THEOLOGISCHE REVUE

BEGRÜNDET VON FRANZ DIEKAMP

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSORINNEN UND PROFESSOREN

DER KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

SCHRIFTLEITUNG: PROF. DR. THOMAS BREMER

JAHRESVERZEICHNIS 2017

I. Verzeichnis der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Veronika Albrecht-Birkner, 57068 Siegen, Sp. 472–474.
Prof. Dr. Thomas Alferi, 75172 Pforzheim, Sp. 396–398.
Dr. Henryk Anzulewicz, 53111 Bonn, Sp. 46–48, 228–230.
Prof. em. Dr. Edmund Arens, 6004 Luzern, Schweiz, Sp. 239–241, 515–517.
Dr. Christiane Bacher, 33104 Paderborn, Sp. 48–49.
PD Dr. Thomas Gottfried Bauer, 48143 Münster, Sp. 132–134, 387–389.
Prof. Dr. Dr. Thomas Johann Bauer, 99089 Erfurt, Sp. 207–208.
PD Dr. Patrick Becker, 52062 Aachen, Sp. 350–351KR.
Prof. em. Dr. Wolfgang Beinert, 93080 Pentling, Sp. 490–492.
Prof. Dr. Ulrich Berges, 53113 Bonn, Sp. 22–23, 191–193.
Prof. Dr. Dominik Bertrand-Pfaff, 66123 Saarbrücken, Sp. 244–247.
Prof. Dr. John Betz, Notre Dame, IN 46556, USA, Sp. 487–490.
Dr. Daniela Blum, 72076 Tübingen, Sp. 219–221.
PD Dr. Matthias Blum, 14195 Berlin, Sp. 350KR.
Prof. Dr. Michael Böhnke, 42119 Wuppertal, Sp. 311–312.
Prof. Dr. Stefan Böntert, 44801 Bochum, Sp. 334–336, 434–436.
Prof. Dr. Lukas Bormann, 35032 Marburg, Sp. 462–463, 466–467.
Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, 85072 Eichstätt, Sp. 402–403.
Prof. Dr. Christfried Böttrich, 17487 Greifswald, Sp. 382–385.
Prof. Dr. Michael Bongardt, 57086 Siegen, Sp. 349–350.
Prof. Dr. Christof Breitsameter, 80539 München, Sp. 328–331.
Prof. Dr. Marc Breuer, 33098 Paderborn, Sp. 161–163.
Prof. Dr. Achim Buckenmaier, 00165 Rom, Italien, Sp. 323–325.
Daniel Bugiel, 48149 Münster, Sp. 345–347.
Prof. Dr. Dionisio Candido, 96100 Siracusa, Italien, Sp. 23–25.
Prof. Dr. Jordi Cervera i Valls, 08034 Barcelona, Spanien, Sp. 379–380.
Dr. Adam G. Cooper, East Melbourne, VIC 8002, Australien, Sp. 216–217.
Prof. Dr. Richard Cross, Notre Dame, IN 46556, USA, Sp. 479–481.
PD Dr. Benjamin Dahlke, 33014 Bad Driburg, Sp. 410–412.
Sarah Delere, 13353 Berlin, Sp. 398–402.
Dr. Martin Denger, 79104 Freiburg i. Br., Sp. 429–431.
Prof. Dr. Erwin Dirscherl, 93053 Regensburg, Sp. 492–498.
Ass. Prof. Dr. Jan Dochhorn, DH1 3RS Durham, Vereinigtes Königreich, Sp. 463–465.
PD Dr. Holger Dörnemann, 80539 München, Sp. 509–511.
Dr. James Andrew Doole, 6020 Innsbruck, Österreich, Sp. 26–28.
PD Dr. Stefan Eckhard, 72076 Tübingen, Sp. 376–377.
Dr. Benedikt Eckhardt, 28334 Bremen, Sp. 30–32, 204–205, 469–470.
Prof. Dr. Margit Eckholt, 49069 Osnabrück, Sp. 232–233, 317–318.
Prof. Dr. Manfred Eder, 49069 Osnabrück, Sp. 210–211.
Prof. Dr. Thomas Eggensperger OP, 10119 Berlin, Sp. 156–158.
Prof. Dr. Wilfried Eisele, 72076 Tübingen, Sp. 460–462.
Elisabeth C. Engler-Starck, 35394 Gießen, Sp. 34–35.
Prof. Dr. Dr. Jörg Ernesti, 86135 Augsburg, Sp. 478–479.
PD Dr. Stephanie Ernst, 80539 München, Sp. 21–22.
Prof. Dr. Massimo Faggioli, Villanova, PA 19085, USA, Sp. 307–308.
Dr. Samuel Fernandez, Santiago de Chile, Chile, Sp. 43–44.
Dorothee Fingerhut, 48149 Münster, Sp. 155–156.
Prof. em. Dr. Norbert Fischer, 65183 Wiesbaden, Sp. 224–226.
Dr. Rainer Florie, 86163 Augsburg, Sp. 250–251.
Dr. Hans Förster, 1010 Wien, Österreich, Sp. 202–203, 465–466, 471–472.
Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst, 48143 Münster, Sp. 475–476.
Prof. Dr. Ingeborg Gabriel, 1010 Wien, Österreich, Sp. 247–248.
PD Dr. Gabriella Gelardini, 4051 Basel, Schweiz, Sp. 292–294.
Prof. Dr. Joris Geldhof, 3000 Leuven, Belgien, Sp. 337–339.
Prof. Dr. Bernd Goebel, 36037 Fulda, Sp. 60–62, 308–311.
Prof. Dr. Stephan Goertz, 55099 Mainz, Sp. 355–372LA.
Prof. Dr. Juan Manuel Granados Rojas, 00187 Rom, Italien, Sp. 25–26.
Prof. Dr. Katharina Greschat, 44780 Bochum, Sp. 127–128.
Prof. Dr. Hermann-Josef Große Kracht, 64289 Darmstadt, Sp. 158–159, 347–349.
Prof. Dr. Stephan Grotz, 4020 Linz, Österreich, Sp. 481–484.
Eva Katharina Gruber, 48149 Münster, Sp. 76–78.
Prof. Dr. Bernhard Grümme, 44801 Bochum, Sp. 82–84.
Prof. Dr. Dr. Elmar Güthoff, 80539 München, Sp. 341–342.
Prof. Dr. Dr. h. c. Reimund Haas, 45127 Essen, Sp. 392–394.
Prof. Dr. Bernd-Michael Haese, 24118 Kiel, Sp. 514–515.
Prof. Dr. Martin Hailer, 69032 Heidelberg, Sp. 321–323.
Prof. Dr. Gösta Hallonsten, 22351 Lund, Schweden, Sp. 408–410.
Dr. Jyri Hasecker, 48143 Münster, Sp. 37–38.
Marc Heidkamp, 48149 Münster, Sp. 508–509.
PD Dr. Rudolf B. Hein, 48153 Münster, Sp. 500–501.
Prof. em. Dr. Hanspeter Heinz, 86150 Augsburg, Sp. 259–260.
Prof. Dr. Leonhard Hell, 55099 Mainz, Sp. 145–147.
Prof. Dr. Ansgar Hense, 53111 Bonn, Sp. 342–344.
Ludger Hiepel, 48143 Münster, Sp. 457–458.
Prof. Dr. Konrad Hilpert, 80539 München, Sp. 241–242.
Dr. Sascha Hinkel, 48143 Münster, Sp. 303–304.
Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, 5020 Salzburg, Österreich, Sp. 412–413.
Prof. Dr. Johannes Hofmann, 85072 Eichstätt, Sp. 125–127.
Prof. Dr. Andreas Holzem, 72076 Tübingen, Sp. 385–386.
Dr. Esther Hornung, 44780 Bochum, Sp. 134–135.
Dr. Simone Horstmann, 44227 Dortmund, Sp. 169–172, 501–503.
Prof. Dr. Gerhard Höver, 53113 Bonn, Sp. 73–74.

Prof. Dr. William J. Hoye, 48149 Münster, Sp. 84–85KR.
Prof. Dr. Birgit Hoyer, 60599 Frankfurt a. M., Sp. 517–519.
PD Dr. Claudia Jahnel, 91564 Neuendettelsau, Sp. 148–150.
Dr. Bernd Jaspert, 36142 Tann (Rhön), Sp. 42–43, 50–51.
Dr. Steffen Jöris, 52062 Aachen, Sp. 28–29.
Prof. Dr. Katharina Karl, 48145 Münster, Sp. 407–408.
Dr. Hanna-Maija Ketola, 00014 Helsinki, Finnland, Sp. 143–144.
Dr. Nikolai Kiel, 48143 Münster, Sp. 223–224.
Prof. Dr. Peter G. Kirchschläger, 6002 Luzern, Schweiz, Sp. 503–504.
Prof. Dr. Martin Kirschner, 85072 Eichstätt, Sp. 498–500.
Dr. Klaus Kleffner, 48143 Münster, Sp. 255–256.
Jun.-Prof. Dr. Katharina Klöcker, 44780 Bochum, Sp. 74–75.
Dr. Stefan Klug, 33104 Paderborn, Sp. 477–478.
Prof. Dr. Beate Kowalski, 44227 Dortmund, Sp. 295–297, 467–469.
PD Dr. Katharina Kunter, 60322 Frankfurt a. M., Sp. 124–125.
David Kuratle, 3045 Meikirch, Schweiz, Sp. 431–432.
Dr. Markus Lau, 1700 Fribourg, Schweiz, Sp. 120–122.
Prof. Dr. Bernhard Laux, 93053 Regensburg, Sp. 404–405.
Prof. Dr. Dr. Severin Johann Lederhilger, 4020 Linz, Österreich, Sp. 153–155.
PD Dr. Ute Leimgruber, 90419 Nürnberg, Sp. 256–257.
Prof. Dr. Clemens Leonhard, 48143 Münster, Sp. 432–434.
Prof. Dr. Athina Lexutt, 35394 Gießen, Sp. 306–307.
Prof. Dr. Martin Lörsch, 54296 Trier, Sp. 258–259.
Prof. Dr. Josef Lössl, CF10 3EU Cardiff, Vereinigtes Königreich, Sp. 389–391.
Dr. Jan Loffeld, 48151 Münster, Sp. 136–138.
Dr. Gudrun Lohkemper, 48149 Münster, Sp. 428–429.
Prof. Dr. Gerhard Lubich, 44801 Bochum, Sp. 35–37.
Prof. em. Dr. Klaus Lüdicke, 48149 Münster, Sp. 339–341.
Dr. Martin Lüstraeten, 55099 Mainz, Sp. 150–152, 437–438.
PD Dr. Liborius Olaf Lumma, 6020 Innsbruck, Österreich, Sp. 152–153.
Prof. Dr. Christof Mandry, 60629 Frankfurt a. M., Sp. 3–22LA.
Prof. Dr. Dr. Thomas Marschler, 86135 Augsburg, Sp. 141–143.
Prof. Dr. Gerhard Marschütz, 1010 Wien, Österreich, Sp. 248–249.
Prof. Dr. Dr. András Máté-Tóth, 6722 Szeged, Ungarn, Sp. 511–512.
Prof. Dr. Lic. iur. can. Thomas Meckel, 60599 Frankfurt a. M., Sp. 71–72.
Prof. Dr. Martin R. Menke, Nashua, NH 03060, USA, Sp. 40–42.
Dr. Annette Mertens, 53127 Bonn, Sp. 214–216.
Dr. Regina Pacis Meyer, 48151 Münster, Sp. 139–141.
Dr. Ruth Meyer, 53111 Bonn, Sp. 44–46.
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, 45141 Essen, Sp. 138–139, 233–235, 320–321.
Prof. Dr. Helmut Moll, 50668 Köln, Sp. 302–303.
Prof. Dr. Barbara Müller, 20146 Hamburg, Sp. 130–131.
Prof. Dr. Heribert Müller, 60629 Frankfurt a. M., Sp. 394–395.
Prof. Dr. Peter Müller, 76133 Karlsruhe, Sp. 291–292.
Dr. Rita Müller-Fieberg, 53757 St. Augustin, Sp. 297–298.
Dr. Julia Münch-Wirtz, 72076 Tübingen, Sp. 78–79.
Prof. Dr. Thomas Naumann, 57068 Siegen, Sp. 374–376.
PD Dr. Burkard Neumann, 33098 Paderborn, Sp. 251–253, 421–422.
Prof. Dr. Herbert Niehr, 72076 Tübingen, Sp. 289–291.
Prof. Dr. Bernhard Nitsche, 48143 Münster, Sp. 267–286LA.
Dr. Aurica Nutt, 50931 Köln, Sp. 167–169.
Prof. Dr. Lic. iur. can. Christoph Ohly, 54296 Trier, Sp. 344–345.
Prof. Dr. Simone Paganini, 52062 Aachen, Sp. 113–114, 193–195.
Dr. Thorsten Paprotny, 30165 Hannover, Sp. 38–40, 51–52, 222–223, 485–486.
PD Dr. Silke Petersen, 20146 Hamburg, Sp. 32–33.
Prof. Dr. Michael Pietsch, 91564 Neuendettelsau, Sp. 115–117.
PD Dr. Nikolaj Plotnikov, 44780 Bochum, Sp. 226–228.
Prof. Dr. Christian Polke, 37073 Göttingen, Sp. 54–56, 58–59, 160–161.
Prof. Dr. Gregor Predel, 36037 Fulda, Sp. 318–320.
Dr. Bill Rebiger, 20146 Hamburg, Sp. 29–30.
Prof. Dr. Michael Reder, 80539 München, Sp. 331–332.
Prof. Dr. Matthias Remenyi, 97070 Würzburg, Sp. 67–71.
Dr. Andreas Renz, 80063 München, Sp. 147–148.
PD Dr. Christian Rode, 53113 Bonn, Sp. 53–54.
Prof. Dr. Josef Römelt, 99089 Erfurt, Sp. 325–326, 326–328.
Prof. Dr. Miriam Rose, 07743 Jena, Sp. 423–425.
Prof. Dr. Ulli Roth, 56016 Koblenz, Sp. 405–407, 419–421.
Prof. h. c. Dr. Ulrich Ruh, 79215 Elzach, Sp. 135–136, 519–520.
Prof. Dr. Clauß Peter Sajak, 48149 Münster, Sp. 81–82.
Dr. Kerstin Sänger-Böhm, 1010 Wien, Österreich, Sp. 128–130.
Prof. Dr. Dr. Jochen Sautermeister, 53113 Bonn, Sp. 242–244.
Prof. Dr. Annette Schellenberg, 1010 Wien, Österreich, Sp. 163–164.
Klaus Schilling, 60316 Frankfurt a. M., Sp. 64–65.
Prof. Dr. Konrad Schmid, 8001 Zürich, Schweiz, Sp. 114–115.
Dr. Benedikt Schmidt, 53113 Bonn, Sp. 242–244.
Dr. Eckart David Schmidt, 55099 Mainz, Sp. 380–382.
Prof. Dr. Joachim Schmiedl, 56179 Vallendar, Sp. 131–132, 211–212.
Prof. Dr. Wolfgang Schoberth, 91054 Erlangen, Sp. 62–64.
Prof. Dr. Bernd Schröder, 37073 Göttingen, Sp. 426–427.
Prof. Dr. Michael Schüßler, 72076 Tübingen, Sp. 260–262.
Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, 54296 Trier, Sp. 312–314.
Adrian Schütte, 48161 Münster, Sp. 391–392.
Dr. Thomas Schulte-Umberg, 1010 Wien, Österreich, Sp. 395–396.
Dr. Susanne Schwarz, 90478 Nürnberg, Sp. 506–508.
Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, 1010 Wien, Österreich, Sp. 287–289.
Prof. Dr. Franz Sedlmeier, 86135 Augsburg, Sp. 285–287.
Prof. Dr. Michael Seewald, 48143 Münster, Sp. 56–58.
Prof. em. Dr. Franz Segbers, 35032 Marburg, Sp. 75–76.
Prof. Dr. Matthias Sellmann, 44721 Bochum, Sp. 439KR.
PD Dr. Anke Silomon, 10627 Berlin, Sp. 212–214.
Agnes Slunitschek, 48149 Münster, Sp. 86KR.
Jun.-Prof. Dr. Tobias Specker SJ, 60599 Frankfurt a. M., Sp. 65–67.
Prof. Dr. Christian Spieß, 4020 Linz, Österreich, Sp. 521–522KR.
Prof. Dr. Christoph Stenschke, 51702 Bergneustadt, Sp. 85KR, 85–86KR, 262KR, 262–263KR, 294–295, 351KR, 438–439KR, 520–521KR, 522KR.
Prof. Dr. Alois Stimpfle, 30167 Hannover, Sp. 198–200.
Prof. Dr. Hermann Stinglhammer, 94032 Passau, Sp. 422–423.
Prof. Dr. Martin Stowasser, 1010 Wien, Österreich, Sp. 119–120.
Prof. Dr. Christian Strecker, 91564 Neuendettelsau, Sp. 117–118.
Dr. Jürgen Strötz, 80469 München, Sp. 300–302.
Prof. Dr. Martin Stuflesser, 97070 Würzburg, Sp. 436–437.
Ass. Prof. Dr. Andreas Telser, 4020 Linz, Österreich, Sp. 314–317.
PD Dr. Levent Tezcan, 44789 Bochum, Sp. 512–513.
PD Dr. Franz Tóth, 8001 Zürich, Schweiz, Sp. 200–202.
Dr. Christian Uhrig, 48145 Münster, Sp. 305–306.
Prof. Dr. Klaus Unterburger, 93040 Regensburg, Sp. 209–210, 217–219.
Prof. Dr. Joachim Valentin, 60311 Frankfurt a. M., Sp. 235–238.
Dr. Lucien van Liere, 3512 BL Utrecht, Niederlande, Sp. 263KR.
Prof. Dr. Ulrich Volp, 55099 Mainz, Sp. 474–475.
PD Dr. Hartmut von Sass, 8006 Zürich, Schweiz, Sp. 230–231.
Prof. Dr. Klaus von Stosch, 33098 Paderborn, Sp. 253–255, 417–419, 427–428.
Prof. Dr. Robert Vorholt, 6002 Luzern, Schweiz, Sp. 197–198, 377–379.
PD Dr. Dr. Andreas Weckwerth, 85072 Eichstätt, Sp. 298–300.
Dr. Gerhard Wedel, 14195 Berlin, Sp. 415–417.
Dr. Thomas Weiß, 73525 Schwäbisch Gmünd, Sp. 79–81.
Prof. em. Dr. Dr. h. c. Gunther Wenz, 80539 München, Sp. 164–167, 238–239, 484–485.
Prof. Dr. Gunda Werner, 72076 Tübingen, Sp. 414–415.
Dr. Maria Wernsmann, 48143 Münster, Sp. 443–456LA.
Prof. Dr. Dr. Bernd Willmes, 36037 Fulda, Sp. 373–374.
Prof. em. Dr. Wolfgang Wischmeyer, 1010 Wien, Österreich, Sp. 206–207.
Prof. Dr. Markus Witte, 10099 Berlin, Sp. 458–460.
Prof. Dr. Thomas Witulski, 48143 Münster, Sp. 123–124.
Prof. Dr. Markus Wriedt, 60323 Frankfurt a. M., Sp. 91–112LA.
Prof. Dr. Adrian Wypadlo, 48143 Münster, Sp. 179–192LA.
Prof. Dr. Burkard M. Zapff, 80572 Eichstätt, Sp. 195–197.
Dr. Benjamin Ziemer, 06099 Halle (Saale), Sp. 371–373.
Prof. Dr. Markus Zimmermann, 1700 Fribourg, Schweiz, Sp. 505–506.
Prof. Dr. Thomas Zippert, 33617 Bielefeld, Sp. 336–337.
Dr. Regula M. Zwahlen, 1700 Fribourg, Schweiz, Sp. 332–334.

II. Verzeichnis der Leitartikel

Menschen und Grenzen. Neuerscheinungen zur Ethik der Migration (Christof Mandry), Sp. 3–22.
Neuerscheinungen zu Leben und Werk Martin Luthers aus Anlass des Reformationsjubiläums im Jahre 2017 (Markus Wriedt), Sp. 91–112.
Die Basileia Gottes im Opus Philonicum (Adrian Wypadlo), Sp. 179–192.
Die vielfältige Rede von Gott oder dem Göttlichen. Orientierungsversuche in der Krise des Theismus (Bernhard Nitsche), Sp. 267–286.

Gd 128.4

Sexualität neu denken? Katholische Konstruktionen von Normativität (Stephan Goertz), Sp. 355–372.

Neuere Trends in der Ökumenischen Theologie (Maria Wernsmann), Sp. 443–456.

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

A Promised Land, a Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration, hg. v. Daniel G. Groody / Gioacchino Campese, Notre Dame 2008, Sp. 3–22LA.

Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte, hg. v. Friedhelm Hartenstein / Konrad Schmid, Leipzig 2015, Sp. 374–376.

Ach, du liebe Zeit. Temporalität als Herausforderung der Pastoral, hg. v. Corinna Baumhoer / Elisa Kröger, Ostfildern 2013, Sp. 260–262.

Anders gemeinsam – gemeinsam anders? In Ambivalenzen lebendig kommunizieren, hg. v. Maria Juen / Gunter Prüller-Jagenteufel / Johanna Rahner / Zekirija Sejdini, Ostfildern 2015, Sp. 317–318.

Angenendt, Arnold: Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute, Münster 2015, Sp. 355–372LA.

Anhalt, Markus: Die Macht der Kirchen brechen. Die Mitwirkung der Staatssicherheit bei der Durchsetzung der Jugendweihe in der DDR, Göttingen 2016, Sp. 212–214.

Arenz, Dominik: Paradoxalität als Sakramentalität. Kirche nach der fundamentalen Theologie Henri de Lubacs, Innsbruck 2016, Sp. 233–235.

Arnold, Johannes: Der Wahre Logos des Kelsos. Eine Strukturanalyse, Münster 2016, Sp. 223–224.

Aufklärung und Romantik als Herausforderung für katholisches Denken, hg. v. Alberto Bonchino / Albert Franz, Paderborn 2015, Sp. 56–58.

Back, Christian: Die Witwen in der frühen Kirche, Frankfurt a. M. 2015, Sp. 474–475.

Barth Handbuch, hg. v. Michael Beintker, Tübingen 2016, Sp. 410–412.

Beilschmidt, Theresa: Gelebter Islam. Eine empirische Studie zu DITIB-Moscheegemeinden in Deutschland, Bielefeld 2015, Sp. 512–513.

Bendikowski, Tillmann: Der deutsche Glaubenskrieg. Martin Luther, der Papst und die Folgen, München 2016, Sp. 91–112LA.

Bengard, Beate: Rezeption und Anerkennung. Die ökumenische Hermeneutik von Paul Ricœur im Spiegel aktueller Dialogprozesse in Frankreich, Göttingen 2015, Sp. 443–456LA.

Berges, Ulrich: Jesaja 49–54, Freiburg 2015, Sp. 114–115.

Bergjan, Silke-Petra / Näf, Beat: Märtyrerverehrung im frühen Christentum. Zeugnisse und kulturelle Wirkungsweisen, Stuttgart 2014, Sp. 125–127.

Besier, Gerhard: „Intimately Associated for Many Years". George K. A. Bell's and Willem A. Visser 't Hooft's Common Life-Work in the Service of the Church Universal – Mirrored in their Correspondence (Part One 1938–1949), Cambridge 2015, Sp. 145–147.

Besier, Gerhard: „Intimately Associated for Many Years". George K. A. Bell's and Willem A. Visser 't Hooft's Common Life-Work in the Service of the Church Universal – Mirrored in their Correspondence (Part Two 1950–1958), Cambridge 2015, Sp. 145–147.

Beutin, Wolfgang: Der radikale Doktor Martin Luther. Ein Streit- und Lesebuch, Frankfurt a. M. 2016, Sp. 91–112LA.

Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects, hg. v. Paul M. Gould, London 2014, Sp. 60–62.

Bezzel, Hannes: Saul. Israels König in Tradition, Redaktion und früher Rezeption, Tübingen 2015, Sp. 373–374.

Blatz, Heinz: Die Semantik der Macht. Eine zeit- und religionsgeschichtliche Studie zu den markinischen Wundererzählungen, Münster 2016, Sp. 120–122.

Blittersdorf, Maria: Geistliche Begleitung in Gruppen. Ein Beitrag zum Neuwerden der Kirche. Mit einem Geleitwort von Mariano Delgado, Ostfildern 2014, Sp. 255–256.

Bonacker, Marco: Zwischen Genese und Geltung. Religiöse Identität bei John Rawls als Paradigma einer theologischen Ethik, Paderborn 2016, Sp. 500–501.

Borgen, Peder: Philo of Alexandria. An Exegete for His Time, Leiden 1997, Sp. 179–192LA.

Börstinghaus, Jens: Sturmfahrt und Schiffbruch: Zur lukanischen Verwendung eines literarischen Topos in Apostelgeschichte 27,1–28,6, Tübingen 2010, Sp. 294–295.

Böttigheimer, Christoph: Die eine Bibel und die vielen Kirchen. Die Heilige Schrift im ökumenischen Verständnis, Freiburg 2016, Sp. 443–456LA.

Bräuer, Siegfried / Vogler, Günter: Thomas Müntzer. Neu Ordnung machen in der Welt. Eine Biographie, Gütersloh 2016, Sp. 50–51.

Braun, Guido: Imagines imperii. Die Wahrnehmung des Reiches und der Deutschen durch die römische Kurie im Reformationsjahrhundert (1523–1585), Münster 2014, Sp. 37–38.

Brazal, Agnes M. / de Guzman, Emmanuel S.: Intercultural Church. Bridge of Solidarity in the Migration Context, San Bernardino 2015, Sp. 3–22LA.

Breitsameter, Christof: Liebe – Formen und Normen. Eine Kulturgeschichte und ihre Folgen, Freiburg 2017, Sp. 355–372LA.

Breul, Martin: Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung, Paderborn 2015, Sp. 404–405.

Buc, Philippe: Heiliger Krieg. Gewalt im Namen des Christentums, Mainz 2015, Sp. 385–386.

Bulgakov, Sergij: Philosophie der Wirtschaft. Die Welt als Wirtschaftsgeschehen; mit Begleitband: Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft im interdisziplinären Gespräch, hg. v. Barbara Hallensleben / Regula M. Zwahlen, Münster 2014, Sp. 226–228.

Burger, Christoph: Marias Lied in Luthers Deutung. Der Kommentar zum Magnifikat (Lk 1,46b–55) aus den Jahren 1520/21, Tübingen 2007, Sp. 91–112LA.

Burger, Christoph: Tradition und Neubeginn. Martin Luther in seinen frühen Jahren, Tübingen 2014, Sp. 91–112LA.

Burns Jr., J. Patout / Jensen, Robin M.: Christianity in Roman Africa. The Development of Its Practices and Beliefs, Grand Rapids 2014, Sp. 206–207.

Busch, Anja: Die Frauen der theodosianischen Dynastie. Macht und Repräsentation kaiserlicher Frauen im 5. Jahrhundert, Stuttgart 2015, Sp. 128–130.

Chalmers, Stuart P.: Conscience in Context. Historical and Existential Perspectives, Oxford 2014, Sp. 242–244.

Chan, Lung Pun Common: Die Metapher des Lamms in der Johannesapokalypse. Eine sprach- und sozialgeschichtliche Analyse, Göttingen 2016, Sp. 200–202.

Chandler, Andrew: George Bell, Bishop of Chichester. Church, State, and Resistance in the Age of Dictatorship, Grand Rapids 2016, Sp. 143–144.

Christian Theology and Islam, hg. v. Michael Root / James J. Buckley, Cambridge 2014, Sp. 427–428.

Christwerden in einer multireligiösen Gesellschaft. Initiation – Katechumenat – Gemeinde, hg. v. Patrik C. Höring / Bernd Lutz, Ostfildern 2014, Sp. 256–257.

Clauss, Manfred: Athanasius der Große. Der unbeugsame Heilige, Darmstadt 2016, Sp. 477–478.

Coakley, Sarah: God, Sexuality, and the Self. An Essay „On the Trinity", Cambridge 2013, Sp. 398–402.

Cohen, Will T.: The Concept of „Sister Churches" in Catholic-Orthodox Relations since Vatican II, Münster 2016, Sp. 443–456LA.

Colberg, Kristin M.: Vatican I & Vatican II. Councils in the Living Tradition, Collegeville 2016, Sp. 307–308.

Columbanische Klosterregeln. Regula cuiusdam patris. Regula cuiusdam ad virgines. Regelfragment De accedendo, hg. v. Albrecht Diem / Matthieu van der Meer, St. Ottilien 2016, Sp. 131–132.

Commun(icat)ing Bodies. Body as a Medium in Religious Symbol Systems, hg. v. Alexander Darius Ornella / Stefanie Knauss / Anna-Katharina Höpflinger, Baden-Baden/Zürich 2014, Sp. 167–169.

Composite Citations in Antiquity. Volume One. Jewish, Graeco-Roman, and Early Christian Uses, hg. v. Sean A. Adams / Seth M. Ehorn, London 2016, Sp. 467–469.

Concilium Universale Nicaenum Secundum. Band 3: Concilii Actiones VI–VII. Tarasii et synodi epistulae. Epiphanii sermo laudatorius. Canones. Tarasii epistulae post synodum scriptae. Appendix Graeca, hg. v. Erich Lamberz, Berlin 2016, Sp. 392–393.

Currie, Thomas Christian: The Only Sacrament Left to Us. The Threefold Word of God in the Theology and Ecclesiology of Karl Barth, Cambridge 2016, Sp. 321–323.

Czopf, Tamás: Neues Volk Gottes? Zur Geschichte und Problematik eines Begriffs, St. Ottilien 2016, Sp. 320–321.

Damit sie alle eins seien. Programmatik und Zukunft der Ökumene, hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Hans Küng / Johanna Rahner, Ostfildern 2015, Sp. 423–425.

Dangel, Silke: Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse. Analysen zum interkonfessionellen Diskurs des Christentums, Berlin 2013, Sp. 443–456LA.

Das Konzil „eröffnen". Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil, hg. v. Christoph Böttigheimer / René Dausner, Freiburg 2016, Sp. 222–223.

Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013). Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Abschlusses des Konzils von Trient, Freiburg 18.–21. Septermber 2013, hg. v. Peter Walter / Günther Wassilowsky, Münster 2016, Sp. 219–221.

Das Menschenbild der Konfessionen. Achillesferse der Ökumene?, hg. v. Bertram Stubenrauch / Michael Seewald, Freiburg 2015, Sp. 422–423.

DeFranza, Megan K.: Sex Difference in Christian Theology. Male, Female, and Intersex in the Image of God, Grand Rapids 2015, Sp. 345–347.

Demel, Sabine: Das Recht fließe wie Wasser. Wie funktioniert und wem nützt Kirchenrecht?, Regensburg 2017, Sp. 339–341.

Denger, Martin: Ohne Arbeit – ohne Sinn? Zur seelsorgerlichen Begleitung arbeitsloser Männer, Ostfildern 2015, Sp. 431–432.

Der Erste Petrusbrief. Frühchristliche Identität im Wandel, hg. v. Martin Ebner / Gerd Häfner / Konrad Huber, Freiburg 2015, Sp. 119–120.

Der sakrale Ort im Wandel, hg. v. Albert Gerhards / Kim de Wildt, Würzburg 2015, Sp. 437–438.

Derksen, Nicolaas / Mennen, Claudia / Tscherner, Sabine: Bibliodrama als Seelsorge. Im Spiel mit dunklen Gottesbildern. Ein Praxisbuch, Ostfildern 2016, Sp. 428–429.

Dicken, Frank: Herod as a Composite Character in Luke-Acts. Tübingen 2014, Sp. 262KR.

Die Irritation der Religion. Zum Spannungsverhältnis von Philosophie und Theologie, hg. v. Carla Danani / Ugo Perone / Silvia Richter, Göttingen 2017, Sp. 485–486.

Dierk, Heidrun: Gott und die Kirchen. Orientierungswissen Historische Theologie, Stuttgart 2015, Sp. 472–474.

„Die Welt war meine Gemeinde" – Willem A. Visser 't Hooft. A Theologian for Europe between Ecumenism and Federalism, hg. v. Filippo Maria Giordano / Stefano Dell'Acqua, Brüssel 2014, Sp. 250–251.

Dirschlmayer, Michaela: Kirchenstiftungen römischer Kaiserinnen vom 4. bis zum 6. Jahrhundert. Die Erschließung neuer Handlungsspielräume, Münster 2015, Sp. 127–128.

Domínguez, Patricio: Augustins Philosophiebegriff. Fides und Ratio im Hinblick auf die Glücksfrage, Paderborn 2015, Sp. 224–226.

Eckholt, Margit: An die Peripherie gehen. In den Spuren des armen Jesus. Vom Zweiten Vatikanum zu Papst Franziskus, Ostfildern 2015, Sp. 135–136.

Edwards, J. Christopher: The Ransom Logion in Mark and Matthew: Its Reception and Its Significance for the Study of the Gospel, Tübingen 2012, Sp. 438–439KR.

Eggenberg, Thomas: Kirche als Zeichen des Reiches Gottes. Eine Studie zur Bedeutung des Reiches Gottes für die Kirche in Auseinandersetzung mit Küng, Moltmann, Pannenberg und Hauerwas, Wien 2016, Sp. 238–239.

Ehe – Familie – Kirche. Biblische Überlieferung, historische Entwicklungen, aktuelle Perspektiven, hg. v. Franz Xaver Bischof / Christoph Levin, Wiesbaden 2015, Sp. 355–372LA.

Ehe und Familie. Die „anthropologische Frage" und die Evangelisierung der Familie, hg. v. Stefan Mückl, Berlin 2015, Sp. 355–372LA.

Eich, Peter: Gregor der Große. Bischof von Rom zwischen Antike und Mittelalter, Paderborn 2016, Sp. 130–131.

„Eine neue Menschheit darstellen" – Religionsphilosophie als Weltverantwortung und Weltgestaltung. Eröffnung der Wolfhart Pannenberg-Forschungsstelle an der Münchener Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ, hg. v. Gunther Wenz, Göttingen 2015, Sp. 62–64.

Engel, Ulrich: Politische Theologie „nach" der Postmoderne. Geistergespräche mit Derrida & Co., Ostfildern 2016, Sp. 515–517.

Epigraphik und Neues Testament, hg. v. Thomas Corsten / Markus Öhler / Joseph Verheyden, Tübingen 2016, Sp. 469–470.

Ernesti, Jörg: Benedikt XV. Papst zwischen den Fronten, Freiburg 2016, Sp. 38–40.

Estler, Michael: Rigans montes (Ps 104,13). Die Antrittsvorlesung des Thomas von Aquin in Paris 1256, Stuttgart 2015, Sp. 46–48.

Ette, Ottmar: Der Fall Jauss. Wege des Verstehens in eine Zukunft der Philologie, Berlin 2016, Sp. 164–167.

Evil in Second Temple Judaism and Early Christianity, hg. v. Chris Keith / Loren T. Stuckenbruck, Tübingen 2016, Sp. 202–203.

Favale, Antonio: Dio d'Israele e dei popoli. Anti-idolatria e universalismo nella prospettiva di Ger 10,1–16, Rom 2016, Sp. 193–195.

Feldmann, Christian: Martin Luther, Reinbek 2009, Sp. 91–112LA.

Finnern, Sönke / Rüggemeier, Jan: Methoden der neutestamentlichen Exegese. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Tübingen 2016, Sp. 376–377.

Finzel, Helmut: Die Bischofssynode. Zwischen päpstlichem Primat und bischöflicher Kollegialität, St. Ottilien 2016, Sp. 344–345.

Fischer, Martin: Dienst an der Liebe. Die katholische Ehe-, Familien- und Lebensberatung in der DDR, Würzburg 2014, Sp. 303–304.

Freiheit und Bindung. Zur Ambivalenz menschlicher Sexualität, hg. v. Berthold Wald, Paderborn 2015, Sp. 355–372LA.

Frenschkowski, Marco: Magie im antiken Christentum. Eine Studie zur alten Kirche und ihrem Umfeld, Stuttgart 2016, Sp. 389–391.

Frevel, Christian: Geschichte Israels, Stuttgart 2016, Sp. 21–22.

Fritzsche, Andreas: Die Tugend des Maßes. Temperantia macht schön, Berlin 2016, Sp. 84–85KR.

Geist in Form. Facetten des Konzils, hg. v. Thomas Dietrich / Thomas Herkert / Pascal Schmitt, Freiburg 2015, Sp. 51–52.

Gemeinsam stärker. Ökumenische Zukunft vor Ort, hg. v. Bruno Kurth / Joachim Gerhardt, Paderborn 2015, Sp. 443–456LA.

Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.–18. September 2014 in Berlin), hg. v. Michael Meyer-Blanck, Leipzig 2016, Sp. 42–43.

Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert, hg. v. Klaus Viertbauer / Heinrich Schmidinger, Darmstadt 2016, Sp. 314–317.

Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch. Nach einem Projekt von Wilhelm Korff, hg. v. Wilhelm Korff / Markus Vogt, Freiburg 2016, Sp. 73–74.

Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers, hg. v. Saskia Wendel / Thomas Schärtl, Regensburg 2015, Sp. 311–312.

Gott ohne Theismus? Neue Positionen zu einer zeitlosen Frage, hg. v. Rico Gutschmidt / Thomas Rentsch, Münster 2016, Sp. 312–314.

Gottes Wort in der Geschichte. Reformation und Reform in der Kirche, hg. v. Wilhelm Damberg / Ute Gause / Isolde Karle / Thomas Söding, Freiburg 2015, Sp. 91–112LA.

Gradl, Hans-Georg / Schaeidt, Mirijam / Schelhas, Johannes / Schübler, Werner: Glaube und Zweifel. Das Dilemma des Menschseins, Würzburg 2016, Sp. 414–415.

Granados Rojas, Juan Manuel: La teología de la reconciliación en las cartas de san Pablo, Estella 2016, Sp. 379–380.

Greschat, Katharina: Gelehrte Frauen des frühen Christentums. Zwölf Porträts, Stuttgart 2015, Sp. 34–35.

Grossman, Jonathan: Abram to Abraham. A Literary Analysis of the Abraham Narrative, Bern 2016, Sp. 371–373.

Gruber, Judith: Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart 2013, Sp. 64–65.

Gruen, Erich S.: The Construct of Identity in Hellenistic Judaism. Essays on Early Jewish Literature and History, Berlin 2016, Sp. 465–466.

Gruenwald, Ithamar: Apocalyptic and Merkavah Mysticism. Second, Revised Edition, Leiden 2014, Sp. 29–30.

Guanzini, Isabella: Anfang und Ursprung. Massimo Cacciari und Hans Urs von Balthasar. Aus dem Italienischen von Bettina Müller Renzoni, Regensburg 2016, Sp. 235–238.

Haen, Sara: Christliche Erziehung und Weltanschauung im Pluralismus des 20. Jahrhunderts, Paderborn 2016, Sp. 350KR.

Hamann, Matthias: Der Liber Ordinarius Hallensis 1532. Liturgische Reformen am Neuen Stift in Halle an der Saale unter Albrecht Kardinal von Brandenburg, Münster 2014, Sp. 334–336.

Handbook of Dutch Church History, hg. v. Herman J. Selderhuis, Göttingen 2015, Sp. 124–125.

Handbuch Bioethik, hg. v. Dieter Sturma / Bert Heinrichs, Stuttgart 2015, Sp. 74–75.

Handbuch Weltanschauungen, religiöse Gemeinschaften, Freikirchen. Mit CD-ROM, hg. v. Matthias Pöhlmann / Christine Jahn, Gütersloh 2015, Sp. 251–253.

Handbuch der evangelischen Ethik, hg. v. Wolfgang Huber / Torsten Meireis / Hans-Richard Reuter, München 2015, Sp. 328–331.

Handbuch zur Septuaginta. Band 1: Einleitung in die Septuaginta, hg. v. Siegfried Kreuzer, Gütersloh 2016, Sp. 23–25.

Hangler, Rainer: Juble, Tochter Zion. Zur Mariologie von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., Regensburg 2016, Sp. 323–325.

Haslinger, Herbert: Gemeinde – Kirche am Ort. Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils, Paderborn 2015, Sp. 258–259.

Haspel, Michael: Sozialethik in der globalen Gesellschaft. Grundlagen und Orientierung in protestantischer Perspektive, Stuttgart 2011, Sp. 331–332.

Häußer, Detlef: Der Brief des Paulus an die Philipper, Gießen 2016, Sp. 197–198.

Heckl, Raik: Neuanfang und Kontinuität in Jerusalem. Studien zu den hermeneutischen Strategien im Esra-Nehemia-Buch, Tübingen 2015, Sp. 195–197.

Heger, Johannes: Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?! Eine kritische Diskussion wissenschaftstheoretischer Ansätze der Religionspädagogik, Paderborn 2017, Sp. 508–509.

Heillos gespalten? Segensreich erneuert? 500 Jahre Reformation in der Vielfalt ökumenischer Perspektiven, hg. v. Uwe Swarat / Thomas Söding, Freiburg 2015, Sp. 91–112LA.

Heimbach-Steins, Marianne: Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung, Paderborn 2016, Sp. 3–22LA.

Hesse, Michael: Die Eucharistie als Opfer der Kirche. Antwortsuche bei Odo Casel – Karl Rahner – Hans Urs von Balthasar, Würzburg 2015, Sp. 492–498.

Heß, Christian: „Ohne Christus, ohne tiefstes Christentum ist Krieg". Die Christkönigsthematik als Leitidee im kirchlich-gesellschaftlichen Engagement Max Josef Metzgers, Paderborn 2016, Sp. 478–479.

Höhn, Hans-Joachim: Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr, Paderborn 2015, Sp. 156–158.

Hopf, Matthias: Liebesszenen. Eine literaturwissenschaftliche Studie zum Hohenlied als einem dramatisch-performativen Text, Zürich 2016, Sp. 163–164.

Hoppe, Rudolf: Der erste Thessalonikerbrief. Kommentar, Freiburg 2016, Sp. 380–382.

Horsley, Richard: The Prophet Jesus and the Renewal of Israel. Moving Beyond a Divisionary Debate, Grand Rapids/Cambridge 2012, Sp. 85KR.

Hübenthal, Sandra: Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis, Göttingen 2014, Sp. 292–294.

Huizing, Klaas: Scham und Ehre. Eine theologische Ethik, Gütersloh 2016, Sp. 501–503.

Hünerfeld, Bruno: Ecclesiae et Communitates ecclesiales. Eine Analyse des ekklesiologischen Status von Protestanten und ihren Gemeinschaften in den lehramtlichen Dokumenten der Pontifikate von Pius IX. (1846–1878) bis Benedikt XVI. (2005–2013), Berlin 2016, Sp. 421–422.

Illemann, Regina: Katholische Frauenbewegung in Deutschland 1945–1962. Politik, Geschlecht und Religiosität im Katholischen Deutschen Frauenbund, Paderborn 2016, Sp. 134–135.

Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie, hg. v. Ansgar Kreutzer / Franz Gruber, Freiburg 2013, Sp. 160–161.

Im Gespräch mit der Welt. Eine Einführung in die Theologie, hg. v. Christine Büchner / Gerrit Spallek, Ostfildern 2016, Sp. 407–408.

Immigrant Neighbors Among Us. Immigration Across Theological Traditions, hg. v. M. Daniel Carroll R. / Leopoldo A. Sánchez M., Eugene 2015, Sp. 3–22LA.

Inkelaar, Harm-Jan: Conflict over Wisdom. The Theme of 1 Corinthians 1–4 Rooted in Scripture, Leuven 2011, Sp. 520–521.

„In principio erat Verbum". Philosophy and Theology in the Commentaries on the Gospel of John (III–XIV Centuries), hg. v. Fabrizio Amerini, Münster 2014, Sp. 479–481.

Iosif, Despina: Early Christian Attitudes to War, Violence and Military Service, Piscataway 2013, Sp. 85–86KR.

Ivančić, Tomislav: Mit dem Geist für eine bessere Welt. Übersetzt aus dem Kroatischen von Marko Žarić, Würzburg 2016, Sp. 350–351KR.

Jacobsen, Anders-Christian: Christ – The Teacher of Salvation. A Study on Origen's Christology and Soteriology, Münster 2015, Sp. 43–44.

Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World, hg. v. Yair Furstenberg, Leiden 2016, Sp. 204–205.

Jüster, Markus: Die verfehlte Modernisierung der Freien Wohlfahrtspflege. Eine institutionalistische Analyse der Sozialwirtschaft, Baden-Baden 2015, Sp. 347–349.

Jütte, Stephan R.: Analogie statt Übersetzung. Eine theologische Selbstreflexion auf den inneren Zusammenhang von Glaubensgrund, Glaubensinhalt und Glaubensweise in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas, Tübingen 2016, Sp. 239–241.

Kang, Chol-Gu: Behemot und Leviathan. Studien zur Komposition und Theologie von Hiob 38,1–42,6, Göttingen 2017, Sp. 458–460.

Kaufmann, Thomas: Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation, München 2016, Sp. 91–112LA.

Kaufmann, Thomas: Luthers Juden, Stuttgart 2014, Sp. 91–112LA.

Kaufmann, Thomas: „Türckenbüchlein". Zur christlichen Wahrnehmung „türkischer Religion" in Spätmittelalter und Reformation, Göttingen 2008, Sp. 91–112LA.

Khiangte, Vanlalchhawna: Matthean Beatitudes in Socio-Historical Context. Their Implications for Contemporary Christian Discipleship, Neu-Delhi 2016, Sp. 75–76.

Kirche und Staat. Geschichte und Gegenwart eines spannungsreichen Verhältnisses, hg. v. Josef Rist / Christof Breitsameter, Münster 2015, Sp. 158–159.

Kirchengeschichte im Porträt. Katholische Kirchenhistoriker des 20. Jahrhunderts, hg. v. Jörg Ernesti / Gregor Wurst, Freiburg 2016, Sp. 210–211.

Kirk, Alexander N.: The Departure of an Apostle. Paul's Death Anticipated and Remembered, Tübingen 2015, Sp. 25–26.

Kirsch, Mona: Das allgemeine Konzil im Spätmittelalter. Organisation – Verhandlungen – Rituale, Heidelberg 2015, Sp. 394–395.

Kishimbe, Kamwanya: La théologie herméneutique de Claude Geffré, Regensburg 2016, Sp. 308–311.

Klein, Hans: Entwicklungslinien im Corpus Paulinum und weitere Studien zu Paulustexten, hg. v. Tobias Nicklas, Göttingen 2016, Sp. 377–379.

Klutz, Philipp: Religionsunterricht vor den Herausforderungen religiöser Pluralität. Eine qualitativ-empirische Studie in Wien, Münster 2015, Sp. 79–81.

Knorn, Bernhard: Versöhnung und Kirche. Theologische Ansätze zur Realisierung des Friedens mit Gott in der Welt, Münster 2016, Sp. 318–320.

Köhler, Joachim: Luther! Biographie eines Befreiten, Leipzig 2016, Sp. 91–112LA.

Köhlmoos, Melanie: Kohelet: Der Prediger Salomo, Göttingen 2015, Sp. 287–289.

Kohnle, Armin: Martin Luther. Reformator, Ketzer, Ehemann, Leipzig/Holzgerlingen 2015, Sp. 91–112LA.

Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik. Perspektiven zukunftsfähigen interreligiösen Lernens, hg. v. Rita Burrichter / Georg Langenhorst / Klaus von Stosch, Paderborn 2015, Sp. 82–84.

Konfessionskunde, hg. v. Johannes Oeldemann, Paderborn/Leipzig 2015, Sp. 443–456LA.

Köpf, Ulrich: Martin Luther. Der Reformator und sein Werk, Stuttgart 2015, Sp. 91–112LA.

Koudissa, Jonas: Ethik und Migration. Das afrikanische Flüchtlings- und Migrationsproblem. Eine Herausforderung für Europa und für Afrika, Münster 2014, Sp. 3–22LA.

Kozlowiecki, Adam: Not und Bedrängnis. Als Jesuit in Auschwitz und Dachau. Lagertagebuch. Mit einem Geleitwort von Reinhard Kardinal Marx, hg. und mit einer Einführung versehen v. Manfred Deselaers / Bernhard Sill, Regensburg 2016, Sp. 302–303.

Krämer, Michael: Die Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien. Das Markusevangelium, Würzburg 2016, Sp. 26–28.

Kudera, Johannes A.: Die Proexistenz Jesu und das Ethos der Nachfolge. Von einem christologischen Grundbegriff zu seinen moraltheologischen Implikationen, Regensburg 2015, Sp. 325–326.

Kuratle, David / Morgenthaler, Christoph: Männerseelsorge. Impulse für eine gendersensible Beratungspraxis, Stuttgart 2015, Sp. 429–431.

Kuropka, Joachim: Galen. Wege und Irrwege der Forschung, Münster 2015, Sp. 40–42.

L'adversaire de Dieu – Der Widersacher Gottes. 6. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala. 27.–29. Juni 2013 in Tübingen, hg. v. Michael Tilly / Matthias Morgenstern / Volker Henning Drecoll, Tübingen 2016, Sp. 471–472.

Langenfeld, Aaron: Das Schweigen brechen. Christliche Soteriologie im Kontext islamischer Theologie, Paderborn 2016, Sp. 65–67.

Lanzinger, Daniel: Ein „unerträgliches philologisches Possenspiel"? Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese, Göttingen 2016, Sp. 460–462.

Leimgruber, Stephan: Unser Gott – euer Gott? Christentum und Weltreligionen, Zürich 2014, Sp. 81–82.

Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie, hg. v. Bernhard Laux / Konrad Hilpert, Freiburg 2014, Sp. 355–372LA.

Leitgöb, Martin: Bernhard Häring. Kirche im Zeichen der Barmherzigkeit, Innsbruck 2015, Sp. 241–242.

Leppin, Volker: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München 2016, Sp. 91–112LA.

Lerner, Akiba J.: Redemptive Hope, New York 2015, Sp. 230–231.

Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge (800–1500). Le devenir de la tradition ecclésiale. Congrès du Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris (11–14 juin 2008) préparé par Nicole Bériou, Rainer Berndt, Michel Fédou, Adriano Oliva et André Vauchez, hg. v. Rainer Berndt / Michel Fédou, Münster 2013, Sp. 44–46.

Link, Hans-Georg: Die un-vollendete Reformation. Zur konziliaren Gemeinschaft von Kirchen und Gemeinden, Paderborn/Leipzig 2016, Sp. 443–456LA.

Liturgia. Die Feier des Glaubens zwischen Mysterium und Inkulturation, hg. v. Martin Kirschner / Joachim Schmiedl, Freiburg 2014, Sp. 436–437.

Living With(out) Borders. Catholic Theological Ethics on the Migrations of Peoples, hg. v. Agnes M. Brazal / María Teresa Dávila, Maryknoll 2016, Sp. 3–22LA.

Löser, Werner: Bausteine für eine Theologie der Religionen. Blicke und Schritte über die Grenzen, Würzburg 2016, Sp. 417–419.

Löser, Werner: Geschenkte Wahrheit. Annäherungen an das Werk Hans Urs von Balthasars, Würzburg 2015, Sp. 487–490.

Luther Handbuch, hg. v. Albrecht Beutel, Tübingen ^{2}2010, Sp. 91–112LA.

Luther Handbuch, hg. v. Albrecht Beutel, Tübingen ^{3}2017, Sp. 91–112LA.

Lutherrenaissance. Past and Present, hg. v. Christine Helmer / Bo Kristian Holm, Göttingen 2015, Sp. 91–112LA.

Maier, Michael P.: Völkerwallfahrt im Jesajabuch, Berlin 2015, Sp. 22–23.

Maly, Sebastian: Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes, Berlin 2011, Sp. 54–56.

Markschies, Christoph: Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike, München 2016, Sp. 305–306.

Martin Luther. Deutsch-Deutsche Studienausgabe. Band 1: Glaube und Leben, hg. v. Dietrich Korsch, Leipzig 2012, Sp. 91–112LA.

Martin Luther. Deutsch-Deutsche Studienausgabe. Band 2: Wort und Sakrament, hg. v. Dietrich Korsch / Johannes Schilling, Leipzig 2015, Sp. 91–112LA.

Martin Luther. Deutsch-Deutsche Studienausgabe. Band 3: Christ und Welt, hg. v. Hellmut Zschoch, Leipzig 2016, Sp. 91–112LA.

Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe. Band 1: Der Mensch vor Gott, hg. v. Wilfried Härle, Leipzig 2016, Sp. 91–112LA.

Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe. Band 2: Christusglaube und Rechtfertigung, hg. v. Johannes Schilling, Leipzig 2006, Sp. 91–112LA.

Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe. Band 3: Die Kirche und ihre Ämter, hg. v. Günther Wartenberg / Michael Beyer, Leipzig 2009, Sp. 91–112LA.

Martin Luther, hg. v. Christian Danz, Darmstadt 2015, Sp. 91–112LA.

Marzouk, Safwat: Egypt as a Monster in the Book of Ezekiel, Tübingen 2015, Sp. 285–287.

Matuschek, Dominik: Konkrete Dogmatik. Die Mariologie Karl Rahners, Innsbruck 2012, Sp. 139–141.

Mazenik, Christian: Katholisches Kirchenverständnis auf dem Weg. Kirche als Familie Gottes in der Pluralität der Kirchenmetaphern, Paderborn 2016, Sp. 138–139.

Meiwes, Relinde: Klosterleben in bewegten Zeiten. Die Geschichte der ermländischen Katharinenschwestern (1914–1962), Paderborn 2016, Sp. 211–212.

Messner, Kathrin: Paul Ricœurs biblische und philosophische Hermeneutik des Selbst. Eine Untersuchung aus theologischer Perspektive, Tübingen 2014, Sp. 58–59.

Migration as a Sign of the Times. Towards a Theology of Migration, hg. v. Judith Gruber / Sigrid Rettenbacher, Leiden 2015, Sp. 3–22LA.

Migration gerecht gestalten, hg. v. Martin Dabrowski / Judith Wolf / Karlies Abmeier, Paderborn 2015, Sp. 3–22LA.

Migration und Ethik, hg. v. Andreas Cassee / Anna Goppel, Münster 2014, Sp. 3–22LA.

Mission und Transformation. Beiträge zu neueren Debatten in der Missionswissenschaft, hg. v. Harald Seubert, Münster 2015, Sp. 148–150.

Mokry, Stephan: Kardinal Julius Döpfner und das Zweite Vatikanum. Ein Beitrag zur Biografie und Konzilsgeschichte, Stuttgart 2014, Sp. 395–396.

Müller, Daniela: Frauen und Häresie. Europas christliches Erbe, Münster 2015, Sp. 387–389.

Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip, hg. v. Stephan Goertz / Magnus Striet, Freiburg 2013, Sp. 71–72.

Natur des Menschen. Brauchen die Menschenrechte ein Menschenbild?, hg. v. Cornelia Mügge / Daniel Bogner, Freiburg 2015, Sp. 332–334.

Neu hinsehen: Luther. Katholische Perspektiven – ökumenische Horizonte, hg. v. Stephan Mokry / Reinhard Grütz / Ludger Nagel, Paderborn 2016, Sp. 91–112LA.

Neumaier, Anna: religion@home? Religionsbezogene Online-Plattformen und ihre Nutzung. Eine Untersuchung zu neuen Formen gegenwärtiger Religiosität, Würzburg 2016, Sp. 514–515.

Neuner, Peter: Abschied von der Ständekirche. Plädoyer für eine Theologie des Gottesvolkes, Freiburg 2015, Sp. 259–260.

Neuner, Peter: Martin Luthers Reformation. Eine katholische Würdigung, Freiburg 2017, Sp. 443–456LA.

Nitsche, Martin: „Und das Königtum war fest in der Hand Salomos". Untersuchungen zu 1 Kön 3, Stuttgart 2015, Sp. 115–117.

Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie, hg. v. Reinhold Boschki / Josef Wohlmuth, Paderborn 2015, Sp. 147–148.

Ohly, Lukas: Anwesenheit und Anerkennung. Eine Theologie des Heiligen Geistes, Göttingen 2015, Sp. 136–138.

Orks in der Gelehrtenwerkstatt? Bibelwissenschaftliche Lehrformate und Lernumgebungen neu modelliert, hg. v. Annett Giercke-Ungermann / Sandra Hübenthal, Münster 2016, Sp. 291–292.

Orígenes: Sobre los principios. Introducción, text crítico, traducción y notas de Samuel Fernández, prefacio de Manlio Simonetti, Madrid 2015, Sp. 475–476.

Ott, Konrad: Zuwanderung und Moral, Stuttgart 2016, Sp. 3–22LA.

Pettegree, Andrew: Brand Luther. How an Unheralded Monk Turned His Small Town into a Center of Publishing, Made Himself the Most Famous Man in Europe–and Started the Protestant Reformation, New York 2015, Sp. 91–112LA.

Philo von Alexandria – Über die Freiheit des Rechtschaffenen, übersetzt und eingeleitet von Reinhard von Bendemann, Göttingen 2016, Sp. 179–192LA.

Posset, Franz: Unser Martin. Martin Luther aus der Sicht katholischer Sympathisanten, Münster 2013, Sp. 91–112LA.

Pulte, Matthias: Grundfragen des Staatskirchen- und Religionsrechts, Würzburg 2016, Sp. 341–342.

Pummer, Reinhard: The Samaritans. A Profile, Grand Rapids 2016, Sp. 415–417.

Qualität im Gottesdienst. Was stimmen muss, was wesentlich ist, was begeistern kann, hg. v. Folkert Fendler, Gütersloh 2015, Sp. 262–263KR.

Rausch, Thomas P.: Systematic Theology. A Roman Catholic Approach, Collegeville 2016, Sp. 408–410.

Rediscovering the Apocryphal Continent. New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions, hg. v. Pierluigi Piovanelli / Tony Burke, Tübingen 2015, Sp. 32–33.

Reform und früher Humanismus in Eichstätt. Bischof Johann von Eych (1445–1464), hg. v. Jürgen Dendorfer, Regensburg 2015, Sp. 300–302.

Regesta Pontificum Romanorum. Ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII. Tomus Primus (A S. Petro usque ad A. DCIV), hg. v. Klaus Herbers, Göttingen 2016, Sp. 298–300.

Reichert, Sabine: Die Kathedrale der Bürger. Zum Verhältnis von mittelalterlicher Stadt und Bischofskirche in Trier und Osnabrück, Münster 2014, Sp. 35–37.

Reinhardt, Volker: Luther der Ketzer. Rom und die Reformation, München 2016, Sp. 91–112LA.

Reiser, Marius: Kritische Geschichte der Jesusforschung. Von Kelsos und Origenes bis heute, Stuttgart 2015, Sp. 117–118.

Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, hg. v. Thomas M. Schmidt / Annette Pitschmann, Stuttgart 2014, Sp. 511–512.

Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus, hg. v. Katja Thörner / Martin Thurner, Freiburg 2016, Sp. 519–520.

Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven (unter Mitarbeit von Martin Breul), hg. v. Judith Könemann / Saskia Wendel, Bielefeld 2016, Sp. 517–519.

Religionen übersetzen. Klischees und Vorurteile im Religionsdiskurs, hg. v. Christoph Bultmann / Antje Linkenbach, Münster 2015, Sp. 155–156.

Religious and Ethical Perspectives on Global Migration, hg. v. Elizabeth W. Collier / Charles R. Strain, Lanham 2014, Sp. 3–22LA.

Remele, Kurt: Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine neue christliche Tierethik, Kevelaer 2016, Sp. 248–249.

Remenyi, Matthias: Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung, Freiburg 2015, Sp. 141–143.

Riß, Martin: Feiern der Buße und Versöhnung. Zur Reform des Bußsakramentes nach dem II. Vatikanischen Konzil, Regensburg 2016, Sp. 152–153.

Roper, Lyndal: Luther. Der Mensch Martin Luther. Die Biographie, Frankfurt a. M. 2016, Sp. 91–112LA.

Schallenberg, Peter: Ethik und Ewigkeit. Wegmarken einer spirituellen Moraltheologie, Paderborn 2016, Sp. 326–328.

Schambeck, Mirjam: Nach Gott fragen zwischen Dunkel und Licht, Würzburg 2014, Sp. 439KR.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Schriften 1802. Teilband 1: „Kritisches Journal der Philosophie": Texte aus Band eins. Schreiben über „Ion". „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge". Teilband 2: Beilagen. Erklärende Anmerkungen. Register, hg. v. Manfred Durner / Ives Radrizzani, Stuttgart 2017, Sp. 484–485.

Schilling, Annegreth: Revolution, Exil und Befreiung. Der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den 1960er und 1970er Jahren, Göttingen 2016, Sp. 443–456LA.

Schilling, Heinz: Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs, München 2016, Sp. 91–112LA.

Schmidt, Andreas / Grosse, Sven: Die Rückgewinnung des Vertrauens. Ökumene als Konfliktbewältigung, St. Ottilien 2014, Sp. 443–456LA.

Schneider, Anna: Dimensionen der Einheit. Ekklesiologische Konzeptionen der Kirche von England im 19. Jahrhundert, Berlin/Boston 2014, Sp. 443–456LA.

Schneider, Heinrich: Europas Krise und die katholische Soziallehre. Herausforderungen und Reformperspektiven, Heiligenkreuz 2014, Sp. 247–248.

Scholz, Günther: „Habe ich nicht genug Tumult ausgelöst?". Martin Luther in Selbstzeugnissen, München 2016, Sp. 91–112LA.

Schöttler, Heinz-Günther: Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum, Würzburg 2016, Sp. 426–427.

Schrooten, Jost-Benjamin: Gleichheitssatz und Religionsgemeinschaften. Die gleichheitsrechtliche Behandlung von Religionsgemeinschaften nach den Bestimmungen des Grundgesetzes, der EMRK und der EU-Grundrechte-Charta unter besonderer Berücksichtigung ihrer Organisationsformen, Tübingen 2015, Sp. 342–344.

Schwarz, Reinhard: Martin Luther. Lehrer der christlichen Religion, Tübingen 2016, Sp. 91–112LA.

Schweitzer, Friedrich: Bildung, Neukirchen-Vluyn 2014, Sp. 506–508.

Scott, James M.: Bacchius Judaeus. A Denarius Commemorating Pompey's Victory over Judea, Göttingen 2015, Sp. 30–32.

Segbers, Franz: Wie Armut in Deutschland Menschenrechte verletzt, Oberursel 2016, Sp. 521–522KR.

Sendler-Koschel, Birgit: In Kommunikation mit Wort und Raum. Bibelorientierte Kirchenpädagogik in einer pluralen Kirche und Gesellschaft, Göttingen 2016, Sp. 509–511.

Senn, Isabelle: Gottes Wort in Menschenworten. Auf dem Weg zu einer Theologie der performativen Verkündigung, Innsbruck 2016, Sp. 402–403.

Sieber-Lehmann, Claudius: Papst und Kaiser als Zwillinge? Ein anderer Blick auf die Universalgewalten im Investiturstreit, Köln 2015, Sp. 132–134.

Sinn, Simone: Religiöser Pluralismus im Werden. Religionspolitische Kontroversen und theologische Perspektiven von Christen und Muslimen in Indonesien, Tübingen 2014, Sp. 263KR.

Soerens, Matthew / Hwang Yang, Jenny: Welcoming the Stranger. Justice, Compassion & Truth in the Immigration Debate, Downers Grove 2009, Sp. 3–22LA.

Soukup, Pavel: Jan Hus. Prediger – Reformator – Märtyrer, Stuttgart 2014, Sp. 209–210.

Spencer, Scott F.: Salty Wives, Spirited Mothers and Savvy Widows: Capable Women of Purpose and Persistence in Luke's Gospel, Grand Rapids 2012, Sp. 351KR.

Spiegelhalter, Eva-Maria: Objektiv evident? Die Wahrnehmbarkeit der Christusgestalt im Denken Hans Urs von Balthasars und Hansjürgen Verweyens, Freiburg 2013, Sp. 396–398.

Spieß, Christian: Zwischen Gewalt und Menschenrechten. Religion im Spannungsfeld der Moderne, Paderborn 2016, Sp. 503–504.

Stanke, Martin: Grundlagen der Weitervereinigung. Das kirchliche Lehramt und sein ökumenischer Lernprozess, St. Ottilien 2014, Sp. 443–456LA.

Stolle, Volker: Das Markusevangelium. Übersetzung und Kommentierung (unter besonderer Berücksichtigung der Erzähltechnik), Göttingen 2015, Sp. 28–29.

Strawbridge, Jennifer R.: The Pauline Effect. The Use of the Pauline Epistles by Early Christian Writers, Berlin 2015, Sp. 207–208.

Streitfall Erlösung, hg. v. Klaus von Stosch / Aaron Langenfeld, Paderborn 2015, Sp. 405–407.

Ströbele, Christian: Performanz und Diskurs. Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus, Münster 2015, Sp. 48–49.

Strukturbegriffe der Religionspädagogik, hg. v. Burkard Porzelt / Alexander Schimmel, Bad Heilbrunn 2015, Sp. 76–78.

Studien zum Text der Apokalypse, hg. v. Marcus Sigismund / Martin Karrer / Ulrich Schmid, Berlin 2015, Sp. 123–124.

Sumser, Emerich: Evolution der Ethik. Der menschliche Sinn für Moral im Licht der modernen Evolutionsbiologie, Berlin 2016, Sp. 169–172.

Sweeney, Marvin A.: Isaiah 40–66, Grand Rapids 2016, Sp. 191–193.

Telefonseelsorge interdisziplinär, hg. v. Eberhard Hauschildt / Bernd D. Blömeke, Göttingen 2016, Sp. 349–350.

The Architecture of the Cosmos. St. Maximus the Confessor – New Perspectives, hg. v. Antoine Lévy / Pauli Annala / Olli Hallamaa / Tuomo Lankila, Helsinki 2015, Sp. 216–217.

The Cambridge Companion to the Hebrew Bible/Old Testament, hg. v. Stephen B. Chapman / Marvin A. Sweeney, New York 2016, Sp. 457–458.

The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology, hg. v. Robert Kolb / Irene Dingel / L'ubomír Batka, Oxford 2014, Sp. 91–112LA.

The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers read at the Colloquium Ioanneum 2013, hg. v. Jan Gabriël van der Watt / Alan R. Culpepper / Udo Schnelle, Tübingen 2016, Sp. 198–200.

The Routledge Companion to Islamic Philosophy, hg. v. Richard C. Taylor / Luis Xavier López-Farjeat, Oxford 2016, Sp. 228–230.

Theißen, Gerd / von Gemünden, Petra: Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators, Göttingen 2016, Sp. 382–385.

Theobald, Florian: Teufel, Tod und Trauer. Der Satan im Johannesevangelium und seine Vorgeschichte, Göttingen 2015, Sp. 463–465.

Theobald, Michael: Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe, Stuttgart 2016, Sp. 462–463.

Theologie der Liebe. Zur aktuellen Debatte um Ehe und Familie, hg. v. Hans Langendörfer / Olivier Ribadeau Dumas / Erwin Tanner, Freiburg 2015, Sp. 355–372LA.

Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten. Band 2, hg. v. Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen, Stuttgart 2013, Sp. 289–291.

Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten. Band 3, hg. v. Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen, Stuttgart 2016, Sp. 289–291.

Thomas Handbuch, hg. v. Volker Leppin, Tübingen 2016, Sp. 481–484.

Thomas, John Christopher / Macchia, Frank D.: Revelation, Grand Rapids 2016, Sp. 297–298.

Thomasset, Alain: Les vertus sociales. Justice, solidarité, compassion, hospitalité, espérance: une éthique théologique, Paris 2015, Sp. 244–247.

Thönissen, Wolfgang: Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit? Das ökumenische Ringen um die Rechtfertigung, Paderborn/Leipzig 2016, Sp. 443–456LA.

Thurfjell, David: Det gudlösa folket. De postkristna svenskarna och religionen, Farsta 2015, Sp. 419–421.

Tiwald, Markus: Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch, Stuttgart 2016, Sp. 466–467.

Tonelli, Debora: Immagini di violenza divina nell'Antico Testamento, Bologna 2014, Sp. 113–114.

Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge, hg. v. Benedikt Kranemann / Brigitte Benz, Würzburg 2016, Sp. 336–337.

Tyrell, Hartmann: „Religion" in der Soziologie Max Webers, Wiesbaden 2014, Sp. 161–163.

Unterburger, Klaus: Unter dem Gegensatz verborgen. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern, Münster 2015, Sp. 306–307.

Uro, Risto: Ritual and Christian Beginnings. A Socio-Cognitive Analysis, Oxford 2016, Sp. 150–152.

Vermögen der Kirche – vermögende Kirche? Beiträge zur Kirchenfinanzierung und kirchlichen Vermögensverwaltung, hg. v. Ludger Müller / Wilhelm Rees / Martin Krutzler, Paderborn 2015, Sp. 153–155.

Voges, Stefan: Konzil, Dialog und Demokratie. Der Weg zur Würzburger Synode 1965–1971, Paderborn 2015, Sp. 214–216.

Voigt, Karl Heinz: Ökumene in Deutschland. Von der Gründung der ACK bis zur Charta Oecumenica (1948–2001), Göttingen 2015, Sp. 86KR.

Voigt-Goy, Christopher: Potestates und ministerium publicum. Eine Studie zur Amtstheologie im Mittelalter und bei Martin Luther, Tübingen 2014, Sp. 91–112LA.

Wilhelm von Ockham: De potestate papae et cleri, III. 1 Dialogus, vol. I. Die Amtsvollmacht von Papst und Klerus, III. 1 Dialogus, Band I Lateinisch – Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Jürgen Miethke, Freiburg 2015, Sp. 53–54.

Wilhelm von Ockham: De potestate papae et cleri, III. 1 Dialogus, vol. II. Die Amtsvollmacht von Papst und Klerus, III. 1 Dialogus, Band II Lateinisch – Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Jürgen Miethke, Freiburg 2015, Sp. 53–54.

Walter, Peter: Syngrammata. Gesammelte Schriften zu Humanismus und Katholischer Reform, Münster 2015, Sp. 217–219.

„Welche und wie viele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen?". Philosophische Essays, hg. v. Thomas Grundmann / Achim Stephan, Stuttgart 2016, Sp. 3–22LA.

Wendebourg, Dorothea: Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation, Tübingen 2009, Sp. 91–112LA.

Wenz, Gunther: Vollendung, Göttingen 2015, Sp. 67–71.

Wenz, Gunther: Versöhnung. Soteriologische Fallstudien, Göttingen 2015, Sp. 498–500.

Wenzel, Knut: Offenbarung – Text – Subjekt. Grundlegungen der Fundamentaltheologie, Freiburg 2016, Sp. 232–233.

Whitaker, Robyn J.: Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation, Tübingen 2016, Sp. 295–297.

Wiedenhofer, Siegfried: Die Theologie Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI. Ein Blick auf das Ganze, Regensburg 2016, Sp. 490–492.

Williams, Travis B.: Persecution in 1 Peter. Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering, Leiden 2012, Sp. 522KR.

Winkler, Willi: Luther. Ein deutscher Rebell, Berlin 2016, Sp. 91–112LA.

Woelki, Rainer Maria / Hillgruber, Christian / Maio, Giovanni / von Ritter, Christoph / Spieker, Manfred: Wie wollen wir sterben? Beiträge zur Debatte um Sterbehilfe und Sterbebegleitung, Paderborn 2016, Sp. 505–506.

Wohlmuth, Josef: Theologie als Zeit-Ansage, Paderborn 2016, Sp. 412–413.

Wort des lebendigen Gottes, hg. v. Alexander Zerfaß / Ansgar Franz, Tübingen 2016, Sp. 434–436.

Wüstenberg, Ralf K.: Islam ist Hingabe. Eine Entdeckungsreise in das Innere einer Religion, Gütersloh 2016, Sp. 253–255.

Zemanek, Josef: Die Deuteworte des Abendmahls im Kontext des Alten Testaments, Heiligenkreuz 2013, Sp. 432–434.

Zerfaß, Alexander: Auf dem Weg nach Emmaus. Die Hermeneutik der Schriftlesung im Wortgottesdienst der Messe, Tübingen 2016, Sp. 337–339.

Zerreißprobe Ehe. Das Ringen der Katholischen Kirche um die Familie, hg. v. Ulrich Ruh / Myriam Wijlens, Freiburg 2015, Sp. 355–372LA.

Ziegler, Gabriele: Die Wüstenmütter. Weise Frauen des frühen Christentums, Stuttgart 2016, Sp. 391–392.

Zwischen Religion und Religiosität. Ungebundene Religionskulturen in Religionsunterricht und kirchlicher Jugendarbeit – Erkundungen und Praxis, hg. v. Ulrich Kropač / Uto Meier / Klaus König, Würzburg 2015, Sp. 78–79.

IV. Theologische Literatur

Sp. 85–87.

Sp. 171–175.

Sp. 521–527.

V. Dissertations- und Habilitationsverzeichnis

Dissertationen 2015/16: Sp. I–XIV (ThRv 2/2017).

Habilitationen 2015/16: Sp. XIII–XVI (ThRv 2/2017).

VI. Jahresverzeichnis

112. Jahrgang / 2016: Sp. I–XVI (ThRv 1/2017).

theol R 2016 eingeb. (Heftmitte) → rausgelöst!

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 1 | 2017 | 113. Jahrgang

Menschen und Grenzen. Neuerscheinungen zur Ethik der Migration (Christof Mandry) . . . . . Sp. 3

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 21

Frevel, Christian: Geschichte Israels (Stephanie Ernst)
Maier, Michael P.: Völkerwallfahrt im Jesajabuch (Ulrich Berges)
Handbuch zur Septuaginta. Band 1: Einleitung in die Septuaginta, hg. v. Siegfried Kreuzer (Dionisio Candido)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 25

Kirk, Alexander N.: The Departure of an Apostle. Paul's Death Anticipated and Remembered (Juan Manuel Granados Rojas)
Krämer, Michael: Die Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien. Das Markusevangelium (James Andrew Doole)
Stolle, Volker: Das Markusevangelium. Übersetzung und Kommentierung (unter besonderer Berücksichtigung der Erzähltechnik) (Steffen Jöris)

Judaistik / Biblische Zeitgeschichte . . . . . Sp. 29

Gruenwald, Ithamar: Apocalyptic and Merkavah Mysticism. Second, Revised Edition (Bill Rebiger)
Scott, James M.: Bacchius Judaeus. A Denarius Commemorating Pompey's Victory over Judea (Benedikt Eckhardt)
Rediscovering the Apocryphal Continent. New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions, hg. v. Pierluigi Piovanelli / Tony Burke with the Collaboration of Timothy Pettipiece (Silke Petersen)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 34

Greschat, Katharina: Gelehrte Frauen des frühen Christentums. Zwölf Porträts (Elisabeth C. Engler-Starck)
Reichert, Sabine: Die Kathedrale der Bürger. Zum Verhältnis von mittelalterlicher Stadt und Bischofskirche in Trier und Osnabrück (Gerhard Lubich)
Braun, Guido: Imagines imperii. Die Wahrnehmung des Reiches und der Deutschen durch die römische Kurie im Reformationsjahrhundert (1523–1585) (Jyri Hasecker)
Ernesti, Jörg: Benedikt XV. Papst zwischen den Fronten (Thorsten Paprotny)
Kuropka, Joachim: Galen. Wege und Irrwege der Forschung (Martin R. Menke)
Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.–18. September 2014 in Berlin), hg. v. Michael Meyer-Blanck (Bernd Jaspert)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 43

Jacobsen, Anders-Christian: Christ – The Teacher of Salvation. A Study on Origen's Christology and Soteriology (Samuel Fernández)
Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge (800–1500). Le devenir de la tradition ecclésiale. Congrès du Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris (11–14 juin 2008) préparé par Nicole Bériou, Rainer Berndt, Michel Fédou, Adriano Oliva et André Vauchez, hg. v. Rainer Berndt / Michel Fédou (Ruth Meyer)
Estler, Michael: Rigans montes (Ps 104,13). Die Antrittsvorlesung des Thomas von Aquin in Paris 1256 (Henryk Anzulewicz)
Ströbele, Christian: Performanz und Diskurs. Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus (Christiane Bacher)
Bräuer, Siegfried / Vogler, Günter: Thomas Müntzer. Neu Ordnung machen in der Welt. Eine Biographie (Bernd Jaspert)
Geist in Form. Facetten des Konzils, hg. v. Thomas Dietrich / Thomas Herkert / Pascal Schmitt (Thorsten Paprotny)

Philosophie . . . . . Sp. 53

Wilhelm von Ockham: De potestate papae et cleri, III. 1 Dialogus, vol. I. Die Amtsvollmacht von Papst und Klerus, III. 1 Dialogus, Band I. Lateinisch – Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Jürgen Miethke
Wilhelm von Ockham: De potestate papae et cleri, III. 1 Dialogus, vol. II. Die Amtsvollmacht von Papst und Klerus, III. 1 Dialogus, Band II. Lateinisch – Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Jürgen Miethke (Christian Rode)
Maly, Sebastian: Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes (Christian Polke)
Aufklärung und Romantik als Herausforderung für katholisches Denken, hg. v. Alberto Bonchino / Albert Franz (Michael Seewald)
Messner, Kathrin: Paul Ricœurs biblische und philosophische Hermeneutik des Selbst. Eine Untersuchung aus theologischer Perspektive (Christian Polke)
Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects, hg. v. Paul M. Gould (Bernd Goebel)

Fundamentaltheologie / Religionsphilosophie . . . . . Sp. 62

„Eine neue Menschheit darstellen" – Religionsphilosophie als Weltverantwortung und Weltgestaltung. Eröffnung der Wolfhart Pannenberg-Forschungsstelle an der Münchener Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ, hg. v. Gunther Wenz (Wolfgang Schoberth)
Gruber, Judith: Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource (Klaus Schilling)
Langenfeld, Aaron: Das Schweigen brechen. Christliche Soteriologie im Kontext islamischer Theologie (Tobias Specker)
Wenz, Gunter: Vollendung (Matthias Remenyi)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . Sp. 71

Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip, hg. v. Stephan Goertz / Magnus Striet (Thomas Meckel)
Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch. Nach einem Projekt von Wilhelm Korff, hg. v. Wilhelm Korff / Markus Vogt (Gerhard Höver)
Handbuch Bioethik, hg. v. Dieter Sturma / Bert Heinrichs (Katharina Klöcker)
Khiangte, Vanlalchhawna: Matthean Beatitudes in Socio-Historical Context. Their Implications for Contemporary Christian Discipleship (Franz Segbers)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 76

Strukturbegriffe der Religionspädagogik, hg. v. Burkard Porzelt / Alexander Schimmel (Eva Katharina Gruber)
Zwischen Religion und Religiosität. Ungebundene Religionskulturen in Religionsunterricht und kirchlicher Jugendarbeit – Erkundungen und Praxis, hg. v. Ulrich Kropač / Uto Meier / Klaus König (Julia Münch-Wirtz)
Klutz, Philipp: Religionsunterricht vor den Herausforderungen religiöser Pluralität. Eine qualitativ-empirische Studie in Wien (Thomas Weiß)
Leimgruber, Stephan: Unser Gott – euer Gott? Christentum und Weltreligionen (Clauß Peter Sajak)
Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik. Perspektiven zukunftsfähigen interreligiösen Lernens, hg. v. Rita Burrichter / Georg Langenhorst / Klaus von Stosch (Bernhard Grümme)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 84

Bibliographie . . . . . Sp. 85

Gol 128.4

Menschen und Grenzen
Neuerscheinungen zur Ethik der Migration

Von Christof Mandry

Migration ist ein Phänomen, das gegenwärtig die öffentlichen Debatten hierzulande stark bestimmt. Nicht nur in Europa, sondern weltweit sind aktuell so viele Menschen wie seit dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr unterwegs. Sie verlassen ihre Heimat aus sehr unterschiedlichen Gründen: Politische Krisen wie Kriege, Bürgerkriege und sonstige bewaffnete Konflikte, der Zusammenbruch von Staaten aufgrund ökonomischer und ethnischer oder religiöser Konflikte spielen dabei eine große Rolle, aber auch Armut, wirtschaftliche Aussichtslosigkeit und ökologische Gefährdung gehören zu den wichtigsten Ursachen. Obwohl Migration ein globales Phänomen ist, spielt sie sich häufig regional ab und die Formen von Migration können ebenso wie die Motivationen, Wünsche und Hoffnungen der Menschen sehr unterschiedlich sein. Migration betrifft auch Christen, denn sie sind erstens unter den Migranten, zweitens treffen sie in ihren Heimatländern auf die Menschen, die zu ihnen kommen oder häufig auch schon längst da sind, und drittens sind Christen und christliche Gemeinschaften in Transit- und Zielländern stark involviert und engagieren sich in der pastoralen Betreuung, der Gesundheitsversorgung, in der Rechtsberatung und in anderen Zusammenhängen für migrierende und flüchtende Menschen. Migration, die häufig mit Gewalt und Ungerechtigkeit verbunden ist, stellt einen Appell an die Verantwortung aller Staaten und jedes Menschen dar, sie führt die Frage nach der Hoffnung auf Gerechtigkeit für diese Welt drängend vor Augen. Es kann daher nicht verwundern, dass Migration auch innerhalb der Theologie diskutiert wird und eine globale theologische Diskussion im Entstehen ist. Wie wird Migration theologisch gedeutet und wie werden ethische Fragen diskutiert, die mit Migration zusammenhängen? Im Unterschied zu Europa, wo Migration in der theologischen Ethik bislang kein zentrales Thema darstellte,[1] läuft die migrationsethische Debatte in den USA bereits seit geraumer Zeit, da die Immigration aus Lateinamerika über die mexikanische Grenze ein gesellschaftlich sehr präsentes und kontroverses Thema darstellt. Dort sind auch Theolog/inn/en aus Lateinamerika, von den Philippinen und aus Afrika in der akademischen Diskussion präsent. Wie werden die unterschiedlichen Erfahrungen, die Stimmen der Betroffenen aufgenommen? Im Folgenden werden Neuerscheinungen aus Deutschland und den USA vorgestellt, die sich theologisch und theologisch-ethisch mit Migration auseinandersetzen. Die große Zahl an Sammelbänden, die in jüngster Zeit erschienen ist, weist darauf hin, dass das Thema als herausfordernd angesehen wird und ein multiperspektivischer Zugang angemessen erscheint. Es wird sich herausstellen, wo sich Schwerpunkte und offene Fragen ausmachen lassen.

Philosophische Debatten um offene Grenzen

Auch wenn es in diesem Literaturüberblick um die theologische Diskussion über Migration geht, ist es doch aufschlussreich, einen Blick auf die philosophische migrationsethische Debatte zu werfen. Zwei Sammelbände geben einen guten Einblick in diese Diskussion. Andreas Cassee und Anna Goppel vereinen in dem von ihnen herausgegebenen Buch zentrale Aufsätze der internationalen (englischsprachigen) Debatte, die um Originalbeiträge aus dem deutschsprachigen Raum ergänzt wurden.[2] Die grundlegenden, bereits älteren Aufsätze von Joseph Carens, David Miller und Michael Walzer sind hier z. T. erstmals in deutscher Übersetzung abgedruckt, und der Bezug zu ihren Positionen strukturiert auch die Überlegungen der anderen Beiträge. Der Sammelband gliedert sich in drei Abschnitte, die zentrale migrationsethische Fragestellungen aufgreifen. Erstens: Sind Staaten überhaupt moralisch berechtigt, souverän über die Zulassung von Zuwanderungswilligen zu entscheiden, oder haben diese ein „Recht auf Zuwanderung"? Ist, zweitens, die herkömmliche Unterscheidung zwischen „Flüchtlingen" und „Wirtschaftsmigranten" moralisch gerechtfertigt oder haben Staaten auch gegenüber letzteren die Pflicht, ihnen ein Aufenthalts- oder gar ein Zugehörigkeitsrecht einzuräumen? Und ist, drittens, die Unterscheidung zwischen Menschen mit vollen Bürgerrechten („Staatsbürger") und solchen mit eingeschränktem Rechtsstatus („Wohnbürger") zu rechtfertigen oder haben alle Menschen, die sich dauerhaft im Staatsgebiet aufhalten, ein Recht auf die Staatsbürgerschaft dieses Landes? In der ersten, sicherlich grundlegendsten Frage vertritt *Joseph Carens* das Prinzip der „offenen Grenzen" und argumentiert für ein generelles Menschenrecht auf Freizügigkeit und damit auf das Recht jedes Menschen, sich im Land seiner Wahl niederzulassen. In den Zulassungsbeschränkungen, die moderne Staaten für sich beanspruchen, erkennt er ein quasifeudales Privileg, das sich in einer liberalen Theorie nicht rechtfertigen lässt. Das Recht auf Freizügigkeit, das die Bürger eines Staates innerhalb des Landes genießen, muss konsequenterweise auf die Freizügigkeit zwischen den Staaten ausgeweitet werden und kann ihm zufolge nur eingeschränkt werden, wenn gleichrangige Freiheitsrechte dadurch bedroht werden. Demgegenüber deutet *Michael Walzer* moderne Staaten nach dem Modell des „Clubs", also eines Zusammenschlusses von gleichgesinnten Menschen. Walzer betont, dass diese das fundamentale Recht besitzen, zu entscheiden, wer zu ihnen gehören soll und wer nicht; gleichzeitig müssen diese aber auf der anderen Seite denjenigen, die sie einmal aufgenommen haben, die gleichen Mitgliedschaftsrechte zubilligen. Da menschliche Gemeinschaften nun einmal darauf beruhen, dass bestimmte Menschen sich gegenseitig als zugehörig anerkennen, würde das Prinzip der „offenen Grenze" die Basis des Zusammenhalts aufheben und es käme, so Walzer, zu substaatlichen Abschließungsprozessen sozialer Gemeinschaften. Ein Recht auf Freizügigkeit stellt schließlich auch *David Miller* in Frage. Er argumentiert mit der Notwendigkeit liberaler Staaten, eine öffentliche Kultur aufrechtzuerhalten, die von massenhaftem Zustrom gefährdet würde, sowie darüber hinaus mit dem Interesse der Bürger, diese Kultur zu erhalten bzw. sich den Kulturwandel nicht von Anderen aufzwingen zu lassen. Staaten hätten daher sowohl ein Recht, Zuwanderung generell zu beschränken, als auch die Zuwandernden einschließlich der moralisch gebotenen Flüchtlingsaufnahme nach Anzahl und kultureller Passung zu reglementieren. Angesichts dieser Positionen argumentiert *Bernd Ladwig* für eine vermittelnde Auffassung und unterwirft das Beschränkungsrecht des Staates höheren Begründungsanforderungen: Ein Recht, Migranten abzuweisen, besteht nicht deshalb, weil eine bestimmte öffentliche Kultur erhalten werden soll, sondern nur, um eine schockartige Veränderung der öffentlichen Ordnung zu vermeiden und ihre „pfadabhängige" moralische Weiterentwicklung zu erlauben. Im zweiten Abschnitt des Bandes sprechen sich *Stephan Schlothfeldt* und *Andreas Cassee* für ein Recht auf Aufnahme bzw. Eingliederung von Menschen aus, die aus wirtschaftlichen Gründen migrieren. Schlothfeldt stellt das normative Gewicht der Unterscheidung zwischen der Flucht vor Krieg und Vertreibung auf der einen Seite und aus ökonomischer Misere auf der anderen Seite in Frage. Eine Verpflichtung zur Hilfeleistung ergibt sich für ihn nicht aus der Verursachungsart einer Notlage, sondern allein aus der Hilfsbedürftigkeit der Betroffenen. Cassee hingegen argumentiert auf ähnlicher Basis für ein Bleiberecht jener „irregulärer Einwanderer", die sich im Land befinden und die in der Regel in soziale Zusammenhänge – v. a. in der Arbeitswelt – integriert sind. Ihre irreguläre Einreise sei wie „Mundraub" als moralisch legitime Notlagenabwehr zu werten, und aus der faktischen ökonomischen Integration begründe sich, so seine Überlegung, das Recht auf einen legalen Aufenthaltsstatus. Dass er damit irreguläre Migration als Strategie rechtfertigt, um sich einen Aufenthaltsstatus quasi zu ersitzen, stört ihn deshalb nicht, weil er Staaten bzw. der Gesellschaft das moralische

[1] Im deutschen Sprachraum sind neben den Veröffentlichungen von Walter Lesch (u. a. *Kein Recht auf ein besseres Leben? Christlich-ethische Orientierung in der Flüchtlingspolitik* [Freiburg 2016; lag bei Redaktionsschluss noch nicht vor]; *Übersetzungen. Grenzgänger zwischen philosophischer und theologischer Ethik*, Freiburg 2013 (Studien zur theologischen Ethik, 139), 117–153; „Multiple Bürgerschaft als Schlüssel zu einer neuen Migrationspolitik? Chancen und Grenzen des europäischen Modells", in: *Bürgerschaft und Migration*. Einwanderung und Einbürgerung aus ethisch-politischer Perspektive, hg. v. Simone Zurbuchen, Münster 2007 (Nation – Region – Europa, 49), 91–112) v. a. folgende migrationsethische Veröffentlichungen zu nennen: Andreas Fisch: *Menschen in aufenthaltsrechtlicher Illegalität*. Reformvorschläge und Folgenabwägungen aus sozialethischer Perspektive, Münster 2007; *Ethik und Migration*. Gesellschaftliche Herausforderungen und sozialethische Reflexion, hg. v. Michelle Becka / Albert-Peter Rethmann, Paderborn 2010.

[2] *Migration und Ethik*, hg. v. Andreas Cassee / Anna Goppel. – Münster: mentis 2012, ²2014. 308 S. (ethica, 20), pb. € 29,80 ISBN: 978–3–89785–317–1. – Hier wie bei anderen Sammelbänden kann nur eine Auswahl der Beiträge behandelt werden.

Gd 128.4

Recht auf Ausschluss Anderer weitgehend abspricht: Die spezielle Beziehung, die Bürger zu ihrem Land haben und mit der ein solches Ausschlussrecht legitimiert werde, unterscheide sie jedenfalls nicht von langjährig anwesenden Nichtbürgern. Seiner weitgehend an Carens orientierten Position widerspricht im nächsten Beitrag *Carsten Köllmann*, der wiederum Walzers Argumentation folgt und seine Position entlang der Analogie zwischen irregulären Einwanderern und ungebetenen Gästen im Keller eines Privathauses entwickelt. Im dritten Abschnitt plädiert *Anna Goppel* für das Wahlrecht auch von Nichtstaatsbürgern, aber mehrjährigen Bewohnern eines Landes. Ein moralisches Recht darauf, im Lande seines dauerhaften Lebensmittelpunkts zu wählen, folgt zum einen aus dem Betroffensein oder der Unterworfenheit unter das Recht des Staates, zum anderen aus der „wesentlichen" Betroffenheit, die den dauerhaften Bewohnern mit Bleibeabsicht vom nur unwesentlich und vorübergehend betroffenen Touristen oder Saisonarbeiter unterscheidet. *Simone Zurbuchen* argumentiert weitgehend auf derselben Linie und stellt folgerichtig das Wahlrecht der im Ausland lebenden Staatsbürger eines Landes in Frage – da sie dem Recht ihres Herkunftslandes nicht unterworfen sind, sollten sie es auch nicht mitbestimmen können. Auch sie differenziert zwischen politischen Rechten, die Wohnbürgern eines Staates nicht vorenthalten werden dürften, wie z. B. dem Wahlrecht, und einem darüber hinaus gehenden Recht auf Einbürgerung, das sie klar ablehnt. Dieses zuletzt genannte Recht setze nicht nur faktische ökonomisch-soziale Integration und Betroffensein von der Rechtsordnung voraus, sondern auch eine emotionale Verbundenheit mit dem Wohnsitzland sowie eine Anerkennung durch die Staatsbevölkerung. Auf ähnlicher Basis kommt *Robin Celikates* jedoch zum gegenteiligen Schluss: Zugewanderte haben ihm zufolge nicht nur ein Recht auf politische Partizipation und das Wahlrecht, sondern dürften auch keinen minderen Status als die anderen demokratischen Subjekte haben. Der entscheidende Punkt für die demokratische Inklusion in den *demos* (die Gemeinschaft der Bürger als Staatsvolk) ist ihm zufolge nicht die Tatsache des puren Betroffenseins (*all affected principle*) von der Gesetzgebung oder das Unterworfensein (*all coerced principle*) unter die staatliche Zwangsgewalt, sondern das (dauerhafte) Unterworfensein (*all subjected principle*) unter die Gesetzgebung, die zum Recht auf demokratische Inklusion führt. Auf dieser Linie ist der *demos* nicht souverän darin zu bestimmen, wer ihm angehören darf: Wer auch immer der Gesetzgebung faktisch unterworfen ist, hat ein Recht auf Einbürgerung; der „irreguläre" Einwanderer hat wenigstens ein Recht auf Regularisierung seines Aufenthaltsstatus – woraus sich mindestens anschließend auch ein Recht auf Einbürgerung ergeben müsste, was Celikates jedoch offen lässt. Da die Unterscheidung zwischen Wahlrecht und voller Staatsbürgerschaft zur problematischen Situation führt, dass zwei unterschiedliche Klassen von demokratischen Subjekten geschaffen werden, die entweder über *citizenship* oder *citizenship light* verfügen, argumentiert er für die automatische Zuerkennung der Staatsbürgerschaft an alle, die der jeweiligen staatlichen Rechtsordnung unterliegen. Dass es dann mit jeder temporären Migration zu ständig wechselnden Staatsbürgerschaften kommt, hat für ihn angesichts der erreichten demokratischen Inklusion nur den Rang eines administrativen Problems. Hier wäre allerdings einzuwenden, ob diese Vorstellung demokratischer Inklusion nicht zu formal konzipiert ist, denn die erteilte Staatsbürgerschaft gibt ja nur das Recht auf demokratische Inklusion, ohne weitere Voraussetzungen oder gar die wirkliche Inklusion damit zu garantieren. Aber Inklusion muss auch gewollt und aktiv ausgefüllt werden – demokratisches Bürgersein beruht zwar auf einer rechtlich bereitgestellten Rolle, ist aber erst vollendet, wenn diese auch übernommen und ausgefüllt wird.

Es fällt auf, dass die Frage, ob die Zugewanderten auch ihrerseits Bürger werden wollen, in keinem der Beiträge eine Rolle spielt. Manche mögen das wollen, Andere sind vielleicht mit einem verlässlichen Aufenthaltsstatus zufrieden und streben keine weitergehende Übernahme der Bürgerrolle an. So steht am Ende dieser demokratietheoretischen Überlegungen die paradoxe Konsequenz, dass weder das Staatsvolk bestimmen kann, wer ihm angehören soll und wer nicht, noch die Migranten entscheiden dürfen, ob sie Bürger werden wollen oder nicht – es ist letztlich die Unterworfenheit unter das Recht, die sich ihr „Staatsvolk" schafft. Staatsbürgerschaft als Zwangsrolle der Demokratie zu verstehen, kann aber wohl weder die Problematik des demokratischen Commitments einbeziehen, das aktuell keineswegs selbstverständlich erscheint, noch wird es den Migranten als Subjekten gerecht, die ihre eigenen Wünsche und Vorstellungen haben und ihre eigenen Entscheidungen treffen.

Die große Stärke des Sammelbandes liegt darin, wichtige Texte einer grundsätzlichen politisch-ethischen Debatte zu versammeln und bequem verfügbar zu machen. Daher ist er hervorragend als Grundlage geeignet, zentrale Positionen der aktuellen philosophischen Diskussion um ein Menschenrecht auf Migration und ein staatliches Recht auf Zuwanderungskontrolle kennenzulernen und sich – davon ausgehend – einen Einstieg in die differenzierte Diskussion zu erarbeiten. Gleichzeitig wird auch eine auffällige Engführung an der hier dokumentierten Diskussion erkennbar: Der Ansatz beim Grundsätzlichen hat die Kehrseite, dass von den tatsächlichen historischen, sozialen und ökonomischen Ursachen und den politischen und rechtlichen Umständen gegenwärtiger Migrationsbewegungen weitgehend abgesehen wird und dass die durchaus unterschiedlichen Interessenlagen sowohl innerhalb der Migrierenden als auch innerhalb der Zielgesellschaften nur sehr schematisch aufgefasst werden.

Dies gilt ebenso für einen weiteren Sammelband, der zehn kürzere Beiträge unter dem Titel *Welche und wie viele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen?* vereint.[3] Er enthält eine Bestenauswahl der über 100 Essays, die auf die gleichlautende Preisfrage der Gesellschaft für Analytische Philosophie 2015 eingingen. Die Intention der Preisfrage war laut den Hg.n, der öffentlichen Debatte und den politischen Akteuren durch philosophische Reflexionen über grundlegende Fragen der aktuellen Flüchtlingssituation normative Orientierung zu geben, ohne freilich einen Anspruch auf direkte politische Handlungsanweisungen zu erheben (10). Bei dem „Wir" der Titelfrage handelt es sich somit um die deutschsprachigen Öffentlichkeiten, in denen seit dem massiven Anstieg der Kriegs- und Krisenflüchtlinge die Fragen gestellt werden, wozu sie als Aufnahmegesellschaften gegenüber den Flüchtenden moralisch verpflichtet sind, wie diese Pflichten gegenüber konkurrierenden Pflichten zu gewichten sind, welche Lastenverteilungen geboten sind usw. Die Beiträge widmen sich diesen Fragekomplexen in grundsätzlicher Weise, indem sie hauptsächlich menschenrechtlich grundierte Hilfspflichten gegenüber Flüchtlingen in Anschlag bringen, um die Aufnahmepflichten der mitteleuropäischen Staaten und Gesellschaften zu bestimmen und die Grenzen dieser Pflichten auszuloten. Damit bewegen sich die Beiträge im Wesentlichen innerhalb des bei Cassee und Goppel dokumentierten Referenzrahmens, auf den ausgiebig verwiesen wird. *Matthias Hoesch*, dem der 1. Preis zuerkannt wurde, legt seiner Argumentation drei Prämissen zugrunde, für die er breite Zustimmung annimmt: Anerkannt würden eine Hilfspflicht gegenüber Flüchtlingen, Pflichten aus dem Prinzip territorialer Gerechtigkeit sowie Wiedergutmachungspflichten. Aus der Hilfspflicht folgert Hoesch, dass hilfsfähige Staaten all jene notleidenden Menschen aufnehmen müssen, denen in ihrem Land nicht geholfen werden kann. Das zweite Prinzip besagt, dass die Erde grundsätzlich allen Menschen gleichermaßen zusteht und dass Staaten daher ein Verfügungs- und Nutzungsrecht über ihren Anteil am Erdboden nur zusteht, wenn die jeweils davon Ausgeschlossenen ihre Grundbedürfnisse in ihrem Territorium befriedigen können. Ist dies nicht der Fall, haben größere und rohstoffreichere Staaten entsprechend umfangreiche Hilfspflichten. Schließlich sieht Hoesch in der Wiedergutmachungspflicht so etwas wie eine globale Verursacherhaftung gegeben: Wer anderen Menschen Schaden zufügt, etwa durch eine für sie nachteilige globale Wirtschaftsordnung oder durch Klimaschädigung, muss die aus diesen Handlungen resultierenden Armuts- oder Klimaflüchtlinge entsprechend unterstützen und ggf. bei sich aufnehmen. Dieses dritte Prinzip reguliert somit auch eine Pflichtenzuordnung, indem es moralische Ansprüche von bestimmten Flüchtlingsgruppen gegenüber bestimmten Staaten begründet. Idealerweise müssten die verpflichteten Staaten bzw. internationalen Organisationen auch den sicheren Transfer der Flüchtlinge in die Aufnahmeländer organisieren und finanzieren, da deren finanzielle Möglichkeiten keine Voraussetzung für das Bestehen der Hilfsverpflichtung sind. Unter nichtidealen Bedingungen – also wenn es Staaten gibt, die ihren Pflichten nicht entsprechen – sind jedoch nach bestimmten Regeln Lastenausgleiche zwischen den Staaten legitim, die zu ihren Verpflichtungen stehen, aber nicht zusätzlich noch die von Anderen vernachlässigten Hilfsleistungen tragen können. Sie müssen Hoesch zufolge jedoch ohne zahlenmäßige Obergrenze so lange Flüchtlinge aufnehmen, bis sie mit anderen aufnehmenden Staaten gleichgezogen haben oder sie ihre absolute, die öffentliche Ordnung riskierende Aufnahmegrenze erreicht haben. Ähnlich argu-

[3] *„Welche und wie viele Flüchtlingen sollen wir aufnehmen?"*. Philosophische Essays, hg. von Thomas Grundmann / Achim Stephan. – Stuttgart: Reclam 2016. 155 S., pb. € 10,00 ISBN: 978–3–15–011073–7.

mentiert der zweite Preisträger, *Marcel Twele*. Er geht ebenfalls von menschenrechtlich verfassten Hilfspflichten gegenüber Flüchtlingen aus. Sie bestehen, sobald deren essentiellen Interessen gefährdet sind, was man dann annehmen muss, wenn die Voraussetzungen für ein Minimum an humanem Wohlergehen nicht gegeben oder gefährdet sind. Ein Recht auf Asyl haben die Notleidenden dann, wenn alternative Hilfsleistungen nicht möglich sind oder nicht geleistet werden. Staaten müssen weitere Hilfsbedürftige nur dann nicht aufnehmen, wenn der Wohlfahrtsstaat oder das Bestehen der „liberalen Demokratie" dadurch gefährdet sind. Beide Bedingungen sind Twele zufolge aber kaum je erfüllt, denn zum einen könnten höhere Steuern für Wohlhabende die stärkere Beanspruchung des Wohlfahrtsstaats ausgleichen. Zum anderen würde der Zuzug vieler fremder Menschen die Demokratie nicht gefährden, da diese weder eine kulturelle Homogenität noch ein substanziell begründetes Wir-Gefühl unter ihren Bürgern erfordere. Vielmehr seien ein universalistisch ausgerichteter Verfassungspatriotismus oder die Anerkennung der gleichen Menschlichkeit im Anderen ausreichend für den demokratischen Zusammenhalt. Der dritte Preisträgeraufsatz widerspricht der weiten Hilfspflichtenkonzeption der beiden ersten Beiträge. *Fabian Wendt* erkennt in der Frage „Wie viele sollen wir aufnehmen?" einen Wertekonflikt zwischen Gerechtigkeit gegenüber hilfsbedürftigen Flüchtlingen und dem sozialen Frieden innerhalb eines Landes. Sozialer Frieden als *raison d'être* (mit Hobbes) des modernen Staates kann Wendt zufolge nicht auf Gerechtigkeit reduziert werden. Die Aufnahme von Flüchtlingen ist somit nicht allein als Gerechtigkeitsforderung zu verstehen, sondern muss auch mit dem sozialen Frieden – den Wendt nur einzelstaatlich berücksichtigt – vereinbar sein. Gewalt gegen Flüchtlinge und Gewalttaten von Flüchtlingen sind etwa Phänomene, die den sozialen Frieden bedrohen. Des Weiteren weist Wendt auf das diskriminierende Frauenbild vieler Muslime und die neuartige Kombination aus Sexual- und Eigentumsdelikten der Kölner Silvesterereignisse hin. Zwar herrsche in Deutschland noch kein „Klima der Gewalt", aber der soziale Friede sei bedroht, denn abzusehende soziale und ökonomische Integrationsprobleme ließen eine gravierende Beeinträchtigung des sozialen Friedens befürchten. Daher sei die Beschränkung der weiteren Flüchtlingsaufnahme gerechtfertigt: In der Abwägung zwischen Gerechtigkeit und sozialem Frieden müsse nun der Gerechtigkeitsaspekt zurücktreten. Die Kriterien freilich, nach denen Wendt diese Abwägung vornimmt, bleiben recht undeutlich und ergeben sich für ihn offenbar v. a. aus der Extrapolation von Übergriffsereignissen in die Zukunft hinein. Zudem fällt nicht nur auf, dass die Werte „Gerechtigkeit" und „sozialer Frieden" – neben denen es noch weitere gibt – kaum hergeleitet und theoretisch ausgefüllt werden, sondern dass er anders als die beiden ersteren (und viele weitere) Beiträge des Bandes nicht subjektive Rechte (von Flüchtlingen auf Hilfe und von Bürgern auf Selbstbestimmung) zugrunde legt, sondern „Werte". Insbes. der Wert des sozialen Friedens ist dabei unterbestimmt und es bleibt offen, ob Wendt ihn als institutionellen Erhaltungswert eines politisch-sozialen Ordnungsgefüges versteht, oder ob sozialer Friede letztlich doch auf die Rechte von Bürgern (oder Menschen?) auf Sicherheit vor Gewalt zurückzuführen ist. – Die weiteren Positionen und Argumentationen des Sammelbandes bleiben im Wesentlichen innerhalb der Bandbreite, die die ersten drei Beiträge repräsentieren und entfalten unterschiedliche Abwägungen zwischen Hilfspflichten von Staaten gegenüber Flüchtlingen und legitimen Zumutbarkeitsgrenzen, die analog zur Hilfspflicht zwischen Individuen (Modell „Rettung des Ertrinkenden") konzipiert werden. Inhaltlich überwiegen jene Beiträge, die für konditionierte „offene Grenzen" plädieren und zwischenstaatliche Migration als einen Weg ansehen, die globale „Lotterie" zu korrigieren, die Lebenschancen ungerecht verteilt, indem sie Menschen zufällig in unterschiedlich reichen und sicheren Staaten geboren sein lässt.

Es muss hier offenbleiben, inwiefern der Sammelband tatsächlich politische Akteure mit normativer Orientierung zu versorgen vermag. Auch hier spielen konkrete politische und rechtliche Sachverhalte nur eine geringe Rolle und werden zudem häufig ungenau dargestellt, was auch der geforderten Kürze der Beiträge geschuldet sein mag. Weitaus bedauerlicher ist hingegen, dass das „Wir" im Titel kaum erhellt wird – es steht sehr allgemein für die wohlhabende westliche „liberale Demokratie", die den ebenso allgemein bezeichneten „Flüchtlingen" zur Hilfe verpflichtet ist. Der Weg von der Abstraktion der Prinzipien zur moralischen Orientierung, die auf Entscheidung aus ist, bleibt damit sehr weit – aber sollte ethische Orientierung nicht gerade einschließen, das Allgemeine mit dem Besonderen in nachvollziehbare Beziehung zu setzen?

Eine solche Orientierung zu leisten, beansprucht Konrad Ott, indem er bereits vorhandene migrationsethische Argumentationen rekonstruiert und kritisch bewertet.[4] Das Büchlein ist entlang der Weber'schen Unterscheidung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik in zwei Hauptteile gegliedert, die von weiteren drei wesentlich kürzeren Kap.n mit Einleitungs- und Nachwortcharakter gerahmt werden. Was Ott im Kap. „Gesinnungsethik" zusammenträgt, liest sich wie ein Kommentar zu den Positionen, die in den beiden bereits zuvor besprochenen Sammelbänden von Cassee/Goppel und Grundmann/Stephan zu finden sind, und Ott macht keinen Hehl daraus, dass er diese Positionen für falsch hält. Ihnen stellt er im Kap. „Verantwortungsethik" seine migrationsethische Position gegenüber. Gesinnungsethiker, die Ott unter linksstehenden Politikern und Medienleuten, Akademikern und Kirchenvertretern ausmacht (18), argumentieren prinzipiell und verfolgen einen individuell-menschenrechtlichen Ansatz. Dabei folgen sie einer Ausweitungslogik: Aus Hilfspflichten gegenüber Flüchtlingen, die in Kants Deutung von Hilfspflichten wesentlich „unvollkommen", also nicht abschließend zu erfüllen sind, werden menschenrechtliche Unterstützungsansprüche mit subjektiv-rechtlichem Charakter; zudem wird der Flüchtlingsbegriff auf alle Notleidenden und schließlich auf alle Migranten, unabhängig von Migrationsgründen und -motiven, ausgeweitet. Gesinnungsethiker gelangen damit Ott zufolge zu einem moralischen Maximalismus: Die menschenrechtlich – oder kirchlicherseits auch christologisch (21) – begründeten Pflichten gegenüber ankommenden Schutzsuchenden sind prinzipiell unbegrenzt und beinhalten nicht allein, ihnen Aufnahme und Unterstützungsleistungen zu gewähren, sondern erfordern zusätzlich, ihnen risikoärmere Zugangskorridore aus den Krisengebieten heraus einzurichten. Dass eine solchermaßen begründete „Willkommenskultur" enorme Sogwirkungen auf alle global Schlechtergestellten ausüben muss, fänden Gesinnungsethiker ethisch nicht relevant. Als Kern ihrer letztlich zutiefst unpolitischen Prinzipienethik erkennt Ott den normativen Individualismus und den Status der „overridingness", mit dem moralische Normen ausgestattet werden. Moralische Gründe, so diese Position, zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie gegenüber allen anderen Gründen – etwa politischen, kulturellen oder ökonomischen – unbedingten Vorrang beanspruchen. Argumente für eine Aufnahme- oder Zuwanderungsbegrenzung, die etwa auf soziale oder wirtschaftliche Aufnahmefähigkeit verweisen, können so kaum je verfangen, da ökonomische Einbußen oder unerwünschter kultureller Wandel in der Regel unterhalb der Ebene von Menschenrechtsverletzungen bleiben. Die gesinnungsethische Behandlung der Migrationsfrage führt, so Ott, zur Forderung nach offenen Grenzen und einem faktischen Bleiberecht für alle. Dies hält Ott nicht nur für unvernünftig, teilweise sogar für absurd, sondern v. a. für unverantwortlich.

Verantwortungsethiker hingegen, die Ott im Rechtssystem und in liberal-konservativen Kreisen in Medien und Politik ausmacht, gehen pragmatischer, umsichtiger und folgenorientierter vor. Sie sind nicht prinzipienlos, aber wesentlich kritischer, was die anerkennungswürdigen Fluchtgründe und was die Mitwirkungspflichten der Asylsuchenden bei den Verfahren betrifft. Die Schutzpflichten gegenüber politisch Verfolgten und Kriegsflüchtlingen ergeben Ott zufolge nur ein temporäres Aufnahmerecht, das mit dem Entfallen des Asylgrundes endet. Jede weitere Bleibe- oder Zutrittsgewährung kann sich legitimerweise an den demokratisch bestimmten Interessen des Aufnahmestaates orientieren. Moralisch sei auch nicht zu beanstanden, dass Nichtstaatsbürger damit zu reinen Objekten der Politik werden, weil es – diskursethisch gesehen – genüge, wenn Ausländer- und Einwanderungsgesetze vor einem universellen Auditorium wie den Vereinten Nationen gerechtfertigt werden könnten. Der moderne Wohlfahrtsstaat ist zudem, so ein weiteres Argument, eng mit dem Konzept des Nationalstaats verbunden, der wirksam die Hoheit über seine Grenzen innehat. Offene Grenzen führen aus verantwortungsethischer Sicht zum Ende wohlfahrtsstaatlicher Arrangements und zur gesellschaftlichen Desozialisierung. Ott spricht sich folglich dafür aus, wirksame „Abreize" gegen Migration zu schaffen und die Anerkennung von Fluchtgründen zu reduzieren. Dies soll freilich auf dem Boden des geltenden Völkerrechts und unter Wahrung der Menschenwürde der Betroffenen geschehen. Er entwirft schließlich eine „politische Ökonomie" der Migration, mit der Wanderung v. a. durch negative Anreize so gesteuert werden soll, dass die legitimen Interessen aller Betroffenen,

[4] *Ott*, Konrad: *Zuwanderung und Moral*. – Stuttgart: Reclam 2016. 94 S. (Reclams Universal-Bibliothek, 19376 [Was bedeutet das alles?]), pb. € 6,00 ISBN: 978–3–15–019376–1.

aber eben auch die staatliche Steuerungsfähigkeit gewahrt werden. Diese mündet in eine Zehn-Punkte-Liste, wie Ott sich die verantwortungsethische Konkretion der Zuwanderungsbegrenzung vorstellt, die er selbst als „heikel" bezeichnet und als Diskussionsanstoß versteht.

Das Büchlein ist sehr schwungvoll geschrieben und bietet eine knappe, aber detaillierte Auseinandersetzung mit einer großen Zahl migrationsethischer Argumentationsformen. Ott scheut weder polemische Zuspitzung noch die Konkretion, er bezieht klar Stellung für eine Beschränkungspolitik. Freilich funktioniert seine Argumentation v. a. durch die Kritik an jenen Positionen, die er als gesinnungsethisch einordnet. Die Begründung der eigenen Position erfolgt entweder durch Verweis auf die Rechtslage oder eben durch das Gewichten und Abwägen wahrscheinlicher Folgenszenarios. Daran ist vieles bedenkenswert und insgesamt fordert das Buch sehr zur Diskussion heraus. Hier seien nur drei Punkte genannt: Für das Festhalten an einem engen Flüchtlingsbegriff weist Ott auf völkerrechtliche Verträge und das deutsche Asylrecht hin. Dabei erkennt auch er an, dass die Genfer Flüchtlingskonvention bei ihrer Verabschiedung eine völlig andere politische Situation vor Augen hatte, als wir sie gegenwärtig erleben. Migrationsethisch muss dann jedoch überlegt werden, wie das Völkerrecht in ethisch tragfähiger Weise weiterzuentwickeln ist – ganz im Sinne einer Verantwortung *für* völkerrechtliche Normen. Das wird kaum auf rein pragmatisch-konsequentialistischem Boden geschehen können, sondern auch – oder v. a. – die von Ott so kritisierten menschenrechtlichen Überlegungen einbringen müssen. Wenn Verantwortungsethik zudem nicht gesinnungslos sein soll – was Ott unterstreicht –, müsste wesentlich deutlicher begründet werden, welcher Instanz gegenüber die Verantwortung besteht. Sie kann wohl kaum nur im engen Sinne als politische Verantwortung gegenüber den eigenen Bürgern konzipiert werden, sondern muss auch – wie die christliche Sozialethik es ausdrückt – das globale Gemeinwohl und die Verantwortung gegenüber moralischen Instanzen wie den Menschenrechten miteinbeziehen. Schließlich bleibt zu diskutieren, worin eigentlich die verantwortungsethische Position Otts genau ethisch ist, angesichts seiner Zurückweisung der „overridingness" moralischer Normen. Da seine Position nicht nur pragmatisch vorzugswürdig oder sonstwie effizienter sein soll, sondern auch ethisch überlegen, muss das pragmatische Abwägen menschenrechtlicher Normen mit politischen und wirtschaftlichen Folgen als ethisch gerechtfertigt ausgewiesen werden können. Ott lässt dies offen, auch wenn er in seinem kurzen Schlusskap. zu erkennen gibt, dass er – anders als Weber, der den Gegensatz zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik als „unaustragbar" ansah – die metaethische Vorzugswürdigkeit seiner Position über die Kritik an der Auffassung von Hilfspflichten als subjektiven Rechten für aussichtsreich hält.

Theologie und theologische Ethik der Migration

Die theologische Wahrnehmung und Würdigung von Flucht und Migration teilt mit der philosophischen Diskussion eine ganze Reihe an Problemstellungen und Überlegungslinien. Ein auffälliger Unterschied ist jedoch darin zu erkennen, dass die Perspektive der Migrant/inn/en und Flüchtlinge wesentlich ausführlicher einbezogen wird. Ihre Erfahrungen, Probleme, Hoffnungen und Ängste sind beispielweise in narrativen Zeugnissen oder empirischen Ansätzen gegenwärtig. Der Grund für diese Akzentsetzung dürfte darin liegen, dass Theologie als Teil des kirchlichen Selbstvollzugs in einem – mehr oder weniger direkten – Kontakt mit den diakonisch-karitativen und den seelsorglichen Aktivitäten der Kirchen steht und sich dies im theologischen Zugang zum Phänomen Migration niederschlägt. Disziplinär sind Migrationsthemen überwiegend (aber nicht ausschließlich) in Praktischer Theologie und Theologischer (Sozial-)Ethik verortet. Auch wenn hier der Fokus auf ethischen Fragen liegt, muss wahrgenommen werden, dass die (übrigen) theologischen Disziplinen „von der Sache her" öfters begegnen, indem gefragt wird: Was bedeutet Migration theologisch und für die Theologie? Wie sind Flucht und Migration theologisch-ethisch zu bewerten?

„Zeichen der Zeit" – Theologische Deutungen von Migration

Eine Reihe von Sammelbänden widmet sich der Frage, was Migration theologisch und für die Theologie bedeutet. Im Mittelpunkt steht dabei – aber nicht ausschließlich – das Theologumenon „Zeichen der Zeit". Dabei kommen durchaus unterschiedliche Verständnisse zur Sprache, wie im von Judith Gruber und Sigrid Rettenbacher herausgegebenen Sammelband deutlich wird.[5] *Hans-Joachim Sander* erkennt in Migranten das Offenbarwerden der räumlichen Dimension von Gerechtigkeit, wobei hier kein topografisches, sondern ein soziologisches Raumverständnis adäquat ist: Migration verweist auf die Topologie von Macht und Ohnmacht, in die menschliches Leben eingespannt ist. Die theologische Dimension besteht genau in dieser Verortung menschlicher Würde zwischen Macht und Ohnmacht: Weil Menschenwürde stets fragil und von Macht bedroht ist, bedarf sie der Solidarität Anderer und steht in einem Erwartungshorizont der solidarischen Macht Gottes. Indem Sander Migration als „Zeichen der Zeit" auffasst, entfaltet er drei Dimensionen in derselben: die Erfahrung der fragilen Menschenwürde, die verborgene Gegenwart Gottes und die Pluralität christlicher Überzeugungen. Alle drei Ebenen stellen gerade auch für Theologie und Kirche eine Herausforderung dar, weil sie die Stabilitätsbehauptung theologischer Lehren in Frage stellen. Migration wird dazu zu einem theologischen Erkenntnisort, einem *locus theologicus alienus*, weil sie die gewohnte theo-politische Topologie buchstäblich unterwandert. Migration enthüllt nämlich, was Glaube wirklich bedeutet, wenn er Menschen (Migrant/inn/en) begegnet, seinen Platz verändert und sich zur solidarischen Stellungnahme herausfordern lässt. Als sinnbildliche Heterotopien nennt Sander die Megacities, in die es viele Migranten zieht. Sie sind nicht um ein Machtzentrum gebaut, in dessen Mitte ein Dom als religiöses Zentrum diese Macht nochmals konzentriert, sondern sie stellen dezentrale Anders-Orte dar, an denen Menschenwürde um ihren Erhalt kämpft und solidarischen Beistand findet. In diesen beunruhigenden Orten ist Gott bei Migranten gegenwärtig und Theologie und Kirche müssen ihn dort aufsuchen.

Anders als Sander, der eine theologische Dezentrierung vornimmt, indem er an Migration Gottesspuren einer Gegenwirklichkeit zur Macht aufspürt, geht *Regina Polak* in ihrem Beitrag auf empirisch-sozialwissenschaftliche Studien mit Migranten ein und entwickelt von dort eine Auffassung von Migration als „Zeichen der Zeit". In Auseinandersetzung mit den Konzepten von Chenu, Sander und Ruggieri gewinnt sie eine multiperspektivische Auffassung von den „Zeichen der Zeit", die v. a. Anlass zur theologischen Infragestellung geben, „was" bzw. „wer" ein Mensch ist – und für wen. Denn die Zuschreibung des *Zeichen-der-Zeit-Seins* kann eine Glaubensaussage sein, eine theologisch-reflexive Interpretation oder eine Auffassung, die in christlichen Gemeinschaften erwächst. Polak setzt diese Ebenen in differenzierter Weise ein, um sowohl Theologie als auch kirchliche Lebenswirklichkeit kritisch auf ihren Umgang mit Migranten abzuklopfen. Anhand der Qualifizierungen als Fremde/Andere, als Migranten sowie als „Gabe für die Gesellschaft" – die sie politischen und akademischen Diskursen entnimmt – zeigt sie die Dialektik aus Anerkennung und Stigmatisierung, die sowohl dem Migrationsdiskurs als auch dem faktischen Umgang mit Migranten eigen geworden ist. Damit kann sie schließlich als eigentliche Herausforderung den sowohl gesellschaftlichen als auch innerkirchlichen Umgang mit Pluralität ausmachen. Unter den weiteren Beiträgen des Bandes sind insbes. die beiden von *Judith Gruber* und *Jorge Castillo Guerra* zu nennen, welche eine Kategorie in den Mittelpunkt stellen, die bei Sander und Polak unterschwellig präsent ist: Interkulturalität. Migration ist für Gruber insofern „Zeichen der Zeit", als sie zum Anlass wird, Sprachspiele zu verändern und Gottesrede zu ermöglichen. Sie führt dies in Bezug auf die vergessene europäische Migrationsgeschichte und die verdrängte Migrationserinnerung der Europäer aus. Migranten sind nämlich für Europäer immer die Anderen, während sie sich als Bewohner einer stabilen, nationalen Geschichte imaginieren. Migration stellt daher eine Herausforderung für den europäischen Identitätsdiskurs dar, für den Gruber eine christlich-jüdische Identitätserinnerung fruchtbar zu machen vorschlägt – die anamnetische Spurensuche in der europäischen Vergangenheit entbirgt eine Gegenerzählung zur europäischen Identitätsfiktion und mündet in die Skizze einer Theologie der Grenzenhermeneutik und der interkulturellen Übersetzung. Castillo Guerra fordert die Berücksichtigung von Migranten und ihren Erzählungen und Erfahrungen für die Theologie ein, die nicht nur Theologie *der* Migration, sondern auch die Theologie *der* und *von* Migrant/inn/en sein will. Die Migrations- und Glaubenserfahrungen der Menschen legen Zeugnis von Leiden und Frustration, aber auch von Hoffnung und Zukunftserwartung ab, die Castillo Guerra in befreiungstheologisch-Metz'scher Linie theologisch deutet: Migranten rufen nicht nur Andere zur Solidarität auf,

[5] *Migration as a Sign of the Times.* Towards a Theology of Migration, hg. v. Judith Gruber / Sigrid Rettenbacher. – Leiden: Brill 2015. 197 S. (Currents of Encounter, 52), pb. € 49,00 ISBN: 978–90–04–29854–5.

sondern sie haben den Aufnahmegesellschaften auch etwas zu geben, nämlich eine Erhellung dessen, was die *conditio humana* ist. Davon ausgehend entwirft er eine Perspektive der wechselseitigen humanen Anerkennung und der interkulturellen *convivencia*.

Interessant und für die weitere theologische Diskussion anregend ist an der Gesamtanlage des Bandes, dass die Konzilskategorie der „Zeichen der Zeit" am Phänomen der Migration den engen Zusammenhang der theologischen, anthropologischen und politischen Dimensionen deutlich macht und zudem die unumgängliche Auseinandersetzung mit Interkulturalität für Theologie und Kirche plausibel macht. Dazu trägt auch bei, dass es dem Sammelband gelungen ist, tatsächlich ein wechselseitiges Gespräch zwischen europäischen und nichteuropäischen Vf./inne/n zustande zu bringen.

Die beiden philippinischen Theologen Agnes M. Brazal und Emmanuel de Guzman widmen ihr gemeinsames Buch *Intercultural Church* den ekklesiologischen Aspekten der Migration. Auch sie stellen Interkulturalität in den Mittelpunkt, womit v. a. die Rezeption postkolonialer Theorie und interkultureller Philosophie gemeint ist.[6] Das Buch ist eine Sammlung von Beiträgen, die entweder von einem der beiden oder von ihnen gemeinsam verfasst wurden, und gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil stellt theologische, historische und soziophänomenologische Aspekte des heutigen Migrationskontextes vor und ist einer anamnetischen Vernunft verpflichtet. Neben einer Darstellung der kolonialen und kapitalistischen Verflechtungen, in denen Migration stattfindet, ist hier v. a. das Kap. „The Scent of Marginality" bemerkenswert – der präsente, aber kaum je offen thematisierte „Geruch" der Differenz, der Migranten auszeichnet und ausgrenzt. Diese Differenz ist insofern politisch, als sie eine Gesellschaft gliedert und Marginalität kreiert. Die Vision der Gemeinschaft Kirche, die theologisch dagegen gestellt wird, soll nicht „geruchslos" sein, sondern eine Vielzahl von Unterschieden zulassen. Im zweiten Teil geht es um die postkoloniale und interkulturelle Theoriebasis und, darauf aufbauend, um die kulturellen Rechte von Migranten. Unter Bezug auf Bourdieu und Kymlicka werden Menschenrechte auf kulturelle Eigenheit konzipiert, die Einwanderern Möglichkeiten zur Bewahrung, Pflege und Artikulation von kultureller Diversität sichern sollen. Ihre Anerkennung ist notorisch umstritten, da es sich um Gruppenrechte handelt, und Einwanderungs- bzw. Aufnahmestaaten wenig geneigt sind, neuen Minderheiten eigene Besonderheiten zuzugestehen. Brazal skizziert eine trinitarische Begründung dieser kulturellen Gruppenrechte, indem sie theologisch-anthropologische Strukturen wie Relationalität und Gegenseitigkeit, Gleichheit in Unterschiedenheit sowie Kreativität und Fruchtbarkeit hervorhebt und diese mit der trinitarisch fundierten Gottebenbildlichkeit zusammenbringt. Neben der Frage, in welchem Sinne diese Überlegungen eine Begründung für die genannten umstrittenen Rechte abgeben, bleibt offen, inwiefern die genannten trinitarischen Analogiestrukturen auch Legitimitätskriterien für Umfang und Wahrnehmung von kultureller Eigenheit fundieren. Der dritte Teil befasst sich mit der Kirche und ihrer interkulturellen Weiterentwicklung. Interessant sind die Dekonstruktionen traditioneller Kirchenbilder (bzw. -metaphern) wie „Mutter", „Lehrerin" oder „Hirte", die im Kontext von Migration als inadäquat offenkundig werden und durch das Modell „City-life" für Kirchesein abgelöst werden sollen. De Guzman skizziert ein Modell von Kirche als communio, die sich einen „urbanen" Lebensstil zum Vorbild nimmt, nämlich ein differenzanerkennendes Zusammenleben von Menschen, die sich (zunächst) fremd sind, aber eine Konvivenz ohne Assimilation und Unterordnung errichten. Wo christliches Leben in Großstäden stark migrantisch-divers geprägt ist, finden sich bereits Gemeindeformen, die in dieser Weise „interkulturell" sind. Die beiden letzten Kap. situieren das Modell der interkulturellen Kirche als Kirche des Übergangsraums oder als migrierende Kirche im Kontext anderer Kirchenmodelle und entwickeln ein Profil der kirchlichen Dienste und Ämter (*ministries*), die interkulturelles Kirchesein benötigen und die sich wesentlich durch ihre Überbrückungstätigkeit und -fähigkeit auszeichnen und zwar sowohl innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft als auch in interreligiöser und sozialer Hinsicht. Damit, so de Guzman, ist Solidarität ein wesentlicher Charakterzug kirchlicher Vollzüge.

Theologische Migrationsethik in den USA

Etliche Sammelbände vermitteln interessante Einblicke in die theologische Diskussion über Migration im US-amerikanischen Kontext, wo gegenwärtig nicht so sehr die Einwanderung als solche die Gemüter bewegt, sondern die illegale bzw. undokumentierte Einwanderung aus Mexiko und die Präsenz vieler lateinamerikanischer Menschen ohne Aufenthaltsstatus in Wirtschaft und Haushalten. Die katholische Kirche ist stark von der großen Anzahl an Hispanos unter den Gläubigen geprägt und die Tatsache, dass in der theologischen Bearbeitung von Migration immer mehr Theolog/inn/en hispanischen Ursprungs präsent sind, bezeugt gewissermaßen performativ, dass (auch) Migranten Subjekte der Theologie und des Theologietreibens werden bzw. geworden sind. Dass der hispanisch-migrantische Lebenshintergrund zudem die interkonfessionelle Diskussion anregt, belegt der Sammelband *Immigrant Neighbors among Us*, in dem M. Daniel Carroll R. und Leopoldo A. Sánchez M. sechs Beiträge von Vf./inne/n mit hispanischem Hintergrund zusammengeführt haben, die ihre konfessionellen Traditionen auf den Umgang mit dem Phänomen Migration hin präsentieren.[7] Katholische, lutherische, reformierte, methodistische, pfingstlerische und freikirchlich-evangelikale Theologien der Migration teilen die Zielsetzung, so wird deutlich, undokumentierten Migranten Gerechtigkeit zukommen zu lassen und gleichzeitig zu reflektieren, was die Migrant/inn/en zur jeweiligen Theologie und Kirche beitragen.

Die Beiträge zeigen, auf welch unterschiedliche Weise biblische Texte, theologische Traditionen und Texte der kirchlichen Lehrtradition eingesetzt werden und zu welch unterschiedlichen Akzentsetzungen dies führt. Dabei erstaunt es nicht, dass die normativen Bezüge der Beiträge wenig überraschen: Z. B. orientiert sich der katholische Beitrag an päpstlichen Enzykliken und Lehrtexten zur Migration, der lutherische geht auf die Zwei-Reiche-Lehre zurück und der reformierte basiert auf Calvins *Institutiones*. Dies geschieht jedoch keineswegs schematisch, sondern in sehr anregender Weise, v. a. dadurch, dass die Vf./innen immer wieder auf die Entstehungskontexte und -anlässe dieser Texte hinweisen und herausarbeiten, wie oft in diese selbst Migrationserfahrungen eingeflossen sind: etwa bei jenen Päpsten, die selbst als „Migranten" nach Rom kamen, wie z. B. der befreiungstheologisch inspirierte Franziskus aus Lateinamerika, oder bei Calvin, in dessen Theologie die eigene Vertreibungs- und Verfolgungserfahrung eingeflossen ist. Jeder Beitrag endet mit einer Relektüre der eigenen Tradition aus Latino/a-Perspektive und formuliert Anschlussfragen für die interkonfessionelle theologische Migrationsdiskussion in den USA. Damit gibt das Büchlein ein schönes und ermutigendes Beispiel für interkonfessionelle und kontextuelle Theologie, die sich in kritischer, aber konstruktiver Weise der je eigenen Tradition verbunden weiß.

Mit derselben Thematik, der undokumentierten Einwanderung in die USA, befasst sich auch das Buch von Matthew Soerens und Jenny Hwang Yang *Welcoming the Stranger*.[8] Die beiden evangelikalen Theologen argumentieren für einen eher konservativen kirchlichen Kontext, der dieser Einwanderung häufig kritisch gegenübersteht. Angesichts des „Migrationsdilemmas" argumentieren sie für eine christliche Haltung der Gerechtigkeit und des Mitleidens gegenüber Migranten und für eine umfassende Reform der US-Einwanderungsgesetzgebung. Was die beiden Vf., die für World Relief, eine evangelikale humanitäre Organisation tätig sind, als „Migrationsdilemma" wahrnehmen, ist der Zwiespalt, den viele evangelikale Christen angesichts der ca. 17 Mio. irregulären Einwanderer in den USA empfinden: Einerseits leben sie unter der biblischen Weisung, jeden Menschen als Kind Gottes anzusehen und im Fremden und Bedürftigen Jesus Christus zu lieben, andererseits besteht ebenfalls eine christliche Verpflichtung, den Gesetzen der von Gott eingesetzten Regierung zu gehorchen. Sind irreguläre Einwanderer nicht Gesetzesbrecher, denen gegenüber Nachsicht und Mitleiden fehl am Platz ist? Soerens und Hwang Yang gehen mit diesem Dilemma sehr geschickt um, indem sie in zehn Kap.n den vermeintlichen Gegensatz auflösen. Ebenso informieren sie ausführlich und verständlich über die Komplexität und die Widersprüche der US-Einwanderungspolitik, klären verbreitete Vorurteile auf und stellen die inhumanen Details vieler Regelungen dar. Dazu gehören etwa die enormen Schwierigkeiten und langen Wartezeiten, die mit dem Familiennachzug oder der Verschärfung des Sicherheitsaspekts im Visa-System verbunden sind. In normativer Hinsicht ist das fünfte Kap. zentral, das eine Darstellung des biblischen Umgangs mit Fremden enthält und von

[6] *Brazal*, Agnes M. / *de Guzman*, Emmanuel S.: *Intercultural Church*. Bridge of Solidarity in the Migration Context. – San Bernardino: Borderless Press 2015. (XXI) 188 S., kt $ 12,00 ISBN: 978–0–9962017–0–4.

[7] *Immigrant Neighbors among Us*. Immigration across Theological Traditions, hg. v. M. Daniel Carroll R. / Leopoldo A. Sánchez M. – Eugene: Pickwick 2015. (XXII) 140 S., pb. $ 19,00 ISBN: 978–1–62564–376–6.

[8] *Soerens*, Matthew / *Hwang Yang*, Jenny: *Welcoming the Stranger*. Justice, Compassion & Truth in the Immigration Debate. – Downers Grove: InterVarsity Press 2009. 240 S., pb. $ 17,00 ISBN: 978–0–8308–3359–7.

dort her ein *role model* für eine aktuelle christliche Haltung gewinnen will. Im anschließenden sechsten Kap. werden christliche bzw. biblisch begründete Gegenargumente, die in der amerikanischen Debatte offenbar Bedeutung haben, widerlegt. Im neunten und zehnten Kap. findet sich gewissermaßen die sozialethische Wendung, nämlich eine Kritik an den politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen sowie ethisch begründete Reformvorschläge für die Politik und das kirchliche Handeln.

Das Buch hat keinen wissenschaftlichen Anspruch (auch wenn es sorgfältige Literaturnachweise und einen Index enthält), sondern ist ein sehr solides und gut geschriebenes Sachbuch, das durch seine Kombination von narrativen Elementen, gründlicher und differenzierter Sachinformation und nachdrücklichen, aber unaufgeregten Handlungsvorschlägen einen guten Eindruck hinterlässt. Die biblisch-ethische Fundierung richtet sich nicht an eine säkulare Öffentlichkeit, sondern eindeutig an Christen, die von ihrem Glauben Antworten erwarten; daher wird auch eher eine christliche Einstellung gegenüber Fremden und Migranten plausibilisiert und durch die Kombination mit den Erzählungen von Migrantengeschichten anschaulich und nachvollziehbar gemacht. Auch wenn eine theologisch-ethische Terminologie nicht verwendet wird, handelt es sich um einen tugendethischen Ansatz, der sich am biblischen Modell orientiert, und um eine Institutionenethik mit einem Gemeinwohlbegriff (auch wenn der Ausdruck ebenfalls nicht fällt), dem der Vorrang der Person vor dem System zugrunde liegt.

Der Sammelband von Daniel G. Groody und Gioacchino Campese versammelt hingegen akademische Aufsätze mit überwiegend grundsätzlichem Charakter von katholischen Theolog/inn/en.[9] Die insgesamt 17 Beiträge stammen mehrheitlich von US-amerikanischen Vf./inne/n, aus Europa haben vier Vf./innen mitgewirkt. Diesem Verhältnis geschuldet, steht auch hier die Migration aus Lateinamerika in die USA im Vordergrund. Der Sammelband gibt einen guten Überblick über die aktuelle theologische Migrationsdiskussion in einer Vielzahl theologischer Disziplinen mit einem Schwerpunkt auf der systematischen Theologie. Im ersten Teil des Buches geht es um Grundlagen der Theologie der Migration. Darunter finden sich soziologisch-ethnologische Aufsätze zu Religion als Ressource für Migranten (*Jacqueline Hagan*), neutestamentliche (*Donald Senior*) und patristische Perspektiven (*Peter C. Phan*), eine theologische Reflexion über Wüste und Gotteserfahrung, die die mystische Tradition einbezieht (*Alex Nava*) sowie einen befreiungstheologischen Beitrag zur „Option für die Armen" im Migrationskontext (*Gustavo Gutiérrez*). Der zweite Teil versammelt Beiträge sowohl zur praktischen Theologie als auch zur Missionstheologie wie *Stephen Bevans*' Aufsatz zur Missionspastoral unter Migranten und der Aufgabe, die Migranten selbst zu Subjekten werden zu lassen, die an der Mission der Kirche teilhaben; *Robert Schreiter* thematisiert die seelischen und spirituellen Verletzungen, die erzwungene Migration bei den Migranten und ihrem Umfeld hinterlässt und skizziert die heikle theologische und kirchliche Aufgabe, zur Heilung und Versöhnung beizutragen. *Giovanni G. Tassello* stellt die Tradition und Spiritualität der Scalabrini-Missionare vor, die sich weltweit in der Migrantenseelsorge engagieren und denen etliche der Vf. des Sammelbandes angehören. *Patrick Murphy* legt fünf zentrale Herausforderungen dar, die die Hispano-Pastoral in den USA bereithält und *Robin Hoover* fordert eine Reform der US-Grenz- und Einwanderungspolitik entlang eines Konzepts der „humanen Grenze". Thematisch leitet dieser Beitrag zum dritten Teil des Bandes über, der politisch-ethischen Grundfragen, v. a. dem Verhältnis von Menschenrechten der Migranten und den Souveränitätsansprüchen des Staates, gewidmet ist. Obwohl *Graziano Battistella* einerseits von Menschenrechten und *Donald Kerwin* andererseits von „natürlichen Rechten" sprechen, meinen beide dasselbe: vorstaatliche moralische Ansprüche, die Menschen allein aufgrund ihres Menschseins erheben können und die der staatlichen Interessenpolitik gegenüber Migranten Schranken auferlegen. Battistello nimmt internationale Menschenrechtsdokumente zum Ausgangspunkt seiner Reflexion, um zuerst die Exklusionseffekte zu kritisieren, die Migrationspolitik hervorbringt oder in Kauf nimmt, um dann auf die Mängel des Menschenrechtsansatzes selbst hinzuweisen. Menschenrechte von Migranten sind in mehrfacher Hinsicht schwache Rechte, die der zivilgesellschaftlichen Unterstützung durch NGOs bedürfen, um mit Wirklichkeit erfüllt zu werden. Dies liegt an ihrem Angewiesensein auf die Implementierung, Beachtung und Durchsetzung durch staatliches Recht und den staatlichen Justiz- und Verwaltungsapparat – hier hapert es aber gerade im Blick auf die spezifischen Menschenrechte, wie die geringe Ratifizierungsquote etwa der UN-Wanderarbeiterrechtskonvention zeigt. Die Rolle der Kirche sieht Battistello nicht darin, Menschenrechtspolitiken vorzuschreiben, sondern grundlegende politisch-ethische Orientierung zu geben, wie er sie in den Grundsätzen der Personwürde, des Gemeingutes, des globalen Gemeinguts und der Solidarität erkennt. Demgegenüber zieht Kerwin aus der kirchlichen Lehre von den natürlichen Rechten der Person direktere normative Folgerungen und qualifiziert einerseits bestimmte Rechtslagen als ungerecht und macht andererseits konkrete Reformvorschläge. Dies gilt etwa für das Recht auf Familiennachzug, das in den USA für viele Migranten erheblich durch Prioritätsregeln, Wartezeiten und finanzielle Unterhaltsnachweise eingeschränkt ist. Darin, aber auch im Arbeitsrecht und im Asylrecht, erkennt Kerwin Verstöße gegen natürliche Rechte und fordert die Harmonisierung von staatlichem Recht mit diesen vorpositiven Normen. Nicht ganz deutlich wird bei ihm, wie von natürlichen Rechten unmittelbar auf die Ebene einzelner Rechtsvorschriften geschlossen werden kann, oder ob hier Zwischenschritte anzunehmen sind. Jedenfalls verfolgt Kerwin einen rechtsethischen Zugang, Battistello eher einen politisch-ethischen. Als weitere Beiträge im dritten Teil folgen ein philosophischer Aufsatz zu Interkulturalität und Konvivenz (*Raúl Fornet-Betancourt*) und ein Aufsatz zur sexuellen Gewalt, der migrierende Frauen auf ihrem Weg durch Zentralamerika (*Olivia Ruiz Marrujo*) ausgesetzt sind. Der vierte Teil enthält systematisch-theologische Beiträge zur Theologie der Migration, die (erneut) den Ansatz interkultureller Hermeneutik verfolgen (*Jorge E. Castillo Guerra*); die tödlichen Opfer an der mexikanisch-amerikanischen Grenze mit Ellacuría und Sobrino als „gekreuzigte Völker" interpretieren und als Herausforderung für die amerikanische Theologie aufnehmen (*Gioacchino Campese*); und schließlich eine migrationstheologische Verbindung zwischen der Eucharistie und der „Option für die Armen" herstellen (*Daniel S. Groody*), wobei hier der anamnetische und nicht der Opfer-Aspekt in den Vordergrund gestellt wird.

Insgesamt bietet der Sammelband eine interessante Auswahl an Themen und Zugängen, die die große Bandbreite erkennen lassen, in der innerhalb der katholischen Theologie Migration reflektiert wird; die relative Kürze der Beiträge macht es leicht, unterschiedliche Ansätze nebeneinander zu stellen, lässt aber auch den Wunsch nach Vertiefung aufkommen.

Die globale Dimension von Migration

Migration ist freilich nicht vorwiegend ein amerikanisches, sondern ein globales Phänomen. Die einzelnen Sachlagen, Probleme und Wahrnehmungen sind allerdings verschieden. Der Sammelband von Elizabeth W. Collier und Charles R. Strain stellt sich der Aufgabe, diese globale Dimension durch das Zusammenführen von Perspektiven aus den unterschiedlichen Weltgegenden und den religiösen und ethischen Traditionen erkennbar werden zu lassen.[10] Die 16 Beiträge verteilen sich auf drei Hauptteile des Buches, wobei der erste („Migration and Globalization") eine Reihe von Regionalstudien enthält, der zweite („Religious and Ethical Perspectives on Justice for Migrants") ethische Positionen vorstellt, die Migration aus unterschiedlichen religiösen und ethischen Traditionen heraus behandeln und der dritte Teil („Migration: Ethical Issues in the U. S. Context") wendet sich wieder dem amerikanischen Kontext zu und analysiert die Debatten, den Sachstand und die Reformbedarfe der US-Grenz- und Einwanderungspolitik. Mithin ist ein Drittel dieses Buches, trotz des Anspruches, die globale Dimension zu thematisieren, den Vereinigten Staaten gewidmet. Man mag dies auf die Leserinteressen eines englischsprachigen Buchs zurückführen oder vermuten, dass es in den USA eben mehr international wahrgenommene ethische Diskussion zur Migration als in anderen Weltteilen gibt – angesichts der enormen Migrationsvorgänge in Afrika und Asien fällt diese Gewichtung auf, die in der Sache zumindest nicht begründet ist. Seltsam wirkt zudem, dass der erste Buchbeitrag, der laut Überschrift „Unauthorized Migration as a Global Phenomenon" (*Marie T. Friedmann Marquardt*) zum Thema hat, sich ausschließlich mit der Einwanderung von Mexikanern in die USA befasst und die dortige Diskussion analysiert. In den weiteren Beiträgen werden die Arbeitsmigration in Asien untersucht (*Gemma Tulud*

[9] *A Promised Land, a Perilous Journey.* Theological Perspectives on Migration, hg. v. Daniel G. Groody / Gioacchino Campese. – Notre Dame: University of Notre Dame Press 2008, Nachdruck 2014. (XXVII) 332 S., kt $ 32,00 ISBN: 978–0–268–02973–9.

[10] *Religious and Ethical Perspectives on Global Migration*, hg. v. Elizabeth W. Collier / Charles R. Strain. – Lanham: Lexington Books 2014. (VIII) 374 S., geb. $ 110,00 ISBN: 978–0–7391–8714–2.

Cruz), erzwungene Migration in Afrika (*Ogenga Otunnu*), Migration im postkolonialen Europa (*Marianne Heimbach-Steins*) sowie der Einsatz der Vereinten Nationen und von NGOs gegen Menschenhandel und für Flüchtlingsschutz und die Rechte von Wanderarbeitern (*Marco Tavanti*).

Die Beiträge vermitteln alle informative, teilweise sogar detaillierte Einblicke in die historischen, politischen und sozialen Umstände der Migration in ihren Bereichen, darüber hinaus differieren sie, inwiefern sie dies in einem theologischen oder ethischen Reflexionsrahmen situieren. So nimmt Tulud Cruz etwa auf die feministisch-theologische Diskussion Bezug und Heimbach-Steins bezieht sich auf die theologisch-ethische Diskussion in Europa, während die anderen Vf./innen auf der Basis von UN-Berichten Bewertungen vornehmen.

Im zweiten Teil kommen große religiöse Traditionen zu Wort und es werden die religiös-ethischen Perspektiven auf Migration aus jüdischer Sicht (*Moses L. Pava*), christlich-biblischer Sicht und in der Linie der katholischen Soziallehre (*Elizabeth W. Collier*), muslimischer Sicht (*Azam Nizamuddin*) und buddhistischer Sicht (*Charles Strain*) vorgestellt. Der Beitrag von *Frieda Kerner Furman* zur Migration von Minderjährigen rundet den Teil ab.

Diese Beiträge haben recht unterschiedliche Zuschnitte, die von der Darstellung der Geschäftspraktiken eines jüdischen Großschlachtereibesitzers als Beispiel für die jüdische Verbindung von Nächsten- und Fremdenliebe (Pava) über die analytische Darstellung der katholischen Soziallehre (Collier) bis hin zur eher historisch-soziologischen Darlegung der Auswirkungen reichen, die der Islam und islamisches Denken auf die Migration im (historischen) arabischen Raum hatte (Nizamuddin). Strain analysiert hingegen, welchen Einfluss die Globalisierung auf den Buddhismus und die Entwicklung einer buddhistischen Sozialethik hat. Er skizziert, wie der amerikanische Diaspora-Buddhismus sich im Kontakt mit amerikanischen Migrationsethikern transformiert und sozialethische Überlegungen auszuprägen beginnt: Die Zuwendung zur Migration als globaler Thematik beginnt, sobald Buddhisten ihre eigene Lebenssituation als Globalisierungsfolge wahrzunehmen beginnen. Das wäre auch bei den anderen religiösen Ethiken eine interessante und sicherlich erhellende Fragestellung.

Ein wenig unklar bleibt in diesem Teil, wie die Auswahl der religiösen Ethiken zustande kam, und mehr noch, von welchem Standpunkt aus sie dargelegt werden. In einem Buch über globale Migration könnte die innere Pluralität der religiösen Traditionen expliziter gemacht werden, die zumindest ja auch ein Reflex der Globalisierung der Religionen ist.

Teil drei enthält eine Menge aufschlussreicher ethischer Studien zu einzelnen Aspekten der US-Einwanderungsdebatte. Collier legt eine kritische Diskursanalyse der politischen Debatte dar, die in „Restrictionists" und „Non-Restrictionists" gespalten ist. Sie zeigt, dass zwischen den Argumenten der Befürworter und der Kritiker von Zuwanderungsverschärfungen Welten liegen, deren Überwindung zur Voraussetzung hätte, dass tief verwurzelte ideologische Bindungen gelöst werden. Weitere Beiträge thematisieren zentrale historische Stationen der Einwanderungspolitik und jener oftmals kirchlich getragenen Bewegungen, die sich für ihre Humanisierung einsetzen (*John Fife, Charles Strain*), die ethische Forderung nach gerechter Entlohnung der ausgebeuteten migrantischen Arbeiter (*Kim Bobo*), die Situation von Migranten und Flüchtlingen in Gefängnissen (*Sioban Albiol*) sowie die Möglichkeiten religiöser Akteure, Einfluss auf die Reform der Einwanderungsgesetzgebung zu nehmen (*Charles Strain*).

Auch der Sammelband von Agnes M. Brazal und María Teresa Dávila nimmt die Herausforderung an, die globale Dimension von Migration in den Blick zu rücken und ethisch zu reflektieren.[11] Im Unterschied zum vorigen Buch ist hier die katholische Globalität gemeint – der Band führt katholische Ethiker/innen aus nahezu der ganzen Welt zusammen, um die unterschiedlichen regionalen und thematischen Aspekte von Migration zu sammeln und Wege zu ihrer ethischen Bewertung zu ebnen. Der Sammelband ist in sieben Teile gegliedert; allerdings passen die einzelnen Beiträge nur sehr locker unter deren sachlich-thematische Überschriften. Der erste Teil besteht ohnehin nur aus einem Essay von *Saskia Sassen*, in dem die bekannte Soziologin wesentliche Charakteristiken und Trends der europäischen Migration im 20. Jh. darstellt. In den übrigen 21 teilweise eher essayartigen Aufsätzen wird eine enorme Vielzahl von Aspekten und sachlichen und regionalen Einzelthemen untersucht und dargelegt, von denen hier nur jene herausgegriffen werden, die sich grundsätzlicheren migrationsethischen Fragestellungen widmen. Dazu gehören zunächst Tugenden, die im Migrationskontext, wo menschenrechtliche oder andere normative Ethiken vorherrschen, eher selten thematisiert werden. Gleich in mehreren Essays dieses Bandes ist von Tugenden die Rede. So schlägt *William O'Neill* vor, die biblischen Aufrufe zur Nächstenliebe, Gastfreundschaft und Bundestreue heute in der Tugendsprache zu reformulieren, um damit auch gegenüber dem Sprachspiel der Menschenrechte, das mit *Pacem in terris* die katholische Soziallehre erreicht habe, eine gehaltvollere („thicker") Moralsprache wiederzugewinnen. Die Tugend der Gastfreundschaft habe den Vorzug, im Anderen den konkreten Menschen zu sehen, nicht den abstrakten Anderen des Rechtssubjekts. Freilich richte sich die Gastfreundschaft zunächst nicht auf den Fremden, sondern den Nächsten; daher bedarf es der biblischen „Sehschule", um im bedürftigen Menschen den Nächsten zu erkennen und ihm gastlich zu begegnen. Die Tugend der Gastfreundschaft ersetzt daher für O'Neill nicht eine auf gleicher Würde und gleichen Menschenrechten basierende Ethik, sondern ergänzt sie, indem die ethische Vorstellungskraft erweitert und im Sinne der „Option für die Armen" ausgerichtet wird. So führe die biblische Hermeneutik dazu, die Fremdheit des Fremden zu überwinden und in ihm mehr als den Mitmenschen, nämlich den Mitbürger oder „Genossen" (im Sinne der Solidarität) zu erkennen und ihn entsprechend ethisch und politisch zu behandeln. Ebenfalls eine Tugend stellt *Mauricio Burbano Alarcón* in den Mittelpunkt seines Berichts über haitianische Migrantenorganisationen in Ecuador. *Fortitudo*, Stärke, meint den Widerstand und die Widerstandskraft, die Migranten in der Selbstorganisation sowohl einsetzen als auch (wieder-)gewinnen, nachdem sie oft bittere Erfahrungen mit einem feindlichen Umfeld gemacht haben. Anders als der Migrationsdiskurs manchmal vermittelt, sind Migranten und Flüchtlinge nicht nur oder in erster Linie unpolitische Opfer, die der Hilfe bedürfen, sondern Agenten ihres eigenen Schicksals und Subjekte von Solidarität. Damit weist Burbano Alarcón auf die Handlungsfähigkeit (*agency*) von Migranten hin, die tugendethisch in den Blick genommen wird: Die Tugend der Stärke ist dann jene Fähigkeit, sein eigenes Leben in die Hand zu nehmen und verantwortlich zu gestalten; eine Fähigkeit, die durch eigenes solidarisches Tun in der Selbstorganisation nicht reduziert, sondern vielmehr erweitert wird. Stärke ist damit sowohl eine individuelle als auch eine Tugend der Organisationen, argumentiert Burbano Alarcón. Auf Gastfreundschaft und Solidarität macht auch *Deogratias Rwezaura* in seinem Beitrag über erzwungene Migration in Tansania aufmerksam. Er weist auf die Rezeption ostafrikanischer Traditionen in der afrikanischen christlichen Theologie hin, die es erlaube, die heilende Dimension von Gastfreundschaft und Solidarität für durch Zwangsmigration verletzte Gemeinschaften fruchtbar zu machen. Ebenfalls über Gastfreundschaft schreibt *Patrick McCormick* – allerdings geht es ihm um fairen Tourismus. Sein Beitrag thematisiert also sowohl Touristen als Migranten als auch die in der Tourismusbranche beschäftigten Migranten und entwickelt daraus konsumentenethische Überlegungen. Der moderne Massentourismus sehe immer nur die Gastlichkeit, die von Tourismusunternehmen organisiert werde und die der Tourist als Konsument auch einfordere, übersehe jedoch die oftmals miserablen und ausbeuterischen Arbeitsbedingungen, unter denen in diesen Betrieben gearbeitet werde. Unter Berufung auf die deuteronomische Sabbat-Tradition fordert er die Erweiterung zur Gastfreundschaft, die die Belange der Beschäftigten (ihre Ruhezeiten, Entlohnung, sonstige Arbeitsbedingungen) berücksichtigt und folglich einen fairen Tourismus erwartet.

Zuletzt thematisieren zwei Beiträge ein anderes grundsätzliches Thema im Migrationskontext, nämlich die ethische Qualität und Legitimität von staatlichen Grenzen. *David Hollenbach* diskutiert philosophische und biblische Argumente für den Wegfall von Grenzen bzw. Grenzregimen und kommt damit zur ethischen Bedeutung des Nationalstaats, der ihm zufolge kaum ohne Grenzen zu denken ist. Für die Existenz von Staaten, die sich voneinander abgrenzen, spreche die Tatsache, dass nur in diesem Rahmen Völker sich selbst regieren und damit die Freiheit und Würde ihrer Bürger schützen können. Freilich bedeute das nicht, dass die spezifischen Pflichten gegenüber den Mitbürgern stets jene Pflichten übertreffen, die Menschen grundsätzlich allen anderen Menschen gegenüber haben. Um hier das notwendige und schwierige Abwägen und Austarieren vorzunehmen, weist Hollenbach auf den Grundsatz der Subsidiarität hin. Wie er erläutert, denkt er an internationale oder transnationale Organisationen, die den Schutz von Menschen übernehmen sollen, wenn der einzelne Staat dies nicht kann oder nicht will. Im Weiteren kommt Hollenbach zu einer Priori-

[11] *Living With(out) Borders.* Catholic Theological Ethics on the Migrations of Peoples, hg. v. Agnes M. Brazal / María Teresa Dávila. – Maryknoll: Orbis Books 2016. (IX) 260 S. (Catholic Theological Ethics in the World Church, 4), pb. $ 42,00 ISBN: 978–1–62698–166–9.

tätenordnung, welcher Staat aufgrund welcher Umstände für welche Art von Flüchtlingen Verantwortung übernehmen sollte und diskutiert außerdem, welche Art von Diskriminierung zwischen Flüchtlingen keine Rolle für die Aufnahme spielen dürfte.

Ganz anders argumentiert *Marianne Heimbach-Steins*, die zunächst eine anthropologische Reflexion über Grenzen vornimmt, um dann für eine kosmopolitische Einstellung zu Grenzen zu argumentieren. Grenzen sind einerseits eine grundlegende Struktur menschlicher Existenz, weil ohne sie Identität nicht gedacht werden kann, andererseits schließt das gerade das Überschreiten von Grenzen mit ein. Es kommt also auf die ethisch verantwortliche Grenz-Praxis an. Dafür stellt sie vier biblische Motive vor, die einen solchen Umgang mit Identitäten und Grenzen orientieren sollen (Schöpfung, Menschwerdung, Exodus und Gottesbeziehung); diese Motive ersetzen nicht die ethisch-konzeptionelle Reflexion, aber können sie „inspirieren" im Sinn einer Blickerweiterung und eines Denkanstoßes.[12]

Der Sammelband ist überaus lesenswert, weil er viele Themen und Anstöße enthält, die die migrationsethische Diskussion bereichern und erweitern. Hervorzuheben ist außerdem, dass er Hoffnung auf eine globale Zusammenarbeit in Sachen Migrationsethik in der katholisch-theologischen Ethik macht; die Herausforderung dürfte hier darin bestehen, die vielen kontextuellen Ansätze – die ja aus sachlichen und theologisch guten Gründen entwickelt wurden – wieder in einen Gesprächszusammenhang zu bringen. Im vorliegenden Sammelband muss der Leser diesen Zusammenhang selbst herstellen – ein zusammenführendes Nachwort der Hg.innen hätte ihn dabei möglicherweise unterstützt.

Deutschsprachige Neuerscheinungen

In der deutschsprachigen theologischen Ethik stützen mehrere Veröffentlichungen ihre migrationsethische Positionierung wesentlich auf die fundamentalethische Forderung eines Rechts, „Rechte zu haben", das in Fortführung von Hannah Arendts Überlegungen[13] durch Seyla Benhabib migrationsethisch zu einem menschenrechtlichen Anspruch auf Zugang zu einem effektiven Rechtsstatus und damit zum staatlichen Hoheitsbereich ausgeführt wurde.[14]

Der deutsch-kongolesische Theologe Jonas Koudissa widmet sich der afrikanischen Migration nach Europa und begründet spezifische Gerechtigkeitspflichten, die europäischen Staaten gegenüber afrikanischen Staaten haben, sowie moralische Forderungen an die politische Organisation in den afrikanischen Staaten, um eine gerechte Gegenstrategie gegen die Massenauswanderung aus Afrika zu konturieren.[15] Koudissa, der auch Sozialwissenschaftler ist, bezieht in seine Studie auch empirische Methoden mit ein und befragte afrikanische Migranten im Kongo und auf Malta. Die verwendeten Fragebögen und weiteres empirisches Material befinden sich im achten Kap., dem Schlusskap. seines Buches. Im ersten Kap. definiert Koudissa seine Ausgangshypothesen und stellt seine Methode vor. In den Kap.n 2–5 werden ausführliche sozialwissenschaftliche Daten und Erklärungen zur afrikanischen Migration nach Europa zusammengetragen. Das siebte Kap. enthält den theologisch-sozialethischen Hauptteil der Arbeit, in dem die Grundprinzipien und die Prioritäten einer christlichen Migrationsethik entwickelt und begründet werden. Das achte Kap. fasst den Ertrag der Arbeit zusammen. Koudissa nähert sich seiner Thematik an, indem er im zweiten Kap. zunächst aus der sozialwissenschaftlichen Literatur die Migrationssituation in Afrika darstellt und dies dann mit Ergebnissen seiner eigenen Befragungen erweitert und vertieft. Dabei handelt es sich um eine Reihe qualitativer Interviews, mit denen er die Motivation, die Umstände, die Wege etc. erhebt, mit der seine Gesprächspartner in Richtung Europa gewandert sind oder dies vorhaben. Die Ergebnisse werden im dritten Kap. in die migrationstheoretische Diskussion eingeordnet, wobei Koudissa v. a. die Weltsystemtheorie und die Netzwerktheorie würdigt. Im vierten Kap. entwirft er eine zehn Punkte umfassende Typologie der afrikanischen Migration nach Europa. Das fünfte Kap. unterzieht die Migrationspolitik der Europäischen Union einer kritischen Sichtung. Eine Lösung des afrikanischen Migrationsproblems, urteilt Koudissa nachvollziehbar, ist von Europa nicht zu erwarten, da die EU-Politik zu widersprüchlich, halbherzig und unentschieden ist, insbes. der oft versprochene Zusammenhang von Einwanderungs- und Entwicklungspolitik ist nicht zu erkennen. Im sechsten Kap. entfaltet Koudissa dann die normativen Kernthesen seines Buches, wobei er von Menschenwürde und Solidarität als Grundprinzipien der christlichen Sozialethik ausgeht, aber den Grundsatz der Solidarität anschließend gerechtigkeitstheoretisch erweitert. Er identifiziert drei Gerechtigkeitsfragen, die er im Kontext struktureller globaler Ungerechtigkeit für die afrikanische Migration nach Europa als zentral ansieht: Welche Rechte können Migranten in ihren Aufnahmeländern beanspruchen? Welche Leistungen können afrikanische Staaten von Europa angesichts der Tatsache fordern, dass viele Migrationsursachen auf das Handeln europäischer Staaten zurückgehen? Was können die europäischen Aufnahmegesellschaften von den Migranten fordern? Ausführlich weiter verfolgt werden die ersten beiden Fragen. Mit Benhabib argumentiert Koudissa für ein moralisches Recht auf einen nachvollziehbaren Rechtsstatus als Migrant im Aufnahmeland, mit dem ein Anspruch auf Integration verbunden ist. Das Recht, Rechte zu haben, so folgt er Benhabib, fordert von demokratischen Staaten einerseits, den aufgenommenen Menschen zu integrieren, andererseits aber auch, legale Zugänge für Zuwanderer überhaupt offen zu halten, wobei die genauen Modalitäten demokratisch bestimmt werden können. Damit ist keine moralische Pflicht zur Einbürgerung verbunden, vielmehr ist es in diesem Licht zu begrüßen, dass in der EU die enge Verknüpfung zwischen Staatsbürgerschaft und Bürgerrechten gelockert und etwa durch die Unionsbürgerschaft intermediäre Formen geschaffen wurden. Zur Frage, ob aus der Integration ein Anspruch auf Einbürgerung oder auf Wahlrecht erwächst, äußert sich Koudissa nicht. Mit der zweiten Frage geht es um Wiedergutmachungsleistungen europäischer Staaten an Afrika, mit denen Europäer die Verantwortung für vergangenes Unrecht übernehmen sollten. Ausführlich argumentiert Koudissa für Hilfspflichten gegenüber notleidenden Menschen, die subsidiär von Staaten zu erfüllen sind. Europäische Staaten werden dabei von ihm nicht für die ganze Misere Afrikas verantwortlich gemacht, aber er weist auf den Fortbestand der Ursachen hin, die sich in heutigen Missständen weiter niederschlagen, und fordert die Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme ein. Dies wird nicht ohne eine entsprechende Umkehr bei den Europäern gehen können; das Potenzial erkennt er dafür in der christlichen Ethik, weshalb die Migrationsethik zwar nicht zu ihrer Begründung des christlichen Glaubens bedarf, aber ihre Verwirklichung auf die Glaubensmotivation setzen kann. Das Buch endet mit der Charakterisierung der Migration als gemeinsamer Herausforderung und mit einer Reihe von Handlungsprioritäten, unter denen gerechtere Wirtschaftsbeziehungen mit Afrika an erster Stelle stehen.

Koudissa hat ein gründliches und engagiertes Buch geschrieben, das unter der Migrationsfrage auf die Desiderate der Weltwirtschaftsordnung hinweist und – einmal mehr – eine konsistentere und gerechtere europäische Politik in diesem Bereich einfordert. Die kleinteilige Gliederung macht die Lektüre zwar bisweilen etwas mühsam und es wird sehr viel an Diskussionen zusammengetragen, die auch andernorts zu lesen sind, dafür aber erhält der Leser jedoch eine gründliche theoretische Argumentation, die durch die Interviews im empirischen Teil vor einem anschaulichen Hintergrund entfaltet wird.

Die Münsteraner Sozialethikerin Marianne Heimbach-Steins hat ihre migrationsethischen Überlegungen nun in einem Buch zusammengefasst, das in sechs Kap.n den Bogen von sozialethischen Grundfragen der Zugehörigkeit bis zu ethischen Kriterien für Migration, Integration und Flüchtlingsaufnahme spannt.[16] Ihr Buch gehört zu den am besten ausgearbeiteten und reflektiertesten Veröffentlichungen in der theologischen Migrationsethik. Sie verfolgt einen konsequenten menschenrechtlichen Ansatz, für den erneut Benhabib und Arendt eine zentrale Rolle spielen. Als roten Faden des Buches setzt Heimbach-Steins eine künstlerische Installation ein, die zur Reflexionen über den ambivalenten Charakter von Grenzen Anlass gibt und zu der sie den Bezug immer wieder herstellt. Diese Grenz-Reflexionen geben den Hintergrund ab, vor dem dann aktuelle Migrationsvorgänge, die Anforderungen an Integration von Migranten und die Aufnahme von Flüchtlingen behandelt

[12] In wesentlich erweiterter Form hat Heimbach-Steins diese Überlegungen in ihrem ebenfalls hier später besprochenes Buch *Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit* aufgenommen.

[13] Vgl. Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft.* Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München ^{7}2000, Kap. 9.

[14] Vgl. Seyla Benhabib: *Die Rechte der anderen.* Ausländer, Migranten, Bürger, Frankfurt a. M. 2008.

[15] *Koudissa*, Jonas: *Ethik und Migration.* Das afrikanische Flüchtlings- und Migrationsproblem. Eine Herausforderung für Europa und Afrika. – Münster: Aschendorff 2014. 312 S. (Forum Sozialethik, 12), pb. € 48,00 ISBN: 978–3–402–10639–6.

[16] *Heimbach-Steins*, Marianne: *Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit.* Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung. – Paderborn: Schöningh 2016. 191 S. (Gesellschaft – Ethik – Religion, 5), kt € 27,90 ISBN: 978–3–506–78276–2.

werden. Auf Kap. mit sozialwissenschaftlich-informativer Darstellung der Phänomene folgen jeweils Kap., in denen die sozialethischen Überlegungen im Vordergrund stehen. In gut lesbarer Weise werden globale Zusammenhänge berücksichtigt, um dann die konkrete Aufmerksamkeit auf die europäische bzw. deutsche Situation zu richten und um schließlich ethische Anforderungen oder „Prüfsteine" für die von der EU betriebene europäische sowie v. a. für die deutsche Migrations- und Integrationspolitik zu formulieren. Durch alle Kap. zieht sich das grundlegende Anliegen, gegenüber der herkömmlichen Orientierung am Nationalstaat einen kosmopolitischen Standpunkt sozialethisch zu profilieren und zudem den normativen Zusammenhang zwischen Migration und Integration deutlich herauszuarbeiten: Migrations- und Integrationspolitik müssen letztlich im selben menschenrechtlichen Zusammenhang betrachtet werden. Diesen kosmopolitisch-menschenrechtlichen Standpunkt leitet Heimbach-Steins sozialethisch in mehreren Schritten her. Sie startet mit Überlegungen zur ambivalenten Bedeutung jeglicher sozialer und kultureller Grenzziehungen. Es hänge einerseits mit der menschlichen Begrenztheit zusammen, dass soziale Gemeinschaften stets nur begrenzte Menschenmengen umfassen könnten; andererseits trennten Grenzen nicht nur Gemeinschaften voneinander ab, sondern brächten sie auch in nachbarschaftliche Verbindung. Eine Migrationsethik muss, so Heimbach-Steins, dieses zweite Moment in den Vordergrund stellen und dazu die aus der kolonialen Vergangenheit stammenden Zugehörigkeitsmuster überwinden. Diese hängen wesentlich mit einem territorialen Grenzregime zusammen, demzufolge der Staat seine Souveränität gerade darin erweist, dass er seine Grenzen schließt und Fremde abweist. Kolonialistisch ist dieses Muster insofern, als dass sich dieser Anspruch global gesehen äußerst unterschiedlich durchsetzen lässt. Die entwickelten Industriestaaten können gegenüber den Staaten der Dritten Welt eine ökonomische Durchlässigkeit der Grenzen zu ihren Gunsten einfordern, ohne dies ihrerseits für Importe oder Personen aus diesen Ländern zuzugestehen. Die menschrechtliche Basis von Heimbach-Steins' Kosmopolitismus besteht darin, dass sie der globalen Rechtsgleichheit zwischen den Menschen den Vorrang vor den Souveränitätsansprüchen der Einzelstaaten zuerkennt und die staatliche Souveränität normativ als eine Schutz- und Dienstfunktion der Menschenrechte versteht. Zur Begründung stützt sie sich im Wesentlichen auf zwei Argumentationslinien, die sie als konvergent beschreibt. Zum einen zieht sie den philosophischen Menschenrechtskosmopolitismus von Hannah Arendt und Seyla Benhabib heran, zum anderen orientiert sie sich am biblischen Ethos und jenen kirchlichen Traditionslinien, die die Einheit des Menschheitsgeschlechts und die Gemeinwidmung der Erdengüter in den Vordergrund stellen. Dies mündet in einer komplexen Aufgabenstellung für die Migrationsethik entlang von drei grundlegenden Vorrangsregeln, deren Konsequenzen anschließend normativ ausgearbeitet werden: Aus dem Vorrang der gemeinsamen Geschöpfwürde aller Menschen vor allen kulturellen Differenzen folgt das Recht auf Freizügigkeit; aus dem Vorrang der Person vor den Institutionen folgt das Recht auf Zugehörigkeit; und aus dem Vorrang des Gemeinwohls vor Einzelinteressen folgt die Gemeinwidmung der Güter und die Sozialpflichtigkeit des Eigentums. Diese sehr grundsätzlichen Erwägungen, die dem Menschenrecht auf Zugehörigkeit – und damit auf einen Rechtsstatus in einem Staat – zentrale Bedeutung für soziale Gerechtigkeit verschafft, werden im Weiteren auf die Aufnahme und die Integration von Zuwanderern in Deutschland appliziert. Heimbach-Steins erkennt dabei klar, dass der Topos der Gemeinwidmung der Erdengüter selbst zweideutig ist und in der Vergangenheit zur Begründung kolonialer Ansprüche benutzt wurde. Ebenso sensibel ist die Position der Sozialethik, die einerseits schwierigen Abwägungen nicht ausweicht, andererseits aber nicht in die Position kommen soll, letztlich v. a. die Interessen der Aufnahmegesellschaft zu verteidigen. Notorisch ist hierbei der Konflikt zwischen dem Wohl der Aufnahmegesellschaft und den menschenrechtlichen Schutzansprüchen der Zuwanderungswilligen. Letztlich geht es um die Frage, wie eine Aufnahmegrenze ethisch zu legitimieren ist. Heimbach-Steins gesteht zu, dass auch ein „postkoloniales, postnationalstaatliches und kosmopolitisches Migrationsethos" nicht auf eine „Logik der Abwägung" verzichten kann (87). Das Gemeinwohl dürfe aber nicht nationalstaatlich, sondern müsse globalmenschheitlich verstanden und auf die Menschenrechte aller Betroffenen bezogen werden. Hier wird nun allerdings die grundlegende Problematik eines menschenrechtlichen Ansatzes deutlich: Solange es letztlich doch allein die Nationalstaaten sind, die Menschenrechte faktisch schützen können, ist die Frage entscheidend, wer außer ihnen die entsprechende Abwägung denn vornehmen kann. Alternativ müsste gezeigt werden können, welche konkreten Staaten die primären Adressaten der Schutzansprüche von welchen Migranten sind – dies setzt freilich eine (ethisch und politisch) überzeugende und funktionierende globale Zuständigkeitsordnung für Menschenrechtsansprüche jenseits des Einzelstaats voraus.

Auch im Bereich der Integration jener Migranten, die erfolgreich Zugang zu einem Staatsgebiet gefunden haben, wirft Heimbach-Steins' Ansatz Fragen auf. Erneut stellt sie die Menschenrechte der Zugewanderten in den Vordergrund und formuliert Anforderungen an die staatliche Integrationspolitik, die die gleichberechtigte Teilhabe an gesellschaftlichen Vollzügen, v. a. an Bildung und Erwerbsarbeit, sicherstellen soll. Allerdings kann es vom Menschenrechtsansatz her nur gelingen, die Voraussetzungen und damit die Chancen für Integration einzufordern, nicht die Integration selbst. *Michelle Becka* weist darauf hin, dass sich Heimbach-Steins auf die objektiven, sozialstaatlichen Faktoren von Integration konzentriert, die sie in erster Linie als Systemintegration auffasst. Kaum berücksichtigt werden hingegen die subjektiven Aspekte der Integration, nämlich die Identifikation mit einer Gesellschaft und das Gefühl der Zugehörigkeit.[17] So gesehen kann man durchaus systemisch in eine Gesellschaft integriert sein, ohne sich als ein Teil von ihr zu verstehen oder auch ohne von Anderen als gleichwertiges Mitglied anerkannt zu sein. Dabei ist es weniger die Identitätsfrage, die hier unterschätzt zu sein scheint, als die *agency* von Zugewanderten: Sie haben ihre eigenen Wünsche und Vorstellungen von Integration und auch von dem Ausmaß, wie sie sich integrieren und identifizieren wollen. Sicherlich ist die Integrationsbereitschaft nicht unabhängig von den Rechten und Chancen, die ihr geboten werden. In diesem Punkt ist Heimbach-Steins absolut überzeugend. Aber die Integrationsbereitschaft ergibt sich nicht selbstverständlich aus den gebotenen Rechten und Chancen, und man kann auch nicht voraussetzen, dass alle Zugewanderten das Ziel verfolgen, zum vollintegrierten demokratischen Bürger zu werden. Dies ist ja mit der Übernahme einer anspruchsvollen Bürgerrolle verbunden und mancher ist vielleicht auch mit der privaten Rolle zufrieden und nur an einem stabilen Aufenthaltstitel interessiert.[18] Gegenwärtig wird die Situation noch komplizierter, weil realistischerweise nicht nur mit fortbestehenden Bindungen der Migranten an ihre Heimatländer zu rechnen ist (was an sich kein Integrationshindernis darstellt), sondern auch mit der Identitätspolitik dieser Ursprungsstaaten, die unter Umständen an der Integration der Emigranten an ihrem neuen Lebensort kein Interesse tragen und diesem sogar entgegenwirken. Integration ist damit offenkundig ein ebenso komplexes Thema wie die Migration selbst und Heimbach-Steins rückt sie mit Recht in einen engen sachlichen und ethischen Zusammenhang. Ihr gut geschriebenes und methodisch wie argumentativ reflektiertes Buch ist Pflichtlektüre für die theologische Ethik und dürfte die migrationsethische Diskussion in Europa mit wichtigen Impulsen versorgen.

Ausblick: eine globale migrationsethische Diskussion?

Die anfangs getroffene Feststellung, dass es sich bei Migration um ein globales Phänomen handelt, ist in der theologischen Diskussion durchaus aufzufinden. Dennoch ist bemerkenswert, dass die US- und die lateinamerikanische Debatte offenbar eine höhere Verflechtung zeigen als die europäische. Vielmehr scheint eine europäische migrationsethische Debatte noch weitgehend ein Desiderat zu sein und dies, obwohl (oder gerade weil) die europäische Integration und die Politik der EU seit geraumer Zeit so erhitzt diskutiert werden. Auch der transatlantische Austausch zwischen Europa und den USA scheint intensiver zu sein als der innereuropäische. Die gemeinsamen spezifisch europäischen Gegebenheiten und Herausforderungen wären jedoch ein starkes Argument, einen solchen europäischen migrationsethischen Diskurs auszubauen.

Ein anderer Punkt betrifft die globale Dimension von Migration. Sie ist im Diskurs momentan v. a. darin präsent, dass viele Stimmen, Erfahrungen und Konzeptionen aus aller Welt zusammengetragen werden; das ist zweifellos ein großer Fortschritt, aus dem wichtige Impulse hervorgehen. Gleichzeitig werden aber auch die Grenzen einer Herangehensweise deutlich, die der globalen Dimension durch eine möglichst hohe Anzahl von Beiträgen in Sammelbänden gerecht werden will. Die

[17] Michelle Becka: „Integration als Teilhabe", in: *Migration gerecht gestalten*, hg. v. Martin Dabrowski / Judith Wolf / Karlies Abmeier. – Paderborn: Schöningh 2015. 187 S. (Sozialethik konkret), brosch. € 24,90 ISBN: 978–3–506–78196–3, hier: 171–178.

[18] Vgl. die Diskussion über Citizenship und Denizenship zwischen Michelle Becka und Matthias Möhring-Hesse in dem bereits in Fußnote 1 erwähnten Sammelband *Ethik und Migration* auf den dortigen S. 81–105 und 107–125.

nächste Aufgabe sollte darin gesehen werden, die Vielzahl der Facetten in einen Zusammenhang zu bringen und eine synthetische Perspektive zu erarbeiten, die ein theologisch-ethisches Interpretationsangebot für unsere globale Situation unterbreitet. Die Herausforderung besteht freilich darin, dies auf eine Art und Weise zu erreichen, die nicht hinter die Einsichten einer kontextuellen Theologie wieder zurückfällt.

Exegese / Altes Testament

Frevel, Christian: **Geschichte Israels**. – Stuttgart: Kohlhammer 2016. 445 S. (Kohlhammer Studienbücher Theologie, 2), pb. € 35,00 ISBN: 978–3–17–029228–4

Das Grundlagenwerk *Einleitung in das Alte Testament* (hg. v. Erich Zenger / Christian Frevel, Stuttgart ^{7}2008) wurde in der 7. Auflage um einen „Grundriss der Geschichte Israels" von Christian Frevel erweitert; der nun erschienene Band gründet auf dieser kurzen Einführung.

Vorgeschaltet ist der Behandlung der einzelnen Geschichtsepochen ein kurzes Kap. (Kap. I. „Vorbemerkungen", 17–41), das methodische Grundfragen, wie Beginn einer Geschichte Israels, die Vorstellung der Quellen, die Zeiteinteilung etc., kurz und prägnant aufgreift. Die Frage nach dem Geschichtsverständnis ist dabei vorangestellt. Geschichte sei immer Konstruktion und immer auch darauf gerichtet, durch die Erinnerung und die Beschäftigung mit der Vergangenheit für die Gegenwart und Zukunft zu lernen (19). Der Wert der Bibel als historische Quelle müsse nach F. daher kritisch geprüft werden, aber die Texte seien keineswegs als reine Fiktion abzutun, denn auch andere Quellen wie archäologische und epigraphische Funde müssten gedeutet werden (22).

In der „Vorgeschichte Israels" (Kap. II., 42–65) wird kurz die Historizität der Erzelterngeschichten sowie des Exodus diskutiert. Um die Problematik dieser Zeit zu verdeutlichen, werden die archäologischen und epigraphischen Funde der Spätbronzezeit im Raum Palästinas vorgestellt.

Das Kap. „Entstehung Israels in Palästina" stellt ausgehend von der Siedlungsgeschichte zu Beginn der Eisenzeit die Problematik der Landnahmeerzählungen in Josua und der Geschichten der Richterzeit dar (Kap. III., 66–92), deren fiktionaler Erzählcharakter am Ende des Kap.s verdeutlicht wird.

Die „Entstehung des Königtums in Israel" (Kap. IV., 93–171) mit den legendären biblischen Königen Saul, David und Salomon liegt historisch im Dunkeln. F. diskutiert detailliert die historische Wahrscheinlichkeit der biblisch berichteten Ereignisse für die einzelnen Könige. Er stellt dabei voran, dass diese Zeit der Staatenbildung am besten als „monarchisch substaatliche Formationsphase" (95) zu bewerten sei, denn schriftliche Verwaltungszeugnisse und zentrale Bauten nähmen nur langsam bis zum 9. Jh. v. Chr. hin zu. Erst mit den Omriden ließen sich deutliche Zeichen einer zentralen Regierungsstruktur nachweisen (95, 157).

Die Zeit der getrennten Reiche Juda und Israel wird zusammen behandelt (Kap. V. „Geschichte Israels und Judas", 172–286), da das im Süden gelegene Juda vom wirtschaftlich und strategisch stärkeren nördlichen Staat Israel zunächst lange politisch abhängig gewesen sei und auch in seiner Entwicklung hinter Israel zurückgelegen hätte (172). So wechselt der Fokus vom Norden in den Süden: Zunächst wird die Dynastie der Omriden und ihr Ende behandelt und im zweiten Teil dann die Entwicklung Judas nach dem Untergang Israels ausführlich beleuchtet. Dabei werden die einzelnen Regierungen der Königsbücher mit ihren Ereignissen diskutiert. Die Bewertung der Königsbücher als Quelle, insbes. die Datierung innerhalb der Königsbücher, wird zu Beginn des Kap.s eingehend diskutiert.

Ein kurzer Überblick über die persischen Herrscher und das Herrschaftssystem eröffnet das Kap. „Geschichte Israels in der Perserzeit" (Kap. VI., 287–327). Die biblischen Ereignisse aus Nehemia und Esra, die diese – wie F. feststellt – eher „als dunkles Jahrhundert" (327) geltende Zeit beschreiben, werden in ihrer Historizität kritisch diskutiert. Neben dem samaritanischen Schisma findet sich hier noch ein kritischer Blick auf die Frage nach der Entwicklung des Monotheismus in dieser Zeit und dem Beginn des Frühjudentums. Die epigraphischen und archäologischen Funde, die gegen einen voll ausgebildeten Monotheismus sprechen können, werden kritisch in ihrer Bedeutung für das gegenteilige Bild der biblischen Texte erörtert.

Im Zentrum des Kap.s „Geschichte Israels in hellenistischer Zeit" (Kap. VII., 328–366) steht der Aufstand der Makkabäer, seine Vorgeschichte und die Folgen. Die Entstehung des Großreiches von Alexander d. Gr. und die folgenden Machtkämpfe leiten wie auch ein kurzer Diskurs zu den Begriffen „Hellenismus" und „Hellenisierung" zum Thema hin. Den Abschluss dieser Epoche bildet ein kurzer Überblick über die unterschiedlichen religiösen Gruppierungen (Pharisäer, Sadduzäer, Essener), die sich in dieser Zeit herausgebildet haben.

„Um die Kontinuität der Geschichte des ‚biblischen' Israels auch in römischer Zeit zu unterstreichen", lässt F. seine Geschichte Israels mit einem kurzen Blick auf die römische Zeitepoche bis 135 n. Chr. enden (Kap. VIII. „Geschichte Israels in römischer Zeit – ein Ausblick", 367–380).

Die Kurzfassung „Grundriss der Geschichte Israels" bietet einen guten, aber für Leser/innen ohne Vorkenntnisse auch zuweilen nicht ganz einfachen Überblick. Die nun erschienene *Geschichte Israels* ist hingegen ohne Einschränkung zu empfehlen. Die geschichtlichen Ereignisse werden mit ihren Quellen nach neuestem Forschungsstand diskutiert. Die archäologischen und epigraphischen Funde werden entweder wie bei der Vorgeschichte und den Anfängen der Geschichte Israels (Spätbronze- und Eisenzeit) gesondert vorgestellt oder ansonsten bei den Ereignissen selbst mithinzugenommen und erläutert. Die vielen Abbildungen, insbes. der Text- und Siegelfunde, helfen bei der Vorstellung. Darstellungen und Tabellen über die unterschiedlichen Forschungspositionen verdeutlichen die Problematik (z. B.: Übersicht über die Forschungsmeinungen zur Landnahme [73] oder die Darstellung der schwierigen Regierungs- und Verwandtschaftsverhältnisse in Israel und Juda zur Zeit der Omriden und Jehus [163]).

Für Leser/innen ohne Vorkenntnisse wäre allerdings statt des Verzeichnisses zur weiterführenden Literatur (388–390) eine kurze Einführung in die Hilfsmittel (z. B. weiterführende Atlanten, Kartenwerke, Editionen der hebräischen Epigraphik, Textsammlungen zur Geschichte Israels, Einführung in die biblische Archäologie) noch wünschenswert.

München Stephanie Ernst

Maier, Michael P.: **Völkerwallfahrt im Jesajabuch**. – Berlin: De Gruyter 2015. (XVII) 630 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 474), geb. € 119,95 ISBN: 978–3–11–040311–4

Die vorliegende Arbeit des an der Päpstlichen Univ. Gregoriana in Rom lehrenden Alttestamentlers Michael P. Maier wurde im Sommer 2014 von der PTH St. Georgen in Frankfurt a. M. als Habil.schrift angenommen. Sie behandelt mit der Völkerwallfahrt im Jesajabuch ein Thema, das in der aktuell wiederaufgeflammten Debatte um das AT in den christlichen Kirchen einen wichtigen Beitrag leisten kann. Dass der jüdische Theologe George Y. Kohler von der Bar Ilan Univ. ein Geleitwort zu dieser Arbeit verfasste, ist ein Zeichen dafür, dass sich Juden und Christen gemeinsam auf dem Weg zum Zion befinden.

Die Arbeit ist klar zweigeteilt: In der sehr ausführlichen Einleitung (1–94) folgt nach grundsätzlichen Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Völkerwallfahrt (3–16) ein detaillierter Forschungsüberblick (17–41). Danach wird die Methodenfrage behandelt (42–73) und auch das Gegenmotiv, der Kampf der Völker gegen Jerusalem, vorgestellt (74–94). Im zweiten Hauptteil folgt die Analyse der Texte zur Völkerwallfahrt im Jesajabuch, orientiert an der Abfolge der Großeinheiten (I. Jes 2–12; II. Jes 13–27; III. Jes 40–55; IV. Jes 56–66).

In seinen initialen Überlegungen macht der Vf. deutlich, dass das AT nicht die Frage aufwirft, wie JHWH zu den Völkern, sondern wie die Völker zu JHWH kommen.

Im Forschungsüberblick betont er, dass es bislang keine monographische Abhandlung zu dieser Thematik gäbe. Seine Arbeitsweise orientiert sich an konkreten Texten und nicht etwa an systematischen Vorstellungen, denen diese dann zugeordnet würden. Ursprünglich wollte er alle Belege im corpus propheticum untersuchen, musste sich dann wegen der Textmenge aber auf das Jesajabuch beschränken (41, Anm. 133).

Das dritte Kap. ist der methodischen Klärung gewidmet (42–73). Dabei stellt der Vf. zuerst die wichtigsten, vorwiegend diachronen Studien der letzten 50 Jahre vor. Er selbst votiert für eine synchrone Arbeitsweise, die nur von Fall zu Fall diachrone Fragen aufgreift (61). Synchron bedeutet für ihn nicht etwa eine „historische Synchronlesung" à la Steck, sondern eine Lesart, die den heutigen Rezipienten in den Vordergrund stellt. So haben Gemeinsamkeiten von Texten, die durch Referenzsignale belegt sind, eine zentrale Bedeutung, unabhängig davon, ob sie bewusst oder unbewusst zustande gekommen sind (65). Fragen nach dem Milieu der Autoren und Tradenten werden nicht gestellt. Die Kriterien für die Textauswahl sind klar benannt: Sie müssen a) von Völkern/Nationen handeln, b) Zion/Jerusalem zum Ziel haben und c) Verben der Bewegung aufweisen (71).

In der ersten Einzelauslegung zu Jes 2,1–5 (95–143) zeigt der Vf., wie exakt er jeder Spur des hebräischen Textes nachgeht, sodass seine Monographie für die besprochenen Passagen die Qualität und Intensität eines Kommentars besitzt. Mit der großen Mehrheit der Ausleger geht auch er davon aus, dass Jes 2,1–5 in modifizierter Weise aus Mi 4,1–5 übernommen worden ist (97). Die u. a. von Beuken und dem Rez.en favorisierte Betrachtung zu Jes 1–4 als doppelte Ouvertüre lehnt er ab (122, Anm. 78), was jedoch zu einer Unterbelichtung von Jes 1 führt und einer synchronen Auslegung kaum gerecht wird. Mit

Jes 11,10 liege am Ende der ersten Großeinheit (Jes 2–12) ein weiterer Text zur Völkerwallfahrt vor, der aber nicht geographisch, sondern theologisch fokussiert sei (154). Die „Wurzel Isai" (genitivus epexegeticus, nicht: „Wurzel Isais") meine keine messianische Einzelgestalt, sondern die ideale Gesellschaft, zu der die Völker suchend kommen. Bei Jes 14,1–2 drängt sich dem Rez.en immer stärker die Frage auf, ob es zielführend ist, einen so anders konnotierten Text, der vom Anschluss von Fremden an Jakob/Israel – ohne expliziten Bezug zum Zion – handelt, mit in die Untersuchung aufzunehmen. Die Unterschiede zu Jes 2,1–5; 11,10 werden zwar klar gesehen, aber die Redeweise von einer „eigentümliche[n] Völkerwallfahrt" (189) verdeckt diese Differenzen gleich wieder. Diese Anfrage ist auch an die Exegese von Jes 45,14–25 zu richten, denn ohne die Elemente eines Kommens fremder Völker nach Jerusalem/Zion ist nicht von Völkerwallfahrt zu sprechen (vgl. 279f). Gleiches gilt für Jes 49,14–26, denn wieso sollte die Zukunftserwartung, Völker würden das exilierte Gottesvolk nach Jerusalem zurückbringen, unter jenes Motto fallen? Wenn das Entscheidende darin besteht, dass die Völker Israel nach der Heimbringung als Vasallen dienen (316), ist das die Rücknahme der Exilsdemütigung und hat mit einer Wallfahrt zum Zion kaum etwas zu tun. Dass der Vf. auch das vierte Gottesknechtslied (Jes 52,13–53,12) in die Thematik der Völkerwallfahrt einschließt, erstaunt ebenfalls. Dass der Ebed als das leidende Gottesvolk die Sünden der Völker getragen haben soll (321ff), ist eine Auslegung, die im Jesajabuch durch nichts vorbereitet und durch nichts aufgenommen wird! Im Schlusskap. kommt der Vf. in einer Fußnote auf die Ausführungen zu Jes 53 zurück und möchte diese nur als Exkurs verstanden wissen. Dass die neue Einstellung der Völker zum Gottesknecht Israel die Vorbedingung für ihre Wallfahrt zum Zion sei (526, Anm. 11), bleibt eine Vermutung, für die es im AT keinen Beweis gibt.

Im letzten Großteil der Untersuchung geht es um Texte aus Jes 56–66, die der Vf. als „Manifest der Knechtsgemeinde" ansieht (371). In 56,1ff gehe es zwar um die Hinwendung einzelner Nicht-Israeliten zu JHWH, doch durch V. 7 („Haus des Gebetes für alle Völker") sei die Völkerthematik klar angezeigt. Dass der Vf. auch V. 9 zu dieser Perikope zählt, ist durch masoretische und qumranische Textmarkierungen gedeckt, aber die Interpretation, es handle sich beim Aufruf an die Tiere des Waldes und Feldes, zu kommen und zu fressen, um einen „Völkerwallfahrtsspruch in metaphorischer Verkleidung" (405), ist weniger überzeugend. Die Ausführungen zu Jes 60 (410–469) sind ein Höhepunkt der Monographie. Während die Ansichten über die Bewohnerschaft Zions hier viel positiver sind als in den rahmenden Kap.n, werden die Völker reservierter betrachtet (410). Dass in V. 3 nur von „Völkern" und nicht etwa von „allen Völkern" die Rede ist, lässt Raum für eine letzte Perspektiverweiterung in Jes 66 (444). In den V. 15–24 dieses Kap.s kommt es zum universellen Gottesdienst „allen Fleisches". Der Vf. macht deutlich, dass dieser Ausdruck nicht im Sinne eines neuen Gottesvolkes aus Juden und Heiden zu deuten ist, sondern die gemeinsame Hinwendung aller Menschen zu JHWH anzeigt (503). So sei aus der Völkerwallfahrt eine „Menschheitswallfahrt" geworden (506). Im letzten Kap. seiner Untersuchung (513–554) fasst der Vf. seine Ergebnisse dreifach gebündelt zusammen: a) in einem synchronen Überblick, b) aus diachronem und c) aus leserorientiertem Blickwinkel. Richtigerweise hält der Vf. fest, dass sich die untersuchten Passagen des Jesajabuches nicht auf eine gemeinsame Perspektive reduzieren lassen, sodass der Begriff „Völkerwallfahrt" mehr verspricht, als die Texte dann halten. In der Diachronie beschränkt sich der Vf. auf einige relativ unstrittige Positionen wie das junge Alter von Jes 2,1–5, auf den kein weiterer Text des Jesajabuches rekurriere. Unter leserorientierter Perspektive versteht der Vf. besonders die Duplizität der jüdischen und christlichen Auslegungen, die letztlich nie zueinandergefunden haben.

Diese große Monographie liest sich als Plädoyer für eine gemeinsame Hinwendung zu JHWH und diesem einigenden Ziel dient sie trotz der genannten Anfragen in überzeugender Weise.

Bonn Ulrich Berges

Handbuch zur Septuaginta. Band 1: Einleitung in die Septuaginta, hg. v. Siegfried Kreuzer. – Gütersloh: Güterloher Verlagshaus 2016. 718 S., geb. € 198,00 ISBN: 978–3–579–08100–7

This new Introduction inserts itself laudably in the high-level series of handbooks on the Septuagint, whose publication are underway by Gütersloher Verlagshaus.

Since the release of *Septuaginta Deutsch* in 2010, Siegfried Kreuzer, editor of this volume, is working with Martin Karrer and Wolfgang Kraus as main editor of the challenging project of preparing single volumes on different aspects of the Septuagint: its language, textual history, historical context, theology and reception history.

A second volume of the series came to light just some weeks after this present one: *Die Sprache der Septuaginta*, ed. by Eberhard Bons and Jan Joosten. Unlike the latter, the present Introduction hosts articles only in German; however, an international sensibility is granted by the overall forty-two contributors who come from twelve countries all over the world.

After two opening prefaces devoted to the series in general and to this specific "Einleitung" (11–13), one can find a useful instruction about the structure of any single article (15–16) and the set of abbreviations (17–27). Then come two preliminary articles. The first one, written by *Siegfried Kreuzer* (29–88), deals with the origin and development of the Septuagint: it covers the timespan from the historical background of Greece and particularly Egypt in the Ptolemaic period (since 4th century BC) until the Jewish translations into Greek in the first centuries of the Christian era. A massive and quite complete bibliography concludes the article. The latter, written by *Siegfried Kreuzer* and *Marcus Sigismund* (89–94), contains an overview on the textual witnesses of the Septuagint: some tables help the reader to put this complex material in order, according to the dating of the manuscripts from 3rd century BC to 10th AD.

The core part of the Introduction (95–659) is composed of six chap.s, that basically follow the structure of the Greek Old Testament sections: "1. Pentateuch"; "2. Historical Books"; "3. Narrative works and late historical books"; "4. Psalms and Odes"; "5. Wisdom books"; "6. Prophetical books". The name of the biblical books is always given firstly according to the Greek diction with its German translation and, when it is possible, also in accordance with the corresponding Latin and Hebrew diction. E.g. "Greek Esdra II", i.e. the Second book of Ezra, is also named as the book of Ezra-Nehemia (265) or "Asma", i.e. Song of Songs, is named also as Canticum canticorum (398).

The analysis of every biblical book is conducted according to six fixed topics: 1. Literature; 2. Textual tradition and editions; 3. Translation technique, time and place of the translation; 4. Outline of language, content and theology; 5. Aspects of reception history; 6. Perspectives of future research.

From the beginning of the first paragraph, i.e. Literature, the reader is wisely guided in the vast field of the scientific bibliography. In turn, this paragraph is divided into four subheadings: "texts and editions", "Qumran", "translations and commentaries", and "other scholarly literature". Among the editions an obvious priority is given to those classical ones published in Cambridge (Swete, Brooke-McLean) and Göttingen (Rahlfs, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum*). But, when needed, the authors point out other minor but not less important editions: see e.g. I–II Chronicles (251), the book of Esther (271), the Psalms of Solomon (361). Moreover, the Qumran texts receive a special consideration here: they are not simply listed by name but possibly quoted in the corresponding volumes of *Discoveries in the Judean Desert* or other minor collections. This choice about the Qumran texts may be welcomed as a fitting choice in order to illuminate the value of the Septuagint in the context of Early Judaism. Among the translations a priority is rightly granted to *Septuaginta Deutsch*, *New English Translation of the Septuagint* and *La Bible d'Alexandrie*. The remaining bibliography, including commentaries, does not cover, of course, the whole production on every biblical book. Still an outstanding set of selected data is at the disposal both to those who want to grasp the basic issues about the Septuagint and those who want to know the point that scholarly research has reached today.

The second paragraph concerns textual tradition and some specific editions. The different authors often consider the revisions to which the Greek text has been subjected since the mid-1st century AD: the so-called *kaige*-revision and those of Aquila, Symmachus and Theodotion, as well as the recensions of Origen and Lucian. As need be, daughter-translations such as the Latin (*Vetus Latina* and *Vulgate*), Syriac, Coptic, Armenian, Georgian, etc. are mentioned and appropriately discussed. See, e.g., the Latin, Armenian and Georgian translations of the IV Reigns in connection with the Greek text (242–245).

The comparison with the Hebrew text always puts into question the relationship between the Semitic original and the Greek translation. The third paragraph faces the issue of the translation technique. The discussion is relatively simple when the dependence on the Hebrew text is clear. But sometimes it does not seem to be the case, at least in certain parts of the books: the translator can be creative and all but literal in his work (e.g. 376ff on Proverbs). Moreover, a well-founded suspicion occasionally arises about the identity between the Hebrew extant text and the *Vorlage* of the Greek translator (e.g. 276f on Esther). Solving these problems opens the way to say something appropriate about the time and place of each Septuagint translation.

The fourth paragraph treats the main characteristics of language, content and theology. It would be a difficult task for authors to summarize in few lines all these aspects: but the result is suitable and worthy of appreciation (i.e. 486ff on Amos). Every reader, even one who is not quite familiar with the Septuagint, can take advantage of the corresponding sections.

Two smaller paragraphs close each entry. The first one points at some aspect of the reception history: while going through these generally very short paragraphs (i.e. 572f on Isaiah), the reader can console him/herself with the expectation of a forthcoming volume of the series, specifically concentrating on the subject of the reception history of the Septuagint. The last paragraph, even shorter

than the previous, refers to a similar future when dealing with the perspectives of research. Often and in very few lines, some interesting ideas are proposed for further studies on the Septuagint.

A final section of the volume goes beyond the Septuagint itself and is concerned with its relationship to the New Testament (663–695). The first article faces the issue of the Septuagint text in early Christianity, while the second considers the meaning of Septuagint quotations in the New Testament in the light of the history of the Old Testament text. These articles succeed in showing once more the relevance, until now underestimated, of the Septuagint for a better comprehending the New Testament and early Christianity.

Three final indexes (697–712) help one to navigate easily throughout the volume, crossing biblical texts (Old and New Testament), manuscripts (Qumran, papyrus, manuscripts and codices), authors and related texts (Greek-Hellenistic, Jewish, Christian). The volume ends with the list of contributors and their academic profiles (713–718).

Without fear of contradiction, the present book merits an eminent place not only among the specific area of research of the Septuagint, but in the wider field of biblical studies.

Siracusa Dionisio Candido

Exegese / Neues Testament

Kirk, Alexander N.: **The Departure of an Apostle**. Paul's Death Anticipated and Remembered. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. (XIV) 318 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 406), geb. € 89,00 ISBN: 978–3–16–154311–1

This book is a fully revised version of Alexander Kirk's doctoral diss., completed at Oxford Univ., under the supervision of Marcus Bockmuehl, and evaluated by Andrew Gregory and Simon Gathercole. K. studies Paul's approach to his own death (and not strictly what Paul thought about death), drawn from early Christian literature and his letters, to show how family resemblances (Wittgenstein's concept) between the departing Paul and the departed Paul enlighten our approach to death and life. In fact, Paul's approach to death functions as an ethical model for imitation, not only in his letters but also in his early effective history (252). In this monograph three interesting streams of current Pauline research converge: Paul's theology of death; Paul's religious experience; and Pauline reception (15). K. acknowledges this, but he does not follow *sensu stricto* the *Wirkungsgeschichte* nor the *Rezeptionsgeschichte*; instead he surveys their approaches focusing on Paul's effective history. K. centers his research on Acts 20:24, and on some passages from the early Christian literature (1 Clem. 5.5–7; Ign. *Eph.* 12.2; *Rom.* 4.3; Pol. *Phil.* 3.2–3, 11.2–3, 8.1–10.1a; *Martyrdom of Paul*) that look back to the Apostle's death, and on some passages from the Pauline letters (1 Cor 4:1–5, 9:24–27, 2 Cor 1:12–14, 4:16–5:10; Phil 1:12–26, 3:7–14; 2 Tim 4:6–8, 17–18) that look forward to Paul's death. K. concludes that Paul's death in Christian texts from 2 CE reveal striking family similarities to the Pauline approach to his own death. The images of the departed Paul as herald, athlete, teacher of righteousness, and ascended one, which we found in the above mentioned Christian texts, reflect similar images of the departing Paul in the Pauline letters.

Firstly, K. analyses different examples of Paul's approach to his own death in his early effective history. The image of Paul as herald of the Gospel in Millett's speech (Acts 20:17–38) indicates his understanding of death as a requirement for the continuity of his apostleship. The Paul as remembered in 1 Clem. 5.5–7 is described as an athlete, i.e. model of endurance for the Christian community. Ignatius portraits Paul (and not Jesus) as a model of the "ascended one" valid for everyone who desires to attain God (85). Polycarp shares with other early Christian literature the images of Paul as athlete and the ascended one; however he focuses on the portrayal of the "master of righteousness". The *Martyrdom of Paul* describes Paul's death as a martyr's death, but also as defiance against the Roman Empire. *Martydom of Paul* constitutes a turning point in the way the early Christian communities understood Paul's death: they reshaped the image of the departed Paul and turned it against Roman dominion. K. concludes each chap. of this part by asking himself if the portrayed images in early Christian literature are "offspring" from the historical Paul. His asking is more a rhetorical question since his research looks univocally for family resemblances among these texts.

Secondly, K. turns his attention to the letters of Paul. In his reading of 1 Cor 4:1–5, K. stresses the image of Paul as faithful household manager, which he relates to the image of Paul as teacher of righteousness (cf. Polycarp) (137). 1 Cor 9:24–27 rather emphasizes the image of Paul as athlete, while 2 Cor 1:12–14, 4:16–5:10 reflects an important change in Paul's expectations concerning his survival until the Parousia; the apostle will not live long enough to see it. According to K.'s reading 2 Cor discloses two stages of Pauline's future hope: one is the leaving of his body (his temporary tent), and the other is the heavenly dwelling (for the intimacy with the Lord). In Phil 1:12–26, 3:7–14 Paul's approach to his own death becomes "a concern for his spiritual children and a desire to be with the Lord" (187). Paul describes his death and suffering as an offering, but also as a "gain" for the sake of both the Philippians' faith and his own resurrection "prize" (216). K. claims that Paul himself shapes his own legacy in 2 Tim 4:6–8, 17–18 by means of a composite image, i.e. Paul the victor; an image that frames the Pauline portrayals as athlete, drink offering, and household manager. Finally, K. recapitulates this part of his analysis noticing the three more prominent images Paul uses in his letters: the household manager, the tent-dweller, and the drink offering.

K. draws the following results from his research: 1) Paul's own approach to his death reveals a deep concern for the communities he has founded and not for himself alone. 2) K. discovers a turning point in 2 Cor 1:9. As Paul realizes he will not see the Parousia, he re-interprets his own death not only as self-sacrifice for the community, but also as a sort of reward for his apostleship. 3) Paul's approach to his own death points out a pastoral challenge, that is, how his communities will go on without shepherd and father. Such a challenge would be taken up by the Christian communities in the 2 CE, as the images of the departed Paul demonstrate. 4) In both early Christian texts and Pauline letters the images of Paul's death propose his personal approach to death as an example to be followed.

Some Pauline scholars might find arguable two statements in this monograph. The first concerns Paul's effective history and the second concerns the "intermediate state". 1) K. engages the current controversy on social memory and Pauline tradition (see Richard Pervo revisited by Benjamin White) and adopts a more "optimistic" view of the social memory to challenge a fragmentary portrayal of Paul's death (23). In doing that, K. seeks to reduce the breach between the Paul constructed and the Paul remembered. And yet, considering that there is a lively discussion about how these post-mortem portraits of Paul were constructed, K. prioritizes the period of Paul's "living memory". Based on this assumption, he asserts that the portrayals of the departed Paul can in dialectical fashion enlighten the images of the departing Paul. This procedure allows K. to underline the continuity between the approaches to both the departed and the departing Paul, not taking into account the rhetorical and narrative purposes of the Pauline letters and of the early Christian texts. K. seems to dismiss effortlessly the fact that the images of Paul's death found in his letters and in early Christian literature are mainly literary constructs. 2) K. interprets Phil 3:11.21 and 2 Cor 5:1–5 as an expression of Paul's ultimate resurrection hope. According to this reading death creates a *temporary* division between Paul and his body, a division Paul longs for; but which will conclude on the day of the resurrection from death. Based on this reading K. infers that Paul believed in an "intermediate state", which was by far much better than our embodied condition. Both, his longing for his death, and his belief in the Parousia, confirm K.'s assertion of an "intermediate state" that would take place between Paul's death and his final resurrection. K. thinks that this term ("intermediate state") captures the provisional nature of Christian disembodiment, thus arguing for a hypothetical temporary condition, which according to Paul himself (cf. 1 Cor 15:50–52) Christian believers do not know much about.

In sum, the whole work is well written, well informed, and offers a suggestive point of view, namely reading historical Paul from the perspective of the remembered Paul. This perspective could rightly enlighten Pauline scholars to understand not only Paul's death but also his life.

Rom Juan Manuel Granados Rojas

Krämer, Michael: **Die Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien**. Das Markusevangelium. – Würzburg: Echter 2016. (XVII) 149 S., pb. € 17,40 ISBN: 978–3–429–03881–6

Michael Krämer offers us an alternative solution to the synoptic problem, and thus joins a host of mostly – but of course not only –American scholars who continue to question the validity of the Two-Document-Hypothesis (2DH). The proposal he brings forward is however unusual in its denial of Markan priority and its suggestion of more hidden stages in the gospel tradition rather than fewer.

The book is a sequel to the 1997 study on Matthew, republished by Echter in 2014. An outline of the theory is to be found on CD published by "Wort im Bild" in 2011.

K. spends the first pages of the introduction outlining the problems with the 2DH (IX–XVI) without reference to the many great articles and monographs that have appeared in recent years to question the existence of Q. The arguments he lists prove less than compelling: we do not know of an author or title for the work "Q" (X), yet this can also be said of the canonical gospels and – of course – of K.'s hypothetical versions; there is the well-documented phenomenon alternating primitivity (XI–XII), an aspect that remains however very potent in K.'s proposed solution.

The *Entstehungsgeschichte* is then represented in a graphic and a brief key (XVI–XVII), without much by way of explanation. The synoptic gospels are descendants of an Ur-Gospel "U". "U" gave us a Gentile Gospel ("H", omitted from the key), from which Mark and Luke have emerged (on 13 we learn that "H" is in Greek), and on the other branch are "Japp" und "Jt", the forebears of Matthew, whose abbreviations are not explained (this side of the gospel family tree had been explained in the study on Matthew). Thus we have four lost earlier versions of the synoptic kerygma, and an original wording can now be found in any of the three canonical synoptic gospels. That is all the reader is given as introduction, before the commentary on Mark itself begins (a brief explanation follows, for some reason, within the comments on the healing of a boy possessed in Mk 9.14–29 [73–76]).

The commentary is however not that, rather a pericope of Mark is printed in italics and followed by consideration of the synoptic tradition (or without explanation at all, as for Mk 1.29–31 [8] and Mk 15.20b–47 [136–138]). Often Matthew or Luke is accredited with a more original version, which is however not cited. At no point we are told what translation the author is presenting (*Einheitsübersetzung*). With time the obscure graphic of gospel origins begins to make sense, but at no point does it begin to convince.

The speculative nature of the proposal is reinforced by such uncomfortable comments as: "Der Text des H entspricht dem U" (5); "Der Text entspricht im Mk und Mt genau dem U bzw. dem H" (5); "Der Text im Mk wird dem ursprünglichen Text vom U und H am nächsten sein" (9). Such claims continue throughout the study, and are joined by statements such as the dismissive, "Solche Textvarianten brauchen wir nicht zu berücksichtigen" (5) or the vague "Die übrigen kleinen Varianten im Text sind dem Traditionsprozess zu verdanken" (58). In the closing comments of a section one often finds a rhetorical question. What is K. trying to achieve with this?

It is also claimed, "dass Lukas seine Quellentexte äußerst schonend behandelt" (9), without any evidence of this. The portrait of Luke ("Lukas, der Arzt" [8]) will surely follow in the third book, which has just been published (September 2016).

Obtuse theories abound: the leper who is healed (Mk 1.40–45) was really Simon of Bethany, having heard of Jesus' raising Lazarus from the dead (Jn 11), but who was brought to the beginning of U and rendered anonymous (10–14, 110–111); the healing of a paralytic was originally understood to have taken place in a synagogue, with the "unroofing" element a creative addition from the evangelist Mark (14–19); the "H" tradition omits the mention of James and John's mother so as to avoid portraying them as *Angsthasen* (85–86); Judas knows the Messiah must be immortal, and so when Jesus speaks of his burial he decides he has had enough and will betray him to the High Priests (112).

A main interest of the book becomes the historical reconstruction of the trial of Jesus (!). This results in the Passover Last Supper taking place on a Monday (115–121) and a three-day trial of Jesus from Tuesday to Thursday (131–136). The proposed timetable can be seen in the appendix (148).

The book ends with a reference to John ("Erst als er mit ihnen gegessen und getrunken hat und Thomas seine Wundmale berührt hatte, waren sie überzeugt, dass er auferstanden ist." [141]) and an explanation of the absurdity of the conspiracy between High Priests and Roman guards in Matthew (141–142). This is indicative of the study's endemic lack of focus on the Gospel of Mark.

The work is riddled with type-setting errors, including the text justification going awry on the first page (IX), faulty punctuation, sentences without main clauses, and an array of spelling mistakes, such as "Galiäamission" (147); these errors are unbecoming of a publisher such as Echter. Even the titles of subsections include stray numbers, such "Mk 1,14–15 14" (5) and "Mk 1,29–34 5,1" (8).

The book includes a bibliography of 31 works, four of which are K.'s own (143–144); it has been the 1976–77 commentary of Rudolf Pesch on Mark (Herder) that has sometimes been taken into consideration and rebutted in the text. The book closes with a *Vita* and photograph of the author (146) and the tables purporting to explain the dating of the last days of Jesus (148) and his first days in Galilee (149).

To be fair, the solution to the synoptic problem as suggested by K. remains a possibility. In its complexity and inconsistency however it seems an unlikely source of insight for current and future attempts to explain gospel origins. As a final editorial comment in the book admits, "Die von Pater Krämer vorgeschlagene neue Methode zur Lösung des synoptischen Problems wartet noch auf allgemeine Anerkennung der Fachwelt" (146).

Innsbruck James Andrew Doole

Stolle, Volker: **Das Markusevangelium.** Übersetzung und Kommentierung (unter besonderer Berücksichtigung der Erzähltechnik). – Göttingen: Edition Ruprecht 2015. 416 S. (Oberurseler Hefte. Ergänzungsband, 17), geb. € 89,00 ISBN: 978–3–8469–0175–5

Volker Stolle verfolgt mit diesem Band, entstanden aus seiner langen Lehrtätigkeit an der Luth. Theol. Hochschule Oberursel, nicht nur das Ziel, einen Beitrag zur wissenschaftlichen Forschung zu leisten, sondern auch das Markusevangelium für die theologische Praxis zugänglicher zu machen. Wie der Titel bereits erahnen lässt, liegt diesem Werk ein erzähltheoretischer Ansatz zugrunde, der den Text des Markusevangeliums auf synchroner Ebene analysiert. Dabei erkennt St. zwar an, dass das Evangelium aus einzelnen, in sich geschlossenen Erzählungen besteht, diese jedoch bewusst zu einem kohärenten Gesamtbild zusammengefügt wurden (16) und diese literarische Gesamtkonstruktion erst zu einer einheitlichen Gesamtaussage des Evangeliums führt. Aufgrund dieser Schwerpunktsetzung werden auch besondere, narrative Elemente erwähnt (z. B. die Rolle des Erzählers und der einzelnen Figuren; 17–20). St. achtet bei dieser Vorgehensweise auf größere Erzählkreise, da einzelne Episoden des Markusevangeliums jeweils Teil eines größeren Handlungsbogens sind. Diese Kohärenz der gesamten Erzählung wird zusätzlich durch „terminologische Leitbegriffe", „summarische Berichte" oder „Amen-Worte" als „zusätzliche Erzähltechniken" gewährleistet (19). Ferner verweist St. auf die Bedeutung der Jesus-Figur innerhalb des Evangeliums, das antiken Philosophenbiographien ähnelt und bemüht ist, „die Geschichte Jesu als die Geschichte der angebrochenen Gottesherrschaft zu erzählen" (20–23).

Mit diesem hermeneutischen Blickwinkel folgt St. der narrativen Forschung, die für das Markusevangelium besonders mit den Arbeiten von Rhoads, Michie, Best, Hahn und van Iersel begann. Entsprechend dem narrativen Ansatz ist die Kommentierung auch in mehrere Erzählabschnitte untergliedert (Mk 1,16–3,6; 3,7–6,6a; 6,6b–8,26; 8,27–10,52; 11,1–13,37; 14,1–16,8). Zwar wird auf verschiedene Gliederungsmodelle für das Markusevangelium verwiesen (20), allerdings gibt es keine eigene Exposition für die vorliegende Gliederung.

Die Kommentierung der einzelnen Abschnitte beginnt mit einer kurzen Gliederung der jeweiligen Erzähleinheit, gefolgt vom griechischen Text und einer eigenen Übersetzung der Perikopen sowie der Auslegung. Wie bei jedem Kommentar gibt es exegetische Einzelentscheidungen, die von den Leser/inne/n unterschiedlich bewertet werden müssen. Positiv fällt die Stringenz auf, mit der St. seinen narrativen Ansatz in der Auslegung verfolgt. Er betrachtet dabei die unterschiedlichen Verbindungen einzelner Perikopen innerhalb des jeweiligen Erzählabschnitts sowie der Gesamterzählung. So vergleicht er beispielsweise den Empfang Jesu in Nazareth mit seinem ersten Auftreten in Kafarnaum, um die Aufnahme in Kafarnaum der Ablehnung in Nazareth gegenüberzustellen. Gleichzeitig betont er auch die Verbindung der Nazarethperikope mit der vorangegangenen und der folgenden Erzählung, indem er auf mehrere verbindende Motive hinweist (z. B. der Begriff „Kraft/Macht(tat)", das Glaubensmotiv etc.) (132). Diese ganzheitliche Betrachtungsweise verwendet er auch bei der Analyse einzelner Handlungsgeschehen, indem er beispielsweise aufzeigt, wann eine bestimmte Handlung im Markusevangelium erfolgt und wie sich eine solche kontextuelle Lesart auf die konkrete Bedeutung auswirkt. Natürlich hat dies zur Folge, dass keine versteilige Auslegung erfolgen kann, wodurch einzelne Begrifflichkeiten oftmals nicht näher erläutert werden können. An einigen wenigen Stellen führt dies dazu, dass Feststellungen getroffen, diese aber nicht weiter exegetisch begründet werden (z. B. Meer als Chaosmacht; 123). Dennoch bietet St. an vielen Stellen Erklärungen für zentrale Begrifflichkeiten an und erläutert deren historischen Kontext (z. B. Synagoge, Legion, Dekapolis etc.). Am Ende des Kommentars finden sich Anmerkungen zur Vorbereitung von Predigten, eine statistische Übersicht des Wortfelds *lehren* im Markusevangelium sowie eine tabellarische Übersicht der katholischen und evangelischen Leseordnungen.

Bei neuen Kommentaren zu biblischen Schriften stellt sich häufig die Frage, ob es eines weiteren Kommentars zu dieser oder jener Schrift überhaupt bedarf und wie dieser zum besseren Verständnis der behandelten Schrift beiträgt. Zwar ermöglicht ein neuer Kommentar generell den Einbezug aktuellerer Forschungsliteratur, aber viel zu häufig finden sich keine neuen exegetischen Erkenntnisse. Anders

verhält es sich mit dem vorliegenden Kommentar, der auf synchroner Ebene den Text des Markusevangeliums als ganzheitliche Narration erschließt. Diese synchrone, erzähltheoretische Vorgehensweise stellt die Stärke des Kommentars dar und bietet einen besonderen exegetischen Blick auf das Markusevangelium. Zwar werden Studierende der Theologie immer auch an diachrone Fragestellungen nach möglichen Quellen des Markusevangeliums und seiner Beziehung zu den anderen synoptischen Evangelien herangeführt werden müssen, aber ebenso wichtig wird es sein, den markinischen Text als ganzheitliche Erzählung im Lichte einer historisch rekonstruierten Leserschaft des späten 1. Jh.s n. Chr. zu begreifen. Dazu dient dieser Kommentar in vorbildlicher Weise als wissenschaftlich fundierte Grundlage.

Aachen Steffen Jöris

Judaistik / Biblische Zeitgeschichte

Gruenwald, Ithamar: **Apocalyptic and Merkavah Mysticism**. Second, Revised Edition. – Leiden: Brill 2014. (VIII) 317 S. (Ancient Judaism and Early Christianity, 90), pb. € 126,00 ISBN: 978–90–04–13602–1

Bei der hier rezensierten Monografie handelt es sich um die zweite, überarbeitete Auflage der bereits im Jahre 1980 ebenfalls bei Brill erschienenen ersten Auflage. Das seinerzeit erste veröffentlichte Buch des israelischen Judaisten Ithamar Gruenwald avancierte unmittelbar zu einem vielzitierten Referenzwerk in der Erforschung der Hekhalot-Literatur, zumal es bis dato nur zwei nennenswerte monografische Darstellungen dieser Literatur gab: *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York 1960) von Gershom Scholem sowie *Vom Kultus zur Gnosis: Bundeslade, Gottesthron und Märkabah* (Salzburg 1964) von Johann Maier. Die Hekhalot-Literatur verdankt ihren Namen – im Anschluss an Ezechiels Vision Gottes, seines Thronwagens (hebr. *merkava*) und seiner Engel – der Schilderung der himmlischen Paläste (hebr. *hekhalot*). Gemeinsam ist den genannten drei Büchern das Bestreben, die Hekhalot-Literatur historisch in den ersten nachchristlichen Jh.n zu kontextualisieren, sei es innerhalb der gnostischen, der rabbinischen oder, besonders durch G., der apokalyptischen Literaturgeschichte.

Dennoch galt G.s Buch bereits wenige Jahre später Vielen als überholt, weil inzwischen die Forschungen, Editionen, Übersetzungen und Monografien von Peter Schäfer und seinen Mitarbeitern eine forschungsgeschichtliche Zäsur setzten, die G. auch in seinem neuen Vorwort würdigt (VII). So wurde zunächst für die Erforschung dieser Literatur mit der von Schäfer herausgegebenen *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (Tübingen 1981) erstmals eine solide Textbasis bereitgestellt. Des Weiteren wurde der spezifische literarische Charakter dieser Texte herausgearbeitet, der, als ein Ergebnis bewusster redaktioneller Bearbeitungen, in fluktuierenden Makro- und Mikroformen in den handschriftlichen Textzeugen besteht. Der überaus heterogene Befund unterschiedlicher Textzeugen, wie er sich gerade im Vergleich der relativ späten mittelalterlichen und frühneuzeitlichen europäischen Sammelhandschriften mit den früheren orientalischen Fragmenten aus der Kairoer Geniza zeigt, führte letztlich, im Gegensatz zur älteren Forschung, auch zu einer späteren Datierung dieser Texte, zumindest in den vorliegenden redaktionellen Bearbeitungen. Darüber hinaus wurde die Bedeutung liturgischer und magischer Elemente gegenüber visionärer und mystischer Relevanz unterstrichen. Dennoch wurde und wird das Korpus der Hekhalot-Literatur von anderen Wissenschaftlern häufig, aber eben nicht unbedingt zwingend, auch als „frühjüdische Mystik" bezeichnet.

G.s Buch ist in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil basiert auf der unveröffentlichten Diss., die der Vf. 1969 auf Hebräisch bei seinem Doktorvater David Flusser vorlegte und in der die wesentlichen Aspekte der Merkava-Spekulationen analysiert werden. Im zweiten Teil werden die wichtigsten „Werke" der Hekhalot-Literatur einzeln vorgestellt und ihre jeweiligen Charakteristika herausgearbeitet.

In der vorliegenden Neuedition wurde die erste Auflage um zwei neue Kap. (7–43 und 264–289) sowie ein kurzes Vorwort (VII–VIII) und eine Auswahlbibliografie (301–309) ergänzt. Der Index wurde ebenfalls überarbeitet und die Paragrafenzählung der Standardedition der *Synopse* durchgehend übernommen. Ansonsten wurde die Struktur der Erstauflage beibehalten.

Allerdings wurde der Text der ersten Auflage nicht unverändert nachgedruckt, sondern stilistisch überarbeitet, neu gesetzt sowie, v. a., substantiell korrigiert und verändert, was zwar im Vorwort erwähnt (VII: „substantial corrections and changes have been made in the original text"), aber ansonsten in keiner Weise kenntlich und nachvollziehbar gemacht wurde. Trotz der mitunter nur aktualisierenden, mitunter aber auch wesentlichen Eingriffe in den Text der Erstauflage ist es aber dem Vf. nicht gelungen, durchgehend den *status quaestionis* der gegenwärtigen Forschung zu berücksichtigen. Da nur ein vom Leser kaum zu leistender synoptischer Vergleich der zweiten mit der ersten Auflage diese Veränderungen offenbaren würde, muss generell davor gewarnt werden, G.s Forschungsergebnisse von 1980 ungeprüft nach der vorliegenden Neuauflage zu zitieren.

Da die Erstauflage von G.s Buch in der Forschungsliteratur bereits ausführlich gewürdigt und ihre Probleme kritisiert wurden, sollen daher an dieser Stelle lediglich die beiden neuen Kap. kurz und kritisch betrachtet werden. Das neue erste Kap. thematisiert, wie es in der Überschrift heißt, „The Quest for the Mystical Reality: Reflections on the Ontological Provenance of the Hekhalot Hymns and Visions". G. sieht in den Hymnen und Visionsberichten der Hekhalot-Literatur nicht einfach nur Zeugnisse, sondern sogar Katalysatoren mystischer Erlebnisse, die er aufgrund ihrer vermuteten spezifischen „Epistemologie" und „Ontologie" in den Texten selbst wiederzufinden glaubt. Dieser Ansatz steht und fällt aber mit der Annahme, dass hinter den Texten tatsächlich mystische Erlebnisse liegen, was ja gerade in der Forschung seit Schäfer (z. B. durch Klaus Herrmann, Martha Himmelfarb und Ra'anan Boustan) mit überzeugenden Argumenten bezweifelt wird, und ist daher zirkulär. Die „Epistemologie" und „Ontologie" der „mystischen" Texte entpuppt sich daher schnell als Projektion und Wunschdenken des Vf. s.

In dem neuen, abschließenden Kap. „When Magical Techniques and Mystical Practices Become Neighbors: Methodological Considerations" präsentiert G. seinen neuen methodischen Ansatz in der Analyse, wie es bei ihm heißt, mystischer Theurgie und Magie mit Hilfe der Erträge ritualtheoretischer Studien. Diesen Ansatz hat er bereits in seiner vor einigen Jahren veröffentlichten Monografie *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel* (Leiden/Boston 2003) ausführlich vorgestellt. Das Gros der herangezogenen Ritualtheorien entstammt nun aber, primär oder sekundär, der ethnologischen Feldforschung, die trotz aller berechtigten Kritik am Eurozentrismus immerhin den Vorzug aufweist, zumeist tatsächlich praktizierte Rituale zu bezeugen und zu beschreiben. Sicherlich ist es möglich und mitunter auch sinnvoll, in Analogie zur ethnologischen Feldforschung von Anweisungstexten für rituelle Praktiken auf eine rituelle Praxis selbst zu schließen, aber hierzu bedarf es zusätzlich textexterner Evidenzen für eine Praxis. Im Fall magischer Praktiken ist dies in der Tat manchmal gegeben, z. B. durch die komplementären Befunde von Amulettanweisungstexten und tatsächlich gefertigten Amuletten, aber eben nicht, man möchte sagen naturgemäß, im Fall mystischer Rituale.

Es ist sicherlich begrüßenswert, ein wichtiges Werk der Forschungsgeschichte, das längst vergriffen ist, wiederaufzulegen, aber Verlag und Vf. wären besser beraten gewesen, wenn sie sich für einen Reprint der Erstauflage, ergänzt um ein neues Nachwort, in dem Korrekturen und Entwicklungen der Forschung skizziert sein könnten, entschieden hätten. Alternativ wäre nach einem so langen Zeitraum, der forschungsgeschichtlich immense Fortschritte erbracht hat, eine völlige Neufassung des Buches zu empfehlen gewesen. Der dagegen vorliegende Band beraubt sich aber aufgrund seines hybriden Charakters zwischen Nachdruck und Neubearbeitung einer unverändert verdienten Rezeption seiner vielen detailreichen und nützlichen Einsichten.

Hamburg Bill Rebiger

Scott, James M.: **Bacchius Judaeus**. A Denarius Commemorating Pompey's Victory over Judea. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 169 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 104), geb. € 60,00 ISBN: 978–3–525–54045–9

Im Jahr 55 v. Chr. gab der römische Ädil (und Vertraute des Pompeius) Aulus Plautius einen Denar heraus, der die Forschung seit langem beschäftigt. Auf der Vorderseite ist Kybele mit Mauerkrone abgebildet, auf der Rückseite eine kniende Gestalt vor einem Kamel, die in typischer Unterwerfungsgeste einen Zweig in der rechten Hand hält. Die Legende – *Bacchius Iudaeus* – ist verschieden interpretiert worden, wobei die beiden wichtigsten Alternativen im Wort *Bacchius* entweder einen judäischen Militärführer oder einen wie auch immer gearteten Bezug auf Dionysos sehen. Für letztere Deutung plädiert nun emphatisch James M. Scott, der dem Thema gleich eine Monographie gewidmet hat. S. verbindet die Münze mit der allgemeinen Propaganda des Pompeius, die seine Siege im Osten herausstellte und ihn besonders an Dionysos anglich. *Bacchius Iudaeus* bedeute „der jüdische Dionysos"; Pompeius habe eine verbreitete *interpretatio Romana*, die im jüdischen Gott Dionysos erkannte, genutzt, um sich selbst nach dem Vor-

bild hellenistischer Herrscher als neuer Dionysos in ein Nahverhältnis zu einem lokalen Dionysoskult zu stellen. Der Denar erinnere an die Eroberung Jerusalems 63 v. Chr., deren genaues Datum Pompeius gerade mit Blick auf seine dionysischen Ambitionen gewählt habe.

Dieses Argument ist zwar in Teilen neu, aber nicht so komplex, dass es dazu eine Monographie gebraucht hätte. Einen erheblichen Anteil an den 130 Textseiten nehmen dann auch die sehr langen Fußnoten ein. Eine ausführliche Dokumentation der Quellen und Meinungen ist zwar grundsätzlich hilfreich; S. nutzt aber die Fußnoten ganz offensichtlich primär zur Steigerung des Umfangs. Sie gehen oft über eine halbe Seite, bestehen aus der Aneinanderreihung von Literaturhinweisen, die alle dasselbe belegen sollen, und sind gespickt mit langen Zitaten, die wiederum nur das sagen, was im Haupttext schon steht. Immer wieder finden sich kuriose Fälle, in denen S. versucht, auch Lesefrüchte unterzubringen, die überhaupt nichts mit der Sache zu tun haben (besonders eindrucksvoll 24, Anm. 33). Zieht man noch die langen Zitate im Haupttext, die umständlichen Erläuterungen bekannter Gegebenheiten und die länglichen Vergleiche ab, ist die Feststellung unumgänglich, dass S. seine Diskussion der Münze auch gut in einem längeren Aufsatz hätte unterbringen können.

Dann wäre aber wohl stärker aufgefallen, dass weite Teile der Argumentation kaum stichhaltig sind. Richtig ist natürlich, dass die Münze in eine Serie gehört, die an die Eroberungen des Pompeius erinnert; richtig ist auch, dass die Eroberung Jerusalems nicht zu den geringsten Taten des Feldherrn gehörte; akzeptabel ist daher die Vermutung, dass zu den 14 *nationes*, die Pompeius in seinem 55 v. Chr eingeweihten Theaterbau zur Schau stellen ließ, auch Judäa gehörte (21–34). Unklar ist aber bereits die argumentative Funktion der *imitatio Dionysi*: S. weist zwar umständlich die bekannte Tatsache nach, dass Pompeius seine Leistungen mit dionysischer Symbolik inszenierte (34–41 u. ö.), erklärt aber nicht, wie die Unterwerfung eines „jüdischen Dionysos" hier hinein passt. Die von S. bevorzugte Deutung setzt voraus, dass Pompeius sich als „Neuer Dionysos" gerade dadurch erweisen zu können glaubte, dass er eine lokale Manifestation des Dionysos besiegt hatte. Dafür gibt es – trotz gelegentlicher Suggestionen durch S. – keine Parallele. Dass ferner die *interpretatio Romana* Jahwes als Dionysos bereits zur Zeit des Pompeius bekannt war, ist aus den viel späteren Exkursen bei Plutarch und Tacitus nicht so leicht abzuleiten, wie S. suggeriert (besonders 56f); die These, dass Tacitus gar speziell mit Blick auf die Münze von 55 v. Chr. Pompeius für diese Idee kritisiert habe (61–68), basiert auf einer merkwürdig assoziativen Lesung des Textes und dürfte die Bedeutung eines vor über 150 Jahren geprägten Münzmotivs für die intellektuelle Debatte des frühen 2. Jh.s überschätzen. Die Überlegungen zur Datierung der Eroberung Jerusalems schließlich mögen zwar das Richtige treffen (die Quellenzeugnisse bleiben widersprüchlich), doch es braucht ein hohes Maß an Spekulationsbereitschaft, um aus einem unsicheren Datum die Querverbindungen herzuleiten, die S. für seine These benötigt: Pompeius habe – wie alle Römer – Jom Kippur und Sukkot als ein einziges Event gesehen und mit den städtischen Dionysia identifiziert; da sein eigener Geburtstag anstand, habe er die Eroberung genau so lange hinausgezögert, bis er als neuer Dionysos am passendsten Anlass einmarschieren konnte, der sich denken lässt (100–125). Hier dürften dann doch zu viele Hypothesen aufeinander gebaut worden sein.

Unabhängig von der Plausibilität des historischen Modells ist bereits der Ausgangspunkt, nämlich die Interpretation der Münze selbst, äußerst fragwürdig. S. schließt zunächst von der Vorder- auf die Rückseite der Münze: Da die Vorderseite Kybele darstellt, muss auch die Rückseite einen Gott darstellen, nämlich den mit Kybele seit langem verbundenen Dionysos (42ff, 82). Aber der Denar des Faustus Cornelius Sulla aus dem Jahr 56 v. Chr. beispielsweise zeigt auf der Vorderseite Diana, auf der Rückseite den knienden Bocchus I. und den thronenden Sulla – ein durchaus vergleichbarer Aufbau, bei dem niemand auf die Idee käme, die Göttin auf der Vorderseite impliziere die Vergöttlichung eines der Beteiligten auf der Rückseite. Unter Verweis auf klassische Quellen postuliert S. sodann, das griechische *Bakcheios* (= lateinisch *Bacchius*) sei eine „lexical variant" für *Bakchos* = Dionysos (45f). Dann müsste *Bacchius Iudaeus* in der Tat „der jüdische Dionysos" sein. Aber auch wenn etwa in den Bakchen des Euripides *Bakcheios* oder *Bakcheus* als Bezeichnungen für den Gott genutzt werden (Vers 145; 528), ändert dies doch nichts daran, dass es sich um eine adjektivische Bildung und folglich um eine Epiklese handelt. Mitzudenken ist daher immer „der bakchische (Gott)" bzw. „der bakchische (Dionysos)". Die Münzlegende wäre also als „der bakchische, jüdische (Gott)" zu lesen, was doch erheblich mehr Probleme bereitet als die von S. bevorzugte, jedoch grammatikalisch nicht zu rechtfertigende Lösung. Hier wären unbedingt die unterschiedlichen Quellengattungen zu berücksichtigen gewesen: Mag es in der Tragödie angehen, dass der Gott allein mit seiner Epiklese angerufen wird, wäre ein solch hoher Ton in einer Münzlegende deplatziert und wohl auch unverständlich gewesen. Und schließlich kann auch S. an der Tatsache nicht vorbei, dass es eindeutige Parallelen zur *Bacchius-Iudaeus*-Münze gibt, die den Gedanken nicht zulassen, dass die Gestalt in Demutspose auf der Rückseite ein Gott ist. Es muss sich um einen Herrscher handeln; dieselbe Pose findet sich etwa auch auf der *rex-Aretas*-Münze des Scaurus und auf der bereits genannten Münze des Faustus Cornelius Sulla. S. löst das Problem, indem er die Figur als Aristobulos II. erklärt, der aber als König und Hohepriester den Gott repräsentiert habe und dementsprechend als „jüdischer Dionysos" bezeichnet werden konnte. Die dafür angeführten Parallelen führen allerdings wieder nicht weiter (82ff; Demetrios I. war als „Neuer Dionysos" König und Repräsentant des Gottes, aber dann hätte, um in der Analogie zu bleiben, Pompeius auf der Münze als *Bacchius Iudaeus* posieren müssen; auch der römische Triumphator als Jupiter Capitolinus bringt für den Vergleich mit einer besiegten Figur in Demutspose denkbar wenig). Wie dann vor dem Hintergrund der eindeutigen Parallelen noch dem Kamel (84–89) und dem Zweig (89–99) dionysische Konnotationen zugeschrieben werden, zeigt deutlich, dass vorausgesetzt wird, was zu beweisen wäre.

Gewiss findet sich in dem von S. zusammengetragenen Material auch manches Nützliche. Die Möglichkeit, dass Pompeius das Allerheiligste auch deshalb betrat, um den jüdischen Gott auf seine Seite zu ziehen (78f mit Hinweis auf Hdt 6,81f), kann man durchaus erwägen. Reduziert man das Buch jedoch auf die eigentliche Argumentation, bleibt nicht viel übrig. Im Lichte der Parallelen erscheint die alte These, der zufolge *Bacchius Iudaeus* ein judäischer Anführer mit Namen Bacchius/Dionysios gewesen sei, noch immer als die beste aller unbefriedigenden Lösungen.

Bremen Benedikt Eckhardt

Rediscovering the Apocryphal Continent. New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions, hg. v. Pierluigi Piovanelli / Tony Burke with the Collaboration of Timothy Pettipiece. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. (IX) 439 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, I, 349), geb. € 134,00 ISBN: 978–3–16–151994–9

Der Sammelband enthält neben der Einleitung 20 Aufsätze, welche durchgehend in englischer Sprache verfasst sind. Wie die Einführung von *Pierluigi Piovanelli* ausführt, stammen die Beiträge aus einem gemeinsamen Forschungskontext: Sie gehen auf Vorträge zurück, die bei den Treffen der Apokryphengruppen der International Society of Biblical Literature 2004–2006 sowie einem internationalen Workshop in Ottawa 2006 gehalten wurden. Die verspätete Publikation bedeutet, dass nicht alle Aufsätze auf dem neuesten Stand der Forschung sind; neuere Literatur ist nicht durchgehend eingearbeitet.

Die überwiegende Mehrheit der Vf./innen entstammt dem nordamerikanischen Kontext, etwa die Hälfte lehrt an kanadischen Univ.en. Laut Einleitung und Paratexten haben die Beiträge das Ziel, die Kategorie der „neutestamentlichen Apokryphen" zu hinterfragen, und zwar in zwei unterschiedlichen Richtungen: Zum einen geht es darum, dass eine größere Kontinuität zwischen traditionell als *jüdisch* klassifizierten und traditionell in Textsammlungen *christlicher* Apokryphen zu findenden Texte aufgezeigt werden soll, zum anderen um die Kontinuitäten der zweiten Gruppe mit solchen spätantiken Texten, die üblicherweise in Textsammlungen von Apokryphen nicht berücksichtigt werden, da sie deutlich nach dem dritten Jh. (und bis ins beginnende Mittelalter) entstanden sind. Das akklamierte Ziel ist also eine Auflösung von Rubrikengrenzen, einschließlich der aus der Polemik der Kirchenväter ererbten Etiketten wie „judenchristlich" oder „gnostisch". Der Band hat dadurch eine große thematische Breite; jedoch spiegelt sich das erklärte Ziel nicht in allen Beiträgen gleichermaßen wieder und wird auch nicht durchgehend reflektiert. Am ehesten ist dies noch der Fall in den generellen Beiträgen des ersten Hauptteils.

In diesem gibt *Tony Burke* einen Überblick über 25 Jahre Apokryphenforschung, in dem er sich besonders auf Sammelbände und Überblicksdarstellungen konzentriert. In den reichhaltigen Fußnoten ist auch neuere deutschsprachige Literatur berücksichtigt (wie etwa die *Antike[n] christliche[n] Apokryphen*, hg. v. Christoph Markschies / Jens Schröter, Tübingen 2012), überraschenderweise fehlen jedoch die verschiedenen Varianten und Auflagen der Textsammlung *Nag Hammadi Deutsch* des Berliner Arbeitskreises für koptisch-gnostische Schriften vollständig. Es folgt ein Aufsatz von *Ian H. Henderson* über

den Nutzen der christlichen apokryphen Texte für die historische Jesusforschung, der sich – für mich unerwartet – in erster Linie auf Gattungsfragen konzentriert. Der Beitrag von *James R. Davila* widmet sich der Frage „Did Christians Write Old Testament Pseudepigrapha That Appear to Be Jewish?", wobei er die Frage bejaht, indem er Texte u. a. von Chrysostomos und Augustin untersucht. Dieser Beitrag stellt tatsächlich Perspektiven auf die problematische Distinktion von „jüdisch" und „christlich" zur Verfügung. Dasselbe gilt auch für *Annette Yoshiko Reeds* Text über die „judenchristlichen" Apokryphen und die Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen. In beiden Fällen wird jedoch der Sprachgebrauch („jüdisch" versus „christlich") in einer etwas paradoxen Weise gleichzeitig hinterfragt wie auch weiter verwendet, was als Hinweis darauf gelesen werden kann, wie schwierig das erstrebte Unterfangen ist.

Der zweite Hauptteil widmet sich dem zweiten thematischen Schwerpunkt unter der Überschrift „From Early Christian Texts to Late Antique Apocryphal Literature". Hier sind durchaus heterogene Aufsätze zu finden. Irritiert hat mich die Aufnahme eines (bereits auf Französisch publizierten) Beitrages von *Louis Painchaud* über die Wiederentdeckung des Judasevangeliums. Es handelt sich um einen Text aus dem Jahr 2006, der eine erste Reaktion auf das zu positiv gezeichnete Judasbild der Erstveröffentlichung dieses Evangeliums war. Da weder neuere Literatur noch die zwischenzeitlich wieder aufgetauchten und neu platzierten Fragmente berücksichtigt sind, wirkt der Beitrag inzwischen wie eine Zeitreise. Von größerem Interesse sind jedoch die beiden nächsten Texte: *Minna Heimola* schreibt über Christen und Juden im Philippusevangelium und setzt sich u. a. auf die Spur der dort vorkommenden rätselhaften „Hebräer", während *Theodore de Bruyn* christliche apokryphe und kanonische Erzählungsfragmente bespricht, die sich in Amuletten und magischen Formularen erhalten haben – dies unter Berücksichtigung auch neuerer Literatur. Es folgen zwei Beiträge, die sich den verschiedenen Marien in frühchristlichen Texten widmen: Im ersten versucht *Stephen J. Shoemaker* das Mariaevangelium in eine Beziehung zu deutlich späteren Schriften zu setzen, wo es um die Entschlafung (dormitio) der Mutter Maria geht, was kaum überzeugen kann. Im zweiten widmet sich *Pierluigi Piovanelli* neben dem Mariaevangelium auch späteren Varianten der apokryphen Apostelakten, die nur in äthiopischer Sprache vorliegen. Die thematische Vielfalt des Bandes setzt sich in einem Beitrag fort, der die Frage untersucht, ob die lukanische Apostelgeschichte oder die Paulusakten mehr nach einem Text aus dem zweiten Jh. aussehen – und zu einer vorhersehbaren Antwort kommt, die die traditionellen Datierungen bestätigt. *Cornelia Horn* widmet sich sodann der Darstellung von Kindern und jungen Menschen als literarischen Motiven in der kanonischen und in apokryphen Apostelgeschichten: Ein interessanter Materialüberblick mit einem Schwerpunkt auf „metaphorischen" Kindern. Weiter geht es mit Einsichten zu einem Teil der Johannesakten, der in armenischen Bibelausgaben quasikanonischen Status hat (*Vahan Hovhanessian*), einem Beitrag zur komplexen Geschichte der sibyllinischen Orakel (*Timothy Beech*), Ausführungen zur Ironie in einigen Apokalypsen aus Nag Hammadi (besonders der Paulusapokalypse und der Adamsapokalypse) von *Michael Kaler* sowie manichäischen Rezeptionen von apokryphen Traditionen (*Timothy Pettipiece*).

Der letzte Teil des Sammelbandes ist thematisch homogener, da sich die abschließenden fünf Aufsätze alle mit den Pseudoklementinen befassen: Es geht um die historische Rückverfolgung der dortigen Täufertraditionen (*F. Stanley Jones*), um den Gebrauch jüdischer Pseudepigraphen (*Kelley Coblentz Bautch*), um die Relation medizinischer Praktiken zur üblichen antiken Medizinpraxis (*Giovanni Battista Bazzana*), um die Apiontradition der Pseudoklementinen (*Dominique Côté*) sowie um die Polemik dieser Schrift gegen die antike Opferpraxis, die eine Lektüre im Kontext des vierten Jh.s erfährt (*Nicole Kelley*). Dieser abschließende Teil des Sammelbandes zeichnet sich auch dadurch aus, dass durchgehend neuere (auch deutsche) Literatur eingearbeitet ist und dass das methodische Reflexionsniveau durchgehend erfreulich hoch ist. Den Band beschließen mehrere Register (antike Quellen, moderne Autoren, Sachregister); ein Gesamtliteraturverzeichnis fehlt.

Als Fazit lässt sich sagen, dass mit dieser Veröffentlichung eine qualitativ und thematisch durchaus heterogene Sammlung vorliegt – mit einer ganzen Reihe interessanter und weiterführender Beiträge.

Hamburg Silke Petersen

Kirchengeschichte

Greschat, Katharina: **Gelehrte Frauen des frühen Christentums**. Zwölf Porträts. – Stuttgart: Hiersemann 2015. (X) 215 S. (Standorte in Antike und Christentum, 6), brosch. € 44,00 ISBN: 978–3–7772–1514–3

Katharina Greschat, seit 2010 Prof.in für Kirchen- und Christentumsgeschichte an der Ruhr-Univ. Bochum, stellt in ihrem dritten Buch Frauen aus dem 1.–5. Jh. von unterschiedlicher Herkunft und aus verschiedenen Regionen vor. Das verbindende Thema „Bildung" kommt in den einzelnen Porträts in unterschiedlicher Intensität zum Ausdruck.

Vorgestellt werden: die Paulusbegleiterin Thekla, die Märtyrerin Perpetua, die Pilgerin Egeria, die Geschäftsfrau Didyme, die Asketin Synkletika, die Gelehrte Makrina, die Diakonin Olympias, die Dichterin Proba, die Wissenschaftlerin Marcella, die Begleiterin Hieronymus' Paula, Melania die Jüngere und Kaiserin Eudokia. Es handelt sich sowohl um Frauen, deren Lebensgeschichten uns durch Selbstzeugnisse zugänglich sind (z. B. Egeria) als auch um Frauen, auf die wir nur durch Erzählung anderer Zugriff haben (z. B. Makrina). Die Porträts sind nicht als aufeinander folgende Kap. konzipiert und können unabhängig voneinander gelesen werden, wobei sie z. T. lose aufeinander Bezug nehmen, wenn beispielsweise durch Aufenthalte an ähnlichen Orten, Verwendung der gleichen literarischen Gattung oder persönliche Bekanntschaft eine Beziehung zwischen den einzelnen gelehrten Frauen besteht.

In einer kurzen Einführung geht G. auf spätantike Bildung im Kontext von Religion allgemein ein, insbes. auf Tertullians Ausführung zu den Problemen, die sich für Christen ergeben, wenn Bildung vor dem Hintergrund von Texten paganer Mythologie stattfindet. Außerdem bearbeitet sie die Frage, was über antike Frauenbildung überhaupt erarbeitet werden kann und welche Quellen herangezogen werden können.

In den einzelnen Porträts beschreibt G. auf der Basis der antiken Quellen Leben und Wirken der jeweiligen gelehrten Frau. Sie ordnet die Frauenfiguren in ihren zeitgeschichtlichen Kontext ein und geht Fragestellungen nach, die sich daraus ergeben. So kann sie z. B. im Porträt der Perpetua spätantike Familienbilder und Normen aufzeigen, die Perpetua unterläuft. Teile dieser Überlegungen beziehen sich auf das Verhältnis zwischen Perpetua und ihrem Vater sowie auf die Nichterwähnung von Perpetuas Ehemann. Trotz des sehr ausführlichen Anmerkungsteils bleibt hier leider der sehr aufschlussreiche Aufsatz Kate Coopers („A Father, a Daughter and a Procurator. Authority and Resistance in the Prison Memoir of Perpetua of Carthage", in: *Gender & History* 23 [2011], 685–702) unberücksichtigt.

In einigen Fällen geht G. auch der Frage nach, welches Frauenbild im spätantiken Text konstruiert werden soll. So stellt sie z. B. in Bezug auf Marcella fest, dass Hieronymus ihr ganz bewusst die Rolle „der gelehrigen Schülerin ihres großen Lehrers [= Hieronymus]" zuweist (102).

Das Leitmotiv „Bildung" wird in den Porträts auf unterschiedliche Art behandelt: Zum einen beschreibt die Vf.in – mal mehr, mal weniger ausführlich, je nachdem, wie ergiebig die Textgrundlage ist –, was sich über den Bildungsstand der jeweiligen Frauenfigur sagen lässt. In einigen Porträts wird auch die Lehrtätigkeit der jeweiligen gelehrten Frau betrachtet, z. B. bei Olympias, Marcella oder auch Melania. Zudem arbeitet G. antike Bildungsvorstellungen heraus, die die jeweiligen Verfasser der Viten vertreten, insbes. Hieronymus und Gregor von Nyssa in den Porträts von Marcella bzw. Makrina. Schließlich wird Bildung auch als Aspekt der Rezeptionsgeschichte der Texte in Lehr- und Lernzusammenhängen beleuchtet. So wird Theklas Rolle als Patronin der Rhetorik und Literatur beschrieben und die Verwendung von Probas Vergilcento im Unterricht mittelalterlicher Klosterschulen erwähnt.

G. gibt mit den zwölf Porträts einen detaillierten Überblick über Teile der Literatur von und über Frauen in der Spätantike. Der Informationsgehalt der einzelnen Porträts ist etwas unterschiedlich. So können etwa die Porträts Perpetuas oder Marcellas gut Auskunft geben über gesellschaftliche Kontexte, die Rolle, die die jeweilige gelehrte Frau einnahm oder auch Vorstellungen von Bildung. Anders verhält es sich mit der Beschreibung Didymes:

Lässt die Quellenlage schon wenige Aussagen über die Verfasserin zu, so sind Bezüge zu ihrer Bildung oder zu von ihr ausgehenden Bildungsimpulsen noch schwerer zu finden. Dies mag ein Grund sein, warum das Porträt der Didyme mit fünf S. das kürzeste ist. Aufgrund der doch recht knappen und vagen Aussagen lässt sich fragen, welchen Mehrwehrt die Berücksichtigung Didymes für diesen Band überhaupt hat.

Hervorzuheben sind die bereits erwähnten Kontextualisierungen der gelehrten Frauen, die G. vornimmt. Sie bleibt nicht bei einer bloßen

Lebensbeschreibung stehen, wie sie sich aus den spätantiken Quellen ergibt, sondern leistet einen Beitrag zur Sozialgeschichtsschreibung. Hierin liegt mit der größte Wert des Bandes.

Die Abfassung einer „Abhandlung über antike Frauenbildung im Kontext des frühen Christentums" (2) liegt nicht in der Intention der Vf.in, weshalb auch jedes Kap. für sich steht und kein synthetisierendes Fazit vorliegt. Allerdings gibt es Motive, die sich durch mehrere Porträts ziehen und auf die G. wiederholt hinweist, so z. B. die antike Beschreibung der gelehrten Frauen als „männlich", da sie durch ihre Bildung dem vorherrschenden Bildungsideal näherkamen. In der Kürze der gewählten Darstellung (5–14 S. pro Porträt) liegt begründet, dass keine tiefer gehenden Analysen zur Erlangung von Bildung o. ä. gegeben werden können. Das Buch erfüllt damit den in der Einleitung formulierten Anspruch, einen „Einblick in das Themenfeld" (VII) geben zu wollen.

So knapp gehalten wie die Kap. z. T. sind, so ausführlich ist der Anmerkungsteil – auf 145 S. Text verteilt G. 1091 Anmerkungen. Wer also in den Überblicksdarstellungen angerissene Themen vertiefen möchte, findet viele interessante Hinweise zum Weiterlesen.

Der Band wird durch ein kurzes Register, gegliedert in Personen, Orte und Landschaften sowie Sachen ergänzt. Zur Verknüpfung der einzelnen Porträts hätte es hilfreich sein können, Stellen in den Index aufzunehmen, an denen die gelehrten Frauen außerhalb des auf sie bezogenen Kap.s Erwähnung finden, was aber leider nicht der Fall ist.

Soweit zu Darstellung und Bewertung des Inhalts. Es lässt sich nun leider nicht vermeiden, einige Sätze über die Situation bzgl. der Formalia des Buches zu verlieren – denn die ist mehr als ärgerlich. Fielen im Textteil „nur" einige wenige Tipp- oder Grammatikfehler und minimal ungenaue Zitate auf, so gibt es im Anmerkungsteil so gut wie keine Doppelseite, auf der nicht mindestens eine Anmerkung zu bemängeln ist – auf manchen Doppelseiten sind es bis zu fünf. Das Spektrum reicht von eher unerheblichen Uneinheitlichkeiten in den bibliographischen Angaben über Schreibfehler bei Titel und Autornamen bis hin zu Tippfehlern in – meist englischsprachigen – Zitaten.

Fazit: G. konstatiert in der Einleitung des Buches, dass „im deutschsprachigen Bereich kaum Untersuchungen zu gelehrten Frauen des antiken Christentums" vorliegen (VII). Ihr Buch leistet einen Beitrag, dies zu ändern, und weckt Lust, sich näher mit diesem Themenfeld zu beschäftigen. Wer einen angenehm lesbaren ersten Überblick über herausragende Frauen des frühen Christentums sucht und dabei schlaglichtartige Einblicke in die Welt der spätantiken Bildung erhalten möchte, ist mit G.s gelehrten Frauen nicht schlecht beraten. Durch die knapp gehaltenen Kap., ergänzt durch die vielen Anmerkungen, ist das Buch gut als Lektüre für universitäre Lehrveranstaltungen geeignet. Auch eine Leserschaft außerhalb des Fachpublikums ist denkbar. Es empfiehlt sich aber, auf eine zweite, hoffentlich akribisch durchgesehene Auflage zu hoffen.

Gießen Elisabeth C. Engler-Starck

Reichert, Sabine: **Die Kathedrale der Bürger**. Zum Verhältnis von mittelalterlicher Stadt und Bischofskirche in Trier und Osnabrück. – Münster: Aschendorff 2014. 235 S. (Westfalen in der Vormoderne. Studien zur mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Landesgeschichte, 22), pb. € 36,00 ISBN: 978–3–402–15062–7

Das vorliegende Werk stellt die Druckfassung einer Münsteraner Promotion im Fach „Mittlere Geschichte" aus dem Jahre 2012 dar. Die Untersuchung zielt auf den Stellenwert, den die Bischofskirche als Kirchengebäude im Rahmen der spätmittelalterlichen Stadt einnahm: Als eigentliches bischöfliches Amtsgebäude, dem diese Funktion durch die mittlerweile gängigen Residenzen jedoch weitestgehend abhandengekommen war, diente es hinsichtlich seiner Kirche und Kirchenmacht im Stadtraum repräsentierenden Funktion zumindest noch als Heimat des Domkapitels. Das Domkapitel setzte sich in dieser Zeit jedoch oft genug aus Abkömmlingen der Bürgerfamilien zusammen; damit kam dem Domkapitel institutionell bereits eine Mittlerposition zwischen Bischof und Stadtgemeinde zu, und mit ihm dem Kirchengebäude. Hinzu traten die Pfarreien, die über Inkorporationen sowie der Vergabe des Patronatsrechtes wiederum unterschiedlich stark mit einer der drei städtischen Parteiungen Bürger, Bischof und Domkapitel verbunden waren. Vor diesem institutionellen Hintergrund entwickelt Sabine Reichert ihre Fragestellung, die auf die Beziehungen der Kathedralkirche insbes. zur Bürgerschaft zielt. Vorsichtig werden dabei so unsach- wie unzeitgemäße Oppositionen vermieden, insbes. ein angeblicher Antagonismus zwischen der vorgeblich stadtfremden kirchlichen Macht und der Bürgerschaft. Mit der Denkfigur des „Funktionsgefüges" (nach Gerold Bönnen) öffnet sich die Perspektive für Fragen der Interaktion und Interdependenz der Handlungen aller Beteiligten, wobei über die Betrachtung des Stadtgefüges als „Kommunikationsraum" mit einer „Öffentlichkeit" und verschiedenen „Teilöffentlichkeiten" der Anschluss zu zeitgenössischen historischen Fragestellungen im Sinne der „Neuen Kulturwissenschaft" gesucht wird.

Um die Position der Kathedrale in diesem Geflecht des konkreten städtischen Miteinanders zu beschreiben, beginnt die Vf.in mit einer Einleitung, die mit 10 S. (9–19) vergleichsweise knapp ausfällt; untergebracht werden dort nicht weniger als Fragestellung, Forschungsgang und Begründung des Untersuchungsgegenstandes. Gewiss sind Ausführlichkeit und Länge kein Selbstzweck, doch scheint die Vf.in an dieser Stelle der sicherlich vorhandenen und durch Knappheit erreichten Stringenz der Darstellung einige mehr oder minder bedeutende Aspekte geopfert zu haben. So mag man es allein als störend empfinden, wenn man sich mit Hinblick auf die Einordnung in und Abgrenzung zur Forschungsdiskussion mit vergleichsweise pauschalen Verweisen auf sicherlich einschlägige Werke zufriedengeben muss. Was die Position im theoretischen Feld angeht, so fällt auf, dass keine begriffliche Zuspitzung erfolgt; das Bemühen, Begriffe zu hinterfragen, ggf. aufzubrechen und im Erkenntnisinteresse definitorisch tätig zu werden, ist über eine Begründung für die Bevorzugung des Begriffes „Kathedralstadt" gegenüber „Bischofsstadt" hinaus kaum festzustellen.

Deutlich schwerer aber wiegt die auf lediglich knapp zwei S. (18–19) dargelegte Auswahl des Untersuchungsfeldes, die über den methodischen Zugriff hinaus die eigentliche Gestalt der Arbeit festlegt. Die Vf.in hat nach eigenem Bekunden nicht vor, zwischen den beiden untersuchten Städten einen Vergleich anzustellen; dies wäre auch schwierig geworden, denn neben den von ihr selbst benannten Gemeinsamkeiten (ähnliche Größe, bürgerschaftlich selbstverwaltet, jedoch ohne den Status der Freien Stadt/Reichsstadt; ausdifferenzierter Klerus [18]) überwiegen doch die Unterschiede: Trier als Erzbistum in einer ehemaligen Kaiserstadt mit all ihren institutionellen und baulichen Kontinuitäten, ihrem dichten Netz an Pfarreien, weit gespannten, überregionalen, ja: über Reichsgrenzen hinausgreifenden Beziehungen gegenüber einer karolingerzeitlichen Bistumsgründung, die im Zuge der Sachsenmission entstand, mit einem wohl erst im 10. Jh. ausdifferenzierten Pfarreiennetz, die als Hansestadt mit einer räumlich, nicht jedoch administrativ getrennten Neu- und Altstadt sicherlich ein ganz eigentümliches Binnengefüge aufwies. Die sich dem Rez.en aufdrängende Frage, ob sich in Anbetracht dieser Unterschiede die Untersuchung notwendig auf zwei kaum aufeinander bezogene Beschreibungen beschränken muss, die allein durch die Eigenschaft „Kathedralstadt" zusammengehalten werden, wird von ihr nicht gestellt. Anders gewendet: Apfel und Birne werden zu Recht nicht verglichen, aber doch dahingehend beschrieben, dass sie beide zu den Kernobstgewächsen gehören; das hätte man aber vorher wissen können.

Die Ausführungen des Hauptteils lassen dann jedoch am Erkenntnisinteresse keinen Zweifel mehr: Im Grunde geht es der Vf.in darum, Aspekte zum Typus der Kathedralstadt zu versammeln, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit oder Bewertung stellen zu müssen. In drei Großkap.n wird zunächst die historische wie städtebaulich-konkrete Gestalt der beiden dargestellten Kathedralstädte hergeleitet (21–57). Darauf folgt eine ausführliche Überlegung zur „geistlichen Zentralität" der Kathedrale, was vorrangig anhand der Prozessionen demonstriert wird (59–97), ergänzt um die Betrachtung der Rolle der in den jeweiligen Kathedralen verwahrten Heiligenreliquien (97–107). Der dritte größere Abschnitt widmet sich dann der *Memoria*, einmal anhand der Bestattungen im Dom und/oder seinem Umfeld (109–136), zum anderen mit der Auf- und Abarbeitung des Stiftungswesens (136–174), ergänzt um eine kurze Betrachtung der bürgerlichen religiösen Gemeinschaften (Bruderschaften etc. [174–185]). All dies geschieht stringent, kenntnisreich und mit einer gelungenen Mischung aus lesenswerten allgemeinen Hinführungen und quellenbezogenen Ausarbeitungen, die hier nicht im Detail nachgezeichnet zu werden brauchen.

Um es zusammenzufassen: Vom Historisch-Handwerklichen her ist der Arbeit in ihrem Hauptteil nichts vorzuwerfen, und Leser, die sich über die Form der Kathedralstadt einmal exemplarisch informieren wollen oder aber Hinweise zum konkreten kirchlich-bürgerlichen Miteinander in Trier und/oder Osnabrück suchen, werden die Arbeit sicherlich mit Gewinn konsultieren – was für sich genommen bereits eine Leistung darstellt. Die grundsätzliche Anlage jedoch befremdet den zünftigen Historiker ein wenig, weil das Ziel der Arbeit nicht

exakt zu bestimmen und im Forschungsdiskurs zu verorten ist. Damit bleibt die Arbeit unter ihren Möglichkeiten, und man hätte ihr vielleicht doch ein wenig mehr Mut zum Vergleich gewünscht, orientiert beispielsweise an Ulrich Meiers Vergleich zwischen Dortmund und Florenz[1].

Bochum Gerhard Lubich

Braun, Guido: **Imagines imperii**. Die Wahrnehmung des Reiches und der Deutschen durch die römische Kurie im Reformationsjahrhundert (1523–1585). – Münster: Aschendorff 2014. 840 S. (Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der Neueren Geschichte, 37), kt € 89,00 ISBN: 978–3–402–14765–8

Die gesamte Frühe Neuzeit über war der Heilige Stuhl im Alten Reich durch diplomatische Gesandte vertreten. Die ständigen Nuntiaturen am Kaiserhof, in Köln und in Graz sowie die außerordentlichen Gesandten und Legaten, welche der Papst zu Reichstagen, Friedenskongressen und anderen besonderen Ereignissen entsandte, pflegten regelmäßige Korrespondenz mit ihren Dienstherren in Rom. Diese heute in verschiedenen vatikanischen Archiven überlieferten Nuntiaturberichte systematisch zu edieren, ist eines der ältesten kontinuierlichen Projekte der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft. Zu Beginn des Vorhabens vor mehr als 120 Jahren stand die Erwartung, aus den Nuntiaturquellen neue Einsichten in die deutsche Geschichte, insbes. zur Reformation und speziell zu den Reichstagen in deren zeitlichem Umfeld, zu gewinnen. Bald folgte jedoch eine gewisse Ernüchterung. Historikern, die allein an den deutschen Verhältnissen interessiert waren, fehlten oft die Sprachfertigkeiten, um die in der Regel italienischen Nuntiaturberichte zu rezipieren. Auch quellenimmanent taten sich Barrieren auf: Oft schienen die frühneuzeitlichen Abgesandten der Kurie die Verhältnisse in Deutschland nicht richtig verstanden zu haben. Die Ereignisse erschienen in ihren Berichten wie durch eine starre Linse aus Topoi der kurialen Rhetorik gebrochen. Die Zahl auswertender Monografien blieb gegenüber den heute einige Regalmeter füllenden Editionen von Nuntiaturberichten auffallend gering.

Die hier angezeigte Bonner Habil.schrift darf somit als ein Desiderat betrachtet werden. In ihr werden für einen als „Reformationsjahrhundert" bezeichneten Zeitraum von rund 60 Jahren systematisch edierte und unedierte schriftliche Zeugnisse päpstlicher Gesandtschaften ins Reich ausgewertet. Die Materialbasis bilden „Nuntiaturberichte" im weiteren Sinne, wozu hier neben den eigentlichen Berichten auch sonstige Korrespondenzen, Instruktionen, historisch-juristische Denkschriften, Gutachten, Anträge usw. gezählt werden, die im Zusammenhang mit den Gesandtschaften entstanden. Anders als frühere Historiker begreift der Vf. die Nuntiaturberichte nicht in erster Linie als Quellen für die deutsche Ereignisgeschichte oder die Geschichte der diplomatischen Beziehungen des Heiligen Stuhls zum Reich, sondern – angelehnt an die historisch-anthropologische Wahrnehmungsforschung – als Zeugnisse der Fremdwahrnehmung: Das „beobachtende Subjekt" und nicht das „Objekt seiner Wahrnehmung" steht im Mittelpunkt (42).

Mit welchen Augen sahen die päpstlichen Vertreter die Länder nördlich der Alpen? In welchen Kategorien nahmen sie die politischen, religiösen, ethnischen und natürlichen Verhältnisse im Alten Reich wahr? In welchem Verhältnis stehen in ihren Berichten topisches „Standardwissen", also vorwiegend literarisch tradierte Wissensbestände, und empirisch gewonnenes Wissen zueinander? Anders formuliert: Konnten die von den Nuntien in der Fremde gemachten Erlebnisse neues Wissen über Deutschland generieren und die im kurialen Umfeld vorherrschenden Stereotypen und Vorprägungen verändern? Gab es Interdependenzen zwischen dem Deutschlandbild und der Deutschlandpolitik des Heiligen Stuhls? Dies sind einige der grundlegenden Fragen, denen die Studie nachgeht. Der Vf. ist dabei merklich bestrebt, dem „Perspektivreichtum der Quellen" (33) dadurch gerecht zu werden, indem er an ihnen ein möglichst breites Spektrum aktueller Fragestellungen des Fachs abarbeitet. So handelt ein Kap. z. B. vom Geschichtsbild bzw. von der „narrativen Konstruktion von Geschichte" kurialer Amtsträger (Kap. II). Mit der Frage, auf welche Art und Weise die Nuntien von dem kurialen Apparat auf ihre Mission vorbereitet wurden, rücken ferner der „Wissenstransfer" und das „Informationssystem" in den Blick (Kap. III). Der Alltag und das persönliche Umfeld der Nuntien werden ebenso thematisiert wie die spezifischen Kommunikationsbedingungen (Stichwort „Translationsleistungen") im Zielland (Kap. IV, VII–VIII). Selbst der „Perzeption von Körperlichkeit und Geschlechterverhältnissen" ist ein eigener Abschnitt gewidmet (622–633). Daneben werden mit dem Verhältnis von Papst- und Kaisertum sowie der Rolle der päpstlichen Gesandten auf den Reichstagen aber auch klassische Fragen der Politikgeschichte in akteursorientierter Perspektive behandelt (Kap., V–VI).

Zu den kirchengeschichtlich bedeutsamen Ergebnissen gehört die Beobachtung, dass in dem untersuchten Zeitraum erst im Pontifikat Gregors XIII. (1572–1585) eine diese Bezeichnung verdienende römische „Deutschlandpolitik" einsetzte. Die Gründung zweier neuer Nuntiaturen im Reich (in Graz 1580 und in Köln 1584) sowie die Einrichtung einer „Congregatio Germanica" an der Kurie als „Kommunikationsknotenpunkt" und „Koordinationsbehörde für die deutschen Angelegenheiten" (313) sind die institutionellen Zeugnisse dieses „profunden Wandel[s]" (339). Dieser ging mit einer veränderten Haltung zur konfessionellen Spaltung des Reiches einher, da man sich in Rom nun mit den faktischen Folgen des Augsburger Religionsfriedens „einstweilen stillschweigend abgefunden [...] und sich mit den dadurch gegebenen Verhältnissen im Reich arrangiert" hatte (411, vgl. auch 762).

Was die Erfolge der Informationsverarbeitung angeht, kommt der Vf. zu einem ernüchternden Ergebnis. Zwar war der Papst durch die Existenz der ständigen diplomatischen Vertretungen einer der „best informierten Monarchen Europas" (W. Reinhard), doch lassen sich direkte Folgen der empirischen Informationsgewinnung auf den kurialen Diskurs über Deutschland kaum nachweisen. Im Gegenteil erwiesen sich die tradierten Wissensbestände als äußerst beständig, zumal dann, wenn empirisches Wissen bestimmten historischen Narrativen zuwiderlief, mit denen das Papsttum sein Selbstverständnis und seine Rechte legitimierte. Zu diesem Schluss führt die Lektüre des kenntnisreichen, mit über 100 S. Länge aber auch weitschweifigen Exkurses, in dem der Vf. das Fortleben der „Kurfürstenfabel" im kurialen Milieu darlegt (Kap., IX). Weil Rom sich auch in der Frühen Neuzeit Einflussmöglichkeiten auf die deutsche Königs- bzw. Kaiserwahl sichern wollte, um etwa das alte Schreckgespenst eines protestantischen Kaisers abzuwenden, hielt es bis ans Ende des 18. Jh.s an der damals schon längst als Legende entlarvten mittelalterlichen Erzählung fest, wonach sich das Wahlrecht der deutschen Kurfürsten von einer päpstlichen Übertragung in ottonischer Zeit herleiten würde.

Den vorwiegend mit der Papstgeschichte befassten Leser dürften viele der Resultate aus der mit rund 760 Textseiten monumental dimensionierten Studie schwerlich überraschen. Der Eindruck der Redundanz ganzer Textstrecken hätte vermieden werden können, wenn sich der Vf. für eine straffere Darbietung seines Stoffes entschieden hätte. Dass das Informationssystem der Kurie „auf schriftlicher Berichterstattung und schriftlicher Weisung in Korrespondenzform fußte", muss nicht erst auf S. 123 als Ergebnis präsentiert werden. Die Tatsache, dass die päpstlichen Abgesandten in der Frühen Neuzeit „fast allesamt Italiener waren" (170), hätte ebenso in ein einleitendes Kap. gehört wie die Beobachtung, dass Deutsche und die deutsche Sprache an der Kurie Exotenstatus genossen (188, 213f, 216, 259 u. ö.). Auch auf tautologische Feststellungen wie jene, dass die gelehrten Ausführungen des Deutschlandreisenden Fulvio Ruggieri aus den 1560er-Jahren „nicht den modernen sprachwissenschaftlichen Kategorien" entsprechen, könnte der Leser verzichten (241). Der Vorliebe für eine ausführliche Darstellung stehen kleinere Ungenauigkeiten gegenüber: So wurde die Indexkongregation nicht von Paul IV. (1555–1559), sondern 1571 von Pius V. eingerichtet (278). „Buffeto" (298) wäre ganz bestimmt ein passender Ort für ein Staatsbankett, das Treffen zwischen Paul III. und Karl V. im Jahr 1543, über das der Vf. schreibt, fand in Wirklichkeit aber in Busseto statt.

Ungeachtet dieser kritischen Anmerkungen darf sich der Historiker darüber freuen, mit Guido Brauns Darstellung nun auf eine aktuelle, angenehm klar geschriebene „histoire totale" der päpstlichen Reichspolitik im Zeitalter der Reformation zurückgreifen zu können.

Münster Jyri Hasecker

Ernesti, Jörg: **Benedikt XV.** Papst zwischen den Fronten. – Freiburg: Herder 2016. 332 S., geb. € 36,00 ISBN: 978–3–451–31015–7

Der neueren Papstgeschichte widmet sich Jörg Ernesti seit einiger Zeit. Nach dem positiv aufgenommenem Band zu Paul VI. publiziert der Augsburger Kirchengeschichtler nun ein instruktives Werk zu dem vergleichsweise unbekannten Benedikt XV. Inspirierend für die Arbeit wirkte Benedikt XVI. Dieser erklärte kurz nach seiner Wahl, er wolle an Benedikt XV. anknüpfen, der ein „Prophet des Friedens" in Zeiten des Krieges gewesen sei. Dessen „Dienst der Versöhnung" (256) gelte es fortzuführen.

[1] Vgl. Ulrich Meier: „Kulturen der Teilhabe. Zur Raumgestalt des Politischen in der mittelalterlichen Stadt: Florenz und Dortmund im Vergleich", in: *Verfassungsgeschichte aus internationaler und diachroner Perspektive*, hg. v. Franz-Josef Arlinghaus, München 2010, 127–150.

Giacomo Della Chiesa wurde am 21. November 1854 geboren. Seine Familie gehörte dem Stadtpatriziat Genuas an. Nach der Promotion in Kirchenrecht 1880 fungierte Della Chiesa als Privatsekretär und Substitut von Kardinal Rampolla, dem späteren Kardinalstaatssekretär von Leo XIII. Della Chiesa arbeitete sorgfältig, lautlos und geschickt. Im Konklave von 1903 galt Rampolla als Favorit. Kaiser Franz Joseph I. intervenierte aus Sorge vor einem frankophilen Stellvertreter Christi. Gewählt wurde Giuseppe Sarto, der über ein „pastorales Profil" (38) verfügte. Rampolla lebte fortan zurückgezogen im Vatikan, und Della Chiesa blieb weiterhin Substitut im Staatssekretariat. Am 16. Dezember 1907 wurde Della Chiesa schließlich zum Erzbischof von Bologna ernannt. In der Emilia-Romagna sammelte Della Chiesa wichtige Erfahrungen in der Seelsorge, so wie knapp 50 Jahre später der ehemalige Substitut Giovanni Battista Montini als Erzbischof von Mailand. Auf Parallelen zwischen Della Chiesa und Montini weist E. öfter hin (vgl. 40, 49). Gegenüber den „antimodernistischen Exzessen" (45) in jener Zeit übte Della Chiesa, trotz persönlicher Vorbehalte, Zurückhaltung. Die Visitationen in der Erzdiözese boten ein ernüchterndes Bild:

„Der sozialistischen Propaganda hatten die Gläubigen intellektuell wenig entgegenzusetzen. Das religiöse Leben war in den sozialistisch dominierten Dörfern faktisch zusammengebrochen." (43)

Della Chiesa förderte nachdrücklich den Religionsunterricht und die Katechese. Er unterstützte die Medienarbeit und das Engagement von Christen in der Politik, verfügte zugleich aber über eine „stark sakramental-eucharistische Ausrichtung". Der einstige Diplomat taugte zum „Seelenhirten" (49). Er empfing am 28. April 1914 die Ernennung zum Kardinal und wurde am 3. September desselben Jahres zum Papst gewählt. E. deutet dies als „Plädoyer für die Diplomatie" nach dem konfrontativen Kurs von Pius X.:

„Zu Beginn eines Krieges, in den Europa wie in einen Strudel hineingeraten war und von dem man nicht wusste, wann und wie er enden würde, entschieden sich die Kardinäle für eine Persönlichkeit, der man zutraute, sein Gewicht für den Frieden in die Waagschale werfen zu können – und sie sollten sich mit diesem Kalkül nicht getäuscht haben." (52)

E. bezeichnet den Zwiespalt des Pontifikats, das durch die Spannweite der „Erfahrung politischer Ohnmacht", aber auch durch die Restituierung des Heiligen Stuhls als „moralischer Weltmacht" (54) gekennzeichnet gewesen sei. Unbestreitbar ist, dass Benedikt XV. mit „politischer Klugheit" – auch kirchenpolitischer – agierte, im Verbund mit seinem Staatssekretär Kardinal Pietro Gasparri – der Papst mit aristokratischer Zurückhaltung, der „umbrische Bauernsohn" unvermittelt herzlich:

„Beide waren bedächtig und nüchtern; beide liebten nicht die großen Auftritte vor zahlreichen Menschen; beide suchten stets vorausschauend unter Berücksichtigung aller möglichen Folgen einer Handlung vorzugehen; beide waren akribische und äußerst fleißige Arbeiter, nach heutigen Begriffen wohl ‚workaholics'." (58)

E.s plakative Stilisierung bleibt vordergründig. Benedikt und Gasparri verstanden sich als demütige Arbeiter und waren sich darin einig, der Forderung des Tages entsprechend ihren Dienst zu versehen, die ihnen vom Herrn zugedachten Aufgaben wahrnehmend. Benedikt XV. wird dessen ungeachtet sorgfältig porträtiert. Er verfügte über einen klaren, analytischen Blick, auch für seinen Vorgänger.

Energisch für den Frieden streitend bildete Benedikt ein wortmächtiges Gegengewicht zu nationalistisch gesinnten Klerikern. Niemand äußerte sich so unmissverständlich wie er. Die katholische Kirche in Deutschland ließ Benedikts Bezeichnung des Krieges vom 28. Juli 1915 als „horrenda carneficina" (= grauenhafte Schlächterei) vergleichsweise milde und abschwächend mit „entsetzlicher Kampf" übersetzen. E. erwähnt dies jedoch nicht. Er spricht nur von einer „sprachlich drastischen Verurteilung des Krieges" (245) durch den Papst, die nicht immer verstanden wurde.

Nuancenreich schildert E. die diplomatischen Bemühungen des Vatikans. Der Nuntius Eugenio Pacelli etwa stand mit Wilhelm II. im Austausch. Hieran illustriert E. anschaulich das Geschick Pacellis. Der Kaiser, so dessen Reichskanzler Bethmann Hollweg, sei von einem Gespräch „hochbefriedigt" gewesen – die Entourage unterschätzte und verkannte den Nuntius sehr –, der Bericht Pacellis an den Kardinalstaatssekretär fällt eindeutig aus. Wilhelms Blick und Gesten hinterließen, so E., einen „desaströsen Eindruck" und zitiert dann Pacelli: Des Kaisers Blick habe „etwas Überspanntes und nicht ganz Normales" (129) an sich.

Die Neutralität des Heiligen Stuhls blieb gewahrt, Appelle für den Frieden gegen jede „Kriegsbegeisterung bei Klerus und Kirchenvolk" erfolgten, zugleich wurden vielfältige und effiziente „humanitäre Aktionen" organisiert: „Benedikt XV. wollte in der Tat Vermittler sein, nicht Schiedsrichter zwischen den Mächten." Er setzte sich auch für ein „Ende des Vernichtungsfeldzugs gegen die Armenier" ein. E. schreibt:

„Wenngleich der Genozid, dem bis 1922 über eine Million Menschen zum Opfer fielen, nicht gänzlich gestoppt werden konnte, ließ er doch zeitweilig an Intensität nach. Das diplomatische Vorgehen, verbunden mit dem Verzicht auf öffentlichen Protest, zeigte eine gewisse Wirkung. […] Es wäre sicher eine Untersuchung wert, inwieweit Pius XII., der im Zweiten Weltkrieg auch eher auf diskrete Interventionen bei den Machthabern als auf lautstarken öffentlichen Protest setzte, von der Vorgehensweise Della Chiesas geprägt war." (246f)

Benedikt XV. forcierte die Erarbeitung des neuen CIC. Der Kodex sollte das „Leben der Kirche in allen Bereichen" erneuern, insbes. da Benedikt XV. durch die Erfahrungen des Krieges gezeichnet war. Das Recht zivilisiere und fördere den Frieden zwischen Menschen und Völkern. Die neuscholastische Ekklesiologie der Kirche als *societas perfecta* nahm der Papst als Grundlage und schrieb bestehende Traditionslinien „im Dienst der universalen Sendung der Kirche" fort:

„Das Recht neu zu fassen, sei notwendig geworden, da die kirchlichen Gesetze, Vorschriften und Regelungen verstreut und ungeordnet vorlägen und immer schwerer anwendbar seien. Der neue Kodex antworte also auch hinsichtlich der kirchlichen Praxis auf die Bedürfnisse der Zeit." (212)

Ein weiterer Schwerpunkt liegt darin, dass Benedikt die Lektüre der Bibel empfahl, die das Leben der Gläubigen prägen solle. Die Priester wurden zu einem ernsthaften Studium aufgefordert und zu historisch sachgerechten, geistlich wirksamen Predigten ermuntert:

„Immer wieder äußerte sich der Pontifex über die Aufgaben des Predigers und forderte an erster Stelle, dass über die Bibel und nicht über alle möglichen Fragen, also über *Allotria* gepredigt werde." (218)

Zudem mahnte der Papst, die Priester sollten nicht eitel weltlichen Ruhm begehren, sondern sich der „Wahrheit des Evangeliums" unterstellen und diese als „Männer Gottes und der Kirche" (218f) verkünden.

Papst Benedikt XV. erkrankte am 17. Januar 1922 an einer Bronchitis. Er sagte zwar die Audienzen ab, arbeitete jedoch, an hohem Fieber leidend, weiter. Eine beidseitige Lungenentzündung wurde diagnostiziert. So verstarb er am 22. Januar.

E.s Biographie enthält im Anhang lesenswerte Materialien aus dem Pontifikat. Diese tragen mit dazu bei, dass der nahezu vergessene Papst wieder stärker ins Bewusstsein rückt. Das Buch zeigt zudem, dass wir nicht nur unser Wissen über die Geschichte der Päpste erweitern, sondern dass wir auch – immer noch – von den Päpsten und deren Zeugnis für Christus lernen können. E.s anschaulich wie ansprechend verfasstem Buch sind viele einsichtige Leser zu wünschen.

Hannover Thorsten Paprotny

Kuropka, Joachim: **Galen**. Wege und Irrwege der Forschung. – Münster: Aschendorff 2015. 457 S., pb. € 29,90 ISBN: 978–3–402–13153–4

In diesem Band veröffentlicht Joachim Kuropka, em. Prof. der Univ. Vechta, 26 Beiträge, die er seit 1989 entweder als Aufsätze veröffentlicht oder als Vorträge gehalten hat. Man merkt, dass K.s Forschung zum Wirken des Münsteraner Bischofs Clemens August Graf von Galen nicht nur ein ergiebiges Thema ist, sondern auch, dass ihm die historische Bewertung Galens eine Herzensangelegenheit ist. Wie K. immer wieder betont, ist Galen heute in der Forschung eine umstrittene Figur, die entweder von seinen Zeitgenossen überbewertet wurde oder von Kritikern um seinen verdienten guten Ruf gebracht werden soll.

K. befasst sich in den Beiträgen hauptsächlich mit der Zeit des Nationalsozialismus, aber er zeigt erfolgreich, wie wichtig es ist, Galen im Kontext seines Elternhauses und seines Lebensweges vor seiner Ernennung zum Bischof im Herbst 1933 zu verstehen. K. erklärt, dass Galen aufgrund seiner Erziehung antipreußisch und keineswegs „kaiserlich" eingestellt war. Galen stellte sich schnell auf den Boden des neuen Weimarer Staates und war bis zur Auflösung der Deutschen Zentrumspartei aktives Mitglied derselben. Die zehn Jahre, die er als Pfarrer von St. Matthias in Berlin-Schöneberg verbrachte, haben ihm eine Empfindsamkeit für die Bedürfnisse nicht nur der Großstadtbevölkerung, sondern auch der Arbeiter vermittelt. So hat er, 1929–1933 Pfarrer von St. Lamberti in Münster, lieber Geld für ein Gesellenheim als für die Kirchenrenovierung ausgegeben. Im Herbst 1932 hat Clemens August Graf von Galen seinen Bruder Franz von Galen, preußisches Landtagsmitglied, durch intensiven Briefkontakt beraten, wie man durch eine Annäherung von Zentrumspartei und Papenregierung Deutschland vor einer nationalsozialistischen Regierung vielleicht

bewahren könnte. Weiterhin zeigt K., dass Galen keine Furcht zeigte, als er sich wiederholt gegen das NS-Regime stellte. Schon 1934 griff er in seinem Osterhirtenbrief das Neuheidentum des Nationalsozialismus an. 1936 wetterte Galen von der Kanzel gegen die Schulbehörde im südoldenburgischen Teil seines Bistums, weil diese Kruzifixe von den Wänden der Schulräume abnehmen ließ und die nichtkonfessionelle Einheitsschule einführte. 1938 erließ er einen Hirtenbrief, in dem er gegen die vom NS-Regime propagierte Beschränkung der Kirche auf das Himmlische protestierte, weil sie der Kirche das Recht auf Einfluss und Einspruch im Irdischen versagte. Am bekanntesten waren Galens Predigten gegen die Euthanasie, die er 1941 hielt und die genügend Aufregung verursachten, sodass das NS-Regime diese Morde wenigstens zeitweilig einstellte. Galen stellte sogar Strafantrag wegen der Tötungen.

Zwei der besten Beiträge K.s befassen sich mit dem gemeinsamen politischen Wirken der Brüder Clemens August und Franz von Galen in der Endzeit der Weimarer Republik. Clemens August hat für seinen Bruder, 1932–1933 Mitglied des preußischen Landtags, mehrmals Einschätzungen der politischen Lage verfasst, die Franz in seine politischen Äußerungen aufnahm. Wenn sich Franz von Galen im März 1933 explizit für die Bürgerrechte aller, auch der Juden einsetzte, dann kann man nach Studium der Korrespondenz zwischen den beiden Brüdern im LWL-Archiv in Münster davon ausgehen, dass Clemens diese Meinung teilte. Der Versuch der Brüder, im Herbst 1932 die Zentrumspartei zur Zusammenarbeit mit Papen zu überreden, um die Nationalsozialisten von der Macht fernzuhalten, zeigt, dass Clemens August dem Nationalsozialismus fern- und keineswegs diesem oder den Deutschnationalen nahestand. Hier werden Forscher noch ergiebig arbeiten können.

K.s Band beweist, dass die Forschung Clemens August Graf von Galen noch nicht endgültig erschlossen hat. Im Vergleich zu vielen deutschen Bischöfen der NS-Zeit steht Galen gut dar. Er hat nicht versucht, sich mit dem Regime zu arrangieren. Er hat zu vielen wichtigen Fragen nicht geschwiegen. Zum Beweis für Galens Haltung und Verdienst führt K. Galens Äußerungen in Briefen, Reden, Predigten und Hirtenbriefen, aber auch die Anerkennung seiner Person durch die Gläubigen in Münster und Rom wie auch die Einschätzung Galens als gefährlicher Gegner durch das NS-Regime an.

K.s leidenschaftliche Verteidigung Galens hat jedoch auch ihre fachlichen Nachteile. Z.B. wäre es wichtig zu erforschen, warum die preußische Regierung gegen Galens Ernennung zum Bischof keinen Einspruch erhoben hat, wenn er kein Rechtskatholik war. Sagt dieses vielleicht mehr über die Einschätzung der Bedeutung einer Bischofswahl durch das NS-Regime aus als über Galen? Auch reicht es nicht, zu zeigen, wie tapfer und prinzipientreu Galen war, um ihn von aller Kritik zu entlasten. Man muss auch sehen, ob er konsequent im Glauben gelebt hat. Neben den Opfern der Euthanasie gab es Juden und andere Minderheiten, die er als Kinder Gottes hätte schützen sollen. Galen meinte, er müsse das Recht vertreten und die Verdammung Schuldloser verurteilen. Wenn er sich ausschließlich für die Kirche, das Kirchenvolk und die Rechte der beiden einsetzte, hat er dann die Verdammung Schuldloser ganz und gar bekämpft? Im weiteren Kontext lässt sich fragen, ob dies eine Frage des engmaschigen katholischen Milieus oder eine Frage des Antisemitismus war, der im Christentum allgemein tief verwurzelt war. In der Frage des Schutzes der Juden ist ein Urteil über das Verhalten Galens ebenso schwierig wie ein solches über das aller anderen deutschen Bischöfe. Viele haben leise oder privat Einiges geleistet, um einzelne Juden zu schützen, aber keiner hat sich offen und klar zur Natur der Juden als Kinder Gottes bekannt. Wenn Galen 1944 meinte, er „trage schwer daran", 1938 nach dem Brand der Synagoge in Münster nicht sofort öffentlich protestiert zu haben, dann ist das doch eher ein Eingeständnis Galens, nicht genug getan zu haben.

In Anbetracht dieses Bandes sollte man die grundsätzliche Frage stellen, was die katholische Kirche in Rom, in Deutschland und was das Kirchenvolk in den dreißiger Jahren von einem Bischof erwartete, im Gegensatz zu der Zeit nach 1945. Mit welchen Maßstäben soll man heute die Bischöfe von damals messen? Natürlich hätten alle deutschen Bischöfe als Führer des Kirchenvolks klar die Sünden der Zeit und des Regimes ansprechen sollen, aber angesichts der Erziehung und des Wesens der damaligen Zeit hätte dieses einen außergewöhnlichen Heroismus verlangt. Dieses entschuldigt nichts, erklärt aber manches, worauf ein Bischof heute Acht geben muss.

Im Eifer seiner Verteidigung Galens verstößt K. manches Mal gegen die Gepflogenheiten der Historikerzunft, obwohl er sich selber ausdrücklich als Profanhistoriker und nicht als Kirchenhistoriker bezeichnet. Manchmal argumentiert K. mehr moralisch als objektiv historisch. Z.B. ist es sicherlich wahr, dass Galen zwischen 1933 und 1946 von Vielen anerkannt und verehrt wurde, aber das ersetzt kein historisches Urteil im Angesicht aller Fakten.

Wenn K. anderen namhaften Historikern vorwirft, Fakten außer Acht zu lassen, die nur er allein richtig einschätzt, verstößt das nicht gegen die üblichen Bescheidenheitsfloskeln der Historiker, sondern beinhaltet schon ein gewisses Maß an Hybris. Unschicklich für einen Historiker, aber vielleicht verständlich angesichts seiner entschiedenen Verteidungung Galens, sind die ad hominem gerichteten Äußerungen K.s, die auch seine fachliche Objektivität schwächen. Beth Griech-Polelle tut er als eine „junge amerikanische" Kollegin ab, während Hubert Wolf „von Beruf ursprünglich Pfarrer" war – eine Beschreibung, die als Kritik gemeint ist. Auch hilft auf anderen Seiten sein Vorwurf, dass die Kritik an Galen aus der extremen politischen Linken Deutschlands stammt, nicht, seine Argumente zu stärken. Angesichts der vielen Wiederholungen von Argumenten und Textpassagen wäre eine effizientere Redaktion der ursprünglichen Beiträge sehr erfreulich gewesen.

Insgesamt aber zeugt dieser Band von der Notwendigkeit, sich weiter und immer differenzierter mit dem Verhalten sowohl führender Katholiken als auch des Kirchenvolkes während der Zeit des NS-Regimes zu befassen. Dazu hat K. mit seinem Werk einen wichtigen Beitrag geleistet.

Nashua, NH Martin R. Menke

Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.–18. September 2014 in Berlin), hg. v. Michael Meyer-Blanck. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016. 1051 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 44), geb. € 98,00 ISBN: 978–3–374–04167–1

Der Hg. des Bandes und Vorsitzende der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, der Bonner Theologe Michael Meyer-Blanck, schreibt im Vorwort zu diesem Band, 2014 sei im Blick auf den Ersten Weltkrieg ein Gedenkjahr gewesen. Darin konnte auch der Wendejahre 1939 und 1989 gedacht werden.

Das taten auch einige der 54 aus verschiedenen Wissenschaften kommenden Vf., so z.B. *Richard Schröder*, wenn er nach den Herausforderungen der Gedenkjahre 1914 und 1989 an die Theologie fragte.

Die Fachgruppenbeiträge, die in diesem Band abgedruckt sind (233–1029) können hier aus Platzgründen nicht im Einzelnen genannt werden. Aber wenigstens die abgedruckten Hauptvorträge seien erwähnt:

Thomas Römer: „Die Erfindung der Geschichte im antiken Juda und die Entstehung der Hebräischen Bibel" (37–57), *Markus Gabriel:* „Der Sinn der Religion" (58–75), *Christof Landmesser:* „Das gegenwärtige Ende. Geschichte in neutestamentlicher Perspektive" (76–95), *Wolf-Friedrich Schäufele:* „Zur Geschichte des Endes der Geschichte. Die Eschatologie als kirchengeschichtlicher Epochenmacher" (96–127), *Achim Landwehr:* „Die endlose Geschichte vom Ende der Geschichte. Stationen endzeitlichen Denkens seit dem 17. Jahrhundert" (128–156), *Jörg Dierken:* „Heilsgeschichte – Religionsgeschichte – Offenbarungsgeschichte. Herausforderungen christlichen Geschichtsdenkens" (157–172), *Aleida Assmann:* „Probleme und Chancen der Erinnerungskultur" (173–185), *Elisabeth Gräb-Schmidt:* „‚Dem Gedächtnis der Namenlosen'. Die Zukunft des Gedächtnisses als Erinnern der Vergessenen" (186–205), *Wilhelm Gräb:* „Gebet und Gedenken. Individuelle Arbeit am Sinn der Geschichte" (206–230).

Der Band bietet insgesamt einen guten Einblick in die Art und Weise, wie heute verschiedene Wissenschaften von der Theologie (schade, dass Beiträge aus katholischer, orthodoxer und anglikanischer Perspektive nicht vertreten sind) und Philosophie bis zur Religionswissenschaft und Anglistik das Thema „Geschichte und Gott" traktieren. Dass dabei noch kürzlich für relevant gehaltene Theologumena wie „Geschichte als Offenbarung" für obsolet erklärt werden, ist angesichts des Fortschrittes auch in der Theologie zu verstehen. Nicht zu verstehen ist allerdings, dass einige Namen, die in den Fußnoten genannt werden (wie z.B. Gauck, 692, Anm. 1; den im Personenregister angegebenen Namen Gauck finde ich auf S. 864 nicht!) im Personenregister erwähnt werden, andere aber nicht, ebenso nicht die Namen der Vf. dieses Buches. Ansonsten sind die Register (Personenregister, Sachregister) und das Verzeichnis der Vf./innen mit ihren damaligen Adressen nützlich.

Die hier versammelten Beiträge sind aber kein Spiegelbild der gegenwärtigen Forschung zum Thema „Geschichte und Gott", wie man leicht sieht, wenn man die einzelnen Studien liest. Dennoch geben sie viele Anregungen für weitere Forschungen auf diesem Gebiet. Das gilt nicht nur für die Hauptvorträge, sondern auch für die zahlreichen

Beiträge aus den Fachgruppen AT, NT, Systematische Theologie und Praktische Theologie. In letzterer sind auch Beiträge aus der Religionswissenschaft und der Ökumenik untergebracht.

Tann (Rhön) Bernd Jaspert

Theologiegeschichte

Jacobsen, Anders-Christian: **Christ – The Teacher of Salvation**. A Study on Origen's Christology and Soteriology. – Münster: Aschendorff 2015. 372 S. (Adamantiana, 6), geb. € 52,00 ISBN: 978–3–402–13718–5

The contents of the presented book correspond exactly to its title (something that today is less normal than expected). This monograph considers the whole work of Origen and offers an extensive study on his Christology and soteriology.

The structure of the study is very clear. The "Introduction" (13–17) explains the methodological approach of the monograph and affirms the author's conviction that, in Origen's Christology and soteriology, "behind the diversity there is a unity" (15; cf. 336). Then, the work is divided in three parts. The first part, "Introductory Questions and Methodology" (19–102), reviews the history of scholarship on Origen's Christology and soteriology, from the Hal Koch's work (1932) up to the study of Michel Fédou (1995). Subsequently, Anders-Christian Jacobsen gives an overview of the chronology of the origenian works (chap. 3), later on glace of the different textual types and audiences of Origen's works (chap. 4) and, finally, an explanation on the different hermeneutical levels of the Scripture (chap. 6). This overview is important because, following his own method, the author tries to show the diversity of contexts in Origen's works, that is, among others, the difference between Alexandria and Caesarea or between a homily and a commentary, etc. Chap. 5 deals with the difficulty in the transmission of Origen's works. The second Part, "Interpretation of Individual writings" (103–257), studies the Christology and soteriology of eleven of Origen's works. This study offers an overview "of all the relevant Christological and soteriological expressions in most of the relevant texts and in all textual types" (104). The chosen works are: *On First Principles*; *Dialogue with Heraclides*; *Commentary on John*; *Commentary on Song of Songs*; *Commentary on Romans*; *Commentary on Matthew*; *Homilies on Luke*; *Homilies on Song of Songs*; *Homilies on Jeremiah*; *Homilies on the book of Joshua* and *Against Celsus*. In the third Part, "A systematic presentation of Origen's Christology and soteriology" (259–335), J. has the courage to offer a systematic view of the main topic. For that purpose, the author justifies, in a very balanced way, the so long discussed systematic character of Origen's thought and, what is very relevant, clarifies that he understands the word "systematic" primarily as "an expression of the unity which is established when the parts are connected, and secondly as an expression of the systematic principles that lie behind this connection of the parts to a unity" (260). Later on, after analyzing the titles, the monograph develops, in chap. 19, the different topics of Christology and soteriology, within a *heilsgeschichtlich* frame and with the structure of the twofold relation of Christ, namely, to God the Father, on one hand, and to humanity, on the other. After a short and inspiring conclusion (336–339), the book offers a selected bibliography and the indexes: "1. The Bible", "2. Origen's works", "3. Other ancient sources" and "4. Names and subjects" (340–372). The study uses essential and solid bibliography, and most of the assertions are based in Origen's texts.

The main purpose of this book is a very difficult one because there is a tension between the two key assumptions of the monograph, namely, that the diversity of audiences has a theological relevance, and that, in Origen's thought, there is a unity behind the diversity. On one hand, the interpretation of individual writings (Part II) puts the emphasis on the diversity (types, audiences, chronology etc.); on the other hand, the systematic presentation (Part III) highlights the unity of Origen's teaching. In addition to this, the topic of the book is not a marginal but a central one, and it deals with the *core* of Origen's theology. J., in a very perceptive way, manages to combine a historical approach with a systematical one. Because of this twofold methodological approach – historical and systematical –, this book is a significant contribution to bridge the gap between Early Christian Studies and Systematic Theology. Therefore, this study is useful not only for historians, as many works on Patristic Studies, but also for theologians.

Obviously, in a study concerning one of the central points of such a complex author as Origen, one could make some critical remarks: for example, it is not easy to justify the choice of eleven works as the most relevant texts and not to include a specific study of the *Homilies on Genesis*, which are so important to Origen's anthropology and soteriology; some sections lack the polemical context of Origen's expressions, for instance, the anti-docetic, anti-monarchian and anti-gnostic background of some of his ideas, which often gives the key to understand Origen's teaching historically; the expression "independent being" to speak about the subsistence of the only-begotten Son does not fit well with the Son's eternal relation to the Father, a crucial concept of Origen's Christology (108); sometimes the study is too much centered in the human beings' salvation, and it pays less attention to angels and devils, who are also to be saved by the Son of God; finally, I think that the doctrine of *apokatastasis* would require a more specific treatment in chap. 19.

This book shows the beauty of Origen's Christology of accommodation and its soteriological meaning: according to this doctrine, it is not God, but "the fallen human beings who determine what Christ must be in order to save them" (310). As J. rightly affirms, "[t]he goal of salvation is thus, according to Origen, to be like Christ or even to participate in Christ", and precisely because of this centrality of Christ all the different aspects of Origen's soteriology, developed in the monograph, "fit into a coherent system" (335). That is why the choice to study together Christology and soteriology corresponds perfectly to Origen's mind. Actually, it is not possible to understand Origen's Christology without a soteriological perspective, and it is also impossible to describe his soteriology without dealing with Christology. In summary, J.'s monograph is an important book. It faces a central theme of Origen's doctrine and it studies almost all of the significant works of the master of Alexandria. And so, beyond its specific topic, this book, because of its methodological clearness and because of the centrality of its argument, could be considered a very rich and balanced introduction to Origen.

Santiago de Chile Samuel Fernández

Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge (800–1500). Le devenir de la tradition ecclésiale. Congrès du Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris (11–14 juin 2008) préparé par Nicole Bériou, Rainer Berndt, Michel Fédou, Adriano Oliva et André Vauchez, hg. v. Rainer Berndt / Michel Fédou. – Münster: Aschendorff 2013. (2 Teilbände) 576+544 S. (Archa Verbi. Subsidia, 10/I+II), geb. € 129,00 ISBN: 978–3–402–10227–5

Der gewählte Titel für den aus zwei Teilbänden bestehenden Sammelband mit 53 überwiegend französischsprachigen Beiträgen, die auf eine Tagung zum Thema „Réceptions des Pères et de leurs écrits au Moyen Âge" zurückgehen, lässt aufhorchen. Nicht „die" Rezeption der Väter im Mittelalter ist der Untersuchungsgegenstand, sondern, dem tatsächlichen Sachverhalt viel angemessener, „Rezeptionen" sowie, das Tagungsthema bezeichnend erweiternd, das allmähliche Werden einer kirchlichen Tradition, die viele Dimensionen christlicher Existenz geprägt hat. Vier Indizes (Schriftzitate, Autoren, Personennamen und Handschriften) und die jedem Beitrag beigegebenen Literaturverzeichnisse der sorgfältig redigierten Bände belegen eine beeindruckende Fülle berücksichtigter Autoren und Quellen von der Karolingerzeit bis zu Konzilsakten des 16. Jh. s.

Wie ist einer solchen Materialfülle beizukommen? Die knappe Einleitung von *Nicole Bériou*, *Rainer Berndt* und *Michel Fédou* nennt als allen Beiträgen gemeinsam die Untersuchung jenes Kommunikationsprozesses, der in der Kirche als „congregatio fidelium" zu einem Entstehen jener Vätertradition geführt hat, die nicht nur schon oft untersuchte, philosophische und theologische Texte beeinflusste, sondern auch „andere kulturelle Orte" wie Liturgie, Ikonographie und kirchliche Lehrentscheidungen. Entsprechend ist „Tradition" als das allen Sektionsüberschriften gemeinsame Leitwort mit einem Hinweis auf die jeweils berücksichtigte Quellengattung verbunden. Die Ordnung der Beiträge erfolgt also epochenübergreifend, was dem Rechnung trägt, dass in der internationalen Mediävistik Epochengrenzen und -bezeichnungen unterschiedlich gehandhabt werden. Acht Sektionen dokumentieren dann auch die Vielfalt thematischer Zugänge, nämlich im ersten Band die verschriftlichte Vätertradition (Verbreitung und Übersetzung), mündliche und kulturelle Traditionen (Liturgie, Predigt und Katechese), ikonographische Traditionen, Schriftauslegung und Lehrautorität der Väter (päpstliche Entscheidungen und Konzilsakten), im zweiten Band die Väterrezeption in der philosophischen und theologischen Argumentation, Hagiographie und spirituelle Traditionen sowie abschließend die patristische Tradition in den Geisteswissenschaften (Anthropologie, Geschichte, Politik). Da es unmöglich ist, alle 53 Beiträge ausführlicher zu würdigen, wird im Folgenden nur die der Exegese gewidmete Sektion etwas eingehender besprochen.

Den einzelnen Sektionen geht ein programmatischer Beitrag von *François Dolbeau* voraus. Dolbeau untersucht die Kanonbildung im 4.–6. Jh. und erweist daran eine Mehrdeutigkeit der Begriffe „Kirchenväter" und „Kanon", die sich in vielen der nachfolgenden Artikeln bestätigt.

Die erste, den schriftlichen Traditionen gewidmete Sektion eröffnet ein prägnanter Beitrag des 2010 verstorbenen Mediävisten *Claudio Leonardi* über die Verbreitung der Vätertexte anhand der Forschungs- und Dokumentationsleistung seines Instituts (Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino [SISMEL]). Zu Recht hebt Leonardi die Bedeutung der karolingischen Exegese

für die Väterrezeption hervor. Es folgt *Matthias M. Tischlers* Plädoyer für einen Kanon von elf „pères principaux", deren Rezeption Tischler diskussionswürdig als rhythmisch beschreibt. Es folgen zwei Beiträge über die Rolle von Übersetzungen im Rezeptionsprozess. *Marie-Hélène Congourdeau* stellt die Augustinusrezeption in Byzanz dar, *André Tuilier* die Rezeption der Gedichte Gregors von Nazianz im lateinischen Westen. Danach untersucht *Francesca Sara D'Imperio* die handschriftliche Verbreitung der Werke Gregors des Großen in der Karolingerzeit. *Delphine Viellard* rundet die Sektion mit einer Darstellung der Rezeption und Imitation von Hieronymus *De viris illustribus* durch Sigebert de Gembloux ab.

Die den mündlichen und kulturellen Traditionen gewidmete zweite Sektion wird von *Nicole Bériou* und *Martin Morard* eröffnet. Sie behandelt allgemein die Vermittlung der „sancti patres" an Laien durch Liturgie, Predigt und Katechese sowie das für die Laienpastoral wichtige Dekret *Quam gloriosus* von Papst Bonifaz VIII. (mit französischer Übersetzung beigegeben). *Silvia Serventi* zeigt diese Vermittlung an Laien anhand der volkssprachigen Predigten des Dominikaners Giordano da Pisa. *Ursula Vones-Liebenstein* befasst sich mit Autorenschaft und Rezeptionswegen einer im Mittelalter weit verbreiteten Auslegung der Augustinerregel, die heute als im Umkreis der Abtei St. Ruf entstanden gilt. *Silvana Vecchio* widmet sich der Rezeption der Dekaloginterpretation Augustins. Die Vf.in zeigt, wie der Dekalog seinen spezifischen Platz in der systematischen Theologie gefunden hat und wie er im Spätmittelalter ein wichtiges Thema in Predigt und Katechese wurde. *Rubén Peretó Rivas* geht dem Thema der geistlichen Freundschaft anhand von vier Messformularen *pro amico* des sog. *Missale des Leofricus* und anhand von Briefen Alkuins von York nach. Die Sektion schließt mit einer detailreichen Studie von *Claire Maître* über die Leseordnung der Nokturnen in einem spätmittelalterlichen Offizium der Diözese von Autun, welche die Bedeutung der Liturgie für die Väterrezeption eindrucksvoll belegt.

Die drei Aufsätze umfassende dritte Sektion über ikonographische Traditionen eröffnet *François Bœspflug*. Charmant an die Form einer scholastischen Quaestio angelehnt, geht Bœspflug der Frage nach, wie die Patristik die mittelalterliche Trinitätsikonographie inspiriert hat, und zeigt, dass anthropomorphe Gottesdarstellungen im Widerspruch zu Augustins Lehre stehen. Dass diese Diskrepanz am Bildsujet liegt, bestätigt *Véronique Germaniers* Untersuchung von Buchillustrationen, welche „le paradis hiérarchisé" zum Thema haben. Für diese weist die Vf.in nämlich den fundamentalen Einfluss Augustins nach. *Anne Boonen* steuert einen kurzen Beitrag über byzantinische Illustrationen des 44. Diskurses Gregor von Nazianz' bei.

Die vierte Sektion über die christliche und jüdische Praxis der Schriftauslegung im Mittelalter eröffnet gewohnt souverän *Gilbert Dahan*. Er stellt zunächst die Ergebnisse seiner Forschung über die Kanonsdiskussion dar und zeigt, wie diese im Mittelalter zur Bildung eines relativ geschlossenen Corpus an Autoritäten beigetragen hat. Dann diskutiert Dahan den Autoritätsgrad dieses Corpus in einer für ihn typischen Vorgehensweise, nämlich erstens anhand der Auslegung von Joh 3,5, Röm 5,12 und Gen 3,15 durch Autoren wie Hugo von St. Cher und Thomas von Aquin, zweitens anhand des Umgangs mit Divergenzen im überlieferten Bibeltext und drittens anhand von Autoren wie Abaelard und Robert von Melun, die der patristischen Bibelauslegung widersprochen haben. Aus all dem schlussfolgert Dahan, dass es im 12. und 13. Jh. weder einen Dogmatismus noch eine normative Exegese gab, sondern dass ein relativ freier Umgang mit Autoritäten möglich war, sodass sich für Dahan sein Bild einer von Tradition und Fortschritt gleichermaßen geprägten „ligne continue d'un progès infini" bestätigt. *Sumi Shimahara* veranschaulicht in ihrem Beitrag insbes. durch Synopsen, wie fragwürdig die ansonsten übliche Einteilung in explizite und implizite Zitate bei Autoren der Karolingerzeit ist, weil diese Autoren die Vätertexte ihren Bedürfnissen und Intentionen gemäß veränderten und ergänzten. Dass die patristischen Autoren ausgerechnet in dieser veränderten Gestalt in die immer mit dem Bibeltext zusammen tradierte und deshalb normativ wirkende „Glossa ordinaria" eingingen, zeigt Shimahara abschließend am Beispiel Haymos von Auxerre. Im Anschluss daran behandelt *Aline Canellis* detailreich die Hieronymusrezeption in Haymos Malachiaskommentar. Die Vf.in bringt viele Belege u. a. dafür, wie Haymo von Auxerre den Bibeltext, den er in Hieronymus' Malachiaskommentar vorfand, gemäß der zu seiner Zeit normativen Vulgata veränderte, ein anderes exegetisches Vokabular als Hieronymus verwendete und den sensus moralis gemäß der Probleme seiner Zeit aktualisierte. *Laurence Mellerin* widmet sich der Interpretation hebräischer Namen bei Bernhard von Clairvaux. Die Bernhard-Expertin quantifiziert, geht den Quellen nach und erweist eine freie, selektive und reflektierte Verwendung der Interpretationen sowie deren strukturierende Funktion. *Ineke van't Spijker* geht der Väterrezeption bei Richard von St. Viktor nach. Die Vf.in untersucht nicht nur eingehend, wie Richard die Väter in seinen Werken rezipiert, sondern zeigt auch den von Richard intendierten praktischen Nutzen dieser Rezeption. Diese sollte nämlich Prediger, deren Leben gleichermaßen von Kontemplation und Aktion geprägt ist, zu einer „imitatio" der heiligen Lehrer anregen. *Aleksander Horowski* erweist unter vorbildlicher Berücksichtigung einschlägiger Handschriften, wie die Väterrezeption im Matthäuskommentar des Alexander von Hales bei Pariser Autoren wie Hugo von St. Cher ein Interesse an möglichst authentischen Texten der lateinischen Väter und an zuverlässigen Übersetzung der griechischen Väter geweckt hat. Die Exegese-Sektion schließt mit einem erhellenden Beitrag von *Jean-Pierre Rothschild*, der begründet, warum es in Midrasch und Talmud keine den Kirchenvätern vergleichbaren „pères de la Synagogue" gibt.

Die Lektüre dieser Sektion ist für jeden ein Gewinn, der sich für die mittelalterliche Exegese interessiert, und bietet jenen, die sich schon eingehender mit der Schriftauslegung befasst haben, sachlich Neues und methodisch Inspirierendes zur weiteren Erforschung dieser wichtigen theologischen Disziplin.

Die fünfte Sektion über die Autorität der Väter in Lehrentscheidungen eröffnet ein Beitrag des 2011 verstorbenen Kanonisten *Jean Werckmeister*. Er zeigt, wie die Väterrezeption für das Kirchenrecht im *Decretum Gratianum* gipfelt. *José Luis Narvaja* behandelt die Rezeption des Irenäus von Lyon in einer Sammlung häretischer und orthodoxer Dogmen des Zisterziensers Balduin von Exter bzw. Canterbury. *Reimund Haas* zeigt, dass erst in der Krisen- und Umbruchszeit der Reformation in den Kölner Synodentexten auf Ergebnisse jener scholastischen Diskussion theologischer Fragestellungen zurückgegriffen wird, welche schon immer unter Rezeption der Väter geführt wurde. Abschließend geht *Bernhard Meunier* auf die Autoritätsfrage in griechisch-orthodoxen Lehrentscheidungen ein.

Die mit 16 Beiträgen umfangreichste Sektion handelt von der Väterrezeption in der philosophischen und theologischen Argumentation. Sechs Beiträge sind ausschließlich der Augustinusrezeption gewidmet. *Riccardo Quinto* untersucht diese angefangen von Anselm von Laon bis Étienne Langton. *Mikołaj Olszewski* widmet sich ihr bei Aegidius Romanus und Augustinus von Ankona, *Václav Němec* bei Thomas von Aquin, *Marie-Anne Vannier* bei Eckhart, *Marc Vial* bei Johannes Gerson und *Klaus Reinhardt* bei Nikolaus von Kues. *Lenka Karfíková* vergleicht den Gebrauch von „essentia" und „substantia" bei Augustinus und Petrus Abaelardus. Abaelard sind zwei weitere Beiträge gewidmet: *Guillaume Bady* analysiert den Prolog zu *Sic et non* und *Constant J. Mews* erweist die patristische Herkunft des „caritas"-Begriffs in den Schriften von Abaelard und Heloisa. Am Beispiel Anselms von Laon geht *Cédric Giraud* der Frage nach, wie aus der Intention patristischer Autoren die von Autoritäten und aus dieser wiederum die von Magistern wurde. Die Väterrezeption Hugos von St. Viktor ist Gegenstand des Beitrags von *Emmanuel Falque*, während *Dominique Poirel* zeigt, wie Hugos Väterrezeption in der weiteren theologischen Diskussion autoritativ verwendet wird. *Dominique Bertrand* und *Enzo Portalupi* widmen sich der Väterkenntnis Thomas von Aquins. *Ysabel de Andia* befasst sich sehr aufschlussreich mit dem „bonum diffusivum sui" beim Areopagiten, dem Aquinaten und bei Bonaventura und *Bernhard Forthomme* geht dem Gebrauch von Autoritäten bei Wilhelm von Ockham nach.

Die der Hagiographie und den spirituellen Traditionen gewidmete siebte Sektion eröffnet ein Beitrag von *Carlo Delcorno* über die toskanische Übersetzung der *Vitas Patrum*. *Marielle Lamy* widmet sich der erst gegen Ende des Mittelalters einsetzende Rezeption des Johannes Klimakos, *Jan Grzeszczak* dem Einfluss der Benediktsvita auf das monastische Ideal Joachims von Fiore. *Bruno Judic* und *Fabrizio Martello* schließlich zeigen die Bedeutung Gregors des Großen für die spirituelle Tradition.

Die achte und letzte Sektion des Tagungsbandes befasst sich mit der patristischen Tradition in den Geisteswissenschaften. Den Einfluss des Damaszeners auf die franziskanische Anthropologie im 13. Jh. macht *Alain Boureau* deutlich. *Jürgen Miethke* befasst sich mit dem *Decretum Gratianum* als Quelle für Kirchenvätertexte in der spätmittelalterlichen Politiktheorie. Dem patristischen Judasbild geht *Valentina Toneatto* in den Klosterregeln des Hochmittelalters nach, während *Elisabeth Mégier* die Verwendung von Hieronymus und Augustinus in der Geschichtsschreibung des Fréculph von Lisieux untersucht.

Man könnte abschließend die nur marginale Berücksichtigung bedeutender Autoren wie Albertus Magnus monieren oder in der theologisch-philosophischen Sektion das Fehlen karolingischer Autoren kritisch anmerken. Man könnte generell fragen, ob es nicht einer stärkeren Berücksichtigung der Aristotelesrezeption bedurft hätte, die im 13. Jh. ja gerade deshalb umstritten war, weil sie als Bedrohung für die Vätertradition empfunden wurde. Doch das große Verdienst der beiden stattlichen Sammelbände ist unbestreitbar, denn den Hg.n ist es gelungen, eine beeindruckende Zahl empfehlenswerter Detailstudien ausgewiesener Experten der aktuellen mediävistischen Forschung so zu bündeln, dass die Erwartungen, die der klug formulierte Titel und die knappe Einleitung beim Leser wecken, erfüllt werden.

Bonn Ruth Meyer

Estler, Michael: **Rigans montes (Ps 104,13)**. Die Antrittsvorlesung des Thomas von Aquin in Paris 1256. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2015. 415 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 73), pb. € 49,90 ISBN: 978–3–460–00731–4

Mit der vorliegenden Studie, einer geringfügig überabeiteten Diss., die durch die Kath.-Theol. Fak. der Univ. zu Tübingen im WS 2014/15 angenommen wurde, präsentiert, analysiert, vergleicht, kommentiert und interpretiert ihr Vf., Michael Estler, zwei Pariser *Sermones* des Thomas von Aquin über die Hl. Schrift, die in der neueren Forschung als seine Antrittsvorlesungen, sog. *Principia*, betrachtet werden. Diese beiden Texte wurden Anfang des letzten Jh.s in mittelalterlichen Handschriften wieder aufgefunden und 1912 erstmalig gedruckt. Ihren Anfangsworten entsprechend, die jeweils eine Bibelstelle sind und die als Leitfaden des Vortrags dienen, bezeichnet man die Texte mit den Kurztiteln *Rigans montes* (Ps 104 [105], 13) und *Hic est liber* (Bar 4,1) bzw. *Sermo/Principium* I und *Sermo/Principium* II. Die ältere Forschung hielt *Rigans montes* für die Antrittsvorlesung des Thomas

nach seiner Promotion; in *Hic est liber* hingegen vermochte sie seinen Inauguralvortrag als *cursor biblicus* zu sehen. Dieser maßgeblich von P. Mandonnet und C. Spicq vertretenen Auffassung hat J. A. Weisheipl mit guten Gründen widersprochen und nahegelegt, dass man „diese beiden Vorträge", die er auf 1256 datiert, „im Zusammenhang miteinander und als Bestandteil der Promovierungszeremonie lesen" soll.[1] E. schließt sich Weisheipls Ansicht an und begreift dessen Postulat als ein Forschungsdesiderat, dem er mit seiner Studie nachkommt. Für diesen Zweck etabliert er die Textgrundlage seiner Untersuchung anhand des Codex *Firenze, BNC Conv. Soppr. G IV.936* (14. Jh.), der die beiden *Principia* enthält, und unter Hinzuziehung der *editio princeps* von F. Salvatore (1912). Die Textüberlieferung der drei weiteren Handschriften, die jeweils nur eines der *Principia* enthalten (*München, BSB Clm 13501*, 13. Jh.: *Principium* I; *London, BL Harley 2808*, 14. Jh.: *Principium* II; *Venedig, Biblioteca dei Redentoristi 4*, 15. Jh.: *Principium* II), lässt er bei der Textkonstituierung außer Acht. Er unterlässt es jedoch nicht, alle vier Textzeugen, die offensichtlich dominikanischer Provenienz sind, minutiös zu beschreiben und sie hinsichtlich der Quellenüberlieferung und der Integrität des Textes, seiner Gliederung und formalen Struktur miteinander zu vergleichen. Dem lateinischen, unkritisch wiedergegebenen Text stellt E. seine deutsche Übersetzung zur Seite und ordnet die beiden Versionen synoptisch ein. Das erklärte Ziel der anschließenden Untersuchung ist eine „historisch-kritische Analyse" der beiden *Principia* „in ihrem Gesamtzusammenhang und in ihrer Zusammengehörigkeit" (19, 25).

Bei einer flüchtigen Durchsicht des Bandes gewinnt man den Eindruck einer im Aufbau ausgewogenen und im Inhalt sorgfältigen, detailreichen und theologiehistorisch wie systematisch weit über die eigentliche Textgrundlage der Untersuchung hinausführenden Studie.

Sie beginnt mit einem Überblick über die Forschungslage zu ihrem Gegenstand und Angaben zu ihrem Ziel und Aufbau sowie ihrer Methode („Einleitung", 13–39). E. verdeutlicht, dass die beiden Antrittsvorlesungen Thomas' programmatische Texte sind, die den biblisch fundierten Verstehenshorizont seiner Theologie und seines Selbstverständnisses als Theologe darstellen. Um diesen Umstand in den Blick zu bekommen, beleuchtet E. die chronologischen Eckdaten von Thomas' Leben und Werk. Im zweiten Kap. präsentiert er die text- und quellenkritisch aufbereiteten, lateinischen *Principia* mit ihren deutschen Übersetzungen und erläutert deren literar- und überlieferungsgeschichtliche sowie redaktionelle Fragen (40–127). Den Schwerpunkt der Studie bilden die in den Kap.n 3 und 4 enthaltenen Kommentare des Vf.s zu den Antrittsvorlesungen. Er lässt sich hierbei von der thomanischen Hermeneutik (vgl. 27f) leiten, indem er die Texte formal aufschlüsselt und ihren theologischen Sachgehalt ausführlich erklärt (*Principium* I: 128–246; *Principium* II: 247–319). Im Schlusskap. erfolgt die Würdigung der analysierten und kommentierten Texte im Kontext des Gesamtwerkes des Aquinaten und der diesbezüglichen Forschung (320–378). Was in den beiden vorangehenden Kap.n wahrgenommen werden konnte, kommt jetzt explizit zum Ausdruck, nämlich dass diese Studie sich nicht auf eine historisch-kritische Untersuchung zweier programmatischer Vorlesungen des Thomas von Aquin beschränkt, sondern auch in ihnen das „Potenzial zur Beantwortung heutiger Fragen" der Theologie und der Kirche freizulegen bemüht ist. Den Band schließt ein mehrteiliger Anhang ab, aus dem die Spezimina aller vier *Principia*-Handschriften sowie ein Literaturverzeichnis erwähnt seien.

Zu den Vorzügen der Studie gehören u. a. die Zusammenschau und die Vertiefung der in den Antrittsvorlesungen ansatzweise berührten biblischen und theologiesystematischen Themen im Licht ihrer Quellen, der inhaltlichen Parallelen in Thomas' späterem theologischem Werk, der zeitgenössischen Kontextliteratur und der neuesten Forschung. Vom Gesichtspunkt der Kontextualisierung erscheint E.s Kritik am entsprechenden Ansatz von A. Di Maio (vgl. 28, 162f) als fragwürdig. Wie könnte man ohne solche Rückbezüge behaupten, dass „die Antrittsvorlesung als ‚Prolog' zum Werk und sogar als eine ‚eigene Werkseinführung' des Thomas verstanden werden" kann (369; vgl. 138)? Es wäre daher aus systematischen und chronologischen Gründen bei manchen Überlegungen, u. a. zum Verständnis der *sacra doctrina*, geboten, auch den kritisch edierten Prolog zum Sentenzenkommentar des Thomas und die diesbezügliche Studie von A. Oliva (2006) zu berücksichtigen. Bei der Lektüre des *Principium Rigans montes* fällt dem Leser, der mit Thomas' Schriften vertraut ist, eine sehr schlichte, keinen hohen intellektuellen Anspruch durchsetzende Denkart auf, die sich hinter dieser Vorlesung verbirgt und die man beim Doctor angelicus sonst nicht kennt. Ähnliches gilt, wenn auch im geringeren Maß, für dessen zweites, möglicherweise unvollständig überliefertes *Principium*. Ein Vergleich dieser beiden Vorträge mit dem *Principium super totam Bibliam* seines Lehrers Albertus Magnus führt unweigerlich zu diesem Schluss. Es wäre daher wichtig, den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Thomas und seinem Lehrer Albertus Magnus in Bezug auf deren *Principia* genauer als in dieser an Th. Prügl anschließenden Studie nachzugehen. Die zuvor von A. Fries herausgestellten Zusammenhänge (vgl. „Proleg.", in: Ed. Colon. 25/2, XLIII; „Eine Vorlesung Alberts des Großen über den biblischen Kanon", in: *Divus Thomas* 20 [1950], 195–213; „Der Schriftkanon bei Albert d. Gr.", in: *Divus Thomas* 29 [1951], 345–368, 402–428) bieten hierfür neben Prügl eine weitere Orientierung. Das *Principium* II des Thomas weist auffallende Ähnlichkeiten mit dem theologisch, philosophisch und auch rhetorisch wesentlich anspruchsvolleren *Principium* seines Meisters auf. Sie beschränken sich nicht auf „einen Kernsatz des Dionysius" und Alberts Einfluss auf seinen Schüler durch die Kommentierung des *corpus Dionysiacum* (vgl. 136–140). Von der Existenz zweier *principia* des Albertus Magnus (*in aula* und *resumptio*), wie E. annimmt (53), ist jedoch nichts bekannt; das Missverständnis geht offenbar auf zwei verschiedene Ausgaben von ein und demselben Text Alberts (d. h. *Principium super totam Bibliam*) zurück, auf die Bezug genommen wird. Wichtige Vorarbeiten mit dem Fokus auf die Fragen zum biblischen Kanon, die sowohl in den Antrittsvorlesungen als auch in den Bibelkommentaren der theologischen *magistri* im 13. Jh. stets wiederkehren, sowie speziell zu den *Principia* des Thomas von Aquin und des Johannes de la Rochelle hat C. Spicq (Ceslas Spicq: *Esquisse d'un histoire de l'Exégèse latine au Moyen Age*, Paris 1944) geleistet. E. scheint diesen einschlägigen Beitrag übersehen zu haben, da dieser auch bei der Schilderung der Forschungslage fehlt. Ansonsten mag der Leser erstaunt sein, wie ergiebig diese Untersuchung zweier kurzer *Sermones* werden konnte. Dieser Umstand wird zwar wesentlich durch die sehr weit gediehenen und gut dokumentierten Forschungen zur Bibelexegese des Thomas von Aquin begünstigt, aber er kann letztlich nur durch die enorme Eigenleistung des Vf.s erklärt werden, durch die das bisher in welcher Form auch immer Gesicherte erschlossen, kritisch reflektiert, korrigiert und ergänzt wird und so eine neue Qualität erhält. Letzteres bürgt für die wissenschaftliche Bedeutung der Studie und macht sie lesenswert.

Bonn Henryk Anzulewicz

[1] James A. Weisheipl: *Thomas von Aquin*, Wien 1980, 102f.

Ströbele, Christian: **Performanz und Diskurs**. Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus. – Münster: Aschendorff 2015. 405 S. (Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte, B, 12), kt € 56,00 ISBN: 978–3–402–15998–9

Wie ein roter Faden durchläuft das Thema der negativen Theologie die Schriften des Cusanus. Umso erstaunlicher ist es, dass Christian Ströbele erstmals eine umfangreiche Monographie zu diesem Thema vorlegt. Darin stellt St. seinen Ansatz vor, negative Theologie als integralen Bestandteil philosophisch-theologischer Propädeutik zu verorten: Negative Theologie dürfe nicht auf ein Einzelproblem der Unterscheidung affirmativer und negativer Einzelattribute Gottes reduziert werden; als nicht reduziertes, sondern konstitutives Element der Gotteslehre und Theologie habe sie ihren Ort insbes. in der philosophisch-theologischen Propädeutik. Genau diese, die gesamte Theologie grundlegende Stellung der negativen Theologie will St. am Beispiel der Theologie des Cusanus deutlich machen.

Die Systematik des Buches kristallisiert der Vf. vorab in einer Bestimmung des in der Arbeit vertretenen Begriffs der „negativen Theologie" heraus; negative Theologie als theoretisches Falsifikationsinstrument mit kritischer sowie transzendenzwahrender Funktion. Die Vielfalt der negativen Theologien bricht der Vf. auf drei Gemeinsamkeiten herunter, anhand derer er die Arbeit strukturiert: Über die Analyse der ontologischen Voraussetzungen der cusanischen Rede vom Göttlichen (Kap. II) und der epistemologischen Rahmenbedingungen der cusanischen negativen Theologie (Kap. III) wird im Hauptteil anhand sprachtheoretischer und methodologischer Gesichtspunkte der Rede vom Göttlichen bei Cusanus (Kap. IV) die Fragestellung eines Zusammenhangs von nicht nur cusanischer, sondern negativer Theologie überhaupt und philosophisch-theologischer Propädeutik diskutiert.

Zunächst (Kap. II) erörtert St. die Problematik der Anwendung des Seinsbegriffs auf Gott sowie der Suche nach dem einen Namen Gottes bei Cusanus. Er stellt die cusanische Auseinandersetzung als kritische Betrachtung und Umorientierung der aristotelischen Herangehensweise dar. Cusanus' Suche strebt einerseits nach der Reduktion auf die Form der Formen und damit auf Partizipation aller Dinge an dieser sowie das „Insein" dieses Prinzips in allem, andererseits zielt sie auf die grundsätzliche Entzogenheit dessen ab. Schon hier macht St. die negative, aber gleichzeitig positive Nichterkennbarkeit der Weisheit deutlich und damit das Zusammenspiel der negativen und affirmativen Theologie, das das cusanische Denken prägt und den Grundstein seiner positiven Wertung der wenn auch unendlich affirmativen menschlichen Suche nach Gott legt.

In Kap. III diskutiert St. die Funktionen der *mens*. Während das Ziel der Suche nur *ex negativo* gegeben bleibt, da immer Ähnlichkeiten, niemals aber

die Weisheit in der Erkenntnis erlangt werden kann, führt St. die bei der Suche im Denkvollzug gefundenen Benennungen auf ein Lobpreisen Gottes sowie auf Explikationen des Glaubens als Grundbedingung von Erkennen überhaupt zurück.

Kap. IV stellt den Hauptteil der Arbeit dar und liefert mit dem Untersuchungsgegenstand der religiösen Rede und mithin ihrem Ursprung aus der Performanz des Lobes sowie der Untersuchung der Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen den eigentlichen Erkenntnisgewinn der Studie. Die Unterkap. IV.1–IV.4 machen hinsichtlich menschlicher sprachlicher Benennung deutlich, was auch Cusanus in immer neuen Ansätzen expliziert: Alles Sprechen über Gott bleibt aufgrund von Inhaltlichkeit und damit gegenseitiger Abgrenzbarkeit bloß ungefähre Annäherung an Gott; trotzdem bleibt Gott wahrer, unnennbarer Name, Ursprung aller Benennung und wird mittelbar in allen Dingen erkannt. Vorausweisend auf Abschnitt IV.5, in welchem die Performanz des Lobes nochmals explizit in den Blick genommen wird, legt der Vf. eine detaillierte Analyse der Gottesnamen in den frühen Predigten des Cusanus vor, welche – ausgehend vom Staunen – auf die Lobpreisung Gottes durch eine Vielheit von Namen abzielen. Auch das absolute Maximum, das Gott ist, mündet, so die These St.s, in menschlichen Lobpreis angesichts des Unerkennbaren. In Abschnitt IV.5 wird die Konzentration nicht auf das Sein, sondern auf das Wirken Gottes gelegt, wobei St. überzeugend für ein Ineinandergreifen ästhetischer Momente in schöpfungstheologische Begriffe als Lobpreisung Gottes bei Cusanus plädiert.

Den paradox wirkenden Sachverhalt, der sich bei Cusanus findet, Gott sei über Sprache nahbar, „allnennbar" und „unnennbar" zugleich, behandelt St. souverän anhand ausgesuchter cusanischer Texte. Er beleuchtet die Frage der Angemessenheit affirmativer und negativer Rede überhaupt sowie die Frage nach der Vorgeordnetheit der Negation. Der Vf. kommt zu dem Schluss, dass je nach „Hinsichtnahme" alle Aussagen zutreffend sind: Gott muss aufgrund der Absolutheit allnennbar sein. Allnennbarkeit und Unnennbarkeit fallen aber in eins, insofern Begriffe in eigentlich uns nicht verfügbarer, weil „höchster und unnennbarer Weise" gebraucht werden. Affirmation und Negation bleiben „modal-relative" Annäherungen, über die Gott hinausragt. Trotzdem bleibt der Verneinung der Vorrang, da, wie St. am cusanischen Werk *De possest* plausibilisiert, Negationen allen Affirmationen vorausgehen und daher in ausgezeichneter Weise auf das Göttliche abzielen.

Das Unterkap. IV.7 nimmt die in der Cusanusforschung viel diskutierte Frage des Verhältnisses von Glaube und Vernunft vor dem Hintergrund der Fragestellung nach der Verortung der negativen Theologie in den Blick. St. stellt v. a. anhand unterschiedlicher cusanischer *Sermones* und des ersten philosophisch-theologischen Werkes *De docta ignorantia* fest, dass eine philosophisch-vernunfthafte Herangehensweise bei Erfassung der Gehalte des Glaubens zwar vorbereitend und rekonstruktiv sei, sie aber nicht die Trinität „in ihrem Vollsinn" erfassen könne; dies könne nur der Glaube. Glaubensmysterien können freilich durch Sinn und Verstand nicht gelöst werden, und dass Trinität als *Triunitas* ein Paradox für philosophisches Denken darstellt und die menschliche *ratio* daran, ebenso wie an dem Prinzip der *coincidentia oppositorum* scheitern muss, steht außer Frage. Auch ist die Vermutung, ein Glaubensakt könne nicht nur als Zusatz zu einem philosophischen Vollzug angenommen werden, in Hinblick auf den historischen Cusanus plausibel. Dennoch bleibt, gerade im Hinblick auf (spätere) philosophisch-theologische Werke, die v. a. auch in der jüngeren Cusanusforschung diskutierte Frage brisant, hier allerdings unbehandelt, inwieweit das Prinzip der *coincidentia oppositorum* sich allein dem christlichen Glauben öffnet, oder ob Cusanus nicht doch einen philosophisch-methodischen Zugang andenkt, der angesichts eines unendlich-Absoluten in ein belehrtes Nichtwissen mündet, welches auch ohne christlichen Glauben eingesehen werden kann.

Insgesamt überzeugt der Entwurf St.s, die negative Theologie bei Cusanus als kritischen Begleiter der Versuche zu betrachten, die Performanz religiösen Glaubens in ein Glaubenswissen zu vermitteln, wobei versucht wird, dessen Gehalte zu versprachlichen. Ein Vorrang der Negation im Sinne des Vorausgehens aller Affirmation, aber unter Berücksichtigung der relativen Legitimität der Affirmation in Hinblick auf das Ziel menschlicher Lobpreisung, wird klar aufgezeigt. Dieses am Beispiel des Cusanus erarbeitete Ergebnis plausibilisiert die These St.s, die in einem Ausblick gegen andere Entwürfe abgegrenzt wird, negative Theologie ausdrücklich in der Theologie als Falsifikationsinstrument in Hinblick auf Versprachlichung und Konzeptualisierung (der Transzendenz des Göttlichen) und somit als konstitutives Element ihrer propädeutischen Grundlage zu verorten.

Neben stärkerer Einbeziehung anderer Nachwuchsarbeiten wäre es eine Überlegung wert gewesen, der komplexen Arbeit ein Register zuzufügen sowie die Fußnotenzählung mit jedem Kap. neu zu beginnen, um vierstellige Fußnoten zu vermeiden. Dieser formalen Kleinigkeiten ungeachtet stellt die Diss. als systematische Untersuchung der cusanischen negativen Theologie nicht nur einen wichtigen, auffallend eigenständigen Beitrag zur Cusanusforschung dar, sondern liefert eine interessante These für den Stellenwert der negativen Theologie in der Theologie überhaupt.

Paderborn Christiane Bacher

Bräuer, Siegfried / **Vogler,** Günter: **Thomas Müntzer.** Neu Ordnung machen in der Welt. Eine Biographie. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2016. 542 S., geb. € 58,00 ISBN: 978–3–579–08229–5

Das Buch ist nach den Leben- und Werk-Studien von Walter Elliger (1975, ^{3}1976), Reinhard Schwarz (1977), Tom Scott (1989), Gerhard Wehr (1989), Hans-Jürgen Goertz (1989, 2015), Irene Dingel (1993), Günter Vogler (1997) und Wolfgang Ullmann (2006) die bisher beste Biographie Müntzers (ca. 1489–1525). Es umfasst das ganze Leben des in der Forschung oft verkannten Reformators, der für eine radikale Reformation eintrat und dafür sogar mit seinem Leben bezahlen musste.

Den historischen Tatsachen angemessen dargestellt wurde M. nach Vorarbeiten von Heinrich Boehmer und Karl Holl, nachdem seine marxistische Vereinnahmung als frühbürgerlicher Revolutionär erledigt war, die sozialrevolutionären Eigenarten seiner Theologie aber auch im Westen anerkannt wurden und die ersten historisch akzeptablen Veröffentlichungen von Bräuer, Elliger, Schwarz, Scott, Wehr, Goertz, Junghans und Dingel erfolgt waren, jedoch erst von Gottfried Seebaß (in seinem Artikel in: *Theologische Realenzyklopädie* 23 [1994], 414–436) und im neuen von Irene Dingel und Volker Leppin herausgegebenen *Reformatorenlexikon* (Darmstadt 2014) von Eike Wolgast (174–182). Ermöglicht haben dies v. a. die *Kritische Gesamtausgabe* der Schriften und Briefe M.s durch Günther Franz und Paul Kirn (1968) und die 2004 begonnene *Werkausgabe* durch Helmar Junghans. Auch die 2001 in Mühlhausen gegründete Thomas-Müntzer-Gesellschaft trug das Ihre dazu bei, M. angemessener als bisher zu verstehen.

Nun wurde M. nicht mehr als abtrünniger Anhänger der Theologie Luthers gesehen, sondern die Aufnahme mystischer, spiritueller und apokalpytischer Elemente in seine Theologie wurde als eigenständiges Gedankengut betrachtet. Demzufolge wurde er auch nicht mehr als Aufrührer oder Ketzer gesehen, der den „Linksaußen" der Reformation, d. h. den Täufern und Wiedertäufern, den Weg bereitet hat, sondern als ein Reformator, der mit seinem Anliegen eines Priestertums aller Gläubigen genau das Richtige für sein Jh. und die kommende Zeit getroffen hat. Nunmehr war klar, dass M. nicht einfach als „Schwärmer" abgetan werden konnte, der im Wesentlichen in Thüringen gewirkt hat, sondern er musste als Theologe und Praktiker des christlichen Glaubens ernst genommen werden.

Dementsprechend werden im vorliegenden Buch in zwölf Abschnitten Leben und Werk M.s nach dem heutigen Forschungsstand von einem Theologen (Bräuer) und einem Historiker (Vogler) gewürdigt. Dabei ist klar, dass besonders die neuere Forschung (ab dem Zweiten Weltkrieg) berücksichtigt wird.

Wertvoll an dem Buch sind neben der wissenschaftlich fundierten Darstellung die 60 Schwarz-Weiß- und 15 Farbabbildungen sowie die verschiedenen Register (Zeittafel, Stationen M.s, Personen- und Ortsregister) und das umfrangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis.

Während Luther die Bauern und andere Aufständische, die sich im Zuge der Reformation gegen die sie unterdrückenden adeligen Herren wehrten, verurteilte, stellte sich M., ein treues Glied seiner Kirche, der vermutlich kurz nach Ostern 1523 die ehemalige Dominikanernonne Ottilie von Gersen (1505–ca. 1525) als Allstedter Pfarrer heiratete (über sie ist nicht viel bekannt; vgl. jedoch Inge Mager: „Theologenehefrauen als ‚Gehilfinnen' der Reformation", in: *Cistercienser Chronik* 120 [2013], 175–193), auf die Seite der Armen und Unterdrückten. Bei der Überzeugung, dass sie im Recht seien, blieb er bis zu seiner Hinrichtung am 27. Mai 1525 vor Mühlhausen. Damit könnte man M. auch als Vorläufer der modernen Befreiungstheologie sehen.

Dass er in all seinen Auseinandersetzungen mit Luther und den Fürsten seiner Zeit zwar keinen Rückhalt in Univ.en besaß wie Luther, aber immer wieder darauf verwies, dass er nicht sein, sondern Gottes Werk treibe, und dass er davon überzeugt war, dass die ihm Folgenden wie z. B. Hans Denck, Hans Hut, Heinrich Pfeiffer und Melchior Rinck es zu Recht taten, gab ihm ein reformatorisches Selbstbewusstsein, das ihn neben dem Wittenberger und den anderen Reformatoren als durchaus beachtenswert erscheinen lässt. Dass beide, Luther und er, jedoch ein unterschiedliches Verständnis der Reformation hatten, arbeiteten Bräuer und Vogler überzeugend heraus. V. a. die theologischen Hintergründe und die praktische Umsetzung ihrer Theologie (z. B. bei der Gottesdienstreform) werden deutlich.

Zwar war M.s Erwartung, die ganze Christenheit zu reformieren, zu seiner Zeit wenig realistisch. Und es stimmt, dass er kein solches Netzwerk von Predigern, Humanisten, Gelehrten, städtischen und fürstlichen Obrigkeiten um sich scharte wie Luther, sondern dass er sich nur auf wenige Anhänger aus dem Umland von Allstedt und Mühlhausen sowie auf einige Persönlichkeiten wie die schon Genannten verlassen konnte. Und ihre Breitenwirkung, etwa durch ihre publizistische Tätig-

keit, war – anders als bei Luther – gering. Dennoch ist seine agitatorische Kraft, die in seinem Selbstverständnis als von Gott bestelltem Schnitter in der Zeit der Ernte lag, nicht zu unterschätzen (vgl. 396f).

Sein Ziel, die Ordnung wiederherzustellen, die Gott einst der Welt gegeben hat („neu Ordnung machen in der Welt"), hat M. bis zum Schluss trotz mancher Einsprüche von außen nie aufgegeben. Deshalb schreiben die beiden Vf. zu Recht: „Müntzer orientierte sich zwar an der Vergangenheit, wenn er an die Zeit der Apostel erinnerte und sich an den ursprünglich gemeinschaftlichen Lebensformen und Normen orientierte, aber sein Blick war auf die Zukunft gerichtet, indem er die ‚Veränderung der Welt' im Blick hatte" (399).

M. brachte in die Reformation eine apokalyptische Sicht, die bis heute gilt, auch wenn man ihn wegen seiner Gedanken und Taten bald als Ketzer und Bösewicht betrachtete. Aber bei allen Schwierigkeiten, seine Vita verlässlich aufzuarbeiten (vgl. 385), kann man sagen, dass er „ein mutiger Streiter für eine radikale Reformation, ein auf die Menschen zugehender Seelsorger, ein die sprachlichen Möglichkeiten einprägsam nutzender Prediger, ein zielbewusster Vordenker und kritischer Mahner" (400) war, dessen Vermächtnis noch heute zu denken gibt und das in ökumenischer Hinsicht noch nicht erfüllt ist.

Tann (Rhön) Bernd Jaspert

Geist in Form. Facetten des Konzils, hg. v. Thomas Dietrich / Thomas Herkert / Pascal Schmitt. – Freiburg: Herder 2015. 270 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–451–34766–5

Eine Vielfalt an theologischen Reflexionen zum II. Vatikanischen Konzil bietet der von Thomas Dietrich, Thomas Herkert und Pascal Schmitt anlässlich des 50-jährigen Jubiläums herausgegebene Band. Lehrende der Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. und Mitarbeiter der Erzdiözese Freiburg rufen Themen des Konzils ins Gedächtnis, um die „Dynamik des Konzils aufzunehmen und sie fruchtbar zu machen für unser Kirche-Sein in dieser Welt" (9).

Instruktiv analysiert *Ursula Nothelle-Wildfeuer* die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*. Sie diskutiert die konzilsgemäße Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt und schreibt, es gelte grundsätzlich weder einen „prinzipiellen Vorbehalt" zu schüren noch eine „billige Anpassung" zu betreiben. Die Konstitution fordere ein „radikales Ernstnehmen der Welt in allen ihren Erscheinungsweisen" (249). *Gaudium et Spes* ist eingebettet in die Soziallehre der Kirche, weitet aber den Horizont und ermutigt zur Deutung der „Zeichen der Zeit" im Licht des Evangeliums. Dies spiegeln auch alle Sozialenzykliken seither, welche entsprechend den Vorgaben der Pastoralkonstitution im Gespräch mit der Welt von heute zentrale soziale Desiderate benennen.

Das bekannte Problem der sachgerechten Interpretation der Konzilsdokumente bildet in zahlreichen Aufsätzen dieses Bandes einen Schwerpunkt. *Peter Walter* stellt gegensätzliche Auslegungsmodelle vor und resümiert: „Die Kontinuität des Konzils und seiner heutigen Interpretation besteht darin, den überlieferten Glauben und die entsprechende Praxis so zu leben, dass sie als Weiterentwicklung der ursprünglichen Botschaft wahrgenommen werden." (31) Der Vf. scheint mit der „Weiterentwicklung der ursprünglichen Botschaft", eine graduell unbestimmte Formulierung, nicht eine Überarbeitung der Botschaft Christi, sondern eine zeitgemäße Fortschreibung der Lehre des Konzils zu meinen und eine Art Verstetigung des *Aggiornamento*-Impulses zu fordern. Dies würde gravierende ekklesiologische Veränderungen bedingen, die weit über die „kommunikativere Sicht der Kirche" hinausreichen würden, wie *Barbara Henze* im anschließenden Beitrag als Novum feststellt. Die Theologin spricht von neuen Dimensionen des Konzils. So sei „Jesus als Richtschnur für das Handeln und als Begleiter im Handeln" neu entdeckt worden. Der „Heilige Geist und sein Wirken im Inneren des Menschen" (45) wurden stärker berücksichtigt. Erwünscht sei die positive Wahrnehmung der „erweiterten Lebensräume der modernen Menschen", darüber hinaus die „Mitwirkung des ganzen Gottesvolkes" (58) in der Kirche.

Leidenschaftlich bekennt sich *Magnus Striet* zu dem „programmatischen Wort" (102) *Aggiornamento* und lobt den „Glaubenssinn des Gottesvolkes", welcher – am Beispiel der „Nicht-Rezeption" von *Humanae Vitae* vorgestellt – durch die eigene Lebensführung den „Glauben Jesu stärker [aufnimmt] als eine Lehramtstheologie, die auf göttlich sanktionierte Vorgaben rekurriert" (103f). Striet erkennt darin die Auswirkungen eines durch das Konzil initiierten Lernprozesses. Der Gedanke der Autonomie entfaltet sich auch unter Katholiken. Die „Entweltlichungsrhetorik" (112) hingegen sieht er als Vorbote eines neuen antimodernistischen Geistes an. Der Vf. behauptet, es gebe „zu viel falsche Theologie in der Kirche" (100) – eine bemerkenswerte These. Striet transformiert, offenbar absichtslos, den Titel der Exhortation *Evangelii Gaudium* in *„Evangelium gaudii"* (100). Zudem bezeichnet er Friedrich Nietzsches „Hinterweltler", die der Philosoph in dem Band *Also sprach Zarathustra* als metaphysische Träumer vorstellt, als „Hinterwäldner" (106).

Sachlich grenzt sich *Helmut Hoping* von relativistischen Deutungskonzepten jeglicher Art ab. Die Erklärung *Dignitatis Humanae* zeige, der „Unbedingtheitsanspruch" des christlichen Glaubens sei zwar „kein Machtanspruch". Bekräftigt wird aber der „Wahrheitsanspruch": „Die christliche Religion wird vom Konzil nicht relativistisch im Sinne einer Gleichwertigkeit religiöser Heilswege interpretiert." (181) Hoping erläutert, Bezug nehmend auf *Dei Verbum*, dass das kirchliche Lehramt in der Exegese wie in den übrigen theologischen Disziplinen eine „negative Wächterfunktion" wahrnehme. Zugleich stellt er erkennbare Schwächen der Konstitution fest: „Worin die Aufsicht des Lehramtes über die Exegese besteht, wird in *Dei Verbum* nicht klar. Die Methoden der Schriftauslegung können kaum dem Urteil des Lehramtes unterliegen. In die Kompetenz des Lehramtes fällt es dagegen, die für die Identität des Christlichen und den Aufbau der Kirche zentralen Glaubenswahrheiten der Heiligen Schrift und der authentischen Glaubensüberlieferung zur Geltung zu bringen." (191f)

Die aus der Erzdiözese Freiburg stammenden Konzilsväter und die Rezeptionsprozesse des Konzils in der Ortskirche nimmt *Michael Quisinsky* in den Blick. Er betont die Kontinuität der Konzilien und hebt die besondere „pneumatologische Dimension" des II. Vatikanums hervor. Unangemessen sei es, wenn „Buchstabe und Geist, Ereignis und Ergebnis" einander entgegensetzt oder „gegeneinander ausgespielt" (66) würden, gleichwohl könne beides separat untersucht werden. Quisinsky spezifiziert zwei dynamische Entwicklungen, das „amtliche Handeln der Bischöfe" einerseits, die „Konzilswahrnehmung" aller andererseits: „Zwar spielen die Texte, also der Buchstabe, des II. Vatikanums eine zentrale Rolle. Dennoch erfolgt notwendigerweise eine Rezeption des Konzils auch über den Wortlaut der Konzilsdokumente und der Ausführungsbestimmungen hinaus. Einerseits werden, ähnlich wie der biblische Text, die Konzilsdokumente in der Praxis, i. d. R. in Auswahl gelesen bzw. von vielen lediglich in ihren zentralen Leitgedanken wahrgenommen worden sein, andererseits begann eine Aufnahme konziliarer Impulse bereits, bevor Ausführungsbestimmungen formuliert wurden." (68f) Auch Quisinsky diskutiert die Frage „Verhältnis Geist und Buchstabe des Konzils", weitet aber den Horizont des Diskurses und gibt zu bedenken, „in welches Verhältnis beide gemeinsam die Kirche zum dreieinen Gott als dem Schöpfer, Erlöser und Vollender einerseits und zur Welt von heute andererseits hineinführen sollen" (98).

Im abschließenden Teil des Buches werden vom II. Vatikanum begünstigte Entwicklungen aufgezeigt. Hierzu gehört v. a. der Bereich der Liturgie. *Stephan Wahle* zeigt anschaulich „veränderte Rahmenbedingungen" (229) im Zusammenhang mit der gewünschten *participatio actuosa* auf. Ein Problem sei, wenn „das vergegenwärtigte *Pascha-Mysterium* nur noch beiläufig den Sinngehalt der Feier prägt" (230). Positiv erwähnt Wahle die Vielfalt liturgischer Dienste, die Laien wahrnehmen können. Wahle ruft zudem in Erinnerung: „Kirche ist in erster Linie *ecclesia orans*. Wo sie an einem Ort als betende Kirche nicht mehr erlebt wird – auch von Menschen, die selbst überhaupt nicht oder nur ganz selten zum Gottesdienst kommen – verliert sie immer mehr an Originalität und geht in der Vielzahl von Wohlfahrtsorganisationen unter. Menschen, die von sich bekunden, nicht mehr glauben oder beten zu können, sind dennoch dankbar für das Gebet und Glaubenszeugnis anderer." (244)

Ein besonderer Vorzug dieses Bandes liegt darin, dass konkrete Bezüge zwischen dem weltkirchlichen Ereignis und den Rezeptionsprozessen in der Ortskirche – am Beispiel der Erzdiözese Freiburg – aufgezeigt werden. Weiterhin illustrieren die Beiträge die Diskurse zur sachgerechten Hermeneutik des II. Vatikanums und bieten Einblicke in diesen theologischen Widerstreit.

Hannover Thorsten Paprotny

Philosophie

Wilhelm von Ockham: De potestate papae et cleri, III. 1 Dialogus, vol. I. Die Amtsvollmacht von Papst und Klerus, III. 1 Dialogus, Band I. Lateinisch – Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Jürgen Miethke. – Freiburg: Herder 2015. 392 S. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 2. Serie, 36/1), geb. € 50,00 ISBN: 978–3–451–34197–7

Wilhelm von Ockham: De potestate papae et cleri, III. 1 Dialogus, vol. II. Die Amtsvollmacht von Papst und Klerus, III. 1 Dialogus, Band II. Lateinisch – Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Jürgen Miethke. – Freiburg: Herder 2015. 735 S. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 2. Serie, 36/2), geb. € 47,00 ISBN: 978–3–451–34897–6

Was tun, wenn ein ungeeigneter Kandidat für höchste Ämter kandidiert? Diese Frage stellt sich nicht erst heute, wenn wir beispielsweise den Blick über den Atlantik wagen. Bereits Wilhelm von Ockham diskutiert in seinem Spätwerk *Dialogus* sehr ähnliche Probleme, nur zeitgerecht bezogen auf das Papst- und Königtum. O. gehört mit Augustinus, Kant und Wittgenstein zu den Denkern, bei denen sich ein Früh- und Spätwerk mit sehr unterschiedlichen Thematiken finden lässt. Der frühe O. zeichnet sich durch seine reduktionistische Ontologie, eine differenzierte Zeichentheorie und den Rekurs auf einen mit absoluter Macht ausgestatteten Gott aus, dessen Freiheit auch Garant und Modell für die menschliche Freiheit darstellt. Der späte O. entwickelt eine subtile Sozialtheorie, die sich so in den Schriften vor den Zwanzigerjahren des 14. Jh.s nicht finden lässt. Ausschlaggebend für diese Wende hin zu einer politischen Philosophie und Sozialphilosophie ist u. a. die vom Oxforder Kanzler Lutterell angestoßene Gefangenschaft in Avignon, während deren O. auf Anraten seines Ordensoberen Michael von Cesena sich mit den Schriften Johannes' XXII. auseinandersetzte und zu der Einsicht zu gelangen glaubte, der aktuelle Papst sei Häretiker. O. griff damit erst ab Dezember 1327 aktiv in den länger schon schwelenden Armutsstreit ein. Im Mai 1328 floh O. aus seiner Gefangenschaft in Avignon an den Hof Ludwigs des Bayern, der sich im Zwist mit dem Papst befand. O. selbst geht nach seiner Flucht in seinen Schriften auf das Verhältnis zwischen weltlicher und geistlicher Herrschaft ein und schafft so ein im 14. Jh. äußerst wirkmächtiges politisch-sozialphilosophisches Œuvre. All dies ist den heutigen Forschern nicht zuletzt durch die Arbeiten Jürgen Miethkes bekannt, der mit *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie* (1969) ein bahnbrechendes Standardwerk zu dieser Thematik verfasst hat, dies unter erschwerten Bedingungen, da viele Schriften O.s 1969 noch nicht in einer historisch-kritischen Edition vorlagen.

Mittlerweile ist diese letzte Schwierigkeit größtenteils behoben, und M. legt nun in zwei Bänden eine Übersetzung des *Dialogus III. 1* vor, die dazu beiträgt, das Bild O.s in der theologischen und philosophischen universitären Lehre zu komplettieren, in der bisher eher der O. vor 1328 eine gewisse Rolle spielte. Es liegen zwar vom Vf. selbst besorgte Teilübersetzungen des *Dialogus* vor,[1] aber erst in diesen neuen zwei Bänden der Herder'schen *Bibliothek der Philosophie des Mittelalters* kann man einen zusammenhängenden Großabschnitt mit allen Filiationen der Pro- und Contra-Argumente kennenlernen. Thema des Abschnitts sind die Vollmachten des Papstes und die der weltlichen Herrscher in ihrer wechselseitigen Beziehung. O. nähert sich im *Dialogus* diesem Problemkreis nicht, indem er – wie im mittelalterlichen scholastischen Betrieb eigentlich üblich – Quaestionen determiniert, sondern indem er, durch einen „Lehrer" vertreten, die möglichen Positionen einem „Schüler" vorstellt, der Fragen und etwaige Einwände beisteuert. Diese dialogische Methode soll den Leser zum Selbstdenken anregen, birgt aber die Schwierigkeit, dass nicht immer sofort die Intention des Vf.s ersichtlich ist.

Die Hauptfrage des ersten Buchs lautet nun: Welche Vollmachten wurden dem Papst durch Christus übergeben? Besitzt er sämtliche geistlichen und weltlichen Vollmachten über alle Dinge und Personen, nur die geistlichen *potestates* oder generell keine geistlichen und weltlichen Vollmachten, sondern nur eine *potestas* in bestimmten Sonderfällen – letztere Auffassung lässt sich unschwer als O.s eigene erkennen. Jedoch arbeitet O. zunächst alle Antwortoptionen auf die Hauptfrage gewissenhaft durch, nicht ohne schon in Gegeneinwänden zu zeigen, dass der Papst nicht die absolute Amtsvollmacht über alle Dinge und Personen besitzt, denn dann artete für den Venerabilis Inceptor das evangelische Gesetz in ein Gesetz der Unfreiheit aus. Weil die Freiheit des Menschen gewahrt bleiben soll, kommt dem Papst keine vollständige *potestas* über alle Personen zu. An dieser Stelle sieht man, wie O. in seiner politischen Spätphase auf Auffassungen zurückkommt, die schon den Voluntarismus seiner ersten Lebensphase kennzeichneten: die Emphase auf der Freiheit Gottes und des Menschen. Erhellend ist dabei, dass M. in seiner Übersetzung den Bedeutungsspielraum des Begriffs „servus" genau im Blick hat und dementsprechend entweder mit „Knecht", „Hörigem", oder „Sklaven" übersetzt, wenn es um das Verhältnis eines Amtsbevollmächtigten zu seinen Untergebenen geht. Überdies ist bemerkenswert, dass O., wie M. (154) eigens herausstellt, nicht nur den Kaiser, sondern auch Könige und andere Adlige als Inhaber der Amtsvollmacht in weltlichen Dingen darstellt – ein Vorgriff auf den späteren Begriff der Souveränität. Allerdings besitzt der Papst eine Vollmacht „secundum quid", eine *potestas* in gewisser Hinsicht, die ihm fallweise durch Christi Anordnung gegeben wurde. D. h.: Solange die weltlichen Geschicke von weltlichen Regenten gut geregelt werden, hat sich laut O. der Papst nicht in sie einzumischen; nur in dem Falle, dass weltliche Regelungen zum Schaden der Christenheit führen könnten, besitzt der Papst die Befugnis einzugreifen. Gleiches gilt für die geistliche Sphäre: Auch dort kann der Papst nur im Sonder- und Notfall Abweichungen von den üblichen Praktiken erzwingen, so O. Der Venerabilis Inceptor diskutiert ausdrücklich auch den Fall, dass der Papst zum Häretiker wird – dann ist der Papst sogar dem weltlichen Gericht unterworfen. Neben diesen Fragen, die auf eine äußerst diffizile und ausführliche Weise behandelt werden, bietet der übersetzte Teil des *Dialogus* noch einen Kurzkommentar der aristotelischen *Politik*, in dem O. die beste Herrschaftsform in weltlichen wie in geistlichen Dingen erörtert: entweder die Monarchie oder, wenn es die Umstände erfordern, eine gemischte oder aristokratische Herrschaft. Überdies setzt sich O. ausführlich mit der Extremposition des Marsilius von Padua im *Defensor pacis* auseinander. Während Marsilius dafür plädiert, Christus habe Petrus keine Amtsvollmacht, die ihn von anderen Aposteln absetzt, gegeben, hält O. Marsilius' Auffassung für „gänzlich törichten Leichtsinn" (626).

Für den O.-Kenner ist bemerkenswert, dass der Venerabilis Inceptor auch im Spätwerk nicht auf die Anwendung von logischen und methodischen Lehrstücken aus seinem Frühwerk verzichtet: So diskutiert O., ob es gerecht sei, dass ein Gleicher über Gleiche herrsche, während es aber nicht von Natur aus gerecht sei, dass dieser Bestimmte über ihm Gleiche herrsche. Dabei wendet er die Modallogik, die schon in seiner *Summa logicae* eine Rolle spielte, auf die politischen Fragen der Herrschaft von Gleichen über Gleiche an (285).

Die vorliegende Übersetzung mit ihren kenntnisreichen Kommentaren ist hervorragend dazu geeignet, den späten O. in der universitären Lehre bekannter zu machen. Sprachlich ist die Übersetzung äußerst gelungen. Der Vf. bleibt nah am lateinischen Satzbau und Wortlaut, hat dabei aber stets die Lesbarkeit und Verständlichkeit im Blick. Die Terminologie wird genau und mit Blick auf semantische Nuancen (siehe z. B. die Übersetzung von „servus") wiedergegeben. M. bringt mit diesem verdienstvollen Doppelband das politisch-theologische Denken O.s heutigen Lesern näher. Die Übersetzung sei deswegen allen an O. im Allgemeinen und an mittelalterlicher weltlicher wie kirchlicher Politik im Besonderen Interessierten empfohlen.

Bonn Christian Rode

[1] Vgl. Wilhelm von Ockham: *Dialogus*. Auszüge zur politischen Theorie, ausgewählt und übersetzt v. Jürgen Miethke, Darmstadt 1992; ders.: *Texte zur politischen Theorie*. Exzerpte aus dem Dialogus, Lateinisch/Deutsch, ausgewählt, übersetzt und hg. v. Jürgen Miethke, Stuttgart ^{2}2013.

Maly, Sebastian: **Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes.** – Berlin: De Gruyter 2011. 461 S. (Kantstudien, Ergänzungshefte, 165), geb. € 139,95 ISBN: 978–3–11–026079–3

In der katholischen Religionsphilosophie und Theologie im deutschsprachigen Raum ist Kant – gemeinhin als der „Philosoph des Protestantismus" (J. Kaftan) bezeichnet – mittlerweile als feste Bezugsgröße etabliert. Mehr noch, es scheint, als ob insbes. auf den Feldern der rationalen Theologie und einer kritischen Metaphysik, die sich nicht um die Gottesidee herumwindet, die innovativsten Beiträge eher von katholischer Seite unternommen werden. Auf die in Kürze ebenfalls in dieser Zeitschrift anzuzeigende monumentale Arbeit von Rudolf Langthaler (*Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant*, Berlin 2014) sei hier nur verwiesen.

Zu diesen konstruktiven Arbeiten zählt auch die hier zu rezensierende Diss. von Sebastian Maly über einen – wie er selbst schreibt „oft überlesen[en]" – „Halbsatz" (siehe Klappentext) aus K.s *Kritik der Urteilskraft* (KdU). Dort heißt es in § 59: „so ist all unsere Erkenntnis von Gott bloß symbolisch". Dieser Satz hat es in sich, und wie! Denn mit ihm lässt sich ein Zugang zu K.s Werk freilegen. Erforderlich

dafür ist freilich ein gleichermaßen textnahes als auch werkversiertes Vorgehen zur Analyse von K.s Überlegungen zur Rationalität des Gottesgedankens. Darum geht es dem Vf. mit seiner Studie. M. wählt hierfür die Methode der „kommentarischen Interpretation" (vgl. 7ff) und zieht dazu an wichtigen Stellen auch andere Schriften, z. B. die Religionsschrift, die Prolegomena oder auch die viel zu wenig beachtete Preisschrift, heran. Aufschlussreich ist sein Vorgehen in zweifacher Hinsicht: Erstens verortet der Vf. sich selbst in dem Kontext einer philosophiegeschichtlichen Herangehensweise. Im Vordergrund stehen deshalb, zweitens, nicht nur die minutiöse Lektüre eines Kernsatzes und dessen konstellativer und kontextueller Querverbindungen zu anderen Schriften K.s. Mehr noch ist damit das Zurücktreten einer von vornherein systematischen, d. h. um Gegenwartsaktualität bemühten Interpretation mit strategischen Überlegungen verbunden. Diese scheinbare Abstinenz bedeutet nicht, dass dem Vf. ein solches Interesse abginge. Vielmehr zeigt er selbst deutlich an, wie wichtig für ihn eine Korrektur derzeit prominenter, v. a. protestantisch dominierter Kantlektüren im Umfeld der KdU ist. Ausführlich werden daher die eher metaphorologisch orientierten Arbeiten im Gefolge Hans Blumenbergs kritisch erörtert, v. a. die mustergültige Studie von Petra Bahr (vgl. u. a. 28ff.203ff.416ff); Gleiches gilt aber auch für Erben des pragmatischen Fiktionalismus eines Hans Vahingers (vgl. 422ff). Zudem schließt die Arbeit mit zwei grundlegenden Thesen zur religionsphilosophische Relevanz K.s heute (vgl. den Ausblick: 426–440): So stellt der Vf. zum einen zu Recht heraus, dass K. um einen Mittelweg zwischen einem „naiven religiösen Realismus und einem theologischen Anti-Realismus" (vgl. 426ff) bemüht war. Indem M. darauf insistiert, dass es sich bei der von K. ins Auge gefassten symbolischen Erkenntnis Gottes gleichwohl um eine Erkenntnisleistung und eben nicht – gegen Ulrich Barth u. a. (vgl. 419f) – lediglich um einen Deutungsakt des Subjekts (im Sinne der Subjektivitätstheorien des Deutschen Idealismus) handele, liegt seinen Ausführungen eine realistische Komponente bei. Wobei man allerdings sogleich umgekehrt darauf beharren muss, eine solche symbolische Erkenntnis (!) Gottes könne nur dadurch adäquat begriffen sein, dass man sich um deren Eigenart gegenüber jeglicher begrifflicher Vernunft- und empirisch gesättigter Verstandeserkenntnis bemühe. Insofern ist es nur konsequent, wenn die beiden Hauptteile der Arbeit, welche der minutiösen kommentarischen Interpretation von § 59 gewidmet sind, sich zunächst einmal um K.s Verständnis von „Symbol" und „Analogie" (vgl. 41–211) und sodann um das Spezifikum der symbolischen Gotteserkenntnis – von K. in den *Prolegomena* auch als „symbolischer Anthropomorphismus" gegenüber Deismus und „dogmatischen Anthropomorphismus" abgegrenzt – bemühen (vgl. 215–425). Bevor ich mich noch kurz den Ausführungen des Vf.s zu diesen beiden Aspekten zuwende, soll die zweite, heutige Kantlektüren betreffende These wenigstens Erwähnung finden. Sie mag überraschen. Denn für M. steht trotz seiner eindrücklichen Analysen zur Relevanz von K.s Überlegungen zur symbolischen Erkenntnisart dank Analogie fest, dass damit keine prinzipielle Aufwertung des sinnlichen Elements in der Religionsphilosophie oder gar für die Theorie des Christentums verbunden ist. Die Welt der religiösen Empfindungen und Gefühle bleibt dem streng praktisch-rationalen Zugriff auf die Geltung des Gottesgedankens und die Wahrheit des Religionsglaubens gegenüber abständig (vgl. 436ff).

Beide Thesen – diejenige von K.s kritischem Realismus mit Blick auf den Gottesgedanken und diejenige von der Dominanz des praktisch-rationalen Zugriffs auf die Religionsthematik – sind Konsequenzen der Detailstudien, die den Hauptteil der Arbeit ausmachen. Die erste folgt in der Fluchtlinie des „doppelten Geschäfts der Urteilskraft", die im Symbol das Medium der „indirekten Darstellung" von Begriffen sieht, dem der Gebrauch der „Analogie" zugrunde liegt (vgl. 97ff.197ff). Dies nicht deutlich genug herausgestellt zu haben, ist der Mangel jener Interpretationen, die K.s Symbolbegriff allzu leicht metapherntheoretisch explizieren wollen (vgl. 204ff). Demgegenüber gilt nach M.: „Die Hauptaussage zur Symbolisierung von Begriffen [...] ist also: Begriffe des Übersinnlichen können nur in ihren Folgen bzw. indirekt dargestellt werden. Es handelt sich dabei um eine ‚Nothilfe' hinsichtlich der objektiven Realität [!] dieser Begriffe, weil diese Begriffe eigentlich nicht dargestellt werden können." (192) Die „Darstellung des Undarstellbaren" (P. Bahr) ist demnach zwar eine kritisch-kritizistische, aber dies bedeutet nicht die Aufgabe ihres Anspruches auf Realitätsbekundung. Die zweite These wiederum fußt darin, dass K. seinen Gottesgedanken zwar sehr wohl auch konstruktiv auf die Symbolwelten des Christentums beziehen kann, die eigentliche Pointe aber darin besteht, im „Mittelweg zwischen Deismus und Anthropomorphismus" die Fundierung menschlicher Freiheit mit der Realisierung des (moralischen) Endzwecks dieser selbst darstellbar zu machen (vgl. 235.243ff.250ff): „Durch diesen Mittelweg einer symbolischen Erkenntnis von Gott ist eine theistische philosophische Theologie möglich, die nicht (dogmatisch) anthropomorphistisch ist, gleichzeitig aber auf reflektierte Weise die Sinnlichkeit des Menschen durch die Methode der Analogie einbezieht." (277f)

Für die Debatte um die Impulse, die K.s Religionsphilosophie und die ihr – nach M. – zugrunde liegende philosophische Theologie (vgl. 435ff) auch für die Gegenwart geben können, stellt die Studie einen wichtigen Beitrag dar. Sie darf mit Fug und Recht auch als teilweise Korrektur an allzu eindeutigen Ausrichtungen der K.'schen Philosophie auf die nachfolgenden Stimmen im Deutschen Idealismus verstanden werden. Dazu gehört auch die Betonung von K.s reflektiertem Theismus, der – sieht man einmal von den Debatten um die angeblichen spinozistischen Rückorientierungen im „Opus postumum" ab – einen basalen Bestandteil seiner Religionsphilosophie darstellt. Man mag darüber streiten, wie man es mit Interpretationen halten soll, die sich so eng an Textexegese halten, wie diejenige von M., v. a., wenn man sie mit stärker konstruktiven Zugriffen vergleichen will, zu deren produktivsten zweifelsohne metaphernhermeneutische gehören; dass es aber zum Verstehen eines Philosophen vom Range eines Immanuel K. stets der Kontrapunkte bedarf, in beide Richtungen wohlgemerkt, steht außer Zweifel. Insofern ist insbes. jenen divergierenden Stimmen im Kantdiskurs die Lektüre dieses Buches, womöglich zur partiellen Selbstkorrektur, hoffentlich aber zu weiteren konstruktiven Verstehensbemühungen aufs Wärmste empfohlen.

Göttingen Christian Polke

Aufklärung und Romantik als Herausforderung für katholisches Denken, hg. v. Alberto Bonchino / Albert Franz. – Paderborn: Schöningh 2015. 254 S. (Baaderiana, 3), brosch. € 34,90 ISBN: 978-3-506-76614-4

Franz von Baader gehört zu den schillerndsten Figuren der katholischen Intellektuellenszene in der ersten Hälfte des 19. Jh. s. Sein Werk versucht sich an einer umfassenden Synthese von Philosophie, Theologie, Naturbetrachtung, Gesellschaftstheorie und Politik. So breit wie dieses Ziel sind auch die Einflüsse, die auf Baader eingewirkt sowie die denkerischen Strömungen, die in seinem Werk ihre Spuren hinterlassen haben.

Dem vorliegenden Band, der auf der vom 3.–6. Oktober 2013 in Dresden stattgefundenen Tagung „Franz von Baader: Philosophie und Theologie im Spannungsfeld von Technik, Naturwissenschaft und Geschichte" beruht, geht es „um den Kontext, in dem Baader selbst zu verorten ist, also um die geistigen, die philosophischen, theologischen und wissenschaftlichen ‚Konstellationen', innerhalb [derer] das Denken Baaders sich bewegt" sowie um „die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Denkens Baaders bis in die Gegenwart" (10). Die 17 Beiträge gliedern sich in vier Abteilungen: einführende Essays, Untersuchungen zu Baaders Werk im Kontext von Naturphilosophie und Theologie, Baader im Kontext von Religionsphilosophie und Mystik sowie Baader im Spannungsfeld des Deutschen Idealismus.

Bei einer Vortrags- oder Aufsatzsammlung, zu der verschiedene Vf. beitragen, ist es unvermeidlich, dass die Bandbreite der Texte qualitativ wie thematisch groß ist. Einige der Aspekte, die der Band anspricht, sollen hier skizziert werden:

Alberto Bonchino, der Leiter des DFG-Forschungs- und Editionsprojekts, das an der TU Dresden eine „Kritische Edition ausgewählter Texte Franz von Baaders" vorbereitet, gibt einen Einblick in die Arbeiten an der Neuausgabe. Ihr Ziel ist es, so erläutert *Albert Franz* in seiner Einführung, „das heute mehr oder weniger gängige, im Wesentlichen von der bereits 1860 vollendeten Hoffmannschen Gesamtausgabe geprägte, problematische Baaderbild zu korrigieren und die Baaderforschung auf eine wissenschaftlich solidere Basis als bisher zu stellen." (10) Bonchino zufolge habe sich diese Forschung, die bis „zum Ende der siebziger Jahre" hauptsächlich „ein auf den deutschen Sprachraum begrenztes Phänomen" gewesen sei, internationalisiert, weshalb er „in den letzten Jahren" eine „durchaus profilierte Baaderforschung" (14) in Frankreich, Italien, Belgien, den Niederlanden, Kroatien und den USA ausmachen könne.

So berechtigt die Feststellung auch sein mag, dass es heute jenseits des deutschen Sprachraums Wissenschaftler gibt, die sich für Baader interessieren, darf sie dennoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Baaders Werk als Forschungsthema exotisch ist und bleibt. Von einem Baader-Boom lässt sich selbst unter Theologie- oder Philosophiehistorikern, die sich mit dem frühen 19. Jh. beschäftigen, kaum sprechen. Das vermindert die Notwendigkeit einer kritischen Edition von Baa-

ders Werken in keiner Weise (sogar im Gegenteil), sollte aber nicht aus dem Blick geraten.

Der Plan der Neuedition umfasst vier Bände, die ausgewählte Werke in chronologischer Reihenfolge zugänglich machen: Texte zur Naturphilosophie (1792–1808), Texte zu Mystik und Theosophie (1808–1818), Texte zur Religionsphilosophie (1822–1825), Texte zur Theologie (1828–1838).

Damit dürfte die sechzehnbändige, unter der Hg.schaft Franz Hoffmanns erschienene Gesamtausgabe mit Blick auf zahlreiche Schriften durch eine zuverlässigere Edition ersetzt, aber nicht überflüssig gemacht werden, weil es weiterhin Schriften gibt, die in der in Dresden vorbereiteten Edition, die sich auf ausgewählte Werke Baaders fokussiert, nicht enthalten sind.

Damir Barbarić beschäftigt sich mit der Frage, worin das „Wesen der Romantik" (28) und ihr „Erbe" (21) bestehen. Er vertritt die These, dass „alle bis zum heutigen Tag dauernden Formen der Romantikkritik, auf welchem Gebiet und in welchem konkreten Zusammenhang sie auch vorgebracht werden, sowohl Antrieb wie argumentative Mittel letztlich Hegel verdanken" (23). Hegel hat die ironische Grundhaltung der Romantik, ihr Geniegehabe, ihr Subjektverständnis, ihre „krankhafte Schönseelischkeit und Sehnsüchtigkeit" angeprangert; die Romantik leide, so Hegel, an sich selbst, weil sie „nicht handeln und nichts berühren mag, um nicht die innere Harmonie aufzugeben", wodurch es ihr an der Kraft fehle, „mit substantiellem Inhalt sich erfüllen zu können" (zit. nach 23). Barbarić zufolge ist die Romantikkritik Carl Schmitts, Jürgen Habermas' und Isaiah Berlins dem Verdikt Hegels verpflichtet. Barbarić versucht diesen – in seinem Urteil – „vereinfachenden und mit angeblich selbstverständlichen, in Wahrheit aber wenig durchdachten Formeln arbeitenden Ansätze[n]" (24) entgegenzutreten. Ihm zufolge beziehen sie sich erstens nur auf die Frühromantik, nicht auf spätere, reifere Gestalten der Romantik, und lassen zweitens den Umstand außer Acht, dass die in ihnen zum Ausdruck gebrachte Kritik an einem „metaphysischen Solipsismus der den Launen eigener Willkür preisgegebenen Subjektivität" bereits in der Romantik selbst – „und zwar oft von ihren bedeutsamsten Vertretern" (24) – erhoben worden sei. Barbarić beruft sich dabei auf Jacobis Kritik an Fichte, auf Jean Paul und Wackenroder. Der „echten Romantik", so Barbarić, sei es – in den Worten Tiecks – darum gegangen, „das Gewöhnliche fremd zu machen", d.h., „die nächsten Dinge und Ereignisse der Außen- sowie der Innenwelt in ihrer inneren, zunächst verborgenen Unendlichkeit zu fassen und darzustellen" (28). Das „Erbe der Romantik in Hinsicht auf die gegenwärtigen philosophischen Aufgaben" sieht Barbarić in drei Themenkomplexen: einer dem „Grundgedanken des Organismus" verpflichteten Naturauffassung, in der jedes Einzelteil „auf eine ideelle Weise mit allen anderen Teilen und mit dem Ganzen der Natur auf das innigste verbunden ist", einer Konzeption der menschlichen Seele, die deren „Wesen" nicht bloß „im Bewusstsein und in der Vernunft" erblickt, sondern als eine „relativ diffuse dynamische Pluralität der Kräfte" versteht, „die sich in ständiger spannungsvoller Auseinandersetzung und in einem nie aufhörenden inneren Dialog befinden", sowie in einem Verständnis von Kunst, das diese aus ihrem „Verhältnis zum Unendlichen, und zwar als dessen sinnliche Erscheinung und Offenbarung" (32ff), versteht.

Wie sich das von Barbarić als zukunftsträchtig angesehene, organische Naturverständnis bei Baader gestaltet, zeigen *Stefano Poggi* in seinem Beitrag zu „Elementarphysik und Chemie beim frühen Baader" (39) und *Gian Franco Frigo* in seiner Untersuchung über „Empirische Forschung und Metaphysik in Baaders Naturphilosophie" (48). Baader sehe den Naturphilosophen, so Frigo, als „‚Mittler' zwischen einer physischen und einer übersinnlichen Welt", der nicht nur den Zusammenhang der Phänomene, sondern auch den „nexus rerum" zu bedenken habe – eine „innere Naturwelt", die der „äußeren Naturwelt" (51f) entspreche. Die sich aus dieser Konzeption ergebende Notwendigkeit der Vermittlung wird von *Hanjo Sauer* entfaltet.

Dass die erstrebte Einheit von äußerer und innerer Natur, von Physik und Metaphysik, empirischer Wissenschaft und Theologie bei Baader bisweilen obskure Züge annimmt, wird in *Katharine Weders* Beitrag über Baaders Verhältnis zum Mesmerismus deutlich (vgl. 59–81). Spätestens hier zeigen sich die Grenzen, an die der heutige Leser stößt, wenn er versucht, Baaders Denken Anregungen für unsere Zeit zu entnehmen. Gleiches gilt für Baaders Rezeption von Saint-Martins theosophisch-gnostischem System, das sich – wie *Wilhelm Schmidt-Biggemann* ausführt (vgl. 162–170) – sowohl in Baaders Theologie als auch in seiner politischen Theorie niederschlägt.

Dem Einfluss der Mystik auf Baader, insbes. in Gestalt der Werke von Meister Eckhart und Jacob Böhme, sowie den Parallelen zum Idealismus Hegels und Schellings widmen sich gleich mehrere Autoren: *Miklos Vetö*, *Ferdinand van Ingen*, *Thomas Rentsch* sowie *Jörg Jantzen*. *Joris Geldhof* beschäftigt sich mit Baaders Kult- und Opferverständnis, *Günter Kruck* untersucht Baaders „Konzept von Christlicher Philosophie", dessen Grenzen Kruck klar und deutlich benennt: Die Vorstellung, dass Philosophie und Religion denselben Inhalt in unterschiedlichen Formen besitzen, bezeichnet Kruck als begründungslogisch „defizitär" (107); mit Blick auf die zahlreichen spekulativen Annahmen, die Baader tätigt, konkludiert Kruck: „Als Antwort auf die philosophische Rechtfertigung des Christentums und als ‚christliche Philosophie' kann Baaders Konzept wohl eher nicht gelesen werden." (110)

Nicht nur historisch interessant, sondern auch mit Blick auf die systematische Strukturierung und Benennung philosophischer Ansätze bedenkenswert ist *Paul Ziches* Beitrag zu „Baader's Realism" (vgl. 181–198). Ziche skizziert darin verschiedene Bedeutungsschattierungen und Wandlungen von Begriffen wie „Empirismus", „Rationalismus", „Idealismus" und „Realismus". Er selbst untersucht zwar „Aspekte des Realismus bei Baader" (184), wendet aber kein Etikett eindeutig auf Baader an, sondern zeigt vielmehr die historische Volatilität dieser Begriffe, die nur dann einen Sinn haben, wenn sie kontextuell erklärt werden, was ihnen wiederum etwas von der Fähigkeit nimmt, Positionen holzschnittartig voneinander abzugrenzen – eine Eigenschaft, um derentwillen sie jedoch überhaupt erst in die Diskussion eingeführt wurden.

Während die Einflüsse, die auf Baader einwirkten, recht ausführlich thematisiert werden, fällt der Ertrag zur „Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Denkens Baaders bis in die Gegenwart" (10), deren Behandlung ein explizites Ziel des Bandes sein soll, mager aus. Lediglich *Eckhard Fürlus* skizziert Baaders Einfluss auf den Dadaisten Hugo Ball. Innerhalb des Bandes isoliert und ohne expliziten Bezug zu Baader erscheint *Claudio Ciancios* Beitrag über „Schelling und die Eschatologie" (221).

Weil Theologie und Philosophie sich mit dem beschäftigen, was ist, indem sie untersuchen, was gedacht wird und gedacht wurde, hat auch das Werk Baaders einen bleibenden Platz in theologischen und philosophischen Diskussionen. Ob die „neue Unübersichtlichkeit" (9) unserer Zeit, auf die Albert Franz unter Bezug auf Jürgen Habermas hinweist, mit der Unübersichtlichkeit von Baaders Zeit vergleichbar ist, kann jedoch bezweifelt werden. Zu unterschiedlich sind die Bausteine, aus denen die unübersichtliche Situation des frühen 19. und die des frühen 21. Jh.s zusammengesetzt sind, und zu sehr ist die Unübersichtlichkeit unserer Zeit eine bewusste Entscheidung gegen einen einheitsstiftend-synthetisierenden Ansatz, an dem sich auch Franz von Baader versucht hat. Dies wiederum macht sein Werk – gleichsam unter umgekehrten Vorzeichen – auch für heutige Leser interessant. Im vorliegenden Band erfahren sie viel über dessen Hintergründe, Ausprägungen und auch über dessen Grenzen.

München Michael Seewald

Messner, Kathrin: **Paul Ricœurs biblische und philosophische Hermeneutik des Selbst.** Eine Untersuchung aus theologischer Perspektive. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. 311 S. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 67), geb. € 109,00 ISBN: 978–3–16–153169–9

Paul Ricœur gehört zu den großen Gestalten der Philosophie im 20. Jh. Als Philosoph, der zeitlebens aus seinem protestantischen Glauben keinen Hehl gemacht hat, findet er seit geraumer Zeit verstärkte Aufmerksamkeit in der Theologie. Was bislang v. a. und darin überraschend für die katholische Theologie zutraf – man denke nur an die Studien von Veronika Hoffmann, Stefan Orth und Knut Wenzel –, darf nunmehr als ökumenische Angelegenheit betrachtet werden. Jedenfalls mehren sich in den letzten Jahren Untersuchungen zum Werk R.s aus der Perspektive evangelischer Theologie.

Die hier anzuzeigende Züricher Diss. von Kathrin Messner widmet sich dabei einer Thematik, die sich zwar in fast allen R.-Interpretationen erwähnt findet, aber bislang kaum mit Hilfe einer eingehenden Textanalyse untersucht wurde: dem Verhältnis von theologischer und philosophischer Hermeneutik des (menschlichen) Selbst. Dabei geht es sowohl darum, wie mit Blick auf die zentrale anthropologische Fragestellung R.s das Verhältnis von philosophischer und biblischer Hermeneutik zu beschreiben wäre, als auch darum, wie sich die biblische Hermeneutik eigentlich zur Theologie bzw. zum theologischen Diskurs als solchem verhält. Anknüpfend an das hierbei von R. selbst zur Sprache gebrachte „schizophrene Verhältnis" von Theologie und Philosophie geht die Vf.in möglichen Antwortversuchen in fünf zentralen Werken bzw. Texten nach: Am Beginn wird das Werk R.s aus der Perspektive von dessen *Intellektueller Autobiogra-*

phie gewürdigt und eingeordnet (vgl. 9–64). Sodann folgen Ausführungen zur Tübinger Lucas-Vorlesung über *Liebe und Gerechtigkeit*, der insofern ein besonderer Stellenwert zugeschrieben werden kann, weil in ihr in einmaliger Weise die Überschneidung von philosophischem und theologischem Diskurs einerseits thematisch vorgeführt und andererseits damit deren Unterschiedenheit dargestellt wird (vgl. 65–98). Dem anthropologischen Hauptwerk *Das Selbst als ein Anderer* (vgl. 99–160) wird sodann ebenso nachgegangen wie im Anschluss daran den beiden nicht in dieses Werk aufgenommenen Gifford-Lectures, die die Brücke zu einer biblischen Hermeneutik des Selbst bilden (vgl. 161–218) und die die Eigenart des religiösen oder auch theologischen Diskurses gegenüber dem philosophischen „Frage/Antwort-Schemas" entlang des Doppels von Ruf und Antwort herausstellen (vgl. 162; 229ff). Schließlich werden nach einem systematischen Resümee (vgl. 219–250) Schlussreflexionen entlang der nachgelassenen Fragmente *Lebendig bis in den Tod* vorgenommen, ein bis dato noch nicht prominent von der Ricœurforschung beachtetes Textkonglomerat (vgl. 251–262).

Schon diese Auswahl deutet das genuin theologische Interesse der Vf.in an, wobei sich kritisch fragen ließe, warum nicht auch das Spätwerk *Wege der Anerkennung* Berücksichtigung fand. M. steht jedenfalls offensichtlich in der Tradition hermeneutischer Theologie, wie sie nicht nur in Zürich mit Namen und Werk des auch für R. (vgl. v. a. 206ff, 237ff) einschlägigen systematischen Theologen Gerhard Ebeling verbunden ist.

Das Besondere an diesem Buch ist, dass sein Inhalt nicht einfach dem Schema einer argumentativen Rekonstruktion der Darlegungen R.s folgt und diese danach kritisch sichtet. Vielmehr erfahren wir in jedem Kap. zunächst Detailgenaues über die Entstehung der jeweils zu verhandelnden Texte und werden dann in eine Textanalyse mitgenommen, die sich v. a. den R. eigentümlichen Strukturen der Argumentation widmet. Von hier aus erklären sich die zahlreichen graphischen oder tabellarischen Schaubilder. Im Zentrum von M.s Ausführungen stehen dabei die Figuren der Überkreuzung sowie das Anliegen eines „dritten Weges", wie R. dies in seiner *Intellektuellen Autobiographie* selbst genannt hat und den die Vf.in durch die „triadische Denkfigur" (63; passim) eingelöst findet, wie sie sich als argumentativer Subtext in allen besprochenen Werken aufzeigen lässt. Mit ihr lässt sich die Spannung von philosophischem und theologischem Diskurs aus einem scheinbar friedlichen Nebeneinander oder einem „bloßen Entweder-Oder" (61) lösen und zu einem spannungsvollen, gleichwohl partiellen Versöhnt-Sein weiterführen. So jedenfalls lässt sich dies den Ausführungen der Vf.in entnehmen, die damit bewusst einen Grundimpuls R.s affirmativ fortschreibt.

M.s Buch ist eine spannende Lektüre für alle Ricœurkenner. Gelingt es ihr doch, die Umstände der Werkgenese sowie die Entstehung des für R. typischen Denkstils und seiner ebenfalls eigentümlichen Argumentationsstrategie in einer Weise freizulegen, dass man ein Gefühl dafür erhält, wie diese in einer durch Selbstprüfung kritisch beleuchteten Existenz gründen. So gesehen wird R. uns gleichsam als ein „exemplarischer Mensch" vorgestellt, der im gut sokratischen Stil die Themen der Philosophie aus der Wirklichkeit gelebter Existenz erhebt und diese um letzterer willen kritisch erforscht (vgl. u. a.: 222–224). Der Nachteil einer solch nah am Bezugsautor verweilenden Herangehensweise ist allerdings, dass sie auf weite Strecken darstellend bleibt. Dort aber, wo Kritik angemeldet wird, geschieht dies fast ausschließlich aus einer externen theologischen Perspektive und eben nicht zunächst werkintern (vgl. die Ausführungen auf 224ff, wo nicht nur relativ unvermittelt eine Ricœurkritik durch Rekurs auf Luther erfolgt, sondern mit ihr auch eine sprachliche Wendung dominant wird, die von einer allerdings unbestimmt bleibenden „theologischen Perspektive" redet, so als könne man hierbei auf einen klar umrissenen Konsens rekurrieren).

So richtig es ist, was bei M. als durchgängige Anfrage an R. erscheint: Dass dieser nämlich besser daran getan hätte, neben der exegetischen Theologie auch systematische Stimmen stärker in sein Denken einfließen zu lassen (vgl. z. B. 221), so offen bleibt am Ende doch die Frage, welche systematisch-theologischen Stimmen dem Anliegen R.s am ehesten gerecht werden könnten, und zwar sowohl mit Blick auf dessen genuine Anliegen als auch hinsichtlich der offenen Flanken seiner Argumentation. Hierüber hätte man aufgrund ihrer eindrücklichen Kompetenz gern mehr von der Vf.in gehört. Der Band wird beschlossen von zahlreichen Anhängen, u. a. einer Transkription des Faksimiles von R.s Skizzen zu den Gifford-Lectures. Das mag nicht alle Leser beeindrucken, soll hier aber doch abschließend Erwähnung finden, weil es nochmals belegt, wie eindrücklich bei M. werkgeschichtliche Analyse und detailgetreue Werkrekonstruktion zusammengehen. Auch aus diesem Grund wird das Buch für die Ricœurforschung auf längere Sicht maßgeblich sein.

Göttingen Christian Polke

Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects, hg. v. Paul M. Gould. – London: Bloomsbury 2014. 209 S. (Bloomsbury Studies in Philosophy of Religion), kt $ 29,95 ISBN: 978–1–6235–6365–3

Viele Philosophen waren oder sind *Realisten* im Hinblick auf *abstrakte Objekte*. Sie bejahen die Existenz außerhalb des menschlichen Geistes von allgemeinen Eigenschaften und Relationen, von Arten und Gattungen, von mathematischen Gegenständen wie Mengen oder Zahlen, von Propositionen, notwendigen Wahrheiten und möglichen Welten. Die Gründe, die sie dazu bewegen, sind vielfältig, sind sprachphilosophischer, erkenntnistheoretischer, metaphysischer, religions- und moralphilosophischer Natur oder gehen auf ihr Nachdenken über die Grundlagen der Logik und Mathematik zurück. Viele Philosophen waren oder sind ferner *starke* Realisten im Hinblick auf abstrakte Objekte, da sie deren Existenz nicht von der Existenz konkreter Objekte abhängig machen oder jene gar konstitutionell in diesen verorten, wie es der „immanente Realismus" tut. Entwicklungen im Denken der großen griechischen Philosophen und Probleme der Interpretation ihrer Werke ignorierend, wird ein solcher immanenter Realismus oft als „Aristotelismus" bezeichnet, der starke Realismus aber als „Platonismus" – jedenfalls dann, wenn er die abstrakten Objekte einer eigenen, gänzlich extramentalen Sphäre (anstatt dem göttlichen Intellekt) zuweist.

Man kann sich nun fragen, ob ein starker Realismus mit dem klassischen *Theismus* vereinbar ist, insbes. mit der Vorstellung Gottes als eines souveränen Schöpfers von allem außer seiner selbst. Denn für den starken Realismus sind abstrakte Objekte durch Eigenschaften charakterisiert, die ihre Geschöpflichkeit auszuschließen scheinen: Ihre Existenz ist notwendig, was beinhaltet, dass sie nicht zu existieren beginnen; sie sind weder zeitlich noch räumlich verortet und scheinen daher weder auf der einen noch auf der anderen Seite einer wirkursächlichen Beziehung in Erscheinung treten zu können. Mehr noch, es hat den Anschein, dass die göttlichen Attribute die Existenz von Eigenschaftsuniversalien voraussetzen. Damit bestünde eine ontologische Priorität zumindest einiger abstrakter Objekte im Hinblick auf Gott, die der Vorstellung von der göttlichen Aseität zuwiderläuft.

Die Debatte hat in der Analytischen Religionsphilosophie eine bereits längere Geschichte. Dass die Eigenschaften abstrakter Objekte wie vom starken Realismus konzipiert der jüdisch-christlichen Vorstellung von Gott entgegenstehen, hat u. a. Richard Swinburne behauptet. Er löst das Problem, indem er in nominalistischer Manier die Existenz abstrakter Objekte – diese sind ihm nur nützliche Fiktionen – bestreitet (vgl. *The Christian God*, Oxford 1994). Auch der großangelegten Studie *God and Necessity* von Brian Leftow (Oxford 2012) geht es letztlich um die Abwehr eines starken Realismus im Hinblick auf abstrakte Objekte. Die Wahrheit notwendiger Urteile gründet nicht etwa in ihrer Übereinstimmung mit notwendigen Propositionen, die unabhängig von Gott bestünden, sondern teils in göttlichen Willenshandlungen und teils im göttlichen Wesen. Als „Platoniker" versteht sich hingegen Peter van Inwagen. Für ihn kann die Existenz unerschaffbarer notwendiger Entitäten die Rede vom universellen Schöpfertum Gottes ebenso wenig kompromittieren, wie die Unmöglichkeit, dass Gott etwas Unmoralisches oder in sich Widersprüchliches vollbringt, die Rede von der göttlichen Allmacht dementieren würde (vgl. z. B. „God and other uncreated things", in: *Metaphysics and God*. Essays in honor of Eleonore Stump, hg. v. Kevin Timpe, London 2009, 3–20). Dieselbe Position vertrat schon Nicholas Wolterstorff (vgl. *On Universals*. An Essay in Ontology, Chicago 1970). Für Alvin Plantinga schließlich lässt es sich zugleich klassischer Theist und wohlverstandener Platoniker sein. Wie Augustinus deutet er abstrakte Objekte als göttliche Gedanken. Als solche seien abstrakte Objekte sowohl notwendige Entitäten als auch ursächlich vom Wirken Gottes abhängig (vgl. *Does God Have a Nature?*, Milwaukee 1980; „Augustinian Christian Philosophy", in: *The Monist* 75 [1992], 291–320). In der bloßen These, dass abstrakte Objekte in einem platonischen Himmel jenseits des göttlichen Geistes existieren, sieht Plantinga dagegen den „Amoklauf des Realismus".

Der vorliegende Band enthält sechs Beiträge zu der Frage, wie sich die jüdisch-christliche Vorstellung von Gott und der starke Realismus im Hinblick auf abstrakte Objekte zueinander verhalten. Herausgegeben und eingeleitet ist er von *Paul M. Gould*, einem Schüler J. P. Morelands, dessen Einführung in das Universalienproblem auch auf Deutsch erschienen ist (J. P. Moreland: *Universalien*. Eine philosophische Einführung. Übersetzt von Sebastian Muders, Frankfurt 2009) und von dem man sich erzählt, dass er an der Stoßstange seines Wagens einen Sticker mit der Aufschrift „Ich bremse auch für Universalien" befestigt haben soll. Den einzelnen Essays sind Kommentare der übrigen Beiträger beigegeben, auf die eine Replik des jeweiligen Vf.s folgt.

Den Anfang macht *Keith Yandell* mit „God and Propositions". Yandell ist unter den hier versammelten Philosophen der „Platoniker". Abstrakte Objekte – er hat v. a. Propositionen im Blick – seien Entitäten, die notwendig sind, d. h. in allen möglichen Welten existieren. Im Unterschied dazu könnten wir, wie Yandell im Zuge einer Kritik des modalen ontologischen Arguments auszuführen versucht, nicht wissen, ob die Existenz Gottes notwendig oder bloß kontingent ist: Eine Welt, die Propositionen, nicht aber Gott enthält, erscheine nicht unmöglich. Daher hingen Propositionen nicht von Gott ab – wie es der „theistische Ideismus" wolle, wenn er sie mit den Inhalten göttlicher Gedanken identifiziert. Träfe dessen Identifikation zu, würde sich aus der notwendigen Existenz von abstrakten Objekten allerdings die notwendige Existenz Gottes ergeben. Dann solle man indes nicht sagen, dass Gott die abstrakten Objekte *verursacht*; man müsse vielmehr davon reden, dass sie aus Gott *emanieren*.

Paul M. Gould und *Richard Brian Davies* bezweifeln in „Modified Theistic Activism" dagegen, dass abstrakte notwendige Entitäten, deren Existenz sie ebenfalls bejahen, keine Geschöpfe sein können, weil sie nicht zu existieren beginnen. Gott vermöge sie vielmehr im Sinne einer „ewigen erzeugenden Ursache" zu erschaffen, und zwar entweder durch seine intellektuelle oder durch seine volitive Tätigkeit. So seien Propositionen nichts anderes als göttliche Gedanken, viele Eigenschaften und Beziehungen willentlich erschaffene göttliche Begriffe. Hier gelte jedoch die wichtige Einschränkung, dass solche Eigenschaften und Beziehungen, die zur göttlichen Natur gehören, unerschaffen sind; sie teilen mit der göttlichen Substanz die Aseität. Würde dies nicht anerkannt, gerate man in einen Zirkel, demzufolge sich der Schöpfer selbst erschafft, sich gewissermaßen an den eigenen Stiefelschlaufen ins Dasein zieht („divine bootstrapping"). Die Theorie Goulds und Davies' versteht sich als Kompromiss zwischen dem „absoluten Kreationismus" von Thomas Morris und Christopher Menzel – die das Zirkularitätsproblem beschrieben, aber die Selbsterschaffung der göttlichen Natur in Kauf nahmen (vgl. „Absolute Creation", in: *American Philosophical Quarterly* 23 [1986], 353–362) – und der „augustinischen" Lösung, nach der abstrakte Objekte göttliche Gedanken sind. Wie William Hasker in seiner Besprechung des vorliegenden Bandes zu bedenken gibt,[1] scheint diese Hybridposition einige unerwartete Implikationen beispielsweise in der Philosophie der Mathematik zu haben: Nachdem die Einheit, Zweiheit und Dreiheit zur göttlichen Natur zu gehören scheinen, nicht aber die Vierheit, Fünfheit usw., wäre die berühmte Aussage Kroneckers, „Die ganzen Zahlen hat der liebe Gott gemacht", auf die ersten drei von ihnen einzuschränken.

Greg Welty vertritt in seinem Beitrag „Theistic Conceptual Realism" den schon angesprochenen „augustinischen Theismus", nach dem abstrakte Objekte die Inhalte des göttlichen Denkens sind. Als solche seien sie zwar unerschaffen, zugleich aber (konstitutionell) abhängig von Gott. Sie wären dann eigentlich, wie einige der übrigen Vf. in ihren Kommentaren anmerken, konkrete Entitäten, welche die Rolle von abstrakten Objekten spielen. Diese würden den menschlichen Geist übersteigen, und insofern handele es sich aus unserer Sicht um eine *realistische* Position. Andererseits hätten sie keine Existenz außerhalb des göttlichen Geistes; insofern ließe sich mit demselben Recht von einem – theologischen – *Konzeptualismus* sprechen. Welty gibt ferner zu bedenken, dass Propositionen – ihnen gilt unter den abstrakten Objekten sein besonderes Augenmerk – als Wahrheitsträger eine Reihe von Bedingungen erfüllen müssen wie Notwendigkeit, Objektivität, Fülle *(plenitude)* und Intentionalität, was ihre Identifikation mit göttlichen Ideen besonders nahelege, ja sogar ein vom Realismus ausgehendes Argument der besten Erklärung für die Existenz Gottes eröffne. Gott denke ewig und notwendig alle Möglichkeiten und notwendigen Wahrheiten. Dass dies die Notwendigkeit Gottes selbst sowie vieler seiner Gedanken besage, lässt Welty als Einwand nicht gelten. Gottes Wille bleibe der letzte Ursprung aller kontingenten Wirklichkeit, und dies sei alles, was man an Spontaneität in einer Lehre vom göttlichen Erschaffen benötigt.

William Lane Craig hat den „theistischen konzeptualistischen Realismus" Plantingas und Weltys in mehreren Äußerungen als eine mögliche „Rückzugsposition" für sich gewürdigt. Was ihm aber eigentlich vorschwebt, ist, wie der Titel seines Beitrags („Anti-Platonism") unverhohlen erkennen lässt, eine ganz andere Lösung des in diesem Buch verhandelten Problems: Es gibt keine abstrakten Objekte, obgleich es nützlich ist, sich so auszudrücken, als gäbe es sie; mithin gibt es keine unerschaffenen, weil unerschaffbare Entitäten, welche die Souveränität oder gar Aseität Gottes in Frage stellen. Mit anderen Worten, Craig vertritt einen Nominalismus und Fiktionalismus. Im starken Realismus sieht er wie Swinburne eine Herausforderung für den jüdisch-christlichen Gottesbegriff. Wenn wir der biblischen Rede von Gott glauben, so könne es das jenseits der Kontrolle Gottes Liegende, nach dem der vorliegende Band im Titel fragt, könne es abstrakte Objekte nicht geben. Daher entwickelt Craig im Weiteren Argumente für den Nominalismus in der Metaphysik und speziell in der Philosophie der Mathematik – oder versucht zu zeigen, dass gängigen Argumenten für den Realismus die Beweiskraft fehlt. Abstrakte Objekte fallen ausnahmslos dem Gebot ontologischer Sparsamkeit zum Opfer.

Letzteres ist auch die Auffassung von *Scott Shalkowski*. In „God with or without abstract objects" schließt er sich Craigs Nominalismus an, den er aus rein philosophischen Gründen favorisiert. Denn im Unterschied zu jenem hält er den starken Realismus für theologisch durchaus harmlos. Wer Gott als das vollkommenste Wesen denkt, könne die Existenz notwendig existierender abstrakter Objekte ruhig anerkennen, weil solche Entitäten keine Einschränkung für die Souveränität, Aseität oder irgendeine andere Eigenschaft des vollkommensten Wesens bedeuteten. Die Frage nach einem schöpferischen Ursprung werde sinnlos, wo Notwendigkeit angenommen wird. Gottes Schöpfertum auch dafür einzufordern, hieße nichts weniger als das Unmögliche von Gott zu verlangen; und es sei keine Begrenzung, wenn man nicht zu vollbringen vermag, was unmöglich vollbracht werden kann. Shalkowskis Entwarnung erscheint jedoch voreilig. Denn auch wenn es keine Einschränkung Gottes bedeuten sollte, notwendige Entitäten nicht hervorbringen zu können, so ist doch nicht klar, wie es keine Einschränkung Gottes sein sollte, wenn eine ontologische Abhängigkeitsbeziehung zwischen den Attributen Gottes und bestimmten notwendigen Entitäten bestünde, sodass Gott beispielsweise nur durch Teilhabe an den ewigen platonischen Ideen der Drei und der Gerechtigkeit dreifaltig und gerecht sein könnte.

Für *Graham Oppy* ist eine derartige Abhängigkeit indes nicht einmal hypothetisch möglich. Sein Beitrag „Abstract Objects? Who cares!" setzt mit einer scharfen Unterscheidung zwischen „kausaler" und „abstrakter Wirklichkeit" ein. In der Unfähigkeit, kausale Beziehungen jedweder Art einzugehen, erblickt er ein definitorisches Merkmal abstrakter Objekte. Oppy lässt die Frage nach deren Realität bewusst offen (obgleich man erahnt, dass seine Sympathien dem Fiktionalismus gelten). Worauf es ihm ankommt, ist die Irrelevanz unserer Auffassungen über den ontologischen Status abstrakter Objekte für den Streit zwischen Theismus und Naturalismus zu betonen. Für die Frage, ob die Welt auf ein absichtsvolles Handeln Gottes zurückgeht oder ein planloses Produkt des Zufalls ist, spielten diese keine Rolle, weil die Debatte zwischen Theismus und Naturalismus ausschließlich die „kausale Wirklichkeit" betreffe, in welche abstrakte Objekte *per definitionem* nicht hineinreichen. Mithin seien insbes. die von Plantinga entwickelten, von der Realität abstrakter Objekte ausgehenden Argumente für die Existenz Gottes allesamt verfehlt. Umgekehrt lasse auch der Theismus keine Schlussfolgerungen im Hinblick auf den ontologischen Status abstrakter Objekte zu. In ihren Antworten auf Oppy distanzieren sich Welty sowie Gould und Davies von der These, dass abstrakte Objekte nicht als Ursache in Erscheinung treten können. Indem Oppy dies behauptet, setzte er einen Naturalismus voraus; wenn er aufgrund dessen zu dem Ergebnis gelangt, der ontologische Status abstrakter Objekte ließe keine Rückschlüsse auf die – dem Naturalismus widersprechende – Existenz Gottes zu, sei dies wenig erhellend. Yandell macht darauf aufmerksam, dass ähnlich wie die Existenz Gottes die Existenz abstrakter Objekte jedenfalls die Falschheit des Materialismus impliziert.

Goulds Band ist nicht zuletzt dank des einleitenden Überblicks der Positionen eine ausgezeichnete Einführung in eine lebendige Debatte der analytischen Philosophie an der Schnittstelle von Religionsphilosophie und Metaphysik. Den Lesern wird ein breites Meinungsspektrum vor Augen geführt. Ein solches ist in der Philosophie keine Seltenheit und der diesbezügliche Dissens zwischen einem engagierten Atheisten wie Oppy und einem christlichen Apologeten wie Craig sicher keine große Überraschung. Bemerkenswerter ist die Uneinigkeit, die selbst unter den vier evangelikal geprägten Denkern des Autorenkollektivs über den ontologischen Status abstrakter Objekte besteht, wie auch bzgl. der Frage, wie sich eine „platonische" Theorie abstrakter Objekte zum Theismus verhält. Die Sammlung bietet vielleicht nur wenig Anlass zur Hoffnung auf eine bevorstehende oder auch nur eventuelle Einigung. Aber das kann von einem Unternehmen wie diesem wohl auch nicht erwartet werden. Mit dem Abstecken der Positionen und dem Vortrag zentraler Argumente durch die einzelnen Vf. ist bereits viel erreicht. Einen echten Gewinn stellen die Kommentare und Erwiderungen auf die Kommentare im Anschluss an die einzelnen Essays dar. Sie lassen die Differenzen noch deutlicher hervortreten und zeigen, wo die wichtigsten Konflikte liegen: bei der Beantwortung der Frage etwa, ob – und wenn ja, in welchem Sinne – notwendige Entitäten von Gott hervorgebracht werden können; und der damit verbundenen Frage, ob – und wenn ja, in welchem Sinne – abstrakte Objekte Wirkungen und Ursachen sein können. Mit *Beyond the Control of God?* legt Gould eine anregende und lesenswerte Sammlung vor, die sich als weitaus ansprechender entpuppt, als es ihre abstrakten Gegenstände vermuten lassen.

Fulda Bernd Goebel

[1] Vgl. http://ndpr.nd.edu/news/49198-beyond-the-control-of-god-six-views-on-the-problem-of-god-and-abstract-objects/, letzter Abruf: 5.10.2016.

Fundamentaltheologie / Religionsphilosophie

„Eine neue Menschheit darstellen" – Religionsphilosophie als Weltverantwortung und Weltgestaltung. Eröffnung der Wolfhart Pannenberg-Forschungsstelle an der Münchener Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ, hg. v. Gunther Wenz. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 269 S. (Pannenberg-Studien, 1), geb. € 80,00 ISBN: 978–3–525–56020–4

„Eröffnung" ist in mehrfacher Hinsicht das Thema des vorliegenden Bandes: Er eröffnet nicht nur die *Pannenberg-Studien*, sondern dokumentiert auch in seinem ersten Teil die Eröffnungsfeier der Pannenberg-Forschungsstelle, die – ein ökumenisch wahrhaft erfreuliches Zeichen – an der Hochschule für Philosophie in München ihren Ort gefunden hat. Diese Tatsache, die Wolfhart Pannenbergs ökumenischem Engagement einen sinnfälligen Ausdruck gibt, wird in den Ansprachen der Bischöfe *Heinrich Bedford-Strohm* (evangelisch-

lutherisch, München) und *Stephan Ackermann* (katholisch, Trier) einfühlsam und mit Recht gewürdigt. Nur dieser erste Teil des Bandes thematisiert das titelgebende P.'sche Motto und die ekklesiologische Perspektive des Untertitels.

Der zweite und mit 165 S. bei Weitem umfangreichste Teil gibt die Beiträge wieder, die anlässlich eines Symposiums zu eben dieser Einweihung entstanden sind. Referenten waren die habilitierten Schüler P.s; Gegenstand der Beiträge waren Aspekte des ersten Bandes seiner *Systematischen Theologie*, mithin also die Grundlegung seines theologischen Programms. Den dritten Teil des Bandes bilden erste Ergebnisse der Arbeit der Forschungsstelle in Form von Aufstellungen von P.s Veröffentlichungen zwischen 1953 und 2014, seiner Lehrveranstaltungen von 1959–1994 und der Diss.- und Habil.sverfahren, an denen er als Erst- oder Zweitgutachter beteiligt war. Der dreigeteilte Aufbau, der zu einer gewissen Heterogenität des Bandes führt, wird freilich äußerlich nicht deutlich gemacht. Der Rez. beschränkt sich im Folgenden auf die Beiträge des Symposiums anlässlich der Einweihung der Pannenberg-Forschungsstelle.

Gunther Wenz erläutert P.s Programm einer „Wissenschaft vor Gott", indem er dessen wissenschaftstheoretische Überlegungen zur Grundlegung der Dogmatik referiert und in den Plan von P.s *Systematischer Theologie* einordnet. Diese für P.s Programm wesentlichen fundamentaltheologischen Entscheidungen erläutert auch der Beitrag von *Friederike Nüssel*, die die Aktualität des Dogmatik-Verständnisses P.s darstellen will, ohne dabei allerdings das Gespräch mit anderen Ansätzen zu suchen. *Josef Schmidt*, der katholische Autor im Kreis der Schüler P.s, untersucht den Gottesgedanken „und die Frage nach seiner Wahrheit", wie P. sie im entsprechenden Kap. von SyTh I behandelte; er verweist besonders auf die religionsphilosophischen und ökumenisch anschlussfähigen Ansätze bei P.. *Walter Dietz* rekapituliert P.s Stellung zur „Natürlichen Theologie", während *Christine Axt-Piscalar* die fundierende Rolle der Anthropologie für P.s Theologie nachzeichnet: Das religiöse Bewusstsein ist für P. zwar Ausgangspunkt, entscheidend sei aber, dass der Grund gedacht werde, in dem dieses Bewusstsein zuallererst seinen Halt finden kann. Zeitgenössische Deutungstheoretiker, die das religiöse Bewusstsein selbst als Fundament setzen, können sich demnach nicht auf P. berufen. *Reinhard Leuze* diskutiert P.s Trinitätstheologie und arbeitet ihre inneren Spannungen heraus, deren Auflösung noch einiger Anstrengung bedürfte; insbes. führe die Betonung der drei göttlichen Personen als Aktzentren dazu, dass die Einheit Gottes undeutlich zu werden drohe. Dies sei freilich nicht nur dem Konzept P.s anzulasten, sondern eine in der christlichen Tradition enthaltene Spannung, die nach Leuzes Vorschlag so bearbeitet werden sollte, dass ausgehend von der Einheit Gottes die Differenzierung zu entfalten wäre.

Ekkehard Mühlenbergs umfangreicher Beitrag ist in mehrfacher Hinsicht ein Außenseiter, insofern er kirchengeschichtlich und nicht systematisch ausgerichtet ist, und auch nicht P.s Theologie erläutert, sondern ein historisches Thema bearbeitet. Zwar ist der Begriff der „Unendlichkeit" von offenkundiger Bedeutung für P., Mühlenberg verfolgt aber konsequent die historische Fragestellung, die auf seine bei P. entstandene Diss. von 1963 zurückgeht, und kann die seinerzeit vertretene These, dass Gregor von Nyssa (und nicht Plotin) als der Urheber der theologisch wirksam gewordenen Fassung des Begriffs der „Unendlichkeit" gelten kann, als bestätigt finden, womit sich diese Fassung des Begriffs der „Unendlichkeit" als spezifisch christlich erweise. Den inhaltlichen Teil schließt ein Beitrag von *Jan Rohls* ab, der das durchaus komplexe Verhältnis von P. zu Hegel als „Anknüpfung und Widerspruch" benennt.

Es liegt wohl an der Ausrichtung des Bandes, dass er eine sehr gründliche Darlegung von Grundentscheidungen im Werk P.s bietet, aber keine kritische Auseinandersetzung verfolgt. Die Beiträge bleiben beim Nachzeichnen der Bahnen, die der Lehrer vorgegeben hat, ohne diese in einen weiteren Rahmen zu stellen oder mit anderen Wegen zu konfrontieren. So entsteht der Eindruck einer Historisierung der Theologie P.s: Sie wird akademisch solide nachgezeichnet, ohne dass der Versuch gemacht würde, sie mit den Fragen der Gegenwart zu vermitteln. Nur zwei Beiträge sind auf kontroverse Diskussion angelegt: Dietz wiederholt die hinreichend bekannten Urteile und auch Fehlurteile im Blick auf Barths Aussagen zur „Natürlichen Theologie" mit großem rhetorischen Aufwand; weil dabei die inzwischen gewonnenen Differenzierungen und Klärungen weitgehend übergangen werden, bringt das die Sachfrage nicht weiter. Leuzes kritischer Beitrag zur Trinitätslehre bei P. verweist weiterführend auf Reflexionsaufgaben, die sich ergeben, wenn man den von P. eingeschlagenen Weg folgen will, und fordert eine Erweiterung um die interreligiöse Perspektive.

Der eulogische Charakter der Beiträge ist dem Anlass entsprechend verständlich, aber andererseits auch bedauerlich, weil so der oft hermetische Gestus der Schriften P.s reproduziert wird. Die Beiträge lassen sich nicht auf die Frage ein, wie P.s Denken mit anderen Ansätzen theologischer Arbeit in Beziehung treten kann; sie bleiben damit im Rahmen der komplexen Konstruktionen der Theologie P.s, die nicht selten eigentümlich selbstreferentiell vorgehen: Sie beschwören zwar verbal beständig den Anspruch auf Allgemeinheit, können aber nicht zeigen, dass dieser auch eingelöst wurde. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die Beschränkung auf die Nachzeichnung von P.s Argumentation enthebt etwa Axt-Piscalar davon, der Frage nachzugehen, ob P.s Behauptung einer anthropologischen Fundierung seiner Theologie Bestand haben kann. In Hinblick auf die Anthropologie gilt wie in Blick auf sein ganzes theologisches Programm, dass er sehr selektiv wahrnimmt und nur das in den Blick nimmt, was sich seinem Ansatz fügt. Das gilt dann auch für die meisten im Band versammelten Beiträge: Sie setzen voraus, dass man den kategorialen Rahmen P.s unhinterfragt übernimmt und ihren durchaus fragwürdigen Anspruch akzeptiert, das moderne Wahrheitsbewusstsein zu erfassen.

So wiederholt der vorliegende Band P.s theologischen Ansatz: Ein in sich geschlossenes, beeindruckendes theologisches System, dessen Durchführung allerdings seinem eigenen Anspruch zuwiderläuft, weil es die Kommunikation gegenüber allen theologischen Ansätzen verweigert, die die eigenen Setzungen nicht teilen. Wie in P.s Theologie wird auch hier nur ein Strom der theologischen und philosophischen Diskussion wahrgenommen; allen anderen gegenüber ist dieser Ansatz nur sehr begrenzt kommunikationsfähig. Wer freilich Zugang zu den immanenten Konstruktionsprinzipien von P.s Theologie sucht, findet hier reiches Material.

Erlangen Wolfgang Schoberth

Gruber, Judith: **Theologie nach dem Cultural Turn**. Interkulturalität als theologische Ressource. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 258 S. (ReligionsKulturen, 12), pb. € 36,90 ISBN: 978–3–17–022963–1

Mit ihrer bereits 2013 erschienenen Monographie legt Judith Gruber eine fundamentaltheologische Studie vor, die die theologische Qualität der Interkulturalität in ihrer Bedeutung für die christliche Gottesrede heute zu buchstabieren sucht. An Aktualität hat die auf ihrer 2012 abgeschlossenen Diss. beruhende Publikation seitdem sicher nichts eingebüßt, wie auch der ihr im Dezember 2015 verliehene Preis „Begegnung der Kulturen" der PTH SVD St. Augustin unterstreicht.

Der Titel von G.s Monographie verdeutlicht die Spannungsfelder, in denen sich ihr Nachdenken um die Formen systematischer Theologie und christlicher Identität bewegt: neben der historisch-systematischen Signatur „nach dem Cultural Turn", mit der bereits die kulturwissenschaftlich/postkolonialen Ansätze in ihrer zentralen Relevanz betont werden, steht die Reflexion des in die Theologie bereits seit längerem eingewanderten Begriffs der „Interkulturalität" im Zentrum. Genau diese historisch-systematische Spannung kennzeichnet auch den Aufbau der Arbeit in zwei Teile. Während der erste Teil die historischen Linien und theologiegeschichtlichen Problemzusammenhänge auf dem Weg von den Missionswissenschaften über die Kontextuellen Theologien bis hin zur „Theologie interkulturell" rekonstruiert (17–82), leistet der zweite Teil „systematische Annäherungen an die Interkulturalität des Christentums" (83–226). In Auseinandersetzung mit Edward Said, Homi Bhabha u. a. Vertretern des Postkolonialismus verdeutlicht die Vf.in die Bedeutung ihrer Diskurse für die Aufdeckung von kulturell wirkmächtigen Elementen der Ausblendung, Verdrängung und Vereinheitlichung in den westlich-europäischen Prozessen der Identitätsbildung und -behauptung – nicht zuletzt auch im Christentum. An die Stelle der Behauptung von Eindeutigkeit und Homogenität setzt sie die Einsicht in die fortwährenden „Verflechtungen" (93) in jeder Kultur zwischen dem je als „eigen" bzw. als „fremd" Wahrgenommenen. Mit Tzvetan Todorov stellt sie heraus: „Pure cultures do not exist, neither do mixed ones, but only cultures which recognise and value their diverse character, and others which deny and repress it." (ebd.) Diese Einsicht gelte natürlich auch für das Christentum und seine „unhintergehbare Interkulturalität" (94).

In einem zweiten Angang wird dann der Begriff der christlichen Identität sowie die Relevanz von Universalität und Partikularität noch einmal genuin theologisch vor dem Hintergrund des Christusereignisses reflektiert. Dabei rückt zunächst die Kategorie des „Zeugnisses" in das Zentrum des Nachdenkens, womit die Spannung zwischen dem universalen „Heilsangebot Gottes" und dessen je partikularer Bezeugung sichtbar gemacht wird (138–149). In der weiteren Auseinandersetzung mit Paul Ricœur und Michel Foucault wird von der Vf.in der „hermeneutische Bruch" (154f) akzentuiert, der aber, anders als von Ricœur postuliert, nicht erst das Zeugnis, sondern bereits das Offenbarungsereignis selbst durchziehe, das damit Teil der Geschichte und ihrer Kontingenz werde. Im Rückgriff auf Marie-Dominique Chenus Nachdenken über das „Gesetz der Inkarnation" (152) kommt G. zu dem Schluss, dass Partikularität kein Mangel in der Offenbarung von Universalität sei, sondern vielmehr ihre Kondition (ebd.). Diese zentrale Einsicht in die „theologische Signifikanz der Partikularität" – so die Zwischenüberschrift dieses bedeutsamen Teilkap.s (149–195) – mündet schließlich in die Beschäftigung mit Michel de Certeaus Überlegungen zum theologischen Sprechen und der notwendigen „Pluralität der christlichen Sprachen" (173–195, hier: 195). Christliches Sprechen ist dabei fortwährend auf neue und andere Artikulationen angewiesen; nur an jeweils wieder „fremden Orten" kann Gott in den Modi der Entstellung und des Entzugs als Abwesender zugleich präsent gehalten werden (vgl. 192f). Die Begriffe der Partikularität und Pluralität verweisen auf die Interkulturalität des Christentums, welche die Vf.in folgerichtig als „Locus der Theologie" (204) und zentrale „erkenntnistheologische Ressource" (14) für eine

„Theologie nach dem Cultural Turn" begreift. Eine solche Theologie blendet „die in kritischen Genealogien freigelegte Interkulturalität christlicher Identität nicht aus; vielmehr werden die disparate Pluralität und Inhomogenität [...] als konstruktiv-kritisches Moment in christliche Gottesrede eingebaut. Durch die Brüche, die sie offenlegt, wird reflektierte Interkulturalität der erkenntnistheoretische Ort einer Theologie, die weder die theologische Sprachform des Zeugnisses und ihre Interpretativität ausblendet, noch hinter die Epistemologie des Cultural Turn und seiner Partikularisierung der Wissensformen zurückfällt." (204) Dass dabei auch der Ort/Raum bzw. das Paradigma der Interkulturaliät einer Essentialisierung und einfachen Festschreibung entzogen bleibt, wird von der Vf.in im Anschluss an Homi Bhabhas Begriff des „Third Space" verdeutlicht (125, 204). Kritisch gegen die beiden von Klaus Hock und Volker Küster vorgelegten Einführungen in die Interkulturelle Theologie setzt sich G. dahingehend ab, dass es bei ihrem Ansatz eben nicht um die Begründung einer entsprechenden abzugrenzenden Disziplin im theologischen Fächerkanon geht, sondern vielmehr um ein quer zu den Disziplinen stehendes grundlegendes „erkenntnistheologisches Konzept" (206). In ihrem letzten Abschnitt exemplifiziert die Vf.in die Relevanz ihres Ansatzes am Beispiel des biblischen Kanons (209–226), in dem die Interkulturalität der einzelnen Texte zum Vorschein kommt, welche die Offenbarung in jeweils „gebrochenen Interpretationen" (225) bezeugen. Zugleich wird so die Verabsolutierung einzelner Texte und Kontexte ausgeschlossen – sei doch der kanonische Charakter allein im Gesamtzusammenhang der Schriften gegeben.

Mit ihrer Arbeit hat G. eine beeindruckende Darstellung einer „Theologie nach dem Cultural Turn" vorgelegt, die insbes. auch durch die Fülle ihrer Hinweise aus der Auseinandersetzung mit postkolonialen Theoriezusammenhängen und ihre Sensibilität für die sich auch sprachlich vollziehenden Prozesse von Macht und Ausblendung besticht. Hervorzuheben ist der stringente Aufbau der Arbeit und die dichte Verknüpfung der einzelnen Abschnitte miteinander, die den Prozess des Gedankengangs sehr einsichtig machen. Dadurch gelingt es G., die Vielfalt der christlichen Geschichte und Gegenwart sichtbar zu machen und die unausweichlichen Spannungen von je partikularen Theologien und dem universalen christlichen Anspruch offenzuhalten und mitunter auch zu neuen Formen des Sprechens zu gelangen. Gerade in G.s Absage an ein statisches, ontologisches Verständnis des Begriffs der Interkulturalität liegt eine wesentliche Stärke der Arbeit, die auch ihr Festhalten am Begriff der Interkulturalität, den sie in aller Kürze auch gegenüber Welschs Kritik und Vorschlag zur Nutzung des Begriffs der Transkulturalität verteidigt (vgl. 126), verständlich macht. Wünschenswert wäre allerdings eine weitere Auseinandersetzung mit dem Begriff der Transkulturalität im Zuge einer grundlegenden Kritik des Kulturbegriffs, nicht zuletzt auch vor dem Hintergrund der durch Certeau herausgestellten Bedeutung einer Erfahrung der „Ort- und Sprachlosigkeit" (187) für die je andernorts erfolgende Entwicklung neuer Formen theologischen Sprechens. Eine historische Unschärfe lässt sich mit Blick auf die Verwendung des Begriffs „Theologie interkulturell" verzeichnen. So wird seine adverbiale Prägung (Theologie *interkulturell*) durch Hermann Pius Siller und Hans Kessler Mitte der 1980er-Jahre im Kontext der Frankfurter Goethe-Univ. zwar verdeutlicht (vgl. 69), zuvor allerdings bereits mehrfach genutzt, ohne seine spezifische Urheberschaft kenntlich zu machen (vgl. z. B. 13, 62f). Dies fällt jedoch gegenüber dem Verdienst G.s, das „Projekt Theologie interkulturell" konzeptionell im Horizont einer postkolonial verantworteten Theologie der Gegenwart zu denken, nicht ins Gewicht. Vielmehr legt G. mit ihrer Arbeit einen wichtigen Grundstein für die weitere Entwicklung interkultureller und postkolonialer Theologie(n) im deutschsprachigen Raum.

Frankfurt a. M. Klaus Schilling

Langenfeld, Aaron: **Das Schweigen brechen**. Christliche Soteriologie im Kontext islamischer Theologie. – Paderborn: Schöningh 2016. 427 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 22), pb. € 56,00 ISBN: 978–3–506–78412–4

Die Diss. des Paderborner Theologen unternimmt nicht weniger, als sich auf dem Boden freiheitstheoretischer Überlegungen in ein anspruchsvolles Dreiecksgespräch aus fundamentaltheologischer Reflexion, existenzphilosophischer Anfrage und islamisch-theologischen Perspektiven über die Thematik der Erlösung zu begeben. Sie ist damit eine der ersten fundamentaltheologischen Arbeiten, die auch material eine ernsthafte Auseinandersetzung mit islamisch-theologischen Ansätzen unternimmt – und dies unter dem strikt neuzeitlichen Vorzeichen, Subjektivität und Geschichtlichkeit nicht zu umgehen.

Aaron Langenfeld vertritt entschieden eine anthropologisch gewendete Soteriologie, die nicht als ein abgegrenzter Bereich einzelner dogmatischer Aussagen zu verstehen ist. In der Frage, warum und wovon der Mensch erlöst werden muss, konzentriert sich vielmehr die generelle Relevanzfrage theologischer Aussagen. Relevanz wird von L. in zweierlei Hinsicht als Relationierbarkeit verstanden: Im Gespräch mit dem Ansatz von Camus sucht L. nach der Korrelation der Erlösungsbedürftigkeit zu einer nichtreligiösen philosophischen Formulierung. Demgegenüber dient die Bezugnahme auf insgesamt fünf islamische Denkansätze, die etwa ein knappes Viertel der Arbeit einnimmt, nicht der Relevanzbegründung, sondern der Nutzung des erarbeiteten soteriologischen Ansatzes zur kritischen Urteilsbildung *über* die Ansätze, zum Abbau unnötiger Differenz *angesichts* der Ansätze und zur weiteren Reformulierung christlicher Soteriologie *aus* den bleibenden Anfragen der Ansätze heraus.

Inhaltlich bilden die Denknotwendigkeit unbedingten Bejahtseins und die Möglichkeit umfassender Vergebung die theologischen Kernthemen der Soteriologie L. s. Von hierher ist auch der poetische Titel der ansonsten eher prosaisch-begrifflichen Arbeit zu verstehen: *Das Schweigen brechen* – denn nur im Angesicht der Offenbarung ist die Faktizität des unbedingten Zuspruchs zu denken. Dieser darf jedoch nicht von außen, „sinnexternalistisch", auftreten, sondern muss durch eine konsequente freiheitstheoretische Anthropologie von innen plausibilisiert werden. Die Frage nach einem letzten Sinngrund wird geweitet, indem L. ihr die Fragen nach dem richtigen Handeln, in der die Sinnfrage als Frage nach Vergebung gestellt wird, und nach einer möglichen Hoffnung, in der die Sinnfrage als Frage einer Versöhnung unter Bewahrung des Rechtes der Opfer auftritt, zur Seite stellt. So bestimmt L. den systematischen Ort der Soteriologie durch ein anthropologisches Dreieck aus Sinnlosigkeitsverdacht, Schulderfahrung und Leiderfahrung, das „eine prinzipielle Relevanz eines Handelns Gottes für den Menschen" denkbar macht (181).

Im Blick auf die islamischen Gesprächspartner hält L. an den Grundeinsichten Komparativer Theologie fest: Er wendet sich gegen jede apriorische Verhältnisbestimmung, die dem Christentum als Erlösungsreligion kontrastiv den Islam als Religion der Rechtleitung gegenüberstellt. Demgegenüber untersucht er mikrologisch, welche Rolle „Erlösung" materialiter in verschiedenen islamischen Ansätzen spielt. Von hierher sind die Ansätze in ihrer eigenen Perspektive als loci theologici (17) zu verstehen. Diese Verhältnisbestimmung präzisiert L. jedoch entscheidend: Einerseits bietet der freiheitstheoretische Ansatz die formale Kriteriologie, an der die Plausibilität der islamischen Ansätze gemessen wird, andererseits ist eine unterschiedliche Einlösung dieser Kriteriologie denkmöglich, sodass eine Gleichwertigkeit im Offenbarungsanspruch zumindest nicht auszuschließen ist.

Der Aufbau der Arbeit ergibt sich aus L.s Unterscheidung „komparativer Phasen" (314ff) und gliedert sich in drei Hauptteile.

Die theologiegeschichtliche Verortung des ersten Teils beschäftigt sich mit Paulus, Augustinus und Anselm von Canterbury. In der Problematisierung der Erbsündenlehre Augustinus' als Aufteilung von Heil und Gnade erreicht L. sein eigenes Kernanliegen, die freie Zustimmung des Menschen im Gnadengeschehen zu wahren. Die Satisfaktionslehre Anselms findet demgegenüber L.s methodisches Interesse, weil sie die Soteriologie, anders als Paulus, remoto Christo zu plausibilisieren versucht und inhaltlich einen formal-stringenten Gottesbegriff bietet. V. a. aber steht sie für den Versuch, das freie Vermögen des Menschen in das Gnadengeschehen zurückzuholen. Die Kritik Anselms dient L. dazu, methodisch die Plausibilisierung der Soteriologie remoto Christo von einer Notwendigkeit der christlichen Erlösungsvorstellung zu unterscheiden und inhaltlich im Sühnemotiv die Verengung der Soteriologie auf den Kreuzestod zu problematisieren.

Im zweiten, systematischen Teil dient die Position Camus' dazu, den „Sinnexternalismus" zu versperren und zugleich die Denkmöglichkeit der Erlösungsbedürftigkeit auf rein philosophischer Basis zu plausibilisieren. L. ist nun vorsichtig und klug genug, die christlich-theologische Reflexion nicht einfach wie den soteriologischen Deckel auf den Topf existenzphilosophisch ausgearbeiteter Bedürftigkeit aufzusetzen. Vielmehr setzt seine Bezugnahme auf Pröpper, die den Kernbestand der Arbeit bildet, die Interpretationslinie fort, mit der er die existenzphilosophische Fraglichkeit des Daseins in die transzendentalphilosophische Frage nach der Möglichkeit eines letztgültigen Sinns verwandelt. Sie geht zunächst darstellend und analysierend zweifach – anthropologisch und christologisch – die Momente der Sinnbegründung, der Handlungsbegründung und der Hoffnungsbegründung im Blick auf das Freiheitsgeschehen ab. Einen eigenen Akzent setzt L. sodann durch die Unterscheidung zwischen kategorialer und transzendentaler Freiheit. Sie dient dazu, die Anerkennung anderer Freiheit als Möglichkeitsbedingung von Freiheit und damit als unumstößliches Wesen der Freiheit zu erhalten, und zugleich zu bedenken, dass Freiheit eben auch in der Verweigerung der Anerkennung bestehen können muss, in der sie sich selbst die Basis zu entziehen scheint. Umgekehrt ermöglicht sie L., Glauben durchaus als Erfahrung eines unverfügbaren Geschehens plausibel zu machen, ohne die Unbedingtheit von Freiheit damit aufzuheben.

Während die philosophische Kritik wesentlich der Problematisierung von Soteriologie diente, geht es im dritten Teil um eine „Rechenschaft über spezifische theologische Problemfelder" (317) in Auseinandersetzung mit islamisch-theologischen Ansätzen. Nach einer religionstheologischen Situierung weist L. nach, dass die soteriologische Frage auch in Ansätzen islamischer Theologie

eine Rolle spielt. Die analysierten Positionen stehen dabei genau für die drei Bezüge des anthropologischen Dreiecks: Seyyed Hossein Nasr tritt mit seinen erkenntnismetaphysischen Überlegungen für die Sinnfrage ein, Farid Esack artikuliert in seinem befreiungstheologischen Entwurf die Handlungsfrage und Mahmoud Ayoub bringt mit der eschatologischen Leidüberwindung die Hoffnungsfrage in den Blick. Aufbauend bespricht L. sodann Shabestaris Verständnis der Offenbarung als „prophetische Lesart der Welt" und Karimis ästhetisches Offenbarungsverständnis. Shabestari steht für eine islamische Position, die in besonderer Weise die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen auf der Grundlage der antinomischen Freiheitsstruktur des Subjektes (352) begreift. Karimi weist demgegenüber ausdrücklich auf eine andere Gegebenheitsweise von Offenbarung hin, zeigt sich doch für Karimi die Offenbarung im Koran in der Identität von Form und Inhalt als Erfahrung unbedingter Schönheit. Ein abschließendes Kap. fasst die Ergebnisse zusammen.

Will man einen kritischen Blick auf die konsistente und anspruchsvolle Arbeit L.s werfen, so müsste man erstens die Zuordnung von Philosophie und Theologie befragen, die ganz im Sinne von Möglichkeit und Wirklichkeit der Offenbarung zueinander gehalten werden. Das Relevanzkriterium ist damit eng gefasst: Eine theologische Position, die sich der Vorordnung der transzendentalphilosophisch gewendeten Anthropologie nicht fügt, fällt automatisch unter das Verdikt der Irrelevanz. Umgekehrt müsste man aus der Perspektive der Existenzphilosophie fragen, ob die Sinnlosigkeitserfahrung wirklich ernst genommen wird, wenn L. sie als Sinnfrage, d. h. als die inhärente Forderung der Vernunft nach absoluter Begründung (164), ausdeutet. Die methodische Anfrage birgt die inhaltliche Frage nach der Möglichkeit wirklicher Fremdheit und Alterität in sich. Milad Karimi scheint diese Problematik zu spüren und demgegenüber das irritierende Moment von Offenbarung stark zu machen. L. moniert die mangelnde transzendentalphilosophische Reflexion, doch fehlt ihr nicht vielmehr die Analyse der konkreten Phänomenalität der Offenbarungserfahrung?

Zweitens könnte man eine methodische Anfrage an die Bezugnahme auf die islamische Theologie stellen. Die Beschränkung auf die „autointerpretative islamische Theologie" (317f, Fn 1), die zudem noch mit dem Authentizitätssiegel (322) aufgeladen wird, wirft die Frage auf, welche Rolle die Islamwissenschaft in der Komparativen Theologie spielt. Kann sie noch einmal kritisch als Anfrage an muslimische Selbstdeutungen auftreten, und hat sie als solche eine Bedeutung für die christliche Theologie? Man muss zudem darauf verweisen, dass die einseitige Vorordnung der islamischen Theologie in den Positionen Karimis und Shabestaris auf problematische Weise verschärft wird, sind doch beide von einer rezeptionsästhetischen Sicht des Koran bestimmt. Beide Male bleibt der Textbegriff damit unterbestimmt und die konkrete literarische Struktur und Komposition des koranischen Textes erhält wenig Bedeutung. Die grundsätzlichen Anfragen minimieren jedoch in keiner Weise die Pionierarbeit L. s. Die Erklärungskraft seiner Thesen ist sicherlich nicht zu klein, dem weniger transzendentalphilosophisch gesinnten Leser mag sie mitunter eher zu groß erscheinen.

Frankfurt a. M. Tobias Specker

Wenz, Gunter: **Vollendung**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 354 S. (Studium Systematische Theologie, 10), kt € 49,90 ISBN: 978–3–525–56714–2

Das zu besprechende Werk des Münchener Theologen und Leiters der Wolfhart Pannenberg-Forschungsstelle bildet den Abschluss seiner zehnbändigen Reihe zur Systematischen Theologie. Entsprechend werden die einmal getroffenen formalen Grundentscheide beibehalten: Der Stoff wird in fünfzehn Kap.n abgeschritten, die nicht weiter in sich untergliedert sind, sondern durch absatzweise beigelegte Schlagworte strukturiert werden. Jedem Kap. wird die verwendete Literatur vorangestellt, Zitatbelege finden sich im Fließtext in Klammern, auf Fußnoten wird dementsprechend verzichtet. Eine Einleitung und ein Nachwort runden das Ganze ab, ein Personen- und ein Sachregister erleichtern das zielgerichtete Nachschlagen.

Das Werk ist als ein Studien- und Lehrbuch konzipiert und bietet daher einen biblischen, historischen wie systematischen Gesamtüberblick über den Eschatologie-Traktat. Durchgängig spürbar, weil auch werkarchitektonisch von zentraler Bedeutung, ist die evangelisch-lutherische Prägung des Vf.s; durchgängig spürbar – und nicht weniger inhaltsleitend – ist auch sein ökumenisches Interesse. Bereits die Einleitung ist signifikant: Gunter Wenz wählt den Zugang zum Thema über Luthers *Sermon von der Bereitung zum Sterben* nicht nur aufgrund dessen existentieller Dichte, sondern v. a., weil hier exemplarisch der „Ansatz einer reformatorischen Eschatologie, die Anspruch auf ökumenische Geltung in der ganzen Christenheit erheben darf" (17), markiert ist. Ziel und Zweck der nachfolgenden eschatologischen „Fallstudien" des Vf.s ist in diesem Sinn, „die Integrationspotentiale des reformatorischen Ansatzes in Kritik und Konstruktion möglichst flächendeckend unter Beweis zu stellen" (ebd.).

Diesem Programm folgt der inhaltliche Gang, der hier summarisch zu skizzieren ist, ehe bilanzierend einige vertiefende Aspekte angesprochen werden sollen. Die ersten drei Kap. stellen die protestantische Agenda in ökumenischer Frageabsicht noch einmal detailliert vor: Zunächst wird unter der Überschrift „Rechtfertigung im Endgericht. Eschatologie in reformatorischer Tradition" (18–36) der eigene konfessionelle Zugang verdeutlicht: „Materialer Gehalt und innerer Sinn eschatologischer Aussagen evangelischen Glaubens sind durch die Erwartung der Parusie Jesu Christi als des den Sünder aus Gnade durch Glauben rechtfertigenden Richters bestimmt." (23) Gesetz und Evangelium, Gnade, Gericht und Rechtfertigung – das sind Kernbegriffe, die das ganze Buch durchziehen, und die nun eben in ihrer eschatologischen Relevanz durchbuchstabiert werden. Doch schon das zweite Kap. bietet unter der Überschrift „Interimslösungen und Zwischenzustände" (37–60) nicht nur einen ersten Blick auf ein inhaltliches Kernproblem eschatologischer Theoriebildung, sondern v. a. eine ökumenische Weitung insofern, als dieses unter Einbezug dreier konfessionsspezifischer Paradigmen aufbereitet wird: der Eschatologien Paul Althaus' und Joseph Ratzingers sowie der *Orthodoxen Dogmatik* des rumänischen Theologen Dumitru Staniloae. Das dritte Kap. hingegen – „Kraft der Einbildung. Eschatologie unter neuzeitliche Bedingungen" (61–82) – gibt Rechenschaft über die eschatologische Hermeneutik des Vf. s. Nach Kants grundlegender Metaphysikkritik könne christliche Eschatologie nur noch „ahnungsweise" (66) im Sinne eines prophetischen Lehrstücks und in der Kraft gleichermaßen zeugnisgesättigter (bleibend wichtig: das christologische Perfektum) wie hoffnungsgeladener Glaubensphantasie betrieben werden – so lautet die zentrale, im Anschluss an Schleiermachers Glaubenslehre formulierte epistemologische These.

Mit den begriffshistorischen Analysen des vierten Kap.s (83–102) beginnt dann die eigentliche lehrbuchmäßige Darlegung des Stoffs. Drei Fallstudien zum Verhältnis von präsentischer und futurischer Eschatologie füllen das fünfte Kap. (103–124), dem sich biblische Befunde über das Kommen des Gottesreiches und die Parusie Jesu Christi anschließen (125–147). Bemerkenswert ist hier, wie sehr die Affinität jesuanischer und ntl. Eschatologie zu frühjüdischer Apokalyptik herausgestrichen wird. Diese Nähe gilt unbeschadet ihrer christologischen Transformation und bezieht sich natürlich v. a., aber mitnichten ausschließlich auf den Gerichts- und Gerechtigkeitsgedanken. Es koinzidiert nicht nur mit dem zentralen Fokus seiner um die Begriffe „Gerechtigkeit" und „Rechtfertigung" im Gericht kreisenden Eschatologie, sondern ist auch historisch gut belegt, wenn der Vf. in diesem Zusammenhang bilanziert: „Die Grundaussage jüdischer Apokalyptik ist Ausdruck der Gewissheit, dass Gottes Gerechtigkeit Bestand hat und sich realisieren wird, auch wenn alle Selbst- und Welterfahrung dagegen zu sprechen scheint." (141) Diese theozentrische, auch kontrafaktisch aufrechterhaltene Hoffnung auf Gerechtigkeit spielt in der altkirchlichen Eschatologie, die sodann (148–166) besprochen wird, ebenfalls eine wichtige Rolle, ehe im Anschluss daran im achten Kap. (167–189) nicht nur anhand Dantes *Göttlicher Komödie* mittelalterliche Jenseitsszenarien, sondern mit der thomanischen Eschatologie auch kenntnisreich die theologischen Wurzeln dieser literarischen Jenseitsreisen dargeboten werden.

Ein schönes Beispiel des Grundansatzes W.', entschieden evangelische Theologie, aber immer in ökumenischer Weite betreiben zu wollen, sind das neunte und zehnte Kap. Das historische Referat schreitet weiter in die Zeit der konfessionellen Spaltungen. Als Beispiele altprotestantischer Eschatologie dient neben Luther selbst das 1610 erstmals aufgelegte theologische Kompendium des „redonatus Lutherus" (193) Leonhart Hütter (193–198). Die neuprotestantische Eschatologie wird mit Hilfe der Glaubenslehre Schleiermachers nachgezeichnet (199–209), wobei nicht nur inhaltliche Fragen z. B. nach dem doppelten Gerichtsausgang oder der Hoffnung auf Wiederbringung aller, sondern v. a. methodische bzw. systematische Grundsatzfragen nach Anlage und Konsistenz eschatologischer Theoriebildung als solcher im Mittelpunkt stehen. Doch wie um diese dezidiert reformatorische Schwerpunktsetzung ökumenisch auszutarieren, folgen im direkten Anschluss daran ökumenische Perspektiven, die um das Verhältnis von individueller und universaler Eschatologie kreisen (210–227). Hier wird, ausgehend von der Konstitution *Benedictus Deus* von Benedikt XII. aus dem Jahr 1336, ausführlich über den Streit gehandelt, den dessen späterer Namensvetter im Papstamt, Benedikt XVI., noch zu professoralen bzw. kardinalen Zeiten mit den Vertretern einer Auferstehung im Tod, namentlich natürlich mit Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink, ausgefochten hat. Interessant ist hier das Gewicht, das der protestantische Vf. auf die begründungslogische Funktion des Assumptio-Dogmas vom November 1950 legt: Wenn nämlich trotz singulärem Gnadenprivileg Mariens der mariologischen Eschatologie aufgrund ihrer christologischen Fundierung eine gewisse paradigmatische Funktion für die Eschatologie insgesamt zukommt, dann „wird man unter den Bedingungen römisch-katholischer Eschatologie das Recht der Vorstellung einer Auferstehung im Tode bei aller [...] Differenzierungsbedürftigkeit nicht prinzipiell abweisen können" (225).

Mit dem elften Kap. beginnt die Diskussion eschatologischer Einzelthemen. Zunächst steht der „Tod des Einzelnen und das Problem seiner Seelenunsterblichkeit" (228–246) im Mittelpunkt. Rahners Theologie des Todes wird hier ebenso Thema wie Ernst Tugendhats fast schon klassisch zu nennende Aufsätze zur Thanatologie oder das Gottespostulat Robert Spaemanns, das mit dem Rekurs auf das Futurum exactum nicht zuletzt deshalb von Interesse sein dürfte, weil W. in der Spur Pannenbergs mit der identitätslogischen These vom Gedächtnis Gottes sympathisiert: „Indem Gott im Geiste Jesu Christi sich unserer erinnert, ist uns ein ewiges Gedächtnis gestiftet und unser Leben verewigt nicht als ein anderes,

sondern als es selbst." (243) Gerade angesichts der Frage nach einer sich durchhaltenden personalen Identität gilt es, die beiden zentralen personaleschatologischen Marker „Identität" und „Transformation" problemsensibel miteinander zu vermitteln. Bei W. führt das zu der mehrfach zitierten Formel, dass das sich seiner selbst und seiner Geschichte bewusste Auferstehungssubjekt „ganz anders zwar, aber kein anderes" (ebd., vgl. auch 242 und 158) werde. In der Tat scheint hier die identitätslogische Grenze zu liegen, jenseits derer eine eschatologische Theoriebildung sich selbst aufhöbe. Überdehnt man nämlich den eschatologischen Transformationsgedanken hin zur Annahme eines völligen Identitätswechsels im Durchgang durch Tod und Auferstehung, ist nicht mehr ersichtlich, wie weiter dem Begriff personaler Auferstehung irgendein angebbarer Gehalt zugesprochen werden könnte. An die Stelle personaler Auferstehung der verstorbenen Person träte eine eschatologische Neuschöpfung analog der uranfänglichen creatio ex nihilo, und die identitätslogischen Konsistenzprobleme der Ganztodtheorie feierten fröhliche Urständ. Insofern zieht W. diese Grenze ganz zu Recht, auch wenn klar ist, dass darüber insbes. angesichts paulinischer Tauf- und Kreuzestheologie die Akten noch längst nicht geschlossen sind. Aber es ist gewiss kein Zufall, dass sich die Formel „[D]er auferstandene Mensch wird zwar anders, aber kein anderer sein als derjenige, der er zu seinen irdischen Lebzeiten war" (262) auch im nachfolgenden, zwölften Kap. über die allgemeine Totenauferstehung und das Problem ihrer eschatologischen Leiblichkeit (247–265) findet.

Aus katholischer Perspektive sind die daran anknüpfenden Gedanken zum Fegefeuer – „De purgatorio" (266–287) – von besonderem Interesse. Was hier zu lesen steht, wird man aus Sicht katholischer Theologie gern unterschreiben. Problemsensibel werden die Genese und die eigentliche Aussageabsicht dieses kontroverstheologisch umstrittenen Lehrstücks nachgezeichnet. Seine systemische Verortung im Gesamt eschatologischer Vorstellungen wird ebenso deutlich, wie Abgrenzungen gegenüber etwaigen Zerrbildern (Hölle auf Zeit etc.) markiert werden. Klar und deutlich ist auch der Hinweis, dass Luthers Kritik an der Fegefeuerlehre v. a. als „eine Funktion seiner Kritik am kirchlichen Bußverständnis seiner Zeit und insbesondere an der Praxis des Ablasses" (279) zu lesen ist. In der Sache reformuliert der Vf. hier den weitgehenden Konsens, die Purgatoriumslehre nicht länger als ein kirchentrennendes Hindernis anzusehen. Und dies zu Recht: Die These, dass das Fegefeuer „in den Realisierungs-, nicht in den Begründungszusammenhang eschatologischen Heils" (282) gehört, ist urkatholisch. Materialiter wird das Theologumenon von W. unter dem Leitmotiv der eschatologischen Lebenserinnerung präsentiert: Das Purgatorium meint „den eschatologischen Zustand derer, die ihrer selbst und ihrer Werke im Lichte der Ewigkeit gewahr werden, ohne darüber die Gewissheit ihres Heils zu verlieren, das ihnen vielmehr um Christi willen durch Glauben gratis und unverlierbar geschenkt wird" (283).

Während im vorletzten Kap. („Jüngster Tag, Himmel und Hölle", 288–307) die Skepsis des Vf.s gegenüber allzu forsch auftretenden Apokatastasis-Sympathien (J.C. Janowski und H. Rosenau) deutlich wird, beschließt das fünfzehnte und letzte Kap. den inhaltlichen Gang mit „Epilegomena zu Nah- und Fernerwartung" (308–325), die unter dem Begriff des „Katechon" (2 Thess 2,6f) zu stehen kommen.

Um es nicht beim bloßen Referat zu belassen, seien noch einige bilanzierende Bemerkungen zur Architektonik und zur zentralen Aussageabsicht dieser verdienstvollen und gründlich ausgearbeiteten Studie gestattet – denn auch wenn der Vf. einleitend fast ein wenig relativierend von „Fallstudien" (17) im Plural spricht, so liegt dem Buch doch ein einheitlicher und stringent umgesetzter Bauplan zugrunde. Dessen Kern, das ist ganz fraglos, ist die immer wieder aufs Neue eingeschärfte evangelische Pointe, einerseits alles Gewicht auf die Gerichtsthematik zu legen, diese aber andererseits ganz von der Rechtfertigung allein aus Glauben und im Glauben hermeneutisch zu erschließen. So erklärt sich die erwähnte Wertschätzung der Apokalyptik oder auch die Nähe zum traditionell eher katholischen Purgatorium. Mehrmals wird an diese eigentliche Wurzel der Plausibilität eschatologischer Hoffnung erinnert: dass der Mörder nicht auf ewig über sein Opfer triumphiere, dass die Grunddifferenz zwischen Recht und Unrecht auch durch den Tod nicht eingeebnet werde (vgl. 139.145.159.162.263 u. ö.).

Von hieraus ergibt sich dann (fast) alles andere (fast) wie von selbst: an erster Stelle natürlich die „christologische Konzentration" (68) aller eschatologischen Aussagen, sodann die Spannung einer eschatologisch offenen Geschichtsdynamik zwischen dem „Schon" des christologischen Perfektums und dem „Noch-nicht" der offenbaren Zukunft des Gekommenen (W. Kreck; vgl. 105.128f), schließlich – weil der eschatologische Richter zunächst und zuvörderst der Retter sein wird, der sich für uns hingegeben hat (vgl. 97.270) – die soteriologische Dignität der Auferstehung als solcher, die mehr ist als nur die neutrale Bühne für das Gericht, und die damit verbundene grundlegende Asymmetrie zwischen Himmel und Hölle, zwischen Hoffnung auf Errettung und Gerichtsparänese. Wenn W. an verschiedener Stelle auf die „Unausdenklichkeit des Höllengedankens" als dem „schlechterdings Begriffswidrigen" (99, vgl. 261) hinweist, dann widerspricht das der Forderung nach Gerechtigkeit gerade nicht, sondern liest diese ebenfalls von der in Jesus Christus offenbaren Liebe Gottes her.

All dem ist unumwunden zuzustimmen. Zuzustimmen ist dem Vf. selbstredend auch, wenn er einfordert, „dass christliche Eschatologie unter neuzeitlichen Bedingungen Kants Kritik traditioneller Metaphysik nicht ignorieren kann und daher selbstkritisch nach ihrem Theoriestatus fragen muss" (65). Dass Eschatologie ihre Sätze in der prophetischen Kraft ahnungsweiser Glaubensphantasie und produktiver Einbildungskraft (vgl. 71ff und 200ff) zu formulieren hat, wie mit Schleiermacher, Kant u. a. festgehalten wird, steht in dieser gedanklichen Linie. Aber was bedeutet das für die interne Rationalität und Konsistenz eschatologischer Aussagen? Für W. gilt es, um jeden Preis einen Rückfall in eine vorkritisch-naive, geschlossen-metaphysische Systembildung zu vermeiden: „Individuelle und universale Eschatologie stehen in einem Verhältnis irreduzibler Differenz und bilden einen Zusammenhang, der Trennungen ebensowenig erlaubt wie eine abschließende theoretische Synthetisierung seiner unterschiedlichen Bestimmungsmomente." (227) Die Konsequenz dieser Entscheidung ist, dass die Spannung zwischen Individual- und Universaleschatologie, wie sie sich klassisch in der Lehre vom Tod als der Trennung von Leib und Seele, von doppeltem Gericht, anima separata und endzeitlich-leiblicher Totenauferstehung ausbuchstabiert findet, zwar immer wieder thematisiert, aber nie wirklich bearbeitet wird. Diese sei vielmehr schlechterdings unauflösbar, weil sie in der anthropologischen Grundspannung zwischen Selbst- und Weltbezug, zwischen Individualität und Sozialität bzw. Geistigkeit und Körperlichkeit des Menschen begründet liege (vgl. 39.44.66f.241): „Die grenzwertige Stellung der Eschatologie im System ist sonach dem Thema gemäß, von dem sie handelt, und selbst die Aporie, in die alle eschatologischen Lehren führen, wenn man sie nur konsequent genug verfolgt, lassen [sic!] sich als ein Indiz nicht eines unsachgemäßen, sondern vielmehr eines sachgemäßen Umgangs mit den sog. Letzten Dingen deuten." (202, hier mit Rekurs auf Schleiermacher, aber durchaus in generalisierender Aussageabsicht)

Diese hermeneutische Selbstbescheidung ist nun insofern fatal, weil sie auf Kosten der rationalen Konsistenz eschatologischer Hoffnung geht. Eine Hoffnung aber, die nicht zumindest prinzipiell denkbar ist, ist trotz aller gegenteiligen Beteuerungen nur schwer von Fiktion und Illusion abzugrenzen. Die genannte Selbstbescheidung ist aber auch methodologisch zu streng, weil im eschatologischen Methodenkanon mit dem Konzept einer (sich ihrer eigenen Grenzen bewussten, diese in die Reflexionsbewegung mit einbeziehenden) eschatologischen Modellbildung durchaus eine gangbare Mitte zwischen einer epistemologischen Adelung eschatologischer Aporien einerseits und einem metaphysischen Totalsystem andererseits existiert: Kein Modell sagt alles, und kein Modell sagt alles richtig, aber nur die prinzipielle Modellierbarkeit eines Gefüges eschatologischer Sätze gibt Rechenschaft über deren rationale Erschwinglichkeit. Angesichts dessen bleibt es einigermaßen unbefriedigend, wenn der Vf. als letztes Wort zur Sache resümiert: „Im Grunde läuft es immer darauf hinaus, dass das Verhältnis von individueller und universaler Eschatologie mit unterschiedlicher Akzentsetzung, aber doch stets als einheitlich und differenziert zugleich behauptet wird." (268) Diese Aussage, die sich so oder ähnlich immer wieder findet, ist unbestritten wahr – und bleibt doch seltsam opak und unterkomplex.

In diesem Zusammenhang nun rächt es sich, dass W. an einer entscheidenden Stelle etwas unsauber arbeitet. So setzt er sich zwar mit dem Konzept einer Auferstehung im Tod auseinander, differenziert aber die unterschiedlichen Spielarten dieses Theorems nicht weiter. Insbes. die durchaus unterschiedlichen Ansätze von Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink werden über einen Kamm geschoren, die Beiträge ihrer gemeinsam herausgegebenen Quaestio zu Naherwartung, Auferstehung und Unsterblichkeit (*Quaestiones disputatae*, 71) werden ohne klare Autorenzuordnung zitiert (vgl. 218ff). Das führt zumindest mit Blick auf Greshake zu klaren Fehldiagnosen: „In Jesu Christi österlicher Auferweckung und Auferstehung sind Greshake und Lohfink zufolge Welt- und Menschheitsgeschichte bereits zu einem vollendeten Ende gelangt, das perfekt zu nennen sei […]." (220) Noch misslicher aber ist: Während sich W. de facto ausschließlich an Lohfinks Zeitkonzept abarbeitet und dieses irrigerweise mit Greshakes identifiziert, kommt er gar nicht auf die Idee, hier näher hinzusehen. So entgeht ihm, dass ein auf Greshake zurückgreifendes Modellkonstrukt die Spannung von Individual- und Universaleschatologie auf deutlich plausiblere Weise zu bearbeiten erlaubt als die letztlich inkonsistente Anima-separata-These.

Nun ist es immer ein wenig wohlfeil, in einer Besprechung dergestalt das Fehlen subjektiver Schwerpunktsetzungen oder alternativer theologischer Vorlieben zu beklagen. Insofern sei ganz zum Schluss

trotz dieser kritischen Tiefenbohrung nochmals der von Grund auf positive Gesamteindruck des Werkes hervorgehoben. Es ist ein Studien- und Lehrbuch wie aus einem Guss, mit einer guten Balance aus Lesbarkeit, Überblicksdarstellung und Detailreferat. V. a. aber ist diese Eschatologie eines: leidenschaftlich und aus ganzem Herzen evangelisch, aber ökumenisch weit und einladend offen.

Berlin Matthias Remenyi

Moraltheologie / Sozialethik

Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip, hg. v. Stephan Goertz / Magnus Striet. – Freiburg: Herder 2013. 199 S. (Katholizismus im Umbruch, 2), pb. € 19,99 ISBN: 978–3–451–33272–2

Der vom Mainzer Moraltheologen Stephan Goertz und dem Freiburger Fundamentaltheologen Magnus Striet herausgegebene Band widmet sich der Frage des ius divinum bzw. des göttlichen Rechts. Die Hg. beschreiben in ihrem gemeinsamen Vorwort ihr Ziel, die Begründungskategorie des ius divinum kritisch zu hinterfragen (7f). Pointiert stellen sie heraus, dass die verschiedenen im Band versammelten Beiträge „nicht davon aus[gehen], dass es ein solches [ius divinum] gibt. Denn es könnte ja sein, dass es zwar ein göttliches Recht gibt, dass aber, was dafür gehalten wird, diesem gerade nicht entspricht" (7). Die Beiträge sehen die Rede vom ius divinum in Spannung zu den individuellen Freiheitsrechten.

Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass systematische Theologen ein Thema aufgreifen, dass gänzlich in den Bereich der Moraltheologie und des Kirchenrechts fiele und es dort ein bisher nicht hinterfragtes Schattendasein fristete, dass nun das Tageslicht aktueller systematisch-theologischer Diskussion erblickte. Zu Zeiten etwa von Heribert Jone, der Moraltheologe und Kirchenrechtler war, war die Rede vom ius divinum in beiden Disziplinen unhinterfragtes Gemeingut. Ein Blick in die Diskussion zwischen Kirchenrecht und systematischer Theologie zeigt aber, dass schon im Jahr 1962 Karl Rahner die Debatte zwischen der Kirchenrechtswissenschaft und der systematischen Theologie über die Begründung des ius divinum losgetreten hat. In der Tat ist diese Diskussion zwischen beiden Disziplinen in den 90er- und 00er-Jahren erlahmt und es ist das Verdienst dieses Bandes, diese wieder aufzugreifen und weiterzuspinnen.

Der erste Aufsatz von *Karl-Wilhelm Merks* „Göttliches Recht, menschliches Recht, Menschenrechte. Die Menschlichkeit des ius divinum" (9–46), eine überarbeitete Fassung seiner Abschiedsvorlesung als Prof. für Moraltheologie an der Theol. Fak. von Tilburg, erinnert an die nicht gelungene Verbindung von Kirchenrecht und Moraltheologie, wie sie beispielsweise in Person und im Werk von Heribert Jone zu finden war (18–19). Merks setzt genau bei der von Karl Rahner losgetretenen Debatte über die Geschichtlichkeit des ius divinum an und zeichnet diese Debatte teilweise nach (18–33), die aufgrund der geschichtlichen Kontingenz und der von ihm behaupteten Unmöglichkeit, Werte in Normen zu transferieren, in sein Plädoyer münden, „den Begriff divinum, göttlich, in Kombination mit ius ganz [zu] vermeiden" (33). Im Folgenden geht Merks auf die Kategorie des ius divinum in der Moraltheologie ein, die aus seiner Sicht in der Rezeption der lex-naturalis-Lehre des Thomas von Aquin vorschnell an die Stelle der von Thomas beschriebenen ordnenden Kraft der lex naturalis das ius naturale gesetzt habe, was zu einer positivistischen Auffassung von der Natur bzw. von der Natur der Dinge geführt hat (33ff). Diese die Moraltheologie lange bestimmende Naturrechtsethik entfernte sich Merks zufolge in ihren Objektivierungen immer mehr vom Suchprozess des Einzelnen als Subjekt und vergaß zudem die Kultur- und Zeitgebundenheit ihrer Objektivierungen (36ff). Mit der Wende der Moraltheologie zum Subjekt in den 60er-Jahren des letzten Jh.s und dem Konzept der autonomen Moral ist das Subjekt als freies und verantwortliches Wesen in den Mittelpunkt gestellt worden. In der Freiheit und Verantwortung des Subjekts erblickt Merks das eigentliche ius divinum. Für ihn ist die „Verantwortung für die Freiheit" iure divino, sodass Merks sich von der traditionellen Vorstellung des ius divinum verabschiedet (39). Für ihn ist „ius divinum Recht und Pflicht des Menschen […], entsprechend seinen vernünftigen Einsichten die Welt, unter der Perspektive von Gut und Böse, und d. h. im Blick auf mehr Menschlichkeit, zu ordnen, zu gestalten und zu verändern" (40). Merks reduziert den Begriff des ius divinum letztlich auf den Begriff der Menschenrechte (42f) und bezeichnet diese als das neue ius divinum (45). Dieser Grundgedanke wird von Merks in seinem zweiten Aufsatz „ius divinum und iustitia Dei. Ein Postskriptum (nicht nur) aus aktuellem Anlass" (47–89) näher entfaltet. Nach Überlegungen zur Geschichtlichkeit und zum Wandel theologischer Erkenntnisse, die sich maßgeblich auf Edward Schillebeeckx stützen (51–66), geht Merks auf seine These von den Menschenrechten als ius divinum ein (66–80), verbunden mit dem Plädoyer einer „Entdivinisierung der konkret-materialen Deontologie […] und [der] Rechtfertigung einer konkreten Teleologie" (77). Merks möchte das von ihm als Menschenrechte verstandene ius divinum in Relation zur Gerechtigkeit Gottes verstanden wissen: „Das rechtverstandene ius divinum […] lebt von der Einbeziehung auch der vergebenden Großzügigkeit der iustitia Dei in die Ordnung des Rechtes selbst, so dass diese erfahren werden kann mit Freude und Trost, als ein Recht, das Leben ermöglicht und neues Leben schafft." (88) Beide Aufsätze von Merks beziehen sich aufgrund seines Fachs der Moraltheologie auf die Kritik des traditionellen ius divinum naturale und weniger auf die Begründung und die Inhalte des ius divinum positivum, des Offenbarungsrechts, das aber mit der inhaltlichen Füllung des Begriffs „ius divinum" mit dem der Menschenrechte nicht hinreichend erfasst wird. Insofern wird gerade die von Rahner angestoßene Debatte um das Offenbarungsrecht von Merks nicht weitergeführt bzw. nach einer tragfähigen Begründung desselben gesucht.

Der Beitrag des Fundamentaltheologen *Magnus Striet* „ius divinum – Freiheitsrechte. Nominalistische Dekonstruktionen in konstruktivistischer Absicht" (91–128) nimmt aus systematisch-theologischer Sicht den Begriff des „ius divinum" vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Autonomie des Subjekts kritisch in den Blick. Es geht Striet nicht darum, die Existenz eines ius divinum zu bestreiten, sondern „dass dieses in seiner Bestimmtheit von keiner endlichen Vernunft, auch nicht von einer theologisch agierenden, mit Gewissheit gewusst werden kann" (98). Die Erkenntnis des ius divinum ist demnach stets fehlbar und der Veränderung unterworfen. Dies korrespondiert für Striet mit der Unmöglichkeit der absoluten Beweisbarkeit der Existenz Gottes (101–109). Das klassische Konzept des ius divinum würde nicht nur Gott, sondern auch eine klare Möglichkeit der Identifizierung seines Willens voraussetzen. Daher unterstreicht Striet die Problematik des Rekurses auf den Willen Gottes und damit die Problematik der Rede von einem ius divinum (110f), da diese Rede stets wiederum Interpretationsprozesse abbildet, die „nicht unabhängig von Gesellschaftssystemen, von gesellschaftlichen Transformationsprozessen und von kulturellen Neujustierungen betrachtet werden" können (113). Striet warnt davor, sich diesem Kontext nicht zu stellen und das ius divinum gleichsam als argumentative Exitstrategie zu verwenden (113f). Er geht mit Merks davon aus, „dass die ‚Verantwortung für die Freiheit' das eigentliche ius divinum darstellt" und die Gestaltung dieser Freiheit bzw. dessen Ermöglichung immer wieder Richtschnur für die Neuformulierung des ius divinum sein muss (99). Die Freiheit und Würde des Menschen und die Entfaltung dieser Freiheit wird als Kern des ius divinum identifiziert (99ff). Ähnlich wie bei Merks konzentrieren sich die Überlegungen auf die Kritik am Konzept des Naturrechts, das Striet in einem dem Aufsatz beigegebenen Anhang (118–128) hinterfragt. Die Überlegungen zur Nichtbeweisbarkeit Gottes und der Nichterkennbarkeit seines Willens lassen die Kategorie des Offenbarungsrechts für Striet an Plausibilität verlieren, sodass er am Schluss gespannt ist, „ob auch in der Kirchenhierarchie der Mut entsteht, sich auf ein radikales Freiheitsdenken einzulassen" (118).

Der Beitrag von *Georg Essen* „Die Autonomiewelten der Moderne als religionspolitische Herausforderung für den christlichen Glauben" (129–149) lenkt den Blick auf den historischen Prozess der Entflechtung von Staat und Religion infolge der Religionskriege bis hin zur nichtreligiösen profanen Begründung der heutigen Rechts- und Verfassungsordnung auf Basis einer autonomen Moral. Die Autonomie, die Freiheit des Menschen, ist Grundlage der Rechts- und Verfassungsordnung, die mit Hilfe der Gewährleistung der Grundrechte religiöse Pluralität ermöglichen und schützen kann. Diese Entwicklung der Moderne der säkularen Zivilisierung der Religion verlangt den Religionen ihrerseits einen entsprechenden Reflexionsschub ab.

Stephan Goertz widmet sich in seinem Beitrag „Autonomie kontrovers – Die katholische Kirche und das Moralprinzip der freien Selbstbestimmung" (151–197) der Moralphilosophie Kants und dem Begriff der „Autonomie" in Verknüpfung mit der Menschenwürde, die der absolute Bezugspunkt der Moral ist. Die menschliche Freiheit ist sich selbst Gesetz und wird nicht von außen, etwa durch den Rekurs auf den Willen Gottes oder auf eine religiöse Tradition, bestimmt (152–162). Der Begriff der „Autonomie" wird von Goertz in dreifacher Hinsicht als moralische Autonomie der Person, als Autonomie der Moral und als Autonomie der individuellen Lebensführung gefasst (162–168). So muss sich Goertz zufolge nun die Religion fragen lassen, ob sie der menschlichen Würde und Freiheit dient oder nicht. Daher merkt Goertz kritisch an, dass die katholische Kirche mit dem Konzept des Naturrechts bzw. mit der Argumentationsfigur der Natur des Menschen und entsprechender normativer Sätze nicht die Würde und Freiheit des Menschen als absoluten Zweck setzt. Die naturrechtlichen Normen würden unabhängig von Situation oder Handlungsumständen Geltung beanspruchen (168–176). Im Folgenden exemplifiziert er diese Problematik anhand der Themen der selbstbestimmten Sexualität (176–179), des Geschlechterverhältnisses (180–184) und des Lebensschutzes (185–189) und diagnostiziert in diesen Feldern gleichsam einen moralischen Antimodernismus. Das Konzept des Naturrechts sieht Goertz nicht als wirkungsvolles Instrument, die Autonomie und Würde des Einzelnen zu fördern und diesen Geltung zu verschaffen.

Das Buch ist sehr gut lektoriert und die Lektüre kann mit Nachdruck all jenen empfohlen werden, die sich in die Diskussion um das ius divinum hineinbegeben wollen. Diese Diskussion ist freilich nicht beendet. Das große Verdienst des vorliegenden Bandes ist es, die in den letzten Jahren etwas erlahmte Debatte um das ius divinum wieder aufgenommen zu haben. Da sich die Beiträge dieses Bandes vornehmlich auf das Naturrecht konzentrieren, besteht neben der Frage des Naturrechts auch die Notwendigkeit, den Begriff des Offenbarungsrechts weiter interdisziplinär zu erforschen. Diese Diskussion weiterzuführen, bleibt Aufgabe aller theologischen Disziplinen, die sich über den zentralen Begriff des ius divinum und seiner Begründung Rechenschaft geben wollen und letztlich auch müssen.

Frankfurt a. M. Thomas Meckel

Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch. Nach einem Projekt von Wilhelm Korff, hg. v. Wilhelm Korff / Markus Vogt. – Freiburg: Herder 2016. 790 S., geb. € 49,99 ISBN: 978–3–451–34238–7

„Das hier vorgelegte Forschungsprojekt *Gliederungssysteme angewandter Ethik* geht von dem Leitgedanken aus, dass wir es im Rahmen von Ethik weder allein mit Grundlagenfragen noch allein mit konkreten Anwendungsfragen zu tun haben. Ethik ist vielmehr zusätzlich durch eigene, ihre Ansprüche vermittelnde Gliederungselemente und -systeme bestimmt, und dies umso stärker, je komplexer sich Gesellschaften entwickeln. Damit eröffnet sich eine Thematik, der bisher kaum die notwendige systematische Aufmerksamkeit geschenkt wurde." (19) So umschreibt der Initiator des Projekts, *Wilhelm Korff*, das Anliegen des zusammen mit Markus Vogt, dem jetzigen Inhaber des Münchner Lehrstuhls für Christliche Sozialethik, herausgegebenen, mit fast 800 S. ebenso umfangreichen wie grundlegenden Handbuchs. Tatsächlich steht es im Rahmen eines noch größeren Projekts, das Korff 2009 begonnen hatte und das unter dem Titel *Ethische Neuvermessung der menschlichen Handlungswelt* stand; es sollte einem vertieften Verständnis „Christlicher Sozialethik" als Interaktions- und Strukturenethik, als Theorie von Institutionen und übergreifender sozialer Systeme, als Ort konkreter Abwägung und struktureller Gestaltungsverantwortung im Zeichen des Evangeliums dienen. Die Entdeckung, „dass die neuzeitliche Sozialethik nicht erst mit der Sozialen Frage des 19. Jahrhunderts begann, sondern ihren Anfang in der durch die Aufklärung bestimmten Grundlegung der Pflichtenkreise hatte" (26), d. h. der Pflichten gegenüber Gott, gegenüber den Mitmenschen und gegenüber sich selbst, erst dies öffnete den Blick für das Phänomen von Gliederungssystemen angewandter Ethik, die sozusagen die „mittlere Ebene" (16) zwischen den obersten allgemeinen Prinzipien des Ethischen und den konkreten sittlichen Urteilen strukturieren. Gegenüber bloßen Gliederungskatalogen, etwa im Sinne von Haustafeln, standes- und berufsethischen Regulativen, handelt es sich um Grundgestalten „materialer" Handlungsvernunft, d. h. um eine Vernunft, deren Strukturgehalt sich eben nicht einfach nur aus den einzelnen „Applikationsbereichen" als alleinigem Spezifizierungsprinzip ergibt, sondern anthropologisch primär grundgelegt ist in der Dynamik sittlicher Freiheit, kraft derer der Mensch sich selbst zu übersteigen gerufen weiß, deren naturgeschichtliche Verankerung im Interaktionskreis perichoretisch zu denkender Antriebskomponenten (vgl. 38 sowie 746–750) aber erinnernd zu bewahren ist.

Mit guten Gründen spricht der Mithg. *Markus Vogt* in seinem Vorwort (15–17) und Schlussbeitrag („Das Spannungsfeld theologischer und philosophischer Ethik als Ausgangspunkt für die Gliederung normativer Reflexion" [711–737]) daher auch weniger von „Systemen" als von einer „Topik ethischer Reflexionsfelder" (728) bzw. „Topik der Ethik" als „der Gliederung, die bestimmt, welche Themen in welchem Zusammenhang und welcher Rangfolge erörtert werden" (729). „Gebot", „Tugend", „Pflicht" und dementsprechend die für die abendländische Ethiktradition klassisch gewordenen Gliederungsschlüssel von „Dekalog", „Tugendsystemen" und „Pflichtenkreisen" – die Titel der ersten drei Hauptteile – werden daher in diesem Buch nicht nur als ethische Begriffe, sondern als „Kategorien" verstanden (vgl. 729). Genauer betrachtet handelt es sich eigentlich jeweils um ein Geflecht von Handlungs- und Freiheitskategorien, denn ein gewisser Leitfaden für die Gliederungsschlüssel als solcher ist die Relation von Ethik und Handlungsverständnis. Als handlungsleitende Disziplin ist Ethik ohnehin darauf angelegt, „praktisch" zu werden. Die Frage ist aber, wonach sich das „Praktisch-werden" des ethischen Anspruchs begreifen und differenzieren lässt (vgl. 642). Für den modernen Ethikdiskurs, wie er in Teil 4 des Handbuchs reflektiert wird, lässt sich dies angesichts der Neuartigkeit der Handlungsfelder auch topologisch nicht mehr ohne Weiteres nach vorgegebenen Schemata beantworten. Die Gefahr, dass zunehmend „Bereiche" im Sinne nichtnormativer Kategorien das Feld besetzen, ist offenkundig (vgl. dazu den Beitrag von *Jochen Ostheimer* „Formen und gesellschaftliche Orte der angewandten Ethik heute" [668–699]), sodass man mit *Ludger Honnefelder* eher von einem „Cluster von angewandter Ethik, Bereichsethiken und Verantwortungsbegriff" sprechen kann als Versuch, „die Funktion der drei erwähnten großen Gliederungssysteme der Ethik unter den Bedingungen der Moderne aufzunehmen" (L. Honnefelder: „Zur Frage nach übergreifenden Gliederungssystemen im modernen Ethikdiskurs: ‚Applied Ethics' – ‚Angewandte Ethik' – ‚Bereichsethiken' – ‚Verantwortung'" [642–667, hier: 667]).

Können angesichts der vielfältigen Arten und Kontexte des Pluralismus (vgl. dazu den Beitrag von *Markus Vogt* „Bereichsethische Gliederung im Zeichen des Pluralismus" [613–641]) angewandte Ethiken oft nur noch „rekonstruktiv" verfahren im Sinne „der Klärung des ethischen Urteils im Blick auf bestimmte Handlungen und Handlungsklassen, ohne den Handelnden die Verantwortung abzunehmen" (Honnefelder, 659), verstehen sich die klassischen Gliederungsschlüssel schon deshalb näher mit dem handlungsleitenden Akt verbunden, als sich hier Sittlichkeit als Horizont menschlichen Handelns noch klarer in das Grundprofil des Verantwortungsdiskurses eintragen lässt. Dies macht der den vier Hauptteilen vorgeschaltete Beitrag von *Christian Schröer* „Gebot, Tugend, Pflicht – Die maßgeblich gewordenen normativen Orientierungsschlüssel angewandter Ethik" (39–71) deutlich. Soll der Ansatz des Handbuchs dem eigenen Anspruch nach die Einheit der Ethik in der Vielheit ihrer anthropologisch-geschichtlichen Verortung deutlich werden lassen, müssen die ethischen Leitbegriffe von „Gebot", „Tugend" und „Pflicht" in Bezug zueinander gesetzt werden. Hier zeigen sich „Interferenzen" (vgl. Korff, 35), die umso mehr in der geschichtlichen Ausformung als Gliederungsschlüssel ihre Auswirkungen zeigen. Dies spiegeln die z. T. hervorragenden Einzelbeiträge wider, auf die hier nur verwiesen werden kann.

Bezeichnet man das, was einen Leitbegriff zu einem Gliederungssystem bzw. -schlüssel macht, als „Transpositionskraft", insofern es ja um die Vermittlung von allgemeinsten Prinzipien und fallbezogenen Handlungsurteilen geht, muss auffallen, dass im Ganzen betrachtet dem „Gebot" in Gestalt des Dekalogs eine ungleich größere Transpositionskraft zukommt als der „Tugend" oder der „Pflicht". Für Korff birgt er „ein gewaltiges Potential zur Evolution des Ethischen schlechthin" (103); im Dekalog gelingt es, ein „Ethos in rechtsförmiger Gestalt so zu formulieren, zu begründen und in Geltung zu bringen, dass es gleichermaßen den unbeliebigen naturalen Voraussetzungen der Menschen als Sozialwesen genügt und ihrer Geschichtserfahrung erlangter Freiheit entspricht" (38). In dem Sinne macht das Handbuch den theologischen Anspruch geltend, dass es gerade die Verankerung des Ethos in Schöpfungs- und Offenbarungsgeschichte ist, welche nicht nur den Menschen in seiner wirklichen Verantwortung konstituiert, sondern auch die rechte „Verortung" des Ethos erwirkt, sodass es kommunikabel im Hinblick auf eine Ordnung universalen Konsenses wird.

Es erübrigt sich fast zu sagen, dass das vorliegende Handbuch einen Fortschritt ethischer Reflexion darstellt, der zur weiteren Forschung einlädt. Es zeigt nämlich in einer paradigmatischen Weise auf, wie – mit C. S. Lewis gesprochen – die „Universalie" Mensch adäquat zur Sprache gebracht werden kann, nämlich nicht durch begriffliche Abstraktion und Reduktion des „Vielen" auf das „Eine" des Wesens, sondern durch die Erschließung und Bestimmung der Einheit des ethischen Anspruchs in der Vielheit der Transpositionskräfte.

Bonn Gerhard Höver

Handbuch Bioethik, hg. v. Dieter Sturma / Bert Heinrichs. – Stuttgart: Metzler 2015. (VI) 487 S., geb. € 69,95 ISBN: 978–3–476–02370–4

Ein Handbuch ist immer ein Versprechen. Seine schiere Existenz signalisiert: Es ist kein Ding der Unmöglichkeit, den behandelten Wissensbereich – und sei er auch noch so komplex und umfangreich – zwischen zwei Buchdeckel zu pressen, systematisch zu ordnen und dem Leser so einen fundierten Überblick zu verschaffen. Wer ein Handbuch aufschlägt, der hofft, sich in einer komplexen Materie relativ schnell orientieren zu können, der darf also kompakte und konzise Darstellungen erwarten, die das zugrunde liegende Thema kenntnis- und facettenreich aufbereiten. Und er darf eine Antwort auf die Frage erwarten, was für eine Systematisierungsidee des jeweiligen Wissensbereichs der oder die Hg. haben und wie sie diese und mit welchen Vf.n umsetzen.

Die Entwicklung in den sog. Life Sciences wird unisono immer wieder als rasant bezeichnet. So ist der Bedarf nach Orientierung auch in der diese Entwicklung begleitenden, nicht selten hinter ihr herhinkenden ethischen Reflexion groß. Bioethik, die den wissenschaftlich vermittelten Umgang mit Leben analysiert und bewertet, wird damit selbst zu einer äußerst dynamischen Angelegenheit. Das *Handbuch Bioethik* versammelt auf knapp 500 S. fundierte Artikel namhafter Vf./innen zu zentralen Begriffen und Themen der Bioethik und bietet Orientierung in vielen komplexen ethischen Debatten, die sich in Auseinandersetzung mit den Lebenswissenschaften gegenwärtig ergeben. Die Beiträge, die nicht im Inhaltsverzeichnis, dafür aber im Autorenregister auch noch einmal den Vf.n zugeordnet werden, stammen von bioethischen Expert/inne/n, darunter Vertreter v. a. aus der philosophischen Ethik, der Praktischen Philosophie, der Bioethik, der Medizinethik und angrenzender Bereiche. Auch eine Reihe von Nachwuchswissenschaftler/inne/n sind beteiligt. Im Hinblick auf die theologische Ethik ist zu

vermerken, dass lediglich eine einzige an einer Theol. Fak. lehrende Ethikerin mit einem Beitrag im Band vertreten ist: *Hille Haker*, die derzeit an der Loyola Univ. in Chicago forscht und lehrt.

Der systematische Aufriss des Handbuches gliedert sich in zwei große Teile und einen kleineren, dritten Teil. Stellt der erste Teil (9–180) „zentrale Begriffe und Konzepte der Bioethik" vor, befasst sich der zweite, umfangreichere Teil (181–432) mit „bioethischen Themen". Vorangestellt wird dieser Aufteilung ein eher knapp gehaltener Überblick der Hg. In ihren Ausführungen zu Definition und Begriffsgeschichte plädieren *Dieter Sturma* und *Bert Heinrichs* für einen weiten Begriff von Bioethik. Dieser dürfe nicht auf medizinethische Fragestellungen enggeführt werden, da nicht allein Menschen Bezugspunkte ethischer Reflexion seien, sondern das Leben insgesamt. So lasse sich innerhalb der Bioethik noch einmal von Teildisziplinen wie der Medizinethik, der Tierethik, der Umweltethik und der Forschungsethik sprechen. Die Stationen, die in den vergangenen Jahrzehnten zu einer weltweiten Etablierung der Bioethik als wissenschaftlicher Disziplin führten, werden kurz gestreift. Es schließt sich ein Überblick über die Hauptströmungen der Bioethik an, der sich fokussiert auf die „wirkungsmächtigsten und normativ ambitioniertesten Positionen" (2) der zeitgenössischen Moralphilosophie: Tugendethik, Deontologie und Konsequentialismus. Auch kohärentistische, unterschiedliche Theorietypen aufgreifende und verbindende Ansätze, allen voran der bioethische Debatten maßgeblich prägende Ansatz von Beauchamp und Childress, werden erwähnt. Des Weiteren befassen sich die Hg. in ihrer Einführung mit Methodenfragen und verweisen auf zentrale Grundbegriffe und deren Entfaltung innerhalb des Handbuches, wie z. B. „Person", „Natur", „Leben", „Gerechtigkeit", „Menschenwürde" oder „Verantwortung". Der Einführungstext schließt mit grundsätzlichen Anmerkungen zu den Herausforderungen an die Bioethik durch den Pluralismus und endet mit einem Ausblick zur Zukunft der Bioethik als einer „modernen Form der normativen Selbstverständigung des Menschen" (7).

Der erste daran anschließende Hauptteil (9–180) stellt in vier- bis siebenseitigen Artikeln zentrale Begriffe und Konzepte der Bioethik vor: angefangen vom „Argument der schiefen Ebene" über „Güter" und „Güterabwägung", „Krankheit", „Leben", „Lebensqualität" bis hin zum „Prinzip der Doppelwirkung", „Risiko" oder „Verantwortung" – um nur einige der Begriffe zu nennen. Die klar gegliederten Artikel werden jeweils von einer relativ umfangreichen Literaturliste zum Thema abgerundet, die es Lesern ermöglicht, die einzelnen Themen gezielt zu vertiefen. Im zweiten Hauptteil (181–432) werden bioethische Themenbereiche vorgestellt. Hier finden sich Artikel zu Themen wie „Alter", „Demenz", „Doping", „Gentherapie", „Leihmutterschaft", „Stammzellen", „Sterbehilfe" oder „Vulnerabilität". Über manche Zuordnungen könnte man diskutieren, wie z. B. die Frage, ob Gender als Thema der Bioethik oder nicht vielmehr als ein Konzept verstanden werden müsste. Ein dritter, kürzerer Teil (439–472) beleuchtet Schnittstellen der Bioethik zu anderen Disziplinen und gesellschaftlichen Bereichen. Hier findet sich u. a. das Stichwort „Biopolitik", darüber hinaus werden institutionalisierte Formen der bioethischen Debatte wie „Ethikkommissionen" und „Ethikräte" in den Fokus gerückt.

Das Kompendium ergänzt gut die breite Palette der Einführungen und Lexika zum Bereich der Bioethik. Das Pfund, mit dem dieses gelungene Handbuch zumindest gegenwärtig auch noch wuchern kann, ist seine Aktualität. Wer es zur Hand nimmt, kann sich in komprimierter Form auf den heutigen Diskussionsstand über ein bestimmtes Thema oder Konzept der Bioethik bringen lassen. So wird das Handbuch Studierenden und Lehrenden an Hochschulen oder Lehrern an Schulen gute Dienste erweisen, ebenso allen, die in anderen Institutionen und Arbeitsfeldern auf ethische Expertise zurückgreifen wollen. Dass dieses Handbuch jedoch schneller als andere Handbücher, die sich mit weniger dynamischen Disziplinen befassen, in die Jahre kommen wird, liegt ebenfalls auf der Hand. Aktualisierte und erweiterte Neuauflagen scheinen von daher in nicht allzu ferner Zukunft geboten. Die Überarbeitungen, Aktualisierungen und Erweiterungen werden sich vermutlich in größerem Umfang bewegen als dies bereits beim *Handbuch Ethik* aus derselben Reihe im Metzler-Verlag geschehen ist, das innerhalb von knapp zehn Jahren mittlerweile auch schon in dritter, erweiterter Auflage erschienen ist.

Bochum Katharina Klöcker

Khiangte, Vanlalchhawna: **Matthean Beatitudes in Socio-Historical Context.** Their Implications for Contemporary Christian Discipleship. – Neu-Delhi: Christian World Imprints 2016. (XXXVIII) 312 S. (Christian Heritage Rediscovered, 36), kt $ 40,00 ISBN: 978–9–351–481–195

Die Studie ist ein vorzügliches Beispiel für kontextuelle Exegese der matthäischen Seligpreisungen in Indien. Sie argumentiert aus einer doppelten Perspektive: aus einer sozio-historischen Perspektive sowie aus einer Perspektive, welche die Implikationen für eine Nachfolgepraxis von Christen in Indien aufzeigt, die verfolgt werden, aber auch selber in gewaltsame Konflikte, in ethnische Tötungen und Korruption involviert sind. Der Vf. arbeitet sehr detailliert den sozio-historischen, politischen und ökonomischen Kontext der matthäischen Gemeinde heraus, bevor er eine exegetische Studie der matthäischen Seligpreisungen (Mt 5,3–12) vornimmt. Er ordnet die Seligpreisungen der apokalyptischen Literatur zu. Während die erste, zweite, vierte, achte und neunte Seligpreisung (Mt 5,3.4.6.10.11–12) vorrangig den Trost für die Leidenden ankündigt, formulieren die dritte, fünfte, sechste und siebte der Seligpreisungen (Mt 5,5.7.8.9) auch ethische Mahnungen. Besonderes Augenmerk legt der Vf. auf die Folgen der gewaltsamen Konflikte und des Krieges für die Landbesitzverhältnisse, den Jerusalemer Tempel und den Kultus, aber auch für die ökonomischen Belastungen nach dem Krieg. „While the socio-political and economic impact was felt mainly in Palestine, the religious impact was felt by all the Jews inside and outside Palestine." (43) Die Folgen zeigten sich bis in den Antagonismus zwischen der matthäischen Gemeinde und den sich formierenden jüdischen Gemeinden.

Der Vf. versteht die Seligpreisungen als „primary key to the understanding of Jesus' teaching on the nature of discipleship" (XXXIX). Die Seligpreisungen seien als „programmatic introduction to this outstanding discourse of Matthew's gospel" (277) zu verstehen. Die Seligpreisungen sind aber nicht nur als Ankündigung eines eschatologischen Segens zu verstehen. Sie enthalten auch wichtige ethische Ermahnungen. „It would be correct to assume that they are exhortations to continue what they have been doing, as well as to pursue it more vigorously, but not an exhortation to start what they have been doing (i. e. ethical requirements for entering into eschatological kingdom)." (249) Über die Seligpreisungen sagt der Vf. zusammenfassend: „They also carry an exhortation to continue their ethical conduct befitting the followers of Jesus Christ, for it is highly demanded in their social situation." (250)

Der Vf. zeigt, wie Christen in Indien ihre Lage in den Seligpreisungen „lesen" können. „Although, the sufferings of the Indian Christians may not be exactly the same with the sufferings of the Matthean community, while are many parallels between the two." (253) Der Vf. bezieht die einzelnen Seligpreisungen kontextuell auf die Situation der jeweiligen Christen in Indien: Während die erste, zweite und vierte Seligpreisung hohe Relevanz gerade für die Dalit-Christen haben, betreffen die achte und neunte Seligpreisung die Verfolgungssituation der Christen in Indien im Allgemeinen. Die Dalit-Christen teilen die Unterdrückung aller Dalit, insofern sie ethisch unterdrückt und ökonomisch benachteiligt werden. Konversion hat an ihrer Lage nichts geändert. „Like the Matthean community the Dalit Christians are the people who are really hungry and thirsty for righteousness, that is, because of so many injustice in their lives and they are longing for God's justice to vindicate them." (259) Sie gehören der unteren Kaste an. Doch ihre Unterdrückung ist zweifach: Sie werden sowohl von der Regierung als auch innerkirchlich diskriminiert.

Der Vf. arbeitet heraus, dass die Seligpreisungen wichtige Implikationen für das heutige Indien haben, zum einen als Trost für die unterdrückten, armen und verfolgten Christen. Sie sind aber auch eine Ermutigung, sich im Handeln ethisch an den Seligpreisungen zu orientieren. Dabei bezieht der Vf. die einzelnen Seligpreisungen auf die ethischen Herausforderungen der Christen in Indien. Das Resümee lautet: „Different situations are highlighted as examples, such as the plight of the poor and downtrodden Dalit Christians, persecuted suffered by Christians in various parts of India, the relationship problem between different Christian denominations in India, the deadly ethnic conflict among Christians on ethnic grounds, the unending mutual killings among the Christians rebel groups in Nagaland, and the rampant corruption among the Mizo Christians in Mizoram." (277)

Der Vf. will mit seiner wissenschaftlichen Arbeit einen Beitrag auch in einer globalen Perspektive leisten. Er tut dies in einer wissenschaftlich herausragenden Weise, indem er einerseits den Kontext der Entstehung des Matthäusevangeliums und der Seligpreisungen im Besonderen und andererseits den Kontext der gegenwärtigen Herausforderungen der Christen in Indien miteinander ins Gespräch bringt, um den Inhalt der Seligpreisungen und deren ethische Implikationen zu verdeutlichen.

Marburg Franz Segbers

Religionspädagogik

Strukturbegriffe der Religionspädagogik, hg. v. Burkard Porzelt / Alexander Schimmel. – Bad Heilbrunn: Klinkhardt 2015. 272 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–7815–2027–1

42 Strukturbegriffe der Religionspädagogik, die die Reflexion religiöser Lehr- und Lernsituationen prägen, werden von 42 namhaften

Vf./inne/n präsentiert und erklärt. Die Auswahl der zu beschreibenden Begriffe ist einem vorab definierten Kriterienkatalog unterworfen. Es handelt sich dabei um „besonders prägnante Theorievokabeln" (7), welche sich an Kriterien wie *„historische[r]* Bedeutsamkeit, *theoretische[r]* Stimmigkeit und *aktuelle[r]* Brisanz" (7) orientieren müssen. So sind viele der aufgenommenen Strukturbegriffe zumindest schon zeitweise in der Geschichte der Religionspädagogik wirkungsreich gewesen. Des Weiteren weisen sie ein abgegrenztes Theorieprofil auf und besitzen durchaus Gegenwartsrelevanz, wenn dies auch auf den ersten Blick überraschend zu sein scheint. Die letztendlich ausgewählten Begrifflichkeiten, die diesen Auswahlkriterien entsprechen, werden dann nach dem immer gleichen Dreischritt erschlossen. Zunächst erfolgt unter dem Titel „Profil" eine erste hinführende Begriffserklärung, die Bezugswissenschaften wie Theologie, Psychologie oder Pädagogik in den Blick nimmt, aus denen der vorzustellende Begriff übernommen wurde. Anschließend wird anhand von Beispielen und markanten Stationen die spezifisch religionspädagogische Verwendungsgeschichte erforscht. Dies geschieht unter dem Schlagwort „Rezeption". Im letzten Schritt „Potential" wird ein „pointiertes Statement zur heuristischen Leistungsfähigkeit des jeweiligen Strukturbegriffs für die gegenwärtige wie zukünftige Religionspädagogik" (7) gegeben.

Durch die Konzentration dieses Buchprojektes auf den Terminus des „Strukturbegriffs" werden bewusst Aussparungen von gegenstandsnäheren Termini der Religionspädagogik vorgenommen, sodass bestimmte Vokabeln, die konkrete Inhaltsbereiche, Methoden und Medien sowie bestimmte Lernorte, Kontexte und Akteure des religiösen Lernens und Lehrens beschreiben, nicht erläutert werden. Ziel dieses Projektes ist es, die für die wissenschaftliche Religionspädagogik kennzeichnenden Strukturbegriffe multiperspektivisch zu erschließen. Verfasst wurde das Werk als Festgabe anlässlich des 65. Geburtstages sowie zur Pensionierung des Mainzer Religionspädagogen Werner Simon.

Inhaltlich gesehen werden die Strukturbegriffe nicht alphabetisch aneinandergereiht, sondern nach sechs thematischen Schwerpunkten systematisch geordnet:

Im ersten Teil des Sammelbandes wird der Blick auf das „Subjekt" gerichtet. Dabei geht es um *anthropologische* Begriffe, die eine religionspädagogische Vorstellung vom Menschen vermitteln: „Religiosität", „Spiritualität", „Entwicklung", „Biografie", „Geschlecht", „Identität", „Person" und „Mündigkeit".

Der zweite Fokus „Begegnung" richtet sich auf *relationale* Kategorien, die religiöses Lernen und Lehren in verschiedener Hinsicht als spannungsreiches Beziehungsgeschehen vorstellen: „Konvergenz(argumentation)", „Bildung", „Erfahrung", „Korrelation", „Hermeneutik", „Rezeption", „Dialog" und „Kommunikation".

Im dritten Abschnitt „Welt und Wirklichkeit" werden *kontextuelle* Strukturbegriffe erläutert, die eine raumzeitliche Situierung religiösen Lernens und Lehrens erörtern: „Empirie", „Lebenswelt", „Kultur", „Pluralität", „Ideologiekritik" und „Problemorientierung".

Theologische Termini, die religiöses Lernen und Lehren im Hinblick auf die christliche Überlieferung untersuchen, werden im vierten Fokus „Christlichkeit" erschlossen: „Glaube(n)", „Mystagogie", „Katechese", „Kerygma(tik)", „Evangelisierung", „Diakonie", „Konfession(alität)" und „Ökumene".

Aus unterschiedlichen Blickwinkeln werden im fünften Themenschwerpunkt „Aspekte des Religiösen" *dimensionierende* Vokabeln betrachtet, die sich mit der religiösen Domänenspezifik der betrachteten Lern- und Lehrprozesse befassen: „Religion", „Tradition", „Symbol", „Ästhetik", „Performanz" und „Ethik".

Der letzte Fokus „Lernermöglichung" beschreibt *didaktische* Strukturbegriffe, „die an jene konkrete Bildungspraxis heranrücken, welche die wissenschaftliche Reflexion der Religionspädagogik zu inspirieren sucht" (8). Folgende Begriffe werden dabei beleuchtet: „Lernen", „Didaktik", „Kompetenz", „Curriculum", „Elementarisierung" und „Religionskunde".

Die Leser/innen erwartet in diesem Buch ein zusammenfassender, kompakter sowie informativer Einblick in die Religionspädagogik. Der besondere Gewinn dieses Sammelbandes liegt für den/die Leser/in auch darin, dass es gelungen ist, die 42 Strukturbegriffe an 42 verschiedene Vf./innen so zu verteilen, dass jede/r von diesen offensichtlich zu seinem „Spezialgebiet" schreibt. Aufgrund dieser Konzeption begegnet man fast zwangsläufig trotz der einheitlichen Vorgehensweise zur Gestaltung der Artikel unterschiedlichen Schreibstilen, die einem persönlich das Lesen und Verstehen der Inhalte stets aufs Neue zugänglich machen, und somit das Lesen erleichtern und auch die Lesemotivation steigern.

Durch die sechs thematisch festgelegten Schwerpunkte wird zudem die inhaltliche Vielfalt der Religionspädagogik beleuchtet. Besonders für Lehramtsstudierende mit dem Fach „Religionslehre" kann dieses Buch ein nützlicher Einstieg in die unterschiedlichen Themenfelder sein und eine kurze, prägnante Einführung in verschiedenste Fachtermini bieten. Mit einer derartigen Hinführung und Unterstützung kann ein erster Überblick gewonnen werden und durch die Literaturangaben am Ende jedes Artikels eine sich anschließende tiefergehende Recherche erfolgen. An dieser Stelle stößt dieses Buchprojekt jedoch verständlicherweise an – durch die Ausgangslage her diktierte – berechtigte Grenzen, indem es „nur" einen kompakten Einblick in die Religionspädagogik bieten kann und bestimmte Vokabeln und Stichworte wie „Bibel" und „Bibeldidaktik" oder „Gott" und „Gottesfrage" etc. nicht noch zusätzlich mit aufgenommen werden können. Durch die Festlegung auf den Typus des „Strukturbegriffs" und die festgelegten Kriterien, welche die Theorievokabeln erfüllen müssen, erklärt sich mehr oder weniger von selbst, warum manche Stichworte ausgespart werden wie „Inhaltsbereiche", „Methoden", „Medien", „Lernorte", „Akteure" etc. Dies wird den Leser/inne/n schon in der Einführung transparent gemacht. Gleichzeitig stellt gerade dies für die Rez.in die besondere Leistung des Buches dar, da die Vf./innen es erreicht haben, zentrale Aspekte verschiedener Strukturbegriffe zusammenzufassen, sodass ein Kompendium dieser Termini entstanden ist. Gerade deswegen kann dieser Sammelband durch die Vielfalt seiner Beiträge und deren spezielle Gliederung und Gestaltung auch als eine Art Orientierungshilfe von Nutzen sein, sich den Begriffen und Fachtermini der Religionspädagogik anzunähern.

Münster Eva Katharina Gruber

Zwischen Religion und Religiosität. Ungebundene Religionskulturen in Religionsunterricht und kirchlicher Jugendarbeit – Erkundungen und Praxis, hg. v. Ulrich Kropač / Uto Meier / Klaus König. – Würzburg: Echter 2015. 309 S., geb. € 29,00 ISBN: 978–3–429–03757–4

In dem vorliegenden Band, der den Kongress „Zwischen Religion und Religiosität. Herausforderungen für Religionsunterricht und kirchliche Jugendarbeit durch ungebundene Religionskulturen" aus dem Jahr 2013 an der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt dokumentiert, stehen die Begriffe „Religion", „Religiosität" und „Religionskultur" im Mittelpunkt.

Ausgehend von der Beobachtung, dass kirchlich gebundene Religion immer weiter schwinde, konstatieren die Hg. *Uto Meier, Klaus König* und *Ulrich Kropač* in ihrem Vorwort gegenwärtig eine rege individuelle Religiosität und Religionskultur. Was gilt es unter diesen Voraussetzungen für den Religionsunterricht, die kirchliche Jugendarbeit und die Katechese zu bedenken? Um sich dieser Frage anzunähern und der Vielfalt der konzeptionellen und praktischen Fragen aus dem Ineinander von Religionskultur, Religion und Religiosität exemplarisch durchzubuchstabieren, setzt der Aufsatzband seinen Schwerpunkt auf die „materialen Analyse von Elementen aus (un)gebundener Religionskultur und ihrem religionspädagogischen Stellenwert" (17).

Auf eine ausführliche Einleitung, die die einzelnen Beiträge zusammenfasst und in einen größeren Zusammenhang einordnet, folgen in fünf Kap.n 17 Aufsätze.

Das erste Kap., das empirische Beiträge unter der Fragestellung „Wie begegnen junge Menschen gebundenen und ungebundenen Formen der Religionskultur?" bündelt, wird von *Heinz Streibs* Aufsatz („Die Differenzen zwischen Religion und Religiosität bei jungen Menschen. Ein Problemaufriss") eröffnet. Neben der begrifflichen Unterscheidung zwischen „Religion" und „Religiosität" wird in diesem Artikel auf die empirische Forschung zu Spiritualität eingegangen und gefolgert, dass sich außerhalb der Kirche eine wachsende Vielfalt an Religiosität entwickle, die „spirituelle, aber nicht religiöse" oder „atheistisch-spirituelle Blüten" trage (37). Im Anschluss daran betrachtet *Manfred Pirner* („Religiöses Lernen in Jugendkulturen") am Beispiel der Nürnberger Gothic- und Hip-Hop-Szene die religiöse Selbstsozialisation von Jugendlichen und wirft die damit verbundene Frage auf, wie den Bedürfnissen, Sehnsüchten und Potentialen der Jugendlichen in kirchlichen und religionspädagogischen Angeboten mehr Raum gegeben werden könne und wie sie in religiösen Bildungsprozessen aufgegriffen werden können. Inwiefern verfügen Computerspiele über Strukturen, die religiöse Inhalte transportieren und als religiöser Lernort dienen? Mit diesen Fragen setzen sich *Ines Sura* und *Roland Rosenstock* in ihrem Artikel „‚Mein Avatar und ich'. Religion und Computerspielkultur in den Neuen Bundesländern" auseinander. Dabei spielt der Begriff „Spiritualität" eine wichtige Rolle, der für die „Befragten einen authentischeren Erfahrungsraum zum Transzendenten" darstelle als institutionalisierte Religion oder Religiosität (70). Abgeschlossen wird das erste Kap. von *Martin Jäggle* („Zur Religiosität muslimischer Jugendlicher. Probleme der Forschung – Forschungsbilanz – Konsequenzen für die Bildungsarbeit"), der eine Kultur der Anerkennung von Islam und Muslimen in Schule und Gemeinde fordert, zugleich Studien zur muslimischen Religiosität anführt und Schwierigkeiten interreligiöser Bildung aufzeigt.

Das zweite Kap., das unter der Überschrift „Religion und Religiosität in religiöser Bildung" steht, beginnt mit einem Beitrag von *Helga Kohler-Spiegel* („‚Wer nichts vom Menschen versteht, versteht auch nichts von Religion'. Wie viel Religion braucht Religiosität in der Schule?"), der das Verhältnis von Religion und

Religiosität im schulischen Religionsunterricht, Begriffsklärungen („Religion", „Religiosität", „Bildung") und didaktisch-methodische Konsequenzen aufzeigt. Auch *Bärbel Husmann* widmet sich dem Religionsunterricht („‚Ich bin dankbar, dass ich den Weg zu Gott gefunden habe.' Wie viel Religiosität verträgt der Religionsunterricht?"), indem sie anhand von Fallbeispielen betont, Religiosität sei nicht Bildungsziel des Religionsunterrichts, sondern „ressentimentsfreies Urteilen über Religion" (107). In „Emotionen als Hot Spots religiöser Bildung" formuliert *Carsten Gennerich* ausgehend von der Emotionstheologie unterrichtliche Zusammenhänge am Beispiel des Gefühls Neid und didaktische Herausforderungen.

Vielfältige Einblicke gewährt das dritte Kap. („Form, Ritual und Liturgie in der Religionskultur, in Schule und Katechese"). So widmet sich *Ruprecht Mattig* dem Verhältnis von Popkultur und Religion („Die Sehnsucht nach ritueller Erfahrung. Der Popkult als ungebundene Form des Religiösen in modernen Gesellschaften"), indem er die religiöse Popkultur als Ausdruck für die Sehnsucht nach rituell-religiöser Erfahrung beschreibt. Wie kann sich Liturgie auf Jugendliche einstellen? Dieser Frage geht *Peter Hahnen* in seinem Beitrag „Königskinder? Jugend und Liturgie" nach. Firmung sei – so *Patrik C. Höring* („Ernstfall Firmung. Firmkatechese zwischen Individuum und Institution") – keine „Reintegration in bestehende Formen von Kirche, sondern vielmehr Anlass, neue Formen von Kirche und Gemeinschaft aus der Besinnung auf ihren eigentlichen Auftrag heraus entstehen zu lassen" (181). Die mehrdimensionale Vermittlungsleistung von Jugendkirchen vor dem Hintergrund der Trennung von Religion und Religiosität wird am Beispiel der Jugendkirche Münster von *Hans Hobelsberger* („Bridge the gap. Jugendkirchen als Ort der Vermittlung zwischen Religiosität und Religion) dargestellt. Den Abschluss des dritten Kap.s gestaltet *Hans Mendl* („Die Chancen jungendnaher religiöser Vollzüge an Schulen"), der Möglichkeiten der Laienliturgie in der Schule aufzeigt.

Mit „Materiale Analysen zur ungebundenen Erscheinungsweise von Religion in popkulturellen Medien und Gattungen" ist das vierte Kap. überschrieben, das Beispiele aus Computerspielen, Fernsehserien, Musik und Filmen anführt.

Clemens Bohrer („Religion und jugendliche Computerspielewelten") zeigt funktionale Parallelen zwischen religiösen Bildungszielen und dem Spiel am Computer auf und geht speziell auf Religion in Fantasy-Rollenspielen ein. Die amerikanische Kultserie „Die Simpsons" steht im Mittelpunkt von *Roland Rosenstocks* Artikel („Das Lachen als Ausdruck der Seele. Die Simpsons im Religionsunterricht"). Anhand des Beispiels „Seele" wird gefragt, inwiefern Simpsons-Folgen für den Religionsunterricht fruchtbar gemacht werden können. Nach Computerspielen und Fernsehserien widmet sich *Markus Minten* einem weiteren wichtigen Genre – der Popmusik („‚Das ganz normale Leben und …'. Zur theologischen Relevanz der Rock-Popmusik"): Anhand der Bands „Die Toten Hosen" und „Virginia Jetzt!" zeigt der Vf. auf, dass Theologie und Musik sich dichter aufeinander zubewegten, „um der verheißenen Fülle des Lebens ein klein wenig näher zu kommen" (247). *Martin Ostermann* („Wer schaut wird selig!? Spielfilme als zeitgenössisches Reflexionsmedium zu Suchbewegungen und Glaubensformen heute") betont die religiöse Relevanz des Films, der ein Türöffner für religiöse Fragen sein könne. Speziell Fantasyfilme betrachtet *Ulrich Kumher* („Zum religiösen Bildungspotenzial von Fantasyfilmen"), die für den Religionsunterricht fruchtbar gemacht werden können.

Das abschließende Kap. sammelt konzeptionelle Aspekte der Religionspädagogik, unterrichtspraktische Fragen im Umgang mit ungebundenen Religionskulturen und eine Neuausrichtung der Katechese.

An dem vorliegenden Aufsatzband ist besonders der multiperspektivische Ansatz (empirische Untersuchungen, theoretische Reflexionen) und die große angebotene Themenbreite hervorzuheben. Auch die begriffliche Vergewisserungen von Religion, Religiosität und Religionskultur erscheinen stimmig und wertvoll; ebenso wie die Fallbeispiele, die für die Praxis fruchtbar gemacht werden können. In den Kap.n zwei und vier, die sich v. a. Religion und Religiosität in religiöser Bildung und Religion in popkulturellen Medien widmen, wäre ein Beitrag aus der Perspektive der Genderforschung eine gewinnbringende Ergänzung gewesen.

Somit gibt der Band umfassende empirische und praxisbezogene Auskunft und sei allen empfohlen, die in Schule, Gemeinde und anderen Bildungskontexten mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen arbeiten.

Tübingen Julia Münch-Wirtz

Klutz, Philipp: **Religionsunterricht vor den Herausforderungen religiöser Pluralität**. Eine qualitativ-empirische Studie in Wien. – Münster: Waxmann 2015. 270 S. (Religious Diversity and Education in Europe, 28), brosch. € 34,90 ISBN: 978–3–8309–3234–5

Religionsunterricht an öffentlichen Schulen muss sich unterschiedlichen Herausforderungen stellen. Neben Begründungszwängen, weshalb es überhaupt einen Religionsunterricht geben soll, ist eine andere – zunehmend wachsende – Herausforderung, dass Religion nur im Plural zu denken und im Alltag zu erfahren ist. Religiöse Pluralität, gerade im Schmelztiegel Wien, ist zwar keine Besonderheit, aber die wachsende Zunahme anerkannter Religionsgemeinschaften schlägt sich in der Organisation von Religionsunterricht an der Schule nieder bzw. hier scheint Schule als Organisationseinheit eindeutig an ihre Grenzen zu stoßen. Philipp Klutz nimmt in seiner Diss. diese Beobachtung zum Anlass, „um darüber nachzudenken, wie religiöse Bildung an öffentlichen Schulen organisiert werden sollte" (24). Dabei beschränkt sich der Vf. nicht auf eine Recherche- bzw. Literaturarbeit, um auf theoretischer Ebene schulorganisatorische Fragen in Bezug auf religiöse Pluralität zu problematisieren. Vielmehr ist das Herzstück der Arbeit in der empirischen Erfassung und Auswertung von Erfahrungen, Haltungen und Einstellungen betroffener Religionslehrer/innen zu sehen. Dass dabei methodisch-qualitativ vorgegangen wird, ist insofern einleuchtend, als dass prinzipiell qualitative Forschungsmethoden näher an die subjektiven Sichtweisen der Untersuchten herantreten können als Quantifizierungsverfahren. Die Schulen, welche untersucht wurden – eine allgemeinbildende höhere Schule und eine berufsbildende höhere Schule im Großraum Wien –, zeichnen sich durch eine Gemeinsamkeit aus: Die Organisation des Religionsunterrichtes gerät in beiden an ihre Grenzen. Die konkrete sozialwissenschaftliche Methode hat der Vf. in der dokumentarischen Methode gefunden. Diese auf die Wissenssoziologie Mannheims zurückreichende Methodik gewinnt Einsichten über die alltägliche Praxis, indem mit ihr jenseits der einzelnen, subjektiv angeführten Begründungen tiefer liegende und sozial geformte Muster entdeckt werden können, die Rückschlüsse über das Zusammenspiel von individuellen und gemeinschaftlichen Handlungsweisen erlauben.[1] Für die Problematik der Organisation von Religionsunterricht angesichts religiöser Pluralität an der öffentlichen Schule ist diese Methode deshalb geeignet, weil sie schulinternen Diskursen – als gemeinschaftliche Handlungsweisen – nachspüren kann und damit über die Rekonstruktion des dokumentierten Alltagswissens zu einer Art Typenbildung gelangt, die wiederum religionspädagogische Rückschlüsse auf die gestellte Problematik erlauben. Der Vf. gibt solche Rückschlüsse in Form von Plädoyers als Verbindung von empirischen Befunden mit religionspädagogischen Ausblicken.

Die theoretische Reflexion zum Religionsunterricht wird mit dem Umgang mit diesem Unterrichtsfach im Kontext Europas eröffnet, wobei festgehalten wird, dass „für den Europarat […] Religion eine Dimension der Schulkultur und ein wesentlicher Bereich interkultureller Bildung" (25) ist. Die *Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa* (OSZE) möchte Religionsunterricht eher im Bereich eines religionskundlichen Unterrichtes angesiedelt wissen (27), lässt aber auch erkennen, dass Religion zum kulturellen Erbe Europas gehört und demzufolge Eingang im schulischen Alltag finden muss. Den europäischen Rahmen verengend auf den deutschsprachigen Raum führt der Vf. aus, dass das Fach Religion nicht nur begründungspflichtig ist (32ff), sondern auch das Konfessionalitätsprinzip zunehmend angefragt wird (38ff). Öffentlicher Druck, welcher Religion als Privatsache betrachtet und deshalb eher einen sog. neutralen Ethikunterricht eingeführt wissen möchte (vgl. die Volksbegehren in Berlin 2009, in Österreich 2013), führt solche Begründungspflichten gut vor Augen. Religionspädagogisch, dies kann K. belegen, wurde auf diesen Druck theoretisch und empirisch reagiert. Auf der theoretischen Ebene lassen sich dabei Diskurse identifizieren, die „für eine Veränderung des Konfessionalitätsprinzips eintreten" (42); empirisch wird verfolgt, „wie Schule kulturelle und religiöse Differenzen wahrnimmt" (46) bzw. dass in manchen Bundesländern „dem konfessionell-kooperativen Religionsunterricht ein positives Zeugnis aus[gestellt]" werden kann (49). Der Vf. kommt nach Durchsicht und Darstellung der entsprechenden religionspädagogischen Forschung allerdings zum Ergebnis, dass es keine Studie gibt, die „die Akzeptanz eines möglichen zukünftigen Modells [z. B. eines konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts] mit besonderen Blick auf jene, die dieses verantworten und mittragen, zum Thema macht" (52).

Mit der Formulierung dieses Forschungsdesiderates tritt K. an die Schule heran. Ziel der empirischen Erhebung ist es, „kollektive Orientierungsmuster an Schule in Bezug auf das oben formulierte Erkenntnisinteresse zu rekonstruieren" (53f). Die Entscheidung, empirisch-qualitativ vorzugehen, um ein methodisch kontrolliertes Fremdverstehen zu ermöglichen – dokumentarische Methode (53f), die Wahl, Schulen in das Sample aufzunehmen, die mehrere Religionszugehörigkeiten ausweisen, acht in Schule A, zwölf in Schule B (66) –, sowie die intersubjektiv nachvollziehbaren, methodisch reflektierten Schritte der Erhebung (66ff) zeigen an, dass sich der Vf. intensiv und für sein Forschungsinteresse gewinnbringend mit dieser sozialwissen-

[1] Vgl. Frank Kleemann / Uwe Krähnke / Ingo Matuschek: *Interpretative Sozialforschung*. Eine praxisorientiere Einführung, Wiesbaden 2009, 155.

schaftlichen Methode auseinandergesetzt hat. Die Hälfte des Umfangs der Diss. nimmt dann auch die Fallbeschreibung zur Schule A und zur Schule B ein. Akribisch und zum Gegenstand distanziert gelingt es dem Vf., die jeweilige kollektiv getragene Situation an den beiden Schulen einsichtig zu machen. Das Spannende dieser Untersuchung liegt natürlich nicht in der Fallbeschreibung selbst, sondern in den aus den Daten gewonnenen Einsichten und für die Religionspädagogik gezogenen Schlussfolgerungen, die der Vf. in Bezug auf den Umgang mit religiöser Vielfalt zieht bzw. vorschlägt.

Qualitative Forschungsansätze gewinnen ihre Plausibilität nicht durch Repräsentativität, sondern durch die Möglichkeit zur Modellierung von Hypothesen. D. h. der wissenschaftliche Mehrwert dieser Forschungsansätze besteht in diesen, aus den gewonnenen empirischen Daten ableitbaren Hypothesen, die hilfreich für weitere Forschung, aber auch für Praxisansätze sein können. Genau das unternimmt K., wenn er die empirischen Daten diskutiert und mit religionspädagogischen Ausblicken (218ff) verbindet. Dabei ist an dieser Stelle ein Diskussionsstrang im Besonderen hervorzuheben. Hat Schule religiöse Vielfalt, religiöse Pluralität nicht nur wahrzunehmen, sondern konzeptionell damit umzugehen, ergibt sich die Frage, was in einem Religionsunterricht gelernt werden soll, der diese Vielfalt berücksichtigen möchte. Aus dieser Frage und unter Berücksichtigung der erhobenen Daten stellt der Vf. einen zentralen religionspädagogischen „Streitpunkt" (255) in das Zentrum des dritten Ausblicks, nämlich: „Ob zuerst das ‚Eigene' erlernt werden müsse, bevor eine Begegnung und Auseinandersetzung mit dem ‚Anderen' bzw. ‚Fremden' erfolgen kann, oder, ob ‚Eigenes' sich in der Begegnung und Auseinandersetzung mit diesem erschließe und bilde." (ebd.) Die Problemstellung ist fast „mit Händen greifbar": Entwickelt sich so etwas wie (religiöse) Identität im Erfassen der eigenen religiösen Tradition? Falls diese Frage mit „Ja" beantwortet wird, ist das Tor für Kritiker weit geöffnet. Die meisten Studien zeigen, dass sich Kinder und Jugendliche nicht mehr einer bestimmten (christlichen) Konfession zugehörig fühlen, was bedeutet, dass ein Religionsunterricht zuerst einmal dieses „Eigene" zu erarbeiten hätte. Dann aber könnte dieses „Eigene" gleich und „immer schon im Modus der Verständigung [mit dem ‚Anderen'] entwickelt" (ebd.) werden. Der Vf. schlägt deshalb vor, „kontextsensible Modelle des Religionsunterrichts zu entwickeln, damit Schule ihrem religiösen Bildungsauftrag nachkommen kann" (256). Dieser Vorschlag lässt sich aus den gewonnenen Daten ableiten, denn „die Akteure und Akteurinnen an den einzelnen Schulen [sind] Expertinnen und Experten für ihre Schule und haben ein Wissen um den schulspezifischen Kontext mit seinen Möglichkeiten und Grenzen" (ebd.). Es gelingt dem Vf., und dies verdeutlicht die hier nur exemplarisch angezeigte Diskussion, jenseits von Ideologien, aber auch jenseits kirchlicher Wunschvorstellungen, für einen Religionsunterricht zu plädieren, der sich der religiösen Pluralität vor Ort, an der konkreten Schule, zu stellen hat. Wie sehr K. dabei konzeptionell und weiterentwickelnd denkt, zeigen die Impulsfragen, mit denen jedes der insgesamt sieben Plädoyers abgerundet ist. Für alle, die sich mit religiöser Vielfalt im Zusammenhang mit dem Religionsunterricht an der öffentlichen Schule beschäftigen, aber auch für Interessierte, ist die von K. verfasste Diss. wärmstens zu empfehlen.

Schwäbisch Gmünd Thomas Weiß

Leimgruber, Stephan: **Unser Gott – euer Gott?** Christentum und Weltreligionen. – Zürich: Theologischer Verlag 2014. 335 S. (Studiengang Theologie, XII), pb. € 32,00 ISBN: 978–3–290–20098–5

Der lange in München lehrende Religionspädagoge Stephan Leimgruber hat wie kein anderer katholischer Vertreter den Diskurs um das interreligiöse Lernen in der katholischen Religionspädagogik vorangetrieben. Bereits 1985 veröffentlichte er das Buch *Interreligiöses Lernen* (München: Kösel), das als erster geschlossener Entwurf zu diesem Themenfeld in der katholischen Theologie gelten kann. Seine überarbeitete Neuauflage dieses Titels aus dem Jahre 2007 (ebenso München: Kösel) gilt inzwischen als das Standardwerk und Handbuch zu diesem Thema weit über die katholische Religionspädagogik hinaus. Nun, nach Emeritierung und Rückkehr in seine Schweizer Heimat, legt L. in der Reihe *Studiengang Theologie*, die von der Institution *theologiekurse.ch* für die theologische Erwachsenenbildung der deutschsprachigen Schweiz entwickelt worden ist, eine Monographie vor, die sich weniger dem interreligiösen Lernen als vielmehr den unterschiedlichen Religionen und Religionssystemen an sich widmet. Statt sich mit bildungstheoretischen, fachdidaktischen und methodologischen Fragen interreligiöser Lern- und Bildungsprozesse zu beschäftigen, hat er in diesem Buch nun den Lerngegenstand selbst in den Mittelpunkt gestellt, der allen Lern- und Dialogprozessen von Menschen in den unterschiedlichen Religionen Voraussetzung ist. L. hat in seinen zahlreichen Beiträgen zum interreligiösen Lernen immer wieder darauf hingewiesen, dass die Kenntnis und das Wissen über für Christen fremde Glaubenssysteme, also das, was in der Regel als „andere" Religionen oder nicht unumstritten als „Weltreligionen" bezeichnet wird, die Voraussetzung dafür ist, dass es bei einer Begegnung mit Menschen aus unterschiedlichen Religionen überhaupt zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung kommen kann. Er selbst nennt dies in einer inzwischen topisch verwendeten Formel das interreligiöse Lernen „im weiteren Sinne", bei dem sich Menschen jene Kenntnisse aneignen, die dann für das interreligiöse Lernen „im engeren Sinne", also das direkte Begegnungslernen, notwendig sind. In dieser Weise ist das von L. nun vorgelegte Opus konsequent, liefert es doch eine ausführliche Darlegung und Systematisierung jenes Lerngegenstandes, der für sein Lebensthema, das interreligiöse Lernen, eben Voraussetzung und Inhalt ist.

L. thematisiert gleich zu Beginn seines Buches, dass der Begriff „Weltreligionen" inzwischen problematisch geworden ist, weil er „ein Konstrukt europäischer Geistesgeschichte darstellt" (10). Er selbst schlägt deshalb den Begriff der „großen Religionen" (ebd.) vor, um die großen Glaubenssysteme zu beschreiben, die in der Regel unter den Kategorien „Christentum", „Judentum", „Islam", „Hinduismus" und „Buddhismus" zusammengefasst werden. Analog zu seinen religionsdidaktischen Publikationen konzentriert sich L. im Sinne der abrahamischen Ökumene und des dort angesiedelten trialogischen Lernens v. a. auf die monotheistischen Buchreligionen des Judentums und Islams, um Hinduismus und Buddhismus zusammen mit dem Jainismus schließlich in einem vierten Kap. zusammenzufassen. Judentum (69–144), Islam (145–204) wie asiatische Religionen (205–298) werden aber in den großen Abschnitten seines Buches nicht religionsphänomenologisch bzw. religionswissenschaftlich aus einer vorgeblich neutralen Außenperspektive betrachtet und deskribiert, sondern sie werden vom Anfang ihrer Darstellung an in den Kontext der christlichen Theologie und ihrer Perspektive auf die anderen Religionen gesetzt. Eine Kriteriologie für diese Einbettung in einen christlich-theologischen Kontext liefert L. in seinem ausführlichen Einführungskap. (11–68), in dem er nicht nur über die Bezeichnung und Kategorisierung der großen Religionen nachdenkt, sondern auch religionstheologische Grundlinien ausgehend vom II. Vatikanischen Konzil für eine Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und den anderen Religionen entfaltet. Auch jüngere Ansätze wie die Theologie der Religionen, die Komparative Theologie, das trialogische und das interkulturelle Lernen werden in diesem großen Einleitungsabschnitt zusammenfassend dargestellt. Das Buch schließt mit einem fünften Kap., in dem L. noch einmal knapp Berührungspunkte wie Unterschiede zwischen Christentum, Judentum, Islam und den drei genannten asiatischen Religionen benennt.

L. hat mit *Unser Gott – euer Gott?* eine kompakte, konzise und innovative Einführung in die Weltreligionen vorgelegt, die für Schüler/innen und Studierende, aber auch sicher manchen Kolleg/inn/en eine hilfreiche und anregende Lektüre sein kann. Sicherlich ließe sich aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive das ein oder andere an der Darstellung der jeweiligen Religion kritisieren und ohne Frage würden auch Theolog/inn/en aus der Perspektive anderer Religionen ihr eigenes Glaubenssystem mit einer anderen Akzentuierung und Kategorisierung präsentieren wollen. Nichtsdestotrotz gelingt L. mit diesem Studienbuch eine aus christlicher Perspektive vorgenommene Einordnung, Darstellung und auch Reflexion nichtchristlicher Religionssysteme, die sich sehen lassen und durchaus auch mit anderen religionswissenschaftlichen Darstellungen dieser Kategorie messen lassen kann. Zwar erreicht sein Buch nicht die systematisch-theologische Durchdringung anderer Religionen, die z. B. *Das Christentum im Konzert der Weltreligionen* von Johannes Herzgsell (Regensburg 2011) oder die *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen* von Hans Martin Barth (Gütersloh 2008) geleistet haben. Dies war aber weder sein Anliegen noch wäre es im Zusammenhang mit der Vorbereitung und Grundlegung interreligiöser Lern- und Bildungsprozesse an Schulen und Hochschulen wirklich notwendig.

Münster Clauß Peter Sajak

Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik. Perspektiven zukunftsfähigen interreligiösen Lernens, hg. v. Rita Burrichter / Georg Langenhorst / Klaus von Stosch. – Paderborn: Schöningh 2015. 320 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 20), kt € 34,90 ISBN: 978–3–506–78259–5

Wahrscheinlich gibt es neben der Frage der Konfessionalität des Religionsunterrichts derzeit kein brisanteres Diskussionsfeld für die Religionspädagogik als die des Interreligiösen Lernens. Hier steht für sie angesichts von Globalisierung, von weltweiten Flüchtlingsbewegungen und einer vor den Hintergrundannahmen der Säkularisie-

rungstheorie ganz unvermuteten öffentlichen Präsenz der Religionen nicht weniger auf dem Spiel, als in kritisch-produktiver Auseinandersetzung mit diesen „Zeichen der Zeit" ihre Kontextualität, Wahrheits- und Orientierungsfähigkeit zu erweisen. Als solche freilich hat es die Religionspädagogik schwer: Nicht nur steht sie unter dauerndem Indoktrinierungsverdacht seitens affiner Wissenschaften wie den Erziehungs- und Sozialwissenschaften; sie hat auch im Konzert der anderen theologischen Fächer nach wie vor unter einem instrumentellen Missverständnis als bloßer Anwendungswissenschaft zu leiden. Insbes. die Systematische Theologie hat sich grundlegend noch nicht dazu durchringen können, die Intelligibilität religionspädagogischer Praxis anzuerkennen und sich von der Religionspädagogik zu denken geben zu lassen. Angesichts dessen darf man gespannt sein, wenn der zu besprechende Band ausgerechnet diese beiden brisanten Felder von Interreligiösem Lernen und der Verhältnisbestimmung von Systematischer Theologie und Religionspädagogik verbindet.

Das verbindende Glied ist die Komparative Theologie, die aus dem amerikanischen Kontext heraus hauptsächlich von dem Paderborner Fundamentaltheologen Klaus von Stosch im deutschen Sprachraum etabliert wurde. Diese Komparative Theologie bietet sich von ihrem Selbstverständnis her dafür an, ist es ihr doch darum zu tun, im Ausgang von einer bestimmten konfessorischen Position (die eben gerade nicht dezidiert konfessionell sein muss) auf der Suche nach Wahrheit in den Dialog mit Anderen zu treten, sich in der Anerkennung des Anderen in dessen Wahrheitssuche dabei auch selber neu verstehen zu können und dabei Haltungen wie epistemische Demut, Empathie und Gastfreundschaft einzuüben. Dass hierbei deutliche Übereinstimmungen mit dem Mainstream derzeitiger Konzeptionen Interreligiösen Lernens vorliegen, liegt auf der Hand. Überdies wird eine Anschlussmöglichkeit auch darin sichtbar, dass sich die Komparative Theologie selber als korrelativ strukturiert versteht, insofern sie Subjekt und religiöse Traditionen ins Gespräch bringt und stets Form und Inhalt sowie propositional-kognitive und regulativ-emotional-expressive Elemente in Wechselbeziehung sieht (vgl. 290). Situieren sich jedoch die Konzeptionen Interreligiösen Lernens im Widerstreit zwischen religionstheologischen Großmodellen des Exklusivismus, Pluralismus und des zumeist favorisierten Inklusivismus, so geht dagegen die Komparative Theologie vom Mikrologischen aus, ohne dabei die Wahrheitsansprüche des eigenen christlichen Glaubens zurückzunehmen. Im Gegenteil: Ihr Anliegen ist es vielmehr, „Wege aufzuzeigen, wie ich das Entscheidende des eigenen Glaubens als wahr denken und begründen *und zugleich* die davon abweichenden Wahrheitsansprüche Andersgläubiger wertschätzen kann" (291). Es ist ein erkennbar dem Wittgenstein'schen Sprachspiel abgelesener Wahrheitsbegriff, der hier ins Feld geführt wird.

Der Band geht auf eine von der Hg.in und den Hg.n organisierte Tagung im März 2014 zurück, ist aber kein Tagungsband im schlechten Sinne, der nur additiv die einzelnen Vorträge versammelt. Es gibt eine zentrale zweigliedrige Fragestellung, an der sich die Texte abarbeiten und die als Selbstanspruch die Hintergrundfolie darstellt: „Welche Impulse gehen aus von der Komparativen Theologie für eine interreligiös ausgerichtete Religionspädagogik und Religionsdidaktik? Aber auch umgekehrt: Welche Rückfragen stellen sich von Seiten der Religionspädagogik und Religionsdidaktik an die Erfahrungen und Theorien der Komparativen Theologie?" (10) Nehmen die aus christlicher, muslimischer, leider nicht aus jüdischer Sicht verfassten religionspädagogischen Beiträge die Komparative Theologie in den Blick, so repliziert abschließend Klaus von Stosch auf diese. Insofern ist bereits in der Anlage des Bandes der Diskurs zwischen Religionspädagogik und Systematischer Theologie performativ eingelöst.

Unmöglich kann hier der Gedankenreichtum der Beiträge und deren erkennbaren Bezüge aufeinander referiert werden. Es kann nur um Grundlinien gehen. Der Band besteht aus vier großen Teilen. Nach einer luziden und problemeröffnenden Einleitung durch das Hg.team (9–14) lotet Teil I (15–113) die Grundlagen des Verhältnisses zwischen Komparativer Theologie und Religionspädagogik aus. *Jan Woppowa* sieht im Konfessorischen etwas Gemeinsames und doch Verschiedenes, weil die Komparative Theologie die Heterogenität der Schüler/innen nicht angemessen fassen könne. Weil die christliche Religion für diese mehrheitlich „Fremdreligion" (23) ist, sei diese nur in transformierter Weise schultauglich (15–30). *Clauß Peter Sajak* arbeitet dagegen stärker die Parallelen als die Differenzen zum Trialogischen Lernen heraus (31–48). *Manfred Riegger* eröffnet erhellende Einblicke in ethnografische Methodologien und deren Relevanz für die Religionspädagogik, kann aber nicht hinreichend zeigen, wie diese von ihrer rein empirischen Anlage her für den Dialog mit der normativ ausgerichteten Komparativen Theologie weiterführend sein könnten (49–70). Lediglich durch *Reinhold Boschki* wird eine Perspektive auf das Judentum gebahnt, die aber stärker als die Komparative Theologie in überzeugender Weise die Frage affirmativ beantwortet, warum die Bemühungen um einen christlich-islamischen Dialog gerade nicht die Bedeutung des christlich-jüdischen Dialogs schwächen (71–88). *Georg Langenhorst* geht schließlich so sehr in Bezug auf Wahrheitsfrage, methodische Anlage, entwicklungspsychologische Voraussetzungen und Dialogverständnis mit der Komparativen Theologie ins Gericht (89–110), dass von Stosch darauf ein Schwergewicht seiner Replik legt (294ff). Allein diese beiden Texte aufeinander hin zu lesen, wäre ein gelungenes Beispiel theologischer Streitkultur.

Den eher grundlegenden Überlegungen lässt Teil II (113–192) sodann dezidiert auf den Religionsunterricht bezogene Überlegungen folgen. *Stefan Altmeyer* und *Monika Tautz* verstehen die Komparative Theologie als Weg, um im Gespräch mit der Anerkennungsphilosophie und Anerkennungspädagogik unter Rückgang auf die wahrheitstheoretische Kriteriologie von Stoschs den Religionsunterricht als Ort von Anerkennung zu erweisen. Instruierend ist dabei die enge Verbindung von sachbezogener und personaler Anerkennung (113–140). Angesichts der gegenwärtigen Debatten um den Heterogenitätsbegriff in der Religionspädagogik zeigt *Rita Burrichter* in faszinierender Weise auf, inwieweit die weithin unterschätzte Kategorie der Religion heterogenitätstheoretisch zu profilieren ist und dabei die Komparative Theologie weiterführende Impulse einbringen kann (141–159). Unter Bezugnahme auf die ganzheitliche Ausrichtung der Komparativen Theologie bringen *Kathrin Kürzinger* und *Elisabeth Naurath* die Kategorie des Mitgefühls in die Frage nach einem konfessionellen Religionsunterricht ein (159–172), während *Katja Boehme* im Rückgang auf die Idee der Fächergruppe die organisatorischen Strukturen des Interreligiösen Begegnungslernens auslotet und dafür die Komparative Theologie vergleichend hinzuzieht. Differenzen, die Woppowa und Langenhorst noch stark gemacht haben, treten hier zurück (173–190).

Mehr Berichte als religionspädagogische Reflexionen zu Erfahrungen und Möglichkeiten der Kooperation im Blick auf Christentum und Islam werden in Teil III (191–278) versammelt: seien es Erinnerungen *Stephan Leimgrubers* an Stationen des „Lernprozess[es] Christentums und Islam" (193–210), *Werner Haußmanns* Einblicke in die interreligiöse Lernwerkstatt der Universität Erlangen-Nürnberg (211–226) oder die Erfahrungen an einer Kollegschule in Kairo durch *Frank van der Velden* (227–242). *Rabeya Müller* steuert Bezüge zur Schulbucharbeit bei (243–250), während die beiden aufeinander beziehbaren Ausführungen jeweils zur Koran- und Bibeldidaktik durch den katholischen Religionspädagogen *Lothar Kuld* (251–262) und die muslimische Religionspädagogin *Tuba Isik* (263–275) diesen Teil des Bandes abschließen. Obschon manche Texte eher allgemein und oberflächlich bleiben, so zeigen sie doch die Reichweite eines Gesprächs zwischen Interreligiösem Lernen und Komparativer Theologie.

Teil IV (279–301) bündelt schließlich die unterschiedlichen Perspektiven in einer diskursiven Replik von *Klaus von Stosch*. Ob dabei allerdings alle Anfragen angemessen gewürdigt wurden, steht dahin. Insbes. die massive Kritik Langenhorsts an einem Defizit in der Wahrheitsfrage wird in seiner Radikalität nicht hinreichend wahrgenommen. Auch wenn man den Wahrheitsbegriff von Stoschs seinerseits diskutieren müsste, so ist es andererseits für die derzeitigen Selbstverständigungsprozesse innerhalb der Religionspädagogik über das Feld des Interreligiösen Lernens hinaus als kritische Mahnung hoch relevant, wenn ihr unterstellt wird, „Wahrheitsansprüche aus der Schule" herauszuhalten (289).

Ein Autorenverzeichnis, eine Auswahl an verwendeter Literatur und ein hilfreiches Personenregister schließen den insgesamt sauber gearbeiteten (allerdings: auf S. 107 fehlt ein „es" vor „die Kontrastfolie") und sehr lesenswerten Band ab. Wer sich über Komparative Theologie informieren will, wer einen Einblick in die facettenreichen Diskussionen Interreligiösen Lernens gewinnen und wer überhaupt hineingezogen werden möchte in die Diskurse zwischen Religionspädagogik und Systematischer Theologie, dem sei dieses Buch zu empfehlen. Es kann verdeutlichen, wie viel beide gerade angesichts dramatischer kontextueller Veränderungen zu sagen haben – und wie sehr sie darin einander brauchen.

Bochum Bernhard Grümme

Kurzrezensionen

Fritzsche, Andreas: **Die Tugend des Maßes**. Temperantia macht schön. – Berlin: Lit 2016. 159 S., brosch. € 19,90 ISBN: 978–3–643–13432–5

In einem ausgesprochen freundlichen und auch witzigen Stil stellt der Vf. die klassische Lehre von der Tugend des Maßes nachvollziehbar und überzeugend dar. Dabei verzichtet er nicht auf gründliche Erklärungen, fügt aber hilfreiche Vergleiche bei. Die Darstellungen rekurrieren stets auf die Tradition von Platon über Aristoteles und Thomas von Aquin bis hin zu Josef Pieper. Er ist sich auch der Problematik der heutigen Sprache mit den zu dieser Tugend gehörenden Begriffen bewusst und bemüht sich um geeignete Formulierungen. Die Beteiligung von Lust und Vernunft wird herausgestellt, um eine bestechende Rechtfertigung des Maßes gerade für heute zu vermitteln. Durch Berücksichtigung der leitenden Rolle der praktischen Vernunft und insbes. des Gewissens sowie der Tugend der Klugheit werden selbige vertieft. Es geht dem Vf. nicht um die Stilllegung der Leidenschaften, sondern „um eine vernünftige Ordnung der Emotionen, also um eine Balance

in der Seele, so dass die Leidenschaften, ‚wohl temperiert' und aufeinander abgestimmt sind" (151). Des Weiteren werden im Einzelnen die sieben sog. Todsünden behandelt: Völlerei, Luxuria, Zorn, Hybris, Invidia und acedia (von dem Vf. „Tanz über dem Nichts" genannt). Auch Demut, Abstinenz, Neugier, Habsucht, Geiz, Gier und Verschwendung sind Themen. Ist die Temperantia erreicht, lebt der Mensch in Einklang mit sich selbst und wird somit schön.

W. J. H.

Horsley, Richard: **The Prophet Jesus and the Renewal of Israel**. Moving Beyond a Divisionary Debate. – Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans 2012. (VI) 161 S., kt $ 20,00 ISBN: 978–0–8028–6807–7

Richard Horsleys populärwissenschaftliches Bändchen bietet eine hervorragende Darstellung und Kritik eines wesentlichen Teils der nordamerikanischen Jesusforschung und eine gute Zusammenfassung seiner eigenen bisherigen Beiträge zum historischen Jesus. Im ersten Teil skizziert H. die Debatte um den „apocalyptic Jesus" (9–64; einerseits Wiederbelebung der Thesen von J. Weiss und A. Schweitzer, andererseits neo-liberale Konstrukte eines nicht-apokalyptischen Jesus als Weisheitslehrer). Im zweiten Teil argumentiert H., dass Jesus in seinem historischen Kontext als Prophet der Erneuerung Israels auftrat und als solcher in den Evangelien dargestellt wird. Methodisch richtig und wegweisend ist H.s Betonung, dass Jesus nicht von einzelnen Logien ohne deren narrativen Kontext her verstanden werden kann (sie sind in ihrem literarischen Zusammenhang in den Evangelien zu verstehen, ansonsten werden sie allzu leicht als Beweise für bestimmte Vorstellungen manipuliert), vielmehr als Teil einer größeren Bewegung verstanden werden muss (gegen den „dominant individualism" der Jesusforschung). Jesus ist als Teil des von Krisen bestimmten politischen, ökonomischen und religiösen Lebens und der Formen seiner Gesellschaft zu verstehen. Hervorzuheben ist H.s Bestreben, Jesus im historischen und sozialen Umfeld Judäas im 1. Jh. zu verorten („relational and contextual approach") und ihn nicht von teilweise fragwürdigen Analogien aus der hellenistisch-römischen Welt interpretieren zu wollen. H.s Kritik überzeugt mehr als sein eigener Vorschlag. Nach den Evangelien hat Jesus vor Ostern gerade keine breitere Bewegung der Erneuerung Israels in Opposition zu etablierten Führungsschichten ausgelöst.

Chr. St.

Iosif, Despina: **Early Christian Attitudes to War, Violence and Military Service**. – Piscataway: Georgias Press 2013. (IX) 392 S. (Gorgias Studies in Classical and Late Antiquity, 1), geb. $ 88,00 ISBN: 978–1–61143–486–6

In dieser Monografie hinterfragt die Athener Kirchenhistorikerin Despina Iosif den weitgehenden Konsens, dass die Christen der Alten Kirche bis Konstantin überwiegend pazifistisch gesinnt und dem Militärdienst gegenüber kritisch waren bzw. ihn verweigert haben. Nach knapper Einführung und Forschungsstand beginnt die Vf.in mit einem Überblick vom AT bis zu ntl. Apokryphen. Im Hauptteil geht es zunächst um die literarischen und epigraphischen Hinweise (christliche Grabinschriften, die Militärdienst keineswegs verschweigen), Papyri und Hinweise aus Dura Europos auf Christen im römischen Militär. Von Bedeutung sind auch viele indirekte Hinweise und die weitgehende Indifferenz. Ferner skizziert I. die Positionen von Hieronymus, Augustinus und Paulinus von Nola. Unter den vorhandenen negativen Äußerungen, die das bisherige Bild einseitig bestimmt haben, wurden die Positionen von Tertullian, Hippolytus, Origenes und Laktanz überbewertet bzw. für repräsentativ gehalten. Vom jeweiligen Kontext her betrachtet, ist das Bild keineswegs einheitlich und so eindeutig. Abschließend untersucht I. altkirchliche Synodalbeschlüsse zum Thema (keineswegs eindeutig, differenzierte Diskussion). Erst mit Beginn des 4. Jh.s scheint Militärdienst christliche Gewissen belastet zu haben. Hervorzuheben ist, dass die Vf.in ihre Fragestellung durchgängig in den größeren Kontext des altkirchlichen Verhältnisses zu Staat und Gesellschaft stellt und mit Inschriften und Papyri bisher nicht ausreichend berücksichtigte Quellen einbezieht. In der Beurteilung des ntl. Bildes finden sich einige Ungenauigkeiten, etwa wenn Anliegen der altkirchlichen Apologeten in die ntl. Texte hineingelesen werden. Diese gründliche, kenntnisreiche und durchweg überzeugende Studie wird in Zukunft bei der Frage nach dem Verhältnis der Alten Kirche zu Militär, Gesellschaft und Staat zu berücksichtigen sein.

Chr. St.

Voigt, Karl Heinz: **Ökumene in Deutschland**. Von der Gründung der ACK bis zur Charta Oecumenica (1948–2001), Göttingen: V & R unipress 2015. 706 S. (Kirche – Konfession – Religion, 65), geb. € 65,00 ISBN: 978–3–8471–0417–9

Das Spektrum der Kirchen ist in Deutschland wie weltweit weit größer als die römisch-katholische und die EKD-Kirchen. Darauf macht diese Darstellung der Ökumene in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg aus freikirchlicher Sicht aufmerksam. Sie enthält ein klares Bekenntnis zur multilateralen Ökumene und fordert immer wieder das Prinzip des par cum pari im Dialog ein. Neben der Darstellung der Geschichte der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) stehen für die Ökumene bedeutsame Entwicklungen in einzelnen Kirchen sowie bi- und multilaterale Ergebnisse der ökumenischen Dialoge (u. a. Leuenberger Kirchengemeinschaft, Charta Oecumenica). Auch die Ökumene in der DDR findet Berücksichtigung, ebenso die Rolle verschiedener kirchlicher Werke und das Verhältnis von ACK und Evangelischer Allianz. Die Darstellung untermauert die aus Band I (Rezension in ThRv 111 [2015], Sp. 240–241) bekannte These, dass entscheidende Impulse für die Ökumene in Deutschland aus der weltweiten ökumenischen Bewegung kamen. Die Studie hat v. a. die Beziehungen von in Deutschland kleinen Freikirchen und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (später EKD) bzw. deren Verhältnisbestimmung in der ACK zum Schwerpunkt. Der Beitritt der römisch-katholischen Kirche 1973 sowie der griechisch-orthodoxen Metropolie 1974 zur ACK werden als ein positiver Impuls für diese bewertet. Zugleich wird kritisiert, dass deren Potenzial noch nicht ausgeschöpft sei und in Deutschland nach wie vor die bilaterale Ökumene zwischen DBK und EKD dominiere. Die Studie ist eine sehr reiche Materialsammlung. Allerdings verliert sich der Vf. immer wieder im Detail, was auf Kosten der Stringenz und notwendiger Grundinformationen geht. Streckenweise sind die Ausführungen darum nur für Ökumenespezialisten verständlich.

A. Sl.

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

Dogmatik

Eichhorn, Daniel: Katholisches Schriftprinzip? Josef Rubert Geiselmanns These der materialen Schriftsuffizienz. – Münster: Aschendorff 2016. (III) 289 S. (Studia Oecumenica Friburgensia, 66), geb. € 45,00 ISBN: 978–3–402–11999–0.

Fischer, Klaus P. / Hübner, Siegfried: Gott als Geheimnis des Menschen. Annäherungen an Karl Rahner. – Norderstedt: Adlerstein 2015. 370 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–945462–28–7.

Ganz Familiär. Die Bischofssynode 2014/2015 in der Debatte, hg. v. Julia Knop / Jan Loffeld. – Regensburg: Pustet 2016. 147 S., kt € 19,95 ISBN: 978–3–7917–2773–8.

Zimmermann, Gunter: Der heilige Geist. Die dritte Person der Dreieinigkeit. – Hamburg: Kovač 2012. 260 S. (THEOS, 104), kt € 79,80 ISBN: 978–3–8300–6619–4.

Moraltheologie

Dio uomini e città, hg. v. Alberto Bondolfi / Milena Mariani. – Bologna: EDB 2015. 147 S. (Scienze religiose, nuova serie, 32), kt € 13,00 ISBN: 978–88–10–41531–3.

Merkl, Alexander: „Si vis pacem, para virtutes". Ein tugendethischer Beitrag zu einem Ethos der Friedfertigkeit. – Münster: Aschendorff 2015. 473 S. (Studien zur Friedensethik, 54), geb. € 79,00 ISBN: 978–3–402–11698–2.

Ein Pakt mit dem Bösen? Die moraltheologische Lehre der „cooperatio ad malum" und ihre Bedeutung heute, hg. v. Michael Rosenberger / Walter Schaupp. – Münster: Aschendorff 2015. 246 S. (Studien der Moraltheologie, Neue Folge, 5), pb. € 39,00 ISBN: 978–3–402–11929–7.

Schilling, Astrid: Ethik im Kontext erfahrungsbezogener Wissenschaft. Die Moralphilosophie des Roger Bacon (ca. 1214–1292) vor dem Hintergrund der scholastischen Theologie sowie der Einflüsse der griechischen und arabischen Philosophie. – Münster: Aschendorff 2016. 256 S. (Studien der Moraltheologie, Neue Folge, 4), pb. € 37,00 ISBN: 978–3–402–11933–4.

Missionswissenschaft

La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias, hg. v. Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz. – St. Augustin: Academia 2016. (VI) 307 S. (Collectanea Instituti Anthropos, 48), kt € 39,00 ISBN: 978–3–89665–652–0.

Heaney, Robert S.: From Historical to Critical Post-Colonial Theology. The Contribution of John S. Mbiti & Jesse N.K. Mugambi. – Cambridge: Clarke 2016. (XIV) 262 S., pb. £ 21,50 ISBN: 978–0–227–17580–4.

Mission beyond „Ad Gentes". A Symposium, hg. v. Jacob Kavunkal, SVD / Christian Tauchner, SVD. – Siegburg: Schmitt 2016. 243 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 104), brosch. € 22,90 ISBN: 978–3–87710–543–6.

Rivinius, Karl Josef: Collegium Sinicum. Eine Bildungsanstalt für chinesische Priester in Peking. – Siegburg: Schmitt 2015. 253 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 103), pb. € 22,90 ISBN: 978–3–87710–542–9.

Liturgiewissenschaft

Benini, Marco: Die Feier des Osterfestkreises im Ingolstädter Pfarrbuch des Johannes Eck. – Münster: Aschendorff 2016. 711 S. (Literaturwissenschaftliche Quellen und Forschung, 105), kt € 79,00 ISBN: 978–3–402–11270–0.

Turning to the Heavens and the Earth. Theological Reflections on a Cosmological Conversion. Essays in Honor of Elizabeth A. Johnson, hg. v. Julia Brumbaugh / Natalia Imperatori-Lee. – Collegeville: Liturgical Press 2016. (XLVI) 289 S., pb. $ 34,95 ISBN: 978–0–8146–8772–7.

Sion, mère des Églises: Mélanges liturgiques offerts au Père Charles Athanase Renoux, hg. v. Michael Daniel Findikyan / Daniel Galadza / André Lossky. – Münster: Aschendorff 2016. 314 S. (Semaines d'etudes liturgiques Saint-Serges, S1), kt € 46,00 ISBN: 978–3–402–11334–9.

Haunerland, Winfried: Liturgie und Kirche. Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes. – Regensburg: Pustet 2016. 512 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 41), kt € 52,00 ISBN: 978–3–7917–2780–6.

60 Semaines liturgiques à Saint-Serge: bilans et perspectives nouvelles, hg. v. André Lossky / Goran Sekulovski. – Münster: Aschendorff 2016. 323 S. (Semaines d'études liturgiques Saint-Serge, 60), kt € 47,00 ISBN: 978–3–402–11332–5.

Theologie und Gesellschaft

Barth, Hans-Martin: Das Vaterunser. Inspiration zwischen Religionen und säkularer Welt. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2016. 222 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–579–08233–2.

Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten, hg. v. Peter A. Berger / Klaus Hock / Thomas Klie. – Wiesbaden: Springer 2013. 312 S., pb. € 34,99 ISBN: 978–3–531–19577–3.

Charru, Philippe / Theobald, Christoph: Johann Sebastian Bach. Interprète des Évangiles de la Passion. Approche Stylistique des Passions Selon Saint Jean et Selon Saint Matthieu. – Paris: Librairie Philosophique 2016. 412 S. (MusicologieS), kt € 30,00 ISBN: 978–2–7116–2669–4.

Genderforschung vernetzt. 20 Jahre Frauen- und Geschlechterforschung an der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Graz, hg. v. Irmtraud Fischer. – Innsbruck: Tyrolia 2016. 241 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 31), kt € 22,00 ISBN: 978–3–7022–3575–8.

Frühmorgen, Peter: Das Leben nicht-religiös interpretieren. Eine empirisch-theologische Studie im Anschluss an Dietrich Bonhoeffer. – Würzburg: Ergon 2016. 330 S. (Beiträge zur Gegenwartsbedeutung jüdischer und christlicher Überlieferungen, 2), geb. € 48,00 ISBN: 978–3–95650–168–5.

Bodies, Borders, Believers. Ancient Texts and Present Conversations, hg. v. Anne Hege Grung / Marianne Bjelland Kartzow / Anna Rebecca Solevåg. – Cambridge: Clarke 2016. (XVII) 453 S., pb. £ 27,50 ISBN: 978–0–227–17596–5.

Lüke, Ulrich: Als Anfang schuf Gott ... den Urknall. 3x7 Zusagen des Glaubens. – Paderborn: Bonifatius 2016. 124 S., kt € 9,90 ISBN: 978–3–89710–668–0.

Wiesenthal, Simon: Die Sonnenblume. Über die Möglichkeiten und Grenzen von Vergebung. – München: Europa 2015. 397 S., geb. € 22,90 ISBN: 978–3–95890–006–6.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 17, 53111 Bonn
Dr. Christiane Bacher, Krakostr. 8, 33104 Paderborn
Prof. Dr. Ulrich Berges, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Prof. Dr. Dionisio Candido, Via della Conciliazione 6, 96100 Siracusa, Italien
Dr. James Andrew Doole, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich
Dr. Benedikt Eckhardt, Postfach 330 440, 28334 Bremen
Elisabeth C. Engler-Starck, Alter Steinbacher Weg 38, 35394 Gießen
PD Dr. Stephanie Ernst, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dr. Samuel Fernández, Av. Libertador Bernardo O'Higgins 328, Santiago de Chile, Chile
Prof. Dr. Bernd Goebel, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Prof. Dr. Juan Manuel Granados Rojas SJ, Piazza della Pilotta 35, 00187 Rom, Italien
Eva Katharina Gruber, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Bernhard Grümme, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Dr. Jyri Hasecker, Aegidiistr. 67, 48143 Münster
Prof. Dr. Gerhard Höver, Am Hof 1, 53113 Bonn
Dr. Bernd Jaspert, Aura 9, 36142 Tann (Rhön)
Dr. Steffen Jöris, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
Jun.-Prof. Dr. Katharina Klöcker, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
Prof. Dr. Gerhard Lubich, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Prof. Dr. Christof Mandry, Norbert-Wollheim-Platz 1, 60629 Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Lic. Iur. Can. Thomas Meckel, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Martin R. Menke, 420 South Main Street, Nashua, NH 03060, USA
Dr. Ruth Meyer, Adenauerallee 17, 53111 Bonn
Dr. Julia Münch-Wirtz, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Dr. Thorsten Paprotny, Ernst-Eiselen-Str. 8, 30165 Hannover
PD Dr. Silke Petersen, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Prof. Dr. Christian Polke, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen
Dr. Bill Rebiger, Schlüterstr. 51, 20146 Hamburg
Prof. Dr. Matthias Remenyi, Fabeckstr. 23–25, 14195 Berlin
PD Dr. Christian Rode, Am Hof 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Clauß Peter Sajak, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Klaus Schilling, Friedberger Landstr. 76, 60316 Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Wolfgang Schoberth, Kochstr. 6, 91054 Erlangen
PD Dr. Michael Seewald, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. em. Dr. Franz Segbers, Lahntor 3, 35032 Marburg
Jun.-Prof. Dr. Tobias Specker SJ, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt a. M.
Dr. Thomas Weiß, Oberbettringer Str. 200, 73525 Schwäbisch Gmünd

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

© 2017 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

Walter Dürr / Ralph Kunz (Hg.)

GOTTES KIRCHE RE-IMAGINIEREN

Reflexionen über die Kirche und ihre Sendung im 21. Jahrhundert



2017, 210 Seiten, geb. 29,– €
ISBN 978-3-402-12016-3
Glaube und Gesellschaft, Band 3

Der dritte Band der neuen Reihe, die das Studienzentrum für Glaube und Gesellschaft am Institut für Ökumenische Studien der Universität Fribourg verantwortet, fasst die Erträge der Studientage „RE-IMAGINING THE CHURCH IN THE 21. CENTURY" für ein breiteres Publikum zusammen. Damit soll akademische Theologie und kirchliche Praxis miteinander ins Gespräch gebracht werden, so dass gegenseitige Inspiration und ein wachsender Dialog zu einer RE-IMAGINATION der Kirche Gottes führen kann. Das neue Bild der Kirche blendet die Schatten der Geschichte nicht aus. Es pflegt die reflektierte Selbstkritik, aber lässt (gerade deswegen) die Hoffnung auf die geistgewirkte Erneuerung von Gemeinschaften und Gemeinden nicht fahren. Dieses Buch will Mut machen: „Wenn Sie beim Lesen Freude an Gottes Wirken bekommen und für seine Kirche (wieder) neue Hoffnung schöpfen, dann hat das Buch erreicht, was die Autoren beabsichtigt haben", schreiben die Herausgeber im Vorwort.

Mit Beiträgen von:
François-Xavier Amherdt, Gregor Emmenegger, Michael Herbst, Ralph Kunz, Frère Richard, Joachim Negel, Sabrina Müller, Graham Tomlin, Matthias Zeindler.

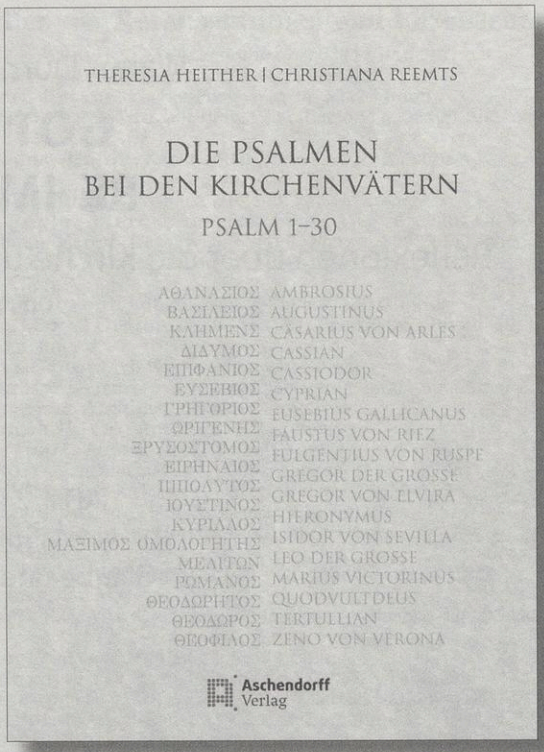
Aschendorff Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Theresia Heither / Christiana Reemts

DIE PSALMEN BEI DEN KIRCHENVÄTERN

PSALM 1–30

2017, 482 Seiten, geb. 49,– €
ISBN 978-3-402-13227-2



In der Bibel finden wir ein Buch mit Gebeten, den Psalter. Diese Gebete sind uns heute fremd geworden, die gewaltbesetzte Sprache läßt uns fragen, was diese Texte mit dem christlichen Glauben zu tun haben. Schaut man jedoch in die Geschichte der Kirche, wird sehr schnell deutlich, dass für die Christen der ersten 1500 Jahren dieses Problem offenbar nicht bestand, die Psalmen waren ihr Gebet und wurden immer wieder meditiert und für den eigenen Glauben fruchtbar gemacht. Das Neue Testament berichtet, dass Jesus die Psalmen betete, so dass es nahelag, sich als Christ auch im Gebet in seine Nachfolge zu stellen. Im Vollzug des Psalmengebetes erkannten die frühen Christen, dass die Psalmen auf dem Hintergrund von Leiden, Sterben und Auferstehung Christi einen neuen Sinn bekamen, sie sprechen von Jesus Christus und weisen auf ihn hin.

Eine Auslegung, die die Psalmen auf Jesus Christus und seine Kirche bezieht, war viele Jahrhunderte der Grund für die Hochschätzung der Psalmen im Christentum. Die Psalmen waren das wichtigste Gebet der Christen und wurden als solches von fast allen großen Theologen erklärt. Im vorliegenden Kommentar soll der Reichtum dieser patristischen Psalmenauslegung erschlossen werden. Wir betreten damit Neuland, denn die systematische Beschäftigung mit dem Gebet und dem Psalmenverständnis der frühen Kirche steht noch am Anfang.

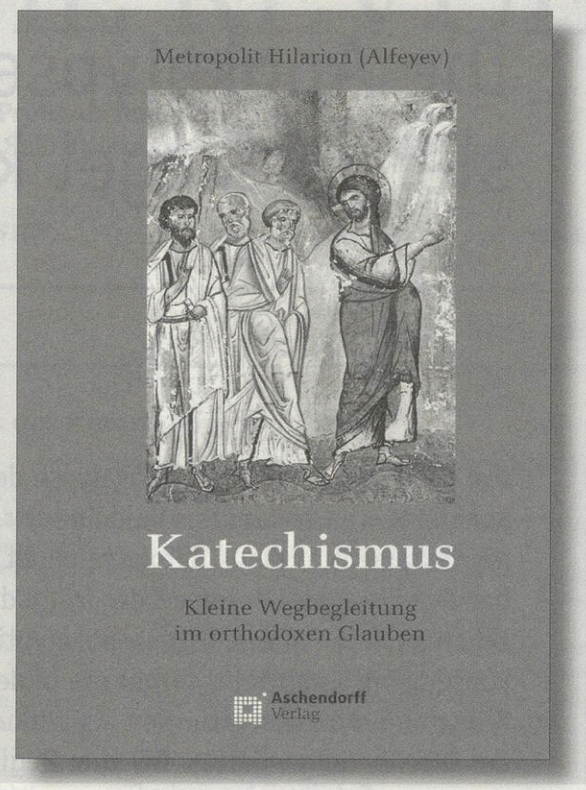
Aschendorff Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Metropolit Hilarion (Alfeyev)

Katechismus

Kleine Wegbegleitung
im orthodoxen Glauben

2017, 224 Seiten, geb. 16,80 €
ISBN 978-3-402-12034-7



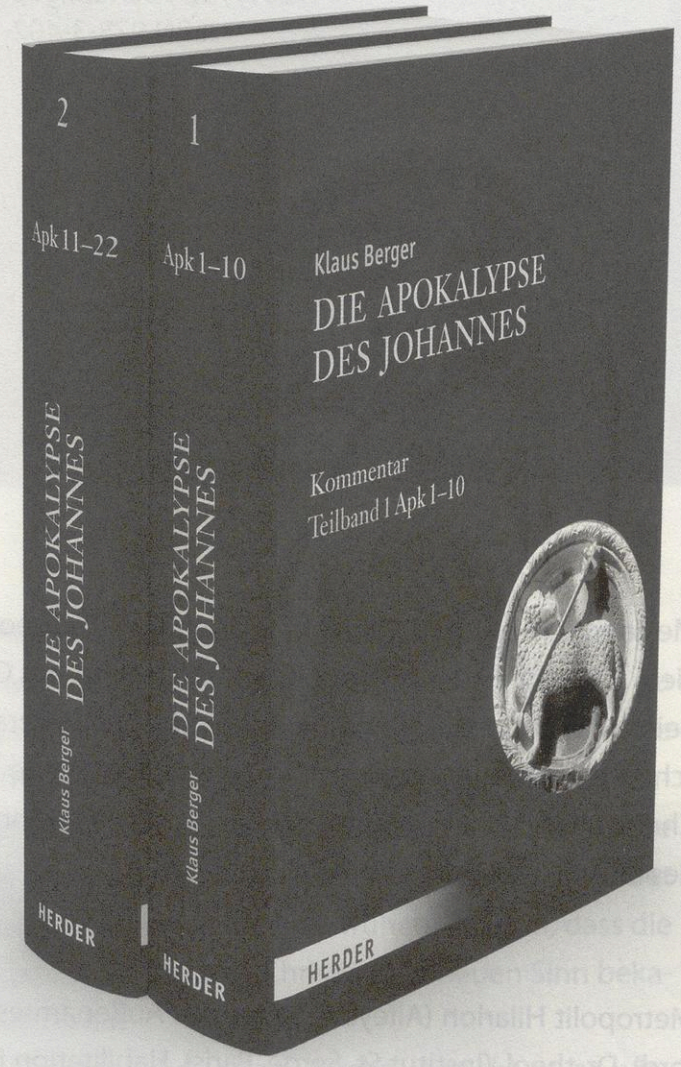
Metropolit Hilarion, hat im Rahmen der Biblisch-Theologischen Kommission des Moskauer Patriarchats viele Jahre an einer umfangreichen Darstellung des Glaubens der Russischen Orthodoxen Kirche gearbeitet. Mit diesem „kleinen", von ihm persönlich verantworteten Katechismus, der zuerst in der deutschen Übersetzung erschienen ist, spricht er breite Kreise fragender, suchender Menschen an. Auch Christen westlicher Tradition können sich mit Gewinn dieser Wegbegleitung anvertrauen, die zur Mitte des christlichen Glaubens führt.

Metropolit Hilarion (Alfeyev), Leiter des Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche, Dr. phil. (Oxford), Dr. theol. (Institut St. Serge, Paris), Habilitation für das Fach Dogmatik 2005 an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg Schweiz, seit 2011 dort Titularprofessor. Autor zahlreicher Bücher und Komponist sakraler Musik.

Aschendorff
Verlag
www.aschendorff-buchverlag.de

Die Apokalypse - das Buch der sieben Siegel kenntnisreich ausgelegt

Der neue Kommentar zur Apokalypse des Johannes vom bekannten Heidelberger Neutestamentler Klaus Berger zeichnet sich dadurch aus, dass er neben der frühjüdischen auch die altkirchliche Apokalyptik konsequent heranzieht, ferner die bildende Kunst und die alten Liturgien als Wirkung der Offenbarung würdigt. Bis zum Beginn der Neuzeit werden die alten Kommentare ausgewertet. So entsteht über die Jahrhunderte hin eine grandiose Vielstimmigkeit, die bis heute niemand zähmen konnte. Die Johannesoffenbarung erscheint als prophetisches Buch, verfasst auf der Höhe urchristlicher Prophetie. Gerade sein Kirchenverständnis ist so genuin judenchristlich, dass es auch scharfe Kritik an andersdenkenden Juden üben kann. Dank seines sehr eigenständigen Jesuszeugnisses ist es zugleich durch und durch christlich.



Klaus Berger
Die Apokalypse des Johannes
Kommentar
Zwei Bände | Insgesamt 1540 Seiten
Gebunden mit Schutzumschlag und Leseband
€ 128,- / SFr 160.- / € [A] 131,90,-
ISBN 978-3-451-34779-5

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 | 2017 | 113. Jahrgang

Neuerscheinungen zu Leben und Werk Martin Luthers aus Anlass des Reformationsjubiläums im Jahre 2017 (Markus Wriedt) Sp. 91

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 113

Tonelli, Debora: Immagini di violenza divina nell'Antico Testamento (Simone Paganini)
Berges, Ulrich: Jesaja 49–54 (Konrad Schmid)
Nitsche, Martin: „Und das Königtum war fest in der Hand Salomos". Untersuchungen zu 1 Kön 3 (Michael Pietsch)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 117

Reiser, Marius: Kritische Geschichte der Jesusforschung. Von Kelsos und Origenes bis heute (Christian Strecker)
Der Erste Petrusbrief. Frühchristliche Identität im Wandel, hg. v. Martin Ebner / Gerd Häfner / Konrad Huber (Martin Stowasser)
Blatz, Heinz: Die Semantik der Macht. Eine zeit- und religionsgeschichtliche Studie zu den markinischen Wundererzählungen (Markus Lau)
Studien zum Text der Apokalypse, hg. v. Marcus Sigismund / Martin Karrer / Ulrich Schmid (Thomas Witulski)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 124

Handbook of Dutch Church History, hg. v. Herman J. Selderhuis (Katharina Kunter)
Bergjan, Silke-Petra / Näf, Beat: Märtyrerverehrung im frühen Christentum. Zeugnisse und kulturelle Wirkungsweisen (Johannes Hofmann)
Dirschlmayer, Michaela: Kirchenstiftungen römischer Kaiserinnen vom 4. bis zum 6. Jahrhundert. Die Erschließung neuer Handlungsspielräume (Katharina Greschat)
Busch, Anja: Die Frauen der theodosianischen Dynastie. Macht und Repräsentation kaiserlicher Frauen im 5. Jahrhundert (Kerstin Sänger-Böhm)
Eich, Peter: Gregor der Große. Bischof von Rom zwischen Antike und Mittelalter (Barbara Müller)
Columbanische Klosterregeln. Regula cuiusdam patris. Regula cuiusdam ad virgines. Regelfragment De accedendo, hg. v. Albrecht Diem / Matthieu van der Meer (Joachim Schmiedl)
Sieber-Lehmann, Claudius: Papst und Kaiser als Zwillinge? Ein anderer Blick auf die Universalgewalten im Investiturstreit (Thomas Bauer)
Illemann, Regina: Katholische Frauenbewegung in Deutschland 1945–1962. Politik, Geschlecht und Religiosität im Katholischen Deutschen Frauenbund (Esther Hornung)

Dogmatik . . . . . Sp. 135

Eckholt, Margit: An die Peripherie gehen. In den Spuren des armen Jesus. Vom Zweiten Vatikanum zu Papst Franziskus (Ulrich Ruh)
Ohly, Lukas: Anwesenheit und Anerkennung. Eine Theologie des Heiligen Geistes (Jan Loffeld)
Mazenik, Christian: Katholisches Kirchenverständnis auf dem Weg. Kirche als Familie Gottes in der Pluralität der Kirchenmetaphern (Ralf Miggelbrink)
Matuschek, Dominik: Konkrete Dogmatik. Die Mariologie Karl Rahners (Regina Pacis Meyer)
Remenyi, Matthias: Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung (Thomas Marschler)

Ökumene / Interreligiöser Dialog . . . . . Sp. 143

Chandler, Andrew: George Bell, Bishop of Chichester. Church, State, and Resistance in the Age of Dictatorship (Hanna-Maija Ketola)
Besier, Gerhard: „Intimately Associated for Many Years". George K. A. Bell's and Willem A. Visser 't Hooft's Common Life-Work in the Service of the Church Universal – Mirrored in their Correspondence (Part One 1938–1949)
Besier, Gerhard: „Intimately Associated for Many Years". George K. A. Bell's and Willem A. Visser 't Hooft's Common Life-Work in the Service of the Church Universal – Mirrored in their Correspondence (Part Two 1950–1958) (Leonhard Hell)
Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie, hg. v. Reinhold Boschki / Josef Wohlmuth unter Mitarbeit von Lukas Ricken (Andreas Renz)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 148

Mission und Transformation. Beiträge zu neueren Debatten in der Missionswissenschaft, hg. v. Harald Seubert (Claudia Jahnel)
Uro, Risto: Ritual and Christian Beginnings. A Socio Cognitive Analysis (Martin Lüstraeten)
Rib, Martin: Feiern der Buße und Versöhnung. Zur Reform des Bußsakramentes nach dem II. Vatikanischen Konzil (Liborius Olaf Lumma)
Vermögen der Kirche – Vermögende Kirche? Beiträge zur Kirchenfinanzierung und kirchlichen Vermögensverwaltung, hg. v. Ludger Müller / Wilhelm Rees / Martin Krutzler (Severin Lederhilger)

Theologie und Gesellschaft . . . . . Sp. 155

Religionen übersetzen. Klischees und Vorurteile im Religionsdiskurs, hg. v. Christoph Bultmann / Antje Linkenbach (Dorothee Fingerhut)
Höhn, Hans-Joachim: Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr (Thomas Eggensperger)
Kirche und Staat. Geschichte und Gegenwart eines spannungsreichen Verhältnisses, hg. v. Josef Rist / Christof Breitsameter (Hermann-Josef Große Kracht)

Interdisziplinäre Perspektiven . . . . . Sp. 160

Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie, hg. v. Ansgar Kreutzer / Franz Grube (Christian Polke)
Tyrell, Hartmann: „Religion" in der Soziologie Max Webers (Marc Breuer)
Hopf, Matthias: Liebesszenen. Eine literaturwissenschaftliche Studie zum Hohenlied als einem dramatisch-performativen Text (Annette Schellenberg)
Ette, Ottmar: Der Fall Jauss. Wege des Verstehens in eine Zukunft der Philologie (Gunther Wenz)
Commun(icat)ing Bodies. Body as a Medium in Religious Symbol Systems, hg. v. Alexander Darius Ornella / Stefanie Knauss / Anna Katharina Höpflinger (Aurica Nutt)
Sumser, Emerich: Evolution der Ethik. Der menschliche Sinn für Moral im Licht der modernen Evolutionsbiologie (Simone Horstmann)

Bibliographie . . . . . Sp. 171

Neuerscheinungen zu Leben und Werk Martin Luthers aus Anlass des Reformationsjubiläums im Jahre 2017[1]

Anton Schindling zum 20. Januar 2017 gewidmet[2]

Von Markus Wriedt

Schon zu Lebzeiten Martin Luthers machte der weisheitliche Stoßseufzer, dass „des Bücherschreibens kein Ende" hat (Koh 12,12), die Runde. Nicht ganz frei von Koketterie verwies Luther darauf, dass er den Teufel v. a. mit Tinte bekämpft habe – daraus entwickelte sich später die Legende vom Wurf mit dem Tintenfass –, die Flut der Publikationen aber auch geeignet sei, die Wahrheit des Wortes Gottes zu verdecken: „Die Wahrheit braucht nicht viele Worte."[3] Der Tübinger evangelische Systematische Theologe Eberhard Jüngel spitzte diese Weisheit 1977 in seinem Vorwort zu *Gott als Geheimnis der Welt*[4] weiter zu: „In der gegenwärtigen Theologie wird zu schnell und zu viel geschrieben, aber zu wenig gedacht!" (XIII) War die Warnung damals schon angebracht – und nahezu ungehört verhallt –, sind theologische Erinnerungsdaten für die schreibende Zunft auch heute in Zeiten leichter medialer Verbreitung noch viel eher eine große Herausforderung. So wächst in diesen Tagen wieder eine bedrohliche Flut von Publikationen im Vorgriff auf die 2017 zu begehende 500. Wiederkehr der Veröffentlichung der 95 Thesen durch den Wittenberger Universitätsprofessor Martin Luther. Der nachfolgende Literaturbericht versucht diesen „Publikations-Tsunami" zu kanalisieren und konzentriert sich darum vorzugsweise auf Literatur, die sich auf Martin Luthers Leben und Werk bezieht.[5]

1. Werkausgaben und Kommentare

Der Zugriff auf das riesige Œuvre Martin Luthers ist schon quantitativ eine Herausforderung,[6] bietet doch die bisher einzige kritische Ausgabe seiner Werke, die nach ihrem Erscheinungsort *Weimarer Ausgabe* (WA) genannt wird und inzwischen durch etliche Registerbände erschlossen ist, mit 125 Bänden eine nahezu unüberschaubare Flut an authentischen Äußerungen des Reformators aus Wittenberg. Aus diesem Grund sind komprimierte Studienausgaben erschienen, welche eine grundlegende Orientierung am Originalschrifttum sowie teilweise eine behutsame Korrektur der z. T. überholten Editionen aus der *Weimarer Ausgabe* der Werke Luthers bieten. Hier ist zunächst die von Thomas Kaufmann (Band I und II) und Albrecht Beutel (Band III und IV) verantwortete Ausgabe im Verlag der Weltreligionen zu nennen.[7] In vier Bänden finden sich insgesamt 40 Schriften des wirkmächtigen Wittenberger Theologen. Thematisch widmen sich die Bände dem *Aufbruch der Reformation* in Wittenberg (I), der *Reformation der Frömmigkeit und Bibelauslegung* (II), den Themen *Kirche und Schule* (III) sowie dem Bereich *Christ und Welt* (IV). Je nach Länge der Originaltexte sind die stets mit acht bis zwölf Werken ausgefüllten Bände unterschiedlich umfangreich. Sie werden nach dem gegenwärtig gültigen Referenztext der *Weimarer Ausgabe* wiedergegeben und nur sehr behutsam in der Orthographie modernisiert. Knappe historische Einleitungen zu jedem Werk sowie eine sorgfältige Kommentierung der fremden und eigentümlichen Sprache Luthers erleichtern die Lektüre erheblich. Im Kommentar finden sich sodann auch weiterführende Hinweise und Anmerkungen zum gegenwärtigen Forschungsdiskurs. Die Kommentierung wird in der Regel durch einige Literaturhinweise ergänzt. Über weite Strecken enthält die Ausgabe Texte, die aus anderen Ausgaben längst bekannt sind. Es werden allerdings Akzente dahingehend sichtbar, wie die Texte zusammengestellt und welche Texte aus der älteren Ausgabe nicht übernommen wurden. Darin zeigt sich einerseits das Bemühen, zeitgenössische Debatten des 21. Jh.s mit Luthers Texten zu konfrontieren, andererseits aber auch die Verschiebung des Forschungs- und Lektüreinteresses. So ist die von Gerhard Ebeling ausführlich interpretierte *Disputatio de Homine* (Über den Menschen) von 1536[8] aufgenommen, andere v. a. exegetische Texte und Polemiken fehlen hingegen.

Diese Ausgabe soll die 1983 von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling verantwortete und inzwischen nur noch antiquarisch erhältliche Sammlung von Lutherschriften aus dem Insel-Verlag Frankfurt in sechs kleinen bibliophilen Bänden im Hochoktav-Format ersetzen.[9] Deren straffe Reduktion auf die behutsam modernisierten Texte und der Verzicht auf ausladende Anmerkungen und Forschungskontroversen haben sie für die letzten 30 Jahre zu einem Standardwerk in Lehre und Erwachsenenbildung sowie in zahlreichen Bibliotheken für interessierte Bürger werden lassen.

Zwischen 1979 und 1999 erschien eine Studienausgabe der Werke Martin Luthers im Auftrag des Theologischen Arbeitskreises für Reformationsgeschichtsforschung, herausgegeben von Hans-Ulrich Delius in sechs Bänden.[10] Dieser zunächst durch die deutsche Teilung bis 1989 äußerst mühsame Editionsprozess konnte schließlich nach der Wiedervereinigung bis ins Jahr 1999 fertiggestellt werden und bietet eine umfangreiche Auswahl von Luthertexten in sorgfältiger Neuedition und unter Berücksichtigung zahlreicher, über den Editionsstand der WA hinausgehender Einsichten und Forschungen. Freilich macht deren Aufnahme in einem doppelten Anmerkungsapparat die Lektüre des mit zahlreichen diakritischen Zeichen durchsetzten Textes zu einem mühsamen Geschäft. Für Ausbildungszwecke ein unverzichtbares Hilfsmittel und veritabler Ersatz der älteren Auswahleditionen von Clemen und Aland erweist sich die spröde Neuausgabe im außerakademischen Bereich nicht als Verkaufsschlager.

Sie wird inzwischen durch zwei Teilausgaben der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig ergänzt: die Lateinisch-Deutsche und die

[1] Für die freundliche Unterstützung danke ich Eleonore Schulz, Berlin/Erfurt, Annalena Stich, Daniel Bohnert und Patrick Schiele, alle Frankfurt a. M. Ihnen allen sei an dieser Stelle herzlich gedankt. Fehler, einseitige Interpretationen und Auslassungen fallen allerdings ausschließlich in meine eigene Verantwortung.

[2] Seit den 1980er-Jahren haben sich unsere Wege immer wieder gekreuzt und führten in dem vergangenen Dezennium zu intensiverer Zusammenarbeit. Die wertschätzenden, respektvollen, unterstützenden und niemals herablassenden oder anbiedernden Begegnungen haben den Unterschied in Status, Stellung und Konfession rasch vergessen lassen. Im Gegenteil: Durch die immer wieder intensiv geführte Korrespondenz verdanke ich Anton Schindling erhebliche Hinweise und weiterführende Ideen auf meinen eigenen Forschungsfeldern. Seine integre Unterstützung ermöglichte es mir, mit klarer Position und dennoch im ökumenischen Geiste in die bislang für Protestanten weitgehend geschlossenen Zirkel konfessioneller Kirchengeschichtsschreibung römisch-katholischer Provenienz eingeladen und um mein Votum gebeten zu werden. In der Art und Weise zu lehren wie auch im Zusammenklang von Leben und Lehre authentisch um das Wohl der anvertrauten Studierenden besorgt, ist mir Anton Schindling bleibend zum Vorbild und zum höchstmöglichen Maßstab eigener Professionalität geworden. Mögen dem Jubilar zahllose weitere Jahre kreativ-innovativer Forschung und Vermittlung an jüngere Nachwuchskräfte beschieden sein!

[3] *Weimarer Ausgabe* (WA). *Tischreden*, 2: *Tischreden aus den dreißiger Jahren*, Weimar 1913, Nr. 2401 – dieser Satz wurde auch zum Titel einer Sammlung von Tischreden Martin Luthers gemacht, vgl. Martin Luther: *Die Wahrheit macht nicht viele Worte.* Maximen, Sprüche und Aphorismen. Ausgewählt von Waltraud John, neu bearbeitet v. Bruno Rosner, Köln 2015. Es würde den Rahmen dieses Artikels sprengen, wenn alle derartigen Anthologien erwähnt werden würden. Es bleibt darum bei dieser einen Erwähnung.

[4] Eberhard Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt.* Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977.

[5] Verlässlich informieren außerdem die sehr viel stärker um Vollständigkeit bemühten Bibliographien des *Archivs für Reformationsgeschichte: Literaturbericht*, hg. v. Markus Wriedt, Gütersloh 1972ff und die Lutherbibliographie des *Lutherjahrbuches*, betreut v. Michael Beyer, Göttingen 1926ff. Hier finden sich auch zahlreiche wissenschaftliche Aufsätze zu Forschungsfragen, die im Rahmen dieser Übersicht nicht berücksichtigt wurden.

[6] Über die gängigen Lutherausgaben informiert zuverlässig der Beitrag A I. von Michael Beyer: „Lutherausgaben", in: *Luther Handbuch*, hg. v. Albrecht Beutel. – Tübingen: Mohr Siebeck ^{2}2010. (XVI) 537 S. (UTB, 3416), pb. € 14,99 ISBN: 978–3–8252–3416–4, 2–8. Eine neu bearbeitete und erweiterte Auflage erschien Anfang 2017, vgl. FN 19.

[7] Martin Luther: *Schriften.* Limitierte Jubiläumsausgabe (4 Bände), hg. v. Thomas Kaufmann / Albrecht Beutel, Frankfurt 2016.

[8] Vgl. WA. *Schriften/Werke*, 39, 1: *Disputationen 1535/38*, Weimar 1926, 175–177; siehe auch *Martin Luther.* Studienausgabe, II, hg. v. Hans-Ulrich Delius, Berlin/Leipzig 1982, 1, 15–24 sowie Gerhard Ebeling: *Lutherstudien*, II+III (3 Bände), Tübingen 1977–1989.

[9] *Martin Luther.* Ausgewählte Schriften (6 Bände), hg. v. Karin Bornkamm / Gerhard Ebeling, Frankfurt 1982.

[10] *Martin Luther.* Studienausgabe (6 Bände), hg. v. Hans-Ulrich Delius, Berlin/Leipzig 1979–1999.

Deutsch-Deutsche Studienausgabe. Erstere wurde von Wilfried Härle u. a. namhaften Lutherexegeten herausgegeben und bietet in drei Bänden den lateinischen Text nach der Studienausgabe von Delius in leserfreundlich gestalteter Form. Darüber hinaus werden neuere Quellenfunde und wissenschaftliche Forschungsergebnisse berücksichtigt. Auf der gegenüberliegenden Seite wird eine Neuübersetzung der lateinischen Stücke in modernem Deutsch geboten. Das Vorwort erläutert die lange und von manchen Rückschlägen belastete Entstehungsgeschichte der Ausgabe. Eine theologische Einleitung Härles begründet in systematischer Hinsicht die Textauswahl, während allerdings im Gegensatz zu den eingangs erwähnten Teilausgaben auf eine quellenbezogene Einleitung und Kontextualisierung verzichtet wurde. Band 1[11] verzeichnet unter dem Titel *Der Mensch vor Gott* die grundlegenden Texte, in denen die von Luther akzentuierte paulinisch-augustinische Rechtfertigungslehre entfaltet wird. Dazu gehören v. a. die frühen Disputationen, die Bekräftigung der 95 Thesen, die Streitschrift gegen Erasmus von Rotterdam *De servo arbitrio* (Vom versklavten, oder besser: unfreien Willen) aus dem Jahre 1525 und die von Gerhard Ebeling ausführlich exegesierte *Disputatio de Homine* aus dem Jahre 1536. Der zweite, von Johannes Schilling verantwortete Band[12] enthält unter dem Gesamttitel *Christusglaube und Rechtfertigung* maßgebliche Texte zur Auseinandersetzung mit der spätmittelalterlichen Sündenlehre, der daraus resultierenden Beichtpraxis und Texte, die unter dem Eindruck des Disputes um eine angemessene Formulierung der Rechtfertigungsbotschaft entstandenen Schriften gegen die römische Theologie, aber auch gegen innerprotestantische Gegner entstanden. Der dritte Band[13] wurde von dem 2007 verstorbenen Leipziger Kirchenhistoriker Günther Wartenberg und seinem Mitarbeiter Michael Beyer, der in allen drei Bänden die lateinischen Texte editorisch betreut hatte, herausgegeben und enthält v. a. ekklesiologisch relevante Traktate. Wie Wilfried Härle im Vorwort zum ersten Band der Ausgabe bereits erläutert, stellen Übersetzungen immer auch schon eine Interpretation dar. Insofern lässt sich über die je individuelle Übersetzung trefflich streiten, dennoch ist in Zeiten nachlassender altsprachlicher Kompetenz unter Schulabgängern und Studierenden mit der Lateinisch-Deutschen Studienausgabe ein wichtiges, um nicht zu sagen unentbehrliches Hilfsmittel eines quellenorientierten und solide abgesicherten Unterrichts erarbeitet worden.

Parallel dazu entstand als Reaktion auf die Klagen über die immer mühsamer werdende Lektüre von originalsprachlichen Luthertexten im Frühneuhochdeutschen des 16. Jh.s eine Ausgabe, die diesem Problem Rechnung trägt, indem auf der einen Seite ein an den Originaldrucken verifizierter Text in dem Deutsch Martin Luthers und seiner Drucker, auf der anderen Seite eine behutsame Modernisierung im gegenwärtigen Hochdeutsch geboten werden. Sowohl die erneute Evaluation der älteren Textausgaben der WA wie auch das durch das Hg.team eng betreute und vereinheitliche Übersetzungsverfahren haben eine insgesamt gut lesbare Ausgabe von weiteren Luthertexten entstehen lassen. Sie ist ebenfalls für Unterricht und Lektüre letztlich unverzichtbar, weil die Kenner der Sprachformen des 16. Jh.s immer weniger werden. Über die Maßgaben der deutsch-deutschen Übersetzung informiert knapp die Einleitung von Johannes Schilling (Band 1, iii–xi sowie xviii), während die einzelnen Bände und die einzelnen Quellenschriften durch knappe Einleitungen in ihrem historischen Kontext verständlich gemacht werden. Band 1[14] enthält unter dem Titel *Glaube und Leben* 18 Texte, in denen die volkstümliche Umsetzung der reformatorischen Theologie mit Händen zu greifen ist. Band 2[15] thematisiert in der Auswahl von 15 Texten die ekklesiologischen Konsequenzen der reformatorischen Einsichten Martin Luthers zunächst im Blick auf die s. E. fehlgeleitete Praxis der römischen Kirche, sodann aber auch im Blick auf den Aufbau einer evangelischen Kirche. Hierbei sieht man deutlich, wie sich die Fokussierung von der „Papstkirche" hin auf die innerevangelischen Gegner und Bestreiter spezieller ordnungspolitisch intendierter Maßnahmen verschiebt. Der dritte Band[16] versammelt unter der Überschrift *Christ und Welt* 16 Traktate Martin Luthers zur evangelischen Gestaltung des Alltagslebens von Christen. Hier finden sich die im Zuge des Reformationsjubiläums immer wieder diskutierten „politischen" Schriften des Reformators, die sich für eine anachronistische Vergegenwärtigung so überhaupt nicht eignen. Und da liegt das Problem derartiger Übersetzungsleistungen. Auch wenn sie im Gewand philologisch sorgfältiger Expertise erarbeitet wurden, enthalten sie immer wieder theologische und historistische Entscheidungen, die einer raschen Vergegenwärtigung der bald 500 Jahre alten Texte Vorschub leisten. Es bleibt zu hoffen, dass die Korrektur der auf Gegenwartsaktualität abhebenden Inanspruchnahme der Texte Luthers durch die Kenntnis der originalschriftlichen Aussagen immer wieder korrigiert wird.[17]

Seit einigen Jahren erscheinen Kommentare zu wichtigen Luthertexten in einer von Thomas Kaufmann herausgegebenen Reihe.[18] Bisher liegen drei Bände vor, die Lutherschriften in ausführlichen historisch-kritischen Kommentaren auslegen: Reinhold Rieger traktierte 2007 auf knapp 390 S. die Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* und ihre lateinische Fassung, mit der Luther einen Aussöhnungsversuch Ende 1520 mit Rom versuchen wollte. Werner Führer hat sich 2009 der *Schmalkaldischen Artikel*, die 1536 im Auftrag des sächsischen Kurfürsten für den Schmalkaldischen Bund verfasst wurden und gleichsam das theologischen Testament Luthers in der Vorbereitung auf das Konzil von Mantua darstellen, auf 500 S. angenommen. Thomas Kaufmann selbst widmete sich schließlich 2014 der 1520 als reformatorische Hauptschrift an die politischen Obrigkeiten verfassten Denkschrift *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* auf knapp 570 S. Die Umfänge der Bände dokumentieren nicht nur die quantitative Differenz zwischen Quelle und Auslegung, sondern lassen am Erfolg des Unternehmens zweifeln. Fraglos von stupender Gelehrsamkeit getragen enthalten die Bände eine derartig dichte Fülle an Informationen, die in kursorischer Lektüre – auch in einem sorgsam betreuten Seminar – kaum zu leisten ist. So sehr einerseits zu hoffen ist, dass dieses Unterfangen fortgeführt wird, so sehr ist bei zukünftigen Bänden darauf zu achten, dass der Umfang der Kommentierung in einem angemessenen Verhältnis zur Vorlage bleibt oder aber im Bedarfsfall stärker untergliedert wird und nach einem luziden Referenzsystem wichtige von weniger wichtigen Kommentaren unterscheidet.

2. Biographien und Überblicksdarstellungen

Trotz des thematisch weiter gefassten Reformationsjubiläums sind zunächst zahlreiche Veröffentlichungen erschienen, die Leben und Werk Martin Luthers literarisch aufbereiten. Neben den bereits in Anm. 5 genannten Bibliographien im Literaturbericht des *Archivs für Reformationsgeschichte* und im *Lutherjahrbuch* ist auf den konzisen Überblick der theologiegeschichtlichen Forschung in dem von Albrecht Beutel herausgegebenen *Luther Handbuch* hinzuweisen, das Anfang des Jahres ausgeliefert wurde.[19] Es bietet in vier größeren Abschnitten die mit der neueren Literatur ausgearbeiteten Artikel zu Ausgaben, Hilfsmitteln und der Entwicklung der Forschung. Ebenso enthält das Handbuch eine biographische Erschließung Luthers gerade im Blick auf seine Prägungen und Konflikte sowie einen Werküberblick gegliedert nach den Gattungen des Schrifttums, den theologischen Hauptthemen und den gleichsam metatheoretischen Begründungen des Theologieverständnisses des reformatorischen Vordenkers. Den Abschluss bilden einige Studien zur Wirkungsgeschichte Luthers, die für diese dritte Auflage des Handbuches erheblich überarbeitet und erweitert wurden. Der Band gründet auf den langjährigen Erfahrungen des Hg.s aus Forschung und Lehre und sucht den „raschen und seriösen Zugriff" (v) auf den aktuellen Stand der Lutherforschung zu bieten. Er ist weitestgehend von der Lutherforschung des deutschsprachigen

[11] *Martin Luther.* Lateinisch-Deutsche Studienausgabe. Band 1: *Der Mensch vor Gott*, hg. v. Wilfried Härle. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt ²2016. (XLII) 677 S., geb. € 38,00 ISBN: 978–3–374–02239–7.

[12] *Martin Luther.* Lateinisch-Deutsche Studienausgabe. Band 2: *Christusglaube und Rechtfertigung*, hg. v. Johannes Schilling. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006. (XLI) 514 S., geb. € 38,00 ISBN: 978–3–374–02240–3.

[13] *Martin Luther.* Lateinisch-Deutsche Studienausgabe. Band 3: *Die Kirche und ihre Ämter*, hg. v. Günther Wartenberg / Michael Beyer. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009. (XLIV) 756 S., geb. € 38,00 ISBN: 978–3–374–02241–0.

[14] *Martin Luther.* Deutsch-Deutsche Studienausgabe. Band 1: *Glaube und Leben*, hg. v. Dietrich Korsch. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. (XVII) 676 S., geb. € 48,00 ISBN: 978–3–374–02880–1.

[15] *Martin Luther.* Deutsch-Deutsche Studienausgabe. Band 2: *Wort und Sakrament*, hg. v. Dietrich Korsch / Johannes Schilling. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015. (XVII) 899 S., geb. € 68,00 ISBN: 978–3–374–02881–8.

[16] *Martin Luther.* Deutsch-Deutsche Studienausgabe. Band 3: *Christ und Welt*, hg. v. Hellmut Zschoch. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016. (XVIII) 933 S., geb. € 78,00 ISBN: 978–3–374–02882–5.

[17] Ähnliche Probleme stellen sich analog auch bei der Übersetzung von Lutherschriften in moderne Fremdsprachen.

[18] *Kommentare zu Schriften Luthers*, hg. v. Thomas Kaufmann, Tübingen 2007ff.

[19] *Luther Handbuch*, hg. v. Albrecht Beutel. – Tübingen: Mohr Siebeck ³2017. (XVI) 611 S. (Handbücher Theologie), pb. € 49,00 ISBN: 978–3–16–153892–6.

Raumes geprägt, erlaubt aber dennoch einige Ausblicke auf die englischsprachige Literatur.

a) Theologiegeschichtliche Biographien

Dass eine solide Biographie Martin Luthers tunlichst aus den Quellen herausgearbeitet werden sollte, ist ebenso wahr wie banal. Ob allerdings die Wiedergabe der originalen Textzeugnisse, die Luther selbst aus verschiedenen Anlässen heraus formuliert hat, eine historisch dichtere und von erkenntnisleitendem Interessen freie Darstellung ermöglichen, ist füglich zu fragen. Immerhin: Günther Scholz, ausweislich des Klappentexts ein im 16. Jh. gut bewanderter Kulturhistoriker und Mitbegründer des Böblinger Bauernkriegsmuseums, hat es unternommen, Luther selbst zu Wort kommen zu lassen.[20] Er zitiert dafür erkennbar modernisiert aus Luthers Tischreden, erwähnt aber nicht deren problematische Überlieferungsgestalt, und verbindet statt einer soliden Kontextualisierung diese Zitatsplitter mit eigenen, zur Interpretation beitragenden Sätzen. Zunächst erweckt das Büchlein Interesse, weil man eine kritische Retoure des Reformators auf seine teilweise arg verfremdenden Biographen und Ausleger erwartet, man findet dann aber doch einen Band, der ohne große Not kaum zwischen tradierter Legende und verifizierbarem Ereignis unterscheidet. Zuweilen blitzt darin Luthers theologisches Anliegen auf, zumeist allerdings mehr ein den biographischen Voyeurismus bedienendes Konglomerat, dessen fiktionaler Gehalt durch die Originalzitate kaum verdeckt wird. Es ist nicht der erste Versuch, Quellen durch eine erzählende Aktualisierung für die Gegenwart zum Sprechen zu bringen; gewiss aber nicht der aus vielen kritischen Einwänden klug gewordene Versuch, die Dinge besser zu machen.

Die zum Lutherjubiläum 1983 von dem (inzwischen emeritierten) Straßburger Kirchenhistoriker Marc Lienhard vorgelegte Lutherbiographie[21] orientiert sich primär – unter Berücksichtigung sozialgeschichtlicher Perspektiven – am biographischen Werdegang des Reformators und nimmt den bis dato in der französischen Historiographie kaum wahrgenommenen Luther nach 1525 v. a. in den markanten Frontstellungen seiner Theologie in den Blick. Einige Topoi der Theologie Luthers werden in Kap. 15 (324–342) abgehandelt und im Spiegelbild der deutschen Lutherforschung wird die offene Forschungsdiskussion an folgenden Themen reflektiert: Art und Zeit des reformatorischen „Durchbruchs" Thesenanschlag – Luther und der Bauernkrieg – Luther und das Papsttum. Gleichsam als Ergänzung beschäftigt sich das jüngste Werk Lienhards[22] zentral mit der Genese von Luthers Theologie, ihren Quellen vom Einfluss Augustins über das monastische Erbe und die Scholastik sowie deren thematischen Schwerpunkten in einem weiten Bogen (269–433) vom Gottesbild über die Christologie bis hin zur Eschatologie. Die verständliche Darstellung ist mit reichlich Zitaten aus der WA unterlegt. Als „ärgerliche" Themen (455–492) werden Luthers Haltung zum Papsttum, seine Haltung im Bauernkrieg sowie seine Stellung zu den Juden und Türken aus heutiger Sicht entfaltet. Dabei werden die Interpretationsansätze im Wesentlichen anhand der Forschungsliteratur (619–645) referiert. War Luther etwa in seinem Grobianismus oder in seinen sozialpolitischen Ansichten ein Vertreter seiner Zeit, so bleibt er nach der Ansicht des Vf.s in seinem Gottesbild, in der Vorstellung vom verborgenen Gott angesichts des Bösen in der Welt, in seinem nachhaltigen Studium der Hl. Schrift sowie in der Frage nach der Heiligung des Lebens ein unverzichtbarer Glaubens- und Gesprächspartner für die Gegenwart.

Der emeritierte Tübinger Kirchenhistoriker und langjährige Leiter des Instituts für Spätmittelalter und Reformation sowie der Kommission zur Herausgabe der Werke Luthers, Ulrich Köpf, hat aus dem reichen Fundus seines Wissens eine komprimierte Zusammenfassung zu Luther geschrieben.[23] Für dieses Buch muss man in Zeiten ausufernder Literatur zum Thema außerordentlich dankbar sein. Köpf gelingt eine knappe, grundsolide und wenig aufgeregte Lutherdarstellung in bemerkenswerter Schlichtheit. Er verzichtet auf ausführliche Quellenangaben ebenso wie auf umfangreiche Literatursammlungen oder Forschungsauseinandersetzungen. Die Biographie des Reformators wird klar konturiert und steht in der bekannten konfessionellen Tradition der Lutherforschung des letzten Jh.s. Anhand des einschlägigen Quellenmaterials schreitet Köpf die Biographie des Reformators mit einem deutlichen Schwerpunkt auf den frühen Jahren ab. Erst im Ausblick beantwortet er die Frage, inwieweit die gegenwärtige Luthererinnerung berechtigt und angemessen ist. Das Buch sollte mit Zugriff auf die *Weimarer Ausgabe* der Werke Martin Luthers gelesen werden – dann erschließt sich die solide Darstellung in einer Weise, dass auch kritische Zwischentöne hörbar werden.

Obwohl bereits 1996 emeritiert, blieb der bekannte Lutherforscher Reinhard Schwarz aus München seinem Thema treu – etwa als langjähriger Präsident der Luthergesellschaft e. V. und mit einigen nachhaltig rezipierten Aufsätzen. Jetzt aber legt er eine „späte Frucht" seiner jahrzehntelangen, tiefsinnigen und die Traditionsbezüge akkurat nachzeichnenden Lutherforschung vor.[24] Wer hinter dem Titel *Martin Luther. Lehrer der christlichen Religion* eine (religions-)pädagogische oder bildungstheoretische Abhandlung zur Wittenberger Reformation erwartet, wird enttäuscht. Schwarz hat vielmehr eine subtil recherchierte, fast ausschließlich aus den Quellen gearbeitete Rekonstruktion der Theologie Martin Luthers vorgelegt. Auch wenn dafür ein systematisches Raster im Sinne der orthodox-lutherischen Dogmatik angegeben wird, macht Schwarz deutlich, dass sich die Theologie Luthers über weite Strecken einer dezidierten Systematik entzieht. Stattdessen benutzt er den Begriff der „Strukturelemente" und lässt schon darin seine systematische Rekonstruktionsabsicht erkennen. In insgesamt acht materialdogmatischen Abschnitten thematisiert Schwarz Luthers Verständnis der Hl. Schrift, der Christologie, der Anthropologie, der Soteriologie, der Rechtfertigung und Heiligung, des Glaubens, der Nächstenliebe und der Kirche sowie des Amtes und der Sakramente. Deutlich in der liberalen Tradition seiner Tübinger Lehrer Hanns Rückert und Gerhard Ebeling stehend, spricht Schwarz immer wieder von der „christlichen Religion" und bezieht damit eine an Schleiermacher orientierte Position innerhalb des modernen Religionsdiskurses. Die Charakterisierung Luthers als „Lehrer" resultiert aus Schwarz' Verständnis der Theologie als eines Vorganges, in dem die Christusoffenbarung „zur Sprache gebracht", mithin „vermittelt" wird. In seinem umfangreichen Werk rekonstruiert Schwarz eben diese Prozesse, in denen das „Sprach- oder Wortgeschehen" (Ebeling) des lebendigen Gotteswortes aktualisiert, d. h. kontextualisiert und transformiert wird. Das ist fraglos eine genuin pädagogische Aufgabe, die aber im engen disziplinären Sinne nicht der (Religions-)Pädagogik überlassen werden sollte. Als Reformationshistoriker ist Schwarz einer der letzten Lutherforscher, die ihre Arbeiten sowohl in systematisch-theologischer als auch in theologiehistorischer Ausrichtung verstehen. Er ist an historisch-kritischer Forschung und der Erschließung neuer Quellenbestände weniger interessiert als an der intensiven Lektüre und konzisen Interpretation der originalen Texte Luthers. Darum interpretiert er diese fast ausschließlich (vgl. das Verzeichnis 530–544). Die profunde Kenntnis der Luther vorliegenden spätmittelalterlichen Tradition findet hingegen Eingang in die Anmerkungen, die selbständige Weiterarbeit ermöglichen. Hier notiert Schwarz zahlreiche Besonderheiten und Hinweise, die das Buch zu einem außerordentlichen Gewinn für die Aufgabe einer theologiegeschichtlichen Würdigung Luthers machen. Schwarz positioniert sich sogleich in seinem zweiten einleitenden Abschnitt zum konfessionellen Streit: Er versteht sich als Protestant mit deutlicher Differenz zu römisch-katholischen Überzeugungen, was ihn allerdings nicht daran hindert, Anschlussfähigkeiten seiner Lutherdeutung zum ökumenischen Dialog zu skizzieren. Ein Werk, das in seiner Dichte und Fülle an weiterführenden Hinweisen erst im Laufe seiner Nutzung intensiv gewürdigt werden kann und darum in keiner seriösen reformationshistorischen Bibliothek fehlen sollte.

Der von dem Leipziger Kirchenhistoriker Armin Kohnle erarbeitete Band[25] stellt nicht alleine eine bloße Biographie Luthers dar, sondern auch ein bildgewaltiges Opus Magnum, das in Landschaft und Kultur des Reformationszeitalters einführt. Der reißerische Untertitel *Reformator, Ketzer, Ehemann* und die Bildgestaltung des Schutzum-

[20] *Scholz*, Günther: *„Habe ich nicht genug Tumult ausgelöst?"*. Martin Luther in Selbstzeugnissen. – München: Beck 2016. 240 S. (C. H. Beck Paperback, 6255), brosch. € 11,95 ISBN: 978–3–406–69811–8.

[21] Marc Lienhard: *Martin Luther*. Un temps, une vie, un message, Paris/Genf [4]1998.

[22] Ders.: *Luther*. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire, Genf 2016. – In dieser Deutung schließe ich mich dem seit mehr als 40 Jahren als Kenner der französischsprachigen Reformationsgeschichte ausgewiesenen Freund und Kollegen Gerhard Philipp Wolf in dessen brieflicher Einschätzung an. Ihm verdanke ich auch den Hinweis auf diese Neuerscheinung.

[23] *Köpf*, Ulrich: *Martin Luther*. Der Reformator und sein Werk. – Stuttgart: Reclam 2015. 254 S., geb. € 22,95 ISBN: 978–3–15–011042–3.

[24] *Schwarz*, Reinhard: *Martin Luther*. Lehrer der christlichen Religion. – Tübingen: Mohr Siebeck 2016. (XIII) 544 S., brosch. € 39,00 ISBN: 978–3–16–154411–8.

[25] *Kohnle*, Armin: *Martin Luther*. Reformator, Ketzer, Ehemann. – Leipzig/Holzgerlingen: Evangelische Verlangsanstalt/SCM Hänssler 2015. 223 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–374–04107–7/978–3–7751–5465–9.

schlages führen an dem qualitativ hochwertigen Band ein wenig in die Irre. Tatsächlich hat Kohnle nämlich darauf geachtet, v. a. zeitgenössisches Bildmaterial oder aber Photographien der Originalschauplätze zu präsentieren. Der Text wiederum behandelt weitaus mehr als die drei Schlagworte des Untertitels vermuten lassen. So handelt es sich um eine konzise Darstellung der gesamten Biographie des Reformators mit erkennbaren Bezügen zur reichsrechtlichen Perspektive des Geschehens in und um Wittenberg. Unprätentiös und gerade nicht reißerisch wird solide historisch argumentiert und eine schlüssige Biographie Luthers rekonstruiert. Wenige Anmerkungen (als Endnoten), ein knappes Literaturverzeichnis, ein Zeitstrahl zur synoptischen Übersicht sowie ein Glossar erleichtern die Handhabung des Bandes im Format eines „Coffee Table Books". Besonders das Glossar ist für weniger Sachkundige ein großer Gewinn, weil quellenspezifische Termini einfach und nachvollziehbar erläutert werden. Ein knappes Schlusskap. zur Wirkungsgeschichte Luthers zeugt von wissenschaftlicher Distanz des Vf.s zu seiner Arbeit.

b) Allgemeingeschichtliche Biographien

Mit Heinz Schilling ergreift einer der Nestoren der Frühneuzeitforschung und engagierter Reformationshistoriker die Feder und formuliert seine Lutherbiographie im Lichte des Ertrags seiner die historiographische Arbeit seit den späten 1970er-Jahren bereichernden und innovativ stimulierenden Beiträge.[26] Das Buch tritt zunächst in schlichter chronologischer Ordnung an die Öffentlichkeit. Schilling schreitet die Biographie des Reformators ab und arbeitet im Interesse seines Untertitels durchaus die traditionsabbrechenden, systemsprengenden und innovativen Aspekte der theologiegeschichtlichen Initiativen heraus. Dies an sich verdient noch nicht die charakterisierende Hervorhebung. Wohl aber die detailfreudige und minutiöse Verbindung theologischer Arbeit und zeitgeschichtlicher Entwicklung. Es gelingt Schilling in bisher wenig erreichter Meisterschaft die gegenseitige Durchdringung von Theologie, Wirtschaft, Politik und Gesellschaft zu rekonstruieren und ohne Abstriche zu einem Gesamtbild zusammenzufügen. Dass ein theologisch interessierter, gleichwohl fachwissenschaftlich in der Geschichte beheimateter Biograph genügend Sensibilität für die differenzierte theologische Diskussion im Umbruch der Zeiten aufbringt, verdient Aufmerksamkeit. Immer wieder verweist der Vf. auf zeitgleiche Analogien und Parallelen, ohne vorschnelle Rückschlüsse auf Einflussnahmen und Abhängigkeiten zu ziehen. In logischer Konsequenz entwickelt die Darstellung ihre Schwerpunkte nicht entlang der klassischen reformatorischen Normaldogmatik, sondern an Themen, die Luthers Leben prägten und durch ihn geprägt wurden. Dabei verschiebt sich die fast schon traditionelle Akzentuierung der frühen Jahre wohltuend zugunsten einer Berücksichtigung der Entfaltung des großen Reformwerkes in den zwanziger und dreißiger Jahren des 16. Jh.s. In der Aufnahme spezifischer Charakterisierungen Luthers und seines Werkes aufgrund der Forschung seit den 1980er-Jahren gelingt es Schilling, eine Synthese zu formulieren, die gleichwohl Lücken und Desiderata für die künftige Lutherforschung und Reformationshistoriographie erkennen lässt. Zugleich versteht er es, subtil eigene Forschungsleistungen – wie etwa im Blick auf die Konfessionalisierungsthese oder die Frage von Modernität und Säkularisierung der frühen Neuzeit – einfließen zu lassen. Hier mag im Einzelnen Widerspruch geboten sein. Gleichwohl ist das Buch wohltuend von in der Zunft üblichen Überakzentuierungen eigener Positionalität frei. Gleichermaßen als Zusammenfassung wie auch als kritisches Handbuch zum Einstieg in das nahezu unüberschaubare Feld der theologischen Reformationsgeschichtsforschung und nicht ohne Hinweise auf die historiographisch weite Anschlussfähigkeit seines Themas zu geben, verdient das Buch Beachtung. Ein ausführliches Literaturverzeichnis (681–705) gibt Zeugnis von der grundsoliden Wahrnehmung vorausgehender Forschungsleistungen. Gleichwohl ist der Anmerkungsapparat von S. 641–680 insgesamt eher sparsam gehalten. In Detailfragen wird es dem interessierten Leser nicht erspart bleiben, Schilling auf dem Weg in die kleinteilige Auseinandersetzung zu folgen.

Eine der renommiertesten Historikerinnen aus dem englischsprachigen Bereich, Lyndal Roper, hat eine Relecture der bekannten Quellen zur Biographie Luthers im Licht der kulturwissenschaftlich beeinflussten Geschichte der Materialität vorgelegt.[27] Dabei unternimmt sie den Versuch, die innere Welt und deren Kontext, in den Luthers Ideen und Leidenschaften einströmten, zu erkunden und so auch einen neuen Blick auf die Reformation selbst zu werfen.[28] Im Unterschied zur deutschen Ausgabe kommt die englische Originalfassung mit mehr Understatement daher: Sie behauptet nicht wie der deutsche Klappentext, den „wirklichen" Luther zu beschreiben, und vermeidet zahlreiche auf Innovation und Skandale zielende Übertreibungen. Das Buch hat auch so durchaus Sprengkraft und bietet mannigfaltige Provokationen, enthält es doch den Versuch einer Beschreibung der elementaren Bedingungen bei der Entstehung der reformatorischen Theologie, nämlich die aus zahllosen Quellenandeutungen geleistete Rekonstruktion der „menschlichen Seite" Luthers, mithin die aus der Distanz von 500 Jahren zu leistende Antwort auf Fragen, die Luther in spätantik-mittelalterlicher, dichotomischer Missachtung materialer, körperlicher und sinnlicher Erfahrungen niemals gestellt hat. Dass der Wittenberger Reformator dennoch reichlich Material hinterlassen hat, bezeugt die mit 730 S. recht umfängliche Arbeit. In 19 Kap.n liegt der Schwerpunkt der sich dem „material turn" der Kultur- und Geschichtswissenschaft verdankenden Abhandlung nicht allein auf einer Rekonstruktion der physischen und psychischen Selbstwahrnehmung Luthers, sondern auf deren Einzeichnung in die sozialhistorisch dominierte Sicht der Gesellschaftsgeschichte des 16. Jh.s. Der Band ist in der Abfolge der Abschnitte chronologisch angelegt, verfolgt diese Systematik aber nur, um das breite Forschungsgebiet, materiale Zeugnisse der Vergangenheit deutend, in die Abfolge der Argumentation einzufügen. Dabei liegt auch für Roper der Schwerpunkt auf den Jahren vor 1530. Weder die theologischen Konflikte noch die historiographischen Deutungskonflikte spielen hier eine hervorragende Rolle, sondern vielmehr die durch den kulturwissenschaftlichen Ansatz in Gestalt des „material turn" wirksame Neu- und Andersinterpretation der allseits bekannten bisherigen Quellenrecherchen. Noch einmal: Es wird kein neues Material präsentiert, wohl aber eine sich zur bisherigen Lutherbiographik und -deutung sowie den unterschiedlichen Inanspruchnahmen seines Erbes völlig unabhängig bis widerständig verhaltende Interpretation. Auch wenn dem modernen Leser zuweilen die psychologisierende Anteilnahme der Vf.in mit ihrem Protagonisten und die daraus resultierende Interpretation seines Redens, Schreibens und Handelns anachronistische oder retrospektive Fehlurteile zu vermitteln scheint, ist die Lektüre des Werkes eine außerordentlich reizvolle und anregende Tätigkeit. Eingefahrene Gleise werden verlassen und Historiker wie Theologen genötigt, auf Anfragen und Deutungsansätze zu reagieren, die bisher ihren Horizont wenig bis gar nicht tangierten. Ohne Zweifel ist mit diesem gewaltigen Werk ein Impuls gesetzt, der weit über die auch in diesem Jubiläumsjahr vorherrschenden Deutungsmuster hinausweist und die künftige Beschäftigung mit Luther und der Reformation nachhaltig beeinflussen wird. Der Dank am Ende des Buches (681–683) sowie die Bibliographie (686–708) zeugen von der intensiven Vernetzung der englischen Historikerin und ihrer breit aufgestellten Kenntnis auch der neueren Forschung.

Der für seine biographischen Arbeiten mehrfach prämierte Volker Reinhardt aus Fribourg legt auf der Basis des römischen Aktenmaterials eine Rekonstruktion der Anfänge und Verurteilung Martin Luthers vor.[29] Auch hier tut sich der Verlag keinen Gefallen, wenn er das erschlossene Material reißerisch als „Geheimakte" anpreist. Einige Quellen sind hinlänglich bekannt und zugänglich, andere zumindest in Paraphrasen und Wiedergaben in der Forschung wahrgenommen. Viel wichtiger als sein Innovationsgehalt ist dieses Buch, weil Reinhardt eine eindrückliche Rekonstruktion des wechselseitigen Unverständnisses und der kontextbedingten, politischen Strategieüberlegungen zahlreicher Protagonisten des Konflikts vorlegt. Die zusammenfassende Charakterisierung als „clash of cultures" in transformierender Übernahme der Terminologie Samuel Huntingtons, der von „clash of civilisations" sprach, mag man seiner heuristischen Implikationen wegen kritisieren. Dass aber hier zwei sehr unterschiedliche Welten theologisch-individueller einerseits und kirchlich-machtpolitischer Frömmigkeits- und Glaubensreflexion andererseits aufeinander prallen, ist sicherlich richtig gesehen. Wenn sich Reinhardt dann aber in salopper Sprache auf das Gebiet theologisch reflektierter Ökumene begibt, geht er am Thema vorbei. Signifikant für die Nonchalance seines Quellen-

[26] *Schilling*, Heinz: *Martin Luther*. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. – München: Beck 2016. 728 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–406–70105–4.

[27] *Roper*, Lyndal: *Luther*. Der Mensch Martin Luther. Die Biographie. – Frankfurt: Fischer 2016. 736 S., geb. € 28,00 ISBN: 978–3–10–066088–6.

[28] Ebd., 27.

[29] *Reinhardt*, Volker: *Luther der Ketzer*. Rom und die Reformation. – München: Beck 2016. 352 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–3–406–68828–7.

umgangs – und seiner Reflektion? – ist der Hinweis auf die Verweigerung der Grabschändung in Wittenberg durch Karl V. – eine bekannte, viel kolportierte Legende ohne historischen Gehalt. In seiner pauschalen Interpretation der modernen „Patchworkreligion" wird dann das Papsttum zum entscheidenden Differenzkriterium. Diese Annahme lässt sich bei konfessionell eindeutig positionierten Vf.n auf beiden Seiten der Konfessionsgrenze finden. Das macht sie aber nicht angemessener. Die entscheidende Frage nach dem theologischen Impuls wird von Reinhardt so wenig thematisiert – und verstanden? – wie von der kontroverstheologischen Polemik des 16. Jh.s. Aufgrund der vorgelegten Quellenbestände könnte man das Thema „Papsttum" im theologischen Diskurs getrost ad acta legen und mit neueren Ansätzen, die hüben wie drüben zahlreiche reformatorische Anregungen aufgenommen haben, weitermachen.

Weniger eine Biographie als eine historische Illustration des seit Jahrzehnten gängigen Schlagworts von der Reformation als eines „book events" (Bernd Moeller in Anspielung auf Arthur Dickens) sucht der walisische, in St. Andrews (Schottland) lehrende und forschende Reformationshistoriker Andrew Pettegree in seinem jüngsten Werk.[30] Er entfaltet gleichermaßen das Leben Luthers wie auch dessen Kontext, die Lebensumwelt unter besonderer Berücksichtigung des sich langsam etablierenden Druckgewerbes und seiner Inanspruchnahme durch die reformatorische Bewegung. Er nimmt damit eine Anregung auf, die Mark Edwards bereits 1994 gegeben hatte.[31] Die Reformation und die Wirkungsgeschichte Luthers sind ohne den Einfluss des Druckgewerbes und der Möglichkeiten dieser Medialisierung überhaupt nicht zu verstehen. In angloamerikanischer Manier erzählt Pettegree diese Geschichte spannend wie einen Roman und macht deutlich, dass es v. a. die „Marke Luther" war, die wirkmächtig wurde.

c) Populärwissenschaftliche Darstellungen und Sachbücher

Der als Wissenschaftsjournalist insbes. historische Themen aufnehmende Tillmann Bendikowski entwirft sein Lutherbild in der Spannung der Kirchenspaltung des 16. Jh.s und ihrer nachlassenden Bedeutung für die christliche Kultur und Gesellschaftsprägung der Gegenwart.[32] Dabei dient Luthers Auseinandersetzung mit dem römischen Papsttums als Ausgang eines das 16. Jh. überdauernden „Glaubenskrieges", der in die Katastrophe des Dreißigjährigen Krieges mündet. Das stark verkürzte, von bipolarer Agonalität beherrschte Bild des Ketzers, der gegen den Antichristen streitet, wird zum hermeneutischen Schlüssel weiterer Konflikte innerhalb der lateinischen Christenheit, die in einem diachronen Überblick bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg ausgelegt wird. Die deutsche Geschichte erweist sich im Spiegel der Darstellung Bendikowskis als Lehrstück der fortschreitenden Marginalisierung der Religion in der gesellschaftlichen Wahrnehmung und der dadurch provozierten Suche nach religiösen Elementarerfahrungen, die in den traditionellen Strukturen kirchlicher Religiosität nicht mehr gemacht werden können. Luther und das durch ihn initiierte Reformationsgeschehen werden in unscharfer Verwendung der Vermischung von religiöser und politischer Sphäre in Anspruch genommen, die Entwicklung der Gegenwart zu erläutern und gleichzeitig Hoffnung auf eine religiöse Wiederbelebung zu stiften. Der 31 S. umfassende Anmerkungs- und Belegteil lässt auf eine intensive Recherche des Vf.s schließen, die er allerdings weniger in den einschlägigen theologischen und historischen Werken als in populären Darstellungen und Ausschnitten aus den Printmedien unternommen hat. Lebendig geschrieben dient das Buch insgesamt doch eher der Beförderung von Vorurteilen als einer vertieften Auseinandersetzung mit den Wurzeln gegenwärtiger Religionswirklichkeit.

Ebenfalls mit populärwissenschaftlichem Impuls ist das Buch Willi Winklers geschrieben, mit dem der Rowohlt-Verlag seinen Beitrag zum Reformationsjubiläum liefern will.[33] Phasenweise fesselnd geschrieben erzählt Winkler Luthers Biographie. Er stellt dabei die Spannung zwischen dem wider eigenes Bemühen zum Rebell gewordenen Reformator und seiner damit für das Bild der Deutschen völlig atypischen Gestalt heraus. Winkler akzentuiert etliche Charakterisierungen Luthers, die freilich dem historischen Befund kaum standhalten dürften. Dazu zählt einerseits die beredte Weitererzählung wirkmächtiger Legenden, wie etwa die vom Thesenanschlag oder der verweigerten Grabschändung durch Karl V. Zugleich sieht er in dem Wittenberger Mönch jenen Künder eines neuen Zeitalters, der zu Individualität und selbsttätigem Handeln aufruft. Luther wird hier zum voraufgeklärten Aufklärer und Heros der Moderne. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt auf der Entwicklung des jungen Luther im Schatten der Reichsgeschichte. Die Darstellung geht durchaus detailliert bis zum Bauernkrieg und der Eheschließung des ehemaligen Augustiners voran; danach kommen nur noch zwei Kap., die insgesamt 21 Jahren des weiteren Lebens von Martin Luther gewidmet sind. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt freilich nicht auf den ersten Jahrzehnten Luthers allein, sondern auf der engen Verbindung von Reichsgeschichte und theologisch-entwicklungsgeschichtlich akzentuierter Biographie. Damit verlängert der Vf. die in zahlreichen Lutherdarstellungen vorhandene Asymmetrie zwischen den frühen Jahren des spektakulären Aufbruchs und der weitaus spröder zu erzählenden Geschichte der Ausbildung einer evangelischen Kirche und der dabei zu Tage tretenden konservativen Grundausrichtung des Wittenberger Reformators. Diese werden v. a. anhand der Stellungnahmen zu den Juden, den radikalreformerischen Dissidenten und den Täufern um Balthasar Hubmeier sowie den aufständischen Bauern sichtbar gemacht. Freilich nutzt Winkler diese Passagen nicht, um das „Gesamtbild Luthers" auch in die zweite Lebenshälfte zu erweitern und auf Kontinuitäten oder Brüche hinzuweisen. Ohne Zweifel wird sich das Buch gut verkaufen, passt es doch hervorragend in den Grundtenor der Gedenkfeiern zum Reformationsjubiläum und seiner Akzentuierung Luthers als des Künders der – dem klassischen Fortschrittsgedanken der Aufklärung folgend – lebenswerten und qualitativ deutlich verbesserten Moderne, die sich durch Individualität, einen ungebrochenen Fortschrittsglauben, Freiheit und Autonomie auszeichnet. Auch dieses Buch enthält einen 60-seitigen Anhang mit Belegen und Literaturverweisen. Gewiss hat der Vf. gründlich recherchiert – teilweise noch gründlicher als der vorstehend bereits erwähnte Bendikowski –, aber aus den Quellen und der rezipierten Sekundärliteratur wenig gewonnen, was über den Stand der Forschungen vor 1983 hinausgeht.

Das Werk des Hamburger Fachjournalisten und Biographen Joachim Köhler[34] setzt diese anachronistisch anmutende Charakterisierung Luthers fort, stellt allerdings stärker als die vorangegangenen Werke die religiöse Grundlegung des reformatorischen Widerspruchs Luthers heraus. Erkennbar von Sympathie für seinen Protagonisten geleitet betont Köhler Luthers existenzielle Glaubenserfahrung und deren theologische Reflexion in der Spannung von Anfechtung und Zuversicht. Dabei werden auch die gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen nicht vergessen. Die Modernität des reformatorischen Aufbruchs und die Gegenwartsbedeutung Luthers liegen dem elegant schreibenden, allerdings auch das journalistische Genre intensiv nutzenden Vf. am Herzen. Im Fokus der für Luther zentralen soteriologischen Christusdeutung werden in zehn Kap.n erneut die frühen Jahre des Reformators – teilweise tiefgründig – beschrieben. Theologie und Biographie verschmelzen zu einem komplexen und dichten Lutherbild. Das elfte Kap. beschreibt die Existenzgründung des exkommunizierten, ehemaligen Mönches und damit die Entstehung einer für die damalige Zeit völlig neuen evangelischen Lebensform, die alle Bereiche von Lebensäußerungen durchdringt. Köhler verweist dafür immer wieder auf das dichterische Liederschaffen Luthers. Das letzte Kap. wendet sich der zunehmenden Resignation Luthers und seiner auf das Ende blickenden Grundstimmung zu. Der Hinweis auf die in diesen Jahren nur verstärkt zu Tage tretende apokalyptische Wirklichkeitsdeutung, die Luthers Theologie allerdings schon von frühester Zeit an prägte, kommt darin leider nicht vor. Dadurch versäumt der Vf. die Chance, Luther zu kontextualisieren und innerhalb der konsequenten Historisierung einen Referenzrahmen für dessen gegenwartstaugliche Inanspruchnahme zu entwickeln. Der Anmerkungsteil ist knapp gehalten, enthält aber wichtige Hinweise zur Weiterarbeit nach der Lektüre des Buches.

Ein Streit- und Lesebuch hatte Wolfgang Beutin, Literaturwissenschaftler aus Bremen, bereits 1982 im Vorfeld der Feiern zum 500. Geburtstag Martin Luthers vorgelegt. Der Peter-Lang-Verlag bietet in

[30] *Pettegree*, Andrew: *Brand Luther.* How an Unheralded Monk Turned His Small Town into a Center of Publishing, Made Himself the Most Famous Man in Europe – and Started the Protestant Reformation. – New York: Penguin 2015. 400 S., kt $ 29,95 ISBN: 978–1–594–204968.

[31] Mark U. Edwards Jr.: *Printing, Propaganda and Martin Luther*, Minneapolis 2004.

[32] *Bendikowski*, Tillmann: *Der deutsche Glaubenskrieg.* Martin Luther, der Papst und die Folgen. – München: Bertelsmann 2016. 379 S., geb. € 24,99 ISBN: 978–3–570–10197–1.

[33] *Winkler*, Willi: *Luther.* Ein deutscher Rebell. – Berlin: Rowohlt 2016. 640 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–87134–723–8.

[34] *Köhler*, Joachim: *Luther!* Biographie eines Befreiten. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016. 405 S., geb. € 22,90 ISBN: 978–3–374–04420–7.

seiner Reihe *Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte* diesem Werk eine dritte Auflage.[35] In sechs Kap.n entwirft Beutin die Biographie Luthers vom „Menschen" zum „Kämpfer", weiter als „Blut und Fleisch", „Lehrer" und schlussendlich als „ein Mensch". Auch wenn diese Kap.überschriften aus Zitatsplittern aus Luthers Werken stammen, ist ein der gesamten Darstellung zugrunde liegendes Pathos der Deutung des Reformators aus dem Wertekontext zunächst des 19. Jh.s, dann aber auch etlicher links-intellektueller Erfahrungen der 70er- und frühen 80er-Jahre heraus entstanden. Es handelt sich mithin um ein anachronistisches Lutherbild, das dennoch von zahlreichen Anspielungen und Zitatsplittern aus den originalen Quellen heraus gestaltet wird. Im letzten Kap. wird die Größe Luthers im Fokus seiner Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte sowie der bis 1983 virulenten Forschungstraditionen im Widerstreit der westlich-theologischen Deutung gegen die östlich-marxistische skizziert. Auch wenn der Vf. im Vorwort konstatiert, dass die historische Wende von 1989 in Deutschland gravierende Folgen für das neuerlich anstehende Reformationsjubiläum hat, so wirkt sich diese Einsicht in der Darstellung nicht aus. Die Wiedergabe des insgesamt nicht weiter veränderten Textes macht deutlich, wie schon in den frühen 1980er-Jahren gleichsam „Rückzugsgefechte" materialistischer Geschichtsdeuter gegen die etablierte Historiographie ausgefochten wurden. Dass jene auch nach der „Wende" teilweise außerordentlich fruchtbar neue Wege eröffnet haben, merkt man dem Buch nicht an. Die Literaturauswahl ist willkürlich, und so will der gesamte Band in die gegenwärtigen Debatten um die bleibende Bedeutung von Luthers Erbe für die Gegenwart des 21. Jh.s nicht recht passen.

In der bekannten Reihe der rororo-Monographien ist der Band des populärwissenschaftlichen Sachbuchautors Christian Feldmann erschienen[36] und sucht in knapper und übersichtlicher Form eine biographische Skizze des Reformators zu entwerfen. Deutlich jenseits fachwissenschaftlichen Interesses ist das Büchlein zur Erstinformation aus aktuellem Anlass gedacht. Es stellt die groben Fakten zusammen und führt nicht weiter in die aktuelle historiographische Forschung ein. Die Quellenbestände werden unterschiedlich nach der *Calwer Lutherausgabe*, Alands *Luther Deutsch* u. a. Ausgaben zitiert. Damit ist das Buch für die solide Beschäftigung mit Luther nur bedingt geeignet.

3. Studien zu Entwicklung und Gestalt der reformatorischen Theologie

Um den wachsenden Abstand zwischen angloamerikanischer und deutschsprachiger Luther- und Reformationsgeschichtsforschung zu überbrücken, ist das *Oxford Handbook of Martin Luther's Theology* durchaus geeignet.[37] Der gewichtige Band bietet 47 Artikel und zwei weitere Essays in jeweils einleitender und in ausblickender Perspektive. Die Hg. verstehen ihre Sammlung als „springboard for delving into the Wittenberg reformer's thinking and the scholarly interaction with his writings" (1) und beschränken sich dabei auf vorwiegend theologische sowie theologiehistorische Aspekte. Damit werden zahlreiche historiographische Tendenzen der Gegenwart bewusst ausgegrenzt. Zugleich erweist sich die Gruppe der Hg. wie auch der gewonnenen Kontributoren als recht eindeutig positioniert. Andererseits ist zu loben, dass ein insgesamt internationales Tableau an sowohl jüngeren als auch renommierten und ausgewiesenen Wissenschaftlern zu diesem Band beigetragen hat. Nur ein Artikel umreißt Luthers Biographie (*Charlotte Methuen*) – und damit den ersten Teil – während drei weitere, wesentlich umfangreichere Teile die Theologie Luthers im Licht systematischer Fragestellungen aufnehmen. Luthers Theologie in ihrer Beziehung zu der spätmittelalterlichen Tradition von Theologie und Frömmigkeit stellt den Schwerpunkt der ersten sieben Beiträge von *Theodor Dieter*, *Volker Leppin*, *Martin Wernisch*, *Erik Herrmann*, *Robert Rosin* und *Gerhard Müller* dar. Der doppelt vorhandene Beitrag „Luther's Transformation of Medieval Thought: Discontinuity and Continuity" sowohl von *Gerhard Müller* als auch von *Volker Leppin* lässt den Generationenwechsel und die damit verbundenen Neuakzentuierungen der neueren theologiegeschichtlichen Lutherforschung nicht nur zwischen Erlangen und Tübingen, sondern gerade auch methodisch und in der Auswahl der Bezugsquellen erkennen. Ein weiterer Teil skizziert die prinzipiellen Grundlagen der reformatorischen Theologie; *Mark Thomson* beleuchtet das Geschichtsverständnis, *Johannes von Lüpke* das Sprachverständnis, *Vítor Westhelle* den Entwurf von Luthers theologia crucis und *Robert Kolb* die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium sowie weitere Entgegensetzungen innerhalb Luthers reformatorischer Theologie. Das vierte Kap. ist der Systematik der altprotestantischen Orthodoxie analog gestaltet und enthält Beiträge zu einschlägigen Topoi der lutherischen Lehre, die sich mehr oder minder unter dem Gesamtbegriff der „Rechtfertigung" zusammenfassen lassen. *Steven Paulson* skizziert die Gotteslehre und *Johannes Schwanke* die Schöpfungslehre. Die Anthropologie des Reformators wird von *Notger Slenczka* umrissen und die Sündenlehre von *L'ubomír Batka* nachgezeichnet. Die Rechtfertigungslehre erfährt eine zweigeteilte Behandlung, die sich noch ergänzen ließe, aber immerhin die Polaritäten erkennen lässt. *Risto Saarinen* erläutert die Sicht der finnischen Lutherforschung, wie sie von Tuomo Mannermaa initiiert wurde, und *Mark Mattes* nimmt die immer wieder intensiv erörterte Unterscheidung von effektivem und forensischem Rechtfertigungsverständnis auf. Die Christologie macht sich *Matthieu Arnold* zur Aufgabe, während *Jeffrey G. Silcock* die Pneumatologie im Blick auf ihre Bedeutung für das Verständnis des Offenbarungsgehaltes von Gottes Wort diskutiert. *Jonathan Trigg* behandelt die Taufe und das sich daraus ableitende Bußverständnis Luthers. *Gordon A. Jensen* diskutiert Luthers Abendmahlslehre und *David P. Daniel* die reformatorische Ekklesiologie. *Jane E. Strohl* wendet sich schließlich „den letzten Dingen" zu. Der fünfte Abschnitt behandelt – analog zum davorstehenden Abschnitt – die Heiligung und diskutiert Themen der Lebensgestaltung des von der Verheißung der Rechtfertigung getroffenen Menschen: Berufung (*Jane E. Strohl*), Eheethik (*dies.*), Wirtschaftsethik (*Ricardo Rieth*), die politische Ethik (*Eike Wolgast*), Frömmigkeit, Gebet und Gottesdienst (*Carter Lindberg*), Luthers Verhältnis zu Juden und Türken (*Gregory Miller*) und – ein wenig auf moderne Fragestellungen abzielend – das Potential für den interreligiösen Dialog im Werk Luthers (*J. Paul Rjashekar*). Der sechste Abschnitt wendet sich den literarischen Genres zu, in denen Luther seine Theologie entwickelte: Exegese, Predigt und Katechismus (*Mary Jane Haemig*), seelsorgerliche Texte (*Ronald K. Rittgers*), polemische Traktate (*Anna Vind*) und Übersetzung einschließlich des übersetzenden Liedschaffens (*Christoph Burger*). Ein abschließendes Kap. umfasst Beiträge zur Wirkungsgeschichte sowohl innerhalb der ersten Generation der reformatorischen Theologen wie auch in der „Weltwirkung" (*Gerhard Ritter*). *Tim Wengert* skizziert den Wittenberger Kreis von Reformatoren, der verstorbene katholische Kirchenhistoriker *Heribert Smolinsky* die römischen Gegner Luthers. *Amy Nelson Burnett* wendet sich den von Luther als „Schwärmer" diskreditierten Dissidenten der Wittenberger Reformation zu. *Irene Dingel* entwirft eine Skizze der Autorität Luthers in der Ausbildung der konfessionellen Orthodoxie. Pietismus und Aufklärung behandelt *Paul R. Hinlicky*, während das 19. Jh. von *Heinrich Assel* vorgestellt wird. *Thomas Brady Jr.*, Historiker aus Berkeley, umreißt die marxistische Lutherdeutung, während der niederländische Theologe *Theo Bell* die Veränderungen innerhalb der katholischen Lutherinterpretation im 20. Jh. thematisiert. *Kenneth Appold*, ein in Deutschland ausgebildeter und graduierter Prof. für Theologiegeschichte, der am Princeton Seminary in den USA forscht und lehrt, erläutert die Weltwirkung Luthers und leitet damit zu drei Beiträgen zur Lutherrezeption in Asien (*Pilgrim W.K. Lo*), Afrika (*Tom Joseph Omolo*) und Lateinamerika (*Nestor Beck*) über. Die drei Hg. schließen den Band mit einem Ausblick auf Perspektiven künftiger Lutherforschung ab und führen dazu hilfreiche Ressourcen der internationalen Forschung auf. Es wäre Unrecht, würde man diese umfassende enzyklopädische Darstellung beckmessernd an der Berücksichtigung bzw. Nichtberücksichtigung von teilweise äußerst detaillierter Forschungsarbeit bemessen. Dennoch spiegeln zahlreiche Beiträge sowie die Systematik der Kap. Forschungsdebatten der 1960er-Jahre und früher wieder, die in der aktuellen Forschung nur noch rezeptions- oder forschungsgeschichtlich eine Rolle spielen. Auch wenn es gelungen ist, zahlreiche internationale Beiträger zu gewinnen, bleibt das Übergewicht deutscher Fragestellungen – und Antworten – unübersehbar. Die jedem Artikel beigefügten Kurzbibliographien dokumentieren dies wie auch die internationale Wahrnehmung deutschsprachiger Arbeit eindrücklich. Besonders die von jüngeren Vf.n beigesteuerten Artikel bleiben ganz den Deutungsdebatten der Nachkriegszeit verhaftet. Damit repräsentiert der Band zutreffend einen Strang der bis heute wirkmächtigen theologiegeschichtlichen Lutherdeutung vorzugsweise deutschsprachiger Provenienz. Die Anschlussfähigkeit dieser Deutun-

[35] *Beutin*, Wolfgang: *Der radikale Doktor Martin Luther*. Ein Streit- und Lesebuch. – Frankfurt: Lang 2016. 378 S. (Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte, 66), geb. € 59,95 ISBN: 978–3–631–65787–4.

[36] *Feldmann*, Christian: *Martin Luther*. – Reinbek: Rowohlt 2009. 158 S. (rororo-Monographie, 50706), kt € 8,95 ISBN: 978–3–499–50706–9.

[37] *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, hg. v. Robert Kolb / Irene Dingel / L'ubomír Batka. – Oxford: Oxford University Press 2014. 662 S., pb. £ 30,00 ISBN: 978–0–19–876647–6.

gen ist am meisten noch dort gegeben, wo sie in anders gelagerte Debatten auf internationalem Niveau eingepflegt wird. Innerhalb des höchst diversen Methodenstreites der historisch arbeitenden Wissenschaften, die sich um das Erbe Luthers bemühen, dürften diese weitestgehend innertheologischen – größtenteils innerprotestantischen – Diskursbeiträge nur wenig Widerhall finden.

Trotz der von Luther selbst relativ gut überlieferten Biographie bieten einzelne Ereignisse und Abschnitte des Lebens immer wieder historische Überraschungen. Zu sehr ist die bereitwillige Auskunft des Reformators aus Wittenberg von dem Bemühen um biographische Erläuterung seiner Lehraussagen oder der Gestaltung seiner Rezeption durch Dritte geprägt. Volker Leppin spricht in diesem Zusammenhang von „Selbststilisierung“[38] und Thomas Kaufmann charakterisiert dieses Bemühen als „Monumentalisierung“[39], die freilich meist zu Lasten Dritter geht. Wie dem auch sei: Es liegt kein klares Zeugnis vor, das mehr oder minder übernommen werden kann. Vielmehr sind alle zeitgenössischen wie aktuellen Darstellungen von Luthers Leben von nur teilweise offengelegten Interessen geleitet. Das gilt für die in Gesamtdarstellungen entworfenen biographischen Rekonstruktionen ebenso wie für die Wiedergabe und Interpretation von Einzelereignissen und daraus abgeleiteten Memorialdaten der Lutherrezeption.

Insgesamt ist die Reformationsgeschichtsschreibung von einem retrospektiven Hiat geprägt. Eine Gruppe von Lutherforschern widmete sich der Beziehungen des Wittenberger Theologen zum spätmittelalterlichen Erbe der kirchlichen Tradition. Dieser Trend hob die Kontinuitäten hervor und konstatierte folglich einen nur schwer zu erkennenden Bruch mit der lateinischen Tradition. Hingegen betonte eine andere Gruppe sehr viel stärker die Alleinstellung Martin Luthers und mit ihr den innovativen Charakter des reformatorischen Aufbruchs. Während sich diese Polarität noch komplementär miteinander aushalten ließe, wird sie unter den Bedingungen der konfessionellen Systemkonkurrenz und insbes. ihrer Revitalisierung zunächst im 19., sodann aber auch in den letzten Jahren des 20. Jh.s kirchenpolitisch und karrierestrategisch im akademischen Umfeld virulent. Wer sich heute mit der Beziehung Luthers zur vorgegebenen kirchlichen und theologischen Tradition äußert, steht leicht unter dem Generalverdacht einer unter ökumenischen Rücksichten betriebenen Nivellierung von Luthers die Konfessionsdifferenz begründenden Äußerungen. Umgekehrt werden jene Forscher, die die Unterschiede Luthers zu der ihm bekannten Tradition betonen, rasch als Konfessionalisten und antikatholische Polemiker diffamiert. Die in diesem Zusammenhang auch immer wieder literarische Form annehmenden Streitigkeiten[40] überlagern nicht nur das innerkonfessionelle, sondern gerade auch das interkonfessionelle Miteinander und tragen zu einer fortschreitenden Marginalisierung der kirchenhistorischen Arbeit von Reformationsspezialisten bei. Dabei erscheint ein Diskurs der unterschiedlichen Gesichtspunkte gerade auch in einer recht verstandenen respektvollen und wertschätzenden Kontroverstheologie als gewinnbringend – und für das weitere Miteinander durchaus förderlich.[41] Der Austrag der von bipolarer Agonalität geprägten Auseinandersetzung hingegen liegt wie Mehltau auf der reformationsgeschichtlichen Forschung des letzten Dezenniums.

Sehr behutsam und aus katholischer Perspektive traktiert die Entwicklung der jüngeren Forschung Klaus Unterburger in seinem Überblick aus dem Jahre 2015.[42] Seinem Fazit, dass das Reformationsjubiläum 2017 erneut der Gefahr identitätsstützender Aktualisierung und konfessioneller Abgrenzung ausgesetzt ist, kann man nur zustimmen.[43]

Dass die biographische wie theologiegeschichtliche Forschung noch lange nicht abgeschlossen werden kann, belegen bleibende Debatten. So ist seit längerem das Geburtsdatum Luthers umstritten oder der genaue Verlauf und die Datierung seiner Reise nach Rom. Mögen diese Fragen noch relativ marginal erscheinen, so war die von Heinrich Denifle im letzten Drittel des 19. Jh.s provozierte Anfrage nach Datum und Inhalt der reformatorischen Erkenntnis von Martin Luther bis in die Gegenwart hinein wirkmächtig.[44] Die meisten Vf. der aktuellen Werke verzichten auf eine Festlegung, was sie aber der Beantwortung der Frage nach dem Inhalt der reformatorischen Erkenntnis nicht enthebt.

Zu den gewichtigsten Debatten der jüngeren Zeit gehört die Frage nach der Historizität des Thesenanschlages.[45] Die in den vorgelegten Sammelbänden fraglos enthaltenen Widersprüche der jeweiligen Positionen erlauben es bis heute nicht, ein klares Urteil zu fällen, wie es Erwin Iserloh 1962 und Volker Leppin erneut 2013 vollmundig formulierten: „Der Thesenanschlag fand nicht statt!“ Allerdings müssen sich die Verteidiger des konfessionskulturell immens wichtigen und zur evangelischen Identität fraglos dazugehörenden Ereignisses vom 31. Oktober 1517 einige gewichtige Fragen gefallen lassen, die in postularischer Gegenbehauptung nicht pariert werden können. In der z. T. erbittert geführten Kontroverse wird freilich häufig übersehen, dass die von den protestantischen Vertretern wahrgenommene Provokation so gar nicht vorliegt. Heißt doch die fünfte Kap.überschrift des Vortrages von Iserloh „... und doch begann die Reformation am 31. Oktober 1517“. Die dem katholischen Kirchenhistoriker in kontroverstheologischer Polemik von evangelischer Seite aus unterstellte Dekonstruktion weniger der Entstehungslegende der Wittenberger Reformation als des wichtigen Identitätsmerkmals reformatorischer Identität dient gerade nicht der Bestreitung der Legitimität des reformatorischen Aufbruchs und der historisch durchaus zu dokumentierenden Initiative Luthers vom 31. Oktober 1517. Nur waren es nicht die Thesen allein, sondern ihre Weitergabe durch entsprechende Briefe sowohl an die kirchlichen Vorgesetzten wie auch an einige Gesinnungsfreunde. Sowohl das entscheidende Datum als auch die faktische Veröffentlichung der Thesen werden also nicht bestritten, nur die Ausgestaltung dieses Initium in der Notiz Georg Rörers aus dem Jahre 1540 und der Grabrede Philipp Melanchthons 1546. Weniger die historische Verifikation als die unbestreitbare Wirkmächtigkeit der Geschichte vom Thesenanschlag sind Indikator für eine frühe konfessionskulturell außerordentlich wirksame Identitätsbildung der Wittenberger Reformation.

Theologisch weitaus gewichtiger ist allerdings die Frage nach dem Gehalt der reformatorischen Entdeckung Martin Luthers. Erneut ist es hier der produktive Tübinger Kirchenhistoriker Volker Leppin, der eine Studie zu dem langanhaltenden Streit vorlegt, der um die Verankerung eines Teils der reformatorischen Theologie in den Traditionen der oberdeutschen Mystik geführt wurde.[46] Ausgehend von dem eigentlich kaum mehr in dieser Einseitigkeit vorgetragenen Postulat des Verständnisses Luthers und der durch ihn initiierten Refor-

[38] *Leppin*: *Luther*, 346

[39] *Kaufmann*: *Luther*, passim.

[40] Vgl. dazu Volker Leppin: *Martin Luther*, Darmstadt 2006. Kritische Rezensionen dazu von Dorothea Wendebourg, in: *Süddeutsche Zeitung* (19.2.2007), 14; Thomas Kaufmann, in: *Archiv für Reformationsgeschichte. Literaturbericht* 36 (2007), 17–19; Albrecht Beutel, in: *Theologische Literaturzeitung* 132 (2007), 1221–1224; Dietrich Korsch / Volker Leppin: „Luther im Gespräch“, in: *Luther* 79 (2008), 45–55; und erneut Volker Leppin: „Eine neue Luther-Debatte: Anmerkungen nicht nur in eigener Sache“, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 99 (2008), 297–307. Die wechselseitigen Sticheleien und Verunglimpfungen werden fortgesetzt.

[41] Vgl. *„Kein Anlass zur Verwerfung“*. Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs. Festschrift für Otto Hermann Pesch, hg. v. Johannes Brosseder / Markus Wriedt, Frankfurt 2007 sowie *Wahrheit und Positionalität*, hg. v. Melanie Köhlmoos / Markus Wriedt, Leipzig 2012.

[42] Klaus Unterburger: *Unter dem Gegensatz verborgen*. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luthers mit seinen theologischen Gegnern, Münster 2015 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 74). Verwiesen sei an dieser Stelle auch auf Markus Wriedt: *Tradition und Innovation*. Studien zur Entstehung und Wirkung der reformatorischen Theologie zwischen Spätmittelalter und früher Konfessionalisierung, Frankfurt 2004 (unveröffentlichte Habil.schrift) sowie ders.: „Theologische Innovation und konservatives Beharren bei Martin Luther und Philipp Melanchthon“, in: *Martin Luther und die Freiheit*, hg. v. Werner Zager, Darmstadt 2010, ²2012, 59–80.

[43] Unterburger: *Tradition und Innovation*, 152.

[44] Vgl. die beiden von Bernhard Lohse herausgegebenen Bände mit der Dokumentation einschlägiger Texte zum Streit um die Datierung des reformatorischen Durchbruchs bei Martin Luther: *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, hg. v. Bernhard Lohse, Darmstadt 1968 (Wege der Forschung, 123) und *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*. Neuere Untersuchungen, hg. v. dems., Mainz 1988 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Beiheft, 25, Abteilung Religionsgeschichte) sowie den Gesamtüberblick zu den Forschungen zur Biographie und Theologie des jungen Luther von Karl-Heinz zur Mühlen: „Zur Erforschung des jungen Luther seit 1876“, in: *Lutherjahrbuch* 50 (1983), 48–125, dazu ergänzend der neuere Forschungsbericht von Volker Leppin: „Luther-Literatur seit 1983“, in: *Theologische Rundschau* 65 (2000), 350–377, 431–454; ebd. 68 (2003), 313–340.

[45] Vgl. die zusammenfassende Darstellung *Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion*, hg. v. Joachim Ott / Martin Treu, Leipzig 2008 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, 9) sowie die bio-bibliographische Dokumentation von Uwe Wolf: *Iserloh*. Der Thesenanschlag fand nicht statt. Mit einem Geleitwort des früheren Landesbischofs Friedrich Weber und einem Forschungsbeitrag von Volker Leppin, Basel 2013 (Studia Oecumenica Friburgensia, 61), hier besonders 169–245.

[46] *Leppin*, Volker: *Die fremde Reformation*. Luthers mystische Wurzeln. – München: Beck 2016. 247 S., geb. € 21,95 ISBN: 978–3–406–69081–5.

mation als Epochenzäsur und dem Beginn der Moderne, betont er in diesem Band die bereits in früheren Publikationen akzentuierte These von einer theologischen Beeinflussung des jungen Luther durch Texte der mystischen Tradition etwa Bernhards, Taulers, Meister Eckarts oder auch der Theologia Deutsch. Die Anmerkungen dokumentieren das Vorgehen des Theologiehistorikers, aufgrund einer sorgfältigen Quellenanalyse seine Interpretation zu entwickeln. Er verzichtet weitestgehend auf die Diskussion gegenwärtiger oder auch bereits in der Vergangenheit geäußerter Thesen. Insbes. die Belastung der diesbezüglichen Forschung durch deren nationalsozialistische Inanspruchnahme und ihrer protestantischen Zuarbeit wird kaum traktiert. Und damit gerät der Hintergrund dieses Beitrags zur neueren Forschung aus dem Blick: Dass Luther aus der mystischen Tradition des Mittelalters schöpfte, ist bereits von Heinrich Suso Denifle vor bald 150 Jahren intensiv dokumentiert worden. Damals geschah diese Lektüre Luthers in differenzbetonender kontroverstheologischer Absicht. Die polemische Mystikinterpretation konnte sich zu Beginn des 20. Jh.s auch evangelischerseits bestens festsetzen, seitdem Adolf von Harnack die mystische Theologie als Inbegriff des Katholischen diskreditiert hatte. Erst später betonten Forscher aus dem Umfeld der sog. Lutherrenaissance umgekehrt die evangelische Inanspruchnahme der mystischen Tradition und verbanden diese in den 20er- und 30er-Jahren mit einem befremdlichen nationalen Pathos. Leppin betreibt nun seine Darstellung in der Intention, diese fehlgeleitete Rezeption des Reformators zu entlarven und die Ergebnisse dieser Studie kontroverstheologisch fruchtbar zu machen. Auch wenn im Epilog auf die Mystikrezeption Luthers im Spiegel der Darlegungen von Vogelsang hingewiesen wird, kann das Buch nicht in toto als Widerlegung dieser belastenden Tradition protestantischer Luthervergegenwärtigung gelesen werden. Dass diese im Schatten der intensiven Diskussion des Mythosbegriffes in den 20er-Jahren und seiner politisch-reaktionären Inanspruchnahme durch nationalsozialistische Ideologien erfolgte, muss sich der Leser eher selbst erarbeiten. Damit aber verfehlt die Studie doch ihren Wert als aus der historischen Distanz möglichen Neubewertung der Befunde. Auch die ältere katholisch akzentuierte Mystikforschung (Alfons V. Müller, Erwin Iserloh, Josef Lortz, Peter Manns) wird nur in einer Fußnote erwähnt. Über diese Zurückhaltung des sonst mit katholischen Vf.n ohne falsche Zurückhaltung im lebendigen Austausch stehenden Autoren kann man nur spekulieren. Der reißerische Umschlagstext, der von „fremder Reformation" und „einer bis heute verdrängten Dimension der Reformation" spricht, lässt sich vor dem Hintergrund einer näheren Betrachtung des Forschungsstandes nicht aufrechterhalten. Wenn Leppin dennoch auf die Auseinandersetzung mit der umfangreichen Forschungsliteratur verzichtet, so ist das für eine erste Information fraglos hilfreich, indem der Leser zunächst auf die Quellen hingewiesen wird. Es camoufliert allerdings eine in der Reformationsgeschichtsschreibung seit Jahren latente Spannung, zu der dieser Band einen wichtigen Beitrag leistet, nämlich die Diskussion um die Frage, in welcher Weise Luther von der spätmittelalterlichen Tradition abzusetzen ist und die konfessionspolitische Verwendung der damit verbundenen Einsichten. Insofern verschiedene, teilweise unvereinbare kontroverstheologische Subtexte zu vernehmen sind, wird dem Leser bei der Lektüre unbehaglich. So hat die Auseinandersetzung mit den Fragen um die Historizität des Thesenanschlages mit mystischer Theologie nicht viel zu tun, wohl aber mit der Stellungnahme zu einer für die konfessionelle Erinnerungskultur schlechterdings unabdingbaren historischen Tradition. In dem Bemühen, sich einerseits in der Forschung eindeutig zu positionieren und andererseits die Türen zu weiterführenden Wegen des ökumenischen Gesprächs nicht zuzuschlagen, entsteht eine eigentümliche Melange mit zur Kenntnis zu nehmender Quellenzusammenstellung und deren im aktuellen konfessionellen Widerstreit strategisch einzusetzender Interpretation. Das hinlänglich traktierte Thema „Luther und die Mystischen Traditionen" eignet sich für derartige Instrumentalisierungen nicht. Gerade wenn es aus seiner monokausalen Überinterpretation gelöst wird, bieten sich noch zahlreiche Weiterführungen. Darum sollte das Thema mit dieser Publikation nicht zu den Akten gelegt werden.

Der Versuch, die historische Entwicklung Luthers mit der inneren Systematik seiner Theologie zu verbinden, ist so neu nicht. Nach Julius Köstlin[47] hat mehr als 100 Jahre später Bernhard Lohse[48] diesen Versuch erneut unternommen. Der norddeutsche Theologe Wichmann von Meding[49] nimmt nun fast 20 Modelle dieser Entwurfsrichtung (seit 1862) kritisch auf, verbindet sie mit weiteren Entwürfen zu einer Gesamtdarstellung und entwirft sodann entlang der Selbst- und Fremdzuschreibungen Luthers einen ersten Durchgang durch das reformatorische Werk. Er erhebt den Anspruch, erstmalig den Entwurf der Theologie Luthers von diesem selbst in der Analyse seines Sprachverhaltens aufzuspüren. In Kürze soll ein zweiter Band folgen, dessen grobe Umrisse zum Schluss des ersten Bandes skizziert werden. Dieser angekündigte zweite Teil ist erkennbar systematisch gegliedert, während dem ersten Band die Epitheta historisch und literarisch vorangestellt sind. Die Darstellung ist dicht an den Quellen, v. a. der WA, geschrieben und versucht, wenn auch nicht in neuer Methodik so doch unter konsequenter Orientierung am originalen Text der Zeugnisse, Luthers Selbstverständnis und die Konturen seiner Theologie zu entfalten. Ob dies tatsächlich „erstmals" geschieht, mag füglich bezweifelt werden. Auch ist die implizite Behauptung, gleichermaßen frei von systematischen Vorverständnissen allein Luther und nur Luther zu Wort kommen zu lassen, kaum zu verifizieren. Auch in der systematischen Rekonstruktion sind zahlreiche Vorentscheidungen enthalten, die bis in die Wortwahl hinein den theologischen Standort des Vf.s erkennen lassen. Die literarische Rekonstruktion wählt Luthers Charakterisierung als Beter, Bibelübersetzer, Dogmatiker, Eristiker, Historiker, Katechet, Liturgiker, politischer Autor, Prediger, Priester, Professor, Seelsorger und Theologe als Ausgangspunkt der Darstellung. Diese Systematisierung ist allemal kaum den Quellen geschuldet, sondern verdankt sich unterschiedlichen, v. a. durch die Zeiten hindurch Luther zugeschriebenen Charakterisierungen. Insgesamt sind weder hermeneutische Legitimation noch methodische Kompetenz eindeutig zu verorten. In kritisch-profilierender Abgrenzung zu anderen Entwürfen werden durchaus valide Kritikpunkte benannt. Diese drohen jedoch häufig im methodisch unsicheren Gang der Darstellung durch neue ersetzt zu werden. Als Dokument aneignender Lutherlektüre mag das Buch seine Freunde finden. Der wissenschaftliche Disput wird möglicherweise auch ohne es auskommen.

Seit Mitte der 1990er-Jahre publiziert der Göttinger Reformationshistoriker Thomas Kaufmann mit großer Regelmäßigkeit umfangreiche Forschungsbeiträge und stellt dabei in großer Kohärenz seine Forschungen in den durch seinen Göttinger Lehrer Bernd Moeller gewiesenen reformationsgeschichtlichen Gesamtzusammenhang. So ist es auch nicht verwunderlich, wenn nach Abschluss der Graduierungsphase und der wissenschaftlichen Profilierung aus Anlass des 50. Geburtstags des Vf.s eine „Zwischenbilanz" gezogen werden soll. Seine zahlreichen Arbeiten zur frühen Reformation unter besonderer Berücksichtigung der Flugschriftenpublizistik verlangen nach einer Gesamtdarstellung, die im Rahmen seiner früher erschienenen Reformationsabhandlung nur teilweise geleistet werden konnte.[50] Kaufmann möchte mit der überarbeiteten Wiedergabe älterer Arbeiten, allerdings auch der Veröffentlichung neuen Materials (§§ 1, 5–8 im Umfang von etwa 250 Druckseiten) zur Abrundung des Bildes von der frühen Reformation, forschungsgeschichtliche Kontinuitäten und Verbundenheiten aufzeigen (viii), freilich nicht ohne im Detail mancherlei Korrekturen und Ergänzungen anzufügen.[51] Es sind drei große Abschnitte, in denen K. nach einer methodischen Einleitung und historiographischen Standortbestimmung seine Ergebnisse präsentiert. Zunächst bettet er die reformatorischen Anfänge in ihren Zusammenhang mit der spätmittelalterlichen Reformbewegung (Hus), der Bibel für Laien, der Kontinuität der Wahrnehmung der Türken und der radikalreformatorischen Aufnahme theokratischer Modelle ein. Der zweite Abschnitt wird mit „Kommunikationsdynamiken" überschrieben und thematisiert die Wirksamkeit Luthers auf der Basis seiner 95 Thesen und ihrer Aufnahme, der Rezeption der frühen lutherischen Theologie unter den Wittenberger akademischen Hörern, freilich auch erste Tendenzen zur Stilisierung Luthers in der frühen Reformationsliteratur, im Bericht Bucers von der Heidelberger Disputation sowie in zahlrei-

[47] Julius Köstlin: *Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange dargestellt* (2 Bände), Stuttgart 1863, ND Darmstadt 1968.

[48] Bernhard Lohse: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995.

[49] Wichmann von Meding: *Luthers Lehre.* Doctrina Christiana zwischen Methodus Religionis und Gloria Dei. Teil 1: *Ihre historische und literarische Gestalt*, Frankfurt 2012.

[50] Vgl. dazu: Thomas Kaufmann: *Geschichte der Reformation*, Frankfurt 2009, ders.: *Erlöste und Verdammte.* Eine Geschichte der Reformation. – München: Beck 2016. 508 S., geb. € 26,95 ISBN: 978–3–406–69607–7.

[51] Thomas Kaufmann: *Der Anfang der Reformation.* Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung, Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 67).

chen anonymen Flugschriften und der entstehenden antireformatorischen Publizistik am Beispiel Thomas Murners. Der dritte Abschnitt „Lehrentwicklungen und Identitätsentwürfe" thematisiert die reformatorische Lehre im Fokus ihrer Rationalität, ihrer Abgrenzung von der radikalen Reformation, ihrer Ekklesiologie, ihrer Eheethik sowie der Erfahrungsdimension und deren existentieller Ausdeutung in der Unterscheidung zwischem „altem" und „jungem Luther". Alle Beiträge sind in sich geschlossen und auch abgeschlossen. Während Kaufmann in § 1 eine einleitende Gesamtschau und profilierte Standortbestimmung vornimmt, fehlt dem Band ein zusammenfassendes Schlusswort und sei es im Sinne der Standortbestimmung eines Nachweises, wie diese einzelnen Studien zusammengesehen werden sollen oder wie die umfassende These des Vf.s lauten sollte. Dies wäre auch im Blick auf die kondensierte, zuweilen manieristisch den Tenor aktueller, insbes. kulturwissenschaftlicher Diskurse aufnehmende Sprache, einer fokussierten These zugutegekommen. Die stupende Gelehrsamkeit Kaufmanns wird in den z. T. überbordenden und nicht immer sorgfältig lektorierten Anmerkungen extensiv entfaltet. Hier finden sich auch zahlreiche Auseinandersetzungen und Polemiken, die zum einen die Lust an der kontroversen Formulierung und der akademischen Streitkultur erkennen, zum anderen aber zuweilen den Gesamtduktus der Abhandlungen aus dem Blick verlieren lassen. An der einen oder anderen Stelle hätte die Argumentation gestrafft und v. a. stärker auf vorausgehende und nachfolgende Abschnitte bezogen werden können. Einige Abschnitte erscheinen redundant und, wenn nicht dies, zumindest stark selbstreferentiell. Das schadet ein wenig dem insgesamt wichtigen Beitrag, der sich in dem gewichtigen Band verbirgt.

4. Arbeiten zur Theologie Martin Luthers und ihrer Wirkungsgeschichte

Das magistrale Werk von Gesche Linde,[52] heute Prof.in für Systematische Theologie und Religionsphilosophie in Rostock, eine Diss. von 2004, die ein Jahr später zur Habil.schrift erweitert wurde, kann in seiner Gänze hier nicht besprochen werden. In grober und viel zu knapper Zusammenfassung geht es darum, die mit Luther wirkungsvoll eingeleitete und mit Schleiermacher endgültig erfolgte strukturelle Umorientierung zumindest der Theologie protestantischer Prägung weg von einem Gegenstand „Gott" hin zum menschlichen Bewusstsein, in dem sich der Glaube an Gott entwickelt, im Fokus des von Charles S. Peirce entworfenen semiotischen Deutungsrahmens zu rekonstruieren. Einer vorschnellen Desavouierung des komplexen Ansatzes durch den Vorwurf des Anachronismus wehrt Linde unter Hinweis darauf, dass die Theologie von der Peirce'schen Semiotik zumindest lernen kann, sich nicht mit allzu großer Selbstverständlichkeit auf bestimmte, monolithisch anmutende Fundamentalbegriffe des 19. Jh.s zu verlassen (xvi f.), gelehrt ab. Geleitet von dem Gedanken, dass Vergewisserungsprozesse – und letztlich Bewusstseinsprozesse überhaupt – semiotisch als Zeicheninterpretationsprozesse beschrieben werden können, analysiert sie zunächst unter dem Thema „Gewissheit durch Erfahrung" die nachaufklärerische Vergewisserungsreflexion. Das zweite Kap. untersucht die Bedeutung der Zeichen für jene Vergewisserungsprozesse und wendet dieses dann in einem dritten Kap. in besonderer Ausführlichkeit auf Martin Luthers Wiederentdeckung der Zeichen unter dem Einfluss der humanistischen Rhetorik, insbes. deren Teildisziplin Dialektik, an. Das vierte Kap. schließlich konkretisiert die semiotische Reflexion im Kontext der Zeichentheorie Charles S. Peirces. War die bisherige Lutherdeutung davon ausgegangen, dass der Wittenberger Theologe v. a. in seiner Frühzeit eine eigenständige, in Grenzen gar innovative Augustindeutung vorgenommen hatte, die zum Bruch mit den genuin Augustins Signifikationshermeneutik rezipierenden Kollegen Karlstadt und später v. a. Zwingli geführt hat, macht L. deutlich, dass eine derartige Engführung zu kurz greift. Ohne die historische Rekonstruktion der möglichen Vermittlung und Rezeption des augustinischen Erbes überhaupt zu thematisieren, entwirft Linde in einem umfangreichen Gang durch das gesamte Werk Luthers ein Zeichenverständnis, welches in dialektischer Ausgestaltung zu einem Gewissheitsverständnis – und dessen existentieller Aneignung – führt, das zum Signum der reformatorischen Theologie werden konnte. Das in theologiegeschichtlichen Entwürfen zur Theologie Luthers zumeist gering reflektierte Paradigma lutherischer Theologie – Gewissheit – wird in seiner medialen Manifestation (Schrift) und seiner existentiellen Aneignung (Erfahrung) gleichermaßen erfasst. Allerdings beschränkt sich die Vf.in. nicht auf die Rekonstruktion des Vergewisserungsprozesses bei Luther, sondern skizziert auch die wirkmächtige Vermittlung dieses innovativen Verständnisses im Kontext ihrer Zeicheninterpretation. Mit ihrer Arbeit greift Linde weit über die Referenzen einer historischen Rekonstruktion des Denkens und Lehrens Luthers hinaus. Vielmehr wird Luther zum Knotenpunkt einer systematischen Reflexion eines theologischen Zentralthemas – gerade auch der gegenwärtigen kirchlichen Verkündigung und akademischen Lehre. Freilich ist Luther für sie weit mehr als ein „Sprungbrett" systematischer Überlegungen. Immer wieder kehrt sie zu dem reformatorischen Denken zurück, das somit als Bewährungsprobe der systematischen Aneignung dient. Damit wird die Arbeit zu einem exzeptionellen Beispiel hoch affiner, gegenwartsaktueller Lutherdeutung und zugleich einer kritischen und lebendigen Aneignung des reformatorischen Erbes.

Das Erbe der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit wird von Christoph Burger am Beispiel von Luthers Rezeption des Magnifikat untersucht.[53] Dabei wird kleinteilig sichtbar, wie sich Luther des aus der theologischen wie liturgischen Tradition bestens bekannten Hymnus annähert und in behutsamer Weise übersetzt und für die Theologie im Kontext seiner reformatorischen Entdeckung fruchtbar macht. Dieses schmale Bändchen macht deutlich, dass mit einfachen Entgegensetzungen und vorschnellen Etikettierungen Luthers Verhältnis zur theologischen Tradition nicht beschrieben werden kann. Darüber hinaus gewinnt Luthers Aneignung auch Bedeutung im Kontext der erfahrenen Rechtfertigungsbotschaft und legt so den Grund für eine reformatorische Mariologie, die sogar als Fürstenspiegel gelesen werden kann.

In dieser Absicht ist auch ein zweiter Band des Amsterdamer Kirchenhistorikers zu lesen.[54] Er nimmt dabei sowohl die theologische Tradition seines Ordens als auch die Wiederentdeckung der augustinischen Gnadenlehre und den daraus entbrennenden Streit mit Erasmus von Rotterdam, aber auch die Frage nach einer spezifischen Ordenstradition etwa bei Gregor von Rimini und Hugolin von Orvieto, erneut die Magnifikat-Auslegung, nun allerdings im Kontext der zeitweilig kontroversen Entwicklung einer reformatorischen Mariologie, und schließlich das Thema der reinen Gottesliebe auf. Ein letztes Kap. wendet sich der Rezeptionsgeschichte Luthers bei dem Lutheraner Rudolf Bultmann zu. Es handelt sich bei dem Band um die ergänzte und kohärent zusammengefasste Wiedergabe früherer Aufsätze Burgers. Dessen nicht nur gute, sondern v. a. sehr genaue Kenntnis der spätmittelalterlichen Texte – in langjähriger Arbeit am Tübinger Forschungsbereich Spätmittelalter und Reformation gewonnen – ist hier in zahllosen Anmerkungen und Verweisen gespeichert. Burger legt damit eine deutlich über die Anfänge der Bearbeitung des Verhältnisses von Spätmittelalter und Reformation hinausgehende Quelleninterpretation vor. Über eine angemessene methodologische Reflexion wird zu gegebener Zeit zu streiten sein. Hier ist – von einem evangelischen Autor – Material aufbereitet, das auch im zukünftigen interkonfessionellen Dialog nicht übergangen werden sollte.

Auch die ekklesiologische Studie Christopher Voigt-Goys[55] thematisiert Luthers Beziehung zur kirchlichen Lehrtradition im Fokus der Entwicklung seines Amtsverständnisses. Der Vf. verfolgt diese Linie von der kirchenrechtlichen Sammlung Gratians bis zum jungen Luther und macht die mittelalterliche Rezeptionsgeschichte anhand einiger einschlägiger Positionsbestimmungen (Thomas von Aquin, Johannes Gerson und Gabriel Biel) verständlich. Mit der Auswahl dieser fraglos wirkmächtigen Protagonisten einer als katholisch behaupteten Auslegung des Amtsverständnisses werden nun freilich auch die von Luther bereits sehr früh und dann auch dauerhaft als Gegner ausgemachten Theologen benannt. Vor dem Hintergrund ihrer Positionsbestimmung kann das Aufbegehren Luthers nur als Bruch und qualitative Veränderung der theologischen Tradition innerhalb der Ekklesiologie verstanden werden. Darüber wäre füglich zu streiten. Allerdings nur und erst,

[52] Gesche Linde: *Zeichen und Gewissheit.* Semiotische Entfaltung eines protestantisch-theologischen Begriffs, Tübingen 2013 (Religion in Philosophy and Theology, 69).

[53] *Burger*, Christoph: *Marias Lied in Luthers Deutung.* Der Kommentar zum Magnifikat (Lk 1, 46b–55) aus den Jahren 1520/21. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (X) 209 S. (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe, 34), geb. € 84,00 ISBN: 978–3–16–149066–8.

[54] Ders.: *Tradition und Neubeginn.* Martin Luther in seinen frühen Jahren. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XIII) 251 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 79), geb. € 89,00 ISBN: 978–3–16–153057–9.

[55] *Voigt-Goy*, Christopher: *Potestates und ministerium publicum.* Eine Studie zur Amtstheologie im Mittelalter und bei Martin Luther. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (VIII) 203 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 78), geb. € 79,00 ISBN: 978–3–16–152762–3.

wenn die Bestreiter dieses Ansatzes sich ebenso gründlich in die überlieferten Textkorpora eingearbeitet haben. Auch darum ist der Band ein wichtiger Beitrag zum interkonfessionellen Gespräch der Gegenwart.

Die gerade auch in interkonfessionellen Debatten zuweilen unzulängliche Inanspruchnahme der Theologie Luthers überprüft Dorothea Wendebourg in ihrer Interpretation der verba institutionis zum Abendmahl.[56] Kurz streift die Berliner Prof.in die mittelalterliche Predigt und die Aufnahme des Themas bei Erasmus, wo man für längere Zeit den kommemorativen Aspekt des Altarsakraments als nicht so intensiv diskutiert angenommen hatte. So ergibt sich zunächst durchaus eine Kontinuität zu den später in den Debatten zwischen Luther, Karlstadt, Zwingli, Oekolampad und Melanchthon ausgefochtenen Konflikten. Leider findet die Position von Calvin keine eigene Bearbeitung. Während in der vorreformatorischen Tradition und auch noch beim jungen Luther das Erinnerungsmotiv der Vergegenwärtigung Christi im Kontext der Umformung des Menschen nach dem Vorbild des Erlösers aufgenommen wird, wird es dann zur Bestätigung des Verheißungswortes in soteriologischer Perspektive. Dieses droht bei Karlstadt und Zwingli verfremdet zu werden. Letzterer geht ohnehin stärker polemisch mit den das Verständnis des Abendmahls angehenden Aspekten der theologischen Tradition um. Im Kontext der Auseinandersetzung mit Luther wenden beide allerdings das Motiv der Vergegenwärtigung durch Erinnerung sogar gegen die postulierte Realpräsenz. Das führt auch bei Luther zu einer stärkeren Positionierung. Von diesem Streit weitestgehend unbelastet halten die humanistischen Theologen Oekolampad und Melanchthon laut Wendebourg am kommemorativen Aspekt der Abendmahlsworte fest.

Diese intensive Quelleninterpretation macht deutlich, wie der marginalisierte Aspekt der Vergegenwärtigung zu Unrecht angesichts des Streits um die Realpräsenz in Vergessenheit zu geraten droht. An ihm lässt sich gerade auch die innerevangelische Lehrdifferenzierung in nuce erkennen. Dass diese Frage nicht so unerheblich ist, zeigt ihre erneute Diskussion auch in gegenwärtigen nicht nur interkonfessionellen Auseinandersetzungen. Die grundsolide Relecture der einschlägigen Quellentexte und ihre Interpretation geraten bei Wendebourg, die nicht unter dem Verdacht verschleiernder Aussagen in ökumenischer Absicht steht, zu einer konzisen konfessionellen Positionsbestimmung, die gerade ihrer geistvollen und präzisen Artikulation wegen auch für das interkonfessionelle Gespräch von größter Bedeutung ist.

In dem knappen Band *Martin Luther*, der von dem evangelischen Wiener Theologen Christian Danz herausgegeben wurde,[57] finden sich Reproduktionen einiger wirksam gewordener Beiträge von *Volker Leppin* und *Berndt Hamm* zur reformatorischen Erkenntnis, von *Gerhard Ebeling* und *Ulrich Barth* zur fundamentaltheologischen Bestimmung der Theologie Luthers, von *Martin Seils* und *Jens Wolff* zur Gottesanschauung bzw. dem Christusbild sowie von *Dietrich Korsch* und *Reinhard Schwarz* zur Ethik des Reformators. Die Sammlung dient dem Format der bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft erscheinenden Reihe *Neue Wege der Forschung, Theologie* folgend der Dokumentation wirkmächtig erscheinender Fachbeiträge, die aufgrund ihrer entlegenen Publikationsorte einem raschen, studentischen Lesegewohnheiten genügenden Zugriff entzogen sind. In vier thematischen Blöcken werden die Beiträge bekannter Lutherexegeten wiedergegeben, die insgesamt den Stand der Forschung zum Jahrtausendwechsel repräsentieren. Dabei werden jeweils ein älterer Repräsentant mit einem Vertreter der jüngeren Generation aktueller Forschung thematisch zusammengespannt.

Die anachronistische Inanspruchnahme Luthers für gegenwärtige Debatten provozierten den Widerspruch Thomas Kaufmanns, der in zwei Büchern sowohl Luthers Verhältnis zu den Juden[58] als auch den Türken[59] quellenbasiert historisiert hat und sich von der fatalen Wirkungsgeschichte einiger Schriften nicht irritieren ließ. Wohltuend zurückhaltend wird Luthers literarische Wahrnehmung in theologischer Hinsicht in die zeitgenössische Polemik eingeordnet und die Grenzen einer gegenwärtigen Übernahme – sei es emphatisch begrüßend, sei es als politisch desaströs abwertend – verdeutlicht. Dass Luthers Judenschriften – und dies nicht erst nach der Shoah – ausschließlich in historischem Interesse gelesen werden können, versteht sich von selbst. Aber dass Luther für diejenigen, die sich in verbrecherischer und rassistischer Absicht seiner Texte bemächtigen, verantwortlich gemacht wird, ist unangemessen. Gleiches gilt für die letztliche Unmöglichkeit, mit Luther einen interreligiösen Dialog führen zu wollen. Kaufmann weist auch hier scharf auf die Grenzen derartiger Unterfangen hin und blickt kritisch auf die Lutheridentifikation im Kontext des Jubiläumsjahres 2017, die jene Passagen aus dem Werk des streitbaren Reformators zu tilgen versucht, um ihn mit allen Mitteln modernitätstauglich zu machen.

Um die Wende vom 19. zum 20. Jh. wurde eine konfessionelle Lutherrenaissance wirkmächtig, die nicht allein durch die kontroverstheologische Polemik und die in Folge des Luthergedenkens von 1883 intensivierte Forschung erklärt werden kann. War diese bereits von Heinrich Assel 1994 historisch erarbeitet worden,[60] so stellt sich einerseits die Frage nach der Wirksamkeit dieser Initiativen nach 1945 im Licht der Verstrickung etlicher ihrer Vertreter in das nationalsozialistische Unrecht zwischen 1933 und 1945 und andererseits die Frage nach der gegenwärtigen Wiederaufnahme der damaligen Lutherlektüre. Der Band *Lutherrenaissance. Past and Present*[61] geht auf ein Joint Venture der Univ.en Aarhus und der Northwestern Univ. in Evanston, Ill. zurück, die zwischen Oktober 2011 und April 2012 zwei Treffen veranstalteten. Die dort gehaltenen Referate werden in diesem Band dokumentiert. Der erste Teil des Bandes fragt nach den Aspekten der Lutherrenaissance, die sich in der Vergangenheit als wegweisend erwiesen haben. Nach einer Hinführung von *Heinrich Assel* thematisiert *Christine Svinth-Værge Pöder* die Erforschung der frühen Theologie Luthers auf der Basis der wieder aufgefundenen Skripte aus Luthers Studierstube durch Johann Ficker im Vergleich zu den bislang bekannten Diktaten aus der Vorlesung. *Peter Widman* untersucht Albrecht Ritschls Rückgriff auf die Reformation, *Else Marie Wiberg Pedersen* die Mystikrezeption und *Peter Grove* die Frage nach der Modernität Luthers in den Interpretationen Adolf von Harnacks und Karl Holls. Der zweite Teil „Lutherrenaissance Present" fragt nach der Bedeutung zahlreicher Impulse für die theologiegeschichtlich begründete Initiative innerhalb des Christentums der Gegenwart. Hierbei werden Themen des aktuellen Diskurses auf Luther hin appliziert und sein Werk auf Anschlussfähigkeiten hin untersucht. Die gegenwärtig in Skandinavien intensiv diskutierte Frage von Geben/Gabe und Nehmen sieht *Bo Kristian Holm* auch als Sackgasse der deutschen Lutherrenaissance. *Jorg Lauster* widmet sich noch einmal dem Thema der „Freiheit", während sich *Ronald F. Thiermann* dem sakramentalen Realismus von Luthers Abendmahlsverständnis im Horizont der Moderne stellt. *Christine Helmer* fragt nach Luthers Geschichtsverständnis und seiner Sicht von Religion, während *Heinrich Assel* die Möglichkeiten einer politischen Theologie unter Berufung auf Luther diskutiert. Ein weiterer Beitrag von *Marit Trelstadt* untersucht das „erschreckende und tötende" Gesetz in Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evanglium vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Terrorbedrohung. *Allen G. Jorgenson* adaptiert schließlich exemplarisch Luthers Predigt zu Höllenfahrt und Auferstehung Christi von 1532 auf die kirchliche Wirklichkeit Nordamerikas.

Derartige Konsultationen sollte es häufiger geben. Sie befriedigen nicht zwingend das Interesse nach innovativer Lutherforschung, bilden aber exemplarisch Möglichkeiten – und Grenzen! – der aktuellen Inanspruchnahme Luthers im internationalen Vergleich ab. Die dabei zu Tage tretenden Interpretationen Luthers sind historisch nicht immer weiterführend, spielen aber im Kontext zeitgemäßer Identitätssuche eine schwerlich zu überschätzende Rolle.

5. Ökumenische Studien

Nach dem ökumenischen Aufbruch, der sich in Büchern, die im Nachhall des Zweiten Vatikanischen Konzils von Josef Lortz, Otto Hermann

[56] *Wendebourg*, Dorothea: *Essen zum Gedächtnis.* Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. (VIII) 268 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 148), geb. € 79,00 ISBN: 978–3–16–149970–8.

[57] *Martin Luther*, hg. v. Christian Danz. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2015. 229 S. (Neue Wege der Forschung, Theologie), kt € 29,95 ISBN: 978–3–534–26634–0.

[58] *Kaufmann*, Thomas: *Luthers Juden.* – Stuttgart: Reclam 2014. 203 S., geb. € 22,95 ISBN: 978–3–15–010998–4.

[59] *Ders.*: *„Türckenbüchlein".* Zur christlichen Wahrnehmung „türkischer Religion" in Spätmittelalter und Reformation. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 299 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 97), geb. € 75,00 ISBN: 978–3–525–55222–3.

[60] Heinrich Assel: *Der andere Aufbruch.* Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935), Göttingen 1994 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 72).

[61] *Lutherrenaissance.* Past and Present, hg. v. Christine Helmer / Bo Kristian Holm. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 256 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 106), geb. € 80,00 ISBN: 978–3–525–564–158.

Pesch, Ulrich Kühn, Vinzenz Pfnür, Stefan Pfürtner – um nur einige zu nennen –[62] niederschlug und die Lutherforschung erheblich veränderte, ist es in dieser Hinsicht inzwischen viel ruhiger geworden. Dennoch sind für das Reformationsgedenken wieder zahlreiche Konferenzen geplant, auf denen Nähe und Distanz der christlichen Konfessionen zueinander und zum Erbe Luthers diskutiert werden. Einige Dokumentationen liegen allerdings schon heute vor.

Unter den nordamerikanischen Reformationshistorikern gehört Franz Posset zu den römisch-katholischen Forschern, die auf anregende Weise eine kirchliche Reform des Katholizismus vor, neben und nach der Reformation untersuchen. Dem englischen Sprachraum vermittelte er 2003 Staupitz bewusst als „Front-Runner of the Catholic Reformation" und nicht als „Fore-Runner" Luthers oder der Reformation. Das vorliegende Buch[63] stellt vier „Luther-Sympathisanten" vor, die nicht zu Lutheranern geworden seien. Posset möchte in diesen „Theologen [sehen], die Luthers legitime Anliegen erkannt haben und sich dennoch nicht veranlasst sahen, die Fronten zu wechseln" (7). Die literarische Gestalt einer Serie lebens- und werkgeschichtlicher Studien schließt an das Format an, das Posset 2005 für seine sechs *Renaissance Monks* gefunden hatte. Tatsächlich markiert die nun erschienene Monographie das unmittelbare Folgeprojekt. Demnach hatte Posset zunächst eine Zusammenstellung dreier Portraits geplant, die Bernhard Adelmann von Adelmannsfelden, Caspar Amman und Vitus Bild umfassen sollte. Hinzu kommt nun ein viertes Kap. zu Kaspar Haslach. Aus forschungsgeschichtlicher Hinsicht ist verständlich, warum der Adelmann-Teil unverhältnismäßig umfangreicher daherkommt als die anderen Beiträge. Vergleichbare Unterschiede begegnen in der Intensität der Quellen- und Literaturarbeit. Im Ganzen bleibt die Auswahl der vier Protagonisten der Studie unklar. Ungeachtet dessen ist Posset aber eine schöne Kompilation gelungen. Die „Einleitung" dazu ist mutig formuliert, indem sie eine „katholische Kirchenreformbewegung" um 1300 beginnen lässt (13), die um 1500 einer „pastoralen" „Seelsorgereform" gegolten habe, in die sich Luthers Bemühungen um eine „evangeliumsgemäß[e]" Predigt einordneten. Anregend sind begriffsgeschichtliche Überlegungen. Die „Zusammenfassung" (159–164) macht den verbindenden Begriff einer „evangelischen Wahrheit" stark, der für Freunde und Gegner Luthers zentral gewesen sei, wobei er für die nicht in letzter Konsequenz mit ihrer kirchlichen Umgebung brechenden „Luther-Sympathisanten" „ein Codewort" (96) markiert habe.[64]

Zahlreiche Bände zum interkonfessionellen Gespräch über das Erbe Luthers sind inzwischen erschienen und wären an dieser Stelle anzuzeigen. Exemplarisch sei auf folgende Publikationen verwiesen:

Im Rahmen des Projekts „2017: Neu hinsehen! Ein katholischer Blick auf Luther" versammeln drei der Diözese Magdeburg verbundene Hg. unter drei „Blickwinkeln" insgesamt 15 Aufsätze zum Umgang mit der Theologie Martin Luthers.[65] Der erste Blickwinkel nimmt historische und biblische Fragen auf, indem das Turmerlebnis bzw. der Thesenanschlag Luthers auf die zeitgenössische Frömmigkeit bezogen interpretiert (*Klaus Unterburger*), die historische Distanz zum Rechtfertigungsverständnis offengelegt (*Martin Stszak*), die Rückbindung Luthers an die paulinische Deutung der Rechtfertigung untersucht (*Steffen Jöris*), der exklusive Autoritätsverweis auf die Hl. Schrift diskutiert (*Robert Mucha*) sowie in drei weiteren Beiträgen Luthers kontroverstheologische Wahrnehmung im 16. Jh. umrissen (*Stephan Mokry* zu Albrecht von Brandenburg, *Dominik Burkard* zur Reformationsdarstellung von Heinz Schilling, *Günther Wassilowsky* zum tridentinischen Katholizismus) wird. In systematisch-ökumenischer Perspektive referieren *Dorothea Sattler*, *Regina Radlbeck-Ossmann*, *Patrick Becker* und *Johannes Grössl* über Schwerpunkte der konfessionellen Lehrkonkurrenz (Katholizität, Papsttum, Freiheit und Christologie). Der dritte Blickwinkel ist ein „praktischer" und thematisiert das nachreformatorische Klosterleben (*Harald Schwillus*), die katholische Religionslehre (*Matthias Bär*), die Kirchengeschichte im Rahmen gegenwärtiger Erwachsenenbildung (*Florian Heinritzi*) und Liturgie (*Markus Roth*). Der Band ist aus den Magdeburger Verhältnissen heraus entstanden und insofern v. a. von regionaler Bedeutung. Gleichwohl bietet er zahlreiche Anregungen für das ökumenische Gespräch und die katholische Lutherinterpretation.

Im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, gleichsam der theologischen Kammer der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, haben die beiden Bochumer Theologen Uwe Swarat und Thomas Söding einen Sammelband im Andenken an den langjährigen Catholica-Beauftragten der VELKD, Landesbischof Dr. Friedrich Weber, der am 19. Januar 2015 verstarb, auf der Basis einer Tagung in München zusammengestellt.[66] Die 19 Beiträge bieten wenig forschungsgeschichtlich neue Einsichten. Wesentlich wichtiger ist aber die Gemeinschaft der Referent/inn/en in ökumenischer Gesinnung, welche aus sehr unterschiedlichen Konfessionen der christlichen Kirche stammen. Der Band macht deutlich, dass die interkonfessionelle Ökumene nicht auf die Verhältnisbestimmung zwischen römischem Katholizismus und (deutschem) Protestantismus beschränkt bleiben darf.

Die beiden theol. Fak.en der Ruhr-Univ. Bochum veranstalteten bereits 2013 eine allerdings auf ihren konfessionellen Gegensatz beschränkte Tagung.[67] Auf ihr kamen jedoch nicht nur die Fachvertreter der in Bochum vertretenen theologischen Disziplinen zu Wort, sondern auch eine Reihe namhafter Reformationshistoriker und theologischer Lutherleser. Nach einer knappen Einführung und einer mediengeschichtlichen Einstimmung (*Marcus Sandl*) werden zunächst in vier Blöcken Medien der Reformationsereignisse (Hl. Schrift, Predigt, Musik und Liturgie) in jeweils zwei oder drei Beiträgen vorgestellt und in ihrer Wirkmächtigkeit für die Reformation wie die aktuelle Situation der Kirchen umrissen. Zwei weitere Kap. skizzieren Konsequenzen für Kirche und Welt sowie die Kirchenreform. Dieser Band hat seinen Reiz darin, dass nicht allein längst bekannte Argumente und ihre Entgegnung ausgetauscht werden, sondern tatsächlich im Fokus einer Fragestellung Gemeinsames und Trennendes herausgearbeitet wird. Dabei beschränken sich die Beiträge gerade nicht auf die theologiegeschichtlich-dogmatisch einschlägigen Topoi, sondern nehmen die Medien der Entwicklung konfessioneller Systemkonkurrenz in den Blick. Der Analyse korrespondieren die insgesamt sechs Beiträge zu Konsequenzen, die sich auch von der systematischen Fixierung lösen und auf die lebensweltlich relevante Transformation und weitere Wirkung der Reformation wie die durch sie mitangestoßene kirchliche Reform im Katholizismus argumentativ abzielen. Auch in diesem Band liest man so manches Bekannte, vermag aber in der vorgelegten Perspektive innovative Aspekte zu erkennen, die dem weiteren ökumenischen Gespräch dienen, welches auch im Jahr des Reformationsjubiläums weiter fortgesetzt wird.

Dass im Jahre 2017 und danach mit weiteren Publikationen und Veröffentlichungen von Forschungsergebnissen der im Hinblick auf dieses Datum hin betriebenen kirchen- und theologiehistorischen Untersuchungen zu rechnen ist, macht schon jetzt einen Nachtrag zum vorgelegten Literaturbericht erforderlich. Dieser wird im Jahre 2019 und erweitert durch einen Überblick zu den Reformationsdarstellungen der letzten Jahre in dieser Zeitschrift erscheinen.

[62] Eine Übersicht zur katholischen Lutherforschung bietet aktuell Wolfgang Thönissen: „Katholische Lutherforschung heute", in: *Herder Korrespondenz* 68 (12/2014), 626–630; vgl. auch den im Erscheinen begriffenen Sammelband *Was mir Luther bedeutet.* Katholische Lutherforscher berichten, hg. v. Theodor Dieter / Wolfgang Thönissen, Leipzig/Paderborn 2016 (Blickpunkt Ökumene).

[63] *Posset*, Franz: *Unser Martin.* Martin Luther aus der Sicht katholischer Sympathisanten. – Münster: Aschendorff 2013. 177 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 161), geb. € 32,00 ISBN: 978–3–402–10526–9.

[64] Vgl. die dieser knappen Skizze zugrunde liegende, weitaus ausführlichere Rezension von Martin Kessler im *Archiv für Reformationsgeschichte. Literaturbericht* 44 (2015), N° 22, der ich mich nur anschließen kann.

[65] *Neu hinsehen: Luther.* Katholische Perspektiven – ökumenische Horizonte, hg. v. Stephan Mokry / Reinhard Grütz / Ludger Nagel. – Paderborn: Bonifatius 2016. 304 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–89710–670–3.

[66] *Heillos gespalten?* Segensreich erneuert? 500 Jahre Reformation in der Vielfalt ökumenischer Perspektiven, hg. v. Uwe Swarat / Thomas Söding. – Freiburg: Herder 2015. 327 S. (Quaestiones Disputatae, 277), kt € 34,99 ISBN: 978–3–451–02277–7.

[67] *Gottes Wort in der Geschichte.* Reformation und Reform in der Kirche, hg. v. Wilhelm Damberg / Ute Gause / Isolde Karle / Thomas Söding. – Freiburg: Herder 2015. 333 S., geb. € 25,00 ISBN: 978–3–451–31996–9.

Exegese / Altes Testament

Tonelli, Debora: **Immagini di violenza divina nell'Antico Testamento**. – Bologna: Edizioni Dehoniane 2014. 187 S. (Scienze religiose, Nuova serie, 31), pb. € 15,00 ISBN: 978–88–10–41529–0

Gewalt und Religion, deren Verflechtungen und Zusammenhänge, sind in den vergangenen Jahren, wohl auch aufgrund der konkreten politischen und sozialen Ereignisse, immer mehr zum Thema der theologischen Reflexion geworden. Auf der Suche nach den Grundlagen religiöser Gewalt ist es unumgänglich, sich mit den atl. Gottesbildern zu beschäftigen, die eine derartige Einstellung zu begründen und zu rechtfertigen scheinen. Debora Tonelli untersucht diese Thematik in ihrer an der Univ. Münster eingereichten und verteidigten Diss., die nun in einer etwas überarbeiteten und (leider) verkürzten Version auf Italienisch erschienen ist.

Im ersten Kap. wird eine entscheidende Weiche für den Zugang zur Fragestellung gestellt. Die Vf.in vertritt die Meinung, dass göttliche Gewalt in atl. Texten schlicht eine Thematik von vielen darstellt und weniger als ein Problem anzusehen ist. Diese Thematik hat außerdem nicht so sehr in den jeweiligen historischen Kontexten der biblischen Bücher ihren Ursprung, sie entsteht vielmehr aus der Perspektive des modernen Lesers – und hat nicht nur mit den Inhalten von antiken Texten zu tun. Damit ist der erste hermeneutische Fixpunkt der vorliegenden Arbeit genannt. Von diesem Standpunkt aus, und natürlich mit Bedacht auf eine christliche Sichtweise, die vom ntl. Gottesbild geprägt ist, ist es schwierig, eine interpretatorische Kategorie für die Gewalt im AT zu formulieren. T. plädiert nicht nur für eine differenzierte Sichtweise, sondern auch für einen differenzierten Zugang zur Thematik. Das Ergebnis lässt sich nicht in einem einzigen Bild zusammenfassen, sondern hat immer mit einer Pluralität von Metaphern und Darstellungen zu tun, sodass T. von einer „symphonischen" Offenbarung in den heiligen Texten schreibt. Diese hermeneutischen Überlegungen werden anhand von drei biblischen Perikopen verdeutlicht. Interessanterweise wählt die Vf.in drei poetische Kompositionen (Ex 15, Ri 5 und Hab 3), in denen die göttliche Gewalt nur *einen* Aspekt und möglicherweise nicht einmal den *Haupt*aspekt darstellt. Diese Entscheidung kann man natürlich diskutieren. Möglicherweise gibt es auch Erzähl- bzw. Gesetzestexte, welche die Thematik besser hätten präsentieren können. Da es entsprechend schwieriger ist, poetische Texte in deren historischen und literarischen Zusammenhang zu analysieren, ist diese Wahl durchaus mutig. In den drei folgenden Kap.n gibt sie zunächst einen Forschungsüberblick über die unterschiedliche historisch-literarische Einbettung der behandelten Texte. Dabei werden die Positionen von anderen Wissenschaftlern detailliert dargestellt und diskutiert. Anschließend legt sie in knappen Zügen die formale Struktur der Perikopen dar – mit einer z. T. sehr ausführlichen syntaktischen Analyse – und stellt ihre Interpretation vor. Im letzten Kap. versucht die Vf.in, die Schlussfolgerungen zusammenzufassen: Das Gottesbild ist – insbes. wenn es um gewalttätige Äußerungen geht – ein plurales Bild, das durch die Schreibtätigkeit und die theologische Reflexion von konkreten Menschen in einer bestimmten historischen Situation vermittelt wurde. Die Gewalt ist somit keine Kategorie, die Gott definieren soll, sondern ist immer nur ein interpretatorischer Zugang, der von konkreten Menschen in konkreten historischen Situationen angewendet wird.

Die hermeneutischen Überlegungen, auf denen die Arbeit basiert, sind zwar interessant, wenngleich auch nicht ganz neu im Panorama ähnlicher Untersuchungen. Die Darstellung im einleitenden Kap. ist aber leider stark zusammengefasst, sodass wesentliche Elemente zu kurz ausgeführt worden sind. Die entscheidende Frage (Wenn Gewalt kein entscheidendes Merkmal Gottes ist, warum werden derartige Bilder überhaupt verwendet, um ihn zu beschreiben?) wird dabei nur am Rande behandelt. Auch der methodische Zugang zur Untersuchung der drei ausgewählten Texte ist stark von der Meinung anderer Fachkollegen beeinflusst. Besonders bei den Datierungsvorschlägen beruft sich T. auf (oft kontrastierende) Meinungen aus der Sekundärliteratur, die leider in der Kürze nur unvollständig präsentiert werden können. Dies belegt zweifelsohne ihre Belesenheit, aber angesichts der Thematik – und des anfänglichen Strebens nach Aktualisierung – ist für deren gegenwärtige theologische Valenz eine Situierung der Texte in deren historischen Zusammenhang relativ irrelevant. So wie nach Meinung des Rez.en auch die Rolle der (meistens nicht mehr wirklich wahrnehmbaren) realen Autoren der Texte wenig relevant ist. Die Vf.in vermittelt in ihren Ausführungen immer wieder die Idee, dass es sich um ursprünglich gesungene bzw. mündlich überlieferte Texte handele und dass in der Musik und im Gesang eine wesentliche Komponente für die Bedeutung der Texte zu finden sei. Die ursprüngliche mündliche Überlieferung mag stimmen, es kann aber nicht einfach behauptet werden; man müsse Argumente dafür nennen können, insbes. angesichts von Texten, die offensichtlich als „Schriftgelehrten"-Arbeit für viele Fachkollegen gelten. Ob z. B. Ex 15 jemals gesungen wurde (77) oder ob ein konkreter Habakuk wirklich existiert hat, wie T. nahelegt (125f), ist zumindest fraglich. Es bleibt auch unklar, wer die Adressaten des Buches sein sollten. Für Fachkollegen wird v. a. der nicht ausreichend begründete hermeneutische Ansatz sowie die literarhistorische – ja diachron orientierte – Datierung und Einbettung der Texte problematisch sein. T. erkennt selber (40), dass es sich um komplexe Aspekte handelt. Trotzdem versucht sie, diese zusammengefasst darzustellen, was nicht wirklich zielführend ist, sodass manche Schlussfolgerungen nur schwer nachvollziehbar sind. Für einen „normalen" Leser ohne Kenntnis der alten biblischen Sprachen sind hingegen die sehr fachspezifischen philologischen Diskussionen schwer verständlich. Trotz der zweifelsohne spannenden Thematik ist die Mischung nicht ganz gelungen. Ein populärwissenschaftliches bibeltheologisches Werk wäre wahrscheinlich angesichts der Aktualität des behandelten Themenkomplexes besser gewesen. Denn die theologischen Gedanken, die vermittelt werden, sind durchaus nachvollziehbar und auch von großem Interesse für eine biblisch-exegetische Reflexion und dies mehr oder weniger unabhängig von der Zeit, in der sie entstanden sind. Zwei Aspekte sind aber dennoch positiv hervorzuheben: Erstens ist es gut, dass einem immer aktueller werdenden Thema Aufmerksamkeit geschenkt wird. Sowohl im Christentum als auch im Islam findet sich die Wurzel eines gewalttätigen Gottesbildes im atl. Verständnis der unterschiedlichen Facetten Gottes. Zweitens ist auf methodischer Ebene zweifelsohne wahr, dass diachrone redaktionelle Prozesse zusammen mit der Analyse der Form dazu beitragen, die Botschaft eines Textes zu gestalten. Nur indem diesen beiden Elementen Beachtung geschenkt wird, ist ein Zugang zur Theologie möglich.

Aachen Simone Paganini

Berges, Ulrich: **Jesaja 49–54**. – Freiburg: Herder 2015. 394 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), geb. € 75,00 ISBN: 978–3–451–26837–3

Mit diesem Band legt Ulrich Berges den zweiten Band seiner Deuterojesajakommentierung vor, die in ihren Grundentscheidungen dem Vorgängerband zu Jesaja 40–48 folgt: Methodologisch liegt der Primärfokus auf einer synchronen Auslegung, die aber diachron reflektiert wird. B. erachtet im Rahmen seines im Anschluss an E. Zenger verfolgten Programms einer „diachron reflektierten Synchronie" Vorstufen des Endtextes nur dann als für die Kommentierung relevant, „wenn deren Spuren noch mit großer Plausibilität nachzuweisen sind" (217).

B. interpretiert Jes 40–54 als ein literarisches Drama, das sich im Leseablauf vor den Augen der Leserschaft entfaltet. Als Verfasser dieser Texte bestimmt B. keinen Einzeldichter, sondern eine Gruppe von schriftgelehrten Tempelsängern, die nach Babylon deportiert worden waren und dann in der frühen Perserzeit nach Jerusalem zurückkehrten.

Die literarische Entstehung von Jes 40–54 spielte sich, so B., in der zweiten Hälfte des 6. Jh.s v. Chr. ab. Die Texte in Jes 40–48 gehören mehrheitlich in die Zeit zwischen 550 und 539 v. Chr. bzw. kurz danach, während die in Jes 49–54 anschließenden Stücke eher in der Dariuszeit entstanden sind. Inhaltlich spiegeln die unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen in Jes 40–48 einerseits (v. a. Jakob/Israel) und in Jes 49–54 andererseits (v. a. Zion/Jerusalem) diese unterschiedlichen historischen Hintergründe.

Thematisch schließt Jes 49–54 an den Aufruf in Jes 48,20f an die Exulanten an, aus Babylon auszuziehen. Die Auszugswilligkeit der Deportierten wird in Jes 40–48 über die Knechtsfigur begründet, die sich von einer blinden und tauben zu einer hörenden, bezeugenden und heimkehrwilligen Gestalt wandelt. Dieser Knecht, in Jes 49,3 explizit als „Israel" identifiziert, stellt sich ab Jes 49 Zion/Jerusalem und den Völkern vor. Er hat die zweifelnde, als Person vorgestellte Stadt Zion/Jerusalem davon zu überzeugen, dass Gott für die Zukunft seines Volkes einstehen wird und dass so die Restauration gelingen kann. Der Knecht Israel und Zion/Jerusalem müssen nach Jahren der Trennung nun wieder zusammenfinden, nur aus ihrer Verbindung kann das Gottesvolk wiedererstehen. Zwar scheint der Knecht zu scheitern (Jes 50 und 53), doch stellt dem Gott seine Verheißung für Zion/Jerusalem entgegen (Jes 54). Der literarische Zusammenhang endet in Jes 54,17 mit der Nennung der „Knechte" im Plural, womit eine sachliche Überleitung zu den Folgekap.n in Jes 55–66 gegeben ist (333). Entschieden und programmatisch erkennt B. die zentrale literarische Zäsur in Jes 40–66 nach Jes 54 (und nicht nach Jes 55).

Der Kommentar stellt so die Knechtsfigur ganz in das Zentrum der Auslegung von Jes 49–54, was eine entscheidende Neuerung gegenüber der traditionellen Deutung der Ebed-JHWH-Lieder bedeutet, die diese – im Gefolge Bernhard Duhms – in der Regel als ursprünglich separate Texte der Deuterojesajaüberlieferung wahrgenommen hatte. Ebenfalls neu ist die betonte kollektive Deutung des Knechts als Israel, die natürlich die explizite Identifizierung in 49,3 auf ihrer Seite hat. Allerdings muss B. diese Auslegung gegenüber Aussagen sichern, die eher an eine individuelle Gestalt denken lassen, so etwa die Erwählung vom Mutterleib an (34), die allerdings auch für Israel belegt ist (Jes 44,2.24; 46,3; 48,8). B. zeigt sich skeptisch gegenüber dem in der deutschsprachigen Exegese „beliebten Erklärungsmodell […], die Identität des Knechts habe sich je nach literarischer Entwicklungsstufe gewandelt, sodass der Ebed zunächst für einen individuellen Propheten, dann für die Zionsgemeinde, anschließend für die Rückkehrer, danach für die Daheimgebliebenen und schlussendlich für das wahre

Israel in seiner Öffnung auf die Völker stehe" (217). „Eine je nach Schichtungsebene sich wandelnde Knechtsidentität ist für die Leser- und Hörerschaft eine Überforderung" (218).

Die Stärke dieses Kommentars liegt in der kontextuellen Interpretation der Einzelperikopen, die diese im Rahmen des literarischen Ablaufs von Jes 40–54 auslegt und so eine überraschende Kohärenz in der komplexen Gedankenführung dieses literarischen Zusammenhangs herausarbeiten kann.

Ebenfalls hilfreich ist die philologische und sachliche Erschließung des Textes von Jes 49–54, mit der textnah und problembewusst die bisweilen schwierigen Textverhältnisse erklärt und die Varianten inklusive der Qumranlesarten sorgfältig ermittelt werden.

Weiter darf sich die von B. vorgeschlagene kollektive Deutung der Autorschaft der Deuterojesajaüberlieferung eines breiter werdenden Zuspruchs in der Forschung erfreuen. Sie ist plausibel begründet und bietet ein hohes Erklärungspotential für die Textbefunde.

Schließlich ist die breite Kontextualisierung der in Jes 49–54 verhandelten Themen und Motive im Rahmen der weiteren atl. Literatur zu nennen, die das theologische Denken von Jes 49–54 im biblischen Vergleich erläutert.

Das verfolgte Programm einer „diachron reflektierten Synchronie", die die Vorstufenrekonstruktion auf Fälle beschränkt, die plausibel nachvollziehbar sind, ist zwar unmittelbar einleuchtend, doch bleibt das Plausibilitätskriterium erläuterungsbedürftig: Darüber ließe sich trefflich und lange streiten.

Im Hintergrund verbleiben entsprechend – von B. so gewollt und auch begründet – literarkritische Überlegungen, die hier und dort angedeutet werden (vgl. etwa 115f zu Jes 51,1–8: V. 3 und V. 6 sind wohl Nachträge, oder 217 zur möglichen Quellenhaftigkeit des vierten Gottesknechtslieds), aber letztlich zugunsten einer synchronen Auslegung zurückstehen. Dies ist eine legitime Entscheidung des Kommentators, doch die interpretative Dynamik, die sich aus sukzessivem Textwachstum rekonstruieren lässt, wird so der Interpretation der gewachsenen Endgestalt subordiniert. Besonders deutlich ist dies bei den Ebed-JHWH-Liedern zu erkennen, die konsequent auf die kollektive Größe des heimkehrenden Israel ausgelegt werden, was in der Tat dem Hauptakzent auf der Ebene des „Endtextes" – von B. zu Recht jeweils in Anführungszeichen gesetzt – entspricht. Doch es ist eben nicht nur die redaktionsgeschichtliche Deutung des Knechts, die eine „Überforderung" des Lesers mit sich bringen mag, dies gilt *mutatis mutandis* auch für seine synchrone Deutung, die die z. T. stark divergierenden Aussagen nun mit einer Deuteperspektive vereinbaren muss.

Der Kommentierung von Jes 49–54 ist keine eigene Einleitung beigegeben, dafür wird auf die Einleitung zum Teilband mit der Kommentierung Jes 40–48 verwiesen. Die dortigen Überlegungen sind allerdings vorrangig auf Jes 40–48 bezogen, sodass eine gewisse Lücke bzgl. entsprechender grundlegender Informationen zu Jes 49–54 entsteht. Etwas tentativ bleiben die Erwägungen zu den historischen Hintergründen der Textentstehung, die vorwiegend summarisch in den Einleitungen der Kommentarbände dargestellt werden. Die eigentliche Kommentierung von Jes 49–54 ist textzentriert und kommt auf historische und religionsgeschichtliche Fragen nur jeweils am Rande zu sprechen.

Formgeschichtlich weiter zu klären bleibt das Genre des Oratoriums oder literarischen Dramas, das B. hinter Jes 49–54 erkennt. In der synchron orientierten Deuterojesajaforschung ist diese Option zwar beliebt geworden, doch sie bedarf der weiteren historischen Präzisierung.

B. hat mit seinen Kommentierungen von Jes 40–48 und Jes 49–54 eine ebenso innovative wie eindrückliche exegetische Neuinterpretation der Deuterojesajaüberlieferung vorgelegt, die ihren Schwerpunkt in der Texterschließung hat und v. a. den sinntragenden Ablauf der einzelnen Perikopen neu zu verstehen gelehrt hat.

Zürich Konrad Schmid

Nitsche, Martin: **„Und das Königtum war fest in der Hand Salomos"**. Untersuchungen zu 1 Kön 3. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 254 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 205), brosch. € 90,00 ISBN: 978–3–17–029907–8

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um die überarbeitete Fassung der Diss. von Martin Nitsche, die von Norbert Clemens Baumgart betreut und im WS 2014/15 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt angenommen wurde. Der Vf. weiß sich einem synchronen Interpretationsansatz verpflichtet, grenzt sich jedoch von jüngeren literaturwissenschaftlichen Lesekonzepten ab, die den Ausgangstext im Horizont übergreifender literarischer Kompositionsstrukturen zu verstehen versuchen und in der Gefahr stehen, bestimmte Textsignale vorschnell im Licht ihrer (vermeintlichen) Ko-Texte zu deuten. Stattdessen beschränkt sich der Vf. auf ein „close reading" der narrativen Sequenz 1 Kön 2,46b–4,1 mit der Absicht, die spezifische Figuration Salomos, die in diesem Abschnitt erkennbar wird, textanalytisch herauszuarbeiten. Erst in einem zweiten Schritt wird das Salomobild von 1 Kön 3 mit anderen Salomofigurationen verglichen. Dieser methodische Ansatz ruft jedoch die Frage hervor, ob es mit Blick auf 1 Kön 3 unter literatur- und kompositionsgeschichtlichen Gesichtspunkten überhaupt möglich ist, von einer isolierten Sinneinheit zu sprechen. Dies wäre streng genommen nur dann der Fall, wenn die abgegrenzte Einheit entweder einmal für sich bestanden hätte oder wenn aufgewiesen werden könnte, dass sie als selbstständige Sequenz getrennt von ihrer literarischen Einbettung gelesen werden sollte. Beides ist nach Ansicht des Rez.en in 1 Kön 3 nicht gegeben.

Eine zweite Einschränkung, die bedacht werden muss, folgt unmittelbar aus der synchronen Texthermeneutik des Vf.s. Sie betrifft das Verhältnis von synchroner und diachroner Textinterpretation. Der Vf. gesteht der „historischen Rückfrage" hinter den synchron gelesenen Endtext zwar ihr Recht zu, schätzt ihren Erklärungswert jedoch spürbar geringer ein und berührt diachrone Leseweisen nur am Rande. Sein Versuch, diachrone Perspektiven in das synchrone Analyseverfahren zu integrieren, beschränkt sich de facto auf einige historische Exkurse, die quer zu den synchronen Textbetrachtungen angelegt sind und über kritische Literaturreferate kaum hinausgehen. Eine „diachron reflektierte Synchronlektüre" (Zenger) lehnt der Vf. dezidiert ab. Ein Verständnis von Synchronizität als gemeinsamer Horizont der jeweiligen literarischen Kompositionsstufen (Blum) kommt gar nicht erst in den Blick. Als Resultat dieser Vorentscheidungen wirken die historischen „Zwischenbemerkungen" des Vf.s eher wie ein Fremdkörper, der den synchronen Textbeschreibungen an die Seite gestellt wird, um das Gespräch mit weiten Teilen der Sekundärliteratur nicht völlig abreißen zu lassen, ohne dass dies jedoch wirklich geführt würde.

Die Studie ist in fünf Hauptteile untergliedert (B–F), an die sich eine knappe Zusammenfassung in deutscher und englischer Sprache anschließt (G [232–235]). Die Einleitung (A [11–30]) bietet eine knappe forschungsgeschichtliche Orientierung, die äußerst disparate Beiträge zum Salomobild der Erzählung in 1 Kön 3 vorstellt, sowie einige richtungsweisende Überlegungen zum methodischen Vorgehen des Vf.s und zur Anlage der Untersuchung.

Das Herzstück der Arbeit ist zweifellos die synchron angelegte Textanalyse, die nicht nur am Umfang gemessen das Gewicht der Argumentation trägt und deren Überschrift zugleich den Untertitel der Arbeit bildet (B „Untersuchungen zu 1 Kön 3" [31–152]). Sie ist ihrerseits in fünf Abschnitte unterteilt. Auf eine makro- und mikrokontextuelle Abgrenzung der narrativen Einheit 1 Kön 2,46b–4,1 und deren szenische Gliederung folgt eine Übersetzung des masoretischen „Endtextes", der einige textgeschichtliche Erläuterungen nachgestellt werden, um die Nachgeschichte der masoretischen Textform zu illustrieren. Die eigentliche Textanalyse orientiert sich an den drei szenischen Untereinheiten der Erzählung in 1 Kön 2,46b–3,3, 3,4–15 und 3,16–4,1. Nach einer versweise voranschreitenden Einzelanalyse wird der jeweilige Abschnitt insgesamt auf seine strukturbildenden Elemente befragt ([raum-]zeitliche Organisation, Figurenkonstellation, literarische Form). In einem vierten Schritt werden die Beobachtungen zu den szenischen Unterabschnitten nochmals gebündelt und für die Gesamtstruktur des Textes ausgewertet, der um die drei Motive des Gottesbezugs, des Königtums und der Weisheit Salomos angeordnet ist. Den Abschluss bildet ein „Exkurs" zu alternativen, diachronen Lesestrategien in 1 Kön 3, die mit dem Hinweis auf die starken Kohärenzsignale im Erzählgefüge zurückgewiesen werden. Dabei tritt jedoch die Schwierigkeit zutage, dass die Beschränkung der Untersuchung auf den Abschnitt 1 Kön 2,46b–4,1 redaktionskritische Beobachtungen, die ihr Gewicht erst von der literarischen Gesamtkomposition der Salomoerzählungen her gewinnen, von vornherein zurückstellen muss. Dies mindert jedoch die Aussagekraft einzelner Beobachtungen des Vf.s zur Textkohärenz und -pragmatik erheblich.

Der dritte Abschnitt (C „Salomo in 1 Kön 3: Begriffliche Entfaltungen" [153–196]) profiliert das Salomobild der Erzählung im Horizont weiterer biblischer Aussagen zum „Königtum" und zur „Weisheit". Die abschließenden Erörterungen zum „historischen Ort" des Salomobildes in 1 Kön 3 bleiben blass, weil eine vertiefte religions- und theologiegeschichtliche Analyse der behandelten Konzepte fehlt. Der anschließende Vergleich mit „Salomobilder[n], die es (in 1 Kön 3) nicht gibt" (D [197–205]), bleibt holzschnittartig und gelangt über Paraphrasen der Sekundärliteratur nicht hinaus. Im fünften Hauptteil der Arbeit fragt der Vf. nach den verschiedenen „ägyptisierenden" Motiven in 1 Kön 3 und stellt die Ambivalenzen im Ägyptenbild des AT heraus, die vor einer einseitigen Ausdeutung dieser intertextuellen Bezüge warnen sollten (E „Ägyptenmotive in 1 Kön 3" [206–222]). Der letzte Abschnitt setzt sich nochmals kritisch mit dem rhetorischen Stilmittel der Ironie auseinander, das in 1 Kön 3 nicht nachweisbar ist (F „Ironie in 1 Kön 3?" [223–231]). Einschränkend muss aber auch hier daran erinnert werden, dass die Vertreter einer ironisierenden Textinterpretation stets einen weiteren literarischen Kompositionsbogen voraussetzen, als ihn der Vf. definiert, sodass bei divergierenden Kontextualisierungen unterschiedliche Lesestrategien hervortreten können.

Im Ergebnis hält der Vf. fest, dass in 1 Kön 3 eine programmatische Eröffnung der Salomoerzählungen vorliege, die ihn im Gefolge der drei Notizen über die Königsherrschaft Salomos in 1 Kön 2,12, 2,46b und 4,1, die als progressive Entfaltung der Königwerdung Salomos gelesen werden sollen, als „fertigen" König über ganz Israel vorstellt (hier greift der Vf. allerdings an entscheidender Stelle über den narrativen Erzählbogen von 2,46b–4,1 hinaus – ein Indiz für die Schwierigkeit, den Abschnitt isoliert zu betrachten, die sich mit Blick auf die Textabgrenzungen weiter problematisieren ließe). Salomos „ideale" Herrschaft manifestiert sich in einem reziproken Relationsgefüge zwischen Gott, dem König und dem Volk, die im Konzept der Weisheit Salomos miteinander verknüpft werden. Ihre „organische" Mitte findet diese Herrschaft im Motiv des „hörenden Herzens" (1 Kön 3,9), das in Ägypten die konnektive Sozialität des Menschen symbolisiert und nach 1 Kön 3,11f Salomo in den Stand setzt, Recht und Gerechtigkeit durchzusetzen (vgl. 3,28). Darin entspricht sein Königtum nicht nur einer Grundforderung altorientalischer Königsideologie, sondern legt im Schatten des deuteronomischen Königsgesetzes (Dtn 17,14–20) bereits eine Spur für die (spätere) Gleichsetzung von Weisheit und Toraobservanz (vgl. 1 Kön 3,3 mit 3,14). Salomos Gottesfurcht bewährt sich in der Episode vom Traum in Gibeon (3,4–15), den der Vf. als Rätsel für den König interpretiert, ebenso wie in der Schilderung des (fiktiven) Rechtsfalls in 3,16–28 – einerseits gegenüber *Jhwh* (vgl. 3,10–14), andererseits gegenüber dem Volk (vgl. 3,28).

Es ist zweifelsohne das große Verdienst der Untersuchung, die literarische Struktur der Erzählkomposition in 1 Kön 3 detailliert beschrieben und vor einseitigen literaturgeschichtlichen und rezeptionsästhetischen Lesestrategien Zurückhaltung geboten zu haben. Der Verzicht auf textübergreifende kompositionskritische Fragestellungen markiert jedoch zugleich eine Grenze und vermag weder in textgenetischer noch in kommunikationspragmatischer Hinsicht zu überzeugen. Das Problem einer theologiegeschichtlichen Verortung des Salomobildes in 1 Kön 3 bleibt weiter bestehen.

Neuendettelsau Michael Pietsch

Exegese / Neues Testament

Reiser, Marius: **Kritische Geschichte der Jesusforschung**. Von Kelsos und Origenes bis heute. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2015. 204 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 235), pb. € 28,00 ISBN: 978-3-460-03354-2

In seiner ausdrücklich „kritisch" genannten Geschichte der Leben-Jesu-Forschung macht Marius Reiser seine bereits andernorts geäußerten Vorbehalte gegenüber einer seiner Meinung nach zu sehr durch die Aufklärung geprägten „historisch-kritischen" Exegese gezielt an der Jesusforschung fest.

Im Vorwort (7–10) legt R. in aller Kürze Ziele, Hintergründe und Thesen seiner Studie dar. Er wolle zum einen aufweisen, dass die seiner Meinung nach geringe Ergiebigkeit der Jesusforschung nur für einen Teil derselben gelte, zum anderen, dass die Suche nach dem historischen Jesus theologisches Gebot sei. Angesichts der vielen „Holzwege" der Jesusforschung sei zudem eine methodologische Neubesinnung vonnöten. Am Ende des Vorworts charakterisiert R. seine Absicht als „orthodox", was bedeute, „in Übereinstimmung mit den in den christlichen Kirchen allgemein anerkannten Glaubensbekenntnissen der Alten Kirche zu denken" (9f).

Der erste Hauptteil (11–151) trägt die Überschrift des Buchtitels und führt Passagen aus zwei früher publizierten Vorarbeiten zusammen. R. beginnt die kritische Sichtung der Jesusforschung mit seinem „Idealbild einer Rekonstruktion des historischen Jesus" (13), das er einem Brief John Henry Newmans entnimmt, in welchem dieser dem 1866 erschienenen, die Menschlichkeit des Nazareners betonenden Jesusbuch von John Robert Seeley entgegnet, in den Evangelien spiegle sich Jesus auch als „übermenschliches Faktum". Die letztlich aus einem tiefen Misstrauen in die biblische Überlieferung resultierende Bestreitung dieses „Faktums" identifiziert R. als Grundproblem der modernen Bibelexegese und der Jesusforschung. Mit dieser Skepsis knüpfe die Exegese nicht an die Kirchenväter, sondern an die frühen heidnischen Christentumskritiker an. Abweichend von der gängigen Sicht – darin aber Robert Grant und Armin Baum folgend – verortet R. den Beginn der Jesusforschung nicht im 18. Jh. bei Hermann Samuel Reimarus, sondern in der Kontroverse zwischen Kelsos und Origenes im 2. Jh. sowie in der Bibelkritik des Porphyrios im 3. Jh. Reimarus habe in seiner berühmten „Apologie" bewusst die skeptische Sicht der Heiden Kelsos und Porphyrios fortgeführt. Dies gelte ebenso für die mythische Jesusdeutung von David Friedrich Strauß, die R. einer umfänglichen kritischen Besprechung unterzieht. Nach kürzeren Erläuterungen zu den Jesusbüchern von Ernest Renan und Marie-Joseph Lagrange widmet sich R. eingehend der Jesusforschung im 20. Jh., in der er keinen linearen Fortschritt erkennt. Er spaltet sie in zwei Forschungsrichtungen auf, die sich durch ihre philosophischen und theologischen Prämissen voneinander abheben würden, nämlich in die sog. „liberal-skeptizistische" Jesusforschung, zu der er u. a. Rudolf Bultmann, Geza Vermes, John Dominic Crossan, Gerd Theißen/Annette Merz und John P. Meier rechnet, und in die sog. „konservativ-kritische" Jesusforschung, zu der er u. a. Martin Dibelius, Charles Harold Dodd, Ben F. Meyer, N. T. Wright und Martin Hengel zählt. Während die letztgenannte Richtung eine gewisse Konsistenz und Einheitlichkeit im ermittelten Jesusportrait aufweise und – entgegen der großen Skepsis bei Klaus Wengst und Luke Timothy Johnson – die Möglichkeit einer angemessenen historischen Erforschung der „Absichten und Ziele Jesu" demonstriere, dokumentiere die skeptizistische Richtung das „klägliche Versagen" der Jesusforschung, insofern sie eine verwirrende, dem Zeugnis der Evangelien zuwiderlaufende Fülle willkürlicher Jesusbilder produziere, die gemäß des Sprichworts vom kreißenden Berg wenig Tragfähiges erbringen (108) und allein in den atheistisch-philosophischen Prämissen der Aufklärung übereinstimmen würden, wonach der historische Jesus bloßer Mensch war und keine Wunder vollbrachte. Daraus sei die verfehlte historische Skepsis gegenüber Jesu Sündenvergebung, seinem Sühnetod samt der Auferstehung und der Inkarnation erwachsen (77f). R. postuliert dagegen: „Ohne die Voraussetzung einer wie immer näher zu fassenden göttlichen Identität des historischen Jesus können wir […] weder seine Geschichte bis zu seinem Tod noch seine nachösterliche Wirkungsgeschichte plausibel erklären." (144)

Im zweiten Hauptteil (152–201) führt R. die methodischen Implikationen seiner eben zitierten Grundüberzeugung aus. Die in der Exegese übliche Trennung zwischen dem historischen Jesus und dem Christus der Kirche sei verfehlt, denn gut bezeugte historische Sachverhalte könnten als Indizien für göttliches Wirken gewertet werden (154). Die Zweifel an der Historizität der Wunder Jesu inklusive der Naturwunder gründeten im Weltbild der Aufklärung, nicht im historischen Befund (155). Fakten seien zwar stets gedeutete Fakten, auch in den Quellen, die Evangelien seien aber im Kern historisch glaubwürdig, zumal auch symbolische Erzählungen Historisches verarbeiten könnten. Für die Glaubwürdigkeit der Evangelien spreche ihre „Weltfülle" (Schadewaldt), ferner die Genauigkeit und Treue der verarbeiteten, maßgeblich auf Augenzeugen zurückgehenden mündlichen Überlieferungen. Dabei sei der Maßstab nicht die Zuverlässigkeit im Detail, sondern die Frage, „ob die Intentionen Jesu verstanden und seine Gedanken richtig wiedergegeben wurden" (176). Generell sei den Evangelien nicht mit einer Hermeneutik des Verdachts, sondern mit einer Haltung der Sympathie, ja Freundschaft zu begegnen, die als solche einen kritischen Geist einschließe, weshalb die Anwendung klassischer Kriterien der Jesusforschung zur Profilierung Jesu angezeigt sei. Die Kriterien besäßen aber nur begrenzt Relevanz. Entscheidend sei die Kompetenz im Umgang mit Indizien. Diesbezüglich fordert R. von den Forschenden historisches Urteilsvermögen im Sinne des „illative sense" (Newman), ferner bestimmte moralische Eigenschaften (Hingabe, Umsicht, Geduld etc.), historische Vorstellungskraft und die Offenlegung der eigenen Voraussetzungen.

R.s Studie bietet instruktive Portraits wichtiger Rekonstruktionen des Lebens Jesu, diskutable Gründe für die Berechtigung der Jesusforschung (160f) und z. T. inspirierende Perspektivweitungen. Allerdings löst die Argumentation insgesamt starkes Befremden aus und provoziert viele Anfragen, die hier nur partiell angedeutet werden können: Auch wenn die Frage nach dem historischen Jesus auf die eine oder andere Weise bereits vor Reimarus aufgekommen sein mag, ist R.s konsequente Rückdatierung des Beginns der „Jesusforschung" ins 2./3. Jh. insofern problematisch, als sie die Rahmenbedingungen des Anstoßes zur historischen Jesusfrage bei Reimarus, nämlich deren Verankerung in der sog. „Sattelzeit" (Koselleck), unzulässig als Nebensächlichkeit ausblendet. V. a. aber steht R.s These allzu deutlich im Dienst einer parteiischen Diskreditierung der sog. liberal-skeptizistischen Jesusforschung. Kurios ist dabei die Subsumption Bultmanns unter das Label „liberal", richtete dieser sich doch mit seinem Jesusbuch und seiner Theologie gerade gegen die „liberale Theologie". Überhaupt mag man fragen, ob die grobe Zweiteilung der Jesusforschung nicht doch zu pauschal ist. In jedem Fall übergeht R. zahlreiche wichtige Thesen und Debatten der jüngeren Jesusforschung, obwohl sie für seine Argumentation relevant sind, etwa das Paradigma des „erinnerten Jesus", die Galiläaforschung, die Oralitätsforschung u. a. mehr. Eigenwillig mutet auch R.s Umdeutung des Begriffs „Kritik" zu einem von ihm definierten Methodenbündel an, dessen Ziel nicht Kritik, sondern freundschaftliches Verstehen ist (143). R.s Fokussierung der Jesusforschung auf die „Absichten und Ziele Jesu" propagiert einen Intentionalismus, der nicht ohne Grund in der Debatte über Hermeneutik häufig hinterfragt wird. R.s positivistische Definition des Historischen („[H]istorisch heißt […] lediglich: ‚Das ist gut bezeugt; so ist es aller Wahrscheinlichkeit nach gewesen.'" [154]) ist angesichts der breiten geschichtstheoretischen Grundlagendebatte erstaunlich unterkomplex. Dazu fügt sich die durchweg im Buch verwendete, nicht problematisierte Wendung „in Wirklichkeit". Am befremdlichsten – auch in theologischer Hinsicht – ist aber der völlig ungebrochen erhobene Anspruch, die Göttlichkeit Jesu und seine Wundertaten mit dem „Instrumentarium des Historikers" als „historische Sachverhalte" belegen zu können. Bringt ein solcher Forschungsansatz die Theologie im akademischen Raum nicht notgedrungen in den Verruf, religiöse Folklore zu sein?

Neuendettelsau Christian Strecker

Der Erste Petrusbrief. Frühchristliche Identität im Wandel, hg. v. Martin Ebner / Gerd Häfner / Konrad Huber. – Freiburg: Herder 2015. 207 S. (Quaestiones disputatae, 269), kt € 28,00 ISBN: 978–3–451–02269–2

Der Sammelband vereint Beiträge einer Tagung der „Arbeitsgemeinschaft katholischer NeutestamentlerInnen" 2013 in Salzburg, welche 1 Petr als „theologische Krisenintervention" (7) verstehen. Neben Beiträgen, die einen Blick in das gemeinsame Arbeiten in Seminargruppen gestatten und ohne Fußnoten auskommen (*Wilfried Eisele, Christoph Niemand, Markus Schiefer Ferrari*), sowie zwei höchst lesenswerten Beiträgen aus soziologischer (*Karl Gabriel*) und patristischer (*Andreas Merkt*) Sicht, beleuchten drei exegetische Aufsätze wichtige Fragestellungen zu 1 Petr, die im Folgenden genauer betrachtet werden sollen:

Christoph Gregor Müller entfaltet unter „Theologische Standortbestimmung" des Briefes die Identität der mehrheitlich heidenchristlichen Adressat/inn/en als Fremde und zugleich Auserwählte im Rahmen einer Auslegung von 1 Petr 1–2. Die Kategorie des „Fremdseins" ist dabei (im Anschluss an R. Feldmeier) nicht nur situationsbeschreibend, sondern auch situationsdeutend aufgefasst, wozu der Vf. auf eine (schmale) atl. Tradition zurückgreift. Fremdsein erweist sich hierbei als Kehrseite von Erwählung. Die reichhaltigen Rückgriffe auf das AT, nicht zuletzt in den ekklesiologischen Deutemustern, um die Gemeinden zu stärken und ein Gegengewicht zu allzu individualistischen Verhaltensmustern zu bieten, zeugen von einem „gesättigten Selbstbewusstsein" (39), das in starkem Kontrast zur realen gesellschaftlichen Situation steht.

Man ist geneigt rückzufragen, ob dieses „Selbstbewusstsein" eher das des Vf.s oder tatsächlich der angesprochenen Adressat/inn/en widerspiegelt. Das führt auch zu jener (bekannten) Problemanzeige, wie nuancierteste Argumentationshintergründe aus dem AT an ein fast ausschließlich heidenchristliches Publikum einzuordnen sind. Wenn der Vf. Schriftkenntnisse voraussetzt, die theologisches Reflektieren wie paränetisches Argumentieren durch Zitate, Anspielungen u. Ä. möglich machen (28f), stellt sich die Frage: Ist das über sekundär erworbene rudimentäre Schriftkenntnisse (bereits als Gottesfürchtige oder später in Gemeindekatechesen?) vorstellbar? Oder muss man eher von zwei Ebenen der Rezeption ausgehen, wie jüngst M. Vahrenhorst in seinem Kommentar zu 1 Petr (*Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*) vorgeschlagen hat? Eine Verstehensebene, die (nur) den allgemein nachvollziehbaren Sinn rezipiert, eine andere (quasi schriftgelehrte), welche die eigentliche Argumentation zu erfassen vermag? Ist 1 Petr dann (auch/primär?) an Gemeindeleiter gerichtet? Worin liegt aber der Trost, wenn (für Vahrenhorst) die mitschwingenden Traditionen nicht eigentlich wahrgenommen werden (können)?

Karl Matthias Schmidt nähert sich der Autorenfrage, indem er die Beziehung zwischen der historisch leidvollen Situation der angesprochenen Gemeinde und der Verfasserfiktion, die aufgebaut wird, beleuchtet. Mit Rekurs auf die antike Prosopopoiie (samt veranschaulichenden Beispielen) wird 1 Petr nicht als Täuschung, sondern als Fiktion eingestuft. Die Überzeugungskraft einer solchen Verfasserfiktion verdankt sich dabei „gerade der transparenten Inszenierung" (71), deren Wirkung sich erst dann voll entfalten konnte, „wenn die Hörer oder Leser das Spiel als Leistung des Autors durchschauten" (72). Für die angestrebte Wirkung musste eine Person also keineswegs deckungsgleich mit der (einst) real lebenden sein. Im Gegenteil, die Inszenierung half, den historischen Graben zur geschilderten Person zu überbrücken. Da S. den Brief nach 110 n. Chr. datiert, lassen sich Anachronismen (wie der Tod Petri; Babylon als erst spätere Chiffre für Rom) durchaus integrieren. Entscheidend bleibt somit die Balance zwischen einem Vorwissen der Adressatenschaft, auf welche die Fiktion aufbauen konnte, und (textpragmatisch orientierten) Zügen, die über das Erwartbare hinausgehen.

Das von Schmidt für die Adressat/inn/en rekonstruierte Petrusbild basiert freilich auf einer Reihe recht hypothetischer Annahmen. So muss eine Kenntnis des (Petrusbildes des) MtEv wie der Apg angenommen werden, um ein frühchristlich verbreitetes Bild überhaupt zu plausibilisieren. Solche Bezugnahmen sind mehr als strittig und im jüngst publizierten Kommentar zu 1 Petr von Vahrenhorst erneut klar in Abrede gestellt worden. Insbes. wird das Petrusbild der Apg großflächig vorausgesetzt, wobei der Befund des Gal überraschend beiseitegeschoben wird, was mit Blick auf die Adressatenliste von 1 Petr 1,1 als fragwürdig gelten muss. Um 1 Petr mit der Hypothese der Diasporabriefe in Einklang zu bringen, knüpft S. dann allerdings beim Wissen über den historischen Petrus (in Kleinasien) an und nicht an jene Darstellung der Apg, nach welcher er in Jerusalem verblieb. Überraschend wird auch die Pliniuskorrespondenz argumentativ ausgiebig zur Hypothesenbildung herangezogen, obwohl das dafür wichtige ὄνομα (1 Petr 4,16) inzwischen textkritisch stark bezweifelt (Editio Critica Maior) und eine Orientierung des Pliniustextes an Livius diskutiert wird. Trotz dieser literarischen Vorlage für den Statthalter vermutet Schmidt eine Differenzierung zwischen strafrechtlichen Vergehen und „bloßem Christsein" bereits beim Prozess vor Gallio in Korinth, lässt auch die Petrusverhöre der Apg davon beeinflusst sein und zieht die Linie bis 1 Petr durch. Wenn der Brief dann als „unmittelbare Reaktion auf die Christenprozesse des jüngeren Plinius oder ähnliche Maßnahmen im gleichen Zeitraum" (86) verstanden wird, verwundert die positive Sicht auf den Staat in 1 Petr 2,13f aber doch. Letztlich stellt sich auch die Frage, wie andere Produkte der pseudepigraphischen Petrusliteratur mit der Entscheidung, ein (erkennbar) fiktionales Schreiben in die Welt zu setzen, in Einklang gebracht werden können. 2 Petr 3,1 setzt das Konzept dann zwar voraus, wählt aber beinahe zeitgleich mit dem Testamentsanspruch von 2 Petr 1,13f klar den Weg der Täuschung. Schmidts Plädoyer zugunsten einer prosopopoietischen Fiktion ist durchaus überzeugend und besitzt den Vorteil, manch schwierige Beobachtung an 1 Petr integrieren zu können, läuft aber gerade dadurch auch ein wenig Gefahr, argumentativ zum Sack für alles zu werden.

Gudrun Guttenberger fragt nach der „Identitätskonstruktion" in 1 Petr vor dem Hintergrund von G.H. Meads Identitätstheorie. Identität entsteht dabei „durch die Wahrnehmung der eigenen Person mittels der Übernahme der Perspektive anderer auf die eigene Person" (104) in einem lebenslang unabgeschlossenen Prozess. Im Sinne der Konversionsforschung (D. Snow; R. Machalek) sind dabei freilich auch punktuell fundamentale Veränderungen von Lebensumständen und Gruppenzugehörigkeit besonders zu berücksichtigen. Mit diesem Instrumentarium werden die häufig konstatierten gesellschaftlichen Spannungen der (durch ihre Taufe) heidnischen Neubekehrten sowie identitätsstiftende Attribute, wie „Volk Gottes" etc., beschrieben. Ebenso wird die exegetisch häufig herausgestellte Doppelstrategie in 1 Petr, zwar in der Gesellschaft auszuharren sowie durch persönliches Lebenszeugnis verändernd in die Gesellschaft hineinzuwirken, sich zugleich aber nicht anzupassen und die innere Solidarität der Gemeinden theologisch zu stärken, mit dem Identitätskonzept durchbuchstabiert. Die Spannung zwischen Majoritätsgesellschaft und Sondergruppe löst der Vf. mit seinem Identitätskonzept allerdings nicht als rivalisierend alternativ auf, sondern definiert es integrativ „als zwei Seiten derselben Medaille" (117).

Damit gelangt Guttenberger unter Verwendung zusätzlicher sozialwissenschaftlicher Kategorien zu einem ziemlich ähnlichen Ergebnis wie Müller (im ersten Beitrag) auf exegetischem Weg, der ebenfalls Fremdsein als die Kehrseite von Erwählung einstuft. Allerdings verbietet das sozialwissenschaftliche Konzept für 1 Petr Rückschlüsse auf die historische Situation, weil man lediglich auf Zuschreibungen des Vf.s stößt, nicht aber auf Selbstaussagen der Adressat/inn/en (108). Diese methodische Beschränkung erscheint einerseits durchaus plausibel, andererseits wird man aufgrund der erkennbaren Textpragmatik des 1 Petr kaum vermuten, dass die (großteils biblischen) Kategorien und Konzeptionen, die der Briefautor benutzt, gänzlich an der realen Lage bzw. der Selbsteinschätzung der Adressatenschaft vorbeigegangen sind.

Wien Martin Stowasser

Blatz, Heinz: **Die Semantik der Macht.** Eine zeit- und religionsgeschichtliche Studie zu den markinischen Wundererzählungen. – Münster: Aschendorff 2016. (VIII) 392 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, 59), geb. € 56,00 ISBN: 978–3–402–11442–1

Unter dem pointierten Titel *Die Semantik der Macht* legt Heinz Blatz seine im Wintersemester 2014/2015 in Würzburg (Heininger/Rechenmacher) eingereichte Diss. vor. Die Arbeit hält, was Titel und Untertitel versprechen. Der Vf. legt eine sorgfältige Studie zu einer Vielzahl mk Wundergeschichten vor, die diese nicht nur zeit- und religionsgeschichtlich im Kontext des flavischen Rom und des antiken Sprachgebrauchs im Blick auf das semantische Feld der Macht verankert, sondern auch redaktionskritisch in die mk Jesusgeschichte einordnet. Die Arbeit gliedert sich in acht Hauptkap., die von hilfreichen Registern, einem Literaturverzeichnis (342–380) sowie einem Anhang mit antiken Quellentexten zur Herrschaft der Flavier in Originalsprache und Übersetzung (Tacitus, Sueton, Dio Cassius sowie die *lex de imperio Vespasiani*) beschlossen wird.

Im mit „Prolegomena" überschriebenen 1. Hauptkap. (1–30) entwickelt B. seine Fragestellung und klärt sein methodisches Vorgehen. Dabei zeigt sich, dass der Ausgangspunkt des Vf.s nicht die Gattung „Wundergeschichte" ist, sondern sein primäres Interesse der Semantik der Macht gilt. Insofern befasst sich B. ausführlich mit der Methodik und Hermeneutik der semantischen Analyse (Wortfeldtheorie, Isotopiekonzept, Prototypensemantik) und kombiniert dies mit soziologischen Beobachtungen und Theorien, die für die Analyse von Kommunikationsprozessen im Kontext von Macht und Ohnmacht zentral sind (namentlich gilt das für die Überlegungen von J.C. Scott zum *public/hidden transcript* im Rahmen der „Arts of Resistance"). Methodisch kontrolliert und nachvollziehbar kann der Vf. damit ein semantisches Feld der Macht für das MkEv bestimmen und nachweisen, dass sich die Semantik der Macht v. a. in mk Wundergeschichten findet, die ihrerseits auch nicht als Wunder, sondern in der mk Erzählung als δυνάμεις (Machttaten; vgl. z.B. 3) tituliert werden. Insofern kommen die Wunder-

geschichten letztlich nicht um ihrer selbst willen in den Blick (das unterscheidet die Arbeit B.s etwa von der Untersuchung der mk Wundergeschichten, die L. Schenke 1974 vorgelegt hat), sondern weil in ihnen die Machtterminologie besonders präsent ist. Und da spezifische Machtterminologie in den Wundergeschichten und Summarien von Mk 1,29–31; 1,39; 5,21–24.35–43; 6,1–6; 7,24–30; und 9,24–29 nach B. fehlt, werden diese Erzählungen folgerichtig nicht explizit thematisiert. Umgekehrt werden freilich ausgehend von den Wundergeschichten auch jene mk Texte untersucht, in denen sich ebenfalls Machttermini finden lassen, die aber nicht zur Gattung Wundergeschichte gehören (etwa Mk 10,41–45).

Das 2. Hauptkap. (31–54) untersucht das „substantivische Wortfeld Macht" (30) im gesamten MkEv. In den Blick kommt die Verwendung von δύναμις und ἐξουσία. Ausführlich beschreibt B. den mk Einsatz dieser beiden Termini und ihrer Charakteristika. Zudem stellt er eindrücklich den Kontrast zu den ebenfalls zu diesem Wortfeld gehörenden Begriffen σημεῖον und τέρας heraus (48–51). Diese finden sich innerhalb des MkEv nur in Mk 8,11f; 13,4.22 und erscheinen jeweils negativ konnotiert. In diesem Sinne sind σημεῖα καὶ τέρατα Charakteristika der Pseudomessiasse (Mk 13,22), und ein σημεῖον vom Himmel als Beglaubigung Jesu zu fordern (Mk 8,11), zeugt vom falschen Verständnis Jesu. Den wahren Messias zeichnen δύναμις und ἐξουσία aus, er beglaubigt sich nicht selbst durch σημεῖα; damit ist zugleich über die Semantik der Macht eine Brücke zur mk Christologie (vgl. 47) und zum mk Messiasgeheimnis geschlagen. Schon auf der Ebene der Semantik zeigen sich insofern die Kontraste, die auch die mk Wundergeschichten bestimmen und in ihnen sichtbar werden: die Kontraste zu den γραμματεῖς und anderen jüdischen Gruppierungen des MkEv, zu Dämonen, zu Königen (vgl. Mk 6,14–29) und auch zu anderen Wundertätern, wie etwa zu Kaiser Vespasian.

Sehr verdienstvoll sind die Hauptkap. 3–6, die angesichts des Argumentationsverlaufs der Untersuchung einen engeren Zusammenhang bilden. Sie beleuchten die Umwelt der mk Gemeinde und geben einen lebhaften Einblick in das Machtdiskursuniversum, in dem sich das MkEv bewegt. Der Vf. fragt zunächst, ob sich der mk Sprachgebrauch im Blick auf die Semantik der Macht im Kontext von Wundererzählungen vom Sprachgebrauch anderer Texte unterscheidet. Dazu untersucht der Vf. den Sprachgebrauch im Blick auf die Termini δύναμις, ἐξουσία, σημεῖον und τέρας in Texten frühchristlicher Provenienz (3. Hauptkap. [55–86]), die nach Sicht B.s dem MkEv zeitlich vorausliegen (in den Blick kommen die Logienquelle, die Semeiatexte des JohEv und die pl. Briefe [hier dann 1+2 Kor, Gal, Röm]). Ein spezifischer mk Sprachgebrauch liegt letztlich insofern vor, als es keine einheitliche Terminologie für machtvolle Wundertaten im frühen Christentum gibt. Die Spezifika des MkEv zeigen sich daher zwar nicht im Gegenüber zu einem einheitlichen Alternativsprachgebrauch, das MkEv setzt aber mit seinem ausschließlichen Rekurs auf die Termini δύναμις und ἐξουσία und der Abwertung der in den pl. Briefen und im JohEv positiv konnotierten Begriffe σημεῖον und τέρας als Beglaubigungszeichen doch erkennbar eigene Akzente. Dieses Ergebnis bestätigt sich dann auch angesichts der Analysen im 4. Hauptkap. (87–108), die den Sprachgebrauch in der LXX, in den Texten Philos und in den Werken des Flavius Josephus untersuchen. Im 5. Hauptkap. (109–154) untersucht B. schließlich, wie im griechisch-römischen Bereich „göttliche Zeichen und Wunder […] terminologisch dargestellt werden" (109), ob diese mit der Machtthematik kombiniert werden und wie im Vergleich dazu der mk Sprachgebrauch ausfällt. Das ausgesprochen materialreiche Kap. spannt einen Bogen von Homer und Herodot über die lateinischen Autoren Cicero, Valerius Maximus, Livius, Plinius, Tacitus und Sueton bis hin zu Plutarch, Lukian und Phlegon von Tralleis. B. zeichnet dabei neben der Analyse des Sprachgebrauchs im Blick auf die Rede von Wundern und Vorzeichen – Wundererzählungen werden dabei nur selten mit Machttermini kombiniert (153f.325) – u. a. auch minutiös die Shifts im Wesen und in der Bewertung des römischen Prodigienwesens nach und kann zeigen, dass es am Ende der Republik und zu Beginn der frühen Kaiserzeit einen signifikanten Wandel im Bereich der Prodigien gab (vgl. 147–154): Prodigien im Blick auf das staatliche Gemeinwesen, die oft negativ konnotiert waren, nehmen ab, Prodigien (nun auch in Kombinationen mit Wundererzählungen) im Blick auf Einzelfiguren (Kaiser, Feldherren), die diese positiv herausheben, nehmen zu. Das MkEv partizipiert seinerseits an den Machttermini der griechisch-römischen Kultur, die ihrerseits im militärischen und staatlichen Bereich ihren Sitz im Leben haben, wendet diese aber primär, wenngleich nicht ausschließlich im Rahmen von Wundergeschichten auf Jesus an und füllt die Begriffe dabei zugleich inhaltlich z. T. neu. V. a. differenziert das MkEv zwischen positivem δύναμις-Ereignis und dem negativ konnotierten Vorzeichen, dem σημεῖον (vgl. 154). Prodigien im Blick auf seine Person erteilt der mk Jesus daher eine entschiedene Absage. Und dies ganz im Gegensatz zu römischen Kaisern, wie etwa Vespasian. Dessen Herrschaftsantritt und die Inszenierung der Legitimität und des Erfolgs seiner Herrschaft – auch durch Vorzeichen und Wunder – stehen im Zentrum der Analysen des 6. Hauptkap.s (155–212), das damit den soziokulturellen Kontext des MkEv erhellt. Zur Charakterisierung des flavischen *public transcript* hat B. viel Material zusammengetragen und analysiert: Baupolitik, Münzprägung, Gesetzgebung, aber auch der Triumphzug und der Kaiserkult werden thematisiert. Ausführlich werden zudem die Wundergeschichten Vespasians einer detaillierten exegetischen Analyse unterzogen. Damit wird wesentliche Vorarbeit für die Analyse einiger mk Wundererzählungen geleistet.

Nach diesem zwar langen, aber notwendigen Anweg kommen mit dem 7. Hauptkap. (213–320) nun die in den Prolegomena als zentral bestimmten mk Wundergeschichten in den Blick, die dem Erzählverlauf sukzessive folgend analysiert werden. Vor den eigentlichen Textanalysen nimmt der Vf. auf der Basis bekannter Argumentationen und Textbeobachtungen Stellung zu den klassischen Einleitungsfragen (213–219): Angesichts der Fragestellung und der Thesen der Arbeit ist eine Verortung des MkEv nach Rom in die Zeit nach 70 n. Chr. nicht überraschend. Ein heidenchristlicher Autor schreibe für eine überwiegend heidenchristliche Gemeinde. Für die Textanalysen orientiert sich B. an einem Dreischritt, der die Struktur der einzelnen Teilkap. bestimmt: „Exegetische Anmerkungen" (darunter fallen in der Regel Beobachtungen aus dem primär synchronen Methodenspektrum sowie gattungskritische Überlegungen und realienkundliche Notizen), „Markinische Redaktion" (literarkritische Scheidung von Tradition und Redaktion, Aufweis mk Redaktionstätigkeit und vorhandener intratextueller Querbezüge), „Rezeptionshorizont" (inhaltliche Interpretation der Perikope, insbes. Identifizierung und Interpretation der „Semantik der Macht" innerhalb der Perikope vor dem Hintergrund des flavischen Kaiserhauses und anderer alternativer Wundertäter und -traditionen). Zu vier großen thematischen Blöcken werden dabei die folgenden Wundererzählungen und Summarien zusammengestellt, wobei dann jeweils auch weitere mk Texte, die mit diesen Wundergeschichten thematisch verbunden sind, besprochen werden: „Jesu programmatischer Anfang in Kafarnaum": 1,21–28; 1,32–34; 1,40–45; „Wundererzählungen und erste Konflikte": 2,1–12; 3,1–6; 3,7–12; „Machtvolle Wundererzählungen": 4,35–41; 5,1–20; 5,25–34; „Wundererzählungen in Abgrenzung": 6,34–44; 6,45–52; 6,53–56; 7,31–37; 8,1–10; 8,22–26; 10,46–52.

Die Ergebnisse seiner Studie fasst B. im Kap. VII 6 (315–320) sowie im 8. Hauptkap. (321–333) zusammen. Das MkEv verwendet für die Beschreibung des jesuanischen Wunderwirkens mit δύναμις und ἐξουσία Termini der Macht und nicht die typischen Begriffe der griechischen Sprache für Wunder und Vorzeichen (σημεῖον, θαῦμα, τέρας). Jesus setze seine Macht dabei stets im Dienst für andere ein. Einen unreflektierten Wunderglauben lehne das MkEv indes ab, insofern die Wundergeschichten oft mit der Lehrthematik kombiniert werden und ferner das Motiv der πίστις auf Seiten der Hilfesuchenden im MkEv eine zentrale und im Vergleich zur Umwelt des MkEv analogielose Rolle spiele. Die Semantik der Macht zeichne die mk Wundererzählungen zudem in einen politischen Horizont ein: Die Erzählungen entwerfen nach B. Kontraste und Überbietungen im Vergleich zu atl. Wundertätern, zu paganen Heilgöttern und v. a. im Vergleich zu römischen Kaisern, allen voran Vespasian: „Der markinische Jesus übertrifft […] Vespasian quantitativ und qualitativ, wobei allerdings eine Legitimation aufgrund von σημεῖα wie bei Vespasian im Markusevangelium klar abgelehnt und vor einem solchen Verständnis gewarnt wird." (317) Dem Konzept der beglaubigenden Zeichen erteilt der mk Jesus insofern eine klare Absage. Die Wundererzählungen leisten nach B. schließlich auch einen Beitrag zur Profilierung der mk Christologie, wobei der mk Jesus als machtvoller Wundertäter, der mehr und anders ist als Vespasian, letztlich erst im Licht des Kreuzestodes richtig verstanden werden könne. Das MkEv bilde insofern eine Form des subversiven *hidden transcript* im Gegenüber zum flavischen *public transcript*.

Die Studie zeichnet sich durch viele überzeugende Detailbeobachtungen am mk Text aus. Die herausgearbeitete Gegenüberstellung von positiven δύναμις-Ereignissen und negativen σημεῖα und ihre zeitgeschichtliche Rückbindung leuchtet ein und ist eine gewichtige These für die Mk-Exegese. Die Aufarbeitung des Materials aus der vermuteten Umwelt der mk Gemeinde ist instruktiv und angesichts der Materialfülle auch für die weitere exegetische Forschung von Nutzen. Insbes. in den Hauptkap.n 5 und 6 erschließt der Vf. für die Exegese relevantes Neuland und arbeitet akribisch das Material aus der Umwelt des MkEv auf. Den Hauptergebnissen der Studie im Blick auf das MkEv wird man – sofern man das MkEv zeitgeschichtlich im Rom der Flavier verorten will (und der Rez. optiert selbst für diese Position) und die imperial römische Lebenswelt als einen wesentlichen Einflussfaktor auf die mk Gemeinde und damit auch auf die Theologie und erzählerische Gestaltung des MkEv erachten will – gerne zustimmen können. In der Tendenz bewegen sich die Ergebnisse der Analysen mk Texte – unbeschadet individueller Schwerpunktsetzungen – in für diese Richtung der Exegese des MkEv vertrauten Bahnen. Zuweilen hätte man sich noch etwas mehr Innovation im Rahmen dieser Textanalysen und Interpretationen gewünscht. Fraglich bleibt bei einer derart angelegten und argumentierenden Studie bis zu einem gewissen Grad natürlich immer auch, inwieweit die Leser/innen des MkEv bei den unterschiedlichen Termini der Macht innerhalb der mk Wundergeschichten wirklich an das flavische Kaiserhaus oder alternative *Macht*haber denken mussten. Das lässt sich jeweils nur bis zu einem gewissen Grad plausibilisieren.

Formal ist der Band sorgfältig lektoriert. Schreibfehler sind kaum vorhanden; ein wenig bedauerlich ist, dass die Seitenzählung des Inhaltsverzeichnisses für die Kap. VII 3.3–VII 6 z. T. um bis zu fünf Seiten von der faktischen Seitenzahl abweicht (320 = 315); auf die Register hat das freilich keinen Einfluss, sodass deren Gebrauchswert in keiner Weise eingeschränkt wird.

Wer sich mit den mk Wundergeschichten und dem Machtdiskurs des MkEv und seiner Umwelt beschäftigen will und/oder eine zeitgeschichtliche Lektüre und Interpretation des MkEv vor dem Hintergrund der kulturellen, religiösen und sozialen Plausibilitäten des Roms der Flavier vertritt, der wird diese Arbeit gewiss mit Gewinn zur Hand nehmen.

Fribourg Markus Lau

Studien zum Text der Apokalypse, hg. v. Marcus Sigismund / Martin Karrer / Ulrich Schmid. – Berlin: De Gruyter 2015. (VIII) 498 S. (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 47), geb. € 119,95 ISBN: 978–3–11–041134–8

Bei dem hier zur Rezension anstehenden Band handelt es sich um einen von Marcus Sigismund, Martin Karrer und Ulrich Schmid herausgegebenen Aufsatzband mit einzelnen Studien zum Text der ntl. Johannesapokalypse.

In einem ersten Beitrag berichten *Marcus Sigismund* und *Martin Karrer* über den Stand der Arbeit an einer neuen *Editio Critica Maior* dieses letzten Buches des ntl. Kanons, die von dem an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal-Bethel beheimateten Institut für Septuaginta und biblische Textforschung erstellt wird, und blicken auf die noch zu leistenden Aufgaben voraus. Die folgenden fünf Beiträge beschäftigen sich mit einzelnen Textgruppen, Handschriften und Marginalien. *Juan Hernández Jr.* untersucht dabei das Erbe von Wilhelm Bousset für die Textgeschichte der Apokalypse und stellt dessen besondere Bedeutung im Blick auf die textgeschichtliche Verarbeitung des im Apk-Kommentar des Andreas von Caesarea gebotenen Apk-Texttyps heraus. *Markus Lembke* diskutiert den Apokalypsetext der Complutensischen Polyglotte und sein Verhältnis zur handschriftlichen Überlieferung; eine Studie, die in ein Diagramm ausmündet, innerhalb dessen die genealogischen Beziehungen der handschriftlichen und gedruckten Quellen rund um den Apk-Text der Complutensischen Polyglotte dargestellt werden. Sigismund stellt in zwei Beiträgen das sog. „Apk-Fragment" GA 2408 und die lateinischen Marginalien von GA 2015 vor und reflektiert deren Relevanz für die Erstellung einer neuen *Editio Critica Maior* der Apokalypse. *Darius Müller* bewertet schließlich die textgeschichtliche Bedeutung im Handschriftenmaterial der Johannesapokalypse auffindlichen Abschriften des erasmianischen Textes. Die nächsten fünf Studien untersuchen einzelne Übersetzungen und Versionen. *Christian Askeland* stellt die sahidische Apokalypse und ihre Geschichte im frühislamischen Ägypten vor. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, dass „Egyptian Christians from *at least* the seventh century onwards venerated the Apocalypse of John as a core scriptural text, deploying its imagery as a theological weapon against their enemies and publically celebrating the text within their worship services. In Egypt, its reading influenced several important feasts and most notably a unique veneration of the Archangel Michael." (283) *Martin Heide* bespricht die Vorlage und die Bedeutung der äthiopischen Bibelübersetzung. Er kommt zu dem Ergebnis, dass „die ältesten Handschriften des gesamten äthiopischen Neuen Testaments […] tatsächlich aus dem Griechischen übersetzt worden" (309) seien. Sigismund präsentiert die griechisch-lateinischen Apk-Bilinguen und andere mehrsprachige Manuskripte der Apk und fordert eine deutlich stärkere textgeschichtliche Berücksichtigung der Bilinguen, insbes. derjenigen in der Überlieferung der Apk (vgl. 357). Im Anschluss daran analysiert er die nubischen Apk-Fragmente im Bezug zum Textstellensystem der *Editio Critica Maior* der Apk und stellt diese Fragmente als „eine grundlegend alte Version mit klarem textgeschichtlichen Hintergrund" heraus, die „zwar nicht unmittelbar die ältesten Textschichten zu bezeugen [vermag], […] aber aufgrund der Übersetzungsgeschichte und der damit klar erkennbaren und benennbaren (und daher eliminierbaren) sekundären Einflüsse einen chronologischen Fixpunkt für die weitere textgeschichtliche Arbeit" (386) zu bieten in der Lage ist. Schließlich unterzieht er die Apk-Handschriften der Kurzgefassten Liste einer näheren Betrachtung. Im Rahmen einer letzten Rubrik, überschrieben mit dem Titel „Sprachliches und Spezielles", analysiert *Takamitsu Muraoka* „alleged Septuagintisms and Semitisms in the Book of Revelation" und weist insbes. die unterschiedlichen Formen der Beeinflussung des Apk-Textes durch die Septuaginta nach. *Ulrich Schmid* sichtet die handschriftliche Überlieferung der Apokalypse innerhalb ihrer Tradierung gemeinsam mit anderen ntl. Schriften. *Monika E. Müller* stellt schließlich die Verarbeitung der Johannesapokalypse in der Buchmalerei des 9.–13. Jh.s dar und entwickelt Illustrationsprinzipien im Spiegel von Bildtradition und Geistesgeschichte. Sie arbeitet als Ergebnis heraus: „Bildzyklen der Apokalypse oder einzelne apokalyptische Motive sollten nicht nur im Hochmittelalter, sondern auch in nachfolgender Zeit zunehmend Ausdrucksmedium für zusätzliche, weit über das Themenspektrum der Apokalypse hinausreichende Aussagen sein, sei es im Dienste der reformatorischen oder der politischen Propaganda, des Ausdrucks einer kriegsbedingten Weltuntergangsstimmung oder auch wie im 20. Jahrhundert bei Max Beckmann während des Zweiten Weltkriegs, einer auffallend friedfertigen, Rettung und neuen Aufbruch signalisierenden Botschaft." (468)

Die Lektüre dieses Aufsatzbandes hinterlässt beim Rez.en einen zwiespältigen Eindruck. Auf der einen Seite lassen die einzelnen, außerordentlich fundiert und – soweit ein nicht in diese hochspezialisierte Arbeit eingebundener Rez. dies überhaupt angemessen beurteilen kann – gründlich recherchiert erscheinenden Beiträge deutlich erkennen, wie grundsätzlich, grundlegend und weitreichend die vom Institut für Septuaginta und biblische Textforschung verantwortete und durchgeführte Arbeit an einer neuen *Editio Critica Maior* der ntl. Johannesapokalypse angelegt ist. Sie greift sämtliche möglichen Bereiche der Textüberlieferung der Apokalypse auf und scheint auf dem Wege zu einer neuartigen und umfassend begründeten textkritischen und textgeschichtlichen Gewichtung der einzelnen Überlieferungsformen und Überlieferungsstränge zu sein. An der auf diesem Wege erstellte *Editio Critica Maior* wird in Zukunft kein Weg eines Apokalypseforschers und einer Apokalypseforscherin mehr vorbeiführen können. Auf der anderen Seite aber bleibt schon die Frage nach dem Gewinn, den jemand, der in der Gegenwart zu Problemen der Apokalypse forscht, aus der Lektüre dieses Aufsatzbandes für die eigenen Forschungen zu ziehen vermag. Dieser Gewinn hält sich doch sehr in Grenzen, da die in den einzelnen Studien und Aufsätzen verhandelten Fragestellungen ob ihrer weitreichenden Spezialisierung lediglich für den an der Textgeschichte der Apk Interessierten, bestenfalls auch noch für denjenigen, der im Kontext einer eigenständigen Fragestellung zu einem einzelnen textkritischen Problem recherchieren möchte, von Bedeutung sind. Kritisch ist darüber hinaus danach zu fragen, wie der eher kunstgeschichtlich angelegte Beitrag Müllers mit der doch ausschließlich auf die Textgeschichte und die Textkritik abzielenden inhaltlichen Konfiguration dieses Sammelbandes verbunden werden soll. Fazit: Ein insgesamt hoch interessantes und inhaltlich bereicherndes Buch für Bibliotheken und einen kleinen Kreis von Spezialisten. Für den „durchschnittlichen" Apokalypseforscher, erst recht für den nur marginal an der Apk interessierten Neutestamentler, wird dieses Buch allenfalls als Nachschlagewerk und als Dokumentation der auf dem Weg zu einer neuen *Editio Critica Maior* der ntl. Apk bisher geleisteten Arbeit von Interesse sein.

Münster Thomas Witulski

Kirchengeschichte

Handbook of Dutch Church History, hg. v. Herman J. Selderhuis. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 679 S., geb. € 100,00 ISBN: 978–3–525–55787–7

Der international bekannte niederländische Kirchenhistoriker Herman J. Selderhuis von der Theol. Univ. Apeldoorn ist Hg. dieses umfangreichen Handbuches der niederländischen Kirchengeschichte, das einen weiten zeitlichen Rahmen von den ersten Christen in der Spätantike über die Reformation bis hinein in die Gegenwart absteckt. In ihm wird auf knapp 680 S. die Geschichte des niederländischen Christentums von versierten niederländischen Kirchenhistorikern gründlich und zugleich konzentriert entfaltet. Das Handbuch richtet sich v. a. an Studierende, Lehrende und alle allgemein an der niederländischen Kirchengeschichte Interessierte. Dieser Zielgruppe angemessen ist es inhaltlich nachvollziehbar und übersichtlich strukturiert sowie zugleich schnörkellos und flüssig geschrieben.

In der ausführlichen Einleitung werden die grundlegenden inhaltlichen und methodischen Leitlinien entfaltet. Dabei ist es angesichts der sich international immer stärker durchsetzenden Disziplin der Christentumsgeschichte („History of Christianity") bemerkenswert, dass Selderhuis ausdrücklich ein Handbuch der Kirchengeschichte der Niederlande konzipiert hat und nicht eine Geschichte des niederländischen Christentums. Er begründet dies damit, dass Religion und Christentum nicht nur selber durch die Botschaft der Kirche sowie durch die Strukturen und Entwicklungen der Kirche determiniert werden, sondern auch damit, dass erst durch die Perspektive auf Kirche als Institution und einem dominanten Faktor von Religion auch Themen wie beispielsweise Erziehung oder christliche Wohlfahrt in den Blick kommen (8). Die Vf. der Hauptkap. folgen dabei einem breiten Verständnis von Kirchengeschichte: Kirchengeschichte ist alles, was sich selbst als Kirche oder kirchliche Stellvertretung repräsentiert. Das umfasst sowohl die Einbindung des jeweils historisch-politischen und sozialen Kontextes als auch die unterschiedlichen sozialen und ekklesiologischen Ebenen; der Glaube des Priesters oder Theologen wird ebenso behandelt wie der des Gemeindegängers, des Pfarrers oder des „normalen" Menschen.

Das Handbuch bietet einen in sieben große Hauptkap. gegliederten Rundgang durch die niederländische Kirchengeschichte. Jedes Hauptkap. besteht aus mehreren Unterkap.n mit jeweils weiterführenden Literaturhinweisen, meist in niederländischer oder englischer Sprache, und beginnt mit einer ausführlichen Zeittabelle. Ein Personenindex und ein Index der geographischen Namen runden das Handbuch ab.

Die sieben Hauptkap. decken die Zeit vom Mittelalter bis zum 21. Jh. ab. In Kap. 1 (17–96) geht *Frank van der Pol* den ersten Christen auf niederländischem Boden nach, stellt die ältesten Bistümer der Niederlande vor – wobei dem Bischof von Utrecht eine besondere Rolle zugewiesen wird – und schildert die allmähliche Christianisierung der Niederlande bis zum Mittelalter bis 1200. Die Entstehung der Klöster, die Kreuzzüge, das Leben der Heiligen sowie die mittelalterliche Erziehung und Kultur werden ebenfalls ausführlicher entfaltet. In Kap. 2 (99–156) widmen sich *Peter Nissen* und *William den Boer* dem Mittelalter nach 1200 bis zum Ende des 15. Jh.s. Die beiden Vf. beschreiben vor dem Hintergrund zunehmender Urbanisierung und wachsender Bevölkerung die Entwicklungen im Bistum Utrecht und werfen ausführliche Blicke auf das monastische Leben im Mittelalter, darunter auch die Entstehung der nichtordensgebundenen Beginen

als Teil einer übergreifenden religiösen Frauenbewegung. Seelsorge, Glaubensleben, Bildung und Kultur werden ebenfalls thematisiert. Mit der Reformation im 16. Jh., die im 3. Kap. (157–258) von *Herman J. Selderhuis* und *Peter Nissen* vorgestellt wird, differenziert sich dann kirchliches Leben in den Niederlanden grundlegend. Geschildert werden die frühen reformatorischen Bewegungen, die Ausbreitung des Calvinismus und die vor dem Hintergrund des Unabhängigkeitskampfes der Niederlande gegen Spanien erfolgte Konsolidierung und Reorganisation der Reformierten Kirche. Kap. 4 (259–360), das von *Willem van Asselt* und *Paul H. A. M. Abels* verfasst wurde, steht im Zeichen des 17. Jh.s und der Bildformung der niederländischen Kultur im „Goldenen Zeitalter". Es gibt einen Überblick, wie sich in diesem „Gouden Eeuw" die verschiedenen christlichen Kirchen und Gemeinschaften – wie sich die Gesellschaft, Politik und Kultur dominierenden Reformierten, aber auch die Katholiken, die Lutheraner oder die verschiedenen Täufergruppen und Täuferkirchen – einerseits immer mehr intern „konfessionalisierten", andererseits aber ihren Ort in einer zunehmend pluralistischen Gesellschaft zu bestimmen suchten. Unter den Stichwörtern „Aufklärung, Toleranz und Individualisierung" beleuchtet das von *Paul H. A. M. Abels* und *Aart de Groot* geschriebene 5. Kap. (361–434) Entwicklungen und Herausforderungen des 18. Jh.s für die akademische Theologie, die Reformierte Kirche, die Römisch-Katholische Kirche sowie die verschiedenen anderen Minderheitskirchen. Das Ende der alten Republik und der französische Einfluss brachten neue Orientierungen, wie etwa die von der Nationalversammlung 1789 ausgerufene Trennung von Staat und Kirche oder die 1806 festgelegte rechtliche Gleichstellung aller Religionen. Wie Staat und Kirche zwar im Prinzip im Königreich der Niederlande getrennt waren, sich aber trotzdem durchweg im 19. Jh. gegenseitig beeinflussten, zeigt das 6. Kap. (435–520). *George Harinck* und *Lodewijk Winkeler* entfalten, wie die Kirchen eine zunehmend unabhängigere eigene Rolle und neue Formationen innerhalb des nationalen Rahmens suchten und dabei immer stärker auf das persönliche Leben einwirkten. Im Ringen um Moral, Modernität und Orthodoxie entstanden eine Vielzahl christlicher Organisationen und Vereine in Politik, Erziehung, Kultur, Sozialwesen und Freizeitgestaltung. Die Elastizität, die die christlichen Kirchen dabei zeigten, verloren sie allerdings im 20. Jh., wie dieselben Vf., nämlich *George Harinck* und *Lodewijk Winkeler*, im abschließenden 7. Kap. (521–644) verdeutlichen. In einer Gesellschaft, in der auf der einen Seite nach dem Zweiten Weltkrieg Individualisierung, Säkularisierung und Pluralisierung immer stärker die sozialen und privaten Beziehungen und Verflechtungen bestimmten, und auf der anderen Seite sowohl die Entkonfessionalisierung als auch die Entsäulung einsetzte, büßten die christlichen Kirchen nach und nach ihre historische Größe und Bedeutung ein. Die Anstrengung, Kirche als einen Akteur sozialen Wandels zu präsentieren, war nur bedingt erfolgreich; die Theologie und die theol. Fak.en schrumpften zu einer kleinen akademischen Disziplin. Seitdem prägt, so die beiden Vf., eine nach innen gerichtete Konzentration die Kirchen, die allerdings wiederum neue Ansätze und Formen von Theologie, Professionalisierung und religiösem Alltagsleben hervorbrachte.

Das Handbuch gibt, wie diese kurze Zusammenfassung deutlich macht, einen prägnanten und anschaulichen Überblick über wesentliche Entwicklungen der niederländischen Kirchen. Die einzelnen Abschnitte und Unterkap. orientieren sich dicht an der aktuellen Forschung, sind aber zugleich voraussetzungslos lesbar und führen unangestrengt in die inhaltlichen Felder ein. Die übersichtliche Abschnittsgliederung ermöglicht einen pragmatisch schnellen Zugriff auf einzelne Sachverhalte. Das Themenspektrum ist breit und interkonfessionell. Der Fokus liegt auf den heutigen Niederlanden, wobei Flandern oder Belgien bei den jeweiligen Sachthemen miteinbezogen werden. Für ein aus deutscher Sicht so international orientiertes Land wie die Niederlande, die zudem auch ein großes Kolonialreich besaßen, kommen allerdings die transnationalen Verflechtungen der niederländischen Kirchen nur wenig in den Blick. Ebenso spielen die Themen Europa und die Ökumenische Bewegung nur eine marginale Rolle. Aus redaktioneller Sicht ist noch darauf hinzuweisen, dass für den internationalen Leserkreis der englischen Ausgabe zwei- oder drei Überblickskarten mit wesentlichen niederländischen Orten, Bistümern oder Grenzen hilfreich gewesen wären. Das sind aber lediglich kleine Anmerkungen zu einem ansonsten sehr soliden und souveränen Handbuch, dem man weite Verbreitung wünschen kann.

Frankfurt a. M. Katharina Kunter

Bergjan, Silke-Petra / **Näf**, Beat: **Märtyrerverehrung im frühen Christentum.** Zeugnisse und kulturelle Wirkungsweisen. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 208 S. (Wege zur Geschichtswissenschaft), pb. € 29,90 ISBN: 978-3-17-024142-8

Als Frucht eines 2011 gemeinsam an der Univ. Zürich veranstalteten Seminars legen die Kirchen- und Theologiehistorikerin Silke-Petra Bergjan und der Althistoriker Beat Näf den vorliegenden Band in gemeinsamer Verantwortung vor.

Bevor sie darin einen „knappen Überblick über die Geschichte der Märtyrerverehrung im antiken Christentum" (11) entfalten, weisen sie darauf hin, dass man gegenwärtig „nicht gerne von Martyrien und Märtyrern hört und diese Bezeichnungen lieber verdrängen möchte" (12). Deshalb gehen sie im Vorfeld auf das Spannungsfeld zwischen der Lektüre von antiken Märtyrerakten und den aktuellen Zeiterfahrungen ein (12–17) und thematisieren folglich Martyriums- und Opfervorstellungen in der modernen Welt (17–21). Nach dieser notwendigen Klärung heutiger Perspektiven beschäftigen sie sich in Kap. 1 mit der Märtyrerverehrung in antiken und modernen Gesellschaften bzw. mit diesbezüglichen Grundstrukturen, Ausprägungen und Deutungen (23–39). Kap. 2 gilt der Beantwortung der Frage, ob in der freien Rede vom Wahren eine Verchristlichung traditioneller bzw. paganer und jüdischer Martyriumsmodelle vorliege (41–53). In Kap. 3 beleuchten die Vf. den in der Spätantike geführten Behauptungskampf religiöser Minderheiten jüdischer und christlicher Provenienz, in dem sich durchaus Verfolgungsparallelen bemerkbar machen (55–83). Nach einem Blick auf den ländlichen Raum und die seit der sog. Konstantinischen Wende veränderten Martyriumsvorstellungen widmen sie sich – chronologisch bis ins frühe Mittelalter ausgreifend – in Kap. 4 v. a. repräsentativen Großstädten, ihren Märtyrern und deren Verehrung (85–131), während sie in Kap. 5 dem antiken Verhältnis zwischen Martyrien und Heiligkeit und dem zugehörigen Ringen um die richtige Auslegung nachgehen (133–158). Kap. 6 befasst sich mit den stabilisierenden, anregenden und transformierenden Wirkungen des Märtyrerkults auf die christlichen Lebensweisen der Antike (159–175). Schließlich beenden die Vf. ihre Untersuchung im siebten und letzten Kap. mit einem Ausblick auf die Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte frühchristlicher Märtyrer und Martyrien (177–184). Mit einer reichen Bibliographie der herangezogenen Quellen und der benützten Literatur (185–208) schließt ihr Werk.

Besonders hervorzuheben ist, dass die Ausführungen der Vf. immer wieder durch gut ausgewählte und in deutscher Übersetzung präsentierte Quellenzitate verdeutlicht werden. Hinzu kommen mit informativer Bildunterschrift versehene Bilder, die den Fließtext auflockern und weiterführend illustrieren. Fußnoten anstelle von Endnoten würden allerdings den Gebrauch des Buches erleichtern. Störend wirken die häufigen Druckfehler. Hinzu kommen einige inhaltliche Schwächen. So ist es wohl auf flüchtige Redaktionsarbeit zurückzuführen, dass auf S. 51 vom „ersten Brief [des Paulus] an die Philipper" die Rede ist. Die neuere Forschung bestreitet auch die Nachricht der Historia Augusta, Kaiser Septimius Severus (193–211) habe 202 – wie die Vf. meinen – „Christen und Juden bei strenger Strafe verboten […], neue Anhänger zu gewinnen" (71; vgl. dagegen mit weiterer Literatur Peter Guyot [Übers.] / Richard Klein [Ed. u. Kommentar]: *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen.* Eine Dokumentation. Band 1: Die Christen im heidnischen Staat, Darmstadt 1993 [Texte zur Forschung, 60], 96f, 354f). Seit den zentral gesteuerten antichristlichen Maßnahmen von Kaiser Decius (249–251) sollte – zugunsten eines breiteren Leserkreises – nicht von „allgemeinen Christenverfolgungen" (77) gesprochen werden, sondern von auf Reichsebene systematisch durchgeführten Christenverfolgungen. Sehr verdienstvoll ist die ausführliche Würdigung des „unblutigen Martyriums" altkirchlicher Asket/inn/en (79, 88, 163–167); doch ist die eher ungebräuchliche und missverständliche Formulierung „blutloses Martyrium" (88, 163) besser zu vermeiden. Es trifft nicht zu, dass die Christen „erst später, in der Zeit Konstantins, […] Sakralbauten zu errichten" begannen (90); vielmehr gibt es dafür bereits in der ersten Hälfte des 3. Jh.s schriftliche und archäologische Zeugnisse, wie der Rez. bereits gezeigt hat (Johannes Hofmann: *Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte*, 2, Würzburg 2013 [Theologische Lehr- und Lernbücher, 4/2], 286f, 289f [mit Literatur]). Ebenso wurden die vermuteten Gebeine des Stephanus nach Hans J. Limburg (Art. „Stephan(us), Protomartyrer", in: *Lexikon der Heiligen und der Heiligenverehrung*, 3, Redaktion Bruno Steimer, Freiburg/Basel/Wien 2003, 1552–1554, hier: 1554 [mit Literatur]) 415 im palästinischen Kafar-Gamala entdeckt und nicht, wie die Vf. voraussetzen, „in Afrika wiedergefunden" (99). Nach den Vf.n wurde der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien „im Zirkus in Rom vermutlich am Ende der Regierungszeit Kaiser Trajans (89–117) von den Löwen zerrissen" (102), was durchaus im Bereich des Möglichen ist. Unerwähnt bleibt bei ihnen jedoch die umstrittene, neuerdings um 170 angesetzte Datierung der unter seinem Namen wohl pseudonym erschienenen Briefe (zur Spätdatierung und Pseudonymität der Ignatius-Briefe vgl. den Forschungsüberblick von Ferdinand R. Prostmeier: „Ignatius von Antiochien", in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hg. v. Siegmar Döpp / Wilhelm Geerlings, Freiburg/Basel/Wien ^{3}2002, 346–348, hier: 347 sowie Thomas Böhm: „Der eine Bischof als Garant der einen katholischen Kirche?", in: *Einheit und Katholizität der Kirche.* Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens, hg. v. Theresia Hainthaler / Franz Mali / Gregor Emmenegger, Innsbruck/Wien 2009 [Pro Oriente, 32], 113–126, hier: 123, Anm. 43 [jeweils mit Literatur]). Zu modifizieren ist auch die Feststellung von den Vf.n, vor der Valerianischen Verfolgung (257–260) habe es „in der Autorität des Bischofs [gelegen], einen Einzelnen nach einer großen Sünde durch das Bußverfahren wieder in die Kirche zurückzuführen" (111; vgl. ähnlich 142f), denn die Vergebungsvollmacht der Märtyrer

und Bekenner taucht bereits Anfang des 3. Jh.s auf und wird erst seit Bischof Cyprian von Karthago († 258) eingeschränkt (vgl. Hofmann, a. a. O., 255f [mit Literatur]). Vorsichtiger sollte schließlich die von den Vf.n angenommene Verfasserschaft der *Traditio Apostolica* durch Hippolyt von Rom behandelt werden und etwas ausführlicher die darin erwähnte *ordinatio per confessionem* der Bekenner (143; zum kompilatorischen Charakter der *Traditio Apostolica* und zu der darin ohne Ordination möglichen Eingliederung der Bekenner in das Presbyterium vgl. Hofmann, a. a. O., 51f [mit Literatur], 55f). Dennoch werden die Vf. dem Thema ihres Buchtitels gerecht, gemäß dem es in ihrem Buch um die frühchristliche Märtyrerverehrung gehen soll, also um die Umsetzung der Martyrien und der zugehörigen Berichte in den Kult und in die Lebenspraxis spätantiker christlicher Gemeinschaften und Individuen. Nicht nur die an der Thematik Interessierten, sondern auch andere Vertreter/innen theologischer, historischer und weiterer geisteswissenschaftlicher Disziplinen werden im vorliegenden, facettenreichen Band neben Bekanntem sicher eine Reihe von anregenden neuen Aspekten finden.

Eichstätt Johannes Hofmann

Dirschlmayer, Michaela: **Kirchenstiftungen römischer Kaiserinnen vom 4. bis zum 6. Jahrhundert**. Die Erschließung neuer Handlungsspielräume. – Münster: Aschendorff 2015. (X) 268 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, Kleine Reihe, 13), geb. € 44,00 ISBN: 978–3–402–10920–5

Bei dem zu besprechenden Werk handelt es sich um die überarbeitete Fassung einer althistorischen Diss., die im Wintersemester 2013/14 an der Johann Wolfgang von Goethe-Univ. Frankfurt im Rahmen des Exzellenzclusters „Herausbildung normativer Ordnungen" angefertigt wurde. Der Vf.in geht es darum auszuloten, inwiefern die von den spätantiken Kaiserinnen getätigten Kirchenstiftungen als Mittel der Herrschaftsrepräsentation an die Tradition der seit jeher von römischen Kaisern, aber auch Kaiserinnen, unterstützten und ins Werk gesetzten Stiftungen und Repräsentationsbauten anknüpfen konnten. Schnell wird jedoch klar, dass die antiken *augustae* keineswegs regelmäßig als Bauherrinnen oder Stifterinnen agierten, sodass die christlichen Kaiserinnen hier weitgehend Neuland betraten: „Im Mittelpunkt der Untersuchung steht vielmehr der Versuch, die Entstehung und Nutzung eines neuen Handlungsspielraums, der sich – bedingt durch den religiösen Wandel – den Kaiserinnen öffnete, zu beleuchten." (4)

Allzu voreilig wird in der Literatur immer wieder auf Helena als Musterbeispiel einer kirchengründenden *augusta* verwiesen, auf das sich folgende Kaiserinnen bezogen hätten, um ihrer Frömmigkeit sichtbaren Ausdruck zu geben. Auch diesem Thema möchte die Vf.in ebenso wie den Veränderungen des Stiftungsverhaltens vom 4. bis zum 7. Jh. nachgehen. Zu diesem Zweck untersucht sie eine Fülle literarischer Quellen zusammen mit archäologischen Zeugnissen, die sich jedoch nur selten in Übereinstimmung bringen lassen, während die schriftlichen Quellen oft mehr über ihr Bild von einer idealen Kaiserin als über deren kirchenbauliche Initiativen verraten.

Über den verwendeten wissenschaftlichen Zugriff legt die Vf.in gründlich Rechenschaft ab („Theoretischer Rahmen" [15–31]). Sie will den rechtlich nicht festgelegten Raum, den die Kaiserinnen nutzen konnten und der nicht unbedingt mit Macht gleichzusetzen sei, wie in den vergangenen Jahren häufig betont wurde, gründlicher ausleuchten und versteht Kirchenstiftungen in diesem Rahmen primär als Akte der Frömmigkeit, über die mit ganz bestimmten gesellschaftlichen Gruppen kommuniziert werde. Um diese Kommunikation genauer beschreiben zu können, verändert sie das mittlerweile eingeführte „Akzeptanz-System" (Egon Flaig), wonach bestimmte Rituale und Praktiken die Akzeptanz maßgeblicher gesellschaftlicher Gruppen gleichsam ins Werk setzen und so zur Stabilität der kaiserlichen Herrschaft beitragen. Dementsprechend sieht sie in Kirchenstiftungen ebenso wie in anderen Stiftungen, wie der Zuwendung zu Armen und Kranken, wie auch in Reliquientranslationen Ausdrucksformen der kaiserlichen *pietas*, die zwischen dem kaiserlichen Hof, der Stadtbevölkerung und nun auch den heiligen Männern bzw. dem Episkopat ausgehandelt werden mussten. Dass die Stiftung einer Kirche darüber hinaus der kaiserlichen *memoria* unter dem Patronat von Heiligen diente, tritt bei dieser Betrachtungsweise hingegen in den Hintergrund.

Gegliedert ist die Untersuchung in drei große Teile. Der erste dieser Abschnitte arbeitet unter dem Titel „4. und 5. Jahrhundert – Rom, Mailand und Ravenna" (32–110) zunächst die komplizierte Helenatradition auf und charakterisiert Helena als *augusta* mit eigenem Handlungsspielraum, den sie zur Fürsorge für Bedürftige nutzte. Über die Kirchenstiftungen in Palästina berichten die Quellen völlig unterschiedlich: „Je nachdem, welchen Autor man heranzieht, ist Helena für den Bau zweier [...] oder dreier Kirchen [...] oder für gar keine dieser Kirchen verantwortlich." (39) Auch im Hinblick auf ihren Bezugspunkt Rom lässt sich keine Klarheit gewinnen, sodass man lieber von imperialen Stiftungen ausgehen und ihre Prägekraft für die Kaiserinnen der folgenden Jh.e relativieren sollte. Ganz anders sah das jedoch für die weniger bekannte Konstantintochter Constantina aus, die auch, ohne zur *augusta* erklärt worden zu sein, in Rom als Stifterin der Agnesbasilika agieren konnte und zur Ansprechpartnerin für hohe klerikale Persönlichkeiten wurde. Mit der Rolle der homöischen Kaiserin Justina im Mailänder Kirchenstreit wird dann ein interessanter Kontrapunkt gesetzt. Justina fehlte das „Akzeptanz-System" der städtischen Bevölkerung, weswegen Bischof Ambrosius in den literarischen Quellen als Patron der Märtyrer und Kirchenstifter gezeichnet wurde. Weil sich auch in Rom im Verlauf des 5. Jh.s zunehmend Bischöfe auf diesem Feld betätigten, konzentrierte sich die Stiftertätigkeit der Galla Placida auf die kaiserliche Residenzstadt Ravenna, was auf ein gelungenes Zusammenspiel zwischen Hof, Stadtbevölkerung, Klerus und sogar gotische Heeresteile schließen lässt.

Das nächste Kap. „Das 5. Jahrhundert im oströmischen Reich – Konstantinopel" (111–163) stellt die beiden kaiserlichen Konkurrentinnen Pulcheria und Eudocia in den Mittelpunkt der Betrachtung. Es beginnt jedoch mit dem Konflikt zwischen Bischof Johannes Chrysostomos und der zwischen 395 und 404 herrschenden Eudoxia, der zunächst verhinderte, dass Eudoxia als Kirchenstifterin hervortreten konnte. Charakteristischerweise wurde sie dann aber von heiligen Männern aus Palästina aufgesucht und im weit entfernten Gaza zur Kirchengründerin. Erst ihrer Tochter Pulcheria, von ihrem Bruder Theodosius II. zur *augusta* erklärt, gelang es, sich diesen Handlungsspielraum auch in Konstantinopel zu verschaffen. Sie konnte – so schilderte es v. a. der Kirchenhistoriker Sozomenos – ihre Frömmigkeit mit Hilfe eines jungfräulichen Lebens in der Nachfolge der Maria, mit Armen- und Krankenpflege, Sorge um Mönchsgemeinschaften und Unterkünften für Fremde, mit Reliquientranslationen und Kirchenstiftungen in der Stadt höchst anschaulich gestalten. Das gelang der anderen *augusta* und Frau des Theodosius II., Eudocia, v. a. in Jerusalem: „Eudocia nutzte somit in Jerusalem eben jenen Handlungsspielraum, der ihr in Konstantinopel fehlte, um sich als vorbildliche Kaiserin zu präsentieren und bei der Bevölkerung an Akzeptanz gewinnen zu können." (153)

Das abschließende Kap. „Konstantinopel im 6. Jahrhundert" (164–225) behandelt Anicia Juliana als die letzte große Stifterin der theodosianischen Dynastie, die mit diesem politischen Pfund, insbes. in der Polyeuctoskirche in Konstantinopel, wucherte. Den Gegenentwurf dazu – so deutet es die Vf.in – stifteten das Kaiserpaar Justinian und Theodora, die betont gemeinsam agierten, mit der Sergius und Bacchuskirche, der mit der Hagia Sophia und Hagia Eirene weitere folgen sollten. Selbstverständlich förderte Theodora eine Vielzahl sozialer Einrichtungen und erwies sich als Ansprechpartnerin für die Miaphysiten, während Justinian sich für die Chalcedonenser stark machte. Ein ähnliches Konzept verfolgten auch Justin II. und Sophia, nutzten jedoch vorrangig andere Medien als Kirchenstiftungen.

Die Schlussbetrachtung (228–232) fasst die wesentlichen Ergebnisse der Untersuchung konzise zusammen und erwähnt beiläufig, dass natürlich nicht nur Kaiserinnen, sondern auch Bischöfe und hohe Beamte Kirchen stifteten (230). Das kommt recht unvermittelt; der Leser hätte schon in der Hinführung damit rechnen können, zu erfahren, was denn das Besondere an den Kaiserinnenstiftungen sei, zumal Kirchenstiftungen nur einen Aspekt öffentlich kommunizierter Frömmigkeitsbezeugung bildeten.

Da die Arbeit sehr sorgfältig gearbeitet ist, fällt auf, dass zwar ein Brief Gregors des Großen aus dem Jahre 596 erwähnt wird, doch um welchen Brief es sich handelt, bleibt unklar (100). Angesichts der wenigen Schreibfehler wirkt umso störender, dass Pelagius zu Palagius (210) und dass die Veröffentlichung von Lioba Theiss (*Female Founders in Byzantium and Beyond*, hg. v. Lioba Theiss u. a., Wien/Köln/Weimar 2011/2012 [Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte, 60/61]) nicht herangezogen wurde.

Doch sollen diese wenigen Bemerkungen niemanden daran hindern, dieses spannende und schön gemachte Buch zur Hand zu nehmen und aufmerksam zu lesen.

Bochum Katharina Greschat

Busch, Anja: **Die Frauen der theodosianischen Dynastie**. Macht und Repräsentation kaiserlicher Frauen im 5. Jahrhundert. – Stuttgart: Steiner 2015. 256 S. (Historia – Einzelschriften, 237), geb. € 57,00 ISBN: 978–3–515–11044–0

Anja Busch widmet sich in ihrer überarbeiteten Diss. ausgehend von den Biographien der theodosianischen Frauen den Schlüsselbegriffen „Macht" und „Repräsentation", deren Analyse einen Einblick in die weiblichen Handlungsräume im Kontext spätantiker christlicher Herrschaft bietet.

Das Buch gliedert sich in „I. Einleitung" (13–23), zwei thematische Hauptkap., „II. Die Frauen der theodosianischen Dynastie" (25–188) sowie „III. Selbstdarstellung, Repräsentation und literarische Quellen" (189–230), und schließlich in „IV. Schluss: Kaiserliche Frauen im Herrschaftsdiskurs des 5. Jahrhunderts" (231–235). Ein Stammbaum (V.; 236), eine Bibliographie (VI.; 237–249) und ein Schlagwortregister (VII.; 251–256) beschließen den Band.

Die Einleitung greift in erster Linie die methodischen Fragen nach der Rolle der kaiserlichen Frauen auf, die sich im Spannungsfeld der Begriffe „Repräsentation" und „Öffentlichkeit" (17–19) sowie „Macht" und „Herrschaft" (19–21) darstellen.

Im Vordergrund von Teil II stehen die einzelnen Biographien, die in chronologischer Reihenfolge präsentiert werden: Aelia Flavia Flacilla, die erste Ehefrau des Theodosius I. und Mutter des Arcadius und Honorius, ist die erste biographische Darstellung gewidmet. Gemäß B. ist sie es – neben Helena, der Mutter Kaiser Constantins –, die für die Repräsentation der nachfolgenden kaiserlichen Frauen maßgebend ist. Im Jahre 383 führt Flacilla als erste Frau nach 40 Jahren wieder den *Augusta*-Titel; daneben bekommt ihr *nomen gentile* Aelia den Charakter eines „dynastischen Namens"; ihre ikonographische Darstellungsweise auf den Münzen mit den Attributen Diadem und *paludamentum* kann ferner als Beleg für eine neue theodosianische, an den männlichen Kaiser angeglichene Repräsentationsform gelten. Die zweite Ehe des Theodosius I. mit Galla, der Tochter Justinas und Valentinians I., ist v. a. aufgrund der dynastischen Verbindung zur valentinianischen Familie bedeutungsvoll. Serena, Nichte und Adoptivtochter des Theodosius I. und seit 384 Ehefrau des westlichen Heermeisters Stilicho, schreibt B. einen erheblichen Einfluss als Schwiegermutter des Westkaisers Honorius zu. Ob sie tatsächlich als Wegbereiterin des theodosianischen Frauenbildes im Westen und konkretes Vorbild für Galla Placidia gelten darf, mag aber etwas zu optimistisch formuliert sein. Die Quellenlage erlaubt sodann kaum einen genaueren Blick auf die im Anschluss behandelten Ehefrauen des Honorius, Maria und Thermantia. Aelia Eudoxia, Ehefrau des Arcadius, wird eine „wichtige Rolle in der Vermittlung des theodosianischen Herrscherideals" (59) zugesprochen, die sich in der Einflussnahme in politischen und ganz besonders in kirchenpolitischen Belangen (z. B. im Konflikt mit Johannes Chrysostomos) äußerte. Ihre aktive Rolle führt B. hauptsächlich auf das profillose Bild des Kaisers zurück (83). Was die Repräsentation der Eudoxia angeht, so begegnet ein bedeutendes neues Motiv auf den Münzen, nämlich die *manus Dei* mit Krone über dem Haupt der *Augusta*, die deren göttliche Legitimation und sakrale Autorität bildlich symbolisieren sollte. Galla Placidia, Tochter des Theodosius I. und seiner zweiten Ehefrau Galla, wiederum vermochte als Verbindung zwischen theodosianischer und valentinianischer Familie als Symbol des dynastischen Prinzips zu fungieren. Darauf aufbauend ermöglichte sie es ihrem eigenen Sohn Valentinian III., die Herrschaftsnachfolge im Westen zu legitimieren, nachdem ihr kinderlos gebliebener Halbbruder Honorius verstorben war. B. möchte Placidia in erster Linie als *Augusta* darstellen, die sich besonders durch „akzeptanzfördernde und daher herrschaftsstabilisierende Maßnahmen" (100) auszeichnete, wie die zahlreichen Zeugnisse zu ihrer Stiftertätigkeit und ihre Briefwechsel bzgl. kirchenpolitischer Debatten zeigen. Aelia Pulcheria hatte als ältere Schwester des Theodosius II. ebenfalls eine besondere Stellung am Hofe. Noch vor ihrer Erhebung zur *Augusta* gelobte sie im Alter von 14 Jahren die Jungfräulichkeit – ein Akt, der v. a. vor der Einflussnahme eingeheirateter Kontrahenten schützen sollte. Aufgrund Pulcherias großzügiger Stiftertätigkeit und ihrer öffentlich zelebrierten Frömmigkeit dürfte sie eine große Akzeptanz in der Bevölkerung von Konstantinopel genossen haben. Zugleich bildete dieses Verhalten auch die Basis dafür, als starke Akteurin – besonders in kirchenpolitischen Angelegenheiten – auftreten zu können. Nach dem Tod ihres Bruders stellte sie auch noch ihr dynastisches Potential unter Beweis, indem sie Marcian als neuen Herrscher im Osten dynastisch legitimierte. Aelia Eudocia (Athenais) hingegen, Ehefrau des Theodosius II., konnte sich erst 439 stärker öffentlich positionieren, nachdem sie von einer Pilgerreise nach Jerusalem mit wertvollen Reliquien zurückgekehrt war. Doch bereits kurz danach kam es 440 zu einem ungeklärten Zerwürfnis am Hofe, in dessen Folge Eudocia Konstantinopel verließ und bis zu ihrem Tod im Jahre 460 in Palästina lebte. Eine politische Verantwortung attestiert B. in größerem Maße zuletzt auch Justa Grata Honoria, der Tochter der Galla Placidia und des Constantius. Als Kaiserschwester, ausgezeichnet mit dem *Augusta*-Titel, wurde sie v. a. durch ihre selbständige Intervention bei Attila berühmt, wodurch sie in Opposition zur Politik ihres Bruders Valentinian III. ging. Große Hoffnungen wurden schließlich in die Vermählung der Licinia Eudoxia, der Tochter des Theodosius II., mit Valentinian III. gelegt, die die Verbindung der beiden Reichsteile dynastisch stärken sollte.

Teil III ist der systematischen Auswertung des Rollenverständnisses der Augustae mit besonderem Fokus auf deren Repräsentation gewidmet und bietet auf Grundlage der Biographien eine nochmalige Bewertung und Kontextualisierung der bereits in Teil II formulierten Einzelergebnisse. Soziale und symbolische Macht war Ergebnis der besonderen Stellung, die über die Nähe zum Kaiser zum Ausdruck kam. Die Inszenierung als christliche Kaiserin förderte sodann die Akzeptanz, weibliche Mitglieder der kaiserlichen Familie als symbolische Teilhaberinnen der Herrschaft wahrzunehmen. Wenngleich die Rolle der kaiserlichen Frau im Verlauf des 5. Jh.s eine deutliche Aufwertung – v. a. im Osten – erfuhr, verfügte diese zu keinem Zeitpunkt weder über eine sanktionierte Herrschaft noch ein Amt in ihrem eigenen Namen.

Die neue Zugangsweise der Vf.in besteht v. a. in der komparativen Betrachtung der Rollenbilder der west- und oströmischen *Augustae* und geht damit über die grundlegende Arbeit von Kenneth Holum, (*Theodosian Empresses*, Berkeley 1982) hinaus, die sich fast ausschließlich mit den *Augustae* Ostroms befasste. Die Konzeption des biographischen Teils, die auf der einen Seite den chronologischen Vergleich der einzelnen Kaiserinnen erleichtert, erschwert auf der anderen Seite mit dem damit verbundenen Springen des Schauplatzes von Ost nach West und vice versa manchmal den Blick auf größere Entwicklungslinien des oströmischen bzw. weströmischen Rollenbildes, das in den beiden Reichshälften unterschiedlich stark ausgeprägt war – ein Phänomen, das sich übrigens nicht erst seit der theodosianischen Dynastie beobachten lässt, sondern sich bereits im Prinzipat in unterschiedlichen Repräsentationsweisen der römischen Kaiserin im lateinischen Westen und griechischen Osten manifestierte. Als Hauptquelle der Einzelstudien dienen die literarischen Zeugnisse, die erfreulicherweise oftmals direkt im Haupttext sowohl im Original als auch in (vielfach von der Vf.in selbst angefertigten) Übersetzung geboten werden. Besonders hervorzuheben ist zudem, dass B. neben den prominenten weiblichen Vertreterinnen, wie Galla Placidia, auch Persönlichkeiten berücksichtigt, die im Kontext derartiger Studien bislang kaum Beachtung fanden, wie beispielsweise Serena, Maria oder Thermantia. Der Vf.in ist es fraglos gelungen, ein gut verständliches Handbuch zu „allen" Frauen der theodosianischen Dynastie zu verfassen, das den Leser in einen wichtigen Teilaspekt des christlich ideologisierten Kaisertums der Spätantike einführt.

Wien Kerstin Sänger-Böhm

Eich, Peter: **Gregor der Große**. Bischof von Rom zwischen Antike und Mittelalter. – Paderborn: Schöningh 2016. 311 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–506–78370–7

Peter Eich ist Prof. für Römische Geschichte an der Univ. Freiburg i. Br. Sein Buch über Gregor geht auf ein nicht realisiertes Habil.-vorhaben über Gregor den Großen zurück. Dies ist dem Buch anzumerken: Es handelt sich um ein Porträt Gregors aus der Feder eines umfassend gebildeten Historikers, der sich in die umfangreiche Forschungsliteratur eingearbeitet, die zentralen historischen Quellen zu Gregor gelesen – sich dann aber von der eigentlichen, tiefer gehenden Forschungsarbeit abgewandt hat. Was bleibt, ist ein Kondensat aus den bestehenden Studien über Gregor, unter zusätzlichem Einbezug neuerer Erkenntnisse aus der Geschichtswissenschaft der Spätantike und des Frühmittelalters – oder: ein handliches deutsches Buch für diejenigen, die z. B. den nach wie vor empfehlenswerten englischen Klassiker von Robert Markus nicht lesen mögen (*Gregory the Great and His World*, Cambridge 1997). E. wendet sich dezidiert an „Studierende" und will „eine aktuelle Sicht auf Gregor" bzw. „eine gut nachvollziehbare Lebensbeschreibung" bieten (12, vgl. 92). Dies ist ihm gelungen. Für Studienzwecke ist sein Buch geeignet, wenngleich man sich fragt, ob die Studierenden, wie das in einigen Kap.n der Fall ist, tatsächlich vornehmlich auf Sekundärliteratur verwiesen werden sollten. Einen eigenständigen Beitrag zur wissenschaftlichen Gregorforschung stellt das Buch nur am Rande dar. Man wird zwar auf den aktuellen Stand der Forschung gebracht, eine innovative neue Sicht auf Gregor wird aber nicht aufgezeigt – falls eine solche denn überhaupt zu erwarten ist.

Im Prolog stellt E. klar, dass ihm das Umfeld Gregors und der umfassende Blick auf die Spätantike (12f) besonders am Herzen liegen. Und so holt er denn auch weit aus: Im 1. Kap. („Die Mittelmeerwelt in der Spätantike" [15–34]) legt er in weniger als 20 S. einen rasanten Ritt durch die (Kirchen-)Geschichte vom 2. bis ins 6. Jh. vor. Notgedrungen wird hier vieles nur sehr pauschal und allgemein beschrieben, insbes. bezogen auf das Christentum (z. B.: „Vielmehr eskalierten Konflikte zwischen christlichen Strömungen immer öfter […]." [26]). Überhaupt überzeugen seine Ausführungen zum Christentum und zur Theologie insgesamt weniger als zur politischen Geschichte. Wenig befriedigend sind etwa seine Ausführungen zur Exegese, wie z. B.: „Schon deshalb war eine allegorische Auslegung Pflicht, da er [Gregor I.] alle Züge jüdischer Historie und spezifisch jüdischen Religionsverständnisses von diesen Schriften abstreifen musste." (78) – Jedoch: Im 6. Jh. ist für die Christen die Frage der Exegese atl. Schriften längst geklärt! Hinter E.s Satz steht eine moderne, anachronistische Wahrnehmung von religiöser Vielfalt. Man fragt sich in dem Kontext auch, weshalb er die Exegesen Carole Straws derart favorisiert (182): Weil sie eine kohärente Konzeption aufzeigen, die Gregor aber vielleicht gar nicht hatte? Und warum werden die erwähnten Moralia-Passagen stets mit PL (Patrologia Latina)-Stellen belegt, gerade auch, wo dieses Werk hinten im Literaturverzeichnis durchaus mit der aktuellen kritischen CChr.SL-Edition bibliographiert wird?

Ertragreich ist E.s Anliegen, Gregor zu kontextualisieren, etwa wenn er (Kap. 3: „Gregors Leben vor dem Pontifikat" [55–72]) über den Titel und die Funktion eines *praefectus urbi*, als welcher Gregor wahrscheinlich vor seiner Konversion zum Mönchsleben wirkte, reflektiert (61f). Sehr nützlich sind auch seine Ausführungen zum Thema „Völkerwanderung" und der damit einhergehenden, aktuell schwierigen

Beurteilung der westlichen Königreiche (Kap. 7: „Rom und die westlichen Königreiche" [139–167]). Ebenso sind seine umfangreichen Ausführungen zum Thema „Gregor und die weltliche Gewalt" (Kap. 10 [195–222]) bedenkenswert, wenngleich auch hier letztlich die nicht neue, aus Analysen des gregorianischen Werks und Wirkens wohl unweigerlich hervorgehende Vagheit seiner Konzeption und Situationsgebundenheit seiner Aussagen (210) resultieren. E. formuliert: „Allerdings ist es kaum möglich, diese Äußerungen Gregors zu einem Gesamtbild zusammenzufügen, das zudem noch mit seinem Handeln im Einklang steht." (210) Oder: „Gregors Einstellung zur weltlichen Macht ist facettenreich und zum Teil widersprüchlich." (220) Abschließend charakterisiert E. Gregor als „Bewahrer antiker Tradition in einem gewandelten Reich" (232). Hinführend zu diesem Satz bezieht er sich auf Gregors Epitaph (Beda: *Historia ecclestiastica*, II, 1), wo dieser als *Dei consul* bezeichnet wird – eine Etikettierung, mit der bereits Jeffrey Richards (*Consul of God.* The Life and Times of Gregory the Great, London 1980) seine Studie über Gregor übertitelte, und die Gregor unschlagbar prägnant erfasst.

Wer im vorliegenden Buch viel Neues über Gregor erwartet hat, wird enttäuscht. Aber immerhin findet der Leser eine kompakte, breit angelegte Biographie Gregors, wie sie auf Deutsch seit Erich Caspar (*Geschichte des Papsttums, 2*, Tübingen 1933, 306–514) nicht vorgelegt wurde, und er wird meist kompetent durch die Gregorforschung geleitet. E.s Stärke liegt eindeutig in der politischen Geschichte; schwächer und nicht an allen Stellen befriedigend sind seine Ausführungen zum christlichen Gregor und zur Kirchengeschichte. Schließlich werden auch einige Themen angeschnitten, die zum Ausgangspunkt weiterer und eigentlicher Forschungsarbeit genommen werden könnten (z. B. der Kommentar zum 1. Königsbuch). Als Einstieg für die Beschäftigung mit Gregor und dem ausgehenden 6. Jh. ist das vorliegende Buch also durchaus zu empfehlen.

Hamburg Barbara Müller

Columbanische Klosterregeln. Regula cuiusdam patris. Regula cuiusdam ad virgines. Regelfragment De accedendo, hg. v. Albrecht Diem / Matthieu van der Meer. – St. Ottilien: EOS 2016. 255 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–8306–7759–8

Die Klosterregeln des frühen Mittelalters weisen eine große Vielfalt und trotzdem Abhängigkeit voneinander auf. Bis durch die Klosterreform Benedikts von Aniane zu Beginn des 9. Jh.s die Benedikt-Regel als Norm festgelegt wurde, stehen im Westen Europas die italienischen Traditionen und die irischen Überlieferungen eher nebeneinander. Eine besondere Rolle kommt Columban, dem Gründer von Luxeuil, Annegray und Bobbio, zu. Doch nicht nur ihm zugeschriebene Regeltexte kennen wir, sondern auch andere, die in der Forschung als „columbanisch" bezeichnet werden. Als „Volksausgabe" einer ausführlicheren Edition und Studie legen die amerikanischen Mediävisten Albrecht Diem und Matthieu van der Meer drei Regeln vor, deren Entstehung, Zuschreibung und Inhalt sie in einer ausführlichen Einleitung referieren.

Die drei edierten Regeln sind in einer Handschrift des *Codex regularum* überliefert, in dem Benedikt von Aniane die Vereinbarkeit der unterschiedlichen Traditionen mit der Benedikt-Regel prüfen wollte.

Die *Regula cuiusdam patris* (127–152) ist nach den Editoren in der Generation nach Columban entstanden. Sie bringen ihre Entstehung mit dem Aufstand des Agrestius in Verbindung. Dafür spricht das zentrale Thema der Regel, der Gehorsam, der aus dem eigenen Willen der Mönche zu erwachsen hat. Maßstab ist dabei nicht allein der Befehl des Abtes, sondern das Gebot des Herrn und die Ratschläge der Vorgesetzten. Die Buße berücksichtigt die individuelle Tat und wird nicht nach Tarif ausgesprochen. Askese ist nicht in erster Linie mit spirituellen Leistungen verbunden, sondern mit dem Verzicht auf Macht und Besitz in der Welt.

Die *Regula cuiusdam ad virgines* (153–214) wird von den Editoren Jonas von Bobbio, dem Biografen Columbans, zugeschrieben, allerdings auch als „Produkt einer intensiven Auseinandersetzung mit der *Regula Benedicti*" (50) bewertet, die in der Vita Columbans aus derselben Feder ignoriert wird. Als eine der wenigen überlieferten mittelalterlichen Nonnenregeln sehen die Editoren auch Einflüsse aus der Nonnenregel des Caesarius von Arles. Es handelt sich bei der *Regula cuiusdam ad virgines* trotz ihrer 24 Kap. nicht um eine Vollregel. Sie setzt eigene Schwerpunkte, v. a. in Bezug auf die Aufgabe der Äbtissin, Priorin, Pförtnerin und Cellerarin. Geregelt wird das Verhalten bei den Mahlzeiten, der Umgang mit Besitz, die hierarchische Ordnung im Kloster und die Beziehungen unter den Nonnen. Der zentrale Gesichtspunkt ist das Erreichen des ewigen Lebens, weshalb Belohnung und Strafe einen wichtigen Platz einnehmen. Der Schlüsselbegriff der Regel ist die Liebe unter den Schwestern als Analogie zur Gottesliebe. Innere Motivation gilt es zu erhöhen. Jede Verfehlung ist zu bekennen. Hier führt die Regula ein umfassendes System von Sündenbekenntnis ein, das dreimal täglich in Kombination mit der Fürbitte füreinander stattfinden sollte. Diese Beichte findet jedoch nicht vor dem Priester statt, sondern vor der Äbtissin – eine Besonderheit auf dem Weg der Entwicklung der Beichte zu einem eigenständigen Sakrament.

Die dritte Regel ist lediglich als Fragment überliefert: *De accedendo ad deum prompto corde orandum* (215–219). Wegen der stilistischen Ähnlichkeiten vermuten die Vf. eine Abhängigkeit von der *Regula ad virgines* und gehen ebenfalls von der Autorschaft des Jonas von Bobbio aus. Der Autor kommentiert Kap. 19 und 20 der *Regula Benedicti* und erörtert dabei die Wirkung der Werke und des Gebetes im Sinne einer Synergie, eines Zusammenwirkens von Gott und Mensch. Der Text liefert „der Heilswirkmächtigkeit des klösterlichen Handelns im Allgemeinen und des Gebets im Speziellen, der Verbindung von Individuum und Gemeinschaft und dem Imperativ der ständigen, nie nachlassenden Anspannung" (121) die theologische Begründung.

Erschlossen werden die drei Regeln durch eine Bibliographie zu den Quellen und ihren Übersetzungen sowie zur Forschungsliteratur. Das biblische Register zeigt die reichhaltige Verwendung der Psalmen- und Weisheitsliteratur sowie aus dem NT des Matthäusevangeliums. Drei weitere Register vervollständigen die Erschließung der Texte, nämlich die Zitation anderer Autoren und Regeln, ein Personenverzeichnis und ein sehr hilfreiches Themenregister. Das Taschenbuchformat erleichtert auch eine schreibtischferne Lektüre.

Vallendar Joachim Schmiedl

Sieber-Lehmann, Claudius: **Papst und Kaiser als Zwillinge?** Ein anderer Blick auf die Universalgewalten im Investiturstreit. – Köln: Böhlau 2015. 203 S. (Papsttum im mittelalterlichen Europa, 4), geb. € 35,00 ISBN: 978–3–412–22450–9

Mit dem Verweis auf die berühmte Abbildung des Sachsenspiegels, die Papst und Kaiser in freundlicher Umarmung und inniger Eintracht zeigt und die auch hier den Einband ziert, steigt Claudius Sieber-Lehmann, Privatdozent an der Univ. Basel, recht provokativ in die leitende Fragestellung seiner in Anbetracht ihrer langen Genese (vgl. Vorwort, 9f) mit ca. 160 Textseiten recht knapp ausgefallenen Monographie ein: Warum führten die vielfältigen Auf- und Umbrüche in der zweiten Hälfte des 11. und im beginnenden 12. Jh. nicht zu einem ebenbürtigen Verhältnis von Papst und Kaiser, sondern mündeten in den stets hierarchisch verstandenen Dualismus von *regnum* und *sacerdotium* des sog. Investiturstreits (und dessen Folgen), dem das Wormser Konkordat nur einen „notdürftige[n] Kompromiss" (12) entgegensetzen konnte?

Ist dieser Frageansatz selbst auf einem intensiv und tief beackerten Forschungsfeld wie demjenigen zum Investiturstreit an sich schon innovativ, gilt dies umso mehr für das Vehikel, dessen S.-L. sich zur Erschließung dieser Alternative bedient: Vorstellungen und Modelle von Papst und Kaiser als „ebenbürtige Zwillinge". Es wird die Fachwelt nicht verwundern, dass die Studie trotz allem Tiefgangs in der historischen Einzelbetrachtung doch an vielen Stellen eine essayistische Prägung aufweist und diese in der feinsinnigen, oft (zu) weitreichenden Suche S.-L.s nach einer „geminale[n] Lösung" (12) letztlich auch belassen muss. Ohne den weiteren Ausführungen vorweggreifen zu wollen, wird man den Hauptkritikpunkt schon hier anführen müssen: Seine allerorten spürbare Sympathie für Zwillingsmodelle, ja der dringende Appell an die „globale Gegenwart" (Schlusskap., 163–166), endlich in die „Zwillingsspur" (163) zurückzukehren, verstellt S.-L. leider den Blick für die entscheidende Frage, ob nämlich solche Modelle im 11. bzw. 12. Jh. überhaupt hätten durchgesetzt werden können. Theorie im Verhältnis von Kirche und „Staat" ist das eine, und gerade der Investiturstreit veranlasste hier zum Hochbetrieb mit teils originellen – eben nicht nur geminalen – Vorstellungen, denkt man etwa an diejenigen, zugegeben häufig überinterpretierten, ganz anderslautenden Positionen eines Manegold von Lautenbach; hochmittelalterliche, eben hierarchisch definierte, strukturierte und angewandte Herrschaftspraxis ist das andere, sie überdauerte auch Auf- und Umbrüche.

Dem Anliegen des zweiten Kap.s, Letztere nicht als „Revolution", sondern als Wandel zu kennzeichnen, wird man sich uneingeschränkt anschließen dürfen, zumal nach dem profunden Gang S.-L.s durch die einschlägige, internationale Forschung. Nicht ganz klar ist allerdings,

welche konkrete Relevanz, über eine rein terminologische hinausgehend, die Klärung für die Fragestellung der Arbeit besitzt.

Im anschließenden Kap. wird die Bedeutung terminologischer Verwendungen, nämlich in den Quellen, schon überzeugender vor Augen geführt: Ausgangspunkt ist eine Passage in der Vita Bischof Gerhards I. von Cambrai zum Jahr 1023, die die Heilige Kirche unter der Leitung von *geminae personae* (König und Priester) sieht. Diesen fraglos gewichtigen Beleg für Zwillingsvorstellungen noch vor dem Investiturstreit scheint S.-L. aber dennoch zu überfrachten, denn hierin ist nicht primär das Verhältnis der Zweigewaltenlehre im Sinne des Gelasius angesprochen, sondern das Binnenverhältnis innerhalb der Kirche. Weiter führen dagegen die akribische Suche nach dem Zwillingsbild in der Heiligen Schrift und seine ausführliche Analyse, die er auf das Zwillingspaar Jakob und Esau konzentriert. Überzeugend und deutlich ist auf Grundlage der Feststellung einer ausgeprägt negativen Konnotation von Zwillingspaaren in der Bibel in der Folge mittelalterlicher Rezeption der zentrale Befund herausgearbeitet, dass das Zwillingsbild hier immer in Gegensatzpaaren wie gut–böse, Christen–Juden etc. gedacht wurde und von daher die „Denkfigur" (59) von Papst und Kaiser als Zwillinge zwangsläufig scheitern musste. Im Rahmen seiner eingehenden Analyse einer maßgeblichen Quellengattung des Untersuchungszeitraums, den sog. Streitschriften, trifft S.-L. freilich gelegentlich auch auf positivere Sichtweisen, allen voran bei Normannus Anonymus. Doch liegt selbst solchen Ansätzen klar die Vorstellung einer hierarchischen Über- und Unterordnung zugrunde – eine Beobachtung, die S.-L. durch eine ergänzende Analyse zur Bewertung der Zahlensymbolik betreffend die „Zwei", erneut hauptsächlich in den Streitschriften, noch erhärten kann.

So muss er im vierten Kap. räumlich, zeitlich und in den Kulturen erheblich ausweichen, um eindeutig positive Deutungen der Zwillingsfigur finden zu können. S.-L. lässt hierbei nichts unversucht, steigt über sprachliche Befunde, literarische Quellen selbst aus Astrologie und Medizin bis in die antike Götter- und Sagenwelt hinein. Er wagt sogar den „kulturanthropologische[n] Blick von außen" (115) nach Afrika und Amerika, der in der rezenten Forschung längst salonfähig geworden, nicht immer aber auch zielführend ist. Zumindest bei den Ausführungen zur Genese der Disziplin Historische Anthropologie wird man sich dies hier auch fragen dürfen. Und das Entscheidende: Trotz aller vielfältigen Bemühungen muss S.-L. schließlich doch die ernüchternde Bilanz ziehen, dass „im jüdisch-christlichen Weltbild kein Platz für geminale Lösungen vorhanden" (115) war. Zwillinge bedeuten hier eben „Zwei", jedem Zwillingsbild ist ein Dualismus wesensimmanent. Ob man dies nüchtern-sachlich festhält oder wie S.-L. v. a. im Schlusskap. bedauert, ist letztlich irrelevant. Entscheidend, wie dies auch die Realpolitik im Wormser Konkordat offenkundig vermittelt, ist für den Gegenstand der Untersuchung Folgendes: Papst und Kaiser sind „Zwei statt Zwillinge" (Titel des 5. Kap.s), besser gesagt: „Zwei, nicht Zwillinge".

Vielleicht mag S.-L. dieser klare Befund tief enttäuscht haben; anders jedenfalls kann man sich sein hartes, über das sachliche Maß historischer Kritik hinausgehende Urteil zum Verhalten der Kirche nach dem Wormser Konkordat, entsprechend dem Leitsatz *Ecclesia abhorret a sanguine*, wohl kaum erklären: „Die Päpste und Kleriker entsprachen damit den Schreibtischtätern von heute, die Personen hinrichten lassen, ohne sich die Hände schmutzig zu machen." (151)

Im schon erwähnten Schlusskap., das bis in die Gegenwart hineinblickt und ein Plädoyer für die Zukunft gibt, sieht S.-L. die Geburt „des Westens" in der Trennung zwischen *temporalia* und *spiritualia*, also in der Kompromisslösung des Wormser Konkordats. Diese Trennung verkörpere die „Urform der Gewaltenteilung" (164) und bilde die Grundlage für „Säkularisierung" (164) schlechthin. Da „der Westen" und insbes. Westeuropa mit seinem spätestens dann durch die Reformation evozierten säkularen Staat gegenwärtig seine Vormachtstellung einbüße und sich in der globalen Welt neu orientieren müsse, schlägt S.-L. als Orientierungshilfe eine Rückbesinnung auf das „Zwillingsmodell" (164) vor, das nämlich vor Augen führen könne, „dass es nicht bloß das Eigene und Fremde gibt, sondern eben auch das Eigene zusammen mit dem näherliegenden, vertrauteren Anderen" (166). So fordert S.-L. in seinem Plädoyer vehement die Implementierung der Zwillingsthematik in den Gesellschaftswissenschaften ein, ohne dies gleich zu einem „twin turn" (165) wenden zu wollen – das wäre jedenfalls in sprachlicher Hinsicht auch nicht ratsam vor dem Hintergrund der ganz anderen „twin"-Bilder des 11. Septembers …

Auf den Punkt gebracht: Die in der gegenwärtigen Forschung allerorten zu beobachtende Öffnung der Mediävistik in den weiten Rahmen einer globalen Welt hinein und die damit einhergehende Ausweitung des Themenspektrums geben viel und fruchtbaren Boden für innovative Ansätze. Das vorliegende Buch gibt allerdings ein Beispiel dafür, dass innovativ nicht zwangsläufig auch weiterführend bedeuten muss.

Münster Thomas Bauer

Illemann, Regina: **Katholische Frauenbewegung in Deutschland 1945–1962**. Politik, Geschlecht und Religiosität im Katholischen Deutschen Frauenbund. – Paderborn: Schöningh 2016. 465 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 133), geb. € 58,00 ISBN: 978–3–506–78428–5

Regina Illemann trägt mit ihrer bei Gisela Muschiol an der Kath.-Theol. Fak. Bonn eingereichten Diss. über die Katholische Frauenbewegung in der frühen Bundesrepublik Deutschland bis vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein weiteres Puzzleteil zur kirchengeschichtlichen Frauen- und Zeitgeschichte bei. Im Fokus steht dabei der Katholische Deutsche Frauenbund (KDFB).

Im einleitenden Teil wird der Forschungsbedarf aufgezeigt, die Wahl des Themas mit seinen Einschränkungen begründet und die Fragestellung auf „Frauenrollenbilder" und „Katholisches Milieu und Geschlecht" fokussiert. Im Mittelpunkt des Interesses steht „das Verbandsleben der KDFB" mit seinen „Akteurinnen, Zusammenhänge[n] und Entwicklungen" (21). Dieser Blick auf die Geschehnisse im genannten Zeitraum durchzieht konsequent das ganze Buch.

Danach folgen fünf Hauptteile, wobei der letzte das analytische Resümee darstellt. Die anderen vier sind „I. Grundgefüge und Personen", „II. Der Frauenbund als Träger katholischer Frauenbewegung", „III. Gesellschaftspolitische Profilbildungen" und „IV. Beheimatungen und Aktivitäten in der katholischen Kirche". Dass im ersten Teil Selbstverständnis – Bewegung statt Verband (27) –, Organisationsstruktur und Organisationen erklärt sowie die wichtigsten Akteurinnen vorgestellt werden, erweist sich für das weitere Verstehen als hilfreich. Die eigentliche Untersuchung beginnt ab Teil II mit seinen fünf Unterkap.n und einem jeweiligen Fazit. Dort wird die konfessionelle Selbstpositionierung insbes. zur bürgerlichen und evangelischen Frauenbewegung kontextualisiert. Zudem werden innerkatholische Rivalitäten und Spannungen sichtbar gemacht: zwischen der Zentrale in Köln und dem bayrischen Landesverband und zum „Zentralverband der katholischen Frauen- und Müttergemeinschaften". Dabei spielt auch die Gestaltung der Beziehung und das Verhältnis zum übergeordneten (männlichen) Klerus eine wesentliche Rolle. Letzteres wird besonders in der Gründung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen deutschen Frauen (AG kath.) sichtbar. Folgende Aspekte werden sichtbar: innerkatholische Netzwerkbildung unter dem Führungsanspruch des KDFB, Eigenständigkeit gegenüber dem Klerus und Kooperation mit nichtkatholischen Frauenorganisationen bei gleichzeitig bewusst katholischem Profil.

Die drei Unterkap. des III. Teils behandeln die Wirkungskreise „Familie als ‚Keimzelle der Gesellschaft' und die Verantwortung der Frauen", „Katholisches weibliches Berufsverständnis" sowie „Politik und ‚öffentliches Leben'". Interessant ist hierbei, dass sich die privilegierte Position der KDFB-Leiterinnen nach außen in ihrem (kirchen-)politischem Wirken und nach innen gegenüber ihren Mitgliedern widerspiegelte. In Bezug auf die Familienpolitik repräsentierte der KDFB den Konservatismus der BRD, indem die Familie der vorrangige Bezugspunkt für Frauen blieb. Daran änderte auch die Wertschätzung weiblicher Berufstätigkeit als Berufung nichts. Dies geschah nicht zuletzt in Abgrenzung zu Nationalsozialismus und Kommunismus bei gleichzeitig enger Anlehnung an die CDU. In diesem Sinne sah der KDFB das Private als politisch an. Dabei befürworteten die Frauen des KDFB die Gleichrangigkeit der Eheleute. Als katholischer Verband fügten sie sich jedoch den deutschen Bischöfen, die an der patriarchalen Geschlechterhierarchie festhielten.

Das innerkatholische Konfliktpotential beleuchtet Kap. IV, das dementsprechend in die vier Teile „Das Verhältnis zur kirchlichen Hierarchie", „Frauen als Akteurinnen kirchlicher Laienarbeit", „Spirituelle Dimensionen im Verband" sowie „Vorbereitungen auf das Zweite Vatikanische Konzil" gegliedert ist. Die in den vorherigen Kap.n bereits deutlich gewordene Tendenz setzt sich weiter fort: Gegenüber dem Klerus versuchte sich der KDFB als selbstbewusster Akteur zu positionieren und nutzte gleichzeitig die obersten Hierarchieebenen der Bischöfe, Kardinäle und sogar des Papstes zur Selbstlegitimierung. Auf Grund der strukturellen Ungleichheit blieb die schwächere und untergeordnete Position der Akteurinnen jedoch bestehen und beschränkte unsanft deren Ambitionen gleichberechtigter Mitarbeit. Diese frustrierende Spannung wurde aber nicht öffentlich kommuniziert, sondern mittels ermutigendem Eigenlob und eigenen spirituellen Identifikationsangeboten kompensiert.

Der KDFB nach 1945 bis 1962 stand damit einerseits in der Kontinuität seines Engagements im Deutschen Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Andererseits machte sich auch bei ihm zunehmend der gesellschaftliche Wandel bemerkbar, der sich schließlich in den 1960er-Jahren Bahn brach, sodass bereits Ende der 1950er-Jahre erste Anzeichen einer Krise sichtbar wurden. Daher, so I., sei die „Frage, ob die Frauen(organisationen) zur Geschlossenheit des Milieus beitrugen", falsch gestellt. Sie könnten vielmehr als „eine Form von Milieu-Erosion als auch eine Form von besonderer, quasi missionarischer Milieu-Treue" gesehen werden (116).

Die abschließende Bündelung der Ergebnisse erfolgt auf den eingangs formulierten Fokus „Frauenrollenbilder" und „Katholisches Milieu" hin und formuliert weiterführende Forschungsdesiderate zur „katholischen Frauenbewegung",

„bundesdeutschen Gesellschaft", „katholischen Kirche" und zum Slogan „Das Private ist politisch".

Neben der einfachen Zusammenfassung wäre hier eine tiefergreifende Diskussion im Fachjargon der Genderstudies wünschenswert gewesen, insbes. was den dezidierten Differenzfeminismus des KDFB betrifft. Zwar wurde dieser durchaus qua Überlegungen angeschnitten, aber nicht analytisch weiter verfolgt. Dass diese Diss. auf eine kirchlich-konfessionelle Innenschau angelegt war, war der Vf.in dabei wohl bewusst. So formulierte sie diese Beschränkungen geschickt in ihrem Forschungsausblick. Auf diese Weise gelang ihr abschließend eine potentielle Anknüpfung an die Forschungen zur nichtreligiösen Frauenbewegung und dezidiert zum Projekt „Fromme Verspätung".

Besonders zu loben ist die Erschließung neuer Quellen, die gut lesbare Aufarbeitung mit ihren hilfreichen Zwischenergebnissen und der aufwendige Anhang. Letzterer präsentiert nochmals in tabellarischer Form die Früchte akribischer Kleinarbeit wie Mitgliederstatistiken und Vernetzungen sowie Quellen, auf die in der Arbeit mehrmals Bezug genommen wurde. Insgesamt macht I.s Diss. einen soliden, stimmigen Eindruck, der eine weiterführende Verknüpfung mit den Genderstudies und der Zeitgeschichte zu wünschen wäre.

Bochum Esther Hornung

Dogmatik

Eckholt, Margit: **An die Peripherie gehen**. In den Spuren des armen Jesus. Vom Zweiten Vatikanum zu Papst Franziskus. – Ostfildern: Grünewald 2015. 342 S., pb. € 35,00 ISBN: 978–3–7867–3046–0

„Es war einmal" – so müsste ein Bericht über das deutsche Interesse an Kirche und Theologie Lateinamerikas beginnen, wäre da nicht der „Franziskus-Faktor": Der seit 2013 amtierende Papst aus Argentinien hat in der kirchlichen Öffentlichkeit hierzulande eine neue Aufmerksamkeit für seinen Heimatkontinent hervorgerufen, allerdings längst nicht so ausgeprägt wie zu den Hochzeiten der Auseinandersetzungen um die „Theologie der Befreiung" und ihre Protagonisten. Papst Franziskus ist zwar kein Befreiungstheologe im engeren Sinn, wohl aber ist er zweifellos von der spezifisch argentinischen Spielart dieser Theologie („teología del pueblo") beeinflusst und hat als Erzbischof von Buenos Aires eine entscheidende Rolle bei der CELAM-Konferenz im brasilianischen Wallfahrtsort Aparecida (2007) gespielt, auf der die Grundorientierung des lateinamerikanischen Episkopats seit der legendären Versammlung von Medellín (1968), wenige Jahre nach dem Abschluss des Zweiten Vatikanums, bekräftig und neu akzentuiert wurde.

Margit Eckholt, mit Kirche und Theologie Lateinamerikas auch aus eigenem Erleben bestens vertraut, schlägt in dem hier zu besprechenden Band die Brücke vom Konzil zum gegenwärtigen Papst, geleitet von der Grundthese, dass kaum eine andere Region der katholischen Weltkirche das Zweite Vatikanum so kreativ inkulturiert habe wie Lateinamerika und sich jetzt mit Stil und Verkündigung von Papst Franziskus die Chance eröffne, die entsprechenden Impulse neu für die Gesamtkirche fruchtbar zu machen. Dabei ist sie sich der beträchtlichen Veränderungen, die sich in der kirchlich-religiösen Landschaft Lateinamerikas seit dem konziliaren Aufbruch vollzogen haben und durch die neue Herausforderungen für Theologie und Pastoral entstanden sind, durchaus bewusst.

Der erste Teil ihres Buchs enthält Beiträge zum Zweiten Vatikanum als epochaler kirchengeschichtlicher Zäsur, die Karl Rahner mit dem Satz auf den Begriff gebracht hat, das jüngste Konzil sei der „erste amtliche Vollzug der Kirche als Weltkirche" gewesen. Dabei gelingt E. u. a. eine konzentrierte Synthese der einschlägigen Konzilsaussagen, die in dem Hinweis auf den „entscheidenden ekklesiologischen Charakter" gerade der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* mündet (42). Besonderes Interesse verdient in diesem Teil der Beitrag „Eigenes und Fremdes – Grenzen überschreiten" (53–76), in dem sie unter Rückgriff auf die Lehre Melchior Canos von den „loci theologici" die Kultur als „locus alienus" stark macht. Im theologischen Ort „Kultur" werde der Prozess theologischer Wahrheitsfindung, den Cano im Raum der Kirche angesiedelt habe, über diesen Raum auf Fremdes hin geöffnet, hin zu „den vielen Gestalten der Kultur, in denen Menschen heute Sinngestalten und Gestalten des ‚guten Lebens' ausbilden" (74). Ein weiterer Beitrag erinnert an die informelle Arbeitsgruppe von Bischöfen und Theologen, die sich unter dem programmatischen Motto „Kirche der Armen" beim Zweiten Vatikanum zusammengefunden hatte und der nicht zuletzt lateinamerikanische Bischöfe wie beispielsweise Hélder Camara angehörten.

Als zweiter Teil sind in dem Band Aufsätze unter der Überschrift „Papst Franziskus und die Kirche der Armen in Lateinamerika" zusammengestellt. Sehr informativ ist in diesem Zusammenhang ein Beitrag, in dem sich E. mit neueren Entwicklungen in der lateinamerikanischen Christologie beschäftigt und dabei einschlägige Namen und Titel nennt, die hierzulande praktisch unbekannt sind, aber auch auf „Klassiker" wie die Christologie von Jon Sobrino eingeht. Sie resümiert: „Jesus Christus, der Befreier, ist zum Leitmotiv der kontextuellen christologischen Ansätze in Lateinamerika geworden" (164) und mahnt das Gespräch zwischen den jeweils „kontextuellen" Christologien der verschiedenen Weltregionen an. Ausgesprochen hilfreich sind auch die Beiträge über die lateinamerikanische Prägung des gegenwärtigen Papstes und über den 2012 verstorbenen argentinischen Theologen Lucio Gera, den E. als den „Lehrer" von Papst Franziskus apostrophiert. Franziskus selber ist für die Vf.in ein „faszinierender Theologe"; seine Ansprachen und Predigten seien von einer „impliziten Theologie" geprägt, die aus dem spezifisch argentinischen Weg der Rezeption der Impulse des Zweiten Vatikanums erwachse (206). E. setzt mit diesem Urteil einen erfreulichen Gegenakzent zu mancher vorschnellen Kritik am angeblichen theologischen Desinteresse bzw. der mangelnden theologischen Kompetenz des lateinamerikanischen Papstes.

Lateinamerika ist bekanntlich kein „katholischer Kontinent" mehr; vielmehr haben sich in den letzten Jahrzehnten in etlichen Ländern sehr viele Katholiken charismatisch-pentekostalen Gemeinschaften angeschlossen. Mit dieser Entwicklung beschäftigt sich E. im dritten Teil des vorliegenden Bandes, zum einen in einem Beitrag unter dem Titel „Barocke Christentümer? Die Pluralisierung des Christentums in Lateinamerika" (239–268), zum anderen in dem Beitrag „Eine neue ‚charismatische Dimension' der Evangelisierung? Die wachsende Pfingstbewegung in Lateinamerika" (275–294). Sie weist dabei zu Recht darauf hin, dass die „Pentekostalisierung" christlichen Glaubens in Lateinamerika kein abgeschlossenes Phänomen sei; auch deren Beurteilung bleibe vielschichtig und von Ambivalenzen geprägt. Sie ist sich aber gleichzeitig sicher: „Die Kirche wird langfristig auf dem lateinamerikanischen Kontinent nur Zukunft haben, wenn sie sich der religiösen Pluralisierung gegenüber öffnet, sonst entsteht die Gefahr, dass sie sich in die Milieus der Mittel- und Oberschicht abschließt und den weiten Horizont der Reich-Gottes-Perspektive aus den Augen verliert." (257)

Die Osnabrücker Systematikerin E. hat mit diesem Buch Anliegen und Themen im Licht von Gestalt und Profil des Papstes aus Lateinamerika fortgeschrieben, die ihr schon länger am Herzen liegen. Sie hat für den Band auf Beiträge aus den letzten drei Jahren zurückgegriffen, diese gekürzt und bearbeitet, wobei ein Verzeichnis der ursprünglichen Erscheinungsorte fehlt. Trotz dieser Bearbeitung enthalten die Texte manche Wiederholungen und Überschneidungen, die allerdings nicht störend wirken. Insgesamt ist *An die Peripherie gehen* ein kompetentes und überzeugendes Plädoyer für eine wirklich „interkulturelle" Theologie und für einen entschiedenen Strukturwandel der katholischen Kirche im Interesse einer größeren Pluralitätstoleranz einerseits, einer deutlicheren Hinwendung zu den „Rändern" andererseits. Gleichzeitig kann und sollte das Buch dazu beitragen, hierzulande Lateinamerika religiös-kirchlich wieder stärker in den Blick zu nehmen.

Elzach Ulrich Ruh

Ohly, Lukas: **Anwesenheit und Anerkennung**. Eine Theologie des Heiligen Geistes. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 210 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 147), geb. € 79,90 ISBN: 978–3–525–56416–5

Die Pneumatologie ist ein randunscharfes Feld. Denn jene notwendig sich einem allein rationalen Zugriff entziehende und zugleich spirituell entgrenzende Wirksamkeit der dritten trinitarischen Person ist offenbar schon immer schwer auf den Begriff zu bringen gewesen. Wenn nämlich „der Geist weht, wo er will", ist eine buchstäbliche Definition des Diskurses kaum zu erzielen. Gleichzeitig sind es offenbar die Pentekostalen u. a. weltweit wachsende Glaubensgemeinschaften, wie etwa Freikirchen, die ihr besonderes Charisma sowie ihre Expansion insbes. auf das Wirken des Geistes zurückführen. Aber auch hierzulande fallen innerhalb diverser pastoraler Zukunftsprozesse mittlerweile häufig Begriffe wie „Charismensorge" oder „Berufung aus Taufe und Firmung". Bisweilen jedoch vermisst man deren solide theologische Grundlegung, die helfen könnte, pastorale Begriffinflationen zu vermeiden. Was bereits für das Weiheamt auf breiter Ebene erfolgte, steht daher im Falle einer pneumatologischen Begründung weiterer Berufungen bzw. kirchlicher Dienste noch ganz am Anfang. Zugleich könnten etwa religionssoziologisch vielfältig beschriebene hybride bzw. liquide Religiositätsphänomene (Stichwort: Gott bzw. das Göttliche als Strom oder Energie) auf etwaige pneumatologische Anschlussmöglichkeiten verweisen.

Der Frankfurter evangelische Theologe und Religionsphilosoph Lukas Ohly legt hier eine Pneumatologie vor, die an vielen Stellen insbes. konfessionsübergreifende Diskursanschlüsse verspricht, gerade weil sie existentielle Fragen aus ekklesiologischer und darin pneumatologischer Perspektive aufgreift. Insbes., wie schon der Titel vielsagend bezeugt, unter den Beziehungskategorien „Anwesenheit und Anerkennung". Entsprechend konzipiert der Vf. seinen Zugang phä-

THEOLOGISCHE REVUE

BEGRÜNDET VON FRANZ DIEKAMP
HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSORINNEN UND PROFESSOREN
DER KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT MÜNSTER
SCHRIFTLEITUNG: PROF. DR. THOMAS BREMER

Liste der Dissertationen und Habilitationen im akademischen Jahr 2015/2016

Beilage zum 113. Jahrgang 2017

Dissertationen im akademischen Jahr 2015/2016 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Ahmed, Luise: Bilder von den Anderen. Christliches Sprechen über Heiden bei den lateinischen Apologeten (Alfons Fürst / Alexander Arweiler)

Cherayath, Benjamin: The Apostolic Exhortation Evangelii Nuntiandi of Pope Paul VI as an Orientation for a Pastoral Plan in the Mission Station of the Syro-Malbar Church in Chennai (Reinhard Feiter / Judith Könemann)

Görtz-Meiners, Vanessa: Treue und Untreue in der Partnerschaft. Historische Entwicklungen – Moraltheologische Perspektiven (Antonio Autiero / Marianne Heimbach-Steins)

Heuft, Gereon: Not lehrt (nicht) beten. Repräsentative Studie zu religiösen Einstellungen in der Allgemeinbevölkerung und von Patienten der psychosomatisch-psychotherapeutischen Ambulanz eines Universitätsklinikums (Reinhard Feier / Judith Könemann)

Ozioko, Edwin Ikechukwu: Compassion: A Pastoral Paradigm for Integral Salvation and the Growth of the Church (Reinhard Feiter / Dorothea Sattler)

Steinke, Daniel Maria: Vinzenz von Paul (1581–1660) und die Praxis der Sklaverei im Mittelmeerraum (Hubert Wolf / Nicole Priesching [Paderborn])

Wernsmann, Maria: Vom Zusammenspiel in ökumenischen Prozessen. Ein Beitrag zur Theoriebildung: Probleme, Praxis, Perspektiven (Thomas Bremer / Dorothea Sattler)

Zirpel, Thimo: Computerspiele im Religionsunterricht als Beitrag zum Dialog mit jugendlichen Lebenswelten (Reinhold Zwick / Reinhard Feiter)

Dissertationen im akademischen Jahr 2015/2016

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Florie, Rainer: Paul Laymann. Ein Jesuit im Spannungsfeld von Wissenschaft und Politik (Jörg Ernesti / Gregor Wurst)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Grütter, Nesina: Quasi Nahum. Ein Vergleich des masoretischen Textes und der Septuaginta des Nahumbuchs (Hans-Peter Mathys / Eberhard Bons [Straßburg/Frankreich])

Handl, András: Calixtus I., der Bischof von Rom und der Konflikt um seine Person in der *Refutatio omnium haeresium* (Martin Wallraff / Katharina Heyden [Bern])

Stutz, Jonathan: Constantinus Arabicus. Die historiographische Rezeption des ersten christlichen Kaisers im „Haus des Islams" (Martin Wallraff / Johannes Pahlitzsch [Mainz])

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Brons, Martin: Augustins andere Trinitätslehre – Ritual und Unterweisung in Katechese und Predigt des Kirchenvaters auf dem Weg zur Taufe (Christoph Markschies / Wolfgang Huber / Benedikt Kranemann [Erfurt])

Jiang, Manke: Religion und Individualität. Eine Untersuchung zur Philosophischen Ethik Schleiermachers (Wilhelm Gräb / Andreas Arndt)

Schabow, Stephanie: Gemacht zu einem Königreich und Priestern für Gott. Eine Auslegung der βασιλεία / βασιλεύω-Aussagen in Offb 1,6; 5,10; 20,4.6 und 22,5 (Cilliers Breytenbach / Martin Karrer [Wuppertal/Bethel])

Stifel, Katharina: Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel (NHC VI,1), neu herausgegeben, übersetzt und erklärt (Hans Bethge / Christoph Markschies)

Theol. Fak. der Univ. Bern

Dällenbach, Ulrich: Schlaf und Schlaflosigkeit im Alten Testament und seinen Nachbarkulturen (Silvia Schroer / Andreas Wagner)

Hofstetter, Simon: Das Unsichtbare sichtbar machen. Pflegende Angehörige von Betagten als Herausforderung für den diakonischen Auftrag der Kirchen (Christoph Sigrist / Martin Sallmann / Nils Neumann)

Lauber, Peter: Allusiones pro illusionibus. Philostorgii Borisseni Historia Ecclesiastica: Text, Übersetzung und Kommentar (Martin George / Gregor Emmenegger [Fribourg/Schweiz])

Fak. f. Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie der Univ. Bielefeld

Chambe, Juán Jacobo Tancara: Sujeto, Teología y el k'epiri. Construcción de la subjetividad en la Teología de la Liberación (Gustavo Gutiérrez), la Filosofía de la Liberación (Franz Hinkelammert) y la literatura periurbana de Bolivia (Victor Hugo Viscarra). Contraste e interpelación (Heinrich Schäfer / Joachim Michael)

Kern, Gabriele: An die Zukunft erinnern. Hintergrund, Werdegang und Funktion der Erzählung um den Propheten Micha ben Jimla in 1 Kön 22,1–38 (Thomas Witulski / Heinz Streib)

Özisik, Sakin: Intergenerational Changes in the Religiosity of Turkish-Islamic Immigrants in Contemporary Germany. A Qualitative Analysis Using the Faith Development Interview (Heinz Streib / Carsten Gennerich [Darmstadt])

Ruhr-Univ. Bochum

Ev.-Theol. Fak.

Tu, Liping: Christliche Erziehung in Familien und Gemeinden – im Kontext chinesisch-christlicher Gemeinden in Deutschland (Franz-Heinrich Beyer / Traugott Jähnichen)

Wenzel, Gerhard: „Dein Armer!" Das diakonische Engagement der Hugenotten in Berlin von 1672 bis 1772. Diakonie zwischen Ohnmacht, Macht und Bemächtigung (Ute Gause / Katharina Greschat)

Kath.-Theol. Fak.

Agbagnon, Kojo Mawunedi: Und die Nacht wird leuchten wie der Tag. Weltbild, Gottesbeziehung und Bewusstsein des Beters in Psalm 139 (Christian Frevel / Thomas Söding)

Chung, Jin Man: Gottes Weg mit den Menschen. Zur Verbindung von Christologie und Ekklesiologie im Matthäusevangelium (Thomas Söding / Christian Frevel)

De Rycke, Filip: Gespiegeltes Licht. Die Theologie der Herrlichkeit Gottes in den paulinischen Apologien (Thomas Söding / Christian Frevel)

Van den Heede, Philippe Jean-Marie: Der Exeget Gottes. Eine Studie zur johanneischen Offenbarungstheologie (Thomas Söding / Christian Frevel)

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Ev.-Theol. Fak.

Krahn, Annika: „... damit wir die Adoption empfingen" – Legitimation qua Adoption bei Paulus (Günter Röhser / Michael Wolter)

Müller, Barbara: Hochmut und Demut in der angelsächsischen Theologie – Studien zur altenglischen Interpretation von Gregor dem Großen, Orosius, Boethius und Augustin im Frühmittelalter (Wolfram Kinzig / Ute Mennecke)

Kath.-Theol. Fak.

Frenzel, Nina: Die Bedeutung der Liturgie am Morgen für die christliche Identität. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung im Gespräch mit dem Judentum (Albert Gerhards / Reinhold Boschki [Tübingen])

Friedel, Andreas Ferdinand: „Chemin Neuf" in kirchenrechtlicher Sicht – Entwicklung und Profil einer „katholischen Gemeinschaft mit ökumenischer Berufung" (Norbert Lüdecke / Gerhard Höver)

Lim, Misook: Königskritik und Königsideologie in Ps 44–46 – Eine exegetische Untersuchung zum theologischen Sinn der Psalmen-Trias, gelesen in *lectio continua*, gedeutet nach dem Prinzip der *concatenatio* (Ulrich Berges / Heinz-Josef Fabry)

Park, Paul Hyungsoon: Das Spannungsfeld zwischen göttlichem und menschlichem Königtum in Jes 1–39 (Ulrich Berges / Heinz-Josef Fabry)

Steiner, Till Magnus: „Ich werde bestehen lassen den Thron seines Königtums auf Dauer" (2 Sam 7,13b) – Die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 und ihre Rezeption in 1 Kön 1–11 (Frank-Lothar Hossfeld / Ulrich Berges)

Wüste, Christiane: Fels, Geier, Eltern. Untersuchungen zum ambivalenten Gottesbild des Moseliedes (Dtn 32) (Ulrich Berges / Heinz-Josef Fabry)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt

Amlinger, Monika Katrin: Gottes Gemeinschaft als Urgrund der Schöpfung. Trinitätstheologische Grundlegung der Schöpfungslehre bei Jürgen Moltmann und Gisbert Greshake in Korrespondenz zu ökumenischen Aussagen im konziliaren Prozess (Christoph Böttigheimer / Erich Naab)

Büttner, Winfried: „Gottheit in uns" – Die monastische und psychologische Grundlegung der Mystik nach einer überlieferten Textkollektion aus dem Werk des Šem'on d-Ṭaibuteh (Peter Bruns [Bamberg] / Burkard M. Zapff)

Klenk, Cordula: Religiöse Elternbildung. Perspektiven für Bildungsprozesse junger Eltern im Rahmen religiöser Erwachsenenbildung (Ulrich Kropač / Jürgen Bärsch)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt

Bender, Annika: Der christliche Sonntag. Theologische Bedeutung und gesellschaftliche Relevanz (Benedikt Kranemann / Maria Widl)

Bertram, Daniel: Der vorgeburtliche Mensch. Seine Würde im Spiegel der existenziellen elterlichen Erfahrung und Intuition (Josef Römelt / Jörg Seiler)

Gebhardt, Martin: Katholiken in den Thüringer Kleinstaaten. Die Entwicklung katholischen Lebens vom 18. Jahrhundert bis zum Ende des Ersten Weltkrieges (Josef Pilvousek / Uwe Schirmer [Jena] / Jörg Seiler)

Preusche, Bernhard: Sozialstaat im Überlegungsgleichgewicht. Die Kohärenz von Sozialrecht, Gerechtigkeitsvorstellungen und katholischer Soziallehre zur Erarbeitung sozialstaatlicher Qualitätskriterien (Elke Mack / Josef Römelt)

FB Theol. der Friedrich-Alexander Univ. Erlangen-Nürnberg

Braun, Matthias: Zwang und Anerkennung. Sozialanthropologische Herausforderungen und theologisch-ethische Implikationen im Umgang mit psychischer Devianz (Peter Dabrock / Johannes Ulrich)

Paynter, Maximilian: Das Evangelium bei Paulus als Kommunikationskonzeption (Oda Wischmeyer / Lukas Bormann)

Pohl, Christian: Evangelische Mission in Tanga und im Digoland. Der Beitrag einheimischer Mitarbeitender zur Kirchwerdung 1890–1925 (Johannes Triebel / Andreas Nehring)

Treu, Nadine: Das Sprachverständnis des Paulus im Rahmen des antiken Sprachdiskurses (Oda Wischmeyer / Lukas Bormann)

Wiesgickl, Simon: Das Alte Testament als deutsche Kolonie. Ein postkolonialer Metakommentar zur Neuerfindung des Alten Testaments um 1800 (Andreas Nehring / Jürgen van Oorschot)

Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt a. M.

FB Ev. Theol.

Bohnert, Daniel Wolfgang: Friedrich Balduin (1575–1627) als Vertreter der Wittenberger Universitätstheologie im frühen 17. Jahrhundert (Markus Wriedt / Mathias Asche / David Käbisch-Lepetit)

Loerzer, Barbara: „An Arch Built Only on One Side" – Eine Studie zur werkgenetischen Relevanz der Ästhetik im Denken von William James (1842–1910) (Heiko Schulz / Hermann Deuser)

Walther, Markus: Zeit- und Ewigkeitsvorstellungen zwischen Philosophie, Theologie und Mystik. Eine vergleichende Studie zu Islam und Christentum anhand der Texte von al-Ġhazālī und Meister Eckhart (Catherina Wenzel / Bärbel Beinhauer-Köhler [Marburg] / Wolfgang Achtner [Gießen])

FB Kath. Theol.

Aprile, Alessandro: In bilico tra fede e scienza. Il confronto di Giovanni Gentile con il modernismo nel contesto storico-ecclesiastico e storico-filosofico italiano ed europeo degli inizi del XX seculo (Claus Arnold [Mainz] / Thomas M. Schmidt)

Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen/Frankfurt a. M.

Bedin Fontana, Leandro: Freed by Love: Rethinking the Soteriological Premises of the Christian Discourse on the Interreligious Dialogue in the Light of Jesus' Message and Practice of Love (Dirk Ansorge / Knut Wenzel [Frankfurt a. M.])

Gautier, Andreas: Pilgern und Wallfahren in der Schule. Eine Option für Schule und Schulpastoral? (Klaus Kießling / Birgit Hoyer)

Jungers, Martine: Wege ans Licht. Wie Geistliche Begleitung traumatisierter Menschen gelingen kann (Klaus Kießling / Medard Kehl)

Kempen, Martin: Coaching als abduktiver Prozess vor dem bleibenden Geheimnis. Die Theorie U aus pastoralpsychologischer Perspektive (Klaus Kießling / Wolfgang Beck)

Kramp, Igna: Die Gärten und der Gärtner im Johannesevangelium. Eine raumsemantische Untersuchung (Ansgar Wucherpfennig / Dieter Böhler)

Mianro Naortangar, Rodrigue: Offenbarung interkulturell. Die Dogmatische Konstitution „Dei Verbum" im Dialog mit dem „Christus Modell" von Fabien Eboussi Boulaga (Michael Schneider / Franz Gmainer-Pranzl [Salzburg])

Pruchniewicz, Stephan: Fremde(,) Schwestern und Brüder. Kooperativer Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen (Klaus Kießling / Birgit Hoyer)

Stangl, Elias: Glaube und Resilienz. Die Bedeutung des christlichen Glaubens für Resilienz im Erwachsenenalter (Klaus Kießling / Heinz Rothbucher [Salzburg])

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg i. Br.

Abs, Carina: Denkfaule Hoffnung? Literarische Anfragen an Erlösungsnarrationen bei Alfred Döblin, Christine Lavant und Friedrich Dürrenmatt (Magnus Striet / Eberhard Schockenhoff)

Denger, Theresa: Die Liebe ist stärker als der Tod. Jon Sobrinos Theologie des Martyriums und ihre Konsequenzen für die Theologie (Magnus Striet / Martha Zechmeister Machhart [San Salvador/El Salvador])

Fornet Ponse, Martina: Gott – Macht – Ohnmacht. Die Gottesrede unter den Bedingungen Macht und Ohnmacht bei Hans-Joachim Sander, Elizabeth A. Johnson und Jon Sobrino (Magnus Striet / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Freiseis, Fabian: Studien zum Chassidismus – Der Maggid von Mesritsch (Bernhard Uhde / Thomas Böhm)

Heger, Johannes: Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?! Eine kritische Diskussion wissenschaftstheoretischer Ansätze der Religionspädagogik in klärender Absicht (Mirjam Schambeck / Peter Walter)

Isueseni, Simon: The Cultural Challenges of Human Genetic Engineering on the Igbo-Nigerian Family in the Light of Christian Ethics (Eberhard Schockenhoff / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

John, Anselm: Personale Schenkung und Koevolution. Jürg Willis Konzept der partnerschaftlichen Koevolution als Beitrag für die Ehetheologie (Eberhard Schockenhoff / Klaus Baumann)

Lorenz, Johannes: Personsein, Freiheit und Verantwortung – Anthropologische Voraussetzung der Ethik bei Bernhard Welte (Eberhard Schockenhoff / Stephanie Bohlen)

Rivera Roberto, Hernán Yesid: Befreiungstheologie bei Gustavo Gutierrez und Edward Schillebeeckx im Vergleich. Beiträge zur Erlösungserwartung und zur Befreiungsoptionen der Kolumbianer (Magnus Striet / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Schmidt, Benedikt: Gottes Offenbarung und menschliches Handeln. Zur Tragweite des Paradigmenwechsels (Eberhard Schockenhoff / Magnus Striet)

Ugwu, Sylvester: Church and Civil Society in the 21st Century Africa. Potentialities and Challenges Regarding Socio-Economic and Political Development with Particular Reference to Nigeria (Klaus Baumann / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Institut der Theologien: Abteilung Ev. Theol./ Religionspäd. der Päd. Hochschule Freiburg

Lehmann, Tobias: Evangelikal orientierte Schulen – geschlossene Systeme oder exemplarische Bildungsräume? Theologische Hintergründe, bildungstheoretische Reflexionen und schulpädagogische Perspektiven (Dorothee Schlenke / Martin Schreiner [Hildesheim])

Theol. Fak. der Univ. Fribourg/Schweiz

Craciun, Florentin Adrian: La théologie eucharistique au XXe siècle – un apport des théologiens catholiques et orthodoxes. Similitudes, convergences et différences dans les œuvres de Lambert Beauduin, Odon Casel, Alexandre Schmemann et Dumitru Staniloae (Martin Klöckener / Patrick Prétot [Paris/Frankreich])

Crignon, Albert-Marie: « Qui es-tu mon fils? » (Gn 27,18) – La vie prophétique de Jacob et Rachel en Gn 25–35 (Philippe Lefebvre / Patrick Goldman)

Foé, Léon Magloire: De la culture à l'inculturation. Pour une méthodologie efficace de l'évangélisation en Afrique, chez les Beti au Cameroun (François-Xavier Amherdt / Mariano Delgado)

Guilbeau, Aquinas: Charles De Koninck's Defense of the Primacy of the Common Good (Michael Sherwin / Thierry Collaud)

Joseph, Vinson: Reserved Sins according to the CCEO and Latæ Sententiæ Censures according to the CIC in Relation to the Sacrament of Penance. A Comparative Juridical and Pastoral Analysis (Astrid Kaptijn / Cherian Thunduparampil [Bangalore/Indien])

Lau, Markus: Der gekreuzigte Triumphator – Eine motivkritische Studie zum Markusevangelium (Max Küchler / Thomas Schumacher)

Lufrani, Riccardo: The Saint-Etienne Compound Hypogea, Jerusalem: Geological, Architectural and Archaeological Characteristics: A Comparative Study and Dating (Max Küchler / Hans Ulrich Steymans)

Meyer, Michael: „Leidenschaftlich dazu gesandt, anderen Leben zu geben". Missionarische Spiritualität in Geschichte und Gegenwart (Mariano Delgado / Michael Sievernich [Mainz])

Michelet, Thomas: « Sacra Doctrina » Mystère et Sacramentalité de la Parole dans la Somme de théologie de St. Thomas d'Aquin (Benoît-Dominique de La Soujeole / Gilles Emery)

Vallançon, Henri Marie Gérard: Le développement des traditions sur Élie et l'histoire de la formation de la Bible (Philippe Hugo / Oliver-Thomas Venard [Jerusalem/Israel])

Theol. Fak. Fulda

Kishimbe, Justin Kamwanya: Esquisse d'une théologie herméneutique selon Claude Geffré (Jörg Disse / Bernd Goebel)

Kudera, Johannes Alexander: Die Proexistenz Jesu und das Ethos der Nachfolge – „Christliche Existenz ist Proexistenz" (Benedikt XVI.) (Gerhard Stanke / Rupert Scheule)

Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen

Klassen, Anna-Maria: Die dunkelste Nacht. Die theologische Deutung des Todes bei Emanuel Hirsch. Eine systematisch-theologische Analyse mit einem Ausblick auf gegenwärtige glaubenspraktische Fragen (Christine Axt-Piscalar / Martin Laube)

Krawelitzki, Judith: Gottes Macht im Psalter (Hermann Spieckermann / Reinhard G. Kratz)

Metzler, Volker: Mission und Macht. Das Wirken der Orient- und Islamkommission des Deutschen Evangelischen Missionsausschusses 1916–1933 (Martin Tamcke / Thomas Kaufmann)

Mihoc, Vasile Octavian: Christliche Bilderverehrung angesichts islamischer Bilderlosigkeit. Der Traktat über die Bilderverehrung von Theodor Abū Qurrah (ca. 755 bis ca. 830) (Martin Tamcke / Andreas Grünschloß)

Nicak, Maros: „Konversion" im Buch Warda. Zur Bewältigung der Konversionsfrage in der Kirche des Ostens (Martin Tamcke / Philip G. Kreyenbroek)

Schulz-Wackerbarth, Yorick: Die Vita Pauli des Hieronymus: Darstellung und Etablierung eines Heiligen im hagiographischen Diskurs der Spätantike (Peter Gemeinhardt / Tobias Georges)

Wendebourg, Valentin: Debatten um die Bibel. Analysen zu gelehrten Zeitschriften der Aufklärungszeit (Thomas Kaufmann / Peter Gemeinhardt)

Kath.-Theol. Fak. der Karl-Franzens-Univ. Graz

Ganz, Erika Rita: Kreativität aus Vulnerabilität. Impulse für die Pastoral in einer patriarchalen Kirche anhand der Schriften der Ordensgründerin Antonia Werr (1813–1868) (Rainer-Maria Bucher / Walter Schaupp)

Gejdos, Jan: Die Gottes- und Schöpfungslehre auf dem Ersten Vatikanischen Konzil (Bernhard Körner / Peter Ebenbauer)

Wiesauer, Martin Maria: Jenseits der Pfarrgemeinde. Zur Lage und Zukunft der Kategorialpastoral (Rainer-Maria Bucher / Leopold Neuhold)

Theol. Fak. der Ernst-Moritz-Arndt-Univ. Greifswald

Detje, Malte: Servant Leadership. Führen und Leiten in der Kirchengemeinde unter spätmodernen Bedingungen (Michael Herbst / Roland Rosenstock / Steffen Fleßa)

Zehelein, Jörg: Die Bedeutung der Gemeinschaft der Glaubenden für die Mission. Analyse und Vergleich von theologischen Perspektiven aus Wissenschaft und missionarischer Gemeinde (Michael Herbst / Wilhelm Richebächer [Hermannsburg])

Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Handke, Emilia: Religiöse Jugendfeiern zwischen Jugendweihe und Konfirmation. Eine Studie in historischer, systematischer und empirischer Perspektive (Michael Domsgen / Jörg Dierken / Christian Grethlein [Münster])

Heinemann, Lars: Sinn – Geist – Symbol. Eine systematisch-genetische Rekonstruktion der frühen Symboltheorie Paul Tillichs (Ulrich Barth / Christian Senkel)

Müller, Matthias: Die Evangelische Grundschule „Bachstedt". Ein ethnographischer Einblick in eine protestantische Schulkultur (Michael Domsgen / Georg Breidenstein / Martin Schreiner [Hildesheim])

Schulze, Maria: Lutheraltäre. Kunsthistorische, kirchenhistorische und theologische Betrachtungen zu evangelischen Altären mit Darstellungen Martin Luthers im 16. Jahrhundert (Jörg Ulrich / Leonhard Helten / Johannes Schilling [Kiel])

Tenbergen, Teresa: Can a song save your life? Das Singen im Religionsunterricht im Spiegel seiner Perspektiven (Michael Domsgen / Anne Steinmeier / Peter Bubmann [Erlangen])

FB Ev. Theol. der Fak. für Geisteswiss. der Univ. Hamburg

Heinsohn, Nina: Seule puissance quit soit nôtre. Religionsphilosophische und systematisch-theologische Studien zu Simone Weils Konzept der attention (Michael Moxter / Christoph Seibert / Philipp Stoellger [Heidelberg])

Lavatai, Sanele: The IFOGA Ritual in Samoa in Anthropological and in Biblical Perspectives (Ulrich Dehn / Adrian Hermann)

Will, Michaela: Transdifferenz von „Pfarramt" und „Rabbinat". Anknüpfungspunkte, Differenzen und „Inspirationen" zwischen den Diskursen über pastorale und rabbinische Identitäten im Kontext der Ausbildung im gegenwärtigen Deutschland (Ilona Nord [Würzburg] / Hans-Martin Gutmann / Ephraim Meir / Alexander Deeg [Leipzig])

Inst. f. Theol. u. Religionswissenschaft der Leibniz Univ. Hannover

Meyer zu Hörste-Bührer, Raphaela: Gott und Mensch in Beziehung. Erträge der Theologie Karl Barths für relationale Konzeptionen in der gegenwärtigen Dogmatik (Georg Plasger [Siegen] / Marco Hofheinz)

Wirth, Mathias: Distanz des Gehorsams. Theorie, Ethik und Kritik einer Tugend (Marco Hofheinz / Friedrich Johannsen)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Becker, Michael: Kriegsrecht im frühneuzeitlichen Protestantismus. Eine Untersuchung zum Beitrag protestantischer Theologen, Juristen und anderer Gelehrter zur Kriegsrechtsliteratur im 16. und 17. Jahrhundert (k. A. / k. A.)

Dinkelaker, Bernhard: „How Is Jesus Christ Lord?" – Perspectives of Intercontextual Theological Encounters in the Work of Kwame Bediako (k. A. / k. A.)

Johanus, Stephan: Kultur, Mission und Ästhetik – die Missionstheologie TAKENAKA Masaos (竹中正夫) – Analyse und Kritik (k. A. / k. A.)

Kim, Hong-Seok: Der Geist als Person bei Lukas (k. A. / k. A.)

Barbosa Rodrigues, Gabriella: German Biblical Archaeology: Retrospective of a Neglected Legacy – A Study of the German contribution to the Archaeology of Palestine in its longue durée, from 1871 to 1945 (k. A. / k. A.)

Wandel, Simon: Gottesbild und Barmherzigkeit im Lukasevangelium. Eine Untersuchung zur Ethik des Evangelisten Lukas im Lichte seiner hellenistischen Umwelt (k. A. / k. A.)

Inst. f. Ev. Theol. der Univ. Hildesheim

Meiborg, Gerd: Im Anderen das Geschöpf Gottes sehen. Inklusion und Evangelisches Bildungsverständnis dargestellt am Beispiel der Heinrich-Albertz-Schule Salzgitter (Martin Schreiner / Carsten Jochum-Bortfeld)

Petermann, Anna Christina: In Freiheit und Verantwortung gestalten. Eine empirische Untersuchung zur Rekonstruktion subjektiver Sichtweisen von Trägern und Leitern Evangelischer Schulen in Niedersachsen (Martin Schreiner / Carsten Jochum-Bortfeld)

Inst. f. Kath. Theol. der Univ. Hildesheim

Thalheimer, Beate: Vom Menschen aus gedacht. Handlungsorientierung und Handlungskompetenz in kirchlichen Weiterbildungsprogrammen. Exemplarisch am Weiterbildungsprogramm Schulpastoral (Guido Bausenhart / Albert Biesinger [Tübingen])

Kath.-Theol. Fak. der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck

Bartczak, Jacek Jan: Die Wundererzählungen im Markusevangelium (Boris Repschinski / Martin Hasitschka)

Hochrainer, Annemarie: In der Schule der Einfachheit – Klara von Assisi und die Aktualität ihres Ethos (Wolfgang Palaver / Günther Wassilowsky)

Kedzierski, Jacek: Ritual und Erfahrung österlicher Hoffnung. Eine interkontextuelle pastoraltheologische Analyse von Sterbebegleitungsprozessen in der Innsbrucker Klinikpastoral (Christian Bauer / Willibald Sandler)

Kizhakkayil, Saji Joseph: YHWH's rebellious, wicked sons and the unfaithful daughter Zion. An intertextual and exegetical study of the Prologue of Isaiah (Isa 1:1–31) (Georg Fischer / Simone Paganini)

Kraus, Lukas Benedikt: Ontologie der Grenzen ausgedehnter Gegenstände (Edgar Morscher / Edmund Runggaldier)

Lazik, Karol: Die Menschheit wird keinen Frieden finden, solange sie sich nicht mit Vertrauen an meine Barmherzigkeit wendet (Józef Niewiadomski / Stephan Leher)

Mboya, Thomas Joseph Benard: Church as Gift: Towards a new Model of Ecclesiology in Africa in the Light of the two African Synods (Willibald Sandler / Nikolaus Wandinger)

John Stanley, Sahayaraj: Magis Leadership for the Indian Ceo with an Ignatian Perspective (Christian Bauer / Wilhelm Guggenberger)

Vazhakkootathil George, Job: For in some manner they represent the visible Church constituted throughout the world (SC 42). A Study on the Biblical Origin, Historical Development and Theological Meaning of Liturgical Assemblies (Reinhard Messner / Roman Siebenrock)

Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena

Gröger, Martin: Studien zur alttestamentlichen Hermeneutik im 19. Jahrhundert vor Wellhausen (Uwe Becker / Ulrich Barth [Halle-Wittenberg])

Köhler, Sarah: Jeremia: Fürbitter oder Kläger? Eine religionsgeschichtliche Studie zur Fürbitte und Klage im Jeremiabuch (Hannes Bezzel / Uwe Becker)

Inst. f. Kath. Theol. der Univ. Kassel

Spiering, Nele: „Man kann sich nicht entscheiden, als was man geboren wird." Die Exodusexposition im Horizont von Narratologie, empirischer Bibeldidaktik und Intersektionalität. Impulse für die Bibelauslegung und -didaktik (Ilse Müllner / Petra Freudenberger-Lötz)

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

Böhm, Christiane: Die Rezeption der Psalmen in den Qumranschriften, bei Philo von Alexandrien und im Corpus Paulinum (Dieter Sänger / Enno Edzard Popkes)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Rabe, Mandy: Zwischen den Fronten: die „Mitte" als kirchenpolitische Gruppierung in Sachsen während der Zeit des Nationalsozialismus (Klaus Fitschen / Armin Kohnle)

Schmidt, Markus: Charismatische Spiritualität in der DDR: der Volksmissionskreis Sachsen bis 1990 unter besonderer Berücksichtigung seiner Poimenik (Peter Zimmerling / Klaus Fitschen)

Tost, Claudia: „Auf seinen Tod getauft." (Röm 6,3): eine ritualwissenschaftliche Untersuchung zur christlichen Taufe dargestellt anhand der paulinischen Tauftexte (Jens Herzer / Marco Frenschkowski)

Fak. für Theol. der Kath. Privatuniv. Linz

Bayer, Andreas: Konfessionalisierung im klösterlichen Umfeld. Die Entwicklung frühneuzeitlicher Religiosität in den Pfarren des Stiftes Schlägl (1589–1665) (Günther Wassilowsky [Innsbruck] / Rupert Klieber [Wien])

Hagn, Elisabeth: „Der Gottesbegriff eines jeden ist sein Auge". Herman Schells innovative Konzeption der Beziehung von Glaube und Wissen (Hanjo Sauer [Bamberg] / Ansgar Kreutzer)

Lass, Magdalena Teresa: „Lehrend meinen Händen den Krieg". Untersuchungen zu 2 Sam 22 unter gewalthermeneutischen Perspektiven (Susanne Gillmayr-Bucher / Ilse Müllner [Kassel])

Trawöger, Sibylle: Ästhetik des Performativen und Kontemplation. Zur Relevanz eines kulturwissenschaftlichen Konzepts für die Systematische Theologie (Ansgar Kreutzer / Kurt Appel [Wien])

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Jäggi, Christian: Doppelte Normativitäten zwischen staatlichen und religiösen Geltungsansprüchen – am Beispiel der katholischen Kirche, der muslimischen Gemeinschaften und der Bahá'í-Gemeinde in der Schweiz (Adrian Loretan / Wolfgang Müller)

Schumacher-Bauer, Monika: Genossin in Christus. „Your fellow worker in Christ, D.D.". Eine ekklesiologische Studie zu Leben und Werk der amerikanischen Journalistin und Sozialaktivistin Dorothy Day (1897–1980) (Wolfgang Müller / Stephanie Klein)

Völkl, Stefanie: Gotteswahrnehmung in Schönheit und Leid. Theologische Ästhetik als Lesart der Logik der Liebe bei Simone Weil und Hans Urs von Balthasar (Wolfgang Müller / Stephanie Klein)

Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz

Ev.-Theol. Fak.

Cornelius, Anna: Der auferstandene Jesus als erzählte Figur im Matthäus- und Lukasevangelium (Friedrich W. Horn / Ruben Zimmermann)

Höhn, Stefan: Kein Heiligtum in Beerscheba?! Zum historischen Kontext der alttestamentlichen Rede von Beerscheba (Wolfgang Zwickel / Sebastian Grätz)

Le Roux, Elritia: Ethics in 1 Peter. The Imitatio Christi and the Ethics of Suffering in 1 Peter and the Gospel of Mark. A Comparative Study (Friedrich W. Horn / Ruben Zimmermann)

Verwold, Esther: Die athletische Agonistik als christliche Ethik in den Matthäushomilien des Johannes Chrysostomos (Ulrich Volp / Wolfgang Breul)

Kath.-Theol. Fak.

Hölscher, Michael: Matthäus liest Q – Eine Studie zu Mt 11,2–19 und Q 7,18–35 (Konrad Huber / Thomas Hieke)

Jendrek, Matthias: Hinwendung zu Gott. Funktionen gebundener Rede und der Gebetssprache im Erzählverlauf der Chronikbücher (Thomas Hieke / Michael Konkel [Paderborn])

Knorn, Bernhard: Versöhnung und Kirche. Theologische Ansätze zur Realisierung des Friedens mit Gott in der Welt (Leonhard Hell / Gerhard Kruip)

Meckel-Pfannkuche, Sabrina: Die Rechtsstellung der Kleriker in der Rechtsordnung der lateinischen Kirche – Rechtsgeschichtliche Entwicklung, theologische Begründung und rechtliche Kontur (Matthias Pulte / Ansgar Franz)

Renner, Tobias: Religion in postsäkularer Gesellschaft – Eine theologisch-ethische Auseinandersetzung mit dem Spätwerk von Jürgen Habermas (Stefan Goertz / Magnus Striet [Freiburg])

FB Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg

Conrad, Johanna Julia: Absolute Macht und selbstgewählte Ohnmacht. Der Kaiserkult als Deutehorizont des Philipperhymnus (Lukas Bormann / Angela Standhartinger)

Kremer, Raimar: Der Dienst als Notfallseelsorgerin und Notfallseelsorger in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und in der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck. Ein Beitrag zur Pastoraltheologie der Notfallseelsorge auf der Grundlage einer empirischen Untersuchung (Ulrike Wagner-Rau / Bernhard Dressler)

Lungershausen, Christine: Anderssehen in räumlichen Wechselspielen. Wie lässt sich Sinneröffnung am Ort zeitgenössischer Kirchenfenster beschreiben? (Thomas Erne / Dietrich Korsch)

Schindehütte, Katrin: Der Kirchenraum als Topos der Dogmatik (Dietrich Korsch / Thomas Erne)

Sorokin, Maxim: Rezeption und Wertung katholischer und protestantischer Theologie in den Werken von Vasilij Vasil'evič Bolotov (Karl Pinggéra / Thomas Bremer [Münster])

Weidner, Eric: Paulus und das Leiden. Eine Untersuchung der Leidbewältigung anhand von 2Kor 1–8 (Angela Standhartinger / Lukas Bormann)

Ludwig-Maximilians-Univ. München

Ev.-Theol. Fak.

Graupner, Richard: Gottesdienst als Ritual. Entdeckung, Kritik und Neukonzeption des Ritualbegriffs in der evangelischen Liturgik (Christian Albrecht / Ulrich Schwab)

Gruber, Christiane: Radikal-reformatorische Themen im Bild. Druckgrafiken der Reformationszeit (1520–1560) (Harry Oelke / Martin Wallraff)

Pelz, Birge-Dorothea: Die „Friedliche Revolution" auf der Kanzel. Politischer Gehalt und theologische Geschichtsdeutung in evangelischen Predigten während der deutschen Vereinigung. Dargestellt anhand von Predigten aus der Mecklenburgischen und der Greifswalder Landeskirche (Harry Oelke / Ulrich Schwab)

Sibisan, Cristian: Theanthropologie. Grundzüge der Anthropologie und Christologie André Scrimas (Gunther Wenz / Jörg Lauster)

Teuchert, Lisanne: Gottes transformatives Handeln. Eschatologische Perspektivierung der Vorsehungslehre bei Romano Guardini, Christian Link und dem „Open Theism" (Bernd Oberdorfer [Augsburg] / Jörg Lauster)

Kath.-Theol. Fak.

Blanc, Julia: Subsidiarität und Öffentliche Theologie als Gradmesser für den Ökokatholizismus. Eine Untersuchung an ausgewählten Ländern und Institutionen in Europa (Markus Vogt / Christof Mauch)

Ertl, Monika: Göttliche Vergeltung in der Apostelgeschichte unter Berücksichtigung des literarischen Umfelds (Knut Backhaus / Gerd Häfner)

Ibekwe, Polycarp: Die Identität der katholischen Priester im Licht des II. Vatikanums und das priesterliche Leben in Igbo-Diözesen Nigerias – eine theologisch-rechtliche Untersuchung (Stephan Haering / Andreas Wollbold)

Kistler, Sebastian: Wieviel Gleichheit ist gerecht? Sozialethische Untersuchungen zu einem nachhaltigen und gerechten Klimaschutz (Markus Vogt / Christof Breitsameter)

Kotulek, Maria: Angehörige von Menschen mit Demenz seelsorglich begleiten. Ein diakonisch-liturgischer Kurs (Eckhard Frick / Winfried Haunerland)

Kuzulis, Valdas: Genese, Heranbildung und Eigenart des Staatskirchenrechts in den litauischen Verfassungen und den Abkommen mit dem Heiligen Stuhl (Elmar Güthoff / Helmut Pree)

Pollner, Manfred: Hebräische Textvorlage oder spätere Textentwicklung? Untersuchungen zur Textgestalt der Vetus-Latina-Fragmente des Jeremiabuchs und deren Lesartendifferenzen gegenüber der alexandrinischen und masoretischen Textform (Hermann-Josef Stipp / Eberhard Bons)

Schindler, Dominik: Der Kairos im Chronos der Geschichtlichkeit. Michael Faulhaber als Bischof von Speyer (1911–1917) (Franz Xaver Bischof / Manfred Heim)

Stier, Peter Georg: Die Augustiner-Chorherren von Windesheim. Die Leitung der Kongregation im rechtsgeschichtlichen Vergleich der Konstitutionen (Stephan Haering / Elmar Güthoff)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Davis, Drew: Sonship und Submission: The Place of ΠΑΙΔΕΙΑ in Hebrews' Moral Thought (Hermut Löhr / Christina Hoegen-Rohls)

Eberhard, Kai-Ole: Christoph Wittich (1625–1687). Reformierte Theologie unter dem Einfluss von René Descartes (Michael Beintker / Albrecht Beutel)

Kiel, Nikolai: Ps.-Athenagoras *De Ressurectione*. Datierung und Kontextualisierung der dem Apologeten Athenagoras zugeschriebenen Auferstehungsschrift (Holger Strutwolf / Hermut Löhr)

Theol. Hochschule Augustana Neuendettelsau

Roth, Markus: Die Zuwendung Gottes feiern: Evangelische Gottesdienst-Theologie bei Martin Luther, Oswald Bayer und Paul Tillich als Beitrag zu einer fundamental-liturgischen Praxistheorie (Klaus Raschzok / Jochen Arnold [Leipzig] / Markus Buntfuß / Joachim Track)

Schiebe, Paul: Das Lukasevangelium als Herrschaftsbios – Institutionalisierte Formen der Machtzuschreibung in der lukanischen Darstellung Jesu im Kontext der Herrschaft der römischen Kaiser im 1. nachchristlichen Jahrhundert (Wolfgang Stegemann / Peter Wick [Bochum])

Inst. f. Ev. Theol. und Religionspäd. der Carl-von-Ossietzky-Univ. Oldenburg

Beyer-Henneberger, Ute: Supervision und Burnout-Prophylaxe in pastoralen und schulischen Berufsfeldern (Jürgen Heumann / Ulrike Link-Wieczorek)

Inst. f. Kath. Theol. der Univ. Osnabrück

Karikkoottathil, Jiji Philip: Human Rights Discourse between Principles and Praxis. A Study based on Jacques Maritain's Personalism and Amartya Sen's Capabilities Approach (Marianne Heimbach-Steins [Münster] / Andreas Lienkamp)

Theol. Fak. Paderborn

Brandiu, Sorin: Versöhnung und Vergöttlichung – Sündenbekenntnis und Mysterium der Sündenvergebung in der rumänisch-orthodoxen Theologie (Peter Schallenberg / Hubertus Drobner)

Univ. Paderborn

Inst. f. Ev. Theol.

Emlein, Günther: Das Sinnsystem SEELSORGE. Studie zur Frage: Wer tut was, wenn man sagt, dass man sich um die Seele sorgt? (Harald Schroeter-Wittke / Gerhard Marcel Martin [Marburg])

Lim, Su Bin: Ekklesiologie und Pneumatologie bei Basilius von Caesarea. Zentrum seiner Theologie als Beitrag zur Einheit der Kirche (Martin Leutzsch / Harald Schroeter-Wittke)

Inst. f. Kath. Theol.

Asghar-Zadeh, Darius: Christentum und Islam in theologisch-anthropologischer Interreligiosität. Eine ideenhistorisch und zeitdiskursiv konzipierte Komparative Theologie der Gott-Mensch-Relation (Klaus von Stosch / Johanna Rahner [Tübingen] / Reza Hajatpour [Erlangen-Nürnberg])

Univ. Regensburg

Inst. f. Ev. Theol.

Barnau, Anna: The Traditio-Historical Context of the Resurrection Hope and Its Significance for the Theology of Wolfhart Pannenberg (Hans Schwarz / Matthias Heesch)

Fak. f. Kath. Theol.

Deurer, Rebecca: Ein Text, zwei Menschen, drei Lesarten. Interaktive Interpretationen eines biblischen Textes in Unterrichtsgesprächen (Burkard Porzelt / Heinz-Günther Schöttler)

Ditona, Léopold: Die Berufung des Mose und der Prophet Ezechiel. Ex 3–4 als Leseschlüssel zu Ez 1–3 (Christoph Dohmen / Heinz-Günther Schöttler)

Hladiuc, Maria: The Great Whore of Babylon in the Vision of Apocalypse 17: A Gender Informed Approach bridging the Gap between Socio-Historical and Feminist-Critical Interpretations (Uta Poplutz [Wuppertal] / Tobias Nicklas)

Niederhofer, Veronika: Welten wechseln – Grenzen überschreiten: Konversion, Nachfolge und Glaubensentwicklung in den Akten des Paulus und der Thekla. Ein historisch-informierter narrativer Zugang (Jörg Frey [Zürich] / Tobias Nicklas)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Gühne, Christine: Aufgerichtet werden. Zum Potential von Religion und Spiritualität für Veränderungen in der Entwicklungszusammenarbeit (Klaus Hock / Claudia Jahnel)

Herrmann, Andreas Helmut: Der Islam als nachchristliche Religion – Die Konzeptionen George A. Lindbecks als Koordinaten für den christlich-islamischen Dialog (Philipp Stoellger / Klaus Hock)

Kossatz, Lydia: Zeichen im System. Eine fundamentalpoimenische Untersuchung in systemtheoretischer und semiotischer Perspektive (Thomas Klie / Martina Kumlehn)

Sparre, Sieglinde: Bestatten in Kirchen – Pragmatik spätmoderner Kirchenkolumbarien (Thomas Klie / Albert Gerhards [Bonn])

Strumpen, Sarina: „Also etwas, das nicht in deiner Hand liegt, wie ein Gast ohne Einladung". Alter(n)s- und Versorgungserwartungen von Pendelmigranten im Kontext von Alter, Migration, Kultur und Religion (Klaus Hock / Martina Kumlehn / Hans-Joachim von Kondratowitz)

Kath.-Theol. Fak. der Paris Lodron Univ. Salzburg

Achu, Kevin Amaechi: Inculturation through the Mmonwu – Necessary for a proper Evangelisation of the Igbo (Hans-Joachim Sander / Franz Gmainer-Pranzl)

Graßmann, Andreas Erhard: Das Patrozinium. Eine kirchenrechtliche Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des titulus ecclesiae gemäß c. 1218 CIC/83 (Johann Paarhammer / Dietmar W. Winkler)

Igboamalu, Philip Tobechukwu: Crave for Miracle and Healing in the Wake of New Religious Movements (AICs) in Contemporary Nigeria: An Intercultural Study (Franz Gmainer-Pranzl / Martin Dürnberger)

Satzinger, Franz: Die Geschichte der dem Stift St. Florian inkorporierten Großpfarre Vöcklabruck-Schöndorf von den Anfängen des Christentums im Attergau bis ins 19. Jahrhundert im Spiegel des politischen, kirchenrechtlichen und kirchengeschichtlichen Geschehens im Land Österreich ob der Enns und im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation (Johann Paarhammer / Dietmar W. Winkler)

Fakultät 1 der Univ. Siegen

Drews, Alexander: Die Werke wirken: Eine Untersuchung der Semantik und impliziten Ethik von ἔργον und ἐργάζεσθαι im Johannesevangelium (Bernd Kollmann / Ruben Zimmermann)

Ernst-Habib, Margit: Reformierte Identität weltweit. Eine Interpretation neuerer Bekenntnisse aus der reformierten Tradition (Georg Plasger / Marco Hofheinz [Hannover])

Tjaden, Christiane: Politik im Gebet. Erträge Dietrich Bonhoeffers und Karl Barths für eine Theologie der Fürbitte für den Staat (Georg Plasger / Gerard Cornelis den Hertog [Apeldoorn/Niederlande])

Theol. Fak. der Univ. Trier

Bonsou, Adouma Claude: Fruchtbarkeit in der Ehe. Überlegungen zur Bevölkerungsentwicklung und Empfängnisregelung in Schwarzafrika aus theologisch-ethischer Sicht (Johannes Brantl / Wolfgang Ockenfels)

Mütel, Hansjochen Mathias: Die auctoritas patrum auf dem Tridentinum: Die Rezeption der Kirchenväter in der Vorgeschichte und Genese des Traditionsdekrets vom 8. April 1546 (Michael Fiedrowicz / Johannes Grohe [Rom/Italien])

Eberhard Karls Univ. Tübingen

Ev.-Theol. Fak.

Breytenbach, Johan Hendrik: Gebet und Leben. Eine systematisch-theologische Untersuchung von Calvins Theologie des Gebetes in der Institutio von 1559 und in seinem Psalmenkommentar (Christoph Schwöbel / Johannes Schwanke)

Dettinger, Dorothee Ruth: Neues Leben in der alten Welt. Der Beitrag frühchristlicher Schriften des späten ersten Jahrhunderts zum Diskurs über familiäre Strukturen in der griechisch-römischen Welt (Christof Landmesser / Hans-Joachim Eckstein)

Gollnau, Jeremias Bernhard Maria Konradin: Abwendung von der Gottesgemeinschaft. Luthers Sündenbegriff in der Großen Genesisvorlesung (1535–1545) (Christoph Schwöbel / Friedrich Hermanni)

König, Christian: Unendlich gebildet. Schleiermachers kritischer Religionsbegriff und seine inklusivistische Religionstheologie (Friedrich Hermanni / Christoph Schwöbel)

Krause, Katharina: Bekehrungsfrömmigkeit. Historische und kultursoziologische Perspektiven auf eine Gestalt gelebter Religion (Birgit Weyel / Jan Stievermann)

Lee, Sang-Won: „Den Ort, den JHWH erwählen wird ..., sollt ihr aufsuchen" (Dtn 12,5). Die Forderung der Kulteinheit im Deuteronomistischen Geschichtswerk (Erhard Blum / Martin Leuenberger)

Maull, Ibtissame Yasmine: Gottesbilder: Vom Kindes- zum Jugendalter. Eine qualitativ-empirische Längsschnittuntersuchung (Friedrich Schweitzer / Birgit Weyel)

Murr, Gert: Daseinsbruch, Brüchig-Sein, Angesehen-Sein. Anthropologische Aspekte der Seelsorge mit Menschen, die Angehörige durch Suizid verloren haben (Birgit Weyel / Friedrich Schweitzer)

Reitzig, Friedrich Wilhelm: Von einer landesherrlich regierten zu einer selbstverwalteten Kirche. Die Schritte auf dem Weg der Entstaatlichung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und ihr Selbstverständnis nach dem Ende des Summepiskopats. Eine Analyse ihrer Rechtsetzung in den Jahren von 1918 bis 1924 (Jürgen Kampmann / Volker Leppin)

Seidelmann, Stephan Wolfgang Eduard: Altruismus, Geselligkeit, Selbstentfaltung. Motive Ehrenamtlicher in der evangelischen Kirche (Birgit Weyel / Friedrich Schweitzer)

Kath.-Theol. Fak.

Neidhardt, Stefanie: Autonomie im Gehorsam. Die dominikanische Observanz in Selbstzeugnissen geistlicher Frauen des Spätmittelalters (Andreas Odenthal / Andreas Holzem / Sigrid Hirbodian)

Riese, Christina: „Etwas mehr Geld und Brod". Katholiken zwischen prekärer Existenz und der Ordnung der Gesellschaft (1870–1933) (Andreas Holzem / Michael Schüßler)

Rütsche, Ciril: Person und Religion. Eine Darstellung der wesentlichen Beiträge Dietrich von Hildebrands zur Erkenntnistheorie, Ethik, Metaphysik und Religionsphilosophie (Johannes Brachtendorf / Michael Seifert)

Schindler, Michael: Gott auf der Straße – Studie zu theologischen Entdeckungen bei den Straßenexerzitien (Ottmar Fuchs / Bernd Jochen Hilberath)

Stollhof, Johannes: Zwischen Katastrophenkommunikation und Konsumgesellschaft. Hungerkatastrophen in der „Dritten Welt" als Bedrohung religiöser und sozialer Ordnungen im deutschen Katholizismus (1958–1979) (Andreas Holzem / Albert Biesinger)

Wollek, Michael: Ich bin bereit. Die Ausbildung zum Diakon mit/im Zivilberuf in Zeiten der gesellschaftlichen und kirchlichen Transformation (Albert Biesinger / Bernd Jochen Hilberath)

Theol. Fak. der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

Chinliankhup, Stanislaus: Spiritual Empowerment of Peace Builders – A Challenge for the Mission of the Local Church in the State of Manipur / Northeast India (Klaus Vellguth / Paul Rheinbay)

Chukwuma, Peter: Human Trafficking as a Contemporary and an Ethical Challenge (Heribert Niederschlag / Sonja Sailer-Pfister)

Häring, Gunda: Communio Internationalis Benedictinarum (CIB). Studie zur rechtlichen Entwicklung der Beziehungen benediktinischer Frauengemeinschaften untereinander und zur Confoederatio Benedictina (1965–2009) (Dominicus Meier / Joachim Schmiedl)

Ley, Stefan: Kirche Jesu Christi in lebendiger Tradition. Entstehung, Spezifika und Perspektiven der eucharistischen Communio-Ekklesiologie Walter Kaspers (George Augustin / Günter Riße)

Mehlem, Marcel: Das Potential von Musik in einer ganzheitlichen Seelsorge (Doris Nauer / Sonja Sailer-Pfister)

Olisaemeka, Lotanna: Socio-cultural and Religious Conflicts and the Future of Nigeria: The Mission of the Local Church (Klaus Vellguth / Günter Riße)

Stege-Gast, Daniela: Erinnerung an die Shoah als missionarische Herausforderung. Begründung, Relevanz und Konsequenz einer christlichen Erinnerungskultur (Klaus Vellguth / Joachim Schmiedl)

Fak. I der Päd. Hochschule Weingarten

Caspary, Christiane: Umgang mit konfessioneller Differenz im Religionsunterricht. Eine Studie zur Didaktik des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts (Astrid Dinter / Lothar Kuld)

Neff, Judith: Pädagogik aus Religion? Theologische Sprache und Religion bei Montessori und in der religionspädagogischen Montessorirezeption (Lothar Kuld / Hilary Mooney / Clauß Peter Sajak [Münster])

Univ. Wien

Ev.-Theol. Fak.

Kahlert, Robert: Salvation and Solvency. Études historiographiques Braudéliennes on the Socio-Economic Policies of Early Mormonism (Wolfgang Wischmeyer / Friedrich Wilhelm Graf [München])

Kirchmeier, Bernhard: Glaubensempfehlungen. Eine anthropologische Sichtung zeitgenössischer Predigtkultur (Wilfried Engemann / Helmut Schwier [Heidelberg])

Kath.-Theol. Fak.

Bystricky, Cornelia: Kollektives Gedächtnis und Versöhnung (Ingeborg Gerda Gabriel / Thomas Prügl)

Hoppe-Kaiser, Eva Maria: Ausgetretene – Belastete – Brückenbauer. Die katholischen Bischöfe Österreichs und ihr Einsatz für ehemalige Nationalsozialisten 1945–1955 (Rupert Klieber / Peter G. Tropper [Kärnten])

Kaźmierski, Radoslaw: Jugend, Sport und Kirche. Sportseelsorge als Chance und Herausforderung für die Jugendpastoral (Paul Michael Zulehner / Pavel Mikluščak [Krems])

Kiss, Enikö-Sarolta: Sozialethik aus ökumenischer Perspektive im rumänischen Kontext (Ingeborg Gerda Gabriel / András Máté-Tóth [Szeged/Ungarn])

Miksic, Vlado: Der Josephinismus in der Diözese Zagreb zwischen 1780–1790 (Karl-Heinz Frankl / Aloiz Ivanisevic / Emilia Hrabovec [Bratislava/Slowakei])

Orsolic, Marijan: Brückenbauer im Brücken-Land. Die interreligiös geprägten Nichtregierungsorganisationen in Bosnien und Herzegowina (Paul Michael Zulehner / Pero Aračić [Dakovo/Kroatien])

Pittl, Sebastian: Geschichte und Kreuz. Eine systematische Rekonstruktion des Ortes der Theologie im Denken Ignacio Ellacurias (Gunter Prüller-Jagenteufel / Franz Gmainer-Pranzl [Salzburg])

Renner, Katharina: PastoralreferentInnen – Das Schauspiel der Entstehung eines Amtes (Paul Michael Zulehner / Kurt Appel)

Röttig, Paul Franz: Organisationskultur der Kirche – Kulturwandel als notwendiges Kriterium der Kirche in der sich verändernden Welt von heute (Johann Pock / Rainer Bucher [Graz])

Simbruner, Georg: Der Anfang des menschlichen Daseins. Biologisch-medizinische Beiträge zu einer philosophisch-theologischen Anthropologie der Pränatal-, Peri- und unmittelbaren Postnatalzeit (Johannes Huber [Wien] / Mirja Kutzer [Kassel])

Stockinger, Helena: Umgang mit religiöser Differenz in elementaren Bildungseinrichtungen. Eine ethnographische Studie an Kindergärten in katholischer und islamischer Trägerschaft in Wien (Norbert Mette [Dortmund] / Reinhold Boschki [Tübingen])

Stoll, Christian: Die Öffentlichkeit der Christus-Krise. Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne (Jan-Heiner Tück / Werner Löser [Frankfurt a. M.])

Thomas, Sahaya Thatheus: Conflict and Reconcilation in the First Chosen Family: A Study on Genesis 12–50 (Georg Fischer [Innsbruck] / Georg Steins [Osnabrück])

Vellakada, Sen: Pastoral Counselling in the Spirit of St Francis de Sales: A Comparative Study of Person-Oriented Spiritual Direction in St Francis de Sales and Person-Centred Counselling in Carl R. Rogers – Developing a Strategy for Pastoral Counselling in the Context of India (Michael Plattig [Münster] / Antony Kolencherry [Bangalore/Indien])

Wawrzonek, Zdzislaw: Hoffnung für alle. Der Apokatastasisgedanke bei Hans Urs von Balthasar und die universale Absolution bei Adrienne von Speyr (Josef Weismayer / Jan-Heiner Tück)

Weber, Friedbert Paul: Der Psalter als Weg des Aufstiegs. Die Psalter- und Psalmenexegese Gregors von Nyssa in seinem Traktat *In inscriptiones Psalmorum* (Ludger Schwienhorst-Schönberger / Rudolf Prokschi)

Kirchl. Hochschule Wuppertal/Bethel

Falkenroth, Christina: „Die auf ihn sehen, werden strahlen vor Freude ...". Die Passion Jesu Christi in den Liedern der evangelischen Kirche. Untersuchungen zur Theologie der Passion in Liedern des 16. und 17. Jh. (Martin Ohst [Wuppertal] / Hellmut Zschoch)

Hertel, Eugen: Konzeption eines Gemeindemanagement-Modells unter Einbeziehung der Ekklesiologie zur Bewältigung von Komplexität (Günter Ruddat / Udo Krolzik)

Lapp, Michael: „Lutheraner" und „Calvinisten" – die Konfessionsbegriffe in der publizistischen Auseinandersetzung um die „Verbesserungspunkte" des Landgrafen Moritz in Hessen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts (Hellmut Zschoch / Nicole Kuropka)

Spanhofer, Kai-Uwe: Hausväter und Bruderschaft. Eine Studie zum patriarchalen Familienprinzip in der „Männlichen Diakonie" am Beispiel des Rauhen Hauses (1833–1881) und der Diakonenanstalt Nazareth (1877–1971) (Matthias Benad / Holger Böckel)

Theurich, Andreas: Religiöses Wissen in Diakonischen Unternehmenskulturen (Alexander Brink [Bayreuth] / Udo Krolzik)

Kath.-Theol. Fak. der Julius-Maximilians-Univ. Würzburg

Abena Ahogni, Stanislas Jean: Solidarité et Enseignement Catholique au Cameroun: L'implication des Parents. Approche Analytique et Enjeux Ethiques à la Lumière de l'Enseignement Social des Evêques du Cameroun de 1955 à 2005 (Gerhard Droesser / Richard Nebel)

Eirich, Margarete: Die „Beleuchtung der Denkschrift". Johann Adam Möhlers Analyse der kirchlichen Situation seiner Zeit (Wolfgang Klausnitzer / Walter Euler [Trier])

Hein, Bernhard: Das Bischöfliche Knabenseminar Kilianeum Miltenberg von seiner Eröffnung 1927 bis zu seiner Schließung 1983 (Wolfgang Weiß / Dieter Feineis)

Kapperer, Thorsten: Leidenschaft und Fußball. Ein pastoral-theologisches Lernfeld (Erich Garhammer / Bernhard Spielberg [Freiburg])

Karl, Maria: Geistliche Institutionen und Frömmigkeitsleben in der Stadt Aschaffenburg im Zeitalter von Konfessionalisierung und Barock (Wolfgang Weiß / Dieter Feineis)

Keke, Christogonus: The Misery of Childless Christian Marriage in Igbo Culture: Re-Consideration of Ecclesiastical Ethical Response to the Cultural and Biomedical „Remedies" (Stephan Ernst / Chibueze Udeani)

Lange, Lydia: Die Juditfigur in der Vulgata – Eine theologische Studie zur lateinischen Bibel (Barbara Schmitz / Franz Dünzl)

Mutume, Paul: WOMANS EMANCIPATION IN AFRICA – REALITY OR ILLUSION? Case Study of Mbarara, Western Uganda (Gerhard Droesser / Chibueze Udeani)

Nweke, Kizito Chinedu: Dialogues and Conflicts Among Religious People: Addressing the Relevance of Interreligious Dialogue to the Common Public (Wolfgang Klausnitzer / Chibueze Udeani)

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Beile, Markus: Herausforderungen und Perspektiven der Konfirmationspredigt. Empirische Einsichten und theologische Klärungen (Thomas Schlag / Ralph Kunz)

Bittner, Ulrike: „Und wenn sich die Lebenssituation ändert, ist das o.k.". Eine Untersuchung der evangelischen Kirche als Gemeinschaft unter den Bedingungen postmoderner Mobilität (Ralph Kunz / Thomas Schlag)

Dsouza, Paul Melwyn: The Challenges of Hindu-Christian Dialogue in the Context of Hindu Fundamentalism in India (Christoph Uehlinger / Richard Amesbury)

Götte, Monika: Von den Wächtern zu Adam: Frühjüdische Mythen über die Ursprünge des Bösen und ihre frühchristliche Rezeption (Samuel Vollenweider / Loren Stuckenbruck [München])

Hetmanczyk, Philipp: Begräbnispraxis in China zwischen „Wirtschaftsrationalität" und „Verschwendung": Ökonomische Bewertungen von Religion im Kontext von Religionspolitik und Religionstheorie (Dorothea Lüddeckens / Wolfgang Behr)

Jiang, Zhenshuai: Critical Spatiality in Genesis 1–11 (Konrad Schmid / Thomas Krüger)

Rass, Friederike: Die Suche nach Wahrheit im Horizont fragmentarischer Existenzialität – Eine Studie über den Sinn der Frage nach „Gott" in der Gegenwart in Auseinandersetzung mit Gianni Vattimo, John D. Caputo und Jean-Luc Nancy (Ingolf U. Dalferth / Christiane Tietz)

Stickel, Farida: Zwischen Chiliasmus und Staatsräson. Religiöser Wandel unter den Ṣafaviden (Christoph Uehlinger / Ulrich Rudolph)

Habilitationen im akademischen Jahr 2015/2016 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Hahn, Judit: Das kirchliche Richteramt. Rechtsgestalt, Theorie und Theologie (Thomas Schüller / Peter Platen)

Habilitationen im akademischen Jahr 2015/2016

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Walz, Heike: Menschenrechte in Argentinien zwischen Religion und Gesellschaft – Postkoloniale Perspektiven für Religionswissenschaft und interkulturelle Theologie (Rudolf von Sinner [Sao Leopoldo/Brasilien] / Henning Wrogemann [Wuppertal] / Andreas Feldtkeller)

Theol. Fak. der Univ. Bern

Di Blasi, Luca: „Verwerfungen der Säkularisierung". Studien zur Fortwirkung des Religiösen in der kontinentalen Philosophie des 20. Jahrhunderts (Magdalene Frettlöh / Anne Reichold [Flensburg])

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Werner, Gunda: Die Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die Prärogative Gottes im sakramentalen Bußgeschehen (Georg Essen / Markus Knapp)

Inst. f. Religionswissenschaft und -pädagogik der Univ. Bremen

Hannemann, Tilman: Religiöser Wandel in der Spätaufklärung am Beispiel der Lavaterschule 1770–1805 (Christoph Auffarth / Volkhard Krech [Bochum] / Holger Böning)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt

Anuth, Bernhard S.: Das Recht der Laien auf Anerkennung ihrer bürgerlichen Freiheit (c. 227 CIC / c. 402 CCEO) (Andreas Weiß / Ulrich Rhode [Frankfurt a. M.] / Georg Bier [Freiburg])

Franco, Giuseppe: Economia senza etica? Il contributo di Wilhelm Röpke all'etica dell'economia e al pensiero sociale cristiano (Richard Schenk / André Habisch / Manfred Gerwing / Flavio Felice [Rom/Italien] / Elmar Nass [Fürth])

FB Ev. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt a. M.

Leonhard, Silke: Religionspädagogische Professionalität im Horizont des Pathischen. Eine empirisch-theologische Studie (Hans-Günter Heimbrock / David Käbisch-Lepetit)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg i. Br.

Lindner, Konstantin: Wertebildung im Religionsunterricht. Grundlagen, Herausforderungen und Perspektiven (Mirjam Schambeck / Bernhard Spielberg)

Wintzek, Oliver: War in deinem Buch schon alles verzeichnet? Gott in seiner allwissenden Vorsehung auf dem Prüfstand der Kontingenz. Eine motivarchäologische Kritik des theologischen Kompatibilismus (Magnus Striet / Helmut Hoping)

Inst. f. Kath. Theol. der Justus-Liebig-Univ. Gießen

Ortmann, Volkmar: Epochen machen. Kirchengeschichtliche Periodisierungsmodelle und ihre theologisch-hermeneutischen Implikationen (Roderich Barth / Athina Lexutt / Wolf-Friedrich Schäufele [Marburg])

Kath.-Theol. Fak. der Karl-Franzens-Univ. Graz

Prenga, Eduard: Von der trinitarischen Ontologie Piero Codas zur trinitarischen Phänomenologie der Intersubjektivität und Interpersonalität. Phänomenologische Untersuchung zur Erschließung neuer Perspektiven im Bereich der Trinitätslehre (Stefan Tobler [Hermannstadt/Rumänien] / Michael Schulz [Bonn] / Kurt Appel [Wien])

Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Illert, Martin: Dialog und Transformation. Die Dialoge der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR mit orthodoxen Kirchen seit 1959 (Jörg Ulrich / Reinhard Thöle / Assaad Elias Kattan [Münster])

FB Ev. Theol. der Fak. für Geisteswiss. der Univ. Hamburg

Polke, Christian: Expressiver Theismus. Studien zum Problem der Personalität Gottes, seines Kontextes und ihres Gehalts (Michael Moxter / Jörg Dierken [Halle-Wittenberg])

Inst. f. Kath. Theol. der Univ. Hildesheim

Wördemann, Dirk: „Verstehst du auch, was du liest?" (Apg 8,30). Vom sprachlichen Stolperstein zum hermeneutischen Trittstein. Anstöße für einen sprachsensiblen Religionsunterricht und Konkretion einer sprachsensiblen Unterrichtsplanung (Alois Stimpfle / Detlev Dormeyer [Braunschweig] / Joachim Theis [Trier])

Kath.-Theol. Fak. der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck

Herzberg, Stephan: Moral, Glück, Gott. Eine Rekonstruktion der Aristotelischen Ethik (Johannes Brachtendorf [Tübingen] / Christoph Horn [Bonn] / Otfried Höffe [Tübingen] / Bruno Niederbacher)

Lumma, Liborius: Die Komplet. Eine Auslegung des römisch-katholischen Nachtgebets (Harald Buchinger [Regensburg] / Albert Gerhards [Bonn] / Peter Ebenbauer [Graz] / Ewald Volgger [Linz])

Remenyi, Matthias: Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung (Dirk Ansorge [Frankfurt a. M.] / Ralf Miggelbrink [Duisburg-Essen] / Józef Niewiadomski / Jan-Heiner Tück [Wien])

Fak. f. Geistes- und Humanwissenschaften der PH Karlsruhe

Wiemer, Axel: Paulinische Theologie im Religionsunterricht: Ein Plädoyer für ihre Aufwertung am Beispiel des Galaterbriefs (Peter Müller / Alexander Weihs)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Neugebauer, Georg: Max Webers Religionshermeneutik. Eine Untersuchung ihrer methodologischen, handlungstheoretischen und religionswissenschaftlichen Grundlagen (Rochus Leonhardt / Gert Pickel / Ulrich Barth [Halle-Wittenberg])

Fak. für Theol. der Kath. Privatuniv. Linz

Eder, Sigrid: Identifikationspotenziale in den Psalmen: Über die Wirkung von Emotionen, Metaphern und Textdynamik in den Psalmen 30, 64, 90 und 147 auf gegenwärtige Lesende (Susanne Gillmayr-Bucher / Johannes Schnocks [Münster] / Marianne Grohmann [Wien])

Ludwig-Maximilians-Univ. München

Ev.-Theol. Fak.

Jantsch, Torsten: Jesus, der Retter. Studien zur Soteriologie und Christologie im lukanischen Doppelwerk (David S. du Toit / Jan Rohls)

Kath.-Theol. Fak.

Rehak, Martin: Der Verzicht des Bischofs von Rom auf den Titel „Patriarch des Okzidents" und die kanonische Verfassung der katholischen Kirche. Geschichte – Ekklesiologie – Kirchenrecht (Stephan Haering / Hans-Jürgen Becker)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

VAN SPANKEREN, Malte: Islam und Identitätspolitik. Die Funktionalisierung der „Türkenfrage" bei Melanchthon, Zwingli und Jonas (Albrecht Beutel / Konrad Hammann)

Theol. Hochschule Augustana Neuendettelsau

GRÜTER, Verena: Klang – Raum – Religion. Eine Untersuchung ästhetischer Dimensionen interreligiöser Begegnung anhand des Festivals Musica Sacra International (Dieter Becker / Markus Buntfuß / Peter Bubmann [Erlangen] / Klaus Hock [Rostock])

ZEIß-HORBACH, Auguste: Evangelische Kirche und Frauenordination. Der Beitrag der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern zum deutschlandweiten Diskurs im 20. Jahrhundert (Gury Schneider-Ludorff / Klaus Raschzok / Reinhold Friedrich [Erlangen] / Angela Berlis [Bern] / Andrea Strübind [Oldenburg])

Inst. f. Ev. Theol. und Religionspäd. der Carl-von-Ossietzky-Univ. Oldenburg

HENNINGS, Ralph: Kirchengeschichtliche Studien. Alte Kirche, Russlanddeutsche und Oldenburg (Wolfram Kinzig [Bonn] / Andreas Müller [Kiel] / Andrea Strübind)

Inst. f. Kath. Theol. der Univ. Osnabrück

SILBER, Stefan: Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit – Aktuelle fundamentaltheologische Herausforderungen aus der Perspektive der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung (Margit Eckholt / Andreas Lienkamp)

Inst. f. Kath. Theol. der Univ. Paderborn

SEIDEL, Johannes: Jesus Christus, Israel und die Völker. Bibelphilosophische Untersuchungen (Angelika Strotmann / Klaus von Stosch / Maria Neubrand [Paderborn])

Fak. f. Kath. Theol. der Univ. Regensburg

EDERER, Matthias: Tamid. Der regelmäßige Gottesdienst Israels und seine theologische Deutung in den Texten der Tora (Thomas Hieke [Mainz] / Bernd Janowski [Tübingen] / Christoph Dohmen)

KARMANN, Thomas: „Stammbaum Jesu Christi" (Mt 1,1). Studien zur Rezeption der matthäischen Generalogie in der patristischen Literatur (Johannes Hofmann [Eichstätt-Ingolstadt] / Johan Leemans [Leuven/Belgien] / Andreas Merkt)

Kath.-Theol. Fak. der Paris Lodron Univ. Salzburg

FÖßEL, Thomas Peter: „Offenbare Auferstehung". Eine fundamentaltheologische Studie zur Auferstehung Jesu Christi (Gregor Maria Hoff / Roman A. Siebenrock [Innsbruck] / Dorothea Sattler [Münster])

Eberhard Karls Univ. Tübingen

Ev.-Theol. Fak.

DAUGIRDAS, Kęstutis: Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der europäischen Evangelischen (Volker Leppin / Irene Dingel [Mainz])

NONNENMACHER, Burkhard: Vernunft und Glaube bei Kant (Friedrich Hermanni / Christoph Schwöbel)

PETERSON, Paul Silas: Karl Barth in Historical Context 1906–1935 (Christoph Schwöbel / Elisabeth Gräb-Schmidt)

SCHNEIDER, Jörg: Protestantische Spiritualitäten. Eine Studie zu Dynamiken der Glaubenspraxis aus praktisch-theologischer Sicht (Birgit Weyel / Friedrich Schweitzer)

SCHWEIKER, Wolfhard: Prinzip Inklusion. Grundlagen einer interdisziplinären Metatheorie in religionspädagogischer Perspektive (Gerald Kretzschmar / Friedrich Schweitzer)

Kath.-Theol. Fak.

FRITZ, Alexis: Der Anspruch der Bedürfnisse. Gerechte Prioritätensetzung im Gesundheitswesen (Franz-Josef Bormann / Johannes Brachtendorf)

Univ. Wien

Ev. Fak.

TRAUNER, Karl-Reinhart: Konfessionalität und Nationalität im südostmitteleuropäischen Kulturraum. Konzepte, Konstrukte und Konflikte am Beispiel der evangelischen Pfarrgemeinde Marburg/Maribor im 19. und 20. Jahrhundert (Michaela Sohn-Kronthaler [Graz] / Arnold Suppan / Dieter-Anton Binder [Graz])

Kath.-Theol. Fak.

MÖLLENBECK, Thomas: Gerechtfertigt durch Erfahrung? – Newmans conversion narratives und die Rolle von Luther und Augustinus in seiner Rechtfertigungslehre (Manfred Gerwing [Eichstätt-Ingolstadt] / Barbara Hallensleben [Fribourg/Schweiz] / Thomas Norris [Rom/Italien])

WIENHARDT, Thomas: Qualität in Pfarreien (Klara Csiszar [Frankfurt a. M.] / August Laumer [Augsburg] / Hildegard Wustmans [Linz])

Kirchl. Hochschule Wuppertal/Bethel

WITT, Christian: Martin Luthers Reformation der Ehe. Sein theologisches Eheverständnis auf dessen augustinisch-mittelalterlichem Hintergrund (Martin Ohst [Wuppertal] / Hellmut Zschoch)

Kath.-Theol. Fak. der Julius-Maximilians-Univ. Würzburg

BAUMANN, Notker: „Götter in Gottes Hand" – Die Darstellung zeitgenössischer Kaiser bei Gregor von Nazianz (Franz Dünzl / Wolfgang Weiß / Johann Rechenmacher)

KRASCHL, Jörg: Analytische Philosophie *im Dienst* der Fundamentaltheologie. Bausteine und Anstöße für eine zukunftsfähige Glaubensrechenschaft (Wolfgang Klausnitzer / Gregor M. Hoff [Salzburg] / Christian Kanzian [Innsbruck])

SCHACHENMAYR, Alkuin: Sterben, Tod und Gedenken in den österreichischen Prälatenklöstern der Frühen Neuzeit (Dominik Burkard / Jürgen Bärsch [Eichstätt-Ingolstadt] / Wolfgang Weiß)

Theol. Fak. der Univ. Zürich

ALTMANN, Peter: Economics in Persian-Period Biblical Texts: Their Interactions with Economic Developments in the Persian Period and Earlier Biblical Traditions (Konrad Schmid / Thomas Krüger)

BASCHERA, Luca: Hinkehr zu Gott. „Buße" im evangelisch-reformierten Gottesdienst (Ralph Kunz / Thomas Schlag)

WEYEN, Frank: Kirche in der strukturellen Transformation. Eine kirchentheoretisch-neoinstitutionalistische Strukturanalyse zur Organisationsprogrammatik der evangelischen Kirche in der Postmoderne (Thomas Schlag / Ralph Kunz)

nomenologisch, welcher – mit E. Husserl – nie „zu viel" sagen möchte (21) und freilich Unterscheidungskriterien braucht, denn: „Nicht alles, was einem Christen gefällt, ist bereits ein Werk des Heiligen Geistes." (ebd.)

Als Systematiker bietet der Vf. vorab eine begriffliche Bestimmung des Geistwirkens, um dieses anschließend mit einer alltäglichen Anwesenheit von Geist- bzw. Geisterphänomenen abzugleichen. Innerhalb solcher phänomenologischer Vielstimmigkeit soll somit das Wirken des Gottesgeistes als ein spezifisches Anwesenheitsphänomen wahrgenommen und in seiner Besonderheit beschrieben werden (Kap. 2 und 3). Anwesenheit wird darin dezidiert personal gedacht und somit zu einer pneumatologischen Ekklesiologie, worin die Kirche – wohlgemerkt durch einen reformierten Theologen – als eine zwingende Bedingung des Glaubens entwickelt wird. Als Definition führt er in diesem Kontext an: „Nicht darin besteht das Kennzeichen der Kirche, dass sie die beste aller möglichen Gemeinschaften wäre. Sie orientiert sich vielmehr als fehlbare Gemeinschaft an der allgemein reziproken Anerkennung, dass sich alle Christen treu zur Treue Gottes verhalten sollen." (131) Horizontal entsteht die Kirche entsprechend durch reziproke Anerkennung unter Christ/inn/en, wofür zugleich – gleichsam vertikal – Wort (erinnert sei hier an das luthersche „creatura verbi") und Sakrament garantieren. Diese beiden letzten, wesentlichen Elemente reformatorischer Ekklesiologie werden entsprechend phänomenologisch auf ihren pneumatologischen Anwesenheitscharakter hin untersucht (Kap. 6 und 7). In metaphorischem Sinne wird das Wort Gottes dabei als „virtuell" charakterisiert: Entsprechende Medien geben zu erkennen, dass sie selbst nicht den Kern des Geschehens ausmachen, vielmehr suggestiv auf ihre eigene Selbstüberwindung zielen. So muss auch das Wort Gottes sich entsprechend zurückdrängen lassen, um die „Anwesenheit des Heiligen Geistes hervorzuheben" (156). Analoges gilt für die Sakramente (Taufe und Abendmahl), denen eine damit pragmatische wie ambivalente Struktur eignet: Sie sind einerseits als Geistsignifikanten von herausgehobenem Wert, zugleich besitzen sie insbes. Vorbildcharakter für weitere Rituale bzw. Zeichenhandlungen.

Einen besonderen, auf den ersten Blick weniger erwartbaren Akzent setzt der Vf. mit den zwei abschließenden soteriologisch gefassten Kap.n (8 und 9). Begründet wird dies mit der theologischen Wahrheit, dass letztlich der Geist es ist, der lebendig mache: sei es in den geglaubten Wirklichkeiten von Tod und Auferstehung (interessant: innerhalb der hier entwickelten Soteriologie bleiben dezidiert rechtfertigungstheologische Zugänge weitgehend ausgespart), sei es in der je neuen und anderen, stets situativen Struktur menschlicher Anerkennungsprozesse, die schließlich Kirche ermöglichen. Im Zentrum steht dabei soteriologisch bzw. -praktisch der Trost als zentrale seelsorgliche Aufgabe, da dieser die Anwesenheit des Geistes verbürge. Jener Trost wird als Angeld der Erlösung in der Gegenwart beschrieben: Im Sinne einer „retroaktiven Kausalität" wird er schließlich dadurch wirksam, dass auch die „Geschichte rückwirkend günstig ‚verfälscht'" (198) wird und diese dadurch entlastet, sodass sie praktisch erlöst werden kann.

Die hier vorliegende Pneumatologie legt ihre Reflexion sozial- wie religionsphilosophisch weit an und ist schon von daher mit großem Gewinn zu lesen. Die paradoxale Struktur jeglicher Geistrede, letztlich nicht viel wissen zu können und dennoch valide Reflexionen wagen zu wollen, wird wohltuend durch- bzw. offengehalten. Gerade mithilfe konfessionsspezifischer Merkmale werden diese in einer Weise hergeleitet, die den ökumenischen Diskurs geradezu eröffnen. Insbes. die Themen „Kirche" und „Erlösung" sind interkonfessionell diesbezüglich sehr anschlussfähig aufbereitet. Soteriologische Fragestellungen im Rahmen pneumatologischer Diskurse bzw. Überlegungen aufzugreifen, bedeutet schließlich eine wirkliche theologische Bereicherung, die sicherlich nicht nur im Kontext des Reformationsjubiläums an der Zeit ist. Aus praktischer Sicht stellt sich derzeit dringlich, wie einleitend angedeutet, die Problematik einer Pluralitäts- bzw. Ambiguitätskompetenz pastoraltheologischer Entwürfe und deren systematisch-theologischer Theoriebasiertheit. Gerade hier kann eine pneumatologische Verortung praktisch-theologischer Diskurse wesentliche Anknüpfungspunkte bzw. Vorarbeiten leisten, um soziokulturelle bzw. pastorale Gegebenheiten schließlich als *loci theologici in actu* zu würdigen. Wichtige Gedanken bieten dazu die phänomenologisch bzw. aus pragmatischer Perspektive konzipierten Reflexionen (Kap. 2 und 3), die aus Sicht einer katholischen praktischen Theologie gewiss mit entsprechend reichem Ertrag rezipierbar sind. Für den weiteren innertheologischen Rezeptionsprozess ggf. reizvoll könnte sich überdies ein Abgleich der Anwesenheits- bzw. Anerkennungskategorie mit dem Resonanzkonzept H. Rosas (2016) erweisen, da dieses nicht nur innerhalb diverser theologischer Gegenwartsdiskurse eingehend rezipiert wird, sondern sich insbes. explizit von anerkennungsthereotischen Entwürfen absetzt.

In empirischer Hinsicht stellt sich allerdings die Frage nach den faktischen und zukunftsträchtigen Realitäten kirchenbildender, pneumatologisch konturierter Anerkennungsprozesse – ebenso wie an viele katholische Pastoralplanungen bzw. entsprechende ekklesiologische Entwürfe. Die turnusmäßigen EKD-Mitgliedschaftsuntersuchungen seit 1972 (zuletzt noch sehr instruktiv 2015) fördern dabei in regelmäßigen Abständen ähnlich wie ihre katholischen Pendants vergleichbare Ergebnisse zutage: Immer weniger getaufte (bzw. gefirmte) Kirchenglieder nehmen Prozesse der Kirchenbildung – welchen theologischen Zuschnitts auch immer – als für ihr Leben tatsächlich relevant wahr, ganz zu schweigen von der wachsenden Gruppe religiös indifferenter Zeitgenoss/inn/en. Gründe hierfür werden insbes. religionssoziologisch auf breiter Basis analysiert. Daher wäre es gewiss reizvoll, gerade in diese Fragekontexte praktischer bzw. existentieller Anerkennungs-, Erlösungs- oder Trosterfahrungen kreativ die Frage nach dem allgemeinen gegenwartskulturellen Stellenwert christlich grundierter Religiosität (vgl. Stichworte aus der EKD-Studie: „Imagekrise von Religion" oder „Schubkraft der Säkularisierung") einzuspielen. Hier erscheint dem Rez.en eine weitgehend unkritische Profilierung des Anerkennungsaxioms insgesamt als ein wenig zu idealistisch.

O.s Entwurf ist bis auf solch wenige Anfragen ein wichtiges Werk: Das sozialphilosophische Theorem der Anerkennung auf theologisch solch innovative und religionsphilosophisch fundierte Weise mit einem pneumatologischen Entwurf zu verbinden, verdient seinerseits hohe Anerkennung und breite Rezeption. Formal ist es angesichts dieser beachtenswerten Konzeption allerdings bedauerlich, dass das Inhaltsverzeichnis bereits ab der Einleitung nicht mit den tatsächlichen Seitenzahlen der angegebenen Kap. übereinstimmt.

Münster Jan Loffeld

Mazenik, Christian: **Katholisches Kirchenverständnis auf dem Weg.** Kirche als Familie Gottes in der Pluralität der Kirchenmetaphern. – Paderborn: Schöningh 2016. 373 S., kt € 49,90 ISBN: 978–3–506–77970–0

Der Vf., Leiter der Bildungsabteilung von „missio" in München, wurde 2013 mit der vorliegenden Arbeit an der Theol. Fak. Augsburg unter Leitung von Gerda Riedl promoviert. Die Arbeit ist der Erforschung der bislang v. a. im afrikanischen Kontext rezipierten, in der europäischen Ekklesiologie nach dem Konzil aber wenig beachteten Kirchenmetapher der Familie gewidmet.

Nach einer längeren „Hinführung" (1. Kap., 11–16) widmet sich der Vf. zunächst der Auseinandersetzung mit Metapherntheorien, wie dies bei einer systematisch-theologischen Arbeit über Kirchenmetaphern nicht anders zu erwarten ist (2. Kap., 17–35). Die komplexe metapherntheoretische Problematik des 20. Jh.s handelt der Vf. auf weniger als zehn S. ab (22–28). Diese theoretische Zurückhaltung macht sich bei der weiteren Konzeption der Arbeit bemerkbar: Die Klassifizierung der biblischen und patristischen Kirchenbilder folgt der Differenzierung nach bildspendenden Lebensbereichen (3. Kap. 44–76), womit der Vf. in der Bahn der von ihm zu Anfang erwähnten (19–22) aristotelischen Metapherntheorie verbleibt. Auch die das erste Kap. abschließende „Zusammenschau der Metaphern" folgt der Idee der analytischen Differenzierung von Metaphern nach Bildspenderbereichen. Sie enthält nicht weiter erklärte, eigenartige Behauptungen: „Arche", „Mond", „Pflanzung" und „Garten" seien „in linguistischer bzw. mystischer Sicht weiblich konnotiert" (79). Im Ergebnis wird Kirchenmetapherbildung als Resultat bewusster Entscheidungsprozesse verstanden (81), bei denen bestimmte Bildspenderbereiche vollkommen ausgeschlossen werden und andere bevorzugt rezipiert werden. So erklärt der Vf., dass Edelmetalle, Mineralien, Zoologie und militärisch-technische Zusammenhänge als ekklesiologische Bildspender ausfallen, obwohl sie biblisch eine gewisse Rolle spielen. Für einen metapherntheoretisch arbeitenden Theologen geht der Vf. recht grob mit Sprache um. So bekommt der im französischen Wortlaut zitierte „Ausspruch" (!) Alfred Loisys in der Übersetzung des Vf.s ein intentionales „dafür" eingeschoben: „[…] wonach Jesus Christus das Reich Gottes ankündigte (und damit das Ende der Welt), aber dafür die Kirche gekommen [ist]" (80). Des Vf.s „Streifzüge durch die Geschichte der Ekklesiologie" (4. Kap., 83–148) münden in einer „Zusammenschau", die das offene Problem der Verhältnisbestimmung zwischen einer „vertikal-hierarchisch[en]" bzw. einer „kollegial-demokratisch[en]" (147) Ekklesiologie benennt und ein „Zu- und Miteinander" der konflikthaften Kirchenkonzepte fordert (148).

Dafür bietet sich nun anscheinend der Bildspender „Familie" an: Der Untersuchung der Familie als Bildspender für die Ekklesiologie ist das 5. Kap. gewidmet (149–184): Hier wird zunächst der „Zerfall" der „traditionellen Familie" (168) als Problem identifiziert und ein „Zwischenbefund" unter der Überschrift „Was bleibt?" (169) ermittelt: Familie ist als sichernde, sorgende und erziehende Gemeinschaft (173) im Spannungsfeld zwischen divergierenden individuellen Interessen und dem verbindenden Interesse an der „Ganzheitlichkeit der Fami-

lie" (178) kompliziert geworden und empfiehlt sich gerade deshalb als zeitgemäßer Bildspender für die Ekklesiologie.

Das 6. Kap. sucht nach einer biblischen Legitimierung der Familienmetapher und findet sie im Wesentlichen in der paulinischen und deuteropaulinischen *oĩkos*-Metaphorik (185–220). Deren kirchengeschichtliche Entfaltung füllt das 7. Kap. (221–274): Angefangen von der patristischen Rezeption des *oĩkos*-Bildes führt der Weg über die *familia Dei* der klösterlichen Gemeinschaft des Mittelalters dann doch recht flugs zu den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, obwohl doch gerade hier mindestens der Hinweis auf die bis heute stark nachwirkende Familientheologie des Ultramontanismus zu erwähnen gewesen wäre. Interessant sind die S. 247–274 über die Bedeutung der Familienmetapher für den afrikanischen Kontext, auf die bereits Claude Ozankom hingewiesen hat.

Das 8. Kap. (275–296) beschreibt zunächst die Grenzen der Familienmetaphorik hinsichtlich ihrer Anwendung als Metapher für Gott (275–288), um sodann erklären zu wollen, „inwiefern die (natürliche) Familie als Abbild der Trinität zu verstehen ist" (288). Diese Erklärung erfolgt allerdings nicht. Das Kap. endet mit der vergleichsweise harmlosen Aussage, alles Lieben der Menschen sei im Hl. Geist auf Gott hin geordnet.

Ähnlich elegant holt der Vf. mit seinem letzten Satz einen metaphorischen Aspekt seines Titels ein, wenn es heißt: „Die Kirche [...] als Familie Gottes weiß sich so auf dem Weg zwischen Schöpfung, Erlösung und Vollendung." (310) Hinsichtlich der bildlogischen Stimmigkeit bereitet die in dieser Aussage implizierte *Verortung* von Erlösung und Vollendung *hinter* der Schöpfung Probleme.

So faszinierend die Kirchenmetapher der Familie im 19. Jh. (über das der Vf. nichts zu berichten weiß) gewirkt hat, so hart steht das Sozialmodell der Familie im 21. Jh. in der Kritik bzw. der familienpolitisch gewollten Neudefinition, angefochten auch durch die Problematisierung der Geschlechteridentitäten von Menschen. Dieses Problemfeld der Gegenwart spielt für den Vf. keine Rolle. Es wäre aber doch überaus notwendig gewesen, etwas von diesem höchst konfliktösen gesellschaftspolitischen Hintergrund in der theologischen Reflexion über die Kirchenmetapher der Familie wahrzunehmen.

Die Kirchengeschichte lehrt, welche inspirierende, motivierende und kirchliche Sozialität kreierende Funktion zeit- und sachgerechte Metaphorik zu entfalten vermag. Der Ekklesiologie muss die energische Suche nach zeitgemäßen Metaphern, die eine solche Kraft zu entfalten vermögen, ein innigstes Anliegen sein. Im harschen Kontrast zu diesem Bedarf steht der Zerfall der motivierenden und inspirierenden Kraft der Familienmetapher, die wiederum im frappanten Gegensatz zu der Wertschätzung steht, die eine Bevölkerungsmehrheit dem Lebensmodell der Familie in einer gesellschaftlichen Situation steigender Individualisierung und Pluralisierung immer noch entgegenbringt. Hätte der Vf. sich dieser Spannung und diesem Aufgabenfeld auch nur ein wenig zugewandt, hätte seine Diss. eine größere ekklesiologische Relevanz entfalten können. So aber hat sie Anteil an einer gewissen resignierenden Müdigkeit des konzeptionellen Nachdenkens über Kirche, wie sie sich im Katholizismus der Gegenwart ausgebreitet hat.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Matuschek, Dominik: **Konkrete Dogmatik**. Die Mariologie Karl Rahners. – Innsbruck: Tyrolia 2012. 500 S. (Innsbrucker theologische Studien, 87), pb. € 49,00 ISBN: 978-3-7022-3207-8

Die Diss. Dominik Matuscheks wurde im Sommersemester 2011 von der Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn angenommen und 2012 mit dem Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung ausgezeichnet. Der Vf. untersucht in erster Linie die mariologischen Studien, die unter dem Titel *Maria, Mutter des Herrn* im neunten Band der *Sämtlichen Werke* (SW) Karl Rahners 2004 veröffentlicht worden sind, bezieht aber auch andere für seine Untersuchung relevante Texte R.s mit ein.

Die Arbeit gliedert sich nach dem Vorwort in fünf Kap.: „1. Einleitung" (11–30), „2. Die mariologischen Arbeiten" (31–230), „3. Rahners Mariologie als ‚konkrete Dogmatik'" (231–395), „4. ‚brauchbar für den Alltag und seine Herbheit'" (396–458) und „5. Schlusswort" (459–476).

Nach einer methodischen Einführung sowie Angaben zur Biographie R.s und Wirkungsgeschichte seines Denkens will der Vf. „eine Rahnersche Mariologie im Sinne einer ‚konkreten Dogmatik' [...] erstellen, die sich an den klassischen Traktaten orientiert, sich jedoch ganz aus der Beschäftigung mit der Mutter Jesu ergibt" (20). Damit wählt er den umgekehrten Weg wie R. selbst. Die Recherchen zur Edition von SW 9 haben gezeigt, dass R. sich aus Anlass der bevorstehenden Verkündigung des Dogmas von der Aufnahme Marias der Seele und dem Leibe nach in die himmlische Herrlichkeit von 1950 als katholisch kirchlicher Theologe in der Pflicht sah, den Widerständen und Vorbehalten gegen die Dogmatisierung zu begegnen. Seine Ausgangsfrage war, ob sich das neue Dogma in die anderen Wahrheiten des christlichen Glaubens einordnen lasse.

Im zweiten Kap. stellt der Vf. die mariologischen Studien vor. Es handelt sich im Wesentlichen um die Arbeit zum Dogma von der „Aufnahme der seligen Jungfrau Maria mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit" (32–175), die R. aus seinen Vorlesungen und Vorträgen zu einer Monographie weiterentwickelte, die dann der ordensinternen Zensur unterlag und bis zu seinem Tod nicht veröffentlicht wurde. Er selbst hat sie durchgängig als „Assumptio-Arbeit" bezeichnet. Der Vf. referiert ihre Entstehungsgeschichte nach SW 9 und analysiert das Werk korrekt und konsequent auf seine These der „konkreten Dogmatik" hin. In gleicher Vorgehensweise durchleuchtet er die Schriften, die im Kontext der Assumptio-Arbeit entstanden sind (175–187). Die Nachschrift von acht Predigten R.s, die auf die Assumptio-Arbeit zurückgehen und mit dem Titel *Maria, Mutter des Herrn* versehen 1956 veröffentlicht wurden, analysiert er zu Recht mit besonderer Sorgfalt (187–206), kann doch diese kleine Schrift als Repetitorium des großen Assumptio-Buches dienen. Das Gebet an Maria zu Ende der Predigten bringt nach M. „eine kondensierte Mariologie Rahners zum Ausdruck" (204). Danach werden noch weitere kleine Schriften ausgewertet, u. a. *Das Dogma von der unbefleckten Empfängnis und unsere Frömmigkeit*, *Mutter vom Guten Rat*, *Marienweihe*, *Maria und das Apostolat* und *Trennt Maria die Konfessionen?*, schließlich Stellungnahmen, z. B. die *Antwort auf eine Frage Karl Barths, inwiefern die Mariologie zu den ‚Zentralen Wahrheiten' des Glaubens gehöre*, zuletzt Rezensionen von Werken einiger Mariologen seiner Zeit.

Dieses Kap. der Diss. ist neben der hervorragenden systematischen Konzepterfassung eine zusammenfassende „Übersetzung" der mariologischen Studien R.s in verständlicher Sprache – es ist jedem zu empfehlen, der „R. studieren" will, bevor er vielleicht zum *Grundkurs des Glaubens* greift.

Im dritten Kap. systematisiert der Vf. unter der Überschrift „Rahners Mariologie als ‚konkrete Dogmatik'" (231–395) die vorausgegangenen Zusammenfassungen. Es gelingt ihm überzeugend nachzuweisen, dass R. seine Rede von Maria in sämtlichen dogmatischen Traktaten fundiert. R.s „Gesamtbild von der heiligen Jungfrau und Gottesmutter Maria": „Maria ist die in vollkommenster Weise Erlöste" (SW 9, 253–284.275), von ihm vielfach hervorgehoben, ist in der Tat die Grundlage dafür, dass M. von der Mariologie als „Integral aller großen Traktate der Dogmatik" sprechen und „eine konkrete Dogmatik", die er in den folgenden Unterkap.n präsentiert, erstellen kann: Gotteslehre – „Tiefen der ewigen Gottheit" (241–248), Christologie – „Maria ist nur von Christus her verständlich" (248–260), Gnadenlehre – „Mysterium der göttlichen Gnade" (260–291), Ekklesiologie – „Die vollkommenste Repräsentation der Kirche" (291–308), Anthropologie – „Im wahrsten Sinne *der* Mensch, *die* Frau (309–366), Eschatologie – „Was er [der Mensch] will und werden kann" (366–394).

R. selbst ging es freilich um die „Verteidigung" des genannten Dogmas von 1950 mit Argumenten aus allen Feldern der Dogmatik, nicht um explizite „Mariologie", sodass er rückblickend auf die ordensinterne Zensur später meinte, „von der Sache her handelte es sich um ein harmloses, frommes und vernünftiges Buch, das im Grunde genommen nur die römische Definition Pius' XII. verteidigen sollte" (SW 9, XIII, Anm. 9). Von R. als Mariologen und von seinen mariologischen Studien explizit als Mariologie zu sprechen, ist für die Bearbeiterin der SW 9 etwas befremdlich, der Werbetext auf der Rückseite des Buches von M. ebenso. Wen man von einer „Mariologie" R.s sprechen will, so hat R. selbst sie entworfen, freilich nicht selbst veröffentlichen können. Die Assumptio-Arbeit ist die „Mariologie" R.s.

Im wesentlich kürzeren vierten Kap. (397–458) wird die „konkrete Dogmatik" mit dem Leben aus dem Glauben, gestützt durch den Blick auf Maria, in Beziehung gesetzt. „Wenn Rahner Maria als vollkommene Christin sieht und in ihrer Person verwirklicht erkennt, wie Gott sich seine Kinder vorstellt, kann diese praktische Umsetzung echten Glaubens nicht fehlen." (397) Auf R. selbst geht das Wort „brauchbar für den Alltag und seine Herbheit" zurück, das der Vf. hier als Überschrift wählt, um seine Ausführungen über kultische Marienverehrung, „über die wirklichen Fragen der Pastoral" (z. B. Maria als Beispiel für Klerus und Laien) u. a., schließlich über R.s Beiträge zum Zweiten Vatikanischen Konzil und in der Zeit danach zu betiteln.

Im Schlusswort (459–476) erörtert der Vf., ob und wie das mariologische Werk R.s zukunftweisend hilfreich sein kann für die Dogmengeschichte und Ekklesiologie, für die Ämterfrage der Kirche, für die Anthropologie im Dialog mit Philosophie und Psychologie bis hin zu Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Forschungen, z. B. in der Neurologie. Es wäre wünschenswert, dass der Vf. selbst in diesem Sinne die Werkgeschichte R.s fortschreibt.

Nicht ausgewogen scheinen an manchen Stellen Sprachgebrauch und Ausdruck zu sein: „So rühmt sich Rahner über den grünen Klee" (140); den Tod sich schönlügen (162); Jesus Christus – kein Zwischending, hybrides Gemisch (251); Maria als Lieferantin des menschlichen Materials (280); Vergewaltigung Mariens durch Gott (283); Jungfernschaft Mariens (303); Abkunft Jesu (359); für die Ewigkeit tauglich gemacht werden (374); Marienende (390, 391) u. a. Despektierlich

klingt eine Äußerung über die Laien: „Maria [...] zeigt nach Rahner, wie sich Nicht-Geweihte in der Kirche betragen sollten" (307).

Die Kritik stellt keineswegs die Verdienste der Untersuchung für die Rahnerrezeption in Frage. Diese verdankt der Untersuchung die systematische Erschließung der umfangreichen mariologischen Schriften R.s aus den späten 1940er- bis in die 1960er-Jahre, aus der möglicherweise Perspektiven für neue Forschungen gewonnen werden können und künftige Aufgaben (Dialog mit den Ostkirchen, Amtsverständnis, interdisziplinäres Gespräch über das Leib-Seele-Verhältnis u. a.) abzuleiten wären.

Münster Regina Pacis Meyer

Remenyi, Matthias: **Auferstehung denken**. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung. – Freiburg: Herder 2015. 797 S., kt € 45,00 ISBN: 978–3–451–33267–8

In der traditionellen katholischen Eschatologie war die „Auferstehung der Toten" das Kernthema der „universalen" Eschatologie. Die vorliegende Studie, Druckfassung einer an der Univ. Innsbruck eingereichten Habil.schrift im Fach Dogmatik, reflektiert es im Horizont „personaleschatologischer Theoriebildung". Damit ist die These des Vf.s bereits im Titel vorweggenommen.

Die Arbeit umfasst sieben Kap. unterschiedlichen Umfangs. Ein erstes sichtet „Begriff, Gegenstand und Aufgabe der Eschatologie" (A, 17–47) mit dem Fokus auf den Debatten der Gegenwart und stellt die Anlage des Buches vor. Der Vf. votiert dafür, die metaphysische Dimension des Themas angesichts der „relationale[n] Grundierung" heutiger Eschatologie nicht auszublenden (40), und kündigt die Einbeziehung „analytischer" Zugänge neben den „hermeneutisch-heilsgeschichtlichen" an (42f). Teil B (49–119) bietet einen Abriss zur „Geschichte der eschatologischen Frage", der weitgehend auf einschlägiger Überblicksliteratur basiert und, wie der Vf. selbst bemerkt (119), viele Aspekte einschließt, die mit der Auferstehungsthematik unmittelbar wenig zu tun haben. Als „thanatologische Skizze" präsentiert sich Kap. C (121–182). In ihrem Zentrum steht die Debatte um Rahners Todesbegriff, dessen kontroverse Rezeption „strukturanalog" (153) die philosophischen Diskussionen um Heideggers Todesdeutung abbildet. Der Vf. stellt sich tendenziell auf die Seite der Kritiker Rahners, die das Verständnis des Todes als „vollendende Freiheitstat" anzweifeln (156–159). Die in der protestantischen Theologie verbreitete Ganztod-/Neuschöpfungshypothese wird mit den bekannten identitäts- und kontinuitätslogischen Argumenten kritisiert (159ff), ohne dass der Vf. selbst an dieser Stelle bereits eine Alternative entwickelt. Sehr ausführlich ist das vierte Kap. (D, 183–329) ausgestaltet, das eine Gesamtübersicht zur biblischen Eschatologie aus aktueller historisch-kritischer Perspektive bietet, für die sich der Vf. weithin auf deutschsprachige Exegeten beruft. Ein eigener Akzent wird durch die Einbeziehung systematischer Debatten gesetzt, sofern sie unmittelbar an exegetische Fragen anknüpfen (Begründung des Osterglaubens, Relevanz des leeren Grabes). Der Vf. kommt zum Ergebnis, dass die Auferweckung Jesu als solche kein historisches Ereignis war (300f, mit Essen) und ihren „Haftpunkt innerhalb der Geschichte" allein in den „Selbstbekundungen des Auferstandenen gegenüber seinen Jüngern" besitzt (301). Sie ist aber durchaus als „Handeln Gottes am toten Jesus" zu verstehen (302–329, mit Kessler und Pröpper gegen Verweyen). Mit ihrem fünften Kap. (E: „Personale Eschatologie in Schrift und Tradition", 331–544) gelangt die Studie nach langem Anlauf zu ihrem spezifischen Thema. Der Vf. beginnt mit einer Skizzierung seines Grundverständnisses von Eschatologie, das sich an die bei katholischen Autoren wie Congar oder Balthasar zu findende „personale" Neukonzeption anlehnt, aber immer wieder Brückenschläge zur Tradition einbezieht (z. B. durch Betonung der Wirk- und Exemplarursächlichkeit der Auferstehung Christi, 340–343). Fundierenden Charakter haben Abschnitte zu „paulinischen Modellbildungen" in personaleschatologischer Perspektive (344–373) und zu den wichtigsten lehramtlichen Stellungnahmen auf diesem Feld (374–402), die der Vf. mit dem Satz zusammenfasst: „Nichts am Menschen ist von sich aus unsterblich. Selbst die Unsterblichkeit des ersten Menschen war keine natürliche Daseinsbedingung, sondern schon Geschenk der Gnade." (390) Das ist angesichts der Tatsache, dass die überwältigende Mehrheit der katholischen Tradition von einer durch die Schöpfung bedingten Unsterblichkeit der menschlichen Seele ausgegangen ist und in der wichtigsten kirchlichen Lehraussage zu diesem Thema (V. Lateranum, DH 1440) keinerlei Rekurs auf deren gnadenhafte Ermöglichung gefunden werden kann, überraschend. Von besonderer Relevanz für die Begründung der eigenen Position des Vf.s ist das Unterkap. zur „Denkmöglichkeit einer Auferstehung im Tod" (402–544). Zurückgewiesen werden Versuche, frühjüdisch-neutestamentliche Ansätze, die einen „Zwischenzustand" zwischen Tod und Auferweckung annehmen, zugunsten späterer „anima separata"-Theorien ins Feld zu führen. Mit Blick auf die Theologie des Mittelalters meint der Vf., mit der erst bei Durandus von St. Pourçain konsequent in die Eschatologie umgesetzten These des Thomas von Aquin, dergemäß die Geistseele einzige Form des Leibes ist, ein Argument für die Denkmöglichkeit einer „Auferweckung im Tod" zu gewinnen (409–425), da sie es erlaubt, das von den meisten Theologen seit der Väterzeit stark gemachte Kriterium einer materialen (Teil-)Identität des Auferstehungsleibes aufzugeben. Er vergisst allerdings zu betonen, dass eine entscheidende Zusatzprämisse der modernen Auffassung, nämlich die scharfe Unterscheidung von „(eschatologischer) Leiblichkeit" und „(irdischer) Körperlichkeit", den mittelalterlichen Autoren fremd war, sodass auch niemand von ihnen die vom Vf. angezielte Konsequenz gezogen hat. Zu den in theologiehistorischer Perspektive interessantesten Teilen der Arbeit gehört ein Exkurs zu den Ursprüngen der Lehre von der „Auferstehung im Tod" im späten 18. Jh. (425–446). Der Vf. zeigt darin, dass eine diesbezügliche These, die oft mit dem Namen des englischen Theologen Joseph Priestley verbunden wurde, tatsächlich dem Presbyterianer John Cameron († 1771) zuzuweisen ist. In ihr wird der Leib, den die Auferweckten unmittelbar nach dem Tod in einer „anderen Welt" erhalten, als ätherisch-feinstofflicher gedacht. Der Vf. sieht diese Ansicht nicht nur in enger Verbindung mit der mittelalterlichen *dotes*-Lehre, sondern hält auch die Differenz zu der von ihm selbst später entfalteten Konzeption einer „Gestalttransformation" für nicht allzu groß (437). Dies ließe sich kritisch hinterfragen, zumal die Priestley zugeschriebene Lehre in der protestantischen und erst recht in der katholischen Theologie mehrheitlich ablehnend beurteilt wurde. Leider setzt der Vf. seine Spurensuche in der Theologie des 18. und 19. Jh.s nicht weiter fort. Stattdessen konzentriert er sich auf die Wurzeln der These einer Auferweckung im Tod in der neueren Theologie. Besonderes Augenmerk gilt hier Rahner (457–503), der mit seiner Erklärung des Assumptio-Dogmas und der Lehre vom Allkosmisch-Werden der Seele nach dem Tod einen deutlichen Schritt in Richtung der Überwindung einer dualistischen Anthropologie getan hat. Dies läuft auf einen Begriff von Leiblichkeit hinaus, in dem die Beziehung zu raumzeitlicher Körperlichkeit als (nach dem Tod) prinzipiell verzichtbar angesehen wird. Damit wird Rahner, auch wenn er sich in dieser Frage publizistisch nicht eindeutig positioniert hat, zu einem wichtigen Inspirator der hier diskutierten These. Wenn sich der Vf. anschließend den mittlerweile weitgehend abgeschlossenen Debatten zum Thema zuwendet, wie sie seit den 1960er-Jahren geführt wurden (503–544), schickt er gleich voraus, dass angesichts der bereits vorliegenden Sekundärliteratur eine detaillierte Rekonstruktion kaum mehr notwendig ist (504f). So beschränkt er den Blick auf einige zentrale Beiträge, konstatiert die zuletzt öfters hervorgehobenen Übereinstimmungen der bekannten Kontrahenten Greshake und Ratzinger und hebt die entscheidenden Kontroverspunkte hervor, die bis heute die Sachurteile bestimmen. Dass sein eigener personaleschatologischer Ansatz eine Spielart der These von der Auferweckung im Tod bieten wird, deutet sich vielfach an. Zur Entfaltung kommt diese Position im sechsten Kap. (F, 545–634), welches das Auferstehungsthema im Kontext der Leib-Seele-Problematik reflektiert. Der Vf. argumentiert, dass weder auf der Basis eines materialistischen Monismus noch eines Substanzendualismus überzeugende personaleschatologische Modelle entwickelt werden können. Diesbezügliche Beiträge aus der analytischen Religionsphilosophie der Gegenwart werden (ziemlich knapp) referiert und zurückgewiesen (545–565). Alternativmodelle, die zwischen Physikalismus und Substanzendualismus changieren (Emergenztheorien, Konstitutionsmodelle), bieten seiner Meinung nach kein besseres Erklärungspotenzial als das Grundkonzept des aristotelischen Hylemorphismus (566–594). Seinen eigenen Vorschlag präsentiert der Vf. in kritischem Anschluss an zwei aktuelle Vertreter des „Auferweckung im Tod"-Theorems (Schärtl, Wohlmuth), für die das Moment der gesamtpersonalen Transformation im Augenblick des Todes zentral ist. Nach den langen Sichtungen des Diskussionsfeldes und mit Blick auf den Gesamtumfang der Arbeit überrascht es ein wenig, dass die eigene Lösung auf gerade einmal 20 S. umrissen wird (613–634). Ausgehen möchte der Vf. von der Vorstellung einer „ganzmenschlichen Gestalt", die sich durch den Tod hindurch erhält, aber zugleich einen Wandel durchläuft. Diese Gestalt sei nicht mit der „Seele" im Hylemorphismus identisch, sondern bezeichne vielmehr das „eine, wirkliche und geschichtlich gewordene Seiende in seinem phänomenalen Ineinander von Materie und Form" (619). Welchen ontologischen Status aber hat

die hier postulierte „Gestalt"? Kann man darin mehr sehen als eine Abstraktions-Gestalt des konkreten, real substierenden Menschseins, die als solche nur für unser Denken existiert? Muss aber dann deren identische Bewahrung über den Tod hinaus nicht als einigermaßen mirakulös erscheinen? Der Vf. vermag auf diese Fragen keine schlüssige Antwort zu geben. So wird zwar sein Anliegen deutlich, die Explikation gelingt aber noch weniger überzeugend als in anderen Modellen, deren Aporien zuvor diskutiert wurden. Die vom Vf. anschließend für die Erweiterung seines Ansatzes in eine kosmische Eschatologie hinein skizzierte Idee, dass am Ende sogar die vernichteten anorganischen „Seinsgestalten" in einem „mystischen Leib Christi" ihre Vollendung finden werden, entzieht sich endgültig jeder metaphysischen Rekonstruierbarkeit. Hier denkt der Leser unwillkürlich an die vom Vf. selbst aufgestellte strenge Maxime: „Eine Ästhetik, die die Logik desavouiert, wäre Blendwerk." (634) Das Schlusskap. (G, 635–751) entfernt sich wieder vom Auferstehungsthema, sofern unter dem Titel „Zeit und Ewigkeit" einerseits Diskussionen aus der Gotteslehre (Sempiternalismus vs. Eternalismus) referiert, andererseits aktuelle Erörterungen über die Fortdauer menschlicher „Zeit und Freiheit im Eschaton" (725–751) aufgegriffen werden, die v. a. soteriologische Interessen verfolgen. Der Vf. votiert dabei für „von Balthasars vorsichtige Deabsolutierung endlicher Freiheitsentscheide" (737f) und kann daher die für die traditionelle Eschatologie systemrelevante Prämisse, wonach der Tod den menschlichen Pilgerstand beendet, ähnlich wie andere zeitgenössische Theologen nur noch in einer deutlichen Uminterpretation bejahen (738f; vgl. schon 158).

Am Ende der Lektüre wirft v. a. die strukturelle Konzeption der Studie einige Fragen auf. Der Vf. weist selbst im Vorwort darauf hin, dass am Anfang seines Projekts der Plan zu einem „knappen Überblick [...] über den Eschatologie-Traktat im Ganzen" stand – d. h. wohl: die Intention, ein Eschatologie-Lehrbuch zu schreiben. Genau diesen Charakter haben in weiten Strecken die Kap. A–D. In ihnen dokumentieren sich die breite Erudition des Vf.s und seine Fähigkeit, komplexe Diskurse heutiger Eschatologie verlässlich und gut lesbar zusammenzufassen. Auch wenn diese Passagen viele Informationen vermitteln, wären sie in einer Habil.schrift zur Auferstehungsthematik weithin verzichtbar gewesen, da der originelle Forschungsertrag gering bleibt. Die das eigentliche Thema betreffenden Aspekte (z. B. 72–77) hätte man an entsprechender Stelle einspielen können. Was die Möglichkeit, „Auferstehung zu denken", betrifft, schließt sich der Vf. mit einem gewissen eigenen Akzent der für die deutsche Gegenwartsdogmatik kennzeichnenden Mehrheitsposition an. Dies gilt auch im Hinblick auf viele andere Fragen der Eschatologie, die im Verlauf des Buches zur Sprache kommen. Positiv hervorzuheben ist das v. a. in den beiden Schlusskap.n dokumentierte Bemühen, aktuelle Positionen der analytischen Religionsphilosophie mit den hergebrachten eschatologischen Debatten zu verzahnen. Allerdings erkennt man auch, wie schwierig die Vermittlung der nicht selten sehr disparaten Denkformen bleibt. Der Dialog steht hier erst am Anfang.

Augsburg Thomas Marschler

Ökumene / Interreligiöser Dialog

Chandler, Andrew: **George Bell, Bishop of Chichester**. Church, State, and Resistance in the Age of Dictatorship. – Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co. 2016. (XII) 212 S., pb. $ 35,00 ISBN: 978–0–8028–7227–2

George Kennedy Allen Bell was born in 1883 as the first child of James Allen Bell, the vicar of Hayling Island, and his wife Sarah. He studied at Christ Church in Oxford and was ordained in the Church of England in 1908. B. worked in Leeds and Canterbury as a chaplain and a dean before he was appointed Bishop of Chichester in 1929. He took care of the diocese of Chichester until 1958. B. died on the 3rd of October 1958. His international and ecumenical activities made him a remarkable person whose life is of interest for a wide audience.

Because of his earlier studies and deep knowledge on B. and his archives in the Lambeth Palace Library, Andrew Chandler, Reader in Modern History at the Univ. of Chichester, is the right scholar to write a biography on this esteemed person. It does not cover every step of B.'s life but gives an outline of it, sheds light on his role in his diocese, but dives deeper when dealing with B.'s international activities and his role in society. The subtitle *Church, State, and Resistance in the Age of Dictatorship* reveals the main focus of this book. It is not fully footnoted, but contains a useful selected bibliography.

Ch. recounts B.'s youth and first twenty years as a priest, but the focus is on his years as Bishop of Chichester. B. entered the ecumenical movement already in his early years, and continued to industriously advance rapprochement of the churches throughout his life. Eventually he was the President of the World Council of Churches 1954–1958.

Ch. describes and analyses how B. created contacts with Germans like Dietrich Bonhoeffer or Gerhard Leibholz, and how these contacts led him to take a firm stand in matters concerning Germany and Nazism in the 1930's and 1940's. B. helped refugees who arrived to Britain to seek shelter from the growing hostility and suppression in Hitler's Germany, spoke against internment of refugees of those countries which were in war with Britain, and finally ardently attacked the technique of area bombing which the Royal Air Force was applying in Germany. B. wanted to make a clear distinction between Nazis and the German Nation; not all Germans were guilty. He also seemed to believe at least until 1942 that Germans would be able to stop Hitler by themselves. In 1942 B. visited Sweden and unexpectedly met some members of German resistance there, including his old friend Dietrich Bonhoeffer. B. passed the information he got from them to the Foreign Office and the Secretary of State, but received only sceptical comments and no message for the resistance group as a reply. Soon in January 1943 the leaders of the Alliance made the decision in Casablanca that they would demand „unconditional surrender" from Germany. Britain turned its back to the resistance movement in Germany.

B. was closely connected with the Archbishop of Canterbury, Cosmo Lang, and also his successor William Temple. They co-operated in many matters, but did not always agree on everything. After Temple's sudden and unexpected death in 1944, B. was one of those bishops who might have become the next Archbishop of Canterbury. Nevertheless, the Prime Minister appointed Geoffrey Fisher, Bishop of London, as Temple's successor. There were certainly a variety of reasons for that, but it is generally assumed that B.'s critizism against Royal Air Force's bombing strategy might have been one of them. Ch. agrees, but does not consider it the only reason for B.'s „disregard". He explains that as the Church of England needed to be modernized, Fisher was a more suitable person to do that since B.'s interests had been „not so much domestic as universal".

Like so many others who wanted to speak for the suppressed or persecuted, B. had to face the question whether his outspokenness helped those who needed help or whether it made their situation even worse.

200 p. is a small space to paint a picture of such an active person as B. was, and there are certainly questions that arise into the reader's mind on which one would like to read more. Fortunately some parts of B.'s large archive have been published, and Ch.'s bibliography contains information on the publications. One important addition to them is a two-volume collection of B.'s correspondence with Willem A. Visser 't Hooft between 1938 and 1958, edited by Gerhard Besier (Cambridge 2015).

Some contemporaries considered B. as an amateur who did not have enough expertise on the matters he was loudly speaking for, but for others he was a hero who unconditionally supported human rights and Christian values. It seems that he was more appreciated by his European contacts and the ecumenical movement than by his own church and country. I think that Ch. has succeeded, despite of a difficult task of a biographer, in giving a balanced picture of his target.

One very difficult question is the allegation that B. had committed sexual offenses from late 1940's to the early 1950's. The Church of England declared that it had made an out-of-court settlement on the matter just at the time as Ch. was finishing the biography. The book includes a five-page appendix on the difficult matter for which no open material existed at the time of the writing on which one could decide whether the allegation is true or not. Since nothing was known at that time about the contents of the allegation, Ch. has not been able to give a definite answer, but the picture which the vast archival material and testimony of B.'s contemporaries give of him speak otherwise and give no hint of any wrong-doing. All in all, it is hard to know how to do justice to both parties in this case.[1] Although the concluding chapter is maybe a little incoherent, Ch.'s book is very well-written and compact whole. It is easy and clear to follow also for a non-English reader, and a riveting read. Ch. himself describes that the purpose of the book „is to examine, and assess, the profound contributions that B. made to the age in which he lived". I think that it very well fullfills this task.

Helsinki Hanna-Maija Ketola

[1] One can find more discussion on the topic here: http://www.georgebellgroup.org/.

Besier, Gerhard: **„Intimately Associated for Many Years"**. George K. A. Bell's and Willem A. Visser 't Hooft's Common Life-Work in the Service of the Church Universal – Mirrored in their Correspondence (Part One 1938–1949). – Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2015. (XVI) 595 S., geb. £ 62,99 ISBN: 978–1–4438–8006–0

Besier, Gerhard: **„Intimately Associated for Many Years"**. George K. A. Bell's and Willem A. Visser 't Hooft's Common Life-Work in the Service of the Church Universal – Mirrored in their Correspondence (Part Two 1950–1958). – Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2015. 598 S., geb. £ 73,99 ISBN: 978–1–4438–8011–4

George K. A. Bell und Willem A. Visser 't Hooft gehören zu den Gründerfiguren der ökumenischen Bewegung im 20. Jh., die 1948 in die Gründung des Weltrats der Kirchen (ÖRK) mündete. Seit ihrer ersten Begegnung auf der Weltkonferenz der Bewegung für Praktisches Christentum 1925 in Stockholm bis zum Tod B.s 1958 verbanden beide eine enge Zusammenarbeit und eine sich vertiefende Freundschaft. Dabei entstammten beide unterschiedlichen Traditionen und stellten ebensolche Persönlichkeiten dar: Der gewandte, polyglotte und diplomatische Niederländer reformierter Konfession stand dem oftmals kompromisslos deutlichen, hochkirchlich beheimateten Anglikaner gegenüber. Während dessen ethische wie politische Überzeugungen in einem inkarnatorisch fundierten Begriff des Naturgesetzes gründeten, war V. 'tH. barthianisch geprägt (vgl. 245). In konkreten Problemstellungen musste dies jedoch nicht zu Differenzen führen: Beide waren entschiedene Gegner eines jeden Versuchs der Verständigung mit dem Nationalsozialismus; beide suchten die Einheit der Kirchen und ihres evangelischen Zeugnisses zu befördern und institutionell zu unterstützen. B. wie V. 'tH. agierten seit 1938 auch formell gemeinsam: letzterer als Generalsekretär zuerst des provisorischen Komitees des Weltrats der Kirchen (ab 1948 auch der formell gegründeten Institution), ersterer als dessen Vizepräsident (später als Vorsitzender des Zentralausschusses). Seit dieser Zeit tauschten beide Hunderte von Briefen aus. Die davon in den Archiven in London (Lambeth) und Genf bzw. Bossey verbliebenen sowie zahlreiche weitere Schreiben aus deren Umfeld sind nun in einer – weitestgehend diplomatisch verfahrenden – Edition zugänglich. Sie zeigen etwa die vielfachen Kontakte beider Kirchenmänner zur Bekennenden Kirche, nicht zuletzt zu Dietrich Bonhoeffer (in Zeiten nötiger Chiffrierung schlicht „D." genannt), sowie ihre tiefsitzende Abneigung gegenüber allen staatsnahen Vertretern des deutschen Protestantismus während der Zeit des Nationalsozialismus, selbst wenn man den Kontakt nicht völlig abreißen lassen wollte. B. wie V. 'tH. unterschieden jedoch während des Krieges immer zwischen dem deutschen Volk und dem Regime – eine Haltung, die besonders B. in seiner Heimat in Schwierigkeiten und, so geht jedenfalls die Sage, um den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury brachte. Beide hatten gegen das die Zivilbevölkerung treffende Bombardement deutscher Städte mit dem Argument protestiert, man dürfe sich in der alliierten Aktion gegen die Barbarei nicht an dieser orientieren. Ähnliche Koalitionen verbanden die Briefschreiber in der Solidarität mit verfolgten Juden (wenn auch vorzugsweise mit Christen jüdischer Abstammung: „non-Aryan Christians"). Auch hier stieß B. in seiner Heimat nicht selten auf mangelnde Unterstützung; dennoch scheute er sich nicht, seine Überzeugungen – als Bischof von Chichester – immer wieder auch im britischen Oberhaus vorzutragen. Nach Kriegsende bemühten sich beide um eine sofortige Neuanknüpfung des Kontaktes mit den evangelischen Kirchen in Deutschland, zugleich aber auch um deren deutliche Äußerung zur Schuldfrage. Beides trug dazu bei, dass deutsche Kirchenvertreter wie Martin Niemöller, Otto Dibelius und Theophil Wurm zu den Gründungsmitgliedern des Weltkirchenrates 1948 in Amsterdam gehören konnten. Ähnlich gemeinsam agierten B. und V. 'tH. in der Frage des Kontaktes des Weltrates zur russisch-orthodoxen Kirche (vgl. 317–320). Weniger einheitlich war hingegen ihre Sicht auf kirchliche Stellungnahmen zur Frage der Religionsfreiheit in Ländern unter kommunistischer Herrschaft oder der nuklearen Bewaffnung. Hier rangen die diplomatisch geschulte Aussicht auf Hilfestellung und Friedenssicherung mit der Sehnsucht nach klaren Positionsbestimmungen. Immerhin waren V. 'tH. und B. selbst hier in der Lage, sich wechselseitig die besten Intentionen zu unterstellen. Einig waren sich beide dagegen wieder in ihrer Einschätzung zahlreicher Krisen der Nachkriegszeit. So kommt der Hg. in seiner Einleitung zu dem Ergebnis, dass die von diesem „Duo" bestimmte Phase des ÖRK dessen „most successful period" (33) gewesen sei.

Aus römisch-katholischer Perspektive verdienen folgende Punkte besondere Beachtung: die Zusammenarbeit evangelischer und katholischer Flüchtlings-Organisationen in Holland 1939 (vgl. 100f, 143–147) sowie der vergebliche Versuch, den Vatikan vor Kriegsbeginn 1939 für eine ökumenisch vorbereitete Friedensbotschaft zu gewinnen. Dieser Vorstoß, den B. über den dafür aufgeschlossenen Weihbischof von Westminster gestartet hatte, erfuhr eine für B. äußerst enttäuschende Absage seitens des Kardinalstaatssekretärs (vgl. 125–129, 151–156). Aber auch V. 'tH. meinte, zu enge Verbindungen mit Rom könnten manche Kirchen zögern lassen, mit dem Weltrat in engeren Kontakt zu treten (vgl. 130f). Kurz darauf berichtet er hingegen von einer äußerst interessanten interkonfessionellen Zusammenkunft in Paris (u. a. mit Jacques Maritain, Yves Congar und Gabriel Marcel), lässt aber leider inhaltlich darüber nicht so viel verlauten wie sein Freund und – in diesem Kreise – Vorgänger Karl Barth wenige Jahre zuvor.

Dem energischen Bestehen gerade B.s auf der Differenzierung zwischen deutschem Volk und deutscher Regierung während des Krieges entspricht auch nach Kriegsende sein nachdrücklicher Hinweis in einem Leserbrief an die *Times*, dass es gerade in den deutschen Kirchen „some fine leaders" gebe und dies ebenso in der katholischen Kirche wie in den evangelischen Kirchen. Beide seien in der Lage, zum nötigen deutschen „recovery […] from within" beizutragen (280f).

Die Gründung der Zeitschrift *Unitas* durch Charles Boyer rechnet B. 1945 zu dem „steady movement from Rome in recent years towards cooperation with men of good will and with all Christians" (312; vgl. auch 474). Auch später noch scheint man Kontakte zu Boyer zu pflegen (vgl. 653, 1113f), während merkwürdigerweise die zukunftsträchtigere Verbindung zu Johannes Willebrands keine Erwähnung findet.

Im Nachgang zur Gründungsversammlung des ÖRK erhält B. ein Schreiben des ihm gut bekannten Lambert Beauduin OSB, der besorgt nach dem Realitätsgehalt von Gerüchten fragt, die von römischem Störfeuer gegen Kontakte der Ökumenischen Bewegung zu gesprächsbereiten katholischen Ökumenikern wissen wollen (vgl. 438f). V. 'tH., den B. bittet, solche Ängste zu zerstreuen, kann dies wenigstens teilweise tun (vgl. 448f).

Nach öffentlichem Eintreten für die ungarischen Protestanten unter kommunistischer Unterdrückung legt man gemeinsam nach und schließt ausdrücklich die Aktionen gegen Kardinal Mindszenty in den Protest ein (vgl. 474–477). Das hindert nicht, dass man den ungarischen Kardinal als Mann der Kirche von seiner Rolle als Politiker zu unterscheiden weiß (vgl. 496, 499ff).

V. 'tH. erscheint es ebenso interessant wie merkwürdig, dass der ÖRK aus „Rom" wie „Moskau" vorwiegend Ablehnung erfährt, während es auf persönlicher Ebene gute Kontakte gibt, so u. a. zum Mainzer Bischof Stohr, „one of the most constructive leaders of the Roman Catholic Church in Germany" (748f, vom Briefschreiber wie von Besier wieder einmal zum Erzbischof erhoben). Vieles wäre noch zu nennen (z. B. 653f zu *Humani generis* sowie zum Mariendogma von 1950; 1113 zu Problemen der „integration" der verschiedenen Gebetswochen für die Einheit der Kirche; 1111f zum Besuch des nun em. Bischofs und Ökumenikers B. im Vatikan, u. a. bei Pius XII. in beider letztem Lebensjahr 1958, „[…] registering a real interest on his part in the Ecumenical Movement"); dennoch sollte nicht der Eindruck erweckt werden, als hätten die Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche damals auch nur ansatzweise im Zentrum des Interesses der Briefpartner oder der von ihnen vertretenen Institution gestanden.

Aus ökumene-geschichtlicher Sicht ist die Vorbildfunktion bedeutsam, die gerade der aus einem anderen Umfeld stammende Anglikaner B. der Bekennenden Kirche zuschreibt: „[…] there should be a Confessional Church everywhere. […] Let us act as a Confessional Church, *in the* oecumenical movement, an oecumenical Church to which our various Christian communions contribute." (196) Dass V. 'tH. dem zustimmen kann, verwundert nicht (vgl. 203). Uneins sind sich beide jedoch im Rückblick auf die erste Hälfte des 20. Jh.s.: V. 'tH. sah hier nur eine lose Verbindung von Individuen und Gruppen am ökumenischen Werk, während B. dies als schwerwiegende Verzeichnung der Tatsachen betrachtet; schon damals sei es um eine wahre „representation of the Churches as Churches" gegangen (973f). Vermutlich beschreibt der eine die Wirklichkeit richtig, der andere das Selbstbewusstsein der Beteiligten.

Wie weit die überlieferten Briefe auch quantitativ die tatsächliche Korrespondenz spiegeln, ist schwer einzuschätzen. Jedenfalls gibt es nicht zu jedem Schreiben B.s eine Antwort von V. 'tH. und umgekehrt. Auch variieren die Texte nach Länge und Häufigkeit erheblich: so umfasst die Edition etwa 100 S. aus 1939, aber nur weniger als ein Drittel davon aus 1940. Hinzuzurechnen wären natürlich auch die unterschiedlich häufigen Treffen zwischen den Korrespondenten oder mit Boten in Zeiten schwieriger Briefzustellung. Dennoch ergibt der Briefwechsel insgesamt ein dichtes Bild enger Verbundenheit bei gleichzeitig individueller Prägung und Aktivität der beiden Autoren.

Ein paar Probleme im Detail seien genannt: Die diplomatische Wiedergabe geht offenbar so weit, dass auch sachliche Irrtümer unkommentiert stehenbleiben, etwa: „I have not received", statt „I have received" (151). Der Brief von Beauduin (439f) kann kaum all die Fehler im Französischen enthalten, die nun abgedruckt sind. Der erste Brief im zweiten Band ist durch ein drucktechnisches Versehen beinahe unlesbar. Während in der Edition selbst der Name des Niederländers korrekt buchstabiert, wenn auch typographisch uneinheitlich wiedergegeben ist, wird er im einleitenden Aufsatz so inkorrekt geschrieben wie in der meisten nicht-niederländischen Literatur, d. h. der Apostroph wird direkt hinter „Visser" gesetzt. Die biographisch-bibliographischen Anmerkungen zu im Text genannten Personen sind hilfreich, aber leider etwas uneinheitlich gestaltet.

Gerhard Besier, der diese Korrespondenz nun veröffentlicht hat, hat bekanntermaßen durch manche Publikation alles andere als einhellige Zustimmung hervorgerufen. In diesem Falle dürfte ihm dies aber gelingen: Alle an der Geschichte der Kirche(n) im 20. Jh. sowie der ökumenischen Bewegung Interessierten müssen ihm zu großem Dank verpflichtet sein. Mit seiner Edition ergänzt er in wertvoller Weise bereits vorliegende Briefwechsel der beteiligten Personen – so etwa den B.s mit Alphons Koechlin oder den von V.'t H. mit Karl Barth. Wer vorzugsweise an der (kirchen-)politischen und ökumenischen Zeit- und Institutionengeschichte interessiert ist, wird nun zu Besiers Ausgabe greifen. Wem mehr an den Persönlichkeiten und gerade auch ihrer theologischen Gedankenwelt liegt, wird eher bei den anderen beiden bedient.

Mainz Leonhard Hell

Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie, hg. v. Reinhold Boschki / Josef Wohlmuth unter Mitarbeit von Lukas Ricken. – Paderborn: Schöningh 2015. 258 S. (Studien zu Judentum und Christentum, 30), kt € 36,90 ISBN: 978–3–506–78242–7

Das 50-jährige Konzilsjubiläum hat eine ganze Reihe von Tagungen und Veröffentlichungen mit sich gebracht, wobei die Erklärung über die Haltung der Kirche zu den anderen Religionen (*Nostra Aetate*) stets eine besondere Rolle spielte, ist sie doch eines der wirkungsreichsten und aktuellsten Konzilsdokumente. Ausgangspunkt und theologisches Herzstück der Erklärung wiederum ist der Abschnitt über das Judentum (Art. 4), der einen Wendepunkt im Verhältnis von katholischer Kirche und Judentum darstellt. Der vorliegende Sammelband geht auf ein Theologisches Kolloquium im Kath.-Sozialen Institut in Bad Honnef im März 2014 zurück und stellt die Frage nach der bleibenden Herausforderung von NA 4 für die theologischen Disziplinen.

Die Beiträge des ersten Teils fragen nach den Rezeptionsprozessen und Herausforderungen von NA 4 für die praktisch-theologischen Fächer. *Christian Bauer* versucht die Pluralität und Flexibilität der jüdischen Halacha unter Rückgriff auf die konziliare Verschränkung von Dogma und Pastoral für die christliche Pastoraltheologie fruchtbar zu machen: Pastoral ließe sich demnach „als eine vor Ort praktizierte ‚Halacha' des Christentums verstehen: als je neu zu erringende Einsicht, was hier und jetzt einem gelingendem Leben dient" (21). Während die Tora im Judentum und das Dogma im Christentum für stabile Diskursorte sorgten, bildeten Halacha und Pastoral dynamische Praxisräume. Zweifellos ein Schwachpunkt von NA 4 ist das Schweigen über Auschwitz und doch ist die Erklärung ohne die Schoa nicht denkbar. Umso interessanter ist, wie *Reinhold Boschki* Elemente der „Erinnerung" in dem Text findet und sie so zur Leitkategorie im Verhältnis zum Judentum erklärt: „Christliche Identität kann sich fortan nur noch in der Erinnerungstradition der gemeinsamen Heilsgeschichte mit dem Judentum verstehen." (30) Die reale Geschichte, insbes. die Leidensgeschichte der Menschen, muss zu einem Ort theologischer Erkenntnis werden. *Jan Woppowa* setzt diese Linie mit einem Plädoyer für ein „alltagsnahes, experimentell-erprobendes Lernen" (69) fort, das das lernende Subjekt pluralismus- und kritikfähig gegenüber inhumanen Strukturen und Methoden macht. Erhellend ist auch der liturgiewissenschaftliche Beitrag von *Albert Gerhards*, der aufzeigt, dass neben den positiven Rezeptionsprozessen durch die Liturgiereform in israeltheologischer Hinsicht auch Verluste (z. B. Fest der Beschneidung des Herrn) und Desiderate (Leseordnung) zu verzeichnen sind. Auch verpasste Chancen beim neuen Gotteslob lassen Gerhards von einer aufs Ganze gesehen ernüchternden Bilanz bzgl. der Rezeption von NA 4 in der Erneuerung der nachkonziliaren Liturgie sprechen. *Christian Rutishauser* beklagt in seinem Beitrag, dass die erneuerte Israeltheologie auch im theologischen Spiritualitätsdiskurs, der eher beim Einzelnen statt beim Kollektiv ansetzt, keinen Niederschlag finde. Eine authentische christliche Spiritualität aber ist ohne biblischen Kanon (Psalmen!) und damit auch ohne Judentumsbezug nicht möglich. So müsste die Lektüre der rabbinischen Auslegung des Tenach „die klassische *lectio divina* und *lectio spiritualis* ergänzen" (57). Ebenso könnten die Erschließung von jüdischem Gebet, jüdischer Mystik und das Pilgern ins Heilige Land christliche Spiritualität bereichern.

Der zweite Teil versammelt bibeltheologische und systematisch-theologische Blickweisen auf NA 4. *Ulrich Berges* nimmt wahr, dass das AT in NA 4 explizit nur als Zitat von Zef 3,9 – und dies gekürzt – vorkommt. Auch die indirekten Bezugnahmen seien deutlich ergänzungsbedürftig, vieles in Bezug auf „das gemeinsame Erbe" blieb ungesagt. Er mahnt die Notwendigkeit einer Enzyklika zum Verhältnis von Kirche und Judentum an und verweist auf die mangelnde Rezeption von NA 4 in weiten Teilen der katholischen Weltkirche, in denen es keine eigenen kulturellen Bezüge zum Judentum gibt. Dass die Beziehung von Judentum und Kirche einzigartig ist, sollte theologischer Konsens sein, dass dies jedoch zu einer Auslagerung von NA 4 aus der Erklärung über die nichtchristlichen Religionen hätte führen müssen (vgl. 77), ist nach Meinung des Rez.en die falsche Konsequenz. Vielmehr muss eine christliche Theologie des Judentums Grundlage für eine christliche Theologie der Religionen sein, so wie überhaupt für jede Form von christlicher Theologie. *René Dausner* reflektiert auf dieser Basis die Metapher vom „Volk Gottes", die in den Konzilstexten und auch danach oft israelvergessen exklusiv auf die Kirche angewandt wird. Er folgt Kardinal Kasper, wonach Kirche und Judentum das *eine* Volk Gottes bilden. Im Gespräch mit dem Philosophen Giorgio Agamben versteht Dausner Volk Gottes als messianische Versammlung, die „weder die Juden ausschließt noch sich auf die Juden beschränkt" (98).

Auch *Erwin Dirscherl* greift bei seiner gnadentheologischen Analyse von NA 4 den messianischen Ansatz Agambens auf: Wenn messianische Zeit nicht chronologisch (vorher–nachher), sondern qualitativ als Transformation des realen Lebens verstanden wird, dann ist das alte Verheißungs-Erfüllungs-Schema nicht mehr auf Israel und die Kirche anzuwenden, vielmehr sind „Juden und Christen in der Zwischenzeit der Erlösung" (109). *Thomas Fornet-Ponse* lotet jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene und umgekehrt ökumenische Anstöße für die jüdische-christlichen Beziehungen aus. *Gregor Maria Hoff* betont noch einmal die Konstitutivität des Judentums für das kirchliche Selbstverständnis und dessen Eigenwert: „Die theologische Bestimmung Israels geht nicht in einer *Praeparatio Christi* auf und kommt auch mit dem Christusereignis nicht an ein Ende." (130)

Maria Neubrand zeigt anhand konkreter Beispiele auf, dass sich die neue Israeltheologie, die die bleibende Erwählung Israels nach Röm 9–11 als hermeneutischen Schlüssel für das ganze NT nimmt, noch keineswegs in der ntl. Exegese durchgesetzt hat, sondern in dieser immer noch antijüdische Interpretationsmuster zu finden sind. *Andreas Pangritz* wirft einen evangelischen Blick auf NA 4 und vergleicht die Aussagen mit denen evangelischer Kirchen, v. a. dem Rheinischen Synodalbeschluss von 1980. Dass das Judentum durch die Einordnung unter die nichtchristlichen Religionen in NA „paganisiert" worden sei, geht am heilsgeschichtlichen Konzept des Konzils vorbei, das in den behandelten Religionen gerade kein Heidentum mehr sieht. Ernster zu nehmen ist der Vorwurf der Vereinnahmung und des Paternalismus (vgl. 156f). *Katharina Westerhorstmann* stellt in ihrem Beitrag moraltheologische Überlegungen zum Doppelgebot der Liebe vor dem Hintergrund jüdischer Ansätze (Buber, Rosenzweig) an.

Der dritte Teil will Zukunftsperspektiven eröffnen: Der italienische Religionsphilosoph *Francesco Paolo Ciglia* reflektiert drei lateinische Schlüsselwörter in NA 4 („memoria", „agnitio", „confessio"). *Hans Hermann Henrix*, der selbst viel für die Rezeption von NA 4 geleistet hat, resümiert die lehramtliche und theologische Rezeption und Fortschreibung und mahnt die noch ausstehende Rezeption auf Gemeindeebene an. *Daniel Krochmalnik* erweitert dann die Perspektive noch einmal auf den „Trialog" (Islam): Der dritte Partner könne Zwänge der Zweierbeziehung aufsprengen und neue Dynamiken auslösen. *Andreas Menne* und *Lukas Ricken* stellen die Bedeutung der „Haltung" oder „Grundoption" heraus, die NA einnimmt. *Josef Wohlmuth* ordnet schließlich die Konzilsaussagen dogmengeschichtlich ein und arbeitet klar die inhaltlichen Spannungen heraus, die konzilstheologisch nicht aufgearbeitet wurden. NA 4 sieht er als „dogmatisch begründete und gerechtfertigte *Richtungsentscheidung*" (248). Die in NA 4 zitierten biblischen Texte haben eine größere normative Valenz als etwa die exklusivistischen Aussagen des Konzils von Florenz. Wohlmuths dogmenhermeneutischen Überlegungen gipfeln in den Aussagen: „Die Kirche ist für die Rettung Israels nicht die zuständig Instanz. Judenmission ist nicht ihr Auftrag." Und: „Es gibt auch während der Zeit der Kirche keinen heilsleeren Raum für das Judentum." (255)

Die von den Vf./inne/n thematisierten Mängel in der theologischen Rezeption sowie die aufgeführten Desiderata in Bezug auf den Text selbst sind beeindruckend und zeigen die Notwendigkeit einer Fortschreibung von NA 4. Schmerzlich vermisst man in dem Sammelband einen Beitrag aus kirchenhistorischer und homiletischer Sicht. Der Band wird aber seinem Ziel gerecht, neue Anstöße für den etwas ermüdeten christlich-jüdischen Dialog zu geben. Es liegt an den Vertreter/inne/n der jeweiligen theologischen Disziplinen und der kirchlich Verantwortlichen, diese Impulse aufzunehmen und fortzuführen.

München Andreas Renz

Praktische Theologie

Mission und Transformation. Beiträge zu neueren Debatten in der Missionswissenschaft, hg. v. Harald Seubert. – Münster: Lit 2015. 124 S. (Studien zu Theologie und Bibel, 12), kt € 29,90 ISBN: 978–3–643–80197–5

Gibt es ihn oder nicht? Gibt es den Streit unter den sog. Evangelikalen um die Frage, ob Mission sich auch gegen soziale Missstände wenden und die Gesellschaft transformieren soll oder ob diese „Weltverän-

derung durch Transformation" einen „Generalangriff" gegen Evangelium und biblischen Glauben darstellt? Wer bislang unsicher war, der gewinnt mit der vorliegenden Veröffentlichung den klaren Eindruck einer deutlichen Kontroverse. Die Beiträge beleuchten redundant die Schlüsselthemen einer Diskussion, die in der Öffentlichkeit etwa des Internets aggressiv geführt wird. Hier ist von „Kriegsschauplätzen" oder „Griff zur Macht" die Rede. Neue „missionale Theologie", vertreten z. B. durch Johannes Reimer, und klassische Evangelisation, etwa eines Ulrich Parzany, werden als Kontrahenten verstanden. Einen vorläufigen Höhepunkt erreichte die Debatte in dem sog. Tübinger Pfingstaufruf des em. Tübinger Prof.s Peter Beyerhaus im Jahr 2013, der sich deutlich gegen die sog. Transformisten positioniert.

Die Veröffentlichung *Mission und Transformation* will zu mehr Sachlichkeit in diesem Streit beitragen und eine Grundlage für die „Unterscheidung der Geister" sowie für den Umgang miteinander und die „brüderliche Ermahnung" legen. Sie basiert auf einer Ringvorlesung im März 2014 am Fachbereich Religions- und Missionswissenschaft der Staatsunabhängigen Theol. Hochschule (STH) Basel.

Der erste Beitrag des Hg.s und Initiators, *Harald Seubert*, gibt einen Überblick über die Entwicklung des Missionsverständnisses seit Gustav Warneck und stellt das Missionsverständnis des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) mit seiner vermeintlich selbstsäkularisierenden Priorisierung des „Schalom" einerseits der Lausanner Verpflichtung und andererseits zentralen Vertretern der evangelikalen Bewegung gegenüber. Anschließend werden einzelne Positionen der gegenwärtigen Debatte beleuchtet, was für Außenstehende eine hilfreiche Orientierung sein mag. Die neuen missionalen Theologien werden mit Begriffen wie „ganzheitliche, inkarnatorische Mission", „Christus als Mensch", „Anthropozentrismus", „Vorrang für die Armen", „innerweltliche Realisierung des Reiches Gottes" und „Nicht-Wahrnehmung der heilsgeschichtlichen Differenz zwischen Gottes und der Menschen Handeln" beschrieben. Seubert bemüht sich um Vermittlung zwischen den Positionen, betrachtet die missionale Theologie als durchaus primär „vom Wort Gottes bestimmt" und nicht in der Nähe zu liberaler Theologie oder der Selbstsäkularisierung des ÖRK liegend. Ungeklärt sieht er in diesen Ansätzen hingegen die Frage nach dem Umgang mit anderen Religionen sowie mit der „nach-christlichen säkularistischen Moderne in Teilen der westlichen Welt".

Im zweiten Beitrag „Kontroverse um die Transformationstheologie" rückt *Rolf Hille*, ehemaliger Vorsitzender der Theologischen Kommission der Weltweiten Evangelischen Allianz, die Bedeutung des Wortes „Transformation" ins Zentrum. In ihm sei die Spannung zwischen dem Handeln Gottes und dem des Menschen angelegt, steht Transformation doch einerseits mit den ntl. Anliegen der Buße und Umkehr in Verbindung, andererseits aber auch mit der Vorstellung einer Mach- und Messbarkeit von Veränderungen. Indem Hille auf den „tertius usus legis" eingeht als jenem „Gebrauch des Gesetzes, den Jesus als ‚bessere Gerechtigkeit' […] ausstellt", erweitert er den manchmal sehr engen Horizont der Diskussion. Die grundsätzliche Anfrage Hilles und der meisten anderen Vf. der Veröffentlichung an transformative Missiologie ist die Priorisierung. Die Verkündigung des Evangeliums einschließlich der Thematisierung des einzelnen sündigen Menschen müsse vor dem Dienst an der Gesellschaft stehen. Dabei erwähnt Hille ein wiederkehrendes pragmatisches Nebenargument gegen die Transformationstheologie, dass nämlich die Transformation einen (zu) hohen finanziellen und personellen Aufwand bedeute.

Schärfer im Ton, aber ohne echten argumentativen Fortschritt entwickelt *Peter Beyerhaus* in dem Beitrag „Die Position des Tübinger Pfingstaufrufs im Licht des trinitarisch-heilsgeschichtlichen Missionsverständnisses" eine Apologie dieses Aufrufes. Beyerhaus' zentrales Anliegen ist die „Bewahrung" der heilsgeschichtlichen Begründung von Mission. Das Szenario ihrer Gefährdungen verläuft in einer historisch-genealogischen Linie, die bei der „säkularisierenden" Vollversammlung des ÖRK in Uppsala beginnt und über die lateinamerikanische Befreiungstheologie, die Kingdom-Theologie in den USA, die Reich-Gottes- und die „Dominion"-Theologie, Emergent Churches und die Micha-Initiative, die Missionserklärung des ÖRK *Gemeinsam für das Leben* bis hin zur gegenwärtigen Transformationstheologie verläuft. Diesen Entwicklungen werden Dokumente gegenübergestellt, die der Vf. in die heilsgeschichtliche Missiologie einordnet: die Frankfurter Erklärung (1970), die Lausanner Verpflichtung (1975) und eben den Tübinger Pfingstaufruf. Inhaltlich bezieht sich die Kritik an den „Neoevangelikalen" auf eine willkürliche kontextuelle Hermeneutik, die die Bedürfnisse des Menschen in den Vordergrund stelle, statt Christus als Mitte der Schrift wahrzunehmen, ein primäres Verständnis von Jesus als Mensch sowie eine am Hier und Jetzt des Reiches Gottes ausgerichtete Ekklesiologie. Interessant ist die Rezeption des „Lebens"-Begriffs der ÖRK-Vollversammlung in Busan und die Kritik, dass das Lebens-Konzept auch unter Anhängern anderer Religionen Zustimmung finden könne, also kein Alleinstellungsmerkmal darstelle. Im Schlussteil wird der rapide Werteverfall im einstigen „christlichen Abendland" als Beispiel dafür gewertet, dass positive Veränderungen sozialer Verhältnisse auch schnell wieder vergehen können.

Ansatzweise um Vermittlung bemüht sich der Beitrag „Salziges Salz. Welche Kirche brauchen wir?" von *Stefan Schweyer*, der zusammen mit dem Vf. des darauffolgenden Beitrags, Andreas Loos, als „jüngere theologische Stimme" eingeführt wird. Der Dozent für Praktische Theologie an der STH in Basel begrüßt die von der Transformationstheologie eingeforderte ganzheitliche Perspektive des Heilshandelns Gottes als Erinnerung daran, dass sich die Kirche nicht aus der Gesellschaft verabschieden dürfe, sondern dazu aufgerufen sei, Salz der Welt zu sein. Er gesteht den von ihm als „horizontale" Dimension des Glaubens gekennzeichneten Bemühungen um gesellschaftliche Transformation und Diakonie seine Berechtigung zu. Es sei jedoch wichtig, die horizontale und die vertikale Dimension nicht als gleichwertige Ebenen zu betrachten, sondern die vertikale als Mitte zu priorisieren. Die „höchste Gefährdung der Kirche ist der Verlust der Mitte".

Ähnlich in Grundtenor und Argumentation versteht sich auch der Beitrag von *Andreas Loos* „Das Heil in der missionalen Theologie" als „Gesprächsangebot". Der Dozent für Systematische Theologie am Theol. Seminar in St. Chrischona skizziert biblisch-theologisch die trinitarische Tiefendimension des Heilsbegriffs, um dann vor der Gefahr der „Verflachung des Heilsbegriffs" zu warnen. Wie in anderen Beiträgen gründet sein „Aber" gegenüber der missionalen Theologie darin, dass diese dem soteriologischen Heilshandeln keine eindeutige Priorität einräume, sondern an den „Unheilserfahrungen und Heilsbedürfnissen der Menschen anknüpfen will" und „Freiheit, Wohlergehen, Gerechtigkeit und (innerweltliche) Gottesbeziehung" auf eine Ebene mit der Soteriologie stelle.

Der letzte Beitrag von *Klaus W. Müller* „Was in der Welt ist ‚missional'?" bietet einen Überblick über die Entwicklung der „missionalen" Theologie. Der em. Prof. für Missionswissenschaft in Gießen rät den Repräsentanten dieser neuen Missionskonzeption, sich an der Missio Dei und der prioritären Veränderung des Inneren zu orientieren, aus der heraus die Transformation der Welt natürlich fließt: „Transformiert wird ein Mensch immer nur von innen nach außen auch eine Gesellschaft und Kultur" [sic]. Mit seinen Referenzen zu Wichern oder Francke wird deutlich, dass der Vf. trotz Kritik an der fehlenden Systematik und Praxisferne der missionalen Ansätze Transformation als Teil von Mission grundsätzlich positiver beurteilt als manch andere Beiträge der Veröffentlichung, und dass er die neuen Ansätze für konstruktiv hält. Für Menschen, die außerhalb der Diskussion stehen, ist die kurze „missiologische Navigation", eine Art „Who is Who" der Vertreter missionaler evangelikaler Theologien, hilfreich.

Gemessen an ihrem Anspruch, mehr Sachlichkeit in die Debatte zu bringen und das Gespräch zwischen den verschiedenen Positionen offen zu halten, hat die Veröffentlichung nur teilweise ihr Ziel erreicht. Manche Beiträge – insbes. der von Beyerhaus – enthalten deutliche negative Offerten gegenüber den „Neoevangelikalen". Jene, die um ein Gespräch bemüht sind, lassen eine gewisse Lernbereitschaft erahnen. Trotzdem steht am Ende auch dieser Beiträge immer ein großes „Aber", das redundant dieselben Argumente bemüht, etwa die soteriologische Priorität, die Göttlichkeit Jesu oder das Scheitern transformativen Engagements. Das macht die Lektüre vorhersehbar und ermüdend. Ein wirklicher Erkenntnisfortschritt wäre gewesen, wenn auch die Gegenseite in Beiträgen vertreten gewesen wäre oder gar dialogisch Positionen entwickelt worden wären. So aber entsteht der Eindruck, dass sich in den Positionen seit Uppsala nicht wirklich viel entwickelt hat und das Gespenst der Selbstsäkularisierung weiterhin Warnungen vor Gefahren produziert, statt dem Heilshandeln Gottes Raum zu geben.

Neuendettelsau Claudia Jahnel

Uro, Risto: **Ritual and Christian Beginnings.** A Socio-Cognitive Analysis. – Oxford: Oxford University Press 2016. 230 S., geb. £ 55,00 ISBN: 978–0–19–966117–6

Das von dem finnischen Neutestamentler Risto Uro vorgelegte Buch *Ritual and Christian Beginnings* entstand im Rahmen des interdisziplinären Drittmittelprojekts „Ritual and the Emergence of Early Christian Religion. A Socio-Cognitive Analysis" an der Univ. Helsinki und weist somit auch eine starke interdisziplinäre Prägung auf, die weit über die Bibelwissenschaften hinausgeht und nebst Liturgiewissenschaft und Alter Kirchengeschichte ausdrücklich die kognitive Religionswissenschaft und damit auch die verschiedenen ritualtheoretischen Ansätze einbindet.

Der Vf. beginnt in der Einleitung (1–6) mit der Frage, warum sich das Christentum so erfolgreich verbreiten konnte und bringt als eine mögliche Antwort die Rolle des Rituals in der frühchristlichen Bewegung ins Spiel. Hierzu möchte er im ersten Teil (Kap. 1–2) Fragestellung, Thesen und Methodologie erläutern, bevor im zweiten Teil (Kap. 3–6) Testfälle bearbeitet werden.

Das erste Kap. (7–40) geht dabei der Frage nach, warum die Bedeutung des Rituals für die frühe Liturgiegeschichte bislang so wenig Beachtung fand. Hierzu werden die bisherigen Ansätze einer ritualtheoretischen Analyse der frühesten Kirchengeschichte vorgestellt, die aber allesamt ausbaufähig seien. Der Fokus schwenkt dann auf die sozialwissenschaftlichen Herangehensweisen innerhalb der ntl. Wissenschaft, wie sie seit den 1970er-Jahren aufgenommen würden, um dann in dem folgenden Unterkap. auf die aufkommenden Ritualstudien einzugehen, die bislang in dem thematischen Zusammenhang vernachlässigt worden seien.

Das zweite Kap. (41–70) geht auf die kognitive Religionswissenschaft ein, zum einen hinsichtlich ihrer Geschichte, zum anderen hinsichtlich der Theoriebildung. Hierzu werden zunächst vier Titel der 1990er-Jahre vorgestellt, die für die Etablierung des kognitiven Ansatzes in der Religionswissenschaft maßgeblich waren: E. Thomas Lawson und Robert N. McCauley *Rethinking Religion* (1990), Stewart E. Guthrie *Faces in the Clouds* (1993), Pascal Boyer *The Naturalness of Religious Ideas* (1994) und Harvey Whitehouse *Inside the Cult* (1995). Allen sei die Idee gemeinsam, dass die beobachtbaren Parallelen in den verschiedenen re-

ligiösen Vorstellungen durch die Struktur menschlichen Denkens erklärt werden können (43).

Das dritte Kap. (71–98) ist zugleich das erste des zweiten Teils und behandelt als konkreten Testfall die Taufe, ausgehend von der Johannestaufe, der man eine besondere Wirkung unterstellte. Der Vf. nennt als ein Beispiel für die katalysatorische Wirkung von Ritualen für religiöse Bewegungen den aus Indien stammenden Kult um die heilige Mutter „Amma" und ihre Umarmungsrituale und wendet die Erkenntnis auf die Johannestaufe an, indem er fragt, was das spezifisch Neue an der Johannestaufe war. Er arbeitet die Fremdtaufe als wesentliches Novum heraus, wodurch sie der Struktur nach ein „Special-Agent-Ritual" sei. Typisch für solche Rituale sei die enge Verbindung von Taufe und Lehre und die Überlegung, dass Handlungen nachhaltiger wirken als Worte, was auch Johannes gelungen sei, über dessen Ritual wir heute mehr wissen als über seine Lehre. Zuletzt wird der Aspekt der Taufe als „Signaling" angesprochen.

Das vierte Kap. (99–127) nimmt sodann Besessenheit und Heilung im Werk Jesu und der Alten Kirche in den Blick, da sich Jesus v. a. durch Heilungen profiliert habe, die zwar Krisenrituale seien, aber aufgrund ihrer Labilität keinen gängigen Ritualdefinitionen entsprächen. Die Heilungsrituale werden also aus sozialwissenschaftlicher Perspektive beleuchtet, um dann nach kognitiven Erklärungen für Besessenheit zu suchen und deren Anwendung auf das Frühchristentum zu diskutieren. Es seien hierbei „executive possession" und „pathogenic possession" zu unterscheiden, die ihre Entsprechung im Heilungsexorzismus einerseits und im Taufexorzismus andererseits finden würden.

Das fünfte Kap. (128–153) ist der sozialen Funktion des Rituals gewidmet. Demnach zeige das Ritual die Zugehörigkeit zur Gruppe und stärke diese. Als Testfall wird auf die „paulinische Gemeinde" des ersten Korintherbriefs verwiesen, von der im Anschluss an Stanley Stowers angenommen wird, dass man nur eine schwache soziale Kohäsion in der Gemeinde von Korinth vermuten und aus den Forderungen des Paulus auch nicht auf deren Umsetzung in der Gemeinde schließen darf. Dies dient U. als Grundlage für die Frage, ob die soziale Kohäsion der jesuanischen Gemeinde stärker war, weil das „Signaling" aufwändiger als bei Paulus war. Statt einer Antwort darauf verweist U. jedoch auf die emotionalen Rituale, die Paulus im Kontext der Mahlfeiern ansiedelt und mit denen offenbar ein prosoziales Verhalten auch in den paulinischen Gemeinden signalisiert werden sollte.

Das sechste Kap. (154–177) thematisiert abschließend die Funktion des Rituals bei der Herstellung und Tradierung religiösen Wissens. Die Taufe sei ein starkes Ritual, weil sie den Körper intensiv einbinde, da eine Fremdtaufe stattfinde, bei der der völlig entkleidete Täufling mit Wasser übergossen würde. U. verweist weiter auf den Aspekt, dass die Taufe öffentlich vollzogen wurde, sodass jedes Taufritual das gemeinsame Wissen über die Aufnahme des Kandidaten generiert habe, und führt einzelne Elemente des Taufritus an, in denen erweitertes Wissen vermittelt würde. Abschließend erörtert er, warum die Liturgiegeschichte auf die Kognitionswissenschaften angewiesen sei und verweist hierbei insbes. auf die Möglichkeit, experimentelle und historische Methoden zu verbinden, sowie durch eine Erschließung des Rituals gleichzeitig das religiöse Wissen zu erschließen.

Im Fazit (178–182) stellt der Vf. fest, dass das Buch gezeigt habe, dass Ritualerfindung bei der Ausbreitung des Christentums eine wesentliche Rolle gespielt habe, dass die Kognitionswissenschaften die bisherige Forschung bereichern könnten und dass seine ersten Versuche bereits neue theoretische Einsichten in die christlichen Anfänge ermöglicht haben. Er beklagt, dass die Wechselseitigkeit zwischen Ritual und Theologie bislang nicht hinreichend gewürdigt worden sei und schließt mit dem Wunsch, mit dem Buch die weitere Erschließung der Rituale beim Aufstieg des Frühchristentums angeregt zu haben (182).

Tatsächlich ist der entworfene Ansatz innovativ und könnte den Impuls für eine deutliche Erweiterung des Forschungsspektrums dieser theologischen Disziplinen geben. Dem Buch kommt somit ein hohes Potenzial zu, zumal die oft wiederholten Hinweise auf bestehende Defizite in der gegenwärtigen Exegese, Kirchengeschichte und Liturgiewissenschaft bei der Erforschung der ersten christlichen Rituale durchaus ihre Berechtigung haben. Um dem Anspruch einer globalen Theorie gerecht zu werden, wäre es darüber hinaus sicherlich lohnenswert, auch den Vergleich mit anderen Weltreligionen zu wagen, insbes. mit dem Islam und dem Buddhismus, und dort nach der Rolle des Rituals bei ihrer Entstehung und Ausbreitung zu fragen. Das könnte die Einschätzungen des Vf.s deutlich bestärken. Vor dem Hintergrund ist es bedauerlich, dass im Buch selbst an wenigen Stellen der Vergleich mit relativ kleinen Bewegungen gewählt wurde.

Die Intention des Vf.s, mit diesem Titel eine vertiefende wissenschaftliche Betrachtung anzustoßen, ist löblich, hat aber im vorliegenden Buch die negative Folge, dass beim Vorgehen der Eindruck einer gewissen Beliebigkeit entsteht. So wird die Auswahl der Rituale nicht begründet, und es werden nur wenige Quellen zitiert, dann jedoch auch ohne nähere Begründung und nähere Einordnung. So weiß der Vf. beispielsweise um die Problematik im Umgang mit der *Traditio Apostolica* als liturgiehistorischer Quelle, zieht diese aber dennoch heran und argumentiert, dass Alter und Herkunft der Quelle für seine Thesenbildung letztlich nicht relevant seien, da sie ja nur repräsentativ bearbeitet würde. Weiterhin fällt auf, dass die rezipierten Werke zur Ritualtheorie sämtlich aus dem anglophonen Sprachgebiet stammen, ohne dass diese Beschränkung thematisiert wird. Viele Themen und Quellen werden somit allenfalls angerissen, jedoch an keiner Stelle wirklich vertieft behandelt – was sicherlich in dem Umfang auch nicht zu leisten gewesen wäre.

Somit handelt es sich bei diesem Werk eher um eine anregende und inspirative Einstiegslektüre zu einem Themenkomplex, der dringend einer weiteren wissenschaftlichen Vertiefung bedarf, beispielsweise in Form interdisziplinärer Kongresse oder Forschungsprojekte ähnlich dem abgeschlossenen Heidelberger Sonderforschungsbereich zur Rituadynamik.

Mainz Martin Lüstraeten

Riß, Martin: **Feiern der Buße und Versöhnung**. Zur Reform des Bußsakramentes nach dem II. Vatikanischen Konzil. – Regensburg: Pustet 2016. 384 S. (Theologie der Liturgie, 11), kt € 39,95 ISBN: 978–3–7917–2765–3

Das vorliegende Werk von Martin Riß (mittlerweile Referent im katholischen Bildungshaus St. Ursula in Erfurt) stellt bereits den elften Band der von Martin Stuflesser, Prof. für Liturgiewissenschaft an der Univ. Würzburg, herausgegebenen Reihe *Theologie der Liturgie* dar. Es handelt sich um eine im Wintersemester 2014/15 angenommene liturgiewissenschaftliche Diss. an der Univ. Würzburg, deren Erstgutachter Stuflesser selbst war. Die Arbeit behandelt die Vorgeschichte, die Durchführung und die Rezeption der Reform des Sakraments der Versöhnung durch das II. Vatikanische Konzil.

Die Arbeit folgt einem klaren Plan und einer ebenso eindeutigen Gliederung: Auf die „Prolegomena" (13–27), die das Arbeitsprogramm präzise beschreiben und begründen, folgt ein kurzes Kap. mit einer knappen, aber sehr fokussierten Darstellung der historischen Entwicklung des Bußsakramentes (28–60). Daran schließt sich eine Darstellung der Reform des *Ordo Paenitentiae* durch das Konzil an (61–128). Großen Raum nehmen sodann die Kap. über die weltkirchliche Rezeption (129–177) sowie die Rezeption in Deutschland (178–227), Österreich (227–235) und der Schweiz (235–268) ein, denen ein Bericht über die „Vorarbeiten für eine endgültige deutschsprachige Ausgabe des Ordo Paenitentiae" angehängt ist (268–290), ehe ein kurzer Abschnitt über die Rezeption im Bistum Würzburg (291–301) folgt. Die Darstellung der bis heute gültigen „Studienausgabe" als deutschsprachigem liturgischem Ordo des Bußsakraments bildet dabei einen besonderen Fokus. Darauf folgen zusammenfassende und weiterführende systematische Überlegungen (302–340) und ein als „Rückblick und Ausblick" betiteltes Abschlusskap. (341–346). Ein Abkürzungsverzeichnis (347–349) sowie ein Quellen- und Literaturverzeichnis (349–384) beschließen das Buch.

Ausgangspunkt der Überlegungen des Vf.s ist die begriffliche und sachliche Unterscheidung zwischen paenitentia prima (Taufe), paenitentia secunda (kanonische Kirchenbuße für mit der Exkommunikation belegte Sünden) und paenitentia quotidiana (stetiges Bemühen um Umkehr) (grundlegend bereits 22–23), wobei in einer historisch als unglücklich zu bewertenden Entwicklung die beiden Letzteren in der (mehr oder weniger häufig praktizierten) Einzelbeichte ineinander gefallen sind (zusammenfassend etwa 55). Der Vf. widmet sich dabei auch immer wieder der theologischen Auseinandersetzung und kirchenrechtlichen Normierung der Generalabsolution (z. B. 39–40, 93–95, 217, 258–261). Akribisch stellt er die gelebte Praxis sowie den Reform- und Klärungsbedarf vor dem II. Vatikanischen Konzil, die Konzilsbeschlüsse und besonders die Erarbeitung des nachkonziliaren *Ordo Paenitentiae* dar. Mehrere Kap. schließen mit einem „Zwischenfazit" (z. B. 73–75, 207) oder einer „Zusammenfassung" (z. B. 126–128, 235), so erhalten die Leser/innen eine gut strukturierte Führung durch die zahlreichen bearbeiteten Fragestellungen und Quellentexte. Der Vf. kommt – nach Ansicht des Rez.en völlig zu Recht – zu dem Schluss, dass in der nachkonziliaren Phase die Differenzierung von paenitentia secunda und paenitentia quotidiana sowie der Rückbezug jedes Bußgeschehens auf die Taufe zwar bei der Erarbeitung bedacht wurde und in der Umsetzung besser zum Ausdruck kommt als zuvor, aber im nunmehr vorhandenen liturgischen Bußritus und dessen pastoraler Einbettung immer noch unzureichend umgesetzt ist (zusammenfassend 329–346).

Bemerkenswert an der Arbeit ist die Stringenz, mit der der Vf. sein Arbeitsprogramm durchführt, seinem systematischen Schema treu bleibt (wie v. a. die kommentierenden – und dabei auch differenziert abwägenden – Zusammenfassungen zeigen) und welch hohe Zahl an (vorzugsweise lehramtlichen) Quellen er im Rahmen seines Projekts ausgewertet hat. Der Sprachstil des Vf.s ist hervorragend und sehr angenehm zu erfassen. Die hier und da eingefügten tabellarischen Übersichten über liturgische Abläufe oder verschiedene Textfassungen sind sehr anschaulich dargestellt. Der große Raum, den die Rezeption des *Ordo Paenitentiae* im deutschen Sprachraum einnimmt (mehr als

die Hälfte des Buches), erklärt sich durch den institutionellen Rahmen, in dem die Arbeit entstanden ist, nämlich in einem DFG-Projekt zur ortskirchlichen Wirkungsgeschichte des Konzils (5). Nach Ansicht des Rez.en wären allerdings manche systematischen Fragen lohnenswerter gewesen als die akribische Auswertung von päpstlichen Schreiben und weltkirchlichen Arbeitshilfen, Hirtenworten und verschiedensten pastoralen Handreichungen: So fehlen Überlegungen zu der überaus brisanten Frage, worin eigentlich der qualitative Unterschied zwischen sakramentalen und nichtsakramentalen Formen der Buße besteht. Der Vf. setzt diese Unterscheidung zwar voraus, expliziert und problematisiert sie jedoch nicht (vgl. 20–21, 26, 73–74, 84–85 sowie besonders auffällig 125–126, wo der Rez. eine eigene begründete Stellungnahme des Vf.s schmerzlich vermisst, wenn dieser schon positiv bemerkt, „dass es auch nichtsakramentale Formen der Buße und Versöhnung gibt"). Kann es überhaupt soteriologische, ekklesiologische oder kirchenrechtliche Unterschiede geben, je nach dem, ob Versöhnung mit Gott und Gemeinde in sakramentaler oder nichtsakramentaler Form geschieht? Wie ist diese dogmatische Abstufung sinnvoll zu rekonstruieren, welche Definition von Sakramentalität ist in ihr vorausgesetzt und wie überzeugend sind derartige Denkmodelle? – Von einer Diss. im Rahmen eines historisch ausgerichteten liturgiewissenschaftlichen Forschungsprojekts darf man hier legitimerweise keine erschöpfenden Antworten erwarten. Es hätte sich aber nahegelegt, mehr noch: Es wäre geboten gewesen, den der Arbeit zugrunde liegenden Sakramentenbegriff zu thematisieren. Möglicherweise hätten sich daraus Konsequenzen für das systematische Urteil über die historische Entwicklung, die Problematik der Generalabsolution und die am Ende des Buches benannten pastoralliturgischen Desiderate ergeben.

Auch wenn die Arbeit nach Meinung des Rez.en daher wichtige Fragen ausspart, liegt hier doch eine solide Darstellung vor, die das vom Vf. benannte Arbeitsprogramm auf zuverlässige Weise erfüllt und in Zukunft als Referenzliteratur für einen Überblick über die Entwicklung des Sakraments der Versöhnung in den letzten 70 Jahren zweifellos sehr gute Dienste tun wird.

Innsbruck Liborius Olaf Lumma

Vermögen der Kirche – Vermögende Kirche? Beiträge zur Kirchenfinanzierung und kirchlichen Vermögensverwaltung, hg. v. Ludger Müller / Wilhelm Rees / Martin Krutzler. – Paderborn: Schöningh 2015. 242 S., kt € 34,90 ISBN: 978–3–506–77971–7

Weil die Kirche in der Welt lebt, kommt sie um die Auseinandersetzung über Vermögenswerte und Finanzgebaren nicht herum. Die Forderung nach einer armen Kirche, deren Realität weltweit durchaus nicht einfach positiv ist, wird unter Papst Franziskus und seinem Fokus auf die soziale Dimension des Evangeliums gern und zuweilen zu idealistisch erhoben. Eine tendenziell „arme Kirche für die Armen" muss sich nämlich zugleich befragen lassen, inwieweit mit moralischen Appellen und spirituellen Begründungen allein konkrete Abhilfe von mitunter lebensgefährdenden Situationen in der Welt geschaffen werden kann.[1] Andererseits gibt es zu Recht die Notwendigkeit transparenter Haushaltsplanung und Rechenschaftslegung hinsichtlich der materiellen Einkünfte und einer effektiven Mittelverwendung in der Kirche.

Im Buch finden sich die Beiträge einer Tagung, zu der die Institute für Kirchenrecht bzw. für Praktische Theologie an der Univ. Wien im November 2014 eingeladen haben. Auch ohne den – angesichts des reformatorischen Jubiläums – ökumenisch möglicherweise irritierenden Titel der Veranstaltung: „Wenn das Geld im Kasten klingt, die Seele in den Himmel springt" kommt der Themenstellung breites Interesse zu, weshalb den Hg.n zu danken ist, dass sie die Ergebnisse einer größeren Öffentlichkeit zur Verfügung stellen.

In der „Hinführung zum Thema" weist *Martin Krutzler* (9–16) sowohl auf die skandalgeprägte Aktualität als auch auf lehramtliche Differenzierungen hin. So konstatierte schon die römische Bischofssynode über den priesterlichen Dienst und die Gerechtigkeit in der Welt (1971) ein Glaubwürdigkeitsproblem für die Verkündigung, welches mit der Forderung nach einer „Entweltlichung der Kirche" unter Papst Benedikt XVI. (2011) weitergedacht wurde.

Der Innsbrucker Kanonist *Wilhelm Rees* schildert in einem kenntnisreichen rechtshistorischen und -systematischen Überblick die „kirchenrechtlichen Aspekte der Kirchenfinanzierung und das Kirchenbeitragssystem in Österreich" (17–70). Über die Darlegung der konkordatären und nationalen religionsrechtlichen Grundlagen hinaus bewertet er das österreichische Modell im Hinblick auf die enge „Verknüpfung von Kirchenmitgliedschaft und Geld" (53) speziell im Vergleich zu anderen europäischen Konzepten (etwa einer staatlich ermöglichten „Teilzweckbindung der Einkommenssteuer" in Italien, Spanien, Ungarn), wobei er sich letztlich – mit guten Gründen – dem Urteil von Nikolaus Schöch anschließt, wonach es „kein ideales System für Österreich gibt, und es gegenwärtig günstiger erscheint, an einer Verbesserung des bestehenden Systems zu arbeiten" (59). Dabei berücksichtigt Rees auch die Auswirkungen europarechtlicher Regelungen (61f) und widmet sich der straf- und sakramentenrechtlichen „Problematik des Kirchenaustritts" (62–69). In der Positionierung der österreichischen Bischöfe (nach der Änderung diesbezüglicher Normen im Codex durch das Motu proprio *Omnium in mentem*), dass mit der Erklärung des „Austritts aus der römisch-katholischen Kirche" vor einer staatlichen Behörde – sofern kein Glaubensdelikt vorliegt – generell keine Exkommunikation (mehr) eintritt, darin jedoch zumindest das „Verharren in einer schweren Sünde" als objektives Faktum zu erkennen sei, sieht Rees „eine harte, aber klare Regelung" (68). Ergänzend dazu schildert der Münchener Kanonist *Stephan Haering* in seiner vergleichenden Gegenüberstellung und historischen Kontextualisierung von österreichischer und deutscher Rechtslage die „Entstehung und Entwicklung der Kirchensteuer und des Kirchenbeitrags" (71–88), wobei er festhält, dass es weder für das eine noch für das andere System „eine überzeitliche Bestandsgarantie" gebe und aufgrund der langjährigen Bewährung für deren adäquate Anpassung plädiert, obwohl diese Systeme „zweifellos nicht zum Credo der Kirche" gehören (88).

Hilfreich für eine sachliche Diskussion ist die Aufnahme des detailreichen Beitrages von *Arnd Uhle* (89–130), der einen Überblick über die kirchlichen „Finanzierungsformen der Gegenwart" in Europa gibt.[2] Er beschreibt die Kirchenfinanzierung generell aus dem Staatshaushalt, durch zweckgebundene staatliche Zuschüsse für Gemeinwohlaufgaben, historisch begründete Staatsleistungen, die Kostenübernahme von Anstaltsseelsorge und Religionsunterricht, Steuerbegünstigungen, eine Teilzweckbindung der Einkommenssteuer, die Ermöglichung von Kirchensteuer oder Kirchenbeitrag, Spenden und wirtschaftliche Vermögenserträge.[3] Nach fünf Bewertungskriterien (staatskirchenrechtliche Grundprinzipien, kirchliche Unabhängigkeit, ausreichende Finanzmittel, gesellschaftliche Akzeptanz, gerechte Beitragsbelastung der Kirchenmitglieder) setzt sich Uhle dann – aus deutscher Perspektive – kritisch mit diesen Finanzierungsformen auseinander.

Für das Verständnis lohnend ist die Darstellung der komplexen, ekklesiologisch nicht unproblematischen, kantonal divergierenden religionsrechtlichen Alternativen in der Schweiz, die der St. Gallener Diözesanökonom *Claudius Luterbacher-Maineri* vorlegt (131–142). Wesentlich hierbei ist eine „duale Struktur" der katholischen Kirche zum einen nach kanonischem Verfassungsrecht und zum anderen als „öffentlich-rechtliche Körperschaften, welche alle katholischen Gläubigen umfassen, die auf dem entsprechenden Gebiet wohnen" und staatlichem Recht unterliegen (auf kommunaler Ebene „Kirchgemeinde" bzw. auf kantonaler Ebene meist „Landeskirche" genannt). Letztere besitzen einen demokratischen Aufbau mit eigenen Leitungsorganen, die dem Prinzip der Gewaltentrennung entsprechen, und es sind diese Kirchgemeinden, die das Recht erhalten, von ihren Mitgliedern – einschließlich juristischer Personen – Steuern zu erheben, über deren Verwendung diese selbst mitentscheiden können. „Insofern ist es in der Schweiz undenkbar, dass beispielsweise ein Bistum Kirchensteuern erhebt oder als direkter Empfänger von Kirchensteuern definiert würde." (134) Diese staatskirchenrechtlichen Körperschaften stellen dann die materiellen Voraussetzungen für die Erfüllung der Aufgaben von Diözese, Dekanat und Pfarrei zur Verfügung. Dabei verbleiben 85 % der Kirchensteuermittel auf kommunaler Ebene, 14 % werden für die kantonale Ebene verwendet, während es nur 1 % für gesamtschweizerische Agenden gibt (140).

Thesenhaft beschreibt der Wiener Kirchenbeitragsverantwortliche *Wolfgang Paset* den „Kirchenbeitrag in der täglichen Praxis" (143–154) als „Teilhabe an der pastoralen Sendung der Kirche", wobei er sich durchaus bewusst ist, dass sich der propagierte Solidaritätsgedanke im Blick auf die Gläubigen „zum einen an der zu losen und fragilen Verbundenheit mit der Gemeinschaft und zum anderen an einem Anspruchsdenken im Sinne einer ‚Versorgungskirche'" (144) reibt. Da aber die ambivalente Wechselwirkung von Pastoral und Kirchenbeitragsleistung eine kritische Stimmigkeitsprüfung kirchlichen Handelns ermöglichen würde, könnten die Rückmeldungen bei der Beitragseinhebung als (optimierbares) Instrument pastoraler Qualitätssicherung genutzt werden (150ff).

Während bisher eher positive Zugänge zu den bestehenden Finanzierungsmodellen deutlich wurden, widmet sich der Grazer Kirchenhistoriker *Rudolf K. Höfer* der Frage: „Ist Österreichs Kirchenbeitragseinhebung seit der NS-Zeit durch Steuerwidmung für Kirchen und Staat ersetzbar?" (155–181). Ausgehend von der Intention des NS-Regimes (Schädigung der Kirche) und von politisch erfolglosen Gesetzgebungsversuchen, die Einbringung der Beiträge auf dem Verwaltungsweg zu erreichen, diskutiert Höfer angesichts mangelnder Plausibilität des bestehenden Modells und erheblicher Austrittszahlen alternative Formen der Kirchenfinanzierung nach dem Modell eines staatlichen „Kulturbeitrages". Da selbst der St. Pöltener Bischof *Klaus Küng* schon 2012 feststellte, dass ihm „eine allgemein verpflichtende Steuerabgabe im Sinne eines Kultur- und Sozialbeitrages mit der Möglichkeit einer Zweckwidmung an die Kirche […] interessant und diskussionswürdig" erscheinen würde (169), und in einem eigenen Beitrag dazu seelsorglich orientierte „Perspektiven eines Diözesanbischofs auf die Frage der Kirchenfinanzierung" vorlegt (231–240), werden von Höfer zunächst die datenschutzrechtlichen Hindernisse, administrativen und pastoralen Nachteile (169–175) sowie die „negative mediale Präsenz" (174) mit der Folge abnehmender

[1] Vgl. *Arme Kirche – Kirche für die Armen: ein Widerspruch?*, hg. v. Jörg Alt / Klaus Väthröder, Würzburg 2014.

[2] Vgl. original in: *Neuere Entwicklungen im Religionsrecht europäischer Staaten*, hg. v. W. Rees / M. Roca / B. Schanda, Berlin 2013.

[3] Vgl. dazu auch: *Kirchenfinanzierung in Europa.* Modelle und Trends, hg. v. Rudolf K. Höfer, Innsbruck 2014.

Bindung an die Institution Kirche dargelegt und eine Form der „Steuerwidmung" als kostenneutrales, zukunftsweisendes Modell propagiert (178–181). Als Beispiel einer Finanzierung kirchlicher Aufgaben durch bloße Spendensammlung schildert Nationaldirektor *Leo Maasburg* die Päpstlichen Missionswerke in Österreich (183–191).

Der Wiener Kanonist *Ludger Müller* fasst schließlich die in den letzten Jahren intensiv geführte Diskussion um den „Kirchenaustritt" hinsichtlich seiner kirchenrechtlichen und ekklesiologischen „Konsequenzen innerhalb der Kirche" zusammen (193–211). Dabei diskutiert er die Möglichkeit eines schismatischen Aktes durch die Zahlungsverweigerung gegenüber der bischöflichen Vorschreibung und stellt diesen als generelles Delikt kritisch infrage und zwar im Blick auf die Einzelfälle sowie die Gradualität zwischen Ungehorsam und Schisma. Unter Bezug auf die *Erklärende[n] Ausführungen* (als Instruktion gemäß c. 34 CIC) der Österreichischen Bischofskonferenz[4] zeigt Müller die theologische Problematik einer finanziellen Vorschreibung mit statusrechtlich-ekklesialen Konsequenzen für die Gläubigen als Druckmittel der Leistungserbringung auf.

Sein Trierer Kollege *Christoph Ohly* widmet sich dann noch der eingangs erwähnten Thematik einer „arme[n] Kirche für die Armen" als „kritische Anfrage an das kirchliche Vermögensrecht" (213–230), indem er die „Verhältnisbestimmung zwischen dem Armutsideal der Kirche und ihrer notwendigen, aber näherhin zu legitimierenden Vermögensfähigkeit" (215) in aller Kürze kanonistisch, ekklesiologisch und sozial unter Hinweis auf die Zweckbindung des kirchlichen Vermögens (vgl. c. 1254 CIC) beleuchtet.

In der Gesamtschau bietet der Sammelband einen informativen Überblick. Einer sachgerechten Diskussion über (alternative) Kirchenfinanzierungsmodelle mit einer realistischen Haltung gegenüber der ererbten Verantwortung für kirchliche Einrichtungen und pastorale Strukturen dient dieses Buch in guter, kenntnisreicher und verständlicher Weise.

Linz Severin Lederhilger

Theologie und Gesellschaft

Religionen übersetzen. Klischees und Vorurteile im Religionsdiskurs, hg. v. Christoph Bultmann / Antje Linkenbach. – Münster: Aschendorff 2015. 255 S. (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt, 11), kt € 14,80 ISBN: 978–3–402–15851–7

Das Thema „Religion" nimmt heute einen zentralen Platz im öffentlichen und medialen Diskurs ein. In den Massenmedien dominieren die Thematisierung von Religion, besonders des Islam, als Ursache von Konflikten in den Krisenherden dieser Welt, als Ursprung von Fundamentalismus und Terrorismus und angesichts der gegenwärtigen globalen Flüchtlingsbewegungen die Diskussion um „Religion als Integrationshindernis". Unter dem Stichwort „Islamfeindlichkeit" wurde der deutsche Mediendiskurs dabei in den vergangenen Jahren in einer Vielzahl von Publikationen bereits intensiv analysiert und kritisiert. Auch der vorliegende Sammelband, der Beiträge bündelt, die im Rahmen des „Interdisziplinären Forums Religion" im Wintersemester 2013/14 an der Univ. Erfurt in einer Ringvorlesung vorgetragen wurden, beschäftigt sich mit der Darstellung von Religionen in der medialen Öffentlichkeit. Auf innovative Weise wird der Religionsdiskurs mit Hilfe des Übersetzungsbegriffs, der seinen Ursprung in der Sprachwissenschaft hat, analysiert und reflektiert: Übersetzung wird hier als hermeneutisches Instrument zur Beschreibung jenes interpretativen Prozesses genutzt, in dessen Kontext fremde Religionen durch die Verwendung von vertrauten Begriffen, Kategorien, Konzepten und Interpretationen präsentiert und verstehbar gemacht werden (vgl. 27). So eignet sich nach Auffassung der Hg. das Übersetzungskonzept in besonderer Weise zur Untersuchung der Darstellung von Religionen, da es mit der „Vorstellung eines problemlosen Gelingens von Übersetzung" (11) aufräumt und vielmehr darauf hinweist, dass alle Übersetzungen Brüche, Dissonanzen, Transformationen und Verluste aufweisen. Anliegen des Sammelbandes ist es, „die Prozesse der Repräsentation und Rezeption von Religion" aus schulbuchtheoretischer, exegetischer, journalistischer, religionswissenschaftlicher und medienethischer Perspektive „kritisch unter die Lupe [zu] nehmen" (8). Der Sammelband zeichnet demnach Übersetzungen der großen Weltreligionen in Schulbüchern, Printmedien und Sachbüchern nach und reflektiert diese kritisch mit Blick auf Übersetzungsfehler, asymmetrische Übersetzungsabsichten und einseitige Rezeptionsstrukturen.

Nachdem das Hg.team in der Einleitung den Übersetzungsbegriff theoretisch umrissen und zentrale Analysekriterien ausgewiesen hat, bestimmen *Martin Fuchs* und *Jörg Rüpke* in einem ersten von zehn Beiträgen Religion als einen analytischen Begriff, der konstitutionell immer schon Übersetzungen aufweist (21). Es folgen zwei Beiträge, die Schulbücher als zentrales Medium von Bildungs- und Sozialisierungsprozessen ernst nehmen und nach den darin enthaltenen essentialisierenden Konstruktionen von Religionen und Kulturen fragen. *Anke Linkenbach* untersucht die kulturalisierende und exotisierende Darstellung des Hinduismus als „die indische Religion per se" (36) in älteren und neueren Lehrwerken für den konfessionellen Religionsunterricht. *Zrinka Štimac* analysiert sodann umfassend und kritisch die Repräsentation der abrahamischen Religionen in ausgewählten Unterrichtswerken für den Ethikunterricht an Grundschulen. Štimac zeigt in seiner Analyse jedoch auf, dass obwohl die Curricula für den Ethikunterricht zwar ein distanziertes religionskundliches Unterrichten über Religionen und vielmehr das Schaffen einer säkularen „Wir-Identität" (68) einfordern, in den Schulbüchern nicht selten aber ein erfahrungsorientiertes Lernen in der „eigenen" Religion, also kulturgeschichtlich bedingt dem Christentum, angebahnt wird (vgl. 71). Aus religionspädagogischer Perspektive ist dieses Ergebnis v. a. vor dem Hintergrund aktueller Diskussionen um die Konfessionalität des Religionsunterrichts interessant. In einer wenig repräsentativen und differenzierten, aber doch medial breit rezipierten Umfrage fand das Forschungsinstitut YouGov im September 2016 heraus, dass fast 70 % der Deutschen für die Abschaffung des konfessionellen Religionsunterrichts und für die Einführung eines allgemeinen Werteunterrichts sind. Vor dem Hintergrund von Štimacs Analyseergebnissen stellt sich die Frage, ob im Ethikunterricht tatsächlich neutral und distanziert über Religionen unterrichtet werden kann, oder ob konfessorische Elemente, die ihren Platz dann auch in einem konfessionellen Religionsunterricht haben, nicht doch ein ehrlicheres und zielführendes Zukunftsmodell religiöser Bildung darstellen. *Florian Bock* fragt in seinem Beitrag, wie die Katholische Kirche ihre Überzeugungen für andere übersetzt und bietet in seinem Beitrag einen geschichtlichen Überblick über den Umgang der Katholischen Kirche mit Medien. *Sebastian Rimestad* fordert den Leser in seinem Aufsatz heraus, die enge Beziehung zwischen Religion und Politik in Russland nicht nur aus westlicher „Übersetzerperspektive" zu betrachten, sondern sozusagen auch in der „Ausgangssprache", also vor dem Hintergrund der in Russland historisch gewachsenen Symphonia-Lehre. In den folgenden drei Beiträgen kommen drei Journalisten und Medienwissenschaftler zu Wort. *Peter Zschunke* beschreibt die „Stereotypenfalle" für Journalisten, v. a. bei der Darstellung des Islam. *Liriam Sponholz* zeigt auf, inwiefern die sog. Sarrazin-Debatte auch durch die Medien zum klischeebeherrschten Religionsdiskurs gemacht wurde. *Horst Pöttker* fragt nach Perspektiven der Selbstdarstellung der Religionen in den Medien und medienethisch verantwortbarer Berichterstattung. Der Exeget *Christoph Bultmann* wirft in seinem Aufsatz einen medienkritischen Blick auf den in der Tagespresse inflationär verwendeten Begriff „wörtlich nehmen" bei der Beschreibung von Koranauslegung oder auch zur Charakterisierung fundamentalistischer Strömungen und entlarvt diesen als „reinen Unfug" (174). *Florian Baab* unterzieht im letzten Beitrag aus der Vorlesungsreihe das Religionsbild des zeitgenössischen Religionskritikers Michael Schmidt-Salomon in ausgewählten Veröffentlichungen einer kritischen Analyse, bevor der Nachdruck eines Aufsatzes von *Dietmar Mieth* zum Thema „Medienethik" den Sammelband beschließt.

Der vorliegende Sammelband leistet durch die Vielfalt der Beiträge einen interessanten und lesenswerten Beitrag zur Diskussion um verzerrte, kulturalisierende, essentialisierende und schlicht theologisch falsche Darstellungen von Religionen in verschiedenen Printmedien. Auch wenn die Darstellung des Islam viele Beiträge bestimmt, ist es erfrischend, dass der Band auch den Blick für den Hinduismus oder die russische Orthodoxie und nicht zuletzt für das gesamte Christentum weitet. Der hermeneutische Ansatz der Übersetzung liefert dabei ein neues und spannendes Analysewerkzeug, das jedoch nicht in allen Beiträgen konsequent verfolgt wird. So wird die Bildauswahl, die von den Hg.n zu Beginn des Bandes als eine von sechs Analysekategorien vorgeschlagen und als „Verstärker im Kontext der Übersetzung" (12) betrachtet wird, leider in keinem der Beiträge näher untersucht. Auch fehlt dem Leser ein abschließender Artikel der Hg., der die vielfältigen Einsichten bündelt und Perspektiven zum Umgang mit den aufgezeigten „Übersetzungsproblemen" entwickelt.

Münster Dorothee Fingerhut

Höhn, Hans-Joachim: **Gewinnwarnung**. Religion – nach ihrer Wiederkehr. – Paderborn: Schöningh 2015. 216 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–506–78280–9

Der Vf. des Buches, Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Univ. zu Köln, setzt sich mit der Wiederkehr des Religiösen im Säkularen auseinander. Das *sujet* der Debatte ist nicht neu, aber Hans-Joachim Höhn ist der Meinung, dass es Zeit für eine (Zwischen-)Bilanz sei. Gleichzeitig sei zu evaluieren, ob bestimmte Zuordnungen von Religion und Kultur sowie das Wechselverhältnis von Religiösem und Säkularem nicht gar neu zu bestimmen sind. H. versteht diesen Beitrag als Weiterführung seiner älteren Studie *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel* (Paderborn 2007) und ist sich durchaus bewusst, dass einzelne Passagen „sich quer stellen zum theologischen Gegenwartsdiskurs" (12).

[4] Vgl. *Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche*. Kanonistische Klärungen zu den pastoralen Initiativen der ÖBK, Wien 2010.

Im ersten Abschnitt („Entgleisungen? Phänomene reflexiver Modernisierung", 13–54) geht der Vf. auf Phänomene reflexiver Modernisierung ein und konzediert, dass das klassische Säkularisierungstheorem, welches von einem langsamen, aber steten Verschwinden der Bedeutung von Religion in der Gesellschaft ausgeht, heute als überholt zu gelten hat. Offensichtlich besteht weiterhin ein Beziehungsgeflecht von Religion und Staat bzw. Gesellschaft. Nach H. wird diese Wiederkehr des Religiösen seitens bestimmter Zeitdiagnostiker und Sozialanalytiker sehr ernst genommen, sodass von ihnen – und damit wird der Titel des Buches verständlich – eine „gesellschafts- und religionstheoretische Gewinnwarnung ausgegeben" (26) wird. Soweit geht der Vf. selbst in diesem Fall noch nicht, aber er verweist darauf, dass sich Phänomene eines verkappten Religionsinteresses zwischen der Sphäre des Religiösen und des Säkularen feststellen lassen – beispielsweise bei der Umwidmung religiöser Lebenswelten zu postsäkularen Erlebniswelten, an der allerdings religiöse Akteure nicht beteiligt sind und es letzten Endes auch nicht um religiöse Inhalte geht (z. B. „Klostermedizin", Wellness). So legt es sich nahe, hinsichtlich der nachhaltigen Diversität von Modernisierungsprozessen von einer multiplen Moderne auszugehen, ohne dabei Moderne als Gegenpol zu Religiosität zu betrachten. Der Begriff des „Postsäkularen" zur Beschreibung der Situation ist nach Meinung H.s nicht geeignet, die religiöse Verfassung einer Gesellschaft zu erklären, sondern hilft in der Diskussion zur Verfassung von Theorien über das Verhältnis von Religion und Gesellschaft. Er zeigt letztlich das Ende von Selbstverständlichkeiten an, die den Umgang mit dem Gegensatz von säkular und religiös bestimmen. Nach H. wird deutlich, dass die späte Moderne „religionskonsumtiv und religionsproduktiv, sacrophob und sacrophil" (43) zugleich ist. Um das Wortspiel fortzusetzen, fragt H., ob wir uns heute in einem „sacrophagen Zeitalter" (42) befinden. Dabei bemüht er die Antike, deren Steinsärge die Funktion hatten, sterbliche Überreste möglichst lange zu erhalten, obwohl sie aber in Wirklichkeit die Verwesungsprozesse sogar beschleunigten (vgl. 41 unter Berufung auf einen Bericht des G. Plinius Secundus). Die späte Moderne zehrt ihre eigene Säkularität auf: „In dem Maße, wie die Moderne das Religiöse voreilig verwirft, neutralisiert und absorbiert, wird im Säkularen ein Ersetzungsbedarf für das Verworfene deutlich, den das Säkulare nicht befriedigen kann." (43)

Der Modernisierung unterstellt man vernunftgeleitete Prozesse, aber auch sie entwickeln eine gewisse unerwartete und unerwünschte Eigendynamik („aus dem Ruder gelaufen", 44), Säkularisierung eignet „ungewollte Spätfolgen" (47), weil diese Bewegung nicht linear verläuft. So sollte man Säkularisierung besser als reflexive Säkularisierung verstehen, welche prekäre religionsproduktive Effekte erfasst, die es in den Säkularisierungsprozessen offensichtlich doch gibt, wenn ein unerwartetes Wiederaufkommen von Religionsphänomenen zu beobachten ist.

Der zweite Abschnitt („Aufwind und Gegenwind. Fallstudien zur reflexiven Säkularisierung", 55–131) geht auf die Situation ein, dass eine etwaige Rückkehr des Religiösen recht komplex ist. Weder ist es sinnvoll, darüber nur begeistert zu sein – der neue religiöse Fundamentalismus oder gar Fanatismus ernüchtert schließlich –, noch muss man darüber erschrocken sein, sondern man sollte sie eher differenziert betrachten, ist doch die Wiederkehr zuweilen recht selektiv – wenn beispielsweise religiöse Symbole in nichtreligiösen Zusammenhängen verwendet werden. Hier greift wieder H.s Metapher von der Gewinnwarnung, d. h. es gibt Verluste, die man für Gewinne hält und Gewinne, die aber am Ende einen Verlust darstellen. Wesentlich ist die Frage, wer eigentlich wen braucht, d. h. wann der liberale Rechtsstaat der Religion bzw. Kirche bedarf und, *vice versa*, wann Religion bzw. Kirche auf den Schutz des Staates angewiesen sind. In diesem Kontext ist, so H., auch zu erörtern, wie das Wechselverhältnis von Meinungs- und Religionsfreiheit auszusehen hat und wie mit religiösem Fundamentalismus – letztlich das „Produkt einer modernen Gegenmoderne" (115) – beispielsweise im Internet umzugehen ist.

Im dritten Abschnitt steht wieder eine Frage im Raum – „‚Wo führt das alles hin?'. Perspektiven einer Religionsprognostik" (133–204), so wie überhaupt der Vf. methodisch mit vielen Fragen arbeitet. Hier stellt H. sehr bewusst einige Prognosen auf, die seine eigene Haltung in dieser Sache verdeutlichen. Zunächst sieht er fragwürdige Prämissen, so die oftmals formulierte Anmutung, der Mensch sei seinem Wesen nach religiös. Vielmehr erkennt er, dass „auf beiden Seiten die säkulare Wiederentdeckung der in religiösen Traditionen eingelassenen säkularen Weisheiten paradoxerweise der Schlüssel zur Wiederentdeckung der genuin religiösen Wahrheiten" werden könnte und dem „Phänomen einer sacrophilen Säkularisierung des Christentums durchaus etwas theologisch Produktives abzugewinnen" (144) ist. Diese sacrophile Säkularisierung könnte so etwas wie eine Religion für Atheisten werden, so eine weitere Prognose des Vf.s, die er am Beispiel des Weihnachtsfestes erläutert, das ein christliches ist und dennoch von Nichtchristen nach wie vor in irgendeiner Weise gefeiert wird. Hinsichtlich der Zukunftsfähigkeit von Religion an sich betont H., dass von der Philosophie jene methodischen und definitorischen Unterscheidungsleistungen zu erwarten sind, die bei der Debatte um das Verschwinden oder Wiederkehren der Religion und der Beobachtung religiöser Transformationsprozesse unabdingbar sind – nicht zuletzt, um gemeinsame Merkmale herauszuarbeiten, mit denen sich jene Phänomene identifizieren und vergleichen lassen, die als „religiös" bezeichnet werden. Zudem ist gegen den zunehmenden Plausibilitätsverlust der Kirchen in der Gegenwart anzugehen. Dies wird u. a. daran deutlich, dass es zwar eine, wie auch immer geartete, Wiederkehr des Religiösen gibt, diese aber vielfach an den etablierten Kirchen und Konfessionen vorbeigeht.

Der letzte Abschnitt kommt an dieser Stelle etwas unvermittelt: „Zeitdiagnose und Kulturkritik: Theologie und Soziologie im Dialog?" (205–209). H. erinnert daran, dass eine zeitgemäße Theologie, deren zentrales Anliegen die kulturelle Verankerung christlicher Glaubenspraxis und -inhalte im Kontext der Moderne ist, ohne Berücksichtigung sozialwissenschaftlicher Analyse und Diagnosen des sozialen, religiösen und kulturellen Wandels nicht auskommt und – auch das mahnt H. an – die Soziologie im Gegenzug die Theologie als Wissenschaft ernst nehmen sollte („Es ist bezeichnend, dass selbst in aktuellen Einführungen in die Religionssoziologie kein Hinweis auf die Theologie als relevante Bezugswissenschaft zu finden ist.", 208, Anm. 281). Systematisch hätte dieser Abschnitt an erster Stelle stehen können, da H.s Studie durchaus religionssoziologisch relevante Resultate als Referenz nutzt, was das Buch zu einem spannenden Durchgang durch die Thematik werden lässt.

Alles in allem präsentiert H. keine genuin originelle These, aber er positioniert sich klar und differenziert in der Debatte um die Transformationsprozesse in der westlichen Gesellschaft. Dem Rez.en, dem diese Thematik durchaus ein Anliegen ist, hat der Vf. prinzipiell aus der Seele gesprochen!

Berlin Thomas Eggensperger

Kirche und Staat. Geschichte und Gegenwart eines spannungsreichen Verhältnisses, hg. v. Josef Rist / Christof Breitsameter. – Münster: Aschendorff 2015. 240 S. (Theologie im Kontakt, Neue Folge, 2), kt € 24,80 ISBN: 978–3–402–13676–8

Dieser Sammelband geht auf eine Vorlesungsreihe im Rahmen des „Kontaktstudiums" der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bochum zurück, die im Wintersemester 2012/13 unter dem Titel „Religion und Öffentlichkeit" stattfand und mit einem Vortrag von Bundestagspräsident *Norbert Lammert*, einem gebürtigen Bochumer, eröffnet wurde. Der Band enthält neben dem Vortrag von Lammert („Zehn Bemerkungen zum Thema Religion und Öffentlichkeit", 225–234), der in charmanter und reflektierter Form erneut für eine bundesrepublikanische „Leitkultur" wirbt, sieben Beiträge von Prof./inn/en der Bochumer Fak. Hinzu kommen Texte von Rüdiger Althaus, Stephan Haering, Roman A. Siebenrock und Dieter Witschen. Damit sind außer dem AT, der Mittleren und Neueren Kirchengeschichte, der Pastoraltheologie und der Sozialethik alle thematisch relevanten Fächer der Theologie vertreten, das Kirchenrecht gleich dreimal. Dass einige Fächer fehlen, ist auch deshalb bedauerlich, weil der Band insgesamt einen guten Einblick in heutige Diskurse und Debattenlagen der katholischen Theologie gibt.

Er beginnt mit zwei instruktiven Beiträgen zum „Weg des Evangeliums in die Öffentlichkeit nach der Apostelgeschichte" (*Thomas Söding*, 11–28) und zu den Vorstellungen zum Verhältnis von weltlicher und kirchlicher Macht bei Konstantin, Gelasius und Justinian (*Josef Rist*, 29–60). Söding betont v. a. die „religiöse Offenheit der frühen Kirche" und ihre „Präsenz vor Ort", die sich u. a. durch „die Suche nach Schnittstellen zur Gesellschaft, das Interesse an Verbindungen, die Entwicklung einer Willkommenskultur" (26) auszeichne. Rist rekonstruiert anschaulich die Lehrgebäude der altkirchlichen Tradition und betont u. a. ihre Bedeutung für die Verhältnisse des Mittelalters und der (Frühen) Neuzeit. Hier hätten sich entsprechende Beiträge gut anschließen können.

Es folgen vier systematische Beiträge zum heutigen Verhältnis von Religion, Politik und Öffentlichkeit. *Roman A. Siebenrock* (Innsbruck) beschäftigt sich v. a. mit der Konzilserklärung zur Religionsfreiheit (63–80), die den finalen Abschied von der Konstantinischen Epoche markiere, an deren Stelle nun ein biblisch inspirierter „permanenter Exodus auf die unverbrauchbare Zukunft Gottes hin" (73ff) trete. *Dieter Witschen* (Osnabrück) rekonstruiert sehr luzide die jüngeren Theorieversuche, die Kirche als integralen Teil der Zivilgesellschaft zu konturieren und schließt sich diesen Bemühungen nachdrücklich an (81–94). *Georg*

Essen thematisiert – angesichts jüngster islamophober Entwicklungen und der gegenwärtig zu beoachtenden Radikalisierung des rechten Randes des deutschen Katholizismus – die neue Aktualität der Abendlandssemantiken und setzt ihnen das normative Potenzial des europäischen Projekts der Moderne entgegen, das er mit einem Konzept von „Sakramentalität" in freiheitstheologischer Perspektive dogmatisch zu plausibilisieren versucht (95–113). *Markus Knapp* präsentiert schließlich die Überlegungen von Jürgen Habermas zum Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit (115–128) und fragt kritisch an, ob die „kognitiven Gehalte von allgemeiner gesellschaftlicher Relevanz" (127), die Habermas von den religiösen Sprachen und Überlieferungen „retten" will, nicht längst in offener Auflösung begriffen sind und einer „immer wieder zu beobachtenden Umdefinition von monotheistischer Religiosität in unterschiedliche Arten von Wellnessreligion" (127) zum Opfer fallen.

Unter der Rubrik „Kirche und Recht" folgen dann drei kirchenrechtliche Beiträge. *Rüdiger Althaus* (Paderborn) rekapituliert die Regelungen zum Staat-Kirche-Verhältnis der Bundesrepublik (131–146) und verteidigt – im Stile des Staatskirchenrechts der frühen Bundesrepublik – die „besondere Stellung" (131) der christlichen Kirchen mit dem heute zunehmend aussichtslosen und auch theologisch immer wieder als funktionalistisch delegitimierten Argument, sie verdienten entsprechende Privilegien, denn schließlich böten sie „der Gesellschaft Werte an, deren Fehlen immer wieder beklagt wird" (131). *Judith Hahn* fragt nach der Kirche als „Glaubensgemeinschaft in Rechtsgestalt in der Medienöffentlichkeit" (147–165) und stellt Ergebnisse eines Forschungsprojekts zur Wahrnehmung kirchlicher Rechtsstrukturen in den Massenmedien im Jahr 2010 vor. Demnach dominieren ambivalente Einschätzungen, die ihren Grund letztlich in den „vormodernen Begründungsstrukturen der kirchlichen Rechtsordnung" (161) haben. Die Kirche müsse stärker als bisher auf Medienarbeit setzen, denn diese sei für „eine Heilsgemeinschaft, die sich auf dem Wort gründet, das Fleisch geworden ist, […] keine Option, sondern Wesensmerkmal" (165). Abschließend kommt dann der von *Stephan Haering* (München) entwickelte „Vorschlag zur Weiterentwicklung von Recht und Praxis der Kirchensteuer in der katholischen Kirche" (167–179) zur Sprache. Haering plädiert dafür, dass die Bistümer „den kirchensteuerpflichtigen Gläubigen die Freiheit überlassen [sollten], zu entscheiden, welcher kirchlichen Rechtsperson sie ihren Pflichtbeitrag zuwenden wollen" (172). Diese Beiträge gingen dann nicht automatisch an das Wohnsitzbistum, sondern könnten auf Wunsch der Gläubigen auch dem Apostolischen Stuhl, anderen Bistümern, Pfarreien, Ordensgemeinschaften und kirchlichen Vereinen oder Stiftungen mit öffentlicher Rechtspersönlichkeit zufließen. Durch eine solche Neuordnung werde es – auch angesichts mancher kirchensteuermotivierter Austritte – den einzelnen Gläubigen möglich, „ihren Beitrag dort zu leisten, wo es ihnen jeweils besonders angemessen oder erforderlich erscheint" (174). Zudem dürfte es auf diese Weise zu einem „gewissen Wettbewerb" (175) kommen, der „in mancher Pfarrei zu einer Verlebendigung und zu neuen Aktivitäten" (175) führen könne. Allerdings sieht Haering auch die Gefahr, dass dann wichtige kirchliche Aufgaben, die sich durch eine solche Wettbewerbslogik nicht anreizen lassen, vernachlässigt werden; hier kann er nur die – wohl eher prekäre – Möglichkeit anbieten, durch „entsprechende kirchliche Regelungen" (175) gegenzusteuern. Und auch die Frage, ob sich dann gravierende Finanzierungsprobleme einzelner Bistümer ergeben könnten, kann er nur mit Blick auf „die Bequemlichkeit vieler katholischer Zeitgenossen" (177f) beantworten, die mit der bisherigen Regelung „ganz einverstanden sind" (178).

Am Ende folgen noch ein moraltheoretischer und ein religionspädagogischer Beitrag zum Thema. *Christof Breitsameter* (damals Bochum, jetzt München) fragt in einem anspruchsvoll angelegten Text nach dem heutigen Profil „praktischer Vernunft im Verhältnis von Glaube und Wissen" (183–203). Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Geltung des Rechts in der heutigen Gesellschaft nicht „in einem vorpositiven Recht zu verankern" (201) und „der demokratisch konstituierte Staat […] kognitiv oder motivational nicht auf religiöse Überzeugung verwiesen" (202f) sei. Er solle aber dennoch – im Sinne Jürgen Habermas' – „auf religiöse Überzeugungen hin geöffnet werden", um sich um eine „produktive Partnerschaft zwischen religiöser und säkularer Vernunft" (203) zu bemühen. Und *Bernhard Grümme* konturiert eine „Öffentliche Religionspädagogik", die sich im Blick auf das heutige „Ringen um Toleranz" (205–221) nachdrücklich gegen zivilreligiöse Beanspruchungen des Religionsunterrichts zur Wehr setzt. Denn wenn die säkulare Gesellschaft von ihren religiösen Mitgliedern heute überhaupt noch etwas erwarte, dann sei dies nicht „eine esoterisch verdünnte, hoch individualisierte Religiosität" (218), sondern „ein auch in Sachen Religion urteilsfähiges, sprach- und handlungsfähiges Subjekt, das am öffentlichen Diskurs kritisch wie konstruktiv teilnimmt und so Zivilgesellschaft gestaltet" (218). Ob dies aber wirklich „die säkularen Bürger" (218) – und nicht nur Jürgen Habermas – von den Anhängern der konfessionellen Religionen erwarten, dürfte, auch wenn es demokratietheoretisch noch so wünschenswert ist, empirisch mindestens fragwürdig sein.

Fazit: ein gelungener und anregungsreicher Band, der u. a. wieder einmal deutlich macht, welche Relevanz der „moderne Kirchenvater" Habermas in den katholisch-theologischen Selbstverständigungsdiskursen der Gegenwart findet.

Darmstadt Hermann-Josef Große Kracht

Interdisziplinäre Perspektiven

Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie, hg. v. Ansgar Kreutzer / Franz Grube. – Freiburg: Herder 2013. 399 S. (Quaestiones disputatae, 258), kt € 35,00 ISBN: 978–3–451–02258–6

Die Reihe *Quaestiones disputatae* gehört zu den renommiertesten Reihen für katholische Theologie, von Karl Rahner mit begründet und im Herder Verlag erscheinend. Mit dem hier vorliegenden Band wird ein Thema wieder aufgegriffen, das einerseits hohe Zeitaffinität aufweist, andererseits aber längere Zeit nicht im Fokus theologischer Wissenschaft stand: das Verhältnis von Religionssoziologie und systematischer Theologie. Spätestens seitdem sich herumgesprochen hat, dass die klassische Säkularisierungsthese für viele Weltgegenden kaum mehr Gültigkeit besitzt und verstärkt durch alternative Deutungsmuster, wie demjenigen des Aufstiegs der „säkularen Option" (Charles Taylor), ist auch das Gespräch zwischen Theologen und Soziologen wieder in Gang gebracht worden – und zwar weit über den Bereich der praktischen Theologie hinaus, in der jener Dialog nie ganz zum Stillstand kam.

Im Dialog heißt der Band, den Ansgar Kreutzer und Franz Gruber herausgegeben haben, auch deswegen zutreffend, weil schon die Liste der Vf./innen deutlich macht, dass es sich um einen Gesprächsaustausch auf Augenhöhe handeln soll. Soziologische und theologische Experten kommen darin gleichermaßen zu Wort und thematisieren sowohl diskursgeschichtliche als auch wissenschaftstheoretische sowie auf aktuelle Themen bezogene Gesichtspunkte. Den beiden Hg.n geht es dabei „einerseits um konkrete ‚Kreuzungen' (religions-)soziologischer und (systematisch-)theologischer Deutungsmuster, andererseits um die metatheoretische Reflexion auf diese Form des interdisziplinären Austauschs" (11).

Der Band gliedert sich in fünf Großabschnitte und wird mit einer Auswahlbibliographie (383–397) beschlossen. Im ersten Teil wird der Stand des interdisziplinären Austauschs kritisch erhoben und bewertet. Die Beiträger dieses Abschnitts sind neben *Ansgar Kreutzer* und *Sibylle Trawöger* (23–55) der in Köln lehrende Theologe *Hans-Joachim Höhn* (56–72) sowie der Nestor der katholischen Religionssoziologie *Franz-Xaver Kaufmann* (73–90). Den nächsten Abschnitt teilen sich der evangelische Theologe *Hans-Ulrich Dallmann* (97–124) und der katholische Pastoralsoziologe *Michael N. Ebertz* (125–156). Hier steht die Frage nach der gesellschaftlichen Funktion von Religion im Vordergrund, wobei sowohl konzeptionelle Perspektiven im Anschluss an Luhmann erörtert werden als auch in einer eindrücklichen Studie mit Hilfe u. a. solcher Deutungsmuster der religiöse Wandel am Ort der Gemeinden erschlossen wird. Mit *José Casanova* (162–188) und *David Tracy* (189–207) kommen im Folgenden zwei international renommierte Wissenschaftler zu Wort, die den Einflussmöglichkeiten sowie den Geltungschancen christlicher Überzeugungen unter den gesellschaftlichen Bedingungen „multipler Modernen" (S. N. Eisenstadt) nachgehen. Tracy erläutert hier nochmal sein Konzept der „Öffentlichen Theologie". Inwiefern das religionskritische Erbe und Potential der Religionssoziologie theologische Beachtung finden sollte, ist Thema des nächsten Abschnittes, bei dem natürlich auch eine Auseinandersetzung mit dem Spätwerk von Jürgen Habermas nicht fehlen darf. *Maria Dammayr* (214–235) und *Walter Raberger* (236–254) widmen sich diesen Themen. Schließlich können sich die Leser/innen im letzten Teil des Bandes in drei Unterabschnitten über jene Schlagwörter informieren, die nicht nur die religionssoziologische Diskussion gegenwärtig prägen, sondern auch die Feuilletons beherrschen: Säkularisierung und/oder Wiederkehr der Religion, die Frage nach den Auswirkungen religiöser Individualisierung auf die Formen religiöser Vergemeinschaftung sowie gleichsam als „Dauerbrenner" das Verhältnis von Religion und Politik. Als Vf. fungieren hierbei *Karl Gabriel* (267–277), *Hanjo Sauer* (278–294), *Winfried Gebhardt* (297–317), erneut *Ansgar Kreutzer* (318–341), *Alexander-Kenneth Nagel* (345–455) und *Andreas Telser* (356–380). Alle Abschnitte werden durch eine Hinführung seitens der Hg. eingeleitet.

Naturgemäß kann ein solch vielschichtiger und perspektivenreicher Band in einer Rezension nicht umfassend besprochen und gewürdigt werden. So bleiben die beiden Möglichkeiten, entweder exemplarisch einige Beiträge herauszugreifen oder querschnittartig einige Themen zu erwähnen. Ich wähle in gebotener Kürze die zweite Variante. Einig sind sich wohl alle Beiträge darin, dass nicht nur das klassische Säkularisierungsparadigma einer gründlichen Revision unterzogen werden muss, sondern dass auch die Rede von einer „Wiederkehr der Religion" mehr Fragen aufwirft als dass sie Probleme löst (vgl. v. a. die Beiträge im Abschnitt V.1). Auch wenn Europa (und darin Deutschland im Besonderen) einen religiösen Sonderfall darstellt – aber wo gibt es diesen nicht angesichts der Kontingenz von unterschiedlichen Modernen –, darf der Schwund von Religiosität und kirchlicher Bindung nicht übersehen werden (vgl. den Beitrag von Ebertz). Zu den spezifischen Gründen gehören nicht zuletzt konfessionelle. Dabei ist katholischerseits wohl weniger an die Missbrauchsskandale zu denken, wenngleich auch diese langfristige Folgen haben könnten, die

bislang noch kaum abschätzbar sind. Viel wichtiger erscheint mir hingegen, dass für die mehrheitlich katholischen Vf. im Dialog zwischen Soziologie und Theologie und angesichts der religionssoziologischen Befunde ein Thema stets als Subtext mitverhandelt wird, das sich dem evangelischen Theologen so gar nicht stellen kann: Wie stehen mögliche Antwortversuche auf die Abwanderungsbewegungen aus der Kirche eigentlich zum Programm des II. Vatikanischen Konzils? Wie kann die Option des *Aggiornamento* so fortgeschrieben werden, dass sich selbst unter hochindividualisierten Bedingungen Chancen aufzeigen lassen, wie Glaubensvermittlung und Kirchenbindung, vornehmlich am Ort der Gemeinde, weiterhin möglich sind? Ganz gleich aber, ob man sich selbst eher dem liberalen oder eher dem konservativen Spektrum innerhalb des Katholizismus zuordnet, diese ekklesiologischen Fragestellungen markieren so oder so einen entscheidenden und für den Beobachter aufschlussreichen Punkt im Dialog zwischen systematischer Theologie und Religionssoziologie. Ebenfalls erstaunlich ist die konfessionelle Kontextualisierung an einer anderen Stelle. Die religionstheoretischen Überlegungen, die in soziologischer Hinsicht bekanntlich wesentlich durch die Bezugnahme auf Autoren (Davie, Luhmann, Parsons, Weber etc.) erfolgen, die eher dem protestantischen Milieu zugeordnet werden dürften, führen mitunter zu überraschenden Perspektivenanreicherungen. V. a. für evangelische Leser dürfte dies von erheblichem Gewinn sein, da es einen sensibel für jene protestantische Brille macht, die eher stillschweigend, aber deswegen nicht weniger wirksam beispielsweise noch jede Weber-Lektüre anleitet. Am Beispiel von Habermas (vgl. Rabergers Beitrag) ließe sich etwa zeigen, wie sehr das den Blickwinkel verändert, wenn – viel stärker als dies auf protestantischer Seite zumeist geschieht – auf die Figur der „anamnetischen Solidarität" (Johann Baptist Metz) bei der Interpretation der „postsäkularen Gesellschaft" rekurriert wird. Umgekehrt kann man sich bisweilen des Eindrucks nicht entziehen, dass das Phänomen der religiösen Individualisierung noch sehr viel positiver bewertet wird als im Protestantismus, der bereits tief von Traditionsabbrüchen gekennzeichnet ist.

Die hier nur angedeuteten Beispiele wollen v. a. eines: zur Lektüre anregen. Eine Rezension oder Anzeige kann diese ohnehin nicht ersetzen. *Im Dialog* ist ein Band, der seiner Reihe mehr als gerecht wird. Mit ihm erhält man einen guten Überblick über den Stand der Debatten und wird zu weiterer Lektüre angeregt. Und wer danach immer noch Zweifel hat, wie sehr die Theologie als Ganze und mit ihr die Verantwortlichen im kirchlichen Bereich von der vertieften Beschäftigung mit Fragen der Religionssoziologie profitieren können, dem ist wohl nicht mehr zu helfen. An den Vf./inne/n dieses schönen Bandes allerdings kann dies nicht liegen.

Göttingen Christian Polke

Tyrell, Hartmann: **„Religion" in der Soziologie Max Webers**. – Wiesbaden: Harrassowitz 2014. (LIV) 357 S. (Kultur- und sozialwissenschaftliche Studien, 10), geb. € 74,00 ISBN: 978–3–447–06888–8

Ähnlich wie andere der soziologischen „Klassiker" – etwa Durkheim oder Simmel – schrieb Max Weber einige seiner bedeutendsten Arbeiten bekanntlich im Blick auf religiöse Phänomene. Viele seiner Erkenntnisse wurden daher ebenso grundlegend für den allgemeinen Theoriehaushalt der Soziologie wie für sozialwissenschaftliche Analysen von Religion. Dabei setzen seine Texte, insbes. die *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie* sowie *Wirtschaft und Gesellschaft*, der Rezeption einige Hürden entgegen. Aufgrund einer verschlungenen Entstehungsgeschichte und Webers frühzeitigem Tod – zu einem Zeitpunkt, da wichtige Texte noch unvollständig oder nicht publiziert waren – müssen einige seiner „Fragestellungen" und Thesen mühsam rekonstruiert werden. Angestoßen nicht zuletzt durch den 150. Geburtstag Webers im Jahr 2014 erschienen mehrere synthetisierende Darstellungen, insbes. die beiden Biographien von D. Kaesler und J. Kaube sowie das von H.-P. Müller und S. Sigmund herausgegebene *Max-Weber-Handbuch*. Das hier zu besprechende Buch versammelt Aufsätze des em. Bielefelder Soziologen Hartmann Tyrell, die zuerst zwischen 1990 und 2009 publiziert wurden. Ihr Vf. gilt als einer der profundesten Kenner der Soziologie Max Webers, gerade auch hinsichtlich der religionsbezogenen Seite von dessen Werk. Die Aufsätze widmen sich der Entschlüsselung von Webers Texten, immer auch vor dem Hintergrund des damaligen intellektuellen Umfelds. So kommen neben soziologischen Autoren vielfältige Anschlüsse Webers an Philosophie und Literatur sowie theologische Bezüge zur Sprache. Das Buch zeigt vielgestaltig, wie lohnend eine Beschäftigung mit Webers Religionssoziologie nicht alleine in historischer Perspektive sein kann, sondern auch, um gegenwärtige religiöse Dynamiken in einer sozialtheoretisch fundierten Perspektive zu verstehen.

Vorangestellt ist eine neu verfasste Einleitung, die das Anliegen von Webers Soziologie erschließt. Mit der *Protestantischen Ethik* (PE), Webers frühestem und bis heute prominentesten religionssoziologischen Text, habe dieser ursprünglich noch kein (religions-)soziologisches Interesse verfolgt. Vorrangig sei es ihm vielmehr um eine *„sozialökonomische* Studie" (XXIV) gegangen, mit dem Ziel, die Genese des modernen Kapitalismus zu klären. Das Ergebnis war dann aber nicht alleine die bekannte Untersuchung über den Einfluss von Religion auf die Wirtschaft. Vielmehr „entdeckte" Weber den „universalhistorischen und spezifisch okzidentalen Rationalisierungsprozess" (XXX), der für sein weiteres Werk zu einem Leitthema wurde. Die Religionssoziologie findet sich darin, wie T. im Anschluss an Marianne Weber zeigt, in zweifacher Form: einerseits als „‚soziologisch-systematische' Ausarbeitung" (v. a. *Wirtschaft und Gesellschaft*) und andererseits als „‚historisch-empirische' Darstellung" (v. a. in den *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie*) (XLVII).

Zunächst zeigt T. in werkgeschichtlicher Absicht, wie die Frage nach dem okzidentalen Rationalisierungsprozess in der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* in die „Kernzone" (3) von Webers Soziologie rückt. In der Rezeption wurde diese übergreifende Thematik lange übersehen. Darauf folgen im zweiten Teil des hier zu besprechenden Buches zwei Aufsätze zum Religionsbegriff. Bekanntlich verzichtet Weber auf eine Definition von Religion, obwohl ihm offenbar spezifische Merkmale vor Augen standen. In acht Punkten arbeitet T. die Facetten einer *„Heterogenität* des Religiösen" (31) bei Weber heraus: So werden „Magie und Ritual, Symbolismus und Hinterwelt, Charisma und Prophetie, Theodizeeproblem und Metaphysik, religiöse Ethik und Gesinnungsreligiosität, Erlösung und Weltablehnung, Askese und Mystik" untersucht, wenn auch bei Weber gerade *„nicht* im (systematischen) Zusammenhang" (68). Gleichwohl erschließe sich „der innere Zusammenhang des Religiösen" für Weber in zwei zentralen Dynamiken: Einerseits in der „Abstreifung der Magie" sowie andererseits in der „Vereinheitlichung und Systematisierung in Metaphysik und Ethik". So trete ein „evolutionäre[r] Gesamtzusammenhang des Religiösen" hervor: Die Ausdifferenzierung säkularer Wertsphären war „für Weber wesentlich ein *inner*religiöser Prozeß", der von einer spezifisch religiösen Logik, insbes. der „intellektuellen Systematisierung" (69) der religiösen Lehre und ihrer Ethik, vorangetrieben wurde.

Die Aufsätze im dritten Teil widmen sich der sozialen „Potenz" der Religion sowie ihrer schicksalhaften, weil „selbstverursachten" „Depotenzierung". Ausgangspunkt Webers in der PE war, so zeigt T., die hohe evolutionäre Unwahrscheinlichkeit und Erklärungsbedürftigkeit der kapitalistischen Lebensführung: Die erforderliche Arbeitsdisziplin, Konsumverzicht und Unpersönlichkeit standen in schroffem Gegensatz zu traditionellen Orientierungen. Nur aus einem *religiös* geprägten „Geist" heraus, der die überkommene Ethik ebenso wie die natürlichen Triebe negiert, war eine Umwendung möglich. Mit dieser Deutung knüpfe Weber deutlich an Nietzsche an, demzufolge die Religion den Menschen Disziplin und Affektbeherrschung beigebracht und so den Prozess einer inneren Rationalisierung in Gang gesetzt hat. Die Reformation war demnach nicht Befreiung von religiöser Herrschaft, sondern deren Systematisierung und Ausweitung auf das gesamte Leben. Der Religion gelang es, ihre Antriebskräfte auf das Erwerbsleben zu lenken und dadurch für die Genese des Kapitalismus erforderliche Verhaltensweisen zu formen.

Auf die Gegebenheiten der Moderne zielt Teil IV. Nachdem die Religion zu deren Herausbildung entscheidend beigetragen hatte, erleide sie dort – so eine Kernthese Webers – einen unausweichlichen und fortschreitenden Bedeutungsverlust. Über den religiös induzierten Rationalisierungsprozess wurde die Ausdifferenzierung nichtreligiöser Wertsphären angestoßen. Weber spricht von „Göttern", „Geistern" oder „Dämonen", die die Wertsphären prägen. Diese Metaphorik habe für Weber „vor allem damit zu tun, daß von den Werten *Gebote* ausgehen – Gebote oder Forderungen, die sich unmittelbar an die Persönlichkeit, an den Einzelnen richten" (273). Das bedeute einerseits eine „christliche Kontinuität": ob Politik, Kunst, Wirtschaft oder Wissenschaft, in ihrer „ethische[n] Form" reklamieren diese jeweils für sich einen „exklusiven ‚Wertmonotheismus'" (295), wie er zuvor (und erstmals) in der religiösen Ethik etabliert worden war. In ihrer Pluralität geraten die Wertsphären dadurch andererseits, so Weber in der Zwischenbetrachtung, „in Spannungen zueinander" und insbes. in Spannung zur Religion.

Dem Charakter einer Aufsatzsammlung entsprechend, geht es in dem Buch nicht um einen systematischen Überblick zu Webers Religionssoziologie. Der Schwerpunkt liegt auf Webers historisch-empirischen Perspektiven, dem religiösen Rationalisierungsprozess und der dadurch vorangetriebenen Ausdifferenzierung von Wertsphären. Das Buch bündelt die bedeutenden Arbeiten seines Vf.s zu dieser Thematik und regt zu Weiterführungen an. Neben dieser Fokussierung enthält das Buch auch überblicksartige und systematisierende Teile. Insbes. der oben besprochene Beitrag zum Religionsbegriff bietet einen konzentrierten Überblick zur Religionssoziologie Webers. Insgesamt lesen sich die versammelten Aufsätze als außerordentlich kenntnisreiche und zugleich gut verständliche Hinführungen zu dem fragmentierten, schwer überschaubaren Gesamtwerk Webers.

Die Lektüre dürfte auch für theologisch interessierte Leser ergiebig sein. So wird die Verknüpfung von Webers Arbeiten mit theologischen Diskursen vielfältig herausgearbeitet. Das betrifft nicht alleine

die bekannten Anknüpfungen an den Kulturprotestantismus (v. a. im Austausch mit E. Troeltsch oder im Rekurs auf Schleiermacher), sondern auch etwa seine Auseinandersetzung mit biblischen Inhalten und solchen der antiken Kirchen- und Theologiegeschichte. Zwei Beiträge analysieren die religiöse Ethik der „Brüderlichkeit", die seit der frühen Kirche einen – in jüngerer Zeit in den Hintergrund getretenen – theologischen Grundbegriff bildet, den Weber insbes. in der Auseinandersetzung mit Tolstoi und Dostojewski aufgreift. Weiterführend kann – angesichts fortschreitender und konfliktbehafteter Prozesse der religiösen Pluralisierung – nicht zuletzt das religionsvergleichende Potential von Webers Arbeiten sein. Die Aufmerksamkeit kann sich mit Weber und T. etwa auf geschichtlich bedingte, „pfadprägende" Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Religionen und religiösen Bewegungen richten, wie sie z. B. aus dem Einfluss von sozialen Schichten auf religiöse Lehren resultieren.

Paderborn Marc Breuer

Hopf, Matthias: **Liebesszenen**. Eine literaturwissenschaftliche Studie zum Hohenlied als einem dramatisch-performativen Text. – Zürich: Theologischer Verlag 2016. 416 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 108), geb. € 76,00 ISBN: 978–3–290–17858–1

In seiner von Helmut Utzschneider betreuten Diss. setzt es sich Matthias Hopf zum Ziel, die „dramatisch[e] Qualität des Hlds auf einer fundierten literaturwissenschaftlichen Basis" (20) zu untersuchen. In der Tradition der „Neuendettelsauer Schule" (7) zeigt er auf, dass das Hohelied ein dramatischer Text mit einem hohen Performanz-Potential ist. Die klar strukturierte und gut geschriebene Arbeit überzeugt nicht nur in literaturwissenschaftlicher Hinsicht, sondern auch durch den Einbezug historischer Fragestellungen.

In einem ersten Hauptteil (13–60) führt H. ins Thema und seine Methode ein. Er erinnert daran, dass dramatische und kultisch-dramatische Interpretationen des Hohelieds einst sehr populär waren (Origenes, Ewald, Delitzsch, Meek etc.), ab dem 20. Jh. in der Regel aber scharf zurückgewiesen wurden (Rudolf, Keel, Exum). In jüngerer Zeit allerdings wird wieder vermehrt auf die dramatischen Aspekte des Hohelieds aufmerksam gemacht (Murphy, Müller, Uehlinger, S. Fischer) und die meisten Kommentare weisen in diese Richtung, indem sie den Text des Hohelieds unterschiedlichen Sprecher/innen/n zuweisen. An diesen jüngeren Trend – wie allgemein das erhöhte Interesse am „performance criticism" – knüpft H. an und legt mit seiner Diss. zum ersten Mal eine detaillierte dramentheoretische Analyse des Hohelieds vor. Methodisch orientiert er sich dabei an den Ansätzen von Helmut Utzschneider und Ark Nitsche bzw. an den Dramentheorien von Bernhard Asmuth und Manfred Pfister (13–20). Bevor H. diese Methodik im Detail erklärt, wendet er sich ein erstes Mal der historischen Frage zu und legt dar, dass es ihm um die Endgestalt des Hohelieds geht, die er (u. a. unter Verweis auf die Sprache und die Hohelied-Manuskripte in Qumran) in die hellenistische Zeit datiert. Er hält es für gut möglich, dass das Hohelied aus einzelnen Liedern zusammengewachsen ist, sieht im Endtext aber nicht eine lose Sammlung von Einzelgedichten (Anthologie), sondern einen planvoll redigierten bzw. komponierten Text (21–24).

Im Unterkap. zur Methodik (25–60) macht H. zunächst darauf aufmerksam, dass der Begriff „Drama" schillernd ist und häufig anachronistisch enggeführt wird. Unter literaturwissenschaftlichen Gesichtspunkten lohnt sich hingegen der Rückgriff auf Aristoteles, der sechs Elemente (Handlung, Figuren, Rede, Gedanke, Szenerie, Gesang) als für Dramen wesentlich herausgearbeitet hat, die sich (nach Asmuth) vereinfacht auf die drei Kernaspekte Lexis (Text), Opsis (Szenerie) und Plot (Handlung) zusammenfassen lassen. Da es nach manchen Theoretikern zu einem Drama gehört, dass es auch tatsächlich aufgeführt wird, und man für das Hohelied historisch diesbezüglich nicht sicher sein kann, schlägt H. für das Hohelied vor, statt von „Drama" von einem „dramatischen Text" zu sprechen. Diese Klassifizierung legt sich (im Anschluss an Pfister) schon darum nahe, weil sich im Hohelied (außer in 1,1) nie ein Erzähler zu Wort meldet, sich die ganze Handlung vielmehr in direkten Reden der handelnden Figuren ereignet. Zur Abgrenzung von Gesprächsprotokollen, Verbatims, Liturgien etc. führt H. weiter die Begriffe „Perfomanz" und „Performanz-Potential" ein, die klarmachen, dass neben der Kommunikationsstruktur auch die Aspekte von Opsis und Plot darüber entscheiden, ob ein dramatischer Texte prinzipiell aufführbar ist. Nach diesen einleitenden Erklärungen erläutert H. seine Methode im Detail. Bei der Analyse der Lexis (Text) geht es in erster Linie um die Bestimmung von Sprechern und Adressaten. Hilfreich im Fall des Hohelieds sind hier die LXX-Manuskripte, in denen Sprecherzuweisungen (und z. T. „Regieanweisungen") enthalten sind, und evtl. auch die Hohelied-Fragmente aus Qumran (hier bleibt H. sehr knapp und verweist auf seinen früheren Aufsatz). Bei der Analyse der Opsis (Szenerie) geht es um die visuellen Reize, die der Text bei den Rezipienten auslöst. Dazu gehören die Figuren, die *on stage* vorzustellen sind, ihre Handlungen, Mimik und Gestik und allgemein das optische Setting. Bei der Analyse des Plots (Handlung) geht es um die Struktur (Auftritte und Szenen) und die Charakterisierung der Figuren. Als Grundsatz formuliert H. an dieser Stelle, dass er darauf bedacht ist, mit möglichst wenig Zusatzannahmen auszukommen, und Erklärungen mit geringer Komplexität vorzieht (56). Entsprechend rekonstruiert er für das Hohelied lediglich drei Figuren: die Frau, den Mann und die Töchter Jerusalems.

Im zweiten und längsten Hauptteil (61–292) analysiert H. das gesamte Hohelied unter den drei Aspekten von Lexis, Opsis und Plot und liefert damit einen Hohelied-Kommentar unter dramentheoretischen Gesichtspunkten. Der spezifische Fokus und das Nacheinander der Analyse von Lexis, Opsis und Plot resultierten dabei z. T. in etwas „technischen" und langatmigen Ausführungen, zumal H. meist sehr vorsichtig argumentiert und verschiedene Möglichkeiten durchspielt (was ja an sich durchaus zu begrüßen ist). Dafür macht der von H. gewählte Zugang aber auch auf zahlreiche Aspekte aufmerksam, die sonst häufig übersehen werden. Hilfreich ist etwa seine für jeden Vers gestellte Frage, wer *on stage* vorzustellen ist, was Konsequenzen für die Gliederung hat (H. schlägt folgende Szenen vor: 1,2–4b; 1,4c–11; 1,12–2,3b; 2,3c–7; 2,8–17; 3,1–5; 3,6–11; 4,1–5,1; 5,2–6,3; 6,4–7,13; 7,14–8,2; 8,3–4; 8,5–14). Insbes. bei der Analyse des Plots, die mit der Zuweisung des Texts an die verschiedenen Sprecher/innen zusammenhängt, muss H. häufig stark spekulieren, denn das Hohelied lässt diesbezüglich sehr vieles offen. So werden z. B. kaum alle davon überzeugt sein, dass der Mann in 1,2b–4 anwesend ist und sich das Paar zwischen 1,2a und 1,2b küsst (68–77). Solche Spekulationen lassen sich bei der Interpretation des Hohelieds aber grundsätzlich nicht vermeiden und gerade unkonventionelle Vorschläge (wie etwa, dass 6,1–3 im Wechsel von der Frau und den Töchtern gesprochen ist und 8,8 von den Töchtern Jerusalems) bringen die Diskussion weiter.

Im dritten Hauptteil (293–367) fasst H. die Ergebnisse seiner Analyse zusammen. Über die grundsätzliche Erkenntnis hinaus, dass die Klassifizierung des Hohelieds als „dramatischer Text mit Performanz-Potential" tatsächlich angemessen ist, zeigt diese Zusammenfassung, dass H.s Art der Analyse zahlreiche Details des Charakters des Hohelieds greifbar macht, etwa zur Redehäufigkeit und zur Anrede *ad spectatores* (296–298), zur sprachlichen Vermittlung von Handlungsabläufen (300–302), zum fließenden Übergang von Metaphern und echter Opsis (311–313), zur verschwimmenden Grenze zwischen *on stage* und *off stage* (316–323), zum Fehlen einer durchgängigen Handlung und dem Charakter des Hohelieds als „Kette" von Liebesszenen, in denen „ein wiederholtes Hin und Her im Spiel der Liebe dargestellt" wird (334–340, Zitat 340), und vieles andere mehr.

Auch im dritten Hauptteil kommt H. nochmals auf historische Fragen zu sprechen. So erwägt er unterschiedliche Sitze im Leben für konkrete Aufführungen des Hohelieds, sei es „in bloßer Rezitation mit verteilten Rollen oder in umfassender Inszenierung"; er hält verschiedene Kontexte für denkbar, etwa „profan[e] oder sakral[e] Frühlingsfeierlichkeiten […], sonstige Performanzen zur profanen Unterhaltung bis hin zur Realisierung im Rahmen von Feiern der Liebe, wie z. B. Hochzeiten" (344). Weiter weist H. darauf hin, dass sich für die frühe Rezeptionsgeschichte des Hohelieds wiederholt Hinweise auf historische Aufführungen finden, etwa in den Bemerkungen im Talmud zum Singen im „Haus der Trinkereien" und indirekt wohl auch in den Rubriken der LXX-Handschriften und in Origenes' Gattungsbestimmung des Hohelieds als *epithalamium* (353–357). Als Schlussgedanke gibt H. schließlich (im Anschluss an Erwägungen von Bernhard Lang und Georg Steins zum dritten Kanonteil als eine Art „Literatur-Pool") zu erwägen, dass das Hohelied womöglich darum kanonisiert wurde, damit der jüdische Kanon ein hebräisch-jüdisches Gegenstück zu den hellenistischen Dramen umfasst (364–367). Das Buch schließt mit einer Bibliographie, zwei Anhängen (Anhang 1: Synopse der Rubriken in den griechischen Handschriften; Anhang 2: eigene Übersetzung, gegliedert nach Szenen und Auftritten, mit Sprecherzuteilung und Bestimmung der Adressaten) sowie einem Stellenregister.

H. gelingt es, die Diskussion um den dramatischen Charakter des Hohelieds (Dramentheorie) wesentlich voranzutreiben. Sein literaturwissenschaftlicher Ansatz führt im zweiten Hauptteil (der gleichzeitig ein vollständiger Hld-Kommentar ist) zwar manchmal zu etwas „technischen" Ausführungen, überzeugt aber insgesamt und macht auf wesentliche Charakteristika des Hohelieds aufmerksam. Dem Buch ist eine breite Rezeption zu wünschen.

Wien Annette Schellenberg

Ette, Ottmar: **Der Fall Jauss**. Wege des Verstehens in eine Zukunft der Philologie. – Berlin: Kadmos 2016. 155 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–86599–327–4

Die „Nobilitierung" eines Literaturwissenschaftlers ist spätestens dann erfolgt, wenn er selbst zum Gegenstand von Literatur geworden ist. Bei dem Romanisten Hans Robert Jauß (1921–1997), Haupt der sog. Konstanzer Schule und Mitbegründer der Forschungsgruppe „Poetik und Hermeneutik", trat dieser Fall 1984 ein, im Jahr des Erscheinens des Universitätsromans *Small World. An Academic Romance* des englischen Gelehrtendichters David Lodge. Der Text persifliert in humorvoller Weise akademische Querelen im Zusammenhang der Ausschreibung eines hochdotierten „Unesco-Chair of Literary Criticism". Als deutscher Kandidat im Bewerbungsverfahren firmiert ein drahtiger Mann mit schneidigen Offiziersmanieren namens Siegfried von Turpitz. Gemeint war J., dessen NS-Vergangenheit damals nur wenigen bekannt war, aber schon bald darauf öffentlich wurde und den wissenschaftlichen Ruhm des Rezeptionsästheten noch zu Lebzeiten überschattete, sodass dieser zusehens verblasste.

Zwar konnte J. eine unmittelbare persönliche Beteiligung an Kriegsverbrechen nicht nachgewiesen werden, doch hatte er zweifellos Kenntnis von ihnen und trug durch seine Befehlsgewalt eine zumin-

dest indirekte Mitverantwortung für sie. Im Detail dokumentiert ist sein Werdegang während der NS-Zeit, seine Internierung durch die britischen Besatzungsbehörden im Dezember 1945 sowie sein Spruchkammerverfahren in dem jüngst publizierten Werk von Jens Westemeier *Hans Robert Jauß. Jugend, Krieg und Internierung* (Konstanz 2016). Ottmar Ette setzt die Kenntnis der historischen Daten voraus und nähert sich dem Fall J. bzw. dem Umgang seines Protagonisten mit ihm in der Perspektive der Literaturwissenschaft. Gegenstand seiner Untersuchung sind nicht die historiographisch erarbeiteten Fakten, die mittlerweile allgemein zugänglich sind, sondern die Deutungen, die sich mit ihnen verbinden und zwar nachgerade in der Hermeneutik dessen, der die offengelegten Tatsachen zu verantworten hatte. „Jenseits aller Polemik, jenseits aller Provokation gilt es", so E., „innerhalb der Romanistik wie auch jenseits ihrer disziplinären Grenzen das Schreiben und Wirken jenes Literaturwissenschaftlers zu untersuchen und zu *verstehen*, der wie kein anderer die deutsche Nachkriegs-Romanistik und ihren Wissenschaftsstil zu prägen verstand." (29)

Bei J., dem Begründer der Rezeptionsästhetik, handelt es sich „um den auf institutioneller Ebene im akademischen Feld mit Abstand einflußreichsten und prägendsten Romanisten des deutschsprachigen Raumes im 20. Jahrhundert" (11). Zu internationalem Ansehen gelangte er nicht schon durch seine akademischen Qualifikationsarbeiten, die Diss. über Marcel Proust und die Habil.schrift zu einem mediävistischen Thema, sondern erst durch seine Antrittsvorlesung an der Univ. Konstanz vom 13. April 1967, deren ursprüngliche Fassung – frei nach Schiller – den Titel trug *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Literaturgeschichte?*; für die Publikation wurde er dann in *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft* abgewandelt (Konstanz 1967). J. grenzt sich von der formalistisch-strukturalistischen und der marxistischen Literaturtheorie gleichermaßen ab, wobei er versucht, „die Kluft zwischen Literatur und Geschichte, historischer und ästhetischer Erkenntnis zu überbrücken" (a. a. O., 26), und zwar dadurch, dass er das Werkverständnis der Leser im Laufe der generationenübergreifenden Rezeptionsgeschichte hermeneutisch zu berücksichtigen gedenkt. Ziel einer Erneuerung der Literaturgeschichte muss es danach sein, „die Vorurteile des historischen Objektivismus abzubauen und die traditionelle Produktions- und Darstellungsästhetik in einer Rezeptions- und Wirkungsästhetik zu fundieren" (a. a. O., 29; bei J. kursiv). Wie dies nach seinem Urteil genau zu erfolgen hat, wurde von J. in sieben Thesen entfaltet. Leitbegriffe wie „Erwartungshorizont", „Horizontwandel" bis hin zu „Horizontverschmelzung" lassen Einflüsse der 1960 erschienenen Monographie von Hans Georg Gadamer über „Wahrheit und Methode" erkennen. Eine Grenze der Übereinstimmung der von ihm versuchten rezeptionsästhetischen Grundlegung der Literaturgeschichte mit Gadamers Prinzip der Wirkungsgeschichte sieht J. dort erreicht, wo Gadamer „den Begriff des Klassischen zum Prototyp aller geschichtlichen Vermittlung der Vergangenheit mit der Gegenwart erheben will" (a. a. O., 46).

Wie J. den Prozess hermeneutischen Verstehens und Auslegens von Literatur im Einzelnen zu bestimmen gedenkt, hat er in einer Reihe von Studien dargetan, in denen er gelegentlich auch auf die „Partialität des rezeptionsästhetischen Zugangs" (H. R. Jauß: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt 1982, 704; bei J. gesperrt) zu sprechen kommt. Dies hinderte nicht, dass man ihn zum Gründer und Haupt einer neuen Schule erklärte, der rezeptionsästhetischen oder der Konstanzer, wie man sie auch nannte. J. dürfte hiervon und von dem internationalen Ansehen, das ihm seit 1967 zuteil wurde, zunächst selbst überrascht gewesen sein. Hatte er doch nach eigenem Bekunden ursprünglich nur das Wort eines seiner Lehrer literaturwissenschaftlich zu berücksichtigen versucht, dass nämlich kein literarischer Text von Belang je für Philologen verfasst worden sei, und eine schlichte „Apologie des geschichtlichen Verstehens im Medium ästhetischer Erfahrung" intendiert, wie er im Rahmen einer „Werkbesichtigung" in der Ausgabe der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* schrieb (FAZ [5.8.1987], 27f, hier: 27). J. ließ die ihm gestellte Frage offen, ob er in dem weltweiten Echo auf seine Programmschrift „einen echten Paradigmawechsel oder eher eine modische Hochkonjunktur sehe" (ebd.). Eindeutig zum modischen Aspekt rechnete er die Tatsache, „daß die Namen Jauss und Iser, der ‚Dioskuren der Konstanzer Schule', bereits als Konversationsthema im imaginären Kontext eines Romans von David Lodge figurieren durften" (ebd.). Beschlossen wurde der zitierte FAZ-Artikel mit der Feststellung, „daß von einer wahren Methode erst die Rede sein kann, wenn sie zu einer Autorität ohne Autor geworden ist" (a. a. O., 28). Dies war nicht zuletzt deshalb ein passendes Schlusswort, als J.' persönliche Autorenautorität damals schon im Schwinden begriffen war und in Anbetracht der bisher der Öffentlichkeit verschwiegenen und nun immer klarer hervortretenden NS-Vergangenheit fortschreitend in die Krise geriet.

Bevor E. auf hermeneutische Fragen zu sprechen kommt, denen sein eigentliches Interesse gilt, kommentiert er einleitend kurz Beginn und Fortgang der Wissenschaftsbiographie von J. Folgt man seiner Auffassung, dann wählte dieser nach dem Sturz der NS-Herrschaft die Romanistik primär als „Rückzugs- und [...] Zufluchtsort" (33). Sie habe „Deckungs-Vorteile für einen [geboten], der nach dem Ende der Barberei, an der er nachweislich aus voller Überzeugung und mit höchstem persönlichen Einsatz teilgenommen hatte, seine Spuren so rasch als möglich zu verwischen suchte" (ebd.). Als besonders sicherer Hafen sei ihm damals die Bonner Romanistik erschienen, „die nach der Kapitulation Nazideutschlands wieder im Zeichen von Ernst Robert Curtius stand" (36), der keine NS-Vergangenheit zu bewältigen hatte und bei den alliierten Behörden hohes Ansehen genoss. J. habe sich dies zunutze gemacht, was ihn nicht hinderte, Curtius später dezidiert die Gefolgschaft zu versagen und ihm, nachdem der eigene wissenschaftliche Status abgesichert war, zu seinem „Lieblingsfeind" (41) und zum Ziel scharfer Angriffe zu erwählen. Die Hochachtung, die er dem Lehrer ohne Skrupel entzog, habe er von seinen eigenen Schülern umso kompromissloser eingefordert. Nach außen in ständigem Theoriekrieg in die verschiedensten Richtungen begriffen sei das „*System Jauss*" (13, Herv. i. O.) nach innen hin durch klare Hierarchisierung und starken Anpassungsdruck gekennzeichnet gewesen. Sachliche Kritik habe stets in Gefahr gestanden, mit persönlichem Verrat gleichgesetzt zu werden, wohingegen jahrelange Unterwerfung unter die Vorgaben und Richtlinien des akademisch einflussreich gewordenen Meisters mit der Verheißung der Vermittlung von Lehrstühlen und Professuren versehen war. Die harte Schule des Doktorats „fungierte dabei als Kaderschmiede, die für langfristige, höhere Aufgaben qualifizierte" (14) oder in Verwerfung und Anathematisierung endete. „Absolute Loyalität und Einsatz für die gemeinsame Sache waren selbstverständliche Pflicht." (15) Von daher, so E., verwundere es nicht, dass sich nach Aufkommen der NS-Vorwürfe gegen J. die Empörung in seinem Umkreis nicht gegen diesen, sondern gegen die vermeintlichen Nestbeschmutzer richtete.

Nach einleitenden Kurzanalysen zur äußeren Verfassung dessen, was er das „System Jauss" nennt, wendet sich E. seinem zentralen Thema zu, nämlich dem Systemzentrum in Gestalt seines Urhebers, und der, wie es heißt, „Verankerung des Schreibens [sc. von J.] in einem strategisch reflektierten Denken" (38). Sei die Strategie, die das gesamte Denken, Schreiben und Handeln von J. und insbes. seine „Arbeit [...] am eigenen Lebenslauf" (37) bestimmen sollte, anfangs noch unausgereift und wenig gewieft gewesen, so habe sie sich bald schon verfeinert, um immer raffinierter und „durchdachter" (ebd.) betrieben zu werden. Die Wahrheit wurde nun nicht mehr wie anfangs einfachhin in Lüge verkehrt, sondern nur noch leicht verstellt und verdreht, um sie so mit dem Schein des Rechten zu versehen. „Umstellungen und Verstellungen, Drehungen und Wendungen" (42), die, was sie eröffneten, sogleich wieder verschlossen und das Offenbarte durch die Art und Weise seiner Präsentation präziser Wahrnehmung immer auch zu entziehen suchten, seien von nun an charakteristisch für J.' Schreib-, Denk- und Wissenschaftsstil geworden. Vordergründig betrachtet habe er, um den Titel der „letzte[n] von ihm zu Lebzeiten publizierte[n] Monographie" (45) zu zitieren, „Wege des Verstehens" zu erschließen intendiert. Doch in Wahrheit sei seine Hermeneutik des Verstehens als eine Hermeneutik des Verschweigens (vgl. 63ff), des Verstellens (vgl. 75ff) und der Verdrängung (vgl. 89ff) konzipiert worden. Wer dies nicht verstehe, so E., könne kein wirkliches Verständnis für den Fall J. erlangen, zu dessen Abgründigkeit es gehöre, dass der „Gefallene" gerade durch seine Selbstoffenbarungen die Einsicht in ihn bewusst und willentlich verstellt habe und zwar dergestalt, dass sie ihm zuletzt selbst abhanden gekommen zu sein schien.

J.' Leben und Werk sind nach E. von einem Schleier umhüllt, den der Romanist immer enger gewebt und undurchsichtiger gestaltet habe. Beispielhaft für seine Verschweigenshermeneutik sei eine durchweg kryptographische Darstellungsweise, die mit Doppelkodierungen und intendierten Widersprüchlichkeiten arbeite: „Er wußte, wovon er sprach, wenn er davon sprach, wovon er nicht sprach und auch nicht sprechen wollte." (72, vgl. 105) Mit der Kunst des Verschweigens habe sich diejenige der Verstellung verbunden, welche „die sanfte, fast unmerkliche [...] Verdrehung" (73) zu ihrem „Leitprinzip" (ebd.) erhebe. Gelegentlich habe es J. auch gröber angehen lassen und in gekonnter Volte unter der Hand – wie einst Dorfrichter Adam in Kleists *Zerbrochnem Krug* – die Rolle des Anklägers im eigenen Prozess übernommen, etwa indem er „eine moralisch überlegene und zugleich moralisierende Position just in einem Bereich ein[nahm], wo er selbst – und dies wußte er – so große Schuld auf sich geladen hatte" (81). Im Übrigen sei es für ihn charakteristisch gewesen, viel Nichtssagendes geschrieben bzw. durch Vielschreiberei die klare Aussage zum Verschwinden gebracht zu haben: „Fast ließe sich dies unter Rücksicht auf Roland Barthes mit der Handlungsweise eines Tintenfischs vergleichen, der möglichst viel Tinte verströmt, um dahinter selbst immer schwerer erkennbar zu werden." (73)

Zur Hermeneutik des Verschweigens und der Verstellung gesellt sich die Kunst der Verdrängung, die J. nach Urteil von E. bis dorthin perfektioniert hatte, dass er sich selbst hinters Licht führte und bewusst und willentlich die Einsicht in den eigenen Fall entzog. Nach erfolgtem Rollentausch stellt sich die Inszenierung für den Akteur nicht länger als Fiktion, sondern als Faktum dar. So habe sich der einstige Förderer der Hitler-Barbarei dazu berufen gefühlt, diejenigen anzugreifen, „die mit ihren humanistischen Positionen den Aufstieg des Nationalsozialismus nicht zu verhindern gewußt hätten" (86). Nach E. war sich J. der „Ungeheuerlichkeit" (ebd.) dieses Angriffs „gewiß bewußt" (87), was nicht ausschließt, dass er ihn in der Absicht vollzogen hat, sich selbst das Bewusstsein der eigenen Schuld zu entziehen, um auf diese Weise das Gewissen zu beruhigen. Wie dem auch sei: Verschweigen, Verstellen und Verdrängen bildeten E. zufolge im „System Jauss" äußerlich und innerlich einen differenzierten, aber untrennbaren Zusammenhang, der nach Maßgabe eines in sich verkehrten Strickmusters verfasst war und die Verstrickungen durch die taktischen Versuche, sie aufzulösen, immer auswegloser gestalteten. Das Interview, das J. kurz vor seinem Tod der französischen Zeitschrift *Le Monde* gegeben hat, wird als abschließendes Exempel für die Richtigkeit dieser Annahme angeführt; in ihm habe J. sein Doppelleben zwieträchtig vereint und „den Rezeptionsästhetiker unauflöslich mit dem SS-Hauptsturmführer" (117) verwoben. Indem er die Kontrolle über sein Lebensnarrativ bis zuletzt starr festhalten wollte, habe er sie definitiv verloren. J. sei zum Opfer seiner eigenen Beherrschungskunst geworden. Als Sinnbild jener Sinnwidrigkeit führt E. Goyas *Capricho* vom Ungeheuer gebärenden Schlaf der Vernunft an, wo eindrücklich gezeigt werde, „in welch oszillierendem Verhältnis Vernunft und Wahnsinn, Traum und Albtraum der Rationalität zueinander stehen [können]" (137).

Ob E.s Bearbeitung des Falles J. „Wege des Verstehens in eine Zukunft der Philologie" zu weisen vermag, wie der Untertitel seines Buches verheißt, ist für den Nichtfachmann schwer zu sagen. Schwierig zu entscheiden ist für denjenigen, der nicht zur Zunft und ihren Eingeweihten gehört, fernerhin, wie sich bei E., der seit Oktober 1995 an der Univ. Potsdam Romanische Literaturwissenschaft lehrt, subjektive Betroffenheit und objektive Betrachtung präzise zueinander verhalten. Doch wie immer man seine Wertung des Falles J. zu beurteilen hat: Hamartiologisch lässt sich aus der Angelegenheit viel lernen, weshalb die Beschäftigung mit ihr gerade Theologen empfohlen sei. Sie werden, wenn sie es recht besehen, im Fall J. und in den Weisen des Umgangs mit ihm Züge und Merkmale eines anderen Falles entdecken, der als der Fall Adams alle Menschen und nachgerade sie selbst angeht. Für den Adamsfall und die Folgen, die in widriger Konsequenz aus ihm hervorgehen, sind stets Verschweigen, Verstellen und Verdrängen hermeneutisch kennzeichnend bis dahin, dass die Kunst des Verstehens vorzugsweise auf die Produktion von Missverstehen und Missverständnissen abgerichtet ist. Die adamitische Selbstrezeption bleibt davon nicht unberührt. Im Zuge seiner Selbstverkehrtheit verstellt sich der Mensch auf ebenso zwangsläufig-fatale wie bewusste und willentliche Weise die Einsicht in sie, um sich fortschreitend den Boden zu entziehen, auf dem er zu stehen vermag. So verfällt die Sünde immer mehr ihrem eigenen Abgrund.

Die Feststellung, dass der Sündenfall unser aller Fall ist und alle Adamskinder betrifft, hebt die rechtlich-sittlichen Differenzen, die zwischen ihnen bestehen, und insbes. die Differenz zwischen Unrecht erleidenden Opfern und ihren Übeltätern keineswegs auf. Anderes zu behaupten, hieße das *peccatum originale* durch abstrakte Verallgemeinerung zu fatalisieren, was gegen das Recht und in sich unsittlich ist. Es ist gut, konkret zwischen gut und böse zu unterscheiden, und es ist ungut und nicht recht, diese Unterscheidung nicht vorzunehmen. Wo die Täter-Opfer-Differenz egalisiert wird, herrscht eine Gleichgültigkeit, die inhuman und gegen die Bestimmung des Menschen gerichtet, also böse ist. Die christliche Lehre von der adamitischen Grundsünde widerspricht diesem Grundsatz nicht, sondern bestätigt ihn. Zugleich aber wird durch sie die Möglichkeit entzogen, mit dem Gegensatz von gut und böse einen einseitig moralisierenden Umgang zu pflegen. Denn jede Totalisierung der Moral führt zu einem Hochmut, der den Fall in neue Amoral gleichsam automatisch nach sich zieht. Wo es gnadenlos verfährt, droht das moralische Gericht selbst in den Banne dessen zu geraten, von dem es sich von Grund aus geschieden weiß. Von daher ist es ratsam, den Fall J. nicht nur als den seinen, sondern als Adamsfall und mithin als einen Fall zu betrachten, von welchem gilt: Tua res agitur!

München Gunther Wenz

Commun(icat)ing Bodies. Body as a Medium in Religious Symbol Systems, hg. v. Alexander Darius Ornella / Stefanie Knauss / Anna Katharina Höpflinger. – Baden-Baden/Zürich: Nomos/Pano 2014. 427 S. (Religion – Wirtschaft – Politik, 11), pb. € 44,00 ISBN: 978–3–8487–1027–0/978–3–290–22027–3

Bereits der Titel des Sammelbandes kombiniert zwei Wege der Annäherung an die Körper/Leib-Thematik: mit „communicating" ist ein kommunikationstheoretischer Zugang benannt, der Körper als aktive Akteure in einem dynamischen und vielschichtigen Kommunikationsprozess versteht, während „communing" auf die kollektive Basis der kommunizierenden Körper hinweist, d. h. in diesem Band wird die psychologische, innerpersönliche Dimension körperlicher Kommunikation bewusst zugunsten der interpersonalen Aspekte vernachlässigt. Die Hg./innen stellen ihrem Band die überzeugend ausgearbeitete These vom Körper als Medium voran: Körper generieren arbiträr Bedeutungen in von kulturell und historisch bedingten, dichotomen Konzepten und Grenzziehungen geprägten Prozessen; damit schaffen sie Gruppenidentitäten und festigen bestimmte Weltsichten. Zugleich entziehen sich Körper eindeutigen Zuordnungen (etwa von privat *oder* öffentlich); sie sind nie „reine Natur", sondern immer das Resultat kultureller Konstruktionen und darin mehrdeutig, dynamisch und unstrukturiert. Dennoch Eindeutigkeit herzustellen, verstehen die Hg./innen des Bandes als Aufgabe sozialer Normen, zwischenmenschlicher Beziehungen sowie religiöser Traditionen und Weltanschauungen. Sie legen den Schwerpunkt auf die Analyse dieser „medialen Funktion" von Körpern in religiösen Symbolsystemen: Körper sind Träger von Bedeutung, die sie sowohl metaphorisch als auch konkret konstruieren und interpretieren. Der Begriff des „Mediums" beinhaltet, dass Körper Basis, Mittel und Produkt von Kommunikationsprozessen sind und somit auf verschiedenen, zugleich einander überschneidenden Ebenen funktionieren. „Our thesis is that bodies are, due to their polysemy and their (potentially problematic, but also productive) messiness, a particularly suitable medium to communicate meaning, to establish community and thus to contribute to the creation of a particular worldview and a horizon of meaning in which individual occurences can be integrated, providing stability and flexibility at the same time." (14f)

Der Band wird ergänzt durch Zeichnungen des Künstlers *Michael Hedwig*, von *Elisabeth* und *Gerhard Larcher* erläutert, und ist in drei Sektionen unterteilt, die drei Aspekten der These von Körpern als Medium entsprechen und jeweils mit einem Aufsatz der Hg./innen eröffnet werden.

Die erste Sektion des Bandes mit dem Titel „Bodies Mediating Experiences" beginnt mit *Stefanie Knauss'* „A Sacramental Medium. Reflections on a Christian Theological Anthropology of the Sexual Human Being", in dem Knauss das Thema des Bandes auf die theologische Anthropologie und deren Weiterentwicklung mit dem Ziel anwendet, Menschen als körperliche und sexuelle Wesen wahrzunehmen und diesen Dimensionen ihrer Existenz volle Sakramentalität zuzugestehen – in ihrem paradoxen Charakter, als Ausdrucksweise der Person und in ihrer Transgressivität, d. h. ständigen potenziellen Überschreitung moralischer und sozialer Grenzen. Dabei versteht Knauss den Körper als aktives Medium der Gottesbegegnung und den Menschen mit Susan Ross als Wesen des Begehrens.

Marcello Neri zeigt in „A Strange Thickness. The Body in the Poetry of Pier Paolo Pasolini", inwiefern die Poesie Pasolinis die Affinität zwischen der poetischen Fähigkeit der Sprache und der „begrenzenden" Macht des Körpers zeigt. Der Körper ist bei Pasolini ein Medium nicht im Sinne von Repräsentation, sondern als Handlung des künstlerisch-fiktiven Präsentierens.

In „‚To Glorify God in Our Bodies'. The Body as Interface Between Moral and Medical Discourse in the Foundation of the Seventh-Day Adventist Church" rekonstruiert *Christian Feichtinger*, wie in der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten der gesunde Körper zum Medium doktrineller Wahrheit wurde. Religiös motivierte Beschäftigung mit gesunder Ernährung, Sport und richtigem Sexualverhalten als Ergebnis des Gehorsams von (göttlichen) Gesetzen, die rationalisiert und naturalisiert werden, war im 19. Jh. neu für das Christentum.

Wioleta Polinska schildert in ihrem Beitrag „Food, Bodies and Ecosystems. Insights from Catholic and Buddhist Contemplative Traditions" aktuelle Aspekte der langen Geschichte des Körpers als Medium bzgl. Essenskonsum in buddhistischen und christlichen ökologisch-kontemplativen Praktiken. Polinska betont die Verbundenheit menschlicher Körper mit Pflanzen, Tieren und anderen Teilen des Ökosystems und fordert daher eine Korrektur anthropozentrischer Körpertheorien.

Bernadette Wegensteins „Seeing, Believing, Suffering. The Body as Medium in Religion and Contemporary Media Practice" zeigt aus medientheoretischer Sicht die Konsequenzen christlicher Positionierungen des Körpers in religiösen Spektakeln und erläutert den Zusammenhang von „Sehen, Glauben und Leiden" an so diversen Beispielen wie einem Foto aus Abu Ghraib, in dem eine US-Soldatin vor einem toten Iraker posiert, dem Bild eines abgetriebenen Fötus, Darstellungen der Heiligen Agathe, der nach der Legende im 3. Jh. zur Strafe für ihren christlichen Glauben die Brüste abgeschnitten wurden, und Dokumentationen einer Fernsehshow mit Schönheits-OPs.

Die zweite Sektion, „Bodies Mediating Boundaries", wird von *Alexander Darius Ornella* mit seinem Beitrag „Opening Up and Closing Down. Bodies – Technologies – Boundaries" eröffnet, in denen er Körper als sowohl idealisiertes als auch widerständiges Medium in der Konstruktion von Welt- und Körperbildern, v. a. bzgl. Körper-Technologien im Sport thematisiert. Hier zeigt er aktuelle ambivalente Verschiebungen von Körper-Grenzen auf, allerdings bedenkt er dabei leider nur am Rande die Rolle von Religion.

Rafael Walthert versteht in „Ritual and Discursive Practices. Community and Body in a Bourdieuian Perspective" Körper mit Bourdieu als Grundmedium menschlichen Handelns, die sich im – auch geschlechtsspezifischen – Habitus manifestieren. Die komplexe Beziehung diskursiver Praktiken und körperlicher, ritueller Praktiken, die beide die sozialen Beziehungen konstituieren, in denen sie stattfinden, zeigt Walthert am Beispiel von Totenritualen im Zoroastrismus.

Eine Inventarisierung des zunehmenden, aber noch wenig systematischen Interesses für den Körper in der Religionssoziologie nimmt *Isabelle Jonveaux* in „Body as a Medium in Religion. A Sociology of the Religious Body" vor. Diese Disziplin betrachte den Körper meist als Medium, da er Instrument in der Ausübung der Religion sei oder dem Ausdruck einer spezifischen Religionszugehörigkeit diene. Ein Desiderat sieht Jonveaux in einer verstärkten Auseinandersetzung mit materiellen Aspekten wie Ökonomie und Körperpraktiken, da derzeit angesichts der schwindenden Relevanz von Religionen der Körper selbst zum säkularisiert-religiösen Objekt, zum Ort von Erlösung und Sünde um seiner selbst willen werde.

Ruy Lletra Blanes verortet in „The Posessed Body. Anthropologies of Corporeality in Religious Contexts" Körper und Körperlichkeit im Feld der Religionsanthropologie. Dass der Körper ein theoretisches Konstrukt mit ambivalenten Bedeutungen und unsicheren Grenzen sei, stelle eine Chance dar, wie Blanes anhand eines Forschungsüberblicks zum Phänomen der Geistbesessenheit erläutert.

Regula Zwicky untersucht in „Religion Skin-Deep. A Study of the Tattooed Bodies of European Seafarers" die Funktion von Tätowierungen als Medien in religiösen und nichtreligiösen Kommunikationssystemen am Beispiel von Seefahrern des 18. und 19. Jh.s. Die Markierung des Körpers, oft das einzige Eigentum, diente der Zuordnung zur eigenen Berufsgruppe, der Identifikation nach Tod durch Ertrinken sowie dem Ausdruck des eigenen Glaubens.

Der dritte Teil des Sammelbandes, „Bodies Mediating Reflexivity", wird von *Anna-Katharina Höpflinger* mit „The Circuit of Gender Constructions. Interrelating Religion, Gender and Body" eröffnet, in dem sie differenziert die Wechselwirkungen der kulturellen Konstruktionen Körper, Geschlecht und Religion untereinander aufzeigt. Höpflinger wendet den „Circuit of culture" als Analyseinstrument an, der kulturelle Generierungen von Bedeutung strukturiert und deren Komplexität und Dynamik berücksichtigt, wodurch sie zu einem „circuit of gender constructions" und einer Beschreibung der Bedeutung von Gender in den Kommunikationsprozessen von Körper als Medium religiöser Symbolsysteme gelangt.

Enzo Pace analysiert in „Body-God. Religion and Systems Theory" die mediale Funktion des Körpers in systemtheoretischer Perspektive: In Systemen religiöser Überzeugungen zeigt der Körper als Medium den Grad der Reflexivität und Autopoeisis dieser Systeme an.

Das Potenzial ausgewählter Methoden und Zugänge der Religionswissenschaft für Forschung zu Körper und Religion erkundet *Rebecca Sachs Norris* in „Methodology of the Study of Body and Religion. Reflections on Salience and Reflexivity". Angesichts der Herausforderungen der eigenen Inkulturation, der methodisch problematischen Bevorzugung des Mediums Text und mangelnder Reflexivität bzgl. der eigenen körperlichen Verfasstheit plädiert Sachs Norris für die Kriterien der Salienz und Reflexivität, anhand derer sie diverse Methoden religionswissenschaftlicher Forschung diskutiert.

Sophie Caflischs Beitrag „Bodies on a Mission. A Historical Approach through Textual Analysis" ist der Körpergeschichte als Forschungsdisziplin der letzten 30 Jahre zuzuordnen. Anhand der Analyse eines Quellentextes, hier zu einem mittelalterlichen Spiel, zeigt Caflisch, wie Körper als Medien zur Übertragung und Transformation der christlichen Botschaft während der Christianisierung des Baltikums im 13. Jh. fungierten.

Paola von Wyss-Giacosa untersucht in „Confronting Asia's ‚Idolatrous Body'. Reading Some Early Modern European Sources on Indian Religion" textuelle und visuelle Strategien frühneuzeitlicher westlicher Autoren, in der Wahrnehmung indischer Religiosität einen „götzendienerischen Körper" zu konstruieren.

Die meisten Beiträge reflektieren also Beispiele der medialen Funktion von Körpern in Religion(en), die in der Spannung zwischen Kontrollierbarem und Unkontrollierbarem zur Herstellung von Bedeutung in einer kontingenten Welt beitragen. Unter den Beiträgen des Bandes finden sich erfreulich viele mit systematisierendem Anspruch und klarer methodischer Zuordnung. Zwar wird auch mit Fallbeispielen gearbeitet, aber diese lassen die Leser/innen nicht wie so oft bei Sammelbänden ratlos angesichts der großen Vielfalt der Einzelfälle und Zugänge zurück.

Den Hg./inne/n ist eine beeindruckend interdisziplinäre und internationale Sammlung von Texten gelungen, die von der anfangs formulierten These sowie durch die Identifizierung von Querschnittsthemen zusammengehalten werden. Weitere geschlechterbewusste Studien zur Rolle des Körpers als Medium in religiösen Symbolsystemen wären wünschenswert, gerne auf dem Niveau, das der vorliegende Band vorgibt, und eine Bereicherung gerade für die Theologie.

Köln Aurica Nutt

Sumser, Emerich: **Evolution der Ethik**. Der menschliche Sinn für Moral im Licht der modernen Evolutionsbiologie. – Berlin: De Gruyter 2016. (XIII) 651 S., geb. € 49,95 ISBN: 978–3–11–040811–9

Die Vermittlung von theologischen Beschreibungsleistungen in naturwissenschaftliche Fachhorizonte ist bleibende Aufgabe einer diskursfähigen Theologie. Dies setzt voraus, dass auch die Theologie die Deutungsangebote der Naturwissenschaft zu rezipieren vermag. Der Freiburger Theologe und Biologe Emerich Sumser legt mit seiner Diss. eine materialreiche und beeindruckende Analyse zur gewichtigen Frage der Möglichkeit einer evolutionär-rekonstruierten Ethik vor, deren große Stärke in der beständigen Vermittlungsarbeit beider Disziplinen liegt. Die Überzeugungskraft einer ethisch(-theologisch) wie biologisch sinnhaften Rede von einer „Evolution der Ethik" bekommt dabei anfänglich Schlagseite zugunsten der Biologie:

In dem ersten Teil der Arbeit (21–172) geht es darum, eine Beschreibung von Moral und Ethik in den Terminologien und Kategorien der Biologie zu leisten. Aufgabe der Theologie ist demgegenüber ein beinahe prophetischer Dienst, der Anstöße zur Kontingenzeröffnung gegenüber den biologischen Modellen zu liefern habe (12ff). Zunächst ist es aber die Biologie, die im Aufweis einer Entwicklungsgeschichte des Evolutionsverständnisses ein im geisteswissenschaftlichen Kontext häufig kolportiertes Standardmodell von Evolution (mit Anleihen bei unterschiedlichsten biologischen Modellen) massiv in Frage stellt. S. betont: Auch Evolution evolviert und umfasst als Oberbegriff durchaus divergente Theoriemodelle, die von Lamarck über Darwin und von dort über die sog. Synthetische Evolutionstheorie der 40er-Jahre des 20. Jh.s bis hin zur Soziobiologie und zu zeitgenössischen sog. (Eco-)EvoDevo-Modellen reichen. Letztere bemühen sich, gerade auch die sog. proximaten Faktoren (etwa Umweltbedingungen) in die Evolutionstheorie zu integrieren und stellen die Alleinwirksamkeit von ausschließlich genetischen Variationen für Selektions- und Stabilisierungseffekte in Frage, zumal der Selektionsdruck, der auf den modernen Menschen wirkt, kaum noch von der natürlichen als vielmehr von seiner sozialen Umwelt ausgeht (22–60).

Bereits diese ersten Ausführungen sind unbedingt wertvoll, um auch die theologische Diskussion um Fragen der Evolutionstheorie auf Augenhöhe führen zu können. Für die Frage einer evolutiven Ethik kann zudem das Problem altruistischer Handlungen eine Schlüsselrolle beanspruchen – auch S. verwendet diese Debatte als Nadelöhr:

Am Phänomen des Altruismus soll deutlich werden, ob Ethik und Evolution tatsächlich kompatible Beschreibungsleistungen generieren, mit anderen Worten: ob auch eine dezidiert theologische Ethik lediglich *contra naturam* oder doch *pro natura* zu entwerfen sei. Wo das Phänomen des Altruismus andernorts verwendet wird, um die vermeintliche Sollbruchstelle von Ethik und Evolution zu markieren, verweist S. darauf, dass sowohl die ethische wie auch die evolutionstheoretische Erklärung altruistischen Verhaltens umso mehr bzw. weniger plausibel erscheine, je valider die Bezugsgröße (d. h. die Nutznießer des Altruismus) ausgemacht wird: Diese kann auf der Ebene des Individuums, der jeweiligen sozialen Gruppe oder auch auf einer übergreifend kulturellen Ebene angesiedelt sein (112ff). Gegen die These, dass es sich bei altruistischen Handlungen um evolutionäre Fehlleistungen handle, hebt S. hervor, dass Altruismus mit der Größe der jeweiligen Gesellschaft und deren Grad an Marktintegration zunehme und insofern kaum als evolutives Überbleibsel denn vielmehr als adaptive Errungenschaft in größer werdenden Gesellschaften zu betrachten sei, deren ultimater Grund in der Gruppenselektion begründet liege (148–168).

Hauptaugenmerk von S. ist es im zweiten Teil der Arbeit (173–352), Phänomene der Kulturellen Evolution, näherhin die Natur des „moralischen Sinns", in ihrer ethischen Ausdeutbarkeit zu diskutieren. Hier wird ein vielfältiges Panorama von tierlichen wie menschlichen Kulturphänomenen (Sprache, Kommunikation, Gesellschaftstypologien, Moralpsychologie) ausgebreitet und evolutionsgeschichtlich eingeordnet. Die vorherige Rekonstruktion der Moral unter den Prämissen der Evolutionstheorie steht dagegen mitunter quer zu diesen übergreifenden kulturspezifischen Phänomenen: Wenn S. den „Übergang vom Tier zum Menschen [mit dem] Übergang von einer nicht-moralischen Lebensweise zu einer moralischen" (91) deutet, gewinnen moralische Dispositionen den Charakter menschlicher Alleinstellungsmerkmale, die überzeitliche Konstanz zu beanspruchen hätten. Wenn andererseits eine Reihe sozial-stabilisierter Normen (wie z. B. das Inzestverbot) auf das „Diktat der natürlichen Selektion" (90) zurückgeführt werden, ergibt sich ein gegenteiliger Befund.

Wie zuvor das Phänomen des Altruismus wird hier die Diskussion um die Willensfreiheit aus guten Gründen zum Lackmustest der Beziehung von Ethik und Evolution erhoben und in ihrer Voraussetzungshaftigkeit für die Moralfähigkeit von Tier und Mensch beleuchtet. S. betont dazu: „Willensfreiheit ist nicht notwendig, um Moral als gemeinschaftsförderndes Bündel von Normen und Regeln begründen zu können, aber sie ist notwendig, um Verantwortung begründen zu können. […] Es konnte gezeigt werden, dass der Gedanke, keinen freien Willen zu besitzen, die Selbstkontrolle von Versuchspersonen schwächt und sie dazu bringt, in einem Test eher zu betrügen, weniger altruistisch und Fremden gegenüber aggressiver zu sein." (270) Die Debatte um die Willensfreiheit liest sich somit als Lehrstück über die moralische Wirkmächtigkeit von (biologischen) Zuschreibungen. Zugleich hält, so S., die Pragmatik unserer moralischen Erfahrung ein Widerstandspotential bereit, denn „selbst die wichtigsten Protagonisten der Idee menschlicher Determiniertheit verhalten sich praktisch so, als hätten sie einen freien Willen. […] Dieser fundamentalen Erfahrung […] können gedankliche Konzepte der Determiniertheit – auch wenn sie uns noch so plausibel erscheinen – dauerhaft nicht die Stirn bieten." (271)

Eine Synthese dieser umfassenden Analysen wird im dritten und letzten Teil (353–544) geboten, in dem der Vf. eine (letztlich tugendethisch-verfasste) Beziehungstypenethik als Anstoß für eine evolutive Ethik entwirft, die das Paradigma des Eigennutzes durch die Prinzipien des Engagements und der Kooperation ergänzt, die S. als Ergebnisse der vorherigen Analysen als auch biologisch angemessene Kategorien für die Ethik übernimmt. Beachtlich ist die Feststellung, dass evolutionäres Leben keine völlige Wertfreiheit zulasse – eine Einschätzung, die so und ähnlich auch bei führenden Vertretern einer sich um den Lebensbegriff verdient gemachten Ethik (z. B. bei J. E. Hafner, A. Weber) zu finden ist. S. konkretisiert diese Folgerung durch ein Analyseraster, demzufolge Handlungen (gemeint sind hier ausschließlich menschliche Interaktionen) gemäß der drei Beziehungstypen „Interaktion", „Identität" und „Intimität" zu deuten und neu zu entwerfen seien, die jeweils unterschiedliche soziale Strukturen herausbilden.

Der Band ist eine kluge Apologie eines Kompatibilitätsmodells von Ethik und Evolution; letztlich, so S., ist die Debatte weniger kontrovers als es ihr Anschein erweckt (534). Gleichwohl erwächst aus diesem salomonischen Urteil auch Nachfragebedarf: Die als Lösung präsentierte Sowohl-als-auch-Logik hätte gelegentlich stärker auf ihre proble-

minduzierende Bedeutung bezogen werden können – besonders dann, wenn die Aufgabe der Theologie erklärtermaßen in der Kontingenzeröffnung der diskutierten Modelle liegt. Beispielhaft mag dies für die Bedeutung der nichtmenschlichen Geschöpfe gelten: Kann eine evolutionäre Ethik, selbst wenn sie als anthropologische Ethik entworfen ist, tatsächlich auf einer so starken anthropozentrischen Verkürzung bestehen? Gemessen am Ertrag ist dies nur eine kleine Anfrage; die Mittel zu ihrer Beantwortung sollten ohne weiteres in diesem maßgeblichen und diskursprägenden Band zu finden sein.

Dortmund Simone Horstmann

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

Zeitschriften

Antonianum. XCI, Fasc. 2, 2016 ISSN: 0003–6064: 267–298: Buscemi, OFM, M.: Dio, ricco in misericordia (EF 2,4). La misericordia in San Paolo; 299–332: Harsányi, OFM, P.O.: Relazione tra Santissima Trinità e famiglia umana: sfide e aspirazioni a una vita piena; 333–360: Carbajo Núñez, OFM, M.: Global ethical challenges in the light of the Enzyclical Laudato si' and the Jubilee of Mercy; 361–374: Albrile, E.: Il serpente antropofago. Congetture sulla diaspora di un mito iranico; 275–432: Catto, M.: Carlo Horatii da Castorano O.F.M. e le tabelle dei defunti: la condanna dei riti cinesi; 433–464: Nicolini-Zani, M.: "Auctor hic dicere volebat aut debebat". La traduzione della stele di Xi'an di Carlo da Castorano (1741); 465–478: Aranha, P.: Reduci dalle Indie Orientali: Carlo Horatii da Castorano e Norbert Bar-le-Duc a confronto; 479–510: von Collani, C.: Carlo Orazi da Castorano and the Jesuits in the Chinese Rites Controversary; 511–526: Basta, P.: Esegesi biblica e Teologia nel dibattito ermeneutico contemporaneo: campi di possibile cooperazione; 527–542: Oviedo, OFM, L.,: Nuovi fattori nel rapport tra Scittura e teologia.

Antonianum. XCI, Fasc. 3, 2016 ISSN: 0003–6064: 563–570: Recchia, OFM, S.: La 'Commissio Scotistica': I lavori conclusi e i nuovi progetti; 571–582: Alliney, G.: La prima stagione degli studi su Scoto in Italia: un bilancio storiografico; 583–600: Ghisalberti, A.: Emergenze speculative nell'ontologia di Duns Scoto; 601–612: Müller, P.: *Haec Scientia est circa transcendentia*: Giovanni Duns Scoto e il soggetto della metafisica; 613–626: Nannini, A.: Univocità e individuazione nella metafisica di Giovanni Duns Scoto; 627–640: Serafini, M.: La libertà vero volto dell'amore. Il rapport tra intelletto e volontà nella filosofia della libertà di Duns Scoto; 641–650: Fedriga, R.: Contingenza e ontologia della libertà nel *Tractatus de prima principio* di Giovanni Duns Scoto; 651–660: Fedeli, M.: La relazione della creatura a Dio nella questione 6 delle *Collatione Oxonienses* attribuite a Giovanni Duns Scoto; 661–666: Fiorentino, F.: *Collationes Parisienses.* Primi passi per l'edizione critica; 667–674: D'Angelo, A.: Heidegger, Duns Scoto e Mariano Fernández García; 675–686: Parisoli, L.: Il rifiuto della logica classica permette un massimale di coerenza nel pensiero di Giovanni Duns Scoto?; 687–694: Scozia, M.: Analisi scotista alla luce delle ricerche dell Scuola olandese di Antonie Vos; 695–708: Verdiá Báguena, J. / Sanz Sánchez, S.: *Potentia Dei ordinata et absoluta.* Tommaso d'Aquino e Duns Scoto; 709–722: Cecchin, OFM, S.M.: Gli studi sulla mariologia scotista in Italia negli ultimi quindici anni; 723–730: Riserbato, D.: L'unità superior di metafisica e teologia nella commune referenza; 731–736: Grassi, O.: Linee per la ricerca su Duns Scoto in Italia.

Christianesimo nella storia. Vol. 37, No. 2, 2016 ISSN: 0393–3598: 235–242: Ruggieri, G.: Desiderium unitatis. Editoriale; 243–258: Biguzzi, G.: Gli spunti ecumenici del polemista Giovanni di Patmos; 259–272: Fédou, M.: Cyprien et l'unité de l'Église; 273–322: Bettiolo, P.: Historia salutis, desiderium unitatis e chiesa in Isacco di Ninive; 323–342: Ruggieri, G.: De pace fidei. Per una rilettura del testo di Cusano; 343–360: Chalamet, Ch.: Karl Barth on the Quest for the Church's Unity; 361–382: Theobald, SJ, Ch.: Unification des Églises, une possibilité réelle. Les huit thèses d'Heinrich Fries et de Karl Rahner, relues trente-deux ans après; 383–400: Ferracci, L.: Unità nella dottrina sacramentale. Note sulla storia della genesi del Bem.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 92, Fasc. 3, 2016 ISSN: 0013–9513: 355–380: Zamfir, K.: The Acts of Paul and Thecla: Ecclesial, Social and Political Context; 381–405: Bingham, D.J.: Heresy and Catholicity in Economic Perspective: Irenaeus on Wealth; 407–437: Giulea, D.A.: Origen's Christology in Pre-Nicene Setting: The Logos as the Noetic Form of God; 439–468: Kasprzak, A.A.: La fameuse interview du Cardinal L.-J. Suenens du 15 mai 1969: L'appel aux médias pour promovoir l'autorité coresponsable et collégiale de l'Église; 469–486: Dragutinović, P.: Ταῦτα πάσχω (2Tim 1,12): Wer verfolgt wen in den Pastoralbriefen?; 487–504: Guignard, Ch.: Une légende non crétoise de saint Tite?; 505–512: Tamas, H. / Dupont, A.: Two Notes on Pre-Augustinian Discussions on Free Will and Human Sinfulness in North African Christian Literature.

Harvard Theological Review. Heft 109:1, 2016 ISSN: 0017–8160: 1–32: Simkovich, M.Z.: Echoes of Universalist Testament Literature in Christian and Rabbinic Texts; 33–55: Frilingos, Ch.A.: Parents Just Don't Understand: Ambiguity in Stories about the Childhood of Jesus; 56–74: Yisraeli, O.: Cain as the Scion of Satan: The Evolution of a Gnostic Myth in the *Zohar*; 75–101: Berzon, T.S.: Known Knowns and Known Unknowns: Epiphanius of Salamis and the Limits of Heresiology; 102–128: Kloes, A.: Dissembling Orthodoxy in the Age of the Enlightenment: Frederick the Great and his Confession of Faith.

Harvard Theological Review. Heft 109:2, 2016 ISSN: 0017–8160: 159–177: Smelser White, L.: For Comparative Theology's Christian Skeptics: An Invitation to Kenotic Generosity in the Religiously Pluralistic Situation; 178–206: Ozar, A.S.: The Emergence of Max Scheler: Understanding Rabbi Joseph Soloveitchik's Philosophical Anthropology; 207–232: Lepojärvi, J.: Praeparatio Evangelica—or Daemonica? C.S. Lewis and Anders Nygren on Spiritual Longing; 233–256: Valabregue, S.: Philosophy, Heresy, and Kabbalah's Counter Theology; 257–277: Bovon, F. / Ševčenko, N.P.: Byzantine Art and Gospel Commentary: The Case of Luke 13:6–9, 10–17; 278–301: Korten, Ch.: *Il Trionfo?* The Untold Story of Its Development and Pope Gregory XVI's Struggle to Attain Orthodoxy.

Harvard Theological Review. Heft 109:3, 2016 ISSN: 0017–8160: 315–341: Petrey, T.G.: Rethinking Mormonism's Heavenly Mother; 342–370: Fisher, C.: Absolute Factuality, Common Sense, and Theological Reference in the Thought of Franz Rosenzweig; 371–399: Strobel, K.: Jonathan Edwards's Reformed Doctrine of *Theosis*; 400–421: Noble, I.: The Tension between an Eschatological and a Utopic Understanding of Tradition: Tillich, Florovsky, and Congar; 422–446: Baker-Brian, N.: "Putrid Boils and Sores, and Burning Wounds in the Body": The Valorization of Health and Illness in Late Antique Manichaeism; 447–466: Thiessen, M.: The Many for One or One for the Many? Reading Mark 10:45 in the Roman Empire.

Harvard Theological Review. Heft 109:4, 2016 ISSN: 0017–8160: 483–511: Stern, E.: Catholic Judaism: The Political Theology of the Nineteenth-Century Russian Jewish Enlightenment; 512–535: Schellenberg, R.S.: Paul, Samson Occom, and the Constraints of Boasting: A Comparative Rereading of 2 Corinthians 10–13; 536–549: Livneh, A.: Jewish Traditions and Familial Roman Values in Philo's *De Abrahamo 245–254*; 550–566: Kaufman, P.I.: Augustine's Punishments; 567–585: Kurtz, P.M.: Waiting at Nemi: Wellhausen, Gunkel, and the World Behind Their Work; 586–610: Smith, R.: Language, Literacy, and the Saintly Body: Cistercian Reading. Practices and the *Life of Lutgard of Aywières* (1182–1246); 611–636: Waers, St.: Common Sense Regeneration: Alexander Campbell on Regeneration, Conversion, and the Work of the Holy Spirit.

Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society. Ausgabe 1: Religion in a post-secular world, 2015 ISSN: 2364–2807: 1–21: Seligman, A.B.: Secularism and the Problem of Sincerity: A New Approach to Ritual; 22–45: ten Kate, L.: Secularity as Sacrifice. Notes on the Dialectical Logic in Modernity and its Monotheistic Prefigurations; 46–56: Rizzi, M.: Religione e politica: qualche riflessione sul concetto e sul problema della secolarizzazione e della razionalità nel mondo contemporaneo; 57–71: Ratti, M.: Rethinking Postsecularism through Postcolonialism; 72–78: Kaufmann, F.-X.: Säkularisierung – und was dann?; 79–102: Diotallevi, L.: De-formazioni in corso. Mutamenti nella struttura religiosa del cattolicesimo italiano; 103–121: Breul, M.: Zwischen Entgrenzung und Re-Nationalisierung. Die Ambivalenz religiöser Überzeugungen in der postsäkularen Öffentlichkeit europäischer Gesellschaften; 122–127: Rentsch, Th.: Die Universalität der Transzendenz. Sytematische Thesen; 128–151: Cavallar, G.: Between Cosmopolis and Apology: Kant's Dynamic and Embedded Religious Cosmopolitanism; 152–176: Kögler, I. / Dammayr, M.: Jugend und Religion in Österreich; 177–198: Bär, M.: Wie von Gott reden in postmodernen Städten? Social Web als Medium der Kommunikation mit postmodernen Milieus.

Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society. Ausgabe 2: Institutional Responses to Religious Diversity, 2016 ISSN: 2364–2807: 12–36: Brunn, Ch.: How Integration Policies have Discovered Religion: German, French and British Politics within the Scope of a Comparative Institutional Analysis; 37–59: Martímez-Ariño, J. / Griera, M.: Responses to Religious Diversity in Spain: Hospitals and Prisons from a Comparative Perspective; 60–82: Rea, A.: Coping with the Training of Muslim Leaders in Belgium; 83–114: Reiss, W.: Der Umgang mit religiösen Minderheiten in der österreichischen Armee; 115–143: Polak, R.: Religiöse Diversität als Herausforderung für die Katholische Kirche; 144–160: Lehmann, K.: Religiöse Sedimente im Menschenrechtsdiskurs. Zur Dynamik der Konstruktionen „des Religiösen" und „des Säkularen".

Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society. Ausgabe 3: Religious Fundamentalism, 2016 ISSN: 2364–2807: 1–29: Khosrokhavar, F.: The new European Jihadism and its avatars; 30–55: Stepanova, E.: Regionalization of violent jihadism and beyond: the case of Daesh; 56–74: Lohlker, R.: Fundamentalism and the Internet; 75–85: Benslama, F.: The subjective impact of the jihadist offer; 86–106: Riedenauer, M.: Fundamentalismus als „kritische Reaktion"? Hypothesen zu einer Archäologie des Fundaments; 107–130: Deibl, J.H.: Interpretation und Bündnis. Anregungen von Klaus Heinrich und Gianni Vattimo für eine nicht-fundamentalistische Re-Interpretation des christlichen Narrativs; 131–153: Hödl, H.G.: Reversed racism: fundamentalist genealogies in African-American religions; 154–184: Lassander, M. / Nynäs, P.: Contemporary fundamentalist Christianity in Finland: the variety of religious subjectivities and their association with values; 185–200: Ariel, Y.: Biblical narratives, messianic hopes and religious radicalism: Jewish fundamentalism in our time; 201–215: Langer, G.: Learning

instead of fighting: the impact of rabbinic theory on Jewish identity; 216–252: Makrides, V.N.: Orthodox Christian rigorism: attempting to delineate a multifaceted phenomenon; 253–267: Rothgangel, M.: Fundamentalism as a key topic for religious education. Observations from a Protestant perspective.

Recherches de Science Religieuse. Tome 104, No. 3, 2016 ISSN: 2104–3884: 331–352: Voyé, L.: Dieu a changé. Où le trouver?; 353–378: Merrigan, T.: La prière comme pratique religieuse. La quête d'une dimension ultime dans la spiritualité athée, le bouddhisme et la religion théiste; 379–394: Ferry, J.-M.: Comment l'adresse à Dieu est-elle possible?; 395–406: Worms, F.: À qui s'adresser; 407–434: Holzer, V.: De l' « An Deus sit » à l' « Ubi Deus est ». Esquisse pour une théologie de l' *Adresse* et de l' *invocation* comme forme de connaissance.

Recherche de Science Religieuse. Tome 104, No. 4, 2016 ISSN: 2104–3884: 497–516: Thiel, M.-J.: Le construit-déconstruit des âges de la vie; 517–532: Baslez, M.-F.: L'ancienneté dans les premières communautés chrétiennes: usage et interprétation d'un principe de la cité antique; 533–550: Cholvy, B.: « Vivre dans le temps présent avec reserve, justice et piété » (Tt), peut-il être désirable?; 551–568: Amherdt, F.-X.: Un développement spirituel vers une nouvelle naissance à tout âge: ressources pastorales et catéchétiques.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 100, No. 2, 2016 ISSN: 0035–2209: 185–208: Giangiobbe, J.: Le péché d'*acedia*, de l'aversion à l'indifférence. Une réflexion à partir d'Évagre; 209–248: Valdivia Fuenzalida, J.A.: La connaissance de soi. À propos d'un argument de Pierre de Jean Olivi contre Thomas d'Aquin; 249–276: Housset, E.: L'art sacré, un art impossible; 277–312: Cerbelaud, D.: Bulletin d'études juives et judéo-chrétiennes; 313–350: Jossua, J.-P.: Bulletin de théologie littéraire (annexe par J.-L. Cousin et H. Cousin).

Revue théologique de Louvain. 47e Année, Fasc. 3, 2016 ISSN: 0080–2654: 313–337: Luciani, D.: Les œuvres de miséricorde dans l'Ancien Testament: des œuvres ou de la miséricorde?; 338–352: Campbell, W.G.: Apocalypse johannique et Adorateur implicite; 353–377: Bosschaert, D.: La « théologie des réalités terestres » de Gustave Thils. Une construction théologique complétée par une approche sociétale?; 378–390: Riaudel, O.: Lire l'evangile de Marc comme un roman? Quelques réflexions à partir du livre William Marx, Le tombeau d'Œdipe; 391–399: Belhaj, A.: Études coraniques et « effondrement nerveux ». État des lieux à partir de quelques ouvrages récents.

Theologie der Gegenwart. 59. Jahrgang, Heft 3, 2016 ISSN: 0342–1457: 162–172: Mandry, Ch.: Zur „christlichen Identität" Europas in Zeiten der Migration; 173–188: Mack, E.: Muss Barmherzigkeit grenzenlos sein? Humanität gegenüber Migranten als ethisches Dilemma; 189–201: Küppers, A. / Schallenberg, P.: Flucht und Migration als Herausforderung christlicher Nächstenliebe; 202–217: Rauhut, A.: Angst und Erlösung. Theologisch-ethische Betrachtungen zur Aufnahme von Flüchtlingen; 218–227: Schaeffler, R.: Offenbarung und Erfahrung; 228–232: Baab, F.: „Wertorientierung" statt Kampf der Glaubenswahrheiten Das optimistische Testament eines überzeugten Atheisten.

Theological Studies. Vol. 77, No. 3, 2016 ISSN: 0040–5639: 567–592: Kaplan, G.: The Renewal of Ecclesiastical Studies: Chenu, Tübingen, and Theological Method in *Optatam Totius*; 593–602: Zagano, Ph.: Woman Deacons in the Maronite Church; 603–626: Brotherton, J.R.: Universalism and Predestinarianism: A Critique of the Theological Anthropology that Undergirds Catholic Universalist Eschatology; 627–651: Schlesinger, E.R.: The Church's Eucharistic Poverty in the Theologies of John Sobrino and Hans Urs von Balthasar; 652–677: Blackwood, J.W.: The Heart of the Mystical Body of Christ: Subjectivity and Solidarity with Poor Women of Color; 678–703: Heaney, M.L.: Music and Theological Method: A Lonerganian Approach; 704–720: Katongole, E.: The Gospel as Politics in Africa.

Zeitschrift für katholische Theologie. 138. Band, Heft 3–4, 2016 ISSN: 0044–2895: 264–276: Niederbacher, SJ, B.: „Seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist". Philosophische Bemerkungen; 277–288: Keenan, SJ, J.F.: The Scandal of Mercy; 289–298: Markl, SJ, D.: Göttliche Barmherzigkeit im Alten Orient und im Alten Testament; 299–314: Fischer, SJ, G.: Ein Plädoyer für Erbarmen: das Alte Testament und sein Gott; 315–330: Repschinski, SJ, B.: Erbarmen und Gericht – Gott zwischen den Fronten im Matthäusevangelium; 331–347: Doole, J.A.: Liquid Mercy, Liquid Wrath? God's Empty Pots in Romans 9; 348–367: Karmann, Th.R.: Barmherzigkeit als Thema spätantiker Großstadtpastoral – Eine Spurensuche im Œevre des Johannes Chrysostomus; 368–383: Guggenberger, W.: Wenn Recht und Gerechtigkeit einander umarmen; bleibt da noch Raum für Barmherzigkeit? Was Sozialethik von Liebe weiß; 384–397: Müller, S.: Mehr als ein Pflichtgefühl: Barmherzigkeit im Kontext der Diskussion über Ehe und Familie; 398–412: Knop, J.: Gottes Erbarmen denken – Herausforderung für die dogmatische Theologie; 413–420: Keul, H.: Hingabe wagen – barmherzig handeln. Eine Antwort auf die Vulnerabilität der Anderen; 421–434: Vechtel, SJ, K.: Überlegungen zum theologischen Stellenwert der Barmherzigkeit.

Exegese / Bibelwissenschaft

Ederer, Matthias: Aufbrüche zur Exodustheologie. Das Itinerar Num 33,1–49 als theologische Deutung der Wüstenzeit Israels. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2014. 195 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 231), pb. € 27,50 ISBN: 978–3–460–03314–6.

Heil, Christoph: Das Spruchevangelium Q und der historische Jesus. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2014. 299 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 58), pb. € 48,00 ISBN: 978–3–460–06581–9.

Heimola, Minna: Raamattu Ja Rasismi. – Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura 2016. 135 S. (Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja, 111), brosch. € 30,00 ISBN: 978–951–9217–66–6.

Radner, Ephraim: Time and the Word. Figural Reading of the Christian Scriptures. – Grand Rapids: Eerdmans 2016. (VII) 326 S., geb. $ 50,00 ISBN: 978–0–8028–7220–3.

Die erste Zürcherbibel. Erstmalige teilweise Ausgabe und Übersetzung der ältesten vollständig erhaltenen Bibel in deutscher Sprache, hg. v. Adrian Schenker / Raphaela Gasser / Urs Kamber. – Fribourg: Academic Press Fribourg 2016. 197 S., geb. € 35,00 ISBN: 978–3–7278–1788–5.

Schmeller, Thomas: Kreuz und Kraft I. Untersuchungen zur Jesusüberlieferung und zu frühchristlichen Gemeinden. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2016. 304 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 62), kt € 52,00 ISBN: 978–3–460–06621–2.

Vetus Latina. Esra I, 6/2, 3. Lieferung, hg. v. Stiftung Vetus Latina. – Freiburg: Herder 2012. 77 S., kt € 64,00 ISBN: 978–3–451–00303–5.

Vetus Latina. Evangelium Secundum Marcum, 17, Fascicule 6, hg. v. Stiftung Vetus Latina. – Freiburg: Herder 2016. 480 S., kt € 64,00 ISBN: 978–3–451–00591–6.

Kirchen- und Theologiegeschichte

Luther und wir. 95 x Nachdenken über Reformation, hg. v. Alf Christophersen. – Stuttgart: Reclam 2016. 223 S., brosch. € 16,95 ISBN: 978–3–15–011084–3.

Martin Luther. Das große Lesebuch, hg. v. Karl-Heinz Göttert. – Frankfurt: Fischer 2016. 512 S., pb. € 12,99 ISBN: 978–3–596–90636–9.

Kaufmann, Thomas: Reformation. 100 Seiten. – Stuttgart: Reclam 2016. 100 S. (Reclam 100 Seiten), brosch. € 10,00 ISBN: 978–3–15–020430–6.

Luther, Martin: Die 95 Thesen. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen v. Karl-Heinz Göttert. – Frankfurt: Fischer 2016. 136 S., geb. € 10,00 ISBN: 978–3–596–52114–2.

Miotk, Andrzej: The General Chapters of the Society of the Divine Word (1884–2012). The Historical Journey in the Footsteps of the Founder: The Response to the Challenges of the Times. – Siegburg: Schmitt 2016. 314 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 105), brosch. € 24,90 ISBN: 978–3–87710–544–3.

Diligens Scrutator Sacri Eloquii. Beiträge zur Exegese- und Theologiegeschichte des Mittelalters. Festgabe für Rainer Berndt SJ zum 65. Geburtstag, hg. v. Hanns Peter Neuheuser / Ralf M.W. Stammberger / Matthias M. Tischler. – Münster: Aschendorff 2016. (XI) 608 S. (Archa Verbi Subsidia, 14), geb. € 69,00 ISBN: 978–3–402–10233–6.

Wolff, Uwe: Iserloh. Der Thesenanschlag fand nicht statt. – Münster: Aschendorff 2016. (VIII) 267 S. (Studia Oecumenica Friburgensia, 61), pb. € 24,80 ISBN: 978–3–402–12013–2.

Philosophie

Zum Grund des Seins. Metaphysik und Anthropologie nach dem Ende der Postmoderne – Rémi Brague zu Ehren, hg. v. Christoph Böhr. – Wiesbaden: Springer 2017. (X) 276 S. (Das Bild von Menschen und die Ordnung der Gesellschaft), geb. € 44,99 ISBN: 978–3–658–15143–0.

Europa und die Anthropologie seiner Politik. Der Mensch als Weg der Geschichte – Zur Philosophie Karol Wojtylas, hg. v. Wolfgang Böhr / Christian Schmitz. – Berlin: BWV 2016. 212 S. (Wojtyla-Studien), pb. € 34,00 ISBN: 978–3–8305–3652–9.

„Überall und immer" – „nur hier und jetzt". Theologische Perspektiven auf das Spannungsverhältnis von Partikularität und Universalität, hg. v. Thomas Fornet-Ponse. – Münster: Aschendorff 2016. 222 S. (Jerusalemer Theologisches Forum, 29), kt € 34,00 ISBN: 978–3–402–11031–7.

Hoeres, Walter: Die Sehnsucht nach der Anschauung Gottes. Thomas von Aquin und Duns Scotus im Gespräch über Natur und Gnade. – Heimbach: Patrimonium 2015. 213 S., kt € 14,80 ISBN: 978–3–86417–046–1.

Die Person – ihr Selbstsein und ihr Handeln. Zur Philosophie Robert Spaemanns, hg. v. Josef Kreiml / Michael Stickelbroeck. – Regensburg: Pustet 2016. 304 S. (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten, 11), kt € 26,95 ISBN: 978–3–7917–2767–7.

Schaeffler, Richard: Unbedingte Wahrheit und endliche Vernunft. Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis, hg. v. Christoph Böhr. – Wiesbaden: Springer 2017. (VIII) 239 S. (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft), geb. € 29,99 ISBN: 978–3–658–15133–1.

Systematische Theologie

Buckenmaier, Achim: Lehramt der Bischofskonferenzen? Anregungen für eine Revision. – Regensburg: Pustet 2016. 86 S., pb. € 16,95 ISBN: 978–3–7917–2833–9.

Ruano, Raúl Orozco: Jesucristo, Dios con Nosotros. ¿Cómo puede ser un hombre el Hijo de Dios? – Salamanca: Secretariado Trinitario 2016. 631 S. (Koinonía, 55), pb. € 28,00 ISBN: 978–84–96488–76–2.

Speyer, Wolfgang: Gesetz und Freiheit, Bedingtes und Unbedingtes. Zum Gegensatz in Mensch und Wirklichkeit. – Innsbruck: Tyrolia 2016. 306 S. (Salzburger Theologische Studien, 56), pb. € 29,00 ISBN: 978–3–7022–3543–7.

Ökumene / Interreligiöser Dialog

Orthodoxie in Deutschland, hg. v. Thomas Bremer / Assaad Elias Kattan / Reinhard Thöle. – Münster: Aschendorff 2016. (X) 276 S., geb. € 22,90 ISBN: 978–3–402–13174–9.

Religionen in Bewegung. Interreligiöse Beziehungen im Wandel der Zeit, hg. v. Michael Gabel / Jamal Malik / Justyna Okolowic. – Münster: Aschendorff

2016. 316 S. (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt, 12), kt € 14,80 ISBN: 978–3–402–15852–4.

Paulus von Tarsus, Architekt des Christentums? Islamische Deutungen und christliche Reaktionen, hg. v. Timo Güzelmansur / Tobias Specker SJ. – Regensburg: Pustet 2016. 199 S. (CIBEDO-Schriftenreihe, 4), kt € 22,00 ISBN: 978–3–7917–2724–0.

Einheit in Synodalität. Die offiziellen Dokumente der Orthodoxen Synode auf Kreta 18. bis 26. Juni 2016, hg v. Barbara Hallensleben. – Münster: Aschendorff 2016. (IV) 112 S., pb. € 12,00 ISBN: 978–3–402–12068–2.

Schrift, Offenbarung, Dogma im christlich-muslimischen Dialog, hg. v. Stefan Leder. – Regensburg: Pustet 2016. 262 S., pb. € 29,95 ISBN: 978–3–7917–2832–2.

Unterwegs zur Quelle des Seins. Die Relevanz des Lebens und Denkens von Henri Les Saux/Abhishiktananda für die hindu-christliche Begegnung, hg. v. Bettina Bäumer / Ulrich Winkler. – Innsbruck: Tyrolia 2016. 199 S. (Salzburger theologische Studien, 55/Interkulturell, 17), brosch. € 20,00 ISBN: 978–3–7022–3455–3.

Koran in Franken. Überlegungen und Beispiele für Koranrezeption in fremden Kontexten, hg. v. Christian Mauder / Thomas Würtz / Stefan Zinsmeister. – Würzburg: Ergon 2016. 199 S. (Judentum – Christentum – Islam. Interreligiöse Studien, 15), kt € 39,00 ISBN: 978–3–95650–220–0.

Schaeder, Hildegard: Impulse für die evangelisch-orthodoxe Begegnung. Ausgewählte Schriften von 1949 bis 1972, hg. v. Karl Pinggéra / Jennifer Wasmuth / Christian Weise. – Berlin: Lit 2016. (VI) 246 S. (Forum Orthodoxe Theologie, 17), pb. € 34,90 ISBN: 978–3–643–13529–2.

Liturgiewissenschaft

Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses au haut Moyen Âge. Le témoignage des sources liturgiques, hg. v. Hélène Bricout / Martin Klöckener. – Münster: Aschendorff 2016. (VIII) 207 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschung, 106), kt € 37,00 ISBN: 978–3–402–11272–4.

Kopp, Stefan: Volkssprachliche Verkündigung. Die Modellanreden in den Diözesanritualien des deutschen Sprachgebietes. – Regensburg: Pustet 2016. (LII) 513 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 42), pb. € 49,95 ISBN: 978–3–7917–2838–4.

Liturgische Bildung. Traditionelle Aufgabe und neue Herausforderung, hg. v. Lizette Larson-Miller / Martin Stuflesser. – Regensburg: Pustet 2016. 180 S. (Theologie der Liturgie, 12), pb. € 29,95 ISBN: 978–3–7917–2837–7.

Liturgie et communication. 61e Semaine d'études liturgiques Paris, Institut Saint-Serge, 23–26 juin 2014, hg. v. André Lossky / Goran Sekulovski. – Münster: Aschendorff 2016. 352 S. (Semaines d'Études Liturgiques Saint-Serge, 61), kt € 49,00 ISBN: 978–3–402–11336–3.

Vogl, Wolfgang: Meisterwerke der christlichen Kunst. Zu den Evangelien der Sonntage und Hochfeste, Lesejahr A. – Regensburg: Pustet 2016. 575 S., geb. € 35,00 ISBN: 978–3–7917–2829–2.

Sozialethik

Demokratie und Partizipation im 21. Jahrhundert, hg. v. Luisa Fischer / Sebastian Zink / Stefanie A. Wahl / Christian Henkel. – Münster: Aschendorff 2016. 257 S. (Forum Sozialethik, 17), pb. € 19,80 ISBN: 978–3–402–10644–0.

Begrenzt verantwortlich? Sozialethische Positionen in der Flüchtlingskrise, hg. v. Marianne Heimbach-Steins. – Freiburg: Herder 2016. 208 S., pb. € 19,99 ISBN: 978–3–451–37668–9.

Sozialethik der Pflege und Pflegepolitik, hg. v. Marianne Heimbach-Steins. – Münster: Aschendorff 2016. 391 S. (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 57), kt € 38,00 ISBN: 978–3–4021–0989–2.

Schöpfung bewahren. Theologie und Kirche als Impulsgeber für eine nachhaltige Entwicklung, hg. v. Markus Patenge / Roman Beck / Markus Luber. – Regensburg: Pustet 2016. 222 S. (Weltkirche und Mission, 7), kt € 29,95 ISBN: 978–3–7917–2776–9.

Theologie und Gesellschaft

Auf der Suche nach einem neuen „Wir". Theologische Beiträge zu Gemeinschaft und Individualisierung, hg. v. Thomas Dienberg / Thomas Eggensperger / Ulrich Engel. – Münster: Aschendorff 2016. 202 S., geb. € 24,80 ISBN: 978–3–402–13021–6.

Transzendenzlos glücklich? Zur Entkoppelung von Ethik und Religion in der postchristlichen Gesellschaft, hg. v. Stephan Herzberg / Heinrich Watzka. – Münster: Aschendorff 2016. (X) 236 S. (Frankfurter Theologische Studien, 75), geb. € 43,00 ISBN: 978–3–402–16064–0.

ZeitGeist?! Heutige Lebenswelten als heilsame Provokation für Theologie und Kirche, hg. v. Theodor Kettmann / Johannes Wübbe. – Regensburg: Pustet 2016. 192 S., pb. € 16,95 ISBN: 978–3–7917–2830–8.

Wenz, Gunther: Die Sünde Adams. Zum Fall des Dorfrichters in Heinrich von Kleists Lustspiel „Der zerbrochne Krug". – München: Bayerische Akademie der Wissenschaften 2016. 55 S. (Sitzungsbericht der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 2016/3), kt € 12,00 ISBN: 978–3–7696–1673–6.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

PD Dr. Thomas Gottfried Bauer, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Marc Breuer, Leostr. 19, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Thomas Eggensperger OP, Schwedter Str. 23, 10119 Berlin
Dorothee Fingerhut, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Katharina Greschat, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
Dr. Hermann-Josef Große Kracht, Hochschulstr. 3, 64289 Darmstadt
Prof. Dr. Leonhard Hell, Forum universitatis 5, 55099 Mainz
Prof. Dr. Johannes Hofmann, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Dr. Esther Hornung, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
Dr. Simone Horstmann, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
PD Dr. Claudia Jahnel, Hauptstr. 2, 91564 Neuendettelsau
Dr. Hanna-Maija Ketola, P.O. Box 4 (Vuorikatu, 3), 00014 University of Helsinki, Finnland
PD Dr. Katharina Kunter, Justinianstr. 12, 60322 Frankfurt a. M.
Dr. Markus Lau, Avenue de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz
Prof. Dr. Dr. Severin Johann Lederhilger O. Praem., Bethlehemstr. 20, 4020 Linz, Österreich
Dr. Jan Loffeld, Paulstr. 5, 48151 Münster
PD Dr. Liborius Olaf Lumma, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich
Dr. Martin Lüstraeten, Forum universitatis 5, 55099 Mainz
Prof. Dr. Dr. Thomas Marschler, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
Dr. Regina Pacis Meyer, Hoppendamm 33, 48151 Münster
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Barbara Müller, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Dr. Aurica Nutt, Gyrhofstr. 8c, 50931 Köln
Prof. Dr. Simone Paganini, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
Prof. Dr. Michael Pietsch, Waldstr. 11, 91564 Neuendettelsau
Prof. Dr. Christian Polke, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen
Dr. Andreas Renz, Postfach 33 03 60, 80063 München
Prof. h.c. Dr. Ulrich Ruh, Nikolausstr. 11, 79215 Elzach
Dr. Kerstin Sänger-Böhm, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Annette Schellenberg, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Konrad Schmid, Kirchgasse 9, 8001 Zürich, Schweiz
Prof. Dr. Joachim Schmiedl, Pallottistr. 3, 56179 Vallendar
Prof. Dr. Martin Stowasser, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Christian Strecker, Waldstr. 11, 91564 Neuendettelsau
Prof. em. Dr. Dr. h.c. Gunther Wenz, Kaulbachstr. 31a, 80539 München
Prof. Dr. Thomas Witulski, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Prof. Dr. Markus Wriedt, Grüneburgplatz 1, 60323 Frankfurt a. M.

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

© 2017 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

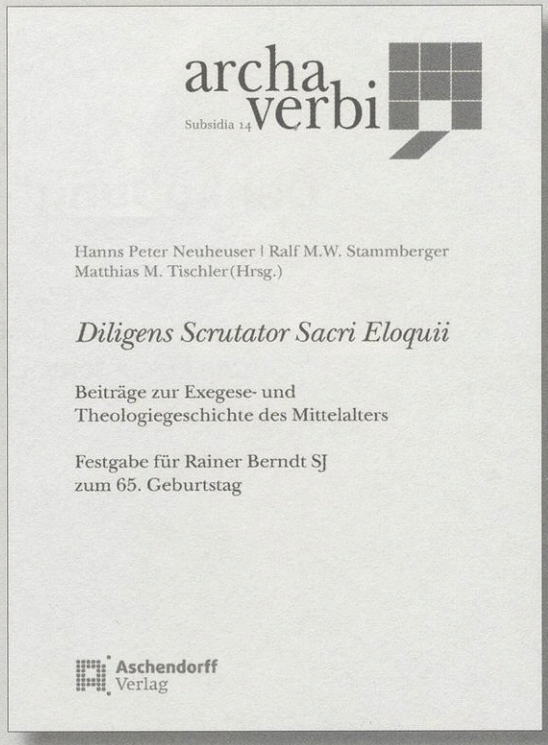
Hanns Peter Neuheuser | Ralf M. W. Stammberger
Matthias M. Tischler (Hrsg.)

Diligens Scrutator Sacri Eloquii

Beiträge zur Exegese- und Theologiegeschichte des Mittelalters

Festgabe für Rainer Berndt SJ zum 65. Geburtstag

2016, XIV und 608 Seiten, geb. 69,– €
ISBN 978-3-402-10233-6
Archa Verbi. Subsidia, Band 14



Die Auseinandersetzung mit dem Text und der Auslegung der Heiligen Schrift des Judentums und des Christentums unterliegt den Bedingungen der jeweiligen Zeitgenossenschaft und stellt ein zentrales Element des Selbstverständnisses der jeweiligen Gesellschaft dar. In der Sicht der Mediävistik wird deutlich, wie sich die Theologie aus der biblischen Exegese entwickelte und in welchem Maße im Gefolge die Exegese in die Dogmatik und in die anderen theologischen Disziplinen hineinwirkte und umgekehrt diese die Form der Exegese bestimmten. Dieses Verhältnis – und davon ausgehend die Bedeutung der Geschichte für die theologische Forschung auch heute – ist Gegenstand der internationalen Aufsatzsammlung.

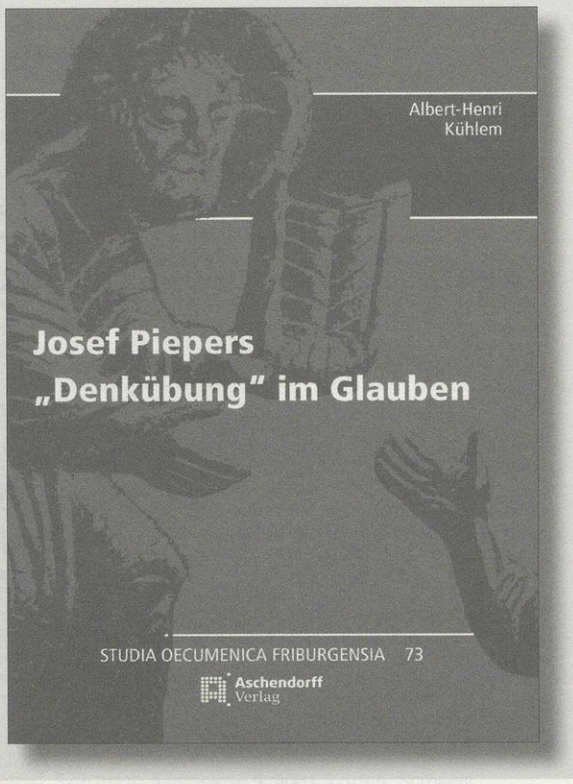
Der Band enthält Fachbeiträge von:
Henryk Anzulewicz, Charles M. A. Caspers, Gilbert Dahan, Gisela Drossbach, Christoph Egger, Michael Embach, Karin Ganss, Ulrich Köpf, Volker Leppin, Hanna Liss, Anette Löffler, Fabrizio Mandreoli, Elisabeth Mégier, Constant J. Mews, Laurence Moulinier-Brogi, José Luis Narvaja SJ, Hanns Peter Neuheuser, Mikolaj Olszewski, Michael Sievernich SJ, Ralf M. W. Stammberger, Claudia Sticher, Matthias M. Tischler, Maura Zátonyi OSB.

Aschendorff
Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Albert-Henri Kühlem

Josef Piepers „Denkübung“ im Glauben

2017, 292 Seiten, geb. 44,– €
ISBN 978-3-402-12006-4
Studia Oecumenica Friburgensia, Band 72

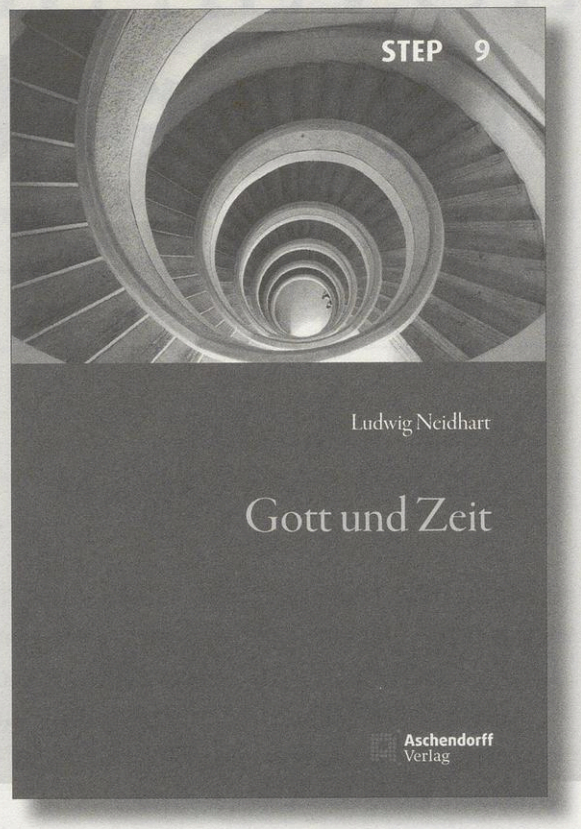


Der Philosoph Josef Pieper (1904–1997) sieht im christlichen Glauben nicht nur eine theologische, sondern auch eine philosophische Aufgabe. Er hat die Enzyklika „Fides et Ratio“ von Papst Johannes Paul II. (1998) auf seiner Seite. Dort heißt es: „Der Glaube ist eine Art ‚Denkübung‘; die Vernunft nimmt sich durch ihre Zustimmung zu den Glaubensinhalten weder zurück noch erniedrigt sie sich; zu den Glaubensinhalten gelangt man in jedem Fall durch freie Entscheidung und das eigene Gewissen“ (Nr. 43). Am Ende des philosophischen Nachdenkens steht das Staunen über die Weite und Offenheit des menschlichen Geistes. Albert-Henri Kühlem zeichnet Piepers Denkübung des Glaubens nach und erweist deren existentielle Bedeutung und Aktualität.

Aschendorff Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Ludwig Neidhart

Gott und Zeit



2017, VIII und 419 Seiten, kart. 59,– €
ISBN 978-3-402-11902-0
Studien zur systematischen Theologie, Ethik
und Philosophie, Band 9

Jahrhundertelang stand für den philosophischen Theismus fest, dass Gott außerhalb unserer Zeit in einer zeitlosen Ewigkeit existiert. Dies wird in neuerer Zeit zunehmend in Frage gestellt, z.B. durch den „offenen Theismus". So werden heute vor allem in der analytischen Religionsphilosophie lebhaft Debatten über das Verhältnis Gottes zur Zeit geführt, in denen sich „Äternalisten" und „Temporalisten" gegenüberstehen. Im vorliegenden Buch wird der Versuch unternommen, nach einer ausgiebigen Diskussion alter und neuer temporalistischer Argumente das äternalistische Konzept einer die Zeit transzendierenden Ewigkeit Gottes neu zu fassen und zu rehabilitieren.

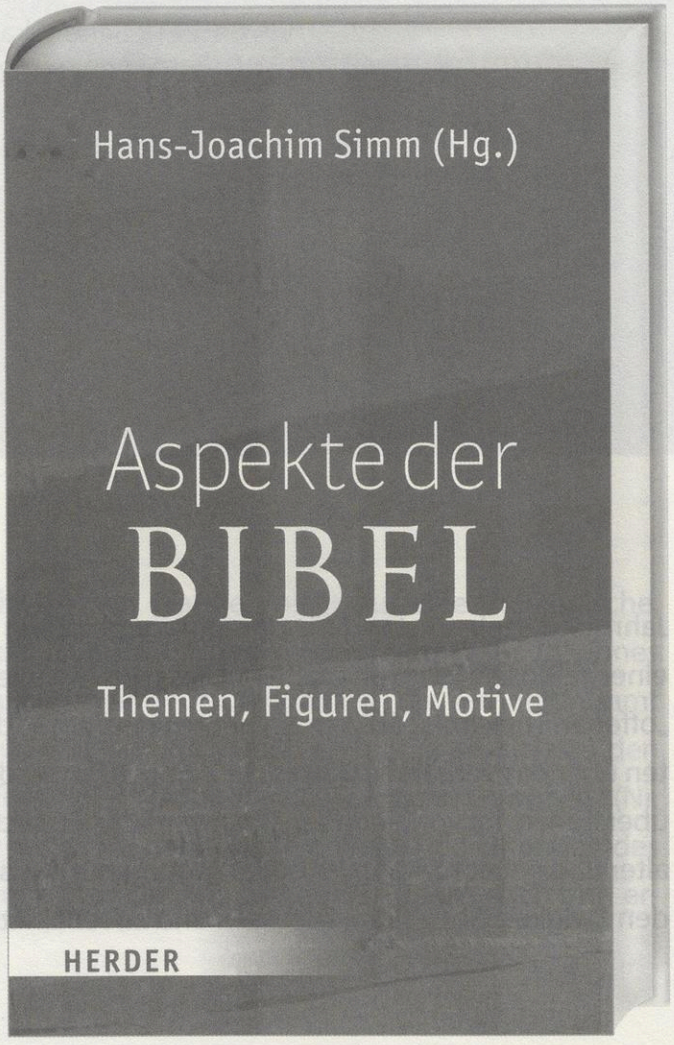
Aschendorff
Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Faszination Bibel

Essays namhafter Autorinnen und Autoren

Kein anderes Buch hat so intensiv auf die kulturelle Entwicklung Europas eingewirkt wie die Bibel. Die 40 Essays dieses Bandes geben Einführungen zu Themen und Figuren, Formen und Motiven des Alten und des Neuen Testaments.

Mit Beiträgen von: Jan Assmann, Walter Dietrich, Franziska Ede, Ria Endres, Adrian Gaertner, Efrat Gal-Ed, Friedhelm Hartenstein, Georg Hentschel, Wolfgang Huber, Martina Janßen, Thomas Kaufmann, Ernst Axel Knauf, Matthias Köckert, Melanie Köhlmoos, Dietrich Korsch, Reinhard Gregor Kratz, Michael Krüger, Tom Kučera, Karl-Josef Kuschel, Christoph Levin, Andreas Lindemann, Gerd Lüdemann, Jonathan Magonet, Christl M. Maier, Martin Meiser, Reinhard Müller, Eckart Otto, Klaus Reichert, Mirko Roth, Jens Schröter, Ludger Schwienhorst-Schönberger, Hans-Joachim Simm, Thomas Söding, Thomas D. Stromann, Hans-Ulrich Treichel, Joachim Valentin, Markus Witte, Michael Wolffsohn.



Hans-Joachim Simm (Hg.)
Aspekte der Bibel
Themen, Figuren, Motive
480 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
€ 24,99 (D) / € 25,90 (A) / SFr 32.50
ISBN 978-3-451-37504-0

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 | **2017** | **113. Jahrgang**

Die Basileia Gottes im Opus Philonicum (Adrian Wypadlo) . . . . . Sp. 179

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 191

Sweeney, Marvin A.: Isaiah 40–66 (Ulrich Berges)
Favale, Antonio: Dio d'Israele e dei popoli. Antiidolatria e universalismo nella prospettiva di Ger 10,1–16 (Simone Paganini)
Heckl, Raik: Neuanfang und Kontinuität in Jerusalem. Studien zu den hermeneutischen Strategien im Esra-Nehemia-Buch (Burkard M. Zapff)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 197

Häuber, Detlef: Der Brief des Paulus an die Philipper (Robert Vorholt)
The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers read at the Colloquium Ioanneum 2013, hg. v. Jan Gabriël van der Watt / Alan R. Culpepper / Udo Schnelle (Alois Stimpfle)
Chan, Lung Pun Common: Die Metapher des Lamms in der Johannesapokalypse. Eine sprach- und sozialgeschichtliche Analyse (Franz Tóth)

Biblische Zeitgeschichte . . . . . Sp. 202

Evil in Second Temple Judaism and Early Christianity, hg. v. Chris Keith / Loren T. Stuckenbruck (Hans Förster)
Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World, hg. v. Yair Furstenberg (Benedikt Eckhardt)
Burns Jr., J. Patout / Jensen, Robin M.: Christianity in Roman Africa. The Development of Its Practices and Beliefs (Wolfgang Wischmeyer)
Strawbridge, Jennifer R.: The Pauline Effect. The Use of the Pauline Epistles by Early Christian Writers (Thomas Johann Bauer)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 209

Soukup, Pavel: Jan Hus. Prediger – Reformator – Märtyrer (Klaus Unterburger)
Kirchengeschichte im Porträt. Katholische Kirchenhistoriker des 20. Jahrhunderts, hg. v. Jörg Ernesti / Gregor Wurst (Manfred Eder)
Meiwes, Relinde: Klosterleben in bewegten Zeiten. Die Geschichte der ermländischen Katharinenschwestern (1914–1962) (Joachim Schmiedl)
Anhalt, Markus: Die Macht der Kirchen brechen. Die Mitwirkung der Staatssicherheit bei der Durchsetzung der Jugendweihe in der DDR (Anke Silomon)
Voges, Stefan: Konzil, Dialog und Demokratie. Der Weg zur Würzburger Synode 1965–1971 (Annette Mertens)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 216

The Architecture of the Cosmos. St. Maximus the Confessor – New Perspectives, hg. v. Antoine Lévy / Pauli Annala / Olli Hallamaa / Tuomo Lankila (Adam G. Cooper)
Walter, Peter: Syngrammata. Gesammelte Schriften zu Humanismus und Katholischer Reform (Klaus Unterburger)
Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013). Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Abschlusses des Konzils von Trient, Freiburg i. Br. 18.–21. September 2013, hg. v. Peter Walter / Günther Wassilowsky (Daniela Blum)
Das Konzil „eröffnen". Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil, hg. v. Christoph Böttigheimer / René Dausner (Thorsten Paprotny)

Philosophie . . . . . Sp. 223

Arnold, Johannes: Der Wahre Logos des Kelsos. Eine Strukturanalyse (Nikolai Kiel)
Domínguez, Patricio: Augustins Philosophiebegriff. Fides und Ratio im Hinblick auf die Glücksfrage (Norbert Fischer)
Bulgakov, Sergij: Philosophie der Wirtschaft. Die Welt als Wirtschaftsgeschehen; mit Begleitband: Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft im interdisziplinären Gespräch, hg. v. Barbara Hallensleben / Regula M. Zwahlen (Nikolaj Plotnikov)
The Routledge Companion to Islamic Philosophy, hg. v. Richard C. Taylor / Luis Xavier López-Farjeat (Henryk Anzulewicz)
Lerner, Akiba J.: Redemptive Hope (Hartmut von Sass)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 232

Wenzel, Knut: Offenbarung – Text – Subjekt. Grundlegungen der Fundamentaltheologie (Margit Eckholt)
Arenz, Dominik: Paradoxalität als Sakramentalität. Kirche nach der fundamentalen Theologie Henri de Lubacs (Ralf Miggelbrink)
Guanzini, Isabella: Anfang und Ursprung. Massimo Cacciari und Hans Urs von Balthasar. Aus dem Italienischen von Bettina Müller Renzoni (Joachim Valentin)
Eggenberg, Thomas: Kirche als Zeichen des Reiches Gottes. Eine Studie zur Bedeutung des Reiches Gottes für die Kirche in Auseinandersetzung mit Küng, Moltmann, Pannenberg und Hauerwas (Gunther Wenz)
Jütte, Stephan R.: Analogie statt Übersetzung. Eine theologische Selbstreflexion auf den inneren Zusammenhang von Glaubensgrund, Glaubensinhalt und Glaubensweise in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas (Edmund Arens)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . Sp. 241

Leitgöb, Martin: Bernhard Häring. Kirche im Zeichen der Barmherzigkeit (Konrad Hilpert)
Chalmers, Stuart P.: Conscience in Context. Historical and Existential Perspectives (Jochen Sautermeister / Benedikt Schmidt)
Thomasset, Alain: Les vertus sociales. Justice, solidarité, compassion, hospitalité, espérance: une éthique théologique (Dominik Bertrand-Pfaff)
Schneider, Heinrich: Europas Krise und die katholische Soziallehre. Herausforderungen und Reformperspektiven (Ingeborg Gabriel)
Remele, Kurt: Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine neue christliche Tierethik (Gerhard Marschütz)

Ökumene / Interreligiöser Dialog . . . . . Sp. 250

„Die Welt war meine Gemeinde" – Willem A. Visser 't Hooft. A Theologian for Europe between Ecumenism and Federalism, hg. v. Filippo Maria Giordano / Stefano Dell'Acqua (Rainer Florie)
Handbuch Weltanschauungen, Religiöse Gemeinschaften, Freikirchen. Mit CD-ROM im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD, hg. v. Matthias Pöhlmann / Christine Jahn (Burkhard Neumann)
Wüstenberg, Ralf K.: Islam ist Hingabe. Eine Entdeckungsreise in das Innere einer Religion (Klaus von Stosch)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 255

Blittersdorf, Maria: Geistliche Begleitung in Gruppen. Ein Beitrag zum Neuwerden der Kirche. Mit einem Geleitwort von Mariano Delgado (Klaus Kleffner)
Christwerden in einer multireligiösen Gesellschaft. Initiation – Katechumenat – Gemeinde, hg. v. Patrik C. Höring / Bernd Lutz (Ute Leimgruber)
Haslinger, Herbert: Gemeinde – Kirche am Ort. Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils (Martin Lörsch)
Neuner, Peter: Abschied von der Ständekirche. Plädoyer für eine Theologie des Gottesvolkes (Hanspeter Heinz)
Ach, du liebe Zeit. Temporalität als Herausforderung der Pastoral, hg. v. Corinna Baumhoer / Elisa Kröger (Michael Schüßler)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 262

Die Basileia Gottes im Opus Philonicum

Von Adrian Wypadlo

1. Die Basileia in der modernen Philo-Forschung

Der Hauptverkündigungsgegenstand des jüdischen Wanderpredigers mit Namen „Jesus von Nazareth" war mit höchster Wahrscheinlichkeit die nahegekommene βασιλεία τοῦ θεοῦ.[1] Die Zusammenschau zweier zentraler Summarien jesuanischer Verkündigungstätigkeit (Mk 1,14f und Q 10,9) – entnommen den beiden ursprünglichsten Schichten der Synoptischen Tradition – lässt keine andere Einschätzung als wahrscheinlich erscheinen, als dass das mit Jesu Verkündigung nahegekommene „Reich Gottes" den Kerntopos seiner Predigt ausmachte.[2] Beträchtliche Forschungsbemühungen zu den Wurzeln dieser in ihrer thematischen Konzentration genuin jesuanischen Redeweise sind daher in der Exegese der vergangenen Jahrzehnte vorgelegt worden, deren zentrale Ergebnisse leicht den gängigen Standardwerken zur Thematik entnommen werden können.[3] Naturgemäß richtet sich die Frage nach dem Wurzelgrund dieser jesuanischen Rede auf das hebräische AT und von da aus auf das Schrifttum von Qumran[4] mit gelegentlichem Seitenblick auf die pagane Welt.[5]

Vergleichsweise wenig Beachtung wird in der Forschung im Hinblick auf die jesuanische Basileia-Vorstellung jedoch dem Hellenistischen Judentum geschenkt, als dessen vornehmster Vertreter der jüdisch-alexandrinische Philosoph und Schriftausleger Philo von Alexandrien (um 20 v. Chr. – um 45 n. Chr.)[6] erachtet werden kann.[7] Dieses Desiderat kann etwa den Ausführungen Bernhard Heiningers zu den Wurzeln jesuanischer Basileia-Predigt im NEB-Themenband 4 zum Reich Gottes entnommen werden. So wird Philo zwar erwähnt, doch die Marginalität der Ausführungen (knapp eine halbe Druckseite) lässt erkennen, dass eine intensivere Beschäftigung mit ihm hinsichtlich der Basileia-Botschaft Jesu als nicht angebracht erachtet wird. Heininger weist letztlich nur auf den theologischen Hoheitstitel „βασιλεύς" (vgl. z. B. VitMos II 100) und die Vorbildfunktion des als „gerecht und barmherzig" gedachten Gottes im Hinblick auf irdische Herrscher mit einem kritischen Seitenblick auf den hellenistischen Kaiserkult hin, „mit dem Philo selbst als führendes Mitglied einer jüdischen Gesandtschaft nach Rom in Berührung gekommen war".[8] Weitere und tiefere Ausführungen bleiben eine Fehlanzeige. Viele weitere Belege einer nur marginalen Behandlung des βασιλεύς- bzw. βασιλεία-Denkens Philos könnten an dieser Stelle angeführt werden. Dieses Desiderat überrascht umso mehr, als bereits im Jahre 1965 kein Geringerer als Henry Chadwick in seiner „Manson Memorial Lecture" sich dafür ausgesprochen hat, zur Erhellung der Theologie des NT das Schrifttum des Hellenistischen Judentums heranzuziehen.[9] Während das „Eis" hinsichtlich der Paulus-Exegese inzwischen endgültig als gebrochen erachtet werden kann,[10] ist die Heranziehung philonischen Schrifttums hinsichtlich der Verkündigung des Jesus von Nazareth, insbes. seiner Basileia-Predigt, ein „gebremstes" Unterfangen geblieben. Die Sprach- und Kulturbarriere (Palästinisches/Hellenistisches Judentum) mag ein Faktor sein, sollte aber keine Denkverbote freisetzen. Es ist überflüssig auszuführen, dass Jesus kaum in irgendeiner Weise durch die Philosophie des alexandrinischen Gelehrten beeinflusst worden ist oder umgekehrt Philo Kenntnisse des sich ab den 30er-Jahren des 1. Jh.s rasant ausbreitenden Christentums gehabt haben könnte,[11] doch ist Philo Zeuge eines geistig-religiösen Klimas im Imperium Romanum des 1. Jh.s, in das auch die Verkündigung Jesu gefallen ist, und muss als solcher ernst genommen werden.

Insofern Philo sich beiden Größen – dem ihm autoritativ vorgegebenen und von ihm als inspiriert erachteten LXX-Text[12] einerseits und

[1] Klassisch etwa bei Joachim Jeremias: *Neutestamentliche Theologie, I*, Gütersloh 1971, 99.

[2] Der äußersten Skepsis, die Textstellen Mk 1,14f und Q 10,9 zur Bestimmung der Basileia-Verkündigung Jesu heranziehen zu können – so etwa bei Helmut Merkel: „Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu", in: *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, hg. v. Martin Hengel / Anna Maria Schwemer, Tübingen 1991 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 55), 119–161, hier: 135–138 –, sind die meisten Autoren nicht gefolgt. Vgl. z. B. Hans-Josef Klauck: *Vorspiel im Himmel?* Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog, Neukirchen-Vluyn 1997 (Biblisch-Theologische Studien, 32), 73–75; Helmut Merklein: *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*. Untersuchung zur Ethik Jesu, Würzburg ^{3}1984 (Forschungen zur Bibel, 34), 17–34.

[3] Vgl. nur Helmut Merklein: *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*. Eine Skizze, Stuttgart ^{3}1989 (Stuttgarter Bibelstudien, 111); Gottfried Vanoni / Bernhard Heininger: *Das Reich Gottes*. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Die neue Echter Bibel, Themen, 4), Würzburg 2002.

[4] Vgl. Anna Maria Schwemer: „Gott als König und seine Herrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran", in: *Königsherrschaft Gottes*, hg. v. Hengel / Schwemer [Anm. 2], 45–118. Zum AT vgl. Vanoni / Heininger: *Reich Gottes* [Anm. 3], 7–60.

[5] Vgl. nur Klaus W. Müller: „König und Vater. Streiflichter zur metaphorischen Rede über Gott in der Umwelt des Neuen Testamentes", in: *Königsherrschaft Gottes*, hg. v. Hengel / Schwemer [Anm. 2], 21–43.

[6] Zahlenangabe bei Martina Böhm: *Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandrien*. Zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im frühen Judentum, Berlin u. a. 2005 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 128), 38. Ähnlich auch Torrey Seland: „Philo of Alexandria: An Introduction", in: *Reading Philo*. A Handbook to Philo of Alexandria, hg. v. dems., Grand Rapids u. a. 2014, 3–16, hier: 4f. Eine kompakte Kurzbiographie bietet Reinhard von Bendemann: *Philo von Alexandria – Über die Freiheit des Rechtschaffenen*, übersetzt und eingeleitet v. Reinhard von Bendemann. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016. 89 S., brosch. € 10,00 ISBN: 978-3-525-53465-6, 7f. Die Daten des Lebens Philos sind freilich nur ungefähr zu erheben. So verzichtet Otto Kaiser: *Philo von Alexandrien*. Denkender Glaube – Eine Einführung, Göttingen 2015 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 259), 25 auf eine Datierung von Philos Leben. Kaiser verweist jedoch überzeugend auf Philos Selbsteinschätzung in LegGai 1 und 182, wonach sich Philo zum Zeitpunkt der Legatio zu den οἱ γέροντες rechnet und damit wohl als „alt" bezeichnet. Die Datierung der Leitung der Gesandtschaft der alexandrinisch-jüdischen Gemeinde zu Kaiser Gaius (Caligula) auf die Jahre 39/40 n. Chr. empfiehlt es, seine Geburt in den Zeitraum 30–10 v. Chr. zu legen. Genauere Angaben werden kaum möglich sein, was die in der Forschung vorliegende Schwankungsbreite erklärt.

[7] Frucht der Philo-Forschung der letzten Jahrzehnte ist der Verzicht auf die Rede von einer angeblichen „Randposition" Philos im Spektrum antik-jüdischen Schrifttums. Ein „normatives" antik-jüdisches Schrifttum ist ein nicht gerechtfertigtes Postulat. Vgl. dazu etwa Böhm: *Rezeption* [Anm. 6], 15f. Auch ist Philo kein isoliert schreibender Einzeldenker, sondern er ist eingebettet in einen breiten Strom jüdisch-hellenistischer Schriftauslegung Alexandriens: „Consequently, Philo was not a unique individual philosopher […], but an exegete among fellow-exegetes, and a representative of a trend in Alexandrian Jewry". (Peder Borgen: „Philo of Alexandria: A critical and synthetical survey of research since World War II", in: *Religion*. Hellenistisches Judentum in Römischer Zeit. Philon und Josephus, hg. v. Wolfgang Haase, Berlin u. a. 1984 [Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II, 21/1], 98–154, hier: 142).

[8] Vgl. Vanoni / Heininger: *Reich Gottes* [Anm. 3], 72.

[9] Vgl. Henry Chadwick: „St. Paul and Philo of Alexandria", in: *Bulletin of the John Rylands Library* 48 (1966), 286–307, hier: 286f.

[10] Vgl. nur Gerhard Sellin: *Der Streit um die Auferstehung der Toten*. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15, Göttingen 1986 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 138); Dieter Zeller: *Charis bei Philon und Paulus*, Stuttgart 1990 (Stuttgarter Bibelstudien, 142); Klaus Haacker: „Die Geschichtstheologie von Röm 9–11 im Lichte philonischer Schriftauslegung", in: *New Testament Studies* 43 (1997), 209–222. Vgl. auch den Disput zwischen Sellin und Zeller hinsichtlich der philonischen Logos-Theologie im Hintergrund von 1 Kor 1–4. Vgl. dazu Dieter Zeller: „Philonische Logos-Theologie im Hintergrund des Konflikts von 1 Kor 1–4?", in: *Philo und das Neue Testament*. Wechselseitige Wahrnehmungen, hg. v. Roland Deines / Karl-Wilhelm Niebuhr, Tübingen 2004 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 172), 157–164 und Gerhard Sellin: „Einflüsse philonischer Logos-Theologie in Korinth. Weisheit und Apostelparteien (1Kor 1–4)", in: *Philo und das Neue Testament*, hg. v. Deines / Niebuhr, a. a. O., 165–172.

[11] Philos Lebensdaten weisen eine partielle Überschneidung mit den Lebensdaten des Jesus von Nazareth und Paulus von Tarsus auf, wobei der Alexandriner an keiner Stelle Kenntnisse des neu entstehenden Christentums aufzeigt. Ohnehin liegen sichere Kenntnisse über das Christentum in Alexandrien erst aus der Mitte des 2. Jh.s vor. Vgl. dazu die Ausführungen bei Michael Theobald: *Das Evangelium nach Johannes*. Kapitel 1–12, Regensburg 2009 (Regensburger Neues Testament), 94f; vgl. auch Alfons Fürst: *Christentum als Intellektuellen-Religion*. Die Anfänge des Christentums in Alexandria, Stuttgart 2007 (Stuttgarter Bibelstudien, 213), 70–72. Auch die Heranziehung einiger Wallfahrten Philos nach Jerusalem, die mit einiger Vorsicht Prov II 107 (vgl. auch SpecLeg I 72f) entnommen werden können, zur etwaigen „Kontaktaufnahme" Philos mit christgläubigen Juden, mutet spekulativ an.

[12] Vgl. dazu Jens Herzer: „‚Von Gottes Geist durchweht'. Die Inspiration der Schrift nach 2 Tim 3,16 und bei Philo von Alexandrien", in: *Philo und das Neue Testament*, hg. v. Deines / Niebuhr [Anm. 10], 223–240. Die Gleich-

philosophischem Denken platonischer, aristotelischer und stoischer Provenienz andererseits – verpflichtet weiß, besteht für ihn die denkerische Herausforderung in argumentativer Durchdringung der Frage, wie sich die materielle Welt dem transzendenten Gott nähern kann.[13] Philo ist einer der ersten Vertreter des Mittelplatonismus Alexandriens. Seinem platonischen Denkansatz gemäß, wonach die Welt der Ideen die eigentliche Welt darstellt,[14] geht es ihm weniger um den Abstieg Gottes in die materielle Welt als vielmehr um das „Hinaufgerufen-Werden" des Menschen, um sein Eintreten in die Welt der Ideen. Unter diesem Aspekt liest er etwa die Migration des Abraham (Abr 70f; Virt 211–218) und die Gottes-„Begegnung" des Mose am Sinai (VitMos I 158f) als noetischen Aufstieg in die Welt göttlicher Ideen, und unter diesem Aspekt kann er Israel als die Gemeinschaft der „Gott-Schauenden" begreifen.[15] Auch wenn die Erkenntnis des Wesens Gottes für Philo genauso unmöglich ist wie die Erkenntnis jedes einzelnen Dinges (vgl. Ebr 167–169), geht er nicht so weit, die Distanz zwischen Gott und Mensch als unüberwindlich darzustellen, insofern er sich letztlich der Tora verpflichtet weiß, die für ihn Ausgangs- wie Endpunkt seines Denkens darstellt und die er mit einer *philosophischen Daseins- und Existenzerhellung* konfrontiert, der er aber ein Einspruchsrecht gegenüber der Richtigkeit biblischer Aussagen nicht gestattet. Und die Tora, der sich Philo als Schriftausleger verpflichtet weiß, versteht sich als Zeugnis der Zuwendung Gottes.

Wie aber ist angesichts dieses Denkansatzes das philonische Konzept der Basileia Gottes zu bewerten, die ähnlich der Verkündigung Jesu sowohl in seiner dynamischen Variante (Gottesherrschaft) als auch seiner lokalen Dimension (Reich Gottes) begegnet? Dieser Basisfrage sind die folgenden Zeilen gewidmet. Veröffentlichungen zur Basileia Gottes bei Philo sind – wie ausgeführt – vergleichsweise rar.[16] Für gewöhnlich wird dieser Aspekt im Zusammenhang der philonischen Gotteslehre abgehandelt, wenngleich eher am Rande. Eine Ausnahme macht hier der ausführliche Aufsatz Naoto Umemotos[17], in dem der Vf. auf die Aussagen Philos zur Königsherrschaft Gottes über den Kosmos sowie die Erscheinungsformen der Königsherrschaft Gottes als auch deren Konsequenzen für irdische Könige, für das jüdische Gottesvolk und für den einzelnen Menschen zu sprechen kommt. Zielsetzung des vorliegenden Aufsatzes ist es, die Ausführungen Umemotos weiterzuführen und zugleich weitere nach 1991 erschienene Literatur zur Basileia-Thematik bei Philo kritisch heranzuziehen. Eine wichtige Vorverständigung sei vorausgeschickt: Philos Basileia-Thematisierungen widersetzen sich – wie die meisten Topoi seines Denkens – einer vorschnellen Systematisierung.[18] Sie bleiben thematisch weitgreifend, variieren je nach Schriftgattung (*Expositio Legis*; *Allegorischer Kommentar*; *Quaestionenwerk*) und weisen nicht wenige begriffliche Unschärfen, bisweilen sogar Widersprüche auf. Gleichwohl erweisen sie sich als wertvolle Elemente seiner jüdisch-hellenistischen Theologie mittelplatonischer Prägung.

2. Basileia als Element philonischer Gotteslehre

Philos gelegentliche Erwähnungen der Basileia Gottes können als Teil seiner Gotteslehre verbucht werden, über die in einem ersten Schritt eine Vorverständigung angebracht erscheint. Philo steht dabei sowohl in platonischer[19] als auch in aristotelisch-stoischer Tradition, in der sich der kosmologische Gottesbeweis in den Vordergrund schiebt.[20] Diesem „wissenschaftlichen" Gottesbegriff stellt er einen überkommenen Gottesbegriff entgegen, wie er etwa in der Erziehung mittels Mythen vermittelt wird (vgl. Praem 40f). So kommt Philo bei der Behandlung der Einzelgesetze innerhalb der wohl auch für Nichtjuden bestimmten Schriftenreihe *Expositio Legis*[21] auf die Alleinherrschaft Gottes zu sprechen (SpecLeg I 12–50, vgl. auch Decal 155) und polemisiert gegen die Vergöttlichung von Himmelskörpern[22] sowie gegen die Verehrung Gottes mittels materieller Bilder.[23] In Übereinstimmung mit Plat. Resp II wendet er sich damit gegen die durch die Dichtkunst geförderte mythische Gottesvorstellung. Ausgangspunkt des denkenden Glaubens des frommen Juden Philo ist Dtn 6,4, dem er die Gottesprädikate „θεός" und „κύριος" und die alleinige Herrschaft Gottes über seine Schöpfung entnimmt, wobei diese Begriffe Gott keinesfalls erfassen, sondern allenfalls Kräfte Gottes (schöpferische/herrschende) indizieren, die lediglich der einfältige Mensch für wirkliche Namen Gottes hält.[24] Die monotheistische Gotteserkenntnis ist zwar das über Abraham (vgl. Virt 215f) allen „Hebräern" vermittelte Basiswissen (vgl. Virt 34f)[25], doch ist dieses Wissen nicht allein Israel vorbehalten, sondern steht allen offen, die den Weg wahrer μετάνοια zu gehen bereit sind. So ist etwa im *Allegorischen Kommentar* die ἐκκλησία θεοῦ eine offene geistige Größe, die alle umfasst, die den Weg der monotheistischen Gotteserkenntnis gehen und dadurch das sittlich Schöne für das wahre Gut halten, so an dem Ehrenprädikat Israels teilhaben und „Söhne Gottes" (Conf 144f) genannt werden.[26] Auf die Existenz Gottes kann dabei mittels eines in allen Schriftenreihen (*Expositio Legis*; *Allegorischer Kommentar*; *Quaestionenwerk*) begegnenden kosmologischen Argumentes zurückgeschlossen werden, da jedes Werkstück einen Hinweis auf den Werkmeister (δημιουργός, vgl. All III 99; Praem 42f) freigibt. Dieser Weg der *kosmologischen Gotteserkenntnis* ist auch für den Nichtjuden gangbar. Ebenso kann Philo die aus der Stoa bekannte Vorstellung des Kosmos als einer μεγαλόπολις benutzen,[27] die notwendigerweise die Annahme eines Machers, Vaters und auch

wertigkeit der LXX mit dem hebräischen Text in der Einschätzung Philos ist deutlich VitMos II 26–44 zu entnehmen.

[13] Vgl. Scott D. Mackie: „Seeing God in Philo of Alexandria. The Logos, the Powers or the Existent One?", in: *Studia Philonica Annual* 21 (2009), 25–47.

[14] So deutet Philo die Existenz der beiden Schöpfungsberichte in Gen 1f in Op dahingehend aus, dass in Gen 1,1–2,4a von der Erschaffung der unkörperlichen Ideen die Rede ist, während Gen 2,4b–25 von der sichtbaren Welt als Abbild der Ideen handelt (vgl. Op 129f).

[15] Vgl. z.B. Ellen Birnbaum: „What Does Philo Mean by ‚Seeing God'? Some Methodological Considerations", in: *Society of Biblical Literature*. Seminar Papers (1995), 535–552, hier: 545. Zur Entgrenzung der Gottesschau über die ethnischen Grenzen Israels hinaus vgl. Mackie: „Seeing God" [Anm. 13], 25.

[16] Zu nennen sind im Einzelnen Isaak Heinemann: *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1929 (ND Hildesheim 1973), der auf 184–204 das philonische Verständnis der βασιλεία herausstellt, wobei Heinemann die Herrschaft eines irdischen Königs abhandelt, nicht jedoch von einem Theologoumenon spricht. Erwin R. Goodenough streift das Thema in zwei seiner Philo-Veröffentlichungen. In *By Light, Light*. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism, New Haven 1935 beschäftigt sich der Vf. auf 11–47 mit den „Kräften Gottes" und trifft hierbei Aussagen zur Basileia. Im fünften Kap. (86–120) von *The Politics of Philo Judaeus*, New Haven 1938 spricht der Vf. das Thema „βασιλεία" an, wobei auch hier die Ausführungen stärker der politischen Auffassung des Königtums gewidmet sind und weniger einer theo-logischen Dimension der Basileia.

[17] Vgl. Naoto Umemoto: „Die Königsherrschaft Gottes bei Philon", in: *Königsherrschaft Gottes*, hg. v. Hengel / Schwemer [Anm. 2], 207–256.

[18] Mit David T. Runia: „The Beginnings of the End: Philo of Alexandria and Hellenistic Theology", in: *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath*, hg. v. Dorothea Frede / André Laks, Leiden 2002, 287.

[19] Philo steht in All III 73.78 und Mut 46 in platonischer Tradition, wenn er unter Bezugnahme auf Platons Timaios 29e die ἀγαθότης Gottes als den ontologischen Grund der Schöpfung erachtet. Zur Abhängigkeit Philos von Plat. Tim 29e vgl. Peter Frick: *Divine Providence in Philo of Alexandria*, Tübingen 1999 (Texts and Studies in Ancient Judaism, 77), 68–70.

[20] Näherhin ist Philo zusammen mit Eudoros als Vertreter des Mittelplatonismus alexandrinischer Prägung zu erachten. Vgl. dazu Otto Kaiser: „Philos Kosmologie zwischen Platonismus und Biblizismus", in: *Studien zu Philo von Alexandrien*, hg. v. Markus Witte, Berlin u.a. 2016 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 501), 33–44.

[21] Vgl. Wolfgang Wiefel: „Das dritte Buch über ‚Moses'. Anmerkungen zum Quaestionenwerk des Philo von Alexandrien", in: *Theologische Literaturzeitung* 111 (1986), 865–882: „Bei der Expositio Legis wäre vielleicht an apologetische Vorträge zu denken, die auch sympathisierende Nichtjuden erreichen sollten." (875) Dazu passt, dass im Hinblick auf die Darstellung des Judentums in der *Expositio Legis* eine Außenposition eingenommen wird, die geeignet ist, nichtjüdische Leser/innen in den vorgelegten Gedankengang einzubeziehen.

[22] Breit ausgeführt wird dieser Gedanke in der enkomienhaften Darstellung der Migration des Abraham in Virt 211–219 im Sinne eines monotheistischen Erkenntnisprozesses. Vgl. zu diesem Kerntext der Exposito Legis die Ausführungen bei Christian Noack: *Gottesbewußtsein*. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandrien, Tübingen 2000 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 116), 40–103; Adrian Wypadlo: *Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium*. Studien zu einer christologischen Legitimationserzählung, Tübingen 2013 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 308), 340–349.

[23] Zu Philos Kritik eines mythischen Zugangs zur Gottesfrage ausgehend von seinen Ausführungen in Virt 178 und SpecLeg I 21–31 vgl. Noack: *Gottesbewußtsein* [Anm. 22], 49f.

[24] Vgl. z.B. QuaestEx II 68; Cher 27; Abr 121. Vgl. dazu Mackie: „Seeing God" [Anm. 13], 30.

[25] Diese Lehre kann nach Philo bei unbefangener Lektüre bereits dem von Mose aufgeschriebenen Schöpfungsbericht entnommen werden (vgl. Op 170f), verbindet sich bei Philo jedoch mit einem insbes. platonischen Zugang zur Gottesfrage, insofern die Ursache der Welt letztlich nur eine einzige sein kann.

[26] Vgl. dazu Dieter Zeller: „Gott bei Philo von Alexandrien", in: *Der Gott Israels im Zeugnis des Neuen Testaments*, hg. v. Ulrich Busse, Freiburg u.a. 2003 (Quaestiones disputatae, 201), 32–57, hier: 36f.

[27] Vgl. Vanoni / Heininger: *Reich Gottes* [Anm. 3], 72.

Führers dieser Stadt voraussetzt.[28] Diese Argumentation hat die Aufgabe, die Denknotwendigkeit Gottes zu begründen, zugleich aber seine Transzendenz zu wahren, insofern sein Dasein mit guten Gründen angenommen werden kann, nicht jedoch sein Wesen.[29] So steht am Ende der theo-logischen Erwägungen Philos die Erkenntnis, dass Gott in seinem Wesen unfasslich ist (vgl. Post 13.15: ἀκατάληπτος [...] θεός).[30]

Ausgehend von der stoischen Lehre, dass die Erkenntnis Gottes durch das göttliche Element im Menschen schlechthin, den νοῦς, möglich ist, leitet Philo aus seiner Exegese von Gen 1,27 und 2,7 ab, dass die Geisteinhauchung durch Gott einem jeden Menschen die Möglichkeit verleiht, Gott zu erkennen (vgl. All I 37f; Det 83–87). Der im Menschen wohnende Geist bewirkt somit die Möglichkeit der Gotteserkenntnis, die ἔννοια αὐτοῦ.[31] Der Vorzug Israels gegenüber einer rein mittels des kosmologischen Gedankens fundierten natürlichen Theologie ist die *durch Gott selbst* geoffenbarte Gottesgewissheit, die nach Philo allein an Israel ergangen ist. Philo entnimmt diesen Gedanken der Bitte des Mose in Ex 33,13: „Offenbare dich mir, damit ich dich erkennbar sehe." Die mosaische Zwiesprache (vgl. SpecLeg I 40–51)[32] mit Gott ist nach Philo Offenbarung im Sinne einer Erkenntnis Gottes durch Gott selbst, sodass der Gesetzgeber Israels einer Gotteserkenntnis in der Bewegungsrichtung „von oben nach unten" gewürdigt worden ist (vgl. All III 95–103; Praem 46; Abr 79f),[33] welche nach Philo auch als die wahre und eigentliche Erkenntnis Gottes verstanden werden muss, während der Weg des kosmologischen Gottesbeweises die „zweite Fahrt" (vgl. Abr 123) darstellt.[34] Aber auch Mose als Inbegriff des höchsten zur Gotteserkenntnis „heraufgerufenen" νοῦς gelingt nur die Erkenntnis der Existenz, nicht jedoch des Wesens Gottes.[35] Aus der soeben vorgelegten Skizze des Grundansatzes theologischen Denkens ergeben sich einige oft wiederkehrende philonische Gottesprädikate, wobei diese in der Regel in metaphorischer Sprechweise benannt werden:[36] Die wichtigste und oft wiederkehrende Gottesbezeichnung dürfte das dem hebräischen Tetragramm[37] verpflichtete Syntagma ὁ ὤν (vgl. z. B. VitMos I 75) bzw. das stärker platonisierende Pendant τὸ ὄν (vgl. z. B. Conf 97)[38] sein, das er Ex 3,13f entnimmt. In dieser Bezeichnung schwankt er zwischen der von ihm angenommenen Unsagbarkeit des Namens Gottes und der Vorgabe der Tora, die im Buch Exodus die Offenbarung eines solchen Namens erzählt. Insofern sich Philo zunächst nicht als systematischer Denker, sondern als Schriftausleger[39] versteht, muss er sich zu der Vorgabe von Ex 3,13f verhalten. Wohler fühlt sich Philo jedoch bei metaphorischen Beschreibungen Gottes, die darauf verzichten, einen Namen Gottes zu benennen, sondern allenfalls Teilaspekte des göttlichen Wirkens in Welt und Kosmos kommunizieren: Philo versteht Gott daher als „Schöpfer und Vater" (ποιητὴς καὶ πατήρ, vgl. z. B. QuaestGen II 34), als Werkmeister des Weltalls (δημιουργός, vgl. All III 99; Praem 42f; Op 7 mit Plat. Tim 28c3;41a7), als Steuermann und Wagenlenker (κυβερνήτης καὶ ἡνίοχος, vgl. QuaestGen II 34), als großen Herrscher des Alls (μέγας ἡγεμών, vgl. Op 75). Während mit ποιητὴς καὶ πατήρ der schöpferische Aspekt der göttlichen Wirksamkeit intendiert ist, fallen die Begriffe „κυβερνήτης" und „βασιλεύς" stärker mit dem *welterhaltenden* Aspekt zusammen. Die gewählten Gottesprädikate geben dabei eine nicht zu übersehende Affinität zum platonischen Timaios und Phaidros zu erkennen.[40] Wenn Philo im Gefolge Platons Gott als Ursache von allem versteht, so muss Gott auch die Seiendheit des von ihm Geschaffenen in sich enthalten. Philo folgt Platon, wenn er etwa in Mut 15 Gott als das „ehrwürdigste, älteste" (πρεσβύτατον) Seiende aller seienden Dinge begreift.[41]

Noch stärker als Platon zeigt sich Philo jedoch bemüht, die Unzugänglichkeit Gottes für das menschliche Denken und seine Sprache – über die Erkennbarkeit seines Seins hinaus – zu betonen. Philo schafft das, indem er etwa in Mut 15 und Som I 67 Gott mittels einer Reihe von Termini mit α privativum zu beschreiben sucht. Gott sei demnach ἄρρητος, ἀκατονόμαστος, ἀπερινόητος, ἀκατάληπτος,[42] sodass von einer Transzendierung Gottes über die Spitze der ontologischen Pyramide hinaus gesprochen werden kann.[43] Stärker biblisch geprägtes Vokabular liegt in Philos Verwendung der Termini „πατήρ", „κύριος", „θεός", „σωτήρ"[44], „ποιμήν" und „βασιλεύς" vor.[45] Das Prädikat „βασιλεύς" kommt Gott im Vergleich zu irdischen Königen in genuiner Weise zu, insofern allein er „König von Natur" (βασιλεὺς φύσει, vgl. VitMos II 100) ist.[46] Besonders die Prädikate „πατήρ" und „βασιλεύς" gehören für Philo eng zusammen. Zu verweisen ist hier auf seine Ausführung in Prov II 15, wonach die Prädikate „Vater" und „König" gegenseitig Verstehenshilfen anbieten, indem sie die Stellung Gottes als Führer und Fürsorger zugleich benennen:

> „Und für einen König gibt es keine vertrautere Bezeichnung als ‚Vater'; was nämlich in Verwandtschaften die Eltern den Kindern gegenüber sind, das ist ein König einem Staat gegenüber, Gott der Welt gegenüber."[47]

Den fürsorgenden Aspekt des Wirkens Gottes betont Philo am Ende des monotheistischen „Credo", das er zum Abschluss seines Werkes

[28] Vgl. Zeller: „Gott bei Philo" [Anm. 26], 37f.

[29] So führt der monotheistische Erkenntnisprozess des Abraham diesen nach Virt 215 zur Erforschung Gottes, wobei der Schwerpunkt der Ausführungen die Aussage ist, dass das Wesen Gottes dem menschlichen Forscherdrang unzugänglich ist (οὐχὶ τῆς οὐσίας), womit Philo ein Grundaxiom jüdisch-alexandrinischer Missionstheologie im paganen Umfeld kommuniziert; mit Jutta Leonhardt-Balzer: „Vorstellungen von der Gegenwart Gottes bei Philo von Alexandrien", in: *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes.* Zur Schechina-Vorstellung im Judentum und Christentum, hg. v. Bernhard Janowski / Enno E. Popkes, Tübingen 2014, 103–118, hier: 104. Vgl. zu diesem Fundamentalsatz philonischer Gotteslehre Op 69–71, besonders 69; ferner Mut 11f, Praem 40–44, Som I 67. Vgl. auch VitCont 2 als ausgewiesene Lehre der Therapeuten. Selbst Mose blieb – trotz bleibender Sehnsucht – die Erkenntnis des Wesens Gottes verwehrt, vgl. SpecLeg I 41–50.

[30] Vgl. zur Gotteserkenntnis des Mose Zeller: *Charis* [Anm. 10], 99–103. Vgl. zu diesem Grundaxiom philonischer Gotteslehre insbes. Gerhard Sellin: „Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung bei Philo von Alexandrien", in: *Monotheismus und Christologie.* Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum, hg. v. Hans-Josef Klauck, Freiburg u. a. 1992 (Quaestiones disputatae, 138), 17–40, hier: 19–21.

[31] Vgl. Sellin: „Gotteserkenntnis" [Anm. 30], 29.

[32] Vgl. zu diesem Text Mackie: „Seeing God" [Anm. 13], 43f.

[33] Vgl. zu diesem Gedankengang Zeller: „Gott bei Philo" [Anm. 26], 38.

[34] Mit Sellin: „Gotteserkenntnis" [Anm. 30], 23.

[35] Der Aufstieg des Mose auf den Sinai wertet Philo als Himmelsreise des νοῦς par excellence. Die zentralen Belegstellen sind hierzu QuaestEx II 27–46 und VitMos II 69–71. Vgl. zum letzteren Wypadlo: *Verklärung Jesu* [Anm. 22], 349–365.

[36] Zum metaphorischen Grundansatz der theo-logischen Sprechweise Philos vgl. insbes. Otto Kaiser: „Metapher und Allegorie bei Philo von Alexandrien", in: *Studien*, hg. v. Witte [Anm. 20], 9–31, hier: 17–19.

[37] In VitMos II 132 spricht Philo von τῶν τεττάρων αἱ γλυφαὶ γραμμάτων, womit der älteste Beleg des Begriffs „Tetragramm" vorliegen dürfte. Vgl. dazu David W. Thomas: Art. „Tetragramm", in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, VI (^{3}1962), 703.

[38] Die von Philo intensiv herausgestrichene Eigenschaft des „τὸ ὄν" ist seine Ungeschaffenheit (ἀγένητος). Vgl. nur Det 158, Plant 22, Ebr 84, Som I 184, SpecLeg II 166, Virt 180, QuaestGen IV 1.

[39] Zu Philo als Schriftausleger der LXX vgl. z. B. Noack: *Gottesbewußtsein* [Anm. 22], 7f; Peder Borgen: „Philo. An Interpreter of the Laws of Moses", in: *Reading Philo*, hg. v. Seland [Anm. 6], 75–101.

[40] Vgl. Zeller: „Gott bei Philo" [Anm. 26], 41f.

[41] Hier hat auch die philonische Rede von Gott als τὸ ὄν seinen Platz. Philo entnimmt diese Gottesprädikation der platonisch-stoischen Tradition und indiziert damit den die Schöpfung transzendierenden Gott, auf den zwar mittels des Kosmos (vgl. Post 167) oder der Ideenwelt geschlossen werden kann, der jedoch stets als diese transzendierend gedacht wird. Die Rede von der Sichtbarkeit Gottes, des τὸ ὄν, ist damit uneigentliche Rede. Vgl. Mackie: „Seeing God" [Anm. 13], 28. Vgl. dazu auch Virt 215. In VitCont 2 bezeichnet Philo τὸ ὄν als „besser als das Gute, reiner als die Eins und ursprünglicher als die Monade" (τὸ ὄν, ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστι καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον), vgl. dazu David M. Hay: „Philo's Anthropology, the Spiritual Regimen of the Therapeutae, and a Possible Connection with Corinth", in: *Philo und das Neue Testament*, hg. v. Deines / Niebuhr [Anm. 10], 127–142, hier: 140.

[42] Vgl. dazu Sellin: „Gotteserkenntnis" [Anm. 30], 19f.

[43] Die Aufgabe, ein letztes Auseinanderreißen von immanentem Kosmos und transzendentem Gott zu verhindern, nimmt bei Philo der Logos ein. So ist nach Som I 64–67 der Logos der Ort der Gottesbegegnung. In Her 203–205 trennt der Logos Schöpfer und Geschöpf voneinander, vermittelt aber gleichzeitig zwischen ihnen. Zur Identifikation des Jerusalemer Tempels mit dem Logos vgl. Som I 62f, SpecLeg I 66–70. Bisweilen können auch ausgewählte Menschen die Funktion des Logos wahrnehmen; so der Weise (vgl. Lev 26,12) nach Som II 248. Vgl. zu diesem Komplex Leonhardt-Balzer: „Vorstellungen" [Anm. 29], 111–115.

[44] Der Terminus „σωτήρ" ist auch im Hellenismus als Epitheton für Götter wie Könige möglich. Vgl. dazu Werner Foerster: Art. „σῴζω κτλ.", in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII, 1964, 966–1024, hier: 988f.

[45] Zu Gott als Hirt und König (ὁ ποιμὴν καὶ βασιλεὺς θεός) vgl. etwa Agr 51. Dazu neuerdings Otto Kaiser: „Das Gebet bei Philo von Alexandrien", in: *Studien*, hg. v. Witte [Anm. 20], 63–81, hier: 67f.

[46] Mit Vanoni / Heininger: *Reich Gottes* [Anm. 3], 72.

[47] Übersetzung nach Ludwig Früchtel: „Über die Vorsehung", in: *Philo von Alexandria.* Die Werke in deutscher Übersetzung, VII, hg. v. Leopold Cohn u. a., Berlin u. a. 1964, 329f. Im Anschluss an die oben angeführten Überlegungen verweist Philo auf „*den* Dichter", Homer, der in Il. 1, 544; 15,47 Zeus als „Vater der Götter und Menschen" bezeichnet. Zur Bedeutung Homers bei Philo vgl. David T. Runia: *Philo of Alexandria and the Timaeus of Platon*, 1, Leiden 1986, 111.

De Opificio Mundi (Op 170–172) vorlegt: Gott sorgt für den Kosmos mittels der Naturgesetze, wie Eltern für ihre Kinder sorgen.[48] Die Redeweise Philos bedient sich somit einer Analogie, die wir heute als Metaphorizität bezeichnen würden. Bevorzugt in der *Expositio Legis*, die sich sowohl an Nichtjuden als auch an theologisch nicht tiefer gebildete Mitglieder des Gottesvolkes richtet, können diese Begrifflichkeiten eine heilsgeschichtlich-soteriologische Dimension im Hinblick auf das erwählte Gottesvolk Israel annehmen.

Die leitende theo-logische Metapher hinsichtlich der Basileia-Thematik bei Philo ist selbstverständlich die βασιλεύς-Prädikation Gottes, die zusammen mit θεός die generelle Bezeichnung Gottes als ὁ ὤν/τὸ ὄν vertreten kann, wohlgemerkt derart, dass damit – in Wahrung der radikalen Transzendenz Gottes – keine eigentlichen Namen Gottes als vielmehr die der Schöpfung zugewandten Kräfte Gottes gemeint sind. Genau auf diese Kräfte Gottes richtet sich menschliches Erkenntnisstreben aus: Die endliche Vernunft (νοῦς) verspürt in sich das Verlangen, Gott als den großen König, den μέγας βασιλεύς, in dem ihm eigenen Lichtglanz zu erkennen, wozu sie die sichtbare Welt transzendieren und in die Welt reiner Ideen eintreten muss (vgl. Op 70f), deren Schau den Menschen in eine „nüchterne Trunkenheit" (μέθη νηφαλίῳ) versetze.[49] Insofern nun Menschen mit dem göttlichen Geist (θεῖον πνεῦμα) erfüllt sind, obliegt es ihnen zugleich, danach zu streben, Gott als „Vater"[50] und „König" in Wort und Tat zu gefallen (vgl. Op 143f). Nach dieser Vorverständigung über einige Grundlinien theo-logischen Denkens ist nun nach der Konnotierung und Entfaltung der Basileia-Vorstellung im Corpus Philonicum zu fragen. Die in dieser Vorverständigung sich abzeichnende Beobachtung wird sich im Folgenden bestätigen: Philo kennt durchaus die Rede von der βασιλεία Gottes, die jedoch bei ihm nicht besonders häufig begegnet. Sein argumentatives Augenmerk liegt auf der metaphorischen Bezeichnung Gottes bzw. der von ihm ausgehenden Kräfte als βασιλεύς, sodass primär über den Argumentationszusammenhang „Gott als König" Rückschlüsse auf Philos Vorstellung der βασιλεία τοῦ θεοῦ zu erhoffen sind.

3. Wesentliche Aspekte der Königsherrschaft Gottes bei Philo

Die vergleichsweise häufige Bezeichnung Gottes als βασιλεύς zieht die Notwendigkeit nach sich, Aussagen über die Art und Weise des diesem König unterstellten Reiches (kosmisch-lokale Deutung) bzw. über die Beschaffenheit seiner Königsherrschaft (dynamische Deutung) zu treffen.[51] Vergleichsweise kurz kann der lokale Aspekt der Basileia Gottes abgehandelt werden, denn dem „Herrschaftsgebiet" Gottes bringt Philo angesichts seines Interesses an einer Radikalisierung des ohnehin schon transzendenten platonisch-ontologischen Gottesbegriffs nur wenig Interesse entgegen. Konsequenterweise hält er sich hinsichtlich etwaiger Orte der Herrschaftsausübung Gottes weitgehend zurück.[52] Für gewöhnlich sind Aussagen zum „Herrschaftsgebiet" Gottes solchen untergeordnet, die Gott als βασιλεύς bezeichnen oder aber Informationen zum Modus göttlichen Herrschaftsvollzuges geben. Eine kurze Aussage hierzu findet sich in SpecLeg I 13–20. Philo argumentiert hier gegen die Verehrung von Sonne, Mond etc. als selbstständige Gottheiten (vgl. auch Virt 212) und setzt dem die Lehre des Mose entgegen, wonach Gott der Herrscher des Alls ist, dessen Reich metaphorisch mit den Lexemen „κόσμος" oder „πόλις ἡ μεγιστή" umschrieben werden kann. In diesem „Herrschaftsgebiet" gebe es sowohl Gott unterstellte (ἑνὸς τοῦ πάντων πατρὸς ὑπάρχους) Führer (ἄρχοντες) als auch Untertanen (ὑπήκοοι). Mit der ersten Größe meint Philo Sterne und Planeten, mit der zweiten Größe primär die die Erde bevölkernden Geschöpfe. Unter diesen Geschöpfen nehme der Mensch eine besondere Stellung als ὕπαρχος (Unterbefehlshaber) ein, die Philo Gen 1,28 auslegend in Op 88 an Adam festmacht. Adam und damit das Menschengeschlecht fungiert in der Schöpfung Gottes „als Statthalter des ersten und höchsten Königs" (ὕπαρχος τοῦ πρώτου καὶ μεγάλου βασιλέως).[53] Insofern nun alle Geschöpfe Gott selbst unterstellt sind, wäre es nach Philo geradezu widersinnig, den Gang der Gestirne hinsichtlich des Geschicks des Menschen befragen zu wollen. Allein der „erste Gott" (Migr 194: θεὸν τὸν πρῶτον) gebietet über den Kosmos als seinen Herrschaftsbereich.[54] Daneben kann Philo auch die Tempelmetaphorik zum Ausdruck des göttlichen Herrschaftsgebietes bemühen. Nach SpecLeg I 66 ist der gesamte Kosmos ein wahrhaft heiliger Tempel Gottes. Die Votivgaben dieses Tempels seien die Sterne und die im Tempel tätigen Priester die Engel, die zugleich als Diener der göttlichen Königsherrschaft walten.[55]

Größeres Interesse bringt Philo dem dynamischen Aspekt der Basileia Gottes entgegen: Die erste Eigenschaft Gottes, die er an sein Reich vermittelt, ist nach Philo seine grenzenlose Güte. Während im Menschen sowohl „Schatzkammern" des Guten wie auch des Bösen zu finden sind, finden sich in Gott allein „Schatzkammern" des Guten (Fug 79: παρὰ θεῷ δὲ οἱ [scil. θησαυροὶ] μόνων ἀγαθῶν).[56] Die Güte des göttlichen Königs ist nach Philo darin begründet, dass er mittels seiner Menschenliebe (φιλανθρωπία) „die Mängel jedes einzelnen zu beheben sucht" (Plant 92), sodass er derjenige König ist, dessen Wirken für die Menschen „sichersten Schutz für Freudigkeit und Sicherheit" (μέγιστόν ἐστι πρὸς εὐθυμίαν καὶ ἀσφάλειαν ἔρκος) bedeutet.[57] Da das Gute an sich unteilbar ist, kann auch nicht eine Vielzahl an Quellen des Guten angenommen werden. Der Einzigkeit Gottes entspricht auch die Einzahl einer Quelle aller guten Gaben, sodass die Alleinherrschaft (μοναρχία) Gottes für Philo letztlich eine Denknotwendigkeit darstellt. An diesem Aspekt ist er bereits von daher besonders interessiert, als er hier seinen der Tora verpflichteten monotheistischen Gottesbegriff mit der Art und Weise der göttlichen Herrschaft kombinieren kann: Insofern Gott ein Einziger ist, kann seine βασιλεία nur als dessen gütige μοναρχία über den Kosmos gedacht werden.[58] So kann er in seiner Auslegung des ersten Gebotes in Decal 155 aus der Einzigkeit Gottes ableiten, dass die „Alleinherrschaft Gottes über die Welt" eine Tatsache darstellt, die denknotwendig ist:

> „So begreift das erste Gebot alle die Bestimmungen über die Alleinherrschaft [περὶ μοναρχίας] (Gottes) in sich: diese erklären, dass einer der Urgrund der Welt ist, einer Herr und König [ἡγεμὼν καὶ βασιλεύς], der das All zu seinem Heile lenkt und regiert […]."[59]

[48] Vgl. zu diesem Text Noack: *Gottesbewußtsein* [Anm. 22], 51; ferner Frick: *Divine Providence* [Anm. 19], 50f; Karl-Gustav Sandelin: „Philo as a Jew", in: *Reading Philo*, hg. v. Seland [Anm. 6], 19–46, hier: 23f.

[49] Das Verlangen des νοῦς nach göttlicher Schau kann bei Philo in SpecLeg III 1–6 sogar den mystischen Gedanken einer Himmelsreise samt einer „Begeisterung der Seele" (τινα τῆς ψυχῆς ἐπιθειασμόν) freisetzen, vgl. zu diesem auffallenden Text Philos Peder Borgen: „Heavenly Ascent in Philo: An Examination of Selected Passages", in: *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*, hg. v. James H. Charlesworth / Craig A. Evans, Sheffield 1993 (Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supplement Series, 14), 246–268; Bernhard Heininger: „Paulus und Philo als Mystiker? Himmelsreisen im Vergleich (2 Kor 12,2–4; SpecLeg III 1–6)", in: *Philo und das Neue Testament*, hg. v. Deines / Niebuhr [Anm. 10], 189–204.

[50] Zur Bezeichnung Gottes als πατήρ/Vater bei Philo vgl. Gottlob Schrenk: Art. „πατήρ κτλ.", in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, 1954, 946–1016, besonders 956f.

[51] Vgl. zu dieser Unterscheidung Stefan Schreiber: „Gottesherrschaft", in: *Neues Testament*. Zentrale Themen, hg. v. Lukas Bormann, Neukirchen-Vluyn 2014, 27–48, hier: 27f.

[52] Mit Umemoto: „Königsherrschaft" [Anm. 17], 223.

[53] Vgl. zu Op 88 *Borgen*, Peder: *Philo of Alexandria*. An Exegete for His Time. – Leiden: Brill 1997. (X) 332 S. (Supplements to Novum Testamentum, LXXXVI), geb. € 192,63 ISBN: 978–790–04–10388–0, 229.

[54] In Virt 211–219 wird die Migration des Abraham als monotheistischer Erkenntnisprozess und als ein damit zusammenhängender Tugenderwerb *inszeniert*. Der aus dem chaldäischen Stammgebiet auswandernde Abraham erlangt über die Erkenntnis der Einzigkeit Gottes zugleich Erkenntnis über die Unmöglichkeit einer Befragung der Himmelskörper hinsichtlich des Schicksals des Menschen. Zur semantischen Koinzidenz der Begriffe „Chaldäer" und „Astronom/Astrologe" in der antiken Literatur vgl. z. B. Hdt. Hist 1.181; Strabo, Gorg. 16.1.6; Cic. Divin 1.1.2; Arrian Anab 7.17.1; Jos. Ap 1.129. Bei der Verwendung des Lexems „χαλδαῖος" fokussiert Philo die Äquivalenz dieses Begriffs mit „Astrologe".

[55] Vgl. Kaiser: *Philo* [Anm. 6], 189. Als Abbild des gesamten Kosmos als Herrschaftsbereich Gottes kann es auf Erden ebenfalls nur einen Tempel geben, da die Einzahl Gottes die Einzahl eines irdischen Tempels verlange, vgl. SpecLeg I 67. Zu denken ist an eine im antiken Judentum kursierende Parole („ein Gott, ein Tempel"). Vgl. auch Jos. Ap II 193; Ant IV 200f. Mit Umemoto: „Königsherrschaft" [Anm. 17], 222, Anm. 83. M.E. schließt M. Böhm überzeugend aus SpecLeg I 72f indirekt auf eine Jerusalem-Wallfahrt Philos. Recht sicher spielt Philo auf diese in Prov II 107 an. Die Wallfahrten Philos nach Jerusalem offenbaren, dass das alexandrinische Judentum trotz aller hellenistischen Sozialisation „eine innere Verbindung mit dem palästinischen Mutterland, insbes. eine Loyalität zum Jerusalemer Tempel, behielt", mit Böhm: *Rezeption* [Anm. 6], 47.

[56] Vgl. auch SpecLeg IV 186; Conf 180; Prov II 53.

[57] Vgl. Umemoto: „Königsherrschaft" [Anm. 17], 236.

[58] Erik Peterson (*Der Monotheismus als politisches Problem*. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum, Leipzig 1935, 31) hat überzeugend darauf hingewiesen, dass Philo die μοναρχία-Terminologie in Bezug auf den Gott Israels der vorphilonischen „Schultradition des hellenistischen Judentums Ägyptens" entnommen hat.

[59] Philo leitet aus dieser Erkenntnis die Bösartigkeit und Verwerflichkeit der Ochlokratie ab, denn die Ochlokraten „zeichnen" sich dadurch „aus", dass sie unter dem Deckmantel einer Staatsform Diebstahl im großen Stil betreiben, vgl. dazu Ray Barraclough: „Philo's Politics: Roman Rule and Hellenistic

Die Tatsache, dass es nur einen kosmischen βασιλεύς geben kann, schließt nicht aus, dass Gott sich diverser von ihm ausgehender und ihm untergeordneter Kräfte (δυνάμεις) – bildlich gesprochen einer göttlichen Dienerschaft – bedienen kann, um in seiner Basileia heilbringend tätig zu werden.[60] Philo verbindet somit die Transzendenz Gottes mit der Immanenz seines Wirkens im Kosmos als seiner Basileia. In Conf 171 führt er aus:

„Wenn es auch nur einen einzigen Gott gibt, so hat er doch um sich unsäglich viele Kräfte, die sämtlich dem Geschaffenen gegenüber hilfreich und heilbringend sind."[61]

Die Betonung liegt hier jedoch auf der göttlichen Souveränität des Gebrauchs göttlicher Kräfte, da Philo jeden Gedanken an eine Notwendigkeit ausschließen möchte, der Gott unterliegen könnte (vgl. SpecLeg I 271). So bediente sich Gott nach QuaestGen I 54 in einem Akt göttlicher Souveränität dieser Kräfte bei der Erschaffung des Kosmos.[62] Aber nicht nur der Kosmos, auch die geistige Welt sei durch Gott mittels der von ihm gebrauchten Kräfte geschaffen worden (vgl. Conf 172). Um den Gedanken der Souveränität und Freiwilligkeit Gottes angesichts seines Wirkens in seiner Basileia zu kommunizieren, führt Philo in Conf 175 den Begriff des Gott „Geziemenden" ein, wenn er ausführt:

„Dem König [βασιλεῖ] steht es wohl an, sich mit seinen Kräften [δυνάμεσιν] zu unterhalten [ὁμιλεῖν] und sie zur Dienstleistung in solchen Dingen zu verwenden, die herzustellen Gott selbst nicht geziemt [ἁρμόττει]. […] es gibt Dinge, deren Gestaltung er den untergebenen Kräften überließ."[63]

Auffallend in diesem Zitat ist die Verwendung des Infinitivs „ὁμιλεῖν", mit dem eine vertrauliche Zwiesprache zwischen Vorgesetztem und Untergebenem mit einer vertraulichen Note angesprochen sein dürfte, durch das die κοινωνία zwischen beiden Größen gefördert wird.[64] Das Zusammenspiel der Lexeme „βασιλεύς" und „ὁμιλεῖν" legt damit die Vorstellung eines göttlichen Hofstaates nahe, in dem es zur Interaktion zwischen Gott und seinen ihm dienenden Kräften kommt. Doch haben diese Kräfte in der göttlichen Basileia nicht allein eine welterschaffende, sondern ebenso eine welterhaltende Funktion, wie Philo in QuaestEx II 65 kommuniziert. Doch bleibt er nicht bei diesem traditionell monotheistisch-schöpfungstheologischen Gedanken stehen, sondern bereichert ihn mit einem Gedanken pythagoreisch-akademischer Prägung[65], insofern Gott für ihn nicht nur als μόνος und εἷς zu bezeichnen ist, sondern auch als ἕν. So schreibt er in Cher 87: ἕν ἐστιν ὁ θεός.[66] Die Einzigkeit Gottes ist damit zwar vorausgesetzt, die Aussage bleibt jedoch nicht auf diesen Aspekt fokussiert, sondern sieht in Gott „das Eine" (Neutrum) im Sinne eines dem ganzen Kosmos zugrunde liegenden *Prinzips*. Gott ist damit sowohl die Quelle und der Geber alles Schönen und Guten im Kosmos[67] als auch das Prinzip der Schöpfung, die er – der platonischen Ideenlehre verpflichtet – als Abbild des göttlichen Urbildes, seiner unerschaffenen, gesegneten und unvergänglichen Schönheit (Cher 86) begreift.[68]

Doch auch diese Gottesprädikation (ἕν) wird von Philo nochmals transzendiert, insofern Gott bei Philo „besser als das Gute, ehrwürdiger als die Einheit [μονάδος πρεσβύτερον] und reiner als die Eins [ἑνὸς εἰλικρινέστερον]" ist (vgl. Praem 40).[69] In Gott und damit im Modus seines königlichen Wirkens in seiner Basileia findet sich – anders als bei weltlichen Tyrannen – nicht die Neigung, das Gute für sich zu behalten, sondern – im Gegenteil – dieses an seine μεγαλόπολις weiterzureichen, sodass die Schöpfung das in ihr zu findende Gute wie einer Quelle einzig der göttlichen Güte verdankt (vgl. Decal 81; SpecLeg II 53).[70] Die Welt bzw. der Kosmos mit samt ihren/seinen Gütern ist somit ein Geschenk der Güte des Gott-Königs (All 73.78) und erscheint konsequent als sein Reich in lokaler Hinsicht, sodass der dynamische und der statisch-lokale Aspekt der göttlichen Basileia letztlich nicht vollauf zu trennen sind. Damit ist zugleich eine kosmologische Aussage getroffen: Die Güte Gottes liegt – in Anlehnung an Plat. Tim 29e – der Erschaffung des Kosmos zugrunde und bewirkt zugleich seine Ordnung, seinen inneren Zusammenhang und seine Harmonie (vgl. SpecLeg IV 186f; Op 21f; VitMos II 132).[71] Gott ist zugleich Garant der „allgemeinen Sicherheit des Alls" (βασιλεῖ τὴν κοινὴν ἀσφάλειαν, Decal 178) und spendet Segen an allen Orten.[72] Dazu verbindet Philo die Vorstellung des platonischen Demiurgen mit dem biblischen Schöpfungsbericht zu einer spannungsvollen Einheit. In Som II 289 folgert Philo aus der königlichen Herrschaft Gottes über das All, dass aufgrund der Güte des Gott-Königs der Kosmos mit größtdenkbarem Glück (εὐδαιμονία) erfüllt ist und die Menschen in ihm nur dann ihr höchstes Glück finden, wenn sie die göttliche Führerschaft anerkennen.[73] Wie wichtig dieser kosmologische Aspekt der göttlichen Wirksamkeit für Philo ist, kann der Tatsache entnommen werden, dass er auf diesen in der bei ihm recht selten begegnenden Auslegung eines Psalms, gemeint ist Ps 23, zu sprechen kommt. Hier wird sowohl die Hirten- als auch Königsmetaphorik auf Gott übertragen:

„[…] denn wie eine Herde, so leitet Erde, Wasser, Luft und Feuer samt den sie erfüllenden Pflanzen und Tieren, sterblichen und göttlichen Wesen, überdies den Himmel, die Kreisbewegungen der Sonne und des Mondes, die Wendungen und harmonischen Reigen der anderen Himmelskörper Gott, der Hirt und König [ὁ ποιμὴν καὶ βασιλεὺς θεός], nach Recht und Gesetz, nachdem er seine rechte Vernunft, seinen erstgeborenen Sohn, zum Leiter eingesetzt hatte, damit sie die Fürsorge für diese heilige Herde wie ein Unterbeamter und Vertreter des Großkönigs übernehme" (Agr 51).[74]

Auffallend ist hier zunächst das Bestreben, Gott als „Hirt und König" zu qualifizieren, zugleich aber seine Transzendenz[75] durch die Einführung der „rechten Vernunft" (τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον), seines erstgeborenen Sohnes, zu wahren, der die Funktion eines Mittlers zwischen transzendentem Gott und immanenter Schöpfung wahrnimmt. Die Kombination von Hirt und König lässt als Ziel der Königsherrschaft Gottes in den Bahnen von Ps 23 einzig die Fürsorge für die von ihm geschaffene Schöpfung plausibel erscheinen. Anerkennung der göttlichen Führerschaft beinhaltet bei Philo stets die Anerkennung der Existenz der göttlichen Vorsehung, die er in Op 9 in gleichsam kontroverstheologisch-kosmologischer Absicht zur Sprache bringt[76]:

„Die aber von der Welt behaupten, dass sie unerschaffen sei, merken nicht, dass sie das nützlichste und notwendigste der zur Gottesverehrung [εἰς εὐσέβειαν] führenden Dinge beseitigen, nämlich die Vorsehung [τὴν πρόνοιαν]."[77]

Judaism", in: *Religion*, hg. v. Haase [Anm. 7], 417–553, hier: 520–523. Aus der Regentschaft Gottes über den Kosmos schließt er auf die Tatsache, dass die Ochlokratie die schlechteste (τὴν φαυλοτάτην τῶν κακοπολιτειῶν) aller Staatsformen auf Erden ist, vgl. Op 171. Ferner Agr 45f; Conf 108.

[60] Eine hilfreiche Übersicht zur philonischen Kräfte-Konzeption bietet Frick: *Divine Providence* [Anm. 19], 79–81.

[61] Übersetzung nach Edmund Stein: „Über die Verwirrung der Sprachen", in: *Philo von Alexandria*, hg. v. Cohn u. a. [wie Anm. 47], hier: V, ²1962, 145.

[62] Vgl. die Übersetzung von Ralph Marcus: *Philo Supplement I.* Questions and Answers on Genesis, Cambridge u. a. 1958: „He spoke with His powers [δυνάμεσι], which He used as instruments [ὀργάνοις] in making the whole universe." (32)

[63] Übersetzung nach Stein: „Verwirrung" [Anm. 61], 145f. Dieser Aspekt hilft Philo in der denkerischen Bewältigung des Theodizee-Problems, da er im Anschluss an die zitierte Conf-Stelle (vgl. 176–179) ausführt, dass für die schlechten Taten des Menschen nicht Gott, sondern die bei der Erschaffung des Menschen beteiligten Geister verantwortlich sind.

[64] Vgl. Michael Lattke: Art. „ὁμιλεῖν κτλ.", in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, ²1992, 1244–1246, besonders 1246.

[65] Vgl. dazu Umemoto: „Königsherrschaft" [Anm. 17], 220f.

[66] Vgl. auch All II 2: ὁ θεός μόνος ἐστιν καὶ ἕν.

[67] Da Gott alle Dinge selbst geschaffen hat, bedarf er selbst keiner Gaben, vgl. Imm 107.

[68] Mit Runia: *Philo* [Anm. 47], 254.

[69] Sellin: „Gotteserkenntnis" [Anm. 30], 20f spricht hinsichtlich Praem 40 von einer „Radikalisierung des an sich schon transzendenten platonisch-ontologischen Gottesbegriffs".

[70] Philo kann daraus in stoischen Bahnen die Forderung eines Lebens in Übereinstimmung mit der Natur ableiten, ergänzt diese Forderung jedoch durch die dem *Theaitetos* (176b 1–3) entnommene Forderung einer Annäherung des Menschen an Gott soweit als möglich (Fug 63), vgl. dazu Otto Kaiser: „Die kosmische Bedeutung des jüdischen Hohepriesters im Denken Philos von Alexandrien", in: *Studien*, hg. v. Witte [Anm. 20], 45–61, hier: 45.

[71] Auf die Rezeption von Plat. Tim 29e–30a durch Philo in Op 21f hat überzeugend Runia: *Philo* [Anm. 47], 141–143 hingewiesen. Philo verbindet damit in den Bahnen von Plat. Theaet 176a–b eine Aufforderung an weltliche Herrscher, sich in der Güte ihrer Herrschaft soweit als möglich an Gott ein Vorbild zu nehmen (vgl. SpecLeg IV 188).

[72] Wie bereits ausgeführt, werden bei Philo astrologische Überlegungen grundsätzlich kritisch gesehen, gleichwohl räumt er in VitMos I 23f mit Blick auf die kosmische Ordnung und Harmonie ein, dass zur „Enzyklopädie" der Ausbildung des Mose auch die „chaldäische Wissenschaft", also die Beschäftigung mit Himmelskörpern, gehörte.

[73] Vgl. Kaiser: *Philo* [Anm. 6], 132. Die Unordnung (ἀναρχία) ist folglich die Ursache größten Übels, wie Philo in LegGai 17 bildreich schildert.

[74] Übersetzung nach Isaak Heinemann: „Über die Landwirtschaft", in: *Philo von Alexandria*, hg. v. Cohn u. a. [wie Anm. 47], hier: IV, ²1962, 122. Vgl. zur Auslegung von Ps 23 durch Philo Kaiser: „Das Gebet" [Anm. 45], 66–69.

[75] Zur immensen Bedeutung der Transzendenz Gottes im philonischen Denken vgl. besonders Frick: *Divine Providence* [Anm. 19], 26.

[76] Die Abhängigkeit dieser Schrift von platonischer Tradition, insbes. von Platons Timaios, dürfte nicht zu leugnen sein; vgl. zur *De Opificio Mundi* insgesamt Kaiser: *Philo* [Anm. 6], 171–173.

[77] Übersetzung nach Leopold Cohn: „Über die Weltschöpfung", in: *Philo von Alexandria*, hg. v. dems. u. a. [wie Anm. 47], hier: I, ²1962, 30. Zu Op 8f vgl. Harry A. Wolfson: *Philo's Foundations of Religious Philosophy in Judaism*,

Von hieraus ist ein weiterer Aspekt anzusprechen, der dem Schriftausleger Philo von größter Wichtigkeit ist: Die βασιλεία Gottes fällt in philonischer Wahrnehmung mit der Herrschaft des jüdischen Gesetzes zusammen. Beide Größen – die Königsherrschaft Gottes und die Gesetzmäßigkeit – bedingen einander. Dem Grundansatz seiner Exegese gemäß ist Mose der älteste aller Philosophen, sodass die Heranziehung weiterer Philosophen klassisch griechischer und hellenistischer Provenienz bei Philo in der Überzeugung geschieht, dass diese sachlich von der weit älteren Tora abhängig waren (vgl. z. B. Her 214). Dort nun, wo die Gesetze der Tora geachtet werden, liegt zugleich die ἀρχὴ νομίμου vor (vgl. Fug 10)[78], die als solche mit der βασιλεία Gottes zusammenfällt, sodass die positiv verstandene Gesetzlichkeit Kennzeichen der existierenden Königsherrschaft Gottes ist (vgl. All III 79).[79]

4. Politische Implikation der philonischen Basileia-Konzeption

Philos Stellungnahmen zur Funktion Gottes als βασιλεύς und seine Konzeption der göttlichen βασιλεία weisen zudem eine auffällige „realpolitische" Note auf, insofern an einigen Stellen das göttliche Gottkönigtum als herausforderndes Ideal irdischer Königtümer begriffen wird. Philos diesbezügliche Gedanken sind in den gemeinantiken Strom des Gedankenmodells der Imitatio Dei eingebettet, wonach es Aufgabe irdischer Könige sei, sich im Vollzug ihrer Königsherrschaft an Gott oder an den Göttern als himmlischen König/Königen[80] zu orientieren.[81] Trotz gelegentlicher Stellungnahmen zur Demokratie (vgl. Imm 176) als beste aller Staatsformen und trotz seiner Hoffnung darauf, dass in Zukunft die nichtjüdischen Völker ihre ererbten Gesetze zugunsten der Gesetze Israels aufgeben werden (vgl. VitMos II 44), ist ihm die Existenz von Kaisern und Königen eine nicht hinterfragbare Selbstverständlichkeit.[82] Diese „strukturkonservative" Grundentscheidung[83] mag den guten Erfahrungen des alexandrinischen Judentums in der Anfangszeit des römischen Prinzipates, besonders aber der Amtsführung des Augustus geschuldet sein.[84] So kann Philo das Königsmotiv ungezwungen Teilen seiner Tora-Auslegung dienstbar machen und deren zentrale Erzählfiguren mit der Königstitulatur belegen. Ein Beispiel sei ausgewählt: Auf der Spitze des Migrationsweges des Abraham, den er in Virt 211–219 darlegt und den er mit der monotheistischen Gotteserkenntnis des Stammvaters des Judentums gleichsetzt, behauptet der Theosoph, dass der „konvertierte" Abraham von den ihn Aufnehmenden als König angesehen worden ist: ὡς παρὰ τοῖς ὑποδεξαμένοις νομίζεσθαι βασιλεύς. Die Abkehr vom astrologisch-paganen Heimatmilieu führt Abraham zur wahren Gotteserkenntnis und zur intakten Gottesbeziehung. Die intakte Gottesbeziehung ist für Philo sowohl Basis als auch Bedingung zur Erlangung aller anderen Tugenden.[85] So wird auch in *De Abrahamo* in den Abschnitten 60–207 zunächst die εὐσέβεια Abrahams als oberste und wichtigste Tugend abgehandelt, bevor Philo in 208–261 auf Abrahams Philanthropie und Gerechtigkeit gegenüber Menschen zu sprechen kommt. Philo leitet daraus – in den Bahnen von Platons Rep. 587b, wo nur der Weise ein wahrer König sein könne – in Virt 216 genauso wie in *De Abrahamo* 261 ab, der ausgewanderte Abraham sei von der ihn beobachtenden Umgebung als König wahrgenommen worden.[86]

> „Da konnten sie das Lob über so große und so herrliche Tugend – denn alles an ihm war ja ausgezeichnet – nicht in ihrer Seele verschließen; sie traten an ihn heran und riefen aus: ‚ein König von Gott (gesandt) bist du unter uns'".[87]

Diese Argumentation wird bei Philo diaphan im Hinblick auf alle Könige: Da nun Gott nach Abr 143 Urheber allein des Guten ist, sei es auch die Aufgabe irdischer Könige, das Gute mit der Konsequenz zu stiften, dass die Gott nachahmenden Könige notwendige Strafen andere vollziehen lassen sollten (vgl. Abr 144). Auch arbeitet Philo mit dem Gedankenmodell der Sozialpflichtigkeit des Wirkens eines jeden Herrschers, dessen „Gnaden […] zum Nutzen der Gesamtheit […] bestimmt" seien (vgl. Virt 168f) und dessen Herrschaftsvollzug sich durch das Fehlen jeglichen Hochmutes auszeichnen soll, wie Philo in einer Herrscherparänese in Virt 161–174 darlegt.[88]

In verstärktem Maße findet Philo das Königsideal in Mose, dem Gesetzgeber des jüdischen Volkes gegeben. Das Ideal der Imitatio Gottes liegt zwar in allen aus dem Judentum stammenden Königen offen zutage, sofern sich diese an Gesetzen orientieren, die der Vernunft entsprechen (vgl. Praem 54).[89] Es war aber gleichsam vollendet in Mose, „der nicht nur Gesetzgeber, Prophet und Priester, sondern auch König über das Gott schauende Volk war"[90]. In SpecLeg IV 169 legt Philo zudem einen kleinen Katalog von „Amtspflichten" des sich an der Herrschaft Gottes orientierenden Königs vor: Der König habe Gleichheit walten zu lassen, er darf nicht bestechlich sein und er müsse sich stets mit den Gesetzen befassen, um ein gerechtes Urteil sprechen zu können. Doch geht Philo an anderer Stelle einen entscheidenden Schritt weiter: Eine bloße Beachtung der Gesetze ist für einen König nicht hinreichend, er müsse zudem „lebendes Gesetz" sein, wie Philo wiederholt mit dem Syntagma ὁ ἔμψυχος νόμος im Hinblick auf den König verbalisiert. In VitMos II 4 kommt Philo nach einer kurzen Skizze der herausragenden Qualifikation des Mose hinsichtlich der Staatslenkung auf die Königsfunktion des Mose zu sprechen:

> „Ein König muss befehlen, was man tun soll, und verbieten, was nicht geschehen darf. Das Befehlen des Notwendigen und das Verbieten des Unstatthaften ist Sache des Gesetzes, sodass der König ohne weiteres das lebendige Gesetz [εἶναι τὸν μὲν βασιλέα νόμον ἔμψυχον] und andererseits das Gesetz ein gerechter König ist [νόμον βασιλέα δίκαιον]."[91]

Die Ausführungen zum Idealkönigtum können und müssen an dieser Stelle nicht weitergeführt werden, zumal hierzu auf entsprechende Literatur verwiesen werden kann.[92] Dagegen lohnt ein abschließender Blick auf den Konnex der βασιλεία Gottes mit dem jüdischen Volk, der bei Philo an verschiedenen Stellen zur Sprache kommt.[93] Für Philo lebt Israel als das „Gott schauende Volk" in einem unüberbietbar nahen Verhältnis zum Gott-König, das sich allein dadurch zeigt, dass ausschließlich Israel auf der „Königsstraße" (Post 101: βασιλικὴ ὁδός)

Christianity and Islam, I, Cambridge [4]1968, 295–300. Zur Kritik der Leugnung der göttlichen Vorsehung bei Epikur vgl. Aet. 170–172, vgl. dazu auch Sandelin: „Philo as a Jew" [Anm. 48], 23f.

[78] Daher erachtet Philo die Ochlokratie im Sinne einer „Gewaltherrschaft des Pöbels" als schlechteste aller Staatsverfassungen (vgl. Op 171; Conf 108), da hier „Kämpfe der Parteien" (στάσεις) sowie die damit verbundene Ungerechtigkeit vorherrschen, nicht aber die von Gottes Gesetz vorgegebene Ordnung.

[79] Philo setzt dem in All III 79 die Herrschaft des Tyrannen entgegen, die durch Ungesetzlichkeit gekennzeichnet ist, da Tyrannen definitionsgemäß nicht auf der Basis von Gesetzen, sondern auf Basis des Lasters und der Gottlosigkeit regieren (vgl. Conf 196f).

[80] Trotz der Konzentration auf „jüdische Könige" kommt Philo in Decal 40f auch auf die Könige der nichtjüdischen Völker zu sprechen und gibt ihnen den Rat, „die Heilige Schrift als Quelle der Belehrung [εἰς τὰ τῶν ἱερῶν νόμον διδασκαλεῖα]" eifrig zu studieren und somit Schüler des mosaischen Gesetzes zu werden. Dies befähige diese, der Imitatio Dei folgend, allen Übermut abzulegen und Gott nachzuahmen, der auch den Niedrigsten „mit heiligem Wort und heiliger Satzung gnädig speiste".

[81] Vgl. dazu bereits Wilhelm Michaelis: Art. „μιμέομαι κτλ.", in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, 1942, 661–678. Vgl. grundsätzlich auch Adalhard Heitmann: *Imitatio Dei: Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte*, Rom 1940, passim.

[82] Basisinformationen zum politischen Denken Philos bietet Kaiser: *Philo* [Anm. 6], 250–258.

[83] Das bedeutet keinesfalls, dass Philo nicht auch Kritik am Herrschaftsvollzug irdischer ἄρχοντες und βασιλεῖς üben konnte. So legt er in Som II 289–296 eine umfassende Kritik am Verhalten nicht näher benannter irdischer Herrscher vor. Sein Hauptkritikpunkt betrifft hier die Hybris weltlicher Herrscher, die die Legitimität Gottes als eigentlichen βασιλεύς in Abrede stellen; vgl. zu diesem Aspekt „realpolitischen" König-Denkens Philos Umemoto: „Königsherrschaft" [Anm. 17], 245–247.

[84] Zur politischen Situation der alexandrinischen Judenschaft zu Beginn der römischen Prinzipatszeit vgl. die überzeugenden Ausführungen bei Böhm: *Rezeption* [Anm. 6], 48–53.

[85] Vgl. zur Bedeutung der εὐσέβεια bei Philo Gregory E. Sterling: „‚The Queen of Virtues': Piety in Philo of Alexandria", in: *Studia Philonica Annual* 18 (2006), 103–123.

[86] Vgl. dazu Noack: *Gottesbewußtsein* [Anm. 22], 71f.

[87] Übersetzung nach Joseph Cohn: „Über Abraham", in: *Philo von Alexandria*, hg. v. Cohn u. a. [wie Anm. 47], hier: I, [2]1962, 149.

[88] Mit Noack: *Gottesbewußtsein* [Anm. 22], 41.

[89] Das Gesetz, dem auch die irdischen Könige unterstellt sind, ist nach SpecLeg IV 164 „Kennzeichen der tadellosen Herrschaft, die dem Urbild der königlichen Herrschaft Gottes [ἀρχέτυπον τὴν τοῦ θεοῦ βασιλείαν ἀπεικονισθείσης] nachgebildet ist".

[90] Mit Umemoto: „Königsherrschaft" [Anm. 17], 243. Von Mose als dem idealen König spricht Philo in VitMos I 148, wonach Mose die ἀρχὴ καὶ βασιλεία nicht durch Waffengewalt oder List erlangte, sondern von Gott als Gabe aufgrund seiner hervorragenden Eigenschaften, „wegen seiner Tugend, seines Edelsinns und seines steten Wohlwollens gegen jedermann".

[91] Übersetzung nach Benno Badt: „Über das Leben Mosis", in: *Philo von Alexandria*, hg. v. Cohn u. a. [wie Anm. 47], hier: I, [2]1962, 298f.

[92] Vgl. z. B. Wypadlo: *Verklärung Jesu* [Anm. 22], 354 besonders Anm. 297. Ferner Wayne A. Meeks: *The Prophet-King: Moses Tradition and the Johannine Christology*, Leiden 1967, 100–131; ders: „The Divine Agent and his Counterfeit in Philo and the Fourth Gospel", in: *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, hg. v. Elisabeth Schüssler Fiorenza, London 1976, 43–67.

[93] Vgl. zum Folgenden Umemoto: „Königsherrschaft" [Anm. 17], 250f.

einhergeht, die in der Gottesschau enden wird. Doch bereits diese Königsstraße ist Gottes Gnadengeschenk an Israel, insofern die besagte Königsstraße „Gottes Rede und Wort" (τῇ βασιλικῇ ὁδῷ τὸ θεοῦ ῥῆμα), damit „die wahre echte Philosophie" (ἣν ἀληθῆ [...] φιλοσοφίαν) ist. Aus diesem nahen Gottesverhältnis entspringt zugleich die Priesterfunktion des Volkes Israel für alle Völker dieser Welt, sodass es nach VitMos I 149 Aufgabe Gesamt-Israels sei, „Gebete zu verrichten [...] sowohl für die Abwendung von Übel als auch für den Genuss des Guten". Mit der Erwählung Israels geht für Philo die Zuwendung Gottes zu allen Menschen einher, denn Gott als Herrscher des Weltalls habe laut SpecLeg IV 180 das Volk Israel „wie eine Art Erstlingsgabe des ganzen Menschengeschlechts [ἀνθρώπων γένους ἀπενεμήθη οἷα τις ἀπαρχή][94] dem Schöpfer und Vater zugewiesen".

5. Zusammenfassung

Die vorgelegten Überlegungen gingen von der Zentralität der βασιλεία-Verkündigung des Jesus von Nazareth aus, die durch die Synoptischen Evangelien in massiver und durch das Corpus Johanneum und das Corpus Paulinum in stark abgeschwächter Form belegt ist. Eine solche Zentralität dieser spezifischen Form theo-logischer Rede wird man im Hinblick auf das Corpus Philonicum sicher nicht behaupten können. Ebenso wird man kaum eine Form gegenseitiger Bekanntschaft, geschweige denn Rezeption entsprechenden Gedankengutes – in welche Richtung auch immer – annehmen dürfen.[95] Philo kennt und benutzt gleichwohl die Prädikation Gottes als βασιλεύς, wobei es erklärtes Ziel philonischer Schriftauslegung ist, die Transzendenz Gottes zu wahren und zugleich die Immanenz seines Wirkens im Kosmos zu behaupten. Diese Unterscheidung führt zum philonischen Axiom, wonach es dem Menschen möglich ist, die Existenz Gottes, seinen Logos und die göttlichen „Kräfte" zu erkennen, nicht jedoch Gott in seinem Wesen zu begreifen. Auch offenbart sich Gott für Philo nur in dem Maße, wie es menschlicher Vernunft zugänglich ist. Genau hier hat die bei Philo vergleichsweise häufig begegnende Prädikation Gottes als βασιλεύς ihren Platz, insofern eine zeitbedingte Plausibilität theologischem Sprechen dienstbar gemacht werden kann und zugleich Vorstellungen über die Existenz und Wirkungsweise Gottes bereitstellt. Die Prädikation Gottes als βασιλεύς zieht die Notwendigkeit nach sich, sowohl Aussagen über den Herrschaftsbereich dieses „Königs" als auch solche Aussagen zu treffen, die den Modus seines Herrschafts*vollzuges* beschreiben. Hier hat die philonische Rede von der βασιλεία Gottes ihren Platz. Sie ist jedoch quantitativ der Rede von Gott als König weit untergeordnet. Seinem transzendental-theologischen Ansatz gemäß zeigt sich Philo am dynamischen Aspekt der βασιλεία stärker interessiert, „topographische" Aussagen beschreiben den Kosmos als βασιλεία des „Großkönigs". Es ist nicht erkennbar, dass die Wurzeln philonischer Rede von der Basileia Gottes die gleichen theologischen Wurzeln haben, wie sie im Falle des Jesus von Nazareth mit Recht angenommen werden. So findet sich bei Philo – insofern er sich als Ausleger der Tora versteht – kein Anklang an zentrale Jhwh-König-Psalmen (vgl. nur Ps 29; 47; 93; 96–99; 145f).[96] Die maßgeblichen Einflüsse auf Philo dürften eher im platonischen und stoischen Bereich zu suchen sein. Nach platonischer Lesart ist der Gott-König allein Spender aller guten Gaben, nicht jedoch des in der Schöpfung ebenso vorfindlichen Bösen. Eher stoischem Denken verdankt sich die Vorstellung Gottes als „Großkönig" der mit dem Kosmos gleichgesetzten μεγαλόπολις. Die Synthese beider Vorstellungsbereiche ließ Philo den transzendenten Charakter der Herrschaft Gottes zusammen mit der Immanenz seines Wirkens in dieser Welt gleichermaßen denkerisch erfassen.[97] Die „Güte" des Seins und Wirkens Gottes fungiert bei Philo zudem im Zusammenhang des Gedankenmodells der Imitatio Dei als herausforderndes Ideal irdischer Könige. Hier erweist sich die Herrschaft Gottes als nachahmenswertes, jedoch prinzipiell nicht erreichbares Ideal irdischen Herrschaftsvollzuges. Auch wenn die Berührungen zwischen Jesus von Nazareth und Philo von Alexandrien hinsichtlich der Entfaltung der Vorstellung der βασιλεία Gottes marginal sind, geben sie dennoch hinreichend gut zu erkennen, wie zentral die Vorstellung von „Gott als König" im „internationalen" Judentum der Zeitenwende war.

[94] Vgl. Jak 1,18!

[95] Ähnlich im Hinblick auf eine etwaige Bekanntschaft Paulus/Philo auch Haacker: „Geschichtstheologie" [Anm. 10], 222.

[96] Zur Konzeption des Gottes Israels als König als Wurzelgrund jesuanischer Basileia-Predigt vgl. die Basisinformationen bei Schreiber: „Gottesherrschaft" [Anm. 51], 28–31.

[97] Vgl. auch Umemoto: „Königsherrschaft" [Anm. 17], 255f.

Exegese / Altes Testament

Sweeney, Marvin A.: **Isaiah 40–66**. – Grand Rapids: Eerdmans 2016. (XX) 412 S. (The Forms of the Old Testament Literature), pb. $ 55,00 ISBN: 978–0–8028–6607–3

Der vorliegende Kommentar ist der 19. Band in der bekannten nordamerikanischen Serie *The Forms of the Old Testament Literature* (FOTL). Im Vorwort betonen die beiden aktuellen Hg., Rolf P. Knierim und Marvin A. Sweeney, dass der Ausgangspunkt immer die Schriften in ihrer je individuellen Gestalt sein müssen und nicht etwa die zu Grunde liegenden Gattungen: „In whatever way they reflect or represent typical traditions, they exist in their individuality." (XVII) Der Blick auf die literarischen Strukturen und damit zugleich auf die kompositorischen Implikationen zeichnet den vorliegenden Band aus, den Roy F. Melugin hätte schreiben sollen, aber wegen einer schweren Erkrankung nicht mehr in Angriff nehmen konnte († 9. April 2008). Mit seinem Freund und Weggefährten Marvin A. Sweeney, der bereits 1996 den Band zu Jesaja 1–39 in FOTL veröffentlicht hatte, war der beste Nachfolger für diese Kommentierung gefunden.

Das erste Kap. (1–40) mit extensiver Bibliographie bietet eine ausführliche Einleitung in das Buch Jesaja insgesamt. Darin teilt der Vf. das Buch in zwei große Hälften ein: 1,1–33,24 behandle den Plan JHWHs für seine weltweite Herrschaft vom Zion aus und 34,1–66,24 die Realisierung eben dieses Vorhabens. Innerhalb der zweiten Großhälfte sei 40,1–54,17 die prophetische Belehrung, dass JHWH seine Bundesverpflichtung nach dem Exil aufrecht erhalte und 55,1–66,24 sei der Aufruf, dem Bund JHWHs anzuhängen (11). In diachroner Hinsicht geht der Vf. davon aus, dass Jes 40–54 zumindest in Teilen im babylonischen Exil entstanden und nach der Rückkehr nach Jerusalem dort im späten 6. Jh. vollendet worden ist (13). Für die Kap. 55–66 hält der Vf. mehrere prophetische Autoren für möglich, die gegen Ende des 5. Jh.s das Jesajabuch insgesamt fortgeschrieben hätten. Dabei spielt die Auseinandersetzung zwischen Frevlern und Frommen eine immer wichtigere Rolle, was in Jes 65–66 besonders sichtbar wird (14). Buchübergreifende Bearbeitungen in hellenistischer Zeit hält der Vf. für wenig wahrscheinlich (26).

Gemäß der Überschrift in 1,1 sei das Jesajabuch qua Gattung eine prophetische Vision, die nach Anerkennung durch die Leser- und Hörerschaft des Buches verlange. Die liturgische Sprache deute darauf hin, dass es in großer Nähe zum Jerusalemer Tempel entstanden sei (25). Man könne die Endgestalt des Jesajabuches am besten als eine Art prophetische Propagandaschrift für die Anliegen des Restaurationsprogramms Esras und Nehemias verstehen (29f).

Das zweite Kap. des Kommentars (41–386) bringt die Einzelauslegungen, wobei zu Beginn jeweils ein Strukturschema steht, das anschließend argumentativ untermauert wird. Danach folgen Ausführungen zur Gattung („Genre"), zur Stellung im literarischen Kontext („Setting") und zur theologischen Argumentation („Interpretation"). Abgeschlossen wird jede Einzelauslegung mit weiterführenden bibliographischen Hinweisen, die über die generellen Titel im Einführungskap. hinausgehen.

Es versteht sich von selbst, dass eine Rezension nicht alle Ansichten des Kommentars in den Blick nehmen kann, und so muss es bei einigen ausgewählten Stellen bleiben. Für Jes 40,1–11 geht der Vf. von einer himmlischen Berufungsszene aus, in welcher ein anonymer Prophet, von der Forschung „Deuterojesaja" genannt, zur Tröstung des exilisch-nachexilischen Jerusalem aufgerufen wird. Buchintern erhielt die Sendung Jesajas aus Jes 6 somit eine Verlängerung und Bestätigung (47). Zwar weist der Vf. darauf hin, dass weder die himmlische Ratsversammlung noch der zu berufende Prophet literarisch ausgestaltet werden, zieht daraus aber keine Konsequenzen. Demgegenüber muss auffallen, dass im AT alle himmlischen Szenen als solche eindeutig gekennzeichnet werden (vgl. Jes 6) und anonyme Prophetengestalten sonst nicht vorkommen. Das angeführte Textbeispiel aus 1 Kön 22,19–23 (48f) identifiziert ebenfalls beide Aktanten: Himmelsheer und menschlicher Prophet.

Die sog. „Gottesknechtslieder" legt der Vf. konsequent innerhalb des literarischen Kontextes aus und nicht als später eingetragene Texte (78). Damit verabschiedet er sich von der Duhm'schen Ausgrenzung und verweist dabei besonders auf die Vorarbeit von Mettinger (*Fare-*

well to the Servant Songs, 1983). Demnach ist 42,1–4 ein integraler Teil der Diskussion um das wahre und einzige Gottsein JHWHs. Dieser stellt seinen Knecht Israel der Völkerwelt vor, nachdem die Ohnmacht der Götter erwiesen war (41,21–29). Die kollektive Auslegung der Gottesknechtslieder trifft derzeit immer stärker auf Zustimmung, doch ist kritisch anzufragen, ob damit zugleich die Besonderheit dieser Texte ad acta gelegt werden muss. Es bleibt weiterhin richtig, dass „Israel" in diesen Texten nicht genannt wird, im Gegensatz zu den umliegenden Perikopen, in denen das exilierte Gottesvolk ausdrücklich als „Knecht" bezeichnet wird (49,3 bedarf einer eigenen Betrachtung). Diese Unterscheidung ist auch textintern notwendig, denn wenn der Knecht das Gottesvolk insgesamt ist, kann er weder Bund für das Gottesvolk sein (42,6; 49,8) noch die Stämme Jakobs wieder aufrichten (49,6). Wenn der Vf. zu 49,8 ausführt, „that the servant Israel is to be a people in covenant with YHWH" (163), dann ist ihm entgegenzuhalten, dass dies „'am berit" anstelle von „berit 'am" nahelegen würde. Dass das dritte Gottesknechtslied in Jes 50,4–9 einen Vertrauenspsalm darstellt, der modellhaften Charakter für das Gottesvolk insgesamt hat, ist zweifelsohne richtig (180; 201), aber erneut stellt sich die Frage, wie dann der Knecht „Israel" sein kann.

Das vierte Gottesknechtslied in Jes 52,13–53,12 wird als JHWHs liturgische Belehrung in Bezug auf die Erhöhung des Knechts gedeutet („YHWHs liturgical instruction concerning the exaltation of the servant", 206). Diese Gattung wäre besonders mit Leviten in Verbindung zu bringen, die das Leiden des Knechts unter Anwendung von Opferterminologien (vgl. „ascham" in 53,10) als Reinigung der Sündenschuld des Volks gedeutet hätten. Möglicherweise sei dieser Text sogar für eine Tempelliturgie nach der Wiedereinweihung des Heiligtums verfasst worden (213ff). Doch die Frage bleibt: Wie kann der Knecht Israel sein und wie kann JHWH sein Leiden dann für Israel einsetzen?

Auch wird nicht deutlich, wer die „Wir" sind, die den Knecht einst für von Gott geschlagen angesehen hatten (53,4) und danach ihre Ansicht total revidierten (53,5). Die Frage des Leidens Israels für Israel versucht der Vf. mit einem Hinweis auf die Generationenfolge zu lösen, kommt aber so zu einer neuen Problematik: „Why should YHWH sacrifice generations of people for greater recognition centuries later?" (217) Gerade in der jüdischen Theologie nach der Shoa führt diese Form der Theodizee in eine große Aporie, wie der Vf. selbst festhält (216f).

Der vorliegende Kommentar legt die Texte konsequent innerhalb des Endtextes aus, mit spezieller Berücksichtigung der kompositionellen Strukturen. Diachrone Fragen werden eher in groben Zügen mitbehandelt, so die wiederholte Differenzierung einer Buchedition am Ende des 6. Jh.s und danach am Ende des 5. Jh. s. Auseinandersetzungen mit anderen Forschungspositionen werden nur am Rande geführt, doch kennt der Vf. diese Ansichten sehr gut und verweist in den reichhaltigen bibliographischen Angaben auf sie. Einzelexegesen werden weniger geführt, was den Rahmen dieses Kommentars aber auch gesprengt hätte. Im Konzert der Beiträge zu Jes 40–66 wird dieses Buch eine wichtige Rolle spielen und es ergänzt den FOTL-Band zu Jes 1–39 auf perfekte Weise.

Bonn Ulrich Berges

Favale, Antonio: **Dio d'Israele e dei popoli.** Anti-idolatria e universalismo nella prospettiva di Ger 10,1–16. – Rom: Gregorian & Biblical Press 2016. (XVI) 678 S. (Dissertationes Analecta Biblica, 211), geb. € 45,00 ISBN: 978–88–7653–685–4

Bereits in den ersten Sätzen der Einführung benennt der Vf. die entscheidende Herausforderung innerhalb der atl. Theologie: die Auseinandersetzung zwischen JHWH und den Götzen. Es ist eine Problematik, die nicht nur in der israelitischen Gemeinschaft des Zweiten Tempels von Bedeutung war, sondern auch – mutatis mutandis – die moderne Gesellschaft beschäftigt. Dieser Thematik nähert sich der Vf., Priester der süditalienischen Diözese von Castellaneta, in seiner Diss., welche er am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom verfasst hat. Jer 10, ein Text, der sowohl auf literarischer als auch auf theologischer Ebene im Laufe der Geschichte der Exegese große Herausforderungen bereitet hat, wird dabei als paradigmatischer Text gewählt und analysiert.

In der Einleitung präsentiert der Vf. seine Beweggründe für die Wahl der zu untersuchenden Perikope und für die Methodik(en), die seine Arbeit geleitet hat bzw. haben.

Die Arbeit gliedert sich nach der Einleitung in zwei Teile, die von einer Konklusion beendet werden. Die vier Kap. des ersten Teils beschäftigen sich mit Fragen, die in Zusammenhang mit einem historisch-literarischen Zugang stehen. Ein präziser und sehr detaillierter Vergleich zwischen der masoretischen und der griechischen Fassung – mit einer sehr schönen synoptischen Darstellung – führen zu dem Schluss, dass der MT eine Expansion der ursprünglichen kürzeren Vorlage des griechischen Textes ist. Diese Entscheidung bleibt jedoch folgenlos, da der Vf. in der Folge den MT bespricht und kommentiert. Die Erklärungen zur Textkritik sind sehr genau und ausführlich. Ein wenig irreführend sind allerdings die bereits in diesem ersten Kap. verwendeten Fachbegriffe biblischer Rhetorik, mit denen unterschiedliche Abschnitte des Textes bezeichnet werden. Im zweiten Kap. wird der *status quaestionis* beschrieben und die Ergebnisse von gut 200 Jahren historisch-kritischer Analyse zu Jer 10 zusammengefasst. Am Ende des kurzen Kap.s widmet sich F. einigen modernen Zugängen, die Jer 10 sowohl in seinem kanonischen als auch in seinem religionsgeschichtlichen Horizont verstehen. Das dritte Kap. behandelt die wesentlichen literarkritischen Fragestellungen. Der Vf. arbeitet dabei v. a. gattungs- und redaktionskritisch. Zunächst werden die Doubletten im Text analysiert und danach die sonderbare Mischung unterschiedlicher Gattungen, welche relativ kurz gehalten wird. Der Vf. erkennt 15 unterschiedliche literarische Formen, die in einer anschaulichen Tabelle (184) eindrucksvoll präsentiert werden. Mit dem Begriff „code-switching" erklärt er schließlich den hebräisch-aramäischen Sprachwechsel in Vers 11. Am Ende seiner langen Untersuchung bleibt der Vf. jedoch überraschend vorsichtig und bedacht in seinen Schlussfolgerungen. Auch wenn bisherige Versuche anderer Wissenschaftler, die diachrone Entstehung von Jer 10 zu beschreiben, nicht zufriedenstellend waren, ist es nach wie vor sehr schwierig, eine definitive Lösung vorzuschlagen. F. unternimmt daher keine Versuche in diese Richtung. Es bleibt die Gewissheit, dass Jer 10 (oder zumindest Teile davon) ursprünglich eine autonome Komposition bildeten und dass die „Kurzform" – attestiert in LXX und 4Q71 – wohl die ursprünglichere Fassung ist. Dass aber F. dem hebräischen Text eine „absolute kohärente logische Entwicklung seit seiner ersten Edition" attestiert (was auch immer damit gemeint sein soll), zeigt unmissverständlich, dass auch diese sehr bescheidenen Erkenntnisse nach fast 100 S. Analyse alles andere als gesichert sind. Ganz neu und innovativ ist hingegen Kap. 4: Der Vf. wechselt Methode und hermeneutischen Horizont und blüht geradezu auf. Der „Nicht-Eingeweihte" benötigt eine Weile, um die Feinheiten und Besonderheiten der biblischen Rhetorik zu verstehen, da die Terminologie gewöhnungsbedürftig ist und die unterschiedlichen Fonts, Tabellen und Schaubilder nicht immer klar und nachvollziehbar sind. Trotzdem beinhalten die Schlussbeobachtungen eine ganz wichtige Erkenntnis: Die Suche nach der Bedeutung eines Textes führt unweigerlich durch die Analyse und die Auswertung seiner Struktur.

Die aus der rhetorischen Analyse gewonnenen strukturellen Elemente der Zusammensetzung des Textes dienen schließlich als Gliederungselemente des zweiten Teils der Arbeit: In drei langen Kap.n untersucht der Vf. drei „Motivkonstellationen": Bund und Erwählung (Kap. 5), Götzenpolemik (Kap. 6) und die Offenbarung des wahren Gottes (Kap. 7). In diesen drei Kap.n findet man nicht nur eine ganze Reihe sehr guter Detailbeobachtungen, sondern auch den Versuch einer theologischen Gesamtbetrachtung der Perikope.

Wie der Doktorvater des Vf.s in seinen einleitenden Worten sehr gut beobachtet, ist die vorliegende Arbeit eine z. T. komplexe Untersuchung, die nur schwer genossen werden kann, wenn man lediglich den groben Entwicklungslinien Beachtung schenkt. Man muss sich vielmehr mit den Details der einzelnen Untersuchungsschritte beschäftigen, um den Reichtum des exegetischen Ertrags wahrzunehmen. Und in der Tat ist die Arbeit sowohl im ersten exegetischen als auch im zweiten mehr bibeltheologischen Teil eine wahre Fundgrube. Insgesamt überwiegen die positiven Aspekte. Sowohl die Vollständigkeit der Darstellung als auch die eigenständige Synthese – u. a. in der Auswahl der Thematiken sowie der Sekundärliteratur – überzeugen. Und dennoch ist es fragwürdig, besonders auf methodischer Ebene, welchen Mehrwert der diachrone Zugang bietet. Er erscheint wie eine – nicht immer gelungene – Übung, die relativ abgekoppelt vom Rest der Arbeit steht. Die diachronen Beobachtungen, die zudem noch einen sehr geringen Ertrag erbringen, spielen in den folgenden Teilen der Arbeit kaum noch eine Rolle. Der gesamte zweite Teil fokussiert auf theologische Themen, die völlig unabhängig von den diachronen Beobachtungen entwickelt werden und den hebräischen Text als Basis haben. Es wird sehr deutlich, dass die theologischen Aspekte dem Vf. wichtiger sind als die diachronen Beobachtungen und dass ihm die rhetorischen Besonderheiten des Textes sogar noch wichtiger sind. Vielleicht wäre in manchen Fällen „weniger mehr gewesen". Der Versuch, in allen Aspekten vollständig zu sein, verwirrt im Gesamt-

kontext ein wenig. Ein klareres, deutlicheres und mehr argumentiertes Bekenntnis zur biblischen Rhetorik wäre in den Augen des Rez.en sinnvoller und am Ende auch zielführender gewesen. Auch wenn es sich um eine Diss. handelt, kann nicht davon ausgegangen werden, dass die rhetorische Begrifflichkeit ohne Erklärung verstanden wird. Die Jahre der Ausbildung in Münster haben F. eindeutig beeinflusst. Synchronie und Diachronie sieht er zu Recht nicht als Gegensätze. Unterschiedliche Methoden und Zugänge beeinflussen sich gegenseitig und führen am Ende zu einem besseren Verständnis. Die „richtige" Reihenfolge geht aber von der Synchronie zur Diachronie und nicht umgekehrt. Das Prinzip einer „diachron reflektierten Synchronie" macht genau auf diese Weise Sinn. F. dreht es um, ohne es zu erklären. Somit entstehen zwei getrennte Teile, die sich nicht wirklich ergänzen, sondern relativ unvermittelt nebeneinander stehen.

Die Option für die *lectio brevior* der LXX und der Q-Literatur überzeugt auch nicht wirklich. Darüber scheiden sich aber noch die „exegetischen" Geister, und eine definitive Lösung der Fragestellung ist nicht in Sicht. Daher ist das Argument „4Q71" weiter zu diskutieren. Es handelt sich dabei um ein einmaliges Zeugnis, das bis heute noch ohne Parallele ist und innerhalb der Dead-Sea-Scrolls-Forschung kontrovers diskutiert wird. *Lectio brevior* muss außerdem nicht unbedingt „Ursprünglichkeit" bedeuten. Jer 10 ist nicht der einzige Fall im Jeremiabuch, wo LXX harmonisiert und der MT gekürzt wiedergegeben wird. Die Diss. von J. S. Adcock (*„Oh God of Battles! Steal My Soldiers' Hearts!"*. A Study of the Hebrew and Greek Text Forms of Jeremiah 10:1–18, Lovain 2016 [Contributions to Biblical Exegesis & Theology, 83]) belegt meiner Meinung nach viel präziser und differenzierter die exakte Gegenposition. Der MT muss auch im Fall von Jer 10 Priorität haben.

F. sieht ganz klar, dass die Struktur des Textes die Tür zum Sinngehalt darstellt. Allerdings ist es nicht unerheblich, welcher Text als Grundlage gewählt wird. F. spricht sich für die Priorität der LXX aus, untersucht aber am Ende den MT. Diese Inkonsequenz zeigt zumindest indirekt, dass die kunstvolle Gestaltung des MT gegenüber dem kürzeren Text von G zu bevorzugen ist. Unerklärlich bleibt deswegen auch die Entscheidung, G als Vorlage vom MT anzusehen. Der Vf. plädiert für eine differenzierte – aber ungesicherte – Entstehungsgeschichte. Tatsächlich fokussiert er aber auf die kanonische Form des Textes, wenn es darum geht, die theologischen Grundlinien zu besprechen und zu erläutern.

Alles in allem ist die Diss. von F. dennoch eine gute Arbeit. Die methodische Unschärfe kann ihm auch verziehen werden, v. a. wenn man, insbes. im ersten Teil, die unterschiedlichen Kap. getrennt voneinander liest und auswertet. Es bleibt dennoch das Gefühl bestehen, dass rhetorische Analyse und theologische Auswertung dem Vf. mehr liegen als die historisch-kritische Analyse. Und m.E. ist das auch gut so.

Aachen Simone Paganini

Heckl, Raik: **Neuanfang und Kontinuität in Jerusalem**. Studien zu den hermeneutischen Strategien im Esra-Nehemia-Buch. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. (X) 463 S. (Forschungen zum Alten Testament, 104), geb. € 120,00 ISBN: 978–3–16–154118–6

Die im Rahmen eines Heisenbergprojekts entstandene Arbeit stellt sich der Frage nach den „hermeneutischen Strategien", die die Entstehung des Esra-Nehemia-Korpus prägten. Im Fokus stehen dabei sowohl redaktionsgeschichtliche Prozesse wie historische und theologische Faktoren, die für die Darstellung der beschriebenen Erneuerung des jüdischen Gemeinwesens in Jerusalem nach dem Exil prägend geworden sind. Diese Fragestellung ist nicht zuletzt deshalb von erheblichem Interesse, weil in der älteren Forschung beide Bücher als historisch auswertbare Zeugnisse für die Rekonstruktion der Geschichte Israels nach dem Exil und den Umständen des angeblich durch persische Könige geförderten Wiederaufbaus des Tempels und der Stadtmauer Jerusalems verwendet wurden. Sollte Esra-Nehemia hingegen in einer späteren Zeit entstanden sein und einen mehr oder weniger fiktiven Rückblick auf die erzählte Zeit bieten, so ist das Werk zwar nicht als historische Quelle hinsichtlich der beschriebenen Zeit verwendbar, jedoch ein wichtiges Zeugnis eines von den Autoren vertretenen Selbstverständnisses der jüdischen Gemeinde, das zugleich deren Identität prägen sollte. So betrachtet wären die Texte weniger Ausdruck des Glaubens der *nachexilischen* Gemeinde als vielmehr dazu bestimmt, „den Glauben zu prägen und die Gemeinde zu bilden, die die Texte dann allmählich als autoritativ akzeptierte und schließlich für kanonisch erachtete" (Vorwort, V).

Die Arbeit bietet zunächst einen sehr detaillierten exegetischen Durchgang durch zentrale Kap. des Esra-Nehemia-Korpus. Ihm vorangestellt ist eine ausführliche Einleitung (1–31), die die Methodik des Vorgehens erläutert. So nennt Raik Heckl zunächst die weitgehend konsensuellen Ausgangspunkte der neueren Forschung, wozu etwa die Annahme der Entstehung Esra-Nehemias zwischen dem Ende der persischen Zeit und der Mitte der hellenistischen Zeit gehört (2). Ebenso tendiert die Forschung dazu, die „dokumentarischen Textabschnitte" (z.B. die in Aramäisch gehaltenen Korrespondenzen) nicht für authentische Urkunden aus der Perserzeit zu halten (2f). Skeptisch zeigt sich H. hingegen gegenüber bisherigen literarkritischen Versuchen, die s.E. vorschnelle Lösungen anbieten und sich dabei wesentliche Zugänge zum Verständnis der Esrageschichte verbauen (6). Demgegenüber schließt sich H. der Sicht Hardmeiers an, wonach die „Diachronie unserer Texte das Ergebnis von wiederholten Rezeptions- und Reproduktionsprozessen ist", demnach „ein rezipierter Text an eine gegenüber der ursprünglichen Abfassungsperspektive veränderte Situation angepasst werden sollte" (13). Vor diesem Hintergrund stellt sich auch die Frage, in welchem Verhältnis Esra-Nehemia zur Geschichte steht: Dies kann sich dabei sowohl auf die erzählte Zeit wie auf die Entstehungszeit beider Bücher beziehen (29).

Um nun die übergreifenden Strategien darzustellen, mit denen das Esra-Nehemia-Buch seinen Lesern glaubwürdig und akzeptabel gemacht wird, geht H. von drei Stellen aus, die Bezüge zu anderen Textabschnitten herstellen und auf der synchronen Ebene des Textes auf Quellen bzw. Dokumente verweisen: Dazu zählen insbes. Esra 1,2b; 8,36 und Neh 7,5, die „Ausgangspunkte für weitverzweigte Bezüge innerhalb der Haupttexte und im Gesamtkorpus des Buches" sind (30). Dies bestimmt auch das weitere Vorgehen der Arbeit. So behandelt Kap. 2 „Die Rückkehr aus dem Exil und den Wiederaufbau des Tempels (Esr 1–6)", Kap. 3 „Die Rückkehr Esras und die Einführung der Tora in Jerusalem (Esr 7f und Neh 8)" sowie Kap. 4 „Die Reden Nehemias als Teil der Esra-Nehemia-Komposition". Die Ergebnisse der Untersuchung seien in Kürze dargestellt:

Erstens: So ist Esra 1–6 „eine für antike jüdische Leser in der fortgeschrittenen nachexilischen Zeit bestimmte Komposition" (216). Als literarische Grundlage diente die aramäische Tempelbauchronik, die in diese Komposition eingebunden wurde. Sie zielt darauf, einen Beitrag zur Theologie der Erwählung des Ortes des Zentralheiligtums zu leisten und steht in Zusammenhang mit den sich seit dem Beginn der hellenistischen Zeit zuspitzenden Auseinandersetzungen mit den Samaritanern. Dabei suchte man aus Legitimierungsgründen den Neubeginn in Jerusalem möglichst nahtlos an die Situation der vorexilischen Zeit anzubinden, wozu u.a. die Rückführung der Kultgeräte durch Scheschbazzar als jüdischen Repräsentanten diente. Die persischen Könige fungierten v. a. als Zeugen für die Legitimität Jerusalems (217).

Zweitens: Esra 7 dient als „Schlüsseltext" dazu, die Nehemiaerzählung ganz im Licht von Esras Auftreten erscheinen zu lassen. Dabei wird Nehemia gegenüber Esra in seiner Bedeutung relativiert und Esra zum Wegbereiter Nehemias. Auch hier ist die Nehemiageschichte als ältere Geschichte bekannt und wird in dieser Komposition rekontextualisiert (289). Das in Esra 9 thematisierte Problem der Mischehen ist ebenfalls nur vor dem Hintergrund der hellenistischen Zeit angesichts der Herausforderungen „in dem dynamischen hellenistischen Kontext" (297) zu verstehen. Da es jedoch seit dem Anfang der hellenistischen Zeit bereits eine verstärkte Tendenz zur Endogamie gegeben habe, handelt es sich hier v. a. um ein ideologisches Konzept, das angeblich bereits in der Vergangenheit verwirklicht worden ist. Ähnlich wie die Abgrenzung von den Samaritern dient auch dieses Konzept der Identität der jüdischen Gemeinde in Jerusalem (301).

Und drittens: Die Verbindung von Neh 10 mit der Rückkehrerliste Esra 2 und Neh 7 verfolgt im Rahmen einer weiteren Rekontextualisierung das Ziel, die „personale Kontinuität der Rückkehrerschaft mit dem Volk des Bundesschlusses zu dokumentieren" (349). Der Bundesschluss nach der Rückführung und Verkündigung der Tora schließt damit die Restitution Israels nach dem Exil ab (350).

In einem 5. Kap. bietet H. eine Zusammenfassung, welche u.a. die in der Einzeluntersuchung bereits veranschaulichten hermeneutischen Strategien im Esra-Nehemia-Buch noch einmal darstellt und das Verhältnis Esra-Nehemias zur Chronik zu klären sucht.

Ausgehend von der wohl ins 5. Jh. v. Chr. als *terminus ad quem* zu datierenden Nehemiaerzählung und der Szenerie in Esra 7f, die offenbar einem als unrechtmäßig empfundenen Zugriff hellenistischer Herrscher wehren will, sowie der Tatsache, dass Esra in Sirach nicht erwähnt wird, plädiert H. für eine Entstehung des Esra-Nehemia-Korpus im zeitlichen Umfeld von Sirach, zumal sich das Verhältnis zu den Samaritanern in vergleichbarer Weise darstellt (409). Im fünften Teil des Kap.s sucht H. die Vorgeschichte der sich in Esra-Nehemia dramatisch entwickelnden Abgrenzung gegenüber Samaria zu beschreiben. So lässt etwa das Kultzentralisationsgebot in Dtn s.E. noch eine Offenheit erkennen, die sich noch nicht endgültig auf Jerusalem festgelegt hat, sodass die Tora „bewusst als Text für die beiden Tempel verfasst" sei (415).

Insgesamt bietet die Arbeit einen hinsichtlich ihrer exegetischen Durchführung präzisen und durchaus spannenden Einblick in die Hintergründe der Entstehung des Esra-Nehemia-Korpus. Insbes. wird eindringlich die Problematik vor Augen geführt, atl. Texte ungefiltert als Zeugnisse der in ihnen beschriebenen Zeit zu verwenden. Dennoch sind diese, wie H.m.E. sehr überzeugend nachweist, als historische Zeugnisse durchaus verwertbar, nur eben hinsichtlich ihrer Entstehungszeit und nicht ihrer erzählten Zeit. Letztere Erkenntnis bestätigt sich ja inzwischen auch in vielen anderen Bereichen des AT. Inwiefern

allerdings die Kultzentralisationsforderung mehr oder weniger Zeugnis einer ursprünglichen Offenheit für beide Kultstätten ist, halte ich angesichts der recht klaren Positionierung des DtrG und nicht zuletzt der von daher geprägten Prophetie (man vergleiche z. B. die Zionsorientierung im sog. D-Korpus des Dodekapropheton) doch sehr fraglich.

Ungeachtet dessen bietet H.s Studie wichtige Erkenntnisse für das Selbstverständnis des Jerusalemer Judentums in hellenistischer Zeit und dürfte, wenn sich die vorgeschlagene Datierung von Esra-Nehemia bestätigt, auch für die Sirachforschung von Gewicht sein.

Eichstätt Burkard M. Zapff

Exegese / Neues Testament

Häußer, Detlef: **Der Brief des Paulus an die Philipper**. – Gießen: Brunnen 2016. 391 S. (Historisch-Theologische Auslegung, Neues Testament), geb. € 39,90 ISBN: 978–3–7655–9732–9

Die *Historisch-Theologische Auslegung, Neues Testament* (HTA) ist eine der ersten deutschen evangelikalen Kommentarreihen, die sich unter einen exegetisch-wissenschaftlichen Anspruch stellt. Der Hg.kreis besteht aus namhaften evangelikalen Theologen (Gerhard Maier, Heinz-Werner Neudorfer, Rainer Riesner und Eckhard Schnabel). Jüngst erschien in dieser Reihe die bibelwissenschaftliche Besprechung des Philipperbriefes. Als Vf. konnte Detlef Häußer, promoviert mit einer Arbeit zum Thema „Christusbekenntnis und Jesusüberlieferung bei Paulus", seit 2010 Prof. für NT an der Ev. Hochschule Tabor in Marburg, gewonnen werden.

Gleich zu Beginn legt das „Vorwort der Herausgeber" die Regeln fest und informiert, aus welcher Perspektive die Auslegung des Phil erfolgen soll. Beschritten wird ein Pfad klassischer historisch-kritischer Exegese des biblischen Textes, die in einer theologischen Deutung münden soll. Mit den Mitteln der Wissenschaft mögen die Aussagen des ntl. Textes in seiner literarischen Eigenart, im Hinblick auf seine historische Entstehungssituation und unter besonderer Berücksichtigung seiner theologischen Anliegen erläutert werden. Neuere bibelwissenschaftliche Methoden sollen ebenso Beachtung finden wie aktuell geführte exegetisch-theologische Diskussionen. Alternative Auffassungen sollen dabei sachlich, fair und in angemessener Ausführlichkeit dargestellt werden. Dazu gehöre u. a. Hypothesen als solche zu kennzeichnen und sie auch dann nicht als Tatsachen auszugeben, wenn sie innerhalb der exegetischen Fachwelt breite Zustimmung gefunden haben. Offene Fragen dürfen offene Fragen bleiben.

Derart eingenordet werden die Leser/innen eine umfassende Einführung in die Themenwelt der Philipperbrief-Exegese erwarten, möglicherweise aber auch nur eine überaus ausgewogene, als solche freilich oft fade Argumentation. Betonte Sachlichkeit und selbstauferlegte Zurückhaltung in der Positionierung lassen nicht unbedingt auf einen exegetischen Thriller schließen. Doch weit gefehlt: In den Grenzen seiner Gattung fällt dieser Kommentar durch inhaltliche Frische auf. H.s Analyse des Philipperbriefes hat Zug, besticht durch vielfältige Perspektiven, erkennbare Diskussionsfreudigkeit und argumentative Genauigkeit.

Der Aufbau des Kommentars entspricht seiner Hermeneutik: Einer möglichst genauen Übersetzung des griechischen Urtextes (1), die nicht vorrangig auf eine eingängige Sprache, sondern auf die Erfassung philologischer Sinnspitzen Wert legt, folgen Abschnitt für Abschnitt Informationen (2) zu Kontext, Aufbau, literarischer Form oder Gattung sowie zum historischen und theologischen Hintergrund des Paulusbriefes. Nach einer genauen Einzelversexegese (3) bietet H. seinen Leser/inne/n schließlich eine Zusammenfassung (4), in der das Ziel des Abschnitts, seine Wirkungsgeschichte und die Bedeutung für die Gegenwart dargestellt werden. Dabei richtet die Kommentarreihe ihr Augenmerk auch auf die „geistliche Auslegung", womit am Beispiel des Philipperkommentars insbes. der Versuch gemeint zu sein scheint, von der paulinischen Verkündigung des Christusereignisses her Brücken in die kirchliche Gegenwart zu schlagen und eine gewisse Nähe der behandelten Themen zur gemeindlichen Praxis herzustellen.

Am Anfang des Kommentars steht eine grundlegende Einführung (7–46). Sie widmet sich den klassischen einleitungswissenschaftlichen Fragen und gibt unter Berücksichtigung neuerer archäologischer und historischer Forschung Auskunft über die Stadt Philippi im ersten Jh. n. Chr. (7–13), über die Anfänge der paulinischen Mission vor Ort (7–20), über den Anlass, die Abfassungszeit und den Entstehungsort des Philipperbriefes (20–31). Diskutiert (und positiv entschieden) wird zudem die Frage nach seiner literarischen Integrität (31–38), bevor abschließend ein Licht auf den Charakter und Aufbau des Briefes (38–42), auf seine theologischen Anliegen (43–45) und auf seine Textüberlieferung geworfen wird (45f).

Die exegetisch-theologische Präsentation wird durch sechs Kurz-Exkurse unterbrochen und zugleich abgestützt. Im Einzelnen geht es (1) im Hinblick auf die Gründung der christlichen Gemeinde von Philippi unter der Überschrift „Abfassung und historische Zuverlässigkeit des lukanischen Berichts" um einen Abgleich historisch belastbarer Notizen. Einigermaßen mutig, aber irgendwie auch erfrischend unkompliziert stellt H. hier dem Apostel Paulus den Mitarbeiter Lukas zur Seite. (2) Der zweite Exkurs widmet sich dem paulinischen Evangeliumsbegriff, der das Geheimnis von Kreuz und Auferweckung Jesu Christi umreißt. (3) In einem dritten Exkurs evaluiert der Kommentar die exegetische Diskussion im Blick auf Phil 1,23 die Redeweise des Apostels vom erhofften σὺν Χριστῷ εἶναι („Sein bei bzw. mit Christus") und entscheidet sich mit Recht zugunsten einer eschatologischen Deutung im Zeichen voller Heilsgemeinschaft, die Paulus in der Situation der Gefangenschaft – eine womöglich baldige Hinrichtung vor Augen – erhofft. (4) Der vierte Exkurs geht dem Bedeutungsspektrum der paulinischen Wendungen ἐν κυρίῳ („im Herrn") und ἐν Χριστῷ („in Christus") nach und deutet sie als Formeln der Christusgemeinschaft. (5) Im fünften Exkurs widmet sich der Vf. der sog. „New Perspective on Paul" und hinterfragt sie kritisch, was er anhand seiner Exegese von Phil 3,2–11 verdeutlicht. Ein abschließender Exkurs (6) beleuchtet das Thema „Freude" bei Paulus und im Philipperbrief, das in seiner Mehrdimensionalität als grundlegende Einstellung auf der Basis eines neuen Seins in Christus zur Sprache kommt.

Die Exegese dieses Philipperkommentars hängt nicht in der Luft. Sie ist philologisch orientiert und theologisch ambitioniert. Das zeigt sich durchgängig; z. B. dort, wo H. im Rahmen der Erörterung des Brief-Präskriptes (48–59) erklärt, was Paulus meint, wenn er sich den Christinnen und Christen Philippis als „Sklave Jesu Christi" vorstellt. Der Terminus „doulos" wird mit Recht von seinem atl. Sinnpotenzial her gefüllt und schlussendlich kreuzestheologisch ausgewertet; oder dort, wo die Erwähnung von „Bischöfen und Diakonen" unter den Adressaten des Briefes (Phil 1,1) weder im ideologisch-argumentativen Hauruckverfahren entsorgt noch in ekklesiastischer Engführung als institutionalisiert beschrieben wird. Stattdessen gelingt es H. nach sorgfältiger Abwägung von Zeugnissen und Argumenten, eine Interpretation vorzuschlagen, die verstehen lässt, was eine Kirche im Werden ist. Der konsequente Verzicht auf voreilige, mithin vorlaute Thesendrescherei macht es angenehm, diesen Philipperkommentar zu lesen und zu studieren.

So dialogisch und ausgewogen der Kommentar auch ist, so wenig bedeutet dies, dass sein Vf. sich scheuen würde, exegetische Urteile zu fällen. Ob sie immer ins Schwarze treffen, ist eine andere Frage. Weil er z. B. – anders als viele andere gewichtige Stimmen im exegetischen Diskurs – keine hymnischen Charakteristika ausmachen kann, will H. Phil 2,6–11 nicht als frühchristlichen Christus-Hymnus klassifizieren, sondern als katechetische Formel, für die memotechnische Formeln wie z. B. die Parallelismen ein Indiz seien (144f). Die sich anschließende theologische Exegese misst aber sogleich die Traditionswege aus und taucht das Schema von Erniedrigung und Erhöhung mit Recht in das Licht des vierten Gottesknechtsliedes und der Verkündigung Jesu (Mt 18,4; Mt 23,12; Lk 4,11 u. a.). Die abschließende Zusammenfassung zeigt dann auch, was man solide Christologie nennen möchte, und zeugt zugleich davon, welches Potenzial und welche Leistungsfähigkeit einer theologisch interessierten Exegese innewohnt.

Auch die Ekklesiologie des Philipperbriefes ist im Fokus dieses evangelikalen Kommentars zentral. So wird Phil 3,1–11 lehr- und kenntnisreich in seinem Kontext besprochen und schlussendlich apostolatstheologisch gedeutet – nicht auf Kosten des Frühjudentums und seiner Riten und Bräuche, sondern in christologisch-soteriologischer Perspektive. In welche Richtung der Vf. hier denkt, erschließt sich vielleicht am meisten vom Ende des Kommentars her. Angesichts des Eschatokolls, das mit einem apostolischen Chariswunsch für die Christinnen und Christen von Philippi ausklingt (Phil 4,23), formuliert H., dass gerade so die Gnade Gottes die Gemeindemitglieder in ihre jeweilige Lebenssituation begleite (336). Steiler und zugleich zutreffender lässt sich paulinische Apostolatstheologie kaum veranschlagen.

Luzern Robert Vorholt

The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers read at the Colloquium Ioanneum 2013, hg. v. Jan Gabriël van der Watt / Alan R. Culpepper / Udo Schnelle. – Tübingen: Mohr Siebeck 2016. (XXII) 342 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, I, 359), Ln. € 134,00 ISBN: 978–3–16–154771–3

Der Sammelband präsentiert die Beiträge der ersten Konferenz (2013) des Colloquium Ioanneum, einer Gruppe von 14 Neutestamentler/inne/n, „distinguished by their contributions to Johannine studies" und „broadly representative of different nationalities, religious traditions, and approaches to the Gospel" (VII). Das „inaugural meeting" (VIII) galt dem Johannesprolog unter Berücksichtigung des „state of research" (XVIII) und in Erwartung von „new insights". Die Frageperspektiven „Confronting the Challenges of the Prologue" (1–156) und „Reading the Language and Concepts of the Prologue in Their Phi-

losophical Context" (157–302) werden durch *A.R. Culpeppers* und *U. Schnelles* „main lectures" (VIII) eingeführt. Eine Bibliographie (303–328) sowie zwei Indizes zu antiken und modernen Autoren (329–335; 337–342) schließen die Dokumentation ab.

A.R. Culpepper (3–6) befragt vom joh. „Sendungs"-Topos her die Vorstellungen „Schöpfung durch Logos" (V.3), „Gesetz durch Mose" (V.17), „Sendung des Täufers" (VV.6–8.15), „Kommen des Lichts/Inkarnation" (VV.9.14), „Geburt der Kinder Gottes" (VV.12f) mit dem Ergebnis, „that the prologue serves as a ‚touchstone' for the interpretation of the Gospel" (26). *J. Ashton* (27–44), eingeladen „as a distinguished guest" (VIII), negiert jegliche Funktion des Prologs als „preface or introduction" (27). Möglicherweise „over a glass of wine" (44) hätten befreundete Mitglieder der joh. Community die „Herrlichkeit" der Jesus-„Wahrheit" als „plan of God" (42) reflektiert, wobei der Evangelist bei seiner Evangeliums-Edition (40) dann die auf die Fleischwerdung fokussierte Logos-Hymnus-Konzeption (41) seines Freundes übernommen hat. Nach *W.R.G. Loader* (45–55) ist der Prolog „rhetorically as an introduction" (46) zu beurteilen: Die jüdische Weisheit/Logos-Tradition, soteriologisch determiniert im „responding positively to God's word" (48), lässt sich im Evangelium in „repeated patterns and summaries" (51) aufweisen. Die christliche „adaptation" (47) mit ihrem exklusiven Anspruch ermöglicht durch Jesu Wort und mehr als die Tora (und vor aller Kreuzestheologie) eine „spirituality of relating to God as life and light" (53), gelebt „in fellowships of Jesus-believers" (55). Für *J.G. v.d. Watt* (57–78) bleibt die Interpretation der grammatikalischen und syntaktischen „Rätsel" von Joh 1,1 offen wegen „the different semantic possibilities given in the Gospel as a whole" (77), wird durch diese aber „more transparent", weshalb von einer „direct relation between the Prologue and the rest of the Gospel" (58, Anm. 6) auszugehen ist. *C.H. Williams* (79–98) versteht unter dem Aspekt „seeing God" Joh 1,18 als „a strategically placed bridge" zwischen dem Prolog und dem Evangelium, wobei Jesus gegenüber Mose und dessen Gesetzes-Gabe (1,17) als derjenige gezeichnet ist, der befähigt, Gott zu sehen, während Jesaja mit seiner Freude darüber (12,41) „quite far apart" (98) von Mose gezeichnet ist als „a significant template for those with eyes to ‚see God'" (97). *R. Zimmermann* (99–115) rechtfertigt am Beispiel des Täufers eine „[i]ncreasing methodological sophistication" (103): Wie die „narrative character analysis" (112) des kanonischen Evangeliums zeigt, erfüllt der Täufer gerade als regelrecht diffundierender Zeuge „the role he plays within the divine plan" (100), werden doch an seiner Statt andere zu Zeugen. *M. Theobald* (117–137) plausibilisiert mit Hilfe des „Zeugnis"-Themas die Entstehung des joh. Korpus dahingehend, dass der Autor von Joh 21 Evangelium und Briefe komponierte und zwar mit dem Prolog als „Basis des Korpus oder sein[em] Eingangstor" (134). *Chr. Karakolis* (139–156) nimmt für das Evangeliums eine „dramatic irony" an, basierend auf „multiple categories of recipients on different levels of understanding" (139, Anm. 3), denen eine auf die „implied readers" (155) zielende Pragmatik zugrunde liegt dergestalt, dass „knowledge of the prologue's Logos-concept is presupposed in the Johannine narrative, although it is never clearly mentioned *per se*".

Auf der Basis von fünf Gründen, die für eine philosophische Joh-Interpretation sprechen, bietet *U. Schnelle* (159–187) hinsichtlich Kosmologie und Logos (175), Wahrheit (180) und Gottesdefinitionen (182), ergänzt durch Hinweise auf die wahre Anbetung Gottes (185) und das *parrēsía*-Verständnis (185f), einen Einblick in die joh. „Teilhabe an religiös-philosophischen Diskursen, um den neuen Glauben denkerisch zu verantworten und für städtische Eliten rezipierbar zu machen" (187) – was die Texte als „nicht nur religiöse, sondern auch denkerische Leistungen" ausweist. *J. Frey* (189–234) fragt nach dem Logos-Verstehenshintergrund „[b]etween Torah und Stoa"; weil, wie die erste Rezeptionsgeschichte zeigt, „the beginning of John is in itself an exercise in cross-cultural communication" (233), liegt eine „more sensitive interpretation" im Sinne einer „more reception-oriented" Methode nahe; aufmerksam wird man dadurch „on the endeavour of creating a novel language for communicating the gospel message to contemporary readers and across cultural boundaries" (234). Nach *C.R. Koester* (235–250) bietet der Terminus „pneúma" Lesern, „whose perspectives were sharped by Greco-Roman religious practices and philosophical categories" (250), eine Andockmöglichkeit, wobei joh. Christologie und Weltbild animieren, „to reconsider what they know about God's way in the world"; bestätigt wird so, dass die „gospel's perspectives do not engage the questions of physical science that were prominent in philosophy" (241). *G.L. Parsenios* (251–272) verortet das joh. parrēsía-Verständnis im philosophischen „bold speech" (272), das Gegner verwirrt und Freunde unterweist, um durch die Aufdeckung falscher Ansprüche der Wahrheitsfindung zu dienen. *M.M. Thompson* (273–283) sieht im Prolog „key aspects of the character and function of light in the Gospel" (278); dieses „shapes the imaginations of those whose primary points of reference are other than the imagery of Scripture" (283), verbunden mit den physisch-kosmologischen und metaphorisch-gnoseologischen Bedeutungsebenen, wie sie in der griechischen Philosophie gängig sind, aber unter Betonung des in Jesus von außerhalb der Welt kommenden Lichts. *J. Zumstein* (285–302) fragt im Rahmen der semiotisch-heuristischen Interaktion von Zeichen/Objekt/Interpretant (Pierce) danach, wie „die komplexe und facettenreiche Umwelt des johanneischen Christentums – sei es die pagane, sei es die jüdische – den Begriff ‚Zeichen' verstanden und benutzt" (286) hat, um dann auf analogie-methodischer Basis den joh. „Zeichen"-Gebrauch verstehbar zu machen: Die erkenntnistheoretische und empirische Dimension der „neue[n] Kenntnis" (302) benötigt im Kontext „Kommunikation zwischen der transzendenten und der menschlichen Welt" einen verlässlichen Interpretanten, repräsentiert in Jesus, der „die göttliche Herrlichkeit […] enthüllt", freilich unter Maßgabe einer „angemessene[n] Interpretation, die aus dem Glauben entsteht".

Die einzelnen Beiträge bieten in der Regel einen instruktiven Forschungsüberblick zum jeweiligen Schwerpunkt. Dezidiert methodische Überlegungen finden sich selten (Zimmermann, Schnelle, Frey). Leider erfahren die Leser/innen nichts über Watts „closing comments" (VIII). Gerne wüsste man beispielsweise, was Ashtons „unplanned rejoinder to Culpepper's [essay]" (IX) auslöste, oder auch wie Culpeppers Schlussfolgerung „Jesus' signs *show* us that the Logos was incarnate in Jesus" (6) damit zusammenpasst, dass Zumstein den joh. „Zeichen"-Gehalt ohne jeden Bezug zum Prolog expliziert – in konsequenter Fortführung seiner von Culpepper abgelehnten Überzeugung, „that it is impossible to ignore the theological discontinuity between the prologue and the Gospel" (4). Das Resümee der Hg., wonach der Prolog ein unerschöpflicher, literarisch unergründlicher Text sei (vgl. XVIII), klingt nach Ecos *Streit der Interpretationen* (2005) etwas banal. Die Einzelbeiträge mit ihrer Demonstration verschiedener Zugangswege und Deutemöglichkeiten laden sicherlich zu „many avenues for further study" ein, könnten aber auch im Sinne Ecos *offenem Kunstwerk* zu einer joh.-analytischen Relecture animieren, verbunden z.B. mit der Frage, ob sich aus der mit der Imponderabilität der historisch-kritischen Ambivalenzen verbundenen Offenheit joh.-pragmatische Schlussfolgerungen hinsichtlich des prädestinatianisch-esoterisch anmutenden „Erkennens" und „Bleibens" der Glaubenden ziehen lassen und was christologisch und theologisch damit verbunden wäre.

Hannover Alois Stimpfle

Chan, Lung Pun Common: **Die Metapher des Lamms in der Johannesapokalypse.** Eine sprach- und sozialgeschichtliche Analyse. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016. 280 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 99), geb. € 80,00 ISBN: 978–3–525–59372–1

Die zu besprechende Monographie wurde unter der Betreuung von Gerd Theißen 2008 von der Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg als Diss. angenommen und nach starker Überarbeitung nun in der Reihe NTOA/StUNT veröffentlicht.

Der Vf. verfolgt das Ziel, die „soziale Bedeutung der Lamm-Metapher in der Apokalypse" (13) in einem Dreischritt zu erheben. Zunächst wird der „soziolinguistische Diskurs", dann das „sozialgeschichtliche Erleben" und schließlich das „soziorhetorische Ethos" (14) analysiert. Wie die Zitate unschwer erkennen lassen, ist die Arbeit durch und durch von der Terminologie und Hermeneutik Theißens geprägt. Es soll also die Lamm-Metapher sprachlich, nach dem Sitz im Leben und schließlich auf ihre Pragmatik hin untersucht werden. Die Kernthese lautet: Der Apokalyptiker „war ein ökumenischer Kirchenpolitiker, der durch seine Prophetie und seine ἀρνίον-Metapher die nachpaulinischen, kleinasiatischen Gemeinden zu einer Wertrevolution durch Mission motivieren wollte" (15), wobei die ἀρνίον-Metapher den „historischen Jesus als vorbildlichen Märtyrer-Krieger" deutet (14).

In einem kurzen Kap. zur Forschungsgeschichte diskutiert der Vf. die bislang vorhandenen Deutungsmöglichkeiten der ἀρνίον-Metapher und hebt deren Mängel hervor. Im folgenden Kap. zur Fragestellung und Methodik „der sozialwissenschaftlichen Hermeneutik" (234) stellt er den oben genannten Dreischritt vor.

Im ersten Teil, der soziolinguistischen Analyse, wird zunächst der „soziolinguistische Hintergrund" (30) des Apk-Autors in den Blick genommen, was sich v. a. auf die Frage nach dem zeitgenössischen jüdischen Bi- oder gar Multilingualismus bezieht, die der Vf. bejaht. Er schließt daraus, dass in der Wahl des Griechischen als Kommunikationssprache und somit auch in der Wahl der ἀρνίον-Metapher eine besondere Absicht gesehen werden muss (36). Es folgt eine komparatistische Untersuchung des Wortfeldes „Schaf" (ἀρνίον, ἀμνός, πάσχα, ἀρήν, πρόβατον), die den Gebrauch in der hellenistisch-römischen Welt, der LXX, im frühjüdischen Schrifttum, NT und der folgenden Literatur untersucht und den Zeitraum vom 8. Jh. vor bis zum 15. Jh. (!) nach Christus umfasst. Der Vf. stellt heraus, dass ἀρνίον aufgrund seiner Seltenheit eine bemerkenswerte, keineswegs naheliegende Wahl gewesen sei (64) und dass es im Opfer- und Pesachkontext kein typischerweise anzutreffendes Wort sei. ἀρνίον sei kein Synonym zu ἀμνός und πάσχα (226). Mit ἀρνίον seien vielmehr die Bedeutungsaspekte „Verwundbarkeit" und „Volk Gottes" verbunden (74, 226). Der Vf. stellt in einem weiteren Analyseschritt heraus, dass ἀρνίον in der Apk im Kontrast zu θηρίον stehe und bedeutungsmäßig wesentlich dadurch bestimmt werde. Dieser Kontrast sei eine zentrale Funktion des Wortes (75ff).

Im nächsten Kap., der sozialgeschichtlichen Analyse, wird folgerichtig ἀρνίον im Verbund mit den θηρία in Apk 13 sozialgeschichtlich verortet. In diesem Kap. baut der Vf. seine zentrale These auf. Während das erste Tier aus Apk 13 im Anschluss an die Forschung auf das römische Imperium (123–126) gedeutet wird, geht der Vf. bei der Deutung des zweiten Tieres (Apk 13,11–18) eigene Wege: Dieses Tier sei ein „Symbol für die Regionalverwaltung des römischen Reiches, die in den römischen Provinzen und Klientelkönigtümern […] Romanisierungsprogramme durchsetzt" (128) und zwar über den Kaiserkult hinaus. Es gehe nicht primär um Religion, sondern um eine allgemeine romanisierende Prägung der Lebenswelt (130). Das Lamm stehe schließlich in der Form einer Metapher für einen „dritten Weg" des Umgangs mit dieser Romanisierung, jenseits von Rückzug/Anpassung einerseits und gewalttätiger Aggression/Machtrevolution

andererseits. Dieser dritte Weg bestehe in einer „Wertrevolution" (15 u. ö.), verkörpert durch die Lamm-Metapher, die den „historischen Jesus als vorbildlichen Märtyrer-Krieger" (14) deute. Mit dieser Begrifflichkeit drückt der Vf. die Kombination zweier Aspekte aus, die die Lamm-Metapher präge: Zeugen-Märtyrer und zugleich nichtmilitanter Krieger und in dieser Doppelgestalt paradigmatisches Vorbild für die Adressaten. Ziel sei die Bewältigung von (latent existierenden) Aggressionen, die die vorausgesetzte Gemeindesituation präge und auf die die Apk reagiere.

Im Kap. zur soziorhetorischen Analyse entfaltet der Vf. schließlich eine weitere Hauptthese: Die Gemeinde der Apk werde zu einer Wertrevolution nach dem Vorbild des „Märtyrer-Kriegers" aufgerufen. Diese „Wertrevolution der Jesusbewegung" (222) ziele auf eine „offensive Evangeliumsverkündigung" (223) unter der Leitung des Apokalyptikers ab, der seinerseits als „geschickter ökumenischer Kirchenpolitiker" (223) die Gemeinden dazu anleitet, „offensiv in die Gesellschaft hineinzuwirken" (224).

Die Arbeit zeigt, gerade im linguistischen Teil, großen Fleiß und erbringt dort wertvolle, wenn auch nicht gänzlich innovative Ergebnisse, wie z. B. den Kontrast zwischen ἀρνίον und θηρίον und die rhetorische Bedeutung der Lamm-Metapher. Freilich wurde diese Beobachtung bereits 2003 von Loren I. Johns (*The Lamb Christology of the Apocalypse of John* [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 167]) gemacht, der in vielen zentralen Aspekten ein wichtiger Gesprächspartner für den Vf. gewesen wäre. Zwar verweist der Vf. fallweise auf Johns' Arbeit, eine eingehendere Auseinandersetzung unterbleibt aber. Terminologie, Denkkonzepte und Theologie des Vf.s sind indes erkennbar stark von seinem Doktorvater Theißen beeinflusst, denen im Kern eine sozialwissenschaftliche Hermeneutik zugrunde liegt; die Folge ist eine Theorieüberfrachtung, die den Text der Apk phasenweise in ein eigenwilliges Auslegungskorsett zwingt.

Die Arbeit überrascht dann auch mit z. T. steilen Thesen, die nicht genügend untermauert werden, um überzeugen zu können. So leidet bereits die zentrale Deutung von ἀρνίον als „Märtyrer-Krieger" an einem Widerspruch: Während in der linguistischen Analyse das kriegerische Element aus dem Verb νικάω abgeleitet wird, das „immer auf einen Kriegskontext" (103) verweise, abrogiert der Vf. im Zusammenhang von Apk 12,11 für die irdischen Sieger gerade den kriegerischen Aspekt (182).

Der Begriff des „Kriegers" hat zwar einigen Anhalt in der Kriegsmetaphorik der Apk, überinterpretiert diese jedoch, denn die christologische Kriegsmetaphorik bleibt in der Apk eigenartig diffus. Der aus dem Zeugnisbegriff abgeleitete Märtyrerbegriff ist wegen seiner anachronistischen Assoziationen für die Apk indes gänzlich ungeeignet. Die entsprechende Forschungsliteratur zum Zeugnisbegriff in der Johannesapokalypse wird vom Vf. leider nicht registriert.[1] Der Versuch, für Apk 13 die religiöse Dimension zugunsten einer politischen bzw. ökonomischen Gewichtung zu marginalisieren (133f), scheitert an der Gesamtaussage des Textes, wo προσκυνέω (Apk 13,4.8.15) als Schlüsselwort fungiert.

Auch die „Reaktionsanalyse" kann schwerlich überzeugen, die z. T. den Text „gegen den Strich" liest. Zwar betont der Vf. zu Recht die Herausforderung der Romanisierung für die kleinasiatischen Gemeinden. Dass einige christliche Gruppen aber zur militärischen Gewalt neigen würden, der der Autor der Apk mit einer Aggressionsbewältigungsmaßnahme zu begegnen versucht, lässt sich schwerlich aus den Texten rekonstruieren. Wie der Vf. aus dem Aufruf zu Geduld und Treue in Apk 13,10 einen Hinweis auf christliche Aggression herauslesen und einen „fehlgeschlagenen Widerstand der Heiligen in diesem Krieg" (172) heraushören kann, bleibt dem Rez.en ebenso ein Rätsel wie das Postulat des Vf.s, dass die „Ansprechpartner für diese Aggressionsbearbeitung […] einerseits jüdische Rebellen, andererseits resignierte urchristliche Zeugen" (183) seien.

Ob sodann die Apk tatsächlich eine umfassende „Weltmission" (222) im Blick hat, wird vom Vf. nirgends begründet, sondern schlicht vorausgesetzt und angesichts der Aufforderung von Apk 18,4 erscheint die These, dass die Christen durch den „Märtyrer-Krieger" Christus motiviert werden, „sich in die Gesellschaft hineinzubegeben, sich in ihr zu integrieren und sie durch neue Werte und Einstellungen zu verändern" (232), höchst fraglich. Dass der Autor der Apk schließlich gar zum „ökumenischen Kirchenpolitiker" (223.232) avanciert, ist an Theosenfreudigkeit kaum noch zu übertreffen. Nirgends reflektiert der Vf. seinen Kirchenbegriff, geschweige denn den des Apokalyptikers. Diese ungeschützte Verwendung von stark aufgeladenen Termini durchzieht die Arbeit leider an vielen Stellen. Ein umsichtigerer Umgang mit der Sprache wäre wünschenswert gewesen.

Die abschließende These, dass die Apk mit ihrer Wertrevolution eine Alternative sei „zu gesellschaftsfernen apokalyptischen Träumen von einem detaillierten eschatologischen Zeitplan, der das Heil auch ohne Zutun von Menschen herbeiführt" (223), abrogiert für die Apk, was nachgerade die Position der Apk zu sein scheint: die Hoffnung auf einen durchaus eschatologisch periodisierten Heilsplan, der mit der Zerstörung Babylons und der darauffolgenden Parusie zur Vollendung kommt.

So ist festzuhalten: In der linguistischen Analyse gewinnt die Arbeit an sachorientierter Tiefe und die Analyse der Lamm-Metapher ist für die künftige Forschung gewinnbringend.

Hingegen führen eine überladene Theoriebildung und unreflektierte Terminologien in den restlichen Teilen zu Deutungen, die anachronistische Aspekte eintragen und dem Text der Apk vielfach unangemessen sind.

Zürich Franz Tóth

[1] Vgl. z. B. die intensive Behandlung dieser Frage in den Beiträgen von *James A. Kelhoffer*, *J. W. van Henten* und *R. Bergmeier* in dem Sammelband *Die Johannesapokalypse*, hg. v. J. Frey / J. A. Kelhoffer / F. Tóth, Tübingen 2012 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, I, 287) oder H. Roose: *Das Zeugnis Jesu*. Seine Bedeutung für die Christologie, Eschatologie und Prophetie in der Offenbarung des Johannes, Tübingen 2000 (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 32).

Biblische Zeitgeschichte

Evil in Second Temple Judaism and Early Christianity, hg. v. Chris Keith / Loren T. Stuckenbruck. – Tübingen: Mohr Siebeck 2016. (VIII) 417 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 417), brosch. € 94,00 ISBN: 978-3-16-153299-3

Der von Chris Keith und Loren T. Stuckenbruck herausgegebene Band verspricht auf dem Klappentext Folgendes: „This collection of essays by an international group of scholars, originating with a 2014 conference at St Mary's University in Twickenham, represents the cutting edge of scholarship on portrayals of evil during this time." Insgesamt 20 Beiträge werden hier herausgegeben, die hinsichtlich ihrer Qualität durchaus unterschiedlichen Charakter haben. *Christopher A. Rollston* beschäftigt sich in einem sehr knapp gehaltenen Beitrag mit den Büchern Sacharja und Hiob („An Ur-History of the New Testament Devil", 1–16). Gerade die philologischen Überlegungen zum hebräischen Sprachgebrauch, aus welchem er abliest, dass „Satan" „is a title, meaning something such as ‚the accuser', ‚the litigant', ‚the prosecutor' or ‚the adversary'" (3) sind bemerkens- und bedenkenswert. *Jutta Leonhardt-Balzer* geht der Frage nach dem Bösen in den Qumran-Schriften nach („Evil at Qumran", 17–33). Die Ausführungen sind sehr knapp. *Benjamin Wold* widmet sich ebenfalls den Qumran-Schriften, („Demonizing Sin?", 34–48), wobei leider kein Dialog zwischen den Beiträgen von Leonhardt-Balzer und Wold zustande kommt. *Louise J. Lawrence* behandelt die Darstellung des Antiochus IV. Epiphanes im zweiten Makkabäerbuch („Evil and the Body of Antiochus IV Epiphanes", 49–68). Dieser spannende Beitrag kommt zu folgendem Ergebnis: „The myriad evils that he is presumed to represent – hubris, self-aggrandisement, blasphemy, idolatry, terror, presecution – are in 2 Macc 9:1–12 freakishly paraded in his diseased, leaky and fallen [de]formed body […]." (67) Mit dem Beitrag von *Tommy Wasserman* wird ntl. Boden betreten („Variants of Evil", 69–86). Er behandelt Textvarianten zu Mt 27,16–17, Lk 23,32 und Joh 13,26. Der interessante Beitrag sollte von Neutestamentlern, die sich für textkritische Fragen interessieren, keinesfalls übersehen werden. *James G. Crossley* scheint einen fast schon zu großen Themenbogen gewählt zu haben, wenn er aufgrund seiner Ausführungen zu Mk 2,1–12 („Jesus, Healings and Mark 2:1–12", 87–100) zu dem Schluss kommt: „The cliché that Constantine was a betrayal of Jesus's teaching may be true to some extent but it is not the full story." (99) Die Frage des Aufstiegs des Christentums und der Neuakzentuierung der kaiserlichen Religionspolitik unter Konstantin ist kompliziert, sodass man von solchen Formulierungen in derart kurzen Beiträgen Abstand nehmen sollte. *Christopher W. Skinner* wendet sich in seinem Beitrag kosmologischen Problemen im Markus- und im Johannesevangelium zu („Overcoming Satan, Overcoming the World", 101–121). *Jonathan A. Draper* beschäftigt sich mit Fragen des Johannesevangeliums („Darkness as Non-Being and the Origin of Evil in John's Gospel", 122–141). *Loren T. Stuckenbruck* vergleicht jüdisch-apokalyptische Vorstellungen mit ntl. Texten („How Much Evil Does the Christ Event Solve?", 142–168). Er betont dabei Kontinuitäten zwischen jüdischem und frühchristlichem Denken: „Jesus's call for change in light of the dawning of God's rule and

Paul's interpretation of the Christ event as significant for how believers may live their lives grew out of the soil of an apocalyptic understanding of how God's determinative activity on behalf of humanity and Israel in the past have a continuing impact on strategies for coping with evil in the present." (168) Auch der darauf folgende Beitrag von *James P. Davies* bleibt beim Vergleich von jüdischen und christlichen Traditionen („Evil's Aetiology and False Dichotomies in Jewish Apocalyptic and Paul", 169–189). Der äußerst knappe Beitrag paraphrasiert letztlich Passagen der im Druck befindlichen Diss. des Vf.s. *Chris Tilling* beschäftigt sich mit Paulus („Paul, Evil, and Justification Debates", 190–223). Er beginnt seine Ausführungen mit einer Formulierung, die auf den Leser etwas polemisch wirkt: „[...] modern developments have often taken scholars *away* from the primary texts they are purportedly analysing." (191) Da sich Tilling den Texten selbst widmen möchte, ist nicht nachvollziehbar, dass sich bei ihm v. a. Abschnitte zu Rudolf Bultmann, Douglas Moo, James Dunn, N. T. Wright, Louis Martyn und Douglas Campbell finden. Tilling hätte sich auf eine gründlichere Textanalyse konzentrieren sollen. *Steve Walton* diskutiert einen Abschnitt aus der Apostelgeschichte („Evil in Ephesus", 224–234). Der Beitrag untersucht die in Apg 19,8–40 erwähnten Ereignisse, zu denen auch der Umstand gehört, dass Paulus die Synagoge verließ und stattdessen beim „Griechen Tyrannus" spricht. Dieser Entscheidung geht eine Auseinandersetzung zwischen Paulus und den Juden voraus. Bei der Analyse des griechischen Wortes „κακολογέω" kommt der Vf. zu den Ergebnissen: „κακολογέω has the sense of ‚abuse, revile, slander,' rather than the weaker ‚speak evil of,' which some translations use. [...] So to follow Paul's teaching would be, in these critics' view, to act wrongly, to do evil." (226) Angesichts der Tatsache, dass dieses Wort selten im NT vorkommt, hätte es dem Vf. gut angestanden, die vier (!) Belege (einschließlich Apg 19,9) anzusehen. Zwei der vier Belege betreffen das Gebot, dass man „Vater und Mutter ehren solle" (Mt 15,5 / Mk 7,10). Diese Gebote stellen in Jesu Mund einen Rückgriff auf den Dekalog dar. Damit könnte dieses Wort theoretisch auch als „in falscher Weise widersprechen" gedeutet werden. Die Folge wäre eine Übersetzung, welche die Auseinandersetzung zwischen Paulus und seinen jüdischen Gegnern emotionsärmer darstellen würde. Wir wissen nicht, ob „abuse, revile, slander" tatsächlich den „wahren" Sinn dieses Wortes trifft; angesichts der Geschichte christlicher Judenfeindschaft sollte man gerade in solchen Fällen, wo Unsicherheit über die Wortbedeutung herrscht, eine untergriffige Verschärfung vermeiden. Ferner, auch das ist wichtig, ist die Verwendung des Begriffs dem Autor der Apostelgeschichte zuzuschreiben. Nach dessen Meinung – und dies ist die christliche Sicht der geschilderten Auseinandersetzung – widersprechen Mitglieder der Synagoge von Ephesus dem Paulus und halten seine Lehre für schlecht. Einmal vorausgesetzt, dass Paulus hier lehrt, was er auf dem Apostelkonzil durchgesetzt hat, dass nämlich die Beschneidung nicht zentral ist, wäre es durchaus verständlich, dass Juden, die den Glauben an Christus als *jüdischen* Messias nicht teilen, die Lehre des Paulus für falsch und schlecht halten. Vielleicht – und auch das wäre eine Möglichkeit – hält sich der Autor der Apostelgeschichte hier bzgl. der inhaltlichen Auseinandersetzung zurück, weil zur Zeit der Entstehung dieser Schrift bei Weitem noch nicht alle Christen überzeugt waren, dass die Beschneidung nicht Teil judenchristlicher Identität ist.

Im Zentrum des Beitrags von *Lloyd K. Pietersen* („Artemis, Demons, Mammon and Satan", 235–245) steht der 1. Timotheusbrief. *Susanne Luther* („Evil of the Tongue", 246–261) diskutiert den Jakobusbrief. Dieser steht auch im Zentrum des Beitrags von *Nicholas J. Ellis* („A Theology of Evil in the Epistle of James", 262–281). Mit dem Beitrag von *Robbie Griggs* begegnen mögliche Antworten auf die Theodizee-Frage („Apocalyptic Experience in the Theodicy of *4 Ezra*", 282–298). *Jonathan Knight* diskutiert die *Ascensio Iesaiae* („The Portrayal of Evil in the *Ascension of Isaiah*", 299–320). *Chris Keith* setzt sich mit der Frage auseinander, ob in der frühen Christenheit religiösen Schriften ein apotropäischer Charakter zugeschrieben wurde („‚The Scriptures are divine Charms'", 321–339). *Dieter T. Roth* untersucht Markions Haltung zum Gott des AT („Evil in Marcion's Conception of the Old Testament God", 340–356). Den Abschluss bildet ein Beitrag von *Paul Middleton* zu frühchristlichen Märtyrerakten („Overcoming the Devil in the *Acts of Martyrs*", 357–374). Sein Fazit ist wichtig: „In the *Acts of the Martyrs*, there is a significant development in Christian Satanology. Satan is held to be directly responsible for mob violence against the church." (373)

Wien Hans Förster

Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World, hg. v. Yair Furstenberg. – Leiden: Brill 2016. (XI) 286 S. (Ancient Judaism and Early Christianity, 94), geb. € 115,00 ISBN: 978–90–04–32121–2

Der auf ein Symposion am Scholion Center der Hebrew Univ. zurückgehende Band versammelt elf Beiträge ausgewiesener Experten, die wichtige Ansätze für eine vergleichende Geschichte von jüdischer und christlicher Gemeindeorganisation in der Antike herausarbeiten – ein Projekt, dessen Potential Yair Furstenberg in seiner über eine reine Zusammenfassung hinausführenden Einleitung deutlich aufzeigen kann (1–21).

Die erste von vier Sektionen behandelt „Imperial Perspectives" und beginnt mit dem längsten und zweifellos ambitioniertesten Text. *Sylvie Honigman* („The Ptolemaic and Roman Definitions of Social Categories and the Evolution of Judean Communal Identity in Egypt", 25–74) weist nach, dass die Judäer Ägyptens in ptolemäischer Zeit nicht sinnvoll als „ethnische Minderheit" mit negativen Konnotationen zu beschreiben sind: Gerade im ethnischen Klassifizierungssystem des Ptolemäerreichs gehörten sie als „Griechen" im Gegenteil zur privilegierten Schicht. Mit der römischen Eroberung galten sie jedoch als „Ägypter"; durch den Konflikt des Jahres 38 und die Regelung des Claudius wurden sie erst zu einer Minderheit, deren Status auf den eines Kultvereins beschränkt wurde. Die komplexe Argumentation kann hier nicht umfassend gewürdigt werden, und nicht jeder Punkt überzeugt. Honigman kann aber sehr deutlich machen, wie wichtig die imperiale Perspektive etwa auch für die (moderne) Unterscheidung ethnischer und religiöser Selbst- und Fremddefinition ist. In einem kurzen Beitrag fragt *Martin Goodman* anschließend, warum die Römer den nach 70 n. Chr. in der öffentlichen Meinung kaum noch respektierten Juden weiterhin das Recht einräumten, sich zu organisieren und ihre Traditionen zu pflegen („The Roman State and Jewish Diaspora Communities in the Antonine Age", 75–83). Der Vorschlag, in der seit 70 n. Chr. erhobenen Judensteuer (für die es nun einmal Juden brauchte) den Hauptgrund zu sehen, ist an sich plausibel; zu fragen wäre aber, ob ausschließlich von strategischen Entscheidungen und nicht auch von römischem Desinteresse ausgegangen werden muss.

Drei Beiträge füllen anschließend die Sektion „Community and the City". *John Kloppenborg* diskutiert vergleichend das Verhältnis frühchristlicher Gemeinden und anderer Gruppen zu städtischen Strukturen („Civic Identity and Christ Groups", 87–115). Während Vereine sich in der Regel positiv in der Stadt verorteten und ideologische Strukturen wie den Euergetismus kopierten, schreibt man christlichen Gruppen meist eine von der städtischen Gesellschaft abgewandte Weltsicht zu. Die Analyse einschlägiger Passagen zur „Fremdheit" der Christen in der Stadt (Clemens v. Alexandria, Diognet, Hermas, 1Petr) führt jedoch nach Kloppenborg zu einem nuancierteren Bild: Zwar finde sich gelegentlich der Gedanke, Christen seien in der Welt fremd, doch verbinde sich damit kein Aufruf, sich den gesellschaftlichen Strukturen zu entziehen; im Gegenteil ließen sich letztere in allenfalls leicht umgedeuteter Form auch in christlichen Texten nachweisen. Die Christen seien mit zahlreichen antiken Gruppen vergleichbar, die auf je eigene Weise ihre Besonderheit betonten, ohne dabei ihre Verortung in der städtischen Gesellschaft aufzugeben. Dieses Bild einer weitreichenden Integration dürfte allerdings einige Aussagen in den christlichen Texten allzu stark relativieren; wenn Vereine ihre Besonderheit herausstellten, taten sie das jedenfalls nicht in derart politisch belasteten Begriffen. Zu berücksichtigen wären überdies christliche Debatten um den Ämterverzicht. Auch wenn die Deutung daher nicht völlig überzeugt, ist doch der Versuch instruktiv, die christlichen Texte in einen griechisch-römischen Kontext einzuordnen und nach Gemeinsamkeiten zu suchen. Demgegenüber betont der Beitrag *Pieter van der Horsts* („Organized Charity in the Ancient World", 116–133) in eher traditioneller Weise die Differenz, indem er die Idee der Wohltätigkeit, die sich in der jüdischen und dann – in recht eigenständiger Form – in der christlichen Tradition findet, mit dem strikten Reziprozitätsdenken griechischer und römischer Autoren kontrastiert. Nur mittelbar mit Gemeindeorganisation hat der Beitrag *Tessa Rajaks* zu tun („The Fourth Book of Maccabees in a Multi-Cultural City", 134–150), die 4Makk als Produkt der jüdischen Gemeinde von Antiochia liest. Diese Ausgangshypothese nutzt Rajak zu durchaus plausiblen Überlegungen zur Bedeutung der Makkabäertradition in einer nach 70 n. Chr. immer wieder einmal bedrängten jüdischen Gemeinde; besonders interessant ist ihre Erwägung, 4Makk sei auch ein Versuch, einen gewissen „common ground" mit der entstehenden christlichen Martyrologie auszuloten. Der Schluss vom Text auf die Gemeinde muss indes hypothetisch bleiben, und auch die Verortung des Textes in Antiochia kann sich

letztlich nur auf den später dort belegten christlichen Märtyrerkult berufen.

Die dritte Sektion zu „Varieties of Communal Identities" ist thematisch weniger scharf gefasst. *Daniel Schwartz* diskutiert die Frage, warum es zwar in Alexandria (in Form des *politeuma*), nicht aber in Rom eine übergreifende Organisation der einzelnen jüdischen Gemeinden gegeben hat („Rome and Alexandria: Why was there no Jewish *Politeuma* in Rome?", 153–166). Den Grund sucht Schwartz in unterschiedlichen Definitionen des „Bürgers" in den jeweiligen Städten. Die Ausführungen beleuchten zwar manchen interessanten Aspekt, kranken aber an der Nichtberücksichtigung der rechtlichen Grundlagen. *Politeumata* waren eine auf den ptolemäischen Herrschaftsbereich beschränkte Organisationsform, die wohl vom Staat selbst etabliert wurde und insofern kaum mit privaten Synagogengründungen verglichen werden kann. Damit verschwindet aber das Ausgangsproblem, da an Einwanderer aus Palästina und Syrien eben nicht die von Schwartz formulierte Erwartung herangetragen werden kann, in Rom ein *politeuma* zu gründen. Dies tat in Rom auch sonst niemand. Das Fehlen einer übergeordneten jüdischen Organisation in Rom lässt sich zudem leicht mit dem römischen Vereinsrecht erklären. Der Beitrag zeigt v. a., dass eine vergleichende Auseinandersetzung mit jüdischer Gemeindeorganisation auch den nichtjüdischen Vereinigungsformen in ihrem jeweiligen lokalen Kontext hinreichende Aufmerksamkeit widmen muss. *Jörg Frey* („From Text to Community", 167–184) diskutiert anschließend ein methodisches Problem, das sich bereits im Beitrag von Rajak andeutet: Wie kann man vom Text auf eine Gemeinde schließen? Anhand dreier Beispiele mit je unterschiedlicher Ausgangslage (die paulinische Gemeinde von Korinth, die Gemeinde des Judasbriefes und die johanneische Gemeinde) konstruiert Frey zwar kein fertiges Modell, aber doch einen methodischen Leitfaden; die grundsätzliche Skepsis gegenüber weitreichenden Rekonstruktionen gemeindeinterner Konflikte auf Basis einseitiger Informationen ist dabei zweifellos angebracht. *Cilliers Breytenbach* („Lycaonian Christianity under Roman Rule and their Jewish-Christian Tradition", 185–200) stellt schließlich den (größtenteils spätantiken) epigraphischen Befund für Christen in Lykaonien vor und konzentriert sich dabei v. a. auf die Verwendung biblischer Texte und Namen; der Überblick ist hilfreich, doch über Gemeindestrukturen lässt sich anhand des Materials kaum etwas sagen.

Die letzte Sektion zu „Community and Continuity" beginnt mit einem Beitrag von *Tal Ilan* („The Jewish Community in Egypt before and after 117 CE in Light of Old and New Papyri", 203–224) zur Bedeutung eines neuen Bandes des CPJ für das Studium der ägyptischen Diaspora. Die Berücksichtigung neuerer Funde sowie der aramäischen und hebräischen Papyri eröffnet eine neue Perspektive speziell auf die Neuformierung jüdischer Gemeinden im 5.–7. Jh. n. Chr. *Seth Schwartz* wendet sich in einem wichtigen Beitrag gegen die in vielen jüngeren Arbeiten dominierende, „optimistische" Sicht auf jüdisches Leben in der Diaspora („Jewish Communities in the Roman Diaspora: Why Salo Baron Still Matters?", 225–242). So lässt sich etwa für Kleinasien an kaum einem Ort tatsächliche Kontinuität über einen längeren Zeitraum hinweg nachweisen; organisierte und integrierte Gemeinden erscheinen als Momentaufnahme, die eben nicht zur Normalität erklärt werden darf. Im kritischen Anschluss an Baron votiert Schwartz für die Reintegration der Forschung zur antiken Diaspora in die allgemeine Forschung zur *jüdischen* Geschichte – ein dem Althistoriker kaum sympathisches, aber doch in seinen Implikationen bedenkenswertes Programm. Abschließend untersucht *Lutz Doering* („The Use of Israel Epithets for the Addressees in First Peter", 243–276) 1Petr auf sein Verhältnis zum Judentum. Obwohl die Adressaten des Briefs wohl mehrheitlich keinen jüdischen Hintergrund hatten, werden sie mit Begriffen bezeichnet, die im AT Israel auszeichnen; der Name selbst wird allerdings nicht genannt. Doering sieht hier bereits Ansätze zur späteren Rede vom „dritten Geschlecht"; diese plausible Deutung kontrastiert an mehreren Stellen mit Kloppenborgs Behandlung des 1Petr.

Gelegentlich hätte man sich eine stärkere Auseinandersetzung der Beiträger mit den anderen Texten im Band gewünscht (besonders Honigman / Schwartz, Rajak / Frey, Kloppenborg / Doering), auch wenn sich (vom Hg. eingefügte?) Querverweise durchaus finden. Insgesamt handelt es sich aber um eine gut organisierte Sammlung von Texten auf durchweg hohem Niveau, die überdies durch ein Sachregister gut erschlossen werden kann.

Bremen Benedikt Eckhardt

Burns Jr., J. Patout / **Jensen**, Robin M.: **Christianity in Roman Africa**. The Development of Its Practices and Beliefs. – Grand Rapids: Eerdmans 2014. (LIII) 670 S., geb. $ 55,00 ISBN: 978–0–8028–6931–9

Im Feld der Alten Geschichte und der Kirchengeschichte nehmen zur Zeit regionalgeschichtliche Themen einen großen Platz ein. Das gilt neben Kleinasien besonders für das kaiserzeitliche und spätantike Nordafrika.

Angeregt durch die seit 1994 stattfindenden „Annual Meetings" der North American Patristic Society und stimuliert durch das berühmt gewordene Internationale Colloquium „Saint Augustin: Africanité et Universalité", getragen vom algerischen Haut Conseil Islamique, der Univ. Fribourg und dem Institutum Patristicum Augustinianum in Rom, haben J. Patout Burns Jr. und Robin M. Jensen in Zusammenarbeit mit Graeme W. Clarke, Susan T. Stevens, William Tabbernee und Maureen A. Tilley einen Überblick der christentumsgeschichtlichen Entwicklung Nordafrikas bis zur Eroberung durch die Araber vorgelegt, der in den Bahnen von W. H. C. Frend und F. van der Meer mit literarischen und archäologischen Quellen die Entwicklung des religiösen Lebens und der Glaubensüberzeugungen nachzeichnen will. Hier sei allerdings darauf hingewiesen, dass die archäologischen und epigraphischen Monumente didaktisch und illustrativ immer wieder eine Rolle spielen, ohne in ihrem Eigenrecht bearbeitet zu werden. Die überwiegend farbig wiedergegebenen 153 Abbildungen besitzen im allgemeinen eine gute Bildqualität.

Der allgemeine historische Überblick, ergänzt durch eine chronologische Liste und eine Karte (XXXVII–XLIII), umfasst die Entwicklung vom zweiten Jh. bis zum Jahr der arabischen Eroberung von Karthago 698. Manche von der Großkirche zu unterscheidenden Gruppen sind hier eingeschlossen: Manichäer, Novatianer, Tertullianisten und Donatisten; andere wie etwa die Markioniten kommen etwas zu kurz.

Der Hauptteil des Buches ist in allen Punkten von „detailed investigations of practices and the correspondent theologies" (LII) bestimmt. So steht auch jeweils am Ende eines Kap.s eine abschließende „Correlation of Theology and Practice". Dabei will dieser die Praxis und Theologie umfassende Hauptteil des Buches das ganze christliche Leben darstellen, schließt jedoch die Themen „Pilgerfahrten" und „Mönchtum" aus.

So wird der Leser in den ersten acht Kap.n – zumeist in drei Zeitschritten: Tertullian, Cyprian, Augustinus – durch breit gefasste Themenbereiche geführt. Das Kap. „Becoming a Christian: The Ritual of Baptism" geht ebenso auf den Katechumenat wie auf die Kinder-, die Häretiker- und die Wiedertaufe sowie die Liturgie der Osterwoche und die Architektur der Baptisterien ein. Unter dem Titel „Living in Peace: The Celebration of Word and Eucharist" behandelt das Vf.team Rituale wie Lesungen, Gebete, Friedenskuss, Gabendarbringung, abendliche Agapen und Frühgottesdienste. Es finden sich aber auch kurze Abschnitte zur Exkommunikation und zu Lektionaren und zur Entlassung, zur Theologie des Priestertums und zur Theologie der Predigt sowie zur Kirchenausstattung.

Das Bußsakrament steht im Mittelpunkt des Kap.s „Keeping the Church Pure: Excluding and Readmitting Sinners". Hier werden Autorität und Macht von Kirche und Bischof thematisiert, aber auch die Intercession der Märtyrer. Daran schließt sich folgerichtig das Kap. über „Leadership: The Clergy and the Sacrament of Orders" an, in dem auch die leider – wie oft in diesem Werk – viel zu kurzen Bemerkungen über seniores laici zu finden sind. Der Abschnitt über die Zeit Augustins enthält die Ausführungen über die sieben Stufen des Klerikats, wobei jedoch unter dem Stichwort „The Status oft the Clergy" nach den Ausführungen zu epigraphischen Zeugnissen bei Bischofsgräbern ausdrücklich festgehalten wird: „African Christians tended to look upon at least some of their bishops and clergy as unusually endowed with the gifts of the Spirit, which guaranteed the holiness of the church. In this sense, at least, Augustine's understanding of the status and role of the clergy failed to influence the practice of the African church." (431) Der Rez. vermisst hier genauere Untersuchungen zur großen Zahl[1] der Bischöfe, zur Organisation der nordafrikanischen Bistümer und zu ihrer unterschiedlichen Bedeutung, besonders auf dem Lande, sowie zu ihrer Disziplinierung.

Zwei relativ kurze Kap. über die Laien folgen: „Forms of Christian Life: Marriage, Virginity, and Widowhood", wo es um Rituale und Ideale, aber auch um Rechtsformen und Theologie der Ehe geht, und „The Ending of Christian Life: Death and Burial", überraschend kurz

[1] Vgl. *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, IV, par S. Lancel, Paris 1991 (Sources chrétiennes, 373).

angesichts des immensen archäologischen und epigraphischen Befundes.

Von Märtyrerverehrung und Märtyrerliteratur handelt das ebenfalls zu kurz geratene Kap. „Honoring the Heroes: The Cult of the Martyrs", das auch Überlegungen zu wahren und falschen Märtyrern enthält sowie auf die Herausforderung zur Neuinterpretation des Christuszeugnisses in der Reichskirche oder im vandalischen Nordafrika hinweist. Einen Überblick über das Gesamt der Taten eines frommen christlichen Lebens mit Blick auf Gebet, aber auch Fasten, Wohltätigkeit und Bekenntnis sucht das letzte Kap. dieses Teils zu geben.

Im Schlusskap. fragen die Vf. nach dem besonderen afrikanischen Beitrag zur Theologie des Westens: „It shows the way that the concern for the holiness of the church dominated not only sacramental theology but scriptural interpretation, Christology, and the practices of piety." (LIII)

Die Bibliographie ist in vielerlei Hinsicht ergänzungs- und verbesserungsbedürftig[2]. Das Buch stellt eine nützliche Einführung in die Africa Christiana und ihre Theologiegeschichte für den Leser dar, der nicht in den Genuss kam, F. van der Meers großes Werk *Augustinus der Seelsorger*, in vielen Auflagen und Übersetzungen erschienen[3], zu lesen.

Wien Wolfgang Wischmeyer

Strawbridge, Jennifer R.: **The Pauline Effect.** The Use of the Pauline Epistles by Early Christian Writers. – Berlin: De Gruyter 2015. (VIII) 309 S. (Studies of the Bible and its Reception, 5), geb. € 99,95 ISBN: 978–3–11–043770–6

Die von Jennifer R. Strawbridge vorgelegte Studie zur Rezeptionsgeschichte des Corpus Paulinum in vornizänischer Zeit entstand als Diss. an der Univ. Oxford unter der Ägide von Christopher Rowland und Teresa Morgan. Sie wurde 2014 mit dem SBL-De Gruyter Prize for Biblical Studies and Reception History ausgezeichnet. Der Studie geht es nicht allein darum, nachzuzeichnen, welche Autoren dieser Zeit wie oft in Form von Zitaten, Paraphrasen und Allusionen auf einzelne Stellen paulinischer Briefe Bezug nehmen, sondern zu zeigen, welche Wirkungen (effects) von den paulinischen Briefen ausgegangen sind, d.h. wie ihre Rezeption in den ersten drei Jh.en zur Formierung einer christlichen Identität beigetragen hat. Um Erkenntnisse darüber zu gewinnen, müsse man erheben, wie oft einzelne Stellen in den christlichen Schriften dieser frühen Zeit herangezogen wurden; denn die Häufigkeit der Bezugnahme sei ein Indiz, in welchem Maße ein bestimmter paulinischer Text im Denken der frühen Christinnen und Christen tatsächlich präsent war und ihre religiösen Vorstellungen bestimmt hat.

Eine rein „quantitative" Erhebung genüge jedoch nicht. Für „qualitative" Schlussfolgerungen über die Wirkung der paulinischen Briefe in den ersten drei Jh.en müssten nicht nur alle Rezeptionen identifiziert, sondern zusätzlich auch in ihrem Kontext analysiert werden. Dabei gelte es festzustellen, mit welchen Themen einzelne Texte der paulinischen Briefe verbunden wurden und wie sie interpretiert und argumentativ eingesetzt wurden. Eine solche „quantitativ" und „qualitativ" ausgerichtete Untersuchung der frühen Rezeptionsgeschichte der paulinischen Briefe zeige, welche (theologischen) Anliegen und Fragen den frühen Christinnen und Christen wichtig waren und wie die paulinischen Briefe mit der Ausbildung einer christlichen Identität verbunden waren.

Die Studie legt sich eine zweifache Beschränkung auf. In einer Datenbank (die online zugänglich gemacht werden soll) hat S. mit Hilfe von Angaben in den Editionen, verschiedenen Indizes und digitalen Ressourcen 27.051 Stellen mit Bezug zu den paulinischen Briefen in mehr als 230 Werken von über 75 Autoren der vornizänischen Zeit zusammengestellt (10–12). Auf dieser Grundlage wählt sie mit Blick auf die Zahl der Belege für ihre Studie lediglich vier Passagen aus den paulinischen Briefen aus, nämlich: 1Kor 2,6–16; Kol 1,15–50; Eph 6,1–17; 1Kor 15,50–58 (an dritter Stelle wäre Phil 2,6–8 einzuordnen, das jedoch häufig in Verbund mit Kol 1,15–20 erscheint und von S. deshalb in Verbindung mit dieser Stelle besprochen wird). Außerdem verzichtet S. darauf, zu den vier genannten Stellen Analysen für alle Belege in den Schriften der vornizänischen Theologen vorzulegen, sondern begnügt sich mit einer Auswahl, die sie im Blick auf ihre Interpretation und Verwendung als repräsentativ ansieht. Zur Darstellung kommt dabei mehrheitlich die Rezeption und Interpretation bei Klemens von Alexandrien (einschließlich des durch ihn bezeugten valentinianischen Autors Theodotos), Origenes und Tertullian (gelegentlich mit Blick auf Markion) sowie oft auch bei Irenaeus von Lyon. Gelegentlich werden zusätzlich andere Schriften und Autoren herangezogen, darunter z.B. die Briefe des Ignatius, Cyprian von Karthago, Novatian und Euseb von Caesarea (im Anhang für die vier Passagen Listen mit der Rezeption in den vornizänischen Schriften und Autoren, 186–259).

Dem skizzierten Ziel und Programm entspricht die Anlage der Studie. Das erste Kap. bildet die Einleitung, die über das Anliegen der Studie, methodische Fragen und den forschungsgeschichtlichen Kontext informiert (1–23).

Die folgenden vier Kap. enthalten die Analyse zur Rezeptionsgeschichte der vier Stellen in der Abfolge 1Kor 2,6–16; Eph 6,10–17; 1Kor 15,50–58; Kol 1,15–20 (24–173). Die einzelnen Kap. bieten zu Beginn für die jeweilige Stelle aus den paulinischen Briefen einen knappen Überblick zur aktuellen exegetischen Diskussion. Es folgt die Präsentation des (früh-)patristischen Materials, das für jede der vier paulinischen Passagen exemplarisch ihre Rezeption und Wirkung dokumentieren soll. Das Material wird weder in chronologischer Folge noch nach Autoren geordnet vorgestellt, sondern nach systematisch-inhaltlichen Überlegungen. In Unterkap.n werden einzelne Aspekte besprochen, die mit der Interpretation und Verwendung dieser Stellen verbunden sind. Jedes dieser Unterkap. endet mit einem kurzen Fazit (z.B. 37, 42, 51, 68, 73 usw.). Am Ende jedes einzelnen der vier Kap. werden diese Ergebnisse noch einmal zusammengefasst und mit ergänzenden Überlegungen verbunden (52–56, 93–96, 124–134, 167–173).

Von den Ergebnissen zur Rezeption der vier Stellen können nur einige Punkte referiert werden. An 1Kor 2,6–16, das gerne in apologetischen Kontexten erscheint, knüpft sich v. a. die Vorstellung von zwei unterschiedlichen Ebenen von Wissen, verbunden mit der Vorstellung des Voranschreitens zu einer tieferen Einsicht. Bei Eph 6 geht es um die Ermahnung zur Standhaftigkeit und das Sich-Rüsten gegen unterschiedliche Anfeindungen im Glauben. Gebrauch und Verständnis des Textes sind bestimmt von der Frage, was es heißt, Christ bzw. Christin zu sein. Bei 1Kor 15,50–58 steht die Diskussion um den Auferstehungsleib im Vordergrund, ausgehend von der Aussage, dass Fleisch und Blut das Gottesreich nicht erben werden. Daraus ergeben sich auch verschiedene christologische Überlegungen. Solche dominieren bei Kol 1,15–20 (mit Phil 2,6–8; Joh 1,1–18). Dabei geht es um Aussagen zur überragenden Würde Jesu, die zum einen an die Rede vom Bild Gottes (Kol 1,15; Gen 1,27), zum anderen an den Gedanken der Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft (1,15f; Spr 8; Weish 7,26) anschließen.

Das sehr kurze sechste Kap. versucht dann eine Gesamtzusammenfassung zu formulieren (174–181); hier hätte man sich eine differenziertere Formulierung des Ertrags der Studie und einen Ausblick auf weiterführende Fragen und Desiderate gewünscht, die sich aus der Studie ergeben.

Hier wird auch eine kritische Würdigung ansetzen müssen. Den einzelnen Analysen und den darauf beruhenden theologiegeschichtlichen Ergebnissen wird man nicht widersprechen wollen. Auch ist nicht zu bestreiten, dass die Studie als anregender Einstieg in die frühe Rezeptionsgeschichte dieser vier gewiss als zentral zu wertenden paulinischen Passagen gelten darf. Fragen muss man jedoch, inwiefern die Studie das selbst gesetzte Ziel erfüllt und (methodisch) tatsächlich einen innovativen Ansatz darstellt. Ist es wirklich eine neue Erkenntnis, dass die Überzeugung von einem tieferen Wissen, die Standhaftigkeit im Glauben, der Auferstehungsleib und die Stellung Jesu im Gegenüber zu Gott und Schöpfung im Zentrum des Denkens der frühen Christinnen und Christen standen? Außerdem lässt sich fragen, ob sich die Frage der Wirkung der paulinischen Briefe und die Frage ihrer Bedeutung für die Formung der christlichen Identität wirklich in der Beschränkung auf die vier (bzw. fünf) am häufigsten rezipierten Stellen beantworten und darstellen lässt. Zu diskutieren wäre auch, ob und inwiefern die gewählten (früh-)patristischen Texte tatsächlich für die Rezeption und Interpretation als charakteristisch und damit als ausreichend gelten können. Das soll Wert und Leistung der Studie nicht mindern, doch bietet sie eher Grundzüge, die weiterer Entfaltungen bedürfen, v. a. im Blick auf ein differenzierteres Bild des frühen Christentums und seine Vielgestaltigkeit in Theologie und Selbstverständnis.

Erfurt Thomas Johann Bauer

[2] Vgl. etwa 627 und 634 zum *Reallexikon für Antike und Christentum*; es fehlt etwa J.J. O'Donnell: *Augustine.* Sinner and Saint, London 2005 oder J. Conant: *Staying Roman: conquest and identity in Africa and the Mediterranean*, Cambridge 2012, 439–700. Neuere Literatur: *Arianism.* Roman Heresy and Barbarian Creed, hg. v. G.M. Berndt / R. Steinacher, Farnham 2014; Y. Modéran: *Les Vandales et l'Empire Romain*, Arles 2014; M.S. Hobson: *The North African Boom: Evaluating Economic Growth in the Roman Province of Africa Proconsularis (146 B.C.–A.D. 439)*, Portsmouth 2015 (Journal of Roman Archaeology Suppl. Ser., 100); R. Lane Fox: *Augustine.* Conversions and Confessions, New York 2015; K. Rosen: *Augustinus: Genie und Heiliger.* Eine historische Biographie, Darmstadt 2015; R. Steinacher: *Die Vandalen.* Aufstieg und Fall römischer Barbaren, Stuttgart, 2015.

[3] Zuerst 1946.

Kirchengeschichte

Soukup, Pavel: **Jan Hus**. Prediger – Reformator – Märtyrer. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 263 S. (Urban-Taschenbücher, 737), kt € 24,99 ISBN: 978–3–17–021514–6

Die anzuzeigende Einführung zu Leben und Werk des Jan Hus ist aus dem von der Tschechischen Forschungsgemeinschaft geförderten Projekt „Kulturelle Codes und ihr Wandel im hussitischen Zeitalter" hervorgegangen. Sie geht der Frage nach, weshalb H.' Vorstellung einer Reform der Kirche so sehr in Gegensatz zu den ja weit verbreiteten Reformkonzepten geriet, was also der eigentliche Grund für seinen Feuertod war: Was irritierte weltliche und kirchliche Machthaber so sehr an ihm? Pavel Soukup geht von der These aus, dass für H. und seine Anhänger der Bruch mit der römischen Kirche sich unvermeidlich aus dessen Reformverständnis ergab (10–12).

Obwohl er aus einfachen Verhältnissen stammte, konnte H. 1393 Baccalaureus artium und 1396 Magister werden; es folgte ein Studium an der Theol. Fak. und 1400 die Priesterweihe; 1402 wurde er Rektor der Bethlehemskapelle; seither hielt er neben seiner universitären Lehrtätigkeit rund 280 Predigten im Jahr. Er schloss sich an der Prager Univ. einem Kreis an, der rigoros kirchliche Reformen forderte und die Philosophie des Oxforder Magisters John Wyclif rezipierte. H. arbeitete eng mit Erzbischof Zbyněk von Hasenburg zusammen und hielt die Synodalpredigten 1405 und 1407. 1408 entzweiten sich beide jedoch; H. stand gegen den Erzbischof auf Seiten des Königs. Der Konflikt verschärfte sich, als Papst Alexander V. die Verbrennung der Bücher Wyclifs forderte und H. dann 1412 auch gegen den Kreuzzugsablass gegen Ladislaus von Neapel predigte. V. a. wollte sich H. das Predigen nicht verbieten lassen; es wurde ihm „zur Berufung seines Lebens" (24). Die Bethlehemskapelle konnte bis zu 3000 Hörer fassen und war Ausdruck des Strebens einer bürgerlichen religiösen Elite nach vermehrtem Heilswissen und einer Reform des Lebens und der Kirche; seit den 1360er-Jahren hatte es in Prag spektakuläre Predigtkampagnen gegeben. In der Stadt war die Zahl der Predigtstiftungen besonders hoch. H. war von 1401–1412 ein sehr erfolgreicher Prediger. Zahlreiche Gruppen/Sammlungen seiner Predigten sind erhalten geblieben. Diejenigen aus den letzten Jahren spiegeln H.' Reaktion auf die zunehmenden Angriffe gegen ihn. H. hatte jedenfalls häufig Exempla-Sammlungen und auch die Predigten der Kirchenväter benutzt; wichtig war ihm die Kritik an allem zeitgenössischen Luxusstreben, an Verschwendung und Genusssucht. Dieses kritisierte er auch in den Synodalpredigten 1405/07; seit den Zeiten der Urkirche habe bei den Klerikern immer mehr die Eigenliebe die Gottesliebe verdrängt. Geistliche brechen den Zölibat und verlangen simonistisch Geld für geistliche Handlungen. Solche Priester solle das Volk besser meiden, was beim gemäßigteren d'Ailly Anstoß erregte. Anders als dieser glaube H. nicht an eine (Selbst-)Reform der Kirche von oben; dazu seien die Geistlichen zu habsüchtig. Wie Wyclif sah er in *De simonia* als gangbare Mittel nur Säkularisation oder Zehntverweigerung. Ideal war die arme, moralische Kirche; die Ämter sollten durch Wahl besetzt werden. H. glaubte nicht, dass die Hierarchie sich freiwillig selbst reformieren werde. Durch das *Kuttenberger Dekret* (1409) errang die *natio bohemica* die Vorherrschaft in Prag – so konnte sich König Wenzel seinen Obedienzwechsel zur Pisaner Linie bestätigen lassen; zugleich formierte sich gegen die Wyclifiten Widerstand, v. a. unter den Prager Domherren und Pfarrern, aber auch an der Univ.

1403 wurden in Prag 45 wyclifitische Artikel verurteilt, die der Magister Lorenz Hübner OP zusammengestellt hatte; der Kreis um Stanislaus von Znaim sollte getroffen werden. H. hatte bei der Verteidigung von Wyclif keine bedeutende Rolle gespielt, aber er war wie andere der Meinung, dass die Artikel Wyclif nur fälschlich untergeschoben worden seien. Antideutsche und antiaristotelische Randglossen zu seinem Werk sind von H. überliefert. Gegen den Nominalismus der Deutschen waren den böhmischen Wyclifiten die Ideen die reinen, realen Ideale und normativen Urbilder. Stanislaus musste sich aber bald von Wyclifs Eucharistielehre distanzieren; H. wuchs allmählich immer mehr in dessen Sprecherrolle hinein. Der böhmische Wyclifismus – und v. a. der von H. – war freilich selektiv. Als 1410 der Erzbischof dessen Schriften verbrennen ließ, ging H. in die Gegenoffensive. Man wollte zeigen, dass es die Lehre des Evangeliums sei, die man verbrannte. H. sah sich mit Wyclif einig, wollte aber kein spekulatives Werk verfassen, sondern zielte auf die eine Reform der Christenheit. Anders als Wyclif sprach er Priestern in Todsünden nicht völlig die Fähigkeit ab, gültig (wenn auch unerlaubt) Sakramente zu spenden. Bei anderen Themen wie der Abendmahlslehre vermied er eine Festlegung. Er scheint aber eine gemäßigte Remanenzlehre vertreten zu haben; die eucharistische Realpräsenz deutete er als Partizipation am wahren Leib Christi. Öffentlich gepredigt hat er diese Probleme freilich nicht. In Prag gab es bei den Reformern eine intensive eucharistische Verehrung und man zielte auf die häufige Kommunion. Wyclif wirkte so auf die böhmischen Reformer als radikalisierender Katalysator. In Konstanz zielte der Prozess auf der anderen Seite v. a. gegen dessen Abendmahlslehre und dessen angeblichen Donatismus.

Seit 1410 entwickelte die hussitische Partei – zunächst gegen die Bulle Alexanders V. von 1410 – eine regelrechte Medienkampagne; der Menge sollte klar gemacht werden, dass das Evangelium verfolgt werde, wenn die Werke Wyclifs verbrannt würden. Predigten wurden von Studenten abgeschrieben und verbreitet; öffentliche Inszenierungen richteten sich gegen reiche Kleriker; volkssprachliche Lieder kamen zum Einsatz. Man setzte auf gezielte Propagandatätigkeit. 1411 ließ König Wenzel Kirchengut beschlagnahmen und stellte sich so hinter die Reformpartei, indem er den Erzbischof zum Frieden zwingen wollte. H. hatte am Hof viele Parteigänger; das Zusammengehen des Königs mit dem neuen Erzbischof führte dann aber dazu, dass der Adel sein wichtigster Verbündeter wurde und er das Bündnis mit dem Volk suchte (Aufruf zu Widerstand, nicht zu Gewalt). Als im Oktober 1412 die Exkommunikation gegen H. ausgesprochen wurde (seine Prager Gegner hatten gegen ihn beim Papst gehetzt), appellierte dieser an Christus. In Rom wurde Wyclif verurteilt, H. tauchte ab; er verfasste 1413 seinen Traktat *De ecclesia*, wo er scharf zwischen der äußerlichen Kirchenmitgliedschaft und dem „von der Kirche sein" unterschied. Christus sei das alleinige Haupt der Kirche; Gott sei auch der eigentliche Sakramentenspender, sodass H. keinen Donatismus vertrat. Auch die Gegner vertraten keinen absoluten, unbedingten Gehorsamsbegriff und auch für sie war die Hl. Schrift Grundlage der Argumentation; dennoch radikalisierte H. die Kritik an der gegenwärtigen Kirche gestützt auf die Schrift. Zu dieser Zeit erschienen aus der Feder von Gegnern und Unterstützern auch weitere Kirchentraktate. Für H. wurde es in Konstanz fatal, dass die dortigen Richter davon ausgingen, den römischen Prozess gegen ihn fortzusetzen; der Rechtsstandpunkt von H., nach dem auch seine Gegner sich vor einem unabhängigen Gericht verantworten müssten und er frei mit den Gegnern disputieren könne, setzte sich nicht durch. Mit den Artikeln von Stephan Paleč wurde auch auf dem Konzil schließlich das Augenmerk auf seine Ekklesiologie gelenkt, während der Vorwurf der Remanenzlehre fallen gelassen wurde. Man akzeptierte keine Differenzierung, sondern verlangte eine Abschwörung; H. wurde so Opfer externer Interessen von König und Konzil, aber auch des Umstands, dass seine Lehren im Volk für Aufruhr sorgten.

Der Band hätte eine sorgfältigere Lektorierung verdient (gleich im ersten Satz der Darstellung auf S. 5 eine falsche Jahreszahl, dann in der Überschrift auf S. 15 „Lebens-porträt", S. 19 „das Bereich", S. 37 „authoritativen", S. 40 „27." statt „28.", S. 85: „beide diese Schulwerke", S. 131 „Sünden" statt „Sündenstrafen" usf.). Dennoch ist eine kompetente, gut lesbare Einführung entstanden, die eine große Vertrautheit mit den Werken H.', besonders von dessen Predigttätigkeit, und seinem Umfeld dokumentiert, die absolut empfohlen werden kann. Freilich gilt es, die Grundthese zu diskutieren: Der Zusammenstoß mit der hierarchischen Kirche sei unvermeidlich gewesen aufgrund von H.s Kirchenbegriff: die Kirche als Gemeinschaft der Prädestinierten; aus diesem Begriff sei ein derart radikales Reformkonzept gefolgt, dass man nicht mehr der Selbstreform der Hierarchie auf dem Konzil, sondern nur noch dem Aufstand und der weltlichen Gewalt habe vertrauen können (80). Der Kirchenbegriff sei für das Konzil völlig unannehmbar gewesen (174). Man wird gerade mit Soukup dagegen aber doch konstatieren können, dass H. sich v. a. als moralischer Prediger verstand und sich ethisch im Recht sah. Der Kirchenbegriff diente ja letztlich der Rechtfertigung eines durchaus in Elementen der Tradition fundierten Notfallrechts, dass, wo der innere Glaube in Gefahr ist, auch äußerer Ungehorsam gegen kirchliche Autoritäten legitim ist. Dem entspricht, dass H. selbst glaubte, dass ihm seine Kleruskritik zum Verhängnis geworden sei (202).

Regensburg Klaus Unterburger

Kirchengeschichte im Porträt. Katholische Kirchenhistoriker des 20. Jahrhunderts, hg. v. Jörg Ernesti / Gregor Wurst. – Freiburg: Herder 2016. 314 S., geb. € 34,99 ISBN: 978–3–451–34288–2

Dieses Buch betritt Neuland, denn abgesehen von ein paar Kurzbiographien zu Kirchenhistorikern katholischen Glaubens im 1970 erschienenen großen Werk *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* (Band 3, 457–464: Louis-Marie-Oliv[i]er Duchesne, Ludwig von Pastor, Albert Joseph Maria Ehrhard, Sebastian Merkle; Band 4, 99–122: Marie-Dominique Chenu) war man bislang zumeist auf Artikel in den einschlägigen theologischen Lexika angewiesen, wenn man sich einen konzisen Überblick über Leben und Werk katholischer Kirchenhistoriker des vergangenen Jh.s verschaffen wollte.

In fast durchweg anschaulichen Lebensbildern (brillant der Aufsatz von *Thomas Brechenmacher* über Ludwig Pastor!) werden von 23 sachkundigen Vf./inne/n auf 9 bis 17 Seiten 22 namhafte Vertreter ihrer Disziplin vorgestellt, die dem Leser in jedem Fall den Wissenschaftler, nicht selten aber auch den Menschen, näherbringen. Den stets übersichtlich gegliederten Kurzbiographien folgen dabei bibliographische Hinweise auf Würdigungen und wichtige Werke bzw. Werkverzeichnisse der Kirchenhistoriker sowie – falls vorhanden – auf Autobiographien bzw. Memoiren oder Festschriften. Anliegen der Hg. war es, einen hinsichtlich Methode und inhaltlicher Ausrichtung der behandelten Persönlichkeiten repräsentativen Band vorzulegen, der überdies eine internationale Perspektive haben sollte. So stehen neben 15 Kirchenhistorikern bzw. kirchengeschichtlich tätigen Männern aus dem deutschen Sprachraum (Berthold Altaner, Romuald Bauerreiß, Joseph Bernhart, Norbert Brox, Franz Joseph Dölger, Karl Suso Frank, Erwin Gatz, Martin Grabmann, Erwin Iserloh, Hubert Jedin, Theodor Klauser,

Bernhard Kötting, Joseph Lortz, Ludwig Pastor, Hugo Rahner) zwei italienische (Giuseppe Alberigo, Giacomo Martina) und fünf frankophone Wissenschaftler (Roger Aubert, Marie-Dominique Chenu, Jean Daniélou, Goulven Madec, Henri-Irénée Marrou) – allesamt beeindruckende und produktive Gelehrte, mit denen sich die Kirchengeschichte hinter anderen theologischen Fächern gewiss nicht zu verstecken braucht. Da sich in den Lebensbildern selbstredend auch kirchliche, theologische und gesellschaftliche Entwicklungen sowie die Geschichte der eigenen Zunft spiegeln, wäre es allerdings sinnvoller gewesen, sie nicht alphabetisch, sondern chronologisch zu ordnen. Erfreulich ist, dass neben arrivierten Prof.en auch ein Privatgelehrter wie der immer noch wenig bekannte und unterschätzte Joseph Bernhart (1881–1969; Vf.: *Thomas Groll*) oder der nicht einmal promovierte und dennoch als Kenner der Ordens- und bayerischen Kirchengeschichte international anerkannte Benediktinermönch Romuald Bauerreiß (1893–1971; Vf.: *Wolfgang Vogl*) berücksichtigt wurden.

Nur sporadisch finden sich Desiderata oder Defizite: So fehlen bei dem einzigen von zwei Autoren (*Karim Schelkens / Dries Bosschaert*) verfassten Beitrag zu Roger Aubert (1914–2009) auf S. 54 Hinweise auf die deutsche Ausgabe seines Buches über das Erste Vatikanum und auf Würdigungen in deutscher Sprache (etwa Oskar Köhler: „‚Probleme, die uns heute in Atem halten'. Das Werk des Kirchenhistorikers Roger Aubert", in: *Stimmen der Zeit* 202 [1984], 425f; Paul Asveld: *Würdigung der wissenschaftlichen Verdienste des Herrn Dr. theol. et phil. et Dr. h. c. mult. Roger Aubert … anlässlich der Ehrenpromotion am 6. Mai 1985 in der Aula der Universität*, Graz 1985 [Grazer Universitätsreden, 23]), und auf S. 49f muss es „Heiliges Offizium" statt „Heiliges Uffizium" heißen. Im ansonsten sehr informativen Aufsatz *Andreas Mayers* über Karl Suso Frank (1933–2006) hätte man erwartet, dass bei dessen älterem Bruder Isnard Wilhelm nicht nur der Name und das Ordenskürzel genannt (138), sondern auch seine Lebensdaten (1930–2010) erwähnt würden sowie die Tatsache, dass er ebenfalls ein – v. a. für die Ordensgeschichtsschreibung bedeutender – Kirchenhistoriker war (1979–1996 Prof. für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte in Mainz). Überraschend ist außerdem, dass ausgerechnet der von *John O'Malley* erstellte Beitrag über den angesehensten deutschen Kirchenhistoriker des 20. Jh.s, Hubert Jedin (1900–1980), der kürzeste ist (und mit fünf knappen Anmerkungen auch derjenige mit dem bei weitem kleinsten Apparat). Den Begriff „Katholische Reform" definierte Jedin übrigens als „Selbstbesinnung", nicht als „Selbstbestimmung" der Kirche (199).

Über die Auswahl der behandelten Kirchenhistoriker kann man natürlich immer unterschiedlicher Meinung sein. Dies deuten die Hg. selbst in ihrer Einführung an und nennen diverse weitere klingende Namen, die man vermissen werde. „Die Liste ließe sich beliebig verlängern." (10) So steht zu hoffen, dass dem anregenden Band, den ein Autorenverzeichnis und ein sorgfältig erstelltes Personenregister beschließen, vielleicht noch ein zweiter folgen wird.

Osnabrück Manfred Eder

Meiwes, Relinde: **Klosterleben in bewegten Zeiten.** Die Geschichte der ermländischen Katharinenschwestern (1914–1962). – Paderborn: Schöningh 2016. 258 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–78486–5

Im Mittelpunkt des zweiten Bandes der von Relinde Meiwes verfassten Geschichte der Katharinenschwestern steht die Entwicklung dieser ermländischen Frauenkongregation im 20. Jh.[1] In sieben klar gegliederten Kap.n werden die wichtigsten Ereignisse und die inneren Veränderungen der Kongregation zwischen dem Ersten Weltkrieg und dem Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils diskutiert. M. stützt sich dabei auf die Archive der Gemeinschaft in Grottaferrata, Braniewo, Berlin und Münster, Petrópolis und Novo Hamburgo sowie Kaunas.

1914 gehörten 572 Schwestern in Deutschland, Großbritannien und Brasilien der Kongregation an. Wie seit der Gründung 300 Jahre zuvor lebten die meisten Schwestern im Ermland um das Mutterhaus Braunsberg und orientierten sich an den von der Gründerin Regina Protmann verfassten Regeln. Die Schwestern konzentrierten sich auf die beiden Aufgabenbereiche Krankenpflege und Mädchenbildung einschließlich der Sorge um Waisenkinder. Zu diesen Tätigkeiten kam ein genau geregeltes religiöses Leben.

Vom Ersten Weltkrieg waren die Katharinenschwestern zunächst räumlich betroffen, da die ersten Kriegshandlungen in und um Ostpreußen stattfanden. Für die nächsten vier Jahre wurde die Lazarettpflege zu einem ihrer Arbeitsschwerpunkte. 50 Schwestern, davon 31 Novizinnen, waren in Schlesien eingesetzt. Insgesamt waren von 584 Schwestern 110 im Krieg tätig. „Sie pflegten 59 000 verletzte Soldaten, verbuchten mehr als 2 700 000 Verpflegungstage und stellten zwei Lazarette mit 200 Betten zur Verfügung." (41)

Nach dem Ersten Weltkrieg fand eine rasante Ausweitung statt. Bestanden vor dem Krieg 30 Stationen, so wurden bis 1918 weitere fünf errichtet, in den Jahren bis 1933 insgesamt 34 weitere mit meist nur wenigen Schwestern. Schwerpunkte blieben das Ermland und Westpreußen. Der Wohlfahrtsstaat forderte und förderte die Aktivitäten der Schwestern, die sich nun auch stärker auf die Pflege von behinderten und alten Menschen erstreckte, aber ebenso Erziehungsheime für Jugendliche und Kindergärten umfasste. Die meisten Krankenhäuser, in denen sie tätig waren, hatten andere Träger. Um die Ausbildung der Krankenschwestern in eigenen Häusern durchführen zu können und dadurch für eine bessere Sicherung des religiösen Lebens zu sorgen, strebten sie nach Institutionen in eigener Trägerschaft. 1920 übernahm die Kongregation das St. Katharina-Krankenhaus in Königsberg und 1930 das St. Gertrauden-Krankenhaus in Berlin-Wilmersdorf mit einer Kapazität von 500–600 Betten. In Brasilien zeigte sich eine etwas andere Entwicklung. Hier errichteten und leiteten die Katharinenschwestern v. a. kongregationseigene Schulen von der Pfarrschule bis zum Gymnasium, in den 1930er-Jahren durch Schulen zur beruflichen Bildung ergänzt.

Nach Jh.en der Trennung nahmen nach dem Ersten Weltkrieg die Katharinenschwestern aus Litauen wieder Kontakt zum Mutterhaus auf. Sie hatten sich zu einer kontemplativen Gemeinschaft entwickelt und mussten in einem mühsamen Prozess die Assimilation an die aktive Kongregation vollziehen. Durch die politischen Verhältnisse brach der Kontakt nach der russischen Annexion 1940 wieder ab. Die litauische Provinz blieb ein Sonderfall innerhalb der Kongregation.

Im vierten Kap. unterbricht M. die Chronologie, um sich dem inneren Leben der Katharinenschwestern zu widmen. Sie analysiert das seit 1913 gültige *Geistliche Direktorium*. An zentralen Persönlichkeiten der Kongregation zeigt sie die Prinzipien der Einführung in die Gemeinschaft im Noviziat auf. „Berufliche Bildung unter religiösen Vorzeichen" (116) geschah an eigenen berufsbildenden Schulen. Der Austausch in der internationalen Gemeinschaft wurde durch Visitationen und ein internes Mitteilungsblatt gesichert.

Der Beginn des Dritten Reiches war von Unsicherheit gezeichnet. Braunsberg war eine Hochburg des Nationalsozialismus, dem auch Bischof Maximilian Kaller anfangs gewisse Sympathien entgegenbrachte. Die Schwestern ordneten sich in die staatlichen Vorschriften für ihre Arbeiten ein, waren jedoch häufiger von Hausdurchsuchungen heimgesucht. Die Eröffnung neuer Stationen kontrastierte mit der Schließung kleinerer Stationen. Mit Kriegsbeginn wurden gerade die Krankenhäuser als Lazarette verwendet. In die Tötungen der Euthanasieaktionen waren auch die Häuser der Katharinenschwestern einbezogen. Der Versuch einer Neugründung in Großbritannien scheiterte.

Die schwierigste Phase der Geschichte der Kongregation war die Endphase des Krieges. Im Winter 1944/45 begann die Flucht nach Westen. Die Schwestern begleiteten die Kinder ihrer Waisenhäuser über das winterliche Haff. Bis Juli 1945 waren die meisten Schwestern aus Ostpreußen geflohen oder vertrieben. In der Zusammenbruchsgesellschaft wurden viele Schwestern vergewaltigt und getötet, andere nach Sibirien deportiert. M. benennt nüchtern die Fakten, hält sich aber ehrfürchtig mit Einzelheiten zurück.

Im geteilten Deutschland organisierten sich die Katharinenschwestern zunächst in zwei Provinzen: Berlin und Münster. Das Generalat war an wechselnden Orten untergebracht, bis es 1953 in Grottaferrata bei Rom seinen Sitz fand, was den brasilianischen Schwestern und denen, die in Ostpreußen als Polinnen den Weg in die Kongregation fanden, den Zugang erleichterte. Neue Niederlassungen wurden gegründet, das St. Gertrauden-Krankenhaus in Berlin blieb die einzige Konstante zur Vorkriegszeit. In Polen bildete sich eine neue Provinz, die zwei Jahrzehnte vom Westen abgeschlossen blieb. Noch abgeschlossener waren die wenigen Schwestern in Litauen, während die brasilianischen Provinzen sich zu den entscheidenden Trägerinnen der Kongregation entwickelten.

1962, am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils, hatten die Katharinenschwestern mit 1176 Schwestern und 65 Novizinnen ihren Höchststand. Brasilien, inzwischen zu einer Provinz geworden, hatte fast so viele Schwestern wie die beiden deutschen Provinzen. Die Diskussionen um die Umsetzung des Konzils deutet M. nur an, ohne sie weiter auszuführen.

M. hat hiermit eine gut lesbare, immer an den Quellen orientierte, mit Augenmaß durch Sekundärliteratur ergänzte Darstellung der Geschichte der Schwestern von der heiligen Katharina vorgelegt. Im Brennglas lassen sich die wechselvolle Geschichte, aber auch Irrungen und Wirrungen einer Kongregation zwischen den Machtblöcken gut nachvollziehen. Zum Verständnis der Ordens- und Kirchengeschichte des 20. Jh.s ein Muss!

Vallendar Joachim Schmiedl

Anhalt, Markus: **Die Macht der Kirchen brechen**. Die Mitwirkung der Staatssicherheit bei der Durchsetzung der Jugendweihe in der DDR. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016. 221 S. (Wissenschaftliche Reihe des Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR [BStU]. Analysen und Dokumente, 45), geb. € 18,00 ISBN: 978–3–525–35121–5

Die hier zu rezensierende Studie mit dem griffigen, aber wenig über den Inhalt der Untersuchung preisgebenden Titel *Die Macht der Kir-*

[1] Der erste Band der Geschichte der Katharinenschwestern: Relinde Meiwes: *Von Ostpreußen in die Welt.* Die Geschichte der ermländischen Katharinenschwestern (1772–1914), Paderborn 2011.

chen brechen ist in der wissenschaftlichen Reihe des BStU erschienen. Daher verwundert es auf den ersten Blick nicht, dass hier, wie der Untertitel verspricht, die Mitwirkung des MfS bei der Einführung der Jugendweihe in der DDR im Fokus steht. Irritiert hat die Rez.in jedoch, dass im allerersten Satz der zweieinhalb S. kurzen Einleitung darauf hingewiesen wird, dass die Studie „sich nur an den Unterlagen aus den Archiven des BStU orientiert und Akten anderer Provenienzen vernachlässigt" (9). Markus Anhalt argumentiert, es sei doch „weitgehend" so, dass Vorgänge, die sich nicht in der archivalischen Hinterlassenschaft des MfS wiederfänden, diesem auch nicht bekannt gewesen seien. Jedoch betont er, diejenigen „Zusammenhänge, ohne die ein Verstehen nicht möglich wäre, aus der umfangreichen einschlägigen Literatur, die sich ja auch aus Archivarbeit speist" (10), herstellen zu wollen. Er zitiert also doch aus anderen Quellen, aber aus denen, die in der Sekundärliteratur verwendet werden. Statt eines den wissenschaftlichen Standards entsprechenden Forschungsüberblicks verweist A. nur darauf, dass die kirchengeschichtlichen Untersuchungen, die sich mit der Jugendweihe in der frühen DDR auseinandersetzen, lediglich nachzeichneten, was kirchlichem und anderem Archivmaterial „zufolge geschehen war" (9) – der Beitrag des MfS bleibe dabei nahezu im Dunkeln. Ein Blick in den Anhang zeigt, dass A. die einschlägige Literatur nicht bis ins Letzte gesichtet hat, und was fehlt, ist ein Quellenverzeichnis – wenigstens für die ausgewerteten BStU-Bestände. Als Begründung dafür, dass er alle Zitate aus den Akten ohne Eingriffe übernimmt, auch „wenn deren Ausdrucksweise und Orthographie dies normalerweise nicht ratsam erscheinen ließen", führt A. an, dass die MfS-Mitarbeiter „in dieser Phase" keine Fachleute für kirchliche Angelegenheiten gewesen seien (10). Das trifft nach Ansicht der Rez.in sicher nicht nur für die 1950er-Jahre zu, muss aber auch nicht weiter begründet werden.

A. macht es sich also zum Ziel, den Beitrag des DDR-Staatssicherheitsdienstes zur Durchsetzung der Jugendweihe zu beleuchten. Auf der Grundlage der MfS-Quellen will er ebenso herausarbeiten, welche Informationen dem Geheimdienst vorlagen und warum unter Umständen so manches gewonnene Wissen nicht das entsprechende Handeln zur Folge hatte – „Dilettantismus oder Konzept"? Die knappe Einleitung schließt mit der Bemerkung, die Bezeichnungen für das Ministerium für Staatssicherheit (MfS, bis 1953 und ab 1955) bzw. Staatssekretariat für Staatssicherheit (SfS, Juli 1953 bis Oktober 1955) würden entsprechend der jeweiligen Quellen verwendet. Der Vf. weist darauf hin, dass in der Forschung „weitgehend […] jedoch die unzutreffende Deutung" anzutreffen sei, das MfS sei wegen seines Versagens im Kontext des Aufstands vom Juni 1953 zum Staatssekretariat hinabgestuft worden. Er belegt diese Behauptung mit dem entsprechenden Eintrag im MfS-Lexikon (11). In der online verfügbaren Version des Lexikons steht jedoch lediglich, dass die „naheliegende zeitgenössische und auch heute noch vorherrschende Deutung […] nicht *vollkommen* zutreffend" sei. Die Veränderung habe der „damaligen Zuordnung der sowjetischen Staatssicherheit, die seit dem 15.3.1953 ebenfalls Teil des Innenministeriums war, und auch der der meisten anderen ‚Bruderorgane'", entsprochen und sei ein „(kosmetisches) Entspannungssignal an den Westen" gewesen.[1]

Der Haupttext von A.s Buch ist in elf mehr oder weniger chronologisch aufgebaute Kap. eingeteilt. In den ersten fünf Kap.n werden die Ursprünge der Jugendweihe skizziert (13f), dann kurz die politischen Hintergründe, der Aufruf zur und die Reaktionen der beiden Kirchen auf die Jugendweihe sowie die Handlungen von SED und MfS und die ersten Jugendweihefeiern geschildert (15–36). Hier erweist es sich als Nachteil, dass A. seine Untersuchung nicht ausgesprochenermaßen – was die Aktivitäten der MfS-Mitarbeiter anbelangt – eingegrenzt hat, beispielsweise auf zwei oder drei DDR-Bezirke. Immerhin haben die einzelnen Landeskirchen nur in der ersten Zeit recht geschlossen auf das Problem reagiert, ob jugendgeweihte Jugendliche auch zur Konfirmation zugelassen werden dürften und sollten. So liest sich die Darstellung wie ein nur durch die Strukturierung in Kap. zusammengehaltenes Sammelsurium an Quellen(be)funden aus allen möglichen DDR-Bezirken und -kreisen. Und das von A. in der Einleitung treffend als „Fragmentarisches, Fehlerhaftes, oft Marginales" Bezeichnete, das aus der archivalischen Hinterlassenschaft des Ministeriums spricht, wird im Grunde in seiner Untersuchung ohne klaren Erkenntnisgewinn reproduziert.

Dadurch, dass um des Gesamtkontextes willen Direktiven und Aktivitäten auch des SED-Staats und seiner Organe benannt, die Wechselbeziehungen zwischen Stasi und anderen staatlichen Organen aber nicht verdeutlicht werden, verliert sich die Trennschärfe zwischen beiden, und der Fokus liegt nicht mehr auf dem DDR-Staatssicherheitsdienst und dessen spezifischem Beitrag zur Durchsetzung der Jugendweihe.

In den folgenden Kap.n ändert sich das im Wesentlichen nicht. Im sechsten Kap. werden zwar exemplarisch „Zielpersonen und Zielgruppen des MfS" genannt, für die evangelische Kirche sind es die Bischöfe Gottfried Noth (Sachsen) und Moritz Mitzenheim (Thüringen). Noth, in der NS-Zeit der Bekennenden Kirche zugehörig, war ein kritischer Kopf, also aus Sicht des MfS „feindlich-negativ", und Mitzenheim ein Vertreter des sog. Thüringer Wegs, kooperationsbereit bis staatsnah, doch beide waren Gegner der Jugendweihe und schlossen die Vereinbarkeit mit der Konfirmation bzw. den damit erworbenen Optionen auf Abendmahl und kirchliche Ämter aus. Den interessanten Exkurs zu Pfarrer Martin Zunkel (82–90) nutzt A. nicht, um zumindest für diesen speziellen Fall die Vorgehensweise der Mitarbeiter des MfS, die mögliche Zusammenarbeit mit anderen staatlichen Organen, genau zu skizzieren; beispielsweise die gerne angewandte Taktik, möglichst kompromittierende Details aus der NS-Zeit aufzuspüren. Andere, im Blick auf die Fragestellung A.s nach den Besonderheiten des Vorgehens des Staatssicherheitsdienstes, aufschlussreiche Fallbeispiele – außer den Bischöfen Noth und Mitzenheim beispielsweise die Pfarrer Konrad Heckel und Otto Maercker – sind zwar interessant zu lesen, werden aber nicht analytisch zugespitzt.

Das „weitreichende" Ziel der SED, mit der Einführung der Jugendweihe die „Macht der Kirchen zu brechen" (207), wurde aus Sicht der Rez.in nicht erreicht. Dass aber mit der Installation der Jugendweihe als Konkurrenz zur Konfirmation eine Maßnahme erfolgreich durchgesetzt wurde, die nicht nur bei den evangelischen Kirchen zu erheblichen Turbulenzen führte und v. a. die normalen Pfarrer und Christen in große Schwierigkeiten brachte, ist bereits aus verschiedenen Forschungsperspektiven bestens aufgearbeitet worden. Dass das Ministerium für Staatssicherheit mit den üblichen „Differenzierungsmaßnahmen" dabei mitgewirkt hat, ist keine Überraschung. Aber welche besondere oder gar maßgebliche Rolle die Mitarbeiter des MfS dabei gespielt haben könnten, ob die schlechte Koordination mit anderen staatlichen Stellen und die festgestellte Planlosigkeit und fehlende Systematik beim Vorgehen der Staatssicherheit nun auf „Dilettantismus oder Konzept" zurückzuführen sind – diese sehr interessante Frage bleibt offen.

Berlin Anke Silomon

[1] Vgl. https://www.bstu.bund.de/DE/Marginalspalten/mfs-lexikon.html, Lexikonbegriff: „Staatssekretariat für Staatssicherheit" (letzter Abruf: 24.11.2016). Hervorhebung durch die Rez.in.

Voges, Stefan: **Konzil, Dialog und Demokratie.** Der Weg zur Würzburger Synode 1965–1971. – Paderborn: Schöningh 2015. 458 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 132), geb. € 58,00 ISBN: 978–3–506–78212–0

Mit seiner Münsteraner Diss. über den „Weg zur Würzburger Synode 1965–1971" bewegt sich Stefan Voges an der Schnittstelle zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft. Nicht nur die Kirchengeschichte, sondern auch die „profane" Geschichtsschreibung hat seit einiger Zeit die Bedeutung der Religion als gesellschaftliche Kraft entdeckt. Gleichwohl stehen die Forschungen zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik noch ganz am Anfang, sodass ein großes Verdienst der Studie bereits darin besteht, in ein noch weitgehend unbeackertes Feld vorgestoßen zu sein.

Die Quellenlage stellt sich für Kirchenhistoriker schwieriger dar als für die allgemeine Geschichtswissenschaft, da die Akten in kirchlichen Archiven deutlich längeren Sperrfristen unterliegen als in staatlichen. Mit den Nachlässen des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Julius Kardinal Döpfner, sowie des Bischofs von Essen und Vorsitzenden der Vorbereitungskommission der Synode, Franz Hengsbach, standen V. dennoch zentrale Aktenbestände zur Verfügung, die durch umfangreiche Unterlagen im Archiv des Zentralkomitees der deutschen Katholiken sowie die Akten der Vorbereitungskommission der Synode ergänzt wurden. Den aufgrund der zeitlichen Nähe zum Untersuchungsgegenstand teilweise noch fehlenden Aktenzugang konnte V. durch persönliche Gespräche mit einigen Protagonisten, darunter Karl Kardinal Lehmann, zumindest teilweise wettmachen.

Im Mittelpunkt der Studie steht nicht etwa die Würzburger Synode selbst, die ab 1971 im Kilians-Dom tagte, sondern deren Vorbereitung seit dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils 1965. Mit den drei

Schlagwörtern des Buchtitels – „Konzil", „Dialog" und „Demokratie" – sind dabei die zentralen Begriffe bereits benannt, die den Prozess der Synodenvorbereitung beherrschten: V. fragt nach der Konzilsrezeption, inwiefern also die Erfahrung des Zweiten Vatikanums den Weg zur Synode beeinflusste und prägte. Dabei wird deutlich, dass oftmals das Ereignis sowie der „Geist" des Konzils – der der Öffentlichkeit durch die Medien vermittelt wurde – mindestens ebenso prägend wirkte wie dessen Ergebnisse in Form der Konzilstexte. Das Konzil wurde als Gesprächsangebot, als Bereitschaft des Papstes zum Dialog innerhalb der Kirche sowie zwischen Kirche und Welt verstanden. So waren Dialog und Diskussion auch zentrale Anliegen der Synode, die die erste Kirchenversammlung ihrer Art darstellte und deren Ziel es war, die Ergebnisse des Konzils für die bundesdeutsche Ortskirche umzusetzen. „In Spannung dazu", so V. (25), stand jedoch „die Erinnerung an die hierarchische Natur der Kirche", die grundsätzlich im Widerspruch zu demokratischen Zügen und Mitspracherechten steht. Das Selbstverständnis der Kirche beruht nicht auf der Vorstellung, dass die Macht vom (Kirchen-)Volk ausgehe, sondern auf Glaubenswahrheiten, die keiner Mehrheitsentscheidung unterworfen werden können (354). Ebenso stehen die Unterscheidung zwischen Priester- und Laienstand sowie die Anerkennung des Führungsanspruchs der Bischöfe im Widerspruch zu der Vorstellung einer etwaigen Gleichberechtigung aller Mitglieder des Volkes Gottes. Die Frage, wie dieses Spannungsverhältnis aufgelöst werden konnte, durchzieht die Studie deshalb wie ein roter Faden.

Nach der Einführung in seinen Forschungsgegenstand (13–32) und einem Abriss des Konzils (33–46) widmet sich V. zunächst den Akteuren der Konzilsrezeption in der Bundesrepublik, die er gruppenweise nacheinander behandelt („Bischöfe", „ZdK", „Kirchenvolk", „Priestergruppen", „Prägende Personen"; 47–106). Unter dem Titel „Synodale Rezeptionsprozesse" schildert er daran anschließend die Hildesheimer Diözesansynode 1968/69 sowie das niederländische Pastoralkonzil 1966–70 (das die niederländische Kirche zum „katholische[n] *enfant terrible* in Europa" werden ließ; 126), die der Würzburger Synode zeitlich vorangingen. Als Schlüsselereignis, das „als Auslöser, der den Prozess der Planung und Vorbereitung [der Synode] in Gang setzte" (133), wirkte, macht V. den Essener Katholikentag 1968 aus, dem er ein eigenes Kap. widmet (133–184). Der Katholikentag ging als „Aufstand der Laien" in die Geschichte ein; er war geprägt vom „Immer und Überall der Diskussionen" (140) und machte eindringlich deutlich, dass es galt, die Rolle der Laien in der Kirche, ihr Mitsprache- und Mitbestimmungsrecht, neu zu diskutieren: Der neue „Demokratisierungsdiskurs" rief nach einem Nationalkonzil. Die drei letzten Kap. der Arbeit widmen sich schließlich den Synodenvorbereitungen selbst: Zunächst zeichnet V. den schwierigen Weg „Vom Grundsatzbeschluss zum Statut" der Synode nach (185–265), das im November 1969 von der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedet und im Februar 1970 von Papst Paul VI. approbiert wurde. „Die Arbeit der Vorbereitungskommission" (267–357) sowie „Die Konstituierung der Synode" (359–403) bilden die abschließenden Kap. der Studie, die bewusst ihren chronologischen Schlusspunkt am Anfang der Synode setzt. Denn unter dem Gesichtspunkt der Konzilsrezeption war bereits der Weg zur Synode von zentraler Bedeutung, nicht erst das Ereignis selbst, spiegelten sich doch in den Fragen, die den Vorbereitungsprozess prägten – den Fragen nach dem Statut, den Teilnehmern, dem Propositions- und dem Stimmrecht –, die unterschiedlichen Vorstellungen von der Umsetzung des Konzils in der Ortskirche wider. Bisweilen fühlt sich der Leser an Untersuchungen von Gerd Althoff zur „Symbolischen Kommunikation" und zur „Macht der Rituale" erinnert, wenn etwa die Tücken und Fallstricke der Entscheidung über die Sitzordnung im Kilians-Dom detailliert geschildert werden (366–371).

V.s Arbeit zeichnet sich durch eine sehr klare, angenehm zu lesende Sprache sowie die präzise Verwendung und Erläuterung von Fachbegriffen aus, die auch dem theologisch nicht versierten Leser die Lektüre erleichtern. Wesentliche Beobachtungen und Zwischenergebnisse werden am Ende jedes Kap.s in „Theologischen Zwischenreflexionen" zusammengefasst, und die Studie wird durch eine gelungene resümierende Schlussbetrachtung abgerundet.

Die Art der herangezogenen Quellen – großenteils handelt es sich dabei um Besprechungsprotokolle – lässt den Blick hinter die Kulissen freilich nur eingeschränkt zu. Motive für bestimmte Entscheidungen, einzelne Etappen der Diskussion und v. a. Fragen der Gesprächsatmosphäre, die doch für die Fragestellung der Studie von entscheidender Bedeutung sind, lassen sich anhand der Protokolle nicht immer benennen. Hier ruft die Studie förmlich nach den Möglichkeiten der „Oral History", die – solange die Geschichte der Synode „noch qualmt" – zukünftig noch wesentliche Ergänzungen zu V.s Arbeit bringen könnte. Dabei macht der Vf. die Grenzen seiner Erkenntnismöglichkeiten allerdings auch jederzeit deutlich (z. B. 113, 157, 173–175, 200, 243f, 247, 338, 359f).

Wünschenswert wäre es gewesen – auch unter Berücksichtigung der Fragestellung der Studie, die sich rezeptions- und nicht ereignisgeschichtlichen Aspekten widmet –, wenn die ausführlichen Darstellungen struktureller Art stellenweise durch mehr inhaltliche Aspekte gefüllt worden wären. So ließen sich etwa die Auseinandersetzung um das Verfahren zur Auswahl und Berufung der Synodenteilnehmer besser nachvollziehen, wenn beispielhaft erläutert würde, welche Kandidaten überhaupt zur Verfügung standen. Wer – v. a. unter den Vertretern des „Kirchenvolks" im Gegensatz zu den Bischöfen und Priestern – traute sich die Mitarbeit in der Synode inhaltlich und zeitlich zu? Wie groß war der Andrang auf die Posten? Wer hatte schließlich das Nachsehen, wer wurde ausgewählt?

Auch bei der Schilderung des schwierigen Prozesses der Themenfindung – hier befasst sich V. ausführlich mit der „Umfrage unter allen Katholiken" (270–283) und mit den zahlreichen Zuschriften an das „Postfach Synode" (324–328) – wünscht sich der Leser mehr konkrete Beispiele. Welche drängenden Fragen – neben dem Zölibat (326) – hofften die interessierten Katholiken auf der Synode diskutiert zu sehen – auch wenn das „Ob" und „Wie" der Diskussion selbst schon einen großen Wert an sich darstellte?

Wenn die vorzügliche Studie von V. in dieser Hinsicht noch Wünsche offen lässt, kann das nur die Einladung zu weiteren Forschungsarbeiten auf diesem Feld sein, zu denen V. mit seiner Arbeit die Türen weit geöffnet hat.

Bonn Annette Mertens

Theologiegeschichte

The Architecture of the Cosmos. St. Maximus the Confessor – New Perspectives, hg. v. Antoine Lévy / Pauli Annala / Olli Hallamaa / Tuomo Lankila. – Helsinki: Luther-Agricola-Seura 2015. 355 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 69), pb. € 36,00 ISBN: 978–951–9047–78–2

From a conference held at the Univ. of Helsinki in 2013 has arisen this collection of 14 articles elaborating the thought of the 7th century ascetic theologian Maximus the Confessor. It may be situated between two other volumes following international conferences on Maximus: one from the Univ. of Belgrade in 2012 (*Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection*, ed. by M. Vasiljević, 2013), and another soon to be published from a conference held in Berlin in 2015 (*Maximus the Confessor as a European Philosopher*, ed. by S. Mitralexis et al.). Maximus' rapid rise to such prominence may in part be due to the whims of our frantic academic economy, but surely also says something about the depth, complexity, comprehensiveness, and abiding fecundity of his written works. His "cosmos" really is a big place, allowing plenty of room for would-be theological and philosophical map makers to discern its laws, sketch its contours, and explore its limits.

Following an introduction by *Antoine Lévy* in which he introduces the idea of a "polycentric" approach to the study of Maximus' thought, the articles are arranged into four chaps. Chap. One ("Contextualization", 27–50) is especially valuable for Peter van Deun's summary of the latest textual and philological evidence, clarifying the chronology and boundaries of the Maximian corpus, while also pointing out critical texts currently in preparation or manuscripts under scrutiny. Among the important clarifications is included a reiteration of the fact that Maximus is not the author of the *Scholia* to the works of Dionysius the Areopagite, and that the *Disputatio cum Pyrrho*, while certainly reflecting Maximus' theology, was written by his disciples and should not be loosely attributed, as is often the case, to Maximus.

Chap. Two ("Philosophical Approaches", 51–152) comprises five essays of more or less detailed analysis of aspects of the Confessor's metaphysics. *Valery V. Petroff's* study of the terms "hyparcho" and "hyphistemi" will be of special interest to those invested in the personalist debate that rages today. Likewise *Torsten Theodor Tollefsen's* masterful synthesis, along with his proposal of a Maximian "holomerism", deserves careful reading, based as it is on direct engagement with Maximus' own conceptual framework as found in his texts.

This lengthy chapter is followed by Chap. Three ("Theological Approaches", 153–297), comprising a further five essays. Some are more detailed analyses of particular texts such as *Antoine Lévy's* exegesis of *Q. Thal.* 48 and its interest in the architectural "corner" of the Temple; or *István Perczel's* deep reading of the commentary on the *Our Father*, in which he reappraises the term "Origenism" and all that it typically designates; or *Pauli Annala's* construction of a "spiritual topography" on the basis of the *Mystagogia*. Others are more wide ranging theological proposals, such as *Nikolaos Loudovikos's* synthesis of the ontological, moral, and epistemological dimensions the Confes-

sor's worldview into a "eucharistic gnosiology", or *Vladimir Cvetković's* contention that Maximus holds to a "foreordained Incarnation" doctrine, with a demonstration of how this crucially determines his understanding of God and the world.

The fourth and final chap. ("Modern Approaches", 298–344) consists in just a single article by *Alexei V. Nesteruk* who attempts to relate Maximus's metaphysics to modern cosmology and Big Bang theory. While this essay barely does justice to a section dedicated to "modern approaches", and, like several others, suffers here and there from minor editorial problems (none of the authors is a native English speaker, as far as I am aware), it nicely rounds what taken all together amounts to a rich smorgasbord of conversation on and around the erudite saint, and will suitably take its place alongside other collections, including the recent *Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (2015), as a valuable contribution to Maximian scholarship.

Melbourne Adam G. Cooper

Walter, Peter: **Syngrammata**. Gesammelte Schriften zu Humanismus und Katholischer Reform. – Münster: Aschendorff 2015. 432 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Supplementband, 6), geb. € 59,00 ISBN: 978–3–402–11585–5

Zum 65. Geburtstag versammelt dieser Band (als einer von drei Sammelbänden) Aufsätze von Peter Walter v. a. zu Erasmus von Rotterdam, mit dem er sich seit seiner Habil.schrift von 1991 immer wieder beschäftigt hat und den er – so ein immer wiederkehrender Grundtenor – als Theologe ernst nehmen will, aber auch zu anderen Aspekten des Humanismus und zur katholischen Reform des 16. Jh. s.

Grundlegend ist der Beitrag zur Kirchenreform bei Erasmus. Diese ist bei ihm zweifach begründet: Metaphysisch aus dem Gegensatz von Fleisch und Geist und historisch durch das Verhältnis der Hl. Schrift zu den späteren Depravationen der Kirchengeschichte. Die *caeremonia* als äußere Frömmigkeitsübungen haben lediglich die Funktion, zum Geistigen hinzuführen. Die Christen seien gegenüber allem Äußeren frei, praktizieren nach Erasmus aber dennoch eine „jüdische" Werkfrömmigkeit. Die ständig zunehmende Kenntnis der Kirchengeschichte bedeutete für Erasmus eine breiter werdende Kenntnis geschichtlicher Alternativen, die jeweils relativ zu Bedürfnissen eines bestimmten Zeitalters realisiert waren. Die reformatorische Bewegung seiner Zeit habe ihre Ursache in der Kleruskritik der Laien, deshalb sei v. a. eine Besserung der Lebensweise des Klerus von Nöten. Luther und den oberdeutschen Reformatoren wollte er sich aber nicht anschließen; von zwei Übeln sei jenes leichter zu ertragen, an das man sich schon gewöhnt habe, schrieb Erasmus. Sein Reformprogramm zielte auf eine Überwindung des Klerikalismus, zunehmende Bildung und geistliche Eigenverantwortlichkeit aller Christen. Erasmus kann dabei nicht einfach als Vordenker modernen Toleranzdenkens vereinnahmt werden, obwohl er durch die Unterscheidung von Heilsnotwendigem, Grundsätzlichem (*akineta*) und historisch kontingentem Nebensächlichen (hier gebe es eine *synkatabasis*) für eine gewisse innerkirchliche Pluralität eintrat, v. a. im *Liber de sarcienda ecclesiae concordia* von 1533, den er während seiner Zeit in Freiburg (1529–1535; W. widmet ihr einen eigenen Beitrag) verfasste. Die Anwendung der Todesstrafe lehnte Erasmus ab. W. weist hier Erasmus' Einfluss auf die Straßburger Reformatoren und die katholischen Vermittlungstheologen ebenso nach wie auf Sebastian Castellio. In einer bemerkenswerten Abhandlung thematisiert W. die Bedeutung des Origenes für Erasmus in dessen Auseinandersetzung mit Luther. Origenes, dessen Werke seit 1512 im Druck vorlagen, ist ihm explizit oder ohne Nennung Gewährsmann in der Exegese von Bibelstellen, die er nicht augustinisch-prädestinatianistisch auslegen möchte. Jedoch folgte er ihm nicht in allem; so lehnte Erasmus dessen Präexistenzlehre ab. Origenes habe auch dem menschlichen Willen im Verhältnis zu Gott zu viel zugeschrieben (Synergismus).

Andere Beiträge beschäftigen sich mit Einzelaspekten bei Erasmus; einer etwa zur recht spärlichen Rezeption Gregor von Nazianz' (v. a. als Rhetor und Stilist) durch ihn. Erst in seinem Spätwerk *Ecclesiastes* spiegelt sich eine intensivere Rezeption des Kappadoziers, so besonders seiner fünften theologischen Rede, aus der man entnehmen könne, wie man mit den Anthropomorphismen der Bibel in der Rede von Gott umzugehen habe. Von anderen unterschied sich Erasmus in der Hochschätzung der Rhetorik: deren „accomodatio" an das Publikum, wie sie Paulus (und Thomas Morus) mit Meisterschaft praktizierten, das situationsangepasste Sprechen bezeichnete er als „vafrities", was für ihn eine positive Konnotation hat, während „vafer" sonst meist negativ als „hinterlistig" gebraucht wurde. Dem korrespondiert, dass für Erasmus die ethische Beurteilung einer Handlung in höchstem Maße von den Umständen abhing. Ein Heide (die Verchristlichung durch Albertino Mussato und Giovanni Colonna und späterer machte Erasmus nicht mit), den Erasmus als Weisheitslehrer verehrte, war Seneca, dessen sittliches Leben nach ihm heiliger gewesen sei als das vieler Christen; 1515 und 1529 edierte er dessen Werke. Freilich folgt er diesem nicht kritiklos, obwohl im Mittelalter und dann auch bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben dem Moralphilosophen Seneca eine herausragende Bedeutung zukam. Er lehnt v. a. das stoische Ideal der „apatheia" ab: Für Erasmus sollen die Affekte zwar von der Vernunft geleitet, aber nicht ausgerottet werden.

Die bibelexegetischen Studien des Erasmus folgten keinem rein philologischen Interesse; Philologie und Geschichte sollten vielmehr dem Geistlichen dienen. So war für ihn neben der buchstäblichen stets die geistliche, übertragene Interpretation von Bedeutung, wobei er insbes. Origenes rezipierte. Geistlich und nicht körperlich und buchstäblich die Schrift auszulegen zielte v. a. darauf, sie ethisch fruchtbar zu machen. 1535 deutete er im *Ecclesiastes* (seiner Predigtlehre, die in Freiburg entstand) die Allegorie als Metaphernkette; das Schema des vierfachen Schriftsinns ist ihm zu starr, die Väter hätten nur zwischen Literalsinn und „sensus spiritualis" unterschieden, diesen aber je nach Akzent als Allegorie, Tropologie oder Anagogie gefasst. Erasmianisch war auch die Exegese des Pariser Theologen Claude d'Espence (1511–1571) geprägt, der selbst mit der antiprotestantischen, antierasmianischen Abgrenzung seiner Theol. Fak. zu ringen hatte. Posthum wurde sein Kommentar zum Titusbrief doch indiziert. V. a. Stellen, die sich gegen den kurialen Fiskalismus und die Sitten im päpstlichen Rom wandten, mussten purgiert werden. Sein Kommentar zum 1. Timotheusbrief bezeugt die Rezeption der *Annotationes* des Erasmus: Er folgte dessen griechischem Text, zieht zur Kommentierung aber noch mehr die Väter heran, besonders auch Theodoret von Cyrus, den Erasmus wohl noch nicht kannte; doch auch die mittelalterliche Tradition verwendet er in stärkerem Maße. Dennoch hat d'Espence bis in einzelne Formulierungen hinein das Programm des Erasmus übernommen.

Erasmus repräsentierte einen dezidiert christlichen Humanismus: Andere Strömungen, etwa den Dichter Michael Marullus, kritisierte er als pagan. Einen Überblick über unterschiedliche humanistische Strömungen und ihre frühnationalistischen Ausformungen gibt eine Abhandlung, die den Rekurs auf Karl den Großen im Humanismus thematisiert; mit der Zeit wurde gegen dessen unbekümmerte Inanspruchnahme die historische Kritik wichtiger. Humanistische Einflüsse lassen sich auch bei der Entstehung der Disziplin „Dogmatik" nachweisen (der Begriff „dogmaticus" erscheint im 16. Jh.); nur der Sache nach jedoch bei Melanchthon (didaktische Zusammenfassung der Glaubenslehre für die Verkündigung), der Begriff selbst wurde dann bei Francisco Torres wichtig, doch auch bei ihm wird „dogma" noch recht unspezifisch für kirchliche Lehre und Praxis verwendet, die aus Schrift und Tradition begründet werden. Vorher schon hatte Erasmus den Dogmabegriff verwendet und dabei zwischen Glaubenslehren, theologischen Meinungen und fälschlich der Kirche zugeschriebenen Lehren differenziert. Eine Reihe weiterer Abhandlungen widmet sich Philipp Melanchthon, etwa seinen humanistischen Programmschriften, der frühen Tübinger Rede *De artibus liberalibus*, der Wittenberger Antrittsvorlesung von 1518, den Scholien zum Kolosserbrief von 1527 (zur Warnung vor der falschen Philosophie in Kol 2,8) und schließlich zur Rede *De philosophia* (1536). Die Kritik des Erasmus von 1528, dass Melanchthon sein überragendes Talent für die Theologie vergeudet habe, entspricht dabei weitgehend der Selbsteinschätzung des Wittenbergers in seiner *Epistola de seipso* von 1541. Davon hat freilich in methodischer Hinsicht die Theologie selbst profitiert. Dessen 1521 erstmals erschienene *Loci communes* waren als eine Leseanleitung für die Hl. Schrift nach Schlüsselbegriffen gedacht. Anders, nämlich im Sinne von Bezeugungsinstanz, verwendete Melchior Cano den Begriff des „locus theologicus", hier abhängig von Rudolf Agricolas *De inventione dialectica*. Während für Melanchthon die Schrift demjenigen klar ist, der hinreichend philologisch und theologisch gebildet ist, bedarf es nach Cano verschiedener Auslegungsinstanzen, wobei letzte Verbindlichkeit nur das kirchliche Lehramt garantieren könne. Melanchthon hatte einen erheblichen Beitrag zum Aufbau eines lutherischen Kirchenwesens geleistet und strebte doch danach, die Einheit der Kirche zu wahren. Seine ökumenische Bedeutung liegt nach W. nicht nur darin, dass er den Glauben so formulieren wollte, dass er als die eigentliche katholische Wahrheit erkennbar war, sondern auch darin, dass er neben Luther auch Erasmus verpflichtet gewesen ist; mit ihm teilte er

den pädagogischen Optimismus und das Reformstreben. Viele Bräuche und Traditionen, selbst das Papstamt, war er bereit „iure humano" zu akzeptieren, wenn nur als entscheidender Punkt der evangelischen Lehre die Glaubensgewissheit im Ergreifen des Gnadenworts des Evangeliums gewahrt bliebe. So konnte er dem Konzept des Erasmus, allein durch kirchliche Reformen die Einheit der Kirche wiederherzustellen, letztlich nicht folgen.

Eine letzte Gruppe von Beiträgen befasst sich mit der katholischen Konfessionalisierung. Den Anstoß zur Gründung des Collegium Germanicum hatte Kardinal Giovanni Morone gegeben, der vorher Nuntius in Deutschland war und während des Regensburger Reichstags Contarini begegnete: Seither hatte die Reform der Kirche für ihn Priorität. Er bewegte 1551 Ignatius, ein Kolleg in Rom zur Ausbildung künftiger deutscher Geistlicher für Führungspositionen in der Reichskirche zu errichten; finanziell gut fundiert und damit gesichert wurde das Germanicum, das dem Seelsorgeideal der katholischen Reform verpflichtet war, aber mit dem Eigenwillen der adeligen Zöglinge in der frühen Neuzeit stets zu kämpfen hatte (nur etwa ein Viertel absolvierte das eigentliche vorgesehene Vollstudium), durch Gregor XIII. Eine weitere Abhandlung beleuchtet die Entstehung des *Catechismus Romanus*, der in Umsetzung eines Auftrags des Trienter Konzils von vorneherein universalkirchlich angelegt war. Er wurde von einer Bischofskommission erarbeitet und v. a. von Giuseppe Sirleto überarbeitet; er war nach dem Schema „Credo", „Sakramente", „Dekalog" und „Vaterunser" gegliedert und sollte wohl v. a. den Pfarrern und Predigern als Grundlage dienen. Zwei weitere Beiträge befassen sich mit den theologischen Debatten auf dem Konzil von Trient: Der eine behandelt die Frage nach der bleibenden Sündhaftigkeit der Getauften und damit des Augustinismus (partiell auch des Thomismus) in Trient in Opposition zu den übrigen scholastischen Positionen. V. a. der Augustinergeneral Seripando (und auch einige Dominikaner) hatte(n) die Position vertreten, dass die Konkupiszenz mit Paulus und Augustinus als Sünde bezeichenbar sei, auch wenn sie nach der Taufe nicht anklagbar sei. Dennoch beschloss das Konzil die Formulierung „in renatis nihil odit Deus". Seripando unterlag hier ebenso wie in der Frage der doppelten Gerechtigkeit, bei der er die Nichtsuffizienz der guten Werke des Gerechten betonen wollte. Mögen die Debatten darum schon durch terminologische Missverständnisse gekennzeichnet gewesen sein, so erst recht die Auseinandersetzung mit dem nur verzerrt erfassten Glaubensbegriff Martin Luthers. Mit O. H. Pesch geht W. von einem intellektualistischen Glaubensverständnis der meisten Konzilsväter aus; dies habe zu Folge gehabt, dass sich Protestanten und Katholiken missverstanden haben und die jeweiligen Verurteilungen einander nicht treffen.

Die in diesem Sammelband vereinigten Aufsätze sind nicht nur repräsentativ für zentrale Aspekte des bisherigen Lebenswerks W. s. Sie dokumentieren darüber hinaus dessen überaus seltene Begabung, historische Gelehrsamkeit und Quellenkenntnis mit systematischer Präzision und Durchdringung zu verbinden. Gerade das Denken des Erasmus von Rotterdam, aber auch des Humanismus allgemein, kann er so in seiner Relevanz erschließen und damit einer verbreiteten theologischen Geringschätzung entgegenwirken, die auf Unkenntnis beruht.

Regensburg Klaus Unterburger

Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013). Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Abschlusses des Konzils von Trient, Freiburg i. Br. 18.–21. September 2013, hg. v. Peter Walter / Günther Wassilowsky. – Münster: Aschendorff 2016. (X) 569 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 163), geb. € 69,00 ISBN: 978–3–402–11587–9

Das Tridentinum als Mythos – das ist die zentrale Denkfigur dieses Sammelbandes, der aus einem Symposium zum 450. Jahrestag des Konzilsabschlusses 2013 in Freiburg hervorgegangen ist. Die Beiträge sehen den Mythos in der Deutungsoffenheit des Konzils selbst begründet. Die Konzilsväter hatten sich weder Programm noch Leitidee gegeben und produzierten durch einen „auf Konsens zielende[n] Habitus" (13) bewusst dissimulierende und interpretationsoffene Dekrete. Dadurch konnten im Lauf der Rezeptionsgeschichte unterschiedliche Gruppen das Konzil als Ganzes wie auch einzelne Beschlüsse (ideologisch) instrumentalisieren. Das Tridentinum war „in sich mehrdeutig, ambivalent, ambigue" (10), blieb in seiner 300-jährigen Wirkungsgeschichte ein „Kampfbegriff" (303) und scheint es in der heutigen Forschung noch immer zu sein. Das beginnt bei der Frage, ob das Konzil als Antwort auf die Reformation oder als katholisches Reformkonzil konzipiert und durchgeführt worden sei. Es zeigen sich aber weitere Ambivalenzen – oder handelt es sich um viele Facetten einer einzigen Ambivalenz? Zwischen den Intentionen der Konzilsväter und den verabschiedeten Dekreten, zwischen den Beschlüssen und der Wirkungsgeschichte des Konzils, zwischen *tridentinità* und *romanità* in der Rezeptionsgeschichte, zwischen episkopaler Versammlung und späterer päpstlicher Zentralisierung, zwischen unmittelbarer Wirkungsgeschichte und der im 19. Jh. erreichten Durchschlagskraft des Konzils, zwischen dem wirklichen und dem „erfundenen Konzil" (*Wolfgang Reinhard*).

Günther Wassilowsky deutet in der Einleitung das Konzil als „Ereignismythos" (2) in Abgrenzung zu protestantischen Personenmythen und analysiert die Pole, zwischen denen sich die Konzilsrezeption der Jh.e bewegte: Die katholische Konzilsikonographie des 16. Jh.s stellte das Tridentinum als geordneten „Selbstvollzug der fundamental episkopalen Verfassung der Kirche" (5) dar – in Abgrenzung zu protestantischen Vorwürfen von Tyrannei und Chaos, während die Kurie bald die Hoheit über die Konzilsinterpretation und -umsetzung übernehmen wollte und die Traditionalisten im 19. Jh. das Konzil schließlich als „restauratives Bollwerk gegen die böse liberale und Wandlung fordernde Gegenwart" (8) auf den Sockel hoben. Wassilowsky weist auf die massive Verletzung der vom Tridentinum geschaffenen Ordnung durch das Papsttum hin und macht sich schließlich für die bereits publizierte Unterscheidung zwischen trientisch (Darstellung und Intention des Konzils) und tridentinisch (Wirkungs- und Instrumentalisierungsgeschichte) stark. Bei aller Deutungsoffenheit der Beschlüsse zeichnete die Konzilsakteure der unbedingte Wille nach Reform aus. Darin sieht *Kurt Kardinal Koch* im zweiten einleitenden Beitrag eine Analogie zum Zweiten Vatikanum, das wie das Tridentinum Liturgie und Katechismuswissen reformiert wissen wollte.

Die Hg. entschieden sich für einen kulturgeschichtlichen Zugang zum Konzil, zum einen indem sie die katholische Konfessionskultur in die Agenda aufnahmen, definiert als das „weite Feld religiöser Lebens-, Deutungs- und Organisationsformen, wie es sich in spezifischer Gestalt in der katholischen Konfessionskirche nach dem Tridentinum herausgebildet hat" (IX). Zum anderen eröffnen vier Beiträge zum „Erinnerungsort Trient" die erste Sektion. Sie bieten die ganze Bandbreite, in der sich heutige Traditionalisten (*Joachim Schmidl*), Ultramontane des 19. Jh.s (*Hubert Wolf*), Protestanten der Frühen Neuzeit (*Herman J. Selderhuis*) und nicht zuletzt die Kurie und ihre entstehende Verwaltung selbst (*Andreea Badea*) auf das Tridentinum bezogen. Während Traditionalisten das Missale, den Katechismus und das Brevier als Leistungen des als dogmatisch klassifizierten Konzils betrachten, deutet Wolf das eigentliche Konzilsereignis als Katalysator für die Moderne. Erst das 19. Jh. deutete das Konzil als restaurativ, obwohl vieles, was sich im 19. Jh. mit der Autorität des Konzils umgab, „wenig bis gar nichts mit dem Konzil zu tun hat" (68). Ein erster publizistischer Instrumentalisierungsschub ergab sich allerdings schon früher, als das Papsttum im 17. Jh. auf die papstkritische Nacherzählung Trients durch den Venezianer Sarpi reagierte und den Jesuiten Sforza Pallavicino engagierte, der die katholische Kirche als noble Monarchie darstellte. Die Protestanten stimmten selbstverständlich Sarpi zu, aber sie hatten ihre Meinung schon vor Konzilsbeginn gefasst und folgten auch später dem Urteil der Reformatoren, die im Konzil den Höhepunkt der altgläubigen Verfallsgeschichte wähnten.

Der kulturgeschichtliche Einstieg gelingt auch deshalb, weil die vier Beiträge zur Erinnerungskultur inhaltlich in dichter Beziehung stehen; letztlich beriefen sich nämlich Freund wie Feind des Konzils – inhaltlich oder auf einer Ebene, die als „Mythos" beschrieben wird – auf immer dieselben Konzilsdokumente. Der anfängliche Zugang über die *memoria* wird am Ende des Bandes in der Darstellung der Konzilsrezeptionen wieder aufgegriffen. Der Band gewinnt durch diese Rahmung einen roten Faden, auch wenn zu fragen bleibt, wo genau die Unterscheidung zwischen der Konzilserinnerung und der -rezeption liegt.

In der zweiten Sektion „Trient als theologisches Ereignis" verortet *Ulrich G. Leinsle* Humanismus und Thomismus, *Mathijs Lamberigts* Augustinus und den Augustinianismus in den Konzilsdebatten. *Volker Leppin* verweist auf der strukturellen Ebene noch einmal auf die bereits von Wassilowsky thematisierte Vagheit vieler Dekrete, speziell des Rechtfertigungsdekrets, das als „Ergebnis einer Ausgleichs- und Integrationspolitik" (173) das Ziel verfolgte, einen möglichst großen Konsens in der Konzilsaula herzustellen. *Niccolo Steiners* Beitrag fokussiert die – ansonsten im Band erstaunlich selten thematisierten – Jesuiten. In Trient bildeten die abgesandten Jesuiten gleichsam eine „Theologenwerkstatt" (186) mit anderen, gaben sich auf Anweisung von Ignatius aber auch im Konzilsumfeld der Seelsorge und Krankenfürsorge hin.

In der dritten Sektion „Trient und die römische Kurie" stellt *Claus Arnold* die Frage, inwiefern Trient als theologischer Ausgangspunkt für die Inquisition- und Indexkongregation zu sehen ist. Auch hier zeigt sich wieder „die Spannung zwischen zentralistisch-papaler und tridentinisch-bischöflicher Vorgehensweise zwischen 1563 und 1610" (219), genauso wie in der von *Christian Wiesner* dargestellten Umsetzung der Residenzpflicht für Bischöfe, deren Höhepunkt erst 1635 mit der Gründung der Residenzkongregation durch Urban VIII. erreicht wurde. Der Papst wollte damit weniger die Bestimmungen des Konzils umsetzen als Spanien treffen. An solchen mikropolitischen Verflechtungen zeigt sich, dass die Unterscheidung Trientisch–Tridentinisch nicht überall trägt. Auch bei den

Nuntiaturen dominierte eine „diplomatisch-politische Agenda" (273) gegenüber kirchlichen, gar konziliaren Themen, wie *Alexander Koller* zeigt. Hier trat eine universalistische Kirche in Konkurrenz zu einem frühmodernen Staat, der sich auch in der Bischofskreation, ohnehin ein Einflussfeld vieler Mächte, nur ungern zurückhielt (*Rainald Becker*). Trient hatte für den Bischof weniger Verpflichtungen festgehalten als vielmehr ein Ideal und damit ein „Orientierungspotential lebenslenkender Exemplarik" (286) geschaffen, das sich in Predigten und Beichthören verwirklichen sollte. Das Konzil erneuerte zwar die klerikale Bildung, allerdings waren spätmittelalterliche Bischöfe keineswegs so ungebildet, wie oft dargestellt, und die frühneuzeitlichen Bildungswege führten fast einlinig durch Jesuitenanstalten.

Die vierte Sektion „Trientrezeptionen" umfasst zunächst Liturgie (*Benedikt Kranemann*), Bildtheorie (*Philipp Zitzlsperger*) und das Zusammenwirken von geistlicher und weltlicher Macht (*Klaus Unterburger*). Die posttridentinische Liturgiereform setzte Traditionen des Mittelalters fort, ist aber auch auf einer Performanzebene und damit jenseits des Buchwissens zu analysieren. Dort ergaben sich lokale Spielräume. Mehr noch als in der Liturgie entwickelte die nachkonziliare Bildtheologie und -praxis geradezu eine Gegenbewegung zum Konzil: Erteilte Trient – gegen das naturwissenschaftliche Wissen der Zeit – Vorstellungen von bildinternen Wirkkräften eine Absage, entwickelte sich anhand des barocken Gnadenbildes bald die Vorstellung vom heilswirksamen Kraftpotential von Bildern. Wirkmächtiger war das Konzil in der Zurückdrängung weltlicher Machthaber. Damit ebnete es langfristig getrennte Wege für Staat und Kirche: „Konfessionalisierung und Säkularisierung gehören [...] in der Frühen Neuzeit zusammen" (389f). Die Gestalt Carlo Borromeos bildet eine Brücke zwischen Konzilsgeschehen und -rezeption. *Julia Zunckel* zeigt seinen Einfluss im Reich aufgrund seiner verwandtschaftlichen Beziehungen auf, bevor *Maria Teresa Fattori* ihn als zentrale Vorbildfigur für Benedikt XIV. und seiner ganz auf die bischöfliche Regierung und römische Autorität ausgerichteten Trientrezeption vorstellt. Indem Benedikt die Richtlinien Trients rationalisierte, kann er geradezu als moderner Papst beschrieben werden. *Anton Schindling* und *Dennis Schmidt* schließlich finden im Tridentinum und im Josephinismus Gemeinsamkeiten, im Bischofs- und Priesterbild des *pastor bonus*, in der Ausbildung des Klerus sowie generell im unbedingten Willen zur Umwandlung des Bestehenden.

Insgesamt zeichnet eine hohe inhaltliche Kohärenz diesen Band aus. Metafragen, Spannungsfelder, Personen und zentrale Konzilsthemen (insbes. das Bischofsamt und der Bildungsimpetus) wiederholen sich; Akteure und Inhalte interessieren die Vf./innen genauso wie Strukturen und Prozesse. Es gelingt, einen Dialog zur Interpretation des Konzils, seiner theologischen wie kulturgeschichtlichen Wirkungsgeschichte und der katholischen Konfessionskultur bis heute zu initiieren – nicht nur durch den vielstimmigen Beitragschor, sondern auch in der Dokumentation der Diskussion zwischen dem Mitbegründer der Konfessionalisierungsthese, *Wolfgang Reinhard*, und den auf katholischen Propria beharrenden *Peter Hersche*. Inhaltlich nähern sich beide an, indem sie die Moderne als uneindeutigen Begriff ablehnen und für ihr Paradigma die jeweils passende historische Region wählen: Reinhard propagiert die Konfessionalisierungsthese für das Reich, Hersche für sein Konzept von katholischer Muße und Verschwendung Südeuropa sowie die katholischen Regionen der Eidgenossenschaft und Süddeutschlands. Für Reinhard – und für die Rez.in – bleibt der Barockbegriff Hersches aber inhaltsleer. Wenn Hersche am Ende fordert, „sich auf den ‚fröhlichen', eben barocken Katholizismus zurückzubesinnen" (515), bleibt offen, was der Terminus „Barock" eigentlich umschreibt: eine Epoche, eine kirchliche und/oder säkulare Kultur oder eine theologische Richtung?

Hersches Periodisierungsvorschlag sieht die katholische Kirchengeschichte seit dem Spätmittelalter als „Wellenbewegung" (506) zwischen einem barocken und einem aufklärerischen Geist, wobei der wahrhaft katholische der barocke Geist sei. Die diesem Schema zugrunde liegende Dualität, die Konzentration auf Kontinentaleuropa und die Ausblendung aller weltkirchlichen Dimensionen kann man ebenso wie die undurchsichtige Kriteriologie der Begriffe „Aufklärung" und „Barock" anfragen. Wenn Hersche die Slow-Food-Bewegung und die Pop-Kultur als Anzeichen eines hereinbrechenden dritten Barocks deutet, verlässt er endgültig die historische Analyse. Der Band selbst endet sachlich mit der Charakterisierung der seit 1845 veranstalteten Konzilsjubiläen durch *Peter Walter*. Die Kontextualisierung der Jubiläen, ihr entsprechender antiprotestantischer oder ökumenischer Charakter, bildet eine letzte Antwort auf die Frage der Einleitung, inwiefern nämlich das Konzil als Abgrenzung zum Protestantismus zu denken ist.

Tübingen Daniela Blum

Das Konzil „eröffnen". Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil, hg. v. Christoph Böttigheimer / René Dausner. – Freiburg: Herder 2016. 112 S., geb. € 14,99 ISBN: 978–3–451–37594–1

Die katholische Kirche verfügt über eine lange Konziliengeschichte, aber in der Theologie von heute scheint das Zweite Vatikanische Konzil noch nicht Geschichte, sondern lebendige Gegenwart zu sein. Dieser Band bietet explizit zukunftsorientierte Ansätze. Diskutiert wird weniger eine Konzilstheologie, sondern eher ein theologisches Denken mit dem Konzil, das zu „programmatischen und reformerischen Impulsen" führt, geeignet, um die „Verantwortung für die Gestaltung der Zukunft" wahrzunehmen und „einem nächsten Konzil entgegen" (9) zu arbeiten. An hohen Ansprüchen mangelt es den hier zu Wort kommenden Theolog/inn/en, vorwiegend aus dem deutschsprachigen Raum stammend, also nicht. Christoph Böttigheimer und René Dausner fungieren als Hg. dieses Bandes, der einen freilich bedingt repräsentativen Querschnitt der katholischen Theologie dieser Zeit darbietet, widergespiegelt in der abgedruckten, bereits kontrovers diskutierten „Schlusserklärung" (22–33) der Münchner Tagung zum 50. Jahrestag des Abschlusses des Konzils im Dezember 2015.

Besonders hervorgehoben wird das Freiheitsverständnis der Theologie unter dem Aspekt der „Vielstimmigkeit", die Interpretationsspielräume sichtbar macht. Die Vf. plädieren energisch für neue Arbeitsformen im Verhältnis von Theologen und Bischöfen: „Das II. Vatikanum hat die Aufgabe eines pastoral verstandenen Lehramtes der Bischöfe, den Interpretationsprozess von Tradition und Erfahrung des Glaubens zu moderieren, modellhaft umgesetzt. In diesem Prozess, der eine Selbstrelativierung, einschließlich des Mutes zur Revision lehramtlicher Aussagen, impliziert, spielt die Theologie eine wichtige Rolle. [...] Trotz immer wiederkehrender und unumgänglicher Spannungen im Verhältnis von theologischem und bischöflichem Lehramt muss der Diskurs um die Interpretation des Glaubens ergebnisoffen geführt werden. Nur so kann die Freiheit der Theologie als Wissenschaft garantiert werden." (23f) Die Unterzeichnenden der Erklärung setzen auf ein Zusammenspiel von erneuerten Formen der Verkündigung des Glaubens in der Welt von heute, in der das kirchliche Lehramt auf Hirtensorge konzentriert ist. Die katholische Theologie soll in ihrer inneren Vielfalt als Korrektiv angesehen werden. Auf deren Impulse setzen die Vf. hoffnungsvoll. Dies lässt eine wachsende Sympathie für die spezifisch protestantische Form einer immanenten kritischen Reflexion von Theologie und Kirche erkennen. Gewiss ist auch zu berücksichtigen, dass dieses Moment das Gewissen des theologisch Denkenden inkludieren muss, der sich selbst zu befragen hat, ehe er sich zur Revision anderer oder zur Relativierung von Aussagen des kirchlichen Lehramtes äußert. Berechtigterweise erinnern *Marianne Heimbach-Steins* und *Saskia Wendel* daran, dass die katholische Kirche die Gesellschaft „kritisch", aber in „solidarischer Freiheit" in ihren Transformationsprozessen begleiten und auf einen „freiheitsskeptischen Kulturpessimismus" (36) verzichten solle. Postkonziliare Zuversicht gilt es also zu bewahren.

Die erstrebte Gesprächsfähigkeit der Theologie betont der Mainzer Sozialethiker *Gerhard Kruip*. Er verweist auf Hürden im wissenschaftlichen Dialog. Einerseits sorge die „Konfessionsgebundenheit" für Unverständnis, andererseits wirke die Theologie „wegen der Eingriffsmöglichkeiten kirchlicher Autoritäten" wie ein „Fremdkörper" an der Univ. Gleichwohl stehe die Theologie von positivistischen Bestrebungen ähnlich unter Rechtfertigungsdruck wie andere Geisteswissenschaften. Kruip plädiert für die Beachtung der gesellschaftlichen Relevanz der Theologie, die „ihre tradierten Sinnressourcen in einem öffentlichen Diskurs" (39) als wissenschaftliche Disziplin zugänglich machen könne. Die bereits erwähnte Neujustierung der Theologie in der Frage des Lehramtes legen *René Dausner* und *Christoph Böttigheimer* dar. Das kirchliche Lehramt sei eine „Bezeugungsinstanz des Glaubens", die wissenschaftliche Theologie fokussiere das „Erforschen der Glaubensinhalte" und die „zeitgemäße, praxis- und zukunftsorientierte Explikation der Glaubensregel" (44). Eine neue Dynamik scheint sich hier zu entfalten, in der die bischöfliche Hirtensorge enger an die wissenschaftliche Theologie geknüpft wird. Dies mündet schließlich in Überlegungen, die die Notwendigkeit des kritischen Einspruchs der Theologie bekräftigen und somit die Fortschreibung kirchlicher Lehre andeuten: „Aufgrund der unterschiedlichen Ausrichtung und des differenzierten Verantwortungsbereichs von kirchlichem Lehramt und theologischer Forschung muss eine akademisch-wissenschaftliche Lehre einen weiteren Raum reflexiv abschreiten als dies jenen aufgetragen ist, die in der Kirche verbindliche Entscheidungen zu treffen haben. Sie werden auch Überlegungen in Feldern kirchlichen Lebens anzusprechen haben, die über derzeit geltende Normen hinausreichen. Das ist ein unverzichtbarer Dienst an der Kirche." (47) Unbestreitbar jedoch scheint, und dies würden die profiliert argumentierenden Hg. des Bandes nicht bestreiten, dass alle Glieder der Kirche, jeder Einzelne, ob Amtsträger oder nicht, noch in der aufrichtigen Demut wachsen kann. Das gilt gewiss auch für alle, die sich neue Impulse von den von *Johanna Rahner*, *Franz Xaver Bischof* und *Gerd Häfner* vorgebrachten Überlegungen zur „naturgemäßen Spannung zwischen Synodalität und Autorität" in Hinsicht auf die erstrebte „demokratische Partizipation *in* der Kirche" (51) erhoffen.

Der Begriff „Synodalität" verknüpft diese Überlegungen mit den Fragen der innerchristlichen Ökumene. *Thomas Bremer* und *Maria Wernsmann* legen den Stand und die Entwicklungen innerhalb dieser dar, die zu einer Erweiterung und Vertiefung derselben geführt haben. Neben der Ökumene gelte es, die Dimension des interreligiösen Dialoges zu beachten. Die Vf. verweisen auf das „ökumenische Engagement vor Ort". Das „ökumenische Miteinander" sei zur „Normalität"

geworden. Zugleich habe sich eine „gewisse Indifferenz" eingestellt, weil man an der „Trennungssituation" (58) weniger leide.

Margit Eckholt beschreibt das durch das Konzil beförderte neue Verständnis von Weltkirche und benennt Akzentverschiebungen, ja den Wandel des Missionsverständnisses: „Der Katholizismus hat sich verändert, er trägt das Gesicht des Südens." (78) Sie stellt Bezüge zu den lehramtlichen Äußerungen von Papst Franziskus über die „heilende Präsenz des Evangeliums" her, ordnet aber irrigerweise die Exhortation *Evangelii gaudium* den Enzykliken zu (81). *Matthias Sellmann* benennt Veränderungen im Bereich der Medien. Die Kirche solle sich in die medialen Prozesse eingliedern und diese für die Verkündigung der Botschaft nutzen. Er analysiert kritisch: „Zwar will man die Medien theologisch durchdringen (Was heißt das eigentlich?), aber kein Wort davon, dass man auch die Theologie selbst von der Eigendynamik der Medien her neu zu lernen hätte." Das „Vatikanum II" werde auf dem Weg „intelligenter Öffentlichkeitsarbeit" heute zum „Vatikanum 2.0", aber nur, „wenn der Offenbarungs- radikal als Kommunikations- und dieser wiederum radikal als Beziehungs- und Prozessbegriff gelesen wird" (97).

Dieses knappe, reichhaltige Buch zeigt die große Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, das auch heute engagierte Theolog/inn/en dazu anregt, Glaubens- und Verkündigungsfragen dieser Zeit ernsthaft zu diskutieren und belebende Impulse zu entwickeln. Stets bleibt jedoch zu bedenken – ganz im Sinne des „Geistes des Konzils" –, dass binnenkirchliche Sorgen und Erfordernisse sekundär sind, die Zentralität der Gottesfrage aber primär bleibt.

Hannover Thorsten Paprotny

Philosophie

Arnold, Johannes: **Der Wahre Logos des Kelsos**. Eine Strukturanalyse. – Münster: Aschendorff 2016. (IX) 627 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, 39), Ln. € 85,00 ISBN: 978–3–402–10807–9

Nach dem im Jahr 2005 erschienenen Kommentar zu *Die „Wahre Lehre" des Kelsos* von Horacio E. Lona liegt nun eine neue Monographie zum selben Werk des mittelplatonischen Philosophen vor. Der groß angelegte Angriff auf das Christentum aus der zweiten Hälfte des 2. Jh.s steht im Mittelpunkt des Interesses.

Da bekanntlich das Werk des Kelsos nur in Fragmenten in der Widerlegung *Contra Celsum* des Origenes erhalten ist, besteht die Schwierigkeit, die ursprüngliche Abfolge der Fragmente zu bestimmen und überdies eine literarische Struktur darin zu erkennen. Die Untersuchung widmet sich der Rekonstruktion der Gesamtstruktur des *Alethes Logos*.

Bei diesem Unterfangen sind wir allein auf die Zuverlässigkeit im Zitierverhalten des Origenes angewiesen. In seiner Widerlegung fasst er manche Aussage des Christengegners frei zusammen, bisweilen gibt er größere Passagen wörtlich wieder. Dass Origenes in den polemischen Wortlaut des Kelsos eingriff und manche christenfeindliche Aussage abschwächte, entspricht seiner apologetischen Tendenz. Da im Werk des Origenes nicht immer klar zwischen dem Zitat und der freien Paraphrase zu unterscheiden ist, nimmt die vorliegende Studie diesen Missstand zum Anlass, über die Struktur und Konzeption des *Alethes Logos* neu nachzudenken, um sichere Kriterien zur Rekonstruktion des Werkes des Kelsos zu gewinnen.

Die vorgelegte Untersuchung ist bereits im WS 2008/09 von der Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum als Habil.schrift angenommen worden, jedoch wurde sie erst im Jahr 2016 der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

Nach einer übersichtlichen Einleitung und einem Forschungsüberblick zu verschiedenen Rekonstruktionen der Disposition des *Alethes Logos* (1–32) hinterfragt der Vf. den erreichten Konsens, ob Origenes wirklich „den Text des *Alethes Logos* im großen und ganzen in seiner ursprünglichen Anordnung überliefert" (32). Der Vf. geht davon aus, dass Origenes in die Anordnung der Schrift bei seiner Widerlegung massiv eingriff. Im ersten Teil der Arbeit führt der Vf. diesen Nachweis: „I. Der *Alethes Logos* des Kelsos und seine Wiedergabe durch Origenes" (35–202). Als Ergebnis wird konstatiert, dass Origenes die Reihenfolge der Aussagen „im weitaus stärkerem Maß verändert, als dies bisher stets angenommen wurde" (201).

Im zweiten Hauptteil (205–400) geht der Vf. der „rhetorischen Konzeption des *Alethes Logos*" nach. Dabei soll dessen Gesamtstruktur eruiert werden. Der Vf. ist sich seiner Sache sicher, „die umgestellten Fragmente mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit einzelnen Textabschnitten zuzuordnen" (202). Es wird bei dieser methodischen Vorgehensweise implizit vorausgesetzt, dass Origenes doch die ursprüngliche Abfolge der Fragmente bewahrte, da sonst die einzelnen Textabschnitte als bloßes Durcheinander erschienen und nicht mehr erkennbar blieben. Aus diesem Grund muss dem Alexandriner doch eine größere Zuverlässigkeit bei der Abfolge der einzelnen Aussagen des Kelsos zugemutet werden.

In den Wiederholungen innerhalb der Fragmente meint der Vf., eine Gesamtkonzeption des antichristlichen Werks zu erkennen (234). Daraufhin werden parallele Strukturen in bestimmten Fragmenten (235–304) ausfindig gemacht und die Einordnung umgestellter Kelsosfragmente in die Gesamtstruktur des *Alethes Logos* (305–333) vorgenommen. In Kap. II.5 „Redeteile im *Alethes Logos*" (334–400) wird als Ergebnis die ursprüngliche Disposition rekonstruiert. Die einzelnen Teile werden übersichtlich in einer Tabelle dargestellt (397–400). Kelsos verwendet entsprechend den *partes orationis* ein völlig gängiges Schema für die Konzeption seines Werks (ein Prooemium, eine „Narratio", zweiteilige Argumentatio mit je einer Partitio sowie einem Epilog). Auffällig ist v. a. die Zweiteilung der Argumentatio (Frr. III,17–V,65a; V,65b–VIII,68), die parallele Strukturen aufweist.

Der Vf. fragt im dritten Hauptteil seiner Studie „Gestufte Einführung in Gotteserkenntnis und Anleitung zu religiöser Praxis" (401–531) nach der Bedeutung des rhetorischen Aufbaus für das inhaltliche Verständnis des *Alethes Logos*. In diesem Teil der Untersuchung zeigt der Vf., dass Kelsos bei der Konzeption seiner Schrift einem bestimmten Lehrplan folgt. Kelsos setzt ein antikes Bildungsprogramm, das aus der Behandlung der Ethik, Physik und Epoptik/Theologie besteht, voraus. Bzgl. der Adressaten wird fest angenommen, dass Kelsos sich direkt an Christen wendet: „Der *Alethes Logos* hat das Ziel, christliche Leser von ihren ‚Irrtümern' […] zu befreien und sie in die ‚wahre' Philosophie einzuführen." (479) Inwieweit Kelsos tatsächlich in seinem Werk Christen als Adressaten voraussetzt, wird nicht weiter ausgeführt. M.E. wendet er sich vielmehr an Sympathisanten der neuen Lehre und keineswegs an Christen. Er versucht so, unentschlossene und wenig informierte Leser von der Hinwendung zum Christentum abzuhalten.

Das entscheidend Neue in der Untersuchung ist die These, dass Kelsos beide Teile seiner Argumentatio „nach dem Vorbild einer Mysterieneinführung mit drei aufeinander folgenden Stufen der Reinigung bzw. Widerlegung, der einführenden Belehrung und der Schau des Göttlichen gestaltet" (500). Hierzu weist der Vf. eine Mysterienterminologie und -metaphorik in den Ausführungen des Kelsos nach (481–496). Entsprechend ist der erste Teil der Argumentatio nach dem Vorbild der „Kleinen" und der zweite Teil nach dem Vorbild der „Großen Eleusinischen Mysterien" konzipiert (519). Diese Erklärung wird als Grund für die Parallelisierung des ersten und zweiten Teils der Argumentatio plausibel angeführt (504).

Es ergeben sich jedoch Fragen nach der Relevanz einer solchen Disposition des *Alethes Logos* hinsichtlich der angenommenen Adressaten. Sind es wirklich Christen, wie der Vf. fest annimmt? Es ist schwerlich vorzustellen, wie sich Christen in die Mysterien der wahren philosophischen Lehre einführen ließen. Soviel Polemik gegen die Person Jesu war für einen Christen kaum ertragbar, es sei denn, er ist zum Apostaten geworden. Dann wären aber die angenommenen Adressaten keineswegs mehr Christen. Der Vf. belegt jedoch seine Annahme von den Christen als Leser der Schrift mit dem Verweis auf Fr. V,33: „die Hinwendung zum Chor der Christen". Die Aussage in Fr. V,33 ist aber als rhetorisches Stilmittel im Sinn der Diatribe aufzufassen, um sich mit der Lehre der Christen zu befassen. Daher ist es m.E. unwahrscheinlich, dass hier die Christen als Leser angesprochen werden.

Es ist die Stärke der Studie, Grundlinien in der Argumentation des *Alethes Logos* aufgezeigt zu haben. Ausgehend von dieser Grundlage könnte nun nach dem „Sitz im Leben" einer solchen Belehrung gefragt werden. In welchem Rahmen hat sich die Auseinandersetzung mit der christlichen Lehre ereignet? Dass ein solcher Rahmen ein freies philosophisches Schulwesen gewesen sein könnte, in dem Interessierte Informationen über den christlichen Glauben erhalten konnten, wird vom Vf. kurz angedeutet (453) und wäre weiterzuführen. Insgesamt legt die Arbeit eine gelungene Untersuchung der ursprünglichen Gesamtstruktur des *Alethes Logos* vor und bietet mit ihrer überzeugenden Strukturanalyse eine neue Ausgangslage für weitere Beschäftigungen mit der antichristlichen Schrift. Der *Alethes Logos* stellt eine Gegenposition zur apologetischen Literatur dar, in der sich christliche Schriftsteller gegen vergleichbare und ähnliche Einwände verteidigen mussten. Insofern leistet die erschienene Studie einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis der Auseinandersetzung eines Philosophen mit dem sich im Zeitalter der Apologetik neu formierenden Christentum.

Münster Nikolai Kiel

Domínguez, Patricio: **Augustins Philosophiebegriff**. Fides und Ratio im Hinblick auf die Glücksfrage. – Paderborn: Schöningh 2015. 247 S. (Augustinus. Werk und Wirkung, 4), pb. € 36,90 ISBN: 978–3–506–78186–4

Die in Tübingen erarbeitete Diss. von Patricio Domínguez zu *Augustins Philosophiebegriff* steht unter dem klaren Motto (5) aus *s.* 150,4: „appetitio igitur beatae vitae philosophis christianisque communis est" (hier nach CAG). Nach der „Einführung" und einem (selektiven) „Blick auf die Forschung" folgen zwölf Kap. A.s eigene Erläuterung seines Philosophiebegriffs (*vera rel.* 3,8: „sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem") wird nur beiläufig in Fn 732 (148) zitiert. Im Haupttext wird dieser Begriff als Ausweis der „Inkonsistenz der Philosophen" interpretiert (148). Die Nähe von Philosophie und

Religion („non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem"), die A. zum „unruhigen Herzen" werden lässt, das nicht nur in Philosophierenden schlägt, sondern auch in Gläubigen, verdeckt der Fideismus, der mit „sola fide, sola gratia, sola scriptura" Auslegungshoheit über A.s Gedankenwelt erstrebt.[1] A. widerspricht als Denker dem dreifachen „sola" Luthers und öffnet sich vielmehr den Gedanken der „anima naturaliter christiana" (vgl. *civ.* 18,37) und der „ecclesia ab Abel" (*en. Ps.* 128,2).

Wer Philosophie (wie Kant und A.) im Gegensatz zur „Philodoxie" als „sapientiae studium" versteht, kann sich für A.s Reflexionen zur „Freiheit" öffnen, auch in Abweisung der Thesen von H. Drecoll[2]. Wer vom „Philosophiebegriff" A.s aus handelt, muss die Fragen zur Sprache bringen, die A. selbst als wesentlich benennt; z. B. *sol.* 1,7: „deum et animam scire cupio". Der Rez. untersucht im Folgenden (angeregt von Kants Fragen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit) die Deutung der Freiheit im Denken A.s bei D.; Referenzstellen: 36, 49, 85, 90, 91, 92 (2), 93 (2). D. spricht vom „sozialen Elitismus" (36) der Freien, die „sich der σχολή widmen" können; ihm geht es um Ciceros „Philosophieauffassung, die den therapeutischen Anspruch der antiken φιλοσοφία aufgreift, indem sie für die Überlegenheit der Seele gegenüber dem Körper, für die Freiheit des Menschen (gegen den Fatalismus), für die Existenz einer natürlichen ethischen Ordnung und andere Thesen plädiert" (49). D. weist auf die „Freiheit (libertas), das Zu-sich-selbst-kehren (se sibi reddere)", wobei das „menschliche Leben […] wie eine Reise auf dem stürmischen Meer" vorgestellt wird, „deren Endhafen die Weisheit sei" (65). Auf S. 85 verweist D. auf Genesis 3,1–24, wo vom „Fall der Ureltern und dessen Konsequenzen die Rede" ist; als Konsequenz wird der „Verlust der ursprünglichen Gaben, nämlich der Verlust der Unsterblichkeit, der Freiheit von Leiden und der Fähigkeit, die Wahrheit unmittelbar zu erkennen", genannt. D. erklärt weiter, dass A. „den Wille[n] als einen zweistufigen Vorgang auffasst. Demnach zeige sich das Problem der Freiheit (*libertas*) bei Augustinus als die Beziehung zwischen der *voluntas* und den *voluntates*" (90). Die Grundorientierung zum Guten im Übergang zur Gnadenlehre erläutert er auf S. 91: „Die Fähigkeit, etwas Gutes zu wollen (*velle*), und zwar die gnädige Hilfe Gottes. Auf der Ebene der äußeren Handlung (das konkrete *posse*) aber gilt das Paradox, dass der Mensch ‚mit Notwendigkeit' und gleichzeitig mit Freiheit sündigt. Das heißt nicht, dass er zum Sündigen schlechthin gezwungen ist, dann wäre er nicht schuldhaft und verantwortlich, wie Augustinus oft wiederholt." Weitere Stellen zur „Freiheit" führen den Bezug zum Gnadenproblem weiter; vgl. S. 92: „In diesem Sinne ist das bekannte Zitat von *praed. sanct.* zu verstehen, in dem der Kirchenvater in der Rückschau seine Wende erklärt: ‚Ich habe mich um die menschliche Willensfreiheit bemüht, gesiegt hat aber die Gnade'" (FN 460 zitiert *praed. sanct.* 8: „laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit dei gratia"; vgl. *retr.* 2,1,1).

D. hält sein Urteil (mit Recht) in der Schwebe; er fragt: „Geht es hier um eine Aufhebung der menschlichen Freiheit zugunsten der Gnade und somit um die Willkürlichkeit Gottes? Die Frage, eine der umstrittensten in der Augustin-Forschung, ist keinesfalls leicht zu beantworten, und wir werden dies auch hier nicht in erschöpfender Weise tun. […] Doch es muss einstweilen gesagt werden, dass es ein eilfertiger Schluss wäre, aus dem Gesagten zu folgern, dass Augustinus die menschliche Freiheit vernachlässigt und ihr Zutun für die Erlösung missachtet." (92) Resümierend erklärt D.: „Augustinus hat bis zu seinen spätesten Werken versucht, die Harmonie zwischen der absoluten Unverdientheit und dem Vorrang der Gnade, der *praescientia* und Allmächtigkeit Gottes und der menschlichen Freiheit (gegen den Fatalismus) zu verteidigen. […] Es genüge hier festzulegen, dass Augustin den Willen nach dem Fall für so gravierend krank und therapiebedürftig hält, dass dieser nur durch eine übermenschliche Therapie geheilt werden kann und folglich gilt die Freiheit des Willens – anders als die Moderne – eher als das Resultat eines christlichen Lebens ist und nicht als ein roher, schon gelungener Zustand des menschlichen Geistes. Die *voluntas* verliert niemals ihre Fähigkeit, die *voluntates* zu wollen; die böse moralische Qualität aber der *voluntas* steht nicht in der Macht des Menschen zu ändern. Das bedeutet, dass er immer über ein *liberum arbitrium* verfügt, aber niemals über eine *libertas*, es sei denn, die Gnade Gottes seine ursprüngliche Harmonie wiederherstellt." (93)

Eine schmerzliche Lücke im Blick auf die Thematisierung der „Freiheit" im philosophischen Denken A.s ist die Vernachlässigung der griechischen Tradition (z. B. Platon und Aristoteles) und Kants (vgl. *lib. arb.* 1,26: „quisquis autem non habet, caret profecto illa re, quam praestantiorem omnibus bonis in potestate nostra non constitutis sola illi voluntas per se ipsam daret"). Unerwähnt bleibt auch der genuin philosophische Rang, der A. in neuerer Zeit zuerkannt wird, besonders seit Edmund Husserl, Martin Heidegger (nur auf S. 178 erwähnt im Verbindung mit Gadamer) und Karl Jaspers (vgl. jedoch S. 19 mit einem unausgewiesenen und sprachlich unklaren Motto). Wer Augustins Philosophiebegriff untersuchen will, sollte auch auf Heideggers Vorlesung von 1921 (jetzt GA 60, 157–299) eingehen bzw. verweisen. D. nennt nebenbei A.s „Zeitabhandlung von *conf.* 11" (vgl. 211f), die für die „Phänomenologie des faktischen Lebens" in Heideggers *Sein und Zeit*, einem philosophischen Grundwerk des 20. Jh.s, Bedeutung hat (unbeachtet bleibt auch Heideggers einschlägiger Vortrag in Beuron). Immerhin verweist D. auf *ord.* 2,14, wo die in *conf.* 11 dann behandelte Frage schon als wesentlich genannt wird (67).

Breit wird die A.-Deutung von Johannes Brachtendorf mit einem treffenden Zitat erwähnt (25–27, 88f, 105, 152, 164, 224): „Wenn Augustinus in der Heiligen Schrift philosophische Thesen findet, dann bedeutet dies weder im siebten noch hier im zwölften Buch, dass er die Vernunft auf den Glauben gründen will […] immer dann, wenn Augustinus bei seiner Auslegung des Schöpfungsberichtes philosophische Thesen formuliert, beruft er sich nicht auf Unterweisung durch den Autor, sondern auf göttliche Belehrung." (203, Anm. 994) Die Leser, deren Blick durch Engführungen nicht behindert wird, weil sie weitere Kontexte kennen, werden D.' Diss. begrüßen, weil sie durch ihre Aufgabenstellung auf Fragen verweist, die A. kontrovers diskutiert hat, sodass er, wenn man ihn nur als „doctor gratiae" sieht, nicht zutreffend vergegenwärtigt wird. D. regt dazu an, A. erneut, vereint mit Platon und Kant, als „fortzeugenden Gründer des Philosophierens" zum Thema zu machen und weiter zu bedenken.[3]

Wiesbaden Norbert Fischer

[1] Vgl. *Die Gnadenlehre als „salto mortale" der Vernunft?* Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant, hg. v. Norbert Fischer, Freiburg/München 2012.

[2] Vgl. z. B.: „‚Ungerechte Gnadenlehre' – Zeitgenössische Anfragen an Augustin und ihr Einfluß auf seine Gnadenlehre", in: *Gnade – Freiheit – Rechtfertigung*, hg. v. Cornelius Mayer / Andreas E. J. Grote / Christof Müller, Stuttgart 2007, 25–40.

[3] Vgl. Karl Jaspers: *Die großen Philosophen*, 1, München 1957, [3]1981.

Bulgakov, Sergij: **Philosophie der Wirtschaft**. Die Welt als Wirtschaftsgeschehen; mit Begleitband: **Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft im interdisziplinären Gespräch**, hg. v. Barbara Hallensleben / Regula M. Zwahlen. – Münster: Aschendorff 2014. (XXVIII) 351+106 S. (Epiphania, 5/Sergij Bulgakov, Werke, 1; Epiphania, 5a/Sergij Bulgakov, Werke, 1a), geb. € 54,00 ISBN: 978–3–402–12030–9

Mit diesem schön edierten und sorgfältig kommentierten Band wird die deutsche Ausgabe der ausgewählten *Werke* des russischen Theologen, Philosophen und Ökonomen Sergej Nikolaevič Bulgakov (1871–1944, nach der Priesterweihe 1918: Sergij) eröffnet. B. gehörte zu Beginn des 20. Jh.s zu den einflussreichsten, aber auch umstrittensten Intellektuellen Russlands. Seine wissenschaftliche Laufbahn galt in der bisherigen Auffassung der russischen Ideengeschichte als paradigmatisch: Nach Anfängen als Verfechter der marxistischen Politökonomie mit seiner Studie über den *Kapitalismus und die Landwirtschaft* (Diss., 1900, 2 Bände) ging er, inspiriert von Schellings Naturphilosophie und Vladimir Solov'evs All-Einheits-Metaphysik zur religiösen Philosophie über, um schließlich im Pariser Exil bei der orthodoxen Theologie anzukommen. Der Titel seiner Aufsatzsammlung *Vom Marxismus zum Idealismus* (1903) gab dieser Laufbahn eine prägnante Bezeichnung, die schon bald zur Signatur der intellektuellen Entwicklung einer ganzen Generation von Philosophen im Russland der Zeit um 1900 wurde. Als *public intellectual* sowie zeitweise als parteiloser Politiker in der Russischen Duma trat er für einen „christlichen Sozialismus" ein, den er sowohl gegen die herrschende Strömung des revolutionären Sozialismus der russischen Intelligenzija als auch gegen das monarchische Regime theoretisch im Sinne der christlichen Soziallehre und auch politisch verteidigte.

Das Buch *Philosophie der Wirtschaft*, das 1912 zugleich als Habil.-schrift angenommen wurde, gehört in jene Übergangsphase im Denken B.s, in der er seine früheren politökonomischen Themen auf religiös-philosophischer Basis neu zu entwickeln sucht.

Worum geht es in dem Buch? Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten. Denn es ist, obwohl der Titel dies suggeriert, keine Studie zur Wirtschaftsphilosophie als einem speziellen Bereich der Philoso-

phie, in dem das Phänomen der Wirtschaft in seinen Facetten und Problemen untersucht wird. Es ist auch keine Studie zur Theorie der Wirtschaftswissenschaften, in der die Erkenntnisweisen der Wirtschaft thematisiert wären. Es ist schließlich kein theologisches Traktat über die ethischen oder moraltheologischen Prinzipien des Wirtschaftshandelns. Und doch ist es das alles zugleich. Die Hg.innen machen dies gleich eingangs deutlich: „Wenn Sie eine unkonventionelle Art suchen, über diese Frage [sc. ‚Was ist Wirtschaft?'] nachzudenken, lesen Sie dieses Buch. Lesen Sie es nicht, wenn Sie nach einem Lehrbuch für politische Ökonomie oder Wirtschaftsethik Ausschau halten." (I) Man kann hinzufügen, dass die Erwartung, über die philosophischen oder theologischen Probleme der Wirtschaft Auskunft zu bekommen, in diesem Buch ebenfalls enttäuscht wird. Bereits bei den Zeitgenossen hat die eigenartige Mischung aus wissenschaftlichen, metaphysischen und theologischen Ansichten, die im Buch präsentiert wird, Irritationen hervorgerufen, weswegen sie es beinahe einstimmig in philosophischer und politökonomischer Hinsicht als misslungen charakterisiert haben.[1]

Das anspruchsvolle Projekt B.s, die methodischen und metaphysisch-theologischen Grundlagen der politischen Ökonomie neu zu bestimmen, ist auf der einen Seite zweifellos durch Max Webers Studie über die entscheidende Rolle der protestantischen Ethik in der Entstehung des Kapitalismus inspiriert. Auf der anderen Seite ist B. bestrebt, genau diese, auf den Prinzipien der Erkenntnistheorie der Neukantianer und der Kant'schen Ethik basierende, Analyse Webers zu widerlegen und ihr eine eigene Auffassung der religiösen Grundlagen der Wirtschaft entgegenzusetzen. Dennoch behält er trotz seiner vehementen und oft unsachlichen Kritik am Kant'schen „Subjektivismus" die Kant'sche Herangehensweise an das Problem bei, die sich in der Frage „Wie ist die Wirtschaft möglich?" kundtut.

Diese Frage beantwortet B. allerdings nicht mit einer Untersuchung der Erkenntnis von Wirtschaft in den Wirtschaftswissenschaften, sondern mit dem Entwurf einer an Schellings Identitätsdenken orientierten Lebensphilosophie, die die Wirtschaft als einen kosmischen Prozess begreift. In einer langen Reihe von Analogien wird Wirtschaft als universaler Lebensprozess beschrieben, der die tote Materie überwindet; als Inbegriff aller Kulturleistungen der Menschheit, die die Natur umgestalten; und schließlich als Synonym der schöpferischen Kraft und Weisheit Gottes („Sophia"), die die Einheit des Seienden stiftet. Das Analogieprinzip erlaubt es B., die Welt als All-Einheit zu betrachten, in der Alles mit Allem identisch ist: die Wirtschaft, das Leben, die Kultur, der Schaffensprozess, die Wissenschaft. Auf diese Weise wird aber das Wirtschaftsphänomen zugleich zu weit und zu eng gefasst. Zu weit, weil es mit dem Subjekt-Objekt-Verhältnis schlechthin identifiziert wird und keine Spezifizierung gegenüber den anderen Typen und Aspekten dieses Verhältnisses, etwa der Erkenntnis, der Liebe, der Kunst usw. erfahren kann. Alles wird in einem solchen „Panökonomismus" als Ausfluss des Wirtschaftsprozesses begriffen: Die ganze Welt gleicht dann einem Großkonzern und die „Weltseele" wird zum Wirtschaftsboss.

Auf der anderen Seite wird der Begriff der „Wirtschaft" bei B. entschieden zu eng gefasst, da er ausschließlich an der Marx'schen Theorie der kapitalistischen Wirtschaft orientiert ist. Und selbst daraus greift B. willkürlich nur zwei Elemente des wirtschaftlichen Kreislaufs heraus – die „Konsumption" (im Buch als „Konsum" übersetzt) und die „Produktion", – die er zu kosmischen Phänomenen erklärt („Einatmen" und „Ausatmen der Welt"). Der Warencharakter der Wirtschaft, der Tausch, die Zirkulation der Waren, d.h. die gesamte gesellschaftliche Dimension der Wirtschaft, bleiben in dieser identitätsphilosophischen Übersteigerung vollständig ausgeblendet. Auch die ganze marxistische Kapitalismus- und Entfremdungskritik fällt bei B. unter den Tisch, trotz seines markanten Postulats eines „physischen Kommunismus des Seins".

Auch in einer weiteren Hinsicht wird das Phänomen der Wirtschaft durch eine Verquickung des Empirischen und Metaphysischen verengt. Der zum kosmischen Geschehen hochstilisierte Wirtschaftsprozess wird seinem Wesen nach als instrumentelle Naturbeherrschung und technische Überwindung der Natur begriffen, welche die Wirtschaft unter den Bedingungen des industriellen Kapitalismus auszeichnet. Die geschichtliche Verortung dieser Wirtschaftsform, die bei Marx durch den Klassencharakter der Gesellschaft erklärt und auch kritisiert wird, wird aufgehoben, weil B. an die Stelle der gesellschaftlichen Klassen die organische Einheit der Menschheit als das „transzendentale Subjekt" der Wirtschaft setzt, in das alle individuellen Wirtschaftsleitungen konfliktfrei einfließen. Dieses Subjekt wird dann mit der göttlichen Weisheit „Sophia" identifiziert, die als „Weltseele" die mystische Einheit des Wirtschaftsprozesses stiftet.

Das ist der eigentliche, theologisch-mystische Kern der Konzeption B.s – seine sog. „Sophiologie", d.h. die neuplatonisch inspirierte Lehre von der Hierarchie der Seinsstufen, die B. zeitlebens mit den Grundsätzen der christlichen Theologie in Einklang zu bringen versucht. (Seine „Sophienlehre" hat einen lange andauernden Streit in der orthodoxen Theologie im Exil ausgelöst und wurde durch die Kirchenleitung verurteilt.) Doch im Unterschied zu den späteren, explizit theologisch angelegten Schriften B.s, die die Konturen seiner Sophien-Theologie deutlicher erkennen lassen, amalgamiert die *Philosophie der Wirtschaft* diese religiös-philosophische Konzeption mit den Fragestellungen marxistischer Politökonomie derart, dass die Argumentationsrichtung des Buchs völlig unklar wird, was schon bei den Zeitgenossen für Irritationen sorgte. Mit welchen Verständnisschwierigkeiten nun erst der gegenwärtige Leser dieser Schrift zu kämpfen hat, zeigt sehr deutlich der Begleitband zur Edition, in dem zehn Forscher/innen aus unterschiedlichen Fachperspektiven jedes Kap. des Werks kommentieren und zu den darin vertretenen Ansichten Stellung nehmen, wobei das Urteil bisweilen mehr als kritisch ausfällt. Mit diesem knappen und überaus gelungenen Versuch einer Kartographie der Argumentation im Werk B.s kann der Leser durch das Buch navigieren und die Gedankensprünge des Vf.s von Marx zu Schelling, den Ostkirchenvätern und der Sophienmystik Vladimir Solov'evs verfolgen. Hilfreich für das Verständnis des ökonomisch-sophiologischen Projekts B.s ist auch die demnächst unter dem Titel *Zwei Städte. Studien zur Natur gesellschaftlicher Ideale* als Band 3 der Ausgabe erscheinende Sammlung seiner Aufsätze, in denen B. seine Ansichten aus verschiedenen Anlässen pointierter vorträgt, was den geistesgeschichtlichen Hintergrund seiner *Philosophie der Wirtschaft* verständlicher machen dürfte.

Bochum Nikolaj Plotnikov

[1] Viele zeitgenössische Besprechungen sind gesammelt in: *S.N. Bulgakov: pro et contra*. Band 1, hg. v. Igor Evlampiev, Sankt Petersburg 2003, 665–720.

The Routledge Companion to Islamic Philosophy, hg. v. Richard C. Taylor / Luis Xavier López-Farjeat. – Oxford: Routledge 2016. (XVII) 433 S., geb. £ 130,00 ISBN: 978–0–415–88160–9

Lange Zeit schien die Mittelalterforschung sowohl in Europa als auch in der „Neuen Welt" auf die abendländische Geistesgeschichte fokussiert und von ihr dominiert zu sein. Es dürfte jedoch nicht nur einem an dieser Forschung unmittelbar Beteiligten, sondern jedem an der Philosophie- und/oder Wissenschaftsgeschichte ernsthaft Interessierten aufgefallen sein, dass die philosophiehistorische Forschung bereits seit einigen Jahren das arabisch-islamische Erbe als einen wesentlichen, lange von ihr unterschätzten Bestandteil der abendländischen philosophischen Tradition anerkennt und mit eindrucksvoller Intensität und Gründlichkeit erschließt. Dieses neue Bewusstsein und die veränderte Forschungssituation macht gleichsam plakativ auf sich aufmerksam durch zahlreiche monographische Veröffentlichungen, Handbücher, Enzyklopädien, Sammelbände und einzelne Beiträge in Fachzeitschriften, die exklusiv diesem Gebiet und auch der Philosophie-, Literatur- und Wissenschaftsgeschichte des Mittelalters im Allgemeinen gewidmet sind. Der vorliegende Sammelband ist der neueste Ausdruck eines investigativen Bemühens von international ausgewiesenen und renommierten sowie einigen jüngeren, in der deutschen Forschungslandschaft noch weniger bekannten Fachgelehrten, die von den beiden Hg.n Richard C. Taylor (Marquette Univ., Milwaukee, WI) und Luis Xavier López-Farjeat (Univ. Panamericana, Mexico City), den Gründern und Direktoren von *Aquinas and „the Arabs" International Working Group*, für ihr problemorientiertes Handbuch zur arabisch-islamischen Philosophie mit dem Fokus auf deren klassische und postklassische Periode gewonnen wurden.

Um die Bedeutung dieses Bandes und seiner einzelnen Beiträge zu ermessen, muss man wissen, dass das Interesse an der arabischen Philosophie in gelehrten Kreisen des Abendlandes spätestens seit dem 12. Jh. außerordentlich groß und lebendig war. Es kam mit der Übersetzungswelle wissenschaftlicher Literatur aus dem Arabischen und Hebräischen auf, die zunächst medizinische und astronomisch-mathematische Schriften, danach die Kommentierung und Auseinandersetzung mit dem *Corpus Aristotelicum* und andere Sachgebiete erfasste. Die Entwicklung des Bildungswesens in der lateinischen Welt, die Gründung der ersten Univ.en und die damit einsetzende Verwissenschaftlichung aller Wissensbereiche haben die Rezeption

und Assimilation der arabischen Denktradition begünstigt. Die lateinischen Gelehrten des 12. und 13. Jh.s, darunter auch die Übersetzer aus dem Arabischen wie Dominicus Gundissalinus, Michael Scotus und Alfred von Sareshel, haben sowohl die arabischen Kommentare zum *Corpus Aristotelicum* von Averroes und Avicenna als auch andere arabisch-philosophische Quellentexte studiert und sich mit ihnen auseinandergesetzt. Aus ihrer Reihe, die etwa von Adelard von Bath († nach 1146) bis Roger Bacon († um 1292–94) verfolgt werden kann, gilt Albertus Magnus als einer der bedeutendsten lateinischen Rezipienten der philosophischen und naturwissenschaftlichen Tradition der Araber. Wie die arabisch-lateinischen Aristoteles-Übersetzungen, Aristoteles-Kommentare und Paraphrasen arabischer Provenienz, der *Liber de causis* u. a. arabische Quellen, insbes. Schriften zur Optik und Geometrie, Kosmologie und Astronomie, Psychologie und Intellektlehre sowie Physiologie und Anatomie sein Denken inspiriert und beeinflusst haben, kann man bereits in seinen Frühwerken *De IV coaequaevis* und *De homine* beobachten. Als in der Renaissance die humanistische Tradition der Antike in den Vordergrund trat, ging das Interesse an der arabischen Philosophie im europäischen Denken allmählich zurück und wurde durch neue philosophische Strömungen der Frühmoderne ersetzt. Sieht man von der Orientalistik ab, datiert sich die Neubelebung des Interesses für die Philosophie im arabisch-islamischen Raum und ihre lateinische Rezeption erst in der Neuscholastik. Hierbei ging es zunächst um die Erforschung der arabischen Quellen der Theologie und Philosophie des Thomas von Aquin. In diesem sachlichen und chronologischen Zusammenhang entstanden einige wichtige Studien und Editionen arabischer Schriften wie die *Fontes quaestionum* des Alfarabi (A. Schmoelder) oder der *Liber de causis* (O. Bardenhewer). Im letzten Jh. wurden mehrere langfristige Editionsprojekte für arabische Quellen des abendländischen Denkens initiiert, von denen die bedeutendsten *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, *Aristoteles Semitico-Latinus*, *Avicenna Latinus* und neuerlich die arabische und lateinische Tradition des *Liber de causis* sind. Die rasante Entwicklung auf diesem Forschungsfeld befindet sich derzeit auf ihrem Höhepunkt und ist längst in Deutschland angekommen. Äußerlich wird sie hier u. a. bei der Einrichtung neuer Lehrstühle und der Erstarkung der bereits Bestehenden, bei der Erweiterung des Lehrangebotes, Absicherung langfristiger Editionsprojekte, Intensivierung und internationalen Vernetzung der Forschung sowie bei den verschiedenen Formen von wissenschaftlichem Austausch und Kooperationen sichtbar. Die hierbei stattgefundene und stattfindende Globalisierung erweist sich als Motor und Beschleuniger des wissenschaftlichen Fortschritts, wovon der hier anzuzeigende Sammelband ein beredter Ausdruck ist.

Der in sieben große Themenkomplexe gegliederte Sammelband umfasst 33 Beiträge von 32 Vf.n, von denen ein Drittel zur US-amerikanischen Forscherelite auf dem Gebiet der arabisch-islamischen Geistesgeschichte gehört. Diese und andere namhafte Spezialisten, darunter auch deren jüngere Generation aus Kanada, Mexico, Deutschland, Österreich, Frankreich, Italien, Spanien, Belgien, den Niederlanden, Ägypten, Israel, Jordanien und Pakistan präsentieren in Kurzbeiträgen ein kompaktes, pointiertes und insgesamt facettenreiches Wissen über die wichtigsten Themen und Autoren aus dem Bereich der Philosophie, Theologie und Rechtslehre im arabisch-islamischen Kulturraum. Mit dieser Konzeption des Bandes gelingt es den Hg.n, in idealer Weise zu verdeutlichen, dass die drei genannten Bereiche sich gegenseitig durchdringen, wechselseitig bedingen und eine organische Einheit bilden, und wie dies geschieht. Die Einheit spiegelt sich in diesem Sammelband wider, dessen einzelne Beiträge wie Mosaiksteine ein buntes, harmonisches und geschlossenes Bild ergeben. Dieses Bild wird durch eine sachlich differenzierte Aufarbeitung der Tradition kontrastiert, indem ihre philosophische Eigenart unter folgenden sieben Gesichtspunkten rekonstruiert wird: (1) Philosophische Themen in der Offenbarung und Theologie des Islams (5–66); (2) Logik, Sprache und die Wissenschaftseinteilung (67–114); (3) Philosophie in den Naturwissenschaften (115–182); (4) Metaphysik (183–260); (5) Epistemologie und Geistphilosophie („Philosophy of Mind" [261–312]); (6) Ethik und politische Philosophie (313–382); (7) Philosophie, Religion und Mystik (383–422). Die einzelnen Beiträge zeichnen sich durch eine klare und konzise Darlegung ihrer Gegenstände aus und schließen jeweils mit einer knappen „Conclusion", Literaturempfehlungen zum Weiterlesen und bibliographischen Angaben. Der Band endet mit einem Personen und Sachen erschließenden Index (423–433).

Obwohl es den Hg.n und den Vf.n darum geht und auch gelingt, eine neue Sicht auf die arabisch-islamische Philosophie endgültig zu etablieren, insofern diese nicht mehr als unterschwellig zum westlichen philosophischen Denken gehörend, sondern als eine eigenständige Größe aufgefasst und gewürdigt wird, vernachlässigen sie nicht, auf den intimen Konnex der beiden großen Denktraditionen, der arabisch-islamischen und der lateinisch-christlichen mit deren gemeinsamen griechischen Unterbau, hinzuweisen. Inwiefern die Philosophie und die Naturwissenschaften im lateinischen Kulturraum aus dieser Begegnung Impulse bekamen und sich veränderten, weisen eigens und v. a. im Hinblick auf das philosophische (sowie *eo ipso* theologische) Denken des Albertus Magnus die Beitrage von *L. X. López-Farjeat* (168–182, hier: 179), *A. Bertolacci* (185–196, hier: 194f) und *R. C. Taylor* (225–235, hier: 233f) hin. Ein impliziter Konnex der beiden großen Traditionen, gemeinsame Fragestellungen und analoge Lösungen lassen sich für alle in diesem Band behandelten Themen erkennen.

Eine umfassendere Präsentation dieser inhaltlich so vielfältigen, die neueste Forschung synthetisierenden und erhellenden Darstellung philosophischer Kernthemen aus der klassischen und nachklassischen Periode des arabisch-islamischen Denkens ist an dieser Stelle weder möglich – eventuelle weitere ergänzende Anmerkungen eingeschlossen – noch erforderlich. Das angesehene Verlagshaus Routledge und die Hg. selbst geben dem Leser sachliche Auskünfte über Charakter, Ziel, Adressaten, Aufbau, Inhalte und die Vf. der einzelnen Beiträge dieses Sammelbandes bereits vor dessen Lektüre mit an die Hand (III; „Notes on the Contributors" [XIV–XVI]; „Introduction" [1–3]). Man kann sicher sein, dass sie mit der ausgezeichneten Umsetzung ihres überaus gelungenen Konzeptes das selbstgesteckte Ziel, die Philosophie im arabisch-islamischen Raum als Philosophie in ihrem Eigenstand zum indispensablen Bestandteil einer modernen allgemeinen Bildung und des Philosophiestudiums zu machen, nicht verfehlt haben.

Bonn Henryk Anzulewicz

Lerner, Akiba J.: **Redemptive Hope**. – New York: Fordham University Press 2015. 216 S., pb. € 31,95 ISBN: 978-0-8232-6792-7

Hoffnung gleicht einem marginalisierten Klassiker und eben nicht einer klassischen Marginalie. Denn einerseits ist kaum zu bestreiten, dass Hoffnung zu den essentiellen Themen des Lebens und den „existentialen" Vollzügen des Daseins gehört; und andererseits steht die theologische und philosophische Aufmerksamkeit für die Phänomene des Hoffens und die Grammatik ihres Begriffs dazu in einem unguten Missverhältnis. Und so ist es sehr zu begrüßen, dass sich die skizzierte Lage in letzter Zeit etwas zu wandeln beginnt, wenn man an neueste Publikationen von Terry Eagleton (*Hope without Optimism*, 2015) oder Ingolf Dalferth (*Hoffnung*, 2016) denkt. Auch das hier anzuzeigende Buch könnte in diese Entwicklung eingezeichnet werden, wobei Akiba J. Lerner, Ass. Prof. an der kalifornischen Santa Clara Univ., den Akzent etwas anders setzt. Es geht ihm nicht so sehr um einen terminologischen Zugang zum Konzept der Hoffnung in Abgrenzung von benachbarten Begriffen, sondern um „hope narratives that offer a form of redemption" (4). Der Titel des Buches zeigt folglich das Zusammenspiel von Hoffnung, Narration und Erlösung an, wobei jene Triade im Dialog mit prominenten Stimmen jüdischer Religionsphilosophie und einer postmetaphysischen Gegenstimme, nämlich von Richard Rorty, in vier Kap.n eingeübt wird.

Ihnen ist eine instruktive Einleitung vorgeschaltet, die zunächst das, was mit der „redemptive hope" ins Visier genommen wird, konkretisiert. Dabei wird Hoffnung im Anschluss an den sog. „standard account" als „a mode of ‚exercising one's rational agengy' by increasing feelings of excitement and expectation for the actualization of an object of attraction, thus increasing our motivation to work toward its fulfillment" (6) bestimmt. Hier werden folglich drei Aspekte unterstrichen: die Verbindung zwischen Hoffnung und Handeln, der nonkognitivistische Modus von Affektion und Antizipation und das motivationale Element im Blick auf die aktive Realisierung des Erhofften. Das erlösende Spezifikum der Hoffnung, die L. hier in den Blick nimmt, wird im Wunsch nach einer „holistic transformation" (4) von Leben und Welt gesehen, welche demnach individuale und politisch-soziale Dimensionen enthält. Wovon genau erlöst werden soll, bleibt aber zunächst im Vagen, sodass ein neues Verständnis von buchstäblich allem gemeint sein kann im Wissen um das Böse, die Verzweiflung, die Abgründe; gemeint sein kann aber auch die Wandlung der Welt als gemeinschaftlicher Zusammenhang in der Hoffnung auf umfassende Gerechtigkeit und wahrhafte Solidarität (7).

Das erste Kap. („Redemptive Hope and the Cunning of History") gibt einen knappen Überblick zu jenen Narrativen einer „redemptive hope" – beginnend mit dem biblischen Repertoire an Vorstellungen einer „total transformation" (21) über

Augustinus und Thomas bis hin zur Umwandlung des Hoffnungskonzepts bei Kant und seinen Implikationen für Autoren im 20. Jh. L. interessiert sich insbes. für die Umwandlung vormals „vertikal" begründeter Hoffnungen in solche, die nun „horizontal" angelegt seien. Als Referenzpunkt fungiert Kants postkopernikanische Philosophie, die Hoffnung als notwendige transzendentale Illusion beschreibe, sie aber zugleich als Postulat ansehe, das Menschen in ihrem Streben nach Autonomie und dem Versuch, dem Glück würdig zu werden, motiviere (31, 33). Theologisch interessant bleibt die Beobachtung, dass Kant die dogmatische Reihenfolge vom Gott der Hoffnung und der Hoffnung auf Gott invertiere: Primär sei das Hoffen, das sich auf Gott richte, sodass Gott als „pragmatic placeholder" (33) ein Implikat der Hoffnung auf ihn bilde – und nicht umgekehrt. Von hier aus zeichnet sich ein „doppelter Ausgang" innerhalb der Hoffnungsdiskurse ab: auf der einen Seite die Kritik der Hoffnung im paradoxen Modus der Hoffnung auf die Überwindung der Hoffnung (Nietzsche, 38), auf der anderen Seite die Absage an hoffnungsvolle Spekulationen zugunsten einer lebensorientierenden Hoffnung im Hier und Jetzt durch eine Rückgewinnung messianischer Impulse (G. Scholem, auch J. Moltmann, 25, 34f).

Dieser zweite Weg wird im folgenden Kap. weiterverfolgt („Revival of Messianic Hope"). In ihm steht die Alternative zwischen messianischer und apokalyptischer Hoffnung im Mittelpunkt. Während jene das Engagement und die Vision der sozialen Änderung summiere, stehe die Apokalyptik für die Hoffnung auf externe Intervention und bleibe daher weitgehend passiv (44). Gershom Scholems Wertschätzung der Kabbala und v. a. Martin Bubers dualer Personalismus werden als Ansätze vorgestellt, wie der aktivistische Messianismus aussehen könnte, warum er nicht in „wishful thinking" oder haltlose Utopien abgleiten muss und welche Formen er heute – etwa in Barack Obamas Bestseller *Audacity of Hope* (2006) – annehmen kann (11, 51).

Noch näher an theologischen Sprachspielen bewegt sich das dritte Kap., das als eine wohlwollende Auseinandersetzung mit Ernst Bloch und Walter Benjamin angelegt ist („The God of Exodus and the School of Hope"). Dabei stehe Bloch für die Amalgamierung von einem säkular-marxistischen Materialismus mit quasikabbalistischer Mystik und radikalem Kontingenzdenken; und dieser Dreiklang münde in eine Ontologie und Anthropologie des Noch-Nicht, zumal beides ausstehe: die Geschichte und unser Personsein (65). Benjamin hingegen wählt nach L. einen Kierkegaard'schen Ansatz, indem er von der negativen Rückseite der Hoffnung, ihrem Scheitern, der Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung ausgehe; und eben dieses Negativum bestimme Benjamin gerade als transzendentale Bedingung des Hoffens (67f). Beiden gemeinsam sei jedoch, dass sich hier eine Dehellenisierung des Glaubens abzeichne, insofern es nicht um Gottes Präsenz gehe, sondern um den Gott, der im Kommen ist (81). Und noch einen zweiten Punkt teilen sie hinsichtlich der Rationalität des Hoffens, das durch Nihilismus und Faschismus brüchig geworden ist: „hope may lack rational justification, but nevertheless remains the only rational way for motivating individuals to have the audacity to prevent further global destruction" (82). Ähnlich den Überlegungen von Hans Jonas ergibt sich die Notwendigkeit und Begründung der Hoffnung gerade aus den Umständen, die zunehmend gegen sie sprechen. Hoffnung kehrt sich hier in die performative Beglaubigung ihrer selbst.

Leider wird dieser Faden nicht weitergesponnen, sondern mit einer zunächst überraschenden Wahl des Sparringspartners für das letzte Kap. fortgefahren: „Richard Rorty's Social Hope and Postmetaphysical Redemption". Für den Religions- und Theologiekritiker Rorty geht es gerade darum, einen hinreichenden Grund für das, was er „social hope" auf Integration, Solidarität und Gerechtigkeit nennt, zur Verfügung zu stellen, ohne sich eine metaphysische Rückversicherung zu leisten (2, 99). L. erinnert an die (Kritik der) wesentlichen Zutaten, die Rorty schließlich in einen geschichtsphilosophischen Ablösungsprozess einfließen lässt. Demnach sei die Ära der Religion von ihrem philosophischen Nachfolger verdrängt worden; und weil man sich dessen Metaphysica ebenfalls nicht gefallen lassen sollte, breche nun das Zeitalter der Literatur an. Dies bringt L. in die ambivalente Situation, mit Rorty das Element der Narration für die „redemptive hopes" fruchtbar zu machen, obgleich ihr theologiephober Zuschnitt bei Rorty unvereinbar mit all den zuvor präsentierten Versuchen bleibt, im Rahmen eines kritisch neu aufgelegten Messianismus erlösende Hoffnungsnarrative verorten zu können (119).

Sicher, vieles ließe sich bemängeln, etwa der Umstand, dass das Quasigenre einer „redemptive hope" allzu blass bleibt und nur in Umrissen vorliegt; auch dass wichtige Stimmen, etwa diejenige Jacob Taubes' und seine Einsichten in Eschatologie, Säkularisierung und politischer Theologie, in L.s Übersicht seltsamerweise fehlen; und schlussendlich, dass die Spannung zwischen der Rest-Metaphysik horizontal begründeter Hoffnungen mit Rortys Neopragmatismus weitgehend unaufgelöst bleibt. Und dennoch – einmal abgesehen davon, dass *Redemptive Hope* eine sehr gut lesbare Synopse zur v. a. jüdischen Hoffnungsphilosophie in Zeiten der Infragestellung des Hoffens bietet, wird hier doch zugleich ein neuer Akzent in die Debatte eingebracht. Versuche, der „Hoffnung" durch Begriffsklärung auf die Spur zu kommen, werden nun durch einen Ansatz bereichert, die Hoffnung dort aufzusuchen, wo von ihr berichtet und erzählt, wo sie also konkret wird. Dass beides – terminologische und narrative Annäherungen – in den hoffnungsvollen Diskurs künftig eingehen werden, bleibt nicht nur zu hoffen, sondern ist zu erwarten.

Zürich Hartmut von Sass

Fundamentaltheologie

Wenzel, Knut: **Offenbarung – Text – Subjekt**. Grundlegungen der Fundamentaltheologie. – Freiburg: Herder 2016. 159 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–451–34908–9

Knut Wenzel, Prof. für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Goethe-Univ. in Frankfurt, hat unter dem Titel *Offenbarung – Text – Subjekt* einen kreativen, begrifflich starken, gut lesbaren und in interdisziplinärer Perspektive (im Blick auf Religionsphilosophie und Kulturwissenschaften) anschlussfähigen Zugang zur Fundamentaltheologie vorgelegt, der aus einer Vorlesung im Sommersemester 2015 an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen erwachsen ist. Die Vorlesungs-„Nachschrift" – im wörtlichen Sinn (der Band beruht auf Transkriptionen des mündlich Vorgetragenen) – ist dabei mehr als eine Einführung: Sie bietet vielmehr „Grundlegungen" einer Fundamentaltheologie in den Spuren eines hermeneutisch-theologischen und subjekttheoretischen Ansatzes, im kreativen Zusammenführen von Denkimpulsen, wie sie von Paul Ricœur auf der einen und Karl Rahner auf der anderen Seite vorgelegt worden sind, und die dem Desiderat einer christlichen Glaubensreflexion im gegenwärtigen, unübersichtlichen, säkularen sowohl religionsproduktiven als auch institutionenkritischen westlichen Kontext mit seinen vielfältigen spirituellen Suchbewegungen und der Öffnung auf neue (ästhetische) Ausdrucksgestalten des Glaubens nachkommt.

Der Titel des Buches zeigt das „Programm" der Grundlegungen an – und mit einer „Leerstelle" eine der großen Herausforderungen gegenwärtiger christlicher Glaubensverantwortung: Der Denkweg führt von der Offenbarung zum Subjekt (bzw. auch umgekehrt vom Subjekt zur Offenbarung), und der Text ist – in der Konsequenz eines hermeneutisch-theologischen Ansatzes – das entscheidende Bindeglied, steht er doch für den Plural der Bezeugungsgestalten der Offenbarung sowie den Plural der Aussagen des Subjekts, seiner Antworten und der „Anreden" an das Subjekt. Offenbarung zu denken, so der Ansatz des Vf.s, setzt immer „das glaubende Subjekt voraus, das zu diesem Anspruch ‚Ja' sagt" (107), wobei dieses „Ja" in einen Antwortraum eingeborgen ist, der durch den „Text" gekennzeichnet ist und der so die hermeneutische Vermittlung der transzendentalen Denkfigur des vorliegenden subjekttheoretischen Ansatzes darstellt. Die „Leerstelle", die der Titel markiert, ist dabei die große Anzeige für die Suchbewegungen und Herausforderungen gegenwärtiger Fundamentaltheologie: Kirche wird nicht mehr als gewährleistende und autoritative Instanz theologischer Erkenntnis und christlicher Glaubensverantwortung gedacht – so die „apologetischen" fundamentaltheologischen Ansätze der Moderne –, sondern in der Konsequenz des freiheitstheologischen und subjekttheoretischen Ansatzes der vorliegenden „Grundlegungen" wird Kirche, auf dem Hintergrund des vom II. Vatikanischen Konzil neu eröffneten Volk-Gottes-Gedankens und der sakramententheologischen Fundierung der Konzilsekklesiologie, „generativ" verstanden: im Dienst der Verwirklichung des Subjektseins und der „Eröffnung und Bereitung von *Kulturen der Autonomie*" (155).

Die „Grundlegungen" sind in fünf Kap. gegliedert: In der Einleitung (13–44) wird – über die Einbindung in die Geschichte der Disziplin und die begriffliche Absetzung von der Dogmatik – ein Konzept von Fundamentaltheologie als „theologischer Grundlagenforschung" (37) vorgestellt, im Dienst der Glaubensverantwortung in der säkularen Welt und einer von unterschiedlichsten Pluralisierungsprozessen geprägten Kultur. Die Relevanz der Fundamentaltheologie lag und liegt gerade darin, die christliche Lehre „in einer Weise zu begründen, die über die eigene Binnensprache hinausgeht" (16; ebenso 19 zum Konzept Anselm von Canterburys); dem wird W.s Ansatz – gerade durch den Blick auf die vielfältigen Umbruchsprozesse der säkularen Welt des Westens – in besonderer Weise gerecht.

Das zweite und zugleich umfangreichste Kap. (45–107) des Buches zum Verhältnis von Offenbarung und Vernunft fokussiert die vernunftgemäße Verantwortung des Glaubens auf dem Hintergrund der Diskussion offenbarungstheologischer Ansätze des 20. Jh.s und legt, angeleitet von der von Paul Ricœur vorgelegten Philosophie der Offenbarung, in hermeneutisch-theologischer Perspektive Pisten für einen subjekttheoretisch ausgerichteten Zugang zu einer Hermeneutik der Offenbarung aus. Grundlage bildet der „Text", die Pluralität der Offenbarungsdiskurse der Schrift (prophetisch, narrativ, vorschreibend, weisheitlich, prophetisch-hymnisch), die eine doppelte Relativierung des Offenbarungsdiskurses implizieren, auf der einen Seite durch das in den Texten zum Ausdruck kommende je größere Geheimnis Gottes und auf der anderen Seite durch den Glauben des Subjekts. Das führt dann zu der – bereits benannten – These: „Offenbarung ist nicht glaubensgenerativ, vielmehr setzt der Anspruch der Offenbarung, angenommen zu werden, bereits das glaubende Subjekt voraus, das zu diesem Anspruch ‚Ja' sagt." (107)

Für die Fundamentaltheologie neu – und auch anschlussfähig für eine fundamentaltheologische Reflexion in nichtwestlichen Kontexten – ist der Blick des

dritten Kap.s auf das Verhältnis von Vernunft und Poesie (108–121). Das Feld der Ästhetik (bildende Kunst, Musik, Literatur, Poesie) erschließt Wege der „Manifestation neuer Wirklichkeit" (112), die die vernunftgemäße Verantwortung des Glaubens weiten, die „Grenzen des Begriffs methodisch strukturierter Vernunfttätigkeit" in den Blick nehmen und gerade dafür stehen, dass an diesen Grenzen die „menschliche Artikulationsfähigkeit mit Blick auf Gott" noch nicht am Ende ist (40).

Die beiden sich anschließenden Kap. „Glaube und Religion" (122–141) und „Subjekt und Kirche" (123–159) hängen von der Denklogik her zusammen. In der säkularen Welt des Westens – und den Metropolen und Megacitys des Südens – ist es zwar zu einem „Relevanzverlust *verfasster* Religionsgemeinschaften" (43) gekommen, aber gerade nicht zum „Verschwinden von Religion und Glaube" (43); es haben sich eher individualisierte Formen von Spiritualität ausgebildet, die gerade dem entsprechen, was das moderne Glaubenssubjekt ist: ein „Freiheitssubjekt" (123). Auf dem Hintergrund dieser Rahner'schen These, dass Glaube „*Selbstvollzug des Subjekts* ist, so dass dieser Glaube in der *Freiheitsautonomie des Subjekts* gründet" (124) und in Konsequenz des freiheitsphilosophischen bzw. -theologischen Ansatzes, den sich auch das II. Vatikanische Konzil zu eigen gemacht hat (vgl. z. B. die Erklärung *Dignitatis humanae*), ergeben sich „radikale" Konsequenzen für eine Kirche, die in dieser Moderne ankommen will. Eignet sich Kirche den Freiheitsgedanken an, den das Konzil für die Kirche neu erschlossen hat, bedeutet dies, die Subjekthaftigkeit des Menschen ernst zu nehmen und gerade zur Förderung dieser Subjekthaftigkeit beizutragen. Mit der „Subjektinstanz", so W., gibt es eine „Absolutsheitsdimension", „die aller Eingeordnetheit – in welchem Zusammenhang auch immer und sei es der einer Religionsgemeinschaft – vorausgeht und prinzipiell unvereinnahmbar ist" (43). Eine solche Bestärkung und Förderung des Subjekts ist gerade angesichts des „erschöpften Selbst" der Moderne bzw. Postmoderne angesagt, um Vereinfachungen und Fundamentalismen abzuwehren und zur Ausbildung von „Kulturen der Autonomie" (155) beizutragen, und sie gründet, in christologischer Perspektive, in der Ermöglichung wahren Menschseins – durch alle Gebrochenheit und Sünde hindurch, für die das Christusereignis steht. „Endlich Subjekt sein könnend, wäre der Mensch vom Bann befreit, an sich halten zu müssen – die Dinge, die Welt, sich selbst –, um sich selbst zu erhalten, und könnte sich weggeben, ohne Verluste. Der sich weggebende Mensch, der dabei sich nicht verliert, sondern sein Subjektsein verwirklicht – die Sprache kirchlicher Überlieferung kennt ihn als den in die Nachfolge des kenotischen Christus Eintretenden." (154) Das sind spannende und herausfordernde Visionen und Aufgabenstellungen für eine Kirche an der Seite der Menschen, für eine Kirche, die „ihre Christusförmigkeit in eins mit ihrer Weltlichkeit" realisiert (155), gerade wenn sie „Milieus der Partizipation" (158) auf Ebene der Gemeinden entstehen lässt, aber auch auf den vielen Feldern kirchlicher Praxis, in Caritas, Migrantenarbeit, in Kontexten von Bildung und Erziehung.

W. hat einen wegweisenden Ansatz für eine Fundamentaltheologie in der säkularen Welt des Westens vorgelegt, die um das Aufbrechen der kirchlichen Bindungen im Westen und die Pluralisierung der „Religionspräsenzen, Nationalitäten, Kulturen in einer Gesellschaft" (15) weiß, die den Weg und das Werden des modernen Subjekts ernst nimmt, gerade auch angesichts seiner Anfechtung in der Gegenwart (Stichwort: „erschöpftes Selbst"), und die die darin liegende Verantwortung für Kirche und Theologie thematisiert. Die „Leerstelle" des Titels wird so zu einer produktiven „Leerstelle"; eine solche Kirche steht im Dienst des Evangeliums, wird zum „Sakrament der Völker" und „könnte es durchaus als Aufgabe ansehen, Europa als ‚Laboratorium' neuer Kirchenpräsenz in einer kompliziert gewordenen religionsgesellschaftlichen Konstellation aufzufassen" (141). Brücken für eine Rezeption dieser hermeneutisch-theologischen und subjekttheoretischen „Grundlegungen" der Fundamentaltheologie in außereuropäischen Kulturen sind durch den Blick auf Gestalten der Ästhetik gelegt, die – so wie z. B. die lateinamerikanische Volksreligiosität und -weisheit – eine rational-begriffliche Reflexion auf einen weiteren Horizont der Artikulation menschlicher Subjekthaftigkeit aufsprengen.

Die vorliegenden *Grundlegungen der Fundamentaltheologie* sind mehr als „Vorlesungsnachschriften" (und Transkriptionen des mündlichen Vortrags, auch wenn dies an wenigen Stellen – 15, 31, 119 – auffällt); sie eignen sich auch angesichts der (im positiven Sinn) überschaubaren Größe des Buches als fundierte Einführung in fundamentaltheologische Lehrveranstaltungen an theol. Fak.en und Instituten; aber auch eine an Fragen von christlichem Glauben und Religion interessierte Kulturwissenschaftlerin wird dieses Buch mit Gewinn lesen können.

Osnabrück Margit Eckholt

Arenz, Dominik: **Paradoxalität als Sakramentalität**. Kirche nach der fundamentalen Theologie Henri de Lubacs. – Innsbruck: Tyrolia 2016. 698 S. (Innsbrucker theologische Studien, 92), kt € 59,00 ISBN: 978–3–7022–3539–0

Der Vf. hat mit dieser Arbeit unter Leitung Claude Ozankoms an der Univ. Bonn eine Diss. angefertigt, die in einer im guten Sinne traditionellen Weise in der genauen Rekonstruktion des theologischen Denkens eines großen Theologen des 20. Jh.s besteht. Der Vf. vertritt die These, de Lubac bestimme das Gott-Mensch-Verhältnis in seiner *théologie fondamentale* in dem Sinne paradoxal, als die menschliche Vernunft nur auf dem Wege einer *intelligence par la foi* zu einem Verständnis des inkarnatorisch an der Welt handelnden Gottes komme und allein auf diesem Weg zu einem adäquaten Begriff von Kirche als dem heilshaft sakramental-inkarnatorischen Handeln Gottes in der Geschichte gelange.

Daraus ergibt sich die Zurückweisung des neuscholastischen Verfahrens der *demonstratio catholica*: Was die wahre Kirche als solche ist, lässt sich einer unbeteiligten Vernunft nicht *von außen* demonstrieren, sondern setzt die existentielle Hinwendung des vernünftigen Menschen zum Mysterium dieser Kirche voraus. Im Maße dieser Hinwendung erschließt sich der theologische Sinn des Geheimnisses, dessen philosophisch-logische Außenseite das Paradox ist (225). Das Paradox ist die Außenseite des sich in der Welt inkarnierenden und Menschen so kirchlich-sakramental-eschatologisch über sich hinaus fordernden Gottes. Mit dieser Hinwendung zum Mysterium komme „die Freiheit des Denkens in Gang, die die geistigen Konzepte und Grenzen übersteigt" (224), ja, in dieser Konversion zum Mysterium komme es zum Eintritt in eine „translogische Wirklichkeit, die Immanenz und Transzendenz, Individualität und Sozialität sowie Geschichte und Ewigkeit zusammendenkt" (224). Der Vf. versucht mithin, eine im Kern mystische Sicht auf die menschliche Existenz sakramental und ekklesiologisch zu wenden. Ein solches Unterfangen ist zumal in Zeiten, in denen Kirchenobere verführt sind, im Leitungsalltag theologische Überzeugungen durch betriebswirtschaftliche Modelle zu ersetzen, überaus sympathisch. Es lässt sich als ein vom Jesuiten de Lubac inspiriertes Verfahren erkennen, das auf der Überzeugung von einer transzendentalen Wirksamkeit der Gnade Gottes beruht, die im Menschen die Möglichkeitsbedingung ihres Verstandenwerdens wirkt. In der Affirmation dieser Perspektive zeigt sich der Vf. an der Seite de Lubacs als entschiedener Gegner jedes Säkularismus, dem er mit Milbank attestiert, er tendiere zum gelebten Atheismus (607).

Für die Ekklesiologie liegt der entscheidende Fortschritt des Werkes in einem vertieften Verständnis der ekklesiologischen Verwendung des Begriffes „Sakrament": Legt der Text von LG 1 nahe, *sacramentum* sei mit *instrumentum* im Kontext hinlänglich bestimmt, gemeint sei also der Werkzeugcharakter der Kirche, so offenbart die neuere Diskussion zur Hermeneutik des Konzils das Anliegen etwa Benedikts XVI., im Begriff „Sakrament" den Hinweis auf die göttlich-geheimnisvolle Tiefe der Kirchenwirklichkeit zu erblicken. Der Vf. bemüht sich nun von de Lubac her um eine recht präzise Bestimmung des Sakramentalen im Hinblick auf die Ekklesiologie.

Die göttlich-geheimnisvolle Tiefe der kirchlichen Sakramentalität sieht der Vf. als Moment seiner „natürlich-übernatürlichen Beschaffenheit als GeistNatur [sic], für die absolut notwendig ist, was für sie unerreichbar ist (vgl. Blondel): ‚Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist'" (604). Dieser anthropologischen Dimension der Ekklesiologie widmet der Vf. eine ausführliche Exegese der Anthropologie de Lubacs (3. Kap., 229–415). Zentral für diese anthropologische Grundlegung ist de Lubacs Gedanke des *desiderium naturale ad videndum Dei* (297–415), das der Vf. verstehen will als „das anthropologische Paradox schlechthin, da immanente und geschichtliche Natürlichkeit und übernatürliche Finalität zusammengedacht werden müssen" (301). Mystik bestehe darin, „sich der immanenten Konkretion des Mysteriums sowie seiner transzendenten Verwiesenheit bzw. Dimension bewusst zu werden", worin der Vf. selbst das Wesen sowohl von Mystik als auch von (gelingender) Theologie erblickt (386). Mystik leitet Menschen an, ihre Zeit und Geschichte im Lichte der eigenen anthropologischen Verwiesenheit auf das *videre Deum* zu begreifen.

Von der so explizierten theologischen Anthropologie ausgehend bestimmt der Vf. die Sakramentalität der Kirche (4. Kap., 415–599) als Sakrament. Im Anschluss an de Lubac wird der Begriff des „Sakraments" in fünf Aspekten dimensioniert: (1) Christologisch ist Sakrament das Offenbarwerden der Bestimmung menschlicher „GeistNatur" (sic!). Als das geschaffene Bild Gottes *(imago Dei)* findet sie in Jesus Christus ihr Ziel in der *similitudo Dei*. In christologischer Hinsicht sakramental sind menschliche Vollzüge, die die Bestimmung der menschlichen Natur symbolisieren, dass in ihr Gott offenbar wird (462). (2) Den ekklesiologischen Aspekt des Sakramentes expliziert der Vf. als begriffsanalytisches Urteil: „Kirche ist der greifbare Ort der Sakramentalität […]. Sakramentalität gibt es also nicht ohne die sichtbare Kirche." Hier hätte etwas mehr Begründung helfen können, sodass der Satz „Denn die Kirche ist die bleibende Aktualität des Christusereig-

nisses" (463) nicht als begründungsfreie Überaffirmation erscheint. (3) Den eschatologischen Aspekt der Sakramente sieht der Vf. in der für sie konstitutiven Spannung von Schon und Noch-nicht des Heils (474–481). (4) Den pneumatologischen Aspekt des Sakraments sieht der Vf. mit de Lubac in der Abhängigkeit aller Vergegenwärtigung Gottes in der Welt von dem Wirken des göttlichen Geistes. Dieser Aspekt des Sakramentes ist mit sieben S. der am schnellsten abgehandelte (481–487). Hier werden die biblischen Zeugnisse zur Geistgewirktheit von Sakramenten, Kirche und Liebe zitiert, aber spekulativ-theologisch nicht wirklich durchdrungen. Würde das unternommen, führte es wohl zwangsläufig zu einem Nachdenken darüber, inwiefern der Geist Gottes die geschöpfliche *imago Dei* des Menschen vollendet hin zum Christus-analogen *imago-Dei-Sein*. Sätze wie „Das Christusereignis markiert das *donum perfectum* Gottes, insofern der Mensch in ihm nicht nur anfanghaft eben jene Gemeinschaft [von Gott und Mensch] erfährt, sondern auch den Heiligen Geist als Anschauungsform erhält, der das Zusammen und Zugleich von Natur und Übernatürlichem etc. denken lässt." (604) offenbaren den an dieser Stelle schlicht unverständlichen Begriff der „Anschauungsform", welcher einen beachtlichen pneumatologisch-gnadentheologischen Mangel der Untersuchung markiert. Er zieht sich durch die gesamte Arbeit, was sich auch in der unproblematischen Rede von Natur und Übernatur bemerkbar macht. Es bedürfte eines genaueren Nachdenkens darüber, *wie* die für de Lubac so zentrale *intelligence par la foi*, wie also so etwas wie der Glaubenssinn der Gläubigen philosophisch-theologisch zu bestimmen ist. Hier verweigert sich der Vf. und beharrt stattdessen auf einem letztlich bei ihm insbes. an Kierkegaard bestimmten Begriff des Paradox, was in ekklesiologischen Kontexten besonders problematisch ist, weil es immer die Gefahr impliziert, dass Kirche auf diese Weise sehr weitgehend mit der Gotteswirklichkeit selbst identifiziert wird und sich in demselben Maße den Fragen nach Wirksamkeit und Angemessenheit ihres Wirkens entzieht.

Solch kritische Anmerkungen können nicht verstellen, dass mit dieser Arbeit nicht nur ein schöner Beitrag zur Vergegenwärtigung des Denkens Henri de Lubacs geleistet wird, sondern auch ein gerade in der gegenwärtigen Diskussion um die Kirche als Sakrament wichtiger Beitrag zur Bestimmung des ekklesiologischen Sakramentsbegriffes. Der Vf. zeigt sich in diesem Werk als ein vielversprechender spekulativer Theologe.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Guanzini, Isabella: **Anfang und Ursprung.** Massimo Cacciari und Hans Urs von Balthasar. Aus dem Italienischen von Bettina Müller Renzoni. – Regensburg: Pustet 2016. 220 S. (ratio fidei, 58), brosch. € 29,95 ISBN: 978–3–7917–2778–3

Von einer Diss. ist hier zu berichten, die geduldig und kundig, bisweilen den Gefährdungen des Fachjargons nicht ganz entkommend, ein Terrain durchschreitet, das v. a. von drei Namen markiert ist: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Massimo Cacciari und Hans Urs von Balthasar.

Diesem im deutschsprachigen Raum nicht sofort plausiblen Dreigestirn sind die drei Hauptteile des Bandes gewidmet: „Erster Teil. Das dem Logos Vorhergehende. Befragung des Anfangs in der Philosophie von Massimo Cacciari" (21–78), „Zweiter Teil. Das Mögliche und das Geoffenbarte. Theologische Schnittpunkte, Vermutungen und Überlegungen" (79–126, zu Schelling) sowie „Dritter Teil. Die Herkunft von Agápe. Der Logos der Liebe bei Hans Urs von Balthasar" (127–205).

In der folgenden Rezension wird v. a. zu prüfen sein, ob die Arbeit Isabella Guanzinis neben einer überfälligen Einführung in die Welt des italienischen Meisterdenkers Cacciari auch eine weiterführende Erhellung der logischen und thematischen Bezüge zwischen den drei Autoren leistet, möglichst ergänzt um eine Neufassung des schon an sich nicht erst in jüngerer Zeit neu befragten Themenfeldes „Anfang und Ursprung". Denn zumindest die zunächst in einzelnen Kap.n eher unvermittelt und unverbunden aber prominent eingeführten Begriffe „Logos/Mythos", „Tod", „Treue", „Verlust", „Eros", „Heiliges", „Freiheit", „Askese", „Kenosis", „Metaphysik" etc. lassen ein Ausfransen der im Titel noch klaren Themenstellung oder deren Untergang im Bermudadreieck zwischen drei höchst unterschiedlichen Denkern befürchten.

Die Vf.in selbst gibt sich aber in der Einleitung optimistisch, was ihr Projekt angeht: „Sowohl der theologische Weg Balthasars als auch der spekulative Weg Cacciaris bringen eindringlich das Bedürfnis zum Ausdruck, die Vernunft zu sensibilisieren – ein Problem, mit dem sich schon Kant in seiner transzendentalen Ästhetik in revolutionärer Weise auseinandergesetzt hat. Bei beiden nimmt dieser Gestus die Bedeutung an, sie in einem gewissen Sinn an ihre Ursprünge zurückzuführen: an den Punkt, wo Intellekt und Sinn nicht geschieden sind, sondern vor einem einheitlichen Hintergrund und in einer uneinnehmbaren gemeinsamen Wurzel miteinander verflochten sind. In jenem Unvermeidlichen – einer (unmöglichen) Agápe –, dem kein Logos am Ende widerstehen kann." (19)

Im ersten Teil geht es nun also darum, mit Cacciari das Undenkbare, den Anfang, zu denken. In eher anthologischer Weise kommen u. a. Kafka, Rosenzweig, Aristoteles und immer wieder – unzitiert – Heidegger/Derrida zu Wort, um die von Cacciari stark gemachte Prekarität jedes Ursprungsdenkens ins Wort zu bringen. Doch muss man gleich „gläubig" sein, um diese Frage immerfort neu zu stellen (27)? Immerhin stellt *der Tod* sie unausweichlich und macht den Menschen zum *Migranten*, so er nicht den Idolen der Eindeutigkeit und damit einem ganz anderen Tod verfallen will (31).

Langsam verdichtet sich hier beim Rez.en ein erster Unmut: Kann man wirklich keine indirekte Rede einsetzen, um die Grenze zwischen Meinung der Vf.in und des referierten Philosophen zu markieren? Muss es unter dem Titel „*Zwischen* absoluter Treue und dem Sich-Fügen in den Verlust" (I.4., 31–36) tatsächlich auf dreieinhalb S. um Schweigen, Sprache, Mystik und Zögern gehen, ohne dass am Ende wenigstens eine oder mehrere Thesen benannt oder entwickelt werden? Und selbst wenn Cacciari so arbeitet: Muss das die Vf.in in einer philosophischen Diss. unkritisch nachvollziehen? Und schließlich: Wenn alles unklar ist, klar aber nur das uneinholbare singuläre freie Denken – wofür dann überhaupt noch philosophische Schriften verfassen?

Auf S. 37 dann eine „Schlüsselidee von Cacciaris theoretischem Weg ans Licht": „Das Gesetz ist der fehlende Name, das Wort, das nicht anders gesagt werden kann als dadurch, dass es sich entzieht." Der Rez. bricht die Lektüre des ersten Teils hier ab, um vielleicht bei den Explorationen der Vf.in zu Schelling konzise Argumentation oder doch wenigstens verlässliche Rekonstruktion eines fremden Werkes zu finden.

Wie G. allerdings Schelling gerecht werden will, dessen Denken doch stets mit der Selbstsetzung des denkenden Ichs begann, während sie den Subjektgedanken in einem Heidegger'schen Gestus bisher fast konsequent vermeidet, bleibt allerdings rätselhaft. Im zweiten Teil wird dann Kant kritisch befragt und die platonische negative Theologie stark gemacht. Konsequent folgt eine kritiklose Rekonstruktion des späten Heideggers auf engstem Raum. Für eine kritische Befragung der Heidegger'schen Begriffe „Gelassenheit" und „Gottheit" – nicht erst seit den jüngsten Enthüllungen dringend geboten – bleibt da freilich keine Zeit (50). Immerhin erkennt die Vf.in mit Cacciari, dass „Heideggers Versuch, den ontotheologischen Diskurs der metaphysischen Tradition zu überschreiten, indem er die Frage des Heiligen zum Chaos des Offenen hin aufmacht, […] letztlich weder in der Lage [ist], die Frage der rettenden Gnade zu berühren, noch die eschatologische Sprache zu sprechen" (51).

Gerade waren wir noch bei Hegel (II.3.), da sind wir schon „Über Schelling hinaus" (II.4.), der aber offenbar v. a. durch die Brille Cacciaris gelesen wird: So „wird die Welt zum zufälligen Ergebnis einer absolut freien Aktion, geschaffen von einem ‚brennenden Willen', der sich zur Schöpfung entschließt, etwas außerhalb seines Selbst zu errichten, *ohne Warum*" (59).

II.5 „Das Prinzip des Anfangs – Freiheit" gelingt dann gut. Die Vf.in entfaltet hier ihre Fähigkeit, auf kleinem Raum der Komplexität der Autoren und Themen in einer Weise gerecht zu werden, die den eigenen Ansatz erstmals deutlich sichtbar werden lässt, auch wenn im Fahrwasser Cacciaris weiter Rationalität und Subjekt eher übel beleumundet bleiben, denn „vor diesem Grund [der Freiheit] kann es keinen Begriff, sondern nur Intuition geben" (61).

Auf den folgenden Seiten nähern wir uns der Kernfrage der Arbeit: der nach dem Anfang. Cacciari glaubt ganz untheologisch nicht, dass Gott der Anfang sein kann und enthebt ihn damit auch jeden theologischen Sinns (64). Für G. wird so gar genau der „Unterschied zwischen Theologie und Philosophie" definiert (86). Doch muss tatsächlich der Philosoph ein *prius* vor Gott denken? Wie und warum denkt der Philosoph Cacciari Monotheismus (sehr schön inspiriert von der Ikone Rubljevs) als Trinität (82ff)? Warum verweist ein Anfang, der ganz ungöttlich gedacht wird, auf eine Eschatologie? Und: Kann jemand etwas „Eschatologie" nennen, der „auf seinem offenen und nie entschiedenen *status* beharrt, auf seiner absoluten Unvorhersehbarkeit" (97)? Der Rez. kann nach wie vor nicht anders als Elmar Salman Recht zu geben, der Cacciari „exklusiven Paternalismus" und „negativen

Mystizismus" vorwirft: „Die Indifferenz kann nicht Hüterin der Liebe sein" (108) – wie wahr!

Warum zu all dem noch Hans Urs von Balthasar? Zu Ende des zweiten Teils heißt es: „[D]ie beiden Autoren zeigen ein besonderes Bewusstsein und eine obsessive Beharrlichkeit darin, den Anfang und die letzten Dinge als durch eine ursprüngliche Freiheit miteinander verbunden zu betrachten, deren Abgründigkeit und Unvordenklichkeit zum Raum einer radikalen Öffnung des Realen werden." Das mag sein, aber ob „ihr postidealistischer philosophisch-theologischer Weg eine radikale, wenn auch divergierende Ausübung des Christentums darstellt" (123), darf doch bzgl. Cacciari eher bezweifelt werden.

Wenn die Vf.in dann richtig ausführt, dass Baltasar sich „auf den Spuren der Kirchenväter vor allem für das Paradox einer einzigartigen, historischen und gleichzeitig universalen Wahrheit" begeistere (135), kann die Entfernung zu dem, was wir bisher über Cacciari gehört haben, kaum größer gedacht werden. Einer ausgesprochen sachkundigen und konzisen Positionierung von Balthasars (Früh-)Werk im zeitgenössischen Kontext folgt eine ebensolche Paraphrase seiner Gotteslehre im Verhältnis zur Anthropologie: „Die Wahrheit der endlichen Seienden liegt für Balthasar in der Wirkung einer Transzendenz, die in ihrer Gestalt erstrahlt, im Lichte eines grundlegend-theologischen Ansatzes, in dem Glaube und Vernunft jede im Voraus gebildete Unterscheidung verlieren." (148) „Eben" möchte man rufen, aber auch „so what?". Auf S. 155 erfährt man dann, dass die Berührungspunkte mit Cacciari auf der Ebene einer phänomenologischen „Rede der Dinge" liege, einer Schönheit, die seit Schelling „wieder eine transzendentale Dimension" erreiche (157), so wie auch Cacciari nach dem „Ewigen im Zufall" sucht (155). Wird hier vielleicht „transzendent" mit „transzendental" verwechselt?

Balthasars gut wiedergegebene Theo-Logie im engeren Sinne berührt im zweiten Kap. des dritten Teils wieder die Felder *Eros* und *Agape* in ihrer Dialektik: „Die Liebe wird für Balthasar das Maß der Wahrheit, der Schlüssel, um sich ihrer Enthüllung zu öffnen, die Bedingung, damit ihr Entstehen möglich wird, weil sie dem generativen Raum des Wahren und des Seins entspricht." (173) Was ist aber dann mit Cacciari, wenn Elmar Salmans Kritik zutrifft? Balthasar bestätigt „das absolute Primat der christologisch-trinitarischen Wahrheit gegenüber jeder anderen möglichen Ansicht und geht dabei über jeden abstrakten Formalismus und jede repräsentative Auffassung des Wahren hinaus." (180) Eben! Am Ende gibt es echten Erkenntnisgewinn eines philosophischen Zugriffes auf das Werk Balthasars: „Es handelt sich nicht darum, im Kielwasser der zeitgenössischen Phänomenologie das Sein als Gabe zu begreifen. Balthasar scheint sich, radikaler, einer unbedingten Öffnung, einer ursprünglichen *Pro-Affektion* zuzuwenden: hin zur Liebe also, als dem absoluten Sein innewohnender Name." (188)

Das dritte Kap. sollte Lösungen und Ergebnisse bringen. Es bringt zunächst die zutreffende Darstellung der göttlichen Kenosis in der Balthasar'schen Fassung (191–195) von *analogia caritatis* und Teilhabe (195–198). Warum hier mehrfach Slavoj Žižek und nicht ein einziges Mal die deutschsprachige Balthasar-Literatur zitiert wird, erschließt sich dem Rez.en zwar nicht, der Band hat sich aber bis hierher in seiner zweiten Hälfte als eine ausgesprochen lesbare Einführung in Balthasars Denken rund um Ästhetik und Theologik entpuppt und gibt so einem großen Theologen das Gewicht, das ihm die deutschsprachige theologische Debatte nach wie vor eher verweigert.

Dumm, dass ihm auf den letzten zehn S. aber eine „Indifferenz" unterstellt wird, die sich in keiner Weise aus der bisherigen Darstellung ergibt, nun aber als *deus ex machina* eine Kumpanei mit Cacciari insinuiert, die der Balthasar-Kenner partout nicht erkennen will. Die folgende ausführliche Kritik an einem reduzierten Freiheitsbegriff Balthasars wollte man dagegen sogar teilen, wenn sie nicht ebenfalls aus dem Nichts käme: „Der tiefste paulinische [!] Sinn der Freiheit als Geschenk, das einem Geschenk entspricht und es historisch wiederbelebt in der – auch tragischen – Unmöglichkeit einer Vollendung, läuft [bei Balthasar] Gefahr, sich in die perfekte Zirkularität eines vorausgesetzten und versicherten Wegs zu verwandeln, innerhalb einer theologischen Vision ohne Eschatologie." (202) Letzteres trifft ja wohl eher auf Cacciari zu, mit dessen wolkigem Mystizismus Ersteres aber kaum erkannt worden sein kann, denn: „Während die Philosophie Cacciaris in ihrem Innersten dazu neigt, zusammen mit Beckett und Herrn K. jegliche Handlung zu versprengen oder ihre Mehrdeutigkeit mit unfehlbarer Klarheit aufzuzeigen (Hamlet), gibt sich Balthasars Theologie bewusst der sinnlichen Empfindsamkeit Adrienne von Speyrs und der Poesie Charles Peguys hin, auf den Spuren der ursprünglichen Vertrauenswürdigkeit, die jede Geschichte zusammenhält." (205) Zum Glück entscheidet sich die Vf.in am Ende für Balthasar und lässt den Leser so erkennen, was diese Diss. eigentlich zu sein scheint: das Ringen um eine Fassung ihres eigenen Denkwegs *von* Cacciari *zu* Balthasar: „Wenn die Postmoderne bedeutet, dass wir nicht mehr an diese Welt glauben – dass wir nicht mehr an Wunder glauben, wie Badiou sagen würde –, könnte das Angebot einer Ontologie von Agape, bei der Frage nach dem Anfang als ‚positive Unfassbarkeit' beginnt, einen direkten Weg für die Theologie darstellen. Eine schwierige Vorstellung, die der Einfachheit des Blicks das unerschütterliche *Vor-Gefühl* zurückgibt, dass wir, wenn wir auf die Welt kommen, nicht tragisch ins Leere stürzen. Ebensowenig jedoch schaukeln wir erinnerungslos völlig sterilisiert in einem hyperbaren, übersinnlichen Grund." (209) In diesem Sinne ist der frisch berufenen Grazer Prof.in für Fundamentaltheologie alles Gute zu wünschen.

Frankfurt a. M. Joachim Valentin

Eggenberg, Thomas: **Kirche als Zeichen des Reiches Gottes**. Eine Studie zur Bedeutung des Reiches Gottes für die Kirche in Auseinandersetzung mit Küng, Moltmann, Pannenberg und Hauerwas. – Wien: LIT 2016. 391 S. (Studien zu Theologie und Bibel, 14), pb. € 54,90 ISBN: 978–3–643–80220–0

Was die „immer wieder zitierte Feststellung" (17, Anm. 2) des „Modernisten" Alfred Loisy in dem zu Beginn des vergangenen Jh.s erschienenen Buch *L'evangile et l'eglise* betrifft, so nimmt Thomas Eggenberg bereits einleitend eine nötige Klarstellung vor: Mit dem Satz, Jesus habe das Reich Gottes angekündigt und gekommen sei die Kirche, habe sich Loisy „gegen eine individualistische Deutung des Reiches Gottes" gewendet und „nicht etwa die Kirche als illegitime Nachfolgerin des Reiches Gottes" (ebd.) verstanden. Ein alternativer Gegensatz zwischen beiden Größen sei von ihm keineswegs behauptet worden. Entsprechendes wird für die vier Theologen geltend gemacht, deren Verhältnisbestimmung von Reich Gottes und Kirche der Vf. in seiner 2010 von der Ev.-Theol. Fak. im belgischen Löwen angenommenen Diss. untersucht: Hans Küng betrachte die Kirche ekklesiologisch als „Vor-Zeichen", Jürgen Moltmann als „Antizipation", Wolfhart Pannenberg als „Sakramentales Zeichen", Stanley Hauerwas als „Soziale Verkörperung des Reiches Gottes".

Mit diesen eher unspezifischen Klassifikationen wird im ersten, analytischen Teil der Studie operiert (vgl. 51–179). Der Ertrag ist bescheiden: „Auf der einen Seite zeigen sich hinsichtlich der Reich-Gottes-Konzepte bemerkenswerte Übereinstimmungen zwischen den untersuchten Theologen" (178); hervorgehoben werden namentlich drei für ihre ekklesiologischen Ansätze grundlegenden Aspekte: „Die Vergegenwärtigung des Reiches Gottes im Wirken Jesu, die Herrschaft Christi als gegenwärtiger Modus des Reiches Gottes und die zukünftige universale Vollendung des Reiches Gottes." (179) Diesen Gemeinsamkeiten stünden auf der anderen Seite aber auch „erhebliche Unterschiede" (ebd.) gegenüber: „Küng versteht das Reich Gottes primär als endgültige Wirklichkeit, in deren Licht die Kirche kritisch zu betrachten ist, und verweist auf den Zuspruch der Vergebung und die Forderung der Entscheidung für Gott als ekklesiologische Implikationen der irdischen Wirksamkeit Jesu. Moltmann entfaltet ausführlich die Herrschaft Christi, das Wirken des Geistes und das endgültige Reich Gottes in seiner Bedeutung für die Kirche (und für die Welt), während die Wirksamkeit Jesu und die damit verbundenen Vorformen der Kirche nur beschränkt Beachtung finden. Pannenberg bezieht die Kirche primär auf das endgültige und universale Reich Gottes und betont entsprechend die Zeichenhaftigkeit der Kirche. Hauerwas sieht in der Geschichte Jesu die exemplarische Verwirklichung des Reiches Gottes, welches in der Kirche durch Jüngerschaft und Nachfolge Jesu vergegenwärtigt wird." (Ebd.) Ob die bestehenden Differenzen damit hinreichend präzise umschrieben sind, bleibt zu fragen.

Um diesbezüglich weitere Klarheit zu schaffen und die nach seinem Urteil in jedem der vier ins Auge gefassten Konzeptionen verbleibenden offenen Probleme einer Lösung zuzuführen, werden vom Vf. in einem zweiten Teil „biblisch-theologische Perspektiven" (vgl. 181–254) eröffnet und zwar erneut unter den Gesichtspunkten des messianischen Anbruchs des Reiches Gottes, der pneumatischen Vergegenwärtigung der Herrschaft Christi und der eschatologischen Vollendung des Gottesreiches, die jeweils auf ihre ekklesiologischen Dimensionen und ihr Verhältnis zueinander befragt werden.

Ein mit „Auswirkungen" überschriebener dritter Teil der Arbeit (vgl. 255–329) wendet sodann die drei genannten, in biblisch-theologischer Perspektive erschlossenen Aspekte der Reihe nach bzgl. der ekklesiologischen Konzeptionen von Küng, Moltmann, Pannenberg und Hauerwas an: Die Bedeutung des messianischen Anbruchs des Gottesreiches für die Kirche sei von Küng durch deren Bestimmung als Ort der Sündenvergebung und der Entscheidung, von Moltmann durch Proklamation der Kirche als Gemeinde der Armen und Umkehrenden, von Pannenberg v. a. unter dem Aspekt der Mahlgemeinschaft der Glaubenden und von Hauerwas dergestalt zur Geltung gebracht, dass er die Kirche als Fortsetzung des Reiches Gottes in der Geschichte Jesu qualifiziere. Der zweite Aspekt, die Bedeutung der pneumatischen Vergegenwärtigung der Herrschaft Christi für die Kirche, wird von E. folgendermaßen umschrieben: Bei Küng erscheine die Kirche als Zeichen und Herold, bei Moltmann als dienende Darstellung und bei

Pannenberg als sakramentaler Ort der Herrschaft Christi, wohingegen Hauerwas sie als Konkretion des gegenwärtigen Reiches Gottes auffasse. Bleibt schließlich die Bedeutung der Vollendung des Reiches Gottes für die Kirche zu erkunden, was unter Vorzeichen geschieht, deren Prägnanz ebenfalls begrenzt ist: „Küng: Die Kirche als Provisorium" (305); „Moltmann: Kirche als Wegbereiterin des Reiches Gottes in der Geschichte" (309); „Pannenberg: Kirche als Zeichen der vollendeten Menschheit" (316); „Hauerwas: Kirche als Vorgeschmack des Reiches Gottes" (321).

In einem vierten und letzten Teil (vgl. 331–377) werden ekklesiologische Folgerungen aus den Erträgen gezogen, welche der Vergleich der vier ekklesiologischen Reich-Gottes-Konzeptionen erbrachte. Thematisiert wird die Bedeutung des Reiches Gottes für den Grund, für die Gestalt und für den Auftrag der Kirche. Es bestätigt sich, was man schon immer vermutete und was, wie E. selbst offen einräumt, „an theologischem Konsens schon vorher deutlich war, dass das Reich Gottes und die Kirche zwar nicht miteinander identifiziert, aber auch nicht voneinander getrennt werden können" (371). Sie bilden einen differenzierten Zusammenhang, wobei, wie man hinzufügen darf, Beginnen und Fortschreiten der Kirche vom Entgegenkommen des Reiches Gottes als der Herrschaft des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes lebt.

An der systematischen Richtigkeit dieser These gibt es nichts zu zweifeln. Zu fragen bleibt allerdings, ob es zu ihrer Aufbereitung des Aufwands einer langwierigen komparatistischen Untersuchung bedurfte. E.s Diss. teilt auf ihre Weise das Problem vieler vergleichender Studien: Sie beeindruckt durch die quantitative Fülle des Stoffs, den sie darbietet, lässt aber vielfach dasjenige Maß an begrifflicher Klarheit und analytischer Präzision vermissen, das für eine systematisch weiterführende Auswertung des Materials nötig ist.

München Gunther Wenz

Jütte, Stephan R.: **Analogie statt Übersetzung**. Eine theologische Selbstreflexion auf den inneren Zusammenhang von Glaubensgrund, Glaubensinhalt und Glaubensweise in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas. – Tübingen: Mohr Siebeck 2016. (X) 299 S. (Religion in Philosophy and Theology, 86), kt € 59,00 ISBN: 978–3–16–154354–8

Die Berner Diss. setzt sich zum Ziel, die in der gegenwärtigen Theologie verfolgte Strategie des Aufweises ihrer Modernitätskompatibilität durch Anschluss an geachtete wissenschaftliche Theoriepositionen einerseits, durch die Behauptung der sozialen Relevanz von Glaubensinhalten und Glaubensgemeinschaften andererseits zu konterkarieren. Statt die Religionssoziologie als Remedium theologischer Theorieschwäche zu bemühen, will Stephan R. Jütte theologieinterne Gründe für den Gegenwartsbezug sowie die Gegenwartsrelevanz des christlichen Glaubens eruieren. Er tut dies in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas, weil dieser zum einen in der Theologie vielfach rezipiert worden ist und zum anderen die Theologie bei ihm sowohl eine Erschließung ihrer eigenen soziokulturellen Bedingungen antreffe als auch dessen Beschreibung der Grenze zwischen Glauben und Wissen zur Selbstklärung ebenso kritisch wie produktiv aufnehmen könne.

Einleitend unterscheidet J. vier Linien der theologischen H.-Rezeption: Versuche einer wissenschaftstheoretischen Überbietung bei H. Peukert und W. Pannenberg, eine gar keine theologischen Wahrheitsansprüche mehr vertretende eliminierende Übersetzung bei J. Glebe-Möller, eine „getrennte Partnerschaft auf nachmetaphysischem Terrain" (14) bei E. Arens und J. Ratzinger sowie den Vorschlag eines *scriptural reading* als Paradigma der Verständigung bei N. Adams. Laut J. ist für die evangelische Theologie freilich jener protestantische Weg fortzusetzen, den H. selbst als einen von Kierkegaard zu Barth beschrieben habe. Diesen Weg habe H. Düringer in seiner H.-Rezeption vorgespurt.

Im Kap. 2 wird das ebenso unvollendete wie gefährdete Projekt der Moderne vorgestellt. J. betont die bzgl. Anliegen und Konstruktionsweise deutliche Kontinuität in H.s Werk, der in „Strukturwandel der Öffentlichkeit" zunächst ein auf radikale Demokratisierung abzielendes sozialphilosophisches Modell entwickelt habe, dem in „Erkenntnis und Interesse" ein auf die Differenzierung von drei Erkenntnisinteressen aufbauendes wissenschaftstheoretisches Modell gefolgt sei. In der „Theorie des kommunikativen Handelns" habe er beide Modelle in ein kommunikationstheoretisches Modell integriert, dem ein zwischen zweckrationalem und kommunikativem Handeln differenzierender Rationalitätsbegriff zugrunde liege. Dabei gehe H. davon aus, dass Religion Teil der Geschichte der Vernunft sei, aber im Zuge eines Rationalisierungsprozesses durch eine kommunikative Ethik substituiert werde.

Im Projekte der Moderne, so das Kap. 3, bestimme H. die Religion(en) sowohl aus der Beobachter- als auch aus einer Teilnehmerperspektive. Für erstere seien die Versprachlichung des Sakralen sowie die Rede von der postsäkularen Gesellschaft konstitutiv. Letztere stelle keine Abkehr von der Säkularisierungsthese dar, sondern eine aus soziologischen Beobachtungen gewonnene Modifikation derselben. Aus der Teilnehmerperspektive sei „nachmetaphysisches Denken" der von H. eingeführte „Begriff für die gesellschaftliche Selbstverständigung" (62) über das Verhältnis von Religion und Gesellschaft. Das nachmetaphysische Denken stelle sich auf eine Koexistenz mit Religion ein, die es weder ersetzen noch verdrängen wolle, sondern als Wirklichkeit des gesellschaftlichen Lebens mit philosophisch unausgeschöpften sprachlichen und performativen Potenzialen erkenne. H. nehme die motivationale Kraft der Religion und die semantischen Gehalte religiöser Sprache wahr, bringe aber zugleich einen Übersetzungsvorbehalt an, wenn diese gesellschaftliche Geltung beanspruchen wollten. Wie Übersetzung bei H. geschieht, erläutert J. an der „Gottebenbildlichkeit", an Kierkegaards Sündenbegriff sowie an Arendts „Natalität". Dabei zeige sich, dass H. diese religiöse Semantik nicht beerben könne, weil er deren ontologische Voraussetzungen nicht teile. H.s Übersetzungsvorbehalt bürde religiösen Bürgern gegenüber säkularen einseitige Lasten auf, weil für ihn öffentliche Geltung säkular sei, weswegen J. festhält: „Die Versöhnung der ‚mit sich selber zerfallenen Moderne' kann nicht *durch* Religion, muss aber auch *mit* den Religionen gelingen." (97)

Kap. 4 thematisiert „Die theologische Aufgabenstellung im gefährdeten Projekt der Moderne" (98). Während für H. die Übersetzung religiöser Semantiken ins Säkulare kein grundsätzliches Problem darstelle, insistiert J. darauf, dass die Theologie etwas substantiell Eigenes beitrage. Es geht ihm um ein *„theologisches* Gegenstück zu Habermas' Übersetzungsparadigma" (106). Dieses sieht er in E.-W. Böckenfördes, C. Polkes und K. Barths Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat. Ersterer finde unter theologischen Voraussetzungen, welche Entsprechungen zu H.s Grundrechtskategorien aufweisen, Anschluss an das säkulare Recht und den säkularen Staat. Polke liefere eine theologische Begründung der weltanschaulichen Neutralität des Staates im Ausgang von Luthers Zwei-Reiche-Lehre im *usus politicus legis*. Bei beiden werde an den wirkmächtigen theologischen Konzepten des Naturrechts bzw. der Zwei-Reiche-Lehre deutlich, dass sie aus internen Gründen „ein kooperatives Verhältnis zwischen der Glaubensgemeinschaft und dem Rechtsstaat begründen können" (139). Bei Barth weise die Königsherrschaft Christi den Erkenntnisweg durch das Gesetz zurück. In *Gesetz und Evangelium* betone er, dass das Gesetz vom Evangelium her erkannt werden müsse, wobei er von der christologischen Zentralperspektive aus den futurischen Charakter des Gesetzesanspruchs unterstreiche. In *Rechtfertigung und Recht* stelle er die Einheit von Recht und Rechtfertigung, also die Zusammengehörigkeit von Kirche und Staat in Christus heraus. In *Bürgergemeinde und Christengemeinde* verstehe er erstere als Analogie zum Königreich Gottes. Kirche und Staat seien über die Analogiefigur vermittelt. Im Ergebnis kollidiere B.s theologieinterne Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat nicht mit H.s Forderung an die religiösen Bürger, den Vorrang des säkularen Staates mit ihrem Glauben in Einklang zu bringen.

In Teil 4 kommen „Religiöse Bürger zwischen Weltbildern und Religionen" (166) zur Sprache. Der Vf. greift auf empirische Studien wie S. Hubers Religions-Struktur-Test, der Verbindungen zu H.s Lebensweltkonzept aufweise, und auf lern- und entwicklungstheoretische Modelle zurück, welche die Beschreibung von Lernprozessen im Umgang mit fremden Weltbildern erlaubten. Laut J. beziehen die theologischen Inhalte ihre Dringlichkeit aus der soteriologischen Dimension des Glaubens. Den Absolutheitsanspruch von Gläubigen deutet er als „‚In-Beziehung-Setzung' mit Gott durch die denkende Selbsthingabe des Menschen" (197). Ein reflexives Verhältnis religiöser Bürger zum Pluralismus lasse sich nicht wahrheitstheoretisch gewinnen, könne aber Ergebnis einer gelungenen religiösen Selbstvergewisserung sein. Dass Glaube selbstreflexiv zirkulär begründet ist, legt J. in einem Abriss von Glaubenskonzepten der Theologiegeschichte dar. Religiöse Lernprozesse zielen ihm zufolge auf Dezentrierung, lassen sich „als Zurechtbringung des Menschen in sein Gottes- und Weltverhältnis verstehen" (222).

Zum Verhältnis von Glaube und Wissen führt J. aus, H. vertrete ein sozialphilosophisches, an den aufgeklärten Commonsense gebundenes Wissenschaftsverständnis; dieses stellt der Vf. dem theologischen und eigenständigen bei B. gegenüber, welchem eine durch die Offenbarung Gottes konstituierte Selbstständigkeit entspreche. H. wie B. grenzten ihr Verständnis gegenüber anderen Auffassungen ab. Bei H. erfolge die Abgrenzung in letzter Zeit gegen das naturalistische Weltbild, bei B. sei die weltbildstiftende Anthropologie der „Feind der Theologie" (249). Die Abgrenzung gegen den Szientismus bei H. und gegen die spekulative Anthropologie bei B. laufen laut J. parallel. Zu den Voraussetzungen von B.s Unabhängigkeit der theologischen Wahrheit gehöre, dass sie Welt und Mensch aufgrund des Bundes bestimme und sich in der Erkenntnisweise des Glaubens um die Sachgemäßheit der Rede von Gott bemühe. Zum Geltungsanspruch der Theologie behauptet J., für „die innerkirchliche Verständigung" würden „theologische Gründe" gelten. Nehmen Gläubige aber an öffentlichen Debatten teil, gälten diese Gründe nur, „insofern sie mit öffentlichen Gründen ‚einleuchtend' gemacht werden können" (254).

Der Vf. qualifiziert die Analogie als theoriepraktische Form theologischer Übersetzung. Ein Korrelat von B.s Wahrheitsbegriff erkennt er in der *analogia-fidei*-Figur, welche „die Kommunikationsmöglichkeit des Wortes Gottes […] als Glauben im Glauben" (258) rekonstruiere, wobei die Kommunikabilität ganz auf Seiten der Mitteilung im Wort als Ereignis der Anrede liege. J. kommt mit Bezug auf H.s Übersetzungsprojekt zu dem Schluss, dass sich die Grenze zwischen Glauben und Wissen als Differenz zwischen Übersetzung ins Säkulare und Analogie „als bekennendem Ausdruck der Differenz zwischen Gottes Wort als Menschenwort und Gottes Wort im Menschenwort" (260) beschreiben lasse. Auf der Basis der Analogieform könne der Glaube selbstreflexiv mit allen möglichen Erfahrungen umgehen. J. sieht seine Gedanken zur Analogie nicht als Gegenvorschlag zu H.s Übersetzungsvorhalt, sondern als „innertheologische Klärung über die Möglichkeit einer der Gegenwarts- und Glaubenshermeneutik gemeinsam zu Grunde liegenden Metatheorie" (273). H.s theologische Relevanz und gesellschaftliche Produktivität liege darin, dass er nicht Theologe sein wolle, durch Grenzziehung aber zum Miteinander von Theologie und Philosophie beitrage.

J.s Diss. bietet eine pointierte Rekonstruktion der Grundlinien von H.s Philosophie (unter Ausblendung der Handlungstheorie) und seiner

zunehmend verständigen Beschäftigung mit Religion(en) und deren Problemen, die er durch sein Übersetzungsprojekt zu entschärfen sucht. H.s Forderungen an religiöse Bürger nimmt J. in einer ebenso raffinierten wie reflektierten Weise auf, indem er sie auf die theologische Selbstverständigung von Glaubensgemeinschaft(en) bezieht und aufzeigt, wie darin die Geltungsansprüche in der Glaubensreflexion so zur Geltung gebracht werden, dass sie H.s Forderungen erfüllen und zugleich konterkarieren. Letzteres ist der Fall, wenn Theologie mit B. als eine eigenständige Wissenschaft auf der Basis des Wortes Gottes bestimmt wird. Auch wer J.s barthianischem Denken nicht folgt, wird in seinem Buch eine klar konturierte Position theologischer Selbstverständigung finden, die bei differierenden Voraussetzungen in ihren Konsequenzen Parallelen zu H. aufweist. Problematisch erscheint mir J.s ungenauer Gebrauch des Begriffs „Weltbild", den H. auf metaphysisch-religiöse sowie ideologische Konzeptionen anwendet; für ihn kann es kein „nachmetaphysisches Weltbild" (52) geben. Zudem wird bei J. nicht deutlich, was es heißt, dass religiöse Bürger in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit mit „öffentlichen Gründen" (254) agieren. Müssen sie dabei ihre glaubensintern analogisch gewonnenen Gründe nicht doch übersetzen? Schließlich gehört Ratzinger nicht in die „theologische Habermas-Rezeption" (4). J. hingegen liefert ein kenntnisreiches, anregendes und lesenswertes Werk reformiert-theologischer H.-Rezeption.

Luzern Edmund Arens

Moraltheologie / Sozialethik

Leitgöb, Martin: **Bernhard Häring**. Kirche im Zeichen der Barmherzigkeit. – Innsbruck: Tyrolia 2015. 105 S. (Spiritualität und Seelsorge, 9), brosch. € 9,95 ISBN: 978–3–7022–3478–2

Dem vorliegenden Buch über Bernhard Häring (1912–1998) wird man kaum gerecht, wenn man es mit der Erwartung lesen wollte, neue, bisher unbekannte Aspekte des umfangreichen Œuvres dieses Moraltheologen erschlossen zu bekommen oder zu einer differenzierteren Sicht der jüngeren Theologie- und Ethikgeschichte angeregt zu werden. Sein Ziel ist bescheidener: Es möchte dazu beitragen, dass H. und sein Werk in Theologie, Kirche und nachwachsender Generation nicht in Vergessenheit geraten; und es möchte dazu motivieren bzw. geradezu „verführen", sich in H.s Schriften selbst auf die Suche zu begeben. Deshalb enthält das Buch zahlreiche und umfangreiche Zitate. Die Perspektive, aus der es geschrieben ist, ist die der Wertschätzung und Bewunderung. Wenn man sich dessen bewusst ist, wird man sich auch nicht an gelegentlichen Stilisierungen und distanzarmen Lobesbezeigungen stören.

In einem ersten Kap. werden Herkunft und Lebensweg H.s ausführlich dargestellt. Was als interessante Narration gemeint ist und von den meisten Lesern auch bewundernd zur Kenntnis genommen werden dürfte (aus einer Familie mit 12 Kindern stammend, von denen die Hälfte ins Kloster gegangen ist; die Faszination von den Missionen und Missionaren; die Beauftragung mit einer Tätigkeit und einem nicht gemochten Fach durch die Vorgesetzten; der Sanitätsdienst im Krieg), könnte auch „gegen den Strich" gelesen werden als ein Lehrstück darüber, warum unter den heutigen Lebensbedingungen solche Berufungen, Lebenswege, intellektuellen Potentiale und Persönlichkeiten nicht mehr „nachwachsen" und die Kirche deshalb gut beraten ist, entschlossen neue Wege der Rekrutierung zu gehen. „Wenn sie [die Kirchenleitung] durch die Folgen einer gesetzlichen Regelung, z.B. durch die Bindung des Priestertums an den lebenslangen Zölibat, einem Großteil der katholischen Gemeinden und der einzelnen Gläubigen die regelmäßige Eucharistiefeier verunmöglicht, muss sie ernste Rechenschaft vor Gott und den Christen ablegen." (64)

In zwei weiteren Kap.n beschreibt der Vf., ebenfalls Redemptorist, die Themen und die theologischen Hauptanliegen H.s: Orientiert am Menschen, biblisch fundiert und auf die Person Christi fokussiert sowie ökumenisch offen sind hier die zentralen Stichwörter. Das ist aber lediglich die formale Seite. Worauf es ankommt, sind die Inhalte. Und deshalb erlaubte sich H., theologisch ein Generalist zu sein, dessen eigentliches Thema die Kirche war (47–77); genauer: die Kirche als Raum erfahrbarer Barmherzigkeit.

Denn was H.s Moraltheologie stets ausgezeichnet hat und was ihr ein halbes Jh. lang nach der einen Seite hin einen massiven Einfluss im kirchlichen Raum verschafft hat, nach der anderen Seite allerdings auch ihre Nachhaltigkeit in der Fachdiskussion beschränkt hat, war der starke pastorale oder genauer hin seelsorgerliche Impuls. Moraltheologie war für ihn weder zuerst theoretische Reflexion noch Tradierung von institutionell vorgegebenen Normen, sondern Ermutigung und Ermöglichung der Lebensgestaltung aus dem Geist Jesu für die konkret lebenden Menschen. Infolgedessen spielte die Wahrnehmung der menschlichen Realität und deren Erfassung mit Hilfe der Humanwissenschaften genauso eine wichtige Rolle wie die Umsetzbarkeit in die konkrete menschliche und gesellschaftliche Realität. Worum es ihm gegangen ist, hat H. in der Einleitung seiner dreibändigen zweiten Moraltheologie als die befreiende Kraft des Glaubens und der Hoffnung sowie als die allumfassende Liebe, zu der Gott die Menschen beruft, umschrieben.[1]

Anders als bei einer bloß akademischen Tätigkeit als Vordenker und Experte blieb die Theologenpersönlichkeit H. mit solchen Ambitionen im Referenzsystem Kirche nicht ohne Folgen. Solche Folgen waren beispielsweise Einfluss, Bedeutung bis hin zu Gefolgschaft und Schülerschaft, aber eben auch Widerspruch, Konflikt und Maßnahmen der Disziplinierung. Beides hat H. in seinem Leben erfahren dürfen bzw. müssen: Zuwendung und Wertschätzung bis hinauf zu den Päpsten, aber auch demütigende Kritik und die Einleitung eines Heterodoxieverfahrens durch die vatikanischen Behörden. Wie sich bei ihm die Sachauseinandersetzung mit der Entwicklung und Geschichte der Kirche und dem Leben und Leiden des Einzelnen vermischt haben (24–32), kann einen noch immer begeistern oder beschämen. In jedem Fall imponiert es, weil selbst noch in den bedrängendsten Situationen die Vision von einer geschwisterlichen Kirche durchgehalten wurde, „in welcher nicht von oben nach unten durchregiert wird, sondern in der eine Kultur des Dialogs gepflegt wird", einer Kirche, „die nicht abgehoben agiert, sondern nahe am Leben des Menschen ist", und damit einer Kirche, „die nicht nur lehrt, sondern auch zuhört" (60).

Jenes Themenfeld, dem H. dabei am meisten und am konstantesten Aufmerksamkeit geschenkt hat, waren die Lebensformen Ehe und Familie. Die Probleme, die in diesem Feld anstehen, sind bekannt, und die Suche nach verantwortbaren Lösungen bewegt die innerkirchlichen Diskussionen schon seit Jahrzehnten und reicht bis in die aktuellen Debatten und Dokumente (Nachsynodales Schreiben *Amoris Laetitia*) hinein. Welchen Anteil H. an diesem Suchen hat, beschreibt der Vf. im vierten Kap. seines Buches.

München Konrad Hilpert

Chalmers, Stuart P.: **Conscience in Context**. Historical and Existential Perspectives. – Oxford: Lang 2014. 453 S., pb. € 73,80 ISBN: 978–3–0343–0995–0

Der Gewissenstraktat zählt zu den zentralen Themen der Moraltheologie. Die Bestimmung personaler Sittlichkeit im konkreten Handeln lässt sich in der moraltheologischen Tradition in kirchlich-lehramtlichen Texten wie auch in systematischen Arbeiten als Ringen um ein angemessenes Verhältnis von Subjekt- und Objektorientierung reformulieren, die sich an überindividuellen Gesetzen bzw. Normen ausrichtet. Neben dem Verständnis von Person- und Subjektsein spielen dabei also die Vorstellungen von objektiver Sittlichkeit und deren Einbettung in soziale Zusammenhänge eine wichtige Rolle. So steht nicht nur das individuelle Gewissen immer in einem Kontext, sondern auch die theoretische Reflexion über das Gewissen ist streng genommen kontextuell. Dass dieser Verwobenheit Rechnung zu tragen ist, zeigt auch die hier anzuzeigende Diss. von Stuart P. Chalmers *Conscience in context*. Um es gleich auf den Punkt zu bringen: Ihre entscheidende wissenschaftliche Leistung besteht in der ausgiebigen Analyse und Kombination von thomanischer Tugend- und Gewissenskonzeption. Das Interesse der Studie ist trotz seiner theologiehistorischen Teile allerdings ein fundamentalmoralisches, nämlich ein erneuertes Verständnis des Gewissensbegriffs für die gegenwärtige Moraltheologie und kirchliche Pastoral zu entwickeln (1). Dabei geht der Vf. davon aus, dass die thomanische Denkform in geltungstheoretischer Hinsicht *die* Denkform gegenwärtiger Moraltheologie zu sein habe. Diese Prämisse wird indes nicht ausführlich argumentativ ausgeführt, sondern als selbstverständlich gesetzt. Er sieht seine Ansicht durch gehäufte Verweise u.a. auf den Theologen Servais Pinckaers und die Enzyklika *Veritatis Splendor* legitimiert.

Den Ausgangspunkt des Bandes bildet eine Kritik an der moralischen Situation der Gegenwart, die insbes. eine Verunklarung des Gewissensbegriffs nach sich gezogen habe (7–37). Unter Rekurs auf MacIntyre, Porter und Pinckaers wird der moralische Verfall der Moderne moniert, der zu einer Fragmentierung

[1] Vgl. Bernhard Häring: *Frei in Christus*. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, I, 1979, 19.

der gesellschaftlichen Moral führe und auch die Moraltheologie im Speziellen betreffe. Kritisiert wird der Pluralismus moralischer Argumentationsformen und Vorstellungen, ein relativistischer Emotivismus und ein von Wahrheit abgekoppelter Freiheitsbegriff, der eine Gegenüberstellung von Individuum und (göttlicher) Autorität nach sich ziehe (28, 31). Das Gewissen werde in Folge dessen fälschlicherweise als „Bollwerk" individualistisch-subjektivistischer Freiheit missverstanden. Damit wird aber – das sei hier bereits angemerkt – dessen tiefere ethische Bedeutung als personale Bindung an die Wahrheit des Lebens (veritas vitae) verkannt. Der Vf. hält sich jedoch nicht lange mit den kritisierten Positionen auf, sondern legt den Schwerpunkt seiner Studie auf die Reetablierung scholastischen, insbes. thomanischen Denkens, um den moralischen und moraltheologischen Missständen Abhilfe zu verschaffen.

Das zweite Kap. wendet sich dem Gewissensbegriff des NT und dessen kulturellem Umfeld zu (39–70), bevor im dritten Kap. (71–167) ausführlich relevante scholastische Positionen (Philip der Kanzler, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas von Aquin) entfaltet werden. Mit diesen historischen Perspektiven – durchaus in systematischer Absicht – soll der Reichtum der Tradition an Gewissensreflexionen dargelegt werden (5). Dabei fällt allerdings auf, dass moraltheologisch zentrale Konzeptionen wie die von Augustinus oder jüngere wie die von John Henry Newman und die Ausführungen des Zweiten Vatikanums in *Gaudium et Spes* keine eingehende Würdigung erfahren. So ergibt sich eine selektive historische Rekonstruktion, die vom Umfeld des NT ins Mittelalter, über einen kurzen „Appendix" (152) die Handbuchmoral erläuternd direkt in die Gegenwart des „moral decay" (28) springt. Innerhalb der Argumentationslogik der Studie wäre es stringenter gewesen, nur insofern auf historische Perspektiven einzugehen, als sie für die systematische Ausarbeitung relevant sind; stattdessen wirkt das zweite Kap. im Gesamtduktus der Gedankenführung eher wie ein Fremdkörper, dessen Bedeutung für eine moraltheologische Rekonstruktion des Gewissensverständnisses im Unklaren bleibt.

Die Kap. 4 „Issues on the Nature and Function of Conscience" (169–272) und 5 „Conscience and Virtue" (273–352) stellen das die Darlegungen des dritten Kap.s aufgreifende systematische Zentrum dar. Einerseits ist der Mensch mit seinem Gewissen in der Lage, in Form von Syllogismen die moralische Wahrheit zu erkennen und richtige moralische Urteile zu fällen (170). Die bleibende Gültigkeit der dem Thomismus zugrunde liegenden antimodernen (235) seinsethischen Prämissen will C. durch Rekurs auf die Entwürfe von Josef Pieper und Joseph Ratzinger (236–261) plausibilisieren. Gegenüber der Fragmentierung der Moderne erfolge hier eine Kohäsion von Freiheit, Wahrheit, Sein, Gott und Moralität. Andererseits gelte es, die Grenzen der moralischen Erkenntnisfähigkeit zu beachten. Moralische Urteilsbildung sei komplexer als reine Deduktion: „It is this lived, experiential context which gives ‚dynamism and life' to moral knowledge and bridges the gap between the universal and the particular." (189) Das menschliche Gewissen stehe immer in einem psycho-sozialen Kontext. Die kognitionspsychologische „Mental Models Theory" (176) habe die Fehleranfälligkeit menschlich-moralischer Urteilsbildung empirisch untermauert und damit die scholastische Zuordnung von synderesis und conscientia bestätigt. Dies eröffne den Raum für ein dynamisches Gewissensverständnis und die Notwendigkeit der Gewissensbildung, womit die Brücke zur Tugendethik geschlagen ist. Besondere Anstrengung verwendet C. für den Aufweis der Kompatibilität von thomanischer Tugend- und Gewissenskonzeption. Die Einbettung des Gewissens in den richtigen Kontext bewahre dieses vor Subjektivismus und dem Verlust der Wahrheit (277). Vor dem Hintergrund thomanischen Denkens wird die Vervollkommnung der Tugenden durch die Gnade hervorgehoben: „The fundamental tenet of virtue theory is the possibility of growth, but this growth is only truly possible with God's grace and mercy." (342f) Das Gewissen finde seine Vollendung in der Transformation durch die eingegossenen theologischen Tugenden.

Im sechsten Kap. „Conscience and the Call to Holiness" (353–392) wird schließlich ein Idealbild vom christlichen Gewissens- und Moralverständnis entworfen. In der Einheit von Theologie, Spiritualität und Pastoral sei eine wahre christliche Moralität als Leben in Christus (356), transformiert durch die Gnade Gottes, möglich. Moralische Wahrheit erschließe sich nur in der Komplementarität von Gewissen und kirchlichem Lehramt. „Rather, conscience in the context of *communio* invites us to put Christ at the centre of things, and to make our judgement in faith and humility, with a willingness to listen to and to accept good counsel." (391, Herv. i. Orig.) Auf diese Weise werde eine minimalistische Gebotsethik und die Fragmentierung der Moral überwunden. So könne wieder ein tieferes Verständnis vom Gewissen erreicht werden, das weder Ort blinden Gehorsams gegenüber dem moralischen Gesetz sei noch in Opposition zu jenem stehe (393). Mit einem solchen Verständnis wird das Gewissen als allgemein menschliche Fähigkeit gewürdigt und zugleich in seinem inneren Bezug zu Gottes Gesetz als objektivem Grund der Moral erfasst (152). Es ist norma proxima der Moralität, nicht norma absoluta.

Jenseits der ausführlichen und präzisen Analysen zu Thomas von Aquin ist C.s Anliegen zu würdigen, innerhalb der Moraltheologie den Fokus auf das gelingende Leben zu richten und menschliche Erfahrungen im soziokulturellen wie psychischen Kontext zu berücksichtigen. Allerdings stehen hierbei das implizite kulturhermeneutische wie auch das normtheoretische Vorverständnis im Wege, eine solche existenziell-kontextuelle Perspektive angemessen in den Blick zu bekommen, zumal seine pauschale Kritik der Gegenwart ohne sozialtheoretische und sozialwissenschaftliche Bezüge auskommt. Aber auch: Wie kann das hier entwickelte inklusivistische – und z. T. exklusivistische – Verständnis wahrer christlicher Moral einerseits ihrer Rationalität und andererseits der betonten Universalität des Gewissensphänomens ausreichend Rechnung tragen? Wäre die kreative Dimension menschlicher Freiheit und Vernunft nicht stärker in den Blick zu nehmen? Wie lässt sich eine Würdigung des Erfahrungskontexts mit der angestrebten Überwindung einer fragmentierten Pluralität überhaupt konsistent vermitteln? Zielt das Amalgam von Gewissens- und Wahrheitsverständnis nicht letztlich auf die Überwindung kontextuell bedingter Kontingenz ab?

Diese Diskussionspunkte zeigen, dass die vorliegende Studie entgegen ihrer Absicht nicht die Fragmentierung der Gegenwart überwindet, sondern vielmehr selbst eine Facette eben jener Pluralität darstellt, deren wissenssoziologische und ethische Plausibilität sich im größeren Kontext erst noch zu bewähren hätte.

Bonn Jochen Sautermeister / Benedikt Schmidt

Thomasset, Alain: **Les vertus sociales.** Justice, solidarité, compassion, hospitalité, espérance: une éthique théologique. – Paris: Editions Jésuites 2015. 347 S. (Collection donner raison, théologie, 48), pb. € 25,00 ISBN: 978–2–87299–270–6

In den letzten Jahrzehnten wurde die Bedeutung der Tugenden für das moralische und soziale Leben neu entdeckt. Bereits 1958 vertrat Elizabeth Anscombe die These, dass Begriffe des moralischen Sollens und der moralischen Pflicht auf den Index gehörten. Zu dieser Renaissance haben danach viele renommierte Denker wie Alasdair MacIntyre oder Martha C. Nussbaum beigetragen. Aber nicht nur im philosophischen, sondern auch im theologischen Bereich wurde nach einer kasuistisch orientierten Moraltheologie der Ruf nach dem laut, was die Moral und die Ethik vitalisiert. Hier sind u. a. Stanley Hauerwas und Dietmar Mieth zu nennen. Zuletzt hat aus theologischer Sicht Alain Thomasset einen Versuch vorgelegt, sich dem Begriff der „sozialen Tugenden" anzunähern.

Th. versteht Tugenden als Prädispositionen zum guten Handeln, die erworben werden und dazu beitragen, unsere Lebensweise zu gestalten und Entscheidungen zu prägen. So sei nach ihm keine Demokratie ohne den Geist des Dialoges oder die Sorge um das Gemeinwohl, keine Gerechtigkeit ohne ein Streben nach dem Respekt aller und ihrer jeweiligen Würde zu denken. Die christliche Tradition hat ihm folgend viel zum Aufbau dieses Zusammenlebens beizutragen. Die sozialen Tugenden können als partikuläre Gestalten der zentralen Tugend der „caritas" verstanden werden. Der Vf. versucht, eine Reihe sozialer Tugenden zu bestimmen, die er als „attitudes existentielles du sujet" versteht, wenn es um die Beziehungen zum Anderen geht, spezieller um das Funktionieren der Gesellschaft im Ganzen (23). Er behandelt jede dieser fünf sozialen Tugenden in philosophischer und biblisch-kirchlicher Perspektive und fragt dann, inwiefern sie Strukturen der Tugend insgesamt fördern können (28). Neben der „Gerechtigkeit", der „Solidarität" und der „Hoffnung" sind dies auch die Tugenden der „Gastfreundschaft" und der „Compassion".

Die Tugend der „Gerechtigkeit" ist im Anschluss an Rawls die Tugend der Institutionen und nach Th. zugleich eine Geisteshaltung, die von innen her unsere Beziehungen zu Anderen regelt, um ihnen ihren Raum zu lassen und ihre Würde zu achten. Sie ist potentialiter kritisch den etablierten sozialen Regeln gegenüber und zugleich diejenige, die darin der Orientierung dient. Im Anschluss an Ricœur sieht Th. die Gerechtigkeit hin- und hergezogen zwischen zwei Polen: Einerseits tendiert sie dazu, sich in Form von Regeln und rechtlichen Codes zu fixieren, die dazu dienen, soziale Konflikte auszugleichen, und andererseits bleibt sie ständig in einer Vision des guten Lebens verwurzelt, die das Ideal der harmonischen Beziehungen unter den Menschen ausdrückt. Wenn man auf diese Art und Weise die Gerechtigkeit als eine Tugend betrachtet, bedeutet dies, dass sie dazu beiträgt, die Handlung zu ihrer Vollendung zu orientieren, wovon der Begriff der „Glückseligkeit" eine annähernde Idee geben kann. Dieses Streben nach einem guten Leben teilt der partikulären Tugend der Gerechtigkeit einen teleologischen Charakter zu. Heutzutage treten der partizipative Charakter der Gerechtigkeit und der der Anerkennung in den Vordergrund, und im christlichen Kontext belebt die „caritas" in Form einer Option für die Armen und Verletzlichen die Gerechtigkeit (40, 84).

Die zweite soziale Tugend, die behandelt wird, ist die der „Solidarität": Die Solidarität drückt ein Bewusstsein der radikalen Abhängigkeit der Menschen untereinander aus, das sich am Wohl aller ausrichtet (136–138; *Sollicitudo rei socialis* 38). Sie fordert, dass kein Teil der Gesellschaft von den Ressourcen des gesellschaftlichen Lebens aus-

geschlossen ist. Die Solidarität ruft die zwischenmenschlichen Beziehungen in Erinnerung und beharrt auf der Wirklichkeit der vielfältigen Abhängigkeiten zwischen den Individuen und Gruppen, die das soziale Netz in seinem Ganzen binden. Th. betont dabei auch die Bedeutung des Bewusstwerdens der Verantwortung für die künftigen Generationen, die Natur und die Tiere, d. h. die Bedeutung der Umwelt, von der die Menschen abhängen und deren Bewahrung ihr kollektives Engagement herausfordert. Nach *Gaudium et spes* beinhaltet die Solidarität ein strukturelles Anliegen, das auch eine persönliche Haltung des Engagements im Dienst der Öffentlichkeit ausdrückt. Wie jede Tugend muss deshalb auch die Solidarität von Jugend an und durch die Beteiligung an öffentlichen Projekten ausgebildet werden. Sie findet nach Th. ihre Quelle und ihre Erfüllung im Werk Christi, der mit den Menschen solidarisch ist. Nach Papst Franziskus geht es darum, den Übergang „zwischen einer Haltung der Verteidigung und der Angst des Desinteresses und der Marginalisierung zu schaffen – die letztlich der Kultur der Ablehnung entsprechen, hin zu einer Haltung, die als Basis eine Kultur der Begegnung darstellt, die als einzige imstande ist, eine gerechtere und geschwisterliche, eine bessere Welt zu schaffen." (138f)

Drittens ist die „Hoffnung" als Haltung der zeitlichen Distanz und der Beharrlichkeit im Streben nach dem gewünschten Ziel als das Glück anzusehen, das allen in Aussicht gestellt wurde (279). Es gibt ein mächtiges Band zwischen der Hoffnung und der Vision, zwischen der Hoffnung und der Imagination. In der christlichen Tradition ist die Hoffnung die tugendhafte Haltung dem gegenüber, was verhüllt und schwer erreichbar ist. In paradoxer Art und Weise verlangt sie nach dem, was noch nicht da ist und zugleich sieht sie bereits das, was in einer antizipatorischen und offenbaren Vision erhofft wird, die jedoch immer unvollständig bleibt. Sie sieht das, was nicht mit rein fleischlichen Augen gesehen werden kann. Sie positioniert sich zwischen dem Glauben, der am Ursprung aller Tugenden steht und der Liebe, die ihre Erfüllung darstellt. Die Hoffnung ist konstitutiv mit der Ausdauer oder der Beharrlichkeit verbunden. Sie unterstützt die Menschen darin, inmitten der Prüfungen auf dem Weg zur Antizipation unseres Zieles hin auszuharren. Für die Gerechtigkeit kämpfen ist so ein Mittel, um am Kommen des Reiches Gottes zu partizipieren. Die Hoffnung, die sich auf das Ziel unserer Existenz und auf die versprochene ewige Glückseligkeit bezieht, betrifft alle Aspekte unseres moralischen Lebens und speziell der Tugenden, so sie schon immer an einer Erfüllung und dem Wunsch eines guten Lebens ausgerichtet sind. Durch ihre Fähigkeit, uns zum anzustrebenden endgültigen Ziel zuzuwenden, partizipiert sie an allen Tugenden und nährt sie von innen her. Die Hoffnung führt uns dazu, mit Mut für den Aufbau einer neuen Welt zu kämpfen, die konform zum neuen Leben ist.

Die „Gastfreundschaft" als Modell der Integration von Identität und Alterität impliziert im Anschluss an Ricœur die Anerkennung des Anderen als Anderen und die unbedingte Annahme des Fremden – auch angesichts grundlegender Differenzen betreffend seiner Weltanschauung und seiner Lebenspraxis. Sie schafft eine Atmosphäre der Freundschaft, in der die Differenzen akzeptiert sind, aber auch auf eine offene und konstruktive Art und Weise herausgefordert werden. Die Gastfreundschaft zeigt eine Aufmerksamkeit dem Anderen gegenüber an, weil der Andere wie ich ein Mensch ist. Der Andere als Anderer ist nicht gänzlich anders, aber er ist derjenige, den ich in seiner Andersheit als einen Ähnlichen auf der Ebene der Menschlichkeit empfangen kann. Diese aktive Haltung der Aufnahme des Fremden ist eine Art und Weise, der Andersheit des Anderen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen (274). In der aktuellen Ethik stellt sich die Frage, wie wir den Fremden wahrnehmen und wie wir angesichts seiner Präsenz reagieren. Gerade in der aktuellen Situation treffen wir auf die gesellschaftliche Dialektik von teilweise gewalttätiger Ablehnung und Gastfreundschaft. Diese beiden Haltungen sind möglich angesichts des uns Fremden. Unser Blick und unsere Imagination bedingen hier z. T. unsere Art und Weise, zu reagieren. Generell lässt sich die Gastfreundschaft als eine Handlung oder eine Praxis definieren, die darin besteht, bei sich Besucher oder Fremde mit Großzügigkeit und gutem Willen aufzunehmen. Der Besucher kann dabei ein guter Freund oder ein absolut Fremder sein. Von letzterem soll hier die Rede sein. In unseren Gesellschaften nimmt der aufgenommene Gast die Gestalt des Fremden, des Migranten oder des Flüchtlings an, aber auch die der Fremdheit, politischer Oppositioneller oder des Gläubigen mit anderer Religionszugehörigkeit. Wenn man darüber nachdenkt, ist die Gastfreundschaft die Wurzel unseres ethischen Verhaltens und unserer Beziehung zu den Anderen: Nach Ogletree heißt moralisch zu sein, „gastfreundlich gegenüber dem Fremden zu sein". Levinas und Ricœur halten an der Bedeutung fest, die darin besteht, sich von der Andersheit überraschen zu lassen und in unserer Selbstzentriertheit in Frage gestellt zu werden, um uns der Beziehung auf den Anderen hin zu öffnen. Habermas behauptet gar, dass es ohne die Tugend der Gastfreundschaft der Meinung des Anderen gegenüber keinen demokratischen Dialog geben kann. Wir sind durch die Präsenz des Fremden seit unserer Geburt geprägt – wie auch in den Überraschungen bei Begegnungen. Die Gastfreundschaft ist eine wesentliche Dimension unseres Lebens, die bereits in antiken Gesellschaften eine große Tugend, eine soziale Übereinkunft, die durch Riten kodifiziert wurde, darstellte. In den arabisch-muslimischen Kulturen ist dies weiterhin der Fall.

Th. kommt dann auf einige Charakteristika der christlichen Gastfreundschaft zu sprechen:

1. Die Geschichte des alten Israels wie auch die Texte des NT beruhen auf der Tatsache, dass die besten Gastgeber diejenigen sind, die wissen, dass sie selbst fremd waren, oder die, die in ihrem Leben die Erfahrung von Machtlosigkeit oder Missachtung gemacht haben. Christen sind Fremde und Reisende in dieser Welt (1 Petr 2,11). 2. Wenn es uns gelungen ist, den Anderen aufzunehmen, liegt dies grundlegend daran, dass wir selbst in unserer Verletzlichkeit aufgenommen wurden. Unsere Gastfreundschaft ist in der Gastfreundschaft Gottes uns gegenüber begründet. 3. In der Aufnahme des Fremden steht unsere Gottesbeziehung auf dem Spiel. Für Abraham und Zachäus ist die Gastfreundschaft die Gelegenheit einer wahren Gottesbegegnung, und um seine Barmherzigkeit zu entdecken. Jesus identifiziert sich selbst mit dem Fremden oder dem Menschen in der Not, der uns Angst macht (Mt 25,40ff). 4. Die Gastfreundschaft ist folglich eine Gelegenheit der Umkehr – und dies in mehreren Dimensionen. Die Gastfreundschaft lässt uns nicht unverändert und wir sind oft dazu berufen, der Eingeladene unseres Eingeladenen oder der Gast unseres Gastes zu werden. Abraham und Zachäus revidieren ihr Gottesbild, Petrus und Kornelius sind beide verwandelt und mit ihnen ihre Gemeinschaft (Apg 10–11). 5. Die Gastfreundschaft führt uns letztlich zur Gegenseitigkeit und Freundschaft hin. Eine Person aufzunehmen ist mehr, als nur Nahrung und Herberge zu geben, ist auch ein Mittel, mit denen zu teilen, die wir empfangen, um im Gegenzug das überraschende Geschenk zu empfangen, das sie uns übergeben können. Abraham empfing die Gabe eines Sohnes, Zachäus das Heil, die Möglichkeit, seinen Status eines Sohnes Abrahams wiederzuerlangen und Freund Jesu zu werden. Petrus und Kornelius initiierten neue Freundschaftsbeziehungen zwischen Juden und Heiden innerhalb der christlichen Gemeinschaft. Eine zunächst asymmetrische Beziehung kann sich nach und nach auf eine Gegenseitigkeit hin öffnen, die jede und jeden respektiert.

Die letzte der zu besprechenden sozialen Tugenden ist die der „Compassion": Die Compassion ist nach Th. zwischen der Erinnerung an das Leiden und der Hoffnung auf ein besseres Leben anzusiedeln und resultiert in gesellschaftskritischer Wahrnehmung, Interpretation und ebensolchem Engagement (198, 216). Sie ist nach Th. aufgrund ihrer Verankerung zwischen Erinnerung und Hoffnung eine der sozialen Tugenden, die über einen subversiven Charakter verfügt. Er betont, dass – wie alle diese sozialen Tugenden auch – die Compassion dazu beiträgt, unsere Wahrnehmungsweise, unser Denken, unser Fühlen und unser Handeln zu transformieren und zu vervollkommnen (327). Die Compassion kann so unsere Art und Weise ändern, die Realität wahrzunehmen und uns dabei beistehen, unsere Komplizenschaft mit gegenwärtigen oder vergangenen Leiden zu begreifen. Sie lädt uns dazu ein, den Blickwinkel der Opfer und Ausgestoßenen einzunehmen, um ihre Geschichte zu hören und ein affektives und kognitives Band mit ihnen zu knüpfen. Sie bringt darüber hinaus eine aktive Antwort auf das Leiden mit sich, indem sie den gegenwärtigen Schmerz abmildert und den betroffenen Personen dabei hilft, zukünftig ihre eigenen Fähigkeiten zu entwickeln und an einer sozialen Ordnung mitzuarbeiten, die diese Compassion strukturell verankert. Th. spricht von einer „Umkehr des Herzens" und einer „Transformation der Strukturen" als einer unvermeidlichen Konsequenz der Compassion. Auf die Bedeutung der Compassion bei Thomas weist neben Th. auch Ryan hin, der sie dort im Begriff der „misericordia" wiederfinden will: So heißt es in der *summa*: „Aber unter allen Tugenden, die sich um den Nächsten bemühen, ist die misericordia die höchste und wichtigste, weil sie auch einen höheren Akt hat; denn der Schwäche des anderen aufhelfen ist an sich betrachtet, Sache des Höheren und Besseren." (STh II-II, q. 30 a. 4 co.) Der Vf. ist sich allerdings der Probleme bewusst, die sich um die Gleichsetzung der Begriffe der „Compassion" und „misericordia" drehen. Weniger eine derartige Legitimierung von Herrschaftsstrukturen als vielmehr eine herrschaftskritische Haltung begegnet uns im Ansatz von Johann Baptist Metz, den Th. in sein Programm mit

aufnimmt. Maureen O'Connell bestimmt im Anschluss an Metz und Nussbaum – Referenzen, die sie mit Th. teilt – die Compassion als die Liebe zum leidenden Nächsten, die drei Aspekte umfasst: 1. Die Fähigkeit, unseren Bezug zu den Gründen des Leidens des Anderen wahrzunehmen. 2. Den Willen, den Kontext der Ungerechtigkeit aus der Sicht der Leidenden zu interpretieren und 3. ein aktives Engagement, um neue Beziehungen zu schaffen, die es ermöglichen, den Nächsten, uns selbst und die soziale Wirklichkeit zu transformieren. Nachdem Papst Franziskus das „Jahr der Barmherzigkeit" ausgerufen hat, bekommt dieser Ansatz eine besondere Relevanz.

Es stellt sich allerdings die Frage, ob nicht zuerst eine grundlegende Behandlung der Tugend der „caritas" wünschenswert gewesen wäre, die nach Th. das Fundament der Anderen ist. Und es stellen sich bzgl. der sozialen Tugenden dieselben Fragen, die sich auch bzgl. der Sozialprinzipien stellen: Gelten sie auch für die hierarchisch verfasste Kirche? Wenn sich die Tugenden strukturell niederschlagen sollen, ist die Kirche als Institution also selbst davon betroffen? Ist sie die Institution gewordene oder werdende Tugend der Gerechtigkeit, Solidarität, Hoffnung, Gastfreundschaft und Compassion? Wenn ja, bildet und befähigt sie durch ihre hierarchische Verfasstheit zu diesen Haltungsbildern, wenn nach Th. deren Konsequenz die Umkehr der Herzen und die Transformation der Strukturen sein soll?

Saarbrücken Dominik Bertrand-Pfaff

Schneider, Heinrich: **Europas Krise und die katholische Soziallehre**. Herausforderungen und Reformperspektiven. – Heiligenkreuz: Be&Be 2014. 228 S., kt € 12,90 ISBN: 978–3–902694–68–3

Das Buch stellt die erweiterte Fassung eines Vortrags dar, den der Vf., em. Politikwissenschaftler in Wien, unter dem Titel „Die Europäische Union in Krise und Ratlosigkeit: Kann die Katholische Soziallehre Reformwege aufzeigen?" an der Phil.-Theol. Hochschule Benedikt XVI. zu Heiligenkreuz im Jahr 2013 gehalten hat.

Das erste Kap. gibt einen informativen – wenn auch angesichts der Vielzahl der Ereignisse der letzten beiden Jahre –, teils überholten Überblick über die krisenhaften Entwicklungen in der Europäischen Union, die sie in die schwierigste Situation seit ihrer Entstehung gebracht haben, in eine Krise, die sich – so Heinrich Schneider – in keiner Weise mit früheren Krisen vergleichen lässt. Dafür macht der Vf. v. a. die Einführung des Euro verantwortlich, da diese nicht mit der notwendig komplementären Vergemeinschaftung der Wirtschafts- und Sozialpolitik verbunden war. Diese politische „Halbheit" wurde durch die Finanzkrise von 2008, deren Folgen noch immer spürbar sind, zum zentralen Problem. Die Wirtschaften im Norden und im Süden Europas entwickelten sich von da an stark auseinander. Durch die aufgrund der Banken-Bailouts eskalierenden Staatsschuldenkrisen verschlechterte sich die Situation zunehmend. Neben dem Demokratiedefizit der Union und der (nach Erscheinen des Buches einsetzenden) Flüchtlingskrise liegen hier die Ursachen für den Aufstieg des Rechtspopulismus in Europa.

In den folgenden Kap.n sucht Sch. nach Antworten, die sich in der katholischen Soziallehre auf diese multiplen Krisen der EU finden ließen.[1] Er setzt dabei mit dem Gemeinwohlbegriff an, der auch im Zentrum der folgenden Überlegungen steht. Entsprechend behandelt Sch. zuerst dessen politikgeschichtlichen Grundlagen und wendet sich dann den gegenwärtigen europapolitischen Fragen zu. Das Gemeinwohlprinzip ist zentral für jedes politische Gemeinwesen. Seine weitgehende Ausklammerung in den modernen Politikwissenschaften zugunsten von rein an Macht und Interesse orientierten Theorien hat das Selbstverständnis von Politik tiefgreifend verändert. Doch bedarf es offenkundig ethischer Zielperspektiven und oberster Leitlinien der Politik, um diese im politischen Prozess debattieren und prozedural umsetzen zu können. Ohne derartige oberste Leitprinzipien verkommt politisches Handeln zum reinen Pragmatismus. Mithilfe des Gemeinwohlbegriffs lässt sich auch aufzeigen, dass jede politische und rechtliche Ordnung bereits auf vorgängigen Voraussetzungen aufbaut. Dies gilt gerade auch für die Europäische Union, die in den folgenden Kap.n näher in den Blick genommen wird. Was bedeutet hier Gemeinwohl? Wie verhält sich das nationalstaatliche zum Gemeinwohl der EU? Die Bedeutung dieser Perspektive wird v. a. mit Blick auf die Wirtschaft deutlich, die Sch. im 5. Kap. „Die EU unter dem Druck des Ökonomismus – gibt es einen Ausweg?" einer näheren Analyse unterzieht. Wie bereits der Titel zeigt, orientieren sich seine Überlegungen an der Linie Papst Franziskus'. Die Kap. 6–8 geben einen interessanten Überblick über die weitsichtigen Anstöße der katholischen Kirche und beginnen dabei mit der Europapolitik Pius' XII., greifen aber auch evangelische Beiträge auf, und stellen die Frage, warum die „Europa-Botschaften der Soziallehre nicht offensiver verkündet werden". Die zentrale europapolitische Frage „Staatenbund oder Bundesstaat?" beantwortet Sch., langjähriger Hg. der Zeitschrift *Integration*, dahingehend, dass eine „effektive Durchsetzung des Gemeinwohlvorrangs von der Ausgestaltung der Supranationalität der Europäischen Union [abhängt]" (108), die – um die Stabilität zu gewährleisten – wesentlich gestärkt werden müsste, was sowohl für die gesamteuropäische Rechtsordnung als auch für die Machtbefugnisse der Organe der EU gilt. Dies wäre umso wichtiger, da diese ihre rechtlichen Kompetenzen gegenwärtig vielfach überschreiten, um die EU handlungsfähig zu halten (131f). Brauchbare Ideen für einen weiteren Ausbau der Supranationalität gibt es zwar seit Jahren, doch sei die Akzeptanz in den Mitgliedsstaaten und der Einsatz für diese Akzeptanz durch nationale Politik nicht ausreichend, um die notwendigen Fortschritte zu erzielen. Die EU sitzt also in der Falle[2]: Ein Zurück hätte unkalkulierbare Konsequenzen, die kein Verantwortlicher eingehen will, doch die notwendigen Reformen sind aufgrund politischer Konstellationen und jahrelanger, europapolitischer Versäumnisse nicht durchsetzbar – und ihre Durchsetzung wird immer unwahrscheinlicher. Das 12. Kap. zeigt kursorisch, wie entscheidend für die Sicherung von Frieden, Freiheit, Demokratie und Menschenwürde die Europäische Union ist. Das 13. Kap. „Eideshelfer und Zeugen aus der Fachwelt" bringt eine Sammlung von Zitaten zur Debatte und das 14. Kap. „Sehen – Urteilen – Handeln. Die Kluft zwischen Einsicht und Realpolitik am deutschen Beispiel" analysiert die deutsche Europapolitik der letzten Jahre. Sch.s Resümee lautet: „Dass das nationale Wohl nur noch als Element eines umfassenderen europäischen Gemeinwohls gesichert werden kann, ist eine keineswegs selbstverständliche Einsicht." (197) Dies lässt aufhorchen und in der Tat fragen, welchen Beitrag die Kirchen stellen könnten, um diese Einsicht stärker in den Fokus zu rücken.

Fazit: Eine teils etwas kursorische, doch immer wohlinformierte und in jedem Fall engagierte Schrift eines der Altmeister der deutschen Politikwissenschaft und eines guten Kenners der katholischen Soziallehre, deren Gewicht in der politischen Debatte gestärkt werden soll.

Wien Ingeborg Gabriel

Remele, Kurt: **Die Würde des Tieres ist unantastbar**. Eine neue christliche Tierethik. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2016. 231 S., geb. € 16,95 ISBN: 978–3–7666–2233–4

In Bezug auf tierethische Themen ist Kurt Remele im theologischen Bereich kein Unbekannter. Dem Untertitel des Buches zufolge will der an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz lehrende Sozialethiker eine neue christliche Tierethik vorlegen. Diese hat die tiefgreifenden „Ambivalenzen und Widersprüche" (48) des bereits biblisch grundgelegten Verhältnisses zu Tieren zu überwinden und dem Anspruch einer „konsistenten Ethik" (163ff) zu folgen. Hierfür lässt sich durchaus an „tierfreundlichen christlichen Traditionen anknüpfen" (11), aber auch an der in den letzten Jahren kontinuierlich gestiegenen „Anzahl der Vegetarier und Veganerinnen" (13) sowie der wachsenden Aufmerksamkeit für Tiere in der akademischen Welt.

Zunächst wird kurz die in der traditionellen Ethik als Mainstream vorliegende systematische Exklusion von Tieren auf Grund ihres prekären moralischen Status referiert, aber auch deren zunehmende Integration seit Mitte der 1970er-Jahre, die mit Philosophen wie Peter Singer oder Tom Regan und im theologischen Bereich mit dem anglikanischen Geistlichen Andrew Linzey verbunden ist.

Dieser „Animal Turn" ist jedoch im Christentum „trotz gewisser Fortschritte und löblicher Ausnahmen" (55) kaum wahrnehmbar. Hier wurde und wird nach wie vor aus der Bibel „Gottes Lizenz zum Töten von Tieren" (49ff) abgeleitet und damit verdunkelt, dass Gott „*das Wohl aller Wesen*" (56, Herv. i. Orig.) will. Die weitgehend von einem arroganten Anthropozentrismus geprägte Geschichte des Christentums bestimmt daher weiterhin relativ ungebrochen die Gegenwart. Immer noch ist die „traditionelle Lehre von der Herrschaft des Menschen über

[1] Die Kritik Sch.s an der Position der Rez.in in FN 3 dürfte wohl auf eine allzu kursorische Lektüre des zitierten Artikels zurückzuführen sein, in dem es um eine Reflexion über Naturrecht und Menschenrechte geht, nicht jedoch über Prinzipien der katholischen Soziallehre, vgl. Ingeborg Gabriel: „Paradigmenwechsel in der Sozialethik", in: *Vorwärtserinnerungen*. 625 Jahre Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien, hg. v. Johann Reikerstorfer / Martin Jäggle, Wien 2009, 145–172.

[2] Vgl. Claus Offe: *Europa in der Falle*, Frankfurt 2016; in dem Band werden v. a. die Dilemmata der Finanzpolitik behandelt.

die Tiere tief im kollektiven Gedächtnis vieler Katholiken verankert" (110) – trotz „einer in den letzten Jahren zunehmend tierfreundlichen Rhetorik" (88).

Diese Rhetorik verändere aber nicht die christliche Lehre und Praxis. Dafür spricht allein die fleischgebundene „kulinarische Praxis des überwiegenden Teils der Christen" (51), welche offenbar kein Problem damit haben, „sogenannte Nutztiere auf engem Raum einzusperren, in kurzer Zeit mästen und im Kindesalter unter hohem Stress am laufenden Band schlachten zu lassen" (48). Scheinbar vernünftige Argumente wie „Quälen nein, töten ja" (75ff), womit eine artgerechte biologische Tierzucht gerechtfertigt werden soll, lässt R. nicht gelten. Denn damit werde eben nicht die natürliche Lebensmöglichkeit des Tieres, sondern direkt dessen Tod intendiert – um menschliche Geschmacksvorlieben zu bedienen und somit Tiere „für unwesentliche menschliche Bedürfnisse" (80) zu instrumentalisieren.

Kritisch wird v. a. die argumentative Inkonsistenz des *Katechismus der Katholischen Kirche* und der Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus analysiert. Der Katechismus sehe keinen Widerspruch zwischen dem von Menschen den Tieren geschuldeten Wohlwollen, das § 2416 einfordert, und der im nachfolgenden Paragrafen genannten Herrschaft des Menschen über die Tiere, die es erlaubt, sich der Tiere zum Zweck der Ernährung und zur Herstellung von Kleidung zu „bedienen". Werde hier nicht „so etwas wie *Ausbeutung mit Feingefühl*" (137, Herv. i. Orig.) ausgesagt? R. legt daher sogleich einen Vorschlag für die Neufassung des § 2417 vor (140–142), der aber das durchschnittliche Zeilenausmaß eines Katechismusparagrafen deutlich sprengt.

Ähnliches zeige sich bei Papst Franziskus, der zwar wie niemals zuvor „den Eigenwert jedes einzelnen Geschöpfes als auch die Verbundenheit aller Geschöpfe miteinander betont" (116), zugleich aber die Vorrangstellung des Menschen inmitten der Schöpfung nicht zurücknimmt, weshalb „wir die Dinge in verantwortlicher Weise gebrauchen dürfen" (*Laudato si'*, Nr. 69). R. schließt daraus, dass Tiere zwar „auf dem Papier einen Eigenwert besitzen, in der Realität aber gequält und getötet werden dürfen, wenn dies menschlichen Interessen entspricht" (123).

Dieser lehramtlichen Inkonsistenz wird im Anschluss an den US-amerikanischen Kardinal Joseph Bernardin das Konzept einer konsistenten Ethik des Lebens gegenübergestellt, das im Unterschied zu Bernardin aber nicht bloß allen Dimensionen des *menschlichen* Lebens, sondern „des Lebens *aller* Geschöpfe Gottes" (165) gerecht werden will. Diesem Konzept wird als ethisch vorzugswürdige Norm der „vegetarisch-vegane Imperativ" (146ff) eingefügt, ebenso das Prinzip des Gemeinwohls in ökologisch erweiterter Fassung (155ff) und die Tugend der Achtsamkeit (167ff). Diese impliziert wiederum den interreligiösen Dialog, insbes. mit den als besonders tierfreundlich geltenden Religionen des Hinduismus, Jainismus und Buddhismus, etwa im Blick auf die zentrale Bedeutung der ethischen Ahimsā-Lehre.

R. ist sich darüber im Klaren, dass ein solches Konzept christlicher Tierethik „immer noch quer zu den Normen tradierter theologischer Ethik/en katholischer, protestantischer und orthodoxer Provenienz" (155) liegt. Realistisch kann es daher nur „im Modus einer Zielethik, deren Erfüllung man sich in vielen Schritten langsam nähert" (150), begriffen werden. Unstrittig bleibt aber das zu erreichende ethische Ziel, welches R. mit dem tierethischen Motto der Tierrechtsorganisation PETA teilt: „Tiere sind nicht dazu da, dass wir sie essen, anziehen, an ihnen experimentieren, sie zu unserer Unterhaltung nutzen oder auf andere Art und Weise missbrauchen." (117; 123)

Dies alles bedingt allerdings die von R. durchgängig vorausgesetzte Prämisse, dass der moralische Status von Tieren jenem der Menschen gleicht. Der strittige ethische Diskurs hierzu wird aber im Buch bestenfalls da und dort erwähnt, nicht aber eigens vertieft. Die Frage, wie die im Buchtitel genannte unantastbare Würde des Tieres genauer zu bestimmen sei, wird nirgendwo aufgegriffen und geklärt. Festgehalten wird stattdessen: „Der Begriff der Tierwürde wird in diesem Buch nicht philosophisch-ethisch analysiert und reflektiert, sondern als Ausdruck eines intensiven Protests" (27f) gegen alle Grausamkeiten verstanden, die Tieren systematisch zugefügt werden. Damit wird aber der Würdebegriff alsbald zum bloßen Appell für ein tierfreundlicheres Christentum.

Zu klären wäre etwa in Bezug auf Papst Franziskus gewesen, ob zu Recht von einer „einzigartigen Würde" (*Laudato si'*, Nr. 69) des Menschen inmitten der Schöpfung die Rede sein dürfe, ohne damit schon die Legitimierung für eine „despotische und verantwortungslose Herrschaft des Menschen" (ebd., Nr. 83) vorzufinden, da theologisch „der letzte Zweck der anderen Geschöpfe nicht wir" (ebd.) sind. Tierethische Ansätze, die argumentativ auf welche Weise auch immer eine moralische Gleichheit von Mensch und Tier zugrunde legen, verdunkeln in der Regel die erfahrungsgesättigte Einsicht, dass der Mensch sich in und trotz aller Ähnlichkeit zum Tier zugleich in je größerer Unähnlichkeit zum Tier weiß und ihm hierin auch eine qualitativ andere Dimension seines Daseins präsent wird. Die Ambivalenz und Widersprüchlichkeit im Mensch-Tier-Verhältnis ist m. E. unauflösbar. Sie sollte freilich, hierin stimme ich mit R. überein, im Sinne einer möglichst gewaltfreien Praxis gelöst werden.

Wien Gerhard Marschütz

Ökumene / Interreligiöser Dialog

„Die Welt war meine Gemeinde" – Willem A. Visser 't Hooft. A Theologian for Europe between Ecumenism and Federalism, hg. v. Filippo Maria Giordano / Stefano Dell'Acqua. – Brüssel: Lang 2014. 342 S. (Federalism, 4), pb. € 49,20 ISBN: 978–2–87574–219–3

Die vorliegende Aufsatzsammlung ist als vierter Band in der Reihe *Federalism* erschienen, einer Schriftenreihe des Centro Studi sul Federalismo (Moncalieri/Italien), das es sich zum Ziel gesetzt hat, über die historischen Entwicklungen des Föderalismus zu informieren und Debatten dazu anzuregen. Auf dieser Linie beleuchtet die Studie die ideengeschichtliche Verflechtung zweier Bewegungen, die das 20. Jh. geprägt haben: zum einen föderalistische Ansätze für eine Vereinigung der europäischen Völker und zum anderen die ökumenischen Bestrebungen der christlichen Kirchen. Dabei wird die Verbindung dieser Strömungen in den Widerstandsbewegungen während des Zweiten Weltkriegs verortet, in denen sich Menschen höchst unterschiedlicher Herkunft, religiöser Prägung und politischer Ausrichtung dennoch zusammengefunden hatten, um eine Erneuerung Europas nach dem Zusammenbruch zu gestalten. Als zentralen Verbindungspunkt, ja als „Nervenzentrum" („nerve centre", 239) dieser Zusammenarbeit wird Willem Adolph Visser 't Hooft (1900–1985) vorgestellt, der von 1948 bis 1966 der erste Generalsekretär des Weltkirchenrates (ÖRK) war. Dieser protestantische Theologe aus den Niederlanden führte seit 1938 in der Schweiz das Provisorische Komitee, das die Gründung einer Institution für Dialog und Zusammenarbeit der christlichen Kirchen vorbereiten sollte, wie sie schließlich 1948 im ÖRK verwirklicht werden konnte. In Visser 't Hoofts Haus in Genf fanden im Frühjahr 1944 verschiedene Treffen statt, auf denen sich die Vertreter von Widerstandsgruppen mehrerer europäischer Länder auf eine gemeinsame Vision für die künftige Ordnung des Kontinents verständigten. Daraus erwuchs die wegweisende *Deklaration der europäischen Widerstandsbewegungen* vom 20. Mai 1944.

Die insgesamt 17 Aufsätze des Bandes (ergänzt um eine inhaltliche Einführung durch die Hg. *Filippo Maria Giordano* und *Stefano Dell'Acqua* [19–30], ein Vorwort von *Hans Küng* [11–17] und ein abschließendes Zeugnis von *Caspar Visser 't Hooft*, einem Enkel Visser 't Hoofts [327–331]) beleuchten in englischer und französischer Sprache das Umfeld dieser zentralen Begebenheit aus verschiedenen Perspektiven. Im Sinne einer Grundlegung wird nach einem kurzen Blick auf das Leben Visser 't Hoofts (*Franco Giampiccoli*; 31–36) eine Auslegung des Titels unternommen „Die Welt war meine Gemeinde", wie Visser 't Hooft selbst seine Memoiren überschrieben hatte (37–46). *Barbara Henry* zeigt dazu auf, wie sich verschiedene universalistische Traditionen der christlichen Konfessionen in einer Christozentrik verbanden, die es erlaubte, auch sehr divergierende Interessen und Lebenslagen zueinander zu bringen. Dieser theologischen Perspektive stellt *Lucio Levi* eine ethische an die Seite (47–56). Die Erfahrung der Aggression nationalistischer Regime warf drängend die Frage nach den ethischen Regeln unter den Staaten auf, worauf die föderalistische Bewegung, ausgehend v. a. von Italien und Großbritannien, eine Antwort in supranationalen Zusammenschlüssen, regional wie weltweit, sah.

Ein erster Hauptteil widmet sich dem Entwicklungsstand der damit aufgerufenen Ideen in den 20er-Jahren des letzten Jh.s. Die Entstehung der Ökumenischen Bewegung vom 19. Jh. bis zur Gründung des ÖRK wird durch *Paolo Ricca* dargestellt (59–66), ferner die Impulse der Theologie Karl Barths, die für den Widerstand der Bekennenden Kirche eine wichtige Rolle einnahmen (*Mario Miegge*; 67–77). Nachdem es dem Völkerbund nicht gelungen war, Frieden und Verständigung zu gewährleisten, strebten erste Initiativen eine bundesstaatliche Ordnung für die Vereinigung Europas an. Deren entscheidendes Element sollte in der Übertragung von Souveränitätsrechten der einzelnen Nationalstaaten auf die supranationale Ebene bestehen (*Umberto Morelli*; 79–98 / *Corrado Malandrino*; 99–119).

Im zentralen zweiten Teil werden diese Fragestellungen im Fokus auf die Person Visser 't Hoofts und seine Tätigkeit während der Kriegsjahre zusammengeführt. Neben einem Blick auf die Beiträge Frankreichs und der britischen Federal Union (*Andrea Bosco*; 131–164 / *Paolo Caraffini*; 189–215) sowie auf das kosmopolitische Klima Genfs als Ort des Geschehens (*Sonia Castro*; 123–130) wird Visser 't Hoofts mutige und wegweisende Einladung der im Schweizer Exil versammelten Widerstandskämpfer aus ganz Europa in sein Haus beleuchtet. Wesentliche Initiatoren dieses Treffens waren die Italiener Altiero Spinelli und Ernesto Rossi, die 1943 in Mailand das Movimento Federalista Europea gegründet hatten. Dass nach einigen Auseinandersetzungen auch zwei deutschen Vertreterinnen die Teilnahme gestattet wurde, kann als wichtige Weichenstellung für die aktive deutsche Beteiligung an einer Nachkriegsordnung gewertet werden (*Antonella Braga*; 165–187). Die Artikel von *Stefano Dell'Acqua* (217–230) und *Filippo Maria Giordano* (231–251), die als innerer Kern des Bandes betrachtet werden können, arbeiten als Grundlage für dieses Engagement Visser 't Hoofts sein doppeltes Verständnis von Ökumene heraus: Einheit für die Kirche wie für die Menschheit (233f). Auf beiden Gebieten stand man vor der Herausforderung, ein Modell von Einheit zu entwickeln, das das Verbindende stärkt und zugleich die unterschiedlichen Traditionen, nationaler wie konfessioneller Prägung, nicht

auslöscht (vgl. O. Cullmanns Konzept der „Einheit in Verschiedenheit"). Visser 't Hooft sah die Christen auf beiden Feldern in Verantwortung genommen für den Aufbau einer Welt, die dem Reich Gottes nahekommen soll. Über viele Kontakte waren in den dreißiger Jahren diese Vorstellungen in ihm gewachsen. Dietrich Bonhoeffer und Adam von Trott zu Solz als Vertreter eines christlich inspirierten deutschen Widerstandes sind hier zu nennen (219–227), ferner die Anglikaner William Paton und William Temple, der Schwede Nils Ehrenström und viele andere mehr (227ff). Hinzu traten Kontakte zu den Alliierten, etwa zu Allen W. Dulles und dessen Bruder John F. Dulles (239f). Visser 't Hooft wurde damit sozusagen zum „Katalysator" und zur „Schnittstelle" („link", 241) zwischen den ökumenischen und den föderalistischen Erfahrungen und Bestrebungen in den Kriegsjahren (vgl. entsprechende Dokumente, 283–286).

Ergänzend bietet ein dritter Teil eine Vertiefung der protestantischen Föderalismustradition, im Speziellen der Anglikaner und der italienischen Waldenser, die aus ihrer eigenen Minderheitenerfahrung heraus einen Zugang zu einer pluralistischen Sichtweise im Protestantismus hatten (*Giorgio Bouchard*; 255–272 / *Filippo Maria Giordano*; 289–308). Auch der entsprechende katholische Standpunkt, der in päpstlichen Stellungnahmen dieser Jahre Ausdruck fand, wird eingebracht (*Stefano Dell'Acqua*; 273–287); ein Blickwinkel, der einer Vertiefung lohnend scheint. Als Beispiel für die Weiterwirkung der damaligen Impulse untersucht *Debora Spini* abschließend die Europäische Ökumenische Versammlung in Basel 1989 (309–324).

Auch wenn die Anordnung der einzelnen Beiträge zuweilen etwas verwirrend erscheint, eröffnet der Band weite Perspektiven auf einen geistigen Begriff von Europa. Er zeigt in beeindruckender Weise die Verwobenheit zweier prägender Bewegungen des 20. Jh.s, die in aktueller Wahrnehmung wenig verbunden erscheinen. Die Beiträge lassen ein Panorama unterschiedlichster Persönlichkeiten entstehen, für das die Person Willem Visser 't Hoofts mehr Ansatzpunkt als durchgängiges Thema ist. In einer Zeit, in der sowohl die Ökumenische Bewegung als auch die Einigung Europas neuer Orientierungen bedarf, kann in diesem Buch eine Selbstvergewisserung im besten Sinn gefunden werden. Die „Seele Europas" wird hier nicht allein im Appell an die christlichen Wurzeln Europas gesucht, sondern vielmehr darin, dass Christen aller Konfessionen gemeinsam an einer Neuordnung ihres Kontinents im Sinn einer Föderation arbeiten und darüber auch die Einheit untereinander neu entdecken und beleben.

Augsburg Rainer Florie

Handbuch Weltanschauungen, Religiöse Gemeinschaften, Freikirchen. Mit CD-ROM, im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD hg. v. Matthias Pöhlmann / Christine Jahn. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2015. 1079 S., geb. € 98,00 ISBN: 978–3–579–08224–0

Die Vielfalt der religiösen Gemeinschaften und Weltanschauungen in der modernen Gesellschaft lässt immer wieder nach Übersichten suchen, die angesichts der Unübersichtlichkeit dieser Szene Hilfen und Orientierung bieten. Dazu gehört das 1978 erstmals in gebundener Fassung erschienene *Handbuch Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen* der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), das in den folgenden Jahrzehnten immer wieder überarbeitet und aktualisiert wurde und nun mit einem geänderten Titel und nochmals erweitert neu erschienen ist. Hervorgegangen aus der Arbeit der landeskirchlichen Weltanschauungsbeauftragten der VELKD ist es das ausdrückliche Ziel dieser Publikation, eine möglichst objektive Beschreibung der vorgestellten Gemeinschaften und Kirchen mit einer Bewertung aus evangelisch-lutherischer Sicht zu verbinden (was hier mit dem kaum noch verwendeten Begriff der „Apologetik" gefasst wird), die auch konkrete pastorale Fragen zum Umgang miteinander, v. a. bei den Kasualien, anspricht. Angesichts der vielfältigen Wandlungen zahlreicher der hier dargestellten Gruppierungen weiß man darum, dass auch diese Publikation nur eine „Momentaufnahme" (21) sein kann. Es geht also neben der inhaltlichen Darstellung immer auch um konkrete Hilfestellung im Umgang mit den verschiedenen Gruppen.

Nach der Einführung, die u. a. auch eine hilfreiche knappe Selbstdarstellung der Evangelisch-Lutherischen Kirche enthält (29–46), werden in elf Kap.n folgende Kirchen und Gruppierungen behandelt: „Freikirchen" (57–178); „Pfingstlich-charismatische Bewegungen und weitere unabhängige Gemeinden" (179–267); „Apostolische Bewegung" (268–319); „Sondergemeinschaften mit christlichem Hintergrund" (320–442); „Neuoffenbarungsbewegungen und Neureligionen" (443–560); „Esoterische und neugnostische Weltanschauungen" (561–765); „Anbieter von Lebenshilfe und Psychoorganisationen" (766–823); „Religiöse Gruppen und Strömungen mit islamischem Kontext" (824–886); „Religiöse Gruppen und Strömungen mit hinduistischem Kontext" (887–973); „Religiöse Gruppen und Strömungen mit buddhistischem Kontext" (974–1032); „Atheistische und humanistische Organisationen" (1033–1048).

Als hilfreich erweist sich dabei u. a. die Aufnahme eines neuen Kap.s zur „Apostolischen Bewegung". Denn hier wird mit guten Gründen eine auch konfessionskundlich sinnvolle eigene Kategorie eingeführt. In diesem Zusammenhang wird auch die in den letzten Jahrzehnten erfolgte ökumenische Öffnung der Neuapostolischen Kirche zwar vorsichtig, aber dennoch deutlich wahrgenommen und begrüßt. Leider konnte die im Jahr 2015 veröffentlichte Orientierungshilfe *Schritte aufeinander zu* der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland und der Neuapostolischen Kirche inhaltlich noch nicht berücksichtigt werden, auch wenn die darin enthaltenen praktischen Hinweise weitgehend mit den Hinweisen hier im Handbuch übereinstimmen. Die in dieser Orientierungshilfe deutlich herausgearbeitete Unterscheidung zwischen den Voraussetzungen für eine ökumenische Zusammenarbeit einerseits und den Eigenlehren der Neuapostolischen Kirche andererseits, über die man theologisch diskutieren kann und soll, hätte die inhaltlichen Aussagen zur Neuapostolischen Kirche wohl deutlicher strukturieren können.

Im Vergleich zu den vorherigen Bänden ist die jeweilige inhaltliche Darstellung deutlich gekürzt. Das mag man einerseits bedauern, auf der anderen Seite wird es so aber möglich, sich relativ schnell einen grundlegenden und in der Regel qualifizierten Überblick über die hier vorgestellten Weltanschauungen und religiösen Gemeinschaften zu verschaffen. Selbstverständlich weiß man von Seiten der Hg. um die Schwierigkeit einer schematischen Darstellung und Einordnung, aber sie erweist sich gerade so als hilfreich, wenn man trotz des großen Umfangs schnell bestimmte Informationen bekommen möchte. So ist dieses Handbuch weiterhin ein qualitativ hochwertiges Hilfsmittel nicht nur für lutherische Christ/inn/en, um schnell und kompetent einen Überblick und ein begründetes Urteil zu den unzähligen religiösen Gruppen und Weltanschauungen in unserer pluralen Gesellschaft zu erhalten. Die Fülle an Informationen sowie die weiterführende Literatur können so allen Leser/inne/n helfen, aus dezidiert christlicher Sicht die Vielfalt an Weltanschauungen und religiösen Bewegungen wahrzunehmen, zu bewerten und mit ihnen in konkreten pastoralen Situationen umzugehen.

Dennoch bleiben zwei Anfragen. Wie etwa die genannten Hinweise zum Umgang mit dem wachsenden ökumenischen Engagement der Neuapostolischen Kirche zeigen, kann ein solches Handbuch verständlicherweise die jeweiligen aktuellen Entwicklungen und das Fließende zahlreicher religiöser oder weltanschaulicher Bewegungen nicht nachvollziehen. Insofern ist die Frage zu klären, ob es sinnvoll ist, ein solches Werk weiterhin in gedruckter Form zu publizieren oder nicht doch ganz auf die Möglichkeiten des Internets zu setzen. Das wäre auf der einen Seite verständlich, aber für die, die aus vielfältigen Gründen weiterhin gerne und gut mit Büchern arbeiten, bedauerlich. Aber das ist eine Entscheidung, die die Hg. in Zukunft werden treffen müssen.

Die zweite Anfrage ist wesentlich gewichtiger und wurde verständlicherweise v. a. in verschiedenen Rezensionen aus freikirchlicher Sicht formuliert.[1] Auch wenn man historisch nachvollziehen kann, dass die Behandlung der Freikirchen ursprünglich aus der konkreten Weltanschauungsarbeit der evangelischen Landeskirchen hervorgegangen ist, so muss man doch fragen, ob angesichts der in den letzten Jahrzehnten gewachsenen ökumenischen Beziehungen der Kirchen untereinander die Einordnung der Freikirchen in ein solches Handbuch weiterhin sinnvoll und richtig ist oder nicht eher zu unnötigen Irritationen führt. Das wirkt besonders seltsam, wenn man die Darstellung der Evangelisch-methodistischen Kirche nimmt, die mit den Landeskirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland in voller Kirchengemeinschaft steht. Etwas boshaft gefragt: Müssten dann nicht in einem solchen lutherisch geprägten Handbuch auch die unierten und reformierten Landeskirchen der EKD entsprechend dargestellt werden, von den anderen christlichen Kirchen ganz abgesehen? Und warum werden dann nicht auch die anderen Weltreligionen behandelt, sondern nur besondere Gruppen aus dem jeweiligen religiösen Kontext etwa des Islam oder des Hinduismus? Wenn es eine gemeinsame christliche Grundlage der in der Ökumene zusammenarbeitenden Kirchen gibt, die sich in der Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen widerspiegelt und darum eine qualitative Differenz zu anderen religiösen Gemeinschaften und Weltanschauungen beinhaltet (unbeschadet mancher unklarer Grenzen), dann erfordert das eine unterschiedliche Behandlung dieser Gruppen. Sie taucht zwar

[1] Vgl. Rezension von H. Teubert in: *APD-Informationen* 33 (September 2016), 26–31 sowie den Beitrag von K.H. Voigt: „Die ‚Charta Oecumenica' und ein neues lutherisches ‚Handbuch'. Ökumene ohne Konsequenzen?", in: *Ökumenische Rundschau* 65 (2016), 422–432.

in den sachlichen Darstellungen zu den Freikirchen immer wieder auf, was aber nichts daran ändert, dass deren Zusammenfassung in einem Band mit Weltanschauungen und religiösen Gemeinschaften nicht nur aus freikirchlicher Sicht zu Recht kritisiert werden muss. Die Problematik wird auch daran deutlich, dass gerade in den entsprechenden einleitenden Passagen oder in den Hinweisen zur Seelsorge in der weltanschaulichen Beratung (52–56) eindeutig die Situation bzw. der Umgang mit religiösen Gemeinschaften und Weltanschauungen gemeint ist, nicht aber das ökumenische Miteinander, wie es in Deutschland selbstverständlich ist. Das hier die sog. konfessionellen Freikirchen oder altkonfessionellen Kirchen zwar kurz benannt werden (vgl. 63f), dann aber auf die entsprechenden konfessionskundlichen Nachschlagewerke verwiesen wird, führt unweigerlich zur Frage, warum man das nicht auch bei den Freikirchen macht.

So bleibt unbeschadet aller gediegenen Informationen, die dieser Band bietet, und die helfen können, sich in der Unübersichtlichkeit des modernen religiösen Pluralismus zu orientieren, dennoch ein unangenehmes Gefühl. Die genannte Differenz zwischen der innerchristlichen Ökumene einerseits und dem Umgang mit der Fülle an religiösen Weltanschauungen und Gemeinschaften andererseits droht durch die Zusammenfassung der hier behandelten Kirchen, religiösen Gemeinschaften und Weltanschauungen leider verunklart zu werden. Bei einer weiteren Auflage dieses Standardwerkes sollte man hier endlich eine deutliche Trennungslinie ziehen und einen klassischen konfessionskundlichen Band einerseits, in dem auch die Ökumenebeauftragten der Landeskirchen mit einbezogen sind, von einem Band, der den Arbeitsbereich der Weltanschauungsbeauftragten betrifft, deutlich trennen. Das würde besser zu der Rezeption beitragen, die dieser Band in vielerlei Hinsicht verdient hat.

Paderborn Burkhard Neumann

Wüstenberg, Ralf K.: **Islam ist Hingabe**. Eine Entdeckungsreise in das Innere einer Religion. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2016. 270 S., pb. € 19,99 ISBN: 978–3–579–08234–9

Das vorliegende Werk des Flensburger Systematikers Ralf Wüstenberg stellt zugleich eine hochinteressante Einführung in theologische Kerngedanken des Islam und ein in weiten Teilen sehr gut gelungenes Beispiel Komparativer Theologie dar. Es ist zugleich Zeugnis der persönlichen Entdeckungsreise des evangelischen Theologen insbes. während einiger Forschungsaufenthalte am Muslim-College in Cambridge im akademischen Jahr 2013/14. Die Begegnungen mit den dort studierenden und lehrenden Muslimen sind ebenso wie die intensive Lektüre des muslimischen Klassikers al-Ghazali (1058–1111) Grundlage der Islamkenntnisse des Vf.s, sodass er sich neben der Kenntnis der üblichen Sekundärliteratur auch auf intensive Dialogerfahrungen und gründliche Quellenstudien des vielleicht wichtigsten muslimischen Theologen aller Zeiten stützen kann.

Inhaltlich geht der Vf. in einem Zweischritt vor. Nachdem er zunächst Motivation und komparative Methodik offengelegt hat, geht er gewissermaßen in die Fremde und taucht „in die Gedankenwelt des Islam ein" (108), d.h. er versucht sich empathisch in eine muslimische Position hineinzudenken und verwendet dabei als Ansatzpunkt die Theologie al-Ghazalis (15–106). Danach versucht er in einem sehr originellen und inspirierenden zweiten Teil den muslimischen Klassiker mit einem Klassiker der Reformation zusammenzusehen und zeigt erstaunliche Parallelen zwischen der Theologie al-Ghazalis und der Theologie des Genfer Reformators Calvin (1509–1564) auf (107–197). In einer kleinen Schlussbemerkung versucht er, zu resümieren, was wir vom Islam lernen können und wo bleibende Differenzen liegen (199–211).

In seinem ersten darstellenden Teil geht der Vf. so vor, dass er zunächst die Biografie und das intellektuelle Profil al-Ghazalis vorstellt (17–36), um dann Denkanstöße für den christlichen Glauben aus dem Dargelegten zu entwickeln. Diese Denkanstöße sind hier und in den anderen Kap.n jeweils grau unterlegt, lassen bereits erste Vergleichsmöglichkeiten aufscheinen und laden dazu ein, sich in einer persönlichen Weise von den dargelegten theologischen Inhalten betreffen zu lassen. Nach diesem einführenden Kap. folgen drei Reflexionsgänge zu klassischen theologischen Themen: dem Glauben (39–42), der Vergebung (54–80) und der Vorsehung (84–103), die ebenfalls von persönlich gehaltenen Denkanstößen begleitet werden und die alle inhaltlich im zweiten Hauptteil des Buches aufgegriffen und theologisch verarbeitet werden.

Im ersten Kap. des komparativen Teils seiner Arbeit (112–127) zeigt der Vf. auf, dass wahre Gotteserkenntnis nicht nur bei al-Ghazali, sondern auch bei Calvin schöpfungstheologisch vermittelt ist (114); die Welt lasse sich damit mit Calvin als „Theater der Herrlichkeit Gottes" bezeichnen (115) und ihre Schönheit müsse neu mit ihrer Wahrheit und Güte zusammengesehen werden (126) – ein typisch platonischer Gedanke, der in der Tat theologische Aufmerksamkeit verdient und für das Gespräch mit dem Islam hochbedeutsam ist. Im zweiten Kap. beschäftigt sich der Vf. mit der Bedeutung des Gesetzes bzw. der Wegleitung in Islam und Christentum (128–156). In einer interessanten Reflexion stellt er heraus, dass die Scharia für Muslime in erster Linie den Weg zu Gott darstellt, sodass Jesus Christus für Christen die Person gewordene Scharia darstellt (153). Zugleich stellt er zu Recht als bleibenden Differenzpunkt zwischen beiden Religionen heraus, dass Jesus Christus „das ‚für uns' geleistet hat, was wir hätten leisten müssen" (154). Aus evangelischer Sicht können dem Menschen deshalb keine Waschungen und Opfer mehr abverlangt werden, weil alles Entscheidende in Christus bereits getan sei (148). Allerdings ist der hier heraufbeschworene Gegensatz dann nicht mehr so groß, wenn Rituale als Einladung ernst genommen werden, den uns (in Christus bzw. im Koran) entgegenkommenden Gott in seiner Barmherzigkeit in das eigene Leben hineinzulassen.

Etwas irritierend ist das dritte Kap., weil es der Tradition des Prädestinationsdenkens in beiden Religionen erstaunlich wertschätzend gegenübertritt (157–173). Manche der präsentierten Einsichten von Calvin und al-Ghazali – nicht nur zur Prädestinationslehre, sondern auch zum Freiheitsdenken oder vorher schon zum „Entwerden" des Ich (118) bzw. später zur tendenziellen Entwertung des gegenwärtigen Lebens (192f) – erscheinen dem Rez.en jedenfalls als wenig hilfreich für eine moderne Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft. Sicher ist es wichtig, die hier im Spiel befindlichen gemeinsamen Wurzeln wahrzunehmen. Aber wahrscheinlich könnte man doch deutlicher machen, dass es nicht darum gehen kann, ermutigt durch mittelalterliche Denkanstöße aus dem Islam auch christlich auf ein vorneuzeitliches Denkniveau zurückzufallen. Hier wäre es schön, wenn der Vf. noch stärker seine eigenen theologischen Optionen offenlegen und ggf. auch in einen kritischen Diskurs mit seinen Gesprächspartnern eintreten würde.

Überzeugend erscheint dem Rez.en dagegen, wie der Vf. im vierten Kap. (174–197) eine Nische evangelischer Theologie ausleuchtet, die vor dem Hintergrund der Reflexionen al-Ghazalis in neuem Licht erscheint und zeigt, wie eng Rechtfertigung und Heiligung in der Theologie Calvins zusammengehören (179). Auch im Blick auf die kontroverstheologische Tradition zwischen katholischer und evangelischer Theologie ist es hilfreich, wie der Vf. hier zeigt, dass auch das Christentum eine „Tu-Religion" ist (178) und wie wenig auch in evangelischer Perspektive ein Glaube ohne Werke denkbar ist.

Methodisch gibt sich W. mehrfach als Vertreter der Komparativen Theologie zu erkennen (13, 108, 179). In der Tat leistet er durch den Vergleich al-Ghazalis mit Calvin eine vorbildlich mikrologisch angelegte komparative Studie, die Innenansichten beider Religionen zu klug ausgewählten Themen fruchtbar miteinander ins Gespräch bringt (11). Immer wieder zeigt er, wie vertraut scheinbar Fremdes ist (14, 200) und eröffnet so ungeahnte Berührungspunkte zwischen christlichem und muslimischem Denken (11): Gottessehnsucht und Glaubensgewissheit (38), Glaube als Zeugnis (45) und Hingabe an Gott (201), Vergebung und Barmherzigkeit Gottes als Antwort auf die Sünde des Menschen (64), ja Gottes leidenschaftlicher Vergebungswille (66), all das wird in gut verständlicher Weise als Gemeinsamkeit beider Religionen aufbereitet.

Gut nachvollziehbar zeigt der Vf. zugleich Unterschiede zwischen beiden Religionen auf. Er begründet dies durch seinen positionellen Zugang zum interreligiösen Dialog, der als solcher in der Tat gut zur Komparativen Theologie passt, allerdings in der von W. betriebenen Methodik die Einsichtsmöglichkeiten Komparativer Theologie zugleich zu beschädigen droht. Denn Komparative Theologie will ja nicht nur verborgene Gemeinsamkeiten aufdecken und Unterschiede markieren, sondern sie bietet auch eine Hermeneutik, wie gerade diese Unterschiede zum Lernort der eigenen Theologie werden können. Dagegen erscheinen die bleibenden Verschiedenheiten bei dem Vf. eher als Mangel der anderen Religion. So fehlt dem Vf. zufolge im Islam „der für den christlichen Glauben fundamentale Stellvertretungsgedanke" (73) bzw. „die für die evangelische Theologie tragende Vorstellung einer stellvertretenden Gesetzeserfüllung" (144). Seine Überlegungen kulminieren schließlich darin, dass Gott nur im Christentum, nicht aber im Islam als der sich Hingebende gedacht wird (203). Hingabe sei muslimisch gesehen deshalb etwas, was zunächst der Mensch leisten müsse, während aus christlicher Sicht Gott diese Hingabe zuvor erbringe, um dann den Menschen zu ihr einzuladen. Zwar weiß der Vf., dass es auch im Islam Gott ist, der sich dem Sünder zuwendet

(135), dass er es ist, der die Initiative ergreift (137). Aber so der Vf. in seinem Schlussstatement: Muslimisch gesehen, gibt er sich nicht selbst hin: „Fremd bleibt uns, dass Gott fordert, bevor er gibt; zwar gibt Gott auch im Islam, nämlich *die Rechtleitung bzw. Barmherzigkeit,* aber er gibt nach islamischem Verständnis nicht sich." (210) Diese Ansicht ist allerdings innerislamisch durchaus umstritten. Reformtheologen wie Mouhanad Khorchide, aber auch traditioneller orientierte Denker wie Muna Tatari denken sehr wohl Gottes Selbstmitteilung. Für sie ist Gottes Wort im Koran bereits die Selbstgabe Gottes, sodass Gottes Hingabe an den Menschen immer schon der erste Schritt auf den Menschen zu ist, bevor der Mensch dann in seiner Lebenshingabe antworten kann – gerade dann, wenn er vom Glauben abfällt und nicht mehr weiß, wie er Gottes gutem Willen entsprechen soll (Q 5:54).

Der Vf. markiert also die entscheidenden Unterschiede vielleicht doch etwas vorschnell. Zugleich gewinnt er seine Denkanstöße in der Regel als Erinnerung an vergessene Einsichten, die eigentlich schon Calvin bekannt waren. Der Islam kann so zur Hilfe werden, reformatorische Theologie auch in ihren sperrigen Seiten neu in den Blick zu nehmen. Immer wieder gelingt ihm also die „Wiederentdeckung verschütteter Schätze in der eigenen Religion" (108). Das ist gerade in der heutigen Zeit der Islamkritik sehr lobenswert und verdient große theologische Aufmerksamkeit. Aus komparativ-theologischer Sicht wäre es dem Vf. zu wünschen, dass er sich noch mehr der Aufgabe, auch die bleibende Verschiedenheit zur anderen Religion als Erkenntnisort für das eigene theologische Denken zu entdecken und noch konsequenter eine eigene theologische Position zu entwickeln, die sich sowohl zum eigenen Erbe als auch zu den neu entdeckten Schätzen der anderen kritisch-konstruktiv positioniert, widmet. Aber auch so ist W. ein großartiges Buch voller wegweisender Entdeckungen gelungen, das eine breite Rezeption verdient.

Paderborn Klaus von Stosch

Pastoraltheologie

Blittersdorf, Maria: **Geistliche Begleitung in Gruppen**. Ein Beitrag zum Neuwerden der Kirche. Mit einem Geleitwort von Mariano Delgado. – Ostfildern: Patmos 2014. 450 S., pb. € 39,00 ISBN: 978–3–7867–3010–1

Die breit und fundiert angelegte Studie von Maria Blittersdorf wurde als Diss. an der Kath.-Theol. Fak. in Tübingen 2013 angenommen und mit dem Promotionspreis der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen ausgezeichnet. Die darin aus eigener Anschauung exemplifizierten Gruppenprozesse und deren Reflexion zeigen die ekklesiogenen Herausforderungen und Chancen der Traditionen Geistlicher Begleitung (GB) von Gruppen und ihren Prozessen.

Im ersten Teil erfolgt eine breit angelegte Hermeneutik. Referenzrahmen bilden für die „‚Geistliche Erfahrung' als Locus theologicus" (3.2.) v. a. Mieth, Ebeling, Jüngel und Boff; für den systematischen Bezugsrahmen (Semantik [3.5.]) v. a. Fresacher, O. Fuchs und Hilberath und schließlich für die ekklesiogenetischen Überlegungen Aussagen des Zweiten Vatikanums (*Dei verbum* 2, *Gaudium et spes* 3 als Grundlagen) und dann wiederum Boff.

Die zitierten Traditionen der GB von Gruppen und deren Reflexion kommen v. a. aus dem ignatianischen Bereich (Jalics, Meures, Dickerhof, Schaupp), dann auch von Andriessen und dem CAJ-Kontext, aber auch aus dem internationalen Bereich (R. M. Dougherty von Spiritual Directors International, Praxis der Befreiungstheologie) und aus anderen Referenztheorien wie z. B. aus der Bibliodramaforschung.

Zum erweiterten Begriff von „Gruppe" werden Luhmann und Wimmer herbeigezogen, von denen der systemtheoretische Begriff der „Kommunikation unter Anwesenden" abgeleitet und für die eigenen Überlegungen fruchtbar gemacht wird.

Die ausführlich dokumentierte qualitative Befragung (Wiedergabe von Auszügen aus Gesprächen) als empirische „personzentrierte Verdichtungen" im zweiten Hauptteil der Arbeit mit diversen Panoramen, die B. aufmacht, stellen ein fundiertes und genaues Register für die GB auf. Im dritten Teil wird schließlich die Auswertung anhand einer pneumatologischen Vergewisserung unter ekklesiologisch-biblischen Bezügen vorgenommen.

B. bezieht ihre Ausgangserfahrungen u. a. aus ihrer Zeit im Mentorat in Bonn, aber auch aus Erfahrungen als Mitglied in bibliodramatischen Gruppen. Diese exemplarischen Gruppenprozesse bilden den erfahrungsbezogenen Ansatz, der sich durch die gesamte Untersuchung als wohltuend erdend zieht. Das Ergebnis dieses „Weges voller Überraschungen" ist daher eigentlich keine Überraschung, sondern eine ermutigende Herausforderung für die Praxis und für die Selbstreflexion von (kirchlichen) Gruppen sowie deren Begleiter/inne/n: Die GB von Gruppen ermöglicht es, die Gegenwart Gottes mitten unter den Menschen wahrzunehmen. GB von Gruppen trägt zur Kirchwerdung bei, indem Einzelne durch Gottes Geist mutig werden, sich in der Gruppe selbst zu öffnen, und indem die Gruppe das Risiko eingeht, die Einzelnen zum persönlichen Weg mit Gott freizulassen. Das Gemeinsame wird so zwischen den Akteuren zu einer Erfahrung des Gottesgeistes, der zum Anteilnehmen und Anteilgeben bewegt, der die Einzelnen wie die Gruppe ruft und sendet.

Das hervorragend praxisrelevante Werk auf breitem theologischen Reflexionsniveau bietet die Grundlage, um das Thema weiterzuentwickeln. 20 bis 30 Jahre nach den ersten systematischen Erwägungen zur GB von Gruppen – v. a. im ignatianischen Bereich ist hier Franz Meures zu nennen – bietet es eine gute Übersicht und systematische Zugänge. Nun scheint die Zeit reif für eine breitere Entdeckung des Wertes geistlicher Gruppen und ihrer Kraft für die Kirchenbildung. Das Ende der Volkskirche könnte in diesem Sinne als Anfang der Emanzipation zu einem erwachsenen Glauben verstanden werden, und diese Sicht untermauert und befördert B.s Werk. Kritisch zu fragen bleibt, ob diese Entdeckung innerhalb der innerkirchlichen Strukturdebatten bereits genügend und auch als längst neben der Pfarrstruktur existent wahrgenommen wird – oder ob sie nun herhalten soll, um die kirchlichen Traditionsabbrüche im pfarrlichen Kontext wettzumachen. Die theologische Reflexion B.s zeigt jedenfalls, dass es sich lohnt, diese Neuaufbrüche von (Klein-)Gruppen, deren spirituelle Kompetenz und den wachsenden Bedarf an GB wahrzunehmen und ihre Inspiration ernst zu nehmen – auch als kritische Instanz in der Kirche. GB von Gruppen und die gegenseitige Begleitung innerhalb dieser Gruppen unter den Gruppenmitgliedern aneinander, wie es z. B. im (hierarchiefreien) Bibelteilen aus anderen Kontinenten seit langer Zeit schon als Praxis bekannt war, sind ein Zeichen dafür, dass sich der Glaube – im besten Sinn des Wortes – demokratisiert. B. zeigt eindrücklich, dass es nicht so sehr darum geht, was der oder die Einzelne kann oder darf, sondern was alle und jede/r Einzelne ist, nämlich ein/e ausdrücklich vor Gott Stehende/r, ein/e von ihm Angerufene/r: Ecclesia. Hier wird die Erfahrung der Einzelnen wie auch deren Interaktion als theologischer und kirchlicher Ort ernst genommen und bildet eine anregende Grundlage für die Weiterentwicklung der derzeitigen Pastoral innerhalb und außerhalb der bestehenden Strukturen. Sind die bisherigen professionellen Begleiter/innen hierfür offen und die hauptamtlichen Seelsorgenden bereit, das nicht nur zuzulassen, sondern mit ihrer Kompetenz und kraft ihrer Autorität die sog. Ehrenamtlichen für das Begleiten als christliche Grundberufung zu unterstützen? Einen hilfreichen Impuls gibt das Werk auch für die sich verändernden Formen und Spiritualitäten in der Kirche durch die Zuwanderung von Christen aus anderen Kulturkreisen. Deren andere Semantik fände im ekklesiogenen Ansatz B.s durchaus ihren Platz und wäre mit ihm weiterzudenken. Die öfters zitierte „Kommunikation unter Anwesenden" bietet hierfür eine große Offenheit, denn das Kriterium der Liebe zum Selben und der Liebe untereinander ist – so weist B. auf – der Maßstab von Kirchenbildung. Die über die vorliegende Arbeit hinaus noch zu stellende Frage nach der Sendung in die Welt und für die Welt geht weit über das Organisatorische hinaus, darum sind die offenen Fragen B.s am Ende der Arbeit wohltuend öffnend und zeigen eine Perspektive an, die auf den letzten Seiten nur noch angedeutet werden kann: Personale Interaktion bleibt nicht auf sich selbst beschränkt, sondern in ihr tritt durch die „Selbstüberraschung" und dank des gewagten „Personalitätsrisikos" der einzelne angerufene Mensch aus sich und auch die verfasste Gruppen über sich hinaus in die im Glauben konsequente diesseitige Radikalität.

Münster Klaus Kleffner

Christwerden in einer multireligiösen Gesellschaft. Initiation – Katechumenat – Gemeinde, hg. v. Patrik C. Höring / Bernd Lutz. – Ostfildern: Grünewald 2014. 127 S., pb. € 16,99 ISBN: 978–3–7867–3031–6

Der vorliegende Band wendet sich dem Thema „Christwerden in einer multireligiösen Gesellschaft" zu – ein aktuelles, gleichwohl weites Terrain – und diskutiert dies anhand von sechs Beiträgen, die sich im Rahmen einer interdisziplinären Studienwoche der Phil.-Theol. Hochschule SVD St. Augustin mit „Initiation – Katechumenat – Gemeinde" (so der Untertitel) auseinandergesetzt haben. Die Perspektive ist global und interreligiös bzw. -konfessionell, was das Thema an sich mit interessanten Perspektiven anreichert.

Der erste Artikel des Religionshistorikers *Ulrich Berner* (Univ. Bayreuth) fokussiert Initiationsriten in der Spätantike und im Frühen Christentum und nimmt dabei auf den Religionshistoriker Mircea Eliade Bezug. Berner plädiert für einen „Eliade revisited" (23), um in der „modernen, religionslosen Welt ein-

zelne Initiationsthemen oder -szenarien zu entdecken" (23). Seine Thesen sind insbes. durch den Begriff der „existentiellen Erfahrung" anschlussfähig für den folgenden Beitrag von *Benedikt Kranemann* (Univ. Erfurt), der sich dem Reichtum der Taufliturgie in Inhalt und Form annähert. Er betont die anthropologisch-theologische Kraft, die Initiationsliturgie bis heute hat, sicht- und erfahrbar z. B. in den entsprechenden Zeichenhandlungen: Taufe, so Kranemann, ist „Liturgie in Zeichen" (42). Die liturgische Tauftradition ist äußerst vielgestaltig und differenziert – für die Auseinandersetzung mit diesem Sakrament in Zeiten liquider Religiosität liegt hierin eine nicht zu unterschätzende Chance und Aufgabe für Theologie und Seelsorge gleichermaßen. Der folgende Beitrag von *Michael Herbst* (Univ. Greifswald) bringt die Perspektive eines evangelischen Theologen in den Diskurs ein. Herbst skizziert die Ergebnisse der Greifswalder Studie *Wie finden Erwachsene zum Glauben?* und betont als zentrales Ergebnis dieser Studie, dass es „in großer Zahl" (63) Erwachsene gibt, die zum Glauben kommen, und dass dies vor überraschend pluralen Hintergründen, was Alter, Lebensumstände, vorherige religiöse Sozialisation oder Bildung anbelangt, geschieht. Zur Bekehrung beitragende „Zug- und Schubfaktoren" (66) sind nicht nur zwischenmenschliche Kontakte, sondern auch kirchliche Veranstaltungen. Diese Erkenntnis ist besonders für die strategischen Überlegungen der Gemeinden wichtig, wie sie zur Missionierung Erwachsener beitragen können. *Christian Hennecke* (Diözese Hildesheim) blickt im Folgenden auf Evangelisierung und Katechese außerhalb des „katholischen Aquariums", also in Zeiten sich verflüchtigender religiöser Sozialisation und jenseits einer „milieuhaften Verfasstheit des Christentums" (75). An der „Generation transkonfessioneller Migranten" (82) geht, so Hennecke, die verbreitete Rede von sog. Kasualienfrommen oder Kirchenfernen vorbei. Die Herausforderung stelle sich weniger bzgl. der Erstverkündigung, sondern bzgl. der Initiation. Hier ist ein Konnex zu Herbsts Beitrag festzustellen, bei dem gute Netzwerke bereits hervorgehoben worden sind: Auch Hennecke betont die Wichtigkeit „lebensweltlicher Beziehungsnetze, die tragend und begleitend Menschen in das Geheimnis Christi hineinführen" (85), um zu einer „neuen Grundarchitektur der Initiation" (88) zu gelangen. Über den christlichen Kontext weist der Beitrag von *Ibrahim Salama* (Univ. Osnabrück) hinaus, der die Problematik der Apostasie in islamischer Perspektive betrachtet. Trotz einer Fülle an koranischen Versen zu Glaubens- und Religionsfreiheit wird Religionswechsel aus islamisch-religionsrechtlicher Sicht mit Strafe bedacht. Der Blick des Islamwissenschaftlers, dessen Text zahlreiche Koranzitate enthält, ist in dem christlichen Kontext der Veranstalter (St. Augustin) und des Büchleins („Christwerden") nicht unbedeutend. Salama geht es v. a. um die rechtliche Bewertung der Apostasie. Er legt eine differenzierte Betrachtung der Apostasie vor, die unterschiedliche Arten der Bestrafung nach sich ziehen würde; insgesamt spricht er sich für eine Neuinterpretation der traditionellen Meinung zugunsten der Religionsfreiheit aus. Spannend wären dann aktuelle Fragen, die allerdings erst weitergedacht werden müssen, nämlich z. B. die nach dem Religionswechsel von Muslim/inn/en, die in dritter oder vierter Generation in Deutschland leben, aber auch hinsichtlich der Konversion von Nicht-Muslim/inn/en zum Islam. Hier eine zeitgemäße Antwort auf die Missionsbemühungen unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften in der pluralen Religionslandschaft im Deutschland des 21. Jh.s zu finden, ist den Vertreter/inne/n der theologischen Institutionen aufgetragen. Der letzte Beitrag des Buchs stammt von *Claudia Hofrichter* (Diözese Rottenburg-Stuttgart), die sich – erneut katholisch fokussiert – mit dem Erwachsenenkatechumenat in Deutschland auseinandersetzt. Die ihrer Meinung nach „herausragende pastorale Chance" des Katechumenats werde noch viel zu wenig wahrgenommen, schließlich zeige sich an Orten mit „katechumenatsfreundlichem Klima" (112) und „pastoral-katechetischem Schwerpunkt" (117), dass Erwachsene regelmäßig um die Taufe bitten. Hofrichter belegt dies anhand von Beispielen und betont den dynamisch-prozesshaften Charakter des Katechumenats sowie unterschiedliche „Wirkkräfte", die den Weg des Christwerdens und -bleibens unterstützen. Katechumenat kann zu einem vitalen Moment der Gemeindeentwicklung werden, zumal es sich um einen wechselseitigen, partizipativen Prozess handelt. Schließlich geht es nicht nur den Katechumenen darum, Christ/in zu werden, sondern für die bereits Getauften stellt sich jeweils die Herausforderung, Christ/in zu bleiben und ihren Glauben zu vertiefen. So kann das Katechumenat im Sinne eines gemeinsamen Glaubenlernens zu einem „Paradigma für die gesamte Katechese" (123) werden.

Viele der lesenswerten Texte des Buchs evozieren zu weiteren Fragen, die das Christwerden in der gegenwärtigen Gesellschaft betreffen, auch bzgl. des Zusammenhangs der vielfältigen Perspektiven auf die Themenschwerpunkte „Initiation – Katechumenat – Gemeinde". Diese Fragen werden bedauerlicherweise in dem Büchlein nicht weiter diskutiert (es hätte sich hier evtl. eine Zusammenstellung der Diskussionsbeiträge während der Studienwoche gelohnt). Die Herausforderungen für die Kirchen und ihre pastoral Tätigen könnten insgesamt intensiver behandelt werden, v. a. mit Blick auf die Gemeinden, die ja selbst in einem Wandlungsprozess innerhalb der multireligiösen Gesellschaft stehen. Dennoch ist die Sammlung insbes. aufgrund ihres weiten transkonfessionellen und -christlichen Horizonts eine spannende und diskussionswürdige Auseinandersetzung mit dem Thema, die den Diskurs rund um Initiation und Katechumenat bereichern wird.

Nürnberg Ute Leimgruber

Haslinger, Herbert: **Gemeinde – Kirche am Ort**. Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Paderborn: Bonifatius 2015. 212 S., pb. € 13,90 ISBN: 978-3-89710-646-8

Herbert Haslinger legt in seiner Monographie einen neuen Entwurf zur Gemeindepastoral vor. Dabei lässt er sich vom Anspruch leiten, „das Zweite Vatikanische Konzil wirklich als Grundlage für die Praxis der Kirche ernst zu nehmen" (9f). Er beschreibt, wie die Auseinandersetzung um zukunftsweisende Perspektiven v. a. in den Gemeinden ansichtig wird. Der in der deutschen Kirche eingeschlagene Weg, eigenständige Pfarreien zu pastoralen Räumen o. ä. zusammenzuführen oder zu fusionieren, beurteilt der Vf. kritisch: Diese Entwicklungen stünden im Widerspruch zur Gemeindetheologie des Konzils. H. trifft mit der synonymen Verwendung von „Gemeinde" und „Pfarrei" (11) bereits auf den ersten Seiten seines Buches eine nicht unbedeutende Vorentscheidung. Mit dieser Vorannahme entfaltet der Vf. in fünf Kap.n seine Gemeindetheologie als Einspruch gegenüber einer verbreiteten Gemeindepraxis vor Ort und gegenüber den strategischen Entscheidungen zur Neuordnung der Pfarrstruktur.

In Kap. 1 wird die Krisenlage der Gemeindeidee skizziert. Die gängigen Krisendiagnosen (Priestermangel, Überlastung des Seelsorgepersonals, mangelnde Bereitschaft zum Engagement etc.) werden als irreführend (vgl. 12ff) bezeichnet und durch bedenkenswerte Gegenthesen kontrastiert. Der Vf. bezieht sich in seiner Analyse auf das pastoralsoziologische Reflexionsraster von Karl Gabriel (1988) mit der Interpretation von drei unterschiedlichen Phasen der Verortung von Kirche gegenüber der Gesellschaft und dem Wechsel von der Volks- zur Gemeindekirche (35ff). Die Gemeindeidee wird als obsolet diagnostiziert: Sie stelle die Kirche vor die Wahl zwischen Sekte und diakonischer Kirche (63ff). Im 2. Kap. stellt der Vf. die zentralen Aussagen zur Theologie der Gemeinde in sechs relevanten Konzilsdokumenten überblicksartig vor und formuliert darin die Essenz des konziliaren Kirchenverständnisses (85ff). Im 3. Kap. werden zentrale Kirchenbilder („Communio", „Leib Christi", „Volk Gottes", „Sakrament") diskutiert und in Bezug auf die Tauglichkeit für Gemeinde hin operationalisiert. Der Vf. leitet daraus Anforderungen ab, die im Text als „Pastorale Folgerungen" für Gemeinden und kirchliche Strukturen herausgestellt werden und als Reflexionsfolie zur Überprüfung der Gemeindepastoral dienen können. In Kap. 4 werden fünf „Richtungsanzeigen für Gemeinden als Kirche in der Welt von heute" entfaltet (153–198): Rückkehr in die Seelsorge, Achtung des Individuums, Bewahrung des Territorialprinzips, Anerkennung anderer Orte und Diakonie. Im kurzen 5. Abschlusskap. stellt der Vf. die Metapher „Berghütte" als Orientierung für eine „zukunftstaugliche Gemeinde" (199ff) vor.

Die Publikation von H. ist von einem konsequent diakonischen Kirchenverständnis geleitet: Die Gemeinde soll als Kirche am Ort und Realisierung des Volkes Gottes das Sakrament in der Welt sein und dieses ansichtig machen. Zu den von ihm kritisierten diözesanen Strukturmaßnahmen entwirft er einen Gegenentwurf von Gemeinde. Diese soll sich konsequent auf das „Sich-diakonisch-Verausgaben" ausrichten und darin ihren Daseinszweck erfüllen. Den Hinweisen des Vf.s ist zuzustimmen, dass die Bildung der großen pastoralen Einheiten die Nähe zu den Menschen schwächen und die Identität der Gemeinde vor Ort gefährden kann. Des Weiteren ist die Warnung ernst zu nehmen, die Seelsorge könnte als erstrangige Aufgabe aus dem Blick geraten und die Energie in die Pflege bestehender kirchlicher Strukturen fließen. Auch ist dem Vf. zuzustimmen, dass Ehrenamtliche nicht instrumentalisierend vereinnahmt werden dürfen. Nicht zuletzt ist die Gefahr von vereinsmäßig aufgestellten selbstzufriedenen „Club-Gemeinden" nicht von der Hand zu weisen, die sich gegenüber den Sorgen der Menschen abschotten – v. a. an den Rändern der Gesellschaft.

Dennoch stellen sich dem Rez.en trotz Wertschätzung der Publikation, die H. mit Bezug auf die Konzilstheologie vorstellt und mit vielen Literaturhinweisen und Abbildungen unterfüttert, auch einige Fragen. Die aufgezeigten Perspektiven bleiben dem Referenzrahmen von „Mehr-des-Selben" und die Argumentation dem Selbstreferentiellen verhaftet. Zudem ist der Stand der aktuellen Diskussion zur Kirchenentwicklung und Gemeindetheologie selektiv rezipiert. Auf drei Punkte will ich explizit hinweisen: a) Das Gemeindeverständnis von H. enthält einen grundlegenden Webfehler: „Gemeinde" und „Pfarrei" werden synonym verwendet (11). Dabei besteht weitgehend Konsens, dass Pfarrei und Gemeinde unterschiedlichen Kategorien angehören. Die einschlägigen Veröffentlichungen von Spielberg werden nicht einmal erwähnt. Unverständlich bleibt auch, dass die raumtheoretischen Überlegungen mit der differenzierten Zuordnung von Gemeinde und Pfarrei zum Nah- und Verkehrsraum nicht vorkommen. Dabei könnte diese Argumentationsfigur einen direkten Zugang zu einer diakonisch ausgerichteten lebens- und sozialraumorientierten Pastoral eröffnen. Vergeblich sucht man eine präzise Definition von Gemeinde. b) Die zugrunde gelegte Konzilshermeneutik legt der Vf. nicht offen. Daher bleiben in Bezug auf die Konsequenzen, die H. detailliert und kennt-

nisreich aus den vorgestellten Konzilsaussagen zieht, Fragen. In Kap. 3 werden das Communio- und Leib-Christi-Kirchenbild als „nur bedingt tauglich" (89ff) kommentiert, andere Bilder (vgl. LG 6) werden übergangen. Unverständlich bleibt, weshalb relevante Dokumente zu Gemeinde und Pfarrei aus der 50-jährigen Rezeptionsgeschichte des Konzils nicht vorkommen, von z. B. *Evangelii nuntiandi* (1975) mit der kritischen Würdigung der christlichen Basisgemeinschaften (EN 58) bis hin zu *Evangelii gaudium* (2013) mit den Hinweisen zu Pfarreien, Basisgemeinden usw. (EG 28f). Dem Verständnis vom Volk Gottes als „ekklesiologischer Grundbegriff" (106ff) ist ohne Abstriche zuzustimmen. Umso mehr verwundert, dass daraus im 4. Kap. ein „dienstleistungsorientiertes Kirchenmodell" abgeleitet wird: Damit die Qualität in der Seelsorge gewährleistet wird, soll die Gemeindepastoral (v. a.) in Verantwortung von hauptamtlichen Seelsorger/inne/n wahrgenommen werden. Damit klammert sich H. an ein Modell von Kirche, das unwiderruflich seinem Ende entgegengeht. Demgegenüber kann man anhand von evaluierten Praxisbeispielen nachweisen, dass Seelsorge im Verbund von Ehren- und Hauptamt sowie in Verantwortung des allgemeinen und des amtlichen Priestertums sehr wohl verlässlich, qualitativ hochwertig und professionell wahrgenommen werden kann (vgl. z. B. Telefonseelsorge, Hospizbewegung, City-Pastoral, pastorale Projekte in Kooperation von Seelsorge und Caritas etc.). c) Nicht zuletzt ist kritisch anzumerken, dass der durch das Konzil eröffnete praktisch-theologische Diskurs zur Gemeinde- und Kirchenentwicklung im Austausch mit Partnern in den europäischen Nachbarländern und in der Weltkirche bei H. nicht vorkommt. Hinweise auf Missio-Projekte zur lokalen Kirchenentwicklung, zu *Kirche²* und zu *Fresh Expressions of Church* sucht man vergeblich. Auch hätten im Buch die aktuellen diözesanen Beratungsprozesse (Pastoralgespräche, synodale Prozesse, Diözesansynode etc.), in denen über die Zukunft von Pfarrei und Gemeinde diskutiert und entschieden wird, eine differenzierte Bewertung verdient.

H. gilt als ausgewiesener Experte einer diakonisch ausgerichteten Pastoraltheologie. Auf diesem Gebiet hat sich der Vf. große Verdienste erworben. Die Publikation *Gemeinde – Kirche am Ort* mit ihren bedenkenswerten Impulsen und kritischen Anfragen hätte sich als ein Zukunftsentwurf erweisen können, wenn sie unter Würdigung der aktuellen „Zeichen der Zeit" ein sozialraumorientiertes diakonisches Gemeindekonzept mit den vor Ort vorhandenen Ressourcen entworfen hätte. Am Ende der Lektüre stellt sich der Eindruck ein, dass H. einen solchen Entwurf nicht vorgelegt hat.

Trier Martin Lörsch

Neuner, Peter: **Abschied von der Ständekirche**. Plädoyer für eine Theologie des Gottesvolkes. – Freiburg: Herder 2015. 288 S., geb. € 24,99 ISBN: 978–3–451–31488–9

Vf. des zu besprechenden Werkes ist der renommierte Systematiker und Ökumeniker Peter Neuner (em. 2006). Prägnant gibt der Klappentext Absicht und Inhalt des Buches wieder: „Es scheint, dass manche Entscheidungsträger in der Kirche über den Mut des Zweiten Vatikanischen Konzils, in den Aussagen über den Laien eine Kehrtwende zu vollziehen, erschrocken sind und nun den ‚Sprung nach vorwärts' (Johannes XXIII.) rückgängig zu machen suchen. Gleichzeitig sind von Papst Franziskus neuerdings ganz andere Töne zu vernehmen: Sie lassen ein neues Miteinander von Klerikern und Laien in der Kirche als möglich erscheinen. In dieser unübersichtlichen Situation legt der Autor, im Rückblick auf die wechselvolle Geschichte der ‚Laien' in der Kirche, ein engagiertes Plädoyer für eine biblisch begründete und vom Konzil wieder aufgegriffene Volk-Gottes-Theologie vor, in der das Modell der Ständekirche grundsätzlich überwunden ist. Eine Programmschrift für die Franziskuskirche!"

Das Buch ist allerdings kein Original, sondern – wie aus der Titelei ersichtlich wird – eine „[v]öllig überarbeitete, aktualisierte und ergänzte Neuausgabe des 1988 unter dem Titel ‚Der Laie und das Gottesvolk' erschienenen Werkes". Die schlüssig begründete Schlussthese des Vf.s in Auseinandersetzung mit den bis heute vertretenen Gegenthesen lautet: Der Hilfsbegriff „Laie" ist überflüssig und hinderlich – das Gottesvolk besteht aus ebenbürtigen Christen, was der Zuteilung unterschiedlicher Aufgaben nicht widerspricht, sie vielmehr erfordert –, ein obrigkeitlicher Leitungsstil ist ebenso unzeitgemäß wie vorkonziliar (239ff). Diese These ist zwar so aktuell wie 1988, aber sie entspricht – wie fast das ganz Buch – der Fassung von 1988. Neu sind die Darstellung der nachkonziliaren Entwicklungen seit 1988 (160–193) sowie das Namens- und Autorenregister; ferner finden sich einige wenige neuere Literaturangaben in den Anmerkungen – ohne Einfluss auf den Text. Das Buch ist offensichtlich mit schneller Feder bearbeitet worden mit Blick auf die Franziskus-Ära.

Die Einleitung formuliert Absicht und Inhalt des Buches, markiert die Grenzen (Ausklammerung der Frauenfrage und der ökumenischen Diskussion) und benennt als Adressaten ausdrücklich auch Nicht-Fachtheologen.

Der „Erste Teil: Die historische Entfaltung eines spannungsreichen Begriffs" liest sich spannend wie ein Krimi. In Anlehnung und Widerspruch zur jeweiligen religiösen, politischen oder gesellschaftlichen Situation artikuliert die Kirche in vielerlei Variationen ihr Selbstverständnis als Volk Gottes. Besonders aufschlussreich sind die Darstellung der Ebenbürtigkeit der Glieder des Volkes Gottes in ntl. Zeit im Gegensatz zur zeitgenössischen jüdischen und heidnischen Gesellschaft, sodann die Entwicklung der Stände in der Alten Kirche und die Schieflage infolge der einseitigen Ablehnung der Anliegen der Reformation und der laizistischen Moderne. Mit der Katholischen Aktion seit Pius X. „hatte eine lange Entwicklung in der Kirche, in der der Laie immer weniger galt und nur noch vom Klerus her bestimmt wurde, ihre Endstufe erreicht" (109).

Der „Zweite Teil: Der Laie in der theologischen Konzeption des Zweiten Vatikanischen Konzils" schildert anschaulich das dramatische Ringen um den Neuansatz im Kirchenverständnis. „Die Wertung der Laien in der Kirche ist einer der Punkte, an denen das Konzil über seinen eigenen Schatten, d. h. über die Verurteilungen vornehmlich des 19. und frühen 20. Jahrhunderts gesprungen ist und mutig eine Neuausrichtung der Kirche propagierte und eine ‚Konstantinische Wende' wagte." (130) Da aus Rücksicht auf die Konzilsminderheit in etlichen Texten auch Formulierungen begegnen, die dem traditionellen Kirchenbild entsprechen, erörtert der Vf. die Frage nach der Konzilshermeneutik. Den Schlüssel findet er in der „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute" *Gaudium et spes*, die sich vom Kirchenbild der weltabgewandten, unveränderlichen „societas perfecta" verabschiedete und den Weltcharakter, den das Konzil in besonderer Weise den Laien zusprach, nicht länger als einen bloßen Außenbezug der Kirche deklarierte.

Der „Dritte Teil: Nachkonziliare Entwicklungen" diskutiert neue Entwicklungen wie das Entstehen von Laienämtern (Pastoral- und Gemeindereferent/inn/en) und von Basisgemeinden in der Dritten Welt, die eine Neudefinition der Rolle des Priesters erfordern. Ferner werden kirchenamtliche Regelungen aus Rom und aus Deutschland kritisch beleuchtet. Schließlich wird an zwei Konfliktfällen eine absolutistische Entscheidung der Hierarchie illustriert. Die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* hatte Kirche als „communio hierarchica" (21) charakterisiert, was ein schwieriges Gleichgewicht der beiden Prinzipien „communio" und „Hierarchie" verlangt, so zeigen „die Jahrzehnte nach dem Konzil eindrucksvoll, wie man sich kirchenamtlich einerseits auf Texte des Konzils berief und den Eindruck vermitteln wollte, dessen Intentionen treu zu bleiben und sie ungebrochen weiterzuführen, faktisch aber vor allem bestrebt war, an der Trennung von Klerus und Laien festzuhalten" (194). Hoffnungsvolle Signale vernimmt der Vf. heute aus Rom: „Es bleibt abzuwarten, inwieweit es Papst Franziskus gelingt, diese Ideen auch in die Praxis der Kirche und in ihrer Rechtsordnung umzusetzen und einen ‚übertriebenen Klerikalismus, der die Laien nicht in die Entscheidungen einbezieht', zu überwinden." (195)

Der „Vierte Teil: Systematische Entwürfe" diskutiert eine Fülle von Konzepten bedeutender Theologen im Vorfeld des Konzils bis heute zur Spiritualität und Theologie der Laien, auch der Laientheologen. Hier schöpft der Vf. souverän aus der Fülle seiner theologischen Bildung. Für die Leser ist es allerdings anstrengend, den schnellen Wechseln zu folgen, zumal die unterschiedlichen Konzepte zu wenig miteinander in Diskussion gebracht werden.

Die kirchenrechtlichen, strukturell relevanten Fragen werden nicht ernst genug genommen. Die Neufassung des Kirchenrechts (1983) wird auf nur zwei S. behandelt und das ohne kritische Analyse der Unausgewogenheit zwischen hierarchischem und communialem Prinzip. Zwar werden die Aussagen der Würzburger Synode (1971–1975) referiert, aber das einzigartige Strukturmodell einer Gemeinsamen Synode, das dem Kirchenbild des Konzils gerecht wird, aber den Rahmen des heutigen Kirchenrechts sprengt, wird nicht erwähnt.

Der Vf. argumentiert auf der Grundlage des Forschungsstandes von 1988 – von der erwähnten neuen Passage abgesehen. Ein zumindest kurzer Überblick über die aktuelle Forschungslage fehlt.

Die hohen Erwartungen des Vf.s an Papst Franziskus begrüße auch ich, aber ich vermisse die Anweisung an uns Wissenschaftler, unsere genuine Arbeit zu leisten, die Anstöße des Papstes theologisch und rechtlich zu reflektieren und weiterzudenken. Das hat die Theologie ja auch nach dem Konzil leisten müssen und geleistet. Ferner vermisse ich die Anweisung an die Bischöfe, statt abzuwarten selber Initiative zu ergreifen.

Augsburg Hanspeter Heinz

Ach, du liebe Zeit. Temporalität als Herausforderung der Pastoral, hg. v. Corinna Baumhoer / Elisa Kröger. – Ostfildern: Grünewald 2013. 162 S. (Bildung und Pastoral, 3) pb. € 20,00 ISBN: 978–3–7867–2980–8

„Ach, du liebe Zeit!" – Der Ausruf rutscht einer bestimmten Generation meist dann heraus, wenn die Nachricht über ein einschneidendes

Ereignis gerade die bisherigen Sicherheiten auf den Kopf gestellt hat. Damit setzt der von den beiden Münsteraner Theologinnen Corinna Baumhoer und Elisa Kröger herausgegebene Band bei der entscheidenden Signatur heutiger Temporalität an: Mit jedem Ereignis kann sich die eigene und zugleich die ganze Welt verändern. Die ereignisbasierte Verzeitlichung der Zeit ist zu einer wirkmächtigen, aber nicht immer ausreichend beachteten „Herausforderung für die Pastoral" geworden. Entlang dieses Untertitels gehen die einzelnen Beiträge der Frage nach, welche Bedeutung veränderten Zeitstrukturen heute in ganz praktischen Lebenszusammenhängen, in Biographie, in Kirche und in der Kultur tatsächlich zukommt. Anlass für die Publikation war die Vortragsreihe „Lebenszeit" an der Univ. Münster aus dem Jahr 2010. Wohl dieser ursprünglichen Konzeption folgend widmen sich jeweils zwei Beiträge insgesamt vier unterschiedlichen Themenspuren zwischen Zeit und Pastoral.

Der Band startet analytisch, indem *Tobias Kläden* noch einmal kompakt und treffend die prominente Beschleunigungsanalyse Hartmut Rosas skizziert. Eine exemplarische Vertiefung übernimmt *Ulrich Feeser-Lichterfeld*. Sein Thema ist das Alter und das Altern. Und es ist eben kein beliebiges Beispiel, sondern in Zeiten des demographischen Wandels ein wirkliches Zeichen der Zeit. Feeser-Lichterfelds dichter Beitrag sieht im Alter die Symbolisierung der verletzlichen Kontingenz des Lebens überhaupt – und zwar nicht als Krise, sondern als Potenzial. Auch darin ist der Text einfach unglaublich informativ.

In der nächsten Themenspur „Zeit im Kontext" stellt *Sonja Angelika Strube* eine eigene, kleine empirische Zeiterhebung vor. Sie hat neun Frauen und einen Mann aus ihrem christlichen Bekanntenkreis die Frage gestellt „Wofür nehme ich mir Zeit?". Mit Methoden des Kreativen Schreibens entstanden Texte, deren Auswertung ein interessantes Porträt christlicher Zeitpraktiken ergibt. Zugleich sind die Ergebnisse aber doppelt verzerrt, nämlich durch die soziale Milieu-Nähe zur Vf.in und durch die wohl dadurch mit indizierte Überrepräsentation von Frauen. Bei der Lektüre merkt man, wie sich beides in ihren Beobachtungen widerspiegelt.

Hildegard Wustmans nimmt dann explizit die Zeit von Frauen in den Blick. Das könnte man gendertheoretisch als einseitig feministisch kritisieren. Doch zugleich zeigt sich, dass etwa „die Vereinbarkeit von Familie und Beruf faktisch ein reines Frauenproblem ist" (77). Zeitverwendung ist eben nicht harmlos, sondern daran entscheidet sich, welches Leben man(n) und frau führt. Wustmans zeigt das eindringlich und analytisch präzise.

Die dritte Spur führt in die Kunst. Zunächst nimmt *Nikola Prkačin* die „Zeitlupe" in die Hand. Er will die Zeit der Erzählung unter die Lupe nehmen und zugleich den Erkenntnisgewinn einer Verlangsamung durch „Zeitlupe" vorführen. Das gelingt ihm zunächst sehr anschaulich am Beispiel der Kurzgeschichte *Neapel sehen* von Kurt Marti. Was vom Plot her schnell erzählt ist – ein Fabrikarbeiter wird nach 40 Jahren Akkordarbeit krank und stirbt –, das nimmt Prkačin zunächst nach allen Regeln der literaturwissenschaftlichen Kunst erhellend auseinander. Doch irgendwann verliert sich der Text etwas in die Kleinteiligkeit eines Textanalyse-Seminars. Wer wie der Vf. gleichzeitig Theologie und Literaturwissenschaften (Lehramt) studiert, wird dem dennoch einiges abgewinnen können.

Sebastian Bialas und *Tobias Ehinger* kompilieren in ihrem Beitrag vier Miniaturen zu einer temporalen Entdeckungsreise in Tanz und bildende Kunst. An einem Stillleben aus dem 17. Jh., einem Tänzer, einer Privatsammlung und einer Tanzchoreographie lassen sich die Differenzen der Zeit entdecken. Das läuft auf eine fragmentarische Wahrnehmungslehre temporaler Aspekte in der Kunst hinaus. Da bleibt vieles disparat, aber genau das macht ja den Reiz des Ästhetischen aus, dass es sich nicht gleich zu einer homogenen Synthese zusammenfügt, sondern im besten Fall den Blick auf Anderes öffnet.

Die vierte und letzte Spur führt nun direkt in die pastorale Praxis hinein. Mit *Stefan Gärtner* konnten die Hg.innen einen *der* Experten zum Thema „Zeit in der Seelsorge" gewinnen. Gärtner steuert gleich auf eine der zentralen Zeitparadoxien zu. Der Seelsorger wird in seiner Selbst- und auch Fremdwahrnehmung als ein Mensch angesprochen, der Zeit hat: Zeit für ein spontanes Gespräch, Zeit für eine persönliche und intensive Vorbereitung rituieller Feiern, Zeit für Sitzungen und Vernetzungsarbeit. Doch zugleich unterliegen Seelsorger/innen der gleichen Beschleunigung und Arbeitsverdichtung, wie sie Kläden in seinem Beitrag zu Rosa beschrieben hat. Was Gärtner schreibt, dient zur zeitpastoralen Selbstaufklärung seelsorglichen Handelns. Vieles wird einem klar oder zumindest klarer. Seine Empfehlungen suchen den realistischen Blick auf das Machbare, der sich erst jenseits der Alternativen von rigidem Zeitmanagement und purer Spontaneität eröffnet. Das hieße dann auch, offen zu bleiben für den Gott Jesu, der „zu einem Ereignis in der Gegenwart des Menschen werden [will], ohne dass man dieses Ereignis sicher prognostizieren könnte" (150).

Zuletzt kann man einem Meister seines Faches bei der Arbeit zusehen. *Reinhard Feiter*, an dessen Münsteraner Lehrstuhl für Pastoraltheologie die Hg.innen zeitweise gearbeitet haben, ist nicht zuletzt auch ein renommierter Homiletiker. Der zentrale Punkt, den er stark macht: Eine gute Predigt braucht Zeit. Zeit zu brauchen aber, d. h. mit Franz Rosenzweig „nichts vorwegnehmen, alles abwarten müssen, mit dem Eigenen vom anderen abhängig sein" (151). In den drei exemplarischen Predigten kann man lernen, wie sich theologische Aufmerksamkeit mit Lebensklugheit aufs Trefflichste verbinden kann. Das Zögern, das Noch-einmal-neu-ansetzen wirkt hier nicht ermüdend, sondern verwickelt einen in jene existenziellen Tiefen, die sich so nahe an der Oberfläche des Lebens befinden, dass man sie fast übersehen hätte, wäre da nicht diese Predigt …

Insgesamt bietet der mit 160 S. gut zu lesende Band ein paar erfrischende Konstellationen. Thematisch erfrischend, weil sehr unterschiedliche Felder der Praktischen Theologie bearbeitet werden, von der Kunst über Seelsorge und Predigt bis zu den Zeitpraktiken des eigenen Lebens in der Spätmoderne. Und personell, weil Wissenschaftler/innen aus unterschiedlichen Generationen versammelt sind. Dadurch wirkt manches etwas experimentell, aber genau darin liegt die investigative Stärke dieser Suchbewegung hin zu einer Praktischen Theologie der Zeit. Der Sammelband dokumentiert damit eine grundsätzliche Veränderung in der theologischen Wahrnehmung von Zeit, nämlich die praktische Wende hin zu ihrer sozialen und kulturellen Operativität im „doing time" der Gegenwart. Oder in den Worten Rosenzweigs, die Feiter seinem Beitrag vorangestellt hat: „Nicht in ihr geschieht, was geschieht, sondern sie selber geschieht." (151)

Tübingen Michael Schüßler

Kurzrezensionen

Dicken, Frank: **Herod as a Composite Character in Luke-Acts**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XIII) 210 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 375), geb. € 74,00 ISBN: 978–3–16–153254–2

Ausgehend von der Beobachtung, dass Herodes d. Gr. in Lk 1,5 als König von Judäa bezeichnet wird und von allen erhaltenen antiken Quellen nur die Apostelgeschichte Agrippa I den Beinamen Herodes gibt (Apg 12,1–23), argumentiert die vorliegende Untersuchung (Diss., Edinburgh 2013), dass „Herodes" im lk Doppelwerk eine kunstvoll gestaltete Charakterkomposition („composite character") ist, in der mehrere historische Persönlichkeiten zu einem einzigen Charakter in der Erzählung verschmolzen werden. Für dieses Phänomen gibt es mehrere Belege in antiker Literatur, u. a. Pharao und Nebukadnezar oder verschiedene Seleukiden namens Antiochus. Frank Dicken analysiert die Darstellung der Herodes-Figuren in literaturwissenschaftlich orientierten Studien, stellt eigene methodische („narrative critical") Überlegungen an, skizziert im Hauptteil (45–131) die Entwicklung vom herodianischen Herrscherhaus hin zu Herodes als Charakterkomposition im lk Doppelwerk. Dieser Herodes „funktioniert" in der Erzählung als Verkörperung politischen Widerstands gegenüber den Protagonisten der Erzählung und zugleich als Ausdruck der Versuche Satans, die Verkündigung des Evangeliums zu verhindern. Die Charakterkomposition Herodes repräsentiert einen Herrscher, der unter der Autorität Satans herrscht (Lk 4,5f) und sich gegen Gott und seinen Messias stellt (Apg 4,25–27). Der dramatische Bericht des Todes dieser Erzählfigur in Apg 12,20–23 zeigt, dass politische/satanische Opposition die Verbreitung des Evangeliums nicht aufhalten kann. Zumindest sollte man die hier überzeugend dargestellte Möglichkeit und narrative Lösung erwägen, bevor man – wie sonst üblich – aufgrund historischer Überlegung schließt, dass der Autor des lk Doppelwerk verschiedene Herrscher dieses Namens verwechselt und sachlich falsch wiedergibt. Eine wichtige Studie zur narrativen Charakterisierung und Umgang mit historischen Problemen in ntl. Erzähltexten und zum Verständnis des Bösen.

Chr. St.

Qualität im Gottesdienst. Was stimmen muss, was wesentlich ist, was begeistern kann, hg. v. Folkert Fendler. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2015. 335 S., geb. € 24,99 ISBN: 978–3–579–07430–6

Dieser Sammelband will eine Arbeitshilfe bieten, die „als unterhaltende Lektüre mit Selbstprüfungscharakter und als Diskussionsimpuls für Kirchenvorstände und liturgische Ausschüsse in Gemeinden und Kirchenkreisen zugleich dienen kann" (9). Dabei geht es um eine Anleitung für die praktische Durchführung von Gottesdiensten und um grundsätzliche Vergewisserungen. Nach knappen einführenden Überlegungen zur Spannung von Qualität und Gottesdienst und dem sog. Kano-Modell als ein für Gottesdienste anwendbares Instrument des Qualitätsmanagements (Grunderwartungen/Grundmerkmale, Leistungserwartungen/Leistungsmerkmale, Begeisterungsfaktoren [11–18]) geht es in drei großen Teilen um 18 verschiedene Gottesdienstformen (vom agendarischen Sonntagsgottesdienst über Taufe und Lobpreisgottesdienst zu Gottesdiensten nach traumatischen Ereignissen [21–204]; spezielle Gottesdienste zur Einladung zum Glauben bzw. zur Evangelisation fehlen), um sieben Querschnitte (persönliche Vorbereitung, Gebet, Musik, Predigt, Abendmahl, Segen, Raumgestaltung [207–275]) und um Exkurse zu äußeren Rahmenbedingungen (etwa Akustik,

Beleuchtung, Fotografieren und Filmen, Erscheinungsbild und Kleidung, Moderation, Gottesdienstvertretung, Gottesdienst und Brauchtum, Gottesdienst und Multireligiosität [279–332]). Jedes Kap. skizziert einführend „Was stimmen muss", fasst die wesentlichen theologischen Inhalte zusammen („Was wesentlich ist") und endet mit begeisternden Ideen und Anregungen („eine Art Best-Practice-Börse" [16]). Grundsätzliche Überlegungen zu Wesen und Funktion christlichen Gottesdienstes sowie zu den Aufgaben von Klerikern und Laien fehlen. Ferner wäre pastoraltheologisch und praktisch zu klären, wie zu verfahren ist, wenn die hier skizzierten Idealformen aus Mangel an haupt- und ehrenamtlichem Personal sowie an Teilnehmern nicht umgesetzt werden können. Viele der Impulse lassen sich in andere konfessionelle Kontexte übertragen bzw. helfen, die eigene Praxis zu reflektieren.

Chr. St.

Sinn, Simone: **Religiöser Pluralismus im Werden**. Religionspolitische Kontroversen und theologische Perspektiven von Christen und Muslimen in Indonesien. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XIII) 672 S. (Dogmatik in der Moderne, 8), pb. € 119,00 ISBN: 978–3–16–152756–2

Indonesia has the world's largest Muslim population. While many studies are written about Muslims in the Middle East and lately about Muslim-Christian relations in troubled conflict zones, Indonesia deserves more scholarly attention than it has received so far on inter- and intra-religious relationships. Simone Sinn has published a thorough study on Muslim-Christian relations in Indonesia in Mohr Siebeck's series *Dogmatik in der Moderne* that fills up this void. Based on interviews, news reports, documents, literature and theological contributions, S. discusses Muslim and Christian perspectives on religious pluralism and the consequences these perspectives have on political ethics and theology. In order to receive her goal she uses discourse-analysis and pays special attention to different frames that are created through social mediation, like vulnerability and assertive action. The author identifies three main topics that are present in public and religious discourse in Indonesia: the public discourse on citizenship, interreligious solidarity and theological critique of "religion". After the Suharto-era (Suharto stepped down in May 1998) the government fears for inter- and intra-religious tensions and clashes and presents itself as the sole guardian of communal safety. Both Muslim and Christian theologians however develop perspectives on citizenship, safeguarding civil rights in Indonesian society and processing theological critique on segregated religious identities. Social concerns like injustice are thus addressed and (may) create new theological ideas based on God's presence in the world. Because S. is continually negotiating between religious perspectives on difference and pluralism, her book is an interesting witness of how "living together" influences theological thinking and on how citizenship is not only political but necessarily also theologically charged. The discursive fields that she analyzes (e.g., on citizenship, conflict and proportionality) are directly linked to religious self-perspectives and theologies, which makes this study extremely rich and valuable. The religious "players" that she discusses are certainly important figures negotiating at the crossing of these different fields (like Wahid, Madjid, Sumartana and Yewangoe) but it is assumable that at the same time these players will not determine Indonesia's future discourse on religious pluralism as they are predominantly moderate and of age. Nevertheless, S.'s study breathes hope and is as such a critical and theological contribution to the study of Indonesian theology. However, as most Indonesians do not read German, this book should be translated in Indonesian.

L. v. L.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 17, 53111 Bonn
Prof. Dr. Edmund Arens, Frohburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
Prof. Dr. Dr. Thomas Johann Bauer, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Prof. Dr. Ulrich Berges, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Prof. Dr. Dominik Bertrand-Pfaff, Postfach 151 150, 66123 Saarbrücken
Dr. Daniela Blum, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Dr. Adam G. Cooper, PO Box 146, East Melbourne, VIC 8002, Australien
Dr. Benedikt Eckhardt, Postfach 330 440, 28334 Bremen
Prof. Dr. Margit Eckholt, Schloßstr. 4, 49069 Osnabrück
Prof. Dr. Manfred Eder, Schloßstr. 4, 49069 Osnabrück
Prof. em. Dr. Norbert Fischer, Hellmundstr. 5, 65183 Wiesbaden
Dr. Rainer Florie, Trettachstr. 71, 86163 Augsburg
Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Ingeborg Gabriel, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. em. Dr. Hanspeter Heinz, Gögginger Mauer 19, 86150 Augsburg
Prof. Dr. Konrad Hilpert, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dr. Nikolai Kiel, Pferdegasse 1, 48143 Münster
Dr. Klaus Kleffner, Domplatz 8, 48143 Münster
PD Dr. Ute Leimgruber, Lange Zeile 46, 90419 Nürnberg
Prof. Dr. Martin Lörsch, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Gerhard Marschütz, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Dr. Annette Mertens, Im Blumengarten 32, 53127 Bonn
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
PD Dr. Burkard Neumann, Leostr. 19a, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Simone Paganini, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
Dr. Thorsten Paprotny, Ernst-Eiselen-Str. 8, 30165 Hannover
PD Dr. Nikolaj Plotnikov, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
Prof. Dr. Dr. Jochen Sautermeister, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Dr. Benedikt Schmidt, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Prof. Dr. Joachim Schmiedl, Pallottistr. 3, 56179 Vallendar
Prof. Dr. Michael Schüßler, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
PD Dr. Anke Silomon, Fritschestr. 50, 10627 Berlin
Prof. Dr. Alois Stimpfle, Appelstr. 11a, 30167 Hannover
PD Dr. Franz Tóth, Kirchgasse 9, 8001 Zürich, Schweiz
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
Prof. Dr. Joachim Valentin, Domplatz 3, 60311 Frankfurt a. M.
PD Dr. Hartmut von Sass, Schmelzbergstr. 25, 8006 Zürich, Schweiz
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Robert Vorholt, Postfach 4466, 6002 Luzern, Schweiz
Prof. em. Dr. Dr. h. c. Gunther Wenz, Kaulbachstr. 31a, 80539 München
Prof. Dr. Wolfgang Wischmeyer, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Adrian Wypadlo, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Burkard M. Zapff, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 80572 Eichstätt

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

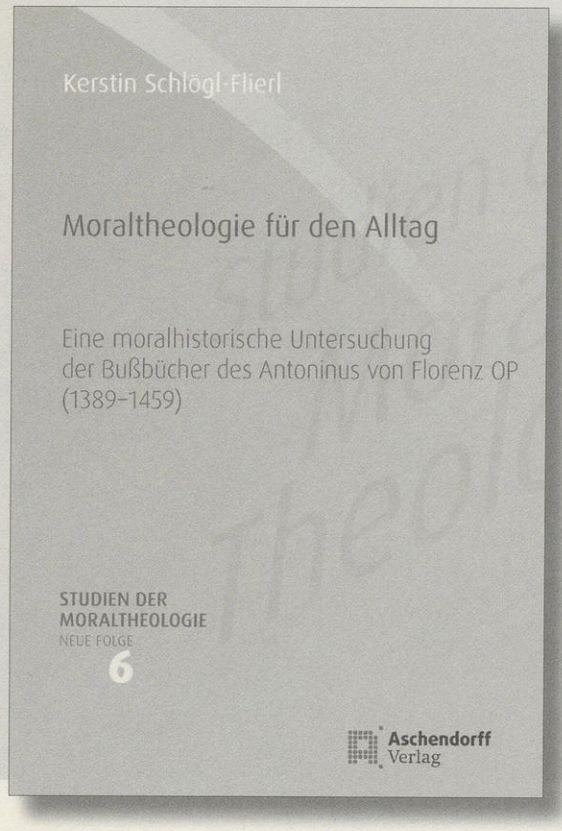
© 2017 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X

Kerstin Schlögl-Flierl

Moraltheologie für den Alltag

Eine moralhistorische Untersuchung der Bußbücher des Antonius von Florenz OP (1389–1459)

2017, 430 Seiten, kart. 59,– €
ISBN 978-3-402-11930-3
Studien der Moraltheologie. Neue Folge, Band 6



Antoninus von Florenz OP (1389–1459) gilt als einer der Vorläufer der Disziplin der katholischen Moraltheologie. Die im 15. Jahrhundert für das Fach bedeutsame Bußtheologie des Erzbischofs wird anhand seiner Confessionali (Bußbücher) und in seiner Summa theologica untersucht. Die programmatische Ausrichtung auf die‚Seelenführung über alle Hindernisse hinweg' durchzieht die moralhistorische Analyse, welche das Individuum in seiner Eigenart ernst nimmt, ihm größtmögliche Sicherheit im Einzelfall gewährt und besonders das alltägliche Ringen um das richtige Handeln fokussiert.

Aschendorff Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Graham Tomlin

Der Geist der Fülle

Die Dreieinigkeit, die Kirche und die Zukunft der Welt

2017, 204 Seiten, geb. 29,– €
ISBN 978-3-402-12023-1
Glaube und Gesellschaft, Band 4



Der Geist der Fülle. Die Dreieinigkeit, die Kirche und die Zukunft der Welt widmet sich der Frage, was wir erwarten und erhoffen, ja, was es konkret bedeuten könnte, wenn wir die uralte Bitte „Komm, Heiliger Geist!" beten. Graham Tomlin geht diesen Fragen in verschiedenen Lebensbezügen nach und skizziert die Bedeutung des Heiligen Geistes im Blick auf unsere Identität, unsere Berufung, unsere Erfahrung und unseren Charakter, mehr noch: Tomlin fragt weiter nach der Bedeutung des Geistes im Blick auf die Kirche, deren Mission und die Welt. Dabei wird immer wieder deutlich: Mit dem verändernden, erneuernden und belebenden Wesen und Wirken des Geistes ist uns selbst, ist der Kirche und ist vor allem der Welt Hoffnung geschenkt und Zukunft verheissen.

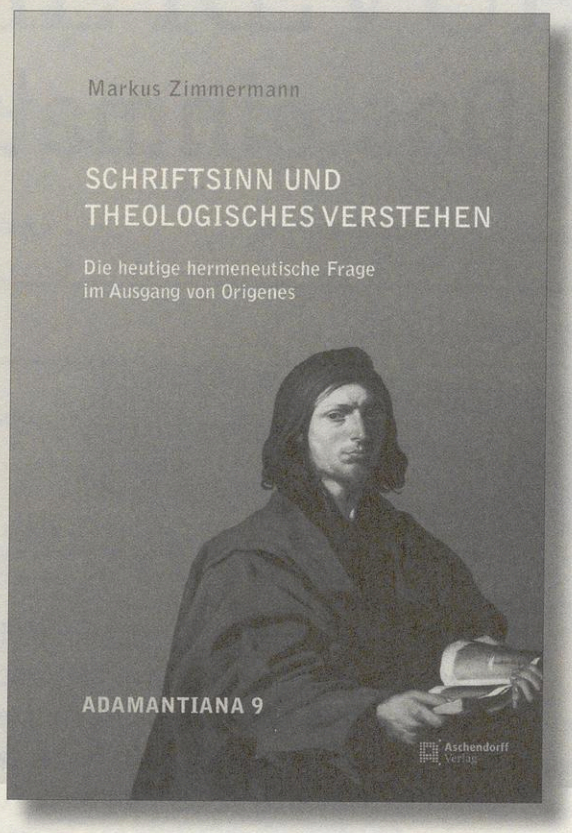
Aschendorff
Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Markus Zimmermann

Schriftsinn und theologisches Verstehen

Die heutige hermeneutische Frage
im Ausgang von Origenes

2017, 347 Seiten, geb. 59,– €
ISBN 978-3-402-13721-5
Adamantiana, Band 9



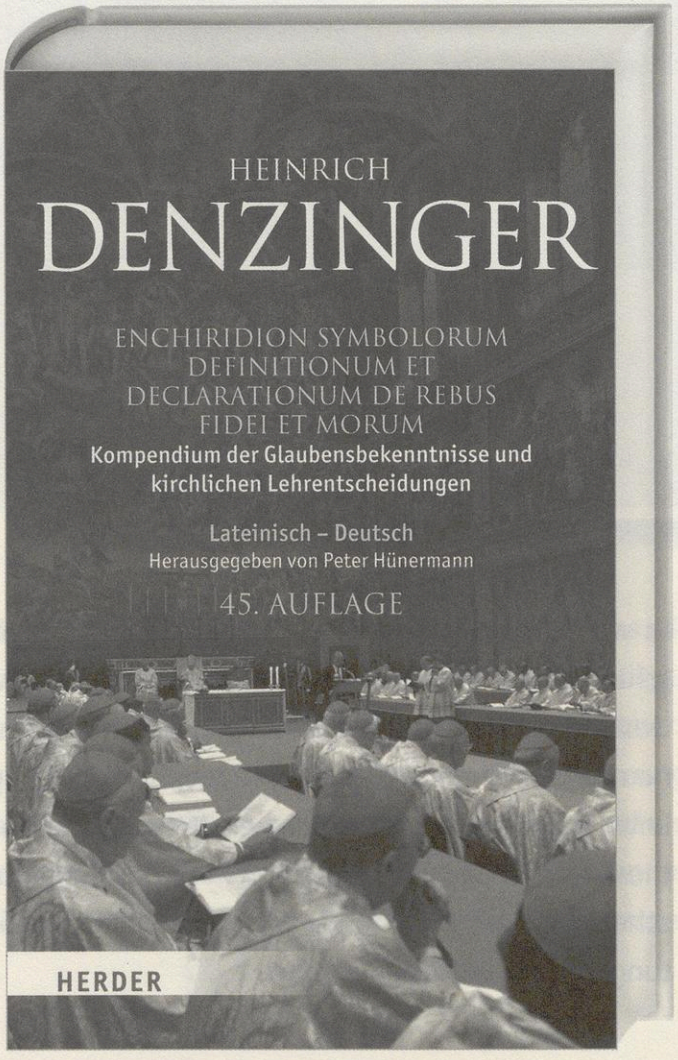
Es waren vor allem neue hermeneutische Studien und neue Entwicklungen in den Literaturwissenschaften, die die Selbstmächtigkeit eines Textes, wirkungsgeschichtliches und rezeptionsästhetisches Geschehen, Rezeptionen geistlicher Erfahrung sowie Inspiration, Tradition, Kanonizität und Autorität neu zu verstehen lehrten und – entgegen der Engführungen historischkritischer Forschung und der Enttheologisierungen christlichen Selbstverständnisses – zu einer fachwissenschaftlich erhärteten Synthese führten, von der Christinnen und Christen und ihre Kirche schon immer lebten. Diese Gesamtschau hat bereits Origenes (* 185 n. Chr.) in ihren Grundlinien erkannt. Sie kann auch heute bedeutungsschwer entdeckt werden.

Aschendorff Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Das einmalige Standardwerk

Jetzt aktualisiert – 45. Auflage 2017

Seit seiner ersten Auflage im Jahr 1854 hat der »Denzinger« eine unvergleichliche Verbreitung in der ganzen Welt gefunden. Er veranschaulicht die Geschichte der Glaubensverkündigung und das Ringen um das genuine Glaubensverständnis bis in seine Nuancen hinein. Die Sammlung verbindlicher Texte bietet dem Benutzer in zwei Spalten die Originalfassung und eine Übersetzung sowie Einführungen, Anmerkungen und ausführliche Register und Indizes zum leichten Auffinden der einschlägigen Texte. Die nunmehr 45. Auflage des Standardwerks der kirchlichen Lehrentscheidungen aus über 2000 Jahren Christentumsgeschichte wurde durchgesehen und um die ersten Texte aus dem Pontifikat von Franziskus erweitert. Mit seinem reichen Inhalt ist der »Denzinger« unentbehrlich für die theologische Arbeit. Ein Werk, das in keiner theologischen Handbibliothek fehlen darf.



Heinrich Denzinger
Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum
Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann
1860 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag und Leseband
€ 98,00 (D) / € 100,90 (A) / SFr 125.00
ISBN 978-3-451-34797-9

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 | **2017** | **113. Jahrgang**

Die vielfältige Rede von Gott oder dem Göttlichen. Orientierungsversuche in der Krise des Theismus (Bernhard Nitsche) . . . . . Sp. 267

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 285

Marzouk, Safwat: Egypt as a Monster in the Book of Ezekiel (Franz Sedlmeier)

Köhlmoos, Melanie: Kohelet: Der Prediger Salomo (Ludger Schwienhorst-Schönberger)

Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten, 2, hg. v. Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten, 3, hg. v. Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Herbert Niehr)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 291

Orks in der Gelehrtenwerkstatt? Bibelwissenschaftliche Lehrformate und Lernumgebungen neu modelliert, hg. v. Annett Giercke-Ungermann / Sandra Hübenthal (Peter Müller)

Hübenthal, Sandra: Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis (Gabriella Gelardini)

Börstinghaus, Jens: Sturmfahrt und Schiffbruch: Zur lukanischen Verwendung eines literarischen Topos in Apostelgeschichte 27,1–28,6 (Christoph Stenschke)

Whitaker, Robyn J.: Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation (Beate Kowalski)

Thomas, John Christopher / Macchia, Frank D.: Revelation (Rita Müller-Fieberg)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 298

Regesta Pontificum Romanorum. Ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII. Tomus Primus (a S. Petro usque ad a. DCIV), hg. v. Klaus Herbers (Andreas Weckwerth)

Reform und früher Humanismus in Eichstätt. Bischof Johann von Eych (1445–1464), hg. v. Jürgen Dendorfer (Jürgen Strötz)

Kozłowiecki, Adam: Not und Bedrängnis. Als Jesuit in Auschwitz und Dachau. Lagertagebuch. Mit einem Geleitwort von Reinhard Kardinal Marx, hg. und mit einer Einführung versehen v. Manfred Deselaers / Bernhard Sill (Helmut Moll)

Fischer, Martin: Dienst an der Liebe. Die katholische Ehe-, Familien- und Lebensberatung in der DDR (Sascha Hinkel)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 305

Markschies, Christoph: Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike (Christian Uhrig)

Unterburger, Klaus: Unter dem Gegensatz verborgen. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern (Athina Lexutt)

Colberg, Kristin M.: Vatican I & Vatican II. Councils in the Living Tradition (Massimo Faggioli)

Philosophie . . . . . Sp. 308

Kishimbe, Kamwanya: La théologie herméneutique de Claude Geffré (Bernd Goebel)

Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers, hg. v. Saskia Wendel / Thomas Schärtl (Michael Böhnke)

Gott ohne Theismus? Neue Positionen zu einer zeitlosen Frage, hg. v. Rico Gutschmidt / Thomas Rentsch (Werner Schüßler)

Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottesrede im 21. Jahrhundert, hg. v. Klaus Viertbauer / Heinrich Schmidinger (Andreas Telser)

Dogmatik . . . . . Sp. 317

Anders gemeinsam – gemeinsam anders? In Ambivalenzen lebendig kommunizieren, hg. v. Maria Juen / Gunter Prüller-Jagenteufel / Johanna Rahner / Zekirija Sejdini (Margit Eckholt)

Knorn, Bernhard: Versöhnung und Kirche. Theologische Ansätze zur Realisierung des Friedens mit Gott in der Welt (Gregor Predel)

Czopf, Tamás: Neues Volk Gottes? Zur Geschichte und Problematik eines Begriffs (Ralf Miggelbrink)

Currie, Thomas Christian: The Only Sacrament Left to Us. The Threefold Word of God in the Theology and Ecclesiology of Karl Barth (Martin Hailer)

Hangler, Rainer: Juble, Tochter Zion. Zur Mariologie von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (Achim Buckenmaier)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . Sp. 325

Kudera, Johannes A.: Die Proexistenz Jesu und das Ethos der Nachfolge. Von einem christologischen Grundbegriff zu seinen moraltheologischen Implikationen (Josef Römelt)

Schallenberg, Peter: Ethik und Ewigkeit. Wegmarken einer spirituellen Moraltheologie (Josef Römelt)

Handbuch der evangelischen Ethik, hg. v. Wolfgang Huber / Torsten Meireis / Hans-Richard Reuter (Christof Breitsameter)

Haspel, Michael: Sozialethik in der globalen Gesellschaft. Grundlagen und Orientierung in protestantischer Perspektive (Michael Reder)

Natur des Menschen. Brauchen die Menschenrechte ein Menschenbild?, hg. v. Cornelia Mügge / Daniel Bogner (Regula M. Zwahlen)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 334

Hamann, Matthias: Der Liber Ordinarius Hallensis 1532. Liturgische Reformen am Neuen Stift in Halle an der Saale unter Albrecht Kardinal von Brandenburg (Stefan Böntert)

Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge, hg. v. Benedikt Kranemann / Brigitte Benz (Thomas Zippert)

Zerfaß, Alexander: Auf dem Weg nach Emmaus. Die Hermeneutik der Schriftlesung im Wortgottesdienst der Messe (Joris Geldhof)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 339

Demel, Sabine: Das Recht fließe wie Wasser. Wie funktioniert und wem nützt Kirchenrecht? (Klaus Lüdicke)

Pulte, Matthias: Grundfragen des Staatskirchen- und Religionsrechts (Elmar Güthoff)

Schrooten, Jost-Benjamin: Gleichheitssatz und Religionsgemeinschaften. Die gleichheitsrechtliche Behandlung von Religionsgemeinschaften nach den Bestimmungen des Grundgesetzes, der EMRK und der EU-Grundrechte-Charta unter besonderer Berücksichtigung ihrer Organisationsformen (Ansgar Hense)

Finzel, Helmut: Die Bischofssynode. Zwischen päpstlichem Primat und bischöflicher Kollegialität (Christoph Ohly)

Interdisziplinäre Perspektiven . . . . . Sp. 345

DeFranza, Megan K.: Sex Difference in Christian Theology. Male, Female, and Intersex in the Image of God (Daniel Bugiel)

Jüster, Markus: Die verfehlte Modernisierung der Freien Wohlfahrtspflege. Eine institutionalistische Analyse der Sozialwirtschaft (Hermann-Josef Große Kracht)

Telefonseelsorge interdisziplinär, hg. v. Eberhard Hauschildt / Bernd D. Blömeke (Michael Bongardt)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 350

Die vielfältige Rede von Gott oder dem Göttlichen
Orientierungsversuche in der Krise des Theismus

Von Bernhard Nitsche

In diesem Beitrag werde ich die vielfältige Rede von Gott oder dem Göttlichen in fünf Schritten beleuchten: (1.) In den „Vorüberlegungen" gebe ich einige Hinweise zum Kontext der Krise und des Themas. Sodann sollen (2.) zentrale Gründe für die Krise des Theismus als Krise des persönlichkeitsbestimmten Gott-Denkens exponiert werden. Dabei kommen die „Projektionsthese", eine „Dialektik im Freiheitsverständnis" sowie die Reduktion der menschlichen Person auf den Außenbezug konkreter Persönlichkeit in den Blick. Letztere geht mit der folgenreichen Unterscheidung und Entgegensetzung von Subjektsein und Personsein einher. Die Frage „wie *nicht* sprechen?" leitet dann (3.) zu dem zentralen „Plädoyer für ein ganzheitliches Personverständnis" über, in dem Person im Welt-, Sozial- und Selbstbezug bedacht und auf ein Einheit stiftendes Prinzip hin befragt wird. Diese Bezugnahmen, so die Hypothese, sind auch als Strukturbedingungen des Transzendenzbezuges bedeutsam. Religionsphilosophische Abschlussgedanken bedenken (4.) die Konsequenzen für das Portfolio subjekttheoretischer Letztbegründungen. Final werden (5.) fundamentaltheologische Orientierungen für eine christliche Gott-Rede gegeben.

Mit dieser Gedankenlinie gebe ich exemplarisch Einblick in das Forschungsprojekt „Gott oder Göttliches?".[1] Die Frage nach dem Göttlichen und seiner möglichen Präsenz in der Geschichte ist seit meiner Diss. von der Frage angetrieben, wie die unterschiedlichen Wahrheitsantizipationen von Menschen und die unterschiedlichen Wahrheitsbezeugungen von religiösen Überlieferungsgemeinschaften dialogisch aufeinander verweisen. Können alternative Wahrheitsansprüche die eigene Wahrheitsreflexion als Fremdprophetien bereichern oder erweitern? Aus wahrheitstheoretischen Gründen erscheint mir eine dialogische und Komparative Theologie unausweichlich. Eine solche findet viele Anknüpfungspunkte in der Kommunikativen Theologie. Von Raimon Panikkar habe ich gelernt, in der komparativen Analyse unterschiedlicher Lebenswelten und Universen des Verstehens besonders auf funktionale Äquivalente und figurative Entsprechungen in der reflexen Gestalt religiöser Traditionsbildung aufmerksam zu sein.

1. Vorüberlegungen

Bekanntermaßen befinden wir uns religiös und politisch in großen Umbruchszeiten, was die Rede vom Ende der Moderne anzeigt. Im Zeitalter der Globalisierung nehmen die Menschen an Entwicklungen teil, die nicht mehr nur säkular sind, sondern auch als religiös-posttraditional bezeichnet werden können. Der Verlust traditioneller Bindungen sowie neue religionsproduktive Synthesen von Elementen aus unterschiedlichen Religionstraditionen prägen ebenso die Szene wie eine große Zahl an Menschen, die sich nicht als religiös verstehen oder keiner Konfession eindeutig zuordnen wollen. Sofern religiöse Einstellungen als relevant angesehen werden, sind diese durch eine Präsenz unterschiedlicher Motive und Traditionsstränge bestimmt. Hier scheint eine hohe Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen auf. Sowohl im friedlichen Miteinander als auch im konfliktreichen Gegeneinander kommt es zur Ausbildung von (auch religiös bestimmten) „Parallelwelten".[2]

Nun geht die hochgradige Pluralisierung der religiösen Landschaft mit der Individualisierung religiöser Identitätsbildung Hand in Hand. Diese greift sowohl auf global kompilierte religiöse Elemente als auch auf geprägte traditionelle Ressourcen zurück. Angesichts der bunten Vielfalt und einer weitreichenden „Popularisierung" religiöser Elemente entkommt kein Mensch der Aufgabe, (s)eine Gestalt weltanschaulicher oder religiöser Beheimatung in der „Multi-Options-Gesellschaft" individuell auszubilden. Doch wie kann die Verschiedenheit der Elemente verstanden und eine solche individuelle Identitätsbildung orientiert werden?

Der Umstand, dass die individuelle Aufgabe eine vernünftige und verantwortbare Rekomposition des eigenen Glaubens realisieren soll, macht deutlich, dass die individuelle Stimmigkeit von Überzeugungen kommunikativ geweitet und argumentativ geprüft werden muss. Nur so kann der individuelle Standpunkt den Rückzug in das private kleine Glück überwinden und den überindividuellen Verpflichtungen gerecht werden. So ist auch der Transzendenzbezug im Kontext eines „kosmopolitischen Denkens" zu bewähren.[3] Das Leitprinzip eines mit Freiheit verknüpften kosmopolitischen Denkens ist die Idee der „Humanität".[4] Doch dürfte umstritten sein, was in differenten Universen des Verstehens unter Humanität verstanden werden soll und wie eine allen Menschen dienliche Menschlichkeit gelebt werden kann. Entsprechendes gilt auch auf religiöser Ebene. Unbestritten kann gesagt werden, dass Gott oder Göttliches nur dann kommunikativ überzeugen kann, wo er bzw. es „für alle Menschen" Bedeutung gewinnt und einsteht.[5]

Doch was dies genau bedeutet und wann Kriterien für eine solche umfassende Bedeutung erfüllt sind, muss im gemeinsamen Gespräch erst errungen werden. Der Hinweis auf konfliktive Interpretationen allgemeiner Regeln nötigt unter der Prämisse vernunftgeleiteter und kommunikativ vergewisserter Geltungsansprüche in den Dialog und leitet zu kontextsensitiven Sondierungen an.

Gerade wenn unterschiedliche Auffassungen mit dem Anspruch auf Wahrheit verbunden werden, was bei religiösen Überzeugungen in der Regel der Fall ist, kann davon ausgegangen werden, dass auch anthropologische Parameter, die in diesem Beitrag entwickelt werden, nur in differenten Gestaltformen ihren Ausdruck finden. In dieser Weise plädiere ich für eine wechselseitige Brechung und Befruchtung zwischen anthropologischer Grundlegung, makrologischer Orientierung und universalisierender Kommunikabilität auf der einen Seite sowie für konkrete Einzelgespräche, schrittweise diskursive Verständigung und mikrologische Sondierung auf der anderen Seite.

2. Krisenphänomene des Theismus

Seit Jahren wird religionssoziologisch eine Krise des personalen Gottesverständnisses angezeigt.[6] Nach einer inzwischen schon 15 Jahre alten Studie aus dem Umfeld der Giordano-Bruno-Stiftung (2002) glauben nur noch 36 % der Katholiken und sogar nur noch 23 % der Protestanten an einen persönlichen Gott.[7] Ungeachtet der anwachsenden Zahl der konfessionslosen Menschen dürfte sich dieser Trend wei-

[1] Zum entsprechenden Forschungsprojekt vgl. Bernhard Nitsche: *Glauben zwischen Trend und Milieu*, Berlin 2015 (EZW-Texte, 239); ders.: *Frömmigkeit und Marktförmigkeit.* Zur Sozioökonomie von Heilsökonomien, Berlin 2016 (EZW-Texte, 243); *Gott – jenseits von Monismus und Theismus*, hg. v. dems. / Klaus von Stosch / Muna Tatari, Paderborn 2016; *Menschliche Zugänge zu göttlicher Transzendenz.* Sondierungen für eine anthropologische Grundlegung interreligiös-dialogischer Theologie, hg. v. dems., Paderborn 2017 [im Erscheinen].

[2] Vgl. *Parallelwelten.* Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit, hg. v. Johann Evangelist Hafner, Stuttgart 2009 (ReligionsKulturen, 6).

[3] Vgl. Hans Küng: *Projekt Weltethos*, München/Zürich ^{11}2008; Ottfried Höffe: *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger.* Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung, München 2004; Kwame Anthony Appiah: *Der Kosmopolit.* Philosophie des Weltbürgertums, München 2009. Seyla Benhabib: *Kosmopolitismus ohne Illusionen.* Menschenrechte in unruhigen Zeiten, Frankfurt 2016 führt eine gelungene Auseinandersetzung mit den Problematiken des kosmopolitischen Gedankens. Zwar gehören „globale Menschenrechte" zum Standardrepertoire des politischen Diskurses, doch ist ihre transkulturell-philosophische Begründung und Rechtfertigung sehr umstritten. Manche sehen darin das „Trojanische Pferd" des westlichen Lebensstils, andere sehen in verbrieften Rechten einen unzulässigen Eingriff in die Souveränität demokratischer Staaten. Seyla Benhabib entwickelt ein diskursethisches Instrumentarium, um solche Gegensätze in kontextsensitiver Kommunikation zu überwinden.

[4] Hans M. Baumgartner: „Erzählung und Theorie in Geschichte", in: *Theorie und Erzählung in der Geschichte*, hg. v. Jürgen Kocka / Thomas Nipperdey, München 1979 (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, 3), 259–289, hier: 278; Bernhard Nitsche: *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte.* Eine transzendental-geschichtliche Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner, Münster u. a. 2001 (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 22), 85–94 u. ö.

[5] Peter Strasser: *Der Gott aller Menschen.* Eine philosophische Grenzüberschreitung, Graz u. a. 2002.

[6] Klaus-Peter Jörns: *Die neuen Gesichter Gottes.* Was die Menschen wirklich glauben, München 1999; Michael N. Ebertz: „Was die Deutschen heute glauben", in: *Christ in der Gegenwart* 48 (1996), 205–206.

[7] Vgl. http://www.fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehörigkeit-und-Gottesglaube_2002.pdf, zitiert nach: Anna-Lena Wiederhold / Katharina Böning: „Gott ist Energie", in: *Ohne Gott Leben.* Religionspsychologische Aspekte des „Unglaubens", hg. v. Sebastian Murken, Marburg 2008, 205–218, hier: 205.

ter verstärkt haben. Zugleich darf mit Reinhard Feiter gefragt werden, was jene Menschen denn genau ablehnen, wenn sie den christlichen und persönlichen Gott ablehnen.[8] Klärungsbedürftig ist ebenso, welche Kriterien der Beobachterperspektive die Zuordnung von religiösen Selbstbeschreibungen in der soziographischen Analyse zu dieser ablehnenden Haltung anzeigen.

Fragt man nach den Gründen für die Krise des Theismus, so sind diese historisch komplex[9], soziologisch facettenreich[10] und systematisch vielfältig[11]. Historisch verbindet sich die Säkularisierungsthese mit dem gesellschaftlichen Rückgang religiöser Institutionenbindung.[12] Soziologisch zeigen Pluralisierung und Individualisierung entscheidende Paradigmen des postsäkularen und posttraditionalen Zeitalters an. Die Menschen verstehen sich als sich selbst ermächtigende Subjekte.[13] Systematisch kann zunächst zwischen der Krise der Institution Kirche und der Gotteskrise unterschieden werden. Um die systematischen Problemkonstellationen aufzuzeigen, greife ich zunächst auf Zeugnisse transzendenzverbundener „spiritueller Wanderer" zurück.

Zwei selektive Voten, welche die Rede von Energie favorisieren, können für fünf Aspekte sensibilisieren. Eine Frau von 73 Jahren bekennt:

> „Natürlich gibt es Gott – oder etwas, das man als Gott bezeichnen kann – es gibt reale Hinweise darauf in dieser Welt. Nur die Annahme der biblischen Wesenheit Gott, die den Lauf der Welt planend vorherbestimmt, verstrickt einen in unüberwindbare Widersprüche. Gott ist der Wille zu sein. Reicht das nicht? Ist das nicht wunderbar genug? Alles ist aus dem Nichts entstanden, nur weil der Drang dazu da war. Der übermächtige Wille zu sein schafft Energie und aus Energie wurde Materie. Teile der Materie schafften es sogar, ein Bewusstsein zu entwickeln, ist das nicht ein Wunder? Warum brauchen wir heute noch den Glauben an einen großen Erschaffer, der uns Aufgaben gibt und Prüfungen unterzieht? Haben wir vielleicht so eine Angst davor, selbst die Verantwortung zu übernehmen?"[14]

Nach einem anderen Selbstzeugnis kann die zeitlose und raumlose „Kosmos-Energie" mit dem „Sammelbegriff Gott" bezeichnet werden. Doch darf diese „Kosmos-Energie" nicht „in einen maßgeschneiderten Menschen-Anzug" gezwängt und mit dem Prädikat einer „‚Ebenbildlichkeit'" versehen werden. Dies wird mit der Forderung verbunden, „sich von der ergrauten Gottesidee des uralten israelitischen Nomadenvolkes zu verabschieden"[15].

Blickt man auf solche Voten, so wird erstens die popularisierte Tragweite des Projektionsverdachtes deutlich. Zweitens spiegelt sich im Energie-Denken ein dominantes „kosmisches Bewusstsein", welches sowohl einer empirisch-wissenschaftlichen und kosmisch-evolutionären[16] als auch einer spirituellen „Sehnsucht nach Natur" Resonanz verleiht.[17] Drittens klingt im „Drang zum Sein" ein vitalistisches Motiv an, das von einem lebendigen und Leben eröffnenden Seinsverständnis inspiriert scheint. Dieses geht viertens mit einer fundamentalen Kritik am interventionistischen Verständnis Gottes einher, „der in die Welt eingreift" und „Wunder bewirken kann"[18]. Dahinter steht fünftens die Vorstellung des „großen Erschaffers", der einen „maßgeschneiderten Menschen-Anzug" trägt. So wird die menschenähnliche Vorstellung des Handelns Gottes problematisiert. Sie gilt einem interventionistischen Verständnis unnötiger Einzeleingriffe, normativer Direktiven, existenzieller Lasten und subjektiver Prüfungen. Dabei wird der personal-theistische Gott vielfach wie ein allmächtiger, allwissender und moralisch vollkommener Übermensch verstanden und allzu anthropomorph in Menschen-Ebenbildlichkeit gefasst.[19] Systematisch verbindet sich damit die Frage, wie ein christlicher Theismus diese anthropomorphe Menschenebenbildlichkeit kritisch weiten und auch in der Normalverkündigung überwinden kann.

Systematisch können diese populären Aspekte mit Klaus Müller um die Frage nach dem zeitlichen Anfang und Ende der Welt, also dem Problem der *creatio ex nihilo*, ergänzt werden.[20] Diese hatte schon Fichte als absoluten „Grundirrthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre" angesehen, weil er freie Schöpfung nicht in einer Logik der Liebe, sondern als einen göttlichen Willkürakt begreift.[21]

Sodann legt Müller den Finger in die zentrale Wunde der Probleme des kosmischen Übels, des unschuldigen Leidens und der Theodizee.[22] Wird die als individuell begleitende und bestätigende Gegenwart erfahrene Nähe Gottes positiv gewertet, so führen unschuldiges Leiden, enttäuschte Hoffnungen, vermisste Eingriffe oder empfundene Ferne zur Abkehr vom persönlichen Gott.[23] In dieser Hinsicht gilt die Frage der Rechtfertigung Gottes bzw. der Theodizee angesichts des unschuldigen Leidens der Menschen seit Georg Büchner als „Fels des Atheismus". Darauf kann später kurz zurückgekommen werden.

Angesichts der genannten Aspekte blicke ich zunächst auf den populären Projektionsverdacht. Sodann frage ich nach dem Verständnis von Freiheit, welches noch den freien schöpferischen Gott als willkürliche und entmündigende Größe betrachtet. Die Anthropomorphismuskritik leitet zu der Nachfrage an, ob das Denken im Ausgang vom Menschen überhaupt vermeidbar ist.[24] Schließlich bleibt zu prüfen, ob ein verändertes Verständnis von Personsein aus der Krise herausführen kann.

---

[8] Reinhard Feiter: „Das ‚apersonale Gottesbild' als Herausforderung (der Pastoral)", in: *„Selbst die Senioren sind nicht mehr die alten …"*. Praktisch-theologische Beiträge zu einer Kultur des Alterns, hg. v. Walter Fürst, Münster u. a. 2003, 127–136, hier: 129.

[9] Robert N. Bellah: *Beyond Belief*. Essays on Religion in a Post-Traditional World, New York 1970; Grace Davie: *Religion in Britain since 1945*. Believing without Belonging, Oxford 1994; Charles Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt 2009; Hubert Knoblauch: *Populäre Religion*. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt 2009.

[10] *Religions in the Modern World*, hg. v. Linda Woodhead, London 2001; Steve Bruce: *Religion and Modernization*. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis, Oxford 1992; *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, hg. v. Karl Gabriel, Gütersloh 1996; Detlef Pollack / Gergely Rosta: *Religion in der Moderne*. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt 2015.

[11] Hans-Joachim Höhn: *Der fremde Gott*. Glauben in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008; *Gott – ein Fremder in unserem Haus?* Die Zukunft des Glaubens in Europa, hg. v. Peter Hünermann, Freiburg u. a. 1996; *Wohin ist Gott?* Gott erfahren im säkularen Zeitalter, hg. v. Joachim Söder / Hubertus Schönemann, Freiburg u. a. 2013.

[12] Hans-Joachim Höhn: *Postsäkular*. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007; Gert Pickel: „Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich", in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 62 (2010), 219–245.

[13] Christoph Bochinger / Martin Engelbrecht / Winfried Gebhardt: *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion*. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur, Stuttgart 2009 (Religionswissenschaft heute, 3).

[14] Wiederhold / Böning: „Gott ist Energie" [Anm. 8], 206.

[15] Ebd., 207.

[16] Hier setzt der neue Atheismus an: Richard Dawkins: *Der Gotteswahn*, Berlin 2016 (Neuausgabe); Katharina Peetz: *Der Dawkins-Diskurs in Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften*, Göttingen 2013.

[17] *Sehnsucht nach Natur*. Über den Drang nach draußen in der heutigen Freizeitkultur, hg. v. Thomas Kirchhoff / Vera Vicenzotti / Annette Voigt, Bielefeld 2012.

[18] Detlef Pollack: *Die Kirche hat enorm an Einfluss verloren*. Interview Deutschlandfunk vom 17.5.2012, abgerufen wurde: http://www.deutschlandfunk.de/die-kirche-hat-enorm-an-einfluss-verloren.694.de.html?dram:article_id=206033 (letzter Abruf: 3.5.2017).

[19] John Hick: „God and Christianity according to Swinburne", in: *European Journal for Philosophy of Religion* 2 (2011), 25–37, hier: 28. Vgl. John W. Grula: „Pantheism reconstructed. Ecotheology as a successor to the Judeo-Christian, Enlightenment, and postmodernist paradigms", in: *Zygon* 43 (2008), 159–180. Für eine Kritik des Anthropomorphismus siehe Wesley Wildman: „Ground-of-Being-Theologies", in: *The Oxford Handbook of Religion and Science*, hg. v. Philip Clayton / Zachary Simpson, Oxford 2009, 612–632. Für eine Verteidigung anthropomorphen Gottdenkens siehe Peter Forrest: „In Defence of Anthropomorphic Theism", in: *European Journal for Philosophy of Religion* 3 (2011), 105–122.

[20] Vgl. Klaus Müller: *Streit um Gott*. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006, 244.

[21] Johann Gottlieb Fichte: *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, Hamburg 2012, 78; Gerhard May: *Schöpfung aus dem Nichts*. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo, Berlin 1978.

[22] Auch diejenigen Theologen, welche weder eine von Gott unabhängige Gegenmaterie als platonisches Gegenprinzip oder präexistentes Material annehmen und konsequent von einer freien Eröffnung der Welt aus Liebe sprechen, werden mit der Frage konfrontiert, warum Gott diese Welt – frei nach Leibniz – als beste aller seiner Möglichkeiten und nicht eine andere Welt geschaffen habe. Eine Welt ohne naturbedingte Übel wie Erdbeben, Tsunamis und das revolutionäre Fressen und Gefressen werden; eine Welt ohne unschuldiges Leiden und moralische Übel, ohne die Abgründe menschlicher Bosheit und menschlichen Vernichtungswillens.

[23] Hermann-Josef Wagener: *Entwicklung lebendiger Religiosität*. Die psychodynamische Basis religiöser Entwicklung – unter besonderer Berücksichtigung des Strukturgenetischen Ansatzes von Fritz Oser; Ostfildern 2002; *Ohne Gott Leben*, hg. v. Murken [Anm. 8].

[24] Bereits Kant: KpV A 237 hat herausgestellt, dass der Gedanke Gottes nur dann konsistent gedacht werden kann, wenn die göttliche Freiheit ohne jede Willkür gedacht wird.

2.1 Projektionshypothese

Die Auseinandersetzung mit der *Projektionshypothese* ist im Blick auf die öffentliche Debatte und das religiöse Denken offensichtlich weiterhin hoch aktuell.

Auguste Comte, der Stammvater des Positivismus und Schöpfer des Dreistadiengesetzes, betonte, dass die Welt mythisch durch die Annahme von Göttern erklärt wurde. Später wurde sie philosophisch unter Prinzipien erfasst. Im Zeitalter der positiven Wissenschaften ist es aber möglich, die Welt technisch zu beherrschen, die Menschen sozial zu lenken und die Gesellschaft strategisch zu steuern.[25] Diese technokratische Variante lebt von der Voraussetzung, dass alles, was sich dem Menschen in seinem erkennenden Weltbezug zeigt, durchschaut werden kann. Nicht unmittelbar und sofort, aber doch auf lange Sicht, so die These, kann alles durch empirische Gründe erklärt werden. Diese Haltung prägt auch die naturalistische Sicht des „neuen Atheismus".[26]

Ludwig Feuerbach hatte die praktische Dimension des Lebens im Blick, wenn er Aussagen über Gott als Ausdruck eines Zwiespalts im Wesen des Menschen und von daher als Aufgaben des Menschen interpretierte. Dieser Zwiespalt zeigt an, welche Menschlichkeit unter der Idee von Menschheit verwirklicht werden sollte. Er traute den Menschen als Gattung zu, dass Menschen nicht nur lieb sein können. Vielmehr, so seine These, können die Menschen die Liebe selbst, welche das Wesen Gottes ist, darstellen und verwirklichen. Gottesprädikate beschreiben daher Menschheitsaufgaben.[27]

Dieser göttliche Optimismus der Moderne wird durch andere Erfahrungen, etwa die radikale Kontingenzerfahrung des modernen Menschen, gebrochen. Nach Hölderlin erfährt sich der titanische und zugleich heimatlose moderne Mensch wie Hyperion „von Klippe zu Klippe geworfen".[28] Frei nach Nietzsche bewegt sich der Mensch in seiner Realität stürzend vorwärts.[29] Angesichts des durchschlagenden Erfolges naturwissenschaftlicher Erklärungsverfahren und der unvorstellbaren Weite des Universums[30] ist den Menschen ihre Staubkornexistenz in der galaktischen Nische bewusst geworden.

Kann, so ist dann zu fragen, vernünftig begründetes Denken des Göttlichen möglich sein, welches erstens nicht dem Projektionsverdacht unterliegt und zweitens die These aufbricht, wonach alles mit empirisch-wissenschaftlichen Gründen erklärt oder durch menschliche Anstrengung bewältigt werden kann?

Die Kritik an einem Gott, der punktuell in die Welt eingreift und dabei willkürlich handelt, verstößt zunächst gegen die funktionale Durchbestimmung und empirische Erklärung der Vorgänge in der Welt. Diese funktionale Sicht ist für die moderne Weltbetrachtung maßgeblich.[31] Im Kontext dieser funktionalen Sicht der Wirklichkeit verbindet sich die Vorstellung Gottes offensichtlich vielfach mit der wissenschaftlich problematischen Vorstellung von Gott als einer Größe, welche direkt in die endliche Wirklichkeit eingreift. Erwählung oder Verwerfung oder der große „Marionettenspieler", der lenkend alle Fäden in der Hand hält, sind dann mögliche Leitvorstellungen. Diese können natürlich auch durch biblisch motivierte Rollenbeschreibungen vom „Töpfer", „Hirten", „Kriegsherrn" oder „Schicksalslenker" usw. provoziert sein. Interventionistische Vorstellungen machen Gott zu einem „Lückenbüßer" (Bonhoeffer), der die Gesetzmäßigkeiten der Welt, die er selbst geschaffen hat, entweder außer Kraft setzt oder noch ausstehende empirisch-wissenschaftliche Erklärungslücken innerhalb des Weltzusammenhanges besetzt. Allerdings führt der Fortschritt empirischer Wissenschaften und das Wachstum innerweltlicher Erklärungen hier zu verlustreichen Rückzugsgefechten. Weil die Rede vom welt- und geschichtsmächtigen „Handeln Gottes"[32] in eine tiefe Krise geraten ist und ein widerspruchsfreies Miteinander von Glaube und Naturwissenschaft weiter umstritten bleibt, neigen viele Menschen zu einem unengagierten und weltlosen Deismus. Dieser spricht von Gott ggf. im Anfang und am Ende. Aber er überlässt die Welt, wie ein Perpetuum mobile, dem Lauf ihrer Zeiten und den innerweltlichen Wirkungszusammenhängen.

Doch ist damit das Problem gelöst, warum es überhaupt Welt gibt und wie diese Welt zu verstehen ist? Leibniz und Heidegger fragen daher: „Warum ist überhaupt etwas, und nicht vielmehr nichts?"[33] Wittgenstein folgert: „Nicht wie die Welt ist, sondern dass die Welt ist – das ist das Mystische."[34] Auch wenn alle Vorgänge in der Welt empirisch rekonstruiert werden könnten, was angesichts der Nichtprognostizierbarkeit subatomarer Prozesse problematisch erscheint, zeigt sich das Ganze der Wirklichkeit als eine Größe, die dem Denken und Handeln des Menschen immer schon als ein „Umgreifendes" voraus liegt.[35] Das Ganze oder Umgreifende der Wirklichkeit kann nie vollständig eingeholt werden. Daher kann es auch nicht im Sinne einer totalitären Ganzheit in sich abgeschlossen werden. Doch wie ist das zu deuten?

Seit dem platonischen Sokrates wissen die Menschen, dass sie in jedem Wissen zugleich ein Wissen von ihrem Nichtwissen haben. Naturwissenschaftliche Verfahren können endliche Sequenzen in der Welt erfassen und extrapolieren. Wo dies in einer Überschreitung auf die Deutung des Ganzen der Wirklichkeit erfolgt, wird in All-Aussagen ein Überschritt von der Physik zur Metaphysik vollzogen. Deshalb hat der kritische Rationalismus deutlich gemacht, dass alles Erkennen in der Welt unabschließbar und darum zukunftsoffen ist. So kann Wissen von Welt und im Ausgang von Vorgängen in der Welt nur in vorläufigen Hypothesen gefasst sein. Diese sind prinzipiell revidierbar und darum überholbar.[36]

Im Rahmen der philosophischen Erkenntnistheorie führt diese Selbsteinsicht in die Vorläufigkeit allen menschlichen Wissens seit den Tagen von Platon zu der philosophischen Auffassung, dass die Menschen ihr Erkennen in der Welt nur angeleitet unter Ideen realisieren können. Dazu gehört auch die Idee von einer zusammenhängenden Einheit der Weltwirklichkeit.[37] Einheit wird auch dann noch vorausgesetzt, wenn mit der logischen Möglichkeit verschiedener Welten gerechnet wird. Diese Leitidee fordert auf der anderen Seite aber auch, der Wirklichkeit selbst (postulatorisch) eine solche Einheit zu unterstellen. Nur dann ist es möglich, die begegnende Wirklichkeit nicht als ein undurchsichtiges Chaos, sondern als einen verstehbaren und wissenschaftlich beschreibbaren Kosmos zu begreifen.[38] Für die Welterkenntnis des Menschen verbindet sich die Idee der Einheit mit der Idee von Wahrheit. Für die Weltpraxis des Menschen verbindet sich die Idee der Einheit mit der Idee des Guten.

Wie kein anderer hat Immanuel Kant diese Orientierung des menschlichen Denkens und Handelns durch Ideen herausgearbeitet.

[25] Auguste Comte: „Das Gesetz der Geistesentwicklung der Menschheit oder das Dreistadiengesetz", in: ders.: *Rede über den Geist des Positivismus.* Übers., eingeleitet und hg. v. Iring Fetscher, Hamburg 1994, 5–22.

[26] Vgl. Peetz: *Der Dawkins-Diskurs* [Anm. 17]. Ob Projektion im Gegenzug und erkenntnistheoretisch auch als Inspiration zur Geltung gebracht werden kann, bleibt zu diskutieren. Vgl. Joachim Negel: *Projektion als Inspiration.* Versuch einer phänomenologischen Reformulierung des Offenbarungsbegriffs, Freiburg u. a. 2015.

[27] Vgl. Eberhard Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 129–132.188–195.

[28] Friedrich Hölderlin: *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, in: ders.: *Sämtliche Werke und Briefe*, I, hg. v. Günter Mieth, Darmstadt 1970, 575–744.

[29] Friedrich Nietzsche: „Die fröhliche Wissenschaft", 125, in: *Kritische Studienausgabe*, III, hg. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari, München 1999, 481.3–23: „Stürzen wir nicht fortwährend?". Vgl. Magnus Striet: *Das Ich im Sturz der Realität.* Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches, Regensburg 1998.

[30] Dirk Evers: *Raum, Materie, Zeit.* Schöpfungstheologie im Dialog mit naturwissenschaftlicher Kosmologie, Tübingen 2000; Bernulf Kantscheider: „Chaos und Selbstorganisation in Natur- und Geisteswissenschaft", in: *Selbstorganisation.* Ein Denksystem für Natur und Gesellschaft, hg. v. Miloš Vec u. a., Köln u. a. 2006, 66–90.

[31] Höhn: *Der fremde Gott* [Anm. 12], 155–190.

[32] Vgl. *Handeln Gottes.* Beiträge zur aktuellen Debatte, hg. v. Roman A. Siebenrock / Christoph J. Amor, Freiburg u. a. 2014 (Quaestiones disputatae, 262); Klaus von Stosch: *Gott – Macht – Geschichte*, Freiburg u. a. 2006, 170 spricht von einem „Handeln Gottes in der kontingenten Öffnung der Naturgesetze". Ob sich diese Kategorie bewähren kann, bedarf der weiteren Diskussion.

[33] Vgl. *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts*, hg. v. Daniel Schubbe u. a., Hamburg 2013.

[34] Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus.* Werkausgabe, I, Frankfurt 2004, 6.44.

[35] Volker Gerhardt: *Der Sinn des Sinns.* Versuch über das Göttliche, München 2014: „Den Begriff des ‚Umgreifenden' nehme ich von Karl Jaspers auf. Er exponiert die existenzielle Bedeutung des Göttlichen. Man kann aber auch mit Wolfgang Cramer und Dieter Henrich von der Welt und Selbst umfassenden ‚Ordnung' sprechen. Denn Ganzes und Teil stehen in einer strukturierten Verbindung, auf die wir vertrauen und die den Begriff der Ordnung verdient." (348, Anm. 2)

[36] Vgl. Karl R. Popper: *Logik der Forschung*, Berlin ^{3}2007; Alexander Loichinger: „Was soll das Ganze? Naturwissenschaftliche und religiöse Beschreibungssysteme", in: *ET Studies* 7 (2016), 87–106.

[37] Vgl. Gerhardt: *Der Sinn des Sinns* [Anm. 36], 76–88.95–110; vgl. Kant: KrV, B 391–B 396.

[38] Vgl. Richard Schaeffler: *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit.* Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg/München 1995, 106f.

Diese Ideen sind notwendig, weil sie die Vernunft in ihren Aufgaben orientieren. Das Ganze der Wirklichkeit finden wir weder einfach vor, noch können wir es (im Sinne einer beherrschbaren Totalität) herstellen. Vielmehr gibt es uns zu denken.[39]

Weil sich das Dasein der Welt nicht aus sich selbst erklärt und das Ganze der Wirklichkeit kein Gegenstand unserer Erkenntnis ist, können die Fragen nach dem „Warum" und „Woraufhin" der Welt sowie die Fragen nach dem „Wozu" und „Wofür" des Lebens in der Welt empirisch-wissenschaftlich nicht beantwortet werden. Der Sinn menschlicher Sinngebungen ist deutungsoffen[40], zukunftsoffen[41] und transzendenzoffen[42]. Der Sinn des uneinholbar Ganzen wird immer in persönlichen Existenzstellungnahmen einzelner Menschen vorweggenommen und in individuellen Sinnentwürfen *de facto* bezeugt.[43]

Für jeden Menschen ist es selbstverständlich, „Ich" zu sagen und vom eigenen „Ich" aus zu denken. Die dadurch gegebene existenzielle Konsistenz der Erste-Person-Perspektive macht verständlich, warum das Göttliche als freier Grund des bewussten Lebens begriffen werden kann.[44]

Unter diesen philosophischen Voraussetzungen des Bezuges auf das Ganze der Wirklichkeit ist dieses Ganze, das zu denken gibt und der Deutung bedarf, wie ein Horizont. Zur Charakteristik des Horizontes gehört es, dass er sich – wie bei einer Fahrt mit dem Schiff über das Meer – in dem Maße entzieht, wie Menschen in ihn vorzudringen versuchen.

Wird dieser Horizont des Ganzen der Wirklichkeit nicht totalitär geschlossen, sondern in seiner Unabschließbarkeit als Möglichkeit einer Anders-Macht geglaubt und bezeugt, so wird der Horizont als ein Horizont verständlich, welcher den Unterschied zwischen dem faktischen Dasein der Welt und dem möglichen Nichtsein der Welt verständlich macht.[45] Weil dieser Bedeutung gebende Horizont im geschöpflichen Dasein als Bedingung positiver Wirklichkeit aufscheint, kann dieser Gott im Rückbezug zur endlichen Wirklichkeit auch als eine „alles bestimmende Wirklichkeit"[46] gedacht werden. Dabei ist klar, dass die spezifische Charakteristik dieser Anders-Macht zugleich darüber bestimmt, wie sie als alles bestimmende Wirklichkeit verstanden werden kann.

2.2 Zur Dialektik der Freiheit sich selbst ermächtigender Subjekte

Wer den angesprochenen Konflikt zwischen der freien und verantwortlichen Selbstermächtigung von Menschen und der christlichen Rede vom schöpferischen Gott verstehen will, wird auf eine eigentümliche *Dialektik im Freiheitsverständnis* der sich selbst ermächtigenden Subjekte aufmerksam.

Das inzwischen auch kirchlich anerkannte Prinzip der Religionsfreiheit macht deutlich, dass Freiheit und religiöse Überzeugung zusammengehören. Deshalb kommt es notwendig zu einer Pluralisierung, Individualisierung und Verflüssigung des religiösen Feldes.[47] Religionszugehörigkeit und Religionsausübung werden der freien Entscheidung des Einzelnen unterstellt. Diese wollen sich weithin als „sich selbst ermächtigende Subjekte" verstehen.[48] Mit der Betonung eigener Freiheit und Verantwortung sind spirituelle Fragen und existenzielle Sinnstiftungen erwünscht, inhaltliche (dogmatische) Vorgaben oder institutionelle Bindungen nicht. So überwiegt die Haltung eines „Believing without Belonging".[49] Dieser Zusammenhang erklärt Bindungsschwäche, Institutionenferne und eine starke Reserve gegenüber vorgegebenen und autoritätsbestimmten Lehren.

Aber die Individualisierung erklärt noch nicht den am Fallbeispiel diagnostizierten Widerstreit zwischen freier Eigenverantwortung und einem Denken an Gott als freien Schöpfer. Dieser Konflikt wird erst verständlich, wenn Freiheit primär als reale und individuelle Wahlfreiheit im Kontext möglichst vieler offener Optionen verstanden wird. Dann geht es um den konkreten Raum von realen Spielräumen und ihrer möglichst großen Offenheit, um jederzeit neu entscheiden und andere Optionen wählen zu können. Wenn die Freiheit Gottes unter diesem Blickwinkel verstanden wird, muss sie als Freiheit willkürlicher Allmacht und beliebig wechselnder Absichten erscheinen. Ein solcher Gott ist unkalkulierbar und widersprüchlich.

Obwohl ein solches willkürliches Freiheitsverständnis seit Immanuel Kant als überwunden gelten darf, weil Freiheit ein „Vermögen des Unbedingten"[50] impliziert, wird das im Kontext nachtraditionaler Lebensstile zum Problem. Zwar kann Gott unter der Idee vollkommener Freiheit konsistent gedacht werden. Deshalb kann diese göttliche Freiheit, die menschliche Freiheit will, achtet und erhält, strukturell nicht gegen die menschliche Freiheit ins Spiel gebracht werden.[51] Doch ist ein solches Vernunftverständnis, welches formal unbedingte Freiheit durch das Vermögen zum Unbedingten auszeichnet, gerade deshalb für viele Zeitgenossen problembeladen. Eine formal unbedingte und material vernünftig geregelte Freiheit kennt ihr innewohnende Verpflichtungen. Diese vernunftgemäßen Verpflichtungen sind nach Kant wie „göttliche Gebote" anzusehen.[52] Dies gilt zumal, wenn Gott selbst unter der Idee vollkommener Freiheit als existierend angenommen wird, sodass der Sinn menschlicher Freiheit nicht nur unter vernunftgemäßen Anforderungen steht, sondern auch als kritische Instanz im „Gegen-Über" fungiert, die vernunftgemäße Rechenschaft einfordert.

Als kritische Instanz gegenüber wechselnden Lebensoptionen und wandelnden Willensbestimmungen in individuellen und libertären Subjektivierungsakten[53] werden sowohl die rechenschaftspflichtige Freiheit als auch der freie Gott zum Problem. Denn der Sehnsucht nach Freiheitsspielräumen angesichts institutionalisierter Individualität, dem hohen Maß an subjektiven Orientierungsleistungen und gesellschaftlichen Verpflichtungen[54] korrespondiert offensichtlich eine „Sehnsucht nach Entlastung"[55] und Entpflichtung. Es liegt auf der Hand, dass die spezifische Attraktivität energetischer oder abstrakter Konzepte des Göttlichen solchen Wünschen nach Entlastung und Entpflichtung entgegenkommt, weil sie weder mit ethischen Verpflichtungen noch mit letztinstanzlichen Rechenschaftspflichten verbunden sind.

2.3 Zum Problem von Persönlichkeit als Endlichkeit

Die Krise des personalen Theismus weist dann auf das Problem der Rede vom *persönlichen* Gott hin. Eine Stärke der Rede vom persönlichen Gott liegt darin, dass eine je eigene Beziehung Gottes zu jedem einzelnen menschlichen Individuum und welthaften Geschöpf unterstellt werden darf. Die Schwäche dieser Vorstellung bricht hervor, wenn Persönlichkeit eine konkrete, individuell geprägte, geschichtlich

[39] Vgl. Hans Michael Baumgartner: *Kants „Kritik der reinen Vernunft"*. Anleitung zur Lektüre, Freiburg/München 1985.

[40] Wolfgang Welsch: *Homo mundanus*. Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne, Weilerswist 2012, 920.

[41] Vgl. Georg Sans: „Wie weit kann die Philosophie der Religion vorgreifen? Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg", in: *Vom wahrhaft Unendlichen*. Metaphysik und Theologie bei Wolfhart Pannenberg, hg. v. Gunther Wenz, Göttingen 2016, 197–212, besonders: 203–208.

[42] Gerhardt: *Der Sinn des Sinns* [Anm. 36], 47–51.

[43] Vgl. Herrmann Krings: *Transzendentale Logik*, München 1964, 109.341; Walter Kasper: *Theologie und Kirche*, II, Mainz 1999, 28–50; Theodor Schneider: *Was wir glauben*. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, Düsseldorf [4]1991, 21f.

[44] Vgl. Gerhardt: *Der Sinn des Sinns* [Anm. 36], 27.

[45] Vgl. Hans-Joachim Höhn: „Radikale Verschiedenheit. Aktualität und Relevanz einer theologia negativa", in: *Gott*, hg. v. Nitsche / von Stosch / Tatari [Anm. 2], 271–290.

[46] Rudolf Bultmann: *Glaube und Verstehen*, I, Tübingen 1933, 26; Wolfhart Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973, 304.

[47] Vgl. Roman A. Siebenrock: „Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*", in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, IV, hg. v. Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath, Freiburg u. a. 2005, 125–218.

[48] Bochinger / Engelbrech / Gebhardt: *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion* [Anm. 14], 77–80.

[49] Davie: *Religion in Britain since 1945* [Anm. 10]; Winfried Gebhardt: „Believing without Belonging? Religiöse Individualisierung und neue Formen religiöser Vergemeinschaftung", in: *Im Dialog*. Systematische Theologie und Religionssoziologie, hg. v. Ansgar Kreutzer, Freiburg u. a. 2013, 297–317.

[50] Vgl. die Hinweise bei Thomas Pröpper: *Theologische Anthropologie*, I, Freiburg 2011, 395; Rudolf Langthaler: *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant*. Philosophische Perspektiven zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz, Berlin 2014, 39–64, besonders: 41f.

[51] Thomas Pröpper: *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, München 1985, 88–96.

[52] Immanuel Kant: *Werkausgabe*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt 1974–1978, hier: KrV, B 847.

[53] Richard Schaeffler: *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg u. a. 1973; Gerhardt: *Der Sinn des Sinns* [Anm. 36], 47.

[54] Vgl. Jürgen Habermas: *Vom Schwinden der Solidarität*. Interview mit RP-Online vom 10.12.2012, abgerufen wurde: http://www.rp-online.de/kultur/vom-schwinden-der-solidaritaet-aid-1.3101079 (letzter Abruf: 3.5.2017).

[55] Ulrich Eisel: „Gespenstische Diskussionen über Naturerfahrung", in: *Sehnsucht nach Natur*, hg. v. Kirchhoff / Vicenzotti / Voigt [Anm. 18], 263–280, hier: 266ff; Judith Könemann: *Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaube ich*. Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne, Opladen 2002, 269, dort allerdings durch Bindung und Sicherheit.

umrissene und sozial begrenzte Gestalt zur Sprache bringt. Oft ist diese Gestalt auch einseitig männlich gefasst und kann dadurch Akzeptanzprobleme hervorrufen.[56]

Als ein maßgeblicher Grund der Krise scheint bei vielen Zeitgenossen die anthropomorph aufgeladene Vorstellung Gottes als einer konkreten Persönlichkeit zu gelten, die als vormodern und mythisch empfunden wird. Solche Kategorialisierung findet statt, wenn Gott als ein „potenziertes Menschlein", „höchstes Seiendes"[57] oder als „übergroße Persönlichkeit", mithin als eine beschreibbare „Entität"[58] oder als ein seiendes „X" mit Eigenschaften angesehen wird. Dann zieht die Personifikation Gottes eine Verendlichung nach sich, und das Gottesbild wird zu einem Götzenbild. Dieses erscheint als „naive und rational besser fassbare Erfindung der Menschen"[59].

Die Einsicht in die Endlichkeit der Beschreibungen von Persönlichkeit ist mit Johann Gottlieb Fichte aufzunehmen.[60] Das Problem besteht darin, dass der erkennende Verstand immer nur endliche Vorstellungen von einer Persönlichkeit hat. Diese sind durch konkrete Vorstellungen oder sinnlich vermittelte Erfahrungen bestimmt. Die Rede von der Persönlichkeit ist daher ein „synthetischer" Begriff. Fichte kritisiert nach Falk Wagner noch die Möglichkeit, von einem Selbst-Bewusstsein Gottes zu sprechen. Ein solches Selbst-Bewusstsein verlangt für ihn den Ausgriff der transzendentalen Aktivität auf konkrete Gegebenheiten. Diese widerfahren dem Menschen, der aus dieser Passivität allererst zu sich selbst zurückkehrt. Das Selbst-Bewusstsein wird durch eine weltbezogene Reflexion konstituiert, also durch eine Reproduktion der Subjekt-Objekt-Spaltung, die Fichte schon früh als Ungenügen der Subjekttheorie kritisiert hat. Eine synthetische Einheit kann die Einheit des menschlichen Subjektes nicht im Ursprung begründen. Noch weniger ist sie dazu geeignet, die Einheit eines göttlichen Subjektes angemessen zu begreifen.

Allerdings führt der späte Fichte aus dieser Krise heraus, wenn er das Absolute als absolutes Leben, absolute Liebe und absolutes Licht bestimmt, das unendlich und unverfügbar ist.[61] Wird der Begriff „absolut" nicht als völlige Abgelöstheit, sondern im Sinne unverfügbarer und freier Souveränität verstanden,[62] dann gilt: „Der Mittelpunkt von allem war das reine Licht. Soll es zu diesem wirklich kommen, so muß der Begriff gesetzt und vernichtet und ein an sich unbegreifliches Seyn gesetzt werden."[63] Das unbegreifliche Sein überfordert das menschliche Denken und ermöglicht dieses zugleich als Bild seiner selbst. Wird nun einerseits das Denken selbst als freies Denken verstanden und andererseits auch unter Leitmotiven von Leben und Liebe formuliert, so scheint ihm der Charakter souveräner, aber bestimmter Freiheit zuzugehören. Doch ist diese Freiheit in keiner Weise willkürlich zu fassen.

Für das Verhältnis von Gott und Persönlichkeit folgt daraus: Gott ist nicht in endlichen Symbolisierungen als übergroßer Mensch zu „kategorialisieren". Er ist unter Ideen (und Postulaten) transzendental-kritisch zu orientieren. Der spezifische Freiheitsaspekt des Denkens und Lebens legt es nahe, eine mögliche geschichtlich bestimmte Persönlichkeit Gottes im Ausgang von höchster freier Subjektivität zu denken.

2.4 Konsequenzen: wie (nicht) sprechen?

Wer auf Kants Vermögen des Unbedingten rekurriert, wird einsehen, dass der formal unbedingten menschlichen Freiheit nur eine solche Idee als Gehalt entspricht, die höchste Vernunft und höchste Freiheit ist. Eine solche Idee kann für den Gottesgedanken ansprechbar machen und ihn plausibilisieren, ihn aber nicht hinsichtlich seiner Existenz beweisen. So kommt das religionsphilosophische Denken an eine Grenze, wodurch Gott oder Göttliches als vernünftige Möglichkeit bestimmbar wird.[64] Das Vermögen des formal Unbedingten, dem material eine Idee des Unbedingten entspricht, ist mit der Idee des Unendlichen verfugt. Denn die Unendlichkeit und Vollkommenheit in der Idee überschreitet die endliche Vorstellungskraft des Menschen radikal. Emmanuel Levinas zufolge „deportiert"[65] die Idee des Unendlichen das menschliche Denken. Werden die Ideen des Unendlichen und Unbedingten mit Levinas auch metaphysisch konnotiert, so kann nach Anselm von Canterbury gefolgert werden: Gott oder Göttliches ist nicht nur das Größte, das überhaupt gedacht werden kann, sondern größer noch als alles, was überhaupt gedacht werden kann.[66] Göttliches bezeichnet mithin eine Vollkommenheit, die unendlich und unbedingt und darum unverfügbar ist.[67]

Dies hat drei Konsequenzen: Erstens ist es der Mensch, der über die Einheit und Ganzheit seiner Wirklichkeit nachdenkt. In dieser Weise ist die anthropologische Perspektive unumgänglich. Sie bleibt bestehen, auch wenn Menschen sich unter „evolutionären Vorzeichen" verstehen, eine „kosmische Frömmigkeit" pflegen, an „die Mutter Natur" glauben oder sich selbst als „Ausgeburt der Evolution" begreifen.[68]

Zweitens kann das unbegreifliche Voraus von Welt und Mensch als Horizont oder als Grund jener unabschließbaren Dynamik des menschlichen Geistes gefasst werden, der alle endlichen Vorstellungen übersteigt.[69] Dies bedeutet im Gegenzug, dass die unabgrenzbare Dynamik des geistigen Selbstvollzugs des Menschen mit dem späten Fichte und Hans-Jürgen Verweyen als „Bild"[70] und genauer noch biblisch und mit Richard Schaeffler als „Abbild-Handlung"[71] des Unbedingten und Uneinholbaren zu denken ist.

Drittens kann das Göttliche darum nur im Gleichnis des Menschen zur Sprache kommen. Deshalb ist das, was Kant als analogen, verweisenden oder „symbolischen Anthropomorphismus" vorstellt, vermut-

[56] Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza: *Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet.* Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997.

[57] Martin Heidegger: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957; vgl. Johannes Brachtendorf: „Heideggers Metaphysikkritik in der Abhandlung ‚Nietzsches Wort ‚Gott ist tot'", in: *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, hg. v. Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Hamburg 2011, 105–128 und Rainer Thurnher: „Heideggers Distanzierung von der metaphysisch geprägten Theologie und Gottesvorstellung", in: *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, hg. v. Fischer / von Herrmann [a. a. O.], 175–194.

[58] Wiederhold / Böning: „Gott ist Energie" [Anm. 8], 207.

[59] A. a. O. Für eine Kritik des Anthropomorphismus siehe Wildman: „Ground-of-Being-Theologies" [Anm. 20], 612–632. Für eine Verteidigung anthropomorphen Gottdenkens siehe Forrest: „In Defence of Anthropomorphic Theism" [Anm. 20], 105–122.

[60] Vgl. Falk Wagner: *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gütersloh 1971, 28–131, besonders: 28–38.105–112, hier: 58.

[61] Wolfgang Janke: *Die dreifache Vollendung des deutschen Idealismus*, Amsterdam/New York 2009, 200–213.304–318: „[S]o enthüllt sich die objektiv verhüllte Welt am Ende als Offenbarung, da das absolute Sein und Leben in der einigenden Einheit absoluter Liebe in sich einkehrt." (317)

[62] Richard Schaeffler: „Ist Gott ‚das Absolute'? Ist ‚das Absolute' Gott?", in: *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Buddhismus*, hg. v. Andreas Bsteh, Mödling 2001, 241–257. Zur theologischen Konsequenz vgl. Pröpper: *Theologische Anthropologie* [Anm. 51]: Wenn Gott „relativ (auch ihm gegenüber) Selbstständiges neben sich gewollt und erschaffen hat [...], dann kann man dies [...] zwar als Beschränkung, aber doch nur – da er sich ja *selbst* dazu bestimmt hat, sich bestimmen zu lassen – als freie und stets freibleibende *Selbst*beschränkung bezeichnen, die über seine Größe viel reicher und in andere Richtung zu denken erlaubt, als es das Theorem des Endlichen als Grenze oder eben als Moment des Absoluten (wahrhaft Unendlichen) nahelegt oder auch nur zulassen kann. Denn was könnte Größeres und Besseres gedacht werden als dieser schöpferisch-allmächtige Gott in seiner freilassenden, gemeinschaftssuchenden Güte?" (634f) Vgl. Magnus Lerch: „Monismus als Denkform christlicher Theologie?", in: *Gott*, hg. v. Nitsche / von Stosch / Tatari [Anm. 2], 153–168, hier: 164.

[63] Johann Gottlieb Fichte: *Die Wissenschaftslehre.* Zweiter Vortrag im Jahre 1804, Hamburg 1986, 39.

[64] Bernhard Nitsche: *Endlichkeit und Freiheit.* Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne, Würzburg 2003, 300–340, besonders: 308.

[65] Emmanuel Levinas: *Schwierige Freiheit.* Versuch über das Judentum, Frankfurt 1992, 28.

[66] Anselm: *Proslogion*, cap. II. cap. XV, in: Anselm: *Opera omnia*, I, hg. v. Franciscus Salesius Schmitt, Seckau u. a. 1938–1961 (ergänzter Neudruck 1984), 89–139. Vgl. Martin Kirschner: *Gott – größer als gedacht.* Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury, Freiburg 2013.

[67] Hier im Anschluss an Saskia Wendel: *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2010, 49–57.

[68] „Dass die Philosophie, wenn sie wahr sein soll, vom wirklichen Standpunkt des Philosophierenden aus erphilosophiert sein muss, meine ich ja wirklich. Es gibt keine andere Möglichkeit, objektiv zu sein, als dass man ehrlich von seiner Subjektivität ausgeht. [...] Die eigenen Augen sind gewiss nur die eigenen Augen; es wäre aber schildbürgerhaft, zu glauben, dass man sie sich ausreißen muss, um richtig zu sehen." Rosenzweig in einem Brief an R. Stuhl vom 2.6.1927, hier zitiert nach: Reinhold Mayer: „Einleitung", in: Franz Rosenzweig: Der Stern der Erlösung, Frankfurt 2002, XXI.

[69] Vgl. Schaeffler: *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit* [Anm. 39]: „Die transzendentale, d. h. zur Ermöglichung von Erfahrung unerlässliche Idee der Einheit des Ich wird, so verstanden, durch die Einzigkeit jenes göttlichen Wissens von uns legitimiert, dem wir in jedem Akt unseres Selbstbewusstseins abbildhaft antworten, und dies auch dann, wenn wir keinen Begriff davon haben, wie die Einheit dieses göttlichen Wissens von uns sich in der Vielfalt der Weisen unseres Selbstbewusstseins auseinanderlegt." (674)

[70] Hansjürgen Verweyen: *Gottes letztes Wort*, Regensburg [4]2002, 154–159.

[71] Vgl. zu Schaeffler: Nitsche: *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte* [Anm. 5], 213–218 u. ö.

lich unumgänglich.[72] Die Unendlichkeit und Vollkommenheit des Göttlichen weist über jede Kategorialisierung auf eine Unendlichkeit und Vollkommenheit hinaus, die uneinholbar ist.

Unter dieser Voraussetzung gilt: Wenn und sofern es Gott oder Göttliches gibt, ist es Horizont, Grund, Voraussetzung oder Prinzip – also eine „Bedingung der Möglichkeit" von Welt und von bewusstem Leben in Welt. Diese Bedingung kann der Mensch benennen, aber nicht als solche erkennen oder ergreifen. Daraus folgt: „Bilder sind Wege".[73] Bilder und Abschlussgedanken sind „synsemantische",[74] also den Bedeutungszusammenhang des Ganzen der Wirklichkeit auslegende Sinnstiftungen in konkreten Lebenspraktiken. Solche Grenzbestimmungen des Unverfügbaren führen den Menschen in die strukturellen Bedingungen seines Daseins zurück. Zu den Strukturbedingungen des menschlichen Selbstvollzuges gehört der konstitutive Welt-, Sozial- und Selbstbezug. Diese Bezüge können die faktische und legitime Mehrdimensionalität der Auslegung des Göttlichen strukturell erschließen und anthropologisch begründen.

3. Plädoyer für ein ganzheitliches Personverständnis

Zunächst zeigt der anthropologische Kontext, dass die Rede vom Menschen als einer Person[75] ebenso multidimensional ist wie das menschliche Leben. Angesichts der Vielfalt unterschiedlicher Auffassungen und auseinanderstrebender Begründungen plädiere ich dafür, das menschliche Personsein „integrativ" und im Ausgang von den grammatischen Sprecherrollen des Menschen zu verstehen.

3.1 Hypothese: Anthropologische Strukturbedingungen als Voraussetzung von Gestaltungen des Transzendenzbezugs

Daher lautet der erste Teil meiner Hypothese:

Das Menschsein kann in der Dritten-Person-, in der Zweiten-Person- und in der Ersten-Person-Perspektive zur Sprache gebracht werden. Steht das ICH für den Selbstbezug, das DU für den Sozialbezug und das ES für den Weltbezug, dann scheinen der Welt-, Sozial- und Selbstbezug strukturelle Grundfiguren des Menschseins anzuzeigen, die konstitutiv zum Menschsein gehören.

Mit dem Selbst-, Sozial- und Weltbezug werden strukturelle Dimensionen des menschlichen Daseins bezeichnet, die phänomenologisch identifiziert werden können. Da sie wesentlich zum Menschsein gehören, darf vermutet werden, dass sie von transkultureller und transreligiöser Relevanz sind. Der Mensch ist als Geist in Welt zugleich ein leiblich und materiell verfasstes Wesen sowie ein Mensch unter Menschen. Wenn die strukturelle und phänomenologische Unterscheidung von Selbst-, Sozial- und Weltbezug Akzeptanz findet, stellt sich die Frage nach einem Einheit stiftenden Prinzip, das zugleich „Bedingung der Möglichkeit" solcher Bezugnahme ist. Zudem ist nach der strukturierenden Funktion dieser menschlichen Grunddimensionen zu fragen. Diese findet einen individuell, kontextuell und kulturell unterschiedlichen Ausdruck. Insofern mit den genannten Grunddimensionen ein angemessener Fächer menschlichen Daseins entfaltet wird, kann gefragt werden, ob dieser Fächer auch Resonanzen erzeugt, die im Blick auf die Bestimmung und Auslegung großer göttlicher Transzendenz von strukturierender Bedeutung sind. So lautet der zweite Teil meiner Hypothese:

Die Dimensionen von Selbst-, Sozial- und Weltbezug können als „menschliche Invarianten" (Raimon Panikkar)[76] strukturgenetisch verständlich machen, warum Menschen auf unterschiedliche Weise, d. h. auch im Ausgang von ihrem Weltsein, ihrem sozialen Sein und ihrem bewussten Selbstsein, Bezug auf das Göttliche nehmen und entsprechende naturale bzw. mundane, ethische bzw. soziale und subjektivierende bzw. bewusstseinsbestimmte Symbolisierungen solcher Transzendenz vornehmen.[77]

Damit verbindet sich eine dritte Teilhypothese: Soweit die ersten beiden Teilhypothesen im Spiegel konkreter Beispiele aus unterschiedlichen religiösen Traditionen validiert und in mikrologischen Studien als relevant elaboriert werden können, ergibt sich dadurch eine ergänzende Perspektive Komparativer Theologie. Wenn diese Voraussetzungen erfüllt sind, darf gefolgert werden:

Die verschiedenen Stile Komparativer Theologie können um die Sondierung eines anthropologisch-strukturgenetischen Ansatzes ergänzt werden. Dieser bietet makrologische Orientierung für mikrologische Studien an, sodass mikrologische Sondierung und makrologische Orientierung wechselseitig aufeinander verweisen und sich miteinander entwickeln.[78]

Diese Hypothese setzt die Faktizität religiöser Einstellungen voraus.

Die nachfolgenden Beispiele von Resonanzen im Ausgang vom Weltsein, vom sozialen Sein und vom bewussten Selbstsein des Menschen haben anzeigenden Charakter. Sie wollen analytisch aufmerksam machen. Im Verlauf des Projektes hat sich bereits ergeben, dass der Rekurs auf semantische Resonanzen und strukturelle Entsprechungen in der Beschreibung des Göttlichen in verschiedener Hinsicht differenzierungs- und ergänzungsbedürftig ist.[79] *Prima facie* führt hier die sprachphilosophische Unterscheidung zwischen Semantik, Syntax (Grammatik) und Pragmatik weiter.

Dabei wird nicht ausgeschlossen, dass unterschiedliche Erlösungsvorstellungen (z. B. Inkludiertsein, Rettung, Vollendung) und Bezugslogiken (z. B. kausal, dialogisch oder synergetisch) auch bleibende Differenzen anzeigen oder normative Ausschlüsse generieren.

3.2 Gott oder Göttliches im Weltbezug

Durch die leiblich vermittelte Materialität ist der Mensch konstitutiv in die kosmische Wirklichkeit eingebunden. Als *homo mundanus* weiß er sich in eine materielle Welt und Natur eingefügt, die ihm ontisch vorgegeben und evolutionär übergeordnet ist.[80] Daher spielen Naturerfahrungen in der modernen, naturwissenschaftlich bestimmten Weltauffassung eine große Rolle. Diese Tendenz wird durch das neoökologische Bewusstsein verstärkt.

Das Aufscheinen und Durchscheinen möglicher göttlicher Gegenwart in beeindruckenden Naturerfahrungen und Naturatmosphären wird insbes. in der Epoche der Romantik bezeugt. Wolfhart Pannenberg berichtet in solcher Weise von einer umfangenden Lichterfahrung im Winter 1945.[81] Bei vielen Menschen ist es der „bestirnte Himmel"[82] über ihnen, welcher die großen Fragen nach dem „Woher" und „Wohin", nach dem „Worin" und „Wozu" des Lebens wachruft. Werden solche diaphanen Naturerfahrungen im Horizont des Göttlichen begriffen, das in Natur wirksam und dieser vorgeordnet ist, so kann das Göttliche als Grund oder Prinzip der Naturwirklichkeit verstanden werden.

Wo die naturale und kosmische Wirklichkeit nicht als aus sich selbst heraus existierend gedacht wird, sondern ihrerseits mit Leibniz, Heidegger oder Wittgenstein als begründungsbedürftige Wirklichkeit

[72] Kant betont einen subtilen und analogen Anthropomorphismus. Dieser ist zulässig, wenn Menschen Gott so denken, *als ob* er Verstand, Willen usw. hätte; vgl. KrV tr. Dial. Anh. (I, 586ff). Der dogmatische Anthropomorphismus ist demgegenüber abzulehnen. Wer die Rede von Gott nicht bloß verweisend, analog und „symbolisch" begreift, sondern sie unter den Kategorien des Verstandes als vorstellbare Existenz schematisiert, gerät in den (dogmatischen) Anthropomorphismus; vgl. KU § 59 (II, 213); vgl. § 88 (II, 329).

[73] Jürgen Werbick: *Bilder sind Wege.* Eine Gotteslehre, München 1992.

[74] Vgl. Reiner Wimmer: „Die Religionsphilosophie des ‚opus postumum'", in: *Kant über Religion*, hg. v. Friedo Ricken / Francois Marty, Stuttgart 1992, 195–229; Ingolf U. Dalferth: *Gott.* Philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen 1992, 23–50, hier: 28.

[75] Eine gewisse Konzentration in der Rede von der menschlichen Person scheint möglich, wenn der menschliche Selbstvollzug als Selbst-, Sozial- und Weltbezug gekennzeichnet wird. In diesen drei Hauptdimensionen des Personseins kommt die weltlich-naturale Einbindung, die soziale Genese, Einbindung und Verantwortung sowie die eigenständige, sich selbst aktivierende Selbstgestaltung des Menschen zum Ausdruck. Vgl. Bernhard Nitsche: „Personsein – philosophische Problemlagen, interkulturelle Einsichten, transkulturelle Perspektiven", in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 134 (2012), 1–21; Martin Brasser: *Person.* Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Stuttgart 1999; *Person.* Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie, hg. v. Dieter Sturma, Paderborn 2001; Theo Kobusch: *Die Entdeckung der Person.* Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Darmstadt ^{2}1997.

[76] Raimon Panikkar: *Trinität.* Über das Zentrum menschlicher Erfahrung, München 1993, 9.

[77] Vgl. Gerhardt: *Der Sinn des Sinns* [Anm. 36]; zur strukturellen Entsprechung zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen vgl. 49–51: „strukturelle Entsprechung", „Strukturanalogie".

[78] Komparative Theologie wird gegenwärtig auf vielfältige Weise realisiert. Hier wird der Versuch unternommen, mögliche Brückenphänomene und funktionale Äquivalente aufgrund von Strukturbedingungen des Menschseins verstehen zu können. Vgl. *The Problem of Choice in Comparative Theology*, hg. v. Francis Clooney / Catherine Cornille / Klaus von Stosch, New York 2017.

[79] Vgl. *Gott*, hg. v. Nitsche / von Stosch / Tatari [Anm. 2]; *Menschliche Zugänge*, hg. v. Nitsche [Anm. 2].

[80] Vgl. Welsch: *Homo mundanus* [Anm. 41].

[81] Wolfhart Pannenberg: „An Autobiographical Sketch", in: *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, hg. v. Carl Braaten / Philip Clayton, Minneapolis 1988, 11–18, hier: 12.

[82] Kant: KpV, A300.

angesehen und identifiziert wird, ist es möglich, sie als Widerschein einer größeren, göttlichen Wirklichkeit zu begreifen. Dann kann jeder Lichtstrahl, jedes Blatt im Wind und jede beeindruckende Naturerfahrung zum Wink des Unbegreiflichen werden.

In diesem naturbezogenen Licht erscheint das Göttliche als höchstes „ES". Das braucht Katholiken nicht zu erschrecken. Bereits Aristoteles oder Thomas von Aquin bestimmen den göttlichen Grund als ein höchstes oder erstes „ES", wenn sie die Bewegung (kinesiologisch) auf ein erstes unbewegtes Bewegendes; oder die endliche Welt (kausal) auf eine unendliche (absolute) Ursache eines höchsten Seienden; oder die sinnvolle Ordnung der Welt (teleologisch) auf einen höchsten ordnenden Geist zurückführen.[83] Auch dieser Zusammenhang stellt dem christlichen Denken in unseren Umbruchzeiten die Aufgabe, naturale und neutrische Motive neu zu bedenken. Dies wird möglich, wenn die körperlich-kosmische Verflechtung als legitimer Zugang zum Göttlichen anerkannt wird.

Noch das naturmetaphysische Denken Baruch Spinozas steht unter dem Anspruch des menschlichen Subjektes, die Welt und Gott vernünftig zusammen zu denken. In der Debatte um Spinoza ist allerdings umstritten, ob die Unterscheidung zwischen der göttlichen Natur (*natura naturans*) und der durch göttliche Natur evozierten weltlichen Natur (*natura naturata*) im Sinne eines Monismus oder im Sinne eines Panentheismus verstanden werden sollte.[84] Immerhin ist in der Unterscheidung zwischen der aktiv naturierenden Natur und der passiv naturierten Natur die Schöpfungsdifferenz formal aufrechterhalten.[85] Doch kann diese Differenz nicht als freie Setzung begriffen werden.[86]

Gegenwärtig wird der natural-kosmomorphe Bezug zum Ganzen der Wirklichkeit entschieden von Wolfgang Welsch vertreten. Unter evolutionären Vorzeichen charakterisiert er den dynamischen Prozess des Lebens durch einen Fächer steigender Entwicklungsmöglichkeiten. Im Blick auf das Ganze dieses evolutionären Prozesses behauptet Welsch zumindest formal auch eine Deutungsoffenheit der pluralen und bedeutungsgebenden „Sichten der Welt". Diese „gehören nicht nur zur Welt, sie machen die Welt aus"[87]. Ob dieser Ansatz eine angemessene Sicht menschlicher Freiheit erlaubt und auch für göttliche Gründung deutungsoffen ist, stellt ein Desiderat der Debatte mit Wolfgang Welsch dar. Werden evolutionäre oder naturwissenschaftlich inspirierte Konzepte eines dynamischen Holismus nicht totalitär in sich geschlossen, so kann noch ein „Holo-Movement" (Bohm) mit Pascual Jordan als Ausdruck eines Wirkens Gottes verstanden werden, der in diesem Holo-Movement nicht aufgeht.[88] Offensichtlich kommt es darauf an, ob die Natur selbst zur quasigöttlichen Instanz wird oder ob sie diaphane Membran ist, die für einen größeren Horizont offen gehalten ist, wobei dann das Verhältnis zwischen dem bestehenden Universum und seinem Horizont zu klären bleibt.

Vielfach verbindet sich eine kosmische Frömmigkeit mit der Rede von göttlichen Energien. Signifikant hat Fritjof Capra als Protagonist des Energiedenkens sein physikalisches Bild von kosmischen Energiekaskaden zugleich persönlichkeitsbestimmt als den kosmischen Tanz Shivas interpretiert.[89] Offensichtlich kann die natural gefärbte Energiesemantik mit einer sozialen Bezugslogik verbunden sein. In einer Onlinebefragung formuliert ein junger Mann, dass ihn die göttliche Energie „unterstützt"[90]. Demnach können kosmisch-naturale Semantiken mit sozialen oder freiheitlichen Bezugnahmen einhergehen. Wer hier nach kommunikativen Anschlussfähigkeiten fragt und solche christlich prekären Motive nicht von vornherein ausgrenzen will, kann die Chance von Brückenphänomenen sondieren.

Religionsgeschichtlich prominent kann ein solches Energiedenken im Daoismus identifiziert werden. Dieser unterscheidet im Sinne einer kosmisch geprägten Lebensordnung zwischen dem uneinholbaren, unerkennbaren und unaussprechlichen Dao und dem bestimmten oder benennbaren Dao. Dieses wird als Te in der Welt wirksam. Die Gegenwart des Te qualifiziert die endliche Wirklichkeit in einer Vielzahl von Polaritäten. Denn es ist der Ursprung von „Sein" (yu) und „Nichtsein" (wu). Als „das unpersönliche Prinzip" (li) ist es transimmanent, das Prinzip aller Prinzipien und der Weg aller Wege.[91] Es ist überall gegenwärtig und doch zugleich unfassbar. Es kann nur in der So-heit seiner Erscheinung innerhalb des Geschehens erfasst werden. Wie Ahn und Quelle, Vater und Mutter geht es allen Dingen voraus und ist vor dem Himmel entstanden, aus dem Geburtlosen geboren.[92]

Mit dem unnennbaren Tao wird von einem uneinholbaren Voraus und Innenprinzip der Wirklichkeit gesprochen.

Die christliche Grundfrage in solchen energetischen Denkformen ist, ob eine „kosmische Frömmigkeit"[93] oder ein „Kosmo-Mono-Theismus"[94] die Unverfügbarkeit des Göttlichen bewahren kann. Ist die göttliche Energie im Kosmos für Menschen beliebig verfügbar und durch Menschen gezielt lenkbar – oder nicht? Entscheidend ist die Frage, ob die Energie als Innen-Grund im Dasein oder als Milieu des Daseins durch Unverfügbarkeit gekennzeichnet ist. Bleibt eine Differenz denkbar, die traditionell als Gnade bestimmt werden könnte?

3.3 Gott oder Göttliches im Sozialbezug

Mit den Stichworten „Freiheit" und „Relationalität" sind Begriffe gesetzt, die den Perspektivwechsel auf den Sozialbezug des Menschen nahelegen. Damit ist eine Spezifizierung des Weltbezugs angezeigt, die nun nicht mehr Umwelt, sondern Mitwelt ist und ethische Verpflichtungen, gesellschaftliche Konstruktionen und soziale Machtpraktiken enthält. Mit der Einsicht, dass der Mensch nur unter Menschen ein Mensch ist, wird formal die weltbezogene Naturordnung als sinnbezogene Existenzordnung verstanden. Leiblich vermittelt begegnen sich Menschen und erschließen sich wechselseitig als „Du" und „Ich", was Jacobi, Rosenzweig und Buber[95] entschieden betont haben. Der Mensch lebt nicht nur von Beginn an in und aus Beziehungen, wie das von Bernd Jochen Hilberath und Matthias Scharer im Rahmen der Kommunikativen Theologie herausgestellt wird.[96] Wird das beziehungsbestimmte Leben des Menschen zugleich als ein kommunikatives Leben verstanden, so darf mit dem metakommunikativen Axiom von Paul Watzlawick gefolgert werden: „Man kann nicht nicht kommunizieren."[97] Die persönlichkeitsbestimmte Sozialität und Relationalität des Menschen gehört unausweichlich in das Feld der sozialen Beziehungen.

In vielen religiösen Traditionen verbindet sich der Gedanke göttlicher Wirklichkeit darum mit der Vorstellung Gottes als eines höchsten „DU". Dieses wird persönlich angerufen. In dieser Anrufung wird jene Gegenüber-Funktion aktualisiert, welche dem anthropologischen Zugang entspricht. Die DU-Anrufung kennzeichnet nicht nur die Herzmitte der biblischen und ersttestamentlichen Tradition. Sie ist auch für den Islam und viele andere Traditionen so selbstverständlich, dass sie hier nur knapp angedeutet zu werden braucht. Die DU-Anrufung ist in vielen Religionen mit der Hoffnung auf Rettung und dem Motiv der Befreiung verknüpft. Beispielhaft heißt es in einer vedischen Überlieferung: „Supreme Lord, ruling the spheres, hear, O wise God, as you pass on your way. Free us from fetters of every sort. Loosen our bonds that we may live!"[98]

Im Zusammenhang der jüdischen Gebetstradition verdient der Umstand Beachtung, dass manche hebräische Sprachzusammenhänge

[83] Vgl. *Gottesbeweise von Anselm bis Gödel*, hg. v. Joachim Bromand / Guido Kreis, Frankfurt 2011; *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, hg. v. Friedo Ricken, Stuttgart ²1998 (Münchener philosophische Studien, Neue Folge, 4).

[84] Anne Eusterschulte: „Weil Wahrheit bewährt werden will. Franz Rosenzweigs kritische Revision des Monismus", in: *Gott*, hg. v. Nitsche / von Stosch / Tatari [Anm. 2], 247–270.

[85] Vgl. Rainer Specht: „Baruch Spinoza (1632–1704)", in: *Klassiker der Philosophie*, I, hg. v. Otfried Höffe, München 1981, 338–359.

[86] Vgl. Albert Einstein: *Mein Weltbild*, Zürich 1953. Unter mundanen Vorzeichen und aufgrund seiner Faszination für die physikalische Welt konnte Albert Einstein in Anlehnung an Spinoza der Ordnung im Kosmos eine höchste göttliche Vernunft unterstellen. Diese kann der Mensch erkennen und ist ihrer teilhaftig. Allerdings ist dies bei Einstein und Spinoza eine Vernunft, die nur ihre eigene, eherne Gesetzmäßigkeit und darum keine Freiheit kennt.

[87] Welsch: *Homo mundanus* [Anm. 41], 920.

[88] Jordan Pascual: *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage*. Abbruch einer Mauer, Oldenburg/Hamburg ²1964, 194.

[89] Vgl. Fritjof Capra: *Das Tao der Physik*, Bern 1977.

[90] Wiederhold / Böning: „Gott ist Energie" [Anm. 8].

[91] Max Kaltenmark: *Lao-tzu und der Taoismus*, Frankfurt 1981, 45–77.

[92] Ebd., besonders: 69–77.

[93] Toshihiko Izutsu: *Sufism and Taoism*. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts, Berkeley u.a. ²1984.

[94] Michael Zank: „Gott und Welt, Gott und Mensch. Ein Versuch zum jüdischen Monotheismus", in: *Gott*, hg. v. Nitsche / von Stosch / Tatari [Anm. 2], 227–246, hier: 237.

[95] Vgl. Martin Buber: *Das dialogische Prinzip*, Gütersloh 2014, 301.

[96] Vgl. *Kommunikative Theologie*. Grundlagen – Erfahrungen – Klärungen, hg. v. Bernd J. Hilberath / Matthias Scharer, Ostfildern 2012.

[97] Paul Watzlawick / Janet B. Bavelas / Don D. Jackson: *Menschliche Kommunikation*. Formen, Störungen, Paradoxien, Bern 1969, 53.

[98] Zitiert nach Raimon Panikkar: *The Vedic experience*. Mantrama-Njari: An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration, Berkeley 1977, 150.

Gott als eine Voraussetzung der angeredeten göttlichen Wirklichkeit ins Wort bringen. Insbes. bei hymnischen Partizipien, die das Wesen Gottes ansprechen, kann das unterstellte göttliche Subjekt in der dritten und zweiten Person angerufen oder verehrt werden (z. B. Pss 103; 104). Man kann in solchen Kontexten der Verbform selbst nicht ansehen, ob ein „Du" oder ein „Er" das Subjekt ist. Dies ist nur aus dem Zusammenhang zu erschließen. So können viele Gottesepitheta je nach Kontext in der Du- oder Er-Perspektive realisiert werden, z. B.: „Gesegnet seist (du/er), unser Fels, (du/er) unser König und (du/er), der uns Erlösende' […]."[99]

Diese Möglichkeit einer zweifachen Codierung des vorausgesetzten Subjektes könnte ein Grund dafür sein, warum die philosophische Deutung der ethischen und religiösen Beziehung bei Martin Buber die DU-Anrede zum Vorbild hat. Hingegen radikalisiert Emmanuel Levinas die Andersheit und Transzendenz Gottes im Lichte der ER-Anrufung. Levinas betont die asymmetrische, asynchrone und proto-subjektivierende ER-heit Gottes, die dem Menschen vorausgeht und diesen in die Pflicht nimmt.[100] Die beiden Varianten zeigen eine göttliche Handlungsmacht an, die im Ausgang von DU-Anrufung oder ER-Prädikation als ein höchstes Voraus oder Gegenüber oder als unergründliche Unverfügbarkeit gekennzeichnet ist. Zugleich markieren sie ein Spielfeld zwischen Zweiter- und Dritter-Person-Perspektive. In jüngerer Zeit kommt es dann bei Peter Strasser[101], Volker Gerhardt[102], Thomas Rentsch[103] und Holm Tetens[104] zu einer erstaunlichen Rehabilitierung eines apophatisch oder panentheistisch akzentuierten Theismus, der die Schlagseiten eines verendlichenden und idolisierenden Anthropomorphismus überwindet. In der Regel ist diese Rehabilitation des Gottdenkens dem Primat des Praktischen, der Rettung der Opfer, der Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens und der Frage sinnstiftender Fülle verpflichtet. In der Tradition von Kants praktischer Philosophie und in Nähe zur Frankfurter Schule formuliert Volker Gerhardt in *Der Sinn des Sinns*:

„Eine der ältesten Klagen der Menschheit und die letzten Worte von Opfern einer der Gegenwart noch unheimlich nahen Politik machen bewusst, dass sich selbst noch in einer nur als ungeheuerlich anzusehenden Lage auf ein Ganzes hoffen lässt. Auch wenn es in seiner geschichtlichen Form nur das Minimum ist: Man setzt darauf, dass die Verzweiflung vernommen wird. Die Hoffnung, gehört zu werden, kann nicht ohne die Erwartung sein, Verständnis zu finden. Aber was kann daran liegen, wenn es im Ganzen keine Bedeutung hat? […] Wer sich unter diesen Bedingungen nicht scheut, trotz allem an sich selbst zu glauben, hat einen guten Grund, im Göttlichen an Gott zu glauben."[105]

Auch Holm Tetens hat im Rekurs auf die kritische Gesellschaftstheorie und damit in großer Nähe zu Johann Baptist Metz ein Zitat von Max Horkheimer vorangestellt, welches bei Helmut Peukert eine Schlüsselfunktion zur Begründung des Paradox erinnerungsgeleiteter, anamnetischer Solidarität gewinnt. Horkheimer knüpft mit seinen Worten an seine Auseinandersetzung mit Walter Benjamin an. Er stellt den rettenden Aspekt des jüdischen und christlichen Hoffnungsdenkens heraus:

„Der Gedanke, dass die Gebete der Verfolgten in höchster Not, dass die der Unschuldigen, die ohne Aufklärung ihrer Sache sterben müssen, dass die letzten Hoffnungen auf eine übermenschliche Instanz kein Ziel erreichen und dass die Nacht, die kein menschliches Licht erhellt, auch von keinem göttlichen durchdrungen wird, ist ungeheuerlich."[106]

Offensichtlich kann gerade dann eine Gottessehnsucht aufflackern, wenn das vergängliche Glück und die Trauer über verpasste Möglichkeiten das menschliche Dasein in seiner gebrochenen Kontingenz aufzeigt und die Klage über das Leiden, die Sehnsucht nach großer Gerechtigkeit oder der Wunsch nach einem Glück für alle erwacht. Wo die konkrete, geschichtliche und fragile Menschlichkeit aller im Blick bleibt, wird die eigene Ohnmacht zur Geburtsstätte der Sehnsucht nach einer persönlich zugewandten Anders-Macht.

3.4 Gott oder Göttliches im Selbstbezug

Innerhalb der mit Dieter Henrich phänomenal beschreibbaren Elemente des menschlichen Bewusstseins (Ich-Agent, Ich-Objekt, ursprüngliche Vertrautheit mit sich, Wirklichkeitsbezug) kann eine aktiv handelnde Ich-Instanz geltend gemacht werden. Diese zeigt sich bewusstseinsphänomenologisch konkret in sich selbst bestimmenden Subjektivierungsweisen. Als intentionaler Sprecher und Agent in der Perspektive der ersten Person weiß der Mensch um sich selbst. Durch seine bestimmbaren Ich-will-Entschlüsse setzt sich der Mensch konkret in soziale und mundane Verhältnisse. Dass der Mensch sich selbst als Agent in dieser Tätigkeit von Selbstsetzungen und Selbstidentifikationen erfährt und um diese eigene Aktivität weiß, machen Ansätze der analytischen Tradition gegenüber jedem Naturalismus deutlich. So wird bereits klassisch von Thomas Nagel hervorgehoben, dass die Erste-Person-Perspektive indispensabel und unhintergehbar ist: „The statement ‚I am TN' is true if and only if uttered by TN. […] They can't be replaced by third-person analyses."[107]

Sowohl bei Nagel als auch in der historischen und sozialen Verortung des Subjekts bei Michel Foucault kommt diese Ich-Instanz als sprachlich fassbare und vorstellungsbezogen anschauliche Instanz in den Blick. Solche sich selbst bewussten ICH-Akte und „Subjektivierungsweisen"[108] werden religiös auch im biblischen Zusammenhang aktiviert. Dies ist der Fall, wenn Gott als ein Gott vorgestellt wird, der in der Ich-Perspektive spricht, z. B. in einschlägigen ICH-bin-Aussagen. An zentraler Stelle wird die Selbstvorstellung JHWHs am Horeb (Ex 3,14) oder das göttliche Selbstbekenntnis zum befreienden Exodus (Dtn 5,6) formuliert.

Im Unterschied zu solchen sprachlich bestimmten Ich-Akten und Subjektivierungsweisen kennt die philosophische Tradition (spätestens) seit Immanuel Kant die Frage nach einer aller Vorstellung vorausgehenden (transzendentalen) „Bedingungen der Möglichkeit" der Einheit der Ich-denke-Fälle und Ich-will-Akte im Subjekt.[109] Daraus resultiert eine Doppelung der Ich-Perspektive, die nicht übersehen werden darf. Dabei wird die sprachliche Ebene der Beschreibung auf eine subjekttheoretische Ebene der Begründung hin überschritten.

Damit der Ich-Agent sich mit seiner Ich-Vorstellung ursprünglich – und nicht nachträglich – selbst identifizieren kann, bedarf es eines ursprünglichen Einheit stiftenden Prinzips. Dabei ist seit den Tagen Fichtes höchst umstritten, wie die Einheit und Vertrautheit des Ich mit sich selbst angemessen begründet werden kann. Daraus ergeben sich in der aktuellen Debatte ichbezogene, egologische und nichtichbezogene, nichtegologische Begründungsperspektiven, die religionsphilosophisch hochinteressant sind.

4. Religionsphilosophischer Abschluss: Gott als freie Subjektivität oder als göttliche All-Einheit?

In *Fichtes ursprüngliche Einsicht* bezieht sich Dieter Henrich auf die Frage, wie die Einheit des Ich als Vertrautheit des Ich mit sich begründet werden kann. Einen egologischen Weg hat Thomas Pröpper im Anschluss an Hermann Krings beschritten. In einer transzendentalen Reduktion, welche die offene Frage auf die Bedingungen im Subjekt zurückführt, kann die Einheit von Ich-Aktivität und Ich-Vorstellung durch eine transzendentale Dynamik der Auskehr und Einkehr (Retroszendenz) begründet werden, die innersubjektiv zunächst vordenklich und unzeitlich anzusetzen ist. In dieser egologisch formierten Position ist das Einheit stiftende Prinzip die „transzendentale Freiheit" und wird Gott als Idee höchster, vollkommener Freiheit oder freier Subjektivität verständlich.[110]

[99] Vgl. Julie Kirchberg: *Theo-logie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen*, Innsbruck 1991, 431. Allerdings hat die zentrale Gebetsformel (Barukh attah Adonai Elohenu melekh ha-olam), wie sie typisch in der Einleitung insgesamt und zum Beschluss jeder Strophe des 18-Bitten-Gebetes (Tefilla) zur Anwendung kommt, die zweite Person im Blick. Insofern kann eine Prävalenz der Du-Anrede gegenüber der Er-Anrufung angenommen oder die Du-Anrede als Rahmen auch für die Er-Anrufung verstanden werden.

[100] In dieser rückgebundenen Kumulation von DU-ER wird zunächst verständlich, warum in den Kontexten eines persönlichkeitsorientiert-soziomorphen Denkens die Rede von „Personalität" vielfach und einfach mit der Rede von „Persönlichkeit" identifiziert wird.

[101] Strasser: *Der Gott aller Menschen* [Anm. 6].

[102] Gerhardt: *Der Sinn des Sinns* [Anm. 36].

[103] Thomas Rentsch: *Gott*, Berlin 2005.

[104] Holm Tetens: *Gott denken*. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart ^{4}2016

[105] Gerhardt: *Der Sinn des Sinns* [Anm. 36], 340.

[106] Max Horkheimer: *Kritische Theorie*, I, hg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt 1968, 372; Helmut Peukert: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie*. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt ^{3}2009, 310.

[107] Thomas Nagel: *The View from Nowhere*, New York/Oxford 1986, 58.

[108] Michel Foucault: *Sexualität und Wahrheit*. II: Gebrauch der Lüste, Frankfurt 1986, 40.

[109] Tetens: *Gott denken* [Anm. 105]: „Aus meiner eigenen Ich-Perspektive bin ich dieselbe Person, insofern ich mich als dasselbe Subjekt meiner verschiedenen Bewusstseinszustände" (35), Handlungsakte und Lebensentwicklungen verstehen will.

[110] Vgl. Pröpper: *Theologische Anthropologie*, I [Anm. 51], 488–656; Tetens: *Gott denken* [Anm. 105], 35.37.41, Anm. 13.

Zum anderen kann die Einheit des Subjektes und die Vertrautheit des Ich mit sich in einer metaphysischen Reduktion begründet werden. Diesen Weg hat Klaus Müller im Anschluss an Dieter Henrich beschritten. Bei Henrich wird Einheit durch einen vorausgehenden „Grund im Bewusstsein" gewonnen, der näherer Bestimmung bedarf. Dieser ist in den Aktivitäten des Bewusstseins „gegenwärtig und operativ."[111] Der Grund bezeichnet ein „*über*persönliches Prinzip" oder eshaftes „Neutrum", das mit der Annahme einer Selbstständigkeit in den „Operationen oder Vollzügen des bewussten Lebens" vereinbar ist.[112] Während das eshafte Neutrum einen Gegensatz zum subjekthaften Personsein signalisiert, könnte ein überpersönliches Prinzip auch integrativ verstanden werden. Für Henrich kann der Grund im Bewusstsein sinnvoll unter dem Abschlussgedanken der All-Einheit gefasst werden, die alles in sich birgt und aus sich heraus differenziert.

Die transzendental-egologische Begründung findet die Einheit von Selbst-, Sozial- und Weltbezug unter der Idee transzendentaler Freiheit. Damit ist das Einheit stiftende Prinzip von Selbst-, Sozial- und Weltbezug benannt und ein gesamtmenschliches Verständnis von Personsein begründet. In dieser Perspektive stehen sich Subjektivität und Personsein nicht gegenüber, sondern ist Freiheit das Einheit stiftende Prinzip von Selbst-, Sozial- und Weltbezug und der freie Ursprung ganzheitlichen Personseins. Damit wird auch die perspektivische Alternative Subjektsein oder Personsein überwunden und Persönlichkeit als soziale Expressivität aus Freiheit begreiflich. Unter dieser Prämisse und angeleitet durch die Idee vollkommener Freiheit ist der personale Gott als eine solche höchste freie Subjektivität denkbar, die Welt schaffende, Beziehung stiftende und Bewusstsein eröffnende Freiheit ist. Darin wird das Verhältnis von Gott und Welt durch eine freiheitsbestimmte Differenz gekennzeichnet. Hingegen liegt die Chance des Denkens von All-Einheit darin, einen neutrisch bestimmten Grund anzuzeigen, der als Göttliches selbst nicht mehr dem Vielen der Welt entgegengesetzt werden kann, weil er im Vielen und als das Viele wirksam ist.

Diese doppelte Möglichkeit der Auslegung kann an jeweils einem Beispiel veranschaulicht werden. Ein schönes Beispiel für eine dem subjektiven Bewusstsein vorausliegende und doch in ihm wirksame und präsente Gegenwart des egologisch begründeten personalen Gottes formuliert Friedrich Heinrich Jacobi:

> „[Der] Verstand des Menschen hat sein Leben, sein Licht *nicht in ihm selbst*, und der Wille entwickelt sich nicht durch ihn. Im Gegentheil entwickelt sich der Verstand des Menschen durch seinen Willen, der ein Funken aus dem ewigen reinen Licht und eine Kraft der Allmacht ist."[113]

Eine alternative nichtegologische Formulierung aus der Bhagavad Gita lautet:

> „Aus dem Nichtwahrnehmbaren [d. h. aus der Urmaterie] gehen alle wahrnehmbaren Einzeldinge hervor beim Anbruch des Tages; beim Anbruch der Nacht lösen sie sich in eben jenem auf, welches das Nichtwahrnehmbare genannt wird. […] Dieser höchste Geist aber, o Sohn der Prtha, in dem [alle] Wesen sich befinden, von dem dieses All durchdrungen ist, kann durch die Verehrung erreicht werden, die auf nichts anderes sich richtet."[114]

Wird in der aktuellen Debatte zwischen den egologischen und den nichtegologischen Begründungsstrategien beachtet, dass sowohl die egologische Idee des personalen Gottes als höchster Subjektivität in Freiheit als auch die nichtegologische Idee sich selbst differenzierender All-Einheit bestimmbare Abschlussgedanken sind, die als Leitsterne über das hinausweisen, was der Mensch sich gedanklich vorstellen kann („Deus semper maior"), dann ergeben sich religionsphilosophisch interessante Perspektiven und bedenkenswerte Konvergenzen. Hinsichtlich der bestimmbaren Abschlussgedanken unter der Idee vollkommener Freiheit oder unter der Idee von All-Einheit zeigt sich:

Zum einen ist vollkommene Freiheit *ab ovo* ein Kommunikationsbegriff. Wird Gott als vollkommene Freiheit gedacht, so schließt das jeden beziehungslosen Dualismus im Ansatz aus, weil Freiheit ihre Erfüllung im Entschluss zu anderer Freiheit findet. Vollkommen kommunikative Freiheit akzentuiert eine freie Zuwendung und kommunikative Verbundenheit unter der Wahrung eines prinzipiellen Unterschiedes. Zugleich überwindet vollkommene Freiheit jede solipsistische Konnotation von „absoluter Differenz", sofern ab-solut im Sinne von Losgelöstheit verstanden wird.

Zum anderen bleibt beim Abschlussgedanken unter der Idee von All-Einheit zu prüfen, wie das von Dieter Henrich neutrisch gedachte Prinzip der All-Einheit freie Subjektivität des Menschen aus sich heraus differenzieren kann. Formuliert Henrich, dass die All-Einheit jenes „selbstgenügsame Eine" ist, „das sich ursprünglich in Alles differenziert hat oder kraft seines Wesens ursprünglich in Alles differenziert ist", so erscheint die „Selbstdifferenzierung" als eine „Eigenschaft". Diese ist „an die Stelle der ursprünglichen Differenz zwischen der Einheit und den Vielen getreten".[115] Doch muss eine solche prinzipielle und wesensbestimmende Eigenschaft nicht als ursprünglicher und konstitutiver Charakter dieser Einheit begriffen werden? Dann ist der selbstbezügliche Begriff des „Sich-Differenzierens" mit der Frage verbunden, ob das All-Eine nicht seinerseits durch eine subjektanaloge, transzendental freie Aktivität charakterisiert werden kann und muss.[116] Die egologische Idee vollkommener Freiheit und höchster Subjektivität als Kern des personalen Theismus sowie die Idee allverbindender, aber dynamisch sich selbst (frei?) differenzierender Einheit als Kern des All-Einheits-Denkens formulieren zwei legitime Abschlussgedanken im Ausgang von der subjekttheoretischen Frage nach der Einheit des Ich. So kann danach gefragt werden, ob es darüber hinaus (*epekeina*) eine ultimative Leerheit (*atyanta-śūnyatā*)[117] an Name und Form (*nāmarūpa*) gibt, die im Ereignis von Dasein und Denken nur noch als Unnennbares präkategoriales Voraus zu den bestimmten Ideen höchster freier Subjektivität und sich dynamisch differenzierender Geist-Einheit angedeutet werden kann.[118] Es wäre in jedem Fall spannend, diese Perspektive noch einmal in ihrer trinitätstheologischen Relevanz zu bedenken.

5. Fundamentaltheologische Orientierungen

Für die Frage nach den Gründen von und dem Umgang mit der vielfältigen Rede von Gott oder dem Göttlichen darf in christlicher und fundamentaltheologischer Perspektive gefolgert werden:

Erstens sind es immer Menschen (oder zumindest bewusste Lebensformen), die vom Göttlichen sprechen. So liegt es strukturell nahe, dass sie das Göttliche als Tiefendimension oder Letzthorizont ihres Welt-, Sozial- und Selbstbezugs begreifen und in regulierten mundanen, sozialen und intelligiblen Symbolisierungen thematisieren.

Zweitens ist Gott oder Göttliches unter der Idee der Unendlichkeit sinnvoll zur Sprache zu bringen, welche letzte Unbedingtheit und Unverfügbarkeit ebenso wie uneinholbare Vollkommenheit anzeigt. Das unterscheidet wahrhaft Göttliches von allen Götzen.

Drittens ist jedes Denken von Gott oder dem Göttlichen unter der Leitidee des Unendlichen strukturell überfordert, wie Anselm und Levinas gleichermaßen zeigen. Deshalb gilt auch unter muslimischen Bedingungen: Gott ist immer noch größer („Allahu Akbar"). Der unendliche Gott ist die schärfste Kritik an einer endlichen Instrumentalisierung in Menschen verachtenden Praxen.

Wird die Einheit von Selbst-, Sozial- und Weltbezug viertens egologisch oder nichtegologisch begründet, so ist das Gott-Denken in der Alternative von höchster freier Subjektivität und dynamisch (sich frei?) differenzierender Geist-Einheit zu fassen. Beide Abschlussgedanken lassen die Frage aufkommen, ob sie weiterführend aufeinander und über sich hinaus verweisen.

Wird das Einheit stiftende Prinzip als transzendentale Freiheit bestimmt, ist der Gottesgedanke in analoger Weise durch die Idee vollkommener Freiheit orientiert. Dann kann der personale Theismus unter der Idee vollkommener Freiheit und höchster Subjektivität vernünftig rekonstruiert werden. Besondere Bedeutung gewinnt diese Interpretation in einer schöpfungs-, geschichts- und leidsensiblen Philosophie der Hoffnung. Christlich kann die Idee vollkommener Freiheit und höchster göttlicher Subjektivität im „Gegen-Über" die eingangs kosmopolitische Aufgabe eines Denkens unter der Leitidee von

[111] Dieter Henrich: „Die Anfänge der Theorie des Subjekts", in: *Zwischenbetrachtungen*. Im Prozeß der Aufklärung, hg. v. Axel Honneth u. a. (FS Habermas), Frankfurt 1989, 106–170, hier: 168.

[112] Ders.: *Der Grund im Bewußtsein*. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795), Stuttgart 1992, 637.588.

[113] Friedrich Heinrich Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau 1785, 144–145.

[114] BG VIII. 18, 22, hier zitiert nach: Richard Garbe: *Die Bhagavadgita*, Darmstadt 1988 (Unveränd. reprograf. Nachdruck der 2. verbesserten Auflage, Leipzig 1921), 119–120.

[115] Dieter Henrich: *Denken und Selbstsein*. Vorlesungen über Subjektivität, Frankfurt 2007, 269–270.

[116] Bernhard Nitsche: *Gott und Freiheit*. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre, Regensburg 2008, 17–62, besonders: 45ff.

[117] Masao Abe: „Kenosis and Emptiness", in: *Buddhist Emptiness and Christian Trinity*. Essays and Explorations, hg. v. Roger Corless / Paul F. Knitter, New York/Mahwah N. J. 1990, 5–25, hier: 20–22. Stilistische Anpassung: B. N.

[118] Jens Halfwassen: *Auf den Spuren des Einen*. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte, Tübingen 2015, 54.

„Humanität" orientieren. Ein so bestimmtes Gott-Denken und -Glauben formuliert eine ansprechbare Instanz für alle, die in den Endlichkeiten und Ambivalenzen des Daseins gefangen sind oder in den Abgründen und Höhenflügen des Lebens nach Rettung oder Vollendung fragen.

Der durch Freiheit ausgezeichnete personale Gott ist eine Anders-Macht und steht für eine Anders-Wirklichkeit, zu der Menschen klagend, hoffend oder dankend Zuflucht nehmen dürfen, wenn sie in ihrer Tradition rufen: „Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ἐλέησόν με"[119]; „namu Amida Butsu"[120].

Natürlich bleibt in diesem Kontext fünftens das Problem des unschuldigen Leidens bestehen und verschärft diese Problematik. Doch wie neuere Denkversuche zeigen, kann nur ein erinnerungsgeleitetes und leidsensibles Gott-Denken, welches rettende Zuwendung unterstellen darf, den uneingelösten Sinnansprüchen menschlicher Freiheitspraxis Hoffnung auf eine andere Wirklichkeit und Hoffnung auf Vollendung eröffnen, die jenseits der Macht des menschlich Machbaren liegt.

Last but comparatively not least ist sechstens ein zentrales transkulturelles Desiderat festzuhalten. Es bleibt zu prüfen, ob die grammatisch und strukturell begründeten Dimensionen des Menschseins bei der komparativen Analyse religiöser Phänomene, theologischer Motive und funktionaler Äquivalente fruchtbar gemacht werden können. Oder sind in anderen religiösen Traditionen hier grundlegende Alternativen zu den angezeigten natural-kosmischen, persönlichkeitsbestimmt-sozialen oder bewusstseinsbestimmt-subjekthaften Symbolisierungen auszumachen?[121]

[119] Emmanuel Jungclaussen / Kallistos Ware: *Hinführung zum Herzensgebet*, Freiburg ^{9}2004.

[120] Vgl. Bando Shojun: „Jesus Christus und Amida. Zu Karl Barths Verständnis des Buddhismus vom Reinen Land", in: *Gott in Japan*, hg. v. Ulrich Luz / Seiichi Yagi, München 1973, 73–80, besonders: Anm. 18: „Nenbutsu" bedeutet *Na-mu* (Sanskrit *namah* = „Heil", „Ehre" oder „Anbetung"); in dieser Weise besagt Nenbutsu (*namu Amida Butsu*) „Anbetung dem Buddha des unendlichen Lichts". Durch die Gebetsanrufung wird Buddha vermutlich doch personal verehrt und zu einer realen Bezugsgröße.

[121] In den chinesischen Sprachen und buddhistischen Denkformen scheinen sich die drei unterschiedlichen Person-Perspektiven aufgrund der Pragmatik der Sprache zu erschließen. Vgl. Rafael Suter: *Sprachrelativismus und chinesische Philosophie.* Vereinnahmung durch Verfremdung?, abgerufen wurde: http://www.zora.uzh.ch/110455/1/Bjoaf38_Suter.pdf (letzter Abruf: 3.5.2017).

Exegese / Altes Testament

Marzouk, Safwat: **Egypt as a Monster in the Book of Ezekiel**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. (XVI) 289 S. (Forschungen zum Alten Testament, II, 76), kt € 79,00 ISBN: 978-3-16-153245-0

Unter den sieben Fremdvölkersprüchen des Ezechielbuches spielt Ägypten eine besondere Rolle. Allein der Umfang der Ägyptenworte (Ez 29–32) und die Tatsache, dass diese symbolträchtig aus sieben Worteinheiten bestehen, unterstreicht ihr Gewicht. Die z. T. umfangreichen Gerichtsworte charakterisieren den Pharao und sein Land als chaotische, zerstörerische Macht, der völlige Vernichtung droht. Die vorliegende Arbeit Safwat Marzouks, die auf seine 2015 am Princeton Theological Seminary (USA) eingereichte Diss. zurückgeht, setzt sich mit der Charakterisierung Ägyptens als Monster (vgl. Ez 29,1–5; 32,1–5) auseinander. Ziel der Arbeit ist es zu klären, welches Anliegen Ezechiel mit dieser drastischen Beschreibung verfolgt und wie christliche Ägypter von heute mit einer solchen Charakterisierung Ägyptens umgehen können. Für diese komplexe Fragestellung legt M. eine anregende Arbeit vor. Sie besteht aus sechs Kap.n (15–237), denen eine Einführung (1–13) vorausgeht und eine Zusammenfassung (238–244) mit ausführlicher Bibliographie (245–265), mit Stellen- (267–276), Autoren- (277–281) und Sachregister (282–289) folgen.

In der *Einführung* (1–13) vertritt der Vf. die These (3–4), dass die Chiffre des „Monsters" paradoxe Aussagen in sich trage: Fremdes und Eigenes vermischen sich. Das Monster wird einerseits endgültig vernichtet, andererseits nur gezähmt, weil seine Fortexistenz der bleibenden Selbstvergewisserung der Adressaten Ezechiels diene. Methodisch (4–5) wählt M. einen interdisziplinären Zugang zum Thema, greift literatur- und humanwissenschaftliche Erkenntnisse auf und untersucht das altorientalische Motiv des „Chaoskampfes", um auf dieser Grundlage den biblischen Text zu deuten. Aufschlussreich ist der Abschnitt „Situating the Reader" (10–13), der neben den Erstadressaten auch den gegenwärtigen Leser, hier den heutigen ägyptischen Christen, im Blick hat, den das Ägyptenbild Ezechiels in ein Dilemma bringt. Die abstoßende Darstellung Ägyptens als Monster führe dazu, die Texte entweder zu verwerfen oder sie lediglich als historische Dokumente einer vergangenen Zeit gelten zu lassen oder ihnen durch allegorische Deutung einen anderen Sinn zu geben. Dabei würden sich die Leser/innen meist mit Israel identifizieren, Ägypten hingegen auf fremde, bedrohliche Kräfte beziehen. Die Herausforderung bestünde darin, den zeitgeschichtlichen Horizont des Textes sowie die gegenwärtigen Leser/innen ernst zu nehmen und einen adäquaten hermeneutischen Interpretationsschlüssel für die Texte und den Umgang mit ihnen zu finden.

Das erste Kap. (15–44) bietet einen Einblick in die Forschung, welche die Darstellung Ägyptens als Monster oft mit der Unterdrückung Israels in Ägypten begründe, aus der JHWH in einer Art Chaoskampf (Ex 15,1–18; Jes 51,9–10) sein Volk befreie. Überzeugend kann der Vf. die Vielschichtigkeit des Chaoskampfmotivs (vgl. Ijob 7,12; Ps 89,10–11; 74,13–17; Jes 51,10–11) wie der Exodustradition aufzeigen. Für Ezechiel sei der Exodus gerade nicht mit Unterdrückung, sondern mit Götzendienst verknüpft. „For Ezekiel, Egypt is not the place of oppression; Egypt is the place where the Israelites knew idolatry (20:5–9), articulated elsewhere as adultery (23:1–5)." (28) Das politische Fehlverhalten Israels in der Bündnispolitik (29–42) lasse sich nicht auf politisch-militärisches Handeln reduzieren, vielmehr stehe die Identität Israels auf dem Spiel. „For Ezekiel the political alliance between Egypt and Judah stands for religious apostasy. […] Idolatry and the metaphor of adultery are used by the prophet Ezekiel in order to embody the religious chaos that prevailed in the life of the Israelites prior to the exile." (42)

Im zweiten Kap. (45–69) reflektiert der Vf. Monster-Theorien anhand der neueren philosophischen (M. Foucault, R. Girard) und humanwissenschaftlichen Literatur (J. Kristeva). Dabei wird deutlich, dass das Monster nicht nur das Andere/Fremde/Unheimliche repräsentiere (47–59), sondern zugleich das Gemeinsame/Eigene/Heimliche in sich trage. „Monsters are horrific precisely because they simultaneously embody Otherness and sameness. They are different, but under this apparent difference, there is an underlying similarity between ‚them' and ‚us'." (67) Am Körper des Monsters werde durch hässliche, abstoßende Darstellung die Gefährdung aufgezeigt, seine Vernichtung diene der Affirmation der Lebensordnung der Gesellschaft und sei warnendes, abschreckendes Beispiel gegen eine Störung dieser Ordnung.

Das dritte Kap. (70–114) setzt sich mit Chaoskampfvorstellungen im alten Orient auseinander. Beispielhaft werden Texte aus *Enuma eliš*, dem ugaritischen *Baal-Zyklus* und dem Mythos vom *Kampf des Re gegen die Apophis-Schlange* vorgestellt (71–78). Das Monster stehe nicht nur in Opposition zur göttlichen Welt, sondern habe zugleich mit dem göttlichen Helden, dem es im Kampf unterliegt, vieles gemeinsam (78–94). „The *Chaoskampf* highlights a complex relation between the two rivals. Their relationship maintains a tension between difference and sameness. What is terrifying about these monsters is that they embody otherness within sameness in the ancient Near Eastern concepts of divinity. It is true that the monsters do not act benevolently, yet they expose the monstrosity that is within the divine pantheon, especially when the gods of order act monstrously, thus resembling their rivals." (93) Die Vernichtung des Körpers des Monsters (94–109) bedeute neben der Überwindung der gefährlichen Chaosmacht auch die Stabilisierung der göttlichen Ordnung und diene der Abschreckung vor Grenzüberschreitung. Die völlige Vernichtung des Körpers stehe jedoch in einer deutlichen Spannung zur späteren Zähmung des Monsters (109–113). Dieses werde dadurch unschädlich gemacht, dass es aus dem Lebenszentrum ausgegrenzt und an extreme Randzonen des Lebens (lebensfeindliche Wüste, Scheol) verbannt wird. Derartige Grenzziehung kommt aus dem Wissen, dass das lebensgefährliche Chaos die Lebenswelt des Menschen auch in Zukunft gefährden wird. Das gezähmt weiterlebende Monster dient im Sinne einer identity against der je neuen Selbstvergewisserung durch Abgrenzung.

Im vierten Kap. (115–153) wird Ägypten in der Rolle des Monsters profiliert, ausgehend von Ez 20 und 23. Durch das Vokabular (119–125) unterstreiche Ezechiel die Grenzüberschreitung Israels, das sich in der Götterwelt Ägyptens beheimate (Ez 20,5–9) und so den Bund mit seinem Gott aufkündige. Nicht die Unterdrückung seitens der Ägypter also, sondern Israels Neigung zur Assimilation wird als Grundproblem diagnostiziert, das Ez 23 in das Bild des Ehebruchs kleidet. Die Darstellung Ägyptens als Monster soll Israel die mit der beständigen Grenzüberschreitung verinnerlichte Fremdbestimmung bewusst machen, damit es zu seiner wahren Identität im Bund mit JHWH zurückfinde. „The inability to distinguish Egypt from Israel is horrific to the prophet, and therefore, Egypt is portrayed as a monster." (152)

Das fünfte Kap. (154–201) unterstreicht die Notwendigkeit eines Loslösungsprozesses Israels von Ägypten. Ägypten wird als leibhaftiges Monster entworfen (156–179), sein Leib vernichtet (180–190), um Israel einen gangbaren Weg in eigener Identität zu ermöglichen.

Da Ägypten jedoch weiterhin eine Realität bleibt, die auf Israel Einfluss nimmt, entwirft das sechste Kap. (202–237) das Bild der Zähmung des Monsters, das als bescheidene geopolitische Größe weiterbesteht (Ez 29,12–16) und in die Scheol (Ez 32,17–32) gestürzt wird. „In this way Israel will no longer lift up his

eyes toward Egypt seeking help, but rather it will have its allegiance only to YHWH. Furthermore, while Egypt will remain deceased with the defiled ones, Israel will be resurrected and restored, and YHWH will dwell in its midst (Ezekiel 37)." (241)

Eine hilfreiche Zusammenfassung (238–244) beschließt die lesenswerte Studie, der es gelingt, die Relevanz des schwer verständlichen Bildes vom „Monster Ägypten" zu erschließen. Es bleibt zu wünschen, dass die in der Arbeit gewonnenen Einsichten für den Trialog zwischen Juden, Christen und Muslimen fruchtbar gemacht werden können.

Augsburg Franz Sedlmeier

Köhlmoos, Melanie: **Kohelet**: Der Prediger Salomo. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 253 S. (Das Alte Testament deutsch, 16,5), geb. € 45,00 ISBN: 978–3–525–51215–9

Der Kommentar bewegt sich hinsichtlich der klassischen Einleitungsfragen weitestgehend im Rahmen dessen, was in der gegenwärtigen Koheletforschung mehrheitlich anerkannt ist, setzt aber darüber hinaus einige diskussionswürdige Akzente. In der differenzierten Verortung des Buches innerhalb des biblischen wie außerbiblischen Salomodiskurses (37–49) ist das besondere Profil dieses Kommentars zu sehen: „Das Buch Kohelet entwirft einen alternativen Salomodiskurs, der mit dem Salomodiskurs von Kön, Chr und Prv nicht vollständig kompatibel ist. Er nimmt ‚Salomo' gleichwohl für eine Sicht auf Weisheit und Herrschaft in Anspruch, die in diesen Texten wurzelt. Am ehesten lässt sich das Buch Kohelet noch als ein Gegenentwurf zu Prv in dessen Endfassung verstehen." (48) Interessant und in jeder Hinsicht bedenkenswert ist die historische Verortung des Buches in dem Herrschaftsdiskurs des 3. Jh.s v. Chr. Damals standen sich in Jerusalem zwei rivalisierende Richtungen gegenüber, eine theokratische, die im Amt des Hohepriesters die Tradition des davidischen Königtums gewahrt sah, und eine prophetisch-eschatologische, die eine Neugestaltung der Welt durch Gottes Herrschaft erwartete. „Kohelet verortet sich mit seiner Herrschaftskritik mitten in diesem Diskurs und vertritt mit der salomonischen Autorität sowohl eine Distanz zur Theokratie als auch zur Eschatologie. Seine Option geht auf ein weltliches Herrscheramt in Weisheit." (71) Zur Herrschaftskritik von Koh 5,7–8 vertritt die Vf.in die interessante Deutung, dass Kohelet hier „als Ausweg aus der politisch und sozial unerträglichen Situation zumindest als Handlungsideal eine Rückkehr zum Königtum salomonischen Zuschnitts" entwirft (151). Allerdings überzeugt die Auslegung im Lichte der Salomo-Fiktion nicht immer. Dass Kohelet in 5,2 („Denn es kommt ein Traum bei vieler Geschäftigkeit") „unter Rückgriff auf die salomonische Autorität [...] ein positives Votum für den Offenbarungstraum" (147) abgibt, erscheint dem Rez.en unwahrscheinlich und widerspricht dem weitgehenden Konsens der Forschung.[1]

Was die Entstehung des Buches anbelangt, so vertritt die Vf.in ein gemäßigt redaktionsgeschichtliches Modell. Sie rechnet mit einer „umfangreichen Bearbeitung" und weiteren punktuellen Einschreibungen, „die in sich keinen Zusammenhang bilden" (72). Leider präsentiert sie in der Einleitung keine Zusammenstellung derselben, sodass man sich erst aus der typographischen Abhebung in der Übersetzung einen Überblick verschaffen muss. Zur umfangreichen Bearbeitung einer „zweiten Generation" (deshalb das Kürzel „Z") rechnet die Vf.in das kosmologische Gedicht in Koh 1,2–11, ferner 2,15b–16; 3,9.15; 9,5f sowie das Schlussgedicht 11,9–12,8 (mit Ausnahme von 11,9b, der – im weitgehenden Konsens mit der Forschung – zu den „punktuellen Erweiterungen" gerechnet wird) und das erste Nachwort 12,9–12. Die Bearbeitung, so die Vf.in, „bereichert Kohelets Argumentation um kosmologische Aspekte und grenzt sich vehement gegen eschatologisch-protoapokalyptische Tendenzen ab" und verstärkt den pessimistischen Zug des Buches (72). Zu den punktuellen Einschreibungen, die „in den Umkreis einer positiven Koheletrezeption" gehören" (72), rechnet die Vf.in 1,1; 3,17*18b.21; 4,14–16; 5,12–16; 7,11f; 7,23–29; 8,1.6*10; 8,16–17; 9,11–12; 10,18–19; 12,13–14.

Die Argumente für das hier vertretene redaktionsgeschichtliche Modell stützen sich weniger auf Beobachtungen zu inhaltlichen Spannungen als vielmehr auf „Beobachtungen zu Sprache und Stil" (72). Allerdings legt die Vf.in dabei einen sehr strengen Maßstab an. Zudem ist die Argumentation an vielen Stellen zirkulär. Die Vf.in erlaubt dem Autor nicht, dasselbe Wort einmal im Plural, ein anderes Mal im Singular zu verwenden. Beispielsweise wird die Behauptung, Koh 7,11 sei eine sekundäre Ergänzung, damit begründet, dass der Ausdruck „die Sonne sehen" bei Kohelet sonst nur im Singular (6,5) oder in verbaler Formulierung (11,7) vorkommt. Die Vf.in muss zudem eingestehen: „Unklar ist allerdings, was den Eintrag ausgerechnet an dieser Stelle veranlasst haben mag. In den vorigen Abschnitt (5,6–6,9) würde sie [sic!] sich besser einfügen." (173) Die Texteinheit 7,23–29 wird zu den punktuellen Einschreibungen gerechnet. Die Begründung dafür ist allerdings sehr gewunden: „Sind Gestaltung und Vokabular des Abschnitts in Vielem typisch für Kohelet, so bestehen doch gute Gründe zu der Annahme, dass es sich hier um ein Stück handelt, das von einem Bearbeiter konzipiert wurde. [...] Gleichwohl steht 7,23–29 nicht im Widerspruch zum restlichen Buch [...]. Die Technik des Abschnitts entspricht in etwa der Bearbeitung Z, ist aber von dieser unterschieden." (182f) Es leuchtet dem Rez.en nicht ein, weshalb ein Abschnitt, der „nicht im Widerspruch zum restlichen Buch" steht, nicht auch dazu gerechnet wird, sondern einer Bearbeitung zugeschrieben wird, die „in etwa der Bearbeitung Z" entspricht, sich in der „Technik" aber doch von dieser unterscheidet. An anderer Stelle fragt man sich, was die Zuweisung eines Textes an einen Redaktor für das Verständnis des Buches bringt, wenn sich der Redaktor eng an Kohelet anlehnt und im Grunde Gleiches sagt wie jener. So sind Koh 5,12–16 „formal und inhaltlich als Fortschreibung zu erkennen", wobei sich jedoch „in V.12–14 ein durchaus überlegter und an Kohelet orientierter Gestaltungswille zu erkennen" gibt (155f). Zu Koh 9,11–12 meint die Vf.in, dass vieles dafür spreche, dass es sich um „eine Fortschreibung im Sinne Kohelets" handle. An anderer Stelle heißt es: „Die entsprechenden Einschreibungen in 3,17; 11,9 sind keinesfalls Korrekturen, sondern Verlängerungen des Denkens Kohelets." (253) Das redaktionskritische Modell führt an einigen Stellen dazu, dass die Pointe des koheletschen Gedankengangs geradezu weggebrochen wird. So schreibt die Vf.in zu Recht, dass Kohelet mit dem bekannten Gedicht über die Zeit in 3,1–8 in der Tradition des Proverbienbuches steht (115). Der Clou der Argumentation besteht allerdings gerade darin, dass Kohelet die Lehre von der rechten Zeit mit der sich dem Gedicht anschließenden rhetorischen Frage von 3,9 kritisch hinterfragt. Die rhetorische Frage von 3,9 jedoch spricht die Vf.in Kohelet ab; sie liege auf der Linie des Bearbeiters Z (120).

Es ist zuzugestehen, dass die Argumentationsgänge innerhalb des Koheletbuches komplex sind und streckenweise einen sprunghaften Eindruck hinterlassen. Die Tendenz des Kommentars besteht darin, die Komplexität dahingehend aufzulösen, dass sie auf verschiedene Autoren aufgeteilt wird. M.E. wird damit das intellektuelle Potenzial des ursprünglichen Autors, der in einer bedeutenden literarischen Tradition steht, die in der Zusammenschau und geistigen Durchdringen heterogener Traditionen geübt war, unterschätzt.

Der vorliegende Kommentar reiht sich in die Gruppe jener Kommentare ein, die Kohelets Rede über Gott deutlich von derjenigen der übrigen Bücher des AT abhebt. Hier begegnen die üblichen Qualifikationen: „Kohelets Gott ist nicht personal, man kann ihm nicht begegnen – obwohl es für Kohelet durchaus kultisch-rituelle Kommunikation mit Gott gibt (4,17–5,6). Er handelt nicht, sondern hat immer schon gehandelt und ist allenfalls ein Gegenstand der Erkenntnis aus der Ferne. Mit dieser Distanzierung Gottes von der Welt ist Kohelets Gottesbild wenig übereinstimmend mit dem, was das Alte Testament über Gott zu sagen weiß." (58) Es ist sehr fraglich, ob damit die Akzente richtig gesetzt sind. Es ist zwar richtig, dass Kohelet im Konzert der biblischen Bücher eine ganz eigene Melodie spielt. In diesem Zusammenhang jedoch von einem „nicht-personalen Gott" und von einer „Distanzierung Gottes von der Welt" zu sprechen, scheint dem Rez.en problematisch zu sein. Im Grunde folgt die Vf.in damit der Interpretation Aarre Lauhas, zu der Thomas Krüger zu Recht kritisch bemerkt hat: „Dass der Gott im Himmel ist (Koh 5,1), macht ihn demnach nicht schon zu einem ‚ferne[n] Despot[en]', der ‚keinen Kontakt mit dem Menschen' hat (so Lauha [...]). Das Wissen um den *Abstand* zwischen Gott und Mensch schließt eine *Beziehung* zwischen beiden keineswegs aus."[2] Die Vf.in weist selbst darauf hin, dass „Gott" im Buch Kohelet mit den Verben „geben", „tun, machen" und „richten" als Subjekt verbunden wird. Das sind aber doch Tätigkeiten, die gewöhnlich mit Personen als Subjekt in Verbindung gebracht werden. Von daher ist für den Rez.en schwer nachvollziehbar, weshalb der Gott Kohelets nicht personal sein soll. Ähnliches gilt für die Aussage: „So ist dieser Gott

[1] Vgl. Andreas Vonach: *Nähere dich um zu hören*. Gottesvorstellungen und Glaubensvermittlung im Koheletbuch, Berlin u. a. 1999 (Bonner biblische Beiträge, 125), 49.

[2] Thomas Krüger: *Kohelet*, Neukirchen-Vluyn 2000 (Biblischer Kommentar Altes Testament, XIX), 209f.

ambivalent." (58) Es wäre zu ergänzen: wie in vielen Büchern des AT auch. Gott ist auch in den Psalmen, in der Prophetie und sogar in der Tora in dem Sinne ambivalent, dass er zwei und mehr Seiten hat, die oft nur schwer miteinander in Einklang zu bringen sind: „Ich bin es, der tötet und der lebendig macht." (Dtn 32,39) So könnte man Kohelet auch als einen Weisheitslehrer verstehen, der im Modus eines kritischen Nachdenkens diese Ambivalenz ins Wort fasst und durch gezielt eingespielte Ambiguitäten den Leser zu einem problemorientierten Nachdenken provoziert.

Der mit der Forschung vertraute Kommentar präsentiert eigenständige Auslegungen, über die weiter nachzudenken wäre und zeigt damit, dass das Koheletbuch eine exegetische und intellektuelle Herausforderung bleibt.

Wien Ludger Schwienhorst-Schönberger

Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten, 2, hg. v. Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. (XX) 574 S., geb. € 248,00 ISBN: 978-3-17-020430-0

Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten, 3, hg. v. Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen. – Stuttgart: Kohlhammer 2016. (XVII) 602 S., geb. € 349,00 ISBN: 978-3-17-020431-7

Nach dem Erscheinen des ersten Bandes des *Theologischen Wörterbuchs zu den Qumrantexten* im Jahre 2011 ist das Gesamtwerk mit den Bänden 2 (2013) und 3 (2016) erfreulich schnell zum Abschluss gekommen. Damit ist die Fülle der theologischen Begrifflichkeit der Qumrantexte auf eine Weise erschlossen, wie man sie sich besser nicht wünschen kann. Rechnet man den numerischen Ertrag dieser lexikographischen Arbeit zusammen, so kommt man auf die Anzahl von ca. 800 behandelten Lemmata, wozu noch etliche in diesen Art.n behandelte Unterlemmata gehören.

An dem in Band 1 ausweislich des Vorwortes formulierten Ziel des Werkes, „die inhaltliche Erforschung der Texte entscheidend voranzutreiben und ihre theologische Botschaft zu erheben" (V), hat sich innerhalb der drei Bände nichts geändert. Nach Abschluss von Band 3 kann man bestätigen, dass dieses Ziel voll erreicht wurde.

Wie bereits in meiner Rezension zu Band 1 (vgl. ThRv 109 [2013], 461–463) will ich anhand ausgewählter Lemmata auch hier nur auf Ergänzungen zur aktuellen atl. bzw. altorientalischen Forschung in den beiden abschließenden Bänden hinweisen.

Der zweite Band weist ca. 260 Lemmata auf, die von *ṭāher* („rein") bis *satar* („verbergen", „verstecken") reichen. Unter diesen finden sich neben dem Ortsnamen Jerusalem und dem Gottesnamen JHWH auch diverse Personennamen; so etwa Ezechiel, Isaak, Israel (auch Stamm und Landschaft), Jakob, Jehudah (auch Stamm und Landschaft), Jeremia, Josef, Malkiṣedeq, Manasse (auch Stamm), Michael, Mose und Noah. Deren Präsentation gewährt wichtige Einblicke in die nachatl. Rezeptions- und Entwicklungsgeschichte dieser Gestalten, die deren Bedeutung für das NT oder das Judentum erst verständlich macht.

Die Art. *ṭāher* (Sp. 1–11) und *ṭāme'* (Sp. 22–34) bieten gute Überblicke zu Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen im AT und in Qumran. Die archäologischen Hinweise zur Siedlung von Chirbet Qumran im Art. *ṭāher* scheinen mir jedoch eher fraglich zu sein. Zu beiden Art.n zu ergänzen sind für den Bereich des AT D. Wright: *The Disposal of Impurity*, Atlanta 1987 (Society of Biblical Literature, Dissertation Series, 101) und für den weiteren religionsgeschichtlichen Kontext R. Strauss: *Reinigungsrituale aus Kizzuwatna*, Berlin/New York 2006.

Zum Art. *jāreaḥ* (Sp. 282–285) müssten noch M. Krebernik: Art. „Mondgott. A.I. In Mesopotamien", in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 8 (1993–1997), Sp. 360–369 und G. Theuer: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas*, Freiburg/Göttingen 2000 (Orbis biblicus et orientalis, 173) ergänzt werden.

Beim Art. *kabod* (Sp. 326–330) ist ergänzend auf die Vorstellung des Schreckensglanzes *melammu* hinzuweisen; vgl. dazu besonders Sh.Z. Aster: *The Unbeatable Light. Melammu* and Its Biblical Parallels, Münster 2012 (Alter Orient und Altes Testament, 384).

Geht der Art. *kittijjîm* (Sp. 460–465) noch fraglos davon aus, dass die in Dan 11,30 genannten Kittim die Römer meinen, so ist dies von B. Scolnic und Th. Davis (*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 127 [2015], 304–319) in Frage gestellt worden, da sie mit guten Gründen zugunsten eines Verständnisses von *kittijjîm* in Dan 11 als „Zypern" argumentieren. Erst spätere Interpretatoren haben hier einen Bezug zu Rom hergestellt.

Das Lemma *lebonah* (476–478) sollte um den Hinweis auf W.W. Müller: Art. „Weihrauch", in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Supplement, XV (1978), 700–777 ergänzt werden.

Im Art. *mal'ak* (Sp. 675–681) ist L.K. Handy: *Among the Host of Heaven*. The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy, Winona Lake 1994, 149–167 mit seinen Beobachtungen zu Botengottheiten nachzutragen.

Das Lemma *næpæš* (Sp. 1007–1017) hat die Arbeit von D. Kühn: *Totengedenken bei den Nabatäern und im Alten Testament*, Münster 2005 (Alter Orient und Altes Testament, 311) übersehen. Des Weiteren wäre die im Jahre 2008 entdeckte sam'alische Inschrift auf der Stele des Katumuwa aus Zincirli (2. Hälfte des 8. Jh.s v. Chr.) für die Diskussion von *næpæš* als „Grab" bzw. als „Grabkammer" (Sp. 1016f) nachzutragen, da diese Inschrift *næpæš* im Sinne von „Totenstele" verwendet und insofern einen wichtigen Zwischenschritt in der semantischen Ausweitung von *næpæš* als „Leichnam" zu „Grab" darstellt.

Abgeschlossen wird der Band mit einem Verzeichnis der deutschen Stichwörter (565–574).

Der dritte Band weist ca. 280 Lemmata auf, die von *'ābad* („dienen") bis *tšbwḥt* („Lobpreis", „Verherrlichung") reichen. Darunter sind mit Esau und Ṣadoq zwei Personennamen vertreten, die wieder wichtige Einblicke in die nachatl. Rezeptionsgeschichte dieser Gestalten gewähren.

Es ist bemerkenswert, dass der Art. *'ôlām* (Sp. 61–68) jetzt auch auf die Bedeutung „Grab" eingeht, die sich nicht nur im Palmyrenischen, sondern zusammen mit der Bedeutung „Unterwelt" bereits im Ugaritischen (z.B. KTU 1.5 II 12; 1.106,28; 2.42,7.9), Phönizischen (KAI 1,1; 26 A III 19), Punischen (CIS I, 124,1) und Sam'alischen (KAI 214,1) findet. Aus dem atl. Hebräisch lassen sich für dieses Verständnis von *'ôlām* Jer 101,10; Ez 26,20; Klgl 3,6; Ps 29,10; 49,12 und Koh 12,5 heranziehen.

Im Art. *'æljôn* (Sp. 117–123) ließe sich die Genese und Herkunft des Gottesepithetons *'æljôn* ein wenig präzisieren. Der erste Beleg von *'æljôn* ist mit den Vertragstexten aus Sfire gegeben, die u.a. das Götterpaar El und Eljan als Schwurgottheiten des Königreichs Arpad kennen (KAI 222, 10–12). Erst im nachexilischen Text Gen 14,18–20 findet sich die Fusionierung dieses Götterpaares zu einem Gottesnamen, der für JHWH steht.

Im Hinblick auf die im Lemma *ṣdq* (Sp. 383–393) angesprochene Beziehung zwischen Gott und den Menschen wäre zum einen noch die aus der politischen Sphäre des Vasallitätsverhältnisses stammende Bedeutung „loyal", „treu" anzufügen. Hierfür lassen sich v. a. die altaramäischen Belege aus Sam'al (KAI 215,1; 216,4–5.11.19; 217,3–6; B 4,4) anführen; vgl. dazu etwa J. Tropper: *Die Inschriften von Zincirli*, Münster 1993 (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas, 6), 159–164 und H. Gzella: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, IX (2016), 627. Zum anderen hat *ṣdq* die Konnotation von „fromm"; so etwa in der Grabinschrift des Priesters Si'gabbar aus Neirab (KAI 226,2).

Der Art. *šem* (Sp. 969–979) kann noch um den Hinweis auf K. Radner: *Die Macht des Namens*. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung, Wiesbaden 2005 (SANTAG. Arbeiten und Schriften zur Keilschriftkunde, 8) erweitert werden.

Zum Art. *šæmæš* (Sp. 1013–1017) muss auf jeden Fall noch die das gesamte philologische und ikonographische Material bearbeitende Monographie von J. Kutter: *nūr ilī*. Die Sonnengottheiten in den nordwestsemitischen Religionen von der Spätbronzezeit bis zur vorrömischen Zeit, Münster 2008 (Alter Orient und Altes Testament, 346) genannt werden.

Besondere Erwähnung verdient der Art. *šælæg* (Sp. 930–932), der bisher ungeahnte Einblicke in die qumranische Schneetheologie ermöglicht. Man fühlt sich sofort an den Eintrag „Apopudobalia" im *Neuen Pauly*, 1 (1996), Sp. 895 sowie an den Art. „Wein III. Philosophisch" und „Wein IV. Wein und Wahrheit" in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (^{4}2005), 1359–1361 erinnert. Durch ein bedauerliches Versehen ist auf S. VIII der Name des Vf.s Heinz-Ulrich Snow ausgelassen worden.

Abgeschlossen wird dieser dritte und letzte Band mit dem Verzeichnis der deutschen Stichwörter (585–594), einem Stellenregister zu allen drei Bänden in Auswahl (595–598), der Liste der Übersetzer/innen der fremdsprachigen Art. in den drei Bänden (599–601) und einem Verzeichnis der Nebenlemmata (602).

Mit dem nunmehr vollendeten *Theologischen Wörterbuch zu den Qumrantexten* liegt das Referenzwerk schlechthin zur Theologie der Qumrantexte vor, dem eine weite Verbreitung jetzt schon sicher ist. Den beiden Hg.n und den zahlreichen Mitarbeiter/inne/n dieses nicht nur für die unmittelbare Erforschung Qumrans, sondern auch für das

Verständnis von Judentum und frühem Christentum bedeutsamen Werks schuldet die Fachwelt großen Dank und Anerkennung für ihre bedeutende Leistung.

Tübingen Herbert Niehr

Exegese / Neues Testament

Orks in der Gelehrtenwerkstatt? Bibelwissenschaftliche Lehrformate und Lernumgebungen neu modelliert, hg. v. Annett Giercke-Ungermann / Sandra Hübenthal. – Münster: Lit 2016. 214 S. (Theologie und Hochschuldidaktik, 7), pb. € 29,90 ISBN: 978–3–643–13466–0

Orks sind fiktive Wesen in J.R.R. Tolkiens Fantasiewelt „Mittelerde"; dort sind sie Vollstrecker böser Mächte und kämpfen gegen die anderen Bewohner: die Elben und Menschen, Hobbits und Zwerge. Wenn sich Orks in einer Gelehrtenwerkstatt breitmachen, steht zu befürchten, dass sie das Forschen und Lehren zu stören versuchen. Natürlich handelt es sich in *dieser* Werkstatt nicht um gefährliche Humanoide, sondern um Widerstände anderer Art: herkömmliche instruktive Lehrformen, Schwierigkeiten mit dem methodengeleiteten Zugang zu wissenschaftlicher Textauslegung, geringe Motivation der Studierenden, Überfrachtung mit unverbundenem Wissen. Solche „Orks" sind vermutlich allen Lehrenden bekannt, nicht zuletzt in den biblisch-exegetischen Fächern, die derzeit in theologischen Ausbildungsstätten eher zu den unbeliebten gehören. Deshalb haben sich 15 akademisch Lehrende aus Deutschland und Österreich zusammengetan, um „Bibelwissenschaftliche Lehrformate und Lernumgebungen" neu zu gestalten und vorzustellen.

Alle Beiträge haben denselben Aufbau: Analyse der Ausgangssituation, Ausführungen zum anvisierten Kompetenzerwerb, Vorstellung des Lehr-Lern-Konzepts und Rückblick auf die Erfahrungen. Bei der Analyse der Ausgangssituation ist eine gewisse Redundanz zu vermelden; auch wenn es sich um Lerngruppen in unterschiedlichen Studiengängen und auf verschiedenen Leistungsniveaus handelt (Eingangsphase des Studiums oder höhere Semester; Volltheologie, Lehramt oder theologische Ergänzung; vorhandene oder nicht vorhandene Sprachkenntnisse), ist die Ausgangslage doch oft vergleichbar. Aber nicht immer; die Eingangsvoraussetzungen, die z.B. *Susanne Luther* in ihrem Beitrag erwähnt (123), sind nicht überall in gleicher Weise gegeben.

Der Titel des Buches legt die Erwartung nahe, dass es um neue und ungewöhnliche Lehrformate geht. Dies ist teilweise der Fall, beispielhaft in dem Beitrag von *Annett Giercke-Ungermann*, die sich mit „gamifizierten Lernumgebungen" befasst, konkret mit einem „Textadventure" auf der webbasierten Lernplattform „Induriel", und in deren Beitrag (als einzigem) auch „Orks" erwähnt werden (75.86f). Ziel soll es sein, „dadurch einen niederschwelligen Zugang zu einer Disziplin zu schaffen, deren Inhalte und Herangehensweisen von vielen Studierenden am Studienbeginn als fremd, schwierig und/oder gar problematisch empfunden werden" (78). Ob die richtige Zuordnung hermeneutischer Kurztexte in einem „Quest" mit dem Wissen, dass die intellektuell minderbemittelten Orks es nicht geschafft haben, besser gelingt als ohne eine solche Spielanleitung? Ich bin da eher skeptisch.

Neben dieser spielorientierten Lernumgebung werden auch andere, eher „herkömmliche" Technik-basierte Lernumgebungen verwendet, die Lernplattformen „Moodle" (91ff) und „un.iversity.org" (120) oder „Wikis" (105ff), die ein eigenes Bearbeiten von im Netz zur Verfügung gestellten Seiten ermöglichen. Gleichwohl geht es in dem Band nicht in erster Linie um die technische Modellierung von Lernumgebungen (14); Übereinstimmung zwischen den einzelnen Beiträgen besteht viel eher in einem (begrüßenswerten) Methodenmix zwischen Input, Eigenarbeit, Partner- und Gruppenarbeit, Präsenzphasen und Lektürewochen sowie verschiedenen Präsentationsformen (vgl. z.B. 133), also „Blended Learning" im eigentlichen Sinn. Im Rahmen einer solchen Methodenvielfalt können dann auch webbasierte Plattformen einen sinnvollen Platz haben.

Die Beiträge von *Steffen Jöris*, *Sandra Huebenthal* und *Michael Rydryck / Michael Schneider* (vgl. auch *Matthias Winkler*) gehen mit ihren Vorschlägen das Problem der Kompetenzorientierung an. Kompetenzbeschreibungen sind aber bekanntlich geduldig, werden m.E. auch in einigen der hier vorliegenden Beiträge überdehnt und sind bisweilen „schlichtweg nicht zu erreichen" (73), und zwar umso weniger, je geringer von den Lernenden die Relevanz von Texten und exegetischen Methoden (189) oder je unerreichbarer das Expertenwissen der Lehrenden eingeschätzt wird (106). Die optimistischere Diagnose, dass die Studierenden nach zwölf Schuljahren den Umgang mit Texten gewöhnt seien (56), wird von den meisten Vf./inne/n eher nicht geteilt. Natürlich spielen die „Learning Outcomes" mit Recht eine wichtige Rolle. Die exegetischen Kompetenzen aber, wie sie z.B. im Beitrag von *Jan Heilmann / Peter Wick* formuliert sind (109f), kann man am Ende des Studiums erwarten, aber kaum nach einem Seminar. *Michael Rydrick / Michael Schneider* (46f) formulieren m.E. in dieser Hinsicht deutlich realistischer.

Mit der Wende von „Input" zum „Output" verändert sich auch die Rolle der Lehrenden. *Simone Paganini* geht in seinem Beitrag in dieser Hinsicht am weitesten: Er fordert im Rahmen des Problem-Based-Learning von den Lehrenden, dass sie die Rolle eines Tutors einnehmen, „der weder Inhalte vermittelt noch die Diskussionen anleitet" (191); in einzelnen Arbeitsphasen kann er als Berater und Experte auftreten (195). Nun liegt natürlich auf der Hand, dass sich im Rahmen von „forschendem Lernen" und Kompetenzorientierung auch die Rolle der Lehrenden in Richtung auf Beratung und Hilfestellung verändert. Lehrende in einer akademischen Institution sollten m.E. aber auch eigene Positionen vertreten und die Rollenmodulation zwischen Berater, Anreger und Experte nicht einseitig auf die Beraterrolle hin konzentrieren.

Ein Manko des Buches ist m.E., dass innertheologische Vernetzungen nur in geringem Maß angesprochen werden. Ausnahmen sind diejenigen Beiträge, die explizit die Religionspädagogik miteinbeziehen (*Michael Rydryck / Michael Schneider*, 27ff; *Sigrid Eder / Monika Prettenthaler*, 137ff; *Jean-Pierre Sterck-Degueldre*, 157ff). Die Systematische Theologie und die Kirchengeschichte werden aber nicht eigenständig angesprochen, auch wenn sie (das ist positiv hervorzuheben) in „Anforderungssituationen" (159) oder „Fallbeispielen (197f) vorkommen. Das ist zum einen natürlich der Zielrichtung des Bandes geschuldet, der sich bibelwissenschaftlichen Lehrformaten widmet. Zum anderen liegt aber genau hier ein wesentliches Problem: Die Studierenden lernen im bibelwissenschaftlichen Seminar exegetische Methoden kennen, diskutieren in anderen Seminaren systematisch-theologische Fragestellungen und befassen sich in wieder anderen Seminaren mit kirchengeschichtlichen oder homiletischen Problemen. Die Vernetzung zwischen den theologischen Disziplinen wird weitgehend ihnen selbst überlassen, während in den späteren Berufsfeldern genau dies die theologische Herausforderung darstellt. Diejenigen Beiträge, die sich an der Praxis (*Sigrid Eder / Monika Prettenthaler* und *Jean-Pierre Sterck-Degueldre*) oder an den Rezipienten und deren möglichen Problemen (*Sonja Angelika Strube* und *Simone Paganini*) orientieren, gehen dankenswerterweise auf diese Problematik ein.

Nicht unerwähnt soll bleiben, dass manchmal ideale Voraussetzungen beschrieben werden: Lerngruppen von 10–15 Studierenden, die in der Lage sind, zu einem Fallbeispiel innerhalb von 30 Minuten ein Brainstorming und eine daraus folgende erklärende Problemanzeige für die Weiterarbeit ohne Intervention der Lehrperson zu formulieren (vgl. 197–200), setzen eigentlich Studierende voraus, die das, was sie lernen sollen, schon können.

Insgesamt: Der Sammelband gibt eine ganze Reihe von Anregungen für die Neugestaltung bibelwissenschaftlicher Lehrformate. Etliche der Vorschläge lohnen das Ausprobieren. Allerdings müssen die Lehrformate und Methoden auch zu den Lehrenden passen. In jedem Lehr-Lern-Prozess sind sie ein wichtiger Faktor. Was sie mitbringen können an Expertise, Methoden- und Verknüpfungsfähigkeiten und nicht zuletzt Begeisterung für das eigene Fach, wäre eine eigene Untersuchung wert.

Karlsruhe Peter Müller

Hübenthal, Sandra: **Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. 529 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 253), geb. € 110,00 ISBN: 978–3–525–54032–9

In dieser Monographie wird an einen in der neueren Exegese schon eingeführten breiteren kulturwissenschaftlichen Paradigmenwechsel angeknüpft und insbes. im Blick auf gedächtnistheoretisch orientierte Fragestellungen entfaltet. Sandra Hübenthal, die heute an der Univ. Passau den Lehrstuhl für Exegese und Biblische Theologie innehat, legte damit die Druckversion ihrer Habil.schrift vor. Ihr Zugriff auf den Text des Markusevangeliums steht also im weiteren forschungs-

geschichtlichen Zusammenhang des sog. „cultural turn“[1]. Er ist in der ntl. Wissenschaft schon längere Zeit en vogue und wurde etwa unter den speziellen Ausfächerungen der „postcolonial studies“, noch einmal fokussiert in den „empire critical studies“, aber auch der „gender studies“ und „ritual studies“ als Forschungsperspektive am Markusevangelium bereits ausprobiert. Bei H. geht es nun um die Rezeption der Gedächtnisforschung im weiteren Sinn, und zwar speziell um die in Erinnerungstexten sich dokumentierenden Äußerungen sozialen, kollektiven und kulturellen Gedächtnisses. Dabei schließt sie an die ältere kulturwissenschaftliche Forschung etwa von Maurice Halbwachs (von dem auch der Begriff „kollektives Gedächtnis“ stammt) an, nimmt dabei aber auch die neuerdings insbes. mit den Namen von Aleida und Jan Assmann verbundene Fortentwicklung auf.

Die Anwendung dieses gedächtnistheoretischen Ansatzes auf den Text des Markusevangeliums durch die Vf.in steht in einer Reihe hermeneutisch vergleichbar orientierter Entwürfe zum NT. Diese finden sich insbes. in der jüngeren Jesusforschung (vgl. insbes. James D.G. Dunn: *Jesus remembered*, Grand Rapids 2003), aber auch in Ansätzen der Evangelienforschung. Für das Markusevangelium darf aber hinsichtlich der Intensität und Extensität der hermeneutischen Reflexion und exegetischen Analyse die Untersuchung H.s als eine innovative Forschungs- und Pionierleistung gelten.

Die Vf.in versteht es, die Perspektive ihrer Fragestellung so in der Forschungsgeschichte zu verorten, dass nicht der Eindruck entsteht, dass das, was sie hermeneutisch und methodisch einführt, sozusagen eine letzte Perfektionierung wäre. Vielmehr relativiert sie ihren Zugriff in der Weise, dass sie ihn als eine Perspektive unter vielen anderen versteht, die eben – sie gebraucht dafür das Kaleidoskop als Metapher – jeweils durch einen anderen *turn* ein je neues Gesamtbild der einzelnen bunten Glasstücke in den Blick bekommen. Ebendiese vielfältigen Bildkonstruktionen des „Exegetischen Kaleidoskops“ der Forschungsgeschichte werden in der Einleitung vorgestellt (11–73), und zwar nicht zuletzt auch so, dass die Bedeutung und die Art und Weise, wie dort jeweils das Thema Gedächtnis bzw. Erinnerung schon vorkommt, hervorgehoben wird. Dass in diesem forschungsgeschichtlichen Wechsel von Perspektiven selbstverständlich immer auch ein Antagonismus zwischen Position und Gegenposition hinsichtlich des Ansatzes der Konstruktion des Evangeliums eine Rolle spielte, wird durchgehend erwähnt. Beispielhaft geschieht das etwa bzgl. des Paradigmenwechsels von der literar- und formgeschichtlichen Auslegung zur Redaktionsgeschichte und damit von der Vorstellung der Gemeinde als „Trägerin der Erinnerung“ zu der „vom Evangelisten oder Redaktor als Träger und Verwalter ihm zugeflossener Traditionen“ (25). H. weist darauf hin, dass nach dem Abschied von der historischen Jesusforschung und der durch sie eingeführten literarkritischen Dekomposition der Evangelien, deren Zweck es war, sie als historische Quellen zu betrachten, die neuere Forschung bemerkenswert deutlich zur Quellendiskussion zurückkehrte. Im Zusammenhang des „Eyewitness“-Ansatzes und zumal durch dessen spätere hermeneutische Öffnung für die Gedächtnisforschung wird jedoch „nicht mehr von der Erinnerung Einzelner, sondern vom kollektiven Gedächtnis ausgegangen“ (65). Freilich ist entscheidend, dass, wie H. betont, sich hier zugleich ein *turn* anbahnte, bei dem ein Blickwechsel stattfindet: Im „Unterschied zur Jesusforschung und der *Jesus-Remembered*-Diskussion“ steht nicht das „Objekt“ des Erinnerns, der historische Jesus, sondern das „Subjekt“, eben die historische Konstruktion der Erinnerungs- oder Erzählgemeinschaft, im Vordergrund (69).

Es ist diese Drehung des Kaleidoskops, die im großen ersten Hauptteil, der „eine Annäherung“ zum Thema „soziale Erinnerung“ unternimmt (77–233), entfaltet wird. Dies geschieht zunächst so, dass kulturwissenschaftlich-theoretische Ansätze zur Erhellung der Konstruktion von Gedächtnis und dessen Externalisierungen als Text seit Halbwachs erörtert werden. Die namentlich von Jan und Aleida Assmann eingeführten Differenzierungen zwischen individuellem Gedächtnis einerseits und sozialem und kollektivem sowie kulturellem Gedächtnis andererseits werden hinsichtlich ihrer textlich narrativ-episodalen Identitätskonstruktionen angewendet. H. rechnet das Markusevangelium wie die anderen Evangelien zum Phänomen des „kollektiven Gedächtnis“, weil hier im Unterschied zum multiperspektivischen sozialen Gedächtnis vielfältiger Traditionen eine gruppenverbindliche monoperspektivische Identitätskonstruktion stattfindet. Plausibel erscheint ihr das als Lesemodell, weil die narrativ-episodale Verschriftlichung von (mündlichen) Traditionen im Evangelium diesen eine feste Form gibt, welche allerdings gewissermaßen von einer Gedächtnisgemeinschaft ausgehandelt und nicht von einem einzigen Autor dekretiert wurde. Den Anstoß dazu gibt nicht selten eine traumatische oder krisenhafte Erfahrung epochaler Art. Wichtig ist deshalb, dass ein narrativ externalisiertes „kollektives Gedächtnis“ eine „Identitätsbildung“ betreibt, durch die „die Annahme und ‚Einschreibung‘ der Mitglieder der Erinnerungsgemeinschaft und potentiell neu Hinzukommender in die Gesamterzählung oder *Gründungsgeschichte*“ (161) stattfindet.

Dieses „Lesemodell“ für das Markusevangelium wird von H. am Gesamttext von Mk 1,1–16,8 geprüft (165–233). Zunächst trägt sie dabei zahlreiche feine „Beobachtungen zu Inhalt und Erzählgegenstand“ (166) zusammen. Sie vertritt eine Dreiteilung, bei der 1,1–8,26 „stärker die Konstitution“, 8,27–11,10 „stärker die Organisation der Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft“ und 11,11–16,8 „stärker den Charakter einer *Founding Story* hat“ (232f). Thematisiert wird auch eine „leitende Perspektive“ (208–225). Hervorzuheben ist im Blick darauf, dass das Evangelium nach ihr nicht nur die Geschichte des Protagonisten, Jesus, und die Konstitution der Jünger- und Nachfolgegemeinschaft erzählt, sondern dass immer auch als „Subtext“ eine „Krise als Basiserfahrung“ (221) mitschwingt. Im Zentrum steht die traumatische Geschichte des Todes Jesu. Sie wird jedoch durch unterschiedliche Krisenerfahrungen begleitet: Tod des Täufers; Vorhersage des Martyriums von Jüngern; zumal in Mk 4,35–41 gleichsam proleptisch ein Blick auf Gefahren für die Jünger in Jesu Abwesenheit; aber auch Versagen der Nachfolger: Unverständnis, Verrat, Flucht, Verleugnung. Freilich steht dies alles unter der Überschrift vom Evangelium des Nahegekommenseins des Gottesreiches (1,1), weswegen das Markusevangelium transparent für eine Erzählgemeinschaft ist, die sich ihrer „Zugehörigkeit zu Jesus als Nachfolgegemeinschaft“ (231) versichert, die sich trotz der Krisenerfahrungen auf dem Weg zum Gottesreich weiß.

Der zweite Hauptteil führt in dichter Exegese gleichsam eine Tiefenbohrung mit gedächtnistheoretisch orientierter Analyse von Mk 6,7–8,26 durch (237–432). Die zahlreichen, auch innovativen und weiterführenden Beobachtungen im Detail können hier nur pauschal erwähnt werden. Wichtig ist u.a., dass insbes. die Speisungsgeschichten (zusammen natürlich mit der vom letzten Mahl Jesu) für H. bedeuten, dass die Erzählgemeinschaft sich auch als Mahlgemeinschaft konstituiert. Zusammen mit der Taufgeschichte weist dies schließlich darauf hin, dass „das textuelle kollektive Gedächtnis“ auf einem „rituellen Gedächtnis auf[baut]“ (453). Zudem weist auch vieles für sie darauf hin, „dass sich die Erinnerungsgemeinschaft in Übereinstimmung mit und als Fortsetzung ihrer jüdischen Tradition versteht“ (450).

Insgesamt liest H. das Markusevangelium also aus der Perspektive der Identitätskonstitution einer Erinnerungsgemeinschaft, die selbst die autoritative Trägerin des Textes ist. Diese vergewissert sich in der Formation des Evangeliums als „kollektives Gedächtnis“ unter Krisenerfahrungen nach Jesu und der Augenzeugen Tod (v. a. jüdisch-römischer Krieg, Tempelzerstörung) und angesichts der Parusieverzögerung ihrer Lebensgestaltung als Nachfolgegemeinschaft Jesu „in der neuen Wirklichkeit der nahegekommenen βασιλεία τοῦ θεοῦ“ (455). Das ist eine sehr ansprechende und in vielerlei Hinsicht überzeugende Lektüre des ältesten Evangeliums. Die oftmals höchst komplexen und hermeneutisch-methodisch sehr variantenreichen Interpretationen verlangen Leser/inne/n viel ab. Doch am Ende lohnt sich die Mühe. Manches wäre an H.s Auslegung anschließbar, manches in ihrer Monographie bedürfe wohl auch einer Vertiefung. Ich jedenfalls könnte mir dies im Blick auf die „imperiumskritische“ Lektüre vorstellen, an die ich selbst mit meiner Habil.schrift angeknüpft habe.[2] V.a. hinsichtlich der mit Recht von H. betonten „Basiserfahrung der Krise“ als „Subtext“ könnte diese Lesart manche zusätzliche Plausibilität bereitstellen.

Basel Gabriella Gelardini

Börstinghaus, Jens: **Sturmfahrt und Schiffbruch: Zur lukanischen Verwendung eines literarischen Topos in Apostelgeschichte 27,1–28,6**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XVIII) 554 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 274), kt € 94,00 ISBN: 978–3–16–14999–6

Neben Studien, die Einzelaspekte lukanischer Theologie im ganzen lukanischen Doppelwerk untersuchen, stehen die vielen Studien zu einzelnen Abschnitten der Apg. Dabei hat man sich lange auf die Reden konzentriert bzw. auf Texte, die vom aktiven missionarischen Wirken des Paulus berichten. Nur wenige Studien gelten Texten aus Apg 21–28, die vorhandenen untersuchen etwa die verschiedenen Prozesse des Paulus. Der lange und ungewöhnlich detaillierte Bericht von der Reise des Paulus als Gefangener Roms von Caesarea bis nach Rom, der einen wichtigen Beitrag zum lukanischen Paulusbild leistet, ist in der neueren Actaforschung vernachlässigt worden. Daher ist es willkommen, dass der vorliegende Band (ursprünglich: Diss., Univ. Erlangen 2008) diesen Abschnitt umfassend bearbeitet.

Dies geschieht nach knapper Einleitung (Ausgangspunkt, das lukanische Doppelwerk in der neueren Genre-Debatte, Fragestellung und Vorgehensweise) in zwei großen Teilen. Zunächst geht Jens Börstinghaus den Abschnitt von einer stoff- und motivgeschichtlichen Perspektive an. Ziel ist es dabei, „die Verwendungsweise von Seefahrts- und vorrangig Sturm- und Schiffbruchserzählungen in der kaiserzeitlichen Literatur im Vergleich mit der lukanischen Episode zu erheben“ (10). Besonderes Augenmerk liegt auf der Motivik dieser Erzählungen sowie auf dem Zweck der Verwendung von Sturmerzählungen im Rahmen des jeweiligen Werkes oder des näheren Kontexts. In den vergleichen-

[1] Vgl. dazu den sehr informativen Forschungsüberblick von Christian Strecker: „Kulturwissenschaften und Neues Testament“, in: *Verkündigung und Forschung* 55 (1/2010), 4–19, auf den die Vf.in sich ebenfalls des Öfteren bezieht.

[2] Vgl. Gabriella Gelardini: *Christus militans*. Studien zur politisch-militärischen Semantik im Markusevangelium vor dem Hintergrund des ersten jüdisch-römischen Krieges, Leiden 2016 (Novum Testamentum, Supplements, 165).

den Untersuchungen (15–277) geht es um die antike Periplus-Literatur und Seefahrtsberichte in der Historiographie (sehr knapp, 31–34), um antike Biographien, um den idealen oder Liebesroman, um Satiren und Burlesken sowie um Parallelen in atl. und frühjüdischer Literatur (Jona, Ps 107, Ez 27, Test XII Patr) sowie der ntl. und frühchristlichen Literatur (Sturmstillung und Seewandel Jesu, apokryphe Apostelromane, Synesios von Kyrene). B. gelingt es, durch diese Vergleiche die Eigenarten der lukanischen Erzählung herauszuarbeiten. Lukas hat einen beliebten Motivkomplex übernommen und für seine Zwecke gestaltet. Seine Darstellung ist relativ nüchtern. Er hat sich an den Gepflogenheiten populärer Literatur und am Geschmack seiner Leser orientiert, auch wenn er den Motivkomplex nicht im vollen Umfang nutzt (447). Sein Schwerpunkt liegt auf den Menschen an Bord. Von Apg 27f her sollte jedoch nicht die Gattung der gesamten Apg bestimmt werden; insgesamt hat sie biographisch-historiographischen Anspruch.

Im zweiten Teil untersucht B. den Beitrag dieses Abschnitts zum lukanischen Paulusbild („Welche Bedeutung hat es überhaupt, dass Lukas seinen Paulus sich kurz vor Ende der Darstellung in seinem Schiffbruch in so ausführlicher Erzählung bewähren lässt? Welchen Beitrag leisten darüber hinaus die Einzelzüge der Darstellung?" [11]). Zunächst beleuchtet B. die Bedeutung dieses Abschnitts im Rahmen der sog. „Wir-Passagen" sowie literar- und formkritische Teilungshypothesen. Dem folgen die detaillierte Interpretation von Apg 27,1–28,6 (347–424) und Überlegungen zur erzählten Fahrtroute (zum Ort Phoenix, die Angabe von Winden und Lokalisierung von Melite, auch andere Aspekte wären interessant gewesen) und damit knapp zur Historizität der Darstellung (425–444). In der Zusammenfassung geht es um den lukanischen Gebrauch der vorhandenen Motivik, das Genre der Apg und ihr Paulusbild (445–454). Paulus erscheint als der Apostel Gottes und als impliziter Retter der Reisegesellschaft. Er steht unter Gottes Schutz, daher kann nichts und niemand verhindern, dass er das ihm gesetzte Ziel erreicht. Dabei liegt der Schwerpunkt nicht auf der Person des Paulus, sondern auf seiner Funktion, seinem Weg und dem Auftrag, den er zu erfüllen hat. Der Abschnitt ist ein wesentlicher Beitrag zu der lukanischen Darstellung der „Bewährung der göttlichen Providenz durch alle Schwierigkeiten hindurch" (452). Paulus ist dabei Verkörperung göttlicher Legitimation und Identifikationsfigur für die heidenchristlichen Leser.

B. präsentiert instruktive Vergleiche sowie eine gründliche Untersuchung dieses Abschnitts, die man in Zukunft berücksichtigen muss. Er leistet einen wichtigen Beitrag zur Diskussion der Gattung der Apg und ihres Paulusbildes. Zu fragen wäre, ob man nicht auch Apg 28,7–16 mitberücksichtigen (die Weiterreise bis Rom lässt sich vom vorangegangenen Sturm und Schiffbruch kaum trennen) bzw. ob man den folgenden Rom-Abschnitt (28,17–31) nicht auch stärker im Blick haben müsste. Auch die Parallele des detaillierten Berichts der Rückreise von der dritten Missionsreise des Paulus in Apg 21,1–17 wäre heranzuziehen. Dass der autobiographische Hinweis auf dreimaligen Schiffbruch in 2 Kor 11,25 nur zweimal und nur beiläufig erwähnt wird (345, 400), überrascht. Zum Thema vgl. auch C. Hezser: *Jewish Travel in Antiquity*, Tübingen 2011 (Text and Studies in Ancient Judaism, 144).

Bergneustadt Christoph Stenschke

Whitaker, Robyn J.: **Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2016. (XVI) 270 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 410), pb. € 79,00 ISBN: 978–3–16–153978–7

Bei der Monographie handelt es sich um die leicht veränderte Druckfassung der Diss. von Robyn J. Whitaker, die unter der Betreuung von Hans-Josef Klauck an der Univ. of Chicago, Divinity School 2014 eingereicht wurde. Weitere Gutachter waren Margaret M. Mitchell und Loren Stuckenbruck. Ausgangspunkt ist die Beobachtung der weiten Verbreitung von Literatur zu „ekphrasis" in der Klassik, die die Vf.in als Deutungshilfe für die Ambivalenz zwischen Bildern im Text und der sie begleitenden kraftvollen rhetorischen Appelle in der Offb nutzt. Das Thema fügt sich in aktuelle Forschungstendenzen ein: Während der Arbeit an der Diss. sind zahlreiche Studien zu „ekphrasis" im NT entstanden; zudem haben SBL-Seminare (Society of Biblical Literature) zur Thematik stattgefunden.

Die Studie gliedert sich in 7 Kap.:

Kap. 1 führt in die Themenstellung ein und legt die Grundlage für die weitere Untersuchung. Untersucht wird die Offb, mit der Johannes versucht, seinen Hörern eine epiphane Erfahrung Gottes zu geben, indem er mit seinen Worten ihre Vorstellungskraft entfacht und ihren Sehsinn wachruft; er ermöglicht es ihnen, das Göttliche zu sehen, ohne eine Statue zu entwerfen. Die Vf.in ordnet die Offb in die christliche Apokalyptik ein, die im Kontext der religiösen, rhetorischen und literarischen Kultur von Kleinasien verortet ist. Sie stellt die These auf, dass Johannes' lebendige Gottesvisionen den üblichen Stil und die atl.-prophetische Bildersprache transzendieren, um den visuellen Effekt zu steigern und um den Hörern die Möglichkeit einer Theophanie durch Bild-Worte zu ermöglichen. Im Unterschied zu antiken Traditionen geschieht dies nicht plastisch (durch Statuen), sondern verbal (durch Visionen und Wort-Bilder). Die bildgewaltige Sprache ist die Lösung für das Problem, mit dem Kaiserkult und der Verehrung seiner Statuen konkurrieren zu können und schließlich die Hörer davon zu überzeugen, allein Gott anzubeten. Die Analyse der Bildsprache ist daher zentral, um die Kommunikationsweise des Johannes durch dramatische Visionen zu verstehen. Die bisherige Forschung hat der Frage nach der Funktion derselben nur wenig Beachtung geschenkt. Die Vf.in fragt daher nach dem Zweck, der rhetorischen Funktion und den Zielen der visuellen Ikonographie. Methodisch setzt die Vf.in bei der griechisch-römischen rhetorischen Tradition an, die sowohl die antike Erziehung als auch die literarische Kultur geprägt hat. Sie verweist zudem auf den Konkurrenzkampf zwischen Kunst und Literatur, an dessen Bindeglied die rhetorische Technik der „ekphrasis" steht. Es handelt sich dabei um eine lebendige Beschreibung eines Gegenstands, die Bilder vor den Augen der Hörer entstehen lässt. Die These, die entwickelt wird, lautet: Johannes' Visionen machen den unsichtbaren Gott durch „ekphrasis" sichtbar; zudem schaffen sie eine konkurrierende Ikonographie zu paganen und kaiserlichen Kulten. Das rhetorische Ziel der joh Wort-Bilder ist es, seine Adressaten davon zu überzeugen, Gott allein zu verehren (Ehrerbietung, Niederwerfen). Die Vf.in ist daher besonders an der rhetorischen Funktion der Gottesverehrung als literarisches Motiv interessiert und weniger an der historischen Glaubwürdigkeit und Referenzialität. Der kontroverse Gebrauch von προσκυνέω wird daher sorgfältig untersucht.

Nach dieser thematischen Einführung wird eine Einordnung der Offb in den literarischen Kontext vorgenommen. Dazu wird die Bedeutung von Visualität und Sicht in der Offb, in jüdischer und griechisch-römischer Literatur untersucht. Zudem werden der rhetorische Kontext der Offb und der aktuelle Forschungsstand der Anwendung des „rhetorical criticism" in der Offb vorgestellt. Schließlich wird die Vorgehensweise der Studie erläutert. Methodisch versteht die Vf.in den „rhetorical criticism" als historische und literarische Methode. Mit Hilfe dieses Ansatzes ist es ihr Ziel, die Offb durch einen Rückblick auf die literarische Kultur der Erstrezipienten für gegenwärtige Interpretationen fruchtbar zu machen. Bzgl. der Einleitungsfragen vertritt sie die klassischen Thesen. Der konkrete Vergleich zwischen griechisch-römischer Rhetorik und der Offb beschränkt sich auf die Beschreibungen des Göttlichen in 1,9–20; 4,1–11; 5,1–14 und die Kontrastbeispiele der plastischen Figuren 12,3–4; 13,4–15; 17,1–8; die jeweiligen Verehrungsformen werden miteinbezogen. Die Vf.in vertritt die These, dass die Hörer der Offb die lebendigen Visionen als „ekphrasis" erkannt haben. Zudem hätten sie die Vorstellungskraft und Gefühlswelt angesprochen und eine epiphane Erfahrung Gottes ermöglicht, die schließlich zur Überzeugung dieser kultischen Praxis geführt hat.

Kap. 2 behandelt Epiphanien und die Rhetorik der „ekphrasis". Antike Literatur zu „ekphrasis" wird sowohl in theoretischen Diskussionen als auch an herausragenden Beispielen untersucht. „Ekphrasis" wird in einem weiteren Rahmen von antiken Konzepten von Sicht und Vorstellungskraft eingeordnet, um zu zeigen, wie „ekphrasis" als Weg angesehen wurde, ein abwesendes „Objekt" für die Hörer-Seher greifbar zu machen. Charakteristika der „ekphrasis" sind Lebendigkeit, Klarheit, Stil und Wahrheitsnähe.

In den folgenden drei Kap.n werden einzelne Textabschnitte der Offb analysiert, in denen Erscheinungen Gottes bzw. Christi zentral stehen:

In Kap. 3 wird konkret die Rhetorik der Furcht in Offb 1,9–20 untersucht. Der Textabschnitt wird als „ekphrasis" verstanden. Die lebendige Christusdarstellung funktioniere als Appell an Ethos und Pathos. Die Vf.in versteht den Text als Epiphanie, die dem Hörer eine Erfahrung des Göttlichen vermittelt, die Furcht hervorruft und Christus gegenwärtig macht. Als einführende „ekphrasis"-Vision hat 1,9–20 zudem pädagogische Funktion, die die Hörer schult, zu hören und aufmerksam für das Folgende zu sein.

Kap. 4 behandelt das „ekphrasische" Spektakel und die göttliche Verehrung im ersten Teil der Thronsaalvision (Offb 4,1–11). Im Vergleich mit anderen Thronsaalvisionen zeigt die Vf.in auf, wie das vorliegende Material überarbeitet wurde: Visuelle Aspekte werden betont, anthropomorphe Vorstellungen zurückgedrängt. Johannes charakterisiert Gott (gemäß jüdischer Tradition) mit einem gegenseitigen Blick auf den Menschen; der weltliche Herrscher wird damit übertroffen bzw. transzendiert.

Kap. 5 hat den zweiten Teil der Thronsaalvision zum Gegenstand; dabei steht die Epiphanie des Lammes im Zentrum. Diesen zweiten Teil der Vision versteht die Vf.in als Vorahnung zukünftiger Szenen, in denen Menschen in den himmlischen Lobpreis einstimmen. Die Abwesenheit Gottes ist primär temporär und nicht räumlich gedacht.

Kap. 6 thematisiert das Duell von Bildern und den „ekphrastischen" Wettstreit. Es geht hier um Gegenbilder zu den drei zuvor beschriebenen Texten. Diese werden in zwei Kategorien eingeordnet: Zum einen ist der Götzendienst am Tier und seinem Abbild zu nennen (13,1–18) und zum anderen die Verehrung eines Engels durch Johannes (19,10; 22,8–9), die gerügt wird. Die Vf.in vertritt die These, dass Johannes' Ablehnung von Götzendienst auf einen größeren Kontext von verbaler und visueller Darstellung Gottes verweist. Das Böse wird als trügerisch gedeutet; das Böse imitiert (triadische Titel) und hat Geheimnamen.

Die Ergebnisse werden im abschließenden Kap. 7 zusammengetragen. Die Implikationen dieses methodischen Ansatzes werden aufgezeigt. Johannes verwendet nicht einfach jüdische Texte, sondern reinterpretiert sie für neue Rezipienten und eine andere Zeit durch eine lebendige Sprache. Er betont die Sichtweise

und den Gebrauch rhetorischer Formen. Johannes' literarische Visionen nehmen nicht einfach nur theophane Traditionen auf, sondern werden als überzeugendes Argument genutzt, um Gott durch verbale Bilder epiphanisch erfahrbar zu machen. Die Hörer sind eingeladen, Gott vor ihrem inneren Auge zu sehen und zu verehren, der ansonsten räumlich und zeitlich abwesend erscheint.

Eine Bibliographie sowie Indices beschließen die Studie.

W.s innovative Studie ist eine große Bereicherung für die Forschung an der Offenbarung. Sie deutet die Schrift des Johannes im Kontext rhetorischer Schriften seiner Zeit in einer neuen Weise, die die Bedeutung der visuellen Kultur betont. Die Anwendung rhetorischer Methoden und die Einbeziehung der „ekphrasis"-Literatur in die Interpretation sind überzeugend. Durch die Studie wird zudem die große Kreativität und Anpassungsfähigkeit christlicher Autoren bei ihrem Umgang mit zeitgenössischer Literatur verdeutlicht.

Dortmund Beate Kowalski

Thomas, John Christopher / **Macchia**, Frank D.: **Revelation**. – Grand Rapids: Eerdmans 2016. (XXII) 670 S. (The Two Horizons New Testament Commentary), pb. $ 36,00 ISBN: 978–0–8028–2554–4

Die Reihe *The Two Horizons New Testament Commentary* widmet sich in besonderer Weise dem interdisziplinären Brückenschlag zwischen Exegese und Systematischer Theologie und möchte in der Interpretation eines biblischen Buches bei aller Wertschätzung philologischer, historischer oder anderer Fragestellungen aus dem vertrauten exegetischen Spektrum bewusst theologische Akzente setzen. So ist auch der vorliegende Kommentar zur Offenbarung des Johannes das Gemeinschaftswerk eines Exegeten (John Christopher Thomas, Prof. of Biblical Studies am Pentecostal Theological Seminary in Cleveland, TN) und eines systematischen Theologen (Frank D. Maccia, Prof. of Systematic and Pentecostal Theology an der Vanguard Univ. in Costa Mesa, CA). Beide Vf. eint ihre auch den Kommentar prägende Beheimatung in der amerikanischen Pfingstbewegung.

Dem Reihenprogramm entsprechend ist das Kommentarwerk dreigeteilt: Einem den Einleitungsfragen gewidmeten ersten Hauptteil (1–72) folgen die abschnittsweise exegetische Kommentierung des Textes (73–403) sowie eine an den üblichen Traktaten orientierte theologische Interpretation (405–624), die den Ansatz der Johannesoffenbarung zum einen in den Gesamtrahmen ntl. Theologie(n) stellt und zum anderen systematisch reflektiert.

Im Einleitungsteil wird die Apokalypse als ein „visionary drama" (8) vorgestellt, „written to be heard" (2), und in diesem Sinne als ein ganzheitlich-sinnlich erfahrbares Angebot einer symbolischen Welt in Alternative zur drückenden Alltagsrealität im Römischen Reich. Grundsätzlich die häufige Datierung ins letzte Jahrzehnt des 1. Jh.s favorisierend, verweisen die Vf. gleichzeitig auf die intendiert zeitlose, letztlich auf den endzeitlichen „Tag des Herrn" (so die Interpretation von Offb 1,10) fokussierte Darstellung des Johannes. Dieser wird als geisterfüllter, mit dem AT in einem dynamischen Dialog stehender frühchristlicher Prophet gezeichnet. Bei aller gebotener Vorsicht gegenüber altkirchlichen Identifizierungen und trotz der stilistischen wie auch inhaltlichen Unterschiede zum Johannesevangelium verorten die Vf. die Offb sowohl hinsichtlich ihres Autors als auch der angeschriebenen kleinasiatischen Gemeinden fest in der johanneischen Tradition. Verdienstvoll ist der abschließende Blick in die mannigfaltige Wirkungsgeschichte, wenngleich dieser angesichts der Fülle der angesprochenen Bereiche (historische Ereignisse, spätere apokalyptische Schriften, Kunst, Musik, Dichtung, Film und Auslegungsgeschichte) in der Auswahl der oft disparat erscheinenden Beispiele insgesamt stark im Enumerativen ohne einordnende hermeneutische Reflexion verbleibt.

Der exegetische Kommentar folgt in seiner Unterteilung der im Einleitungspart vorgestellten Gliederung. Demnach entfaltet sich die Offb zwischen Prolog (1,1–8) und Epilog (22,6–21) in vier Teilen (1,9–3,22; 4,1–16,21; 17,1–21,8; 21,9–22,5). Als maßgebliches Strukturierungsmerkmal wird jeweils die Formel ἐν πνεύματι (1,10; 4,2; 17,3; 21,10) angesetzt (2f). Teilweise wirkt dieses Gliederungsmodell organisch (so z. B. bei der Abgrenzung des Hauptteils ab 4,1 nach vorne); bei der Abgrenzung des Hauptteils nach hinten nehmen die Vf. dagegen in Kauf, dass die Vision der Vollendung (21,1–22,5) auseinandergerissen wird. Innerhalb dieser Großteile erfolgt die Textanalyse wiederum in kleineren Sinnabschnitten, wobei die Übersetzung der einzelnen Verse jeweils ohne genaue Versangabe in den Fließtext eingebaut ist.

So entsteht eine flüssig zu lesende Textdeutung, die ihren Lesern auch hinsichtlich des überschaubaren Fußnotenapparates und der (relativ seltenen) Wiedergabe griechischer oder hebräischer Termini in Umschrift entgegenkommt. Generell erfolgt die Interpretation einzelner Stellen stark intratextuell im Horizont textinterner Parallelstellen. Außerdem sind die wichtigsten atl. Intertexte in der Regel angegeben. Darüber hinaus werden auffällig oft Bezugsstellen aus der johanneischen Literatur (speziell aus dem Johannesevangelium) zur Deutung herangezogen, wohingegen außerkanonische Parallelen aus dem frühjüdisch-frühchristlichen Spektrum apokalyptischer Literatur kaum eine Rolle spielen. Unter dem Vorzeichen dieser spezifischen Akzentsetzungen und ungeachtet exegetischer Einzelentscheidungen, die man auch anders treffen könnte, legen die Vf. eine viele Aspekte integrierende, sorgfältige Textanalyse vor.

Die stark trinitätstheologisch grundgelegte Eröffnung „theologischer Horizonte" im dritten Hauptteil erfolgt unter den Stichworten „Gott", „Christus", „Heiliger Geist", „Kirche", „Soteriologie" und „Eschatologie" in einem jeweils zweischrittigen Verfahren. In einem ersten Schritt wird die Position der Offb dargestellt und in einer „Biblischen Theologie" verortet, welche sich freilich auf die Schriften des NT beschränkt. Gebündelt werden bei der additiven Präsentation der Schwerpunkte jeweils das Johannesevangelium und 1–3 Joh (immer an erster Stelle!), von den Synoptikern Mt und Mk, die beiden Teile des lukanischen Doppelwerks sowie die paulinische Literatur. Hinzu treten andere ntl. Stimmen (zuerst oft Hebr). Im zweiten Schritt erfolgt eine systematisch-theologische Vertiefung, die das spezifische Profil der Offb im weiteren Kontext theologiegeschichtlicher oder aktueller Ansätze ausleuchtet. So wird in Bezug auf „Gott" die Theozentrik der Offb betont und die oft problematisierte absolute Souveränität Gottes in ihrer befreienden, erlösenden Funktion herausgestellt. Christologisch wird in der göttlichen Verehrung des Lammes ein Indiz gegen Ansätze gesehen, die Jesus Christus auf sein Menschsein reduzieren oder in seiner soteriologischen Bedeutung relativieren wollen. Hinsichtlich des „Spirit of prophecy" (500) wird die auch aktuell als wichtig erachtete Gabe der Unterscheidungsfähigkeit hervorgehoben. Den ekklesiologischen Impuls der Offb für heute sehen die Vf. in der missionarischen Dimension; in bleibender Verwiesenheit auf Israel gebe die Kirche Zeugnis für die Völker. „Heil" verstehen die Vf. universal-christozentrisch im Sinne einer „costly grace" (543), die alle Dimensionen des Lebens umfasst und die aus der liebenden Selbsthingabe Gottes erwächst. Die eschatologische Perspektive der Offb lasse weder für Zeitspekulationen noch für Eskapismus Raum. Theozentrisch orientiert baue sie doch auf eine reziproke göttlich-menschliche Interaktion. Im Lichte des Kommenden erfahre bereits die Gegenwart eine Transformation.

Neben der Bibliographie (625–636) finden sich ein Verzeichnis der erwähnten Namen und Autoren (637–641) wie auch ein die theologischen Schwerpunkte der Interpretation bereits indizierendes Stichwortverzeichnis (642–646). Das sich anschließende Register der biblischen und anderen antiken Quellen (647–670) macht die bei der Kommentierung festgestellten Präferenzen noch einmal augenfällig: Der Akzent liegt auf Referenzen aus dem AT sowie besonders aus dem Johannesevangelium, wohingegen v. a. die frühjüdische Literatur weitgehend unberücksichtigt bleibt.

Den anvisierten Adressaten (Studierende und Verantwortliche in den Gemeinden) bietet der Kommentar eine v. a. angesichts des interdisziplinären Zugangs ertragreiche Lektüre mit vielen Vernetzungen und Facetten. Die Interpretation ist in sich kohärent. Man muss sich freilich auf den spezifischen Blickwinkel der Vf. einlassen, die die Johannesoffenbarung v. a. als Teil einer johanneischen Welt lesen. In ihrer trinitätstheologischen Zentrierung drohen sie dabei den atl. Hintergrund dieser christlichen Apokalypse oft zu wenig zu belichten und ihren frühjüdischen Hintergrund weitgehend auszublenden.

St. Augustin/Essen-Werden Rita Müller-Fieberg

Kirchengeschichte

Regesta Pontificum Romanorum. Ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII. Tomus Primus (a S. Petro usque ad a. DCIV), hg. v. Klaus Herbers. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016. (XIV) 584 S., Ln. € 175,00 ISBN: 978–3–525–31003–8

Quellenkunden sind nützliche und unentbehrliche Hilfsmittel für jede historische Arbeit. Ihre Erstellung erfordert eine sehr entsagungsreiche und langwierige Arbeit, die in der heutigen wissenschaftlichen Welt vielleicht nicht immer die ihr gebührende Würdigung erfährt. Um so begrüßenswerter und erfreulicher ist es, dass der erste Band der von Ph. Jaffé 1851 begründeten und 1885/88 von F. Kaltenbrunner, P. Ewald und S. Loewenfeld überarbeiteten *Regesta pontificum Romanorum* nunmehr in einer dritten, aktualisierten Auflage vorliegt. Angesichts der großen Bedeutung dieser Thematik dürfte ein breiter Adressatenkreis existieren, der weit über die Fachvertreter der (Kirchen-)Geschichte hinausgeht. Entstanden ist diese Neubearbeitung im Rahmen des von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen geförderten Projektes „Papsturkunden des frühen und hohen Mittelalters".

In dem in lateinischer (ix–xii) und deutscher Sprache (579–584) verfassten Vorwort werden die Prinzipien dieser Überarbeitung sowie die wichtigsten Informationen für ihre Benutzung vorgestellt. Nicht nur neuere kritische Editionen und Sekundärliteratur sind eingearbeitet worden, sondern die Zahl der Regesteneinträge ist aufgrund neu aufgefundener Dokumente von 2055 in der zweiten Auflage auf insgesamt 3164 erheblich vermehrt worden. Wie bereits in der Auflage von 1885/88 sind nicht nur die Schreiben der römischen Bischöfe selbst bzw. an sie gerichtete Briefe, sondern ebenfalls sekundär bezeugte Notizen päpstlicher Aktivitäten verzeichnet, so dass die *Regesta pon-*

tificum Romanorum naturgemäß die Grenzen einer Quellenkunde im engeren Sinne überschreiten. Sehr benutzerfreundlich ist die aus der zweiten Auflage übernommene Charakterisierung eines jeden Regests mit Hilfe seiner Nummer: Handelt es sich um ein in seiner Authentizität gesichertes Dokument, ist die bloße Zahl ohne Ergänzung angegeben. Bei Sekundärnotizen wird ihr ein Asteriskus (*) zugefügt, bei in ihrer Echtheit zweifelhaften Dokumenten und Notizen (dubia) ein Fragezeichen, bei erwiesenen Spuria ein Kreuz (†). Da auch Kombinationen dieser Zeichen verwendet werden (vgl. nr. 161, 472, 491, 876 u. a.), kann der Benutzer mit einem Blick die quellenkritische Einordnung vornehmen. Unterhalb der neuen Zählung der dritten Auflage (J^3) findet sich die alte Nummerierung der zweiten Auflage (JK bzw. JE).

Die einzelnen Einträge sind klar und regelmäßig aufgebaut, was die Benutzung wiederum erleichtert. Bei Schreiben römischer Bischöfe wird zunächst deren Datierung angeführt, woran sich eine kurze Inhaltsangabe mit Nennung des Initium anschließt. Es folgen die Angabe der Edition(en) sowie unter der Rubrik „Can[onistica]" Verweise auf die Überlieferung innerhalb der kanonistischen Tradition. Unter „Reg[esta]" ist die Erwähnung eines Dokumentes in anderen quellenkundlichen Werken wie der *Clavis Patrum Latinorum* oder O. Seeck: *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart 1919 verzeichnet. Bei sekundären Notizen wird unter der Rubrik „Laud[atur] in" deren Fundort mit Angabe der Edition genannt. Darüber hinaus finden sich auch interessante Einzeldiskussionen über Datierungen, Echtheitsfragen und anderes sowie Verweise innerhalb der *Regesta pontificum Romanorum*. Inhaltliche Erläuterungen werden gattungsbedingt kaum gegeben („Rarissime autem aliquid de re adiunximus." [xi]).

Die Regesta sind nach festen Regeln (xi; 581–582) chronologisch geordnet und beginnen traditionell bei Petrus, nicht jedoch ohne die jüngste Forschungsdiskussion bzgl. der Historizität seiner Präsenz in Rom zu erwähnen (3). Von Linus bis zu Anicet wird jeweils zu Anfang darauf hingewiesen, dass in diesem Zeitraum wohl nicht von Einzelpersonen an der Spitze der römischen Gemeinde, sondern von einer kollegialen Leitung auszugehen ist („Vetustissimi episcopi an simul an se subsequentes sederint dubitat Ziegler Successio"). Im Besonderen mit den frühen römischen Bischöfen ist in späteren Jh.en eine ganze Reihe von Fälschungen in Verbindung gebracht worden, die jeweils einzeln aufgeführt und wenn möglich in ihren größeren Zusammenhang (Symmachianische Fälschungen, Pseudo-Isidor u. a.) eingeordnet werden. Grundlegend ist ebenfalls die detaillierte Zusammenstellung der Editionen päpstlicher Schreiben. Somit dienen die Regesta auch als wichtige Erweiterung bzw. Aktualisierung zur *Clavis Patrum Latinorum* (nr. 1627–1744) und schlagen dem Benutzer eine Schneise durch den Irrgarten der in unterschiedlichsten Editionen enthaltenen päpstlichen Schreiben. Auf den ersten Blick vermisst man die aus den frühen Ausgaben (Coustant, Ballerini etc.) bekannten Nummern der Briefe; vermutlich hat man auf diese aber bewusst verzichtet, da sie nicht zuletzt durch neu aufgefundene Dokumente obsolet geworden und in der zweiten Auflage ebenfalls nicht verwendet worden sind. Die Identifikation eines Briefes muss also über sein Initium erfolgen.

Die Regesta beschließen einige nützliche Indices und Konkordanzen: ein Initienverzeichnis (511–528) sowie Konkordanzen zur zweiten Auflage (529–540) und zu den verschiedenen Bänden der „Pontificia"-Reihe (541–551). Ein Literaturverzeichnis, in dem sowohl Quellen als auch Sekundärliteratur verzeichnet sind, schließt sich an (553–578).

Von großem Nutzen wird auch die in der Praefatio (xi; 583) angekündigte digitale Version der Regesta als Online-Datenbank sein (www.papsturkunden.de), die in etwa zwei Jahren zugänglich sein soll. Mit den zu erwartenden Suchfunktionen können die Regesta dann auch nach Namen, Konzilien etc. durchsucht werden.

Es mag vielleicht den einen oder anderen Benutzer erstaunen, dass die Bearbeiter an der lateinischen Sprache festgehalten haben. Zum einen wird diese jedoch auch für die Bände der „Pontificia"-Reihe verwendet, zum anderen sind für die Beschäftigung mit den Dokumenten der römischen Bischöfe Lateinkenntnisse ohnehin eine unverzichtbare Voraussetzung. Obwohl man das Lateinische in unserer Zeit kaum mehr für wissenschaftliche Untersuchungen und Darstellungen verwendet, eignet sich diese Sprache in ihrer Prägnanz auch heute noch für Quellenkunden, wie neben den vorliegenden Regesta auch die *Clavis Patrum Latinorum* bzw. *Graecorum* oder das *Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi* u. a. beweisen. In den neu verfassten Regesten sowie in der Praefatio sind häufiger kleinere sprachliche Versehen unkorrigiert geblieben, wobei der Rez. nur allzu gut weiß, wie unendlich schwierig und mühevoll es ist, solche völlig zu tilgen. Einige Beispiele sollen daher genügen: „Insuper etiam die [dies] consecrationis vel die [dies] mortis persaepe ignoratur" (xi) / „De quaestione [...] disseruntur [disserunt] recenter Zwierlein Petrus, Ziegler Successio et Heid Petrus [...]" (4) / „perperam c[anones] 9 et 10 [...] coniunctae esse putantur" (113) / „vetat presbiteris [presbiteros] missas celebrare" (116) / „dies funeris in Lib. pont. indicatus dubius est. Quod [eher: qui, bezogen auf Liber pontificalis] cum ‚ter quinos annos' rexisse Siricium dicat, Duchesne [...] suadet" (118) / „Zosimo Atticus patriarcha [...] actas synodales [besser: acta synodalia], qui [quae] doctrinam Caelestii damnant, mittit" (137) / „Flaviano [...] pro sua [eius, bezogen auf Flaviano] constantia [...] gratulatur" (156). Ohne einem rigiden „Klassizismus" das Wort reden zu wollen, zeigt sich an einigen Stellen ein von der „klassischen Normgrammatik" mehr oder weniger geringfügig abweichender Sprachgebrauch, der das unmittelbare Verständnis gleichwohl meist nicht beeinträchtigt, so z. B.: „Tomus primus incipit [...] adventu [eher: ab adventu]" (ix) / „De dubiis, num [besser: utrum] Petrus Romam pervenerit an non" (3). Selten nur wird das unmittelbare Verständnis durch Formulierungen erschwert, wie z. B.: „Vetustissimi episcopi an [besser: utrum] simul an se subsequentes sederint dubitat Ziegler" (5; 6 u. ö.). Ziegler bezweifelt wohl nicht beide Möglichkeiten, sondern diskutiert oder erörtert sie eher (disputat, disserit oder ähnliches). Manchmal wäre vielleicht die Bevorzugung eines stärker verbal orientierten Stils sowie der intensivere Gebrauch satzverknüpfender Partikeln für den Lesefluss förderlich gewesen, wie dies in dem von Fidel Rädle übersetzten Prooemium (vii–viii) in sehr ansprechender und eleganter Weise gelungen ist.

Diese sprachlichen Anmerkungen dürfen und wollen natürlich die Gesamtbewertung und die Leistung der Bearbeiter in keiner Weise schmälern. An der aktualisierten Neuauflage Jaffés, die einen wirklich substantiellen Fortschritt darstellt, wird niemand vorbeikommen können, der sich schwerpunktmäßig mit dem antiken und mittelalterlichen Papsttum beschäftigt. Aber auch für alle, die lediglich die Edition eines Papstbriefes auffinden oder sich über die Authentizität päpstlicher Dokumente informieren wollen, sind die Regesta ein unschätzbares Nachschlagewerk.

Bonn Andreas Weckwerth

Reform und früher Humanismus in Eichstätt. Bischof Johann von Eych (1445–1464), hg. v. Jürgen Dendorfer. – Regensburg: Pustet 2015. 436 S. (Eichstätter Studien, Neue Folge, 69), pb. € 44,00 ISBN: 978–3–7917–2494–2

Bei dem zu besprechenden Werk handelt es sich um einen von Jürgen Dendorfer herausgegebenen Sammelband mit Beiträgen eines wissenschaftlichen Symposiums, das vom 21. bis 23. September 2011 in der Univ. Eichstätt stattfand. Auf dieser Tagung beschäftigten sich Experten verschiedenster Provenienz mit dem Leben und Wirken des Eichstätter Reformbischofs Johann III. von Eych (1445–1464), der seine Residenzstadt nicht nur zu einem Zentrum des Frühhumanismus machte, indem er einen Kreis von Gleichgesinnten um sich versammelte, sondern sich auch als Reformer des kirchlichen Lebens im Gefolge der Beschlüsse des Basler Konzils (1431–1449) hervortat.

Das Buch gliedert sich in vier Hauptteile: Zunächst werden die Wegstationen, Bildungswege und Beziehungen in der Biographie Eychs vor seiner Bischofswahl von 1445 skizziert (27–113), dann Antworten auf die Frage gesucht, ob man tatsächlich – wie in der Literatur verbreitet – von einem dezidierten „Eych-Kreis" des Frühhumanismus in Eichstätt sprechen kann (wofür Viten und literarische Produkte früher Humanisten, die sich damals in Eichstätt aufhielten, analysiert werden) (117–195), anschließend die Grundlinien von Eychs Klerus- und Klosterreform vor dem Hintergrund der Basler Reformdekrete dargestellt (199–332) und schließlich wird versucht, seine grundsätzliche Bedeutung für den Frühhumanismus im Kontext des damaligen deutschen Episkopats und aus soziologischer Sicht zu beschreiben (335–368). Diesen Beiträgen ist ein Vorwort (9f) und eine Einleitung (11–24) des Hg.s vorangestellt; sie werden durch ein Ergänzungskap. (372–403) vervollständigt.

Während das Handschriftenregister ebenso wertvolle Dienste leistet wie das Orts- und Personenverzeichnis, vermisst man eine Liste der wichtigsten Publikationen zum Thema. Diese muss für weitergehende Forschungen aus den Einzelbeiträgen erstellt werden.

In seiner Einleitung beschreibt *J. Dendorfer* nicht nur die Zielsetzungen des Sammelbandes, sondern auch einzelne Problemschwerpunkte, die sich in der Eych-Forschung ergeben. Der Fokus liegt hier auf der Frage, ob es den sog. „Eych-Kreis" tatsächlich gab und inwieweit der Bischof die Reformen des Basiliense in seiner Diözese durchzusetzen vermochte.

Die erste Hauptabteilung eröffnet *M. Bauer* mit ihren Ausführungen über Eychs Studium an der Univ. Padua (27–46) und seine dortigen Verbindungen zu anderen fränkischen Studenten (comprovinciales),

die ihn geistig prägten. *M. Wagendorfer* kommt die schwierige Aufgabe zu, aus den spärlichen Belegen für das Studium Eychs an der Univ. Wien (47–64) Rückschlüsse auf seine geistige Entwicklung und seine Karriere zu ziehen. Ihm gelingt es, einige bisherige Annahmen glaubhaft zu widerlegen. Mehr positive Aufschlüsse bietet der Beitrag *J. Schwarz'* über Eychs Rolle auf dem Basler Konzil und die dortige Bildung eines Netzwerks von frühhumanistischen Kirchenmännern (65–92). Hier wird deutlich, inwieweit das Basiliense zu einem Katalysator für den deutschen Frühhumanismus wurde. Sehr informativ ist auch der von *C. Märtl* verfasste Beitrag über die Beziehungen zwischen Eych und dem späteren Papst Pius II. (93–113), der die Fama relativiert, dass sich beide stark beeinflussten und eine enge Freundschaft unterhielten.

In der zweiten Hauptabteilung wird die Zentralfrage aufgegriffen, ob sich an der Ansiedelung bzw. Berufung einzelner frühhumanistisch geprägter Persönlichkeiten die These belegen lässt, dass Eych bewusst und gezielt einen Kreis Gleichgesinnter um sich versammelt habe, die als Vordenker und Multiplikatoren des Frühhumanismus wirkten. Um es vorwegzunehmen: Das Ergebnis dieser Untersuchungen bleibt für den Leser eher disparat; aber gerade dadurch eröffnet sich eine differenzierte Sicht auf den bisherigen Forschungsstand. *F. Fuchs* skizziert dafür zunächst die Beziehungen des Nürnberger Arztes und Frühhumanisten Hermann Schedel (1410–1485) zu Eych, v. a. anhand seiner Bibliothek (117–132). Albrecht von Eyb (1420–1475) ist der Protagonist des Beitrags von *M. Thumser*, der dessen Einfluss v. a. an den *Margarita poetica* festmacht (133–145). *G. Strack* legt in seinem Artikel über den Generalvikar und Offizial Johannes Heller († 1478) den Fokus auf Recht, Reform und Rhetorik (146–162) – also wichtiger Elemente der Regierungstätigkeit des Eichstätter Bischofs. Dessen Nachfolger und geistiger Erbe war Wilhelm von Reichenau (1464–1496). Zu ihm liefert *M. Schuh* wertvolle biographische Hinweise und vermag dabei wichtige Beziehungen zwischen ihm und Eych namhaft zu machen (163–179). *V. Hohenadel* widmet sich in ihrem Artikel der Korrespondenz zwischen Eych und dem Kartäuser Jakob von Tückelhausen und dem Tegernseer Benediktiner Bernhard von Waging (180–195). Sie vermag es, wichtige Motivationen des Bischofs aus klösterlichen Reformbestrebungen zu eruieren.

Die dritte Hauptabteilung analysiert, inwieweit Eych die Reform des Basiliense in seinem Bistum verwirklicht hat und so den Titel eines „reformator ecclesiae eystettensis" verdient. *E. Reiter* legt dar, wie die Basler Dekrete von Eych schrittweise auf unterschiedlichsten Gebieten (Synoden, Klosterreformen usw.) allgemein durchgesetzt wurden. *J. Bärsch* konzentriert sich auf dessen Bemühungen auf dem Gebiet der Liturgiereform (213–231). Einen dramatischen Teilaspekt des Gesamtprogramms Eychs stellt *M.M. Zunker* mit ihrem Beitrag über die Reform der Benediktinerinnenabtei St. Walburg (232–256) vor, während *F. Machilek* die Erneuerung des Augustiner-Chorherrenstifts Rebdorf in den Zusammenhang gleichgearteter Bestrebungen im damaligen Süddeutschland einbettet (257–279). *G. Dicke* wählt den pastoraltheologischen Zugang und zeigt anhand des Eichstätter Dompredigers Ulrich Pfeffel (1452–1492), wie sich der Frühhumanismus und sein Reformanliegen konkret auf die Predigt jener Zeit ausgewirkt hat (280–312). Die kirchenrechtsgeschichtliche Perspektive der Reform kommt in *H. Kümpers* Artikel (313–332) zur Sprache und rundet so das Gesamtbild ab.

Diese vielfältigen Untersuchungen sollen dann im vierten Hauptteil in ein größeres Ganzes integriert und von dort aus bewertet werden. Dazu versucht zunächst *R. Becker* die Frage zu klären, was „Humanistenbischöfe" eigentlich waren und ob Eych in diese Kategorie gehört (335–351). *D. Mertens* will anschließend die soziale Verortung des Eichstätter Frühhumanismus im überregionalen Vergleich (352–368) leisten.

All diese Beiträge des Sammelbandes werden schließlich in der Abteilung „Ergänzungen" durch *J. Zander-Seidel* mit ihren Ausführungen zu den Eichstätter Walburga-Behängen (371–382) und durch *K. W. Littgers* Dokumentation der *fata libellorum* der frühen Eichstätter Humanisten (383–403) auf andere, spezielle Gebiete erweitert.

Mit dem vorliegenden Sammelband verfügt die Forschung nun über ein ganzes Kaleidoskop wertvoller Untersuchungen zu Leben und Werk Eychs und zum deutschen Frühhumanismus allgemein, das sicher für zukünftige Untersuchungen wegweisend sein wird. Dabei zeigen alle Beiträge ein durchgängig hohes Niveau, allein schon durch die Auswertung bisher kaum oder gar nicht rezipierten Quellenmaterials (v. a. Eichstätter Provenienz). Die vorhandene Literatur wird kritisch gesichtet und korrigiert. Der Bezug zu überregionalen Entwicklungen und den neuesten diesbezüglichen Forschungen ist gegeben. In der Zusammenschau ergibt sich so ein aus vielen einzelnen Mosaiksteinen gebildetes Panorama des Themas.

Wie dies bei Kompilationen mit so vielen verschiedenen Vf.n öfter der Fall ist, verliert der Leser aber gelegentlich den Überblick über die Schwerpunkte; so dominiert zuweilen das Detail über die Gesamtperspektive. Hier hätten noch klarere Kategorisierungen geholfen, anstatt einen Artikel an den nächsten zu reihen, die z. T. weit auseinanderliegende Fragen behandeln. Dennoch kann das gut illustrierte Werk als ein hervorragender Beitrag zur kirchengeschichtlichen Erforschung des Spätmittelalters bezeichnet werden.

München Jürgen Strötz

Kozłowiecki, Adam: **Not und Bedrängnis**. Als Jesuit in Auschwitz und Dachau. Lagertagebuch. Mit einem Geleitwort von Reinhard Kardinal Marx, hg. und mit einer Einführung versehen v. Manfred Deselaers / Bernhard Sill. – Regensburg: Pustet 2016. 687 S., geb. € 29,95 ISBN: 978-3-7917-2730-1

An schriftlichen Erinnerungen überlebender Häftlinge aus den Konzentrationslagern des Nationalsozialismus fehlt es nicht. Eine erste Sondierung ergab mehr als 30 Monographien von verschiedenen Personengruppen. Den zeitlichen Anfang machten die katholischen Priester Johann Neuhäusler, Hans Carls, François Goldschmitt, Heinrich Auer und Sales Hess. Ihnen folgte der Österreicher Erwin Gostner und der evangelische Geistliche Martin Niemöller, der *Predigten und Andachten gefangener Pfarrer im Konzentrationslager Dachau* (München 1946) veröffentlichte. Weite Verbreitung fanden die Erinnerungen des österreichischen Jesuiten Johannes Maria Lenz *Christus in Dachau* (Wien [10]1974) und des Dresdner Diözesanpriesters Hermann Scheipers *Gratwanderungen. Priester unter zwei Diktaturen* (Leipzig [8]2013).

Die polnische Ausgabe des 1911 geborenen Jesuiten Adam Kozłowiecki erschien in Krakau erstmals im Jahre 1967 und seitdem „in mehreren Auflagen" (7). Im „Geleitwort" hält es *Reinhard Kardinal Marx* für „wichtig, dass seine Erinnerungen in Deutschland bekannt werden", „nicht zuletzt für den Dialog zwischen deutschen und polnischen Katholiken" (ebd.). Die beiden Hg. sind der Aachener Diözesanpriester *Manfred Deselaers*, seit Jahren im Rahmen der deutsch-polnischen und christlich-jüdischen Versöhnung Fremdenführer in der Gedenkstätte Auschwitz-Birkenau, und *Bernhard Sill*, Prof. für Moraltheologie an der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt, die anhand zahlreicher Fotos in ihrer Einführung den Lebensweg des polnischen Ordensmannes nachzeichnen. Im „Vorwort des Autors" hält K. fest, einen „Auftrag" (19) zum Aufschreiben seiner Erlebnisse erhalten zu haben; er will „objektiv" (ebd., 349) über seine „fünfjährige Erfahrung" (20) berichten, um der Leserschaft ein „Mitfühlen mit unserem psychischen Zustand in jenen Lagerjahren zu ermöglichen" (ebd.). Es folgen Hinweise zur „Organisation des Konzentrationslagers" (23–28), zu seiner „Entstehung" (29–31) und eine „allgemeine Sicht auf das Leben im Konzentrationslager" (33–45).

Aus für ihn unerklärlichen Gründen wurde K. am 10. November 1939 zusammen mit 24 weiteren Jesuiten in Krakau von der Gestapo verhaftet. Nach dem Aufenthalt im Krakauer Gefängnis wurde er am 3. Februar 1940 in das Gefängnis in Wiśnicz eingewiesen, dann am 20. Juni 1940 in das KZ Auschwitz, schließlich am 10. Dezember 1940 in das KZ Dachau, in dem er bis zu dessen Befreiung am 29. April 1945 blieb. Seine Daten sind „aus dem Gedächtnis" (19) geschrieben, können daher „ungenau" sein, war es doch „strengstens verboten, irgendwelche Notizen zu machen" (ebd.). K. schreibt aus polnischer Perspektive betont national (90, 99, 105, 146, 281, 637); präzise vermerkt er Todesdaten seiner Mitbrüder aus dem Jesuitenorden wie aus Polen. Mit deutschen Priestern durften sie keinen Kontakt halten (367, 374, 394). Er erzählt in epischer Breite und in ständiger Wiederholung das öde Leben im Lager, das Rauchen von Zigaretten als Ausdruck innerer und äußerer Zerrissenheit (407, 408, 419, 500, 547, 576, 627, 641 u. ö.), wobei K. selber immer wieder sein Rauchen betont (271, 277, 278, 280). K. erwähnt die langen Appelle am Morgen (281), den beständigen Hunger (369, 377, 422) trotz eintreffender Lebensmittelpakete (42, 93), aber auch die sportlichen Abwechslungen durch Fußball (411, 546, 549, 550, 562, 603), Theater (546, 551) und die Bücherei (458). Selbst das „Bordell" (591) bleibt nicht ausgespart. Da es für K. schwer ist, angesichts der Übermacht des Bösen nicht zu hassen, zumal wenn Kruzifixe „zerbrochen" (627) werden, kommen ihm Ausdrücke wie „Verbrecher" (309), „Banditen" (347, 521), „Feinde" (315), „barbarisch" (330), „schäbiger Charakter" (325), „Heuchelei" (208) und „Perfidie" (198) über die Lippen. Das Leben im Lager ist die „Hölle" (306, 308, 541). Hier herrscht der „Teufel" (201f, 471, 487). Wer zu fliehen wagt, wird mit dem Tode bestraft (113, 196) bzw. kommt auf den Prügelbock (197). „Spitzel" (149, 651) lassen jedes Vertrauen schwinden. Einige Priester werden ständig und grundlos geschlagen, bis sie ohnmächtig zusammenbrechen. Die „Todesspritze" (301, 441) wirkt wie eine Drohung, ebenso die „Malariaversuche" (522; vgl. 525, 529, 551f). Die „Gaskammer" (379, 533, 571, 633, 672), die im KZ Dachau gebaut wurde, bewirkt zusätzliche Angst. Manchmal sind die Häftlinge lebensmüde, weil sie die täglichen Nöte nicht mehr aushalten können (411–413). K. „war der Verzweiflung nahe, dachte an Selbstmord" (12; vgl. 207). Er muss in der Tischlerei Särge herrichten (269). Insgesamt erscheint K. das Leben im KZ Dachau gleichwohl „unvergleichlich besser" (287) und „freier" (310), hingegen war „in Auschwitz die Arbeit schwerer" (287).

Die jesuitische Spiritualität mit dem ausgeprägten *sentire cum Ecclesia* bricht sich Bahn. K. bekennt, regelmäßig zu beichten bzw. das Bußsakrament zu spen-

den (191, 242, 273, 319, 323, 336, 340, 445, 466, 540). Bisweilen dürfen K. und seine Mitbrüder keine Eucharistie feiern, mitunter wird es jedoch erlaubt (130, 291, 625, 633, 642, 645). Das Brevier zu beten, wirkt ermutigend (333, 341, 344, 352). Litaneien zu verschiedenen Anliegen lassen die Priester zusammenrücken (277, 310, 316, 322, 357, 541), Andachten sind beliebt (409). Der Rosenkranz gibt Hoffnung (187, 190, 277, 310, 341). Der Weg zur Lagerkapelle mit dem persönlichen Gebet vor dem Tabernakel schenkt neue Kraft (187). Allen Bedrängnissen zum Trotz gibt K. nicht auf, weiß er sich doch in Gottes Hand und von der Gottesmutter (640) beschützt.

Die Erinnerungen K.s bringen im Vergleich zu den bereits veröffentlichten Lagerberichten sowohl eine Bestätigung des bereits Bekannten als auch gewisse Neuheiten: Ein starker Ton fällt auf die eigenen Landsleute, die in den Konzentrationslagern als Menschen zweiter Klasse behandelt werden (304), die keinen Kontakt mit deutschen Priestern haben dürfen (367, 374, 394), die nicht zusammen mit ihnen Gottesdienst feiern können. Daher versteht der Rez., warum die in den beiden Konzentrationslagern lebenden deutschen Priester und Ordensleute ganz selten genannt werden: Jesuitenpater Otto Pies (547, 577, 621, 649, 661, 679), jedoch nicht der Münsteraner Karl Leisner, ferner Provikar (nicht Generalvikar) Carl Lampert aus Vorarlberg (292), die Jesuitenpatres Johannes Maria Lenz (292, 602, 623), Friedrich Muckermann (406) und Werner Barkholt (358), schließlich der Kölner Diözesanpriester Hans Carls (585f) und der österreichische Geistliche Georg Schelling (594).

Der Übersetzer gibt in den Anmerkungen bisweilen Erklärungen zu besonderen Begriffen, erläutert jedoch nicht den Ausdruck „San" (76) bzw. „Bobolanum" (61). Die Steyler Missionare heißen „Verbiten", nicht „Verbisten" (284, 286, 292, 309, 314, 376, 402, 441, 539, 545, 643, 678). Die Stadt Kattowitz/Katowice wird abwechselnd polnisch (150, 176, 268) und deutsch geschrieben (285, 291, 350 u. ö.). Manchmal werden polnische Ausdrücke nicht übersetzt (92, 128); lies „Pallottiner" (678). Die Hg. vergleichen nicht selten in den Anmerkungen die von K. gemachten Angaben mit Schriften anderer Überlebender der Konzentrationslager Auschwitz und Dachau. Namen- und Ortsregister fehlen bedauerlicherweise. Viele Silbentrennungen sind falsch.

Insgesamt handelt es sich bei diesem „Lagertagebuch" um ein wertvolles Dokument für Gegenwart und Zukunft, das trotz der Abgründe menschenverachtender Methoden den Sieg des christlichen Glaubens eindrucksvoll untermauert. Es ist eine Quelle der Hoffnung in hoffnungsloser Zeit, die alles Dunkle auf weiten Strecken überstrahlt. Die grauenhaften Verbrechen werden indes nicht kleingeredet.

Köln Helmut Moll

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

Die 2013 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt bei Josef Pilvousek und Josef Römelt eingereichte Diss. leistet dadurch, dass sie mit der Darstellung der Ehe-, Familien- und Lebensberatung in der DDR Neuland betritt, genau das, was eine Qualifikationsarbeit leisten soll. Martin Fischer erschließt der Forschung zur katholischen Kirche in der DDR ein neues Feld und arbeitet aus bisher nicht beachteten Quellen durchaus neue Ergebnisse heraus.

Die Arbeit ist in vier Teile gegliedert. In einem ersten Schritt nimmt der Vf. auf der einen Seite das gesellschaftspolitische Umfeld der katholischen Kirche in der DDR, also die Ideale und Entwicklungen von Ehe und Familie im real existierenden Sozialismus in den Blick. Auf der anderen Seite beschreibt er die Suchbewegungen der katholischen Kirche in der DDR, die sich im Spannungsfeld zwischen dem herrschenden Sozialismus, einer starken Diasporasituation gegenüber dem Protestantismus, den Modernisierungsbestrebungen der Gesellschaft und den theologischen Aufbrüchen der katholischen Weltkirche und hier v. a. der westdeutschen Schwesterkirche bewegte. In einem zweiten Schritt zeichnet F. die Entstehungsgeschichte der Ehe-, Familien- und Lebensberatung seit dem Kaiserreich bis in die DDR der 1950er-Jahre nach. Die Einführung der Antibabypille sowie das Gesetz über den Schwangerschaftsabbruch in der DDR 1965 lieferten den doppelten Anlass zum Aufbau der katholischen Ehe-, Familien- und Lebensberatung, die sich im Gegensatz zur staatlichen Eheberatung nicht auf eine reine Sexualberatung beschränken sollte. Die Initiative für diese Kurse ging nicht von oben – von der Führung der katholischen Kirche der DDR –, sondern von unten – von der Basis – aus und wurde maßgeblich von Laien getragen. In einem dritten Schritt beschreibt F. quellennah den Aufbau der insgesamt sechs Ausbildungskurse für Eheberater in der DDR, die zwischen 1969 und 1988 durchgeführt wurden. Dabei waren die ersten vier Ausbildungskurse eng an die bereits bestehenden Lehrgänge in der westdeutschen katholischen Kirche angelehnt, die deren Finanzierung übernahm und durch das Abstellen der Referenten auch die Inhalte maßgeblich prägte. In einem vierten Schritt stellt F. dar, wie es über die Frage der Anwendung von Methoden aus Psychologie und Psychotherapie Anfang der 1980er-Jahre zu Spannungen zwischen den Anhängern solch moderner pastoraler Konzepte auf der einen Seite und Vertretern traditioneller Formen der Pastoral in der Führung der Amtskirche der DDR auf der anderen Seite kam, die darin eine Konkurrenz zur klassischen Seelsorge und der Rolle des Seelsorgers sahen. Die Bischöfe forderten einen größeren Einfluss auf die Inhalte der Ausbildungskurse, den sie im fünften und sechsten Kurs, die eigenständig von der ostdeutschen katholischen Kirche getragen wurden, durchsetzten.

Stärker als in der bisherigen Forschung angenommen zeugt der Aufbau der katholischen Ehe-, Familien- und Lebensberatung für F. von einer „pastoralpragmatischen" (345) Rezeption der Dresdner Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR von 1973–1975, deren Ziel die Umsetzung der Forderungen des Zweiten Vatikanischen Konzils war. Die finanzielle, materielle und v. a. inhaltliche Abhängigkeit der katholischen Ehe-, Familien- und Lebensberatung in der DDR von der bundesdeutschen katholischen Kirche interpretiert F. als „praktizierte pastorale Einheit" (347) der Schwesterkirchen. Letztlich versteht er die Sorge der katholischen Ehe-, Familien- und Lebensberatung für hilfesuchende Menschen über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus als „missionarisch-interdisziplinären ‚Liebesdienst'" für die Gesamtgesellschaft in der DDR (351).

Auch wenn der viergliedrige Aufbau der Arbeit in sich schlüssig ist, fallen die beiden ersten Abschnitte deutlich zu ausführlich aus, da es bis S. 159 dauert, dass der „eigentliche Kern" (3) erreicht wird. Das Kap. über den Aufbau der katholischen Eheberatung in der DDR wäre besser als Auftakt des dritten Abschnitts über die Eheberaterausbildung platziert worden, denn hier liegt der Grundstein der katholischen Ehe-, Familien- und Lebensberatung in der DDR. Bei der Darstellung des Aufbaus der Ausbildungskurse im dritten Abschnitt verfällt F. leider in eine allzu detailliert quellennahe und ermüdend zu lesende Institutionengeschichte, bei der eine stringente Argumentationslinie immer wieder verloren geht. Der Vf. dämpft bereits in der Einleitung die Erwartungen der Leser, etwas über Erfolg oder Misserfolg der katholischen Ehe-, Familien- und Lebensberatung in der DDR zu erfahren. Darauf oder auf die Frage, wer sich aus welchen Motiven zu Beratern ausbilden ließ, wer das Beratungsangebot wahrnahm, wie die Beratungsgespräche geführt wurden, inwiefern die Inhalte in die Familien wirkten, die die Beratung in Anspruch nahmen, oder wie viele Katholik/inn/en und Nichtkatholik/inn/en die Beratung in Anspruch nahmen, liefert die Diss. leider keine Antworten. Für diesen sensiblen Bereich der Pastoral gibt es nach Einschätzung F.s schlichtweg keine schriftlichen Aufzeichnungen in den konsultierten kirchlichen Archiven, die der Vf. hätte auswerten können. Dass F. die Möglichkeiten, die die *oral history* für solche Fragestellungen bietet, nicht nutzt, ist das zentrale Versäumnis der Arbeit, denn mit den sich widersprechenden Aussagen der Zeitzeugen scheint der Vf. sowohl quantitativ als auch methodisch überfordert gewesen zu sein, weshalb er das Thema leider nicht weiter verfolgte.

Darüber hinaus wirft die Tätigkeit des Leiters des Berliner Seelsorgeamts Mgr. Norbert Kaczmarek als IM für das Ministerium für Staatssicherheit, die F. in seiner Bedeutung nicht durchdringt, weitere Fragen auf. Liegen in den durch den Bundesbeauftragen für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik zugänglich gemachten Beständen neben den herangezogenen Quellen, die nach Aussage des Vf.s nur „einen marginalen Erkenntnisgewinn" (8) lieferten, vielleicht doch noch andere, die weitere Forschungen zu diesen Fragen ermöglichen? Wenn Kaczmarek als IM tätig war (Warum tat er das eigentlich? Welche Informationen lieferte er? Waren seine Vorgesetzten eingeweiht oder warum hatte seine Tätigkeit nach der Wende keine Konsequenzen für ihn?), versuchte die Stasi dann auch, Berater/innen zu rekrutieren oder schickte sie IMs als vermeintlich Ratsuchende in die Beratungsstellen, um diese auszuspionieren?

Zwar liefert F. in den Fußnoten zahlreiche biographische Informationen zu den Protagonisten, doch durch das Fehlen von Registern wird eine systematische Analyse gerade des dritten und vierten Abschnitts erschwert. Ein intensiveres Lektorat hätte dem Band sicherlich gut getan, um immer wieder auftretende Grammatik- und Rechtschreibfehler, aber auch Redundanzen zu tilgen. Trotz der angesprochenen Mängel weist die Diss. den Weg für weitere Studien zum bisher kaum beachteten Thema der Pastoral in der DDR, die auf Anregung der Arbeit F.s im Kontext der Forschungen zur katholischen Kirche in der DDR hoffentlich entstehen werden.

Münster Sascha Hinkel

Theologiegeschichte

Markschies, Christoph: **Gottes Körper**. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike. – München: Beck 2016. 900 S., geb. € 48,00 ISBN: 978–3–406–66866–1

Der Berliner Kirchenhistoriker Christoph Markschies legt hier auf 425 Textseiten (bei mehr als der Hälfte des Buches handelt es sich um einen äußerst ausführlichen Anmerkungsapparat, ein Literaturverzeichnis sowie diverse Register) das Ergebnis seines mehrjährigen Forschungsvorhabens vor. Er geht von einer „bemerkenswerten Veränderung im Gottesbild zwischen Antike und Moderne" (14) aus: „Bis weit in die europäische Neuzeit bestand mindestens im Judentum und Christentum (wie auch im Islam) Konsens darüber, dass Gott zwar keine menschliche Gestalt habe, aber doch *Person* sei [...]. In den letzten beiden Jahrhunderten dagegen ist *Entpersonalisierung* mindestens in der Philosophie, stellenweise aber auch in der christlichen Theologie [...] eines der leitenden Prinzipien geworden, von Gott zu reden." (12)

Anschließend an ein Vorwort beginnt M. seine Untersuchung mit einem kurzen Kap. „Der Körper Gottes nach dem Ende der Antike" (20–40), in dem er die zunehmende Marginalisierung einer Vorstellung von einem Körper Gottes aufzeigt. M.s Fokus liegt im Weiteren auf der Darstellung unterschiedlicher Vorstellungen von Gottes Körper in der Antike. In fünf umfangreichen Kap.n nimmt er seine Leser mit auf eine spannende Reise zu den Spuren von heute weithin unbekannten oder zumindest wenig bewussten Überzeugungen und Ideen. Zunächst widmet er sich biblischen Texten, in denen von einem Körper Gottes ganz selbstverständlich die Rede ist, sowie pagan-philosophischen und frühchristlichen Überlegungen (41–112). Die Reise führt weiter in die paganen Tempel und zur religiösen Alltagspraxis der griechisch-römischen Welt (113–143). Der Frage, in welcher Beziehung die Frage nach der Körperlichkeit der Seele für die Frage einer Körperlichkeit Gottes hat, widmet sich ein weiteres Kap. (145–177). Nach einem Ausflug in die spätantike jüdische Mystik (179–245) geht M. ausführlich auf die spätantike christliche Theologie ein (247–372). Im letzten Kap. wendet M. den Blick auf die antike Christologie (373–418), bevor er abschließend nach dem Wert der Vorstellungen von einem Körper Gottes fragt (419–431).

Schon der inhaltliche Überblick zeigt, wie vielschichtig das Bild ist, das M. präsentiert. Anregend und anschaulich macht er deutlich, wie präsent Vorstellungen von einem Körper Gottes in der gesamten Antike waren, wie unterschiedlich konkret darüber gedacht und wie intensiv darüber debattiert wurde. M. kommt zu dem Ergebnis, dass sowohl in der jüdischen als auch in der philosophischen Tradition der hellenistischen Zeit das Konzept einer Körperlichkeit Gottes „vollkommen gleichberechtigt" neben dem Konzept einer Körperlosigkeit Gottes stand, und dies nicht etwa dahingehend vereinfacht, dass eine Körperlichkeit Gottes alltagsreligiös bei einfachen, ungebildeten Menschen vorzufinden gewesen sei und die entgegengesetzte Auffassung in gebildeten Kreisen. „Beide Konzepte wurden von einflussreichen Gruppen vertreten [...]." (85) Gleichermaßen finden sich auch im antiken Christentum beide Ansichten, und M. zeigt, dass auch hier nicht zutreffend ist, wovon Origenes offenbar ausging, dass nur ungebildete Christen ein Konzept der Körperlichkeit Gottes vertreten hätten. Kommt das Konzept einer Körperlichkeit Gottes unter dem Einfluss des Augustinus und des Johannes Cassianus im Westen allerdings zum Erliegen, wird es innerhalb der Kirche Ägyptens und des Hl. Landes im 4./5. Jh. noch einmal Gegenstand einer heftigen Auseinandersetzung, der sog. anthropomorphitischen Kontroverse. Allerdings setzt auch im Osten nach deren Ende der Niedergang entsprechender Vorstellungen ein.

Über diese großen Linien hinaus bietet M. seinen Lesern in jedem einzelnen Kap. ein Füllhorn von Einzelergebnissen, die hier kaum angemessen dargestellt werden können. Über einzelne Aussagen wird man auch diskutieren können, z. B. darüber, ob Origenes der Inkarnationstheologie ein nur geringes systematisches Gewicht beimisst, wie M. behauptet (94). Doch sei hier auf den großen Wert der Studie insgesamt hingewiesen. Zweifelsohne ist es M.s Verdienst, mit diesem Buch ein Thema wiederentdeckt und neu ins Bewusstsein gebracht zu haben, das nicht nur historisch interessant, sondern auch für eine zeitgemäße Rede von Gott in einer säkularen Welt überaus bedeutsam ist. Denn wie auch eine immer noch in großen Teilen der Theologie zu beklagende Inkarnationsvergessenheit einen Verlust im Blick auf die Rede von Gott und seinem Logos und die Beziehung Gottes zu den Menschen darstellt, so gilt dies nicht minder für die Frage von Gottes Körper: „Der in den biblischen Schriften bezeugte Gott kann nicht ohne substanziellen Verlust auf ein körperloses, schlechthin transzendentes Wesen reduziert werden, wie dies in der Tradition einer von platonischer Philosophie geprägten Bibelinterpretation seit der Antike üblich ist." (419) Insofern ist mit M. zu hoffen, dass seine Studie nicht nur als Rechenschaft „über ein mehr oder weniger abgeschlossenes Ergebnis eines längeren Forschungsvorhabens" gelesen wird, sondern „auch als ein Prospekt für zukünftige Forschungen" (431).

Münster Christian Uhrig

Unterburger, Klaus: **Unter dem Gegensatz verborgen**. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern. – Münster: Aschendorff 2015. 155 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 74), kt € 24,80 ISBN: 978–3–402–11092–8

Das Reformationsjubiläum 2017 steht, so wird allenthalben und zu Recht betont, unter einem besonderen Vorzeichen, ist es doch das erste, das in Zeiten intensiver und ernsthafter ökumenischer Bemühungen begangen wird. Die Frage, ob auch die römisch-katholische Kirche 2017 etwas zu feiern hat, nimmt in der öffentlichen Diskussion einen nicht unwesentlichen Raum ein, und gespannt schaute die Welt auf einen (insgesamt dann doch eher unspektakulären) ökumenischen Gottesdienst des Lutherischen Weltbundes unter Beteiligung von Papst Franziskus: Kann das Jubiläum auch Reformen, gar eine Reformation in Rom anstoßen? Die Voten aus Rom und dem päpstlichen Einheitssekretariat, man solle weniger ein Reformationsfest denn ein Christusfest feiern, sprechen jedenfalls eine deutlichere Sprache, als so manche hören wollen. Diese Voten warnen vor übereiltem Eifer, im Jubelrausch so manche historische Entscheidung und so manches theologische Bekenntnis zu verwischen oder als gegenwärtig nicht mehr relevant, gar als erledigt zu betrachten.

Angesichts solcher Herausforderungen ist es umso wichtiger, dass der katholischen Lutherforschung neues Leben eingehaucht wird. Dazu liefert die Untersuchung des Regensburger Kirchenhistorikers Klaus Unterburger ein bemerkenswertes Beispiel, das an der Beobachtung anknüpft, wie stark beeinflusst von konfessionalistischen Vorurteilen v. a. die ältere Forschung war, für die Joseph Lortz eine herausragende Rolle spielte, bevor in jüngerer Zeit namentlich die Untersuchungen Peter Manns und Otto Hermann Peschs neue Akzente setzen konnten. Der differenzierter gewordene Blick auf die spätmittelalterliche Theologie trug ebenso dazu bei, traditionelle Sichtweisen zu durchbrechen, wie die in den letzten Jahren im allgemeinhistorischen und im protestantisch-kirchenhistorischen Bereich gewachsene Bereitschaft, Luther viel stärker als bisher in historischen und theologiegeschichtlichen Kontexten zu verorten. Ebenso hat sich in jüngerer Zeit die Einsicht durchgesetzt, dass es neben dem klassischen Feld der Rechtfertigungslehre andere kontroverstheologische Bereiche gibt, die einer genaueren Untersuchung bedürfen, wozu v. a. die Ekklesiologie gehört. Demgemäß rückt U. verschiedene Themenbereiche in ständiger Auseinandersetzung mit der Forschung in den Mittelpunkt, um sowohl Luthers Verankerung in traditioneller Theologie als auch ihrer Ablösung oder den Transformationen nachzudenken.

In einem ersten Kap. widmet sich U. der Ekklesiologie, die sich völlig zu Recht als wesentliches Kontroversmoment herausgeschält hat. Dass diese schon für den frühen Luther eine Rolle gespielt hat, nicht erst ausgelöst durch die Ereignisse und theologischen Entscheidungen ab 1519/20, verdeutlicht U., indem er den starken Konnex zur Christologie betont. Luthers kreuzestheologischen Überlegungen, die der Vf. bereits in der ersten Psalmenvorlesung identifiziert, und die dort begegnende Unterscheidung zwischen verborgenem und offenbarem Gott, die zu einer Betonung der Erkenntnis Gottes sub contrario führt, lassen Parallelen zur Unterscheidung zwischen ecclesia abscondita und visibilis erkennen. Zuletzt arbeitet U. die Vorlage Augustins heraus und bezeichnet Luthers Aussagen als von seinem Ordenspatron wesentlich beeinflusst. Das führt ihn zu seinem nächsten Untersuchungsgegenstand, nämlich der Frage, ob und welcher Augustin im Orden zur Zeit Luthers gelehrt wurde. Er kommt zu dem Schluss: „Luthers Theologie ist [...] Teil einer breiteren, vor allem an Augustinus orientierten Strömung, die das Kreuz und damit die Nichtigkeit und Sündhaftigkeit der menschlichen Werke und das gerade im Gericht des Kreuzes sub contrario sich vollziehende Gnadenhandeln Gottes als die schriftgemäße, der Ethik des ‚natürlichen Menschen' konträre Lehre des Evangeliums betrachtet." (77) Die Rolle von Luthers Beichtvater Staupitz müsse dabei noch ernster genommen werden, als es die bisherige Forschung bereits getan habe. Auch durch dessen Vermittlung seien für Luther Paulus und Augustin die Gewährsmänner geworden, die vom wahren Evangelium Zeugnis gegeben und ihm darin die Augen für die Reformbedürftigkeit der Studien wie der Kirche geöffnet hätten. „Die folgenden öffentlichen Auseinandersetzungen und der frühzeitig gegen Luther in Rom eröffnete Ketzerprozess zwangen ihn dann auf diesem kanonistisch-ekklesiologischen Gebiet zu Konkretionen. Die Position, die Luther eingenommen hat, wird man aber kaum verstehen können, wenn man sie nicht als zumindest potentiell angelegte Konsequenz in seiner Theologie verortet [...]." (82) Von dieser wichtigen Beobachtung aus gelangt U. zu seinem nächsten Kap., das eben dieses Gebiet der Ekklesiologie nun auf der institutionellen und rechtlichen Ebene betritt. Dabei macht U. die Diskrepanz zwischen pro- und antipäpstlichen Momenten aus und sieht sie v. a. im schwierigen Verhältnis zwischen Glaube und Recht verankert,

das im Bereich der ecclesia visibilis als besondere Herausforderung begegnet. Die Unterscheidung zwischen innerer Gnadengemeinschaft und äußerer Kirchengemeinschaft identifiziert U. bereits im *Sermo de virtute excommunicatione* von 1518. Insgesamt beobachtet U. auch auf diesem Gebiet die Verfolgung bestimmter bereits vorhandener Traditionsstränge, die sogar Luther gegenüber Cajetan im Augsburger Verhör als den „mittelalterliche[n] Theologe[n] und Cajetan [als den] revolutionäre[n] Neuerer" erscheinen lassen. Schließlich dekliniert U. in einem letzten Kap. das durch, was gemeinhin als reformatorisches Proprium gilt: die Rechtfertigungserkenntnis. Dass seine Darlegungen zu einem Beitrag der Debatte der Datierung der reformatorischen Erkenntnis heruntergebrochen werden, enttäuscht angesichts der Brisanz der inhaltlichen Seite etwas. Immerhin ist das Ergebnis nachdenkenswert: „So scheint es das Wahrscheinlichste zu sein, dass Luther mit dem Bericht über seine ‚reformatorische Entdeckung' weniger eine datierbare autobiographische Episode schildern wollte, als eine narrative Konkretisierung seiner Theologie […]." (149)

Die Untersuchung besticht durch die hervorragenden Quellenkenntnisse des Vf.s sowie seine stetige Auseinandersetzung mit katholischer wie protestantischer Reformations- und Lutherforschung. Er erweist sich als einer der Wenigen, die es verstehen, historische Beobachtungen und theologisches Verständnis in ein konstruktives Gespräch zu bringen. Dass die Ergebnisse sicher an der einen oder anderen Stelle eher den Beginn als das abschließende Ende der Forschung darstellen, ist evident; insbes. wäre es interessant, sie mit Leppins Forschungen zum „mystischen" Luther zu kontrastieren, die bei U. erstaunlicherweise überhaupt keine Rolle spielen. Zudem kann man fragen, ob die Entscheidung, mit der Ekklesiologie zu beginnen und mit der Rechtfertigungserkenntnis zu enden (entgegen den klassischen Modellen), nicht schon etwas vorwegnimmt, was aber erst noch zu untersuchen wäre. Damit wird eine Reihenfolge der Themen beziffert, von der zu fragen wäre, ob sie sachlich – chronologisch wie kausal – wirklich angemessen ist. Schließlich sind die Ansätze, die Luther stark, wenn nicht gar ausschließlich als Vollender bestimmter schon vorhandener Traditionen interpretieren, durchaus einer kritischen Würdigung zu unterziehen. Wie auch immer würde damit in jedem Fall eine Diskussion angestoßen, die aus den alten Bahnen zunächst kontroverstheologisch-konfessionalistisch verengender Sicht ebenso herausführte wie aus ökumenisch bemühter, weichzeichnender. U. zeigt, was eine historisch fundierte und an den Quellen orientierte, seriöse katholische Lutherforschung leisten kann (und eine ebensolche protestantische leisten könnte, wenn sie die Mitte fände zwischen theologisch-einseitiger Heroisierung und historisch-einseitiger Biographisierung). Man darf auf mehr gespannt sein!

Gießen Athina Lexutt

Colberg, Kristin M.: **Vatican I & Vatican II**. Councils in the Living Tradition. – Collegeville: Liturgical Press 2016. (XIII) 162 S., pb. $ 19,95 ISBN: 978–0–8146–8314–9

Kristin M. Colberg's book is structured in seven brief chap.s.:

In the first chap., "Vatican I and Vatican II as Part of a Living Tradition" (1–20), the author lays out the fundamental thesis of the book: the deep-seated perception of a dichotomy between Vatican I and Vatican II that led to an "identity crisis" in Catholicism because of "the perception of the church's incoherence on multiple levels" (3). The root of the problem is identified by the author with the fact that "not enough has been done to consider how Vatican I's teachings […] might be better understood and tempered when placed in a wider theological context" (5). C. sees a distortion of the teaching of Vatican I due to a lack of contextualization, which makes it impossible to see Vatican I and Vatican II "as complementary rather than mutually exclusive" (17). In chap. two, "The Historical and Theological Setting of Vatican I" (21–40), the author contextualizes Vatican I in the 19th century, analyzing the motives and reasons that led Pius IX to the decision to call the council; the context is presented in terms of "cumulative effects of external and internal challenges [that] necessitated that the church determine how it would respond to the swiftly emerging new world order" (40). The third chap., "Vatican I and Its Definition of Papal Infallibility" (41–71), focuses on the teaching of infallibility with a careful analysis of the different camps at Vatican I around the issue of papal power, arguing that there was a division within the majority between the "infallibilists" and a small element of "extreme infallibilists" (45). C. covers the position of John Henry Newman and of other important voices, based on the existing literature on Vatican I (especially Hermann Pottmeyer 1975, Margaret O'Gara 1988, Frank Costigan 2005). C. explains papal infallibility on the basis of the Gasser report, "a critical source for appreciating the moderating factors in *Pastor Aeternus*" (59). The last part of the chap. is a detailed presentation of the meaning of the teaching on papal infallibility according to Vatican I. The brief fourth chap., "Is the Council Finished or Unfinished?" (72–84), analyzes the post-Vatican I debate in terms of how the major theological actors saw it as a council that needed completion, but in an ecclesial and theological environment that kept the question of the completion of Vatican I open but discouraged open discussion about it. In chap. five, "Recognizing Vatican I as a Context for Vatican II" (85–114), C. makes her case for a red line connecting Vatican I and Vatican II, especially the intention of John XXIII who called Vatican II in 1959 and the bishops that responded to his invitation to write *vota* for the preparation of the council. C. argues that Vatican I and its silences were an inevitable point of reference for Vatican II from its preparatory phase. Chap. six, "Vatican I's Impact on *What* and *How* Vatican II Taught" (115–136), frames *Lumen Gentium* and *Pastor Aeternus* as close to the other, almost synoptically, and tries to cast a light on the fact that "Vatican II sought to build on the teachings of Vatican I rather than reject or radically reconfigure them" (118), given that many elements of chap. III of *Lumen Gentium* seek to "maintain continuity with *Pastor Aeternus* while simultaneously seeking to go beyond it" (120). The goal is that "those receiving the councils [Vatican I and Vatican II] must work to understand these authorities – and thus the conciliar agendas – together" (135). The last chap., "*Both* Vatican I *and* Vatican II" (137–160), reiterates the need to see the two councils as two "models" of the Church (see Avery Dulles' classic book *Models of the Church*) in tension, arguing that the two councils have continuities and discontinuities between them, but "many of the most important questions at Vatican I and Vatican II were manifestations of the same intellectual trajectory" (142).

C.'s book is more about Vatican I than Vatican II, and she deserves our praise for courageously tackling a key issue in contemporary ecclesiology in a counter-intuitive way: the ecclesiological debate today tends to revolve around issues raised by pope Francis' pontificate. In this sense, this book claims some untimeliness, some independence from the obsession of relevance of theological studies and from the need to stay current. On the other hand, C. might be overstating her case about the problem created by the dichotomist reception of Vatican I and Vatican II: Vatican I seems to be a bigger issue today for ecclesiologists than for most theologians, let alone most Catholics.

The book is a good introduction to Vatican I and the meaning and context of the teaching on papal infallibility of *Pastor Aeternus*. Nevertheless, C.'s interest is not historical but theological: how to make Vatican I and Vatican II coexist in Catholic ecclesiology today. A major point of reference for C.'s analysis is Walter Kasper (whom she studied in depth in other published works), together with Hermann Pottmeyer. What is missing from her analysis of chap. III of *Lumen Gentium* in its continuities and complementarities with Vatican I is the work by Hervé Legrand (from "Les évêques, les églises locales et l'église entière. Évolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche", in: *Revue de Sciences philosophiques et théologiques* 85 [2001], 461–509, to his recent chap. "Communio ecclesiae, communio ecclesiarum, collegium episcoporum" in: *La riforma e le riforme nella Chiesa*, eds. Antonio Spadaro / Carlos Maria Galli, Brescia 2016, 159–188), and in particular Legrand's dissection of the concept of episcopal collegiality as a vertically isolated collegiality, as membership of the bishops in the *collegium*, which implies no real collegiality of the local churches.

The final result may undermine a full understanding of the ecclesiological shift of Vatican II in terms that exceed the completion of the silences and of the statements of Vatican I. In other terms, an emphasis on the coherence and consistency between the ecclesiology of Vatican I and the ecclesiology of Vatican II may become an issue if it is framed in terms that avoid an emphasis on the theological change that happened at Vatican II. The novelty of conciliar ecclesiology was not just a response to Vatican I, and that response was not just with *Lumen Gentium*, but with all documents, culminating with the last document approved by Vatican II, the pastoral constitution *Gaudium et Spes*, and with the very "act" of Vatican II.

C. shows remarkable courage in seeing Vatican I as an asset of Catholic ecclesiology today. Her defense of Vatican I is grounded not just on the necessity of a strong papal voice in the world of today (even though not in terms of infallible teachings), but on an assessment of the intention of Pius IX and Vatican I in terms of continuity of trajectories with the intention of John XXIII and Vatican II. C. is very careful to *not* frame the relationship between Vatican I and Vatican II in terms of rigid "continuity versus discontinuity" – avoiding a temptation that has been very strong in recent times, especially in some American Catholic theological circles.

Villanova, PA Massimo Faggioli

Philosophie

Kishimbe, Kamwanya: **La théologie herméneutique de Claude Geffré**. – Regensburg: Roderer 2016. 298 S. (Theorie und Forschung. Theologie, 57), brosch. € 46,80 ISBN: 978–3–89783–842–0

Die Beifügung „hermeneutisch" im Titel dieser Diss. steht für mehr als nur einen Teilaspekt der Theologie des französischen Dominikaners Claude Geffré (1926–2017). Der Vf. will einen Gesamtblick auf

G.s Denken eröffnen, das dieser selbst als „hermeneutische Theologie" bestimmt hat.

Ihr Ausgangspunkt ist das „kulturelle Ereignis" (33) des Niedergangs der Metaphysik und infolgedessen einer an der Metaphysik orientierten Theologie. Die Ablehnung der Metaphysik ist für die Moderne konstitutiv. Damit geht eine Zurückdrängung des griechischen Denkens aus der christlichen Theologie einher, das Zerbrechen der „zweifelhaften Allianz" (41) zwischen dem vorsehenden und allmächtigen Gott der Philosophen und dem Gott Jesu Christi, das G. begrüßt. Heidegger kommt das Verdienst zu, die auf Platon zurückgehende Kollaboration von Theologie und Metaphysik in der Geschichte des westlichen Geistes aufgedeckt („demaskiert") und zugleich beendet zu haben. Der „diskreditierten" Metaphysik entspricht in der Theologie ein spekulativer und „dogmatistischer" Ansatz, Ausdruck eines pathologischen Strebens nach zeitloser Wahrheit und einer Weigerung, die eigene Endlichkeit und Geschichtlichkeit hinzunehmen, dem seinerseits ein Sicherheitsbedürfnis zugrunde liegt. Bis zum Konzil konzipierte man die Theologie als deduktiv-logisches System quasi axiomatischer Dogmen – ein veraltetes, einem geschichtslosen Wahrheits- und Objektivitätsideal verpflichtetes Modell, das aufgrund von politischen und wissenssoziologischen Entwicklungen seine Plausibilität eingebüßt hat. Geschichtstheologien wie jene Hegels oder Pannenbergs kommen für dessen Nachfolge nicht in Frage; denn nach der Shoah stellt sich die Geschichte mehr denn je als eine *histoire intolérable* dar, was den harmonisierenden Blick verbietet und im Übrigen auch jede Theodizee kompromittieren muss. In Absetzung von solchen Fehlentwicklungen hat sich die Theologie auf ihre eigentliche Aufgabe zu konzentrieren: den Sinn des Glaubens dem heutigen Menschen zu erschließen. Diese Einsicht hat aber ihrerseits Fehlentwicklungen nach sich gezogen. So sind die existenzialistisch und transzendentalphilosophisch gefärbten Ansätze Bouillards oder Rahners wegen ihrer „Geschichtslosigkeit" und v. a. wegen ihres „Subjektivismus" abzulehnen; ihre bleibende Bedeutung besteht darin, sich von der metaphysischen Tradition „desolidarisiert" zu haben. Die für die notwendige Erneuerung der Theologie entscheidende philosophische Einsicht ist jene in die *Sprachvermitteltheit* von allem Erkennen: „Die Gegenwartsphilosophie hat sich von den *Subjekt*philosophien abgewendet […], um das Sein unter seinem sprachlichen Aspekt zu betrachten." (30) Jede Wirklichkeit ist sprachlich strukturiert und vermittelt; die Begriffssysteme und Interpretationen, mit denen sie erfasst wird, sind viele und historisch bedingt. Vor diesem Hintergrund optiert G., Gedanken Gadamers und Ricœurs aufnehmend, in *Le christianisme au risque de l'interprétation* (1983) und wieder in *Croire et interpréter* (2001) für eine Konzeption der Theologie als Hermeneutik. Das bedeutet nichts weniger als einen Paradigmenwechsel, durch den allein die Theologie im zeitgenössischen Kontext ihre Wissenschaftlichkeit sichern kann. Denn eine jede Wissenschaft erweist sich ihrem Wesen nach als eine deutende (16). Auch für die Naturwissenschaft existieren keine nackten Tatsachen, die sich der sprachlichen Vermittlung entzögen. Der Gegenstand der Theologie ist „ein Text" (98). Dennoch bezieht sich die Theologie durchaus auf eine Wirklichkeit, nämlich auf das Jesus-Ereignis. Dieses gilt es stets neu mittels einer sich immer erneuernden Sprache zu interpretieren, die wieder auf andere Sprachen und Sprachspiele verweist. Die Aufgabe des *théologien-herméneute* ist es, die in den Evangelien festgehaltene „Erfahrung der Anwesenheit des Absoluten in der Besonderheit Jesu durch die ersten Christen" mit den verschiedenen Erfahrungen zeitgenössischen Menschseins zu vermitteln. Das Kriterium für die Wahrheit einer solchen Deutungsarbeit ist ein historisches und beinhaltet neben der Übereinstimmung mit der ursprünglichen Botschaft die Verständlichkeit für die Gläubigen von heute. Die Schriften und Dogmen erlangen ihren Sinn erst durch die Verschmelzung ihres Horizonts mit dem des zeitgenössischen Menschen in der *bonne situation herméneutique* (83). Bewusste und unbewusste Voraussetzungen, die unser Verständnis des Jesus-Ereignisses bedingen, sind mit Foucault und anderen offenzulegen. Damit mündet die Theologie als Hermeneutik in eine befreiende soziale und politische Praxis. Eine der eindringlichsten Erfahrungen der Menschheit im postmodernen Zeitalter ist der religiöse Pluralismus. Sie gilt es im Besonderen mit der christlichen Urerfahrung zu vermitteln. G. vertritt dabei einen zum Pluralismus tendierenden Inklusivismus. Ohne dass dadurch die Göttlichkeit Christi in Frage gestellt würde, darf man das göttliche Wort nicht uneingeschränkt mit der historischen Person Jesu gleichsetzen. Die Inkarnation ist für G. nur eine „relative Manifestation des Absoluten", Jesus nur die *icône*, nicht jedoch die *idole* Gottes (198 u. ö.). Weil es neben der „chronologischen" Heilsgeschichte Gottes noch eine „ontologische" (mit der spirituellen Geschichte der Menschheit koinzidierende) gibt (212f), darf man jede authentische Religion als „Religion des Heils" betrachten. Der Missionierungsgedanke ist deswegen nicht hinfällig. Aber es kommt darauf an, ihn recht zu verstehen. Nicht Konversion ist das Ziel, sondern die Verkündigung des Gottesreichs. Die christliche Theologie muss insbes. die Vorstellung eines endzeitlichen Aufgehens des Judentums im Christentum fallen lassen. Dem Islam bescheinigt G. einen Nachholbedarf in der Anwendung der Methoden der modernen Linguistik bei der Auslegung seiner Gründungstexte. Weil Armut und Ungleichverteilung der Reichtümer das Gottesreich verhüllen, entlässt eine als Hermeneutik verstandene Theologie nicht zuletzt auch eine Sozialethik.

Die vom Vf. bevorzugte Methode ist die kongeniale Darstellung, oft im Rahmen des Durchgangs einzelner Schriften, und die Benennung von Einflüssen. Eine entwicklungsgeschichtliche Deutung fehlt weitgehend; die Kohärenz des Dargestellten ist kein Thema. Wie G. bemerkt, ist die Theologie in einer Art „Pathologie der Wahrheit" (80) allzu oft „vornehmlich um den Zusammenhang ihrer Aussagen besorgt" gewesen (74). Im Einklang mit solchen Vorbehalten verzichtet auch der Vf. auf einen allzu systematischen Aufbau seiner Darstellung. Wiederholungen sind keine Seltenheit. Seine Annäherungen an das Thema sind immer neue Besichtigungstouren, die sich auch dort fortsetzen, wo eigentlich (im zweiten Teil) ein Vermessungsflug angekündigt wird. Immerhin ergibt sich nach mehreren Anläufen ein Gesamtbild und die zahlreichen Resümees erleichtern die Orientierung. Den Thesen G.s scheint der Vf. ausnahmslos zuzustimmen. Einwände werden praktisch nicht erwähnt, geschweige denn diskutiert; Darstellung und Dargestelltes scheinen oft zu verschmelzen. Andererseits werden auch so gut wie keine Begründungsversuche angestellt, die einen Skeptiker vom Wert der hermeneutischen Theologie G.s überzeugen könnten. Die Schlüsse anzeigenden Wörter *donc* und *alors* sucht man lange. So vermag ein echter Dialog mit dem untersuchten Autor und den Lesern nur ansatzweise zu entstehen. Vielleicht hat der Vf. aus Loyalität mit G. Fragen der Geltung und Wahrheit bewusst unterdrückt, glaubt er doch, dass dessen Theologie „die Dialektik wahr–falsch der alten, der dogmatischen Schrifttheologie innewohnenden Logik", ja die ganze „klassische Logik, die widersprüchliche Aussagen einander entgegenstellt", hinter sich lässt. „Das Gegenteil von wahr ist nicht notwendigerweise falsch." (24) An die Stelle eines Begründungsdiskurses treten große Gesten und Geistesgeschichte *longue durée*, die Erzählungen vom endgültigen Verschwinden der Metaphysik, vom Untergang der systematischen Theologie, von der Entzauberung des europäischen Logozentrismus, von einem Paradigmenwechsel, von der anthropologischen und linguistischen Wende, von einem neuen Wissenschaftsverständnis, vom Ende der Moderne, von Auschwitz als Anbruch eines neuen Zeitalters der Theologie, von Diskontinuität, Differenz und prinzipiellem Pluralismus, von einer heroisierten Fehlbarkeit und Relativität als neuen Werten. An die Stelle der Analyse treten Geschichten von Geburt und Tod großer Strömungen: der „modernen Wissenschaft", der Metaphysik und „Ontotheologie", des Intellektualismus, Subjektivismus, Existenzialismus, der Theodizee, Neuscholastik, Hermeneutik, Moderne, Postmoderne, Linguistik, Semiotik, Psychoanalyse, „klassischen Christologie", „apologetischen Theologie", „dogmatistischen Theologie" oder einer „gewissen Barocktheologie". Die Liste ließe sich fortsetzen: Der Vf. ist ein Meister der Etikettierung. Erstaunlicherweise hält er ungeachtet aller Metaphysikkritik mit G. dafür, dass die theologische Rede durchaus die Ebene des Seins betrifft (48), weshalb ihr am Ende doch eine „metaphysische Dimension" (46) und ein „objektiver" Sinn zukommen. Und auch einer hermeneutischen Theologie sei die Kohärenz ihrer Propositionen aufgegeben (90). Allerdings deuten die Ablehnung der klassischen zweiwertigen Logik oder die Rede von einer *identité nuancée* (d. h. einer Identität, die mit Nichtidentität zusammen bestehen kann; 240) darauf hin, dass das Konsistenzgebot in den Augen G.s und des Vf.s zumindest Ausnahmen duldet. Überhaupt ist nicht abzusehen, mit welchem Recht sie noch am Objektivitätsideal festhalten. Sie nehmen vom traditionellen Wahrheitsbegriff Abstand, sprechen von Rationalitäten im Plural, präsentieren einen Sprachspielrelativismus und eine relativistische Auslegung des hermeneutischen Zirkels, bekennen sich zu einem radikalen Historismus. All diese Positionen werden, obwohl sie in einen Skeptizismus zu kollabieren drohen, scheinbar ohne jede Sorge um performative Konsistenz vertreten. So läuft der Vf. wie schon G. Gefahr, eine Wahrheit zu beanspruchen, die er nach eigenen Maßstäben nicht beanspruchen darf. G.s ausdrücklich als Traditionsbruch präsentierte Neukonzeption der Theologie als Hermeneutik beruft sich auf philosophische Positionen aus der Mitte des 20. Jh.s (Heidegger, Wittgenstein) und auf den Aufstieg der Sprach- und Sozialwissenschaften zu einer neuen Leitkultur. Doch haben einige von G.s Gewährsleuten und die von ihnen vorgetragene Metaphysikkritik mittlerweile stark an Rückhalt verloren. Seit *Un nouvel âge de la théologie* (1972) ist es zu einer unübersehbaren Renaissance der Metaphysik und Religionsphilosophie gekommen. Die von G. und dem Vf. kolportierte Vorstellung von einer „linguistischen Wende", welche die Metaphysik obsolet gemacht hat, wird heutzutage nur noch von wenigen geteilt. Nach dem überstandenen Usurpationsversuch der Sprach- und Sozialwissenschaften sind die Geisteswissenschaften vielmehr mit dem noch größeren Raubfisch Naturwissenschaften konfrontiert, der als Naturalismus beide zu verschlingen droht. Im Zeichen szientistischer Religionskritik gehören Fragen nach der Kohärenz und Wahrheit des religiösen Glaubens unverkennbar zum Horizont des zeitgenössischen Menschen. Das ist weder für G. noch für den Vf. ein größeres Thema, und deshalb wirken G.s Kritik der an der Metaphysik orientierten Theologie und ihre Übernahme *tel quel* durch den Vf. ein halbes Menschenleben später auf eine merkwürdige Weise anachronistisch. Ihrerseits geschichtlich bedingt, vermag G.s Hermeneutik der 70er- und 80er-Jahre nicht länger die Bedeutung des christlichen Glau-

bens für den Menschen in der heutigen Welt aufzuzeigen, weil ihre Welt nicht die des heutigen Menschen ist. Es käme darauf an, an G.s Hermeneutik selbst zu arbeiten; dazu wäre zuallererst ein höheres Maß an kritischer Distanz nötig.

Davon abgesehen handelt es sich bei *La théologie herméneutique de Claude Geffré* um ein gut lesbares, elegant geschriebenes, sorgfältig recherchiertes und informatives Buch, das in verständlicher und umfassender Weise in die Theologie G.s einführt. In letzterer Hinsicht dürfte es konkurrenzlos sein. Die vom Verlag gewählte Schriftgröße macht zwar die Unterbringung von über 4000 Zeichen auf einer einzigen kleinformatigen Seite möglich, ist der Rezeption aber weniger zuträglich.

Fulda Bernd Goebel

Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers, hg. v. Saskia Wendel / Thomas Schärtl. – Regensburg: Pustet 2015. (VII) 318 S., kt € 34,95 ISBN: 978–3–7917–2739–4

1975 wurde in Münster ein der theol. Fak. angegliederter Lehrstuhl für philosophische Anthropologie als Lehrstuhl für philosophische Grundfragen der Theologie in die kath.-theol. Fak. übernommen. Inhaber dieses Lehrstuhls ist Klaus Müller, dem der vorliegende Band anlässlich seines 60. Geburtstages gewidmet ist. Der langjährige Vorsitzende der Kommission für Wissenschaft und Kultur der DBK, Bischof em. Dr. Heinrich Mussinghoff, hat bereits 1979 Skepsis walten lassen: „Es ist aber zu fragen, ob durch die Hereinnahme phil. Disziplinen in die theol. Fakultäten der Intention, allen kath. Studenten der Universität ein Angebot über die phil. Grundlagen kath. Weltanschauung bereitzustellen, gedient ist und ob so auf Dauer nicht das interdisziplinäre Gespräch internalisiert und die theol. Fakultäten isoliert werden bzw. religionsphilosophische Fragestellungen aus den phil. Fakultäten verschwinden."[1]

Der vorliegende Band bestätigt die Skepsis Mussinghoffs. Die 17 qualitativ hochwertigen Beiträge, in denen die Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie M.s geführt wird, geben Zeugnis vom Grad der Internalisierung des interdisziplinären Gesprächs zwischen Philosophie und Theologie. Sie scheint zu 100 % vollzogen. Dass der monistische und auf einen Panentheismus hinauslaufende Ansatz M.s in phil. Fak.en diskutiert würde, geht aus der Festschrift nicht hervor. Dass Anregungen von außen, beispielsweise von nicht theologieaffinen Philosophen, aufgenommen und im Binnendiskurs berücksichtigt würden, kann man ebenso wenig vermerken.

Der Einsicht René Descartes', dass es in der Philosophie nichts gebe, „worüber nicht gestritten würde und was folglich nicht zweifelhaft wäre"[2], sowie der von M. für seinen Lehrer Hansjürgen Verweyen gewählten Praxis zur Gestaltung einer Festschrift nachkommend, will diese Festschrift eine philosophisch-theologische Streitschrift sein. Gestritten wird allerdings nicht mit Philosophen. Gestritten wird unter Theologen. Der Vorteil der Wahl der Gattung „Streitschrift" liegt für die Hg. darin, dass die Vf./innen ihre Beiträge eigens verfassen mussten. Zugleich ermöglicht es die Verbindung von Streit- und Festschrift, dem durch Denken geehrten Denker ohne Befürchtungen schreiben zu können, an welchen Stellen und warum man mit seinem philosophisch-theologischen Entwurf nicht einverstanden ist. Hg. und Vf. haben davon allesamt – mehr oder weniger – Gebrauch gemacht.

In großer Vornehmheit schreibt *Magnus Striet*: „Seit geraumer Zeit streiten wir uns [...] darüber, ob Deine monistische Intuition unsere gemeinsamen Optionen besser denkerisch zu integrieren vermag oder eher mein doch entschieden auf der Differenz von Gott und endlicher Freiheit insistierendes Denken. Meine eschatologische Hoffnung ist entschieden die, dass ich Recht behalten werde." („Subjektsein und Demut", 95). Wesentlich direkter trägt *Saskia Wendel* ihre Kritik (229–234) am Ansatz M.s in ihrem „Sendschreiben an einen christlichen Panentheisten" vor. Sie benennt zudem eine überzeugende Alternative (234–239). *Jürgen Werbick* insistiert gegenüber M. darauf, dass Hermeneutik und transzendentales Denken in der Theologie aufeinander verwiesen seien (25). *Thomas Schärtl* diskutiert gegenüber M.s erstphilosophischem Verständnis der Metaphysik die Entkopplung von Rationalität und (Letzt-)Begründung (48). *Stephan Winter* benennt in seiner methodologischen Schlussüberlegung (135ff) gute Gründe dafür, dass die Fundamentaltheologie nicht nur erstphilosophisch zu verantworten sei, sie vielmehr „[auch] bei den rituellen Vollzügen des christlichen Glaubens anzusetzen hat" (135). *Georg Essens* Kritik gipfelt in der These „Der göttliche Grund aller Wirklichkeit, insbesondere jedoch unseres Daseins als endliche, freie Wesen bleibt für jedwedes Systemdenken epistemisch unzugänglich" (156), der er die Rückerinnerung an die Position Jacobis folgen lässt: Gott als der wahre Abgrund der Vernunft. *Albert Franz* („Streit um Gott und Religion: Endlos?", 160–173) sekundiert. Erwähnenswert sind darüber hinaus die „Rückfragen an und kritische Anmerkungen zu einer Leitthese Klaus Müllers", welche *Rudolf Langthaler* in seinem Beitrag „‚Intuitionen monistischer Provenienz' bei Reinhold und Kant?" gestellt hat. Langthaler findet die „‚monistisch' inspiriert[e] Lesart" (268) des späten Kant durch M. schlichtweg „beirrend" (250). Er könne „Klaus Müllers Einschätzung der ‚Königsberger Intuition monistischer Provenienz' nicht teilen" (276). Auch *Knut Wenzel* sieht seinen in dem Band vorgetragenen trinitätstheologischen Ansatz „in Gegensatz zu einem monistischen All-Einheitsdenken" (290).

Nun könnte man meinen: viel Widerspruch, viel Ehr. Muss man aber nicht. Hätte man im binnentheologischen Streitgespräch über philosophische Streitsachen interdisziplinär den Rat der Philosophen eingeholt, die sich mit Kants „opus posthumum" auseinandergesetzt haben, wäre der Streitpunkt, den man am ehesten noch in den Beiträgen von Schärtl und Langthaler erahnen kann, schnell benannt. Geht es doch darum, dass der späte Kant zwar Metaphysik betrieben, diese jedoch nicht mehr als erste Philosophie angesehen hat. Vielmehr handelt es sich um eine „praktisch-dogmatische Metaphysik", wie es die in Grenoble lehrende Inga Römer treffend in ihrer Wuppertaler Antrittsvorlesung als Privatdozentin über „Praktische Metaphysik" unter Berufung auf Klaus Düsing herausgearbeitet hat. „Für Kant mündet eine theoretisch unmögliche Ontotheologie letztlich in eine praktisch-dogmatische Metaphysik, die aber, wie Klaus Düsing hervorhebt, nicht Erste Philosophie sein kann (vgl. K. Düsing: *Immanuel Kant: Klassiker der Aufklärung*, Hildesheim u. a. 2013 [Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, 89], 346). Ihr Herzstück ist die *Freiheit des Menschen*. Es handelt sich bei Kants Argumentationsgang um ‚ein argumentum kat'anthropon [...], gültig für Menschen, als vernünftige Weltwesen überhaupt' (306), wenn sie ihr ethisches Streben nach mindestens erlaubten Maximen und ihren Kampf um eine rechtlich geordnete Welt nicht von vornherein für vergeblich halten."[3] Mit anderen Worten: Kants Intuition in der 1804 postum herausgegebenen Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik ist die Idee einer praktisch-dogmatischen Metaphysik, in der es „nicht um Sollenssätze, sondern um *Seinssätze*, deren *Erkenntnisstatus jedoch ein praktischer* ist" (a. a. O., 12) geht.

Trotzdem: Es handelt sich um einen lesenswerten und sehr sorgfältig erstellten Sammelband, in dem über die genannten Beiträge hinaus v. a. die präzise vorgetragenen Überlegungen von *Reinhard Hoeps* zum Begriff der „Herrlichkeit" mein Interesse gefunden haben.

Wuppertal Michael Böhnke

Gott ohne Theismus? Neue Positionen zu einer zeitlosen Frage, hg. v. Rico Gutschmidt / Thomas Rentsch. – Münster: mentis 2016. 275 S., kt € 28,80 ISBN: 978–3–95743–057–7

Der Titel des hier zu besprechenden Werkes klingt spannend, denkt man doch sofort an das jüngst erschienene Buch Volker Gerhardts *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*. Aber im Buch geht es dann seltsamerweise vorwiegend um anderes, wobei der Leser z. T. keinerlei Bezug zum Titel feststellen kann. Die Hg. haben es, wie es scheint, nicht nur in der „Einleitung" (7f) versäumt, den Titel näher zu erläutern, sondern wohl auch gegenüber den Beiträgern.

Das Buch ist in vier Teile gegliedert; der erste ist betitelt mit „Transzendenz und Grenzen": *Primin Stekeler-Weithofer* durchläuft in seinem Beitrag „Die Transzendenz der Wahrheit und der Gott des allgemeinen Blicks" in einer Art „tour d'horizon" von Heraklit über Parmenides, Platon, Sextus Empiricus, antike und religiöse Aufklärung, Paulus im Blick Badious' bis hin zu Hegels „Gottes-Bilder", wobei sich dem Rez.en der Zusammenhang aber nur schwer erschließt. *Thomas Rentsch* beschäftigt sich in seinem Beitrag mit dem Titel „Die Universalität der Transzendenz. Systematische Bemerkungen" mit drei verschiedenen Transzendenzdimensionen: der ontologisch-kosmologischen (= Existenz der Welt), der unvordenklichen (= Existenz des Menschen) sowie der Sprache (= Transzendenz des Logos), die alle vorgängigen Charakters sind. Aber erst der letzte Satz bringt Gott ins Spiel, wenn Rentsch meint, dass auch für die Rede von Gott gelte, dass diese letztlich „von der unhintergehbaren Transzendenz des Logos" lebe (49). *Rudolf Langthaler* nimmt den Leser in seinem Beitrag „Religionsphilosophische ‚Grenzreflexionen' bei Kant und ein Ausblick auf den späten Schelling" auf eine mit Kantzitaten überbordende Darstellung zu Kants Ethikotheologie mit, an die ihm zufolge auch der späte Schelling angeknüpft hat – was aber wohl kaum ein Beispiel für eine neue Position darstellt.

[1] H. Mussinghoff: *Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche*, Mainz 1979 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, B, 27), 468.

[2] R. Descartes: *Von der Methode*, Hamburg 1960 (Philosophische Bibliothek, 26a), 7.

[3] I. Römer: *Praktische Metaphysik*, Manuskript vom 6. Juli 2016, 14.

Im zweiten Teil („Negative Theologie und der Status der Sprache") geht *Dirk Westerkamp* in seinem Beitrag „Kleine Anoetik religiöser Sprachspiele", ausgehend von Gershom Scholems Qualifizierung des auf den seit Philo von Alexandrien „Tetragrammaton" genannten höchsten Gottesnamen der jüdischen Tradition im Sinne einer „Äußerung absoluter ‚Geltung ohne Bedeutung'" (93), auf die verschiedenen Formen des Nichtverstehens ein und gelangt so zu einer „offenen Ordnung", in der er zwischen Nichtverstehensdispositionen, -qualitäten, -modalitäten und -horizonten unterscheidet (101). Religiöse Sprachspiele haben in verschiedener Akzentuierung an verschiedenen dieser Kategorien teil. Entscheidend ist, „dass sich Verstehen wie Nichtverstehen immer schon in Verständnishorizonten eines *Vorverständnisses* bewegen, *in* denen Unverständnis zwar temporär, nicht aber konstitutiv ist" (102). Für die Religion bedeute dies, dass wir hier „nicht schlechterdings nichts oder gänzlich nichtverstehen" sollen, aber ebenso wenig „alles" verstehen (108). Was das für die Unterscheidung in Bezug auf einen theistischen bzw. nichttheistischen Gottesbegriff heißt, wird jedoch im Beitrag nicht deutlich. *Hilmar Schmiedl-Neuburg* geht es in seinem Beitrag „Negative Theologie bei Adorno, Derrida, Wittgenstein und Heidegger" (109–125) um den Nachweis, dass es nicht nur der sog. Negativen Theologie, und hier rekurriert er besonders auf Pseudo-Dionysios (110–113), sondern auch bei Adornos Begriff des „Nichtidentisch", Derridas „Différance", Wittgensteins „Mystischem" und Heideggers „Seyn" letztlich um den Versuch einer Bewegung hin zum „Nichtdualen" geht, wie wir sie auch aus dem asiatischen Bereich her kennen (Buddhismus, Daoismus). In Bezug auf Gott wird durch ein solches Denken nach Schmiedl-Neuburg sowohl die Personalität als auch die Impersonalität geleugnet (113). Damit werden natürlich auch Unterscheidungen wie die zwischen Theismus, Monismus, Pantheismus usw. hinfällig. Ob man aber damit Pseudo-Dionysios, Meister Eckhart oder Cusanus wirklich gerecht wird, wage ich zu bezweifeln. „‚Gott ohne Theismus': Was könnte damit gemeint sein?" – Die Beantwortung dieser Frage, die man in der Einleitung des Bandes erwartet hätte und die leider auch nicht in den bisherigen Beiträgen ventiliert wurde, wird erstmals explizit von *Amber L. Griffioen* in ihrem Beitrag gestellt, der den etwas umständlichen Titel „Prolegomena zu einer jeden künftigen ‚(Nicht-)Metaphysik' der Religion. (Anti-)Realismus, (Non-)Kognitivismus und die religiöse Imagination" (127–147) trägt. Griffioen möchte die festgefahrene Realismusdiskussion innerhalb der analytischen Religionsphilosophie mit dem von ihr entwickelten „religiösen Imaginativismus" aufbrechen, der über einen bloßen theologischen Fiktionalismus hinausreiche; wobei sie unter „Vorstellung" „eine Sonderart mentaler Darstellung" versteht, „für die die *Vorstellungskraft* auf eine gewisse Art und Weise notwendig ist" (141, Anm. 29). Aber hier stellt sich sogleich die Frage, ob denn die Vorstellungskraft in Bezug auf Gott das entscheidende Vermögen darstellt, kann ich mir ja noch die Allgüte oder die Allmacht Gottes, selbst seine Personalität denken, aber doch wohl kaum noch vorstellen. Zudem wird ein solcher Imaginativismus dem religiösen Selbstverständnis kaum gerecht und erinnert in so manchen Zügen an Dworkins letzte Schrift *Religion without God* – so, wenn Griffioen beispielsweise meint, es sei „Aufgabe der Religion […], eine Sprache über die tiefsten und bedeutungsvollsten Besonderheiten unserer menschlichen Realität zu entwickeln" (145f). *Hans Julius Schneider* geht es in seinem Beitrag „Religiöse und nicht-religiöse Sprachspiele. Grenzen und Grenzüberschreitungen" (149–164) darum, „die nicht-metaphysische Sicht auf die Religion zu stärken", die er auch als „mystisch" bezeichnet. Die metaphysische Sprechweise setzt er demgegenüber mit der „klassisch-theistischen" gleich (149). Letztere erzeuge zuweilen „den falschen Schein einer Kontinuität zwischen religiösem und nicht-religiösem Sprechen", wogegen es „eine Hauptthese des Mystikers" sei, „dass diese Kontinuität nicht besteht" (151). Hier drängen sich einem auch gleich verschiedene Fragen auf: Bedeutet „metaphysisch" denn schon per se „klassisch-theistisch"? Wer ist „der" Mystiker? Wer behauptet eine Kontinuität zwischen religiösem und nichtreligiösem Sprechen? Wenn es dann im weiteren Verlauf um die Frage der „Wörtlichkeit" bzw. „Nicht-Wörtlichkeit" religiösen Sprechens geht, so hätte ein Blick auf Paul Tillichs Symboltheorie manches klären können, was hier im Dunkeln bleibt. Wenn man allerdings auf Wittgenstein rekurriert, ist natürlich eine ontologische Fundierung religiöser Sprache vom Tisch. Und doch hat Wittgensteins Sprachspieltheorie auch recht viel mit Tillichs Symboltheorie gemeinsam.

Der dritte Teil („Theismus und Rationalität") beginnt mit *Holm Tetens* „Verteidigung der rationalen Theologie" (167–175). Tetens zufolge ist es – im Gegensatz zu Schneider – „weder möglich noch sinnvoll, nichtmetaphysisch von Gott zu reden" (168). Den religiösen Naturalismus à la Dworkin sieht Tetens nicht besser, sondern weniger gut begründet als einen Gottesglauben, der Gott „als ein immaterielles, rein geistiges, allwissendes, allmächtiges und vollkommen gerechtes und barmherziges Wesen" und als „Schöpfer des Universums" versteht (174; vgl. 168). In seinem Beitrag „Religion, Transzendenz, Theismus" geht es *Henning Tegtmeyer* um „Einwände gegen rein immanente Rekonstruktionen religiösen Glaubens und religiöser Rede" (177–193). Hierbei zeigt er auf der Folie von Kants Ethiko-Theologie die Schwäche einer „deflationären, immanent-affirmativen Religionsphilosophie" auf, die nicht zuletzt darin besteht, dass der Begriff der Gerechtigkeit nur sinnvoll zu denken ist mit Bezug auf einen theistischen Gottesbegriff (193). *Silvia Jonas* geht es in ihrem Beitrag „Mathematischer und religiöser Glaube" (195–213) um den Nachweis, dass es sich bei beiden um „abstrakte Systeme" handele, die „empirisch nicht falsifizierbar" seien. Aufgrund einer Prüfung der vier Parameter „Anwendbarkeit", „Vorhersagbarkeit", „Konsistenz" und „Offensichtlichkeit der Axiome" kommt Jonas zu dem Schluss, „dass der Religion ein ähnlicher Respekt entgegengebracht werden muss" wie der Mathematik (195). Der Vergleich an sich ist ja nicht uninteressant, die Durchführung macht aber letztlich nur eines deutlich, dass die Probleme aufgrund eines äquivoken Glaubensbegriffes hier mehr verdunkelt als erhellt werden. Während dem religiösen Glauben bzw. dem Glauben an Gott notwendig ein existentieller Charakter zukommt, ist die Mathematik das Urbild zwingenden Wissens, und damit ist sie unter den Wissenschaften am wenigsten existentiell relevant. Wenn Jonas dann auch noch von dem „Glaube an die Religion [?]" und dem „Glauben an die Mathematik" spricht (211), so wird vollends deutlich, dass der Glaubensbegriff hier überhaupt nicht geklärt ist.

Im vierten Teil geht es um „Dekonstruktion und nicht-metaphysisches Denken". Der erste Beitrag von *Rico Gutschmidt* beschäftigt sich unter dem Titel „Glaube als Haltung" mit der Gelassenheit und dem grundlosen Vertrauen beim späten Heidegger (217–231). Ob allerdings Heideggers Rekurs auf das Sein so einfach mit Tillichs „absolutem Glauben" in dessen Schrift „*The Courage to Be*" oder Jaspers' Begriff des „Umgreifenden" zu vergleichen ist, erscheint mir mehr als fraglich, geht es Tillich in diesem Kontext doch zuerst einmal um die „Rechtfertigung des Zweiflers" und bezieht sich der Zweifel doch immer nur auf die Objektivationsform des Glaubens, die aber für Tillich unabdingbar ist. Zudem finden sich auch zwischen Tillich und Jaspers – bei aller Gemeinsamkeit – unüberwindbare Gegensätze, die sich an den Themen „Symbol" oder „Chiffer" aufzeigen ließen. *Hartmut von Sass* geht es in seinem Beitrag mit dem Titel „Die Sinne der Anbetung" um „Jean-Luc Nancy und die Dekonstruktion des Christentums". Dabei macht er u. a. deutlich, dass hier völlig unklar sei, „was Nancy unter ‚Christentum' versteht" (241). Wenn dann Nancy auf das Gebet rekurriert, er dessen Sinn aber darin sieht, „ohne Referenten und ohne Inhalt auszukommen", so wird damit deutlich, dass „dann nur ein intrinsischer Wert" übrig bleibt, „der im Akt des Anbetens selbst" liegen muss (246). Indem Sass schließlich Nancys Dekonstruktion des Christentums mit Bultmanns Entmythologisierungsprogramm vergleicht, wird vollends offentsichtlich, dass es bei Nancy um eine Aufhebung der „‚Eigentlichkeit' des Wahren zugunsten einer Pluralität der Welt" geht (250). Im letzten Beitrag von *Karlheinz Ruhstorfer* „Die Grenzen des Unbegrenzbaren. Ein theo-logischer Aufbruch" (251–275) geht es um eine Vermittlung zwischen „spekulativer Metaphysik, moderner Weltbetrachtung und postmoderner Zeichentheorie" in der Hoffnung, dass sich daraus „eine neue Konstellation der Rede von Gott" ergibt (252). Mit breitem Bezug auf die Philosophiegeschichte bis hin zu entsprechenden Diskussionen in der Gegenwart bleiben die Ausführungen von Ruhstorfer aber letztlich im Bereich des Appellativen stecken: „Philo-sophische, also weisheitsliebende Menschen mit einem Sinn für Religion sollten nicht einen weiteren Versuch starten, unserer Herkunft zu entkommen" – so sein Schlusswort (275).

Der Band eröffnet ein breites Spektrum an Fragestellungen und Lösungsversuchen, wobei aber einige Beiträge, wie deutlich wurde, die Probleme mehr verdunkeln als erhellen. Das Unternehmen leidet insgesamt darunter, dass der Begriff des „Theismus" in keiner Weise geklärt wird, was aber unbedingt in der Einleitung hätte geschehen müssen. Ist damit die Vorstellung eines Gottes gemeint, der ein Seiendes neben Seiendem ist? Solche Vorstellungen mag es zwar in der volkstümlichen Religion geben; aber welche großen Denker der Philosophie- und/oder Theologiegeschichte haben jemals einen solchen Gottesbegriff vertreten? Oder ist das Proprium des theistischen Gottes seine Absolutheit, also seine Allmacht und Allgüte (woraus ja bekanntlich das Theodizeeproblem erwächst) sowie seine Allwissenheit? Oder ist der Gott des Theismus immer auch schon personal zu denken? So denkt man bei dem Titel des Buches *Gott ohne Theismus* nicht zuletzt auch an pantheistische und/oder panentheistische Denkmuster. Auch der Untertitel wurde nicht von allen Beiträgen eingelöst: *Neue Positionen zu einer alten Frage.* Insgesamt ließen sich so manche Beiträge besser unter den Titel „Religion ohne Gott", andere wiederum unter den Titel „Gottes-Rede" subsumieren. Auch ist negativ anzumerken, dass das Buch weder ein Personen- und/oder Sachregister noch ein Autor/inn/enverzeichnis aufweist.

Trier Werner Schüßler

Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottesrede im 21. Jahrhundert, hg. v. Klaus Viertbauer / Heinrich Schmidinger. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2016. 408 S., geb. € 89,95 ISBN: 978–3–534–26773–6

Sammelbände können, wenn sie entsprechend konzipiert sind, Auskunft über den *Status quaestionis* einer Disziplin bzw. einer bestimmten Problemstellung innerhalb dieser Disziplin geben. Diesem Anspruch möchten die Hg., H. Schmidinger (Salzburg) und K. Viertbauer (Innsbruck), gerecht werden: Was hier in puncto der „philosophischen Durchdringung der Gottesrede im 21. Jahrhundert" gesammelt wurde, soll für „den gegenwärtigen Diskurs im deutschsprachigen Forschungsraum repräsentativ sein" (7). Der Forschungsraum wird geographisch freilich breit gefasst und umfasst auch Theologen bzw. (Religions-)Philosophen, die im Alltag englisch schreiben und sprechen (London/UK; Claremont/CA).

Das Panorama der „Denkversuche des Glaubens" – so die Überschrift der Einleitung (9–18) von *K. Viertbauer* –, das den Leser/inne/n präsentiert wird, kann in der Tat als repräsentativ gelten, nicht zuletzt

für eine *Pluralität* von Denkwegen, in denen sich die „unterschiedlichen philosophischen Strömungen und Disziplinen" (18) widerspiegeln. Theologie, die den Glauben philosophisch (seit jeher) zu begründen sucht, sieht sich mit ebendieser *Pluralisierung* (vgl. A. Kreiner, 223) von Philosophien konfrontiert; das fordert sie ihrerseits heraus, die jeweilige „*Form* der Begründung" (S. Wendel, 142) argumentativ auszuweisen. Die „Kosten" dieses Pluralismus werden auch auf die Leser/innen überwälzt: Wer nicht nur auf einigermaßen Vertrautes zugreift, findet sich rasch mit einer Vielzahl voraussetzungsreicher Theoriegestalten samt deren Sprachregelungen konfrontiert und – bei genauer Lektüre – bisweilen herausgefordert, die eigene theologische wie (religions-)philosophische Position auf ihre Grundannahmen bzw. ihren „Stil" (K. Müller, 103) hin prüfen zu wollen. Der Sammelband kann jedenfalls als Aufforderung „gelesen" werden, „Selbstprofilierungsargumente", die dazu angetan sind, „eigene Positionen auszubauen und ‚gegnerische' in Misskredit zu bringen" (J. Werbick, 289), hintanzustellen.

Die von den Hg.n an die 15 Vf. und eine Vf.in herangetragene Aufgabe dürfte darin bestanden haben, die je eigene „spezifische Methodik darzustellen" (F. Ricken, 241). Folglich bemühen sich die allermeisten von ihnen, die Themenstellung – „Glauben denken" – nicht nur über das philosophische Grundgerüst, das sie sich zu Eigen gemacht haben, zu vermitteln, sondern vor dem Horizont der Pluralisierung die *Wahl* dieses Grundgerüsts selbst noch zu begründen. Da dies von Wissenschaftlern zweier Generationen versucht wird, erhalten die Leser/innen *indirekt* auch Aufschluss darüber, welche philosophischen Traditionen in der gegenwärtigen („deutschsprachigen") Systematischen Theologie besonders wirkmächtig sind – die Gründe hierfür wären vermutlich nicht ausschließlich auf der Ebene des „zwanglosen Zwangs des besseren Arguments" (Habermas) zu suchen.

Der Sammelband ist in drei Abschnitte gegliedert: Der Vielfalt philosophischer Zugänge wird durch die Verwendung breit gefasster Zuordnungskategorien – „Subjektivität, Erkenntnistheorie und Gesellschaft" (7) – zu entsprechen versucht.

Im ersten und umfassendsten Abschnitt (19–190!), der die „Rede von Gott in Auseinandersetzung mit dem Subjektgedanken" als „Ausgangspunkt" bestimmt, kommen mit G. Essen, K. Müller, H. Verweyen und S. Wendel die bekannten Vertreter und die bekannte Vertreterin dieses „Paradigmas" zu Wort. Während *H. Verweyen* („Kriterien für eine glaubwürdige Rede von Gott") ebenso präzise wie konzise die Entwicklung seines philosophisch-theologischen Denkens (noch einmal) darlegt und begründet, sieht *G. Essen* („‚als ob man von Christus nichts wüsste?' Philosophisch-theologische Überlegungen zur Personalität Gottes") die „Pointe" seiner Auseinandersetzung mit der Personalität Gottes in der „Sattelzeit der Neuzeit" darin, dass an ihr etwas deutlich wird, was heute noch gelten könnte: „[D]er philosophische Theismus [lebe] von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann." (59) *K. Müller* („Fälliger Stilwechsel. Gedanken zum philosophischen Leitparadigma einer zeitsensiblen Theologie") zieht angesichts eines grundsätzlichen Zweifels an der Vernünftigkeit des Glaubens (z. B.: Neuer Atheismus), einer Gottesrede, die „einfach nicht mehr zusammen[geht] mit dem, was längst an Wissen über Mensch und Welt angehäuft ist" (82), sowie angesichts einer durch „postmodern[e] Denkformen" philosophisch geschwächten Theologie den Schluss, einen schöpfungstheologisch bereinigten Monotheismus unter kritischer Beiziehung panentheistischer Traditionen sanieren, d. h. philosophisch stringenter machen zu können. *S. Wendel* („Theologie – rationale Rechtfertigung der Praxis der Nachfolge Jesu") weiß Engführungen der Rede von „Erstphilosophischer Glaubensverantwortung" (144ff) zu korrigieren, um sie mit einem an H. Peukert orientierten Verständnis von „Theologie als Reflexion der Glaubenspraxis" (137–139) *kreativ* zu vermitteln: Es scheint dann ein „Moment Unbedingtheit" auf, wenn durch die Praxis des Glaubens die „den Status quo aufbrechend[e] Praxis Jesu und deren Vergegenwärtigung […] neue Wirklichkeit schafft […] und antizipatorisch ‚Leben in Fülle' realisiert" (149). Am überaus engagierten Beitrag von *J. Wohlmuth* („Gottes Einfall in die menschliche Vernunft. Ein Vergleich zweier philosophischer Denkansätze und ihrer theologischen Rezeption"), in dem er seinen eigenen, an E. Levinas und J.-L. Marion orientierten Ansatz jenem von T. Pröpper gegenüberstellt, wird v. a. folgende Schwierigkeit deutlich: Eine Übereinstimmung im *Anliegen* schließt nicht aus, dass „[i]m Ergebnis […] beide Konzeptionen höchst verschieden" (189) sein können. Die Sektion wird konterkariert durch die Beiträge von *K. Appel* („Trinität und Offenheit Gottes") und *J. Hoff* („Liturgical turn – Gottesrede in einer postdigitalen Welt"). Bei Appel überrascht (positiv!) das seit E. Schillebeeckx selten gewordene Ineinandergreifen von atl. wie ntl. Schriftbezug und philosophischer Reflexion. Die Gottesfrage wird über das (biblische wie philosophische) „Moment der Offenheit des Seins" (21) erläutert und anhand der mit Gott zusammengedachten Bedingtheiten von Raum, Zeit, Hinfälligkeit, Gastfreundschaft, der Namensnennung, des Körpers und der Textbezogenheit (wieder) näher an die menschliche Lebenswirklichkeit heranzuführen versucht. Der mit „anglophoner Theologie" bestens vertraute Hoff argumentiert mit dem Cusaner für eine andere Lesart der Moderne; die derzeit gängige, „franziskanische" Moderne hätte die moderne Theologie auf „eine aus ihrem mystischen Nährboden herausgerissene, pastoral orientierte Spezialdisziplin" (79) enggeführt.

Der zweite Abschnitt bestimmt die Erkenntnistheorie als ihren „Ausgangspunkt" (191–314). Mit A. Kreiner, F. Ricken, T. Schärtl und J. Werbick kommen auch hier renommierte Personen und Positionen zur Sprache; der von *R. Faber* vertretene prozesstheologische Ansatz („Prozesstheologie als Theopoetik") wirkt im Kontext „deutschsprachiger Theologie" (noch immer) exotisch, auch wenn über die jüngste Rezeption von Panentheismus (K. Müller) und Panpsychismus (T. Schärtl) A. Whitehead und C. Hartshorne sowie deren Nachfolger/innen immer bekannter werden. Aufschlussreich in diesem Zusammenhang ist v. a. die knapp zusammengefasste Entstehungsgeschichte von Prozessphilosophie und -theologie (207–210). *A. Kreiners* („Von Gott reden in unübersichtlichen Zeiten") „metaphysischer Realismus" (224) scheint zur Theopoetik Fabers (zumindest) im *semantischen* Widerspruch zu stehen, sollte es doch Kreiner zufolge bei jedweder rationalen Argumentation ein „Regelwerk" geben, „an das sich unabhängig vom Gegenstand des Redens jeder zu halten hat, der Wahrheitsansprüche öffentlich vertritt" (231). Diese Spannung wird relativiert, wenn die „naturalistische Herausforderung" (235–240) als jener Tatbestand verstanden wird, der auch Whitehead einst zu einer Umstellung der „Denkschemata" (197) bewogen hat. *F. Ricken* („Erfahrung und Interpretation") stellt nach einer knappen philosophischen Besinnung auf die für die „Gottrede relevanten Begriffe" (*phronêsis*; *nous*) (241) vier Formen ebendieser vor: Schrift, Tradition, Mystik und natürliche Theologie. Wissenschaftliche, d. h. philosophisch-theologische Durchdringung der Gottesrede muss mit Erfahrung (W. James) verbunden und darf gerade kein Mittel sein, um den staunenden Menschen „wieder einzuschläfern" (256, zit. nach L. Wittgenstein). *T. Schärtl* erinnert eingangs an das breite Spektrum, das innerhalb der Frage nach der Begründbarkeit des Glaubens in Theologie und Religionsphilosophie existiert (von „Letztbegründungsforderungen" bis zu „Versionen eines ‚schematischen Barthianismus'" [259]) sowie an die Konsequenzen eines Überzeugtseins: „… dass ich für sie ‚meinen Kopf hinhalte' und dass ich die mit ihnen gegebenen Optionen auch ergreife" (266). Dieser Konsistenzforderung kommt Schärtl nach, wenn er mit (s)einem Verständnis des Glaubensaktes als *„Entwurf einer Totalinterpretation von Welt"* (268) den Leser/inne/n notwendig gewordene und gleichfalls immer problematische „Modifikationen des Gottesbegriffs" (276–285) vor Augen führt und schlussendlich den von J. Bishop und K. Perszyk „euteleologische[n] Ansatz" (287) als jenen mit den meisten Stärken favorisiert. *J. Werbicks* Beitrag („Gott denken? – Sich von Gott zu denken geben lassen? Über schiefe Alternativen und produktive Spannungen in der theologischen Gotteslehre") besteht neben einer gleichermaßen materialreichen wie traditionskundigen Durchdringung der Möglichkeiten des Gottdenkens (295–300) v. a. in der Benennung und Bearbeitung von durch unterschiedliche philosophische wie theologische Positionen hervorgerufenen Spannungen. Diese können, ja dürfen nicht (immer) aufgelöst werden, vielmehr gelte es, „die Spannung zwischen den Alternativen theologisch zu stabilisieren, damit sie nicht zur falschen Alternative werde" (305). Dies gelte dann auch für die Varianten, die klassische Gottesprädikationen und „prozesstheologische Argumentationsfiguren" mit ihrer Relativierung anbieten (313f).

Im kürzesten dritten Abschnitt (315–405) bildet die gesellschaftliche und interreligiöse Dimension der Rede von Gott den „Ausgangspunkt". E. Arens und M. Knapp beleuchten die erste, P. Schmidt-Leukel und K. von Stosch die zweite Dimension. *E. Arens* („Kommunikative Vernunft und Gottrede") führt den Versuch, die Gottesrede vernünftig zu verantworten, wohl am konsequentesten im Horizont einer (post-)säkularen Öffentlichkeit durch (332–334). Aus Habermas'scher Kommunikationstheorie und einem von J. B. Metz und H. Peukert inspirierten Verständnis von Religion als „kommunikative[r] Praxis" (320) entwickelt Arens eine „kommunikative Religionstheorie und -theologie", die es erlaubt, Gottesrede differenziert und kritisch zu reflektieren als „religiöse Rede" *von* und *zu* Gott sowie „theologische Rede" *über* und *vor* Gott. *M. Knapp* fragt angesichts der „Säkularisierungsschübe", ob nicht „eine rationale Erschließung der Erfahrung Gottes […] unmöglich geworden ist" (335) und, falls doch nicht, welche Denkform die geeignetste sei, um dies zu leisten. Der subjekt- und freiheitsphilosophische Ansatz von T. Pröpper greife letztlich zu kurz („philosophisch inkonsistent" [341]) und muss um eine *intersubjektive* Perspektive erweitert werden, die am konsequentesten in A. Honneths Anerkennungstheorie eingegangen sei. Wird Glaube als ein Anerkennungsverhältnis gedacht, so beinhaltet „[l]etztgültiger Sinn […] ein unbedingtes Anerkanntsein" (353). *P. Schmidt-Leukel* („Gottesrede im Kontext interreligiöser Theologie") zeichnet vorerst knapp und gut verständlich die Entwicklungslinien sowie die sie antreibenden religionskritischen Argumente der pluralistischen Religionstheologie nach (355–359). Innerhalb einer Vielfalt pluralistischer Religionstheologien können vier Grundmotive ausgemacht werden, die einerseits sicherstellen, dass „Verschiedenheit mit Gleichwertigkeit" (370) verbunden sein *kann*, aber andererseits – gegen den Vorwurf eines „relativistischen Indifferentismus" (371) – eine differenzierte Beurteilung unterschiedlicher Religionen sehr wohl ermöglichen. Eine pluralistische Religiontheologie, die zur „interreligiösen Theologie" wird (373–376) kommt dem schon recht nahe, was „Komparative Theologie" macht (375, Anm. 72). Dass *K. von Stoschs* Beitrag („Gottrede als Komparative Theologie. Philosophische Grundlagen eines Paradigmenwechsels") am Schluss dieses Sammelbandes zu finden ist, könnte auch daran liegen, dass darin einige, in vorausgehenden Beiträgen bereits erwähnte (philosophische) Linien zusammen- und auf die „heiße" Thematik der interreligiösen Konstellation zulaufen. Von Stosch setzt bei der „Beschreibung der Überzeugungen religiöser Menschen" (378) an, die „Ausdruck der eigenen Lebenshaltung und Letztorientierung" (383) sind und folglich auf das Handeln (als „Praxis") durchschlagen müssen. Mit L. Wittgenstein unterscheidet von Stosch zwei „Grundtypen von Überzeugungen" (384), wobei „religiöse Überzeugungen […] oft weltbildkonstitutiven Status" (393) haben, was sie zwar der Kritikfähigkeit nicht grundsätzlich entzieht, es aber not-

wendig macht, dass Bedeutung und Geltungsanspruch „nur in ihnen ermittelt und diskutiert werden können". Damit ist die Tür zur Komparatistik aufgestoßen, deren Bedeutung ganz maßgeblich auf die „allgemeine" Glaubensverantwortung zurückwirkt: diese kann nur (mehr?) „eine vorläufige, reversible, konkrete, auf einen bestimmten Streit und bestimmte Anfragen bezogene" (399) sein.

Im zweifelsohne repräsentativen Panorama von „Denkversuchen des Glaubens" fällt allenfalls das Fehlen der Auseinandersetzungen mit dekonstruktivistischer Philosophie auf; auch wenn sie im Band da und dort kritisch bis ablehnend erwähnt wird, hat sie doch eine Rezeption in der deutschsprachigen Theologie erfahren, die – je weniger sie mit einer auf *die* Postmoderne projizierten denkerischen und moralischen Verfallsgeschichte verbunden wird – noch nicht als abgeschlossen gelten kann. Diese Leerstelle muss den Hg.n vielleicht nicht angelastet werden, sind sie ihrerseits doch auf die Zusagen entsprechender Vf./innen angewiesen. Das in diesem Sammelband deutlich anklingende wachsende Interesse an Panentheismus, Prozessphilosophie und -theologie wird die mit anglo-amerikanischer *katholischer* Theologie vertrauten Leser/innen verwundern, erfreuten sich diese Denkformen doch bereits in den 1980er-Jahren einer intensiven Rezeption. So scheint für die Erfassung des *Status quaestionis* auch „der Ort entscheidend" (E. Arens, 332, zit. nach H.-J. Sander), von dem aus er unternommen wird, nicht nur die Sprache.

Linz Andreas Telser

Dogmatik

Anders gemeinsam – gemeinsam anders? In Ambivalenzen lebendig kommunizieren, hg. v. Maria Juen / Gunter Prüller-Jagenteufel / Johanna Rahner / Zekirija Sejdini. – Ostfildern: Grünewald 2015. 270 S. (Kommunikative Theologie, 18), pb. € 26,00 ISBN: 978–3–7867–3051–4

Hinter der Reihe *Kommunikative Theologie*, die im Jahr 2002 vom Tübinger Dogmatiker Bernd Jochen Hilberath und dem Innsbrucker Religionspädagogen Matthias Scharer begründet worden ist, verbirgt sich ein lebendiges Forschungsnetzwerk zwischen den Kath.-Theol. Fak.en der Univ.en Tübingen und Innsbruck, das heute weit darüber hinaus wirkt und nicht nur katholische Theolog/inn/en verbindet, sondern gerade aufgrund einer neuen „Kultur" des Theologietreibens in interdisziplinärer und interreligiöser Hinsicht Brücken gebaut hat. Vorliegender 18. Band geht auf einen Kongress des Forschungsnetzwerkes an der Univ. Innsbruck zurück und ist Matthias Scharer, dem Mitbegründer der *Kommunikativen Theologie*, zu seiner Emeritierung gewidmet. Mit dem programmatischen Titel *Anders gemeinsam – gemeinsam anders? In Ambivalenzen lebendig kommunizieren* fassen die Hg. das Spezifikum der theologischen Methodik der „kommunikativen Theologie" zusammen und markieren gleichzeitig – das machen *Christian Bauer* und *Martina Kraml* in ihren einführenden Impulsen zur Programmatik und Methodik der „kommunikativen Theologie" deutlich – Wegzeichen für weitere kreative Impulse des Forschungsnetzwerkes in der Zukunft. Der Band versammelt Beiträge verschiedener Theologengenerationen; er steht für einen lebendigen Austausch der jüngeren und älteren Generationen des Netzwerkes, und unter dem Titel „Perspektiven in die Zukunft" sind im letzten Teil des Buches wegweisende Impulse der Initiatoren der „kommunikativen Theologie" für das weitere Arbeiten der jüngeren Generation aufgenommen. Kreativ und innovativ ist der gewählte Themenhorizont, das Kommunizieren in „Ambivalenzen", herausfordernd für eine Kirche und Theologie, die an dogmatisch-rechtlichen Sicherheiten festhält und nicht bereit ist für die von Papst Franziskus benannte „Dezentrierung", aber (über-)lebenswichtig in einer Welt, in der religiöse und säkulare Fundamentalismen zunehmen und in der zu gelten scheint: „Heraus aus den Ambivalenzen, die das Leben so unsicher und riskant erscheinen lassen und hinein in die Sicherheit des ‚Schwarz oder Weiß'. Jede oder jeder muss doch wissen, woran sie bzw. er ist. Ambivalenzen in dem Sinne, dass es so und auch ganz anders sein kann, sind schwer auszuhalten. In Ambivalenzen leben und kommunizieren ist ein lebenslanger Lernprozess, der viel Vertrauen in Andere, in das Fremde und Neue braucht." (11)

Im ersten Teil des Buches werden genau diese „Ambivalenzen in Gesellschaft, Bildung und Religionen" benannt, so in grundlegenden Beiträgen von *Wolfgang Palaver* (über eine Auseinandersetzung mit postmodernen philosophischen Diskursen), von *Ulrike Greiner* (zu Erfahrungen von Ambivalenz im Bildungsdiskurs), von *Zekirija Sejdini* (zu Ambivalenzen in islamischen theologischen Diskursen und in Dialogkonzepten), von *Johanna Rahner* (zur katholischen Kirche in den Ambivalenzen der späten Moderne) sowie in kürzeren, aus Arbeitsgruppen hervorgegangenen Beiträgen von *Wilhelm Guggenberger / Claudia Paganini, Gunter Prüller-Jagenteufel, Harald Mandl / Theresia Zingerle, Hamideh Mohagheghi / Robert Ochs* und *Norbert Briefen / Gunda Werner*. Der „freie" Westen – und über die Kommunikationsmedien auch die Weltgesellschaft – entwickelt sich immer mehr zu einer „Kontrollgesellschaft" (30), die Suche nach Sicherheiten geht mit der Gefährdung durch Fundamentalismen überein. Unter Bezugnahme auf den früheren Ordensgeneral der Dominikaner Timothy Radcliff weist Rahner bei der Rückfrage nach „dem Katholischen" Typisierungen wie „konservativ", „progressiv" oder „traditionalistisch" zurück und weist darauf hin, wie wichtig das Aussprechen der Ambivalenzen ist: „Im Nichtaussprechen der Ambivalenzen und der von ihnen bewirkten Verunsicherung steckt die eigentliche Gefahr für die Kirche; im Nichts-sagen-und-schweigendetwas-anderes-Denken." (74) Darum plädiert sie für Räume, „in denen die unterschiedlichen Meinungen offen ausgesprochen und der darüber notwendige Streit ebenso offen ausgetragen werden kann. An dieser Fähigkeit zum Gespräch wird sich entscheiden, ob wir noch *eine* Kirche sind." (75, Herv. i. Orig.) Dazu ist die Ausbildung einer anderen Haltung notwendig, um dem Anderen und Fremden wirklich begegnen zu können (Mohagheghi / Ochs, 107), um „Parochialismus" und „Elitismus" (Prüller-Jagenteufel, 97) zu überwinden.

Im zweiten Teil des Buches unter dem Titel „Anders gemeinsam – gemeinsam anders? Lebendige Kommunikation gestalten" wird in den Beiträgen von *Martina Kraml, Johannes Panhofer, Stan Chu Ilo / Gunda Werner, Roman A. Siebenrock, Thomas Abraham / Matthias Scharer, Maria Dendorfer / Franz Weber, Jadranka Garmaz / Hannah Anita Schulz / Ante Vuckovic, Mary Ann Hinsdale / Bradford Hinze, Wilhelm Rees* und *Anna Findl-Ludescher / Zekirija Sejdini* das Konzept der „kommunikativen Theologie" aus unterschiedlichen Perspektiven und in lebendigen Kommunikationsprozessen „durchbuchstabiert", wobei deutlich wird, wie die Methodik der „kommunikativen Theologie" theologieproduktiv ist, sprich, wie sich im lebendigen Kommunizieren in Ambivalenzen (z. B. im interkulturellen oder interreligiösen Gespräch) die Gottesfrage selbst „einspielt", wie von Schuld und Vergebung die Rede ist, wie das „Wunder des Glaubens" durchbricht (Siebenrock, 159), wie im Akt der Praxis „kommunikativer Theologie" der „lebensförderliche Umgang mit den Ambivalenzen" selbst zu einer Gotteserfahrung werden kann (Werner, 117): „So ist eine theologische Kommunikation, die aufmerksam ist für die Ambivalenzen, sie sensibel wahrnimmt und authentisch äußert, zugleich ein symbolischer Ausdruck geschichtlicher Offenbarung, die sich zurückbezogen weiß auf ihren Ermöglichungsgrund in Gott." (ebd.) Ein solches „Sprechen von Gott" – ob explizit oder implizit in allen Alltagsworten – ist immer geerdet, gebunden an den jeweiligen Ort, eingebettet in die konkreten Biographien. Lebendig zu kommunizieren bedeutet, so fasst Kraml den Prozess des Kongresses und das Projekt „kommunikativer Theologie" zusammen, „Offenheit für das ganz Andere", ein „reflexiv wahrgenommener und begleiteter Prozess der Öffnung und Schließung, der Balancen, des Einnehmens und Aufgebens von Standpunkten, im Angesicht und im Anruf des ganz Anderen, den wir Gott nennen. […] Lebendig kommunizieren bedeutet, im Namen Gottes von der ‚Lokalität' zu erzählen, über ‚traditionsgebundene Deutung' zu sprechen, ‚Unentscheidbarkeit' zuzulassen, die ‚Vorläufigkeit der Situation' des Menschen anzuerkennen, gegenüber den Erzählungen der ‚Gewissheit' auf der Hut zu sein und Erzählungen von Pluralität, Ambivalenz und Kontingenz anzuerkennen, mit ihnen in Begegnung treten, sie mitunter zu ertragen und sie insbesondere weiter zu tragen." (130)

„Perspektiven in die Zukunft" geben die Begründer der *Kommunikativen Theologie Matthias Scharer* und *Bernd Jochen Hilberath* in ihren Beiträgen, in denen sie in der Rückschau aus ihrer jeweiligen religionspädagogischen bzw. dogmatisch-theologischen Perspektive offene Herausforderungen für das Projekt der „kommunikativen Theologie" benennen. Das ist das Leben und Lernen mit Anderen, religiöse Erziehung „in der Gegenwart" der anderen Religion (238), und das ist die Arbeit an einer „charismatischen" Ekklesiologie, wie sie Kardinal Suenens bereits zu Konzilszeiten forderte (258), und die die Ambivalenz ekklesiologischer Metaphern wie „Leib Christi", „Volk Gottes" oder „communio" austarieren helfen kann.

Anders gemeinsam – gemeinsam anders? In Ambivalenzen lebendig kommunizieren – das ist ein Buch, das Lust macht auf das Projekt der „kommunikativen Theologie" und das für die Erfolgsgeschichte dieses Forschungsnetzwerkes steht. Die beiden Initiatoren Scharer und Hilberath haben vor knapp 20 Jahren Samenkörner ausgelegt, die gute Früchte haben reifen lassen. Es gibt nicht viele Forschungsnetzwerke, die theologischem Nachwuchs „Lust" auf Theologie machen und kreative Kräfte wecken, wie sie in der vorliegenden Publikation „gesammelt" sind. Und es gibt nicht viele Kongresspublikationen, hinter deren Buchdeckeln die Lebendigkeit und Freude des Austausches noch so zu spüren ist wie in dieser.

Osnabrück Margit Eckholt

Knorn, Bernhard: **Versöhnung und Kirche**. Theologische Ansätze zur Realisierung des Friedens mit Gott in der Welt. – Münster: Aschendorff 2016. (XI) 363 S. (Frankfurter Theologische Studien, 74), kt € 49,00 ISBN: 978–3–402–16061–9

Die vorliegende Studie Bernhard Knorns, die 2015 in Mainz als Diss. vorgelegt wurde, will „systematisch-theologisch ein christliches Verständnis von Versöhnung" (VI) erarbeiten, in dem zwischenmenschliche Versöhnungsprozesse und die Versöhnung Gottes mit dem

Menschen zusammengedacht werden können. Dies hat auch profunde ekklesiologische Konsequenzen: „Ziel ist ein sakramentales Verständnis der Kirche" (Klappentext). Der Vf. will den in seinen verschiedenen Kontexten keineswegs eindeutigen Versöhnungsbegriff theologisch näher klären und in einem in gewisser Weise ökumenisch und interdisziplinär angelegten Entwurf untersuchen, „wie das durch Christus geschenkte Heil als Versöhnung verstanden und wie es gerade über ein versöhnungstheologisch grundiertes Verständnis der Kirche eine anthropologische und soziale Bedeutung erhalten kann" (7). Als grundlegende Hypothese kann dabei die Prozesshaftigkeit von Versöhnung gelten, die – wie auch der Frieden – unter realen irdischen Bedingungen nur „asymptotisch zu erreichen" (59) ist. Versöhnung könnte von daher als christlich-eschatologischer „Grenzbegriff" (60) verstanden werden.

Da dem Vf. „der Versöhnungsbegriff in der katholischen Theologie noch wenig bestimmt" (16) zu sein scheint, werden in einer umfangreichen „Einführung" ausführlich „phänomenologische Beobachtungen" (21ff) zum Begriffsfeld von „Versöhnung" geboten. K. geht „dieser Metapher" (16) daher nicht zuletzt unter Rückgriff „auf ausgearbeitete protestantische Versöhnungslehren" (17) nach. In besonderer Weise legt der Vf. seinem Werk differenziert die Positionen von K. Barth, M. Volf und W. Pannenberg zugrunde, aber auch katholische Entwürfe, insbes. von J. Werbick.

Im II. Kap. „Ansätze einer Theologie der Versöhnung" (65ff) werden zunächst zentrale biblische Aspekte der Versöhnung alt- und neutestamentlich entfaltet und systematisch-theologisch v. a. mit Hilfe der o. g. Autoren ausgewertet. Zentral dabei ist das Bundesmotiv, das eine personale Beziehung Gottes mit dem Menschen voraussetzt und damit dem Menschen die Möglichkeit gibt, diesen Bund zu stören oder gar zu brechen. K. bemerkt den analogen Charakter des Versöhnungsbegriffs im Hinblick auf die Wiederherstellung einer gestörten Gottesbeziehung: „Wie der Bund von Gott souverän gestiftet und ausgestaltet wird, so schenkt auch *Gott* die Vergebung und versöhnt den Menschen mit sich. […] Eine verantwortliche Versöhnungstheologie wird das von außen (*extra nos*) der Versöhnung mit Gott wahren. Hierin zeigt sich die größte Differenz zu zwischenmenschlicher Versöhnung und zu gesellschaftlichen Bundestheorien" (132–134, Herv. i. Orig.). Ausführlich erörtert der Vf. „die christologische Zuspitzung der Versöhnung" (135ff). In einem zwischen W. Pannenberg, J. Werbick und M. Striet zu vermitteln suchenden Ergebnis hält K. fest, dass die dem Kreuzesgeschehen für die Versöhnung zugeschriebene Schlüsselrolle „einen geschichtlichen Grund für die Hoffnung auf das Heil" (153) bezeichnen kann. „Die Versöhnung am Kreuz, oder vielleicht: trotz des Kreuzes, ist der Grund dafür, berechtigt auf das umfassende eschatologische Geschenk des Heils zu vertrauen, es verstehen und empfangen zu können. So werden erst aufgrund dieser Versöhnung das Gericht als Rettung und Gottes Gerechtigkeit als Rechtfertigung verständlich." (153)

Der Vf. widmet der paulinischen bzw. deuteropaulinischen Theologie nicht nur wegen ihrer großen Bedeutung in der christologischen Zuspitzung des Versöhnungsgedankens einen eigenen Abschnitt. Das paulinische Denken weitet den Blick bereits auf den intendierten ekklesiologischen Zusammenhang und ist daher konsequent unter der Überschrift „Wort und Dienst der Versöhnung" (155ff) eingeordnet. In Auslegung von 2 Kor 5,18–20 hält K. fest: „Versöhnung, Verkündigung und Apostolat gehören […] unmittelbar zusammen, sie scheinen gleichursprünglich zu sein." (155) Weil Versöhnung von Gott her geschieht, ist Versöhnung ein „das gesamte Leben" (167) des Menschen universal betreffendes Geschehen. Versöhnung bedarf daher „geschichtlicher Konkretionen" (174) und eines „Vermittler[s], damit die Menschen sie erkennen und anerkennen können" (173). So erfordert „die Verkündigung des ‚Wortes' der Versöhnung" (172) als Dienst an der Versöhnung unabdingbar den von Christus selbst berufenen apostolischen Dienst. „Versöhnung hat bei Paulus einen missionarischen Sinn: Er möchte Menschen für den Gott, der Frieden stiftet, gewinnen […]. Nicht primär die Tilgung von Schuld, sondern die frohe Botschaft vom Frieden mit Gott ermöglicht überhaupt erst eine Versöhnung." (189)

K. entfaltet dies in der Folge systematisch anhand des Denkens der schon Genannten M. Volf, K. Barth, W. Pannenberg und J. Werbick. Er arbeitet dabei heraus, dass das allein von Gott ausgehende (Gnaden-)Geschenk ein Einbezogensein des Menschen in dieses Geschehen und eine aktive Annahme der Versöhnung keineswegs ausschließt. Der Vf. hebt die ekklesiologische Implikation dieser Erkenntnis hervor, wenn er bemerkt: „Dieses Einbezogensein geschieht im Rahmen von kirchlichen Vollzügen. Die Kirche dient somit der Versöhnung, indem sie deren Antizipation in Christus feiert und in ihrem sakramentalen Handeln das individuelle Eintreten in den Heilsraum der Versöhnung ermöglicht." (186) An der konkreten Ekklesiologie entscheidet sich freilich erst – und bleibt bei den vier zugrunde liegenden Autoren umstritten –, ob der Dienst der Versöhnung „als Aufgabe aller Christen oder eher als amtlicher, besonderer Dienst verstanden wird" (187).

Damit ist der Rahmen für das zentrale III. Kap. „Die Rolle der Kirche bei der Versöhnung" (193ff) geschaffen. Eher als Leib-Christi- oder Volk-Gottes-Ekklesiologien scheinen K. personale Kirchenbilder geeignet, „die Dynamik der Versöhnung in der Kirche" (239) zu beschreiben. Diese zeigen, dass nicht nur der Einzelne, sondern in analoger Weise auch „die Kirche als ganze in ihrer Versöhnungsbedürftigkeit Gott gegenüber" (239) steht. Problematisch an diesem Ansatz bleibt freilich, „dass die individuelle Ebene" im dialogischen Prozess der Versöhnung nicht „durch eine kollektive Realität" (240) ersetzt werden kann. Auch eine *communio*-Ekklesiologie hat Grenzen im Hinblick auf eine Versöhnungstheologie: Die Gemeinschaft der Kirche steht zwar sakramental für die Einheit Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander und *kann* daher prinzipiell für Versöhnung eintreten. „Ob sie dies auch verwirklicht, bleibt zunächst offen." (253) Offen bleibt auch, „wie dieses Bestimmungsverhältnis zwischen horizontaler und vertikaler Versöhnung aber genau zu denken ist" (254). Um diese Grenzen zu überwinden, schlägt der Vf. „das Konzept der Sakramentalität" vor (254). Der Sakramentsbegriff sei „für die symboltheologische Bestimmung des kirchlichen Versöhnungshandelns von zentraler Bedeutung. […] Das Göttliche drückt sich nicht anders als im vollkommen Menschlichen aus." (313) Nachdrücklich betont K. den eigenen Wert und die eigene Bedeutung der menschlich-weltlichen Dimension der Versöhnung. Der Kirche kommt dabei nicht nur die Aufgabe zu, in zwischenmenschlicher Versöhnung auf die Versöhnung mit Gott zu verweisen: „Das besondere Gottesverhältnis als Leben in Versöhnung mit ihm lässt sich wohl nur in einem sakramentalen Darstellungs- und Erfahrungsraum wie der Kirche realisieren." (290) Selbst versöhnungsbedürftig bleibend lebt die Kirche aus dem Geschenk der Versöhnung und verweist so „auf die eschatologische Vollendung als Zielperspektive und als Vorbehalt vor dem Verlangen nach immanenter Verwirklichung der letzten Versöhnung. In diesen Aspekten leistet die Kirche einen Dienst der Versöhnung *ad intra* und *ad extra*." (314, Herv. i. Orig.) K. entfaltet dieses vielfältige und komplexe Konzept nicht zuletzt anhand des Denkens von J. Meyer zu Schlochtern, P. Hünermann, K.-H. Menke sowie Th. Pröpper und – in sehr knapper Form – in den Vollzügen der Einzelsakramente, insbes. von Taufe und Sakrament der Versöhnung (290ff).

So plädiert K. abschließend für eine „differenzierte Verwendung des theologischen Versöhnungsbegriffs" (324). Weder rein profane Heilserwartungen noch ein rein theologischer Begriff können der christlichen Versöhnungsmetapher, jeweils für sich genommen, gerecht werden. Gefordert ist vielmehr die für ein sakramentales Verständnis konstitutive „komplementäre Zweiseitigkeit" (324), die das souveräne Heilshandeln Gottes nicht einschränkt und zugleich „menschliche Versöhnungswege in ihrem eigenen Wert achtet" (325).

K.s Diss. ist ein wichtiger Beitrag zur vertieften dogmatischen Klärung des komplexen theologischen Versöhnungsbegriffs. Das Buch trägt damit nicht nur zur theologischen Verortung kirchlicher Friedensarbeit bei, sondern auch zum Umgang mit innerkirchlichen Auseinandersetzungen und ist hochaktuell. Die – weitgehend – klare Gliederung und die Zusammenfassung des theologischen Ertrags jeweils am Ende der größeren Abschnitte erleichtern den Nachvollzug des komplexen Gedankengangs ebenso wie die gut verständliche Sprache. Durch den Blick auf namhafte evangelische Autoren ist der Band zudem auch in ökumenischer Perspektive eine gute Ausgangsbasis zu einer weiteren Reflexion der Versöhnungsmetapher „an zentralen theologischen Orten" (20).

Fulda Gregor Predel

Czopf, Tamás: **Neues Volk Gottes?** Zur Geschichte und Problematik eines Begriffs. – St. Ottilien: EOS 2016. (XII) 507 S. (Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 78), geb. € 58,00 ISBN: 978–3–8306–7779–6

Die Zielsetzung dieser an der Univ. München unter Leitung Bertram Stubenrauchs entstandenen Habil.schrift klingt ausweislich der Einleitung (1–7) überschaubar: Es geht darum, Geschichte und Begründbarkeit des „Syntagmas" „neues Volk Gottes" (1) zu erforschen: „Wo taucht der Begriff zum ersten Mal auf? […] Lässt er sich biblisch begründen?" Spielt der Begriff patristisch eine Rolle? Welche Rolle spielte der Begriff „im Vorfeld des Konzils"? Welche Wirkungsgeschichte hat er ausgelöst? (5) Bei der Untersuchung dieser Fragen will sich der Vf. von „der Vorstellung über das ‚Gottesvolk'" leiten lassen, dass dieses einig und einzig sei (6). Diese *Vorstellung* bekräftigt der Vf. als sein „theologisches Vorverständnis", ja als Vorentscheidung (6). Hier zeichnet sich gleich zu Beginn eine gewisse kategoriale Unschärfe ab.

Die ersten „Punktgrabungen" (4) des Vf.s betreffen das biblische Aufkommen der Idee des neuen Gottesvolkes (Kap. 1, 9–84). Das Ergebnis fasst der Vf. in kritischer Auseinandersetzung mit dem Artikel „λαός" von Hermann Strathmann aus dem *Theologischem Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, 39–49 (Tübingen/Wien 1942) zusammen: Strathmann deutet den ntl. Volkbegriff im Sinne einer semantischen Substitution (79): Das atl. völkisch-religiöse Verständnis von λαός werde ntl. durch ein religiöses Verständnis überwunden, das die Dimension des Biologisch-Geschichtlichen zum Verschwinden bringe (80).

Darin erkennt der Vf. durchaus hellsichtig eine Variante der von ihm sog. „Ersetzungsthese".

Diese besser als „Ablösungstheorie" bezeichnete Auffassung erkennt „Israel" nur im biologisch volkhaften, das die christliche *Glaubens*-gemeinde als bloße Vorstufe ihres geistig-gnadengetragenen Volk-Gottes-Seins verdränge (80f). Dem stellt der Vf. entgegen, dass Jesus mit seiner Botschaft „ganz und gar im Konzept der Berufung, Erneuerung und ‚Ausweitung' Israels" stehe (82). Die Ersetzung Israels ist im „Heilsplan Gottes, wie es den Schriften der Bibel zu entnehmen ist, nicht vorgesehen" (ebd.), weshalb die Anerkennung des Judentums gemäß *Nostra aetate* als Rückkehr zum biblischen Befund zu gelten habe.

Der patristische Befund des zweiten Kap.s, exemplarisch erhoben an ausgewählten Autoren (Barnabasbrief, Justin Martyr, Tertullian, Augustinus) (85–154),

vermag keine Zeugen für die vom Vf. vertretene Kontinuitätsthese beizubringen (151). Allerdings entdeckt der Vf. einen heidnischen semantischen Resonanzraum, in dem die Volk-Gottes-Metaphorik der Kirchenväter andere Konnotationen weckte.

Die Analyse von Texten (Kap. 3, 155–266) aus der Vorbereitungszeit des II. Vaticanums (evangelische Autoren: von Harnack, Käsemann, Dahl, Oepke; katholische Autoren: Congar, Lubac, Bouyer, Peterson, Schmaus und Mörsdorf) führt zu dem Ergebnis, der „Volk-Gottes-Begriff" habe wegen seiner „Undefiniertheit und Offenheit" (264) eine ebenso begeisterte wie hinsichtlich der atl. und jüdischen Tradition ignorante Rezeption erfahren, mit der sich Unmut gegenüber allem Institutionellen und Strukturellen in der Kirche artikuliert habe (263).

Das vierte Kap. (267–324) liefert gründliche Exegesen insbes. von Texten aus *Lumen gentium* (LG 9.13.16.26) und aus *Nostra aetate*: „Neues Gottesvolk" erweist sich dabei als die Formulierung, mit der ausgerechnet die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen die Metapher vom Gottesvolk in der vom Vf. beargwöhnten Fassung rezipiert. Gerade aber die Theologie des Judentums, wie sie in *Nostra aetate* entwickelt wird (314–321), lässt keinen Raum für eine „Ausschließung des Judentums" aus dem Begriff des „Volkes Gottes" (321).

Als Fazit eines kurzen fünften Kap.s über die nachkonziliare Rezeption des Syntagmas vom „neue[n] Gottesvolk" bilanziert der Vf., eine terminologische Klärung des Begriffs sei „immer noch ein Desiderat" (421). Die Terminologie des Konzils wirke weiter und „verführt zu einem unreflektierten Gebrauch des Syntagmas" vom „neue[n] Gottesvolk" (ebd.), mit dem sich nach wie vor ablösungstheoretische Vorverständnisse verbinden.

Das sechste Kap. (423–484) bietet hier einen entschiedenen Ausweg: Israel ist kein Gottesvolk im ethnischen Sinn und die Kirche kein Gottesvolk der reinen Innerlichkeit. Israel und die Kirche sind vielmehr durch innere Prägung zu sichtbaren Größen der göttlichen Erwählung und der menschlichen Antwort auf diese Erwählung geworden. Tora und Jesus von Nazareth verbürgen die „wesenhafte Nähe und Einheit" des *einen* Gottesvolkes aus Israel und der Kirche (484).

Mit akribischer Gründlichkeit arbeitet der Vf. ein terminologisches Problem der neueren Ekklesiologie auf. Dabei zeigt er mit beachtlicher Sorgfalt ein immer noch nicht überwundenes Nachwirken von ablösungstheoretischen Verhältnisbestimmungen von Israel und der Kirche auf. Über dieser eher retrospektiven Problemgeschichte der Formel vom „neuen Gottesvolk" tritt die notwendige Aufgabe in den Hintergrund, auf der Grundlage der Anerkenntnis Israels als Gottesvolk eine theologisch gehaltvolle Bestimmung der Konzilsformel von der „Kirche als dem neuen Gottesvolk" zu leisten, die nicht ablösungstheoretisch konnotiert ist, sondern das Neue am neuen Gottesvolk so zu artikulieren vermag, dass es eine kirchliche Identifikationskraft und Motivationskraft entfaltet, die nicht auf eine Selbstüberhöhung bei gleichzeitiger Abwertung des Judentums hinausläuft. Das neue Gottesvolk wäre dann wohl zu verstehen als das *erneuerte* Gottesvolk, dem seine ständige *Erneuerung* am Bild Jesu von Nazareth als dem Urbild der Kirche auferlegt ist. Es wäre in seiner konstitutiven Komplementarität zu Israel als demselben Gottesvolk zu begreifen, das seine ständige Erneuerung in der Treue zur Tora verwirklicht. Dabei wäre zu entfalten, inwieweit Israel und die Kirche aufeinander angewiesen sind und bleiben, wo sie beide ihrer Berufung folgen, das *eine* und damit ungeteilte Volk Gottes zu sein. Spätestens an dieser Stelle lässt sich eine solche Volk-Gottes-Theologie nicht einfach monologisch von katholischer Seite entfalten. Notwendig ist die Verständigung mit jüdischen Gesprächspartnern über diese Sicht der Erwählung, weil ansonsten das veränderte Verständnis Israels in die Monologizität des Ideologischen zu laufen droht. Notwendig ist aber auch die interkonfessionelle Verständigung über Israel als Volk Gottes im Verhältnis zu den Kirchen als Teilen eben des einen Gottesvolkes. Hier liegt eine Reihe von Problemen verborgen, die auf gut 500 S. ruhig hätten angesprochen werden dürfen.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Currie, Thomas Christian: **The Only Sacrament Left to Us**. The Threefold Word of God in the Theology and Ecclesiology of Karl Barth. – Cambridge: Clarke & Co 2016. (XIV) 179 S., pb. £ 15,50 ISBN: 978–0–227–17567–5

Das Buch ist die von David Fergusson (Edinburgh) und Paul Nimmo (Aberdeen) betreute Diss. des Vf.s, jetzt presbyterianischer Pfarrer in Shreveport, LA (USA). In den der Church of Scotland nahestehenden Univ.en, zu denen neben den genannten auch St. Andrews gehört, ist die Barthforschung seit langem fest verankert und hat zahlreiche Einzelarbeiten und Kompendien hervorgebracht. Die Betonung des reformierten Erbes steht dabei häufig im Fokus. Das ist auch in der vorliegenden Studie der Fall.

Ihr Leitthema ist die Lehre vom dreifachen Wort Gottes, mit der die evangelische Tradition den Zusammenhang von Christus als dem offenbaren Wort Gottes, der Heiligen Schrift als dem Zeugnis davon und der Predigt als Vergegenwärtigung Christi darstellt und bearbeitet. Der Vf. verfolgt Karl Barths Ausarbeitungen zu diesem Lehrstück quer durch sein Werk und betrachtet zudem die spezifische Gestalt, die er mit seiner Hilfe der Ekklesiologie verleiht. In den Blick kommen dabei einige frühe Arbeiten B.s, so etwa die 1924/25 gehaltene Vorlesung *Unterricht in der Christlichen Religion* und die – von B. nicht allein, aber doch maßgeblich verfasste – *Barmer Theologische Erklärung*. Immer wieder liegt der Ton jedoch auf Berichten und Paraphrasen aus den Bänden I und IV der zwischen 1932 und 1966 erschienenen *Kirchlichen Dogmatik* (KD). Teil 1 (1–29) umreißt den frühen Charakter des Lehrstücks. Der Vf. betont seine Zentralität und – für B. insgesamt typisch – aktualistische Überzeugung: Die Predigt des Wortes Gottes wird zum Wort Gottes dann, wenn es Gott gefällt, von menschlichen Worten Gebrauch zu machen. Wo dies aber eintritt, handelt es sich um ein „sacramental event" und ein „real uniting of humanity and divinity together" (29). Die zugehörige Pneumatologie wird in Teil 2 (30–51) entfaltet: Der Heilige Geist ist jedenfalls Geist Christi. Im Vorgang der Predigt bleibt menschliches Wort genau menschliches Wort, Gott aber bedient sich seiner, um das Wort der Schrift zu aktualisieren (40f). Ganz ähnlich gelagerte Vorstellungen äußerte B. auch in seinem Seminar zur Homiletik, das er 1932 und 1933 hielt (44). Der Vf. sieht an diesem Punkt Präzisierungsbedarf in B.s früher Theologie: Deutlich ist, dass der Heilige Geist die Verbindung zwischen Gottes aktualer Wirklichkeit und dem menschlichen Predigtwort darstellt. Aber: „It is precisely role and identity of the Spirit in this conjunction that is not clear." (49)

Zunächst bleibt in Teil 3 (52–88) der Fokus auf B.s Werken aus den 1920er- und 1930er-Jahren, nun aber auf der Lehre vom dreifachen Wort Gottes als Grundlegung der Ekklesiologie. B. liebäugelt – allerdings in späteren Bänden der KD – mit dem Konzept der *unio mystica*, um das Zusammenkommen von Gottes- und Weltwirklichkeit in der Kirche zu denken (70f). Die *Barmer Erklärung* wird als Kurzfassung von B.s Ekklesiologie vorgestellt (76–84). Mit Teil 4 (89–137) wendet der Vf. sich der Rede vom dreifachen Wort Gottes in der Versöhnungslehre der KD, namentlich KD IV/3, zu. Hier findet eine doppelte Bewegung statt: Zum einen fokussiert B. nicht auf explizit kirchliches Handeln allein, sondern erwägt auch andere Vorgänge als solche, die Gottes Präsenz für sich in Anspruch nehmen (96.103.112 u. ö.). Zum anderen operiert er mit dem Denkmodell der Entsprechung: Menschliches Handeln und Reden ist nicht wie eine Marionette von Gott in Dienst genommen. Vielmehr handelt es sich um freie Antwort auf Gottes Präsenz, gleichwohl „precipitated and evoked by the presence and ongoing life and work of Jesus Christ" (105). In einer für römisch-katholische Leser/innen vertrauten Bildlichkeit: Christen sind nicht die Priester Gottes, wohl aber seine Ministranten, ohne die er sein Werk nicht tun will (109 ad KD IV/3, 602). Das Kap. wird durch einen Forschungsbericht zur Wandlung des Konzeptes des dreifachen Wortes Gottes bei B. abgeschlossen (115–134).

Teil 5 (138–166) plädiert für den reichen Gebrauch der Lehre vom dreifachen Wort Gottes. B.s Weigerung, eine gleichsam fixe Verbindung von Gott und Welt in ekklesialem Handeln anzunehmen, wird als seine Auslegung des Extra-Calvinisticum (das ewige Wort Gottes ist mit dem Menschen Jesus unlöslich verbunden, ohne aber in ihm aufzugehen) verstanden (142). Gälte dies nicht, drohte die Konsequenz einer triumphalistischen Ekklesiologie (145). Kirche ist nicht aus sich selbst: „[O]nly the fresh coming of Christ makes the church the church." (152, vgl. 168) In diesem Sinne soll die Lehre vom dreifachen Wort Gottes nicht aufgegeben werden (Literatur 171–177, Index 179).

Es ist hilfreich, das klassische evangelische Lehrstück in seiner spezifisch B.'schen Verwendungsweise vorgestellt zu bekommen. Freilich überwiegen die kritischen Rückfragen. Der Vf. berichtet zwar von Fundstellen der Lehre vom dreifachen Wort. Sie werden aber weder in eine annähernd vollständige Skizze von B.s Ekklesiologie noch in den jeweiligen Kontext der KD eingezeichnet. Gewiss, B.s Ekklesiologie findet sich in zahlreichen Einzelarbeiten (und es ist bereits eine Frage wert, warum er sie in Kleinschriften und über die KD verteilt immer wieder bearbeitet, kaum jedoch en bloc), von einer Diss. ist aber erwartbar, dass sie in repräsentativem Querschnitt durchgesehen werden. Ganz unverzichtbar aber sind die 2. Auflage des *Römerbriefkommentars* und die epochale Kleinschrift *Christengemeinde und Bürgergemeinde* von 1946, die beide übergangen werden. Auch ist der Neueinsatz in KD IV nur verständlich, wenn er vor dem Hintergrund der Gesamtanlage der Versöhnungslehre und ihrem durchgängigen ekklesiologischen Faden entwickelt wird, was jedoch nicht einmal in Ansätzen geschieht. Überdies ist der Gestus dabei sehr zurückhaltend: Wir haben es mit Paraphrasen und einigen erkennbar zentralen Zitaten aus B.s Werk zu tun, kaum jedoch mit Analysen, die ein Netzwerk aus Argumenten darstellen und befragen. Dieses Vorgehen zeigt sich auch in der Art und Weise, wie Sekundärliteratur herangezogen wird: Sie wird in nicht eben großer Zahl als Anregung oder Bestätigung verwendet, so gut wie nie tritt der Vf. aber in das kritische Gespräch mit ihr ein. Wo es doch geschieht, dominiert große Zurückhaltung, so ist etwa „hard to say", ob B. Eberhard Jüngels Fortführung seiner Gedanken zustimmen könnte (119). Warum etwas von Nicholas Wolterstorff „well taken" ist, erfährt man nicht (127). Auch hier dominieren Referat und Paraphrase, nicht jedoch das kritische Weitertreiben eines Arguments.

Es mag sein, dass, der Meinung des Vf.s gemäß, bislang keine andere Studie aus der Gegenwart in dieser Weise Machart und Veränderung von B.s Rede vom dreifachen Wort Gottes vorstellt (169).

Sowohl die Einzeichnung in B.s Werk selbst als auch eine Auseinandersetzung mit heutigen Stimmen, die den Namen verdient, sind hier aber nicht vorgelegt worden.

Heidelberg Martin Hailer

Hangler, Rainer: **Juble, Tochter Zion**. Zur Mariologie von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. – Regensburg: Pustet 2016. 335 S. (Ratzinger-Studien, 9), geb. € 24,95 ISBN: 978–3–7917–2766–0

„Dass beides [Mariologie und Ekklesiologie] später auseinanderfiel, dass Maria als ein mit Privilegien überschüttetes und uns dadurch unendlich fern gerücktes Individuum dargestellt, die Kirche wiederum apersonal und rein institutionell gesehen worden ist, hat der Mariologie wie der Ekklesiologie gleichermaßen geschadet." Die fast zwei Jahrzehnte zurückliegende Analyse Joseph Ratzingers, im Zusammenhang einer Rezeptionsanalyse des Zweiten Vatikanischen Konzils formuliert, dient der an der Univ. Innsbruck von Rainer Hangler als Diss. angenommenen und nun als Band 9 der *Ratzinger-Studien* publizierten Darstellung der Mariologie R.s als inhaltlicher Ausgangspunkt. Den formalen Ausgangspunkt bildet die doppelte Beobachtung H.s, dass R. selbst keine geschlossene Mariologie verfasst hat, bislang aber auch noch keine „dezidiert mariologische Auseinandersetzungen zu seinem Werk" (18) vorliegen.

Nach einem Geleitwort, das der Präsident des Päpstlichen Einheitsrates, *Kardinal Koch*, beigesteuert hat (11–14) und das die inhaltliche Positionierung H.s bestätigt (12f), und nach eigenem Vorwort und Einleitung entfaltet der Vf. in fünf sehr unterschiedlich langen Kap.n seine Forschung. Auf relativ knappem Raum werden die mariologischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils dargestellt. Der Vf. begründet sein Vorgehen damit, dass R.s theologische Arbeit zeitgleich mit den Arbeiten zum Konzil einsetzten. Für die konziliare Mariologie ist dazu aber kein direkter Beitrag auszumachen. Die Hinweise H.s beschränken sich deshalb auf die Bedeutung der Interventionen des Kölner Kardinals Frings besonders während der dritten Konzilsperiode 1964 (27). Anschließend geht der Vf. in seiner Darstellung die mariologischen Aussagen des Kap.s VIII der Konstitution *Lumen gentium* durch (29–40).

Kap. 3 der Arbeit (43–71) stellt eine kursorische Zusammenfassung von Leben und Werk Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI. dar. Für den weiteren Fortgang der Arbeit ist Kap. 3.3 relevant. H. vertraut sich ganz einer 47-seitigen Hörermitschrift der Freisinger Mariologievorlesung im Sommersemester 1957 an. Das ist eine gewichtige hermeneutische Entscheidung, die die ganze Anlage der Arbeit bestimmt, da das studentische Manuskript als Hauptquelle zur Erhebung einer systematischen Mariologie bei R. dient, dieser Teil den größten Raum der vorliegenden Forschungsarbeit einnimmt (106–210) und sehr häufig zitiert wird. Das nicht publizierte Skriptum hat zwei Teile – „Mariologie und Christologie" und „Mariologie und Ekklesiologie" –, die offensichtlich auf R. selbst zurückgehen. Der Vf. begründet im Vergleich mit späteren Werken R.s durchaus überzeugend (besonders in Kap. 4.1, das dann ganz ohne Bezug auf das Manuskript entwickelt wird), warum er die Mitschrift als eine authentische Wiedergabe der Vorlesung ansieht, in der „keine Divergenz auftritt" (172) zwischen der ersten akademischen Ausarbeitung in Freising 1957 und dem späteren Denken R.s – wobei sich H. der Grenzen seines Vorgehens bewusst ist (66). Eine Quellenforschung bzgl. des Manuskriptes, so räumt H. ein, war nicht Gegenstand seiner Arbeit; es wäre angesichts der Quellenlage auch die Frage zu stellen, mit welch anderer Methodik sie durchgeführt werden könnte als in der Gegenüberstellung mit publizierten Aussagen R.s selbst. Der Vf. äußert aber selbst, dass angesichts der Darlegungen R.s Ende der fünfziger Jahre – soweit sie eben in diesem Skriptum zu erheben sind – und der konziliaren Mariologie in *Lumen gentium* hier noch weiter zu forschen wäre. Das müsste nicht nur der „engeren Konzilsforschung" (69) überlassen werden.

Das umfangreichste Kap. 4 beginnt mit einer „Ortsbestimmung" der Mariologie R.s. Hier ist ein Seitenblick des Vf.s auf die Arbeit von Schmaus bemerkenswert: Man sieht im Vergleich, dass mit R. eine neue Generation auf den Plan trat, die auch eine neue Sprache verwendete, ungleich nüchterner und v. a. die biblische Theologie einbeziehend und somit eine erfrischende heilsgeschichtliche Perspektive gewinnend (74f). Zu Recht stellt der Vf. fest, dass in der Konstruktion der Mariologie „Ratzinger und Schmaus unterschiedliche Wege gehen" (105). Die Arbeit H.s expliziert anschließend in sachgerechter Weise die biblische (81–106), dann die lehramtliche Mariologie mit den großen Dogmen und mariologischen Titeln (106–210) immer (und nun fast ausschließlich) mit Belegen aus der Freisinger Vorlesung. Dazwischen wird das Verhältnis von Mariologie und Ekklesiologie dargestellt (142–173). Hier sieht man am ehesten die Grenze der Hörermitschrift, nach der die Mariologie „nur eine Anwendungsform der Ekklesiologie" (173) bzw. deren „Weiterentfaltung" sei. H. selbst konstatiert später zu Recht, dass R. seine Mariologie „nicht von einem rein christologischen oder rein ekklesiologischen Ausgangspunkt" (299) her konstruiert hat.

Es folgt ein Abschnitt über „marianische Spiritualität" (210–236), der besonders auf die marianische Bewegungen des 19. und 20. Jh.s abhebt. Vor dem Schlussteil werden in einem eigenen Abschnitt Ansprachen und Homilien Papst Benedikts XVI. zusammengestellt, die er während des fast achtjährigen Pontifikates an wichtigen Marienwallfahrtsorten gehalten hat. Der Bogen reicht geographisch von Altötting bis ins südamerikanische Aparecida, das Benedikt XVI. 2007 aus Anlass der Generalversammlung der Bischöfe Lateinamerikas besuchte.

Das Schlusskap. 6 (277–318) rundet die Untersuchung ab. Der Vf. kommt noch einmal auf den Ausgangspunkt R.s zurück, der die Einzelaussagen von Schrift und Tradition von den „Grundlinien" (276) im Zusammenhang eines „Sinngefüges" (279) her lesen will. H. schließt sich dieser Methodik an. Neben gnadentheologischen, anthropologischen und ekklesiologischen Implikationen, die aber nur kurz gestreift werden, erscheint noch einmal, leicht wiederholend, das Thema „Ratzinger und die Mariologie in *Lumen gentium*" (293–298). Anschließend fügt der Vf. einen eigenen „systematischen Entwurf" (298–317) an. Etwas verborgen findet sich darin das wichtige Thema „Maria, Israel und der Bund" (285–291). H. führt alle wichtigen Aspekte der großen Thematik auf – sie reichen von der Hermeneutik der *einen* Geschichte und der *einen* Schrift aus AT und NT, dem in Joh 4,22 formulierten Wort „Das Heil kommt von den Juden", der Frage nach Kontinuität und Neuheit Jesu bis zur Tochter-Zion-Theologie.

H.s Arbeit bietet für den Leser einen interessanten Überblick über die Mariologie R.s. Neue Forschungsergebnisse werden nicht präsentiert; das hat der Vf. wohl auch nicht intendiert, dem es eher auf eine zusammenschauende Darstellung der Mariologie R.s ankommt. Dass H. auch das Pontifikat Benedikts XVI. mit einbezieht, war nicht zwingend notwendig, aber es ist legitim, zeigt es doch die Evidenz der Regel, die R. schon 1977 in seiner Eschatologie scharf formuliert und dann als Papst angewandt hat: „Für die Theologie ist die Verkündigung nicht eine letztlich sekundäre Verkleinerungsform ihrer Wissenschaftssprache. Es ist vielmehr umgekehrt so, dass das Kerygma Ausgangspunkt und Zielpunkt der Theologie ist. Wenn sich auf dem Weg ihrer Reflexion das Kerygma selbst auflöst, dann ist nicht das Kerygma gescheitert, sondern die Theologie."

Wer eine solche Forschungsarbeit zu einem einzigen Theologen unternimmt, entgeht nicht immer ganz der Versuchung, auch in dessen Sprachstil einzutauchen. Aus mehreren Gründen sollte man dabei vorsichtig sein, selbst wenn es – wie im zu besprechenden Werk – nur an wenigen Stellen auftritt (so auf S. 15, 67, 83, 270, 301). Es wird dadurch weniger die Objektivität der Untersuchung in Frage gestellt, als vielmehr der Abstand zwischen dem meist hochgeschätzten Œuvre und der Forschung verringert. Eine eigene Handschrift kann intellektuelle Unabhängigkeit, aber eben darin auch Respekt und Hochachtung ausdrücken.

Mit der differenzierten und zugleich strukturierten Sammlung bietet die Lektüre viele Ansätze für weitere Fragen und kreative Fortführungen, die dann freilich dem Leser überlassen bleiben. Hier hätte der Vf. selbst noch stärker sichtbar werden können. Interessant wäre es z. B. dem nachzugehen, was R. genau meinte, wenn er im Rückblick auf *Lumen gentium* sagt, „der Sieg der ekklesiozentrischen Mariologie [hätte] zum Kollaps der Mariologie überhaupt" (42) geführt. Woran macht er das fest? Welche Theologien hatte er für seine Behauptung im Blick? Dasselbe gilt für den aufschlussreichen kurzen Abschnitt über „Maria und Israel": Dort sind alle Themen des jüdisch-christlichen Gesprächs versammelt, auch die kontrovers-theologischen und die um eines vermeintlichen Religionsdialogs willen oft umgangenen, und es wäre lohnenswert, von den Beobachtungen H.s ausgehend, die Mariologie R.s im Licht dieser Problematik zu lesen, so wie es z. B. Lohfink/Weimer in ihren Thesen zum Immaculata-Dogma (*Maria – nicht ohne Israel*, Freiburg 2008) unternommen haben. Wer sich daran macht, wird dann auch dem dritten Band der Jesus-Trilogie R.s Beachtung schenken müssen. Dieser letzte Teil, die *Kindheitsgeschichte*, wird leicht als ein meditatives Schlussœuvre missverstanden. Band III, der ja eigentlich das Proömium der Trilogie ist, enthält einige Ausführungen, die eine außergewöhnlich moderne weiterführende Sprache sprechen. Erinnert sei an die überraschende Interpretation der lukanischen Verkündigungsszene, in der R. ein Modell für das freie, je ganze (Zusammen-)Wirken von Gott und Mensch sieht (Band III, 47). Nicht weniger interessant ist die Auslegung des marianischen „Ja", das für R., wie auch H. richtig gesehen hat, zentral ist (76). Schon in dem zusammen mit H. U. von Balthasar 1980 veröffentlichten Band *Maria – Kirche im Ursprung* hatte er festgestellt: „Maria ist in dem Augenblick ihres Ja Israel in Person, die Kirche in Person und als Person." (a. a. O., 24). In der *Kindheitsgeschichte* korrigiert Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. noch deutlicher die gängigen religionsgeschichtlichen Missverständnisse, vielleicht auch überzogenen mariologischen Besserwissereien, wenn er schreibt: „Bei Matthäus und Lukas [...] wird uns eine ganz demütige und doch gerade so umstürzend große Geschichte erzählt. Es ist der Gehorsam Marias, der Gott die Tür öffnet. Gottes Wort, sein Geist schafft in ihr das Kind. Er schafft es durch die Tür ihres Gehorsams." (Band III, 64).

Ein systematisches Abkürzungsverzeichnis hätte die Lektüre erleichtert, da man sich die oft zitierten Werke in ihren Abkürzungen

aus den einzelnen Anmerkungen zusammensuchen muss bzw. sie erst in der Bibliographie unter den vollständigen Titeln findet.

Vatikanstadt Achim Buckenmaier

Moraltheologie / Sozialethik

Kudera, Johannes A.: **Die Proexistenz Jesu und das Ethos der Nachfolge**. Von einem christologischen Grundbegriff zu seinen moraltheologischen Implikationen. – Regensburg: Pustet 2015. 255 S. (Studien zu Spiritualität und Seelsorge, 7), pb. € 34,95 ISBN: 978–3–7917–2737–0

Die vorliegende Studie stellt eine Relecture der (Lukas-)Exegese Heinz Schürmanns im Blick auf das dramatische Geschehen am Ende des Lebens Jesu (Reich-Gottes-Lehre, Abendmahl, Deutung seines Todes und Selbstverständnis Jesu) dar. Sie ist ein Versuch, die darin enthaltene Grundhaltung Jesu für eine moraltheologische Deutung der ethischen Grundeinstellung von Christen auszubuchstabieren.

Ausgangspunkt ist die Konfrontation der wissenschaftlichen Exegese Schürmanns mit theologisch-systematischen (dogmatischen) Diskussionen. Hier führt sie v. a. das Gespräch mit Walter Kasper und Hans Urs von Balthasar. Schürmanns bibeltheologische Auslegung der Proexistenz Jesu versucht die Arbeit in einer Bewegung zu systematisieren. Demnach versteht Schürmann das Schicksal Jesu als eine innere und äußere Entwicklung, in der sich die intime theozentrische Ausrichtung der Reich-Gottes-Predigt (Gott als Abba) durch die konkreten Ereignisse, die zu seinem gewaltsamen Tod führen, in eschatologischer Spannung vollendet: Jesus bietet sein Leben Gott in der Haltung der Proexistenz an. Im Kreuzestod wird diese Hingabe staurologisch zur Mitte christlicher Erlösungserfahrung.

Diese grundlegende theologische Hermeneutik wird anhand der exegetischen Fachfragen (Abba-Bezug in der Basileia-Verkündigung, die Frage nach dem Verhältnis zwischen impliziter und expliziter Christologie, das Verhältnis zwischen Theozentrik und Eschatologie, der Weg von der Reich-Gottes-Predigt zur Deutung von Tod und Auferstehung durch Jesus selbst, die Dynamik des Lebens Jesu in seiner Passion, die Heilsbedeutung des Sterbens und Auferstehens Jesu) differenziert reflektiert (1. Hauptteil: „Proexistenz nach Heinz Schürmann"). Der Vf. versucht dabei, die Sichtweise Schürmanns so zusammenzufassen: „Auf der *Schwelle zur Passion* wurde sich Jesus progressiv des Missgeschicks der Basileia bewusst, die er als anstehend-gegenwärtig verkündete und die paradoxerweise ‚Niedrigkeitsgestalt' hatte und nur für den Glauben sichtbar war. […] Es ist unwahrscheinlich, dass Jesus sittlich zusammengebrochen ist. Er wird zu seinem Tod bereit gewesen sein, und zwar mit derselben sittlichen Radikalität, die früher seine Verkündigung prägte. Und er wird seinen Tod nicht nur passiv hingenommen, sondern aktiv in sein Verhalten aufgenommen haben. Er wird das Kommen der Basileia mit seinem Tod zusammengedacht haben. Schließlich wird er seinen Tod proexistent und heilseffizient – aber nicht notwendig auch stellvertretend sühnend – verstanden haben. Davon sprach er öffentlich wohl nicht; im Jüngerkreis hingegen schon, und zwar zuerst von seinem kommenden Tod und erst in den letzten Tagen, zumal beim Abendmahl, auch von dessen Heilsbedeutung – nicht vorher, um die Basileia-Sendung der Jünger nicht zu gefährden." (96)

Aufgrund dieser Systematisierung der Bewertung der biblischen Grundlage wird die Lehre von der Proexistenz Jesu im zweiten Hauptteil „Kurze Relecture des Gedankengangs bei Schürmann unter bestimmten Stichworten" deutlicher. Die Proexistenz Jesu lebt ganz von der intimen Gottesbeziehung Jesu her. Sie ist zunächst eine geradezu persönliche Konsequenz dieser Beziehung, welche (erst) unter dem Gewicht der Selbstmitteilung Gottes in ihrer universalen Heilsbedeutung bedeutsam wird und dies freilich im Sinne des göttlichen Heilsplanes immer schon ist. „Um das Eschaton vor dem endgültigen Scheitern zu bewahren, tritt Jesus an Gott den Vater mit der Bereitschaft heran, selber den Tod auf sich zu nehmen, in der Hoffnung, dass dadurch das Eschaton dennoch und definitiv möglich würde." (104)

Im dritten Hauptteil der Arbeit kann daher die Hingabe Jesu als moralische Dynamik auch für das Leben des jeweiligen Christen in den Vordergrund rücken, wie sie als Proexistenz in der vorsichtigen Exegese Schürmanns selbst zum Ausdruck kommt. Ja, dieser Gedanke wird auch gegenüber einer unkritischen neuzeitlichen anthropologischen Wende der Theologie in Anschlag gebracht, die sich nach dem Verständnis des Vf.s genuin theologisch, aber mutig erst noch finden muss. „Wenn der Jünger proexistent agiert, besagt das keineswegs, dass er der Agent oder Präsentator der Gottesherrschaft oder gar der Erlöser seines Nächsten wäre. Vielmehr muss der Jünger sein Agieren als ein bloßes Angebot an Gott verstehen. Das heißt, er muss Gott seine *Existenz* für das Reich anbieten und hingeben, so dass Gott durch ihn wirken kann und – wenn es sein Wille ist – die Gottesherrschaft durch ihn in die Welt eintreten lassen kann." (200) So finden nach diesem Verständnis erst anthropologische und theologische Dimension in einer verantworteten Deutung der Beziehung zwischen Gottes- und Nächstenliebe ihr angemessenes Gewicht. Das menschliche Engagement ist Teil christlicher Existenz. Aber in seiner Bedeutung wird es nicht überschätzt, sondern das Vertrauen auf Gottes Macht, das Gebet um seine Hilfe und seine Initiative bleibt der Horizont: „So wie Jesus *zum anderen* indifferent gegenüber der Frage war, ob das gewiss kommende Reich trotz oder aufgrund seines Todes käme, ist auch der Jünger für die Möglichkeit offen, dass Gott von seiner proexistenten Hingabe Gebrauch macht oder nicht. […] Dass die aktive Proexistenz nur ein Angebot an Gott sein soll, bedeutet freilich nicht, dass sie in den Augen Gottes irrelevant oder eine zu vernachlässigende Größe wäre. Im Gegenteil. […] Gottes absolute Freiheit gegenüber dem proexistenten Angebot des Jüngers schließt nicht aus, sondern ein, dass er von der aktiven Proexistenz des Jüngers Gebrauch macht." (201)

Die exegetischen Überlegungen halten sich an die Vorgaben Schürmanns, aber gehen in kreativer Weise mit theologisch-systematischen Diskussionsbeiträgen um. Die Übertragung auf die moraltheologischen Konsequenzen ist äußerst spannend und fruchtbar. Die Hommage an Heinz Schürmann, die hinter diesen Überlegungen steht, gibt den Ausführungen ihr eigenes Gepräge. Sie drückt sich auch im wertvollen Abdruck eines Briefwechsels zwischen Schürmann und Hans Urs von Balthasar aus.

Erfurt Josef Römelt

Schallenberg, Peter: **Ethik und Ewigkeit**. Wegmarken einer spirituellen Moraltheologie. – Paderborn: Schöningh 2016. 185 S., pb. € 29,90 ISBN: 978–3–506–78438–4

Die vorliegende Arbeit bietet einen Überblick über geschichtliche Stationen theologischer und geistlicher Reflexion, die für die Moraltheologie relevant sind. Wie in einem Kaleidoskop werden dadurch Themen und Bereiche im Schnittpunkt zwischen Spiritualität und theologischer Ethik sichtbar, welche der Vf. als Bausteine der „spirituellen Moraltheologie" versteht.

Schuld und Vergebung sind Gegenstand der ersten beiden Kap. Sie lehnen sich an die biblischen Texte von Genesis 3 (Sündenfall) („Urbild und Sünde: Die Spuren von Adam und Eva", 11–26) und des Lukasevangeliums („Bekehrung und Heilung: Der Weg des verlorenen Sohnes", 27–48) an. In einer Lesart, die an Gedanken Eugen Drewermanns zumindest erinnert, wird deutlich, dass die Erfahrung von Schuld den Glauben herausfordert. Dort, wo der Mensch das Vertrauen auf Gott verliert, wird seine moralische Kraft so verunsichert, dass er sich in Schuld verstrickt. „[D]er Ursprung des Bösen [soll] nicht wie etwa im babylonischen Dualismus erklärt werden, sondern im Blick auf den Menschen und seine Möglichkeit zum Zweifel an Gottes Liebe." (17) „Der Mensch unter dem Fluch der Sünde erkennt sich als unfähig zu letztem Vertrauen in die Gutheit des Lebens: daraus erst entspringen die einzelnen konkreten Sünden und Verfehlungen. Sie können erst vermieden werden, wenn das Grundübel geheilt und die menschliche Freiheit zum Leben erlöst ist." (24) Die Erfahrung der Versöhnung beruht auf dem wiedergefundenen Vater, dessen unbegrenzte Güte und Barmherzigkeit zu verlässlichem Vertrauen, Zuversicht im Blick auf die Geborgenheit der eigenen Biografie und menschlicher Gesellschaft immer wieder einlädt und dadurch alle moralische Hilflosigkeit und Orientierungslosigkeit aufzufangen im Stande ist. „Es geht um die Frage nach der ethischen Relevanz Gottes: Was tut Gott und wozu ist er – ganz wörtlich gemeint – gut? Eine Antwort auf diese Frage hat zu tun mit dem typisch jesuanischen Begriff der Barmherzigkeit." (31)

Das theologische Erbe Augustins wird auf diesem Hintergrund noch einmal durchbuchstabiert. Es erweist sich – trotz aller Pessimismen, die diesen spätantiken Theologen aufgrund der großen Umwälzungen der politischen und geistigen Situation seiner Zeit sicherlich prägen – als Hoffnung auf die Möglichkeit eines realen moralischen Fortschritts und geistlicher Entwicklung des Menschen. Deshalb reicht die Sphäre des Gewissens sehr viel weiter als die des Rechts, das lediglich mögliche Eskalation einzudämmen versucht. „Jenseits von Eden zeigt sich die Ethik zunächst im Recht. […] Das Recht verwandelt nicht das Leid, es strukturiert bloß die Unordnung." (34) „Das Gesetz nämlich und seine letztlich hilflosen Versuche, wenigstens einen Rest von Liebe vor dem […] Abgleiten in die schiere Brutalität zu bewahren, sind niemals auf Dauer geeignet, ein vollkommenes Glück des Menschen in den Blick zu bekommen, vielmehr soll ein vom Gesetzgeber gesicherter Standpunkt ermöglicht werden, von dem aus jeder Mensch seine Würde und sodann seine Liebenswürdigkeit zur Entfaltung bringen kann. Diesen Standpunkt nennen wir Grundrechte […]." (45) Das Gewissen erweist sich demgegenüber als Ort umfassender moralischer Kreativität aufgrund der existenziellen Geborgenheit in Gott. „Gewissen heißt zuerst und ganz besonders immer Erinnerung, Urerinnerung an das Gute, das mir zuteil wurde und auf das ich dankbar antworten will durch das eigene Leben. Gewissen heißt Nachdenklichkeit in Erinnerung und Vorausdenken. Gewissen heißt Überwindung der inneren wie äußeren Sprachlosigkeit. Der Sohn wird durch die innere

Bekehrung und die äußere Umkehr wieder lebendig, er wird im Haus des Vaters wieder zum Sohn des Vaters." (39)

Das zeigt sich besonders am gesellschaftlichen Anspruch christlicher Kultur, welche sich gerade nicht in einer politischen Institutionenethik erschöpft, sondern auf das Herz des Menschen zielt und dadurch auch menschliche Gemeinschaft mit der Kraft zu echter Innovation erfüllt („Staat und Sakrament: Zwei Reiche bei Augustinus", 49–64). „Das Christentum erhebt politischen und öffentlichen Anspruch, aber im Namen einer gänzlich anderen Politik, als sie im Diesseits denkbar wäre, nämlich gerade im Auftrag und im Namen einer Heilsökonomie Gottes." (61) „Freilich wird hier auch die innere Gefährdung dieser augustinischen Dualität von Ewigkeit und Zeit, [...] von Gottesstaat und Erdenstaat, von Sakrament und Staat, von Gnade und Geschichte deutlich: Wird die fragile Spannung zerrissen oder überdehnt, dann droht entweder eine deistisch unterfütterte Gottvergessenheit zu Gunsten der technischen Verbesserung äußerer Strukturen oder eine spiritualistisch abgefederte Weltvergessenheit zu Gunsten der geistlichen Pflege rein innerer Tugenden." (64)

Gerade im Bereich der Sexualethik („Liebe und Sexualität: Moralischer Fortschritt als Erbe des Augustinus", 65–92) erschließt eine solche Sicht die Fähigkeit des Menschen zu Treue und Bindung, in der die körperlichen und existenziellen Bedürfnisse ihren ganzheitlichen Ort finden. „Menschliche Sexualität als vollkommenster Ausdruck menschlicher Liebe von Mann und Frau wird gebunden an den vollkommensten Ausdruck geistiger Liebe, nämlich das Versprechen lebenslanger Treue und Hingabe als Herrschaft und Bezwinger der Zeit; dies ist eine eindeutige Kultivierung biologisch zwei- oder mehrdeutiger Sexualität. Nur wenn beides, körperliche und geistige Hingabe, übereinstimmt, kann auf der Grundlage einer solchen personalistischen Metaphysik von personaler Wahrheit gesprochen werden. Dies ist der letzte Sinn des sakramentalen Eheversprechens, in säkularer Sprache kann das ganz nüchtern dann so ausgedrückt werden: ‚Das Eheversprechen ist das Versprechen, die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit – also der eigenen personalen Identität – nicht mehr als unabhängige Variable zu verstehen, die vielleicht mit der Entwicklung der anderen Persönlichkeit einigermaßen kompatibel verläuft, vielleicht aber auch nicht.' (Robert Spaemann)" (85f)

Wohl von solchen Impulsen her ist auch die unaufhaltsame „christliche Revolution" des Verständnisses sozialer Ausrichtung menschlicher Kultur zu verstehen („Armut und Barmherzigkeit: Päpstliche Revolution und franziskanische Reform", 93–120). Armut nicht als Verlust jeglicher Rechte und des Status, nicht nur als Objekt bloßer Almosen, die den machtvollen Status der Herrschenden erhalten, sondern als Ausdruck der Angewiesenheit auf Gottes Gerechtigkeit zu verstehen, das ist die typisch christliche Sichtweise, welche die sozialen Sphären von Gesellschaft und Kultur verändert. „Es ist ein Weg der Mystik zur Politik: vom Innen der empfundenen Armut und Liebe Christi zum Außen einer Ethik, die Mitleid in Solidarität überführt. [...] ohne Sorge für die Armen kein Heil." (119)

Von hier aus kann die neuzeitliche Wende zum Subjekt („Utopie und neue Welt: Das Menschenbild der Renaissance", 121–132) auch zuinnerst geistlich und christlich verstanden werden: als das wachsende Gespür für die notwendige Entscheidung des Menschen für Gott, welche die Welt verändern hilft – gerade aus einer Souveränität und inneren Distanz des Subjekts heraus. Die geistlichen Wurzeln einer solchen Ethik stammen aus der Verankerung der unreduzierbaren Tiefe des Menschen, in der er vor Gott steht und aus der heraus er seine Entscheidungen treffen kann („Indifferenz und Entscheidung: Das Leben als Übung bei Ignatius von Loyola", 133–146). Die Objektivität dieser geistlichen, mystischen Bindung bewahrt vor den Fallen des Subjektivismus und selbstbezogener Laune. Eine ethische Kompetenz wird greifbar, die sich originär religiöser Erfahrung verdankt und das Subjekt in echter Selbstlosigkeit überschreitet, nicht vernachlässigt („Narziss und Gottesfreund: Zwei Möglichkeiten des Menschen seit Franz von Sales", 147–160): „Der neuzeitliche Impuls des Zweifels und der Verzweiflung und der Frage nach letzter existenzieller Sicherheit, die gleichermaßen Ignatius von Loyola wie Martin Luther bewegte, wird von Franz von Sales aufgenommen und wünschenswert mit der deutlichen Unterscheidung von Liebe und Liebe zugespitzt: Nicht unserer Liebe und Motive können wir sicher sein; nur unser Wunsch zu lieben, mehr als nur uns selbst, ist sicher." (157f)

In diesem Sinne sieht der Ausblick (161–164) die Verbindung zwischen Mystik und Moral als das Proprium der theologischen Ethik. Christlich wird sie als Nachfolge Christi verständlich. „Mystik ist Nachfolge in der Erfahrung mit Gott. Sie entlässt aus sich eine theologische Ethik und Moraltheologie, als Nachfolge der Praxis, einer Kette von Ausdruckshandlungen als Antwort auf die konkret spürbare Liebe Gottes im eigenen Leben. [...] Wenn das in der Ethik des eigenen Lebens gelingt, ist der Weg hin zur Ewigkeit Gottes nicht mehr weit." (163)

Erfurt Josef Römelt

Handbuch der evangelischen Ethik, hg. v. Wolfgang Huber / Torsten Meireis / Hans-Richard Reuter. – München: Beck 2015. 734 S., geb. € 34,00 ISBN: 978–3–406–66660–5

In seinem Beitrag „Grundlagen und Methoden der Ethik" (I) entfaltet *Hans-Richard Reuter* nach einleitenden begriffstheoretischen Vorbemerkungen (Abschnitt 1) und einem Überblick über ausgewählte Theoriemodelle (pflicht-, güter- und tugendethischer Ansatz) (Abschnitt 2) einige systematische Perspektiven (Abschnitt 3). Zentral für das Verständnis dieser Systematik scheint mir die Bemerkung zu sein, nach der das Verbot Kants, aus Menschenliebe zu lügen, die moralische Integrität des agierenden Subjekts so in den Vordergrund stelle, dass der betroffene andere ausgeblendet werde. So könne die schematische Anwendung der Norm ihren auf den Schutz der Gegenseitigkeit bezogenen Sinn verkennen und sie geradezu in ein Gewaltinstrument verwandeln. Dagegen gehe es darum, eine moralische Norm mit dem konkreten Einzelfall so zu vermitteln, dass die Geltung der Regel bewahrt, d. h. die Ausnahme nicht zur Regel erhoben wird (75). Die Lösung dieses Problems wird mit Ricœur in einer Verhaltensform gesucht, die Regel und Ausnahme in ein gleiches „Recht" setzen. Doch wer misst, so könnte man zurückfragen, den „gleichen Abstand" der Tat zu Regel wie Ausnahme? Fungiert der Einzelne als Maßstab, folgt daraus Willkür. Wie kann jedoch das Kollektiv den Maßstab setzen, ohne einem Einzelnen Schaden zuzufügen, was nur durch eine Spielart des Utilitarismus legitimiert werden könnte, die zulässt, dass individuelle Nutzen miteinander verrechnet werden dürfen? Eine Lösung, die Kant, wenn man ihn so interpretieren will, vorschlägt, lautet: In Wirklichkeit liegt hier gar kein moralischer Konflikt, sondern ein juridisches Problem vor, nämlich die Frage, ob es einen Rechtsanspruch auf Lüge geben kann. Kant macht lediglich deutlich, dass sich ein solcher Anspruch nicht konsistent begründen lässt, weshalb die Missachtung des Gebots, die Wahrheit zu sagen, zwar als Notrecht etabliert werden kann, womit eine Handlung, die dem Gebot der Wahrhaftigkeit widerspricht, aber lediglich straffrei gestellt wird. Folgt man dieser Bestimmung nicht, schleichen sich Ungenauigkeiten in der Zuordnung von Rechts- und Tugendpflichten ein, die nicht einfach miteinander in Konflikt stehen können, weil erstere als Mittelrestriktionen und letztere als Zielheuristiken dienen (103). Diese Auffassung zieht sich bis in die Behandlung des Prinzips der Doppelwirkung hinein, dessen Problem v. a. darin besteht, dass ein gravierender Unterschied der ethischen Bewertung auf einer Differenzierung aufbaut, die intersubjektiv nur schwer überprüfbar ist. Eine ethisch legitimierbare Bewertung wird unter dem Begriff der „Güterabwägung" vorgestellt, wobei es wiederum Regeln sind, die in den Abwägungshaushalt der Subjekte eingreifen sollen (109). Wenn etwa gesagt wird, Gesundheit habe Vorrang vor der Entfaltung individueller Fähigkeiten, da diese ohne jene nicht verwirklicht werden können, wird eine materiale Bewertung *intersubjektiv* vorgenommen. Schaltet man die zeitliche Perspektive hinzu, könnte ein Mensch jedoch beispielsweise seine Gesundheit ruinieren wollen, um ein Kunstwerk zu realisieren. Diese Abwägung kann nur *intrasubjektiv* vorgenommen werden, sofern nicht zu erwarten ist, dass andere geschädigt werden, was wiederum durch Regeln unterbunden werden müsste, für die geteilte oder wenigstens prinzipiell teilbare Gründe angeführt werden können müssen.

Die von *Wolfgang Huber* verfasste Abhandlung zur „Rechtsethik" (II) gibt nach einigen Begriffsklärungen, in denen das Verhältnis von Recht und Ethik nach vier Typen, nämlich Nihilismus, Reduktionismus, Normativismus und Essentialismus vorgestellt wird (Abschnitt 1), einen Überblick über rechtsethische Ansätze, die von der Tradition des Naturrechts über die Reformation zur Ausbildung eines Vernunftrechts und zur Säkularisierung von Recht und Staat bzw. zur Ausbildung von Menschenrechten führen (Abschnitt 2). Diese moderne Verhältnisbestimmung wird schließlich in exemplarischen Problemfeldern der Rechtsethik ausgeführt (Abschnitt 3). Hier verweist die Bemerkung zur Bioethik, die Bezugnahme auf „den Termin der Befruchtung" suggeriere „eine zeitliche Eindeutigkeit, die angesichts der Komplexität des Befruchtungsvorgangs nicht besteht" (166), zwar darauf, dass wir es mit einer Entwicklung zu tun haben, was freilich nicht ausschließt, dass, sobald ein bestimmter Vorgang abgeschlossen

ist, eine Zäsur angenommen werden kann. Eine solche Zäsur stellt natürlich immer noch eine Setzung dar, die allerdings entlang artspezifischer biologischer Gesetze mit guten Gründen ausgestattet werden kann, sodass sie unter Umständen doch als „willkürfrei", nicht nur als „willkürarm" gelten kann. Würde man eine solche Zäsur nicht setzen, entstünde die unplausible Konsequenz, dass gefordert werden kann, beispielsweise Gameten wie faktische Personen anzusehen. Dann wäre tatsächlich „ein menschliches Lebewesen bereits auf den frühesten Stufen seiner Entwicklung ‚in Antizipation seiner Bestimmung wie eine zweite Person' (also wie ein Mensch, den wir mit ‚Du' anreden können) zu behandeln" (166). Nur, was heißt hier „menschliches Leben"? Besser wäre zu fragen, ab wann von *individuellem* menschlichen Leben gesprochen werden kann. Damit könnte, anders als mit dem Begriff der „Person", ein Kriterium für den Beginn (individuellen) menschlichen Lebens entwickelt werden, das, wie angedeutet, auf naturwissenschaftlich beobachtbare Sachverhalte bezogen und in diesem Sinn von willkürlichen Bestimmungen freigehalten wird. Zu befragen ist auch die Darstellung der Auffassung Kants von der Ehe als Vertrag (173). Allein in der wechselseitigen Erwerbung sieht Kant die Möglichkeit, von der Geschlechtsneigung ohne Verletzung der Menschheit in der Person Gebrauch zu machen. Diese Erwerbung besteht im Ehevertrag. Kurz gesagt sieht es Kant als möglich an, eine Person als das Seine und nicht als Eigentum zu haben, was bedeuten würde, über sie gleich einer Sache verfügen zu können, also sie zu verschenken, zu verleihen oder zu vernichten. Im ehelichen Verhältnis wird von Personen als Ganzen Gebrauch gemacht. Nun nennt Kant allerdings die Art von Gebrauch, den die Gatten im commercium sexuale voneinander machen, Genuss. Das unterscheidet diesen Gebrauch vom Gebrauch einer Person zu Arbeits- oder Dienstleistungen: denn mit der sexuellen Handlung wird kein weiterer Zweck verfolgt als sie selbst, das Ziel ist der Handlung immanent. Der Zweck des commercium sexuale ist die „Belustigung", ist also das Liebes- oder Lustziel. Damit wird deutlich, dass die Partner sich nicht länger etwa zum Zweck der Kindererzeugung instrumentalisieren, indem sie sich gegenseitig zum Mittel im Dienst des Gattungszwecks machen.

Rainer Anselms Ausführungen über „Politische Ethik" (III) diskutieren nach begrifflichen Klärungen (Abschnitt 1) und einem historischen Überblick, der mit der Reformationszeit ansetzt und über das Staatsverständnis von Thomas Hobbes und Immanuel Kant insbes. die *Barmer Theologische Erklärung* zu Wort kommen lässt (Abschnitt 2), Ebenen und Themen konkreter Verantwortung, wie die Beteiligung des Bürgers in der Zivilgesellschaft, Formen der Repräsentation sowie Staatsform und Staatsverwaltung (Abschnitt 3).

Torsten Meireis geht in seinen Überlegungen zu einer „Ethik des Sozialen" (IV) – nach einer Klärung des Begriffs der „Sozialethik" (Abschnitt 1) – auf Prinzipien wie „Freiheit", „Gleichheit" und „soziale Gerechtigkeit" ein, wobei Positionen von Friedrich August von Hayek, Robert Nozick, Amartya Sen, John Rawls oder Michael Walzer (Abschnitt 2) vorgestellt werden. Schließlich werden Anwendungsfelder einer Ethik des Sozialen wie materielle Teilhabe, Teilnahme in Bildung sowie Befähigung und Anerkennung diskutiert (Abschnitt 3). Was von Hayeks Position betrifft, so bleibt unterbelichtet, dass unter der typisch modernen Bedingung der Ausdifferenzierung in gesellschaftliche Subsysteme die Entscheidungen der Akteure innerhalb der Rahmenordnung von moralischen Rücksichten frei bleiben sollen. Die Gestaltung der Wirtschaft im Sinne moralischer Ideen, etwa der Idee der sozialen Gerechtigkeit, hat somit bei der Gestaltung der Rahmenordnung anzusetzen. Individuelle Freiheit ist dann tatsächlich das Freisein von Individuellem, nicht hingegen von Kollektivem, und das heißt hier: nach vereinbarten Regeln geleitetem Zwang. Von einer „spontanen Ordnung des Marktes" (279) zu sprechen, macht dann weder deskriptiv noch präskriptiv Sinn. Das Problem ist nicht, dass der Staat interveniert, das Problem ist, ob eine Intervention einer Regel folgt oder nicht. In modernen komplexen Gesellschaften wird das Verhalten der Menschen durch allgemeine Regeln koordiniert bzw. gesteuert. Sie sind effizient, weil nur Regeln die Sicherheit bzw. Verlässlichkeit wechselseitiger Verhaltenserwartungen schaffen. In der Situation allgemeiner Regelsteuerung ist es nun praktisch immer möglich, durch punktuelle Abweichung von der Regel ein „besseres Ergebnis" zu erzielen. Im Hinweis auf diesen Sachverhalt besteht allgemein die Begründung für Interventionsstrategien. Werden allerdings die Ausnahmen von einer Regel selbst zum Regelfall, ist jene Sicherheit der wechselseitigen Verhaltenserwartung gefährdet.

Traugott Jähnichen beginnt seinen Beitrag zur „Wirtschaftsethik" (V) zunächst mit begrifflichen Bestimmungen (Abschnitt 1), um dann deren normative Grundlagen auszuführen: „Verantwortung", „Freiheit", „Gerechtigkeit" und „Nachhaltigkeit" (Abschnitt 2). Daran schließt sich eine Diskussion der Ebenen wirtschaftsethischer Verantwortung, nämlich der Ebene der ordnungspolitischen Gestaltung der Rahmenordnung sowie der Ebene der Akteure wirtschaftlichen Handelns an (Abschnitt 3).

Die Überlegungen von *Petra Bahr* über eine „Ethik der Kultur" (VI) verlaufen über einleitende begriffliche Überlegungen (Abschnitt 1) und eine Problemgeschichte (Abschnitt 2) zu einer Analyse von Konfliktfeldern und Problembereichen wie Spiel, Sport, Kunst und soziale Medien (Abschnitt 3).

Frank Surall stellt seiner Abhandlung zur „Ethik der Lebensformen" (VII) begriffliche Vorbemerkungen insbes. zu „sex" und „gender" voran (Abschnitt 1). Differenziert werden müsste die innerhalb eines geschichtlichen Abrisses, der Theorieansätze und Grundbegriffe vorstellt (Abschnitt 2), getane Bemerkung: „Die Reformatoren wiesen daher die besondere Sündennähe der Sexualität genauso zurück wie die vermeintliche Annäherung an die christliche Vollkommenheit durch Enthaltsamkeit." (460) So geht Luther in seinem *Sermon vom ehelichen Stand* aus dem Jahr 1519 zunächst von einer Paradiesehe aus, in der Adam und Eva als Ebenbild Gottes ein reines Liebesleben ohne die „libido", die Folge des Sündenfalls ist, führen: Im Paradies herrschte der „amor purus". Die Ehe repräsentiert vor dem Sündenfall „reines Leben", nach dem Sündenfall gilt dies nur, wenn das Paar innerhalb der Ehe sexuell enthaltsam lebt, weshalb es für das Gelingen einer Ehe der Gnade Gottes bedarf. Genauer gesagt sind die Bevorzugung der sexuell enthaltsamen Ehe wie auch die Höherbewertung der jungfräulichen Lebensform gegenüber der Ehe in Luthers erster Fassung des *Sermon vom ehelichen Stand* zu finden, nicht mehr in der noch 1519 revidierten zweiten Fassung. Die Ehe ist, wie er dann in der Revision des Ehesermons schreibt, abgesehen vom Zeugungszweck, dem „officium", in Wirklichkeit ein „spitall der sichen", d.h. ein „remedium" gegen die Anfechtungen, die den Menschen am leichtesten hier treffen können, und insofern noch sündhafteren Lebensformen vorzuziehen. Wichtig sind die Ausführungen, nach denen die Reformation zwar eine Desakramentalisierung, nicht hingegen eine Desakralisierung der Ehe gebracht hat. Ausführungen, die dazu angetan sind, konfessionelle Klischees, die immer noch gerne gepflegt werden, endlich zu überwinden. Es kommt wohl, auch infolge der gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse, zu einem stärkeren Auseinandertreten von Innerlichem und Äußerlichem; die Ehe büßt deshalb freilich den Charakter der Verbindlichkeit nicht ein, sodass sie gegenüber der sakramentalen Ehe als beliebiger dargestellt werden müsste. Die Aussage, nach der Luther die Scheidung „nur wegen Ehebruchs" (506) erlaubte, muss differenziert werden. Zur weltlichen Ordnung der Ehe gehört nicht nur die Feststellung ihrer Gültigkeit, sondern auch ihrer Ungültigkeit, sodass sie unter bestimmten Bedingungen nicht mehr besteht, weil das Band der Ehe zertrennt worden ist, nämlich – wie Luther in seiner Schrift *Vom ehelichen Leben* von 1522 festhält – durch einen Ehebruch, durch die Unfähigkeit zum Ehevollzug oder durch die – dauerhafte – Nichterfüllung der ehelichen Pflicht. Der Beitrag wird mit Reflexionen zu den Feldern Homosexualität und gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaft, Partnerlosigkeit, Schutz, Beteiligung und Förderung von Kindern, verantwortliche Familienplanung, Ehescheidung sowie Aspekte des Alterns (Abschnitt 3) beschlossen.

Der von *Peter Dabrock* verfasste Beitrag zur „Bioethik des Menschen" (VIII) widmet sich zunächst dem Verhältnis von Bioethik und Religion (Abschnitt 1), um dann zu Grundorientierungen einer theologisch fundierten Bioethik überzugehen (Abschnitt 2). Hier könnte die Bemerkung, ab dem Eindringen des Spermiums in die Eizelle laufe ein Prozess ab, der „bei nichtwidrigen Umständen zu einem Menschen" (541) führe, weiter differenziert werden: Eine befruchtete Eizelle hat zunächst noch nicht das (wenn auch von Randbedingungen abhängige) Potenzial, diese Entwicklung im Sinn einer Selbststeuerung zu initiieren. Hier muss die Entwicklung noch „angestoßen" werden, während sie beim sich selbst steuernden Organismus nur gehemmt werden kann und insofern unter „nichtwidrigen" Bedingungen „von selbst" abläuft. Dies soll freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Überlegungen zu Konfliktfeldern wie Lebensanfang, Schwangerschaftsabbruch, Reproduktions- und Pränatalmedizin, Suizid, ärztlich assistiertem Suizid sowie Tötung auf Verlangen, Vorsorgeinstrumentarien oder Transplantationsmedizin (Abschnitt 3) auch angesichts der philosophischen Diskussion bemerkenswert genau verfahren.

Eine „Bioethik nichtmenschlicher Lebensformen" (IX) entfaltet *Ulrich H.J. Körtner*, indem er nach begrifflichen Klärungen zu einer Bioethik, die sich auf Pflanzen und Tiere bezieht (Abschnitt 1), Theorieansätze und Grundbegriffe problemgeschichtlich aufführt (Abschnitt

2). Der Beitrag endet mit Überlegungen zu einer Pflanzen- und Tierethik unter den Gesichtspunkten von Biodiversität und Nachhaltigkeit (Abschnitt 3).

Daran schließen sich Bemerkungen zu einer „Umweltethik" (X) von *Elisabeth Gräb-Schmidt* an, die wiederum nach Begriffsbestimmungen (Abschnitt 1) Umweltethik als eine Ethik der Verantwortung im Licht von Schöpfung und Versöhnung konzipiert (Abschnitt 2). Die Felder einer gegenwärtigen Umweltethik werden in globaler und intergenerationeller Perspektive und unter dem Eindruck des Klimawandels insbes. mit der Kategorie der Nachhaltigkeit bestritten (Abschnitt 3).

Insgesamt bietet das Handbuch eine zuverlässige Orientierung zu den wichtigsten Bereichen der Ethik aus Sicht der evangelischen Theologie. Die wenigen kritischen Bemerkungen sollen den Eindruck einer hervorragenden Zusammenfassung des gegenwärtigen Standes ethischer Reflexion nicht zerstreuen. Der gelegentlich sich aufdrängende Eindruck, nach dem etwa die Kontrastierung von katholischen und evangelischen Positionen etwas selektiv bzw. willkürlich verfährt, wo die Differenzen doch inzwischen durch die konfessionellen „Lager" hindurchgehen und wo v. a. die Übereinstimmungen die Differenzen längst überwiegen, könnte Anlass zu der Bemerkung geben, dass eigentlich die Zeit für ein „Handbuch christlicher Ethik" (wieder) reif wäre.

München Christof Breitsameter

Haspel, Michael: **Sozialethik in der globalen Gesellschaft**. Grundlagen und Orientierung in protestantischer Perspektive. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 237 S. (Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder, 5), pb. € 22,80 ISBN: 978–3–17–018878–5

Die Globalisierung als eine enorme Beschleunigung und Verdichtung grenzüberschreitender Beziehungen in unterschiedlichsten Bereichen wie Politik, Ökonomie oder Kultur ist zu einem prägenden Merkmal moderner Gesellschaften geworden. Viele neue, aber auch viele traditionelle Akteure sind Teil dieses facettenreichen Prozesses. Dies gilt auch für Religionsgemeinschaften, die im Grunde mit die ältesten Global Player sind.

Michael Haspel stellt sich in dieser Monographie der Herausforderung, eine theologische, genauer, eine theologisch-sozialethische Antwort auf die durch die Globalisierung hervorgerufenen gesellschaftlichen Veränderungen zu geben. Dabei betont er zu Recht, dass in modernen Gesellschaften im Kontext der Globalisierung die Handlungskontexte derart komplex geworden sind, dass sie nicht vom individuell Handelnden durchschaut, geschweige denn selbst gestaltet werden könnten. Deswegen gilt es, die Frage der normativen wie politischen Steuerung in einer globalen Gesellschaft neu zu stellen. Dies betrifft auch die (theologische) Sozialethik, wenn sie ihre Grundlagen an die gegenwärtigen Veränderungsprozesse anpassen und damit (neue) Formen von Leid und Ungerechtigkeit in den Blick nehmen will.

Die sozialethische Reflexion fußt für H. dabei auf einer zentralen theologischen Voraussetzung, und zwar der Gleichursprünglichkeit von Glauben und Handeln, die Ausdruck des engen Zusammenhangs von religiösen Überzeugungen und menschlichem Handeln ist. Die These der Gleichursprünglichkeit führt H. zu einem Modell des Verhältnisses von Dogmatik und Sozialethik, in dem die Reflexion über Glauben und Handeln miteinander verbunden und gleichzeitig auf die Kommunikationsbedingungen globalisierter Gesellschaften bezogen werden. Dieser Bezug auf die jeweiligen Kommunikationsbedingungen ist für H. Ausdruck einer „Kontextualisierung in ökumenischer Perspektive" (57f). Dabei gilt es – und dies ist eine zentrale Unterscheidung, die sich durch den ganzen Band zieht –, zwischen „der subjektiven Welt der Person, der objektiven Welt der Kultur und der sozialen Welt der Gesellschaft" (58) zu unterscheiden.

Die zweite Voraussetzung, die eine Sozialethik in globaler Gesellschaft zu leisten hat, ist eine differenzierte Analyse eben jener weltgesellschaftlicher Dynamiken, die Hintergrund gegenwärtiger Glaubensüberzeugungen und Handlungsformen sind. Die drei Weltbezüge sind das analytische Raster, mit dem diese Dynamiken rekonstruiert werden. In der sich daraus ergebenden Analyse rekurriert H. sowohl auf die Habermas'sche Theorie der Moderne als auch auf systemtheoretische Überlegungen Luhmanns.

Nach diesen beiden Kap.n, welche die theoretische Basis in theologischer und sozialwissenschaftlicher Hinsicht Grund legen, wendet sich H. den dezidiert ethischen Überlegungen zu. Hierzu wird zuerst im Sinne einer normativen Ethik die Menschenwürde als Kern der Menschenrechte herausgearbeitet. Menschenrechte können dabei als Normen einer globalisierten Gesellschaft interpretiert werden, wobei die verschiedenen Dimensionen der Menschenrechte in einem Wechselverhältnis zueinander stehen. Deshalb plädiert H. für ein umfassendes Menschenrechtsverständnis, wodurch die Gleichrangigkeit der drei Dimensionen der Menschenrechte betont wird.

Daran anschließend arbeitet H. eine metaethische Option zur Begründung und Anwendung von Normen in der globalen Gesellschaft heraus. Hierbei referiert er wiederum auf Habermas und dessen diskursethisches Begründungsprogramm, wobei er auch Fragen der ethischen Bildung und des moralischen Lernens vor dem diskursethischen Hintergrund reflektiert. Das Konzept der Nächstenliebe, dem ein zentraler Stellenwert in der christlichen Tradition zukommt, ist hierbei der Ankerpunkt, von dem aus sittliches Handeln motiviert werden kann. Mit Rekurs auf die drei Weltbezüge argumentiert H., dass sowohl in personaler, kultureller als auch sozialer Hinsicht normative Orientierungen und sittliche Motivationen in der komplexer werdenden Weltgesellschaft auf „entgegen kommende organisatorische und institutionelle Strukturen und Lebensweisen angewiesen sind" (216).

Die protestantische Tradition bietet hierfür seiner Ansicht nach einen Ansatzpunkt. In Auseinandersetzung mit und in Absetzung von Francis Schüssler Fiorenza argumentiert H. dafür, den Protestantismus weniger als Gemeinschaft denn als Institution *und* Organisation zu verstehen, wobei die Kirche als Institution v. a. in öffentlichen Diskursen eine wichtige Rolle spielt und die Religionsgemeinschaft als Organisation auf der Mikro- und Mesoebene der einzelnen Kirchengemeinden. Die Herausbildung individueller Religiosität und sittlicher Orientierung im Horizont des Glaubens ist dabei in modernen Gesellschaften immer auf diese beiden Ebenen bezogen. „Individuelle Religiosität basierend auf individueller Interpretation und Aneignung [ist] nur im Kontext von Institutionen möglich [...], oder zugespitzter: die Konstitution von Individualität setzt den Horizont von Institutionen voraus." (170) Auch hier gilt wiederum: Im Sinne der Kontextualisierung kann es nicht eine Organisations- oder Institutionsform geben, sondern diese sind je neu den jeweiligen Kommunikationsbedingungen anzupassen.

Das letzte Kap. widmet sich noch einmal einem dezidiert protestantischen Thema, und zwar der Bedeutung und Funktion der Schrift für eine Sozialethik im globalen Kontext. H. sieht keine Möglichkeit, den biblischen Schriften per se eine autoritative Funktion für sozialethische Reflexion zuzusprechen. Auch für die Rekonstruktion moderner Vergesellschaftung kann sie nur bedingt herangezogen werden. Allerdings kommt ihr dennoch für eine Sozialethik in globaler Gesellschaft eine wichtige Bedeutung zu: Denn sowohl für eine Grundlegung als auch für die Diskussion um Werte und Normen im Horizont der Globalisierung kann sie wichtige Beiträge liefern.

Die Ausführungen H.s stellen einen originellen und wichtigen Beitrag für die gegenwärtige Selbstverständigung der theologischen Ethik im Kontext der Globalisierung dar. H. verknüpft in seinen Überlegungen (auf eine für den Leser anregende Weise) unterschiedliche Argumentationsstränge – angefangen von dem Verhältnis von Dogmatik und Sozialethik über die theologische Rezeption des diskursethischen Begründungsprogramms bis hin zur Bedeutung des Schriftprinzips. Aufgrund der Fülle und teilweise auch Unterschiedlichkeit der Argumentationsschritte wird der rote Faden des Bandes allerdings nicht immer ganz deutlich. An anderen Stellen wiederum hätte der Bezug auf gegenwärtige Debatten hilfreich sein können. Beispielsweise bleibt der Globalisierungsbegriff, der in Soziologie und Politologie seit 20 Jahren intensiv erforscht wird, etwas holzschnittartig. Auch die seit nunmehr 15 Jahren intensiv geführte Debatte zur postsäkularen Signatur (Habermas) moderner Gesellschaften hätte ein Impuls für die Reflexion der Überlegungen von Habermas sein können.

Trotz dieser möglichen Verdichtungen der Argumentation, auf die der Vf. im Nachwort selbst hinweist, sind die Kernaussagen seiner sozialethischen Reflexionen durchweg überzeugend – sei es das Votum für Kontextualisierung oder für ein umfassendes Menschenrechtsverständnis. Religionen wie das protestantische Christentum können in H.s Perspektive zu Recht sowohl auf der individuellen als auch auf der kulturellen und sozialen Ebene eine wichtige Rolle in globaler Gesellschaft spielen, indem sie Traditionen wie Menschenwürde und Nächstenliebe angesichts globaler Herausforderungen kontextuell ausbuchstabieren und damit zu stärken versuchen. So kann der Protestantismus seinen Ausdruck als „institutionalisierter Diskurs, als Ort organisierten Handelns und schließlich als kommunikative Lebensform" (180) in einer globalen Gesellschaft finden.

München Michael Reder

Natur des Menschen. Brauchen die Menschenrechte ein Menschenbild?, hg. v. Cornelia Mügge / Daniel Bogner. – Freiburg: Herder 2015. 231 S. (Studien zur theologischen Ethik, 144), kt € 40,00 ISBN: 978–3–451–34285–1

Von einer „boomenden Forschungslandschaft"[1], aber auch von einem „Ozean der Menschenrechtsliteratur"[2] ist mittlerweile in Rezensionen

[1] Julia Eichenberg: *Sammelrezension: Geschichte der Menschenrechte*, in: H-Soz-Kult, 23.12.2016, abgerufen wurde: www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-20869 (letzter Abruf: 11.5.2017).

[2] Hannah Müller-Sommerfeld: Rezension zu: Samuel Moyn: *Christian Human Rights*. Intellectual History of the Modern Age, Pennsylvania 2015, in: H-Soz-

zur Aufstiegsgeschichte der Menschenrechte die Rede, was den Verdacht einer gewissen Ermüdung aufkommen lässt. Zu ernüchtern vermag auch Constantin Goschlers Feststellung,[3] dass auf den Aufstieg der Menschenrechte seit 1945 eine offensive Untergrabung derselben seit 1990 gefolgt sei: Die Aufwertung von individuellen Staatsbürgerrechten habe im Kontext eines zunehmenden Sicherheitsbedürfnisses eine Abwertung der unverbindlich gebliebenen Menschenrechte zur Folge. Aufhorchen lässt jedoch Samuel Moyns jüngste These, dass man die Menschenrechte eher als Neuerfindung des christlichen (katholischen) Konservatismus denn als Projekt der säkularen Linken betrachten sollte.[4] Ob dies die verhärteten Fronten zwischen dem säkularen Menschenrechtsdiskurs und den Verteidigern traditioneller Moral (insbes. aus dem postkommunistischen Raum[5]) aufzuweichen vermag? Sicher ist, dass es „den" christlichen, katholischen oder säkularen Menschenrechtsdiskurs nicht gibt. Angesichts seiner Omnipräsenz bleibt jedoch die systematische Frage nach der Universalität der Menschenrechte aktuell.

Ihr stellt sich der vorliegende Band, der 13 Beiträge zum bisher unterbelichteten Verhältnis von Naturrecht und Menschenrechten vereint. Diese gehen auf eine interdisziplinäre Tagung im Herbst 2014 an der Univ. Fribourg (Schweiz) zurück, die vom Lehrstuhl für allgemeine Moraltheologie und Ethik organisiert wurde. Der Band fokussiert auf die Rede von der „Natur des Menschen" in der auch naturrechtlich begründeten Ethik des katholischen Lehramts. Joseph Ratzinger beispielsweise argumentierte, Naturrecht sei keine „katholische Sonderlehre", sondern universell. Laut *Jan Leichsenring* herrscht im Katholizismus nach wie vor die „Vorstellung allgemein menschlicher, ethischer, normativer Grundlagen, die existierten, weil die Natur Schöpfung sei und Menschen auch zur Natur gehörten" (68). Im Rahmen der Debatten um die Familiensynode im Herbst 2015 möchte der Band einen Beitrag zur differenzierten und interdisziplinären Reflexion des wirkmächtigen Naturdenkens in den katholischen Traditionen leisten, wie *Daniel Bogner* einleitend erläutert (10).

Im Kreuzfeuer der Kritik steht bereits der Naturbegriff: Bezieht sich die „Natur des Menschen" auf dessen materiell-inhaltliche Seite (Leben, Körper, Leib) oder auf einer eher abstrakten, formalen Ebene auf den Menschen als „Zurechnungs- und Verantwortungssubjekt"? (11) Und wie ist damit umzugehen, dass sich im Menschenrechtsdiskurs eine deskriptive und eine askriptive Dimension des Menschseins mischen? Immerhin finden Menschenrechte ihre Anwendung in praktischer Politik, indem sie den Menschen nicht nur als empirisch determinierbares Wesen, sondern auch als Handlungssubjekt schützen und ihm Rechte zusprechen. Dabei geht es um eine „Dimension der Freiheit", die sich der Mensch selbst und anderen zuschreibt, und die nicht direkt aus seiner „Natur" abgeleitet, aber doch nicht ohne „Rückbindung an einen kontingenten Leib" erfahren werden kann (18, 22).

Den „grundlegenden philosophischen Fragen" sind im ersten Teil des Bandes fünf Beiträge gewidmet. *Dieter Birnbacher* stellt die Berufung auf eine vermeintlich stabile „Natur des Menschen" in Frage. Er unterscheidet zwischen deskriptiven und normativen Menschenbildern, wobei letztere nicht direkt aus ersteren abgeleitet werden können. Sowohl Menschenbilder als auch Menschenrechte sind in der Gewichtung menschlicher Merkmale und Bedürfnisse selektiv und unterliegen dem gesellschaftlichen Wandel. *Simone Zurbuchen* interessiert sich für die Gründe des historischen Wandels moralischer Auffassungen, wozu sie Samuel Pufendorfs Naturrechtslehre zeitgenössischen naturalistischen Begründungen der Menschenrechte gegenüberstellt. *Jan Leichsenring* vergleicht neuere Naturrechtslehren seit Anfang der 1980er-Jahre und kommt zum Schluss, dass Naturrecht durchaus „für das Zusammenleben unterschiedlicher Überzeugungsgemeinschaften eintreten [kann], wenn eine menschliche Natur so verstanden wird, dass sie fortwährend interpretiert werden muss" (80). Auch *Friedrich Lohmann* geht es „um eine Retablierung des Naturrechtsgedankens gegenüber seiner langen und bis heute währenden Missbrauchsgeschichte" (94). Die Natursemantik entfalte ihr kritisches Potential beispielsweise im Rekurs auf eine allgemeine Menschennatur im Gegensatz zu kulturalistischen Sichtweisen. Gemäß *Jean-Claude Wolf* dienen Menschenbilder – dargestellt anhand von Deutungen der Natur des Menschen vor und nach dem Sündenfall bei Jakob Böhme – nicht der Begründung von Normen, sondern der Illustration des Gemeinsamen, um egoistische Triebe zu mäßigen.

Diese Auffassung teilt auch *Peter G. Kirchschläger* im Auftakt zum zweiten, der „politischen Dimension des Naturbegriffs" gewidmeten Teil. Dass bei der Abfassung der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* 1948 auf die Formulierung eines expliziten Menschenbilds verzichtet worden sei, sei Ausdruck des Respekts vor der religiösen, kulturellen und weltanschaulichen Diversität und ermögliche die Entfaltung unterschiedlicher Menschenbilder als Brücken zu Kulturen und Religionen. Als „sinnvollen menschenrechtsähnlichen Maßstab" (170) verteidigt *Cornelia Mügge* Martha Nussbaums Ansatz einer Fähigkeitenliste, die auf einem Konzept menschlicher Natur beruht, stellt dabei jedoch deren Anspruch auf weltanschauliche Neutralität in Frage. *Heiner Bielefeldt* wiederum zeigt die neue Brisanz der Frage nach der menschlichen Natur im Kontext sexueller Orientierungen und Geschlechteridentitäten auf, die von den einen als ihrer „Natur" entsprechend empfunden, von anderen aber als „unnatürlich" taxiert werden.

Im dritten Teil werden vier „ethische, rechtliche und theologische Praxisfelder" ausgeleuchtet. Angesichts der Dekonstruktion vermeintlich „natürlicher Grenzen" im Bereich der Humangenetik diskutiert *Markus Zimmermann* Bioethik-Diskurse der Gegenwart, die zeigen, dass sich die Fragen „nach dem Status des Menschen im Gesamt der Natur" und nach „Vorstellungen des guten Lebens" radikal neu stellen (193). *Oliver Tolmein* demonstriert die Schwierigkeiten praktischer Rechtsdurchsetzung des Gleichbehandlungsanspruchs von Menschen mit Behinderungen, was auf grundlegendere normative Probleme hinweise (199). Kritisch rezipiert *Aurica Nutt* den Begriff der „Ökologie des Menschen" und dessen Verbindung mit Fragen des Umweltschutzes sowie der „Gender"-Debatte bei Papst Benedikt XVI. und in Papst Franziskus' Enzyklika *Laudato si'*. Abschließend widmet sich *Astrid Kaptijn* dem kirchenrechtlichen Verhältnis von natürlichem und göttlichem Recht, wobei sich die von ihr diskutierten Positionen darin unterscheiden, ob dem Menschen eine (natürliche) Rechtspersönlichkeit unabhängig von der Kirche (und damit Menschenrechte) zugesprochen wird oder nicht.

Alle Beiträge demonstrieren die hohe Relevanz einer theologischen Reflexion des Naturbegriffs für gegenwärtige ethische und moraltheologische Fragen. Wer sich der Frage nach dem menschlichen Doppelverhältnis zur Natur – „wir sind Natur und zugleich stehen wir ihr reflektierend und handelnd gegenüber" (Markus Vogt, zitiert auf S. 216) – stellen will, wird diesen sorgfältig edierten Band als Trouvaille im Ozean der Menschenrechtsliteratur zu schätzen wissen.

Fribourg Regula M. Zwahlen

Liturgiewissenschaft

Hamann, Matthias: **Der Liber Ordinarius Hallensis 1532**. Liturgische Reformen am Neuen Stift in Halle an der Saale unter Albrecht Kardinal von Brandenburg. – Münster: Aschendorff 2014. 814 S. (Jerusalemer Theologisches Forum, 27), pb. € 74,00 ISBN: 978–3–402–11028–7

Das Jh. der Reformation gehört mit seinen Umbrüchen in Theologie und Kultur zu den interessantesten Forschungsfeldern der Liturgiewissenschaft. Dass die Veränderungen des gottesdienstlichen Lebens in dieser Zeit keineswegs homogen verliefen, sondern die Friktionen auch neue Bemühungen um die gewachsenen Traditionen anstießen, ist weitgehend unstrittig und breit belegt. Als ein anschauliches Beispiel für die Wege, die man bei der konzeptionellen und rituellen Weiterentwicklung der Liturgie im 16. Jh. beschritt, darf Albrecht Kardinal von Brandenburg (1490–1545) gelten. Aus einem spätmittelalterlichen Adelsgeschlecht stammend, steht er für eine Generation von Kirchenführern, die dem heraufziehenden Schisma mit einer umfassenden Qualitätsoffensive entgegenzutreten suchten. Als Freund der Wissenschaft und Mäzen förderte er die Kunst und setzte sich für eine Erneuerung der Liturgie ein. Besonders sticht sein Engagement für das Neue Stift in Halle/Saale hervor. Sein reformorientiertes Denken brachte er nicht zuletzt dadurch zum Ausdruck, dass er für diesen Ort einen eigenen *Liber Ordinarius* anfertigen ließ. Mit Hilfe dieses Buches stellte er die Weichen für einen ebenso würdigen wie feierlichen Vollzug der Gottesdienste. Aus liturgiegeschichtlicher Sicht verdient dieses Buch eine große Beachtung, denn Albrecht ordnete damit die liturgischen Feiern und setzte zugleich wichtige Akzente im Hinblick auf das theologische Selbstverständnis, das dem Geschehen zugrunde liegen sollte.

Die vorliegende liturgiewissenschaftliche Diss. (entstanden unter der Leitung Benedikt Kranemanns an der Theol. Fak. der Univ. Erfurt) widmet sich der historischen Einordnung und Analyse dieses Buches. Ereignisgeschichtliche Zusammenhänge kommen ebenso in den Blick wie die Eigendynamiken von Kultur und Mentalität der Reformationszeit – drei tragende Säulen, ohne die das Bild unvollständig bliebe. Im Mittelpunkt des Interesses steht zum einen die innere Ausstattung der Stiftskirche, auf deren gottesdienstliche Nutzung das Buch eigens zugeschnitten war. Zum anderen nimmt der Vf. das in Halle breit gepflegte Prozessionswesen in den Blick, mit Hilfe dessen v. a.

Kult, 13.1.2017, abgerufen wurde: www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-26500 (letzter Abruf: 10.3.2017).

[3] *Moralpolitik*. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert, hg. v. Stefan-Ludwig Hoffmann, Göttingen 2010, 245.

[4] Vgl. Anm. 2.

[5] Vgl. *Christentum und Menschenrechte in Europa*. Perspektiven und Debatten in Ost und West, hg. v. Vasilios N. Makrides / Jennifer Wasmuth / Stefan Kube, Frankfurt 2016.

die Festtage im Jahresverlauf einen feierlichen Ausdruck erhielten. Zu den besonderen Verdiensten des Vf.s gehört die sorgfältige Edition des *Liber Ordinarius*, die der Studie als Anhang beigefügt ist. Lag die Quelle bisher nur in Form einer Handschrift vor, steht jetzt eine Abschrift zur Verfügung. Allein diese Edition ist bereits eine kaum zu messende Fleißarbeit, verlangt sie doch eine profunde Kenntnis der Spannungen, mit denen Editionen von Handschriften zwangsläufig immer zu tun haben. Kundig und mit der gebotenen Sorgfalt für die philologischen Details überträgt der Vf. den Text einschließlich der späteren Ergänzungen und Schreibfehler, die in der Handschrift auszumachen sind („Transliteration", 522).

Sechs Arbeitsschritte gliedern den Gedankengang. Schon im ersten Kap. (59–115) führt der Vf. kundig und mit zahlreichen Verweisen auf Sekundärliteratur in die Entstehung und den spezifischen Charakter des *Liber Ordinarius* ein. Schritt für Schritt entsteht das Bild eines Buches, das die liturgische Ordnung auf eine vielschichtige Weise mit einer theologischen Untermauerung der Zeichen, Texte und Riten zu einer engen Symbiose verbindet. Seit der Gründung des Neuen Stifts folgte Albrecht dem Prinzip der Erneuerung, angespornt durch das Bemühen, die reformatorischen Anfragen an die sinnesfreudige Liturgie der Kirche zu widerlegen. Das Ideal der Bildung setzte er an die Spitze seiner Arbeit mit dem Ziel, dass die äußeren gottesdienstlichen Handlungen so vollzogen werden, dass ihr innerer Sinn für die Gläubigen ebenso wie für den Klerus verständlich zu Tage treten kann. Geschickt bediente sich der Kardinal der scholastischen Theologie aus dem Mittelalter und unterstrich auf dieser Grundlage die Notwendigkeit einer äußerlich ebenso straffen wie inhaltlich transparenten Ordnung der Liturgie. Als ein Schlüssel zum Verstehen seines Denkens bietet sich das Zeichenverständnis von Hugo von St. Viktor an, der bekanntlich den unlösbaren Zusammenhang von Wort und Zeichen zum Ausgangspunkt genommen hat. In eine ähnliche Richtung weisen die weiteren liturgischen Bücher, die im *Liber Ordinarius* erwähnt sind und am Neuen Stift in Halle benutzt wurden. Aus ihnen spricht ebenfalls die Sorge um sinnenfällige Vollzüge. Der Einfluss des albrechtschen Denkens ist, wie zumindest in den zu seiner Zeit erstellten Büchern festgestellt werden kann, offensichtlich und wird im zweiten Kap. überzeugend erörtert (117–139).

Im dritten bis fünften Teil (141–460), allein schon in quantitativer Hinsicht das Herzstück der Studie, geht der Vf. in die liturgie- und theologiehistorische Analyse der Stiftskirche und der Prozessionen, die im *Liber Ordinarius* breiten Raum einnehmen. Die Beschreibungen der Stiftskirche sind überaus plastisch und lassen den Leser beinahe zu einem Besucher dieser Kirche werden. Es wird deutlich, dass der *Liber Ordinarius* die spezifische Raumgestalt der Kirche aufgreift und für die Liturgie fruchtbar macht. In Anbetracht der Fülle der Einzelaspekte wäre es nützlich gewesen, wenn der Vf. in Form einer Zusammenfassung abschließend das Wechselspiel von Raum und Buch leserfreundlich systematisiert hätte.

Nach den Anweisungen im *Liber Ordinarius* zu urteilen, muss das Prozessionswesen zur Zeit Albrechts eine ausgesprochen große Blüte erlebt haben. Der Blick auf die zahlreichen Anlässe, bei denen man festliche Umzüge veranstaltete, lenkt das Augenmerk ein weiteres Mal auf die mittelalterlichen Wurzeln, die dem Selbstverständnis der Gottesdienste am Neuen Stift zugrunde lagen. Indem der Vf. die Prozessionen in den Kontext allegorischer Liturgieerklärungen des Mittelalters einordnet, entsteht eine Hermeneutik, die im Folgenden aufschlussreiche Einsichten in die Praxis in Halle ermöglicht. Zu den Besonderheiten des an Bildung interessierten *Liber Ordinarius* gehört, dass er sich nicht darauf beschränkt, die Verläufe der Prozessionen und die entsprechenden Zuständigkeiten normativ festzulegen. An der Seite der umfangreichen Vorschriften für die Orte, Gebete und Rituale stehen kurze Erläuterungen, die den Nutzern eine theologische Deutung des Geschehens an die Hand geben. Dabei muss die Interpretation „im Geist der allegorischen Liturgieerklärungen auf der Grundlage eines geschichtstheologisch begründbaren Sinnzusammenhangs alles Seienden erfolgen, was die Reformatoren ablehnten" (426). Betrachtet man diese theologische Stoßrichtung, wird man die Prozessionen durchaus als ein Instrument verstehen dürfen, mit dem Albrecht ein rituelles und zugleich ein theologisches Signal gegen die Gedankenwelt der Reformatoren zu setzen suchte. Hier bestätigt sich nochmals, dass der Kardinal sich mit seinem Konzept zwar auf die überlieferten Leitbilder des Mittelalters stützte, diese jedoch im Umfeld der Wirren seiner Zeit bildungs- und qualitätsorientiert reformulieren wollte.

Die abschließende Zusammenfassung der Studie fällt überraschend kurz aus (461–464) und hebt nochmals die besondere Bedeutung des *Liber Ordinarius* für seine Zeit hervor. Das Buch repräsentiert die für die vortridentinische Epoche charakteristische Suche nach neuen theologischen und kulturellen Orientierungsmustern zwischen Bestätigung der Tradition und theologischen Aufbrüchen.

Als Rez. wird man ein dreifaches Fazit ziehen können. Erstens ist allein schon die Akribie hervorzuheben, mit der der Vf. die immense Fülle an Quellenmaterial gesichtet und ausgewertet hat, daher darf die Studie als ein weiterführender und vertiefender Beitrag zur Libri-Ordinarii-Forschung gelten. Diese Buchgattung hat sich als eine Quelle erwiesen, die über die Liturgiegeschichte im engeren Sinne hinaus viel Licht in die religions- und kulturgeschichtlichen Prägungen des späten Mittelalters bringen kann. Zweitens legt der Vf. eine Methodik vor, die das Buch durchweg auf seine theologischen Wurzeln hin befragt. Diese Methode ist fruchtbar, denn sie schafft ein Gesamtbild, das bisherige Einschätzungen von den Ursprüngen des *Liber Ordinarius* zu differenzieren und teilweise zu korrigieren in der Lage ist. Drittens wird die künftige Forschung von der Editionsarbeit des Vf.s profitieren, da nun erstmals eine leicht zugängliche Textfassung des *Liber Ordinarius Hallensis* von 1532 zur Verfügung steht.

Bochum Stefan Böntert

Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge, hg. v. Benedikt Kranemann / Brigitte Benz. – Würzburg/Neukirchen-Vlyn: Echter/Neukirchener Theologie 2016. 196 S. (Evangelisch-katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt, 3), kt € 29,00 ISBN: 978–3–429–03946–2/978–3–7887–3019–2

Der Band geht auf eine Tagung im Forschungsprojekt „Trauer- und Gedenkfeiern nach Großkatastrophen in säkularer Gesellschaft unter kirchlicher Beteiligung" zurück, welches Brigitte Benz im Rahmen des Theol. Forschungskollegs an der Univ. Erfurt unter Begleitung Benedikt Kranemanns durchführt. Diese Tagung fand kurz nach dem vorsätzlich herbeigeführten Absturz einer Germanwings-Maschine in den französischen Alpen im Mai 2015 statt. Sie brachte Fachleute aus Wissenschaft, Notfallseelsorge und Opferhilfe zusammen, auch wenn leider die Praxisbeiträge bis auf einen nicht ganz zum Thema passenden Informationstext von *Thomas Knoch* und *Jutta Helmerichs* zur Arbeit der „Koordinierungsstelle Nachsorge, Opfer- und Angehörigenhilfe der Bundesregierung" (NOAH) nicht im Band erschienen sind. Ein Beitrag aus norwegischer Perspektive wurde nachträglich aufgenommen und ergänzt die Darstellungen zu niederländischen Trauerfeiern und zu dem, was im Kontext der Flüchtlingsbewegungen im Jahr 2015 auf der Insel Lampedusa geschehen ist.

Den Schwerpunkt bilden theologische Zugänge, ergänzt um einen politikwissenschaftlichen Ansatz von Stefanie Hammer, der aber in der Stärke der Ritualanalyse durchaus mithalten kann. Dieser Band versteht sich als Fortsetzung des von Kristian Fechtner und Thomas Klie herausgegebenen Buches *Riskante Liturgien. Gottesdienst in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit* (Stuttgart 2011), welcher von Thomas Klie in diesem Band vorgestellt und etwas weitergeführt wird. Ausgangspunkte sind – das gab der Tagungsort vor – die Trauerfeiern nach den Amokläufen in Erfurt und Winnenden sowie die Trauerfeier nach dem o. g. Flugzeugabsturz im Kölner Dom.

Was leistet der Band? Zum einen werden z. T. dieselben Trauerfeiern analysiert – zur Freude des kritischen Lesers aus unterschiedlicher Perspektive: Was betont der eine, und was verschweigt die andere? Zum anderen wird dargestellt, wie man in den Niederlanden und auf der Mittelmeerinsel Lampedusa (*Paul Post*) bzw. in Norwegen (*Hans Stifoss-Hanssen / Lars Johan Danbolt*) oder in den USA (*Stefanie Hammer*) mit solchen Trauerfeiern umgeht: Das öffnet Horizonte. Schließlich werden Deutekategorien eingeführt und auf diese Trauerfeiern angewendet: „riskante Liturgie" (*Thomas Klie*), zivilreligiöse Feier bzw. „Inszenierung" einer Tragödie (*Rolf Schieder*), Katastrophen als „Heterotopien" in Fortführung von M. Foucault (*Hans-Joachim Sander*), „Einsetzungsritual" (*Stefanie Hammer*) sowie Ästhetik (*Albert Gerhards*). Ebenfalls werden Situationsgebundenheit jeder Liturgie (*Stephan Winter*) und Gedanken zum Verhältnis von Staat und Kirche (*Christof Mandry*) dargelegt. Den Abschluss bilden „Anmerkungen einer Tagungsbeobachterin" zur „Angemessenheit von Trauerfeiern nach Großkatastrophen" (*Anna Karger-Kroll*).

Alle Aufsätze können hier nicht im Einzelnen referiert oder gar gewürdigt werden; freilich lag die Tagungsbeobachterin richtig, wenn sie die Frage nach der *Angemessenheit* als noch nicht gelöst aufgreift, denn die Deutekategorien werden zwar dargestellt, aber es wird nicht hinreichend deutlich, wie und woran sowohl deren Angemessenheit als auch die der Feiern insgesamt geprüft werden könnte.

Zwar ist *ein* Kriterium der Angemessenheit solcher Trauerfeiern sicher auch, ob und wie sich das komplizierte deutsche Staat-Kirche-Verhältnis in diesen Feiern abbildet, ob sich die Kirche für Zwecke des Staates oder der Zivilgesellschaft instrumentalisieren lässt bzw. ob sie diese für ihre eigenen Zwecke nutzt oder ob und wie sie im Rahmen der meist kooperativ geplanten und dann durch ein genau reguliertes Nacheinander der durchgeführten öffentlichen Feier in oder um religiöse Räume einen genuinen gesellschaftsliturgischen bzw. gesellschaftsdiakonischen Auftrag wahrnimmt. In diesen Liturgien kann sie sich und ihre Ausdrucksfähigkeit für komplizierte Trauer-, Angst-, Schuld-, Ohnmachts-, Hilflosigkeits- und wohl auch Rachegefühle nur riskieren. Sie kann sich außerhalb der eigenen Kirchen- oder Friedhofsmauern noch weniger sicher sein, ob es ihr gelingt, diese Gefühle wahrzunehmen und zu deuten und diese Situationen auf Hoffnung, neues Vertrauen und neuen Lebensmut hin zu öffnen – aber das kann eigentlich kein Prediger mehr sein, seit Predigten als „offene Kunstwerke" (Umberto Eco) wahrgenommen werden. Es wird freilich durch

den Vergleich insbes. mit den USA deutlich, welche Vorzüge es bietet, wenn die beteiligten gesellschaftlichen Teilsysteme das ihnen und ihrer Grundfunktion Mögliche ausdrücken und nicht übergriffig werden (Hammer, Klie).

Zwei Dinge fallen auf und verdienen vertiefte Reflexion:

(1) Offensichtlich haben die obersten Vertreter beider Großkirchen die kirchenrechtliche Unterscheidung, dass zwar multireligiöses Beten erlaubt, interreligiöses aber verboten sei, schon hinter sich gelassen. Wenn eine Muslima mit Kopftuch denselben Gott wie die anderen Fürbittenden anruft, dann wird das öffentlich, was sich bei Gottesdienstbesuchern sowieso nicht verhindern lässt: Man betet die Gebete anderer Religionen mit – soweit man eben kann (wie schon seit urchristlichen Zeiten den Psalter). Man eignet sie sich an, man formuliert sie im Hören schon um. Die Analysen zeigen sehr schön, wie sich die Gottesdienstverantwortlichen um inklusives Ansprechen und Einbeziehen aller Besucher bemühen, auch der nichtreligiösen wie besonders in Erfurt, und ihren eigenen christlichen Standpunkt nicht als Lehre, sondern als persönlich formuliertes Zeugnis einbringen (so müsste es ja eigentlich immer sein).

Das führt freilich (2) dazu, genauer zu analysieren, warum fast alle Redner die Sprachlosigkeit angesichts dieser Katastrophen so beredt in den Raum stellen. Sander begründet klar, dass die Kirche mehr schuldig ist. Und faktisch liefert sie auch meist mehr – v. a. liefert der Kontext dieser Feiern mehr als nur die Einbettung für die vorgetragenen Reden –, der Raum predigt mit: die Symbole (die Kerze für die Täter ist Dauerthema im Buch), die rituellen Handlungen, die Gesten, die Musik, das gemeinsame Schweigen, der stärkende Schutz für die am meisten Mitgenommenen. Da reicht es nicht, die Feiern mit einer schwach umrissenen „Ästhetik der Reduktion" (Gerhards) durchzugehen oder „Situativität" (Winter) zu fordern. Die dafür nötigen Theorien stehen bereit, um alle Elemente einer „Inszenierung" (Meyer-Blanck/Hollenweger) je für sich und in ihrem mehrdimensionalen Miteinander dramen- und hier wohl auch medientheoretisch komplexer und konkreter zu analysieren (144, Bezug auf Ursula Roth: *Die Theatralität des Gottesdienstes*, Gütersloh 2006 [Praktische Theologie und Kultur, 18]).

Damit komme ich zu zwei echten Desideraten: Einem praktisch wie theoretisch bewanderten Notfallseelsorger stößt es schon auf, wenn die durchaus schriftlich zugänglichen Erfahrungen und theologischen Reflexionen der liturgischen und gesellschaftsdiakonischen Aspekte von Notfallseelsorge bei kleineren oder größeren Katastrophen nur an zwei Stellen überhaupt genannt werden (32.117f). Deren Erfahrungen aufzunehmen, lohnt sich.

Noch schwerer wiegt freilich, dass bisher weder Notfallseelsorgepraxis noch Wissenschaft die im engeren und weiteren Sinn von einer solchen Katastrophe betroffenen Menschen gefragt haben, was ihnen an solchen Feiern gut tut. Da reicht das Votum einer Psychologin nicht aus (20); eigentlich weiß man ja, dass es nicht für alle J. S. Bachs Musik ist (190). Es lohnt, wie in anderen Ländern nach den „grassroots memorial rites" (59) der sich religiös längst selbst bestimmenden Betroffenen zu fragen bzw. die auch hier schon vorhandenen Forschungen einzubeziehen. Auch sie sind in diesen Feiern neben den gesellschaftlichen Eliten Teil der Öffentlichkeit, wenn auch in prekärer Lage. Die Riten und Ausdrucksformen der Hauptbetroffenen liturgisch verantwortungsvoll mit einzubeziehen und sie so aktiv zu beteiligen, ist sowohl salutogenetisch wohl begründet (49.53) als auch theologisch „angemessen".

Bielefeld Thomas Zippert

Zerfaß, Alexander: **Auf dem Weg nach Emmaus**. Die Hermeneutik der Schriftlesung im Wortgottesdienst der Messe. – Tübingen: Narr 2016. (XI) 277 S. (Pietas Liturgica Studia, 24), geb. € 58,00 ISBN: 978–3–7720–8581–9

Diese Monographie ist einem ungeheuer wichtigen Thema gewidmet, über das leider noch nicht viele andere Studien bestehen. Das bedeutet aber sogleich, dass hier gewissermaßen Pionierarbeit zu leisten war. Die grundlegende Bedeutung des Wortgottesdienstes der Eucharistiefeier über die Reorganisation des Lektionars hinaus zu untersuchen, ist das originelle Anliegen dieser Arbeit. Diese Fragestellung impliziert also auch ein interdisziplinäres Verfahren, das sich über die Grenzen der klassischen Liturgiewissenschaft, Exegese und (systematischen) Theologie hinaus bewegt, die wichtigsten Einsichten aus diesen Fachgebieten aber in der eigenen Synthese einzubauen weiß.

Alexander Zerfaß' Studie ist in drei Teile ungefähr desselben Umfangs gegliedert. Im ersten Teil wird die Vergegenwärtigungsweise des Wortes Gottes in der Liturgie reflektiert. Der Ausgangspunkt für diese Reflektionen ist rein phänomenologisch: In den Kontext der Liturgie werden kulturelle Gedächtnishandlungen gestellt und die biblische Botschaft öffentlich verkündet. Ehe sich der Vf. etwas ausführlicher auf theoretischer Ebene mit der komplexen Vermittlung zwischen (historischem) Kerygma und (heutiger) Liturgiefeier auseinandersetzt – eine Problematik, für die der Vf. logischerweise an Repräsentanten der Mysterientheologie anknüpft –, behandelt er die Liturgie selbst von innen aus. Denn Z. hat völlig Recht, dass – beispielsweise – genau in der Euchologie der Ostervigil das Ineinandergewobensein von Schrift und Liturgie anzutreffen ist und dass aus einer solchen liturgietheologischen Besinnung auf diese Verknüpfung viel Erkenntnis und Weisheit abzuleiten ist.

Im zweiten Teil wird genauer auf die Rolle des Wortgottesdienstes innerhalb der Eucharistie fokussiert. Nach der Skizzierung einiger Allgemeinheiten zur Grundgestalt der Eucharistiefeier bespricht Z. das Muster und den Inhalt des eucharistischen Hochgebetes, wobei er ausdrücklich den rituellen Kontext nicht aus dem Auge verliert. Denn das zentrale Anliegen des ganzen Buches ist es, nicht nur Textinhalte anhand textanalytischer Methoden zu erörtern. Sondern vielmehr werden aus der Deutung des Hochgebetes die Konturen eines Interpretationsrahmens abgeleitet, die ein besonderes Licht auf den Wortgottesdienst scheinen lassen. Auf diese Weise bekommt die öfters nur oberflächlich behandelte Überzeugung, dass die Eucharistie aus zwei gleichwürdigen „Tischen" besteht, ein grundsätzliches theologisches Gewicht, nicht weil man das immer ohne intensive Gedankenmühe wiederholt, sondern gerade weil die Liturgie selbst so funktioniert und es auch angibt.

Im dritten Teil geht der Vf. sozusagen etwas praktischer vor. Es ist nun nicht so sehr die Eucharistie als Ganzes, die als Deutungsmuster für die Wortverkündigung dient, sondern nur die Gestalt des Wortgottesdienstes selbst. Z. konstatiert eine gewisse Spannung zwischen den verschiedenen Prinzipien, die die Leseordnung des Lektionars bestimmen, v. a. was die Abstimmung von der ersten Lesung und der Evangelienlesung und die damit kontrastierenden und sie unterbrechenden Nichtabstimmung von Epistel und Evangelium betrifft. Weiterhin wird auch den die Lesungen rahmenden Formeln und den Kehrversen des Antwortpsalms Aufmerksamkeit geschenkt. Das Buch schließt mit einer ausführlichen Besprechung der räumlichen und rituellen Elemente des Wortgottesdienstes (u. a. die Funktion und Bedeutung des Ambo, die Evangelienprozession, verschiedene Vorlesungsarten und die Gebärden und Haltungen der Gläubigen).

Über die Bedeutsamkeit und Relevanz dieses Buches kann und darf kaum Zweifel bestehen. Z. hat einen signifikanten Beitrag zur Entwicklung der Liturgiewissenschaft im frühen 21. Jh. geleistet, indem er sowohl interdisziplinär (d. h. mit Einbeziehung von Ideen und Methoden aus Bibelstudien, Fundamentaltheologie, ritual studies, Liturgiegeschichte, Literaturkritik etc.) als auch sehr bewusst und nuanciert theologisch vorgeht. Er „liest" die Liturgie als einen Sinnzusammenhang, der sich ad intra und ad extra erschließen lässt. Die Liturgie im Allgemeinen und der Wortgottesdienst insbes. ist ein auf die Heilsgeschichte zentriertes und in dem Paschamysterium Jesu Christi verdichtetes Aktualisierungsgeschehen, das sich in beobachtbaren rituellen Vollzügen und in textuellen Quellen niederschlägt. Um dieses vielschichtige Material akkurat zu untersuchen, braucht man theologische Tiefe und geisteswissenschaftliche Breite, wobei die Synthese dieser beiden Perspektiven vielleicht noch wichtiger ist als deren lautere Kombination.

Es ist berechtigt, ein paar besondere Elemente von Z.' Studie hervorzuheben, da sie entweder originell oder innovativ sind. Ich beschränke mich auf drei auffällige Aspekte: Erstens muss natürlich an die Wahl erinnert werden, überhaupt mit einem euchologischen Abschnitt anzufangen. Statt einer abstrakten theoretisch-methodologischen Verantwortung gilt für Z. die Liturgie selbst, in concreto für seine Problemstellung der die Schriftlesungen begleitenden Orationen der Osternacht, als theologisch-normativer Ausgangspunkt. Es ist zu erwarten, dass in der näheren Zukunft noch mehr Liturgiewissenschaftler einen ähnlichen Ansatz bevorzugen und sogar anstreben. Denn die alten Schemata, die versuchten, klar zwischen subjektiven Meinungen und objektiven Daten zu unterscheiden, und dementsprechend Liturgie entweder als ein rein distanziertes Untersuchungsobjekt oder als eine Sache, über die nur Geschmacksurteile mitzuteilen sind, zu betrachten, sind zu einem Ende gekommen.

Zweitens muss die hohe pastorale Relevanz des Buches erwähnt werden. Was Z. insbes. über die Predigt zu sagen hat, ist höchst prägnant in denjenigen Kontexten, wo gefeiert und gepredigt wird, ob es nun um Pfarreien in Bistümern oder um andere Gemeinden wie Klöster, Hospitale, Gefängnisse oder Altersheime geht. Allzu oft sind sie katechetisch, paränetisch oder exegetisch ausgestattet, viel zu oft mangelt es an einer echten Einbettung in die liturgische – d. h. sakramentale und rituelle – Struktur und den konkreten symbolischen Verlauf der Eucharistiefeier. Es ist zu schätzen, dass Z. selbst nicht den Fehler gemacht hat, die Homilie nur als ein geringes, isoliertes Kapitel in einer Menge liturgiewissenschaftlicher Betrachtungen zu behandeln, sondern die Gedanken über sie integral in seinem Buch einzuweben.

Drittens ist zu betonen, dass die Art und Weise überzeugt, wie Z. zeigt und die These ausarbeitet, dass die Liturgie selbst eine Hermeneutik darstellt und sogar *ist* (und deswegen nicht nur einen angemessenen Deutungsrahmen *braucht*). Der Wortgottesdienst ist v. a. ein zur (tätigen, vollen und bewussten) Teilnahme einladendes Geschehen, in dem Menschen also, wo sie auch herkommen und wer und wie sie auch sind, eintreten können. Durch Identifikationsprozesse verschiedener Art können sie sich das Gesagte, Erlebte und Gefeierte zu eigen machen und ihr Leben als Christen weiter gestalten. Z. schenkt seinen Lesern tiefe Einsichten darin, wie dies alles optimal funktionieren kann, aber auch darin, wo es schiefgehen kann, und warum die Materialität und der liturgische Kontext der Schriftlesung und Wortverkündigung so wichtig sind.

Als wichtiger kritischer Punkt muss gesagt werden, dass der Vf. kaum auf anderssprachige Literatur verweist (eigentlich ist nur eine Monographie Kevin Irwins von 1994 seriös verarbeitet worden) und dass er sich auch ökumenisch noch weiter hätte herausfordern lassen können. Obwohl diese Bemerkungen im heutigen internationalen liturgiewissenschaftlichen Kontext nicht unwichtig sind, würde es jedoch den Ertrag des Vf.s disproportional schmälern, wenn man darauf insistieren würde. Denn sein herausragendes Verdienst ist es v. a., dass er mit diesem Buch zweifelsohne eine zukunftsorientierte, sachgemäße, höchst interessante und lesenswerte Monographie geschrieben hat.

Leuven Joris Geldhof

Kirchenrecht

Demel, Sabine: **Das Recht fließe wie Wasser.** Wie funktioniert und wem nützt Kirchenrecht? – Regensburg: Pustet 2017. 176 S., kt € 19,95 ISBN: 978–3–7917–2871–1

Die Einführung (15) stellt viele Fragen: Warum die katholische Kirche ein Gesetzbuch hat, was es mit einem staatlichen Gesetzbuch gemeinsam hat, was es für den Glauben bedeutet, was Unkenntnis und Zuwiderhandeln für Folgen haben. Diese Fragen lassen ein populärwissenschaftliches Buch erwarten, das einfache Antworten auf allgemein interessierende Fragen gibt. Aber die Erwartung täuscht: Nur ein Teil der Antworten kann einfach sein, weil viele Fragen einer tiefer greifenden Behandlung bedürfen – und sie hier erhalten.

Abschnitt 1 der (numerisch gegliederten) Darlegung handelt von der kirchlichen Gesetzgebung durch den CIC von 1917 und seiner Neufassung von 1983 mit Seitenblick auf die Kodifizierung des Ostkirchenrechts bis 1990, begründet aber die Rechtssetzung in der Kirche auch historisch, beginnend bei der „biblischen Wurzel kirchlichen Rechts" (1.2.1) in Form der Gesetzesvorschriften der Thora und der „Erfüllung des Gesetzes" im Leben Christi. Kurze Informationen über das *Decretum Gratiani* und die Dekretalensammlungen des *Corpus Iuris Canonici* führen zum CIC/1917 und dann (inhaltlich sehr viel ausführlicher) zum CIC/1983. Seine Akzente werden benannt: Reduktion, pastorale Sprache, proepiskopale, prolaikale und proliberale „Ausgestaltung", Selbstbeschränkung auf den innerkatholischen Bereich, ekklesiologisch bestimmte Stoffgliederung (1.3.1). Der CCEO wird knapp in seiner Eigencharakteristik behandelt (1.3.2) und es wird an das (gescheiterte) Projekt einer Lex Ecclesiae Fundamentalis erinnert (1.3.3).

Abschnitt 2 setzt sich mit den Eigenarten des kirchlichen Rechtes auseinander, und zwar unter der Hauptüberschrift „Das Gewissen als Zielgröße" (44). Hier sind sehr verschiedene Themen angesprochen: die „Legitimierung, Limitierung und Normierung des Rechts" (2.1), worunter die Quellen des Rechtes im Offenbarungs- und Naturrecht wie in rein kirchlichem Gesetzes- und Gewohnheitsrecht erklärt und in kluger Weise bzgl. Wandelbarkeit und Unveränderlichkeit expliziert werden. Der Verhältnisbestimmung von Recht und Barmherzigkeit ist Abschnitt 2.2 gewidmet, wozu kirchliches Strafen angesprochen wird und die Barmherzigkeit Gottes als „Letztkriterium" für das kirchliche Recht bezeichnet wird. Ein sehr spezielles Kap., das der Vf.in offenbar am Herzen liegt, bildet Abschnitt 2.3: das System der Tatstrafe, dessen Für und Wider in der Ausgestaltung des lateinisch-katholischen Rechts und seiner ostkirchlichen Alternative erörtert wird. Und als weiteres Proprium des kanonischen Rechtes stellt die Vf.in die „Nichtigkeitsfeindlichkeit kirchlicher Gesetze" dar (2.4), was ihr Gelegenheit gibt, Näheres über die verschiedenen Kategorien solcher Gesetze auszuführen.

Hermeneutische Schlüsselfragen bilden den Abschnitt 3, in dem sich die Vf.in in die Reihe derer einfügt, die nach dem Verhältnis von Theologie und Kirchenrecht suchen. Weit besser als den Altmeistern (z. B. Mörsdorf, Krämer) gelingt es ihr, das Kirchenrecht als eine theologische Wirklichkeit zu erklären, die auf einer inneren Verbindung beruht und nicht rein additiv ist: Kirchenrecht spezifiziere Theologie und Theologie modifiziere das Kirchenrecht. Neben diese fundamentale Problematik stellt sie zwei Grundentscheidungen ihres Zugangs zum Kirchenrecht: die Entscheidung über das ekklesiologische Modell (nämlich für Hierarchie-Ekklesiologie im Dienst der communio-Ekklesiologie) und über die Verhältnisbestimmung von Konzil und Codex. Sie entscheidet sich klar für das Konzil als Interpretationsrahmen des Codex. Ein Plädoyer für die Frage nach dem besseren Recht über das geltende Recht hinaus, nach dem Verhältnis von verantwortetem Gehorsam und verantwortetem Ungehorsam, gestützt auf die Prüfung der theologischen Fundierung des Rechtes, schließt den dritten Abschnitt.

„Mein Glaube und die Gesetze der Kirche" ist der vierte Abschnitt überschrieben, der laut Untertitel von der Beziehung zwischen Spiritualität und Recht handelt. Aus der notwendigen Kirchlichkeit christlichen Glaubens, aus der Wechselwirkung zwischen Heiligkeit der Glaubenden und Heiligkeit der Kirche begründet die Vf.in Normen über den Glaubensvollzug des Einzelnen, wenn natürlich auch nur über die äußere Dimension dieses Vollzuges (Kommunion- und Beichtpraxis, Glaubensgehorsam, Sonntagspflicht usw.). „Wer somit spirituell sein will, muss auch kirchenrechtlich sein! Ebenso wie umgekehrt spirituell sein muss, wer kirchenrechtlich ist!" (97) Dem ist zuzustimmen, wenn man mit Klaus Hemmerle definiert: „Spritualität ist, wie Glauben im Leben geht" (zitiert 96).

Mit dem fünften Abschnitt geht die Vf.in zu den Problemfeldern des bisher so positiv beschriebenen Kirchenrechts über. Es geht um die fehlende Gewaltenteilung in der Kirche, die durch eine Gewaltenunterscheidung und die Zuweisung von Verwaltung und Rechtsprechung an Vertretungsorgane ersetzt ist – das wird unter 5.1 näher ausgeführt –, und um die Grundrechte in der Kirche, deren Kataloge im CIC die Vf.in zwar begrüßt und expliziert, aber die Begrenztheit ihrer Relevanz nicht übersieht: unzureichender Verfassungs- und Verwaltungsrechtsschutz, fehlende Geschlechtergerechtigkeit.

Die Notwendigkeit von Reformen im Kirchenrecht macht die Vf.in im sechsten Abschnitt deutlich, und zwar konstruktiv unter Vorschlag veränderter Rechtsnormen: die Klerikerzentriertheit der Kirche, die inkonsequente Theorie von der Unauflöslichkeit der Ehe, das Problem der Eucharistiezulassung von Nichtkatholiken. Die Probleme sind bekannt, die hier gemachten Reformvorschläge durchaus bedenkenswert.

Unter der euphemistischen Überschrift „Kirchenrecht als Schutzmantel der Freiheit" wirbt der siebte Abschnitt dafür, mehr Verantwortung für die Ausgestaltung des Rechtes zu übernehmen. Auf der Grundlage des doppelten Ursprungs der Kirche in Ostern und Pfingsten, im Bewusstsein der Gleichbedeutung von Amt und Charisma, gelte es, nach den legitimen Freiheitsräumen in der Kirche zu fragen, in denen sich das Wirken des Heiligen Geistes entfalten kann. Es gelte, das Recht „nicht einfach hinzunehmen, auch nicht einfach auszulegen und anzuwenden", sondern es „unter dem Aspekt der Gerechtigkeit Gottes und seines Geistes zu prüfen und dem Ergebnis dieser Prüfung entsprechend auszulegen, anzuwenden und Reformen vorzuschlagen" (152) – eine anspruchsvolle Forderung. Der letzte Punkt des Abschnittes plädiert daher nachdrücklich für ein Ernstnehmen der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Kirche.

Bevor die allfälligen Kritikpunkte zur Sprache kommen, sei der Vf.in gedankt, dass sie mit großem Engagement das Kirchenrecht als Lebensordnung der ganzen Kirche und nicht als Zwangsjacke eines Machtapparates darzustellen vermag. Das ist nach dem 2012 veröffentlichten Buch von Georg Bier und Norbert Lüdecke[1], dem die Grundentscheidung maßgeblich ist, das Konzil durch den Codex zu interpretieren, ein unschätzbares Verdienst.

Wenige Irrtümer sind zu vermerken: Die Normen des MP *Mitis Iudex Dominus Iesus* von Papst Franziskus sind, anders als angegeben (43), in den CIC eingefügt. Auf S. 54 wird eine falsche Aussage von Peter Krämer, dem dieses Buch übrigens anlässlich seines 75. Geburtstags gewidmet ist, unkorrigiert verwendet: Die Kirche verwende ausschließlich Strafen rein geistlicher Natur. Es trifft nicht zu, dass nach weltlichem Recht – angeführt wird § 134 BGB – Handlungen, die gegen ein gesetzliches Verbot verstoßen, prinzipiell ungültig seien (67). Das gilt nur für Rechtsgeschäfte. Von Stephan Haering übernimmt die Vf.in die Redeweise, das Konzil als „vorrangiges Beispiel" für den Codex zu bezeichnen (81–82). Ich würde eher von einem Maßstab sprechen. Bei der Erörterung der Gewaltenunterscheidung ist von „delegierter stellvertretender Ausübung" kirchlicher Vollmacht die Rede (103). Das ist ein „schwarzer Schimmel" – eine begriffliche Unmöglichkeit. Ein Privileg hebt nicht die Geltungskraft von Gesetzen auf (103), und can. 1399 ist m. E. keine „Grenzverwischung" zwischen der richterlichen und der gesetzgebenden Gewalt, der die Strafbarkeit eines rechtswidrigen Handelns in der Kirche auch ohne spezifizierten Straftatbestand vorsieht. Der Richter, der diese Norm anwendet, setzt keine Norm und der Gesetzgeber spricht mit dieser Norm kein Urteil. Bei der Erörterung der Zulassung nichtkatholischer Christen zur Eucharistie formuliert die Vf.in unpräzise: Can. 844 § 5 verbietet nicht deren Kommunionempfang, sondern regelt die Pflichten des (katholischen) Kommunionspenders (138).

Dass die Vf.in auf S. 145 ein Rahnerzitat durch Einfügung eckiger Klammern „geschlechtsneutral" ergänzt, gibt mir Anlass zu der Bemerkung, dass mir an Stelle der ubiquitären Formulierungen wie „der/die StraftäterIn" lieber gewesen wäre, sie hätte nach entsprechendem

[1] Norbert Lüdecke / Georg Bier (unter Mitarbeit von Sven Bernhard Anuth): *Das römisch-katholische Kirchenrecht.* Eine Einführung, Stuttgart 2012. Dazu meine Rezension in: *Münsteraner Forum für Theologie und Kirche* (12/2012), abgerufen wurde: http://www.theologie-und-kirche.de/rezension-luedecke-bier.pdf (letzter Abruf: 3.4.2017).

Hinweis durchweg die weibliche Form gebraucht. Aber das ist eine ebenso belastete Diskussion wie die über die theologische Existenzberechtigung des Kirchenrechts, und es ist sehr zu begrüßen, dass die Vf.in zu dieser Letzteren einen überzeugenden Beitrag geleistet hat.

Wen hatte die Vf.in bei der Konzeption ihres Buches als Leser vor Augen? Der Titel lässt an Basisinformationen denken, und auch die einleitenden Fragen (s. o.) scheinen auf Menschen zu zielen, für die das Kirchenrecht eher am Rande eines katholischen Kircheninteresses liegt. Das ist schade, weil es dazu führen könnte, dass sich die fachlich schon Orientierten nicht angesprochen fühlen. Dabei sind sowohl das hier vertretene Kirchenrechtsverständnis wie auch die angesprochenen Reformvorschläge der Aufmerksamkeit der Fachwelt wert!

Münster Klaus Lüdicke

Pulte, Matthias: **Grundfragen des Staatskirchen- und Religionsrechts**. – Würzburg: Echter 2016. 281 S. (Mainzer Beiträge zu Kirchen- und Religionsrecht, 1), pb. € 19,90 ISBN: 978-3-429-03853-3

Im Diplomstudiengang Katholische Theologie waren Vorlesungen zum Staats- bzw. Religionsrecht nicht ausdrücklich vorgesehen. Das änderte sich aber mit der Neugestaltung bzw. Modularisierung des Theologiestudiums Magister Theologiae. Obwohl sich im *Handbuch des Katholischen Kirchenrechts* (Regensburg ³2015) einige Beiträge zu dieser Thematik finden, entstand Bedarf nach einem primär für Studierende konzipierten Lehr- und Studienbuch des Staatskirchen- bzw. Religionsrechts. Diese Lücke hat der Vf. mit dem zu rezensierenden Werk geschlossen und zwar im Hinblick auf die Lage in Deutschland (11).

Das vorliegende Werk besteht aus einer Einführung, zehn zentralen Themenstellungen (Kap.n), einem kurzen Schlusswort, den einschlägigen Rechtsquellen als Abdrucke im Rahmen von zwei Anhängen sowie Quellen und Literatur im Überblick.

Die Einführung ist mit „Ein neues Verständnis braucht das Staatskirchenrecht" (13–24) überschrieben. Der Vf. stellt hier zwei Fragen von akademischem Interesse, und zwar „Staatskirchenrecht – ein abgelegenes Rechtsgebiet?" (16–22) sowie „Religions- und/oder Religionsverfassungsrecht?" (22–24), wobei der Begriff „Religionsrecht" präferiert wird. Die erste Frage wird letztlich nicht beantwortet; stattdessen diskutiert der Vf. den Begriff „Staatskirchenrecht" und kritisiert ihn zutreffend als „etwas einseitig" (21).

Das erste Kap. ist mit „Normative Grundlagen für das deutsche Religionsrecht – heute nur noch deutsches Recht?" (25–53) betitelt. Dargestellt werden kurz „Nationales Recht" (26–30) und „Europarechtliche Bezüge und Bestimmungen" (31–37) sowie ausführlicher „Verträge zwischen Staat und Religionsgemeinschaften" (37–53). Der Vf. zeigt die „Historische Entwicklung des Staatskirchenvertragsrechts" (38–41) auf, führt „Konkordate – eine katholische Spezialität" (41–46) an, nennt einige „Wichtige Regelungen von Reichs- und Länderkonkordaten" (46–49), gibt eine „Kleine Typologie der Konkordate" (49–51) und beschreibt die „Reichweite des Reichskonkordates" (51–53).

Im zweiten Kap. fragt der Vf. danach, „[w]as […] nach den Auseinandersetzungen über die Superiorität und Inferiorität von Institutionen" kommt und grenzt seine Antwort auf „Aussagen des katholischen Lehramtes zum Verhältnis von Religion und Staat" (54–62) ein. Eingegangen wird auf die Fragenkomplexe „Religiöse Freiheit oder Religionsfreiheit?" (55–59) und „Autonomie der Entitäten" (59–62).

Das dritte Kap. thematisiert die „Eckpfeiler des deutschen Staatskirchenrechts: Trennung, Neutralität, Parität und Toleranz" (63–75). Hier wird zunächst auf die Frage „Trennung mit und/oder ohne Kooperation" (64–67) eingegangen. Danach werden „Umfang und Grenzen staatlicher Neutralität in Glaubensangelegenheiten" (67–70) dargestellt, bevor die Begriffe „Parität" (70–73) und „Toleranz" (73–75) religionsrechtlich mit Inhalt gefüllt werden.

Das vierte Kap. ist der „Religionsfreiheit" (76–97) gewidmet. Nach der Vorstellung ausgewählter Rechtsgrundlagen (76–79) werden „Inhalt und Grenzen der Religionsfreiheit" (79–90f, hier: „Inhaltlicher Schutzbereich" [80–87] und „Personaler Schutzbereich" [87–90]) sowie einige „Tendenzen der höchstrichterlichen Rechtsprechung in Deutschland" (90–97) im Hinblick auf die Religionsfreiheit aufgezeigt.

Um das weite Themenfeld „Erziehung und Bildung" (98–139) geht es im fünften, dem mit 41 S. umfangreichsten Kap. Im ersten Gliederungspunkt wird „Das elterliche Erziehungsrecht" (99–102) behandelt; der Vf. zeigt den „Schutzzweck der Norm" (100f) auf, beschreibt die „Religiöse Kindererziehung" (101f) und diskutiert das Spannungsfeld von „Elternrecht und Schulpflicht" (102f). Mit 29 S. sind die in acht Unterpunkte gegliederten Ausführungen über den „Religionsunterricht in der Schule" (103–132) am umfangreichsten. Abgeschlossen wird das fünfte Kap. durch Ausführungen zur „Theologen- und Religionslehrerausbildung" (133–137) und zu „Lehrbefähigung und Lehrerlaubnis" (137–139).

„Das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften" (140–151) wird im sechsten Kap. behandelt. Der Vf. nennt – nach dem Aufzeigen der Rechtsgrundlage (140f) – „Umfang und Grenzen des Selbstbestimmungsrechts" (141–143) und hinterfragt den Körperschaftsstatus als „eine Konsequenz aus dem Selbstbestimmungsrecht" (143–151). Hier bezeichnet er die „Kirchen als Körperschaften öffentlichen Rechts eigener Art" (144–146), stellt die „Verleihung des Körperschaftsstatus" (146–148) dar und zeigt „Rechtsfolgen aus dem Körperschaftsstatus" (148–152) auf.

Das siebte Kap. thematisiert „Kirchliches Dienst- und Arbeitsrecht" (152–165), wobei zunächst „Grundnormen des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechts" (155–159) dargestellt werden. Nachfolgend geht es um die Frage „Der Dritte Weg – heute noch zeitgemäß?" (159–162). Schließlich wird die „Kirchliche Arbeitsgerichtsbarkeit" (162–165) behandelt.

Im achten Kap. geht es um das Thema „Kirche und Geld" (166–183), und hier um die „Kirchensteuern" (167–176) und die „Staatsleistungen" (177–183).

Das neunte Kap. thematisiert die „Bischofsernennungen in der katholischen Kirche im Rahmen des deutschen Staatskirchenrechts" (184–194) und nennt zunächst „Rechtliche Grundlagen in Deutschland" (184–186), stellt „Das ‚preußische' Verfahren" (186f), „Das ‚badische' Verfahren" (187–189) und „Das ‚bayerische' Verfahren" (189f) sowie das „Verfahren für die nach 1990 errichteten Diözesen" (190f) vor. Abschließend werden „Treueid und politische Klausel" (191–194) angesprochen.

Um „Kirchenasyl oder Asyl in Kirchen" mit der Frage „Recht oder geduldete Gewohnheit?" (195–200) geht es im zehnten Kap., in dem der Vf. eine „Historische und begriffliche Annäherung" (196–198) an die Thematik vornimmt. Dargestellt werden das „Asylrecht im Grundgesetz Art. 16a und [der] Autonomieanspruch der Kirchen" (198–200).

Es schließt sich ein kurzes „Schlusswort" (201f) an, das als eine persönliche Stellungnahme des Vf.s zum aktuellen Verhältnis von Kirche und Staat angesehen werden kann.

Auf die zehn Kap. folgen zwei Anhänge:

Im ersten Anhang findet man „Wichtige Gerichtsentscheidungen zum Religionsrecht" (203–205) mit Fundorten, und zwar: „Wichtige Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts" (203f), „Wichtige Entscheidungen des Bundesverwaltungsgerichts" (204f) und – ohne das Adjektiv ‚wichtig' – „Entscheidungen zum Moscheebau" (205).

Im zweiten Anhang werden 36 ganz unterschiedliche „Rechtsvorschriften in Auszügen" (206–274) ohne weitere Untergliederung und ohne erkennbare Systematik abgedruckt, u. a. die einschlägigen Bestimmungen des Grundgesetzes, der Weimarer Reichsverfassung, von vier Landesverfassungen, des Reichskonkordates, der Länderkonkordate von 1924, 1929 und 1932, aber auch aus dem Europarecht, aus bundesdeutschen Normen, aus dem Landesrecht und aus kirchlichen Regelungen. Die Abdrucke im zweiten Anhang sind für den mit der Materie nicht vertrauten Leser sehr hilfreich, weil sie ihm das Sichten der einschlägigen Quellen ersparen, sodass der Leser alle Quellen in einem Buch hat und sich voll und ganz auf das Studium konzentrieren kann.

Hinter den Anhängen findet man diverse einschlägige „Quellen und Literatur in Auswahl" (275–277), und zwar: „Quellen, Gesetzestexte (einschließlich Vertragsrecht)" (275), „Lehrbücher" (276) und „Schriften" (276f). Abgeschlossen wird das vorliegende Werk durch ein „Stichwortverzeichnis" (278–281).

Inhaltlich findet man in dem vorliegenden Werk überwiegend staatskirchenrechtliche (und weniger religionsrechtliche) Fragestellungen, wobei alle wichtigen Themen angesprochen werden. Lehrbücher weisen eine große Spannbreite auf. Klaus Mörsdorfs dreibändiges *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici* galt im deutschen Sprachraum als der Klassiker und auch als anspruchsvollstes Lehrbuch zum CIC/1917. In diese oberste Kategorie der Lehrbücher kann das zu rezensierende Werk nicht eingeordnet werden, da es lediglich allgemeinverständlich die einschlägigen Normen bzw. Themengebiete zum Staatskirchenrecht in Deutschland vorstellt. Darin liegt aber auch der Wert dieses Buches für diejenigen Studierenden, die erstmals mit der Materie befasst sind. Das Werk ist didaktisch gut aufbereitet, u. a. mit hervorgehobenen Definitionen und Merksätzen. Die Darstellung ist in weiten Teilen verallgemeinernd, was durch die Zielsetzung bedingt sein mag. Daher sind die Ausführungen für einen vertieften Zugang ungeeignet, worauf der Vf. im Vorwort (11) allerdings auch hingewiesen hat.

München Elmar Güthoff

Schrooten, Jost-Benjamin: **Gleichheitssatz und Religionsgemeinschaften.** Die gleichheitsrechtliche Behandlung von Religionsgemeinschaften nach den Bestimmungen des Grundgesetzes, der EMRK und der EU-Grundrechte-Charta unter besonderer Berücksichtigung ihrer Organisationsformen. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. (XVII) 304 S. (Jus Ecclesiasticum, 112), Ln. € 79,00 ISBN: 978-3-16-153704-2

Der deutschen religionsverfassungsrechtlichen Ordnung wird immer wieder vorgehalten, dass sie die angestammten christlichen Kirchen gegenüber anderen Religionsgesellschaften bevorzuge. Die darin zum Ausdruck kommende Asymmetrie der grundgesetzlichen Ordnung von Staat und Religionen laufe letztlich der Inklusion anderer, neuerer Religionsgemeinschaften in der Bundesrepublik Deutschland zuwider. Nicht wenige religionspolitische Äußerungen beschränken sich schnell darauf, eine Ungleichbehandlung der verschiedenen Religionen und Religionsgemeinschaften zu konstatieren und daraus eine „Unrechtmäßigkeit" zu schlussfolgern. Es stellt sich nur die Frage,

ob man dabei stehen bleiben kann. Für Juristen ist es selbstverständlich, dass die Ungleichbehandlung „an sich" nicht die Rechtswidrigkeit der staatlichen Maßnahme zur Folge haben muss. Vielmehr wird eine Rechtfertigungs- und Darlegungslast des Staates ausgelöst, die die Ungleichbehandlung rechtlich begründet. Religionsverfassungsrechtlich wird faustformelartig davon ausgegangen, dass es keine schematische Gleichbehandlung gibt. Vielmehr sei der religionsverfassungsrechtliche Paritätsgrundsatz janusköpfig und wirke egalisierend wie differenzierend. Dass dem Gleichheitsaspekt aber unter sich pluralisierenden Verhältnissen der religiösen Landschaft insbes. in der Bundesrepublik Deutschland eine erhöhte Bedeutung zukommen kann, zeigt gerade die hier anzuzeigende Münsteraner Diss. von Jost-Benjamin Schrooten.

Der Vf. gliedert seine Abhandlung in sechs Abschnitte. Nach den einleitenden problemorientierenden Ausführungen (1–6) untersucht er die Anwendung des Gleichheitssatzes im Religionsrecht (7–42). Im nächsten Schritt (43–128) wendet er sich der Ausgestaltung der gleichheitsrechtlichen Bestimmungen zu, wobei er sowohl den verfassungsrechtlichen Aspekten wie den europarechtlichen Dimensionen Aufmerksamkeit widmet. Im nächsten Schritt wird die Ungleichbehandlung von Religionsgemeinschaften thematisiert (129–243), die dann in eine Prüfung und Darstellung der Rechtfertigung von Ungleichbehandlung im Einzelfall mündet (244–276), die durch Thesen und Schlussbetrachtung (277–283) abgerundet werden.

In dem ersten Schritt stellt der Vf. fest, dass die Anwendung des allgemeinen Gleichheitssatzes, wie er im nationalen Verfassungsrecht bzw. Europäischen Recht vorkommt, hinsichtlich des Verhältnisses von Staat und Religionen Anwendung findet, und grundsätzlich den allgemeinen religionsverfassungsrechtlichen Prinzipien, wie etwa dem neutralitäts- bzw. dem historisch geprägten Grundsatz der Parität, vorzuziehen ist (18ff). Die Anwendung des gleichheitsrechtlichen Grundrechtschutzes für Religionsgesellschaften konturiert der Vf. vor dem Hintergrund des allgemeinen Gleichheitssatzes und kommt insofern zu einer zweistufigen Prüfung. Bei der Vergleichsgruppenbildung geht der Vf. von keinen besonderen Schwierigkeiten aus und bezieht sämtliche Religionsgemeinschaften unterschiedlicher Organisationsformen ein und konstatiert deren Vergleichbarkeit. Den Schwerpunkt setzt der Vf. gleichheitsrechtsdogmatisch auf die Rechtfertigungsprüfung, für die eine verhältnismäßige Abwägung zwischen der Schwere der Ungleichbehandlung und den sachlichen Gründen zur Rechtfertigung erforderlich werden. Hervorhebung verdient, dass der Vf. durchaus die momentan geführten Diskussionen zu den Begriffen von Religionsgemeinschaft im Sinne von Art. 7 Abs. 3 GG und Religionsgesellschaft im Sinne der inkorporierten Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung (Art. 140 GG) erkennt und problematisiert. Dieser Aspekt der Relativität der Rechtsbegriffe wird vom Vf. zudem noch mit den schon grundgesetzlich vorgesehenen unterschiedlichen Rechtsförmlichkeiten (Religionsgesellschaften als Körperschaft des öffentlichen Rechts oder in zivilrechtlicher Rechtsform) verknüpft. Der Vf. unterscheidet im Weiteren sehr hilfreich formale und materielle Ungleichbehandlung. Während die formalen Ungleichbehandlungen an dem Kriterium der Organisationsform anknüpfen, erstrecken sich die materialen Ungleichbehandlungen auf andere Sachverhaltsgestaltungen. Insgesamt konzipiert der Vf. die Gleichheitsprüfung bzw. die Rechtfertigung der Ungleichbehandlungen von Religionsgesellschaften bzw. Religionsgemeinschaften in der grundgesetzlichen Ordnung im Sinne einer Verhältnismäßigkeitsprüfung, die weder apriorisch Ungleichbehandlung von Religionsgemeinschaften ausschließt noch diese statisch vorgibt, sondern immer zu einer ergebnisoffenen und anpassbaren Förderung im Sinne einer positiven Neutralität beiträgt (281). Das gewonnene Ergebnis wird vom Vf. schließlich in einer Darstellung der Rechtfertigung von Ungleichbehandlungen im Einzelfall näher konkretisiert und spezifiziert. So geht er davon aus, dass die historisch begründeten und bedingten Staatsleistungen an nur bestimmte Religionsgemeinschaften ihre verfassungsrechtliche Rechtfertigung bereits in Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 138 Abs. 1 WRV finden (244ff). Eine Ausweitung derartiger religionsfördernder Maßnahmen in Analogie zu den Staatsleitungen sei im technischen Sinne gleichheitsrechtlich nicht gefordert, was aber andere religionsfördernde Maßnahmen des Staates nicht ausschließe, nur richten sich diese nach den allgemeinen Förderkriterien des neutralen und freiheitlich orientierten Verfassungsstaats. Im Weiteren behandelt der Vf. auch die religionsverfassungsrechtlichen Verträge als besonderes Differenzierungsinstrument des Staates (249ff). Anschließend behandelt der Vf. verschiedene steuerrechtliche Aspekte wie die Grundsteuerbefreiung oder andere steuerrechtliche Begünstigungen von Religionsgemeinschaften. Die Problematik der materiellen Ungleichbehandlungsfälle klärt der Vf. anhand v. a. rundfunkrechtlicher Fragen (Repräsentanz in Gremien, Senderechte) mit Blick auf die jüdische Religion und die christlichen Kirchen (272ff). Der Vf. hebt hervor, dass gerade die Bevorzugung jüdischer Religionsgemeinschaften historisch begründet sei und insofern in vielen Fällen einen maßgeblichen Grund der Ungleichbehandlung darstellt. Die mögliche Ungleichbehandlung hinsichtlich der christlichen Kirchen führt der Vf. auf historische Entstehungszusammenhänge wie auf religiös neutrale Aspekte wie Größe und Verbreitung „als zwingende Gründe" zurück.

Die in ihrer Vielfalt und ihrem Perspektivenreichtum hier nicht erschöpfend darzustellende Münsteraner Diss. greift ein wirklich ganz wesentliches Thema des aktuellen Religionsverfassungsrechts heraus. Besondere zustimmende Hervorhebung verdient, dass der Vf. die Bedeutung des Gleichheitssatzes im Dreiecksverhältnis von Staat und verschiedenen Religionsgemeinschaften nicht einfach unter dem Label der Religionsfreiheit subsumiert, sondern gleichheitsrechtsdogmatisch profiliert. Wie im herkömmlichen Verfassungsrecht ist insofern zwischen freiheitsrechtlicher Seite und Gleichheitsrechten zu unterscheiden. Die besondere Leistung der Arbeit liegt u. a. darin, die sich stärker herausstellende Differenzierungsproblematik angesichts einer sich wandelnden religiösen Landschaft mit juristischer Methode bewältigen zu wollen. Dies dient nicht nur der Strukturierung der Problematik, sondern eröffnet gleichzeitig Wege in bewährten Bahnen, um die erforderlichen Differenzierungen treffen zu können.

Bonn Ansgar Hense

Finzel, Helmut: **Die Bischofssynode.** Zwischen päpstlichem Primat und bischöflicher Kollegialität. – St. Ottilien: EOS 2016. 126 S. (Kanonistische Reihe, 27), pb. € 19,95 ISBN: 978–3–8306–7791–8

Ohne Zweifel ist der Bischofssynode mit ihren beiden letzten Versammlungen eine erhöhte Aufmerksamkeit zuteil geworden. Kanonistische Beiträge haben sich seither erneut mit dieser vergleichsweise jungen Einrichtung im kirchlichen Verfassungsgefüge beschäftigt. Mit der Untersuchung, die von Helmut Finzel, Priester der Diözese Aachen, als kanonistische Lizentiatsarbeit verfasst und in einer für die Drucklegung aktualisierten Fassung publiziert wurde, liegt nun erstmals eine deutschsprachige Monographie zur Bischofssynode vor. Allein damit ist der Publikation bereits ein wertvolles Verdienst zu bescheinigen.

Das Anliegen der Arbeit beschreibt F. in seiner Einleitung (7–11) mit dem Ziel, das „Wechselspiel bzw. das Zusammenwirken des päpstlichen Primats und der bischöflichen Kollegialität im Bezug auf die Bischofssynode" (10) zu untersuchen sowie im Kontext der rechtlichen Rahmenbedingungen Ausgestaltung, Praxis und Entwicklungsmöglichkeiten der Bischofssynode zu beleuchten.

Das erste inhaltliche Kap. (13–29) zeichnet zunächst die Entstehung der Bischofssynode nach. Mit Hilfe der Konstitution *Lumen Gentium* und des Bischofsdekrets *Christus Dominus* stellt F. elementare Aspekte hinsichtlich der Natur des Bischofskollegiums, des Zueinanders von Bischofskollegium und Papst sowie die in der Kollegialität wurzelnde Verantwortung des einzelnen Bischofs gegenüber der Gesamtkirche heraus und untersucht anhand der Literatur die Entstehungsgeschichte der Bischofssynode. Er weist darauf hin, dass deren Charakterisierung als „Frucht des Zweiten Vatikanischen Konzils" (23), wie sie auch Papst Franziskus verwendet, differenziert zu betrachten ist. Die vom Konzil gesetzten Impulse sind letztlich in eine rein päpstliche Entscheidung des Motuproprio *Apostolica sollicitudo* eingegangen. So betont F. zu Recht, dass die Bischofssynode als eine „im Spannungsfeld zwischen der Ausübung der primatialen Gewalt und der auf dem Konzil hervorgehobenen bischöflichen Kollegialität" (28f) gereifte Institution zu verstehen ist.

Im darauf folgenden Kap. (31–73) widmet sich F. der rechtlichen Gestalt der Bischofssynode. Eingehend exegetisiert er die Bestimmungen des Motuproprios, der ersten Geschäftsordnung (8.12.1966) sowie die Normen der kirchlichen Gesetzbücher. Aus seinen Überlegungen lassen sich drei wesentliche Erkenntnisse festhalten: Zum einen wird die Bischofssynode in ihren Versammlungsformen als „Konsultativorgan" des Papstes beschrieben. Erste Anklänge, die sie als repräsentatives Vertretungsorgan des Bischofskollegiums zu verstehen suchten, wurden in der weiteren Entwicklung nicht mehr aufgenommen. Es handelt sich folglich um ein dauerhaft eingerichtetes Organ, das als „eine dem Papst subordinierte Einrichtung" angesehen werden muss, da es nicht die „Rechtspersönlichkeit eines Kollegiums" besitzt (71). Sodann stellt F. als Spezifikum der Geschäftsordnung und ihrer Novellierungen die Tendenz einer „extensive[n] Absicherung der päpstlichen Einflussnahme" (71) heraus. Erstaunlich ist hier allerdings, dass allein die ersten beiden Nivellierungen der synodalen Geschäftsordnung untersucht werden, die geltende Geschäftsordnung (29.9.2006) indes keine Erwähnung findet. Das ist zumindest mit Blick auf die aktuelle Gestalt und Entwicklung der Synode nicht nachvollziehbar. Schließlich kommt F. zu dem Urteil, dass die im Motuproprio grundgelegte Gestalt der Bischofssynode in den kodikarischen Normen zwar wiederzuerkennen ist, zugleich jedoch ein zu enger Rezeptionsfokus auf den päpstlichen Rechtsbereich kritisiert werden muss: „Die Normen der Bischofssynode […] zeigen durch die Meidung jeglicher Verbindung hin zum Bischofskollegium eine theologische und damit auch rechtlich noch nicht abschließende [sic!] geklärte Thematik an." (73)

Das dritte Kap. (75–106) bietet zunächst einen tabellarischen Überblick über alle Versammlungen seit Errichtung der Bischofssynode. F. sucht damit die konkrete Praxis des Verfassungsorgans zu demonstrieren und anhand der Synodenthemen nachzuweisen, dass es sich um eine flexible, auf zentrale Fragestellungen des kirchlichen Lebens bezogene Synode handelt. Den konkreten Ablauf der Synodenversammlung gliedert er anhand einer schematischen Darstellung (91) in drei Phasen (präsynodale, synodale und postsynodale Phase). Er verweist in diesem Zusammenhang auf Problematiken, wie beispielsweise die bescheidenen Reaktionen der Bischofskonferenzen auf die Lineamenta, die Redezeitbeschränkung in den Vollversammlungen sowie die wenig flexible Notwendigkeit der vorausgehenden Eingabe schriftlich verfasster Beiträge, die dem Austausch in den Versammlungen entgegenstehen. Positiv hingegen wertet er die Arbeit in den Sprachzirkeln, die aufgrund der kleineren Gruppengröße sowie der gemein-

samen Sprache Hemmschwellen abbauen und Kommunikation fördern können. In der Bündelung seiner Ergebnisse (106) hält F. fest, dass die Synode mit Blick auf Struktur und Verlauf in einer Spannung von Starre und Lebendigkeit steht. Die zwischenzeitlichen Neuerungen, die sich der Impulse sowohl des Papstes als auch der Bischöfe verdanken, kennzeichnet der Vf. mit dem Attribut „evolutiv" (106), um deren Entwicklungscharakter zu betonen.

Im letzten Teil seiner Studie (107–116) zieht F. ein Resümee und verfasst ein „Plädoyer" (108) für künftige Perspektiven der Bischofssynode. Dabei kommen insbes. drei Aspekte zum Tragen. Erstens: Da Reformen der Bischofssynode bisher nur durch das rechtlich wirksame Handeln des Papstes als oberster Gesetzgeber möglich sind, müssen andere rechtlich bindende Formen zwar ausgeschlossen werden. Abgesehen von den aktuellen päpstlichen Initiativen, die F. als hoffnungsvoll beurteilt, können diese aber auch durch das gemeinsame Wirken der Bischöfe angestoßen werden. Zweitens: Für die Zukunft erscheinen zwei Reformwege möglich: Neben dem „revolutionären Weg" (109), der einen theologischen und rechtlichen Neuansatz für die Bischofssynode darstellt, derzeit jedoch keine ausreichende Mehrheit finden würde, sieht F. die wahrscheinlichere Alternative in einem „evolutionären Weg[…]" (110), der eine beständige Fortentwicklung des bestehenden Organs fördert. Inwieweit dieser Weg grundsätzlich mit einer Selbstbeschränkung päpstlicher Vollmacht verbunden sein muss, wie F. betont, bleibt allerdings dahingestellt. Drittens: Für den evolutionären Weg legt F. schließlich konkrete Reformansätze unter den Leitprinzipien „Partizipation", „Kommunikation" und „Institution" vor. Um dem Auftrag als Beratungsorgan wirksam nachzukommen, scheint die Partizipationsfrage insbes. in der präsynodalen Phase von Bedeutung, exemplarisch in der Benennung von Themen und Experten durch die Bischofskonferenzen, den diözesanen Befragungen zu Synodenthemen und einer stärkeren Öffentlichkeitsarbeit. F. stellt sich folglich die Bischofssynode als einen „offenen Kommunikationsraum" (113) vor, der notwendig sei, um ein realistisches Bild der universalkirchlichen Situation aufzuweisen. Die freie Debatte, wie sie durch Papst Benedikt XVI. initiiert und in der geltenden Geschäftsordnung verankert wurde, müsse ausgedehnt und die Synode zu einem „Forum des freien Diskurses" entwickelt werden, „das die vielfältigen Positionen und Haltungen der Universalkirche zur Sprache bringen soll" (114). Allerdings scheint dieser Reformgedanke reizvoller als die Wirklichkeit zu sein. Gerade weil die freie Rede aller Beteiligten sich in einem großen Plenum als schwierig erwiesen hat, wurden in der Synodengeschichte die Sprachzirkel errichtet, um einen sinnvollen Austausch zu ermöglichen. Zu hinterfragen sind sodann auch die Vorschläge, die F. zur institutionellen Absicherung der Prinzipien benennt. Um beispielsweise das Verhältnis der Synode zur Kurie neu zu bestimmen, schlägt er zur Entflechtung spezifischer Sendungsaufträge vor, die Mitgliedschaft der Dikasterienleiter auf den Status nichtstimmberechtigter Teilnehmer zu beschränken. Das scheint aufgrund der Stimmberechtigung aller Mitglieder einer bischöflichen Synode indes kaum durchführbar. Widersprüchlich zu dieser Forderung mahnt F. dann aber vor der Versuchung einer Aufweichung des bischöflichen Charakters der Synode und plädiert dafür, nur Bischöfe als Synodenteilnehmer zu qualifizieren. Weitere Vorschläge berühren schließlich die Frage des Synodenrhythmus und der Kopplung von Versammlungsformen.

Die vorliegende Untersuchung verdeutlicht, dass der begonnene Weg zur Weiterentwicklung der Bischofssynode der richtige, allerdings auch der zuweilen mühsamere Weg ist. Für sein Fortbeschreiten hält die Studie eine hilfreiche Handreichung bereit, die dabei ihre Dienste erfüllen wird.

Trier Christoph Ohly

Interdisziplinäre Perspektiven

DeFranza, Megan K.: **Sex Difference in Christian Theology**. Male, Female, and Intersex in the Image of God. – Grand Rapids: Eerdmans 2015. (XVI) 311 S., kt $ 24,00 ISBN: 978–0–8028–6982–1

Ist es ein Junge oder ein Mädchen? Was, wenn die Antwort „weder noch" oder „beides" lautet? Ein Kind von 2000 geborenen hat kein eindeutiges Geschlecht. Nach Schätzungen des Deutschen Ethikrates leben in Deutschland zwischen 80.000 und 120.000 intersexuelle Menschen, die aufgrund von körperlichen Merkmalen weder dem männlichen noch dem weiblichen Geschlecht zugeordnet werden können.[1] Intersexualität – der medizinische Begriff ist „disorders of sexual development" (DSD) – stellt die Alltagstheorie der Zweigeschlechtlichkeit in Frage, nach der Geschlecht ausschließlich in zwei Ausprägungen vorkommt, nämlich männlich oder weiblich. Dass diese dichotome Vorstellung von Zweigeschlechtlichkeit nicht nur aus anatomischer, sondern auch aus genetischer Sicht allzu simpel ist, zeigen immer mehr Studien. Die Bandbreite der Geschlechter zwischen einem typischen Mann und einer typischen Frau ist auch aus biologischer Sicht weitaus größer und kann als ein Spektrum begriffen werden. Deshalb sprechen sich einige Wissenschaftler/innen dafür aus, die Definition zu erweitern und auch schon subtile Variationen miteinzubeziehen. Betrachtet man mit dieser Definition das Spektrum Geschlecht, zeigt sich, dass jeder hundertste Mensch eine Form von DSD hat.[2] Für welche Formen einer DSD dann aber Intersexualität ein treffender Begriff ist, der auch der Selbstwahrnehmung Betroffener entspricht, ist äußerst umstritten. Der Deutsche Ethikrat greift deswegen auf den medizinischen Begriff DSD zurück, der laut Empfehlung aus diesem Gremium besser als „differences of sexual development" verstanden werden sollte, um seine negative Zuschreibung im Sinne von Krankheit und Störung zu verlieren. Christlich-theologische Anthropologie wird durch diese neuen Erkenntnisse vor enorme Herausforderungen gestellt. Menschen mit Anteilen beider Geschlechter hat es zwar schon immer gegeben; nicht nur in der Mythologie und Kunst. Aber gerade ein Blick in die jüngere Geschichte zeigt, dass es eher die Regel denn die Ausnahme war (und immer noch ist), Intersexualität zu pathologisieren. In der Konsequenz führte diese Einstellung zu chirurgischen Eingriffen, die – medizinisch in den meisten Fällen unnötig – einzig und allein das Ziel hatten, intersexuelle Menschen binär-geschlechtlich „zu vereindeutigen". Unter den irreversiblen Folgen für die Geschlechtsidentitätsentwicklung sowie den negativen Auswirkungen auf Sexualität und Fortpflanzungsfähigkeit leiden sie oft ihr ganzes Leben. Welchen Raum aber kann und will theologische Anthropologie jenseits der binären Geschlechterkategorien überhaupt bieten, um Menschen mit DSD als *vergeschlechtlichte* Abbilder Gottes wahrzunehmen, die genauso wie „typische" Männer und „typische" Frauen das Recht auf körperliche Unversehrtheit und gesellschaftliche Anerkennung haben? Diesen und weiteren Fragen geht Megan K. DeFranza in ihrem Buch nach und erkundet Möglichkeiten, wie es gelingen könnte, über das Motiv der Gottebenbildlichkeit, einem der zentralen Begriffe der theologischen Anthropologie, intersexuelle Menschen als wahrhafte Abbilder zwischen den Geschlechtern überhaupt erst sichtbar zu machen.

Um das tun zu können, analysiert sie im ersten Teil, dass ein strikt binär gedachtes Geschlechtermodell aber genau jene Entwicklung von Freiheitsräumen verstellt, die die Bedingung der Möglichkeit für die gesellschaftliche Anerkennung intersexueller Menschen und die damit einhergehende Ächtung o.g. operativer Eingriffe sind. Die Vf.in skizziert vor diesem Hintergrund medizinische, soziologische, biblische, historische und philosophische Herausforderungen an das binäre Geschlechtermodell. Christlich-theologische Anthropologie könne es sich schlichtweg nicht mehr leisten, anzunehmen, dass alle Menschen in die Kategorie des entweder Adam oder Eva passen (müssen).

Im ersten Kap. erklärt DeF. das Phänomen „Intersexualität" und problematisiert medizinische und soziale dichotome Geschlechtervorstellung und die damit verbundenen Ansprüche, dass Menschen ausschließlich als Männer und Frauen existieren sollten. Als Beispiel für die Wirksamkeit dieser Norm stellt sie Forschungsergebnisse vor, die verdeutlichen, dass operative Maßnahmen – wie oben beschrieben – häufig in erster Linie das Ziel verfolgten, intersexuelle Menschen geschlechtlich anzupassen. Gegen diesen Normierungsdruck rückt sie das Recht intersexueller Menschen darauf, ihre eigene geschlechtliche Identität zwischen oder auch in den Kategorien männlich und weiblich leben und ausbilden zu können, in den Vordergrund. Genau dafür braucht es Anerkennungsräume innerhalb und außerhalb der Kirche; ergo ein gesellschaftliches Bewusstsein dafür, dass es an möglichen Geschlechterkonzepten nicht nur faktisch mehr als Adam oder Eva gibt, sondern auch mehr geben darf.

Im zweiten Kap. wird detailliert die Existenz von intersexuellen Menschen in der Geschichte, speziell mit Blick auf die Bibel und auf christliche Traditionszusammenhänge, untersucht. DeF. arbeitet heraus, dass die christliche Tradition hier mehr zu bieten habe als den stark vereinfachenden Bezug auf Adam und Eva. Schon in der Antike gab es neben den der Mythologie entlehnten Begriffen – wie Hermaphrodit und Androgynie – weitere Bezeichnungen für intersexuelle Menschen. Synonyme dafür, die auch biblisch Verwendung fanden, waren beispielsweise „unfruchtbare Frauen" oder „Eunuchen". DeF. markiert in diesem Zusammenhang die Bedeutung von Mt 19,12 und öffnet einen Rahmen, innerhalb dessen die theologische Vergewisserung über die Signifikanz von Sex, Gender und Sexualität abseits der ihrer Ansicht nach genderblinden gegenwärtigen Mainstream-Perspektiven wieder neu stattfinden soll.

Das dritte Kap. behandelt die Geschichte der theologischen Anthropologie. Der Fokus liegt dabei darauf zu beantworten, was der Mensch ist und inwiefern seine biologische geschlechtliche Differenz relevant dafür ist, dass er als Abbild Gottes begriffen wird. DeF. schildert das Ringen unterschiedlicher historischer Figuren mit der Frage danach, wie viele Geschlechter es gibt bzw. wie viele gesellschaftlich anerkannte es geben sollte. Analog dazu zeichnet sie historisch relevante Perspektivierungen innerhalb der theologischen Anthropologie nach. Um die anthropologischen Entwicklungen in der westlichen Theologie aufzeigen zu können, unterscheidet sie drei Zeiträume: die Gründung in der klassischen Periode, die protestantische und viktorianische Reformation in der Moderne und die postmoderne Rekonstruktion des Menschen als Abbild Gottes.

[1] Vgl. Deutscher Ethikrat: *Intersexualität im Diskurs*, Berlin 2012, abgerufen wurde: http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/stellungnahme-intersexualitaet.pdf (letzter Abruf: 8.3.2017).

[2] Vgl. Claire Ainsworth: „Sex redefined", in: *Nature* 518 (2015), 288–291.

Im zweiten Teil des Buches erkundet DeF., wie sich eine theologische Anthropologie (re-)konstruieren lässt, die für ihre eigene Verwobenheit mit den Kategorien „Sex", „Gender" und „Sexualität" nicht blind ist. DeF. beschränkt ihre Analyse auf evangelikale und römisch-katholische Anthropologien, weil diese ihrer Ansicht nach die lautesten konservativen Stimmen im zeitgenössischen Diskurs über Sexualität im US-amerikanischen Kontext sind. Diese bringt sie ins Gespräch mit anderen konservativen, aber auch mit liberalen und queeren theologischen Ansätzen.

Das vierte Kap. analysiert den Umgang mit den Kategorien „Sex" und „Gender" in evangelikaler und (ausschließlich konservativer!) römisch-katholischer Literatur. Die Vf.in fordert hier eine Änderung des Blickwinkels: weg von einem binären Geschlechterbild, das die Frau als die paradigmatische Andere begreift, hin zu einem Spektrum mit vielfältigeren Sex- und Genderoptionen.

Im fünften Kap. zeigt DeF., wie das binäre Geschlechtermodell benutzt wurde, um das Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen dahingehend zu sexualisieren, dass erst die Ehe den Abbildcharakter des Menschen wahrhaft widerspiegelt. Die Vf.in schlägt diesbezüglich alternative Lesungen der biblischen Schöpfungserzählungen vor, um eine entsprechende Sexualisierung des Motivs der Gottebenbildlichkeit, das einer eher patriarchalen Deutung der Schöpfungserzählungen folgt, zu vermeiden.

Die Erforschung der Spannungen, die christologische und eschatologische Perspektiven zur Diskussion um „Gender", „Sex" und „Sexualität" beitragen, unternimmt DeF. im sechsten Kap. Weiter argumentiert sie, dass sie nicht die Kategorien „männlich" und „weiblich" auflösen möchte, sondern den Raum für die Hinzufügung und Einbeziehung von intersexuellen Menschen sucht, deren vergeschlechtlichte Menschlichkeit ebenfalls in der Menschwerdung Gottes ausgedrückt wurde: „Jesus stands before us not in male perfection but as the true human into whose image we are transformed as we grow in love, in virtue, in faith, in holiness, in hope, by the Spirit who fills us, convicts us, breathes life into us, and empowers us for the journey." (289)

Eine sorgfältig recherchierte und gut geschriebene Studie über die Kategorien „männlich", „weiblich", „intersexuell" und ihr Verhältnis zum Motiv der Gottebenbildlichkeit.

Münster Daniel Bugiel

Jüster, Markus: **Die verfehlte Modernisierung der Freien Wohlfahrtspflege**. Eine institutionalistische Analyse der Sozialwirtschaft. – Baden-Baden: Nomos 2015. 563 S. (Forschung und Entwicklung in der Sozialwirtschaft, 9), kt € 119,00 ISBN: 978–3–8487–1448–3

Die Freie Wohlfahrtspflege mit ihrer bis in die Weimarer Republik zurückreichenden Einbindung in den *German type of welfare capitalism* steht bekanntlich unter einem massiven Veränderungsdruck, der auf die Errichtung von Quasimärkten auf den Feldern der sozialen Dienstleistungen zielt. Die Wohlfahrtsverbände verstehen sich jedoch nicht einfach als professionelle Dienstleister, sondern als „Anwalt und Partner Benachteiligter", als „Mitgestalter der Sozial- und Gesellschaftspolitik" und als „Teil der Sozialbewegung", wie es pars pro toto im Leitbild des Caritasverbandes von 1997 heißt. Als in den 1990er-Jahren die Finanzierung sozialer Dienste vom Gesetzgeber in mehreren Etappen vom Bedarfs- auf das Budgetprinzip umgestellt wurde, gerieten die Wohlfahrtsverbände zunächst in blanke Existenzängste. Schon bald aber entwickelten sie vielschichtige – intern wie extern freilich heftig umstrittene – Reaktionsmuster einer bisher unbekannten Marktnähe, mit denen sie den neuen Herausforderungen zu begegnen versuchen. Und noch ist nicht absehbar, ob es in Zukunft noch Freie Wohlfahrtspflege geben wird, wie wir sie bisher kannten.

Es gibt zwar zahlreiche Veröffentlichungen zu Einzelaspekten dieses Transformationsprozesses; eine Gesamtdarstellung der gegenwärtigen Situation der Freien Wohlfahrtspflege stand bisher jedoch aus. Die umfangreiche Dresdner Habil.schrift des an der Hochschule Kempten Prozess- und Qualitätsmanagement lehrenden Pädagogen und Soziologen Markus Jüster schließt nun diese Lücke; und sie hat das Zeug, zu einem Standardwerk der Wohlfahrtsverbändeforschung zu werden.

J. setzt sich zum Ziel, den Umbruchprozess der Freien Wohlfahrtspflege in Deutschland – am Beispiel der drei großen Wohlfahrtsverbände Arbeiterwohlfahrt, Caritasverband und Diakonisches Werk – historisch und systematisch umfassend darzustellen und organisationssoziologisch einzuordnen, wobei er auch vor klaren Wertungen nicht zurückscheut.

Die mit viel empirischem Material, mit zahlreichen Grafiken und Tabellen aufwartende Studie gliedert sich in fünf Kap. Nach der Einführung (23–48) folgt ein ausführlicher Abschnitt zur „Strukturgenese der Organisation Sozialer Arbeit im neuen Jahrtausend" (49–264), der sich v. a. im Feld der „Dritter-Sektor"-Forschung verortet. Hier finden sich zudem zwei breite Exkurse: zu steuerungstheoretischen Vergewisserungen über mögliche Entwicklungsdynamiken von Wohlfahrtsorganisationen im Anschluss an das kybernetische Viable-System-Model vom Stafford Beer (187–231) und zur ökonomischen Entwicklung des Sozialbudgets und der Sozialleistungssysteme der Bundesrepublik (233–264). Die Studie präsentiert hier nicht nur eine Fülle an statistischen Daten, sondern auch wertvolle systematisch-theoretische Klärungen, wobei insbes. die von J. entwickelte „sozialwirtschaftliche Raute" zum vierpoligen Feld von Staat und Markt, (privater) Gemeinschaft und (öffentlicher) Gesellschaft (136–148) zu nennen ist.

Das dritte Kap. bildet den eigentlichen Kern der Studie. Es fragt unter der Überschrift „Zwischen Kontraktmanagement und Subsidiarität" nach den aktuellen Entwicklungstendenzen in „Kultur, Struktur, Eigensinn und Leistungen der Freien Wohlfahrtspflege" (265–478) und nimmt die drei genannten Wohlfahrtsverbände detailliert in den Blick. Das vierte Kap. behandelt resümierend die „Organisationsdynamiken der Wohlfahrtspflege im neuen Jahrtausend" (479–509) und entfaltet systematisch die zentrale These der „verfehlten Modernisierung", bevor im fünften Kap. ein knapper Ausblick (511–518) die Arbeit beschließt.

War die Freie Wohlfahrtspflege im bundesrepublikanischen Wohlfahrtskorporatismus u. a. durch regionale Versorgungsunterschiede, feste Refinanzierungszusagen, geringe Transparenz, kartellartige Strukturen und unbestreitbare Ineffizienzen gekennzeichnet, sieht J. sie seit den 1990er-Jahren als „Getriebene einer ökonomisch geprägten Modernisierungsdebatte" (27). In diesem Rahmen habe die Politik mithilfe prospektiver Kostensätze, rigider Budgetierung und auferlegten Kontraktmanagements auf Marktöffnungs- und Kostensenkungsstrategien gesetzt, die die Einrichtungen der Freien Wohlfahrtspflege in finanzielle Eigenverantwortung stellen und der Konkurrenz anderer Akteure auf den erst noch zu schaffenden Quasimärkten aussetzen wollten. Davon erhoffte man sich, so J., in breiter Linie Impulse zu „einer positiven Dynamik in der Erstellung sozialer Dienstleistungen" (504), die nicht nur Kostenreduzierungen, sondern auch Qualitätssteigerungen, größere Klientennähe und kreative soziale Innovationen ermöglichen sollten.

Diese Modernisierungsstrategie ist aber, wie J. überzeugend darlegen kann, weitgehend gescheitert. Es sei nämlich „ein Prozess der Oligopolisierung im Wohlfahrtssektor zu beobachten" (504), der „die Machtstellung der großen Verbände" (101) deutlich stärkt: „Die Zahlen und Daten zeigen insgesamt, dass die Wohlfahrtsverbände nicht Opfer einer Marktöffnung und Ökonomisierungsstrategie geworden sind, vielmehr agieren sie erfolgreicher denn je und können in nahezu allen Feldern der Wohlfahrtspflege dynamisch wachsen und eine gewichtige bis marktdominierende Rolle einnehmen." (288) Auch im Blick auf Innovationsfähigkeit und Klientenresponsivität sind nennenswerte Dynamiken ausgeblieben. Und die ersehnten Kostensenkungen kommen v. a. durch Arbeitsverdichtung, Stellenreduktion und Rückführung des Lohnniveaus bei den Beschäftigten zustande, denn auf diesem Feld besteht für die Trägereinrichtungen noch am ehesten die Chance, „wirklichen Zugriff auf die eigenen Bilanzen zu bekommen; entsprechend wird gehandelt" (175).

In diesem Transformationsprozess haben die Wohlfahrtsverbände allerdings in dem Maße „einen großen Teil ihres Selbstverständnisses eingebüßt" (37), wie sie sich in den 2000er-Jahren auch selbst offensiv als Sozialunternehmen zu entwerfen begannen. Besonders deutlich wird dies, wenn sich große Trägereinrichtungen zu eigenen Arbeitgeberverbänden mit dem erklärten Ziel zusammenschließen, die bisherigen Entlohnungsstandards auf breiter Front zu unterlaufen. J. macht aber auch darauf aufmerksam, dass es mittlerweile, zumindest partiell, neue Gegenbewegungen innerhalb der Verbände selbst gibt. So attestiert er der AWO, die hier besonders forsch vorangeschritten war, heute eine „Rückbesinnung auf angestammte Werte" (333). Ähnliche Tendenzen zu einer neuen Umprogrammierung weg von den in den 2000er-Jahren eingeschlagenen Anpassungsstrategien an die regierungsamtlich installierten „Modernisierungskonzepte" sieht J. z. T. auch in den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden. Die Frage nach der Zukunft der Freien Wohlfahrtspflege ist für ihn deshalb immer noch – oder wieder – offen, auch wenn der Zug seit Jahren klar in Richtung Sozialunternehmen fährt.

Was die weitere Entwicklung der Wohlfahrtsverbände angeht, ist also – so J.s zwar skeptischer, aber keineswegs defätistischer Ausblick – noch nichts in Stein gemeißelt. Wohlfahrtsverbände seien nämlich „keineswegs homogene oder gar monolithische Systeme" (506), die von oben durchregiert werden könnten. Vielmehr gelte: „Sie sind vielfältig, manchmal chaotisch, oft wenig rational handelnd und am ehesten anhand ihrer Historien in ihrem Tun erklärbar. In ihnen arbeiten Menschen mit unterschiedlichen Auffassungen, welche sich in Teilen in hohem Maße sozial engagieren und bewusst altruistisch handeln." (506) Und genau dies mache nicht nur ihren Charme, sondern auch ihre spezifische Chance aus: dass sie nämlich „nicht nur expandierender Anbieter von Dienstleistungen, sondern auch Kristallisationspunkte freien Engagements sein können" (513). Allerdings ist J. wohl Recht zu geben, wenn er vermutet, dass sich die Einrichtungen der Freien Wohlfahrtspflege „stärker denn je ökonomisch ausrichten

werden, bei Beibehaltung des Labels und des Status von Wohlfahrtseinrichtungen" (516).

Dem Band ist eine breite Aufnahme nicht nur unter den wenigen Fachwissenschaftlern, sondern auch unter den vielen Verantwortungsträgern der Freien Wohlfahrtspflege zu wünschen. Der enorm hohe Ladenpreis dürfte dem aber entgegenstehen. Vielleicht lässt sich eine knappere, auf ein breiteres Publikum zielende Fassung in Angriff nehmen. Dabei sollten dann aber die zahlreichen, oft ärgerlichen Rechtschreibfehler korrigiert werden, die den ganzen Band durchziehen.

Darmstadt Hermann-Josef Große Kracht

Telefonseelsorge interdisziplinär, hg. v. Eberhard Hauschildt / Bernd D. Blömeke. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016. 439 S. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, 81), kt € 80,00 ISBN: 978–3–525–62435–7

Im Oktober 1956 hoben die ersten Mitarbeiter/innen der Telefonseelsorge (TS) in Deutschland die Hörer ihrer Telefone ab. Zum 60. Geburtstag der TS erschien ein ebenso umfangreicher wie interessanter Band, in dem Beiträge aus verschiedenen Disziplinen ihren je eigenen Blick auf die Arbeit der TS werfen. Sie reichen von der Geschichte der TS (*Norbert Dietel*) bis zu ihren Zukunftsperspektiven (*Bernd D. Blömeke, Eberhard Hauschildt*), von einzelnen psychotherapeutischen/psychoanalytischen Fragen (Teil D) bis zu juristischen Problemen (Teil E), von der Organisationstheorie bis zur Theologie (*Eberhard Hauschildt, Katharina Karl, Toni Tholen, Cornelia Richter*), von der empirischen Sozialforschung (*Martin Klein u. a., Tobias Kläden*) bis zu technischen Einzelheiten der Telekommunikation. Sie befassen sich mit der Ausbildung der ehrenamtlichen Mitarbeiter/innen ebenso wie mit den in den allnächtlichen Anrufen auftretenden Extremsituationen. Bei einem derart breiten Spektrum wird es stark vom besonderen Interesse und der eigenen fachdisziplinären Verortung der Leser/innen abhängen, welche Artikel sie zur Lektüre auswählen. Mit großem Gewinn lassen sich gleichwohl fast alle Beiträge lesen.

Die rund 10.000 haupt- und ehrenamtlichen Mitglieder der TS in Deutschland werden in dem Band vermutlich die meisten Aspekte ihrer Arbeit wiederfinden und für die Beantwortung vieler ihrer Fragen wichtige Impulse erhalten. Wer die TS nur von außen kennt und ihre Arbeit wertschätzt, wird erstaunt sein, was alles zu bedenken und zu klären ist, damit die konkrete Einzelberatung innerhalb eines so komplexen Systems erfolgreich sein kann. Man gewinnt durch den Band das Bild einer hoch professionalisierten und erfolgreichen Organisation. Zahlreiche Beiträge befassen sich mit den Formen der Selbstreflexion und des Konfliktmanagements auf allen Ebenen der TS (Teil D). Dass diese so stark ausgeprägt sind, dürfte eine der wichtigsten Grundlagen dafür sein, dass die Beratung durch die TS so erfolgreich und nachgefragt ist.

Auffällig ist, dass die großen Kämpfe um die TS ausgefochten scheinen. Sie werden in den Beiträgen nur noch als historische Reminiszenzen erwähnt. Weit heftiger als heute wurde in der Vergangenheit darum gestritten, wie die kirchliche Bindung und die ergebnisoffene Beratung miteinander zu vereinbaren sind; interessant dabei ist, dass schon bei den allerersten Auswahlverfahren Bewerber abgelehnt wurden, die ein (zu) starkes missionarisches Interesse zeigten (362). Vorbei scheinen die Zeiten, in denen Psychologie und Seelsorge sich wechselseitig ihre Aufgabenfelder streitig machten. Wenn sie diese Grenzfragen überhaupt noch behandeln, erkennen psychologische wie theologische Beiträge den Unterschied und die wechselseitige Angewiesenheit von therapeutischer Behandlung und seelsorglicher Beratung an (so v. a. *Udo Rauchfleisch*). Das – noch nicht abgeschlossene – Zusammenwachsen von evangelischer und katholischer TS kann als paradigmatische Geschichte der Ökumene gelesen werden (*Norbert Dietel, Bernd D. Blömeke*). Während offenbar Wege gefunden wurden, mit den häufigen Problemanrufen (Daueranrufer: *Martin Weimer*; Sex-Telefonate: *Annemarie Bauer / Brigitte Becker*) umzugehen, scheint eine wirklich gute organisatorische Zuordnung von haupt- und ehrenamtlichen Mitgliedern der TS noch nicht gefunden worden zu sein (Teil E).

Eigens hervorzuheben ist die Interdisziplinarität der Beiträge, die von den Hg.n im Titel prominent herausgestellt wird. Diesen geht es darum, durch die „Erweiterung von Deutungsmöglichkeiten eine Erweiterung von denkbaren Handlungsmöglichkeiten" in den Blick zu nehmen (419). Die disziplinäre Pluralität der vielen Beiträge ist unbestreitbar. Doch diese verhalten sich zur angestrebten Interdisziplinarität wiederum sehr unterschiedlich. Das Spektrum reicht von der strikten Fokussierung auf die eigene Disziplin (z. B. *Peter Fuchs, Magdalena Stemmer-Lück*) über eine explizite Betonung der Bedeutung anderer Blickwinkel neben dem eigenen bis hin zur fruchtbaren Aufnahme fremder Perspektiven in die eigene Argumentation (*Cornelia Richter, Walter Neubauer*; grundsätzlich zur Interdisziplinarität: *Eberhard Hauschildt*). Dies zu beobachten ist wissenschaftstheoretisch mindestens so interessant wie inhaltlich.

Zwei kritische Anmerkungen seien angefügt:

Die erste bezieht sich direkt auf den vorliegenden Band. Die TS lebt vom Vertrauen, das ihr die Anrufer/innen entgegenbringen. Es ist irritierend, dass keiner der Beiträge auf die Vertrauenskrise eingeht, mit der nach dem Bekanntwerden zahlreicher Missbrauchsfälle v. a. – aber nicht nur – die katholische Kirche konfrontiert war und ist. Dabei wäre es hoch interessant zu wissen, ob diese Krise auch für die TS spürbar wurde. Gerade wenn es hier nicht zu einem erkennbaren Vertrauensverlust gekommen wäre, bliebe interessant zu fragen, warum die Einrichtung davon verschont blieb. Die massive Veränderung der Bedeutung, die Religion wie Kirchen in der Gesellschaft zugesprochen wird, thematisiert der Band nur ganz am Rand (am ehesten, aber m. E. nicht ausreichend, *Eberhard Hauschildt, Tobias Kläden*). Selbst die Seltenheit, in der in den Beratungen religiöse Perspektiven eine Rolle spielen, wird kaum reflektiert. Die zwangsläufige Fokussierung der Beratung auf die anrufende Einzelperson und deren akutes Problem ist ein möglicher Grund für die sehr individuumszentrierte Sicht. Doch wäre für eine angemessene Hilfe nicht eine deutlich stärkere Reflexion auf die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen individuellen Lebens notwendig?

Die zweite Anmerkung schließt direkt an die Texte aus dem Band selbst an und bezieht sich eher auf die TS selbst: Diese ist in hohem Maße selbstreproduktiv, gewinnt immer genau die Mitarbeiter/innen, die zu ihrer aktuellen Struktur passen (so v. a. *Christiane Burbach*). Die Dynamik, Veränderungen zu suchen und zu wagen, steht dahinter deutlich zurück. Hier wäre der TS dringend zu raten, Wege zur Öffnung zu finden (*Christiane Burbach, Joachim Wenzel*). Und dies nicht zwecks Selbsterhaltung, sondern mit dem Ziel, den Ratsuchenden, deren Lebensumstände sich beständig verändern, auch künftig helfen zu können. So könnte die TS weiterhin ein Raum bleiben, der paradigmatisch für die Kirche und ihre Seelsorge neue Horizonte erschließt.

Den Hg.n sei für den Band, der so viele Anstöße gibt, gedankt. Ad multos annos, TS!

Siegen Michael Bongardt

Kurzrezensionen

Haen, Sara: **Christliche Erziehung und Weltanschauung im Pluralismus des 20. Jahrhunderts**. – Paderborn: Schöningh 2016. 193 S. (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft, 20), kt € 24,90 ISBN: 978–3–506–78275–5

Sara Haen stellt in ihrer Arbeit, die 2014 von der Ev.-Theol. Fak. der Eberhard Karls Univ. Tübingen als Diss. angenommen wurde, den Weltanschauungsbegriff in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung, um aus historisch-systematischer Perspektive die Wege nachzuzeichnen, „die die Religionspädagogik und die Erziehungswissenschaft im 20. Jahrhundert in Fragen christlicher Erziehung und weltanschaulicher Orientierung gegangen sind" (17). Dabei setzt H. voraus, dass die Weltanschauungsthematik für Erziehungs- und Bildungsfragen von Bedeutung ist. In ihrer Untersuchung konzentriert sie sich einerseits auf entsprechende Konzepte von Wilhelm Dilthey, Max Frischeisen-Köhler, Herman Nohl, Wilhelm Flitner sowie Wolfgang Brezinka und andererseits auf bildungstheoretische Konzeptionen von Otto Dibelius, Oskar Hammelsbeck, Karl Ernst Nipkow und Eilert Herms. Die historisch-systematisch dimensionierte Untersuchung zum Verhältnis von christlicher Erziehung und Weltanschauung ist in ihrer historischen Analyse gewinnbringend zu lesen. Ob die Untersuchung darüber hinaus auch Impulse für eine Kooperation der Religionspädagogik mit der Erziehungswissenschaft im Umgang mit einem religiös-weltanschaulichen Pluralismus bieten kann, wie H. abschließend konkludiert, bliebe zu diskutieren.

M. Bl.

Ivanćić, Tomislav: **Mit dem Geist für eine bessere Welt.** Übersetzt aus dem Kroatischen von Marko Žarić. – Würzburg: Echter 2016. 183 S., pb. € 16,90 ISBN: 978–3–429–03931–8

Der Vf. plädiert dafür, die geistige Dimension des Menschen und die Rolle des Heiligen Geistes in der Kirche wertzuschätzen. Anhand klug

ausgewählter Bibelstellen zeigt er auf, dass die Basis des Glaubens in der Erfahrung des Heiligen Geistes besteht. Er belegt biblisch die Existenz des personalen Bösen und stellt dem das Erlösungsangebot des christlichen Glaubens entgegen. Dazu sei der Heilige Geist in die Welt und die Kirche geschickt worden, um in ihr das Reich Gottes zu verwirklichen. Das Wirken des Geistes entfaltet der Vf. anhand der paulinischen Charismenlehre. Er betont die Wichtigkeit dieser geistigen Charismen für den einzelnen Menschen wie auch für die Kirche und bemängelt die aktuelle Zurückhaltung, die der Geist in der theologischen Reflexion und dem kirchlichen Agieren erfährt.

Mit der Reflexion des Geistwirkens in der Kirche und im einzelnen Gläubigen verfolgt der Vf. ein durchaus wichtiges und vielleicht auch in der aktuellen theologischen Debatte tatsächlich unterschätztes Thema. Er weist zu Recht auf die Notwendigkeit hin, über Formen von Katechese neu nachzudenken, die den Menschen auf seiner geistigen Ebene berühren. Wünschenswert und nötig wären weitere Reflexionen auf systematischer Ebene zur Kriterienfrage, um die vom Vf. geforderte Unterscheidung der Geister zu ermöglichen, und auf praktischer Ebene, um konkrete Konsequenzen für kirchliches Handeln und insbes. die Katechese ziehen zu können. So herrscht im Buch ein zu geringes Problembewusstsein vor. Es unterbleibt die reflektierte Auseinandersetzung mit den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen, mit der Philosophie des Geistes und mit den Ergebnissen der Exegese. Es wird von einer unwiderlegbaren Evidenz der (ausschließlich) christlichen Glaubenserfahrung ausgegangen, die Kirche wird nicht ambivalent sondern ausschließlich als eindrucksvoller Beleg für das Geistwirken gesehen. Damit wird eine Eindeutigkeit suggeriert, die so doch zu hinterfragen ist.

P. B.

Spencer, Scott F.: **Salty Wives, Spirited Mothers and Savvy Widows.** Capable Women of Purpose and Persistence in Luke's Gospel. – Grand Rapids: Eerdmans 2012. (X) 348 S., pb. $ 30,00 ISBN: 978–0–8028–6762–9

Diese Arbeit knüpft an Studien zu ausgewählten Frauen im Lukasevangelium aus feministischer Perspektive an. Nach den teilweise vernichtenden Urteilen feministischer Exegetinnen zum lukanischen Frauenbild sucht Scott F. Spencer eine positivere Begegnung mit den fähigen, zielstrebigen und ausdauernden Frauen des Lukasevangeliums in dessen literarischer und sozialer Welt. Nach Forschungsüberblick (Schaberg, Karlsen Seim, Reid) skizziert Sp. das eigene reflektierte und moderate Vorgehen: narratologische Analyse, kanonische, d.h. intertextuelle Vergleiche und Kontrastierung mit dem AT und Frühjudentum, historische, feministische Hermeneutik und Rekurs auf feministische Theologie und Theoriebildung (etwa M. Nussbaums „capabilities approach"). Die folgenden Einzelstudien gelten den Frauen im Gleichnis der verlorenen Münze (Lk 15,8–10), Maria (Lk 1f, als „spirited agent and actor"), der Jüngerin Johanna aus Lk 8,1–3 und 24,10, Martha und Maria (Lk 10,38–42), den „fremden" biblischen Modellen von Warnung und Gericht (Witwe von Zarepta, Königin von Saba, Lots Frau, 4,25f; 11,31; 17,32) und der bittenden Witwe des Gleichnisses Jesu (18,1–8). Die Synthese folgt Nussbaums Aufzählung von menschlichen Grundfähigkeiten und Gestaltungsräumen, etwa Leben, Gesundheit, körperliche Unversehrtheit, Emotionen, Beziehungen, Spiel, Kontrolle über die Umwelt. Durchweg zeigt Sp., dass die Frauen des Lukasevangeliums nicht als Opfer patriarchalischer Strukturen (und Bibelauslegung) erscheinen, sondern in ihrem Kontext enorme Fähigkeiten auf unterschiedlichen Gebieten an den Tag legen und rehabilitierbar sind.

Eine anregende und rundum gelungene Studie für Theorie und Praxis feministischer Exegese zu wichtigen Frauen des Urchristentums und für die lukanische Theologie.

Chr. St.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Michael Böhnke, Gaußstr. 20, 42119 Wuppertal
Prof. Dr. Michael Bongardt, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57086 Siegen
Prof. Dr. Stefan Böntert, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Prof. Dr. Christof Breitsameter, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Achim Buckenmaier, Piazza S. Giovanni in Laterano 4, 00120 Città del Vaticano, Vatikanstadt
Daniel Bugiel, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Margit Eckholt, Schloßstr. 4, 49069 Osnabrück
Prof. Dr. Massimo Faggioli, 800 Lancaster Avenue, Villanova, PA 19085, USA
PD Dr. Gabriella Gelardini, Nadelberg 10, 4051 Basel, Schweiz
Prof. Dr. Joris Geldhof, Postfach 3101, 3000 Leuven, Belgien
Prof. Dr. Bernd Goebel, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Apl. Prof. Dr. Hermann-Josef Große Kracht, Hochschulstr. 3, 64289 Darmstadt
Prof. Dr. Dr. Elmar Güthoff, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Martin Hailer, Postfach 10 42 40, 69032 Heidelberg
Prof. Dr. Ansgar Hense, Adenauerallee 19, 53111 Bonn
Dr. Sascha Hinkel, Aegidiistr. 67, 48143 Münster
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Dr. Athina Lexutt, Karl-Glöckner-Str. 21, 35394 Gießen
Prof. em. Dr. Klaus Lüdicke, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Helmut Moll, Kardinal-Frings-Str. 1–3, 50668 Köln
Prof. Dr. Peter Müller, Bismarckstr. 10, 76133 Karlsruhe
Dr. Rita Müller-Fieberg, Arnold-Janssen-Str. 30, 53757 St. Augustin
Prof. Dr. Herbert Niehr, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Prof. Dr. Bernhard Nitsche, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Christoph Ohly, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Gregor Predel, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Prof. Dr. Michael Reder, Kaulbachstr. 31a, 80539 München
Prof. Dr. Josef Römelt, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Franz Sedlmeier, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Str. 10, 51702 Bergneustadt
Dr. Jürgen Strötz, Corneliusstr. 24, 80469 München
Ass.-Prof. Dr. Andreas Telser, Bethlehemstr. 20, 4020 Linz, Österreich
Dr. Christian Uhrig, Hohenzollernring 60, 48145 Münster
PD Dr. Dr. Andreas Weckwerth, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Prof. Dr. Thomas Zippert, Grete-Reich-Weg 9, 33617 Bielefeld
Dr. Regula M. Zwahlen, Av. de l'Europe 20, 1700 Freiburg, 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

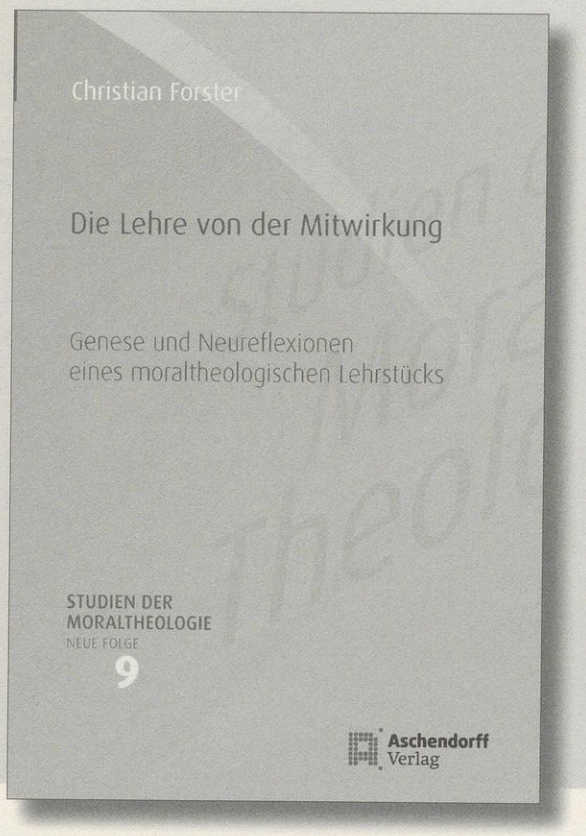
© 2017 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X

Christian Forster

Die Lehre von der Mitwirkung

Genese und Neureflexionen eines moraltheologischen Lehrstücks

2017, 304 Seiten, kart. 46,– €
ISBN 978-3-402-11939-6
Studien der Moraltheologie. Neue Folge, Band 9



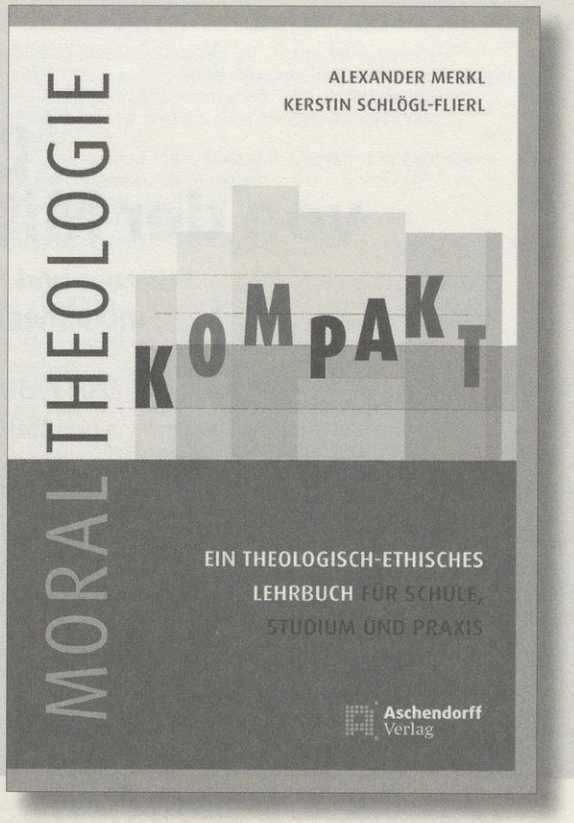
Antoninus von Florenz OP (1389-1459) gilt als einer der Vorläufer der Disziplin der katholischen Moraltheologie. Die im 15. Jahrhundert für das Fach bedeutsame Bußtheologie des Erzbischofs wird anhand seiner Confessionali (Bußbücher) und in seiner Summa theologica untersucht. Die programmatische Ausrichtung auf die ‚Seelenführung über alle Hindernisse hinweg' durchzieht die moralhistorische Analyse, welche das Individuum in seiner Eigenart ernst nimmt, ihm größtmögliche Sicherheit im Einzelfall gewährt und besonders das alltägliche Ringen um das richtige Handeln fokussiert.

Aschendorff Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Alexander Merkl / Kerstin Schlögl-Flierl

MORALTHEOLOGIE KOMPAKT

Ein theologisch-ethisches Lehrbuch
für Schule, Studium und Praxis



2017, 200 Seiten, kart. 14,80 €
ISBN 978-3-402-13232-6

Ethische Fragestellungen sind präsenter und drängender denn je, sei es in der schulischen und universitären Ausbildung, im beruflichen oder privaten Kontext: Wie weit verpflichtet mich mein Gewissen? Muss ich meine Organe spenden? Darf ich den Zeitpunkt meines Todes selbst bestimmen? Welcher moralische Anspruch stellt sich mir und anderen im Beziehungsleben und im Umgang mit Umwelt, mit Medien, Krieg und Frieden? Um hierauf begründet Antwort zu geben, vermittelt »Moraltheologie kompakt« thematisch klar gegliedert und in beeindruckender Prägnanz die unverzichtbaren Argumentationsgrundlagen. Dies erleichtert den Erstkontakt mit ethischen Fragestellungen und regt zudem eine vertiefende Auseinandersetzung an.

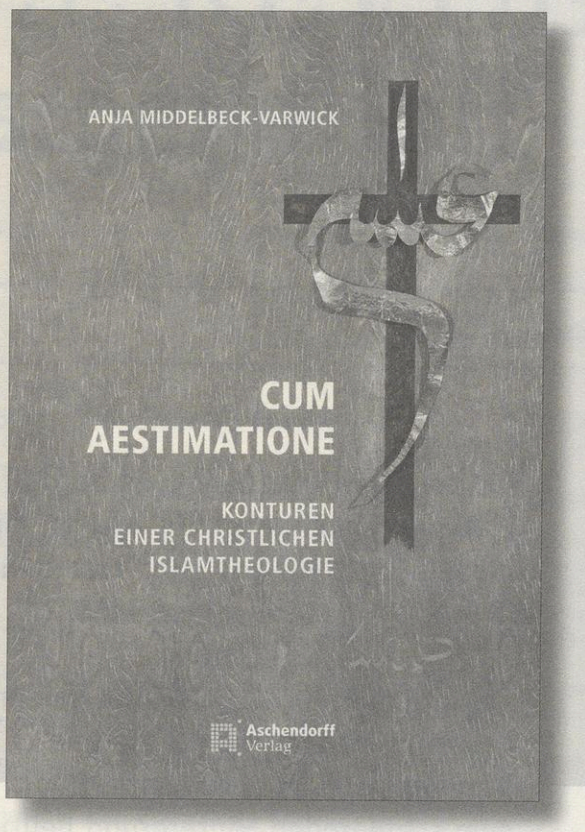
Aschendorff Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Anja Middelbeck-Varwick

Cum Aestimatione

Konturen einer christlichen Islamtheologie

2017, 387 Seiten, kart. 56,– €
ISBN 978-3-402-13169-5



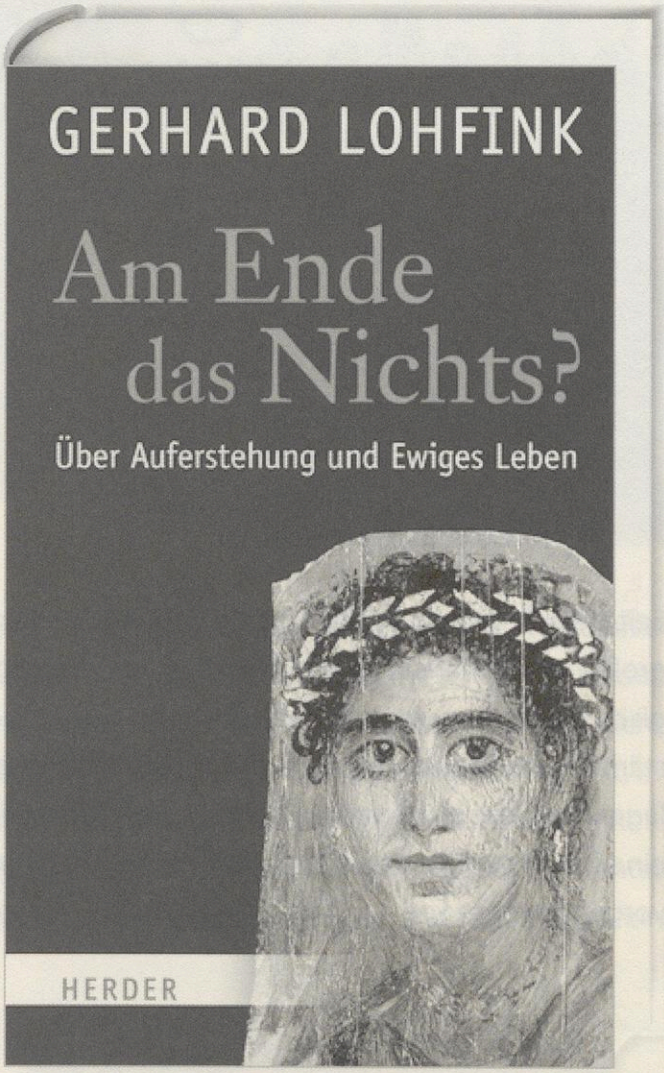
Seit dem 2. Vatikanischen Konzil (1962–65) ist der Dialog der Katholischen Kirche mit dem Islam von großer Wertschätzung (Cum aestimatione) geprägt. Wesentliches bleibt gleichwohl bis heute theologisch kontrovers und trennend. Es ist an der Zeit, die Verwandtschaft von Christentum und Islam verstärkt in den Blick zu nehmen und sich auf differenzierte dialogische Prozesse einzulassen. In der grundlegenden Spannung von Konkurrenz und Nähe wird entlang christlich-muslimischer Schlüsselthemen eine fundierte Neubewertung islamischer Glaubensaussagen aus christlich-theologischer Perspektive vorgenommen.

Aschendorff
Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Hoffnung auf Auferstehung

Ist die christliche Hoffnung auf Auferstehung noch lebendig oder ist sie müde geworden? Wie kann man heute über die Auferstehung sprechen?

Gerhard Lohfink stellt sich in seinem neuen Buch dem Thema Tod und Auferstehung. Er argumentiert vor dem schillernden Hintergrund heutiger Vorstellungen und Erwartungen. Seine Antworten kommen aus der Heiligen Schrift, der christlichen Tradition und der Vernunft. Mit seiner charakteristischen Sprache – weder frömmelnd noch anbiedernd – lässt er die Kraft christlicher Auferstehung aufscheinen.
Er zeigt: Es geht nicht um Ereignisse, die in ferner Zukunft liegen, sondern die uns unfasslich nahe sind. Sie haben längst begonnen und erreichen uns voll im eigenen Tod.



Gerhard Lohfink
Am Ende ist das Nichts?
Über Auferstehung und Ewiges Leben
328 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
€ 28,00 (D) / € 28,80 (A) / SFr 36.90
ISBN 978-3-451-31104-8

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen
oder unter www.herder.de

theol UB

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 | 2017 | 113. Jahrgang

Sexualität neu denken? Katholische Konstruktionen von Normativität (Stephan Goertz) . . . . . Sp. 355

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 371

Grossman, Jonathan: Abram to Abraham. A Literary Analysis of the Abraham Narrative (Benjamin Ziemer)

Bezzel, Hannes: Saul. Israels König in Tradition, Redaktion und früher Rezeption (Bernd Willmes)

Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte, hg. v. Friedhelm Hartenstein / Konrad Schmid (Thomas Naumann)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 376

Finnern, Sönke / Rüggemeier, Jan: Methoden der neutestamentlichen Exegese. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (Stefan Eckhard)

Klein, Hans: Entwicklungslinien im Corpus Paulinum und weitere Studien zu Paulustexten, hg. v. Tobias Nicklas (Robert Vorholt)

Granados Rojas, Juan Manuel: La teología de la reconciliación en las cartas de san Pablo (Jordi Cervera i Valls)

Hoppe, Rudolf: Der erste Thessalonikerbrief. Kommentar (Eckart David Schmidt)

Theißen, Gerd / von Gemünden, Petra: Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators (Christfried Böttrich)

Kirchen- und Theologiegeschichte . . . . Sp. 385

Buc, Philippe: Heiliger Krieg. Gewalt im Namen des Christentums (Andreas Holzem)

Müller, Daniela: Frauen und Häresie. Europas christliches Erbe (Thomas Bauer)

Frenschkowski, Marco: Magie im antiken Christentum. Eine Studie zur alten Kirche und ihrem Umfeld (Josef Lössl)

Ziegler, Gabriele: Die Wüstenmütter. Weise Frauen des frühen Christentums (Adrian Schütte)

Concilium Universale Nicaenum Secundum. Band 3: Concilii Actiones VI–VII. Tarasii et synodi epistulae. Epiphanii sermo laudatorius. Canones. Tarasii epistulae post synodum scriptae. Appendix Graeca, hg. v. Erich Lamberz (Reimund Haas)

Kirsch, Mona: Das allgemeine Konzil im Spätmittelalter. Organisation – Verhandlungen – Rituale (Heribert Müller)

Mokry, Stephan: Kardinal Julius Döpfner und das Zweite Vatikanum. Ein Beitrag zur Biografie und Konzilsgeschichte (Thomas Schulte-Umberg)

Fundamentaltheologie / Religionsphilosophie . . . . . Sp. 396

Spiegelhalter, Eva: Objektiv evident? Die Wahrnehmbarkeit der Christusgestalt im Denken Hans Urs von Balthasars und Hansjürgen Verweyens (Thomas Alferi)

Coakley, Sarah: God, Sexuality, and the Self. An Essay „On the Trinity" (Sarah Delere)

Senn, Isabelle: Gottes Wort in Menschenworten. Auf dem Weg zu einer Theologie der performativen Verkündigung (Christoph Böttigheimer)

Breul, Martin: Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung (Bernhard Laux)

Streitfall Erlösung, hg. v. Klaus von Stosch / Aaron Langenfeld (Ulli Roth)

Dogmatik . . . . . Sp. 407

Im Gespräch mit der Welt. Eine Einführung in die Theologie, hg. v. Christine Büchner / Gerrit Spallek (Katharina Karl)

Rausch, Thomas P.: Systematic Theology. A Roman Catholic Approach (Gösta Hallonsten)

Barth Handbuch, hg. v. Michael Beintker (Benjamin Dahlke)

Wohlmuth, Josef: Theologie als Zeit-Ansage (Gregor Maria Hoff)

Gradl, Hans-Georg / Schaeidt, Mirijam / Schelhas, Johannes / Schübler, Werner: Glaube und Zweifel. Das Dilemma des Menschseins (Gunda Werner)

Religionswissenschaften . . . . . Sp. 415

Pummer, Reinhard: The Samaritans. A Profile (Gerhard Wedel)

Löser, Werner: Bausteine für eine Theologie der Religionen. Blicke und Schritte über die Grenzen (Klaus von Stosch)

Thurfjell, David: Det gudlösa folket. De postkristna svenskarna och religionen (Ulli Roth)

Ökumene / Interreligiöser Dialog . . . . Sp. 421

Hünerfeld, Bruno: Ecclesiae et Communitates ecclesiales. Eine Analyse des ekklesiologischen Status von Protestanten und ihren Gemeinschaften in den lehramtlichen Dokumenten der Pontifikate von Pius IX. (1846–1878) bis Benedikt XVI. (2005–2013) (Burkhard Neumann)

Das Menschenbild der Konfessionen. Achillesferse der Ökumene?, hg. v. Bertram Stubenrauch / Michael Seewald (Hermann Stinglhammer)

Damit sie alle eins seien. Programmatik und Zukunft der Ökumene, hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Hans Küng / Johanna Rahner (Miriam Rose)

Schöttler, Heinz-Günther: Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum (Bernd Schröder)

Christian Theology and Islam, hg. v. Michael Root / James J. Buckley (Klaus von Stosch)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 428

Derksen, Nicolaas / Mennen, Claudia / Tscherner, Sabine: Bibliodrama als Seelsorge. Im Spiel mit dunklen Gottesbildern. Ein Praxisbuch (Gudrun Lohkemper)

Kuratle, David / Morgenthaler, Christoph: Männerseelsorge. Impulse für eine gendersensible Beratungspraxis (Martin Denger)

Denger, Martin: Ohne Arbeit – ohne Sinn? Zur seelsorgerlichen Begleitung arbeitsloser Männer (David Kuratle)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 432

Zemanek, Josef: Die Deuteworte des Abendmahls im Kontext des Alten Testaments (Clemens Leonhard)

Wort des lebendigen Gottes, hg. v. Alexander Zerfaß / Ansgar Franz (Stefan Böntert)

Liturgia. Die Feier des Glaubens zwischen Mysterium und Inkulturation, hg. v. Martin Kirschner / Joachim Schmiedl (Martin Stuflesser)

Der sakrale Ort im Wandel, hg. v. Albert Gerhards / Kim de Wildt (Martin Lüstraeten)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 438

Sexualität neu denken?
Katholische Konstruktionen von Normativität

Von Stephan Goertz

Katholische Beiträge zur Sexualethik stehen im zweiten Jahrzehnt des 21. Jh.s unter dem Eindruck zweier Ereignisse. Das für die katholische Kirche in Deutschland einschneidende *annus horribilis* 2010 hat moralische Selbstgewissheiten erschüttert. Die bekannt gewordenen Fälle des sexuellen Missbrauchs von Kindern und Jugendlichen durch Priester und Ordensmänner und das erkennbare Unvermögen kirchlich Verantwortlicher, darauf angemessen zu reagieren, haben ein Bündel von Fragen provoziert. Bestehen systemische Zusammenhänge zwischen der kirchlichen Sexualmoral und dem Phänomen des Missbrauchs,[1] etwa hinsichtlich der Persönlichkeitsstruktur von Tätern? Fand das Leid der Opfer zu wenig Beachtung, weil das Geschehen mehr als die Sünde eines Klerikers gegen das Keuschheitsgebot denn als die das Opfer schädigende Tat gegen die sexuelle Selbstbestimmung beurteilt wurde?[2] Oder ist die Ursache für den Missbrauch anderswo zu suchen?[3] Bei der Homosexualität der Täter, weil vom Missbrauch in katholischen Institutionen zumeist männliche Heranwachsende betroffen sind?[4] Stehen die Missbrauchsfälle in einem Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Liberalisierung in Fragen der Sexualmoral seit der Mitte der 1960er-Jahre?[5] Wurden Taten erst in einem kulturellen Milieu möglich, in dem die bisher geltenden Schranken für sexuelle Kontakte gefallen waren? Das Spektrum der Vermutungen über Zusammenhänge zwischen Sexualmoral und Missbrauch ist denkbar breit.

Auf die unvermeidbar gewordene Auseinandersetzung mit Themen katholischer und gesellschaftlicher Sexualmoral war die kirchliche Morallehre schlecht vorbereitet. Ihr fehlten die Kategorien, um das Geschehene richtig einordnen zu können. Sie war verschwiegen, wenn es um die Sexualität des Klerus ging. Sie konnte die gesellschaftlichen Entwicklungen nicht differenziert bewerten, weil sie nur zwei Maßstäbe kannte: die Ehe zwischen Mann und Frau als den exklusiven Raum für legitime Sexualität und das Verdikt über empfängnisverhütende Praktiken. Moraltheologische Kritik an diesen beiden Setzungen gab es seit langem, galt jedoch als Ausdruck von Ungehorsam und fand lehramtlich kein Gehör.[6] Am ehesten waren Studien zur Geschichte der Sexual- und Ehemoral möglich (s. u. Anm. 19–22). Aber auch die historische Kontextualisierung und Relativierung vermeintlich ewiger Wahrheiten blieb ohne Auswirkungen auf die offizielle Verkündigung. Die seit den 1990er-Jahren der katholischen Kirche aufgenötigte Selbstkritik wurde von einer Reihe Moraltheologen als Chance begriffen, den anstehenden Prozess einer offenen innerkatholischen Debatte durch eigene Beiträge zu begleiten.[7]

Das zweite Ereignis, das dazu führte, sich der liegen gebliebenen Aufgabe einer kritischen Überprüfung katholischer Sexual- und Ehemoral anzunehmen, ist die von Papst Franziskus einberufene Bischofssynode der Jahre 2014/2015 über die Familie. Das anschließende nachsynodale Apostolische Schreiben *Amoris laetitia* (2016) ist hinsichtlich der erkennbaren Neugewichtung moraltheologischer Lehrstücke als ein Wendepunkt für die Moraltheologie bezeichnet worden.[8] In den Aussagen zu Sexualität, Ehe und Familie ist der Wille zur behutsamen Weiterentwicklung bisher scheinbar unverrückbarer Positionen unverkennbar.[9]

Die im Folgenden vorzustellende deutschsprachige Literatur katholischer Theologen zu Fragen menschlicher Sexualität steht im Kontext der beiden genannten Ereignisse. Der Blick richtet sich daher sowohl auf die eigene christliche und katholische Tradition als auch auf gesellschaftliche und kulturelle Entwicklungen unserer Gegenwart. Die Öffnung der innerkatholischen Debatte bewirkt eine erneute Sichtung und Befragung der eigenen Überlieferung als auch eine systematische Reflexion ihrer Normativität. Inmitten langfristiger Trends der gesellschaftlichen Entwicklung hin zu einerseits klaren Wertmaßstäben menschlicher Sexualität[10] (Gleichberechtigung, Selbstbestimmung, Gewaltfreiheit) und zu andererseits einem historisch neuen, gesellschaftlich ausdifferenzierten, marktförmigen Segment lustbetonter Sexualität[11] (die Stichworte lauten „Kommerzialisierung" und „Medialisierung") hat sich katholische Sexualethik zu den Kontingenzen ihrer eigenen Geschichte und den Konstruktionen ihrer Normativität reflexiv zu verhalten. Sie sollte weder von ihren Quellen und der sie prägenden Umwelt noch von gesellschaftlichen Entwicklungen und ihren Ambivalenzen unterkomplexe Vorstellungen haben. Nicht zuletzt steht sie vor der Aufgabe, ihre normativen Aussagen formal und inhaltlich vor dem Autonomieanspruch menschlicher Personalität zu rechtfertigen.

Eine zwiespältige Wirkungsgeschichte

Der Münsteraner Christentumshistoriker Arnold Angenendt unternimmt in seiner 2015 vorgelegten Schrift *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum* den ambitionierten Versuch eines geschichtlichen Abrisses christlicher Sexualmoral.[12] Es entspricht dem von Angenendt etablierten sozialgeschichtlichen Zugang zur Theologie und Praxis des Christentums, dabei auch nichtchristliche Phänomene einzubeziehen, gerade wenn es darum geht, die Spezifika der sich in den biblischen Schriften und der altkirchlichen Theologie entwickelnden Positionen zu erkennen.

Der Darstellung der historischen Etappen von der Antike bis zur Gegenwart sind zwei Kap. vorgeschaltet, die mit „Vorgegebenhei-

[1] Vgl. als Auftakt für die deutschsprachige Debatte: Konrad Hilpert: „Auch ein systemisches Problem? Sexueller Missbrauch und die Sexuallehre der Kirche", in: *Herder Korrespondenz* 64 (2010), 173–176. Zuvor schon: James F. Keenan: „Ethics and the Crisis in the Church", in: *Theological Studies* 66 (2005), 117–136; Norbert J. Rigali: „Moral Theology and Church Responses to Sexual Abuse", in: *Horizons* 34 (2007), 183–204; Brian F. Linnane: „The Sexual Abuse Scandal in the Catholic Church. Implications for Sexual Ethics", in: *A Just and True Love.* Feminism at the Frontiers of Theological Ethics. Essays in Honor of Margaret Farley, hg. v. Maura A. Ryan / Brian Linnane / Francine Cardman, Notre Dame 2008, 273–302.

[2] Vgl. Stephan Goertz: „Sexuelle Gewalt als individuelle Sünde gegen das sechste Gebot!? Marginalien zu blinden Flecken in der Moraltheologie", in: *Sexuelle Gewalt.* Fragen an Kirche und Theologie, hg. v. dems. / Herbert Ulonska, Münster 2010, 127–146; Stephan Ernst: „‚Ein Kleriker, der sich auf andere Weise gegen das sechste Gebot des Dekalogs verfehlt …'. Anmerkungen und Anfragen aus moraltheologischer Sicht", in: *Der Strafanspruch der Kirche in Fällen von sexuellem Missbrauch*, hg. v. Heribert Hallermann u. a., Würzburg 2012, 185–209.

[3] Vgl. Kathryn A. Dayle / Judith L. Alpert: „Hiding behind the Cloth: Child Abuse and the Catholic Church", in: *Journal of Child Sexual Abuse* 16 (2007), 59–74.

[4] Vgl. Michael R. Stevenson: „Understanding Child Sexual Abuse and the Catholic Church: Gay Priests are not the Problem", in: *Angles* 6 (September 2002), 1–6; Martin P. Kafka: „Sexual Molesters of Adolescents, Ephebophilia and Catholic Clergy: a Review and Synthesis", in: *Sexual abuse in the Catholic Church.* Scientific and Legal Perspectives, hg. v. Karl Hanson / Friedemann Pfäfflin / Manfred Lütz, Vatikanstadt 2004, 51–59.

[5] Vgl. Benedikt XVI.: „Ansprache beim Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie" (20.12.2010), in: *Acta Apostolicae Sedis* 103 (2011), 33–41, hier: 36f.

[6] Die das 20. Jh. durchziehende und weder ausgestandene noch aufgearbeitete Konfliktgeschichte zwischen Moraltheologie und Lehramt beim Thema „Sexualmoral" kann hier nicht näher beleuchtet werden.

[7] Vgl. Martin M. Lintner: *Den Eros entgiften.* Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik, Brixen/Innsbruck/Wien ²2012; *Zukunftshorizonte kirchlicher Sexuallehre*, hg. v. Konrad Hilpert, Freiburg 2011 (Quaestiones disputatae, 241); ders.: *Ehe, Partnerschaft, Sexualität.* Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik, Darmstadt 2015.

[8] Vgl. *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, hg. v. Stephan Goertz / Caroline Witting, Freiburg 2016 (Katholizismus im Umbruch, 4).

[9] Vgl. Herbert Schlögel: „‚Humanae Vitae' – nach den Bischofssynoden zur Familie und ‚Amoris Laetitia'", in: *Theologie der Gegenwart* 59 (2016), 299–312; Eberhard Schockenhoff: „Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? Zwei Lesarten des Nachsynodalen Schreibens ‚Amoris laetitia'", in: *Stimmen der Zeit* 235 (2017), 147–158. Zur jüngsten Debatte um *Humanae vitae*, die durch eine kritische Erklärung im Auftrag des britischen „Wijngaards Institute for Catholic Research" (August 2016) ausgelöst wurde, auf die eine Stellungnahme in Form einer „Affirmation of the Church's Teaching on the Gift of Sexuality" (Washington, September 2016) folgte, vgl. Stephan Ernst: „Der lange Schatten von ‚Humanae vitae'", in: *Herder Korrespondenz Spezial*: Kinder, Kinder. Ethische Konflikte am Lebensanfang (2017), 17–21.

[10] Zusammenfassend: Axel Honneth: *Das Recht der Freiheit.* Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin 2011, 252–317.

[11] Vgl. Sven Lewandowski: *Sexualität in den Zeiten funktionaler Differenzierung*, Bielefeld 2004.

[12] *Angenendt*, Arnold: *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum.* Von den Anfängen bis heute. – Münster: Aschendorff 2015. 324 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–402–13146–6.

ten" (11–26) und „Sonderphänomene" (27–36) überschrieben sind. Gleich auf den ersten Seiten macht Angenendt deutlich, dass er sich von undifferenzierten Pauschalurteilen über die christliche Tradition abgrenzen will, seien sie kritisch oder affirmativ. Weder sollten heutige Wertvorstellungen „auf das emotionelle und sexuelle Leben früherer Zeiten" (12) projiziert werden, noch sollte man vergessen, dass das, was uns heute als „normal" erscheint, Ergebnis „eines langen Geschichtsprozesses" (12) ist. Wenn etwas für den Menschen normal erscheint, dann die Geschichtlichkeit seiner Lebensweisen. Dies gilt auch für die drei humanwissenschaftlich eruierten Hauptaspekte menschlicher Sexualität: die Dimensionen der Lust, der Fortpflanzung und der Beziehung. „Alle drei Punkte sind in unterschiedlicher Weise historischen Wandlungen unterworfen gewesen." (13) Zu den unbedingt zu beachtenden Vorgegebenheiten zählen nach Angenendt bestimmte „biologisch-soziologische Einengungen" (13), die in erster Linie die weibliche Sexualität betreffen. Immer wieder erinnert Angenendt an die Folgen der in vergangenen Zeiten und in Teilen der Welt noch heute zu beklagenden hohen Müttersterblichkeit bei Schwangerschaft und Geburt und einer „unkalkulierbaren Kindersterblichkeit" (14). Hier liege eine Ursache für die Frühverheiratung der Mädchen und die Asymmetrien im Geschlechterverhältnis. Liebe könne unter diesen Umständen erst in der Ehe nachwachsen. Solange Sexualität für die Frau etwas vital Riskantes ist, ist an „Gleichartigkeit der Ehepartner" (14) kaum zu denken. Die nackte physische Überlegenheit des Mannes, eine „blanke Ungerechtigkeit der Natur" (21), verschlimmert die Situation für die Frau. „Der Mann konnte und kann sie vergewaltigen, sich dabei sexuell befriedigen, ohne weitere Folgen für ihn." (15) Neben der erlittenen Gewalt droht der Frau eine ungewollte Schwangerschaft sowie gesellschaftliche Ächtung, sollte sie nicht verheiratet sein. Um sie zu schützen, werden die Mädchen und Frauen von den Männern „verwahrt" – was sich erst ab gewissen Standards an öffentlicher Sicherheit ändern kann. Das sittlich verpflichtende historische Großprojekt ist nach Angenendt folglich die *Zivilisierung der männlichen Sexualität* (15). Aber es geschieht in allen patriarchalen Epochen und Kulturen zunächst das Gegenteil: Das weibliche Geschlecht wird geringgeschätzt, ja verachtet. Misandrie wird erst neuzeitlich zu einem Thema.[13] Ein zweiter sozialhistorischer Faktor ersten Ranges ist die *arrangierte Ehe*, die die Braut zum Objekt eines Tauschprozesses werden lässt. Zu den Vorgegebenheiten des theologischen Nachdenkens über Sexualität zählt für Angenendt die Einsicht, dass die Sexualität und das Geschlechterverhältnis tiefgreifend historisch und kulturell bedingte Phänome sind. Normative Vorstellungen entpuppen sich als soziokulturelle Konstrukte (22). Gleichberechtigung hat daher viel mit dem Abbau „medizinischer, mentaler und religiöser" (21) Barrieren zu tun, auf die Frauen in ihrem Leben stoßen. Ist Sexualität derart überformbar und sind Frauen unter bestimmten Bedingungen derart vulnerabel, dann sind strenge Normierungen anthropologisch und sozialgeschichtlich nachvollziehbar.

Unter den „Sonderphänomenen" ist die frühe Institution des Ahnenkultes zu erwähnen, bei der nur durch einen Sohn die Familienkontinuität zu garantieren war. In patrilinearen Erbfolgesystemen kommt es ebenfalls auf die Geburt eines Sohnes an. Die geschichtlichen Auswirkungen der christlichen Relativierung der Bluts-Abstammung durch den Gedanken der Geist-Abstammung werden von Angenendt mit Peter Sloterdijk u. a. als weitreichend beurteilt. Die christliche Gotteskindschaft sprengt die Grenzen der Blutsverwandtschaft (28f). Eine enorm negative Wirkung entfaltet hingegen die *Pollutio*, die „Befleckung" durch Menstruation, Geburt, Samen – also durch sexuelle Phänomene. So wird die Frau zur „ersten Quelle der Unreinheit" (30) und „obendrein religiös-kultisch zurückgesetzt, da Kultakte immer sexuell unbefleckte ‚reine Hände' erfordern" (30). Nur wenn die „Religion die Frömmigkeit bevorzugt und weniger die Riten, […] vermögen Frauen am ehesten wie Männer Gleichartiges" (35). Bedenkt man die biblische Ethisierung von Reinheit und Unreinheit, wirkt die Feststellung Angenendts umso erschreckender: „In der katholischen Moral galt und gilt die ‚Selbstbefleckung' als von der Kommunion ausschließende schwere Sünde." (31) Das Ausmaß der mit der Pollutio-Vorstellung einhergehenden Sanktionierung und Disziplinierung von Sexualität kann nach der Lektüre des Buches von Angenendt gar nicht überschätzt werden. Eine Reihe der Vermeidungsimperative christlicher Sexualethik sind ohne sie nur schwer zu erklären.

[13] Vgl. Christoph Kucklick: *Das unmoralische Geschlecht.* Zur Geburt der negativen Andrologie, Frankfurt 2008.

In zwölf jeweils kompakten Kap.n kondensiert Angenendt aus einschlägigen und weniger bekannten Quellen sowie der relevanten Forschungsliteratur verschiedener wissenschaftlicher Provenienz für die historischen Etappen eine Reihe von Hauptthesen, die jeweils „Am Ende" noch einmal zusammengefasst werden. Eingeschobene Beispiele oder längere Quellenzitate verleihen der schnörkellosen Darstellung Anschaulichkeit und exemplarische Vertiefung. Der Bogen reicht von der Antike bis zur sexuellen Revolution. Angenendt vermeidet es, sich in Einzelheiten zu verlieren. Ihm kommt es auf die großen historischen Linien an, die sich durchtragenden langfristigen Motive, die Wirkungsgeschichten von Vorstellungen und die bis heute spürbaren Ambivalenzen der christlichen Überlieferung. Dahinter steht die Frage nach einer möglichen sozialhistorischen Apologie des Christentums. Dieses Projekt hat Angenendt bereits in der Vergangenheit beim Thema „Toleranz und Gewalt" verfolgt. Beim Thema der „Sexualität" das humanisierende Potential der Tradition zu identifizieren, stellt eine nicht geringe Herausforderung dar, bedenkt man etwa die schon erwähnte Last der Pollutio-Vorstellung. Und nicht nur das. Angenendt benennt auch die aus seiner Sicht weiteren Verengungen der christlichen Sexualmoral. Das weibliche „Natur-Schicksal" findet biblisch ein Echo: „Unter Schmerzen gebierst du Kinder. Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird dich beherrschen." (Gen 3,16) Die atl. Auskünfte über die vormundschaftliche Ehe sind ernüchternd, Reproduktion erscheint als zentrale Aufgabe, es gibt rabiate Reinheitsgebote, gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen (Angenendt spricht durchgängig von Homosexualität) finden keine Billigung, den Frauen wird der „Sündenfall" und seine Folgen vorgehalten (Sir 25,24; 1 Tim 2,13). Im NT macht Paulus „bei Ehebruch und Homoerotik […] einen Rundumschlag" (61). (Dass Paulus „Lesbismus" verurteilt habe, ist jedoch exegetisch strittig; der „widernatürliche" Verkehr der Frauen in Röm 1,26 bezeichnet vermutlich empfängnisverhütende Praktiken.[14]) Das „allübliche Gemeinschema von männlicher Oberhoheit" (66) bleibt bis zur Moderne bestimmend. In der christlichen Antike steht die eheliche Sexualität bei vielen Kirchenvätern im Bann der Sünde. Ehelosigkeit gilt als religiöses Ideal. Die augustinische Konzeption produziert einen tiefen Argwohn gegenüber der Sexualität (74–78). Erlösung wird zur Erlösung von der versklavenden sexuellen Lust und ihrer Macht – so natürlich sie auch ist. Ausgleichend wirken allein die bekannten Güter der Ehe. Der späte Augustinus verdüstert die menschliche Sexualität für Jh. e. Sie gilt ihm nicht nur als Straffolge der Sünde Adams, sie „steckt in der biologischen Menschennatur selbst: Was geboren wird, ist Sündenfleisch, das mit persönlich angerechneter Schuld behaftet ist." (77) Fatal wirkt sich eine Psalmstelle aus: „Denn ich bin in Schuld geboren; in Sünde hat mich meine Mutter empfangen." (Ps 51,7) Diesem pessimistischen biblischen „Leitfossil" (78) bleibt auch Martin Luther noch verhaftet (157). Die frühmittelalterliche Theologie zeigt sich in einem Zwiespalt: auf der einen Seite die besondere Wertschätzung der Ehe als Abbild der Vereinigung von Christus und der Kirche, auf der anderen Seite die fortdauernde Verdächtigung des ehelichen Sexualaktes mit simplifizierender Zuspitzung durch Gregor den Großen, für den kein Sexualakt wegen der ihn begleitenden Lust ohne Sünde sein konnte. Drastisch negativ waren die Urteile über die gleichgeschlechtliche Sexualität, Ehebruch wurde hart diszipliniert (90ff), die Verurteilung der Pollutio wirkt ungebrochen fort. Im Hochmittelalter kommt es zu Neuerungen: Bei Hugo von Sankt Victor erscheint die Ehe als „gegenseitige Liebeshingabe der Herzen" (99); das Konsensprinzip wird verteidigt und gilt als Wegbereiter der „gattenzentrierten Ehe"; die Lust wird von Thomas in aristotelischer Tradition als naturgemäß toleriert, freilich in den Grenzen der natürlichen ehelichen Zwecke. Sexualität jenseits der natürlichen Bestimmung der Zeugung gilt als sündhaft. Neben dem Mainstream kommt es zu ersten „diskursive[n] Verbindung[en] von Liebe und Ehe" (134). Im 15. und 16. Jh. zeigen sich im bisherigen Regelwerk erste Risse. Zugleich endet mit der nun „üblich werdenden physischen Bestrafung der Sexualvergehen […] ein wesentliches Stück altkirchlicher Gewaltlosigkeit" (154). Der jansenistische Rigorismus revitalisiert die Verdammung der sexuellen Lust, zumal wenn Selbstbefleckung droht. „Eheliche Liebe und menschliche Geschlechtlichkeit sind nicht aufeinander bezogen." (176) Auch die Aufklärung bleibt unentschieden: Die Ehe wird emotionalisiert, Onanie und Homosexualität werden perhorresziert (182–185). Erst im 19. Jh. etabliert sich in der Breite die

[14] Vgl. zuletzt Michael Theobald: „Paulus und die Gleichgeschlechtlichkeit. Plädoyer für einen vernünftigen Umgang mit der Schrift", in: *„Wer bin ich, ihn zu verurteilen?"* Homosexualität und katholische Kirche, hg. v. Stephan Goertz, Freiburg 2015, 53–88, hier: 73f.

„Liebe als Passion" (Luhmann), als romantische Liebe. Erst jetzt wird individuelle Autonomie in der intimen Beziehung zum Wert (188). Partnerschaftlichkeit wird zum neuen Ideal. Zugleich herrscht, so Angenendt, ein humanisierender Antihedonimus, insofern der Mann zur Selbstbeherrschung angehalten und Sexualität an personale eheliche Liebe gebunden wird. Auf der Kehrseite gelten Masturbation und Homosexualität weiterhin als abnorm: „Die Sexualität behielt dämonische Züge." (193) Prüderie war zweckmäßig, weil es für die Frauen keine wirksamen Verhütungsmittel gab. Voreheliche Jungfräulichkeit galt allgemein und noch lange als „Ehrensache" (196). Wie verhielt sich die katholische Moraltheologie zu dieser Entwicklung? Sie wiederholte die Verdikte über die ungeordneten Weisen außerehelicher oder ehelicher Sexualität. Das Romantische der (ehelichen) Liebe und der darin gelebten Sexualität kommt, bis auf wenige Ausnahmen, über einen langen Zeitraum nicht vor (197). Erst im 20. Jh. finden Moraltheologen wertschätzende Worte für die geschlechtliche Hingabe in der Ehe. Dass sich die Verurteilung der Selbstbefleckung bis weit ins 20. Jh. hinein im Katholizismus demoralisierend geltend macht, steht für Angenendt außer Frage: „Das Onanie-Verbot bestimmte total das Leben in den kirchlichen Internaten, den Ordensschulen und Priesterseminaren [...]. Bei der Priesterweihe sollte die Onanie ausgestanden sein." (208) Es entstand ein demütigender Teufelskreis (Drewermann): Die schöpfungswidrige Sünde führt mit Naturnotwendigkeit zu Traurigkeit und Apathie. Am Ende: „Die katholische Sexualmoral blieb rigide." (209) Die Gläubigen wurden im Beichtstuhl nicht selten in Sachen des sechsten Gebotes zum Bekenntnis vermuteter Sünden gedrängt.

Epochal sind die sozialen und ideellen Umbrüche nach dem Zweiten Weltkrieg: die Proklamation der Menschenrechte, die Emanzipationsprozesse, die Zurückdrängung der Mütter- und Kindersterblichkeit in vielen Teilen der Welt und dann v. a. als neues Verhütungsmittel die Pille: „Sie machte den Sexualverkehr physisch folgenlos. Das wirkte, zumal für die Frauen, befreiend." (211) Damit brechen Gründe für die alten Restriktionen in sich zusammen. Die romantische Liebe wird zum „Welt-Exportartikel" (211). Dadurch gerät die traditionelle Morallehre erheblich unter Druck; in der Moraltheologie kommt es zu ersten vorsichtigen Anfragen. Zugleich ist zu konstatieren: „Angesichts des allzeit argwöhnischen Lehramtes griff eine Unaufrichtigkeit um sich." (213) Das Geschriebene musste nicht das Gedachte wiedergeben. Trickreich konnten Bestätigungen von Lehraussagen Neues transportieren. So las etwa Herbert Doms aus *Casti connubii* von Pius XI. eine Verbindung von ehelicher Liebe und ehelicher Sexualität heraus (214). Angenendt würdigt Doms als den Moraltheologen, der sich nicht nur von Augustinus zu emanzipieren beginnt, sondern als studierter Zoologe das alte Argument der naturwidrigen Samenvergeudung aushebelt.[15] Auf dem Zweiten Vatikanum schlägt sich erstmalig lehramtlich die neue Semantik der romantischen Liebe nieder. Die Klärung der drängenden Frage der Empfängnisverhütung wird dem Konzil jedoch entzogen. *Humanae vitae* „beschwört" bei aller Wertschätzung der personalen Liebe dann abermals „die rechte Ordnung der Natur des Eheaktes" und wiederholt die klassischen Gebote. Anders als die Moraltheologie, die heute die Liebes- und Bindungsfähigkeit von Homosexuellen anerkennt (221), bleibt das Lehramt bei seiner undifferenzierten Verurteilung der gleichgeschlechtlichen Sexualität.

Angenendt fragt, ob die Kirche nicht die einschlägigen biblischen Stellen (etwa Röm 1,26f) „übergehen" könne, wie sie es heute ja auch hinsichtlich paulinischer Aussagen zur Rolle des Mannes in der Ehe tue. (*Amoris laetitia* ist beim Thema der „Homosexualität" inzwischen genauso verfahren.) Offensiver könnte man darauf hinweisen, dass sich eine ethische Verurteilung von Homosexualität im Rahmen einer personalen Beziehung exegetisch keineswegs nahelegt. Erst unter der Überschrift „Die 68er" kommt Angenendt dann sehr kurz auf den sexuellen Missbrauch in der katholischen Kirche zu sprechen (225f). So angemessen es ist, die offensichtlich gewordenen Irrungen einer vermeintlich freien Sexualität zu benennen, die sich gegenüber der Pädophilie schillernd verhält, so dürftig sind die wenigen Zeilen des Vf.s an dieser Stelle. Weder geht es nur um Pädophilie im strengen Sinne, noch sind die genannten „minimalen" Zahlen gut fundiert. Die bekannten Studien aus den USA oder Irland finden keine Erwähnung.[16]

Überlegungen zu möglichen systemischen Zusammenhängen werden nicht angestellt. Pointierter spricht Angenendt Mängel der lehramtlichen Erstarrung in der Sexualmoral an (226–228): Der zeitliche Abstand zwischen ersten sexuellen Erfahrungen und Eheschließung ist in der Gegenwart historisch unvergleichbar groß, er beträgt in westlichen Gesellschaften häufig mehr als ein Jahrzehnt. Warum wird von Natur aus unfruchtbare eheliche Sexualität komplett anders bewertet als ein homosexueller Akt? (Unverständlich bleibt, warum Angenendt den sittlich entscheidenden Unterschied zwischen homosexuellen und pädophilen Akten in die Form einer Frage kleidet, vgl. 228.) Wie kann es sein, so die „direkte" Frage an das Lehramt, dass die Falschexegese von 1 Kor 6,9 (die die „Weichlinge" als Onanisten interpretiert) „unkorrigiert" bleibt (228)?

In seinem resümierenden Schlusskap. (239–245) plädiert Angenendt für eine historische Selbstaufklärung der Moraltheologie, denn Sexualität und Moral sind historische Phänomene. Noch einmal wird an die mit der Sexualität verbundene „brutale Gefährdung" der Frau und ihre „soziale Zurücksetzung" erinnert (240), ebenso wie an die sexuellen Nöte der vielen auf Grund sozialer Zwänge Unverheirateten. Als Historiker ist Angenendt Skeptiker, was die fortdauernde Geltung sexualmoralischer Standards betrifft (240f). Der einfache Rekurs auf den Willen Gottes oder die Rechte der Menschen werde nicht genügen, um humane Verhältnisse zu stabilisieren. Das lehre der Blick in die Geschichte. Romantische Liebe in gleichberechtigten Beziehungen benötige bestimmte zivilisatorische und psychologische Dispositionen, die nicht naturwüchsig gegeben seien. Anachronistisch erscheint das „römisch-päpstliche Lehramt" (242), das noch immer im Kern eine „scholastische Sexuallehre" tradiere. Zusammenfassend kulminiert nach Angenendt die christliche Geschichte „in zwei Punkten, einmal in den Auswirkungen des Satzes: ‚Die Zustimmung macht die Ehe', und zum anderen in der rigiden Einschränkung der Lust" (243). Darum bleibe es verwunderlich, dass „die romantische Liebe eine Hervorbringung des Christentums ist" (244). Die Verwunderung verblasst, wenn man sich mit Angenendt Innovationen der biblischen Überlieferung vor Augen hält, auch wenn das Bild insgesamt „extrem schillert" (65): Durch Gen 1,27 wird die schöpfungstheologische Gleichwertigkeit der Geschlechter fundiert (53); die Ehe zwischen Mann und Frau wird mit der Liebe Gottes zu seinem Volk verglichen, was dem Mann „die Initiative zur Versöhnung aufdiktier[en]" kann (54); das Hohelied bezeugt auf unverkrampfte Weise die erotischen Wonnen; Reinheitsvorstellungen werden bereits atl. und dann vollends bei Jesus, der keine unreinen Frauen mehr kennt, spiritualisiert (57ff); Jesu Wort zur Ehescheidung schärft für beide Geschlechter ethische Ansprüche ein; von Jesus ist kein Wort zum besonderen Rang der biologischen Fruchtbarkeit überliefert (59f); in der sexuellen Vereinigung realisiert sich bei ihm die Ehe (60). Paulus verlangt für den sexuellen Vollzug die „wechselseitige Verfügbarkeit" (61). Der schroffe Paternalismus erfährt erste Korrekturen. Ein ausdrückliches Verbot nichtehelicher Sexualität ist ntl. nicht bezeugt. In der Gewinnung des Heils gibt es keine Zurücksetzung der Frau gegenüber dem Mann. In der Antike sei der „eigentliche Schub, den das Christentum in die Ehe brachte [...] das ‚ein-Fleisch-werden', verstanden als Vereinigung in der Liebe" (79; vgl. 69). Damit knüpft die christliche Theologie an stoisches Hochethos an. Die besondere Wertschätzung der Jungfräulichkeit konnte für Frauen einen regelrechten Autonomiegewinn bedeuten, weil sie sich auf eine religiös legitimierte Weise dem Geflecht zwischen Sexualität und männlicher Herrschaft zu entziehen vermochten (80).

In der dem Rez.en vorliegenden ersten Auflage fällt u. a. auf: *Familiaris consortio* wird als Enzyklika präsentiert (218), in den Anmerkungen (274) korrekt als Apostolisches Schreiben; die dritte Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche* wird in die 1980er-Jahre vorverlegt (220); die Methode der „natürlichen" Familienplanung wird in *Humanae vitae* nicht „empfohlen" (218), sondern als allein „rechtmäßig" beurteilt; eine Eingangspassage (28f) wird am Ende (243f) über eine halbe S. wörtlich wiederholt.

Der hohe Verdichtungsgrad, mit dem Angenendt die Fülle seines Materials auf knapp 240 S. präsentiert, engt naturgemäß den Raum für ausgefaltete Diskussionen ein. Das Buch kann und will die Beschäftigung mit der Spezialliteratur nicht ersetzen. Seine Stärke liegt im Mut zum Längsschnitt und im Plädoyer für eine soziokulturelle Perspektive auf die Geschichte christlicher Sexualmoral. Angenendts Schrift ruft

[15] Vgl. dazu Konrad Glombik: *„Zweieinigkeit"* – Herbert Doms (1890–1977) und sein Beitrag zum personalistischen Eheverständnis, Münster 2016.

[16] *The Nature and Scope of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests and Deacons in the United States 1950–2002*, hg. v. John Jay College of Criminal Justice (2005), abgerufen wurde: http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/The-Nature-and-Scope-of-Sexual-Abuse-of-Minors-by-Catholic-Priests-and-Deacons-in-the-United-States-1950–2002.pdf (letzter Abruf: 2.5.2017); *Report by Commission of Investigation into Catholic Archdiocese of Dublin* (2009), abgerufen wurde: http://www.justice.ie/en/JELR/Pages/PB09000504 (letzter Abruf: 2.5.2017).

der kirchlichen Morallehre die Geschichtlichkeit von Sexualität und Sexualmoral ins Gedächtnis. Angesichts des bei allen Ambivalenzen positiven Beitrags der christlichen Tradition für die Disziplinierung von gewaltförmiger Sexualität und der Stärkung der Gleichwertigkeit der Geschlechter erscheinen lehramtliche Kämpfe um einen historisch gewachsenen Normenkatalog als geradezu selbstdestruktiv.

Normativität autonomer Liebe

Von der Veränderlichkeit unserer Vorstellungen von Sexualität, Liebe und Ehe handelt auch die zweite hier zu besprechende Monographie des Münchener Moraltheologen Christof Breitsameter. Sie trägt den einprägsamen Titel *Liebe – Formen und Normen*.[17] Auch wenn Breitsameter mit Angenendt die Überzeugung teilt, dass eine Untersuchung der Diskurse über Sexualität und Liebe die multidisziplinäre Analyse ihrer gesellschaftlichen und geschichtlichen Kontexte erfordert, unterscheiden sich beide Darstellungen doch erheblich. Den Moraltheologen interessieren nicht nur die historischen Konstellationen der zahlreichen, zuweilen „maßlosen" (7) Normierungen der Liebe in der Vielzahl ihrer uns historisch begegnenden Formen, also der Zusammenhang zwischen Gesellschaftsstruktur und Liebessemantik (Luhmann); es geht ihm aus systematischer Perspektive auch um heute tragfähige normative Begründungen. Damit sind die drei Hauptteile des Buches umrissen: Analyse der sozialen „Vorgaben" (Kap. III, 29–127), der literarischen „Zugaben" (Kap. IV, 128–265) und schließlich systematische „Betrachtung" (Kap. V, 266–401). Das Theologische begegnet in der Lektüre zunächst in Textanalysen als historisches Material. In systematischer Hinsicht setzt Breitsameter ganz auf einen modernen Begriff von „Liebe", demgegenüber das Theologische nicht als obskur bleibender „Gegenentwurf" (19) inszeniert werden soll. Die Idee Gottes soll vielmehr in der Selbstreflexivität von Liebe begrifflich geschärft werden (393–401).

Den soziokulturellen Analysen wird ein kurzes Kap. (20–28) zur „Natur der Liebe" vorangestellt, also zu ihrem „biologischen ‚Unterbau'" (20). Mit Helen Fischer unterscheidet Breitsameter drei „emotionale Systeme im Gehirn" (20) mit je spezifischen, nicht notwendig verknüpften Aufmerksamkeiten: die sexuelle Lust (*lust*), die Anziehung (*romantic love*) und die Verbundenheit (*attachment*). Evolutionär bildet sich ein biologischer „Schaltkreis für monogame Verbundenheit zwischen Mann und Frau" (21) heraus. Dieser wird mit der Bedeutung eines männlichen Partners für den Schutz und die Ernährung von Mutter und Kind in Beziehung gesetzt (22). Auch für Freundschafts- und Nächstenliebe sind eine „biologische Basis" (23) anzunehmen. Solche möglichen Handlungs*ursachen* sind von Handlungs*gründen* zu unterscheiden, andernfalls würden wir das Sollen reduktionistisch auf ein Sein zurückführen. Menschen sind ein „Amalgam von Natur und Kultur" (26), daher ist die „Biologie der Liebe" zu berücksichtigen, auch um uns selbst in unseren Ambivalenzen besser zu verstehen; sobald es aber um Moral geht, kommen „evaluative Zusatzannahmen" (27) ins Spiel. Fazit: „Insofern besitzt die Liebe als kulturelle Lebensform eine naturale Basis, ohne ‚natural fixiert' zu sein." (28) Als kulturell versteht sich eine Lebensweise in dem Moment, wo sie die Erfahrung von Alternativen macht. Wer sich vergleicht, setzt das eigene als „Kultur". Um aber der damit geschaffenen Kontingenz zu entkommen, wird die eigene Kultur auf ein „nicht-kontingentes Fundament" (29) gestellt – und das ist in der Antike (und in weiten Teilen der Christentumsgeschichte) die Natur. Wird dieser Prozess durchschaut, ist es um die fraglose Normativität der Natur geschehen. Die Normativitäten der kulturellen Ebene stehen in Beziehung zu gesellschaftlichen Vorgaben. Da sich die „interessantesten Beobachtungen" (30) dann machen ließen, wenn es zu gesellschaftlichen Umbrüchen kommt, wenn also vormals stabile Formen und Normen sich wandeln, finden die Transformationen von der Antike zum Mittelalter (31–87) und vom Mittelalter zur Neuzeit (88–127) besondere Beachtung. In seiner Bilanz der ersten Transformation weist Breitsameter auf den selten reflektierten Umstand hin, dass in den einfachen Gesellschaften der biblischen Welt von „universal oder kategorisch geltenden Regeln […] nicht die Rede sein" (80) kann. Dies gilt auch für die Scheidung und Wiederheirat regelnden biblischen Aussagen, wodurch sich das Christentum von der paganen Umwelt unterscheidet. Die konkreten Lebenswirklichkeiten werden moralisch geordnet, aber nicht im Modus kategorisch geltender, abstrakter sittlicher Prinzipien. Daher erscheint die herkömmlich sehr strenge theologische Vorstellung von der Unauflöslichkeit der Ehe zumindest biblisch als unpassend (80–82). Anders als in der antiken Umwelt, die sexuelle Mäßigung als Ausdruck einer sich selbst beherrschenden Freiheit empfand, gehört zum Christentum früh „eine immer intensivere Problematisierung des Begehrens, in dem man das ursprüngliche Mal der gefallenen Natur sah" (47). Zugleich erfährt die eheliche Sexualität von Mann und Frau durch den Hinweis auf die Verbindung zwischen Christus und der Kirche eine ethische Wertschätzung, die im exklusiv christlichen Anspruch mündet, Sexualität sei allein im Rahmen der Ehe und mit der Absicht der Zeugung von Nachkommenschaft gerechtfertigt (59, 84). So pendelt die frühchristliche Haltung zwischen rigorosen Abwertungen (und entsprechenden kirchlichen Sanktionierungen) der sinnlichen Lust und der funktionalen Rechtfertigung ehelicher Sexualität. Das Konsensprinzip stärkt die Freiheit und Gleichstellung der Gatten und mindert den Einfluss der Familie – und der Kirche, die ihren Einfluss über neue Normen zu sichern versucht (83). „Der Preis war allerdings das Abdrängen der sinnlichen zugunsten der geistigen Liebe und ein Auseinandertreten von Liebe und Sexualität." (87) Die zweite Transformation gilt der Neuzeit, deren Merkmale Breitsameter im engen Anschluss an Luhmann und die Modernität funktional differenzierter Gesellschaft herausarbeitet. Die Liebe emanzipiert sich von den ihr von außen angetragenen Kalkülen ökonomischer oder politischer Art. Es gibt auch kein (über-)natürliches Telos des Begehrens mehr. Die Liebenden erkennen sich wechselseitig als Liebende an. Passionierte Liebe wird nun positiv bewertet, sie wird zur Erwartung an die Liebe, sie will – so dann ausdrücklich im Ideal der „pure relationship" (Giddens) – „Gleichheit und Freiheit" (104). Nicht das Begehren wird problematisiert, sondern seine Nichterfüllung. Liebe wird im 19. Jh. „als Ehegrundlage freigesetzt, das heißt als autonomes soziales System etabliert" (107). Dabei wird Individualität erwartet und produziert, zwei „individuell erlebende Ich[s]" vereinigen sich. Zugleich, das ist die neue Konstante, wird Liebe als Liebe in ihrer Vergänglichkeit erfahren (Temporalisierung der Liebe). Entweder ist Liebe aufrichtig, oder sie ist gescheitert. Man kann sich ihrer nie definitiv sicher sein. Breitsameter lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, was das bedeutet: „Diese Unsicherheit ist im Grunde nur um den Preis der Liebe komplett zu überwinden." (112) Eine Neubestimmung erfährt auch das Verhältnis von Sexualität und Liebe. Sexualität wird aufgewertet, weil sie zur Basisfunktion von Liebe wird. Das romantische Liebeskonzept beruht auf der Vorstellung, „Ehe, Liebe, Intimität und Sexualität, die lange Zeit als unvereinbar galten, zur Synthese bringen zu können" (123). Heute wird das Zerbrechen dieses Junktims konstatiert. Die Autonomisierung der Sexualität, die sich ebenfalls differenzierungstheoretisch erklären lässt, wird von Breitsameter jedoch nicht eigens thematisiert – womöglich auch einfach deshalb nicht, weil viele Phänomene einer kommerzialisierten Sexualität mit Liebe wenig zu tun haben.

Mit dem ersten, vornehmlich (wissens-)soziologisch argumentierenden Teil sind die sich verändernden Formen und Normen der Liebe in den europäischen Gesellschaften verständlich gemacht worden. Die auf diese Weise gewonnenen Einsichten in die „erstaunlichen Wandlungen" (128) werden im zweiten Hauptteil (Kap. IV: „Kultur der Liebe") „mentalitätshistorisch" (ebd.) angereichert. Nun werden das „Reden und Schreiben über die Liebe", also Theorien und Rechtfertigungsdiskurse beobachtet. Dabei zeige sich ein Dreischritt von der Diskreditierung über die Rehabilitierung bis zur Feier der sinnlichen Liebe. Die in den Blick genommenen Epochen folgen der bekannten Anordnung: Antike, Mittelalter, Neuzeit und Moderne.

Gleich zu Beginn der ersten Station (Antike) formuliert Breitsameter die pointierte These, dass die christliche Theologie keineswegs eine „Synthese von biblischer Theologie und paganer Philosophie", sondern in „Wirklichkeit […] eine Enteignung dieser beiden Diskurskulturen" hervorgebracht habe (129). Dabei sei die „affektive wie die sinnliche Dimension der Liebe diskreditiert" (ebd.) worden. „Beides ist der Bibel fremd." (ebd.) Die christliche Theologie verforme die philosophische Skepsis gegenüber Sexualität in Missachtung. Sexualität – so schon Foucault – ist bei antiken Autoren Gegenstand einer selbstreflexiven Selbstsorge (138). Durch Aristoteles wird die geschichtsträchtige Unterscheidung zwischen Begehrens- (ἔρως) und Freundschaftsliebe (φιλία) in das Denken über die Liebe eingeführt (141). In der Bibel begegnet uns ein „religiös-moralisch qualifiziert[er]" (148) Liebesbegriff (ἀγάπη), der die „Liebe Gottes zur Welt und zum Menschen, die antwortende Liebe des Menschen zu Gott und die Liebe des Menschen zum Menschen als Zeugnis der menschlichen Liebe zu Gott" (148) integriert. Indem Augustinus die Liebe (*caritas*) im „ordo amoris" von ihrem Wesensziel (der Gottesliebe) her denkt,

[17] *Breitsameter*, Christof: *Liebe – Formen und Normen*. Eine Kulturgeschichte und ihre Folgen. – Freiburg: Herder 2017. 447 S., geb. € 39,99 ISBN: 978–3–451–37627–6.

bleibt für die sinnliche Liebe (*cupiditas*) „kaum noch Platz" (162). Sie richtet sich auf ein unwürdiges Ziel, auf Körperliches statt auf Geistiges. So wird „die Liebe endlicher Wesen […] degradiert" (168). „Die sexuelle Lust darf nur als Mittel zum Zweck der Erzeugung von Nachkommen dienen." (170) Zu „semantisch gleichermaßen subtil[en] wie bahnbrechend[en]" (173) Veränderungen kommt es erst durch die Hochmittelalterliche Theologie. Bei Thomas ist die Liebe „die allen Leidenschaften zugrunde liegende Leidenschaft. Ihre Vorbedingung ist, auch was die Liebe zwischen Personen betrifft, eine ‚connaturalitas' im Verhältnis der Partner zueinander, ihr Füreinandersein im Sinn der Ergänzung: die Liebe zielt auf Überwindung der Zweiheit durch Vereinigung" (177), von der körperlichen bis zur geistigen. Damit ist die Gutheit des Sexualaktes sowie die ihn begleitende Begehrlichkeit und Lust theologisch (endlich) anerkannt (180f). „Für Augustinus darf die Lust nicht bejaht (und erst recht nicht erstrebt) werden, weil ihre Gutheit bestritten wird. Für Thomas von Aquin darf die Lust bejaht, allerdings nicht erstrebt werden, eine inkonsequente Bestimmung, die auf eine bleibende Ambivalenz in der Haltung zur sinnlichen Liebe hindeutet." (182f) So schnell löst sich das Denken nicht vom augustinischen Erbe. Zu Innovationen kommt es erst auf dem Weg der literarischen Fiktion. Die das traditionelle Keuschheitsideal verteidigende Kirche und Theologie verlieren daraufhin – bis heute! – ihre angestammte „normschöpfende Funktion" (185). Liebe soll sinnlich und geistig zugleich sein dürfen. Und noch eine zweite Weichenstellung ist mit der mittelalterlichen Dichtung verbunden: Die Liebe wird an ihre eigene Normativität und nicht an die der gesellschaftlichen Instanzen (Familie, Religion, Politik, Wirtschaft) gebunden (190). Sie wird autonom. Der Liebe genügt, „dass man liebt" (190). Aber wie kommt es zur Liebe? Die neue Antwort: Indem zwei unverwechselbare Individuen durch die „Liebe auf den ersten Blick" auf unerklärliche, unbegreifliche Weise zusammengeführt werden (197). Möglich ist dies vorerst nur in der Fiktionalität. Die Verhältnisse sind noch lange andere. An Dante zeigt Breitsameter, wie die „traditionelle Normativität der Liebe an ihr Ende" (200) kommt – und die Sinnlichkeit (wieder) zu Ehren. Boccaccio folgt dieser Rehabilitierung des sexuellen Begehrens und integriert es in die wechselseitige, modern gesprochen: menschenwürdige Liebe zwischen Mann und Frau (212). In der Bilanz ist ein Gewinn aufgeklärter Reflexivität zu konstatieren: „Es gibt nichts Ursprüngliches, es gibt keine ursprüngliche Liebe, und es gibt keinen ursprünglichen Fall, von dem aus jede Liebe als defizitär erscheinen muss. Es gibt nur unterschiedliche gesellschaftliche und geschichtliche Prägungen von Liebe, und wo diese kontingente Verschiedenheit invisibilisiert werden soll, wird von einer Natur gesprochen, die von jeder Kultur unberührt ist und normativ aufgeladen wird." (214f) Intersubjektivität tritt an die Stelle einer Metaphysik der Natur. Im „Zustand der Humanität" (217) ist Liebe eine Liebe gleicher und freier Individuen, die sich selbst – von innen – dem „Gesetz der Liebe" (ebd.) beugen. „Der Liebe ist alles erlaubt, allerdings nur aus Liebe." (220) Goethes *Werther* stellt 1774 die traditionelle Moral auf den Kopf: Nicht die Liebe ohne Ehe ist Sünde, sondern die Ehe ohne Liebe (231). Hegel bringt die neuen Verhältnisse auf den Begriff. „Die Liebenden konstituieren […] wechselseitig die Beziehung der Liebe." (249) Breitsameter zitiert (250) aus der *Phänomenologie des Geistes*: „Sie *anerkennen* sich als *gegenseitig sich anerkennend*." Die Lektüre der literarischen Zeugnisse schließt mit der These, Liebe werde „in der modernen Literatur – nicht ausschließlich, jedoch maßgeblich – als Vorstellung von Einsamkeit modelliert" (253), exemplarisch bei Robert Musil und Thomas Mann. Ist Liebe letztlich unwahrscheinlich? Weil sie sich nicht (mehr) organisieren lässt? Auf jeden Fall wird sie zum Problem des individualisierten Individuums. Einsamkeit ist die Kehrseite einer Liebe, die auf die freie Anerkennung eines Anderen angewiesen ist. Die Kulturdiagnose endet skeptisch.

Der dritte Teil des Buches (Kap. V, 266–401) unternimmt eine Klärung und systematische Bestimmung der verschiedenen Formen der Liebe aus der Perspektive einer philosophischen Ethik: „Sinnliche Liebe", „Selbstliebe", „Nächstenliebe", „Liebe: ein Gefühl?", „Reziproke Liebe" und schließlich „Gottesliebe". Von diesen argumentativ äußerst dichten sechs Abschnitten soll im Folgenden lediglich der erste zur Sprache kommen – denn der hat es moraltheologisch in sich. Die traditionelle theologische Degradierung der sexuellen Lust habe zu ihrer Verzweckung geführt, denn nur im Dienst ihr äußerlicher Ziele (Fortpflanzung, Heilmittel gegen die Begehrlichkeit) wurde sie als legitim erachtet. Dem wird entgegengehalten:

> „Eine Sicht, die sich dieser Tradition entwinden wollte, müsste die sinnliche Liebe so konzipieren, dass sie sowohl bejaht als auch angestrebt werden darf. Das setzt ein normatives Verständnis voraus, nach dem die Wahl der Ziele der individuellen Bewertung, die Wahl der Mittel der dividuellen Bewertung unterwirft. Wird ein Ziel individuell so erstrebt, dass darin dividuell zugestandene Mittel in Anspruch genommen werden, kann die daraus folgende Handlung ethisch als gerechtfertigt gelten." (267)

Die Zielwahl wird nicht länger objektiv normiert – sinnliches Begehren „darf (letztes) Ziel sein" (ebd.). Breitsameter bezeichnet seinen eigenen Versuch zur sinnlichen Liebe (271–287) als ein „Gedankenexperiment". Er möchte überlegen, „was der normative Gehalt einer Liebe sein kann, die sich allein auf sich selbst und nicht auf eine Institution, und mag sie noch so sinnvoll erscheinen, gründet" (269) – die auch durch kein Naturrecht oder *ius divinum* im herkömmlichen Sinne mehr normiert wird, bei der Begehrens- und Freundschaftsliebe „verschmelzen" (270); kurz: die der Liebe selbst traut und „dem ihr entgegengebrachten Misstrauen" (ebd.) misstraut. Was lässt sich unter dieser Maßgabe moralisch zum sexuellen Begehren sagen? Wie kann und soll es „kultiviert" (271) werden? Dass passionierte Liebe von Ambivalenzen durchzogen ist, wird seit der Antike reflektiert. Die Antwort auf die Frage nach einer vernunftgemäßen Liebe besteht in der Moderne in der Hinwendung zum Subjekt. Liebe legt sich Selbstbeschränkungen auf, weil ihr Objekt ein anderes Subjekt ist. Ist es möglich, so lautet Breitsameters Frage, nicht nur von einer werthaften Haltung der Achtung des geliebten Anderen, sondern auch des Begehrens zu sprechen? Was wäre das Kriterium? Zur Beantwortung dieser Fragen greift er auf die von Ronald de Sousa getroffene Unterscheidung zwischen „konsumatorischem und ludischem Begehren" zurück (277). Jenes findet sein Ziel in seinem Ende, dieses in der unbestimmten Dauer. Sexualität umfasst beide Weisen des Begehrens. Sieht die Morallehre als ersten Zweck der Sexualität die Fortpflanzung an, reduziert sie die sexuelle Aktivität auf das konsumatorische Begehren. Hart formuliert wird aus einem wertvollen Spiel eine nützliche Arbeit (278). Breitsameter sieht in diesem Fall eine in „ethischer Hinsicht unzulässig verzweckende Perspektive eingenommen" (ebd.), die auch naturteleologisch nicht gerettet werden kann. Moralische Ziele lassen sich nicht aus Naturphänomenen ableiten. Menschliche Sexualität hat – von Natur aus – „mehr mit einer spielerischen als mit einer geund verbrauchenden Aktivität gemein" (279). Wir sind fähig, in der Sinnenfreude unser Gegenüber als Person zu behandeln. So kommt es zum einen zur Forderung,

> „dass jede sexuelle Aktivität immer auch ludisch, nie nur konsumatorisch realisiert werden soll, zum anderen, dass ihr konsumatorischer Charakter anders als ihr ludischer, ethisch nicht gefordert werden kann. Der ludische Charakter darf ohne den konsumatorischen, der konsumatorische hingegen nicht ohne den ludischen sein." (ebd.)

Und weiter:

> „Kaum sinnvoll erscheint es auch, von einer sexuellen Beziehung insgesamt, also auf Dauer, die Erzeugung von Nachkommenschaft zu fordern, was ja einer unzulässigen Degradierung der ausschließlich ludisch gelebten (und ethisch gerechtfertigten) Sexualität gleichkäme." (ebd.)

Das sind in ihrer ethischen Klarheit moraltheologisch noch immer selten zu hörende und lehramtlich nach wie vor unerhörte Sätze. Vom Ansatz einer Anthropologie und Ethik der Autonomie her sind sie zwingend. Nicht weniger wegweisend formuliert Breitsameter seinen Begriff einer „minimalen Ehe" (280–286).

In ihrem institutionellen Minimalsinn, „nämlich als gegenseitig anerkannte Regel wechselseitiger Achtung" (281), sei die Ehe autonom und jedes über das Minimum hinausgehende Moment bleibe ein kontingentes. „Das gegenseitige Gebundensein in der Liebe anzuerkennen, ist für endliche Wesen Zeichen menschlicher Würde." (ebd.) Wer objektive Maßgaben – die Naturordnung oder ein göttliches Gesetz – geltend macht, verdinglicht die Liebe.[18] Die Ehe personalisiert und stabilisiert die wechselseitige Wertschätzung, „welche das sexuelle Begehren nicht gewährleisten kann" (ebd.). Ersetzen oder garantieren kann die Ehe die Liebe jedoch nicht, sie bleibt in diesem Sinne unverfügbar. Zwar können Paare für ihre Liebe „Sorge tragen" (282), sich zu ihren Gefühlen füreinander verhalten, aber die Liebe kann im letzten nicht intendiert werden – man kann nicht beschließen, sich zu lieben. Die sexuelle Lust, die lange Zeit als Gefahr für die „wahre Liebe" galt, ist in der Moderne zum „Beweis für authentische Liebe" (283)

[18] Vgl. zum Begriff der „Verdinglichung" Peter L. Berger / Thomas Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit.* Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt ^{5}1977, 94–98: „Verdinglichung ist die Auffassung von menschlichen Produkten, *als wären* sie etwas anderes als menschliche Produkte: Naturgegebenheiten, Folgen kosmischer Gesetze oder Offenbarungen eines göttlichen Willens. Verdinglichung impliziert, dass der Mensch fähig ist, seine eigene Urheberschaft der humanen Welt zu vergessen […]." (95)

geworden. Sie wird – zugespitzt – vom notwendigen Übel zum notwendigen Gut. Nur angedeutet bleibt die Umkehrung des Verhältnisses von Liebe und Sexualität – die Sexualität jenseits der Liebe (284), das sexuelle Begehren, welches sich selbst oder eine andere Person verzweckt, wenn also Geben und Nehmen nicht mehr wechselseitig sind. Noch einmal seien die beiden Erstprinzipien wiederholt: „Vom sexuellen Begehren kann […] nur gefordert werden, dass es sich zwecklos realisiert." (286) Die Funktion der Ehe besteht „allein darin, sexuell basierte Beziehungen auf ein Verhältnis wechselseitiger Achtung und Wertschätzung zu beschränken" (287).

Breitsameters Buch ist ein in mehrfacher Weise ungewöhnliches Werk aus der Feder eines Moraltheologen. Zunächst gelingen ihm einprägsame Formulierungen für die von ihm untersuchten Formen und Normen der Liebe, allem voran der Wandel von der *Liebe als Derivat der Ehe* hin zur *Ehe als Derivat der Liebe* (268, 282 u. ö.). Einprägsam macht er deutlich, dass der misstrauische Blick auf das mögliche Scheitern von Liebe „zwangsläufig die Liebe selbst" vermeidet und „ihr Surrogate" vorzieht (270). Diesem Misstrauen gegenüber empfiehlt er misstrauisch zu sein. Die Überlegungen sind in ihren Rekonstruktionen konsequent wissenssoziologisch angelegt, die soziologische Differenzierungstheorie leitet die Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung. Ein ergänzender Blick auf eine Wissens- oder Religionssoziologie des Katholizismus und des ihn über lange Zeit beherrschenden Naturrechtsdenkens, das bei Breitsameter seinen ethischen Kredit verspielt hat, wird hingegen nicht geboten. Für die katholische Morallehre über Sexualität, Liebe und Ehe bedeuten die von Breitsameter entwickelten normativen Forderungen in ihrer Entschiedenheit und konsequent autonomen Begründung eine Herausforderung ersten Ranges. Zwar wird auf jede Anwendungsfrage verzichtet, aber für jeden, der den Gedankengang nachvollzieht, liegen die Konsequenzen auf der Hand. Die kritischen Bemerkungen gegenüber den Verzweckungen der Sexualität und den Abwertungen sinnlicher Lust in der Christentumsgeschichte sind unmissverständlich. Dass die Bestimmung einer minimalen Ehe nicht mehr von der Liebe zwischen Mann und Frau spricht, hat selbstverständlich Auswirkungen auf die Bewertung gleichgeschlechtlicher intimer Liebesbeziehungen, zu denen das Erlebnis sexueller Sinnenfreude gehört. Lehramtliche Aussagen zum Thema des Buches finden sich auf keiner Seite. Dies könnte man als Strategie einer Konfliktvermeidung interpretieren. Oder aber – was nur eine Vermutung ist – als Beleg für die Überzeugung des Vf.s, dass es beim tradierten Normenkatalog um auszumusternde Positionen geht. Das wäre eine feinsinnige Delegitimierung durch Nichtbeachtung. Allerdings betrifft die Nichtbeachtung auch die moraltheologischen Fachkollegen. Im üppigen Literaturverzeichnis findet sich keine moraltheologische Arbeit der letzten Jahrzehnte. Zitiert werden lediglich die bekannten moralhistorischen Studien der 1940er- bis 1960er-Jahre (J. Fuchs[19], M. Müller[20], J.T. Noonan[21], J.G. Ziegler[22]). Diese Fehlanzeige stellt dem eigenen Fach ein niederschmetterndes Zeugnis aus. Denkerische Anregungen scheint sich der Vf. jedenfalls nicht mehr aus der eigenen Zunft zu versprechen. Das ist sicher dem Umstand geschuldet, dass es wenige Moraltheologen gibt, die so konsequent wie Breitsameter in ihren Arbeiten das Programm einer Selbstaufklärung von Normativität verfolgen, um deren autonome Begründung freizulegen. Dazu wird eine beeindruckende Fülle an soziologischen, philosophischen, theologischen und kulturwissenschaftlichen Studien aus dem deutschen und angelsächsischen Sprachraum rezipiert. Da die Arbeiten von Angenendt und v. a. von Hubertus Lutterbach zur Geschichte christlicher Sexualmoral[23] indes nicht einbezogen werden, fällt eine Kategorie unter den Tisch, die, wie wir gesehen haben, die von Breitsameter kritisierte Abwertung der sinnlichen Lust ganz wesentlich bedingt hat: die Pollutio. Die systemtheoretisch geschulte gesellschaftliche Draufsicht interessiert sich bei Breitsameter weniger für die konkrete sozialgeschichtliche Ebene, die von Angenendt so stark gemacht wird. Insofern ergänzen sich die beiden Arbeiten in ihren historischen Abschnitten. Auf eine in moraltheologischen Kontexten seltene und gründliche Weise widmet sich Breitsameter in seinem kulturgeschichtlichen Teil der Interpretation von Literatur und Musik. Die Passage über die Liebe in Mozarts Opern – vielleicht *„das* große" Thema bei Mozart überhaupt – erstreckt sich über zehn Seiten (218–228) und bietet kenntnisreich eigenständige Deutungen an, wie man sie in einem theologischen Werk nicht vermutet. Die hier und an anderen Stellen – etwa bei der Thomas-Mann-Lektüre – erkennbare Freude und Fähigkeit präziser Interpretation ist imponierend. Das zu Tage tretende kulturelle Interesse ist erstaunenswert – wer möchte da noch langweilige Theologie lesen? Noch ein Wort zu den systematischen Teilen, die hier nicht vorgestellt werden und die ein „Buch im Buch" bilden. Die philosophischen Reflexionen über Selbst-, Nächsten- und Gottesliebe, über menschliche Gefühle und moralische Gründe und eine Reihe weiterer Aspekte von Liebe sind äußerst elaboriert und verlangen dem Leser einiges an Vorbildung ab. Die Auseinandersetzung mit den von Breitsameter diesbezüglich erarbeiteten Positionen muss von Anderen an anderer Stelle geleistet werden. Sie würde den Rahmen der Fragestellung dieses Beitrages sprengen.

Aus dem Gleichschritt. Moraltheologie diesseits und jenseits der Apologetik

Im Schlepptau der Bischofssynoden 2014 und 2015 sind zahlreiche Sammelbände zum Themenkreis Sexualität, Liebe, Ehe und Familie produziert worden, von denen die Mehrzahl der hier anzusprechenden sechs Bände aus den Jahren 2014 und 2015 aus Studientagen oder Vorlesungsreihen hervorgegangen ist; zwei Bände sind in der Reihe *Theologie kontrovers* des Herder-Verlages erschienen.[24] Sämtliche Bände stehen ersichtlich in einem konkreten weltkirchlichen und theologischen Diskussionszusammenhang. Die früh erfolgte Fokussierung auf die Frage der Wiederverheirateten führt zu einer Reihe von exegetischen, historischen und systematischen Erörterungen, die in Erinnerung rufen, was seit Jahren von den Beteiligten zu diesem Thema gesagt wird. Viele Texte bieten eine gute Zusammenschau der jeweiligen Diskussionsaspekte, eher wenige gehen in die Tiefe einer fachwissenschaftlichen Auseinandersetzung, wie z. B. der quellengesättigte, instruktive siebzigseitige (!) Beitrag *Roland Kanys* über „Ehescheidung und Wiederverheiratung im antiken Christentum"[25], der im Ergebnis die von Walter Kasper[26] gezeichnete Linie bestätigt und festhält: „Die *Ecclesia catholica* der Antike hat sich im Allgemeinen nicht als Kirche der Perfekten inszeniert." (96) An diesem Beitrag wird man in der Diskussion nicht mehr vorbeikommen. Auch die bündigen Klärungen zum Ehedekret des Konzils von Trient durch *Franz Xaver Bischof* sind hier zu nennen.[27] Systematische Relevanz hat die exegetische Beobachtung von Gerd Häfner, dass ntl. Normierungen im Bereich von Ehe und

[19] Josef Fuchs: *Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin*, Köln 1949.

[20] Michael Müller: *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*, Regensburg 1954.

[21] John T. Noonan: *Empfängnisverhütung.* Geschichte ihrer Bewertung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht, Mainz 1969.

[22] Josef Georg Ziegler: *Die Ehelehre der Pönitential-Summen von 1200 bis 1350.* Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie, Regensburg 1956. Zu nennen wären sicher auch: Karl-Heinz Kleber: *De Parvitate Materiae in Sexto.* Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Regensburg 1971 sowie Bruno Schlegelberger: *Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr.* Die Stellung der katholischen Moraltheologen seit Alphons von Liguori, Remscheid 1970.

[23] Vgl. Hubertus Lutterbach: „Gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten. Ein Tabu zwischen Spätantike und Früher Neuzeit?", in: *Historische Zeitschrift* 267 (1998), 281–311; ders.: *Sexualität im Mittelalter.* Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts, Köln 1999; ders.: „Sexualität macht unrein? Eine christentumsgeschichtliche Vergewisserung", in: *Stimmen der Zeit* 225 (2007), 31–43.

[24] *Leitbild am Ende?* Der Streit um Ehe und Familie, hg. v. Bernhard Laux / Konrad Hilpert. – Freiburg: Herder 2014. 311 S. (Theologie kontrovers), brosch. € 16,99 ISBN: 978–3–451–34192–2; *Ehe – Familie – Kirche.* Biblische Überlieferung, historische Entwicklungen, aktuelle Perspektiven, hg. v. Franz Xaver Bischof / Christoph Levin. – Wiesbaden: Berlin University Press 2015. 358 S., geb. € 34,00 ISBN: 978–3–7374–1314–5; *Theologie der Liebe.* Zur aktuellen Debatte um Ehe und Familie, hg. v. Hans Langendörfer / Olivier Ribadeau Dumas / Erwin Tanner. – Freiburg: Herder 2015. 188 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–451–34928–7; *Ehe und Familie.* Die „anthropologische Frage" und die Evangelisierung der Familie, hg. v. Stefan Mückl. – Berlin: Duncker & Humblot 2015. 179 S. (Soziale Orientierung, 24), kt € 59,90 ISBN: 978–3–428–14728–1; *Zerreißprobe Ehe.* Das Ringen der Katholischen Kirche um die Familie, hg. v. Ulrich Ruh / Myriam Wijlens. – Freiburg: Herder 2015. 320 S. (Theologie kontrovers), kt € 19,99 ISBN: 978–3–451–34254–7; *Freiheit und Bindung.* Zur Ambivalenz menschlicher Sexualität, hg. v. Berthold Wald. – Paderborn: Bonifatius 2015. 249 S., brosch. € 22,90 ISBN: 978–3–89710–510–2; vgl. ferner: *Ehe und Familie.* Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive, hg. v. George Augustin / Ingo Proft, Freiburg 2014.

[25] Roland Kany: „Ehescheidung und Wiederverheiratung im antiken Christentum", in: *Ehe – Familie – Kirche*, hg. v. Bischof / Levin (a. a. O.), 36–106.

[26] Vgl. Walter Kasper: *Das Evangelium von der Familie.* Die Rede vor dem Konsistorium, Freiburg 2014.

[27] Franz Xaver Bischof: „Das Ehedekret des Konzils von Trient", in: *Ehe – Familie – Kirche*, hg. v. Bischof / Levin (a. a. O.), 147–170.

Familie auf die Vorstellungen ihrer Adressaten „Rücksicht nehmen“[28], um überhaupt Plausibilität zu erlangen. Verglichen mit der gesellschaftsstrukturell fundierten Einordnung biblischer Gebote bzgl. der Ehescheidung durch Breitsameter erscheint die Behauptung des Exegeten *Thomas Söding*, dass uns „wenn irgendwo, dann hier die Kategorie des *ius divinum*“[29] begegnet, vorschnell. Selbst aus einer „ungewöhnlich breite[n] Jesustradition“ (ebd.) als solcher lässt sich nicht der mit dem Begriff des *ius divinum* assoziierte sittliche Geltungsstatus herleiten. Für die moralische Bewertung sexueller Beziehungen jenseits der sakramentalen Ehe grundlegend ist die von *Eva-Maria Faber* geforderte größere Aufmerksamkeit für die biographische Individualität von Personen. Theologische „Totalitätsvorstellungen“[30] – etwa in der Form eines statischen Ehebandes oder der Vorstellung einer vollkommenen Hingabe – verfehlten das Prekäre der Liebe und der Ehe. Geht es in der Ehe um personale Haltungen, dann ist in ihr nichts erzwingbar (75). Der Frage, wie Theologie angesichts des Scheiterns und dem Ende von Liebesbeziehungen sprachfähig bleiben kann, widmet sich *Hans-Joachim Sander*.[31] Die Scheidung dogmatisch auszuschließen und nur den Weg der Annullierung anzubieten beweise „Ressentiments gegen die Gewissensentscheidung zur Trennung“ (187). Sanders Alternative lautet: die „Qualität des Sakramentes […], scheitern zu können“ (189), anerkennen und doch von der Präsenz Gott sprechen (im Idiom von Sander: es geht um einen theologischen „Andersort“, 196). Ehen müssten scheitern können, denn „Menschen können Gott nicht an sich zwingen, auch mit Liebe nicht“ (199). Gott könne sich aus menschlichen Beziehungen, die er verbunden hat, auch zurückziehen. Daher der Untertitel seines Aufsatzes: „Was Gott getrennt hat, daran muss sich der Mensch nicht ketten“. Bei den Formulierungen ist freilich Vorsicht geboten. Die Initiative zur Verbindung wie zum Rückzug darf nicht als Geheimnis des göttlichen Willens konzipiert werden.

Die Ambivalenzen und Dilemmata, die die Liebe nach ihrer Emanzipation von den alten sozialen und moralischen Umklammerungen begleiten, kommen bei *Markus Knapp* zur Sprache.[32] Er plädiert seit längerem dafür, theologisch an der menschlichen Sehnsucht nach Anerkennung anzusetzen. Kirchliche Normen sollten „auf eine […] Hermeneutik der Liebe hin transparent bleiben“ (100) – ohne dass dies von Knapp dann sexualethisch ausbuchstabiert würde. In der Moderne sind Christen angekommen – so *Philippe Bacq* –, wenn sie sich in Fragen der individuellen Lebensführung kaum noch „um die Normen der Kirche […] kümmern“[33], sondern ihrem – wenn man diesen klassischen Begriff hier verwenden möchte – „Gewissen“ im Sinne der eigenen moralischen Urteilsfähigkeit folgen. Kann sich der Katholizismus unter diesem Vorzeichen „mit der freiheitlichen Gesellschaft versöhn[en]“?[34] Der Erfurter Moraltheologe *Josef Römelt* möchte diese Frage gerne bejahen. Voraussetzung dafür sei, den alten naturrechtlichen Gedanken, die Einzelnen müssten sich zur Erlangung ihres Glücks lediglich in die Gesetze der von Gott gegebenen Schöpfungsordnung „einschwingen“, in seiner „Schlichtheit“ zu überwinden (227). Das neue Leitbild der sexuellen Selbstbestimmung bewertet Römelt mit skeptischer Vorsicht, wohl auch, weil bei ihm Selbstbestimmung als „radikale“ (228) oder „persönliche“ (231) Selbstbestimmung erscheint, der gegenüber dann zu Recht existierende moralische Verantwortlichkeiten eingeklagt werden. Gerne teilte man Römelts Zuversicht:

> „Die katholische Kirche respektiert die zutiefst persönliche Entscheidung, die Menschen innerhalb des kompliziert gewordenen Lebenszusammenhangs heute gerade im Blick auf die Gestaltung von Sexualität, Liebe und Partnerschaft treffen müssen.“ (232)

Will man moralisch relevante Unterschiede zwischen Lebensformen bestimmen, dann genügt es nicht mehr, sich auf die sexuelle Dimension zu fixieren. Das zeigt *Bernhard Laux*, der eine differenzierte Kriteriologie entlang der von Habermas getroffenen Unterscheidung zwischen einem pragmatischen, ethischen und moralischen Vernunftgebrauch entwickelt. „Es geht bei der sozialethischen Analyse von Lebensformen […] um ein Mehr oder ein Weniger an Lebensmöglichkeiten, an Freiheit und an Verwirklichungschancen, die sie mit sich bringen“[35] – so lautet sein Fazit. Die Defensive, in die die katholisch-lehramtliche Familiendefinition durch die ihr zugrunde liegenden sexualethischen Vorgaben geraten ist, wird auch von *Markus Vogt* kritisiert.[36] Lebensformen jenseits der katholischen Norm erscheinen daraufhin vorrangig als defizient.

Die beiden für die lehramtliche Sexualmoral bis zu Benedikt XVI. maßgeblichen Enzykliken *Casti connubii* (1930) und *Humanae vitae* (1968) werden in zwei Beiträgen detailliert behandelt. In beiden Fällen wird der Einfluss eines einzelnen Theologen auf die päpstliche Lehre rekonstruiert: der von Franz Hürth, das war für *Casti connubii* nicht unbekannt, und der von Karol Wojtyła, das ist für *Humanae vitae* nach wie vor wenig präsent. Das in *Casti connubii* wirkende hermeneutische Prinzip („*Gott hat die Ehe als Schöpfer von Mann und Frau geschaffen und zugleich durch göttliche Gesetze, verkündet von Gott durch die Natur bzw. Jesus Christus, vollendet geregelt.*“[37]) wird von *Peter Hünermann* als Einfallstor für einen „theologische[n] Fundamentalismus“ bezeichnet, der „die biblischen Grundlagen in grob simplifizierender Weise verzeichnet“ (52) und alle historischen Differenzen übergeht. Hünermann demonstriert, wie das Lehramt seine eigene Position selbstreferentiell absichert. In einer „persönlichen Schlussbemerkung“ wird die Kollision des der offenen theologischen Debatte ausweichenden Magisteriums „mit einem allgemeinen theologischen Bildungsniveau“ (73) konstatiert. (Leider weist der Aufsatz eine Reihe von Fehlern im Drucksatz auf. Womöglich ist es ebenfalls dem Zeitdruck der Aktualität zuzuschreiben, dass im Inhaltsverzeichnis ein nicht abgedruckter Beitrag angekündigt wird.) Verdienstvoll ist, dass der lehrreiche Aufsatz von *Michael J. Barberi* und *Joseph Selling* über den Anteil von Karol Wojtyła an der Entstehung von *Humanae vitae* von Ulrich Ruh ins Deutsche übersetzt und so einer größeren Leserschaft zugänglich gemacht worden ist.[38] Die Vf. identifizieren vier Grundprinzipien von *Humanae vitae* (Untrennbarkeit von liebender Vereinigung und Fortpflanzung [Untrennbarkeitsprinzip]; die Treue zum Plan Gottes; die Unterscheidung zwischen erlaubten und unerlaubten Methoden der Geburtenkontrolle; Konsequenzen der „künstlichen“ Methoden) und belegen durch Textvergleiche den entscheidenden Anteil Wojtyłas an deren Formulierung. V. a. das von ihm kreierte – und damit weder traditionelle noch beständige (111) – Untrennbarkeitsprinzip hat die Lehre auf Jahrzehnte beherrscht. In der Folge von *Humanae vitae* kommt es lehramtlich zu einem nur schwer nachvollziehbaren Verständnis von sexuellen Akten, die „offen für Fortpflanzung“ sind, weil damit auch solche Akte gemeint sind, die nur das „nachahm[en], was unter anderen Umständen in eine Empfängnis mündet“ (110). Die kirchliche Morallehre habe sich auf unsicheres theologisches Gelände begeben, als sie anfing zu behaupten, „wir würden Gottes Schöpfungsplan mit moralischer Gewissheit auf der Grundlage *symbolischer Spekulation* kennen“ (101). Die Einordnung der Empfängnisverhütung in die Kategorie der „in sich schlechten“ Handlungen (wie das „intrinsically evil“ des englischen Originals besser zu übersetzen ist, vgl. 106) führt die theologische Fundamentalmoral „in Sackgassen“, da nun jede Theorie an ihrer Konformität zur Normenfeststellung von *Humanae vitae* bemessen wird. Die Kritik an den theologischen Grundlagen des Untrennbarkeitsprinzips und die

[28] Gerd Häfner: „Ehe und Familie im Zeugnis des Neuen Testaments“, in: *Leitbild am Ende?*, hg. v. Hilpert / Laux (a. a. O.), 59–72, hier: 71.

[29] Thomas Söding: „Geschieden – und wieder vereint? Wege im Licht katholischer Theologie“, in: *Zerreißprobe Ehe*, hg. v. Ruh / Wijlens (a. a. O.), 187–223, hier: 190.

[30] Eva-Maria Faber: „Das Geschenk des eigenen Lebens. Überlegungen zu einer Theologie der Biographie“, in: *Theologie der Liebe*, hg. v. Langendörfer / Ribadeau Dumas / Tanner (a. a. O.), 64–84, hier: 70.

[31] Hans-Joachim Sander: „Beziehungen enden. Was Gott getrennt hat, daran muss sich der Mensch nicht ketten“, in: *Leitbild am Ende?*, hg. v. Hilpert / Laux (a. a. O.), 183–207.

[32] Markus Knapp: „Gott, die Liebe und die Kirche“, in: *Leitbild am Ende?*, hg. v. Hilpert / Laux (a. a. O.), 87–101.

[33] Philippe Bacq: „Die christliche Tradition und der Wandel der Familie“, in: *Zerreißprobe Ehe*, hg. v. Ruh / Wijlens (a. a. O.), 13–26, hier: 14.

[34] Josef Römelt: „Zweite Ehe und Kommunionempfang. Aspekte einer Gewissensentscheidung“, in: *Zerreißprobe Ehe*, hg. v. Ruh / Wijlens (a. a. O.), 225–243, hier: 226.

[35] Bernhard Laux: „Nichteheliche Partnerschaften und Ehe – Oder: Kann man Lebensformen bewerten?“, in: *Leitbild am Ende?*, hg. v. Hilpert / Laux (a. a. O.), 149–166, hier: 163.

[36] Markus Vogt: „Ethische Maßstäbe und aktuelle Gerechtigkeitslücken der Familienpolitik in Deutschland“, in: *Ehe – Familie – Kirche*, hg. v. Bischof / Levin (a. a. O.), 305–333, hier: 308f.

[37] Peter Hünermann: „*Revolutionierung der Ehe*“. Theologiegeschichtlich-systematische Reflexionen und Konsequenzen für das kirchliche Lehramt, in: *Zerreißprobe Ehe*, hg. v. Ruh / Wijlens (a. a. O.), 45–78, hier: 52 (Herv. i. Orig.).

[38] Michael J. Barberi / Joseph Selling: „Die Entstehung von Humanae Vitae und die Sackgasse in der theologischen Fundamentalmoral“, in: *Zerreißprobe Ehe*, hg. v. Ruh / Wijlens (a. a. O.), 79–117. Erstveröffentlichung unter dem Titel „The Origin of Humanae Vitae and the Impasse in Fundamental Theological Ethics“, in: *Louvain Studies* 37 (2013), 364–389. Vgl. auch Joseph A. Selling: *Reframing Catholic Theological Ethics*, Oxford 2016, 15–27.

Rekonstruktion seiner Vorgeschichte erfolgen mit dem Ziel, für die Wandelbarkeit der Lehre zu sensibilisieren.

Konträr zu dem Programm einer sich ihrer eigenen historischen Genese wie hermeneutischen Vorentscheidungen reflexiv verhaltenden Theologie agiert der von Stefan Mückl herausgegebene Sammelband über *Ehe und Familie*, der auf eine Studientagung der kirchenrechtlichen Fak. an der Päpstlichen Univ. Santa Croce in Rom zurückgeht. Die deutsche Übersetzung ist als Band 24 in der von Anton Rauscher, Stefan Mückl und Arnd Uhle verantworteten Reihe *Soziale Orientierung* erschienen. Die einzelnen Beiträge werden durch die „Theologie des Leibes" von Johannes Paul II. eingenordet. Die Glaubenslehre „zu Dogma und Moral" sei „das feingegliederte Endergebnis eines langen Entwicklungsprozesses kirchlicher Reflexion über das Evangelium"[39]. Letztlich ist im Katechismus alles gesagt. Der Band hat die Ambition, die anthropologischen und theologischen Grundlagen – die Wahrheit dessen, was objektiv wirklich „ist" – der definierten und „umfassend [...] von Johannes Paul II. ausgearbeitet[en]"[40] Lehre „erneut darzulegen"[41]; anders als Papst Franziskus, der nicht das Ziel verfolge, „abermals das zu bekräftigen, was bereits im Katechismus der Katholischen Kirche hinreichend klar und verbindlich definiert wurde"[42]. Diese Nichtbekräftigung hat, so wird im Band deutlich, jedoch keine Auswirkungen auf die eigene Hermeneutik. Soll nun aber explizit die Position von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. wiederholt werden, überrascht es nicht, dass die Beiträge zu keinen neuen Erkenntnissen führen. Wissenswert ist immerhin der Nachweis[43], dass sich Benedikt XVI. in seiner Ansprache an die Römische Rota im Jahr 2007 (*Acta Apostolicae Sedis* 99 [2007], 86–91) den Begriff der „Rechtsanthropologie der Ehe" zu eigen gemacht hat, der von Héctor Franceschi und Joan Carreras geprägt worden ist, und in dessen Zentrum eine naturrechtliche Vorstellung vom objektiven Sein der Person steht. Nur das kirchliche Normengefüge entspricht demnach der wahren Würde der menschlichen Person. Die einzelnen Beiträge demonstrieren auf eine beklemmende Weise den Habitus einer Theologie, die sich in ihrem Wahrheitsbesitz darin gefällt, das Gesetz Gottes, das man in waghalsigen Spekulationen einem prälapsarischen „Anfang" entnehmen zu können glaubt, einer Gegenwart entgegenzuschleudern, deren Moral man als unwert missachtet. Wieder und wieder werden in kalter kulturpessimistischer Manier Individualismus, Relativismus und Orientierungslosigkeit des Westens beklagt, nicht selten verquickt mit bevölkerungspolitischen Motiven, fast immer in Verbindung mit Hinweisen auf die fatalen Folgen dessen, was man sich als Gender-Ideologie zu bezeichnen angewöhnt hat. Wer dem Westen derart empathielos die Legitimität abspricht, spielt bewusst oder unbewusst politisch autoritären Ideologien in die Hände.

Mit erwähnenswerten Besonderheiten wartet der Paderborner Sammelband *Freiheit und Bindung. Zur Ambivalenz menschlicher Sexualität* (2015) auf, der eine Vorlesungsreihe des Wintersemesters 2010/2011 (!) dokumentiert und versucht, „das aktuelle Thema des Missbrauchs und das kontroverse Thema der Sexualität in einen umfassenderen Horizont zu stellen", so der Hg. in seiner Einleitung.[44] Wenn jedoch gleich einleitend eine „Liberalisierung" der kirchlichen Sexualmoral – was auch immer man sich darunter vorzustellen hat – mit dem Hinweis abgewehrt wird, es sei die sexuelle Vielfalt propagierende „neoemanzipatorische Sexualforschung", die „am Ende auch den Kindesmissbrauch begünstigt" (9), sinkt die Erwartung, bei der Lektüre noch auf die Ebene einer wissenschaftlich informierten Analyse möglicher Zusammenhänge zwischen religiösen Konzepten von „Sexualität", „Macht" und „Missbrauch" geführt zu werden. (Eine Ausnahme bildet der Beitrag von *Katharina Kluitmann*[45], die in selten zu lesender Offenheit über Sexualität als Thema in der Priesterausbildung schreibt.) Die beiden exegetischen Beiträge dekonstruieren gekonnt einige Annahmen, die noch immer durch manchen theologischen Text geistern. *Michael Konkel* zeigt, dass Gen 2–3 „für die Beantwortung der Frage nach der alttestamentlichen Sicht der Sexualität relativ wenig austrägt"[46] und weder von einem „Sündenfall" noch einer „Erbsünde" handelt. Stattdessen: „Gott selbst bestätigt [...], dass der Mensch hinsichtlich seiner Erkenntnisfähigkeit gottgleich geworden ist." (35) *Maria Neubrand* warnt, paulinische Texte aus ihrem Kontext zu reißen und für eigene Zwecken zu instrumentalisieren – so verfehle man die situationsspezifischen Aussageabsichten des Apostels.[47] In einer Mischung aus antikem Telos-Denken und Katechismuswissen postuliert *Peter Schallenberg* die heterosexuelle Ehe als den notwendigen Ort geglückter Sexualität.[48] Soll die sexuelle Hingabe die göttliche Liebe zum Ausdruck bringen, überrascht es nicht, dass die sinnliche Liebe als solche keine Würdigung erfährt. Der äußerst knappe Text Schallenbergs verzichtet auf eine Diskussion all jener historischen und systematischen Erkenntnisse, die auf eine Nichtaffirmation des bekannten Normenkatalogs hinauslaufen könnten. Dies gilt auch für den Beitrag von *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*, in dem die Kritik an der Gender-Theorie wiederholt wird, diese kenne keine „Sprache des Leibes" mehr.[49] Dies stimmt und stimmt doch auch nicht. Tatsächlich weigert sich die Gender-Theorie, nur den heterosexuellen Leib sprechen zu lassen. Denn so werden authentische humane Erfahrungen zum Schweigen gebracht – etwa dadurch, dass Homosexualität pathologisiert wird, indem man sie im Zeichen einer „narzisstische[n] Entwicklung" (97) deutet. In der Gender-Theorie – und darum stimmt der Vorwurf nicht – kommen die Subjekte in ihrem körperlichen So-Sein zu Wort, die im traditionellen Normalitätskonzept wie Deserteure aus der Schöpfungsordnung erscheinen: Homosexuelle, Transsexuelle, Intersexuelle. „Geschlechtermythen", gleich welcher Herkunft, sind untaugliche Quellen für ethische Rechtfertigungen in Zeiten selbstreflexiver Aufklärung. Unvermittelt von „unreinen" (101) Geschlechtsakten zu sprechen, weckt den Verdacht der Befangenheit in einer vor-ethischen Denkform. Als theologisch dürftig wird man eine Position bezeichnen müssen, für die es im Bereich menschlicher Sexualität anscheinend klare göttliche Gebote gibt, die durch lehramtliche Texte gewissermaßen promulgiert worden sind.[50] Von Autonomie kann dann nur noch verächtlich gesprochen werden. Eine Theologie, die auf so offenkundige Weise Verdinglichungen legitimiert, betreibt das Geschäft der Entfremdung der Menschen von der katholischen Morallehre, die anschließend wortreich beklagt wird.

Am Ende bleibt der Eindruck einer Kluft zwischen Theologien, deren apologetische Absicht sich in der Affirmation einer bestimmten Phase der Lehrverkündigung erschöpft und solchen, die aus dem historischen Bewusstsein der Veränderungen und Ambivalenzen christlicher Tradition und ihrer soziokulturellen Kontexte heraus nach dem Beitrag des Christentums für eine Missachtung oder aber Humanisierung der Sexualität fragen, und die dabei selbstreflexiv mit den eigenen Quellen und Begründungsweisen umgehen. Erst die Bereitschaft zur selbstkritischen Distanz gegenüber der eigenen Theorie und Praxis wie auch gegenüber Plausibilitäten der Gegenwart kann angesichts der diversen Missbrauchsskandale in verschiedenen Regionen der katholischen Weltkirche zu ergebnisoffenen Forschungen führen. Die Frage nach möglichen systemischen Zusammenhängen zwischen einer spezifischen Sexualmoral und sexuellem Missbrauch ist formuliert, aber noch keineswegs beantwortet – wenn eine solche Antwort überhaupt in Reichweite liegt. Der von Papst Franziskus offenkundig intendierte und von ihm ansatzweise praktizierte Freimut in der theologischen

[39] Paul O'Callaghan: „Eine Zeit für die Liebe, für die Heiligkeit und für die Barmherzigkeit. Gedanken über die tragenden Säulen von Ehe und Familie", in: *Ehe und Familie*, hg. v. Mückl (a. a. O.), 37–51, hier: 49.

[40] Carla Rossi-Espagnet: „Grundsätzliche Aussagen des kirchlichen Lehramts zur Ehe", in: *Ehe und Familie*, hg. v. Mückl (a. a. O.), 75–92, hier: 81.

[41] Héctor Franceschi: „Ehe und Familie aus Sicht der Rechtsanthropologie. Die Natur der familiären Beziehungen", in: *Ehe und Familie*, hg. v. Mückl (a. a. O.), 93–116, hier: 93.

[42] Rossi-Espagnet: „Grundsätzliche Aussagen des kirchlichen Lehramts zur Ehe", in: *Ehe und Familie*, hg. v. Mückl (a. a. O.), 87.

[43] Vgl. Franceschi: „Ehe und Familie aus Sicht der Rechtsanthropologie", in: *Ehe und Familie*, hg. v. Mückl (a. a. O.), 95f.

[44] Berthold Wald: „Einleitung: Ambivalenz, Freiheit und Bindung", in: *Freiheit und Bindung*, hg. v. dems. (a. a. O.), 7–9, hier: 8.

[45] Katharina Kluitmann: „‚Darüber spricht man (nicht)!' Begleitung auf dem Weg zum zölibatären Leben", in: *Freiheit und Bindung*, hg. v. Wald (a. a. O.), 181–199. „Selbstverständlich hat Zölibat zu tun mit Sexualität, mit einer bestimmten Art, diese Sexualität zu leben – und eben nicht: Keine Sexualität zu leben. Der Verzicht auf direkte sexuelle Befriedigung [...] macht den Menschen nicht zum asexuellen Wesen." (183)

[46] Michael Konkel: „‚Und sie erkannten, dass sie nackt waren' (Gen 3,7). Ganzheit und Disproportion des Menschen aus der Sicht des Alten Testaments", in: *Freiheit und Bindung*, hg. v. Wald (a. a. O.), 13–41, hier: 13.

[47] Maria Neubrand: „Mann und Frau bei Paulus", in: *Freiheit und Bindung*, hg. v. Wald (a. a. O.), 43–73.

[48] Peter Schallenberg: „Paradiesehe und Hilfe wozu? Das katholische Verständnis der Sexualität von Augustinus zum Vaticanum II", in: *Freiheit und Bindung*, hg. v. Wald (a. a. O.), 75–82, hier: 79.

[49] Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz: „Das andere Geschlecht. Zur Bedeutung der Andersheit als Grund von Begegnung", in: *Freiheit und Bindung*, hg. v. Wald (a. a. O.), 83–108.

[50] Vgl. Klaus Berger: „Klug, heilig, beherrscht. Es gibt einen legitimen geistlichen Stolz", in: *Freiheit und Bindung*, hg. v. Wald (a. a. O.), 163–180, hier: 179.

Diskussion um Sexualität, Ehe und Familie ist vielleicht der Anfang vom Ende des lehramtlichen Misstrauens gegenüber sittlicher und sexueller Modernität – im Sinne der Verpflichtung auf drei „minimale" normative Grundprinzipien der Liebe: Freiheit der Partner, Gleichheit der Geschlechter und Wechselseitigkeit der unverzweckten sinnlichen Freude.

Exegese / Altes Testament

Grossman, Jonathan: **Abram to Abraham**. A Literary Analysis of the Abraham Narrative. – Bern: Lang 2016. 569 S. (Das Alte Testament im Dialog, 11), pb. CHF 123,30 ISBN: 978–3–0343–2077–1

Jonathan Grossmann, der sich schon mit verschiedenen narratologischen Arbeiten zu Texten aus verschiedenen Bereichen des AT wie der altorientalischen Literatur einen Namen gemacht hat, legt mit diesem Buch eine „literarische Analyse" der Abrahamerzählung vor.

Man kann das Buch als einen Kommentar zu Gen 11,27–22,24 lesen. Im Hauptteil (69–503) wird Perikope für Perikope der ausgewählte Teil der Abrahamgeschichte behandelt. Dabei arbeitet G. eine konzentrische Struktur heraus, die er in der Einleitung (39f) – und im Schlussteil wortgleich wiederholt (505f), mit den gleichen Anmerkungen („The analysis [...] will demonstrate [...]" passt in Anm. 86 und 89 auf S. 39f, aber nicht in Anm. 3 und 6 auf S. 506) und den gleichen Fehlern (falsche Stellenangaben für die Teile B und C, unten richtiggestellt) – in einer Übersicht zusammenfasst. Im Kern dieser Struktur steht für G. Gen 17, das wiederum konzentrisch strukturiert ist, mit dem Beschneidungsbund im Zentrum, gerahmt durch die Einführung der neuen Namen „Abraham" und „Sara" für „Abram" und „Sarai" (217–247). Dieser Kern, Gen 17, ist nach G. siebenfach gerahmt: Den äußersten Rahmen (A und A_1) sieht G. in der Einbettung in die Terach-Familie, die in der Nahoridengenealogie wieder aufgenommen wird (Gen 11,27–32 und 22,20–24), den zweiten (B und B_1) in der Trennung Abra(ha)ms von seinem Vater Terach bzw. von seinem Sohn Isaak (Gen 12,1–5 und 22,1–19). Den dritten Rahmen (C und C_1) sieht G. in der Inbesitznahme des Landes durch Anrufung des Namens Gottes im Zusammenhang der Wanderungen Abrams bzw. des Bundes zwischen Abraham und Abimelech (Gen 12,6–9 und 21,22–34), den vierten (D und D_1) wieder in der Trennung von Familienmitgliedern, nämlich von Sara(i), die vom Pharao bzw. Abimelech genommen wird, aber Abra(ha)m wieder zurückgegeben wird (Gen 12,10–20 und 20,1–18), sowie von Lot bzw. Ismael, die nicht zurückkehren (Gen 13,1–18 und 21,1–21). Der nächste Rahmen (E und E_1) habe jeweils Lots Rettung zum Thema, einmal aus der Kriegsgefangenschaft und einmal vor der Zerstörung Sodoms (Gen 14 und 19). Der vorletzte Rahmen (F und F_1) sei einerseits durch die Beschwerdeführung Abra(ha)ms, andererseits durch das Stichwort „zedaka" (Gerechtigkeit, Gemeinschaftsgemäßheit) charakterisiert (jeweils in Gen 15 und 18,16–33), der letzte und engste Rahmen schließlich (G und G_1) durch Engelserscheinungen an Hagar und an Sara betreffend die Geburt ihrer Söhne Ismael und Isaak (Gen 16 und 18,1–15).

Damit unterscheidet G. zwei gespiegelte Hälften des Zyklus, wobei die zweite, mit den neuen Namen Abraham und Sara, durch eine „uniquely intimate relationship" zwischen Gott und Abraham gekennzeichnet sei (511).

Mindestens ebenso wichtig wie die konzentrische Struktur ist G. eine *inhaltliche* Dualität, die die Abrahamgeschichte bestimmt: Es ist die Verbindung von „nationalism and morality", die auch von aktueller Bedeutung sein kann (43–68). Die in Abraham begründete Nation ist nach G. nicht von der Bewahrung moralischer Grundsätze zu trennen, die Abraham seinen Kindern weitergibt (513): „the Abraham cycle introduces a natural (ethnic) nation whose moral purpose and obligations are a fundamental condition for its existence" (67).

Eine solche Strukturanalyse hat ihre Vorzüge und ihre Schwächen. Als synchrone Beschreibung einer konzentrischen Struktur hat sie einerseits den Vorteil, auf keinen redaktionsgeschichtlichen Tatsachenbehauptungen aufbauen zu müssen, wohingegen diachrone Analysen, die meinen, verschiedene wiederkehrende Motive, etwa das Stichwort „zedaka" (Gerechtigkeit) oder die Genealogie Nahors oder die Anrufung des Namens Gottes an verschiedenen Altären je einer bestimmten Redaktionsschicht und deren redaktionellen Interessen zuordnen und genau datieren zu können, mit der jeweiligen entstehungsgeschichtlichen Hypothetik stehen und fallen. Andererseits steht eine rein synchrone Beschreibung in der Gefahr, die gefundenen motivischen Assoziationen überzubewerten. Zwar wird, um ein Beispiel zu nennen, in Gen 13 tatsächlich die Trennung Abrams von Lot und in Gen 21 die Verstoßung Ismaels erzählt; unbestreitbar finden sich diese Erzählungen auch in etwa gleichem Abstand vor und nach Gen 17 (deshalb D und D_1 bei G.). Befreit man sich aber von dem Systemzwang, eine konzentrische Struktur finden zu müssen, fällt viel eher die Parallelität der Hagar-Ismael-Kap. Gen 16 und 21 und die der Lot-Kap. Gen 13 und 19 ins Auge als die zwischen Gen 13 und 21. Zudem befremdet, dass der zu D_1 gehörende Bericht von der Geburt Isaaks (Gen 21,1–7), ohne Zweifel ein „main event" der Abrahamgeschichte (222), in der von G. herausgearbeiteten konzentrischen Struktur keinerlei Funktion hat. Vielleicht noch gravierender ist, wenn Inhalte ausgeblendet werden, die nicht dem Schema entsprechen. Denn das „Nicht-Zurückkehren" ist keineswegs eine Gemeinsamkeit von Lot und Ismael als möglichen Erben Abrahams. Lot wird in der Tat keiner Verheißung gewürdigt und kehrt nach seiner Trennung nie mehr von sich aus zu Abraham zurück. Dagegen kehrt die mit Ismael schwangere Hagar zu Abram zurück (Gen 16), Hagar und Ismael werden nach der erneuten Verstoßung wiederum einer göttlichen Verheißung gewürdigt (Gen 21), und zu guter Letzt begräbt Ismael zusammen mit Isaak seinen Vater Abraham, er muss also eigens zurückgekehrt sein (Gen 25,9).

Damit übersieht G. leider ein für Gen 17 (nach G. das Zentrum der Abrahamgeschichte) entscheidendes Moment, nämlich das Konzept einer abrahamischen Völkerfamilie. Warum wird Abraham die Beschneidung als Bund und Bundeszeichen offenbart, als Ismael 13 Jahre alt ist, und warum wird Ismael als erster beschnitten? Die durch diese Datierung entstehende chronologische Absurdität, dass Hagar einen 16-jährigen Jugendlichen wie ein Kleinkind auf die Schulter nimmt und später unter einen Busch wirft (Gen 21,14f), versucht G., da er nicht der Quellenkritik folgen will (24), in der Auslegung von Gen 21 damit zu erklären, dass die erneute Verheißung an Hagar zu einer Wiedergeburt Ismaels führe und dieser deshalb wie ein Säugling geschildert werde (419–421, 424). Stattdessen wäre die Diskrepanz viel einfacher mit einer Intention des Autors/Redaktors von Gen 17 zu erklären. Diesem war die erzählerische Konsistenz einer älteren Erzählung, in der das Alter von Ismael gar nicht explizit erwähnt wird (Gen 21), höchstwahrscheinlich weniger wichtig als die ätiologische Erklärungskraft der von ihm bei Abraham eingeführten Beschneidungsordnung. Der Abrahambund steht im Pentateuch kaum zufällig zwischen dem die ganze Menschheit betreffenden Noahbund, mit dem Bogen in den Wolken (vgl. 244–247), und dem nur Israel betreffenden Sinaibund, mit dem Sabbat als Zeichen (von G. nicht thematisiert). Die Beschneidung trennt Israel von einigen in der Erzelterngeschichte erwähnten Völkern, etwa den Philistern, aber sie verbindet Israel mit zahlreichen eng verwandten Nachbarvölkern, u. a. den arabischen Stämmen. Diese kennen, im Unterschied zu Israel, keine Säuglingsbeschneidung, weshalb Ismael schon 13 Jahre sein soll (vgl. 241f). Dagegen sollte Isaak erst vom beschnittenen Abraham gezeugt und seinerseits dann genau am achten Tag beschnitten werden. Abraham ist, anders als Jakob, nicht nur der Vater Israels, sondern auch anderer Völker, die ein differenziertes Gottesverhältnis haben, und genau das wird in Gen 17 ausführlich zum Thema. Damit, dass der Bund mit Isaak aufrechterhalten werden soll, ist eben nicht gesagt, dass Ismael nicht zum Abrahambund dazugehört (gegen G., 241, Anm. 79).

Was die konkret beschriebene konzentrische Struktur betrifft, so liegt es in der Natur der Sache, dass sich in einem durch vielfältige Bezüge zwischen den Einzelerzählungen charakterisierten Erzählzyklus, wie dem der Abrahamgeschichte, auch spiegelbildliche Entsprechungen beiderseits eines zentralen Kap.s finden lassen, wie es Gen 17 ohne Zweifel ist. *Die* Struktur der Abrahamgeschichte hat G. damit kaum aufgedeckt, auch deshalb nicht, da er, um mit Gen 22,24 enden zu können, Gen 23–25 ausschließen muss. Sein einziges dafür angebrachtes Argument, diese Erzählungen „do not focus on Abraham himself but upon the next generation" (42), würde auf Gen 19 voll und ganz zutreffen, aber keinesfalls auf Gen 23, wo es um Sara geht, Abraham unstrittig die Hauptrolle spielt und kein einziger Nachkomme erwähnt wird. Und wenn Abraham mit 75 Jahren in das Land Kanaans zieht, wo ihm, als er 100 Jahre alt ist, Sara den Isaak gebiert, muss es befremden, dass nach G. der Bericht über Abrahams Tod im Alter von 175 Jahren und sein Begräbnis (Gen 25,7–10) „remain outside the literary structure" (ebd.).

Insgesamt ist *Abram to Abraham* eine kompetent geschriebene Kommentierung der Abrahamgeschichte, die die Verbindungslinien betont und die vorhandenen Widersprüche ohne Zuhilfenahme von Quellenhypothesen zu erklären sucht, wobei die Auslegung meist konventionellen Pfaden folgt. Leider wird für eine synchrone Analyse zu wenig gewürdigt, dass die Abrahamgeschichte in ihrer jetzigen Form untrennbar mit dem Kontext der Genesis und der Tora insgesamt verbunden ist.

Ein Verdienst ist es ohne Zweifel, wieder einmal auf die zentrale Funktion von Gen 17 in der Endgestalt der Abrahamgeschichte hinge-

wiesen zu haben. Ob Autor oder Redaktor: Mit der konsequent durchgehaltenen Namenssystematik – „Abram" und „Sarai" bis Gen 16, „Abraham" und „Sara" ab Gen 18 – hat der Autor der jetzt in der Genesis vorliegenden Abrahamgeschichte jede Leserin und jeden Leser auf die zentrale Funktion dieses Kap.s hingewiesen; daran kommt kein diachron und kein synchron arbeitender Exeget vorbei.

Halle (Saale) Benjamin Ziemer

Bezzel, Hannes: **Saul**. Israels König in Tradition, Redaktion und früher Rezeption. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. (XII) 303 S. (Forschungen zum Alten Testament, 97), geb. € 94,00 ISBN: 978–3–16–153684–7

Hannes Bezzel will in seiner im Wintersemester 2013/14 von der Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena als Habil.schrift angenommenen Studie über Saul die diachrone Entwicklung der literarischen Darstellung Sauls ermitteln; Fragen zur Archäologie und zur Historie bleiben weitgehend unberücksichtigt (1–7). Die Studie fällt dadurch auf, dass B. nicht mit den Texten in Sam, sondern mit der „frühen Rezeptionsgeschichte" der Saul-Erzählung im „Lob der Väter" in Jesus Sirach beginnt, in dem Saul namentlich nicht erwähnt, nicht zu den frommen und berühmten Männern gezählt wird, aber bei Samuel (Sir 46,13–15.19.20) und David (Sir 47,4–6) Saul-Traditionen vorausgesetzt werden (13–27). In den Qumrantexten (27–38) ist nur in einer zusätzlichen Bemerkung zu Amalek beim Zitat aus Gen 36,12a eindeutig von Saul die Rede: 4Q252 Frg. 5, Kol. 4, Z. 1–3 (früher 4QPGen A): „Timna [...] gebar ihm den Amalek, das ist(,) der (,) den Saul schlug", mit dem folgenden Zitat aus Dtn 25,19 als Zusatz: „Wie er dem Mose sagte: Am Ende der Tage wirst du das Gedächtnis Amaleks austilgen unter dem Himmel." (32f) Nach B. wird Saul hier die Auseinandersetzung mit den Amalekitern als heilsgeschichtliche Aufgabe zugeschrieben, die er aber nach dem dem Mose offenbarten göttlichen Plan nicht erfüllen konnte, sodass Saul entlastet ist (35f). Der nicht ganz vollständige Text 4Q252 lässt zwei Deutungen zu: „Amalek, das ist der, den Saul schlug" nach 1Sam 14,48; 15,3.7 oder die nach B. weniger wahrscheinliche „Amalek, das ist, der den Saul schlug", passend zu 2Sam 1 (36f).

Der Pseudo-Philo zugeschriebene *Liber Antiquitatum Biblicarum* (ca. 70–132 n. Chr.) endet mit dem Tod Sauls durch den Amalekiter Edabus, der dem David von Saul eine Botschaft ausrichten soll. Man vermutet daher, dass das Werk unvollständig ist. Der Vf. hat durch Verschweigen sowie Ergänzungen und Querverweise seine Sicht über Saul verdeutlicht, die der von 4Q252 entspricht und von B. als „Neodeuteronomismus" (56) bezeichnet wird. Da Saul nach dem göttlichen Plan scheitern musste, erscheint der Umgang des *deus absconditus* mit Saul als zynisch, sodass der Leser sogar Mitleid mit Saul empfindet (58).

Die *Antiquitates Iudaicae* schrieb Josephus ca. 93 n. Chr. für „alle Griechen", also auch für Heiden. Er benutzte die gleichen literarischen Techniken wie Pseudo-Philo. Narrative Mikrokorrekturen erfolgten wohl im Hinblick auf römische Leser (63f). Zur Begründung von Sauls Tod greift Josephus auf 1Chr 10,13f zurück, Saul hat den Amalekiter Agag wegen seiner Schönheit verschont und fügt als zweites todeswürdiges Vergehen das Massaker an den Priestern von Nob (1Sam 22,6–23) hinzu. Josephus bewertet Saul positiv als einen „gerechten, tapferen und klugen" Herrscher, der durch Fehler und Verstrickungen ein tragisches Ende nimmt, aber ein ewiges Gedenken verdient (58–78).

Die Zuordnung dieser vier Texte der „außerbiblischen Rezeption" zur Gruppe „*rewritten bible*" – von B. eng als „eine feste literarische Gattung" und „einen Spezialfall von *biblical rewriting*" (10) verstanden – ist beim „Lob der Väter" in Sir und bei 4Q252 umstritten (vgl. 8–12), dagegen gelten Pseudo-Philos LibAnt und Josephus' Antiquitates als Musterbeispiele der Gattung *rewritten bible* (38).

Die Chronik (82–113), die als eigenständiges literarisches Werk oder als *rewritten bible* beurteilt werden kann (vgl. 10f), zählt zur „innerbiblischen Rezeption". B. rechnet mit einer nachträglichen, von 1Chr 10,13–14 (98) beeinflussten Bearbeitung von Sam. Saul wird in Chr nur wie eine „Übergangsfigur, ein Vorläufer, dem kein eigener Platz in der Geschichte Israels zukommt" (83), behandelt. Außer seiner Einordnung in den Stammbaum von Jëiël (1Chr 9,35–44) wird nur von der Tötung seiner drei Söhne durch die Philister sowie Sauls Suizid im Kampf auf dem Gebirge Gilboa, der Schändung der Leiche durch die Philister und dem Begräbnis Sauls durch die Einwohner von Jabesch-Gilead berichtet (1Chr 10,1–12). Interessant ist die in 1Chr 10,13–14 angefügte Begründung, warum Jahwe Saul sterben ließ: Wegen seiner Treulosigkeit gegenüber Jahwe, die sich in der Nichtbefolgung des Wortes Gottes nach der Schlacht gegen die Amalekiter (1Sam 15,19.23: Verwerfung Sauls) sowie die Befragung des Totengeistes von Samuel (1Sam 28,7–19) zeigte. Es bleibt in 1Chr 10,13 offen, ob sich der Vorwurf des Ungehorsams auf beide Stellen in 1Sam bezieht oder nur auf die Totenbefragung. Beim Abschlagen des Kopfes der Leiche Sauls in 1Sam $31{,}9^{MT}$ könnte nach B. eine „nachchronistische" Korrektur von 1Chr 10,9 vorliegen, allerdings verlieren bereits vorher in 1Sam 5,4 Dagon und in 1Sam 17,51 Goliat ihren Kopf (237f).

Auch bei der Analyse der Sam-Texte weicht B. von der Leserichtung ab. Er beginnt mit den Darstellungen des Todes Sauls in 1Sam 31 und 2Sam 1 sowie der positiven Bilanz zum Wirken Sauls in 1Sam 14,47–51 (114–148). Danach widmet er sich dem Aufstieg Sauls zum König in 1Sam 9,1–10,16 (150–179). Aufgrund der engen Verbindung von Saul mit Samuel sucht B. eine für Saul fehlende Geburtsgeschichte, findet allerdings nur in 1Sam 1,20bβ eine schwache Anspielung auf Saul (179–191). Da der „Gottesmann" in 1Sam 9,1–10,16* erst sekundär mit Samuel identifiziert wurde und Saul nach dem Feldzug gegen die Ammoniter (1Sam 11) in 1Sam 14,47–51 gelobt wird, von David und den Philistern dort aber keine Rede ist, spricht B. von einem „doppelten Anfang" (191–194) und postuliert zwei Saulkreise aus vordtr Zeit: einen „inneren Saul-Gottesmann-Ammoniterkreis" (in 1Sam 9,1–14,51* ohne Samuel und Philister) und den später zugefügten „äußeren Samuel-Lade-Saul-Philisterkreis" (1Sam 1–31*, in dem David noch fehlt). Nach der Analyse von 1Sam 11 über den „Ammoniterfeldzug" und 1Sam 13–14 zu den ersten Auseinandersetzungen mit den Philistern, bei denen auch Jonatan eine Rolle spielt (195–204), stellt B. die von ihm rekonstruierte „ältere Saulüberlieferung" vor (204–207). Die der „erweiterten Saulüberlieferung" zugeordneten Texte verteilt B. bei 1Sam 13–14 auf acht literarische Schichten und kleinere Glossen (208–228). Die wohl noch nicht mit der judäischen Davidtradition verbundene „erweiterte Saulüberlieferung" datiert B. in die Assyrerzeit, ohne sich festzulegen, ob der Untergang Samarias schon vorausgesetzt wird und die Philister als Chiffre für die Assyrer zu verstehen sind (228–234).

Beim Resümee „Saul in Redaktion und Rezeption" (235–239) listet B. zunächst genau den Grundbestand der Saul-Erzählung und der erweiterten Fassung als „Samuel-Saul-Erzählkranz" auf. Bzgl. der mit der ambivalenten Figur Saul verknüpften theologischen Fragen verweist er auf die dtr Verwerfungstexte in 1Sam 13,8–15aα^{LXX}; 15; 28,3–25 sowie die rezeptionsgeschichtlich bedeutsamere Bewertung in 1Chr 10,13f, die er literarkritisch differenziert: In 1Chr 10,13a.14 wird die fehlende Frömmigkeit Sauls damit begründet, er habe Jahwe nicht gesucht und untreu gehandelt. Ein Glossator verknüpfte dies in 1Chr 10,13b mit den Verwerfungen in 1Sam 13; 15; 28 (237). Da die nochmals erwähnten vier Texte der außerbiblischen Rezeptionsgeschichte bei der Analyse der Sam-Texte keine Rolle spielten und da auf die Vorlagen in Sam und Chr immer wieder verwiesen werden musste, erscheint mir eine Behandlung der Texte in der Reihe ihrer Entstehung sinnvoller.

Angefügt ist eine Übersetzung der analysierten Saul-Texte (1Sam 1; 9,1–10,16; 11; 13,2–14,46; 14,47–52 und 1Sam 31–2Sam 1), die die ermittelten Schichten und Zusätze erkennen lässt. Ohne diese Übersicht verliert man beim Lesen der im Text und dann weiterführend in den Anmerkungen in Auseinandersetzung mit der Literatur diskutierten Probleme leicht den Überblick, da die in den Texten auftretenden Spannungen oft nur durch Berücksichtigungen weiter entfernt gefundener Bemerkungen gelöst werden. Ob der Leser allen Einzelergebnissen zustimmen wird, bleibt fraglich. Unberücksichtigt blieb die von einer anderen Ausgangsfrage her sich u.a. mit 1Sam 15 und 2Sam 1,1–16 befassende Diss. Hans Andreas Tanners (*Amalek*. Der Feind Israels und der Feind Jahwes. Eine Studie zu den Amalektexten im Alten Testament, Zürich 2005), bei der anders als bei B. das literar-, redaktionskritische und kompositionsgeschichtliche Interesse nicht an erster Stelle steht (ebd. 10).

Fulda Bernd Willmes

Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte, hg. v. Friedhelm Hartenstein / Konrad Schmid. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015. 220 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 40), pb. € 38,00 ISBN: 978–3–374–03361–4

In dem unübersichtlichen Terrain der neueren Pentateuchdebatte bildet die Priesterschrift einen festen Angelpunkt. Ihre Charakteristika und Textabgrenzungen in der Genesis wurden im 19. Jh. maßgeblich durch Theodor Nöldeke beschrieben. Zwar gab es nie einen Konsens in der Frage, wo die Priesterschrift endet und wie viele Bearbeitungen sich von einer „Grundschrift" abheben lassen, doch daran, dass sie

die Grundlage des ca. um 400 v. Chr. kanonisierten Pentateuchs bildet, hatte auch das 20. Jh. keinen Zweifel. Der vorliegende Sammelband beinhaltet die Vorträge der Projektgruppe „Altes Testament" der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie auf ihrer Jahrestagung vom Mai 2012, die jedoch erst 2015 veröffentlicht wurden. Ihr Titel ist allerdings etwas irreführend. Denn er erinnert an vergleichbare Sammelbände zum Elohisten und zum Jahwisten, in denen der Abschied von diesen „Quellenschriften" zelebriert und ausführlich begründet wurde. Das ist in diesem Sammelband nicht der Fall. Denn bei aller Infragestellung etablierter Forschungspositionen argumentieren alle sieben Beiträge mit dem Begriff der „Priesterschrift" bzw. mit „priesterschriftlichen Texten", zeigen aber zugleich, wie unterschiedlich Methodik, Zugangsweisen und Vorstellungen über die Größe „Priesterschrift" gegenwärtig sind. Als Leser gewinnt man den Eindruck, dass kaum einer der vorliegenden Beiträge mit den Annahmen der anderen Vf. kompatibel ist. Das ist an sich kein Problem, denn Wissenschaft lebt vom lebendigen Austausch. Aber die einzelnen Beiträge sind nirgends aufeinander bezogen, und ein einführendes Vorwort, das die Beiträge gewichten und Konvergenzpunkte der Debatte markieren würde, fehlt. Das ist schade, weil dadurch der Ertrag dieses Sammelbandes nicht hinreichend deutlich wird.

Der Band versammelt sieben Beiträge von Gelehrten, die sich schon mit größeren Werken in der Debatte um die Priesterschrift zu Wort gemeldet haben und in ihren Aufsätzen ihre Position noch einmal vorstellen und z. T. auch modifizieren. Insofern ist der Band auch für nicht Eingeweihte recht brauchbar, zumal die Beiträge von Levin, Blum und Römer auch orientierende forschungsgeschichtliche Überblicke enthalten, die weit ins 19. Jh. zurückreichen und den Eindruck erwecken, dass die gegenwärtige Forschung wieder bei den vielen Ergänzungs- und Fragmentenhypothesen angekommen ist, die vor 150 Jahren schon einmal viel diskutiert wurden. Die Streitfrage, ob die Priesterschrift eher als Quelle oder Redaktionsschicht anzusehen ist, ist für unterschiedliche Textbereiche wohl unterschiedlich zu beantworten. Allerdings wird dadurch und angesichts der immer schon gesehenen Lücken im Erzählablauf der Priesterschrift (z. B. in der Josefsgeschichte) das Modell „Quelle" insgesamt in Frage gestellt. *Erhard Blum* versucht in seinem Beitrag, der auch methodologisch angelegt ist, diese Alternativen durch die Annahme einer priesterlichen Komposition aufzuheben, die nicht als ein Autorentext, sondern als ein Werk zu verstehen ist, das „in einem längeren Prozess und nicht von einer Person allein realisiert wird" (55). Diese Sicht hätte den Vorteil, dass eine solche „Komposition" auch sprachliche und stilistische Unterschiede und Inkohärenzen beinhalten kann, die sonst zu diachronen Schichten- oder Redaktionshypothesen führen müssten. Überhaupt rechnen nahezu alle Vf. auch mit *nach*priesterlichen Redaktions- und Fortschreibungsprozessen, die sogar über die Pentateuchendredaktion hinausgehen können und bei denen die Unterscheidung von priesterlichen und eher deuteronomistisch geprägten Bearbeitungen verschwimmt. *Thomas Römer*, der bei seiner Analyse der Mosegeschichte (ähnlich wie J. C. Gertz zu Gen 5) zur Annahme eines ursprünglich selbstständigen P-Dokuments kommt, gesteht gleichwohl zu, dass der P-Faden nicht überall vollständig rekonstruiert werden kann, weil bei der Überarbeitung des Materials nicht alle Texte beibehalten wurden. Ohnehin müsse man aus literatursoziologischen Gründen mit einer kleinen Gruppe von Schreibern im perserzeitlichen Jerusalem (und Samaria) rechnen, die für die unterschiedlichen Stile im Pentateuch verantwortlich zeichnen (159f). Man kann jedenfalls sagen, dass die Entstehung der Priesterschrift sehr viel komplizierter gedacht wird, als dies das etablierte Basismodell einer Priestergrundschrift (Pg) und einer durchlaufenden Ergänzung (Ps) suggeriert.

Im Einzelnen enthält der Band die folgenden Beiträge:

Christoph Levins Hauptthese in seinem Aufsatz „Die Priesterschrift als Quelle. Eine Erinnerung" (9–31) lautet, dass J und P als Quellen anzusprechen sind, die auf einem frühen nachexilischen Stadium der Textentwicklung des Pentateuch miteinander verbunden wurden, während ein Großteil der Pentateuchtexte als noch spätere Ergänzungen anzusprechen sind.

Erhart Blum schlägt in „Noch einmal: Das literaturgeschichtliche Profil der P-Überlieferung" (32–64) ein Rahmenmodell „P-Komposition" vor, in das – wie schon erwähnt – die Gegensätze von Quelle und Fortschreibung in einem Modell integriert werden können.

Jan C. Gertz plädiert in seinem Beitrag „Genesis 5" (65–93) für eine selbstständige priesterschriftliche Quelle in der Urgeschichte und in Ex 1–15.

Christoph Berner „Der literarische Charakter der Priesterschrift in der Exoduserzählung (Ex 1–14)" (94–132) sieht, anders als Gertz und Römer, in Ex 1–14 kein Quellenmodell, sondern ein vierstufiges Redaktionsmodell (vorpriesterlich; priesterlich P, nachpriesterlich P^1, deuteronomistisch D, nachpriesterlich P^2) am Werk, das sich aber keineswegs mit dem Kompositionsmodell von R. Albertz (ZBK) in Einklang bringen lässt. Man kann bei Berner wie bei Otto (s. u.) gut sehen, wie in der gegenwärtigen Forschungsdiskussion in großem Umfang nachpriesterliche und nachdeuteronomische Ergänzungen erwogen werden. Während früher die priesterlichen Texte oft als Endpunkt der Entwicklung der Überlieferung angesehen wurden, erscheinen sie gegenwärtig häufig sogar als Start- und Ausgangspunkt der Literaturwerdung.

Thomas Römers auch als forschungsgeschichtliche Einführung dienender Aufsatz „Von Moses Berufung zur Spaltung des Meers. Überlegungen zur priesterschriftlichen Version der Exoduserzählung" (134–160) weist Ex 6;7–9;14 einer ursprünglich selbstständigen Quelle P zu, die wegen der klaren Rückverweise der Mose-Berufung (Ex 6) und der Meerwunderüberlieferung (Ex 14) auf Gen 1 und 17 einen engen Bezug zu den Traditionen der Genesis herstellt.

Eckart Otto „Priesterschrift und Deuteronomium im Buch Levitikus" (161–185) versucht, die gemeinsame Funktion von Priesterschrift und Deuteronomium für die Komposition des nachexilischen Pentateuchs herauszustellen. Im Buch Levitikus treffen nachexilische Fortschreibungen von P und von Dtn unmittelbar aufeinander. Das Heiligkeitsgesetz ist ein Erzeugnis dieser Fortschreibung. Zugleich werde das Dtn als Moses prophetisches Testament über Lev 25,1;26 am Sinai verankert.

Mit Lev 26 beschäftigt sich ausführlich auch *C. Nihan*: „Heiligkeitsgesetz und Pentateuch" (186–218), der das sog. Heiligkeitsgesetz nicht als Produkt buchübergreifender Fortschreibung (Pentateuchredaktion) verstehen will, sondern als Fortschreibung allein der priesterlichen Traditionen im Buch Levitikus (Levitikusredaktion).

Siegen Thomas Naumann

Exegese / Neues Testament

Finnern, Sönke / **Rüggemeier**, Jan: **Methoden der neutestamentlichen Exegese.** Ein Lehr- und Arbeitsbuch. – Tübingen: Francke 2016. (VI) 330 S. (UTB, 4212), kt € 24,99 ISBN: 978–3–8252–4212–1

In ihrem Vorwort (V–VI) betonen die beiden Vf. die wesentlichen Intentionen, die sie mit ihrer im Herbst 2016 publizierten Monografie zur ntl. Methodenlehre verbinden: Zum einen geht es – substantiell gesehen – um die Präsentation eines neuen, integrativen hermeneutischen Konzeptes, das den Schwerpunkt auf die narratologische Analyse legt, zum anderen versteht sich das Buch – formal betrachtet – in doppelter Funktion als Lehr- und Arbeitsbuch, worauf auch bereits der Untertitel verweist. Das Methodenbuch soll von Studierenden als Begleitlektüre für das ntl. Methodenseminar genutzt werden. Für Dozierende besteht zudem die Möglichkeit, zur Vorbereitung und Durchführung einzelner Seminarsitzungen auf Zusatzmaterialien zurückzugreifen, die die Vf. auf der UTB-Homepage kostenfrei zur Verfügung stellen.

Die Struktur der Monografie folgt der erwähnten exegetischen wie didaktischen Zielsetzung: Die Einleitung (1–11) erläutert die Relevanz einer wissenschaftlich reflektierten und somit fundierten Methodik im exegetischen Kontext und veranschaulicht in tabellarischer Form die von den beiden Vf.n vorgeschlagene neue Hermeneutik: Dieser hermeneutische Ansatz besteht aus „fünf Grundinteressen des Umgangs mit Texten" (7) – aus dem philologischen, historischen, systematischen, kritischen und praktischen Textinteresse. Dem Einzelmoment des philologischen Aspektes werden die fünf Methodenschritte der „Textbestimmung", „Textentstehung", „Textstruktur", „Texterklärung" sowie der „Textnachwirkung" zugewiesen (7). Diese philologisch-methodischen Textzugänge werden im ersten thematischen Teil der Studie (12–258) in elf Kap.n entfaltet (zur Textbestimmung: Kap. 2 und 3 [12–40]; zur Textentstehung: Kap. 4–6 [41–84]; zur Textstruktur: Kap. 7 und 8 [85–128]; zur Texterklärung: Kap. 9–11 [129–235]; zur Textnachwirkung: Kap. 12 [236–258]). Den Kern dieser Methodenlehre bildet der narratologische Ansatz, der in Kap. 11 (173–235) ausführlich dargestellt wird. Der kürzere, zweite Teil der Monografie (259–313) behandelt die noch ausstehenden Momente des historischen (259–269), thematischen (270–283), kritischen (284–293) (alle Kap. 13) und praktischen Interesses (Kap. 14 [294–313]) der ntl. Textarbeit. In Kap. 14 geben die Vf. neben der knappen Behandlung mündlicher und schriftlicher Darstellungsformen des Umgangs mit biblischen Texten (294–306) auch Hilfestellungen zum Verfassen einer exegetischen Hausarbeit (306–313, mit Verweis auf die voranstehenden Kap.). Es folgt ein Anhang (314–330) mit einem Literaturverzeichnis, einem Sach- und einem Personenregister sowie einem Abbildungsnachweis.

Exegetische Arbeit ist Textarbeit. Deshalb ist es sinnvoll, Termini und Konzepte aus den Textwissenschaften wie der Linguistik, Kommunikationstheorie und Philologie auch für den exegetischen Kontext gewinnbringend zu adaptieren. Das ist das erklärte Ziel der vorliegenden Monografie. Ausgehend von den theoretischen Vorarbeiten in Finnerns Diss. von 2010 und in Abgrenzung zu den bisherigen Methodenbüchern, die narratologische Prinzipien nur ausschnitts- oder überblicksweise rezipieren, ist die Absicht der vorliegenden Methodenlehre neu, ein hermeneutisches Gesamtmodell in einer kompakten Darstellungsform für die Praxis zu entwickeln und vorzustellen. Vier der fünf Methodenschritte – die Textbestimmung, die Textentstehung, die Textstruktur sowie die Texterklärung – entsprechen dem histo-

risch-kritischen Methodenkanon der ntl. Auslegung; sie erfahren in der vorliegenden Methodenlehre aber eine grundlegende Ergänzung und Erweiterung durch philologische und kommunikationstheoretische Prinzipien und Strukturen. Das gilt natürlich insbes. für die Texterklärung, die mit den wesentlichen erzähltheoretischen Kriterien – Perspektive, Figur, Handlung, Raum (176) – und den ihnen zugehörigen Einzelmomenten bestimmt wird. Hinzu kommt der Aspekt der Textnachwirkung, der aus der gleichen narratologischen Perspektive (vgl. z. B. Empathie, Sympathie vs. Antipathie, Spannung [239]) betrachtet werden kann: Eindrucksvolle und gelungene Beispiele für diese philologisch begründeten Ergänzungen und Erweiterungen der traditionellen historisch-kritischen Methodik sind – im Hinblick auf die Textbestimmung – die Formprinzipien „Kohäsion" und „Kohärenz" für die Frage nach der Präzisierung des textkritischen Moments der „schwierigen Lesart" (34–37), die Adaption der sog. „Laswell-Formel", um die Bedingungen der Entstehung eines biblischen Textes zu bestimmen (vgl. 42f), oder auch das Modell der „kognitiven Schemata" („Skripts" und „Frames") im Rahmen der Texterklärung (vgl. 174f). Ein kleines Manko stellt jedoch Kap. 13c) „Kritisches Interesse: Wie ist der Text zu beurteilen?" (284–293) dar, das redundant wirkt (vgl. auch die häufigen Stellenverweise auf die vorausgegangenen Kap.). Vermutlich ist das Kap. 13c) von den Vf.n nur der Vollständigkeit halber aufgenommen worden.

Als hilfreich für den Anfänger im exegetischen Arbeiten erscheinen die zahlreichen Definitionen der grundlegenden exegetisch-methodischen Termini sowie die minutiöse Kriteriologie, die ein angemessenes Erfassen und Bewerten ntl. Texte ermöglicht. Trotz der Fülle an Begriffen, Erläuterungen und Hinweisen bleibt die vorgestellte Methodenlehre dennoch überschaubar und somit anwendbar, was insbes. für das Erstellen einer exegetischen Arbeit unerlässlich ist. Das ist dem durchdachten didaktischen Konzept des Buches geschuldet, das auf Visualisierung angelegt ist: So werden die entscheidenden Begriffe und Zusammenhänge schlagwort- und thesenartig in Tabellen zusammengestellt, sodass sie sich gut verinnerlichen lassen. Zur Transparenz und Orientierung tragen auch das klar gegliederte Schriftbild mit Informationskästchen, Symbolen und Randnotizen bei, ebenso die Beispiele aus der Lebenswelt der Adressaten, die verständliche Sprache sowie die feste Strukturierung der Kap. mit der Darstellung des Zusammenhanges, der Schilderung der Methode im Einzelnen, dem Vorstellen eines Beispiels sowie den Wiederholungs- und Vertiefungsfragen, die mit einem kurzen Literaturverzeichnis abgeschlossen werden. Die Methode an sich lässt sich mit dem von den Vf.n vorgeschlagenen Akronym „*B-E-S-E-N*" (Text-*B*estimmung, Text-*E*ntstehung, Text-*S*truktur, Text-*E*rklärung sowie Text-*N*achwirkung) leicht memorieren und somit in einer Hausarbeit ertragreich umsetzen. Die Bibliografie versammelt die wichtigsten deutsch- und englischsprachigen Werke zur Thematik und bleibt für den Anfänger auf ein überschaubares Maß reduziert.

Es gelingt den Vf.n, ein überzeugendes hermeneutisches Modell vorzulegen, das dem Leser eine gründliche Einführung in die wichtigsten methodisch-exegetischen Begriffe und Konzepte bietet und ihm zudem ein hilfreiches Instrumentarium zur Analyse und Interpretation von Texten des NT zur Verfügung stellt. Das Buch eignet sich als Begleitlektüre, zum Selbststudium und nicht zuletzt als Nachschlagewerk zur raschen Orientierung.

Tübingen Stefan Eckhard

Klein, Hans: **Entwicklungslinien im Corpus Paulinum und weitere Studien zu Paulustexten**, hg. v. Tobias Nicklas. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016. 440 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments), geb. € 90,00 ISBN: 978–3–525–54051–0

Der von Tobias Nicklas herausgegebene Band stellt Studien von Hans Klein so zusammen, dass sich eine Gesamtschau der Paulusexegese des Hermannstädter Exegeten ergibt, die besonderes Interesse daran zeigt, Entwicklungslinien nachzuzeichnen, die sich von den originären Paulusbriefen her bis ins Schrifttum der „Paulusschule" abzeichnen.

Ein erster Anlauf (23–47) beleuchtet in dieser Frageperspektive die paulinische Idee des neuen Seins in Christus: Bei Paulus sei das neue Leben nicht irdische, sondern himmlische Realität. Was sich aus dieser Voraussetzung für das konkrete christliche Leben ergebe, habe der Apostel bewusst offen gelassen. Die nachpaulinische Generation habe dieses Verständnis nicht 1:1 übernommen: Der Kol sehe das neue Leben durch die Taufe vermittelt und setze sich – wie Eph – für ein Leben mit Blick auf den Himmel ein. Die Pastoralbriefe könnten sogar von einem durch den Geist „erneuerten" Leben sprechen.

Die zweite Untersuchung widmet sich dem „Gottesbild im Corpus Paulinum" (48–79). Jede einzelne Schrift des Corpus Paulinum sei von der Gewissheit getragen, dass Gott in Kreuz und Auferweckung Jesu die entscheidende Initiative zur endzeitlichen Rettung aller Menschen ergriffen habe. Die deuteropaulinischen Schriften setzten neue Akzente: 2Thess proklamiere das gerechte Gericht Gottes, Kol und Eph betonten hingegen das Heil in Christus und vernachlässigten die Verantwortung vor Gott.

Im Anschluss daran wendet sich K. der „Christologie im Corpus Paulinum" zu (80–110). Bereits im 1Thess seien alle Themen der paulinischen Christologie verankert, insbes. das kreuzes- und proexistenztheologisch grundlegende Denkmodell des „Sterbens für uns". Die Deuteropaulinen hätten die Christologie des Paulus sehr unterschiedlich weiterentwickelt.

Die darauf folgende Kurzanalyse fragt nach der „Kraft des Evangeliums" und seinem „Inhalt im Corpus Paulinum" (111–137): Mit der Rede vom „Evangelium" habe dem Apostel Paulus die zentrale Mitte seiner Verkündigung Jesu Christi vor Augen gestanden. In den Schriften der „Paulusschule" sei die lebendige Botschaft ein fest umrissenes Traditionsgut geworden, das es zu bewahren gelte.

Die folgende Untersuchung nimmt schließlich Bezug auf „Aspekte des Glaubens im paulinischen Schrifttum" (138–157). Paulus habe den Glauben als Annahme des Evangeliums mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen für ein neues Leben verstanden. Für die „Paulusschule" hingegen sei Glaube identisch mit Glaubensbekenntnis und christlicher Lehre.

Weiterhin geht es um die für Paulus zentrale Theologie von „Gerechtigkeit (Rechtfertigung) und Heil im Corpus Paulinum" (158–183). Grundlegend gewichtet K. das Ereignis der Auferweckung des gekreuzigten Jesus als den äußersten Erweis des Heilswillens Gottes zugunsten der Menschen. Die Rettung werde ihnen im Glauben zuteil. Habe Gott seine Gerechtigkeit in seinem Heilswerk erwiesen, bestehe die Gerechtigkeit des Menschen darin, dass er die Botschaft der Liebe Gottes annehme. Dem auf die Botschaft des Evangeliums reagierendem Glaubenden werde Gottes Gerechtigkeit im Hier und Jetzt zuerkannt, die allerdings für Paulus ihre letztgültige Bestätigung im Hinblick auf die eschatologische Vollendung durch ein positives Urteil im Endgericht noch zu finden habe. Wiederum sei es die „Paulusschule" gewesen, die die Gewichte verlagert habe: Kol und Eph sprächen nicht länger von Gerechtigkeit und Rechtfertigung, sondern nur noch vom Heil. Umgekehrt habe Tit Rechtfertigung und Heil zusammengedacht, was für die spätere Kirchengeschichte immens wichtig wurde.

Es folgen Beobachtungen „zur Ekklesiologie im Corpus Paulinum" (184–205): Für Paulus kann der Vf. noch keine fest etablierte Ekklesiologie ausmachen. Erst in den Zeugnissen der „Paulusschule" werde eine solche entwickelt, indem die Kirche als der Leib Christi gedacht werde, dessen Haupt im Himmel Christus ist.

Die achte Exegese untersucht die „Gleichwertigkeit aller Glaubenden (Gal 3,28) im Corpus Paulinum" (206–223). Unterschiede zwischen reich und arm, frei und versklavt seien im Denken des Paulus zwar theoretisch aufgehoben, der Fortgang der Debatten habe jedoch erwiesen, wie sehr für Gal 3,28 „der Wunsch Vater des Gedankens" war. Paulus selbst habe die Frauen marginalisiert. Derartige Entwicklungen seien durch die Paulusschule negativ verstetigt worden.

Die weitere Suche nach Entwicklungslinien fokussiert das „Verständnis des Gottesgeistes im Corpus Paulinum" (224–250). Für Paulus sei der Geist jene Kraft, die den Glaubenden als Angeld der kommenden Himmelswelt gegeben wird und sie zu neuen Menschen macht. Für die „Paulusschule" habe die Rede vom Geist ihre überragende Bedeutung eingebüßt.

Es folgt ein Spektrum der Vorstellung vom „Gewissen im Corpus Paulinum" (251–269): Die Idee des Gewissens sei in allen Paulusbriefen die einer inneren Instanz zur Verinnerlichung der Botschaft des Evangeliums. In den Pastoralbriefen gerate es zur Kontrollinstanz, die das je eigene Verhalten überprüfe.

Ausgehend von der Klärung der Begrifflichkeit schließt K. eine knappe Analyse der Konzeption des „Willens Gottes im Corpus Paulinum als Ansatzpunkt paulinischer Ethik" an (270–285). Bei Paulus sei der Wille Gottes grundlegend als Wille zum Heil der Menschen gefasst. Der Schülerkreis des Apostels verlange ausdrücklicher, dass sich die Glaubenden dem Willen Gottes entsprechend verhalten sollen.

Danach fragt die Studie unter der Überschrift „Aussage und Zusage, Verkündigung und Bekenntnis" nach dem Sinn der Wechsel des Personalpronomens im Corpus Paulinum (288–299). In diesem Kap. entwirft der Vf. eine Systematik und hebt sie von den deuteropaulinischen Schriften ab.

Im 13. Anlauf geht es um „Paulus als Apostel, Prophet und Lehrer in seinen unumstrittenen Briefen" (300–324). Paulus stelle sich den Glaubenden im Rahmen seiner Briefe in erster Linie als berufener und beauftragter Apostel vor. In der Funktion als Prophet wirke er, wo er ein „Geheimnis" verkündet. Paulus habe aber auch als Lehrer, zudem als Ausleger der Heiligen Schrift gewirkt.

Ausgehend von diesem Befund zeichnet K. mit dem nächsten Kap. die Entwicklung von „Paulus als Verkündiger, Apostel und Lehrer in den Pastoralbriefen" nach (325–343). Für seinen Schülerkreis lasse sich zeigen, wie sehr der Apostel zur unangefochtenen Lehrautorität schlechthin geworden sei.

Das werde v. a. im Epheserbrief deutlich, dem sich das 14. Kap. der Sammlung kurz widmet: „Auf dem Grund der Apostel und Propheten. Bemerkungen zu Epheserbrief 2,20" (344–353).

Eine weitere kleine Studie klärt „Handwerkliche Voraussetzungen der paulinischen Theologie" (354–360). Dieses Kap. ist ein Kleinod. In innovativer sachlicher Verwobenheit und Gegenüberstellung der beiden Themenstränge Leistung und Gnade zeigt sich die theologische Darstellungskraft des Vf.s: Ausgehend vom Stolz des Apostels Paulus, den Lebensunterhalt mit eigener Hände Arbeit zu bestreiten, skizziert K. die paulinische Gemeinde zunächst im Licht einer Handwerksgenossenschaft. Dieser korrespondiere dann aber gerade nicht der paulinische Topos einer Rechtfertigung aus Glauben, sondern aus Werken.

Die abschließenden Kap. umfassen Exegetica zum 2Kor: Nach der „Selbstverteidigung des Paulus im zweiten Korintherbrief und [der] Selbstverteidigung Jesu

im Johannesevangelium" (361–370) geht es um „Die Apologie des apostolischen Amtes innerhalb des zweiten Korintherbriefes" (371–382) – ein vorsichtiges, aber gewagtes Plädoyer zugunsten der Einheitlichkeit des 2Kor; ferner um einen die gegenwärtige exegetische Debatte grob überblickenden Diskussionsbeitrag zum „Angebot der Versöhnung in 2Kor 5" (383–397); und um die „Begründung für den Spendenaufruf für die Heiligen Jerusalems in 2Kor 8 und 9" (398–424).

Die vorgestellten Analysen ermöglichen einen fundierten Überblick über die Entwicklungslinien paulinischer Theologie, indem sie Zusammenhänge beleuchten, ohne dabei grobkörnig zu wirken, und Detailfragen integrieren, ohne sich im Nanobereich zu verlieren. So wird dieser Band zum eindrucksvollen Dokument des exegetischen Erfahrungsreichtums seines Vf.s.

400 S. paulinischer Theologie sind eine Hausnummer. Wenn man gleichwohl ein Desiderat an dieses Buch herantragen wollte, läge es auf dem Gebiet der Israeltheologie. Gerade hier offenbaren sich im Denken des Apostels Entwicklungslinien, die einschlägig sind und immanent wichtige theologische Potenziale freisetzen. Umso frappierender, dass die Paulusschule das schlussendlich hohe Reflexionsniveau des Lehrers – jedenfalls an dieser Stelle – nicht zu halten vermochte. Beides wäre als Plädoyer für mehr Theologie der Rede wert gewesen.

Luzern Robert Vorholt

Granados Rojas, Juan Manuel: **La teología de la reconciliación en las cartas de san Pablo**. – Estella: Verbo Divino 2016. 174 S. (Estudios Bíblicos, 57), kt € 16,00 ISBN: 978–84–9073–228–1

The title of this book summarises the topic: the theology of reconciliation in the Pauline epistles. The author is Columbian and a Jesuit, who has been a teacher at the Pontifical Biblical Institute since 2012. His monograph presents an expanded version of his doctoral thesis (*La reconciliación en la Carta a los Efesios y en la Carta a los Colosenses*. Estudio exegético de Ef 2,14–16 y Col 1,20.21–23, Rome 2008 [Analecta biblica, 170]).

Jean-Noël Aletti, Prof. em. of the Pontifical Biblical Institute where, as a Pauline specialist, he was the director of studies for the author's doctoral thesis, shows in his preface obvious sympathy for the work of his disciple (13–14). He describes this book as a strong and forceful representation of the philosophy of the Pontifical Institute, namely, that a biblical theology demands thorough and considerate exegesis (14).

The introduction (15–30) explains that the NT theme of reconciliation and its accompanying theology are exclusively Pauline (in line with Stanley E. Porter). The author sets out the NT vocabulary of reconciliation, underlining the methodological difficulties to understand the notion from the semantic base alone, there being words from other fields that also express it. This is seen in 2 Cor 5,18–21 and Rom 5,1–11, where the vocabulary of reconciliation is combined with that of justification, redemption and peace. It can also be seen at Col 1,20.22 and Eph 2,16, where it is combined with the vocabulary of creation (26). These are the texts that need to be studied. This section closes with a methodological note pointing out that a holistic view of the Pauline teaching will be offered, showing the editorial and theological continuities as well as the discontinuities (29).

The opening chap. "Orgullo y reconciliación [Pride and Reconciliation] en Rom 5,1–11" (31–49) begins with a presentation of the importance of Rom 5 within the framework of the letter. Then follows an exegetical analysis leading to the conclusion that reconciliation with one's enemies goes beyond making peace: it involves entering a new sphere of relationships bathed in grace (43). Two aspects are highlighted: 1) God is not only the agent of reconciliation but also the direct object in reconciling humans to himself (46); 2) reconciliation and justification are categories used to define the divine initiative taken with regard to humans (49).

The second chap. "El ministerio de la reconciliación [The Ministry of Reconciliation] en 2Cor 5,18–21" (51–77) starts by situating the quotation within a section whose composition is complex, being a rhetorical discourse on the Pauline ministry (52). The verse-by-verse analysis concludes with the statement that the ministry of reconciliation that Paul has received is a divine initiative (in Christ), which becomes an exhortation (by Christ) addressed to the listeners (70), which needs only to be accepted (75). The call to reconciliation in these verses is achieved in the name of Christ but also *in his favour*, and the effects of the Pauline ministry are *in our favour*, in other words in favour of everyone (77).

The third chap. "La reconciliación en la carta a los Efesios [Reconciliation in the Epistle to the Ephesians]" (79–102) takes Eph 2 as its focus. The exegetical analysis of these verses (Eph 2,11–13.14–18.19–22) yields the following message: reconciliation consists in the transformation of the relationship with God and with other people, a profound transformation (in the Spirit) of self-awareness and of social and religious values (100). Reconciliation with God consists in getting to know him closely, and also in becoming fellow citizens with believers, by living a life founded only in Christ (100).

The fourth chap. "La reconciliación en la carta a los Colosenses [Reconciliation in the Epistle to the Colossians]" (103–128) brings the analysis of texts to a close, focusing on Col 1,20–22 at the end of the Christological hymn. The exegesis of Col 1,19–20 reveals that the active mediation of the first-born is the same through his action of creation as through his action of reconciliation (117); and the exegesis of Col 1,21–23 highlights the fact that reconciliation has to be understood in a dialectic of before–after and that the reconciliatory action is developed in the rest of the letter (118). The theological reflection brings out the point that reconciliation in Col 1,15–20 occurs peacefully through the suffering and death of the first-born (125) while Col 1,21–23 conveys the idea that reconciliation takes place when we appear together before him (125).[1]

The fifth chap. "La teología de la reconciliación en las cartas paulines [The Theology of Reconciliation in the Pauline Epistles]" (129–152) opens with a statement that expresses the most salient feature of the Pauline understanding of reconciliation, one that should be considered as the most important of the monograph: "Reconciliation in the Pauline epistles is understood as transformation." (129) Concerning the process of reconciliation, according to Rom 5,10 and 2 Cor 5,18–20 this is realised with the mediation of Christ, as he achieves reconciliation of people with God and transforms the recipients into new mediators; according to Ephesians and Colossians, reconciliation becomes a process of continuous transformation where to reconcile means to create a new humanity in which any kind of enmity has been eliminated (142). The conclusion of the chap. presents a summary of the author's basic ideas (152): 1) that reconciliation in Pauline thought is the divine transformation manifested in Christ and operating thanks to his mediation; 2) reconciliation occurs in Christ as he creates a new humanity without divisions; 3) reconciliation takes place peacefully; 4) the criterion for reconciliation is complete unity; 5) the result of reconciliation in Christ is becoming an ambassador for it.

The appendices (155–159) consist of tables of vocabulary and syntax and a summary of the compositional analysis of 2 Cor.

The bibliography (161–171) reflects the thoroughness of the research and characterizes it. The work of Aletti has a prominent place. In the authors index, Aletti is notably the most frequently cited, followed by Porter.

Summing it up, this monograph by Juan Manuel Granados Rojas is a synthesis of his doctoral work, to which has been added a study of Rom 5,10 and 2 Cor 5,18–20. He essentially draws on rhetorical exegesis and, when necessary for his analyses, the historical critical tools of textual criticism and redactional criticism (51, 105). His work corresponds well to the presentation of Aletti in his preface, in offering a well-delineated biblical theology that emerges from careful exegesis.

Finally, attention can be drawn to the introduction, where the writer expressed his pastoral concern to contribute to the process of peace and reconciliation among nations in conflict, especially in Latin America (7), and to the happy coincidence of the publication of the book (2016) with the signing of the peace treaty between the Columbian government and the FARC, which earned the Columbian president, Juan Manuel Santos, the Nobel Peace Prize. The author well deserves our congratulations.

Barcelona Jordi Cervera i Valls

Hoppe, Rudolf: **Der erste Thessalonikerbrief**. Kommentar. – Freiburg: Herder 2016. 365 S., geb. € 39,99 ISBN: 978–3–451–31225–0

R. Hoppes Kommentar zum 1. Thessalonikerbrief erreicht den Buchmarkt zu einem günstigen Zeitpunkt. Seit dem letzten größeren deutschsprachigen Kommentar zu dieser kleinen biblischen Schrift, dem von T. Holtz für die Reihe *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament* (EKK), sind mehr als 30 Jahre vergangen (Erstauflage 1986), später erschienen noch einige Kommentare mittleren Umfangs, etwa für den *Theologischen Handkommentar zum Neuen Testament* (ThHK) (G. Haufe, 1999) oder das *Regensburger Neue Testament* (RNT) (P.-G. Müller, 2001), jüngst kam der kleine, wenngleich materialreiche für den *Ökumenischen Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament* (ÖTK) auf den Markt (St. Schreiber, 2014). In Planung bzw. näherrückender Veröffentlichungsankündigung stehen Neubearbeitungen von Kommentaren zu 1Thess für eine ganze Anzahl von wichtigen Reihen, u. a. den EKK, den *Kritisch-exegetischen Kommentar über das Neue Testament* (KEK) und den ThHK; allein, ein größerer aktueller deutschsprachiger Kommentar zu diesem Brief liegt im Moment nicht vor. Hierzu kommt der bekannte und bedauerliche Umstand, dass die HThK.NT-Reihe (*Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*) vom Verlag in den 1990er-Jahren unfertig abgebrochen wurde und 1Thess zu denjenigen biblischen Büchern gehört, die für diese Reihe nie kommentiert wurden. H.s neuer Kommentar schließt als Einzelwerk gewissermaßen diese Lücke. (Nebenbei sei angemerkt, dass während der Arbeiten zu den HThK.NT-Bänden schon einmal ein – kleinerer – Einzelkommentar zu 1Thess im Herder-Verlag erschienen war: H. Schlier: *Der Apostel und seine Gemeinde*, 1972.)

[1] The first paragraph of p. 124 says "Col, 15–20" instead of "Col 1,15–20". The first paragraph of p. 125 reads "Col 1,20–23" in place of "Col 1,21–23".

Eine kurze Rezension kann einen Fachkommentar und die enorme Arbeit, die sein Vf. in ihn investiert hat, kaum angemessen würdigen. Ich wähle daher einzelne Aspekte aus:

1.) *Zu Aufbau und Formfragen*: H. beginnt seinen Kommentar (nach der Bibliographie) mit einem ausführlichen Einleitungsteil, in dem er christentumsgeschichtliche, archäologische sowie sozial- und kultgeschichtliche Hintergrundinformation zur Stadt Thessaloniki zusammenträgt sowie sich weiteren Einleitungs- und Formfragen zu dem Brief stellt. Dabei sind – verglichen beispielsweise mit Gal oder Phil – die Einleitungsfragen zu 1Thess eigentlich recht unstrittig. Und so bleibt der Brief auch bei H. ein authentisches Paulusschreiben (gegen M. Crüsemann: *Die pseudepigraphen Briefe an die Gemeinde in Thessaloniki*. Studien zu ihrer Abfassung und zur jüdisch-christlichen Sozialgeschichte, Stuttgart 2010) und ohne Interpolationen von fremder Hand (einschließlich 2,13–16), abgefasst wahrscheinlich im Jahr 50 in Korinth und durch Boten nach Thessaloniki übersandt. Auch hinsichtlich der formalen Analyse bleibt H. konventionell: Er erkennt in 1,1 das Präskript, in 1,2–10 das Proömium, in 2,1–5,11 das Briefcorpus – aufgeteilt in zwei Hälften: 2,17–3,10 sowie 4,1–5,11 – und in 5,12–28 den Briefschluss mit dem Postkript in 5,25–28. Die Aufteilung des Briefes auf diese schulgerechten Abschnitte des antiken Briefformulars erfolgt damit fast schematischer, als es der Brief selbst hergibt (ganz anders bei St. Schreiber, 2014): Das „Problem" der immer wieder diskutierten doppelten Danksagungsperiode (1,2–10; 2,13–16) löst H., indem er keinen briefformalen Danksagungsabschnitt identifiziert, sondern 1,2–10 als ein *berichtendes* Proömium, das Danksagungen lediglich *beinhaltet*, und 2,13–16 etwas distanzierend als „Einführung in das Briefcorpus: Dank für die Wirksamkeit des Evangeliums" bezeichnet. Der „doppelte Briefschluss" (bereits in 3,11–13) ist für H. ein Gebetswunsch, nicht zuletzt auch mit paränetischer Funktion, der dadurch eine wichtige Scharnierfunktion zwischen den beiden Briefhauptteilen hat; wenigstens das abschließende, affirmative „Amen" in V.13fin. bleibt dabei allerdings wohl etwas unterbestimmt. Die formal ebenfalls gelegentlich als etwas sperrig empfundenen Verse 2,1–12 schiebt er als „briefliche Selbstempfehlung" ein. Im Gegensatz zu etlichen anderen Forschern zu 1Thess bezeichnet H. den Großabschnitt 4,1–5,11 nicht mehr einfach als „Paränese" (so etwa noch A. J. Malherbe: *The Letters to the Thessalonians: a new translation with introduction and commentary*, New York 2000, und viele andere), sondern betitelt ihn deutlich differenzierter umschreibend mit „Lebensgestaltung in der Endzeit und Fragen nach der Zukunft der Verstorbenen und Lebenden".

2.) *Zu einigen übergreifenden Themen*: H. liest 1Thess konsequent aus seiner konkreten historischen Situierung heraus, d. h. als ein Schreiben, das kurz nach überstürzter Abreise des Paulus (bzw. auch seiner beiden Mitmissionare) an die junge Gemeinde gesendet wurde. Damit tritt 1Thess als inhaltlich eigenständiger Entwurf in den Vordergrund; auf Vergleiche der theologischen Anschauungen des Briefes mit denjenigen der späteren paulinischen Briefe wird fast vollständig verzichtet (es finden sich allerdings immer wieder Vergleiche zu den anderen Paulusbriefen in Bezug auf den Sprachgebrauch). Die Vorstellung, dass zentrale Aussagen des 1Thess theologisch als „frühpaulinisch" zu verstehen seien (häufig etwa zur Soteriologie/Rechtfertigungslehre sowie der Eschatologie erwogen) – was ja nur diachron zu vermitteln wäre –, findet sich dadurch nicht ausgeprägt. An thematisch übergreifenden Exkursen sind nur zwei ausgeführt: zu Paulus' Konzeption von „Erwählung" (100–103) sowie ein Vergleich der eschatologischen Themenstellungen in 1Thess 4,15–18 und 1Kor 15,51f.58 (mit schöner Synopse, 279–282). Solche Exkurse wären gut noch häufiger denkbar und könnten das theologische Profil des Briefes noch schärfen.

Einen eigenen inhaltlichen Schwerpunkt in der Gesamtsicht des Briefes setzt H. darin, dass er die Anliegen der Gemeinde, auf die Paulus reagiert, als stärker von äußeren bedrängenden Widerfahrnissen wie Schikanen, Diffamierungen usw. aufgrund des exklusiven, die Teilnahme an Teilen des öffentlichen Lebens ausschließenden, neuen Glaubens der Gemeindemitglieder an den einen Gott JHWH motiviert sieht. Die Erfahrung solcher gesellschaftlicher Ausgrenzungen habe die Christusgläubigen zur Frage nach dem Wert ihres neuen Glaubens gegenüber ihrem früheren Leben geführt. Eschatologische Fragestellungen, häufig sonst als Kernanliegen des Briefes identifiziert, sieht H. demgegenüber als weniger zentral.

Die in 1Thess dominante Form der 1. Person Plural (1. Person Singular nur in 2,18; 3,5; 5,27) erklärt H. mit guten Gründen als schriftstellerischen Plural des Paulus: zwischen der Angabe zu den *Absendern* des Briefes und dessen eigentlichem *Verfasser* sei zu unterscheiden (64–70 u. ö.; auch hierzu genau gegenteilig bei St. Schreiber, 2014).

Zur ungewohnten Schreibweise *Thessaloniker* erläutert H. kurz und knapp, dass sie auf R. Ilgner, einen 2013 verstorbenen Sekretär der DBK, zurückgehe, der auch an der Revision der Einheitsübersetzung mitgearbeitet habe; H. habe diese Schreibweise übernommen, weil sie in der Neuauflage eben der Einheitsübersetzung verwendet werde (9). In einem Fachkommentar wäre allerdings gewiss eine fachphilologische Begründung wünschenswert.

3.) *Zu den Kommentierungen im engeren Sinne*: Die Kommentierungen erfolgen immer in einem gleichbleibenden Drei- bzw. Vierschritt: Nach der Übersetzung einer durchschnittlich jeweils sechs, maximal zwölf Verse umfassenden Texteinheit diskutiert H. unter „I." zunächst für den kommenden Abschnitt relevante übergreifende Themen, also z. B. kontextuelle oder strukturelle Fragen, Analysen zu Sprache, Semantik und Pragmatik, traditionsgeschichtliche Elemente o. ä. Unter „II." folgen dann ausführliche Einzelverskommentierungen und unter „III." zusammenfassende Bemerkungen.

Mit besonderem Augenmerk liest man gewiss den – von H. formal ja eigentlich recht lose kontextualisierten – Abschnitt 2,13–16 mit seiner scharfen antijüdischen Polemik v. a. in V. 15f. H. bespricht diese Verse unaufgeregt sachlich und mit überaus informativem religionsgeschichtlichem Schwerpunkt: Die Vorwürfe gegen „die Juden", Jesus und die Propheten abgelehnt und schließlich getötet zu haben sowie ihm selbst nachzustellen, ließen sich aus Motiven der atl.-jüdischen Tradition des gewaltsamen Prophetengeschicks ableiten, die Invektive der Menschenfeindlichkeit und „Gott nicht zu gefallen", seien antijüdische Vorurteile aus der hellenistisch-römischen Umwelt. Mit der Feststellung des Vollmaßes an Sünden und der Erfüllung des Zorns Gottes über sie (V. 16b) wende Paulus schließlich eine eigentlich jüdische Heidenpolemik gegen die Juden selbst. Der „Zorn Gottes" komme bereits durch den Erfolg der Mission der Christusgläubigen zum Ausdruck. Zur Bewertung dieser hochproblematischen Verse schließt sich H. H.-J. Klauck an: „Paulus hätte diese Sätze besser nicht geschrieben" (182; ursprünglich: H.-J. Klauck: *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament*, Paderborn 1998, 276), auch wenn er betont, dass das vorrangige Aussageinteresse des Paulus nicht die Polemik gegen sein eigenes Volk ist, sondern die Unaufhaltsamkeit der Verkündigung des rettenden Evangeliums.

Es handelt sich bei H.s Kommentar um einen Fachkommentar (griechische Ausdrücke werden in Klammern übersetzt, bleiben aber untranskribiert – und das ist gut so!), der ausgesprochen solide, mit vielen philologischen Details gearbeitet und überdies in sehr lesbarem und angenehm flüssigem Stil geschrieben ist. Ausführungen zur Wirkungsgeschichte sowie hermeneutische Reflexionen zur Anwendung in Schule oder Pastoral sind ausgespart. Neben vielen informativen und aufmerksamen Analysen erkennt der Rez. auch in den zahlreichen religionsgeschichtlichen Parallelen einen besonders wertvollen Schwerpunkt des Kommentars. Herausgegeben ist er in der auch für den HThK.AT (*Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament*) charakteristischen, auch vom bibliophilen Standpunkt aus ausgesprochen schönen Aufmachung (lediglich die im HThK.AT verwendeten Marginalien hätten die Lektüre noch zusätzlich erleichtert). Bedauerlich ist allerdings, dass der Band kein Namensregister enthält.

Wie eingangs erwähnt ist abzusehen, dass dieser Kommentar in den nächsten Jahren noch Konkurrenz von unterschiedlichen Seiten erhalten wird. Konkurrenz belebt bekanntlich das Geschäft, und hoffentlich wird der vorliegende neue Band als Einzelveröffentlichung nicht von den großen Kommentarreihen überschattet werden. Eine Kommentierung zum 2. Thessalonikerbrief kündigt H. bereits an, man ist gespannt!

Mainz Eckart David Schmidt

Theißen, Gerd / **von Gemünden**, Petra: **Der Römerbrief**. Rechenschaft eines Reformators. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016. 560 S., geb. € 40,00 ISBN: 978–3–525–51013–1

Luther und Paulus – das ist eine ganz besondere Beziehung. Pünktlich zum Jubiläumsjahr der Reformation legen Gerd Theißen und Petra von Gemünden ein Buch vor, das diese Beziehung noch einmal ganz neu in den Blick nimmt. Dafür gibt es gute Gründe: Denn beide (Paulus wie Luther) treten mit dem Willen zur Erneuerung an – der eine zur Erneuerung des Judentums, der andere zur Erneuerung der Kirche. „Beide handelten als Reformer, nicht als Religions- oder Kirchengründer." (13) Die Theologie, die Paulus entwirft, wird für Luther zur entscheidenden Impulsgeberin. An der Lektüre v. a. des Römerbriefes bildet er seine Rechtfertigungstheologie aus. Doch der geschichtliche Kontext Luthers

ist ein völlig anderer als der des Paulus. Hier beginnen die Probleme. Reformatorische Theologie hat seit dem 16. Jh. ihre eigenen Fragen und Probleme so stark in die Pauluslektüre eingetragen, dass es seit der Mitte des 20. Jh.s der Gegenbewegung einer „New Perspective on Paul" bedurfte, um die lutherische Brille von der Nase zu nehmen und Paulus wieder mit unverstelltem Blick in seiner Zeit wahrnehmen zu können. Dennoch behält auch die reformatorische Pauluslektüre Luthers ihr Recht. Das vorliegende Buch nimmt beide Phasen ernst. Es will die reformatorische Deutung der Rechtfertigungslehre und die in der „New Perspective" entwickelten kritischen Einsichten nicht gegeneinander ausspielen, sondern zusammenführen.

Dieser neue Zugriff auf das Denken des Paulus hat seine Besonderheit in dem Anspruch, „die Texte bewusst im Lichte einer hermeneutischen Polyphonie auszulegen" (15). Weder ist das Buch ein Kommentar noch ist es eine thematisch angelegte Monographie. Vielmehr bietet es sechs Durchgänge durch den Text des Römerbriefs, die immer wieder eine neue Perspektive einnehmen: textimmanent, historisch, bildsemantisch, theologisch, sozialgeschichtlich und psychologisch. Jede dieser „Ganzlektüren" ruht in sich und ist dennoch auf vielfältige Weise mit den anderen Lektüren verbunden. Im Besonderen stellt die sozialgeschichtliche Lektüre eine Art Substruktur dar (eng verbunden mit der bildsemantischen und der psychologischen). Dass die Theologie des Paulus auch von ihrer Bildgewalt lebt, setzt einen ganz neuen Akzent. Hier kommt der Römerbrief von einer Seite in den Blick, die in der bisherigen Auslegung noch kaum wahrgenommen worden ist.

Kap. 1 „Die Kritik an der reformatorischen Paulusdeutung" bahnt zunächst einen forschungsgeschichtlichen Zugang. Ausgehend vom reformatorischen Verständnis der Rechtfertigungslehre wird der zweifache Schritt einer „Entlutheranisierung" (der Begriff stammt von H.-J. Schoeps) – zuerst in der liberalen Theologie („Erlösung als Verwandlung"), später im Zuge der „New Perspective" („Erlösung als universales Heil") – nachgezeichnet. Dieses Kap. liefert nicht nur eine kundige Würdigung der „New Perspective", sondern auch eine fundierte Kritik, in der v. a. der soziale Aspekt aufgenommen und noch konsequenter durchgeführt wird. Am Ende mündet dieses Kap. in „eine neue reformatorische Paulusdeutung", in der die lutherische Brille nicht einfach nur in die Schublade gelegt, sondern geputzt bzw. mit neuen Gläsern versehen wird. Insgesamt zeigt sich, dass die Theologie des Paulus durchaus widersprüchlicher ist als die Rekonstruktionen seiner Interpreten. Paulus als Exponent des Judentums träumt im Römerbrief von einer Erneuerung des Gottesvolkes. Sein zentrales Anliegen besteht in einer universalen Öffnung hin zu den Völkern. Damit verbindet sich aber auch eine grundsätzliche Gesetzeskritik, die er latent schon vorfindet, aufnimmt und neu konturiert. Bewahren und verändern – beides steht für den reformatorischen Charakter der paulinischen Theologie und wird als Fragerichtung für die folgenden Untersuchungen leitend.

Kap. 2 „Der Gedankengang des Römerbriefs" ist der Struktur des Textes gewidmet. Dabei wird das Briefkorpus, geteilt in einen systematischen und paränetischen Teil (1–11/12–15), auch terminologisch neu vermessen. Anstelle der problematischen, nach wie vor alle Einleitungen und Kommentare beherrschenden Gliederungsformel „Freiheit von …" steht nun für Röm 1–11 viermal und programmatisch „Heil durch …". Nicht die Abgrenzung, sondern die Erschließung trägt den Ton. Diese Gliederungsformel wird dann folgerichtig in der theologischen Lektüre (Kap. 5) noch einmal produktiv gemacht.

Kap. 3 „Konflikte im Imperium und im Christentum" nimmt mit einer historischen Lektüre die zeitgeschichtlichen Umstände sowie die verschiedenen Konfliktsituationen der paulinischen Mission in den Blick. Naheliegenderweise spielen dabei die Kollektensammlung und die geplante Spanienmission eine wichtige Rolle. Hier finden sich gediegene historische Miniaturen, die v. a. die Intention des Römerbriefes aus seiner Situation heraus zu erklären vermögen: „Er ist die Rechenschaftslegung eines Reformators, der über alles hinaus, was er schon erreicht hat, ein unerfülltes utopisches Ziel hat, nämlich alle Völker für die Verehrung des einen und einzigen Gottes zu gewinnen." (133)

Kap. 4. „Theologische Bilder im Römerbrief" stellt mit seiner bildsemantischen Lektüre das Herzstück des Buches dar – was allein schon der Umfang (91 S.) deutlich macht. Hier begegnet man dem originellsten wie stimulierendsten Zugang zum Römerbrief. Paulus reiht nicht nur rationale Argumente aneinander. Er entwirft auch zahlreiche Bilder, die ihre ganz eigene argumentative Kraft entfalten. Bilder „transportieren Gedanken, lösen Assoziationen, Emotionen und Motivationen aus. Sie sind nicht eindimensional, sondern sprechen […] den *ganzen* Menschen an – seine kognitive und emotionale Seite wie die pragmatische Dimension seines Handelns." (135) Die Bildfelder oder Bildkreise des Römerbriefes lassen sich näherhin als politische Bilder („König", „Richter", „Priester"), familiäre Bilder („Sklave", „Frau", „Sohn") oder Berufsbilder („Töpfer", „Gärtner") bestimmen, die zudem in Röm 1–11 eine textinterne Entwicklung erkennen lassen. Im paränetischen Teil Röm 12–15 tritt erneut eine „Polyphonie der Bilder" in den Blick. Alle diese Bilder zeigen „sukzessive Veränderungen im Gottes- und Menschenbild" (224) an und bringen die Theologie des Paulus „eindringlicher als alle begrifflichen Ausführungen zum Ausdruck" (226).

Kap. 5 „Heilskonzepte im Römerbrief und deren Aporien" führt diese Bildfelder noch einmal als Strukturelement einer theologischen Lektüre vor Augen. Hier geht es nun um vier verschiedene „Heilskonzepte", worin die Gliederung aus Kap. 2 aufgenommen und sachlich entfaltet wird: Heil durch Tun des Gesetzes (1–3), durch Rechtfertigung (3–5), durch Verwandlung (6–8) und durch Erwählung (9–11). Auch der Israelabschnitt ist somit als integraler Bestandteil in die „Heilslehre" des Römerbriefs einbezogen. Diese vier Konzepte werden dann im paränetischen Teil (12–15) erneut aufgenommen und variiert. Ihnen liegt ein dreifaches Verständnis von „Sünde" zugrunde, das als Beziehungsstörung zwischen Gott und Mensch, als konkrete Gesetzesübertretung und als verfehlte Orientierung am Gesetz zu Tage tritt. Alle vier Konzepte beweisen ihre Stärken und enden dennoch in Aporien. Die Gesetzesfrömmigkeit etwa ist zunächst als eine Art „jüdischer Humanismus" zu würdigen, der das vorausgehende Erbarmen Gottes wie auch die Möglichkeit der Umkehr impliziert; die Rechtfertigungslehre zielt am deutlichsten auf die Universalität des Heils; die Verwandlungslehre entwickelt eine bemerkenswerte Christusmystik; die Erwählungslehre schließlich zielt auf eine neue Menschheit, die alle Völker umfasst. Der Hymnus auf Gottes unbegreifliche Wege aber fasst nicht nur Röm 9–11 zusammen, sondern fungiert als Abschluss des ganzen Abschnittes Röm 1–11. Alle vier Konzepte setzen eigenständige Akzente und sind dennoch eng miteinander vernetzt. Gerade in der Darstellung dieses Netzwerkes gelingt es, die kontroverse Debatte um die „New Perspektive" aufzunehmen und in einem neuen, integrativen Ansatz weiterzuführen.

Kap. 6 „Die Universalisierung des Heils für alle Menschen" verfolgt in einer sozialgeschichtlichen Lektüre den „Traum des Paulus" von einem Gottesvolk, das Juden und Völkerwelt gleichermaßen umfasst. Dabei wird die soziale Dynamik der christlichen Gemeinden beschrieben, die zur Entstehung einer transethnischen Identität beiträgt. Das geschieht maßgeblich durch die Universalisierung ethnischer Traditionen (Abstammung, Tempel, Gesetz, Geschichte) sowie durch die lokale Praktizierung von „Toleranz" (etwa am Beispiel der Speisevorschriften).

Kap. 7 „Die Transformation des ganzen Menschen" liefert schließlich eine psychologische Lektüre, bei der erneut der Herzschlag dieses Buches besonders deutlich zu vernehmen ist. Paulus schreibt seinen Brief im Angesicht realer Todesgefahr. Seine Theologie ist deshalb auch zu einem großen Teil Selbstreflexion. In Röm 1,16–17 setzt Paulus mit einem Bekenntnis ein. Diese persönliche, emotionale Beteiligung durchzieht fortan alle weiteren Ausführungen. Paulus formuliert prospektiv im Blick auf seine Pläne und die Risiken der letzten Jerusalemreise, retrospektiv in der theologischen Bilanz seines Lebenswerkes und introspektiv als Ausdruck seiner biographischen Umbrüche. Prospektiv gewinnt die Verpflichtung gegenüber der Jerusalemer Gemeinde eine Bedeutung, die mehr als nur die Einlösung einer Zusage ist. Die Retrospektive erweist sich deshalb als aufschlussreich, weil man die sukzessive Entfaltung der genannten vier Heilskonzepte nun auch noch einmal neu als Spiegelbild einer theologischen Entwicklung lesen kann. Für die Selbstreflexion spielt v. a. das vieldiskutierte „Ich" in Röm 7 eine zentrale Rolle, in dem die persönlichen Erfahrungen des Paulus verarbeitet sind. Insgesamt bietet der Römerbrief somit auch eine „schrittweise Selbstenthüllung des Paulus".

Kap. 8 „Der Römerbrief – Rechenschaft eines scheiternden Reformators" nimmt den Untertitel des Buches auf, nun aber mit einer bedeutsamen Präzisierung: ein „scheiternder" Reformator sei Paulus gewesen. Immerhin: „Der Brief ist der Rechenschaftsbericht eines Reformators vor seinem Scheitern. Aber dieses Scheitern spricht nicht gegen ihn. Zu viel an seinen Gedanken ist unabgegolten. Er verkörpert eine *ecclesia semper reformanda* und einen Universalismus, der im Gespräch zwischen den Religionen noch lange nicht erfüllt ist […]. Vor allem aber vertritt er den Glauben an Gott als Grund einer unbedingten Bejahung des Menschen." (488)

Kap. 9 bringt in einer „Zusammenfassung" Anliegen und These des Buches noch einmal in klaren, zitierfähigen Formulierungen auf den Punkt: „Der Römerbrief enthält ein Reformprogramm für das antike Judentum. Paulus wollte keine neue Religion etablieren, sondern das Judentum erneuern. Er scheiterte mit dieser Reform, wurde dadurch aber zum Architekten des Christentums. Im Römerbrief legt er sich und seiner Gemeinde Rechenschaft über sein reformjüdisches Programm ab. Dieses Programm hat im 16. Jahrhundert noch einmal eine Reform des Christentums inspiriert." (489) Genau diese reformerische Dynamik durch eine Kombination aus historischen, bildsemantischen, sozialgeschichtlichen und psychologischen Ansätzen herauszuarbeiten, gelingt dem Buch in der Tat auf eine faszinierende Weise. „Heute gilt noch immer: Alle Religionen müssen sich tiefgreifend verändern, um diesen reformatorischen Impuls zu verwirklichen. Alle müssen ihre Traditionen wie Paulus neu interpretieren, um sie für andere Menschen zu öffnen. Alle Menschen müssen separatistischen Fanatismus überwinden." (497) Das sind bedeutungsschwere Worte – im Jahr 2017!

Insgesamt 13 Exkurse behandeln exegetische Detailfragen. Graphiken und Tabellen veranschaulichen schwierige Sachverhalte und erweisen didaktisches Geschick. Das Literaturverzeichnis führt mit einem ausführlichen Quellenteil auf ganz eigenständige Weise noch einmal die Einbettung des Römerbriefes in die intellektuell-literarische Szene seiner Zeit vor Augen. Ein Stellen- und ein Sachregister erleichtern die weitere Navigation.

Es ist unmöglich, die zahlreichen innovativen Beobachtungen dieses Buches auch nur annähernd zu würdigen. Hier wird nicht einfach nur Altbekanntes in neuer Einkleidung geboten; vielmehr öffnet nahezu jeder Satz einen originellen, oft überraschenden, immer anregenden Blick auf den Römerbrief. Gerade weil den Gedanken des Paulus ihre Unausgeglichenheit zugestanden wird, gelingt es auch, ihre dennoch bestehende Ordnung sichtbar zu machen. Das alles geschieht zudem in einer Sprache, die klar und verständlich, anschaulich und überzeugend daherkommt – in der gegenwärtigen Paulusexegese durchaus keine Selbstverständlichkeit! Mich hat dieses Buch von der

ersten bis zur letzten Seite gefesselt! Es klärt viele komplexe Fragen auf erstaunlich einfache und überzeugende Weise. Seine Stärke liegt in dem Weitblick, mit dem eine ganze Epoche der Römerbriefdeutung durchlaufen wird – um schließlich das Beste zu behalten und einer neuen, stringenten Interpretation dienstbar zu machen. Deshalb kann man das Buch auch Studierenden nur auf das Wärmste empfehlen! Paulus erweist sich auch darin als „Reformator", dass er seinen Ausleger/inne/n immer wieder die Perspektive zu wechseln nahelegt. Das zu tun, ist gerade im Jubiläumsjahr der Reformation dringend geboten.

Greifswald Christfried Böttrich

Kirchen- und Theologiegeschichte

Buc, Philippe: **Heiliger Krieg**. Gewalt im Namen des Christentums. – Mainz: von Zabern 2015. 432 S., geb. € 39,95 ISBN: 978–3–8053–4927–7

Der Verlag hat dieses Buch schon auf dem Schutzumschlag gegen Kritik gewappnet: Echte Größen der deutschen (Kirchen-)Geschichtswissenschaft dürfen dort ihre Wertschätzung zum Ausdruck bringen. Der Verlag behauptet, dieses Buch präge ein „gänzlich neuer Ansatz", derjenige nämlich, der „mit großer Quellenkompetenz und ausgeprägtem Aktualitätsbezug die historischen Wurzeln des Geflechts der gegenwärtigen weltpolitischen Verwerfungen" aufzeige. „Gegenwärtig" meinte schon zum Zeitpunkt des Erscheinens der amerikanischen Originalausgabe etwas Vergangenes: die mit Versatzstücken religiöser Rhetorik arbeitende Legitimation des zweiten amerikanischen Irak-Krieges, den George W. Bush als Reaktion auf 9/11 begann, um eine vermeintliche „Achse des Bösen" niederzuringen.

Philippe Buc wäre klug beraten gewesen, zwischen Versatzstücken religiöser Rhetorik und Religion wie auch zwischen verschiedenen Religionen und christlichen Denominationen zu unterscheiden. Aber darauf legt er expressis verbis keinen Wert in diesem Text, der ein „historischer Essay" sein will. Was immer hier versucht wird: Historisch im Sinne einer reflektierten Methodologie oder eines subtilen Theoriebewusstseins ist hier nichts. Stattdessen will B. zeigen, dass „Charakterzüge, die für das westliche Christentum spezifisch sind (und die im Lauf der Zeit auf weniger religiöse, ‚post-christliche' Kulturen des Westens übertragen wurden), zur Erklärung von massenhafter Gewalt im Westen beitragen" (7). Statt also genau diesen Übergangsprozess zum Gegenstand der Untersuchung zu machen – was lohnend und ertragreich ist –, übergeht er ihn absichtlich und ausdrücklich, um den westlichen Bellizismus mit einem „scharfen Blick" bedenken zu können: „Eine Hauptthese dieses Buches ist, dass einige kulturelle Formen aus der fernen Vergangenheit bis in unsere Gegenwart gelangt sind" – wenn auch, so viel Differenzierung muss dann doch sein, als nicht ausschließlich kontinuierliche Weitergabe von „Neuerfindungen und Fortsetzungen" (301). Es sei der „Sprachschatz von christlichem heiligem Krieg, Märtyrertum und Terror" (301), dessen sich in der Moderne die Radikalen der Französischen Revolution, die russischen Revolutionäre, der antikoloniale Terror und die „Rote Armee Fraktion" (RAF) bedient hätten, schließlich auch die Kriegslegitimation der amerikanischen Bush-Administration. B. wagt am Ende die Prognose, dass die Übertragbarkeit dieser Rhetorik an beliebige historische Orte, deren Identifikationsfähigkeit mit Stätten der Heiligkeit, das Bestreben, Konversionen der Reinheit zu erzeugen und die Mehrdeutigkeit solcher Applikationen stets von Neuem eine radikalisierende Verkürzung von Zeit erzeuge, religiös legitimierte Gewalt also jederzeit und überall neu ausbrechen könne, wo die oben genannten Versatzstücke Gefühle zu binden und Mythen zu erzeugen, geeignet seien: „Daher werden sehr wahrscheinlich auch in der Zukunft dieser westlichen Vergangenheit Märtyrertum, Terror und heiliger Krieg auftauchen und Beobachter wie Akteure gleichermaßen in Erstaunen versetzen." (307) Das entdeckt zu haben, soll den Erkenntniswert dieses Buches ausmachen. Nun ja.

By the way: Zum Verständnis des gegen das Wirtschaftsgebaren, die Freizeitkultur und die Publizistik der westlichen Welt gerichteten islamistischen Terrors, der wahllos am politischen Prozess unbeteiligte Zivilisten zu Opfern macht, trägt B. ebensowenig bei wie zu dem der islamistischen Radikalisierung in arabischen Ländern. Das ist schlicht nicht sein Thema, und das bekennt er auch offen. Durch das, was momentan in den USA geschieht, werden die aktualisierenden Absichten dieses Buches ohnehin von völlig neuen Konstellationen überholt.

Damit B. seinen eigentlichen Gegenstand – den Bellizismus der westlichen Welt als Transfer- und Transformationsprodukt christlicher Gewaltlegitimation – entfalten kann, vollzieht er v. a. zwei Denkoperationen: Er verweigert die Unterscheidung überall dort, wo sie notwendig und angemessen wäre. Und er entzieht sich dem historischen Narrativ, von dem wir normalerweise erwarten, dass es uns ermöglicht, Entwicklungskausalitäten und Sinnzusammenhänge zu (re-)konstruieren. Darum beginnt für B. das westliche Christentum mit der jüdischen Auflehnung gegen Fremdherrschaft in vorchristlicher Zeit und mit den (östlichen) Märtyrerakten und reicht bis ins postchristliche 21. Jh. Darum sind alle Entwicklungsstadien dieses Christentums ebenso irrelevant wie dessen neuzeitliche Auffächerung in Konfessionen und Sekten (vgl. 55). Darum interessiert es B. auch nicht, dass sich der Krieg über die Jh.e veränderte: seine politische Struktur, seine militärische Formation, der Wandel seiner legitimatorischen Einbettung. Und darum lassen sich in den nach Motivkreisen geordneten Kap.n dieses Buches auch keine strukturierten Argumentationen ausmachen (so viele Nummerierungen sie auch enthalten): I. „Der amerikanische Way of War im Spiegel der Vormoderne"; II. „Christliche Exegese und Gewalt"; III. „Wahnsinn, Märtyrertum und Terror"; IV. „Märtyrertum im Westen: Rache, Reinigung, Erlösung und Geschichte"; V. „Zwillingsbrüder: Nationaler Heiliger Krieg und Sektiererterror"; VI. „Freiheit und Zwang"; VII „Das Subjekt der Geschichte und wie Geschichte gemacht wird".

Der „Heilige Krieg" wird nicht abgegrenzt von Reflexionen zum „gerechten Krieg"; „Terror" und „Martyrium" werden als spezifische Gewaltformen nicht erläutert, ja nicht einmal aufgefasst; keiner dieser Begriffe wird definiert. Es wird auch nicht gefragt, ob die reichlich zitierten Äußerungen im jeweiligen Kontext dazu dienten, Aggression zu rechtfertigen oder erlittene Gewalt zu deuten. Das ist deswegen so erstaunlich, weil der Vf. ausweislich des Literaturverzeichnisses reichlich Quellen gelesen hat. Wenn eines niemals in den Blick kommt, dann die eigentlichen Akteure, deren Erfahrungen und Motivationen. Es werden viele Namen genannt; aber niemandem von ihnen wird auch nur ein Mindestmaß an Plastizität zugestanden. B. bezeichnet sich als Historiker und Mediävist, aber seine Geschichtsauffassung ist von wahllos wabernden Äußerungsfetzen belebt. Die Exkulpationsklauseln der Einleitung – das Christentum sei keineswegs ausschließlich eine Religion der Gewalt; christliche Motive seien keinesfalls stets die Ursache konkreter Gewalt; auch andere Kulturen kennten Massaker; das Christentum habe auch zur Entwicklung der Menschenrechte beigetragen – heben diese argumentativen Defizite nicht auf, denn sie treffen den Kern des Problems nicht. Das kontinuierliche Unbehagen des Rez.en richtet sich nicht dagegen, hier konsequent mit Gewalt im Namen und in Adaption christlicher Vorstellungswelten konfrontiert zu werden. Dazu gibt es jahrzehntelange Forschung, und genau an dieser Stelle lernen wir leider nichts Neues. Das Problem liegt darin, dass der Vf. genau das tut, was er unter Berufung auf Theoriegrößen wie Marc Bloch und Michel Foucault zu vermeiden behauptet, nämlich die „Idolisierung von Ursprüngen" (15). Nur so nämlich ist eine Darstellungsweise zu erklären, die vorwiegend motivisch lose sortierte Beispiele von Gewaltrhetorik montiert. Die Einleitung enthält einen kurzen Abschnitt „Kontexte"; wenn man ihn recht versteht, soll er so etwas wie ein Periodisierungs-, jedenfalls ein Zeit- und Verlaufsschema anbieten. Aber nicht einmal hier vermeidet der Vf. das, was danach das ganze Buch kennzeichnet: ein weitgehend beliebig anmutendes Hin- und Herspringen zwischen ideengeschichtlichen Motiven, deren Kontext ganz offenkundig gerade nicht interessiert. Und so wird es leider im ganzen Buch weitergehen, weil B. einen von Belesenheit zeugenden Zitatenschatz religiöser Reflexion und Motivation von Gewalt zusammenträgt, der unbefangen von Augustinus zu den Kreuzzügen und zu Robespierre, von Bush zu den Märtyrerakten, von Häresiebekämpfung zu Antichrist-Spielen, von den Jüdischen Kriegen zum Hexenwahn gelangt und immer so weiter. Angeblich hat alles mit allem zu tun; plausibel gemacht werden diese Zusammenhänge kaum.

Dieses Buch liegt in den großstädtischen Buchhandlungen stapelweise auf, und demnach verkauft es sich gut. Das liegt vielleicht deran, dass es so geeignet ist, die Vorurteile derer zu bestätigen, die die eingestreuten Selbstrelativierungen des Vf.s nicht genau zur Kenntnis nehmen. Für die Leser/innen, die das Verhältnis von Christentum und Kriegsgewalt differenziert nachzuvollziehen suchen, die also wirklich historisch denken wollen, ist es nicht sehr hilfreich. Es zeigt uns etwas, das wir schon kannten. Aber es trägt wenig dazu bei, dass wir es besser verstehen.

Tübingen Andreas Holzem

Müller, Daniela: **Frauen und Häresie**. Europas christliches Erbe. – Münster: Lit 2015. (V) 199 S. (Christentum und Dissidenz, 2), pb. € 34,90 ISBN: 978–3–643–12743–3

Nachdem die Reihe von Daniela Müller selbst mit einem durchaus kritisch zu würdigenden[1] Band eröffnet worden war und der Fall Jeanne d'Arc bereits in einer ebenfalls schon skeptisch beurteilten[2] eigenen Monographie innerhalb der Reihe behandelt wurde, legt M. mit dem vorliegenden Band ihren Schwerpunkt erneut auf das Katharertum und dessen historische Auswirkungen und theologische Implikationen mit Blick auf Frauen. Auch in der Anlage des Bandes bleibt M. ihrer Linie treu: Zum Thema legt sie „einen Querschnitt" (IV) ihrer Forschungen vor, d. h. eine Zusammenstellung verschiedener Aufsätze, Vorträge, Manuskripte und sogar einer Kurzfassung ihrer Habil.schrift – die nachhaltig negativen Folgen, die sich im konkreten Fall, und so auch wieder in dem vorliegenden Band, ergeben, wurden bereits an anderer Stelle dargelegt. Immerhin ist das doch störende Maß an persönlicher Ergriffenheit gegenüber dem ersten Band hier erheblich und entscheidend reduziert.[3]

Der erste Beitrag, der offenbar als eine Art Einleitung für den Band konzipiert und geschrieben wurde, konfrontiert den Leser allerdings geradezu martialisch mit der schon in der Titulatur provozierten Deutung des Themas „Frauen und Häresie" als christliches Erbe Europas. Hier wird knapp, von den ntl. Bildern und der frühen Kirche über die Katharerinnen im Mittelalter bis hin zur Französischen Revolution, personifiziert in der Olympe de Gouze, eine „spezifisch christliche Tradition" (6) aufgezeigt, die „die gleiche Behandlung von Männern und Frauen eingefordert" habe. Dies steht gleichsam als Appell an Gegenwart und Zukunft, wenn über die Rolle der Frau in der Kirche und in der Folge auch über Frauen in Ämtern diskutiert wird.

Mit dem Begriffspaar „Askese und Ekstase" wird der Leser völlig unvermittelt in einen gänzlich anderen Kontext geworfen. Auch wenn M., im Anschluss an den Versuch einer Begriffsdefinition, ihren historischen Überblick von den Anfängen des Christentums bis heute „überwiegend auf Frauen" richtet, erscheint ein unmittelbarer Bezug zur Thematik des Buchs keineswegs stringent. Die Ausführungen und Deutungen zur Askese im frühen Christentum sind durchaus überzeugend, doch ist eine aus asketischem Verhalten rührende Ekstase zwangsläufig Häresie? Exemplifiziert an der weiblichen Leidensmystik stellt M. das Spannungsverhältnis zum Körper dar und plädiert hinsichtlich des Leib-Seele-Verständnisses für ein positiveres Bild vom Körper, um der „untrennbare[n] Körper-Seele-Einheit" (28) ein festes Fundament zu geben.

Der folgende Beitrag „Vir caput mulieris" führt in das hochmittelalterliche Kirchenrecht und dessen Definitionen der Stellung der Frau ein. M. verfolgt dabei die Absicht, „Normen der Tradition" (29) zur Begründung der „Inferiorität" der Frau in der Kirche anhand des *Decretum Gratiani* historisch und theologisch kritisch zu überprüfen. Eine solche Untersuchung muss im vorgegebenen Rahmen zwangsläufig, wie M. selbst weiß, auf Ausschnitte beschränkt bleiben, wofür die Vf.in dennoch repräsentative Aussagekraft beanspruchen will. Bei ihren Analysen verlässt sie jedoch weitgehend den engeren kirchenrechtlichen Rahmen, um das Argument der weiblichen Schuld am Sündenfall durch Scholastik und Frühe Neuzeit weiterzuverfolgen. Ausführungen über juridische, liturgische, rechtliche und dann doch wieder auch kirchenrechtliche Einschränkungen der Frau führen quer durch das Mittelalter und wirken, jedenfalls im Gesamtkontext des Beitrags, etwas inkohärent, zumal trotz der zahlreichen Beispiele aus unterschiedlichen Zeiten und Räumen eben doch wieder die Frage nach der Berechtigung allgemein zu ziehender Schlüsse vorsichtig erhoben werden muss. Sehr feinsinnig spürt M. dabei allerdings auch Tendenzen hin zu einer Gleichbehandlung der Frau auf, rechtlich etwa zum Schutz der Frau (Witwe; Eheschließung) oder faktisch die zunehmend an Eigendynamik gewinnenden Fälle weiblicher Jurisdiktionsgewalt. In M.s Zusammenschau spricht der historisch-theologische Durchgang durch das Mittelalter freilich „eine deutliche Sprache für die Rechtsungleichheit der Frau" (53). Diese Erkenntnis führt zu einem Ausblick in die Gegenwart auf Grundlage des CIC (1983), der letztlich auch „keine volle Rechtsgleichheit der Geschlechter" (54) herstelle. Eine zukünftige Lösung sieht M. in einer „Stärkung der Laienmitsprache" (58).

Ein Beitrag über „Ketzer und Ketzerinnen" eröffnet den Reigen der Aufsätze, die sich spezieller mit dem „Katharismus" (61) beschäftigen. Zur Begriffsetymologie schließt sich M. der romanistischen Deutung an (Chazaren → Ketzer) und hält fest, dass das Ketzertum auch in der rezenten Forschung noch hauptsächlich als ein männliches Phänomen betrachtet werde, von der Ketzerin sei kaum die Rede. Folgerichtig fragt M., was denn einen Ketzer überhaupt zum Ketzer mache. Die folgende Bestimmung der Merkmale, gerade in der gegebenen Prägnanz, ist sehr hilfreich und wird im Folgenden durch einschlägige Quellenpassagen untermauert. Aus diesen wird deutlich, dass schon vor der ersten eindeutigen Zuordnung von Ketzern zu den Katharern (1143) in der Regel eine direkte Linie von Mani her gesehen bzw. vermutet wurde. M. schließt mit Recht aus dem durch Bildmaterial noch ergänzten Quellenbefund, dass der „Katharismus" dem „lateinischen Christentum" (76) als fremd erachtet und vom Manichäismus, der schon von den Kirchenvätern bekämpft worden war, hergeleitet wurde: der „Osten" = das „Andere". Die logische Folge im Westen war die „Angst vor Verfremdung des Glaubens und der Kultur" (78), die den Kampf gegen die Katharer weiter beförderte. Schwierig erscheint allerdings der von M. in diesem Zusammenhang gebrauchte Begriff „Volkskonsens" (ebd.). Den insgesamt überzeugenden, aber letztlich zu wenig auf das Spezifische der Ketzerin hin profilierte Beitrag schließt mit einer knappen Auswahl (Döllinger; Borst) zu Deutungen und Gewichtungen des „Katharismus" in der Forschung.

Im darauf folgenden Beitrag, wiederum zum „Katharismus", gelingt M. diese Profilierung schon eher. Nach dem bei ihr wiederkehrenden Bedauern hinsichtlich der Quellenlage (schriftliche Zeugnisse fast nur von der „Gegenseite" [86]) reflektiert die Vf.in die „weibliche Beteiligung", die Rolle der in der Selbstbezeichnung sog. „Guten Christin". M. beleuchtet hier zwei verschiedene Aspekte: die soziale Verankerung einschließlich der Folgen im Falle eines Ausbrechens sowie die religiösen Fundamente, deren Analyse sie, dem Titel des Beitrags entsprechend, v. a. auf die Autorität der Bibel fokussiert. Deutlich ist, besonders mit Blick auf das Christusverständnis, das konstituierende Moment des *consolamentum* herausgearbeitet. Im Fazit katharischer Interpretation des Evangeliums steht daher, dass hierin „die für Frauen in der katholischen Kirche so hinderlichen Beschränkungen weitgehend außer Kraft gesetzt" (103) gewesen seien.

Mit dem Themenfeld der Inquisition befasst sich ein weiterer Beitrag. Dieses Feld auf die Perspektive der Frau zu begrenzen, fällt gewiss nicht schwer und wird von M. auch konsequent betrieben. Zunächst beleuchtet sie die Stellung der Frau im Rahmen des Inquisitionsprozesses und dabei auch die Auswirkungen der Änderungen im Beweisverfahren; Frauen erscheinen hier als Zeuginnen, Angeklagte und auch Denunziantinnen. Anschließend analysiert sie das Strafsystem auf mögliche geschlechterspezifische Differenzierungen und Spezifizierungen und stellt, freilich nur an einer Einzelquelle, fest, dass Frauen „überproportional von den schweren Strafen verschont" (199) worden seien. Der aus ihren Ausführungen abgeleiteten Vermutung, Frauen seien ab dem 14. Jh. generell für „schuldfähiger" gehalten worden, wird man sich aber kaum anschließen können, zumal sich auch einige von ihr angegebene Datierungen widersprechen.

Es folgt eine Regionalstudie zu den „Katharerinnen im Rheinland". Sie ist dem ersten Teil der Habil.schrift von M. entnommen. Die Untersuchung konzentriert sich zunächst auf das Schreiben Everwins von Steinfeld an Bernhard von Clairvaux 1143, das Einblick in die Strukturen des „Katharismus" (nicht nur) im Rheinland gibt. Sodann kommt Eckbert von Schönau zu Wort, dessen Disputationen die Organisationsformen der Katharergemeinden ebendort offenbaren und, ebenso wie Hildegard von Bingen, dabei auch die Rolle der Frau beleuchten. Die Frauen erscheinen in dieser Frühphase der katharischen Bewegung fast ausnahmslos noch als „Verführte", „nie jedoch als aktive Beteiligte" (138). Mit tiefem Spürsinn geht M. dem weiteren Schicksal der Katharer im deutschen Reich im Kontext der Inquisition im 13. Jh. nach. Etwas überraschend folgt dann die Frage, ob der „Katharismus" „eine Frauenreligion" gewesen sei, möglicherweise evoziert durch die hier klar erkennbare Aufhebung der traditionellen Geschlechterrollen. M.s Antwort muss auch angesichts der Quellenlage entsprechend dürftig ausfallen: Frauen waren stets zugegen, gehen aber „namentlich unter" (147).

Auch der Beitrag „Gott und seine zwei Frauen" bleibt beim Themenfeld „Katharismus" und beschäftigt sich näherhin mit dem Bild

[1] Siehe meine Besprechung zu: Daniela Müller: *Ketzer und Kirche*. Beobachtungen aus zwei Jahrtausenden, Münster u. a. 2014 (Christentum und Dissidenz, 1), in: *Theologische Revue* 112 (2016), Sp.127–129.

[2] Siehe die Besprechung von Gerd Krumeich zu: Helmut Feld: *Jeanne d'Arc*. Geschichtliche und virtuelle Existenz des Mädchens von Orléans, Münster u. a. 2016 (Christentum und Dissidenz, 5), in: *sehepunkte* 17 (1/2017) (15.1.2017), abgerufen wurde: http://www.sehepunkte.de/2017/01/29632.html (letzter Abruf: 2.3.2017).

[3] Vgl. Anm. 1.

des und den Vorstellungen vom Teufel. Die katharischen Versionen vom Fall der Engel und vom Sündenfall, die M. eingehend analysiert und schlüssig interpretiert, können nach M. so gedeutet worden sein, dass die dominikanischen Inquisitoren eine Verbindung zwischen Frau und Teufel erkannten, „was den Weg für entsprechende Bausteine der Hexenlehre geebnet haben könnte" (163).

Einen anderen Kontext, den des Messianismus, eröffnet der Beitrag „Der Erlöser ist eine Frau". Dementsprechend versucht M., anhand der als Ketzerinnen (posthum) verurteilten und verbrannten Guglielma in Mailand 1300, Prous Boneta in Carcassonne 1325 und Jeanne d'Arc in Rouen 1431 – hier tritt sie nun also doch noch kurz auf den Plan – Gemeinsamkeiten zwischen den räumlich wie zeitlich divergierenden drei Fällen herauszuarbeiten, „die sich auf dem Hintergrund ihrer religiösen, dem Christentum verhafteten Überzeugungen erklären lassen" (165). Hauptsächlich glaubt sie solche im religiösen Konzept des „Messianismus" erkennen zu können, der Naherwartung der Ankunft eines göttlichen Erlösers. Zu diesem Zweck holt sie weiter aus und bezieht beispielsweise Hildegard von Bingen in ihre Reflexionen mit ein. Für Prous Boneta und Guglielma betont M. als weitere Gemeinsamkeiten im Glauben ein neues, übergreifendes Evangelium, die Vorstellung, die Inkarnation des Heiligen Geists zu sein und daraus abgeleitet die Überzeugung, „zu Retterinnen der Menschheit zu werden" (180). Doch lässt sich von hier aus eine direkte Linie hin zu Jeanne d'Arc ziehen? Ich muss zugeben, dass ich mir unter den drei Figuren nur zu Jeanne eine fundierte Meinung zutrauen kann, und diese folgt derjenigen M.s in weiten Punkten: Jungfräulichkeit, Sendungsbewusstsein, *fille de Dieu* etc. sprechen dafür, aber gerade im entscheidenden Punkt – dem Verständnis vom Heiligen Geist – ist es ein ganz schmaler Grat hin zur Spekulation, wie M. selbst zugeben muss, will man auch hier eine direkte Linie zu den Fällen aus dem frühen 14. Jh. ziehen. Natürlich kann man Jeannes Berufung auf die Stimmen der Heiligen auch oder gar wesentlich als Produkt des Prozessverlaufs behaupten, aber muss man mit M. deswegen die Heiligen durch den Heiligen Geist ersetzen? Wie steht es mit den „Missionen" und Visionen der Jeanne zur Rückeroberung des Heiligen Landes (von M. immerhin erwähnt) und zur Begründung eines neuen, 1000-jährigen Reiches, die doch mit einer Naherwartung des göttlichen Erlösers – Jeanne selbst „als Erlösungswerkzeug des Hl. Geistes" (185), wie M. spekuliert – so gar nicht in Einklang zu bringen sind?

Es bleibt festzuhalten, dass man den vorliegenden Band mit Gewinn lesen kann, der sich zum einen aus der breiten Erfahrung und Positionierung M.s in der Katharerforschung ergibt und zum anderen konkret in Details und Einzelfragen besteht, sich mitunter auch darin ein wenig verbirgt. Es fehlt trotz der klaren Themenstellung ein roter Faden, sei er chronologisch, räumlich, nach thematischen Aspekten oder wie auch immer angelegt. Der Band ist ein Sammelband in loser Zusammenfügung bereits publizierter bzw. vorliegender Arbeiten M.s, dessen Inkohärenz sich nicht zuletzt auch in (z. T. wörtlichen) Wiederholungen, wie etwa in der ausführlichen Schilderung der Vergehen des Pierre Dalbs oder der Stellung der Frau im kanonischen Eherecht in zwei verschiedenen Beiträgen, offenbart, die bei sorgfältigerer Redaktion sicherlich vermeidbar gewesen wären.

Münster Thomas Bauer

Frenschkowski, Marco: **Magie im antiken Christentum**. Eine Studie zur alten Kirche und ihrem Umfeld. – Stuttgart: Hiersemann 2016. (XIV) 337 S. (Standorte in Antike und Christentum, 7), pb. € 88,00 ISBN: 978–3–7772–1602–7

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Fassung des 2010 erschienenen Artikels „Magie" im *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC) (Band 23, Sp. 857–957) und enthält, wie Marco Frenschkowski herausstreicht (IX), v. a., was das antike Christentum betrifft, vieles von dem bereits dort Behandelten in erweiterter und vertiefter Form. Auch methodologisch wird mehr und z. T. Neues geboten.

So sind am Anfang (1–84) zwei Kap. dezidiert methodologischen Fragen gewidmet. Das erste (I.) geht auf die heutige Problemstellung, das zweite (II.) auf die antike Begriffsgeschichte ein. Es folgen (85–202) zwei thematisch arrangierte Kap. zur Magie in der griechischen und römischen Antike (III.) sowie in den altorientalischen, atl. und jüdischen Traditionen (IV.). Diese fallen hier im Buch, wie von F. zugegeben, etwas skizzenhafter aus als im Lexikonartikel, machen aber zusammengenommen immer noch einen großen Teil der Studie aus. Die folgenden zwei Kap. zur Magie im ältesten Christentum (V.) und in der Alten Kirche (VI.) sind etwas ausführlicher gehalten als im RAC-Artikel. Insbes. Kap. VI. (223–274) kann als Herzstück des Buches gelten. Einige Abschnitte zu frühchristlichen Schriftstellern und ihren Äußerungen über Magie, „Alltagsmagie" in der frühen Kirche, pagane Magie in christlichen Quellen, Magie in Verbindung mit Liturgie und Gebet sowie Magie im Kontext religiöser „Sondergruppen" wie Gnostikern, Manichäern und Mandäern werden ausführlicher diskutiert und relevante Quellen behandelt. Beschlossen wird der Band mit drei kürzeren Kap.n: einem über rechtsgeschichtliche Aspekte zum Thema Magie (VII., 275–288); einem, in dem antike und moderne Magiekonzeptionen einem Vergleich unterzogen werden (VIII., 289–292); und einem, das generell über die Einstellung der Alten Kirche zur Magie handelt (IX., 293–296). Angefügt sind darüber hinaus als Appendizes (297–314) Übersetzungen von drei Quellentexten (Theokrit: *2. Idyll: Die Zauberinnen*; Plinius maior: nat. hist. 30,1–18 und Proklos: *Über die heilige Kunst nach den Hellenen*), eine selektive Literaturliste, die v. a. neuere und neueste Titel enthält, sowie Autoren-, Namen- und Sachregister.

Wie F. richtig sieht, ist Magie zu einem „Modegegenstand" in der Erforschung spätantiker Religionen geworden (IX). Mit dieser Entwicklung gehe, so F., eine gewisse Entleerung der Bedeutung des Begriffs „Magie" einher, der nunmehr nicht selten fälschlicherweise mit dem Begriff „Religion" gleichgesetzt werde (X). Sehr nützlich ist deshalb F.s forschungs- und begriffsgeschichtlicher Überblick im Vorwort sowie im ersten Kap., wo Magie zunächst von Religion abgegrenzt und als Inversion von Religion identifiziert wird (3). Gleichzeitig wird der Bereich der Magie sodann eben nicht als deckungsgleich mit dem der Religion wahrgenommen, sondern als sich auch auf Technologien, Künste und Alltagsriten erstreckend (4). Im Hinblick auf die zumeist literarischen Quellen wird deren oft imaginärer Charakter ins Feld geführt (3). Ebenso kommen Themen wie Geschlechterrollen (Stichwort „Hexe"), Polemik gegen und Verbot von Magie, der Gegensatz von guter und böser Magie sowie der kulturelle Grenzen überschreitende Charakter von Magie und die daraus resultierenden Möglichkeiten interkultureller Vergleichs zu Wort. Als ein Beispiel für einen solchen möglichen Vergleich wird Indien erwogen (42–54). Ein forschungsgeschichtlicher Überblick geht in erster Linie auf die systemimmanente Rationalität von Magie ein, wie sie in der modernen Forschung erkannt worden sei (10–29). Dass eine rationale Magiekritik bereits im lateinischen Mittelalter stattfand, wird ebenfalls erwähnt (29–42). Etwas ernüchternd ist in diesem Zusammenhang Fs. Beobachtung (26), dass sich kulturwissenschaftliche Magieforschung heute in einem gesellschaftlichen Kontext bewegt, in dem Magie selbstverständlich praktiziert wird, und dass „Praktizierende der Magie" (109, Anm. 213) als Forscher konstruktiv am akademischen Diskurs über Magie beteiligt sind. Zugleich betont F. aber auch, dass jegliches moderne oder postmoderne Magiekonzept sich grundlegend vom antiken (oder vormodernen) Verständnis von Magie unterscheidet (289–291).

Kap. II. beginnt bei den iranischen Wurzeln des griechischen Wortes „Magie" und zieht von da aus Linien zur altiranischen Religion und ihrer Wahrnehmung bei antiken griechischen Autoren sowie zu deren Selbstwahrnehmung. Als aufgeklärte Humanisten seien letztere zwar von der Exotik der östlichen Religion fasziniert gewesen, gleichzeitig hätten sie sich aber auch von ihr distanziert, sodass sich für das Wort „Magie" eine eher peijorative Konnotation entwickelt habe. Beide Aspekte fänden sich im frühen Christentum fortgesetzt. Ansätze zu kritischen Magietheorien fänden sich bei Plinius dem Älteren sowie später unter Mittel- und Neuplatonikern, wo sich Magiedenken in theurgischen Ansätzen niedergeschlagen habe. An dieser Stelle schließt sich beinahe nahtlos Kap. III. an, wo nun verschiedenste Themen antiker Magiegeschichte angesprochen werden. Dabei fließen die Quellen wie schon im RAC-Artikel überaus reichlich, wenngleich auch Interpretation und Diskussion einzelner Quellen mitunter etwas zu kurz kommen. Entsprechendes lässt sich sogar noch verstärkt von Kap. IV. über die orientalisch-jüdischen Traditionen sagen, die ihrerseits nahtlos in die Kap. zum frühen Christentum überleiten, wobei es einige interessante Überschneidungen gibt. Der Abschnitt über die griechisch-jüdischen Autoren (174–177) etwa enthält Verbindungslinien sowohl zur klassischen Antike als auch zum frühen Christentum. Dabei scheint der Befund, so F., nicht konsistent. Josephus etwa lege als Historiker ein eher geringes Interesse an Magie an den Tag, während Philon als vom Mittelplatonismus beeinflusster Philosoph ähnlich wie etwa Plutarch magischen Kräften und Ritualen etwa im Zusammenhang mit der Initiation in Mysterien eine positive Rolle zugestehe. Andernorts folge Philon dann aber auch wortwörtlich den atl. Vorschriften, wonach Zauberei mit dem Tod zu bestrafen sei (176). Diese Inkonsistenz spiegele sich auch darin wieder, dass Philon oft metaphorisch von Magie rede, etwa (negativ) im Zusammenhang mit politischer Rhetorik (Sophistik) oder auch (positiv) in seiner Rede von „wahrer" oder „reiner" Magie, d. h. einem nicht korrupten Zugang zum Buch der Natur, der Einsicht und Macht über diese verleihe.

Ein solcher erweiterter und diffuser Magiebegriff läuft dem methodologischen Ansatz des vorliegenden Buchs zuwider. In den verblei-

benden Kap.n (V.–VII.) zum frühen Christentum wird daher immer wieder die Diskrepanz zwischen der in den einschlägigen literarischen Quellen vorherrschenden Magiekritik einerseits und der in zahlreichen (religiösen, sozialen, kulturellen usw.) Lebensvollzügen gängigen Magiepraxis andererseits thematisiert. Diese Diskrepanz, so F.s Resümee, sei letztlich nicht auflösbar. Man stehe hier vielmehr einem „Phänomen kultureller Ambiguität und wohl auch kognitiver Dissonanz" gegenüber (293). Die jeweiligen Bereiche, mit denen man es zu tun habe, bildeten letztlich „je eigene Diskurslinien" (ebd.). Hinzu komme, dass die frühchristliche Magiekritik, die ja an eine bereits in der paganen Antike etablierte Magiekritik anknüpfte, auch dazu verwendet wurde, um eine grundsätzliche Grenzziehung zwischen Christentum und (paganer) antiker Kultur vorzunehmen. Eine Art „religiöser Proto-Aufklärung" ging mit einer generellen „Dämonisierung" paganer religiöser Kultur einher (293–294). Die Magie, die ja bereits in der paganen Antike im Kreuzfeuer der Kritik gestanden hatte, sei diesem Angriff in besonderer Weise ausgesetzt gewesen. Sie sei nun, so F., geradezu zum „Generalnenner einer ‚metaphysischen Opposition' […], zum Werk Satans" (294), geworden.

Dass die Magie dennoch überlebt hat und weiter überlebt, so F., liege an ihrem „Nutzen", der „imaginativer Natur" sei (294). Sie biete dem Geist die Möglichkeit, sich angesichts der Veränderlichkeit der Wirklichkeit, des Eintretens unmöglicher Möglichkeiten, zu vergewissern. „Der magisch handelnde Mensch erobert sich […] eine Freiheit zurück, die ihm das Leben nimmt." (294). Der Erfolg der Magie bestehe nicht darin, dass sie äußere, sondern darin, dass sie innere Wirklichkeiten verändere. Die Alte Kirche habe diese Art von Heilslehre als überholt erachtet und ihr stattdessen ihre christologische, ekklesiologische und eschatologische Botschaft entgegengesetzt. Freilich sei diese Botschaft in der konkreten christlichen Praxis nie ganz eingeholt worden (295).

Mit diesem theologischen Resümee schließt die Studie, die zwar ähnlich wie der RAC-Artikel, aus dem sie hervorgegangen ist, in vielen Bereichen überblickshaft bleibt, die aber dennoch durch ihre umfassende Breite und methodologische, sich auf das Wesentliche konzentrierende Klarheit überzeugt. Sie ist deshalb allen zu empfehlen, die sich (insbes. im Zusammenhang mit dem Studium der Alten Kirche) mit dem Phänomen Magie in Antike und Spätantike beschäftigen.

Cardiff Josef Lössl

Ziegler, Gabriele: **Die Wüstenmütter**. Weise Frauen des frühen Christentums. – Stuttgart: Camino ²2016. 159 S., geb. € 18,00 ISBN: 978-3-460-50003-7

Die promovierte Patrologin, Philologin und Leiterin von Exerzitien, Gabriele Ziegler, nimmt in ihrem in zweiter Auflage erschienenen Buch eine vernachlässigte Personengruppe, nämlich die Wüstenmütter, in den Blick und regt zur weiteren Beschäftigung mit ihr an. Bei den Wüstenmüttern handelt es sich um christliche Frauen der Antike, die sich wie die ersten Mönche in die Einsamkeit der Wüste zurückzogen.

Die Vf.in fragt, „welche Stärken und welche Spiritualität die ‚Wüstenmütter' […] uns heute vermitteln" (10) und warum sie „vor allem im Westen, in der lateinischen Kirche, in Vergessenheit" (10) geraten sind.

Daran schließt sich ein Vorwort (11–15) Anselm Grüns an, in dem die „Gleichwertigkeit von Wüstenvätern und Wüstenmüttern" (11) in den Darstellungen der Kirchenväter und frühen Mönche und ihre Bedeutung für die heutige Zeit betont wird.

In Kap. 1 (17–54) gibt die Vf.in einen Überblick über die Quellen (17) und erklärt den Begriff „Wüstenmutter" bzw. „Amma" (18–20). Sie geht knapp auf Antonius, den politischen Hintergrund und die christologischen Streitigkeiten des vierten Jh.s ein (21–25) und identifiziert den gesellschaftlichen Druck als „Urquelle der Klöster" (25) und „einer völlig neuen […] Lebensform" (25) für Frauen. Als Vorbild für den „Stand der geweihten Jungfrauen" (27) nennt sie kurz die Apostelin Thekla und begründet ihn mit einer ausführlichen Exegese von Mt 12,50 (27–30). Dann zeigt sie kurz das Verantwortungsbewusstsein der Wüstenmütter auf, besonders wenn sie tatsächlich selbst Mütter waren (30). Es folgt eine Analyse der inneren und äußeren Probleme von Frauen am Beispiel von Synkletika (31–36). Anhand der Probleme von Frauen in der Wüstengesellschaft leitet die Vf.in zu Ursachen für das allgemeine Phänomen über, sich als das andere Geschlecht auszugeben (36–44). Abschließend nennt Z. Indizien für das „gezielt[e] [V]ergessen" (45) der Wüstenmütter im Westen (falsche Übersetzungen, sinnentstellende Darstellungen, Identifikation mit Maria Magdalena), das auch die Darstellung von Wüstenvätern betrifft (45–55).

Kap. 2 (55–93) stellt in verschiedener Länge exemplarisch Themen von sechs „[s]tarke[n] Frauen" (55) vor (Theodora, Sarrha, Synkletika, Melania d. Ä., Maria Aigyptia sowie die Amme Benedikts). Spezialfälle sind Maria Aigyptia und die Amme Benedikts. Von Maria Aigyptia (75–81) erzählt die Vf.in nur einen Ausschnitt der „Legende" (75 u. ö.), ohne die Historizität Marias anzusprechen; Benedikts Amme (81–93) wird in ihrem eigenen Kap. lediglich mit einer halben Seite bedacht.

Unter dem Titel „Wegbegleiterinnen der Seele" (95) wird Männern und Frauen in Kap. 3 (95–122) geraten, dass Angriffe am Besten ertragen werden sollten – unabhägig davon, ob die Ursache in der Gemeinschaft oder außerhalb dieser liegt. Neben der Feststellung, dass Männer und Frauen sich im Verhalten gleichen können, wird vor übertriebener Frömmigkeit und einseitigem Rückblick auf die Vergangenheit gewarnt (95–110). Die zweite Hälfte des Kap.s widmet sich der „Enttabuisierung des Sexuellen" (110) in ausführlichen Exegesen zweier Texte Johannes Cassians, um diese in zwei Weisheiten Theodoras (116 und 121f) zusammenzufassen (110–122).

Nach der Nennung ihres Auswahlkriteriums („mit denen ich viel anfangen kann", 123) behandelt die Vf.in in Kap. 4 (123–141) kurz die Schwierigkeiten von Frauen in der Gegenwart und Ratschläge der Wüstenmütter und -väter an sie (124–126) und gibt ausführlich Johannes Cassians Erläuterung des Jesusgebetes der Wüstenmutter Sarrha wieder sowie seine Rezeption bis in die Neuzeit (127–133). Kurz nennt sie Synkletikas Mahnung an die Frauen, die Sorge auch um die eigene Seele nicht zu vernachlässigen (134–136). Inhaltlich schließt die Vf.in unter der Überschrift „Versöhnung zwischen männlich und weiblich" (137) mit Synkletikas Sicht der „Berufung der Frauen, Lehrerin [sic!]) des Guten zu sein" (138), des Weges dorthin und dessen Rezeption bei Hildegard von Bingen (137–141).

Es folgen ein Glossar, Abkürzungen, Quellen und Literatur sowie Anmerkungen (143–159).

Es verwundert, dass sich den „weisen Frauen des Christentums" auf den ersten Blick nur ca. 30 % des Buches widmen. Bei der Lektüre relativiert sich dieser Eindruck, weil nicht nur in Kap. 2 Episoden über die Wüstenmütter berichtet werden – hier wäre ein Index gut! Dieser wäre auch hilfreich, um z. B. den Bericht über Olympias (98–103) schnell zu finden, der im Gegensatz zu den kürzeren über Sarrha (63–66) und Synkletika (66–69) nicht in Kap. 2 steht. Inhaltlich erstaunen auch längere Passagen, in denen hauptsächlich über Wüstenväter berichtet wird (z. B. 42f, 48–50, 71–74, 81–93, 110–121), ebenso wie die Tatsache, dass Bischof Athanasios als Autor der Vita von Synkletika genannt wird, die nach ihm lebte – eine Information, die offensichtlich falsch ist. Es ist bedauerlich, dass Anselm Grün seine Erklärung „Sanft kommt im Deutschen von ‚sammeln'" (13) nicht mit einer Quelle belegt.

Formal ist ärgerlich, dass sich Glossar, Anmerkungen und Literaturverzeichnis an einigen Stellen weitgehend doppeln, während einige Literaturangaben nur in den Anmerkungen stehen (vgl. Anm. 15, 33, 38, 58, 64) oder vom Literaturverzeichnis abweichen (vgl. Anm. 40). Zudem fehlen einige Quellenangaben (z. B. auf S. 9, 21, 24, 133, 140, Anm. 47 – Anm. 66 scheint im Fließtext verrutscht zu sein). Das Abkürzungsverzeichnis ist hilfreich, aber unvollständig (vgl. Anm. 69: LCI wird nicht erklärt), zudem werden in den ersten Anmerkungen einige Abkürzungen erneut aufgelöst (es wirkt, als hätte im späteren Schreibprozess die Zeit hierfür gefehlt). Erfreulicherweise gibt es nur wenige Rechtschreibfehler (11: auszeichnen; 43: 2x ihren; 47: beruhenden). Es bleibt zu hoffen, dass die formalen Mängel in den nächsten Auflagen behoben werden.

Wer über die inhaltlichen Irritationen und formalen Mängel wegzusehen bereit ist, kann sich über einen ersten Einstieg in ein interessantes Thema freuen.

Münster Adrian Schütte

Concilium Universale Nicaenum Secundum. Band 3: Concilii Actiones VI–VII. Tarasii et synodi epistulae. Epiphanii sermo laudatorius. Canones. Tarasii epistulae post synodum scriptae. Appendix Graeca, hg. v. Erich Lamberz. – Berlin: De Gruyter 2016. 546 S., € 249,95 ISBN: 978-3-11-041117-1

Wie jedes Jahr stehen besonders an Weihnachten in der christlich-abendländischen Tradition bildliche Darstellungen (u. a. von der Krippe) im gesellschaftlich-medialen Vordergrund. „Just in time" hielt daher Erich Lamberz von der Bayerischen Akad. der Wissenschaften am 28. November 2016 im Ostkirchlichen Institut der Univ. Würzburg als Spezialist für das VII. Ökumenische und Zweite Konzil von Nicäa im Jahre 787 einen Vortrag über „Die Entscheidung für die Bilderverehrung", da er nun den dritten Band seiner kritischen Edition der Akten dieses Konzils vorlegen konnte. Auch durch die wachsende Zahl der muslimischen Mitbürger in den mitteleuropäischen Gegenwartsgesellschaften werden wir im 21. Jh. kaum an das große Ringen in der spätantiken Gesellschaft des Mittelmeerraumes erinnert, in dem es unter den jüdisch-atl. („Du sollst dir kein geschnitztes Bild machen") und islamischen Bilderverboten besonders im 8. Jh. zu einem großen und lange andauernden „Bilderstreit" in der anwachsenden Christenheit

gekommen war. Auch die Generation der Theologiestudenten, die dazu noch in der *Kleinen Konziliengeschichte* (1978ff) von Hubert Jedin († 1980) studiert haben, dass auf diesem 7. Ökumenischen Konzil kirchengeschichtlich richtungsweisend die bilderfeindlichen Beschlüsse vom Jahre 754 kassiert und „bildliche Darstellungen" erlaubt wurden, ist wohl inzwischen sehr gering geworden.

So bedarf dieser „dritte Band der Edition der Akten des Nicaenum II" der besonderen Beachtung, „da er schon wie die beiden vorherigen Bände" (E. Lamberz: *Actiones I–III*, 2008; *Actiones IV–V*, 2012), „einen neu konstituierten und von den bisherigen Drucken abweichenden Text bietet" (VI). Dazu führt L. in der Einleitung (VI–XX) nun verständlich in die höchst komplexen Überlieferungsgeschichten der griechischen (vier Hauptzeugen: H, V, T, M) und lateinischen Textvorlagen ein, erläutert Spezialfragen (u. a. kein hinreichender Beleg für eine achte Sitzung) und skizziert den Diskussionsverlauf. Dazu hat L. mit 74 Fußnoten den textkritischen, internationalen bzw. „ökumenischen" Forschungsstand gut aufgearbeitet und schließt Listen in „der in Einleitung und Apparaten abgekürzt zitierten Literatur" sowie der benutzten „Siglen und Editionen" an, die im Editionstext am Rand und in den Fußnoten verwendet werden. Dann beginnen ab S. 600/601 die griechisch-lateinischen Sitzungstexte (mit den Textvarianten in den Fußnoten) ab der sechsten Sitzung des II. Konzils von Nicäa unter Kaiser Konstantin VI. und Kaiserin Irene sowie den auf der siebten Sitzung namentlich genannten 343 bzw. 302 Bischöfen (795–819, 831–853). Die siebte Sitzung begann mit den „Glaubensbeschlüssen" (820–831); diese Konzilstexte schließen mit Akklamationen und Bannungen (u. a. des falschen Bischofs Theodosius von Ephesus).

Der zweite Teil dieser Edition (858–969) bietet insgesamt zehn weitere Schlüsseldokumente zum II. Konzil von Nicäa, darunter die 22 allgemeinen Kanones, die von dem Konzil beschlossen wurden (898–925). Mit fünf Dokumenten stammt die Hälfte dieser wichtigen Ergänzungen von dem profilierten und nicht ganz unumstrittenen Patriarchen Tarasios von Konstantinopel († 806). Formal adressiert sind zwei seiner griechisch-lateinisch überlieferten Schreiben an Papst Hadrian I. (772–795); je eines mit den Synodalen an Kaiser Konstantin VI. und eines an den Priester Johannes. Das Schreiben des Patriarchen Tarasios an die Bischöfe von Sizilien (963–966) schließlich ist nur durch die griechische Pitra-Edition (Rom 1868) belegt. Der Brief „der zum zweiten Mal in Nicäa versammelten Synodalen" an den „Klerus von Konstantinopel" zeugt u. a. von der relativ „guten Stimmung" auf dem Nicänum. Nach der Lobrede des Diakons Epiphanius (878–897) schließt die Edition mit zwei weiteren nur griechisch edierten Texten, dem über die nicht vermittelbare Einsicht in den Namen Gottes (959–962) und der vorgeblich achten und bisher nur sekundär und lateinisch überlieferten Sitzung des Konzils (967–969), ab.

Seine abschließende und besondere Bedeutung für das zweite ökumenische Konzil von Nicäa erhält dieser dritte Band L.' nicht nur durch die S. 971–973 mit textkritischen Ergänzungen zu den ersten beiden Bänden, sondern durch die abschließenden drei umfassenden und noch weiter untergliederten Register (975–1146), in deren Benutzung Gerard Duursma hilfreich sowie mit eigenem Abkürzungs- und Siglen-Verzeichnis genauer einführt. Eingeleitet wird dieser Index mit einer Themenübersicht der sieben Sitzungen des Konzils vom 24. September bis 13. Oktober des Jahres 787. Die Fundstellen der Bibelzitate sind nach griechischen und lateinischen Texten untergliedert; ebenso die weiteren Quellen und Zitate der „Kirchenväter". Das „Personenregister" ist sehr hierarchisch nach Kaisern, Päpsten, Patriarchen und Bischöfen gegliedert, denen die einfachen Kleriker und sonstigen Personen folgen. Auch bei dem „Ortsregister" sind weltliche Städte, Regionen und Völker von den geistlichen Klöstern und Kirchen unterschieden und in den drei nun vorliegenden Bänden zum II. Nicänum ermittelbar.

L. hat damit innerhalb von acht Jahren in drei Bänden eine fundierte, kritische und neue Textedition für dieses für die gesamte Christenheit in bleibender Bedeutsamkeit verbindende Konzil vorgelegt. Gerade weil es nach dem II. Konzil von Nicäa im Bilderstreit nur kurze Zeit ruhig blieb, bevor sich dann in der nächsten Generation schon weitere Auseinandersetzungen in der Ost- und Westkirche anschlossen, ist dieser nun textkritisch gesicherte Konzilsstand sowohl verdienstvoll als auch bedeutsam und eine „ökumenische Brücke". Von daher wäre vor dem Hintergrund des dazu differierenden Forschungsstandes der Handbücher der Kirchengeschichte in diesem Abschlussband ein abschließendes, neues und kurzes Resümee des Synodenverlaufs und der nun gesicherten Ergebnisse (auf Englisch oder Deutsch) noch wünschenswert gewesen, damit diese drei Standardwerke L.', die in jede theologisch-wissenschaftliche Bibliothek gehören, auch von der wachsenden Zahl der nicht mehr in den klassischen alten Sprachen ausgebildeten Christen und Forschern besser zu Rate gezogen werden können.

Essen Reimund Haas

Kirsch, Mona: **Das allgemeine Konzil im Spätmittelalter.** Organisation – Verhandlungen – Rituale. – Heidelberg: Winter 2015. 655 S. (Heidelberger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte, 21), geb. € 68,00 ISBN: 978–3–8253–6253–9

Der erste Blick ins Buch enttäuscht, weil der Titel täuscht: Behandelt werden die Konzilien von Lateran IV (1215) bis Vienne (1311/12) sowie die Synoden von Pisa, Perpignan und Cividale (1408/09), indes nicht mehr jene großen Versammlungen, auf die sich beim Stichwort „Allgemeines Konzil im Spätmittelalter" doch primär die Erwartungen richten: Konstanz und Basel. Auf den „titre trompeur" dürfte noch manch einer hereinfallen, obwohl das Buch selbst fürwahr kein Reinfall ist.

Methodisch reflektiert leistet die im Rahmen des Heidelberger Sonderforschungsbereichs „Ritualdynamik" entstandene historische Diss. einen wertvollen Beitrag zur an sich bereits reichbestückten mediävistischen Ritualforschung, für die es jedoch das Konzil mit seinen spezifischen Ordnungskonfigurationen noch weitgehend zu entdecken gilt. Am Anfang stehen präzise Definitionen und Abgrenzungen der Thematik, es folgt eine Analyse von Konzilsordines und Pontifikalbüchern, wobei weit ausholende Rekurse bis hin zu westgotischen Quellen vonnöten sind, da sich in den präskriptiven Texten über Jh.e wirkkräftige Traditionen und Kontinuitäten spiegeln, jedoch auch Wandlungen und Neuerungen. Sie werden unter den Aspekten „Vorbereitung" – „Organisation" – „Verhandlung" – „Inszenierung/Ritual" an den genannten Generalkonzilien detailliert abgehandelt, zu denen natürlich auch Lyon I (1245) und II (1274) sowie ein gescheiterter Konzilsversuch Gregors IX. (1241) zählen. Innerhalb eines mithin festen, aber eben keineswegs starren Ritualrahmens gaben die jeweils anstehenden Themen, wie etwa die Absetzung Kaiser Friedrichs II. (1245) oder zweier Päpste (Pisa 1409), Kreuzzug und Kirchenunion (1274) oder die Liquidation des Templerordens (1311/12), den Versammlungen ihr eigenes Gepräge. Damit aber weitet sich die Darstellung über die Verfolgung des Leitmotivs der Synode als Ritual hinaus zu einer zwar ausdrücklich nicht gewollten, so doch faktischen Gesamtdarstellung besagter Konzilien, zumal die Vf.in diese jeweiligen Themen mit ihren oft komplexen historischen Dimensionen kundig auf breiter internationaler Literaturbasis zu präsentieren weiß.

Hie und da einige vermisste Titel zu ergänzen, wäre angesichts des Geleisteten beckmesserisch; als Monitum in Sachen Formalia bleiben allerdings relativ viele Tipp- bzw. Flüchtigkeitsfehler bis in den letzten Satz (530) und wiederholte kleine grammatische Schnitzer zu vermerken. So scheint der korrekte Gebrauch z. B. von Appositionen oder von Singular und Plural bei Subjekt(en) und Prädikat ebenso verbesserungsfähig wie ein deutsch-französisch-englisch-lateinischer Namenmischmasch korrekturbedürftig – da begegnen etwa ein Pierre de Tarentaise, dann aber ein „verdeutschter" Berengar von Maguelone (sic!) oder ein Philip de Dentesey und ein Pierre Philargès de Candie, hinter dem sich der 1409 zum Papst erhobene Petros Philargi(s) aus Kreta verbirgt.

Doch dies sind Petitessen; ungleich stärker fällt ins Gewicht, dass hier das Pisanum (samt „Nebensynoden") in einen Block mit den relativ dicht hintereinander abgehaltenen Konzilien des 13. Jh.s gezwängt wird, obwohl es erst 1409, also ein volles Jh. nach Vienne, tagte, derweil die folgenden Versammlungen unmittelbar danach 1414 in Konstanz und 1431 in Basel stattfanden. Bereits den Zeitgenossen galt Konstanz als *continuativum* Pisas (Pierre d'Ailly, vgl. hier 430, Anm. 311), weil das seit Dezennien währende Papstschisma ja immer noch der Lösung harrte und hierfür – wie zudem für das Dauerthema Kirchenreform – ein neuerliches Konzil binnen Kurzem unabdingbar war. So stellte denn auch einer der wichtigsten Konstanzer Akteure, Kardinal Guillaume Fillastre d. Ä., fest: „Origo generalis concilii Constantiensis ex Pisano concilio cepit" (ACC, II, 13). Natürlich lässt sich über den Ritualansatz eine Brücke von 1215 bis 1409 (und im Prinzip zu jedem Konzil bis hin zum II. Vaticanum) schlagen, sind hier wie dort „ritualisierte Handlungssequenzen" (490) zu konstatieren; allein der von Lateran IV bis zumindest zu Lyon II auch von der Vf.in konstatierten, noch ins Hochmittelalter rückweisenden Konzilsdominanz des Papstes (die sich bis in dessen Bearbeitung bereits verabschiedeter Dekrete nach Konzilsende zeigt) stehen mit und seit Pisa anders strukturierte, weil papstlose Synoden gegenüber. Kollegialität und Korporation – als konziliare Superiorität schließlich in Basel 1439 mit den *tres veritates* dogmatisiert – erhalten nunmehr eine ganz andere Valenz; man versucht sich in diesem Sinne an einem grundlegenden ekklesiologischen Umbau, wenn auch frühere päpstliche Konsensualisierungsstrategien oder eine zunehmende Bedeutung von Konzilskommissionen ebenso beachtet sein wollen wie länderspezifische Gruppenbildungen, aus denen sich die Konzilsnationen entwickeln sollten.

Vereinfacht auf den Punkt gebracht: Hätte die Darstellung mit dem Viennense ihren Abschluss gefunden, wäre damit eine abgerundete, vollauf genügende Leistung für eine Diss. erbracht worden. Die Begründungen der Vf.in für einen erst bei Konstanz anzusetzenden

Schnitt (31) überzeugen mich nicht, und die Arbeit selbst liefert eine Vielzahl direkter und indirekter Belege dafür, dass das Pisanum gerade beim Blick auf jene über diese Synode hinausweisenden Faktoren vorrangig in den Kontext der „konziliaren Konzilien" des 15. Jh.s gehört, was sie im Übrigen jüngst selbst in einer Besprechung des Katalogs zur Jubiläumsausstellung über das Konstanzer Konzil 2014 betont hat (vgl. ZHF 43 [2016], 804)! Mithin mag man das große Kap. zu Pisa samt Perpignan und Cividale (377–488) als willkommene „Zusatzleistung" vor dem Hintergrund der immer noch ausstehenden Gesamtdarstellung von Hélène Millet bzw. Dieter Girgensohn verbuchen. Dass die Vf.in mit dem Titel ihres Buchs falsche Erwartungen weckt, ist bedauerlich, doch steht außer Frage, dass sie – wohlgemerkt in einer eigenen Arbeit – in der Lage gewesen wäre, kompetent auch über die – etwa aus Gründen der Zeit und/oder des Umfangs nicht mehr berücksichtigte? – Trias Pisa-Konstanz-Basel zu handeln. Dies zeigt die Vielzahl der einschlägigen Hinweise in ihrer Diss. ebenso wie ihre schöne Studie über die Wahrnehmung von Konstanz und Basel in den oberdeutsch-schweizerischen Chroniken der Zeit (*Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 109 [2015], 97–121).

Frankfurt a. M. Heribert Müller

Mokry, Stephan: **Kardinal Julius Döpfner und das Zweite Vatikanum.** Ein Beitrag zur Biografie und Konzilsgeschichte. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 544 S. (Münchener Kirchenhistorische Studien, Neue Folge, 3), kt € 80,00 ISBN: 978–3–17–026704–6

Julius Döpfner (1913–1976) prägte Kirche und Katholizismus in Deutschland, Verlauf, Ergebnisse und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) sowie die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik (1971–1975) wie wenige andere. In sehr jungen Jahren zum Bischof von Würzburg ernannt (1948), wurde er 1957 Bischof von Berlin, 1958 Kardinal, 1961 Erzbischof von München-Freising, er war einer der vier Konzilsmoderatoren, seit 1965 Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz und Vorsitzender der Gemeinsamen Synode. Sein früher Tod war mit auf seine rast- und ruhelose Tätigkeit zurückzuführen, die er sich trotz einem seit längerem konstatierten Herzleiden abverlangte. Döpfners Rang ist unbestreitbar. Dennoch liegt mit Stephan Mokrys Diss. erst 40 Jahre nach Döpfners Tod eine angemessene, meist spannend geschriebene und mit Gewinn zu lesende, v. a. aber aus den einschlägigen Quellen gearbeitete Studie zu einem großen Teilbereich von Döpfners Leben und Wirken vor.

Das bisherige Defizit hatte seinen Ursprung darin, dass die Akten Döpfners im Archiv des Erzbistums München-Freising lange Jahre nicht zugänglich waren. So konnte auch Klaus Wittstadt für seine 2001 vorgelegte, mit sichtlicher Empathie geschriebene Lebensbeschreibung Döpfners nicht auf die Münchener Bestände zugreifen. Einerseits sind naturgemäß Erschließungsfragen, weiter die Persönlichkeitsschutzrechte Döpfners und mit ihm in Verbindung stehender Personen in Anschlag zu bringen. Andererseits ist von kirchlicher Seite her ein freizügiger Zugriff auf Quellen aus jüngerer und jüngster Zeit durchaus denkbar und möglich, wie z. B. Wilhelm Dambergs 1997 vorgelegte Studie zum Bistum Münster 1945–1980 belegt. Über die Quellenzugangsproblematik hinaus ist freilich die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Döpfners Leben und Wirken insbes. mit Blick auf die 1960er- und frühen 1970er-Jahre eine nicht unproblematische Aufgabe. Gerade jene Jahre brachten für Kirche und Katholizismus rasante Entwicklungen und turbulente Umbrüche, deren Beschreibung und Einordnung von interessierter Seite – und wer war da eigentlich interessenlos? – standpunktspezifisch unter Ideologieverdacht gestellt waren. Die historische Darstellung dieser Zeit sine ira et cum studio hatte unter beidem zu leiden.

M.s „Beitrag zu Biographie und Konzilsgeschichte", so der Untertitel, hat demnach als Voraussetzung neben der seit ein paar Jahren zugänglichen angemessenen Quellenbasis das relativ ruhigere Fahrwasser, in das die Diskussionen um die 1960er- und die frühen 1970er-Jahre geraten sind. Hilfreich für den Ertrag der Studie ist die Absicht, unter Fokussierung auf das immer noch zentrale weltkirchliche Ereignis des letzten Jh.s, Döpfners Biographie bis zum Konzilsende neu bzw. besser gesagt überhaupt erst zu schreiben. Nicht ohne entschiedenes Zutun des Vf.s und von gelegentlich offen präsentierter Forscherfreude angetrieben, haben die Bemühungen ihren literarischen Niederschlag in einer ausführlichen Monographie gefunden.

In der Einleitung wird insbes. ein Überblick über die genutzten archivalischen Quellen geboten. Wie nicht anders zu erwarten, stehen die Diözesanarchive in Würzburg, Berlin und München, und davon natürlich das letztgenannte in besonderer Weise, im Mittelpunkt. Fülle und Komplexität der Überlieferung lassen die gestellten Anforderungen erahnen. Wie es sich für eine deutschsprachige historische Diss. erfreulicherweise immer noch gehört, drängen nachfolgend gelegentlich die inhaltsreichen, häufig die Kenntnisnahme lohnenden Fußnoten den Haupttext an den oberen Seitenrand. Die Kap. der Studie weisen eine jeweils feine Tiefengliederung auf, die das nicht vorhandene Sachregister ersetzt und eine selektive Lektüre gegebenenfalls erleichtern mag.

Der erste Hauptteil (63–367) widmet sich „Biographie und Wirken bis Konzilsbeginn". Deutlich wird u. a., wie sehr Döpfners Leben im Zeichen beider Weltkriege stand; der Tod des Vaters 1923 war verursacht durch Kriegsfolgen und trug zur Entscheidung für den Priesterberuf bei. Genau wie den Vf. verblüfft es den Rez.en, wie wenig die von Döpfner in drastischer Weise miterlebte Bombardierung Würzburgs im März 1945 nach außen hin wahrnehmbare biographische Spuren hinterließ. Vielleicht hatte dies damit zu tun, dass Döpfner trotz gelegentlicher Gefühlsausbrüche ein introvertierter Individualist war, der das von ihm besuchte römische Germanicum in der seinerzeitigen Verfassung als „Totalstaat" (75) mit „Spitzelsystem" (76) erlebte – Döpfners eigene Worte; auch hieraus nahm er freilich die Erfahrung für das Konzil mit, „wann man in der Kirche welche Knöpfe drücken darf oder muss" (331). Döpfners Arbeit in der zentralen Konzilsvorbereitungskommission, deren Mitglied er anscheinend v. a. auf Initiative von Nuntius Bafile wurde, zeigt eine generelle Reformorientiertheit sowie die Kenntnis von Mentalität und struktureller Verortung der Parteiungen einschließlich der maßgebenden Personen.

Der zweite Hauptteil (368–532) thematisiert „Döpfners ‚Theologische Signatur' auf dem Zweiten Vatikanum". Auffällig ist, dass die dezidiert vorgetragenen Initiativen Döpfners nicht nur qua Funktion – Vorbereitungsarbeit, Moderator – zu verstehen sind, sondern mit bis hierhin nicht bekannter Tiefenschärfe, als von bestimmten inhaltlichen Überzeugungen getragen, präsentiert werden können. Insofern ist die Rede von der dezidiert theologischen Signatur angebracht. Diese Signatur wurde „interaktiv" (168) geformt, manchmal ist in der Darstellung explizit von Netzwerken die Rede (240, 291, 353, 357), diese wurden ggf. „überprüft, weitergesponnen und neu den Gegebenheiten angepasst" (431).

Wer Interesse daran hat, was tatsächlich bewirkt wurde, sollte bei der Lektüre ein Hauptaugenmerk auf Genese und Weiterentwicklung der angesprochenen personalen Zusammenhänge richten und dabei die von M. ausführlicher berücksichtigten Berliner Jahre Döpfners nicht vergessen. Wie zu Recht im Fazit der Studie hervorgehoben wird, überraschen u. a. die besondere Bedeutung des Münchener Dogmatikers Michael Schmaus und des Jesuiten Friedrich Wulf sowie die des Konzilssekretärs Gerhard Gruber für die konziliare Arbeit Döpfners. Spannend ist es, das operativ geschickte Vorgehen Döpfners zu verfolgen. Über Einzelergebnisse und theologische Weichenstellungen hinaus war Döpfner wohl bewusst, dass die Beschlüsse dieses Konzils nicht nur – wie jeder Text – auslegungsfähig sind, sondern eine bewusst offene Anlage haben, was zeitlich passend war und v. a. dem Charakter der Kirche als Volk Gottes entsprach. Das nachfolgende Ringen um Umsetzung, Umgestaltung und Rezeption war darnach in gewisser Weise konsequent. Wer sich für diese Prozesse am Beispiel einer der Teilkirchen und Döpfner selbst zu interessieren vermag, dürfte sich eine ebenso differenzierte wie gründliche historische Arbeit zum Thema „Döpfner und die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik" wünschen.

Wien Thomas Schulte-Umberg

Fundamentaltheologie / Religionsphilosophie

Spiegelhalter, Eva: **Objektiv evident?** Die Wahrnehmbarkeit der Christusgestalt im Denken Hans Urs von Balthasars und Hansjürgen Verweyens. – Freiburg: Herder 2013. 391 S. (Freiburger Theologische Studien, 177), geb. € 45,00 ISBN: 978–3–451–32616–5

Vielen Studienanfängern der Theologie wurde Karl Rahners *Grundkurs des Glaubens* lange als Einführungsliteratur ans Herz gelegt. Stieß man dann auf Hansjürgen Verweyens *Gottes letztes Wort*[1], so lag es nahe, diesen *Grundriss der Fundamentaltheologie* in die Linie Rahners zu stellen und zu meinen, der Vf. wolle hauptsächlich die für den Jesuiten zentrale Frage, inwiefern die menschliche Vernunft für das christliche Sinnangebot empfänglich sei, weiterverfolgen. Abwegig war eine solche Verortung nicht, aber relativierungsbedürftig. Dem sorgfältigen Leser konnte ja nicht entgehen, wie mächtig sich in *Gottes letztes Wort* auch der – mitunter persönliche – Einfluss Hans Urs von Balthasars niederschlägt.[2] Vor dem Hintergrund der markanten Kritik, die der

[1] Hansjürgen Verweyen: *Gottes letztes Wort.* Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg ^{3}2000.

[2] Vgl. z. B. ebd., 305.

schweizerische Gelehrte nun an Rahner adressiert hat,[3] erweist sich die Position Verweyens als spannender Untersuchungsgegenstand.[4] Eva Spiegelhalters hier anzuzeigende Diss. eröffnet unter dieser Hinsicht zahlreiche Perspektiven. Zu beachten ist allerdings, dass der von der Vf.in projektierte Vergleich jene Debatte beleben soll, die Verweyen mit Thomas Pröpper ausgetragen hat.[5] So gibt S. ihrer, von Magnus Striet betreuten Arbeit eine eigenwillige Ausrichtung.

Analysiert werden soll, „inwiefern die Rezeption der Gedanken Hans Urs von Balthasars, dem Anliegen von *Gottes letztes Wort* dient, den christlichen Offenbarungsgehalt angemessen zu denken" (18). Vermuten müsse man, dass durch sie der Freiheitscharakter, der das „personale Geschehen zwischen Gott und Mensch" (19) auszeichne, untergraben werde. Voraussetzung für die Arbeitshypothese bildet die auf Anhieb geäußerte Annahme, Verweyen habe bei der Ausarbeitung von *Gottes letztes Wort* die Balthasar'sche „Theorie der objektiven Evidenz"[6] übernommen (18/19). Deshalb falle auf ihn sogar der Verdacht, „die philosophische Strittigkeit der Existenz Gottes" (19) zu hintertreiben. Aus dieser Perspektive stellt S. *Gottes letztes Wort* und weitere, im Dunstkreis dieses Buches verfasste Schriften auf den Prüfstand („Erster Teil: Die Fundamentaltheologie Hansjürgen Verweyens") und setzt sie anschließend zu einer Reihe prägnanter Theologoumena aus der Literatur von Balthasars in Beziehung („Zweiter Teil: Hans Urs von Balthasars Theologie und die Fundamentaltheologie Hansjürgen Verweyens"). Einem Einteilungsprinzip von *Gottes letztes Wort* folgend, präsentiert der erste Teil der Diss. den Versuch Verweyens, der christlichen Glaubensüberzeugung eine Reflexion zur „Verantwortung vor der philosophischen Vernunft" und eine zur „Verantwortung vor der historischen Vernunft" zuzuordnen. Zwischen beide Teile wurde ein Kap. zum „Denken Fichtes in der Rezeption Verweyens" eingeschaltet. Sich eng an das Selbstverständnis des Vf.s haltend, bereitet eine theologiegeschichtliche Skizze (Blondel, Rahner) den Boden, um zunächst die in *Gottes letztes Wort* akute Sichtweise, wonach der Glaube die Vernunft freisetze, zu beleuchten. S. nimmt anschließend das trinitarisch-staurologische „traditio"-Geschehen in Augenschein, das Verweyen geeignet erscheint, den Sachgehalt des christlichen Glaubens zu bündeln (dazu kritisch: u.a. 111) und sein fundamentaltheologisches Programm zu grundieren. Als Zueinander von Hermeneutik und Erstphilosophie ziele es auf die Rechenschaft für das geschichtliche Ein-für-Allemal Jesu Christi. Auffällig ist, wie eng S. die in *Gottes letztes Wort* virulente Relation zwischen „traditio" und Hermeneutik verflochten, die letztere in der ersten verankert (vgl. 44) sehen will. S. bemüht sich entsprechend um eine Relecture, derzufolge für Verweyen erst die christliche Offenbarung den „Blick auf die wahrhafte Struktur der menschlichen Vernunft" (48) eröffne und dessen natürliche, bei der Erbsünde verwirkte Fähigkeiten (50) wiederherstelle. Der so erhobenen „Struktur der Fundamentaltheologie Verweyens" wird einmal über detaillierte Studien zu Verweyens transzendentalphilosophischer Darlegung der Sinnfrage nachgegangen. Aus ihr schließe der Theologe dann mit Notwendigkeit seinen – Anselm von Canterbury und Fichte verpflichteten – Bildbegriff. Die Verweyen'sche Argumentation – nach S.'s Lesart mit dem Ausdruck „Bildwerdungslogik" (94, 110 etc.) bedacht – sei folgendermaßen aufgebaut: Weil die absurde Ursituation der menschlichen Vernunft, bei der der Einheitstrieb des Ich stets an Differenz abpralle, auf einer ursprünglichen Vertrautheit des Ich mit sich selbst aufruhe – diesen Komplex nennt S. „Einheitswissen" –, deshalb müsse sich Vernunft für das „Sich-zum-Bilde-machen" anderer Vernunft bereiten, um Einheit und Differenz als miteinander vermittelbar zu erkennen und Sinn zu erfahren. So unterstreicht S., dass die von Verweyen konzipierte Bildlehre der „Vernunft keine andere Möglichkeit mehr [lasse], sich selbst als sinnvoll zu verstehen" (ebd.). Und dies gelte in erkenntnistheoretischer wie sittlicher Hinsicht, was zu Recht den Einspruch Pröppers auf den Plan gerufen habe (94). Unter strenger Ausreizung Verweyen'scher Wendungen betont S. abschließend, der Ratzinger-Schüler deute menschliche Freiheit als direkt auf den Begriff „traditio" hingeordnet (108). Bevor dieser Interpretation im dritten Kap. der entscheidende Schliff gegeben wird, unterfüttert sie ihre Kritik mit einer Analyse von Verweyens Schriften zu Fichte. Im Wesentlichen wird dabei der Befund erhoben, der Theologe ließe sich von dessen Bemühung um einen Einheitspunkt der Vernunft auch dann noch leiten, wenn der idealistische Philosoph nach 1800 Freiheit mit der sittlichen Verpflichtung gleichsetze und dadurch faktisch unterminiere (152). Der in seiner Spätphilosophie virulente, von Verweyen favorisierte Bildbegriff sei v. a. aber von dieser Weichenstellung (159) geprägt und trage an sich ferner die Züge der „Sittenlehre" von 1812, bei der angesichts der Offenbarung die Reichweite der natürlichen Vernunft eingeschränkt werde (175). Bespricht die Vf.in dann Verweyens Auseinandersetzung mit der historischen Vernunft, so weiß sie sich in ihrer Hypothese bestärkt, dass in *Gottes letztes Wort* dem „traditio"-Geschehen vor allen anderen geschichtlichen Verstehensvorgängen, selbst der ntl. Exegese (206), der Vorrang eingeräumt werde. Sich des von Balthasar'schen Ausdrucks „objektive Evidenz" bedienend, meint sie aufzuzeigen, dass Verweyen – bei seinen Untersuchungen zur markinischen Fassung des Kreuzestodes Jesu – die hermeneutisch-subjektiven Erkenntnisbedingungen zugunsten eines Direktzugangs auf Gottes Offenbarung überspringen wolle (200). Konsequent kann sie das eingangs bestimmte sog. Einheitswissen der menschlichen Vernunft ausbuchstabieren: Jeder Mensch könne aus Sicht Verweyens erkennen, „dass sich am Kreuz diese Einheit in Differenz ereigne" (224), sich der Bildbegriff erfülle. Eine Darstellung von Verweyens Diskussion mit Hans Kessler und Pröpper um den gnoseologischen Status der Ostererscheinungen rundet den ersten Teil der Diss. ab. Auf etwas mehr als 50 S. widmet sich S. jetzt der Theologie von Balthasars („Erkenntnistheorie und Kreuzestheologie bei Hans Urs von Balthasar"). Die auffällige Kürze der Darstellung erklärt sie mit der Absicht, nur „die Bedeutung der Theologie Balthasars für Verweyen" (255) erfassen zu wollen. Vor diesem Hintergrund dürfte aber überraschen, dass diesem heuristisch wichtigen Teil ihrer Diss. eine Besprechung des Wahrheitsverständnisses aus der späten Theo-Logik vorangeht, der im Verweyen'schen Œuvre eigentlich keine Rolle spielt. Die Hand der Vf.in hat hier vielleicht der Verdacht geführt, auf *Gottes letztes Wort* hätte auch das mittelalterliche Partizipationsdenken (Siewerth, Przywara), das für von Balthasar leitend war und dem neuzeitlichen Freiheitsbegriff entgegensteht, eingewirkt. Zur Sprache kommen nun weitere Dimensionen der Theologie von Balthasars, die dieses Kap. zu einer Fundgrube für denjenigen macht, der sich mit dem geistigen Kontext von *Gottes letztes Wort* beschäftigt: das Verhältnis von Gnade und Subjektwerdung (270ff), die in der *Theodramatik* dargelegte Interpretation des Kreuzestodes, in seiner doppelten Bedeutung von Substitution und Solidarität/Hingabe auch bei verweigerter Anerkennung (278ff), schließlich die damit verbundene, vom Hingabeakt des Glaubenden abhängige Gnoseologie (301) und der ihr angehörige Begriff „objektive Evidenz" (292ff). Nach diesem Einblick in die Gedankenwelt von Balthasars kehrt S. wieder zu Verweyen zurück, um dessen „Verweise auf die Theologie Balthasars" zu besprechen. Behandelt wird der Sühnegedanke, der der Kreuzeserkenntnis innewohnt (316ff) und die sog. „Bildlogik" Verweyens geprägt haben soll. Ebenfalls wird die spannende Frage angerissen, wo die Theologie von Balthasars im Kontext der vom Freiburger Theologen ausgelösten Diskussion um die Valenz der Auferstehungserscheinungen anzusiedeln ist (323f). Doch der Blick bleibt hier auf *Gottes letztes Wort* verengt, sodass eine gediegene Verhältnisbestimmung zwischen beiden Autoren unterbleiben muss. In den Schlussfolgerungen resümiert die Vf.in noch einmal die erhobenen Konvergenzen im Denken beider Theologen. Ferner verdeutlicht sie, dass insbes. Verweyens Bezug auf Fichte, den er bei aller Sympathie für von Balthasar gegen diesen verteidigt haben soll (314), zu einem Offenbarungsverständnis geführt habe, wonach der Kreuzestod Jesus – nicht nur im Glaubensakt wie bei von Balthasar, sondern in schlechthinnigem Sinne – objektiv Evidenz biete. Vereitelt worden sei dadurch die hermeneutisch gebotene Mehrdeutigkeit des Christusgeschehens (368). Der Freiburger Theologe unternehme im Letzten den obsoleten Versuch eines Gottesbeweises (374).

Anders als es der Titel der Arbeit insinuiert, steht im Mittelpunkt der Untersuchung also kein wirklicher Vergleich zwischen von Balthasar und Verweyen. Ebenso wenig möchte S. der Frage auf die Spur kommen, wie sich die theologische Relation beider Gelehrter in diachronischer Hinsicht entwickelt hätte. Deutlich wird dies v. a. an der fehlenden Besprechung von Verweyens Diss., deren Analysen zu Gustav Siewerth sich als originelle Antwort auf den erwähnten Dissens zwischen von Balthasar und Rahner hätten interpretieren lassen können. S.s Verweyen-Lektüre ist dagegen deutlich von der Rezeption Pröppers geprägt. Ob der kritischen, transzendental fundierten Hermeneutik des Freiburger Theologen dabei Recht getan wird, müssen weitere Untersuchungen, z.B. zu Fichte selbst, noch zeigen. Einstweilen verwundert der Umgang mit von Balthasar: Der schweizerische Gelehrte scheint bei S. einfach als Vertreter eines Ansatzes zu gelten, der das Pröpper'sche Freiheitsdenken noch unterboten und in dieser Eigenschaft *Gottes letztes Wort* beschlagen habe. Verschließt man sich damit aber nicht dessen vielfältigen Bemühungen um eine Verantwortung des Glaubens vor z.B. der säkularen Kunst und Kultur?

Pforzheim Thomas Alferi

[3] Hans Urs von Balthasar: *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1962, 19ff; ders.: *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966, 85–97.

[4] Vgl. Hansjürgen Verweyen: „Die Bedeutung Hans Urs von Balthasars für die Erneuerung der Fundamentaltheologie", in: *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes*. Hans Urs von Balthasar im Gespräch. FS Karl Kardinal Lehmann, hg. v. Walter Kasper, Ostfildern 2006, 386–400.

[5] Z.B. Thomas Pröpper: „Erstphilosophischer Begriff oder Aufweis letztgültigen Sinnes? Anfragen an Hansjürgen Verweyens ‚Grundriss der Fundamentaltheologie'", in: *Theologische Quartalschrift* 174 (1994), 272–284.

[6] Von Balthasar überschreibt mit diesem Ausdruck insbes. den zweiten Teil von *Herrlichkeit. Schau der Gestalt*, dem ersten Band seiner Trilogie, in dem es um die eher dogmatische als Entrückungslehre verstandene Facette seiner theologischen Ästhetik geht. Abgehoben wird er dort von „Subjektive Evidenz" – dem an die Fundamentaltheologie anschließenden ersten Teil, vgl. Hans Urs von Balthasar: *Herrlichkeit*. Eine theologische Ästhetik. Band 1: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, 110–120.

Coakley, Sarah: **God, Sexuality, and the Self**. An Essay „On the Trinity". – Cambridge: Cambridge University Press 2013. 365 S., pb. £ 18,99 ISBN: 978–0–521–55826–6

Mit dem hier zu besprechendem Werk legt Sarah Coakley, anglikanische Theologin und Inhaberin des Norris-Hulse-Lehrstuhls für Religionsphilosophie der Univ. of Cambridge, den ersten Band ihrer auf vier Bände angelegten Systematik vor. Übergreifendes Kernanliegen der britischen Theologin ist es dabei, einen Gesamtentwurf für eine sog. *théologie totale* – analog der französischen Historikerschule *histoire totale* – bereitzustellen, der unter Einbezug sozialwissenschaftlicher

Perspektiven und Methoden Aussagen klassischer wissenschaftlicher Theologie mit gläubigem Handeln integrieren soll. Zu diesem Zweck wird in den vier Bänden je eine Form ästhetischen Ausdrucks hinzugezogen: Kunst, Lyrik, Musik und Liturgie.

Neben der Vermittlung mit diesen Ausdrucksformen ist es explizites Anliegen C.s, theologische Inhalte sprachlich so zu fassen, dass sie auch den interessierten Leser/inne/n außerhalb akademischer Institutionen zugänglich sind.

Mit dem Projekt ihrer vierbändigen Systematik verbindet C. den Anspruch, loci klassischer Theologie neu und kreativ mit Einsichten sozialwissenschaftlicher Disziplinen und künstlerisch-ästhetischer Ausdrucksformen ins Gespräch zu bringen. Dabei soll eine nach Ansicht der Vf.in falsche Dichotomie von akademisch-theologischer Analyse und Gebetspraxis vermieden, vielmehr beides als gemeinsame epistemologische Grundlage für eine wirklich umfassende Theologie integriert werden.

Im ersten Band ihrer Systematik versucht die Vf.in nun, die Trinitätslehre an der Schnittstelle von Dogmatik, feministischer Theorie und religiöser Praxis in Relation zu Sexualität und (kontemplativen) Gebetspraktiken neu zu interpretieren. Insbes. gelte es, die lehramtlichen Entwicklungen bestimmter Trinitätsmodelle und Aussagen zur Stellung des Heiligen Geistes nicht nur als Produkt historisch-politischer Ereignisse, sondern die Auffassungen der Tradition v. a. als Resultat theologischer und spiritueller Entwicklungen zu situieren. Dabei bezieht sie neben patristischen Autoren verschiedene künstlerische Trinitätsdarstellungen in diachroner Perspektive und eine komparative Feldstudie in zwei englischen Gemeinden mit ein. Unter Berücksichtigung neuplatonischer und patristischer Denkmuster sowie feministischer Analysen definiert C. schließlich einen apophatischen Trinitätsbegriff, der ihrer Einschätzung nach sowohl Identität und Differenz im trinitarischen Geschehen ausgleicht als auch die ontologische Egalität von Gottvater, Sohn und Heiligem Geist in selbigem sichert.

Einer Einführung folgen Kap. zur Präsentation eines neuen Verständnisses systematischer Theologie, zur Bedeutung von Feminismus und Sozialwissenschaften für die Theologie, zur Perzeption und Glaubenspraxis trinitarischer Glaubenssätze im charismatisch-gemeindlichen Umfeld, zu Trinitätsdarstellungen in der Ikonenmalerei und zu möglichen Formen der Relecture klassischer Trinitätsgedanken sowie eine Coda. In diesem Vorgehen erörtert die Vf.in zunächst ihre Zentralbegriffe wie „Gender", „Sexualität", „Orthodoxie", „desire" und „théologie totale", um diese anschließend mit Blick auf einzelne Themen wie lineare und inkorporative Trinitätsmodelle anzuwenden.

Ausgehend von der Prämisse, dass es für ein geeignetes Verständnis von Theologie eines auf mehreren methodischen Ebenen integrativen Ansatzes bedürfe, legt C. in ihrer Einführung und dem ersten Kap. neben einem Überblick über den argumentativen Gesamtaufbau des Werkes dar, wie sie die oben genannten Zentralbegriffe füllt. So müsse systematische Theologie als Zusammenwirken von akademischer Arbeit und nichtdiskursivem Gebet betrachtet werden, da erst Letzteres eine Weitung des Denkens über rein rationale Grenzen hinaus ermögliche und zugleich erst so eine Gott wirklich angemessene Sprache gefunden werden könne. Mit dieser Position verbindet die Vf.in die Auffassung, dass Theologie stets als *theologia in via*, als Theologie im Werden begriffen werden müsse. „Orthodoxie" ist folglich in ihrem Verständnis nicht primär die Affirmation von Lehrsätzen, sondern ein kontinuierlicher, individueller und kollektiver spiritueller Prozess. Dieses Vorhaben müsse notwendigerweise auch mit Blick auf seine körperliche Komponente bedacht werden. Gender – für theologische Zwecke verstanden als sich unterscheidende, spezifische und verkörperlichte Beziehung (differentiated, embodied relationship) – und menschliche Sexualität gewännen dabei als Orientierungspunkte für eine systematische Theologie Bedeutung, die in ihrer Verbindung zu *deep prayer* und dem mit kontemplativer Praxis verbundenen Verlust rationaler Kontrolle beleuchtet werden müssten. In dieser Verbindung erschließt sich ebenfalls die Konnotation von Sexualität als nicht ausschließlich physisch ausgeübter Tätigkeit. Der Prozess einer Hinordnung (*alignment*) jeden *desires* (etwa „jeden Begehrens/Verlangens") auf Gott hin schließe ein bewusstes Aufsprengen etablierter menschlicher Gender-Binaritäten mit ein, was aber nur mit externer Hilfe des Geistes in einem Überschreiten ontologischer Grenzen geschehen könne. Allem menschlichen, geistigen wie körperlichen Beziehungsgeschehen gehe jedoch Gott als ontologische Quelle wie auch Ziel jedes *desires* voraus. Folglich sei auch menschliches *desire* die im Vergleich zu Sexualität oder Gender fundamentalere und determinierende Kategorie. Ziel ihrer Darstellungen sei die Analyse, wie göttliches und menschliches *desire* beziehungshaft in einem Trinitätsmodell gedacht werden können.

In Auseinandersetzung mit drei Hauptvorwürfen gegen systematische Theologie, als a) Gott zu einem vollständig begreifbaren Objekt machend (ontotheologisch), b) Hegemonie aufgrund von totalen/allumfassenden Systemen schaffend (moralisch-politisch) und c) Feminität in als per se männlich empfundenen Systemen unterdrückend (Lacan, postfreudsche Psychoanalyse), stellt C. anschließend das hermeneutisch-epistemologische Potenzial ihres Ansatzes eines gewollten Kontrollverlustes im nichtdiskursiven Gebet heraus. Dieser Kontrollverlust wie auch eine sich daraus ergebende radikale Offenheit jeglichen theologischen Ansatzes wirkten weltlichen Herrschaftsansprüchen direkt entgegen. Ebenso müssten sich allerdings auch säkular-feministische Kritiken für den Bereich der Theologie weiterentwickeln, da ein einfacher Transfer von weltlichen zu göttlichen Subordinationsverhältnissen nicht tragbar sei.

Diesem nichtreduktionistischen Ansatz folgt im zweiten Kap. die Erklärung eines für derartige Zwecke angemessenen sozialwissenschaftlichen Instrumentariums. Denn obwohl die Vf.in eine Einbeziehung sozialwissenschaftlicher Methoden als Mittel einer *théologie totale* befürwortet, um etwa eventuelle Korrelationen zwischen politischen, sozialen und geschlechterspezifischen Bedingungen und theologischen Entwicklungen aufzuspüren, kritisiert sie eine mögliche Reduktion dieser Entwicklungen auf soziologische Konditionen. Das Potenzial liege vielmehr darin, Chancen und Risiken „gelebter Doktrin" aufzuzeigen und so den Begriff doktrineller Veränderung zu weiten.

Mit Blick auf die eigentliche theologische Entwicklung trinitarischen Denkens arbeitet C. im dritten Kap. zwei patristische Trinitätsmodelle heraus. Beginnend mit der Frage, wieso sich überhaupt etwas wie trinitarisches Denken herausgebildet habe, führt sie eine Unterscheidung trinitarischer Modelle in lineare und inkorporative ein. Während ein lineares Modell, eher in Übereinstimmung mit Joh und Apg, zunächst die besondere Vater-Sohn-Beziehung und dann den Geist als deren Mittler zur Kirche setze, gebe der inkorporative Zugang mit der *incorporation* der Beterin unter Bezug auf Röm 8 dem Geist Priorität. Erst diese Priorisierung ermögliche die *incorporation* des Individuums in den Leib Christi und trinitarisches Geschehen und erfordere wie ermögliche zugleich eine besondere spirituelle Reife und maßvolle Gestaltung von menschlichen *desires*. Mit der reinigenden Klärung aller menschlichen *desires* sei auch die bewusste Transformation, allerdings keine Unterdrückung sexuellen Begehrens verbunden. Die Vf.in zeigt bei der Diskussion einzelner Autoren wie Irenäus, Tertullian, Origenes und Athanasius auf, dass etwa im vierten Jh. in West- wie Ostkirche beide Modelle, sowohl das lineare als auch das inkorporative, existierten, jedoch unterschiedlichen soziologischen Gruppen zuzuordnen waren. Angelehnt an Ernst Troeltschs Unterscheidung von „Sekte" und „Kirche" führt C. aus, dass das lineare Modell überwiegend im Kontext der sich an neue kaiserreichliche Staat-Kirche-Strukturen anpassenden Kirche zu finden gewesen sei. Das inkorporative Modell sei aufgrund seines hohen Anspruches an die christliche Lebenspraxis eher im sich entwickelnden monastischen Umfeld anzutreffen gewesen. Die radikale, egalitäre Orientierung dieses Modells und monastischer Gemeinschaften auf Askese und Geistwirken hin habe diese zwar offensichtlich innerhalb der Kirche, jedoch in Spannung zu deren hierarchischer Ekklesiologie stehen lassen. In der Folge sei das Modell eines pneumatologisch fokussierten, trinitarischen Zugangs mit seiner Affinität zu erotischen Metaphern zwar bekannt gewesen und theologisch gewürdigt worden (vgl. hier etwa Origenes: *De Oratione*), jedoch habe es darüber hinaus keine kirchliche Anerkennung gefunden, um eine mögliche Sektenbildung zu vermeiden.

Diese patristische Untersuchung wird im vierten Kap. auf die gegenwärtige Situation bezogen: Basierend auf einer Feldstudie (1988–1990) zum Verhältnis zweier charismatischer Gruppen innerhalb der Church of England zu soziologischen Parametern, erweitert C. diese Kirche-Sekten-Unterscheidung nun, Troeltsch folgend, um das Element der/des Mystiker/in/s. Dieses könne die Kirche-Sekte-Dualität überbrücken und sich zugleich von ihr als eigenständiger Typ innerhalb des kirchlichen Spektrums abheben. Die soziologische Analyse mit Hilfe von partizipierenden Beobachtungen und qualitativen Interviews führte C. mit Angehörigen einer eher am Rande der etablierten Kirche stehenden Fellowship Group sowie einer charismatisch orientierten, aber sich dem traditionellen Kirchenmilieu annähernden Gemeinde. Aufgrund dieser Analyse kann nach Einschätzung der Vf.in konstatiert werden, dass sich die Einteilung Troeltschs in „Kirche – Sekte – Mystiker" mit Blick auf trinitarisches Verständnis und Umsetzung in Glaubenspraxis aufrechterhalten lassen könne. Beide Gruppen bildeten den mystischen Typ ab: Dies gelte für die radikalere Fellowship Group mit ihrem auch nach außen tendenziell nonkonformistischen Auftreten, einer Ablehnung klassischer bürgerlicher Verhaltensnormen, geringerem strukturellem Organisationsgrad und zugleich einer starken pneumatologischen Ausrichtung in Form aktiver, öffentlicher Zungenrede eher mit Tendenz zur Sektenform. Dies gelte, wenngleich eher mit Tendenz zur traditionelleren Kirchenform, aber auch für die charismatische Gemeinde mit einer äußerlich wie sozioökonomisch bürgerlicheren Gemeindestruktur, einer formalisierten Gemeindeleitung und einer Begrenzung von Zungenrede auf nicht öffentlich-liturgische Vollzüge. Diese pneumatologische Ausrichtung sei zwar im Regelfalle nicht bewusst auf theologische Grundlagen untersucht, werde jedoch als besonders geistgetragen wahrgenommen und reflektiert. Zugleich ließen sich Korrelationen zwischen Trinitätsmodell, soziologischen Parametern und Nähe zur institutionell etablierten anglikanischen Kirche feststellen.

An diese sozialwissenschaftliche Abbildung des Zusammenhanges von Trinität und sozialisatorischer Situation unter Einbezug von Genderfragen schließt C. ein Kap. zur Verflechtung genau dieser Aspekte in ausgewählten künstlerischen Abbildungen der Trinität an. Der diachrone Abriss, eröffnet durch die Frage, warum sich Darstellungen der Trinität erst ab dem frühen dritten Jh. finden lassen, spannt dabei einen Bogen künstlerischer Darstellungen in westlicher wie östlicher Kirche von der Spätantike bis zur Gegenwart. Exemplarisch seien hier die Darstellungen in den Katakomben der Via Latina, Rom (3. Jh.), die „Trinität" Andrej Rublevs (1411), der „Die Heilige Trinität" El Grecos (1577) und die „Gesegnete Trinität" Marlene Scholzs (spätes 20. Jh.) genannt. An Veränderungen hin zu etwa tendenziell tritheistischen Entwürfen, zu einer Reduktion der dargestellten Personen auf ein Vater-Sohn-Geschehen, zu einem Ersetzen des Geistes durch Mariendarstellungen oder zu Anleihen trinitarischer Motive in den säkularen Kunstformen der jeweiligen Epoche zeigt die Vf.in synchrone wie auch nichtsynchrone Entwicklungen zwischen Kunst und Lehrentwicklung auf. Abschließend thematisiert sie erneut das ihrer Meinung nach gegebene Potenzial von Kunst als apophatischer Quelle für die theologische Grundfrage eines adäquaten Sprechens von Trinität.

Nach der Behandlung von Text, Feldstudie und Kunst überschreibt C. ihre zwei finalen Kap. mit der These, dass es nach dem Nachweis der engen Ver-

flechtung von Trinität als Maßstab und Paradigma perfekter Beziehung sowie politischer und sexueller Assoziationen konsequenterweise eine Relecture des klassischen Trinitätsverständnisses unter den in den ersten Kap.n dargelegten Begriffen von „Gender", „Sexualität", „Orthodoxie" und „*desire*" bedürfe.

Sie beginnt diese Relecture im fünften Kap. mit einer Kritik bisheriger Lesarten und einer komparativen Perspektive auf Gregor von Nyssa sowie Augustinus von Hippo und deren jeweiligem Verhältnis zu menschlicher Natur und Geschlechtlichkeit, den theoretischen Überbauten zu Gebet und spiritueller Entwicklung und dem Verständnis von Gott als Trinität. Gregor von Nyssa sei als Vertreter eines inkorporativen Trinitätsverständnisses nach Röm 8 und wegen seines mit dem Bischofsamt verbundenen späteren Zölibates von einer grundsätzlich positiven Haltung gegenüber Sexualität und Ehe geprägt, Augustinus hingegen eher von einem linear-hierarchischen Verständnis und einer asketisch-enthaltsamen, teilweise komplexen, schuldbeladenen Haltung zu menschlicher Sexualität als Niederlage des Geistes gegen die Triebhaftigkeit. Dennoch konvergierten beide Denker überraschenderweise dahingehend, dass es zu einer Angleichung von sexuellem *desire* und *desire* für Gott kommen müsse. Obwohl sie in neuzeitlich-säkularer Terminologie Differenzen im Blick auf Gender aufwiesen, lehnten beide eine Unvereinbarkeit von sexuellem *desire* und *desire* für Gott ab und betonten die apophatische wie transformierende Dimension göttlicher Gnade, die für Gregor sogar Genderfixierungen zu verändern vermöge. Dass das Paradox von Reinigung und sehnendem *desire* im inkorporativen Modell nicht per se als antifeministisch eingeordnet werden müsse, sondern eher dem notwendigen *alignment*-Prozess geschuldet sein könne, erläutert die Vf.in am Beispiel von John Donnes Sonnett *Batter My Heart* (ca. 1609).

Mit Rekurs auf die Kategorie der *ekstasis* bei Pseudo-Dionysius Areopagita leitet C. ihr abschließendes Kap. ein. In diesem bietet sie, neben einer Bündelung der bisherigen Thesen, einen kurzen Aufriss dazu, welche Konsequenzen ein Primat göttlichen *desires* für die Bezeichnung Gottes als Trinität und für Gegenstände theologischer Debatten wie das „filioque" haben könnte.

Das Buch schließt mit einer Coda, in der summarisch sechs Thesen zur körperlich-experimentellen Dimension kontemplativen Gebets aufgestellt und kurz erläutert werden. Angehängt sind darüber hinaus ein Glossar mit theologisch-philosophischen Fachtermini und die üblichen Indexe.

C.s Werk ist hinsichtlich der oben genannten Zielsetzungen ihres theologischen Ansatzes zunächst als Bereicherung innerhalb der theologischen Landschaft einzuordnen. Zwar liegen selbstverständlich bereits Arbeiten zur Trinitätslehre und auch zur feministischen Lesart der Trinitätslehre vor (so etwa die Kritik von Daphne Hampson), allerdings sehen diese im Regelfalle *desire* nicht als primäre Kategorie vor Gender an. Der Fokus der bisherigen feministisch-theologischen Kritiken liegt häufig auf deskriptiven Analysen trinitarischer Personen und einem Abgleich mit weltlich-hierarchischen Strukturen oder möglichem Missbrauch trinitarischer Lehrsätze zur Legitimation weltlich-unterdrückender Strukturen im Laufe der Kirchengeschichte. Hier setzt C.s Begriff des *desire* mit der tiefer greifenden Analyseebene einen neuen Akzent, ohne zugleich berechtigte feministische Anfragen an trinitarische Sprache, Darstellungen und Verquickungen mit weltlichen Organisationsstrukturen zu vernachlässigen oder generell zurückzuweisen. Gerade im Zusammenspiel von Traditionsgut und Gegenwartsbezug ermöglicht ihr dies die erwünschte Relecture, die bekannte Texte neu zu interpretieren vermag und so neben neuen Einsichten durch den Aufweis relevant bleibender Aussagen auch bei derartigen modernen Kategorien eine Anschlussfähigkeit an zeitgenössische Debatten leisten kann. Der von C. angelegte Begriff des *desires* könnte sich daher vermutlich auch im Dialog mit anderen theologischen Kernfragen für die feministische Theologie als fruchtbarer Impuls erweisen.

Anzumerken ist schließlich, dass es hinsichtlich der These einer aufsprengenden Transformation der Gender-Binarität ohne Schaffung eines neuen Gender-Konstruktes Desiderat bleibt zu klären, wie das Resultat dieser Transformation, in positive Termini gefasst, eigentlich vorzustellen sei.

Das Hinzuziehen nichttheologischer Disziplinen zur Bearbeitung theologischer Fragestellungen ist als solches nicht neu. Die methodische Rahmung im Konzept einer *théologie totale* ist jedoch nicht allein deswegen von Mehrwert, weil die Vf.in wie bei der Feldstudie in charismatischen Gemeinden den Anforderungen fremder Fachmethodik tatsächlich im eigenen Vorgehen Rechnung trägt. Auch wenn die zugrunde gelegten Daten aus den Jahren 1988–1990 stammen, schmälert das dieses methodische Verdienst nicht wesentlich. Die Systematik weist darüber hinaus in der Weiterverarbeitung zu theologischer Erkenntnis aufgrund ihrer nichtreduktionistischen Umsetzung und in der bewussten Konfrontation mit möglichen hermeneutischen Schwachstellen einen klaren Mehrwert auf.

Auch das konsequente Einbeziehen ästhetischer Ausdrucksformen wie künstlerisch-bildlicher Darstellungen zeigt das erfolgreiche Bestreben der Vf.in, einen wirklich umfassenden Zugang zu theologischen Fragen zu gewährleisten und nichttextuelle Quellen zugleich in ihrem Eigenwert ernst zu nehmen.

Die größte Differenz zwischen C.s Ansatz und anderen Abhandlungen besteht allerdings vermutlich in der Stellung, die sie religiöser Praxis, besonders Formen des nichtdiskursiven Gebets, zumisst. Geprägt vom Anliegen, Erfahrung von und Diskurs über Trinität nicht zu trennen, gibt sie Gebetspraxis und liturgischem Vollzug die Rolle des *cantus firmus* aller theologischen Überlegungen.

Dies kann auf der einen Seite als besondere Integrationsleistung und nötige Korrektur überzogener neuzeitlicher Rationalitätsvorstellungen theologischer Rede gewertet werden. Begrüßenswert wäre also der Versuch, religiöse Praxis ebenso zum Gegenstand wie zur Basis akademischer Reflexion zu machen, wie es klassischerweise umgekehrt geschieht. Auf der anderen Seite kann genau an dieser zentralen methodischen Entscheidung jedoch auch Kritik geübt werden:

So führt C. nicht weiter aus, auf welcher Grundlage sie diese Erfahrungen so verbindlich machen möchte, dass sie allgemein nachvollziehbar wissenschaftlicher Arbeit und Kritik genügen können. Ihre Ausführungen über „the contemplative" legen eine prototypische Einheitlichkeit der Erfahrung nahe, die jedoch nicht belegt wird. Gerade unter Berücksichtigung der starken Betonung des unberechenbaren Geistwirkens im nichtdiskursiven Gebet und im inkorporativen Modell erscheint dies fragwürdig. Auch wäre zu hinterfragen, wie eine solche Prämissensetzung im Gespräch mit akademischen Disziplinen ohne Gebetspraxis einsichtig gemacht werden können soll.

Dies ist zudem von Relevanz, da C. zwar wiederholt klarstellt, dass sie unter nichtdiskursivem Gebet neben Kontemplation auch charismatische Formen wie Zungenrede versteht, allerdings außer Andeutungen, gerade auch in der Coda, keine Ausführungen über ihr Verständnis kontemplativer Praxis macht. Wie bereits in früheren Diskussionen kontemplativer Praxis, etwa in *Powers and Submissions. Spirituality, Philosophy and Gender* (2002), beschränkt sich die Vf.in auf eine kirchengeschichtliche Einordnung, Effekte und Schwierigkeiten, bestimmt kontemplatives Gebet allerdings nicht weiter. Angesichts der enormen Bedeutung, die diese Praxis für ihr Verständnis eines inkorporativen Trinitätsmodells hat, wäre dies allerdings erforderlich gewesen.

Zusammenfassend gesagt bleiben bei allen erläuterten positiven Aspekten der *théologie totale* neben der Definition kontemplativen Gebets in diesem Band leider auch manche epistemologische Aussagen eine „love affair with a blank" (Dom Sebastian Moore; 342). Hoffnung macht hier jedoch zumindest der Verweis in einer Fußnote der Coda (340), dass die Beschäftigung mit epistemologischen Aussagen über Kontemplation im zweiten Band folgen soll.

Abschließend sei hinzugefügt, dass nach C.s Aussage das gesamte Werk in auch unabhängig voneinander lesbare Kap. eingeteilt ist, was theologischen Einsteigern die Lektüre erleichtern könnte. Dem chronologisch vorgehenden Leser hingegen können die Kap. vier und fünf daher womöglich zwar als eingebettet, aber eher unverbunden erscheinen. Hervorzuheben sind die ausführlichen, kommentierten Bibliographien am Ende jedes Kap.s, die auch einen ersten Aufriss über weiterführende Literatur bieten, und das Glossar am Ende des Buches. Lohnend ist in jedem Fall C.s für einen akademischen Text außergewöhnlich facettenreiche, teilweise kurzweilige und dennoch akkurate Sprache.

Das vorliegende Buch kann insgesamt als ebenso herausfordernde wie theologisch innovative Lektüre gewürdigt werden, welches die trinitarische Debatte um einen außergewöhnlich kreativen Beitrag bereichert und die drei folgenden Bände ihrer Systematik mit Neugierde erwarten lässt.

Berlin Sarah Delere

Senn, Isabelle: **Gottes Wort in Menschenworten.** Auf dem Weg zu einer Theologie der performativen Verkündigung. – Innsbruck: Tyrolia 2016. 478 S. (Innsbrucker theologische Studien, 91), pb. € 45,00 ISBN: 978–3–7022–3538–3

Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um eine Diss., die im Jahre 2015 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster eingereicht und von Jürgen Werbick begleitet wurde. Ihr liegt die fundamentaltheologische Fragestellung zugrunde, wie die Verkündigung zu einem wirksamen Wortgeschehen werden kann. Zwar sei um die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils die Wirksamkeit des Wortes wiederentdeckt worden, doch habe dies nachkonziliar zu keinen weitergehenden Studien zur Verkündigungstheologie geführt. Die theologische Reflexion über die Heilswirksamkeit des Verkündigungswortes wird somit als Desiderat ausgemacht und mithilfe dreier großer, in sich vielfältig gegliederter Kap. auszufüllen versucht. Als Ziel der Studie wird angegeben, „den

Diskurs über die Verkündigung als heilsames Wortgeschehen wach zu halten und mit Überlegungen zur Performativität des Wortes zu bereichern" (22).

Der erste Hauptteil ist theologiegeschichtlich angelegt und mit seinen 230 S. von allen drei Teilen der deutlich umfangreichste. Indem die Entwicklung des Verkündigungsbegriffs in der katholischen Theologie im deutschsprachigen Raum des letzten Jh.s nachgezeichnet wird, kommt es dadurch sowohl zur Erhebung des Forschungsstandes als auch zur Ausarbeitung eines theologischen Verkündigungsverständnisses. Erst im 20. Jh. sei Verkündigung zu einem Fachterminus avanciert und damit zum Gegenstand theologischer Reflexionen geworden, ohne dass deshalb das Phänomen der Verkündigung hätte klar definiert und abgegrenzt werden können – „[d]er Verkündigungsbegriff ist schillernd und schablonenartig" (423). Bevor die im 20. Jh. angestellten Überlegungen zur Verkündigungstheologie jedoch näher vorgestellt werden, wird zum einen ein Blick in die Heilige Schrift geworfen und die Verkündigung in der Bibel, die Bibel als Dokument der Verkündigung sowie die Bibel in der Verkündigung thematisiert. Zum anderen wird mithilfe eines theologiegeschichtlichen Durchgangs und des Eingehens auf die neuscholastische Theologie der Boden zum Verständnis für die Entwicklung des Verkündigungsbegriffs in der katholischen Theologie des 20. Jh.s bereitet. Besondere Aufmerksamkeit wird anschließend der Erneuerungsbewegung zu Beginn des letzten Jh.s gewidmet, ferner der „Innsbrucker Verkündigungstheologie", den Impulsen der evangelischen Wort-Gottes-Theologie, den evangelischen Konzepten zur Verkündigung, v. a. aber dem Konzept des exhibitiv wirksamen Wortes von Karl Rahner sowie den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Verkündigung. Dabei wird deutlich, dass ebenso wie in der katholischen Theologie des 20. Jh.s der Verkündigung Performativität zugeschrieben wurde, auch das Zweite Vatikanum von der Wirksamkeit des Verkündigungswortes ausgeht.

Der zweite Hauptteil umfasst 130 S. und wird im Titel als systematisch-theologische Grundlagenreflexion angekündigt. Er setzt sich fundamentaltheologisch mit der Verkündigung auseinander, genauer: mit dem Ereignis von Gottes Wort im Menschenwort, und berücksichtigt dabei besonders die pneumatologische Dimension. Denn Gottes Geist sei es, der Gottes Wort und Menschenwort im Innersten zusammenhalte. Bei den Überlegungen in diesem sowie im nachfolgenden Hauptteil stehen jene Fragen im Hintergrund, die im ersten Hauptteil aufgeworfen wurden, aber offen geblieben sind: einerseits die Verhältnisbestimmung zwischen der Verkündigung der Amtsträger und derjenigen der Laien sowie andererseits die Zuordnung von Verkündigung, Zeugnis und Lehre. Während das Zeugnis einen individuellen Glaubensvollzug darstelle, handle es sich bei der Verkündigung als Verlautbarung der jesuanischen Botschaft vom Reich Gottes um einen ekklesialen Vollzug. Dabei entfalte Gottes Wort in Menschenwort dank des Geistes Gottes seine Wirkmächtigkeit, sodass „[d]ie menschliche Sprache in all ihren Facetten […] zum ‚locus theologicus', zum Ort der Selbstoffenbarung Gottes" werde (440). Allerding stellt sich in diesem Zusammenhang die grundsätzliche Frage, wie inmitten aller Menschenworte Gottes Wort ausgemacht werden kann. Der Verweis auf das Martyrium göttlicher Boten sowie auf die retrospektive Erkenntnis erfüllter Verheißungen (302ff) hilft hier nur bedingt weiter. Schwerlich kann davon ausgegangen werden, dass in jeder kirchlichen Verkündigung der Anspruch, Gotteswort zur Sprache zu bringen, stets eingelöst wird. Damit bleibt die Unterscheidung der Geister ein grundlegendes Problem.

Der dritte und letzte Hauptteil fällt mit seinen 60 S. am kürzesten aus und wendet sich unter einer praktisch-theologischen Perspektive denjenigen Spannungsfeldern zu, in denen sich die kirchliche Verkündigung als wirksames Wortgeschehen konkret ereignet. Dabei werden die systematisch-theologischen Erkenntnisse auf den Verkündigungsvollzug so angewandt, dass zum einen das performative und damit verbundene pneumatologische Verständnis von Verkündigung als kirchlichem Glaubensvollzug zum Tragen kommt und zum andern Aspekte deutlich werden, die für die Verkündigungspraxis der Kirche leitend zu sein haben. Da die einzelnen Aspekte von Haus aus in Spannung zueinander stünden, sei es nicht das Ziel dieses Hauptteils, das Spannungsfeld aufzulösen, „vielmehr soll das Bewusstsein für das Vorhandensein solcher Spannungen wach [ge]halten [werden] – mit der Folge, dass Verkündigung in jeder Hinsicht spannend bleibt" (387). Unaufgebbar sei die Dialektik zwischen Tradition und Situation, Information und Inspiration, Amt und Charisma, Argument und Existenz sowie Ich und Du. Hinzuzufügen wäre eine weitere, grundlegende Differenzierung, nämlich zwischen der performativen Wirkung des inspirierten Schriftwortes und der Wirkmächtigkeit des als nicht-inspiriert geltenden Verkündigungswortes (in) der Kirche. Denn Gottes Geist ist zwar im Leben der Glaubensgemeinschaft am Werk, er entfaltet jedoch nach kirchlicher Glaubensüberzeugung in den biblischen Schriften eine besondere performative Kraft und wirkt hier auf außerordentliche Weise die Ansage von Gottes Wort.

Die Arbeit behandelt ein in der katholischen Systematischen Theologie derzeit vernachlässigtes Thema, das gleichwohl zum Zentrum kirchlichen Lebens gehört. In den drei Hauptteilen, die sich zu einer sinnvollen Systematik zusammenfügen, wird die Verkündigungstheologie unter drei unterschiedlichen Perspektiven so in den Blick genommen, dass ein vertieftes Bewusstsein für die Performativität des kirchlichen Verkündungsgeschehen entsteht sowie für die damit verbundenen Implikationen. Es bleibt zu hoffen, dass diese gründlich erarbeitete Verkündigungstheologie auch innerhalb der Praktischen Theologie eine ihr gebührende Rezeption erfährt.

Eichstätt Christoph Böttigheimer

Breul, Martin: **Religion in der politischen Öffentlichkeit**. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung. – Paderborn: Schöningh 2015. 270 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–78233–5

Religion ist nicht nur Privatsache, sondern reicht selbst in den liberalen demokratischen Gesellschaften des Westens weit in den öffentlichen und politischen Raum hinein. Eine der zentralen Fragen ist, in welcher Weise religiöse Argumente in den Raum der politischen Öffentlichkeit und das politische Entscheidungssystem eingebracht werden können und welcher Stellenwert ihnen bei der Begründung und Entscheidung in politischen Fragen zukommt.

Die Problemstellung ist philosophisch, politikwissenschaftlich und sozialethisch intensiv diskutiert, sodass es nicht leicht ist, ein „freies Feld" zu finden. Der Arbeit Martin Breuls, die unter der Betreuung Saskia Wendels entstand und von der Univ. zu Köln als Diss. angenommen wurde, liegt der vielversprechende Gedanke zugrunde, in der epistemologischen Reflexion des Rationalitätsgehalts religiöser Überzeugungen zu differenzierenden Klärungen zu kommen. Für die Anlage der Arbeit ist insofern kennzeichnend, dass sie sich der Religionsphilosophie zuordnet, also keine Binnenreflexion des christlichen Glaubens im Blick auf dessen Beteiligung an politischer Praxis und Kommunikation anstrebt.

B. verfolgt die These, dass sich ein mittlerer Weg in Form eines „moderaten Exklusivismus" zwischen einer exklusiven und einer inklusiven Position begründen lässt. Diese besagt, „dass es einerseits notwendig ist, am Ideal der Rechtfertigungsneutralität festzuhalten: Nur solche politischen Normen sind legitim, die mit Gründen gerechtfertigt werden können (exklusives Element)." Anderseits ist „jenseits der Rechtfertigungsfunktion eine Vielzahl anderer Rollen für religiöse Überzeugungen in öffentlichen Diskursen denkbar […] (moderierendes Moment)" (13).

Zur Absicherung seiner These rekonstruiert B. im weiteren Verlauf zunächst die politisch-philosophische Debatte um die Stellung religiöser Überzeugungen und Argumente, indem er vier grundlegende Argumentationstypen extrahiert (Kap. 2). Die beiden folgenden Kap. setzen sich mit der religionsbezogenen Position Jürgen Habermas' auseinander: mit der Diagnose einer „postsäkularen Konstellation" (Kap. 3) und mit dem Gedanken einer „Übersetzung" bzw. „rettenden Aneignung" religiöser Gehalte (Kap. 4). Im fünften Kap. wird der eigene Ansatz entfaltet. Grundlegend sind die Klärungen der beiden Fragen, was religiöse Überzeugungen und was gute Gründe im öffentlichen Diskurs sind, die dann zur Bestimmung der Bedeutung und der Legitimität religiöser Gründe im öffentlichen Diskurs führen. Als bei Wahrung bestimmter Bedingungen zwar verstehbare, jedoch nicht allgemein akzeptierbare Positionen können religiöse Argumente die Rechtfertigung kollektiv verbindlicher Normen nicht leisten; hierfür sind wechselseitig teilbare Gründe erforderlich (exklusive Dimension); als verstehbare Überzeugungen können sie aber andere Funktionen im politischen Diskurs übernehmen und sind deshalb nicht automatisch auszuschließen (moderierendes Moment). Sie können motivieren, gesellschaftliche Problemlagen formulieren, ergänzende Begründungen vortragen, für die Inklusion von Minderheiten wichtig oder Bestandteile von Kompromissen sein.

Insgesamt gelingt es B., eine überzeugende Position zum Stellenwert religiöser Gründe in den politischen Deliberationsprozessen mit plausiblen Argumenten zu begründen. Außerordentlich hilfreich ist insbes. das zweite Kap., das in der umfangreichen und genauen Aufarbeitung der unterschiedlichen Positionen zur Frage der Zulässigkeit religiöser Argumente im politischen Prozess mit der Typisierung von vier Argumentationslinien Sytematisierungsstärke zeigt. Mit der Akzentsetzung auf den epistemologischen Gesichtspunkt hebt B. zugleich eine wichtige Komponente hervor. Auch die Erarbeitung der religionsbezogenen Positionen Habermas' bringt durch die umfangreiche Durchsicht seiner Arbeiten und die Vielzahl der Belegstellen Gewinn.

Auffallend ist allerdings eine gewisse Unwucht der Arbeit. Die konzeptionell in den Fokus gerückten epistemologischen Klärungen des Status religiöser Überzeugungen fallen letztlich vom Umfang her gering aus. In inhaltlicher Hinsicht ist die Unterscheidung von kognitiver Zugänglichkeit und Akzeptabilität religiöser Überzeugungen sinnvoll und im Blick auf die Fragestellung klärend; das gilt auch für die formulierten Mindestbedingungen der vernünftigen Zugänglichkeit religiöser Überzeugungen.

Moral- und politikbezogene Überlegungen nehmen insofern mehr Raum ein als erwartet, bleiben aber begrifflich unterkomplex. Zentral vermisst man eine Differenzierung von Geltungsansprüchen sowohl im Blick auf religiöse Überzeugungen als auch auf politische Thematiken, die auch den epistemologischen Klärungen zugutekommen würde. Wenn die Argumentation *von vornherein* zwischen theoretischen und praktischen Fragen und im Blick auf praktische Vernunft zwischen pragmatischen, moralischen und ethischen Fragen (in welcher Terminologie auch immer) unterscheiden würde, könnte der Anspruch „religiöser Überzeugungen" aufgeschlüsselt und das Verhältnis von Glaube

und Vernunft differenzierter bestimmt werden. Verschiedene Themenstellungen der Politik – es geht politisch nicht ausschließlich um moralische Fragen – wären unterscheidbar, was auch Konsequenzen für die Tragfähigkeit und Legitimität religiöser Argumente in politischen Deliberationen hätte. Die Erschließung der sicherlich nicht immer klaren und konsistenten Position Habermas' zur Religion in ihrem Verhältnis zu Moral und Politik wäre genauer möglich, wenn man die bei ihm im Hintergrund stehende Differenzierung unterschiedlicher Geltungsansprüche mitberücksichtigen würde.

Ebenso ist das politikbezogene Gesellschaftskonzept unterkomplex. Der Vf. scheint jenseits des politischen Kommunikationsraumes ausschließlich und unmittelbar die Privatsphäre anzusetzen, wie sich u. a. in der stereotypen und irritierenden Formulierung von der „Privatisierung der Religion", wenn religiöse Argumente aus der politischen Deliberation ausgeschlossen sind, zeigt. So werden der gerade nicht private Raum der Zivilgesellschaft und die verschiedenen Öffentlichkeiten nicht angemessen berücksichtigt, wenn es um die Rolle der Religion im „öffentlichen Diskurs" geht. Einige Differenzierungen – etwa zwischen moralischen und ethischen Gesichtspunkten – werden schließlich am Ende der Arbeit als Problemlösungen doch noch eingeführt; aber das erinnert an das Einrennen von Türen, die man selbst zugesperrt hat.

Nachteilig auf die Arbeit wirkt sich auch aus, dass sie den Erkenntnisstand der Theologischen Sozialethik nahezu vollständig ausblendet – bis auf einen kleinen Exkurs, der die innertheologische Anschlussfähigkeit ihrer These verdeutlichen soll; es sei „auch aus innerreligiöser Perspektive sinnvoll, sich auf die grundlegenden Einsichten der Bedingungen politischer Legitimität in liberalen und politischen Gesellschaften einzulassen" (245). In der Tat ist die Rolle des christlichen Glaubens und religiöser Argumente im politischen Prozess der Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung unter den Bedingungen einer pluralistischen und (post-)säkularen Gesellschaft eine der Grundfragen, wenn nicht das disziplinkonstituierende Grundproblem der Theologischen Sozialethik, das entsprechend intensiv bearbeitet wird. Der beanspruchte religionsphilosophische Charakter der vorliegenden Arbeit scheint mir kein tragfähiges Argument für die Nichtbeachtung und teilweise Unterbietung der einschlägigen Reflexionen innerhalb einer Religion.

So schöpft die Arbeit leider – bei hoher Zustimmungsfähigkeit zur entwickelten Position, einer überzeugenden Anlage der Untersuchung und starken analytischen Passagen – das Potential ihres Zugangs nicht optimal aus. Bei einer differenzierten Moral-, Politik- und Öffentlichkeitstheorie würde sich wohl eine größere Bedeutsamkeit religiöser Argumente im öffentlichen Diskurs erweisen lassen.

Regensburg Bernhard Laux

Streitfall Erlösung, hg. v. Klaus von Stosch / Aaron Langenfeld. – Paderborn: Schöningh 2015. 285 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 14), pb. € 29,90 ISBN: 978-3-506-77968-7

Seit 2010 greifen die *Beiträge zur Komparativen Theologie* mit großer Regelmäßigkeit zentrale Themen der Theologie auf und beleuchten sie aus christlicher und nichtchristlicher Perspektive. Auch dieser Band trifft mit seinem Thema eine heute brennende Frage, erinnert sei nur an den ebenfalls 2015 erschienenen Grundlagentext der EKD *Für uns gestorben. Die Bedeutung von Leiden und Sterben Jesu Christ.* Der Sammelband geht auf eine im Jahr 2013 gehaltene Tagung zurück und umfasst 17 Aufsätze jüdischer, christlicher und muslimischer Vf./innen. Inzwischen sind von einigen der Beitragenden auch eigene Monographien in der Reihe erschienen, so von Tuba Isik und Aaron Langenfeld. Thematisch eng verwandt ist Band neun der Reihe, der von Jürgen Werbick unter dem Titel *Sühne, Martyrium und Erlösung?* (Paderborn 2013) herausgegeben wurde.

Der Band gleicht in der Anlage den Bänden, die das Theologische Forum Christentum–Islam seit 2005 vorlegt. Viele Beitragende sind ja auch in beiden wissenschaftlichen Gesprächskreisen am interreligiösen Austausch engagiert. Die Aufsätze sind in fünf Abteilungen gruppiert, die sich den christlichen bzw. islamischen Zugängen zur Soteriologie, dem Offenbarungsgedanken, dem Spannungsfeld von Sünde und Gnade, der Theodizee und dem interreligiösen Gespräch zwischen Juden, Christen und Muslimen zur Erlösungsfrage widmen. Ähnlich wie bei früheren Tagungen gibt es ein Eingangsreferat, das dann aus der Perspektive der anderen Religion kritisch beleuchtet wird. Zudem greifen viele der Beitragenden, die auch schon bei Vorgängertagungen mitgewirkt haben, Artikel in früheren Bänden auf. Auch beziehen sich gut die Hälfte der Aufsätze zum Christentum auf denselben theologischen Grundansatz, nämlich die Freiheitstheologie Thomas Pröppers. Daraus ergibt sich ein dichtes Gesprächsnetz zum Thema Erlösung, auch wenn die Vf./innen ja letztlich aus ganz unterschiedlichen Kontexten heraus schreiben, z. B. bei den muslimischen Stimmen *Milad Karimi* mit Koran, Hegel und Heidegger; *Mohammad Ali Shomali* mit Koran und schiitischer Koranauslegung; *Hamideh Mohagheghi* mit z. B. Mulla Sadra; bei den christlichen Stimmen außer dem freiheitstheologischen Paradigma noch *Christian Danz* mit Friedrich Schleiermacher oder *Anja Middelbeck-Varwick* mit einer breiten Forschungsliteratur. Das macht das Mitdenken nicht gerade leicht und führt auch z. T. dazu, dass die Gedankenlinien über die jeweiligen Referate und Koreferate hinaus trotz der Einleitung (9–14) schwer zusammenzubringen sind. Auch der Hg. *Klaus von Stosch* legt in seinem Abschlussartikel keine einfache Synthese der Gedankenlinien vor, sondern eröffnet auf deren Basis weitere „kritische Impulse" und „gemeinsame Herausforderungen" (vgl. 259; 266). Allerdings muss man sich als Leser, bevor sich bei so vielen offenen Fragen Enttäuschung breit zu machen droht, das Grundanliegen Komparativer Theologie vor Augen halten. Es geht ja nicht einfach darum, einen Konsens herzustellen oder Ähnlichkeiten und Entsprechungen zwischen den Religionen aufzulisten. Vielmehr geht es eher darum, eine „konstruktive Diskurseröffnung", „positive Anknüpfungspunkte" zu finden, „eine Leerstelle" in der jeweiligen anderen Religion aufzuzeigen (so *Aaron Langenfeld*, 58f). Komparative Theologie lebt vom Möglichkeitssinn, und es wäre in der Tat – auch mit Blick auf dieses Buch – viel gewonnen, wenn es sowohl in der christlichen wie auch in der muslimischen Soteriologie gelänge, „die Problemlage in der gebotenen Weise zu stabilisieren" (von Stosch zum Theodizeeproblem, 271).

Als bleibende Herausforderungen arbeiten die Vf./innen mit ihren unterschiedlichen Zugangsweisen eine Reihe von Punkten heraus, unter denen hier besonders auf folgende hingewiesen sein soll: Lässt sich Offenbarung adäquat von Erlösung unterscheiden oder fallen beide in den besprochenen Religionen letztlich in eins (84; 118; vgl. besonders 105 den Ausdruck „Heilvolle Offenbarung")? Was stimmt an der Gegenüberstellung eines positiven Menschenbildes im Islam gegenüber einem eher pessimistischen sündenzentrierten im Christentum, dem es scheinbar an einer „ermutigenden Anthropologie" gebricht (74f; 265f)? Es scheint so, dass im Islam mit der Lehre vom natürlichen Gottesbezug des Menschen (fiṭra) eher die „Heilsbestimmtheit" des Menschen betont wird, während im Christentum, selbst wenn man eine herkömmliche Erbsündenlehre kritisiert, doch immer wieder die „Heilsbedürftigkeit" in den Vordergrund rückt (31; 118; 239f; 266). Überhaupt erweist sich die Klärung des Sündenverständnisses – Sünde als konkrete individuelle Einzeltat (31) oder „Objektivationen von Schuld" oder gar „passiv-partizipative Schuld" (53) – und erst recht die Deutung des Dogmas von der Ursünde und dessen Einordnung in die christliche Soteriologie als Desiderat. Kann man die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen nicht auch ohne Erbsündentheologie formulieren (164)? Zu einfach wäre allerdings die Lösung, mit ein paar Zeilen ein Zerrbild einer Erbsünden- und damit verknüpften Sühnetheologie, die auf Augustinus zurückgehen soll, zu zeichnen und, nachdem man sich dann vermeintlich zu Recht „des klassischen Konzeptes" (53) entledigt hat, Erlösung in und durch Christus als „Erinnerung des ursprünglichen Schöpfungsversprechens Gottes" (52) zu verstehen und dann eine Nähe von Christentum und Islam in diesem traditionell als problematisch erachteten Punkt festzustellen (54). Ist überhaupt die Rückführung zum ursprünglichen Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf dasselbe wie die Neuschöpfung durch die Erlösung (32), wenn man etwa an die Statuslehre der christlichen Tradition denkt? Auch die Theodizeefrage erweist sich – nicht nur inhaltlich, weil sie offen bleibt – als ein weites Feld, spielt sie doch in den Religionen und ihren Theologien eine unterschiedliche Rolle. So kann sie aus christlicher Seite als „offene Flanke jeder Theologie" (271) bezeichnet werden, auf muslimischer Seite wird sie ebenfalls als ernsthafte Anfrage an die islamische Theologie verstanden (122), aber auch eher traditionell zu den Fragen gerechnet, die für den Menschen zu hoch sind (204). Als eher neuer Gesichtspunkt stellt sich schließlich noch die Frage, inwieweit Gottes Erlösungshandeln voraussetzt, dass die Opfer ihren Peinigern vergeben, ob diese Bedingung nicht überhaupt Versöhnung und Erlösung verunmöglichen würde und welche Bedeutung hier das Leiden Christi haben kann (69; 78f; 267–270). Damit wird man letztlich auf christlicher Seite erneut auf die Überschrift des EKD-Grundlagentextes zurückgeführt: *Für uns gestorben.* Dabei wäre es zu einfach, die Deutung des Kreuzestodes Jesu bei Paulus in die Nähe der „notwendigen Gründe" eines Anselm von Canterbury zu rücken (224f). Unklarheit würde es auch schaffen, das Leiden Jesu einfach

als „causa efficiens" der Erlösung zu bezeichnen (231; 236). Für das Rechtfertigungsdekret des Trienter Konzils ist ja der barmherzige Gott die Wirkursache unserer Rechtfertigung, der menschgewordene Gottessohn aber mit seiner Liebe, die er uns in seinem Kreuzestod erwies, die Verdienstursache, d. h. ein einfaches monokausales Begreifen scheint hier nicht weiterzuführen.

Das Buch regt zum eigenen Nachforschen zu diesen offenen Fragen an. Eine Bibliographie der verwendeten Literatur sowie ein Personenregister helfen dabei. Da die Reihe quasi lehrbuchartig die wichtigsten theologischen Traktate und Fragen durchgeht und von großem Nutzen ist, wäre für zukünftige Bände zu empfehlen, auch ein Sachindex oder ein Quellenindex mit Verzeichnis der angesprochenen Bibel- und Koranstellen anzulegen. Die heute immer zahlreicher erscheinenden Sammelbände zum christlich-islamischen Dialog wecken im Rez.en letztlich auch den Traum, nicht nur immer wieder neue Lese- und Denkanregungen zu erhalten und an einer lebendigen Diskussionskultur teilhaben zu dürfen, sondern einmal Ergebnisse oder wenigstens Problemfelder umfassender dargestellt zu bekommen. Dies gilt auch für die Aufsatzbände der *Beiträge zur Komparativen Theologie*, mit denen der Rez. seine Regale füllt. Natürlich muss man sehen, dass das lebendige Gespräch und die Diskussion der Hauptgewinn gerade einer interreligiösen Tagung sind und nicht unbedingt die Publikation der Tagungsbeiträge, abgesehen vom theoretischen Ansatz der Komparativen Theologie. Doch schon eine breitere Verortung des eigenen Diskurses in der Forschungslandschaft etwa durch einen gesonderten Beitrag zur Forschungsgeschichte wäre von großem Nutzen. So fragt sich der Rez., warum er in der Bibliographie keinen Hinweis auf einschlägige Werke findet wie z. B. auf die umfangreiche Arbeit von Andreas Renz (*Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes.* Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Würzburg 2002). Darin finden sich gut 100 S. Synthese zur Soteriologie und mehrere Unterkap. zur Darstellung der Soteriologie im Vergleich zum Islam bei heutigen christlichen Theologen. Immerhin rezipiert ja der Aufsatz Middelbeck-Varwicks dieses Buch. Mit Blick auf die Stabilisierung der Problemlage wäre es vielleicht gut, bei zukünftigen Projekten eine Auswahl an Grundliteratur zusammenzustellen, auf deren Basis dann alle Beitragende ins Gespräch kommen. Ebenso vermisst der Rez. einfach die immerhin zweibändige Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit von Gunther Wenz (München 1984/86), gerade weil die Bibliographie und noch mehr die Artikel zahlreiche siebenseitige Kleinstaufsätze aufführen. Die Bände der Reihe nehmen viele brennende Themen in Angriff und erscheinen oft quasi wie Vorreiter, und es wäre schade, wenn sie den Geschmack des Ephemeren bekämen, dafür sind sie zu kostbar. Ebenso würde die in eine thematisch strukturierte und gezielt angelegte Bibliographie gesteckte Mehrarbeit sicher mit noch mehr Dankbarkeit seitens der Leserschaft honoriert werden, als sie der bisherigen Reihe mit ihren vielen Anregungen so schon sicher sein kann, besonders auch diesem Band.

Koblenz Ulli Roth

Dogmatik

Im Gespräch mit der Welt. Eine Einführung in die Theologie, hg. v. Christine Büchner / Gerrit Spallek. – Ostfildern: Grünewald 2016. 282 S., pb. € 19,99 ISBN: 978–3–7867–3067–5

Anlässlich der Neugründung des Kath.-Theol. Instituts in Hamburg fand eine Ringvorlesung mit dem Titel „Im Gespräch mit der Welt. Eine Einführung in die Theologie" statt. Aus den Beiträgen von renommierten Wissenschaftler/inne/n aus ganz Deutschland entstand der vorliegende Band, der von der Institutsleiterin Christine Büchner und ihrem Mitarbeiter Gerrit Spallek herausgegeben wurde. Die Verortung des Instituts in der Hansestadt mit ihren religiösen und gesellschaftlichen Bezügen macht auch das Spezifikum des Buches aus, denn das Thema „Gespräch" ist Programm. „Hier findet sich verdichtet, was für die zukünftige Theologie überhaupt gelten wird: Sie wird *eine* Stimme sein unter vielen." (13) Als solche will die Theologie „Kontur gewinnen in Beziehung" (9). Der Profilansatz entfaltet sich durch Fortschritt sowie Pluralität als Voraussetzung für Kommunikation, seinen Horizont bilden Gottesglaube und Gottesfrage, wobei es im Erkenntnisprozess auch einen Ort für das Zweifeln gibt (10).

Die Bezüge, die durch die Beiträge hergestellt werden, sind vielfältig und exemplarisch zugleich; das Gespräch wird in mehreren Abschnitten gesucht: mit den Wissenschaften, mit Weltanschauungen und Religionen sowie mit Kunst und Kultur; weitere Gesprächskontexte runden den Band ab.

Aus dem Feld der Wissenschaften werden Philosophie (*Magnus Striet*) und Naturwissenschaften (*Johanna Rahner*) auf ihre Dialogmöglichkeiten mit der Theologie oder von der Theologie her befragt. Im Feld der Weltanschauungen und Religionen steht der Atheismus, dessen Grundanfragen an den Glauben sich *Hans Kessler* stellt, neben der Trias Judentum, Islam und Buddhismus: *Hans Hermann Henrix* überblickt den aktuellen Dialog mit dem Judentum seit *Nostra Aetate*; *Anna Klein* die geschichtlichen Etappen in den Beziehungen zwischen katholischer Kirche und Islam; *Ulrich Dehn* benennt theologische Themen aus dem christlich-buddhistischen Dialog im Vergleich von Denkern im Blick auf das, was westliche Menschen im Buddhismus suchen (135), in den Geschichten der beiden Religionen und in den Begegnungen des *European Network of Buddhist Christian Studies*.

Die Kontexte von Ökumene, Friedensgesprächen und Schule sind drei für den Wissenschaftsstandort Hamburg, wie für jede Großstadt, relevante Bereiche. *Dorothea Sattler* ordnet die Bedeutung der Ökumene im akademischen Bereich neu ein und betont, dass sie „über verbleibende Kontroversen insbesondere im ekklesiologischen Themenkreis weit hinausweist" (167), da sie das gemeinsame christliche Kulturgut sowie Fragen der Ethik bewahrt und behandelt, die im aktuellen gesellschaftlichen Veränderungsprozess von großer Bedeutung sind. Ein Beispiel hierfür ist die von *Heinz-Gerhard Justenhoven* vorgenommene Gegenüberstellung von christlicher Friedensethik und der staatsphilosophischen Theorie der Gewaltlatenz: „Aufgabe der Friedensethik als theologische Wissenschaft besteht darin, die politischen und politikwissenschaftlichen Antworten daraufhin zu überprüfen, ob sie dem Menschen dienen." (185) Auch der Religionsunterricht steht im größeren schulpolitischen Rahmen, der vom Diskurs um die Kompetenzorientierung, um die Performation und um die konfessionell-kooperative Durchführung geprägt ist (202). Darin ist für *Clauß Peter Sajak* die Frage nach der Beheimatung der Schüler in ihrem eigenen Glaubensverständnis und ihre Befähigung, von dorther in Begegnung mit anderen treten zu können, also die Bedingung, um eine Dialogfähigkeit zu schaffen, die zentrale Herausforderung.

Im Gespräch mit Kunst und Kultur kommen Literatur, Kunst und Film zu Wort. Etappen der Beziehung von Theologie und Literatur zeichnet *Georg Langenhorst* am Beispiel einer Reihe literatursensibler Theologen und theologiesensibler Dichter nach. Die Eigenart poetischer Sprache und ihr Beitrag etwa zur Erfahrungserweiterung und Wirklichkeitserschließung eröffnen einen Prozess, der „zugleich hermeneutische wie didaktische Dimensionen" (222) erfüllt. *Claudia Gärtner* hebt das Transformationspotential der Beziehung zwischen Religion und Bild. Die Kunst zeigt der Religion, „welche Themen und Erfahrungen heute noch relevant sind" (249). Filmischen Variationen von Erlöserfiguren geht *Joachim Valentin* auf dem Grund und spricht sich dafür aus, die „theologische Valenz" (280) des Spielfilms ernst zu nehmen.

Das Buch nimmt zunächst eine Bestandsaufnahme vor: Wie sieht er denn aus, der Dialog der Theologie mit anderen Bezugsdiskursen? Die Beiträge vermögen dies in unterschiedlicher Qualität auf den Punkt zu bringen. Die Vielfalt der Gesprächsfelder wirkt etwas eklektisch und disparat, wirft aber spannende und relevante Themen auf und stellt Anschlussmöglichkeiten an verschiedenste Diskurse her. Mehr als nur ein erster Positionsversuch wird damit ein Selbstverständnis von Theologie als Dialog etabliert, wie es einleitend als theologisches Programm entworfen wird. In diesem Sinne ist auch der Buchtitel zu verstehen, der auf den ersten Blick nicht ganz treffend gewählt scheint. *Im Gespräch mit der Welt* steht die Theologie der Welt gegenüber, wo doch die dialogische Hermeneutik des Bandes einen Weltbegriff voraussetzt, der Kirche, Glaube und Theologie als Teil des In-der-Welt-Seins versteht. In einem Gespräch gibt es jedoch kein Außen und Innen, sondern nur ein Gegenüber oder gar ein Miteinander. Eine echte Auseinandersetzung mit anderen Denk- und Glaubensrichtungen und Positionen, das Ringen darum, sich zu verständigen, ist zweifelsohne aktuell angebracht. Eine solche Art, Theologie zu treiben, ist für alle Seiten vielversprechend und mit dieser Ringvorlesung lange nicht erschöpft. Der Ansatz könnte noch eingehender methodisch entfaltet werden und für eine Einführung in die Theologie fehlen zentrale Blickrichtungen, etwa der biblischen Fächer oder der Pastoraltheologie. Der dennoch anregende Ertrag dieses Anfangs lässt auf mehr hoffen: dass sich der bisher von der Theologie ausgehende Dialog zunehmend öffnet und das Gespräch theologischer und außertheologischer Disziplinen miteinander weiter verstärkt wird.

Münster Katharina Karl

Rausch, Thomas P.: **Systematic Theology**. A Roman Catholic Approach. – Collegeville: Liturgical Press 2016. (XVII) 303 S., pb. $ 24,95 ISBN: 978–0–8146–8320–0

In this book the well-known Jesuit Scholar Thomas P. Rausch gives an excellent overview of Roman Catholic Systematic Theology, based on his longtime teaching experience at Loyola Marymount Univ., Los Angeles. This is a rather comprehensive textbook of Catholic system-

atic theology, which covers a lot of material. To the best of my knowledge there is no corresponding handbook of this size and actuality in English. While German scholars are continually producing textbooks in *Dogmatik*, besides the anthology of Schüssler Fiorenza and Galvin (*Systematic Theology*. Roman Catholic Perspectives, Minneapolis 2011), Catholic theology in the English-speaking world shows a clear lack of textbooks summarizing all topics of systematic theology/dogmatics. Hence, R.'s book is very welcome.

The subtitle "A Roman Catholic Approach" is rather adequate. R.'s book is Catholic in the best sense of the word, deeply rooted in the communion of the Church and taking into account the obvious pluralism of contemporary theology. Catholic theology, as understood by R., "should always be informed by these markers of Catholic identity: a critical realism, an appreciation of sacramentality, [...] mediation, [...] and communion [...]" (XVI). The book is characterized by a willingness to let all voices of Catholic theology be heard, at the same time as the judgment of the author shows no pointed tendency but rather keeps to mainstream theology in accordance with the teachings of the Church. This makes R.'s book especially useful for teaching systematic theology to students in a Roman Catholic context.

In the introduction the author refers to the structure of Thomas' *Summa Theologiae*, adding that "The present work follows that basic structure but with some differences" (XVII). This relation seems rather loose, however. The book starts in the modern tradition by introducing the nature and task of systematic theology (Chap. 1). There follows a chap. on "Changing cultures, new hermeneutics" (Chap. 2), which inserts theology into the postmodern academic context. "The Divine Mystery" is treated in Chap. 3. Then follows Christology (Chap. 4), Revelation and Faith (Chap. 5), and Sin and Grace (Chap. 6).

Hence the structure is rather conventional, with some exceptions. First, creation is treated in the last chap. together with eschatology. The author states that "eschatology [...] is correlative to a theology of creation" (260). This is not developed further, however. Apart from references to Teilhard de Chardin and Karl Rahner, the treatment of the two topics in a joint chap. does not offer any specific or new insights into this correlation. Also, the topic of revelation and faith is not included in the prolegomena chap.s but inserted between Christology and Grace. The rationale for this might be the centrality of Jesus Christ in revelation theology (cf. *Dei Verbum*), and on the other hand the connection between faith and grace. Yet, this is not very explicit in the treatment of the topics. A further observation on the structure and content of the book is that the chap.s on the Church, sacraments and communion of the saints make up a relatively big part. Here the author offers a lot of concrete information from ecclesiastical and liturgical life and emphasizes the sacramentality and mediation aspects of Catholic theology and ecclesiology. This is clearly at the heart of R.'s way of doing theology, which makes this book especially attractive for many students, while marking it off from a more intellectual way of understanding systematic theology. "Mission, the mission of the Church as a share in the mission of the Word and Spirit in the world" is "the overarching theme" of the book, according to the author (XVII).

"This volume is not intended to be encyclopaedic; it is a modest effort to construct a systematic theology alert to the pluralism of contemporary theology." (XVII) This declaration of the author is a sign of modesty. Given the limited space, in reality R. offers an almost encyclopaedic summary of contemporary systematic theology. So, e.g., in chap. 1 before coming to the renewal of Catholic theology in the 20th century, you get introduced not only to patristic and mediaeval theology, but also to baroque scholasticism and the Tübingen School. The rather extended treatment in chap. 2 of the postmodern context offers a summary of contemporary trends in academia and theology, including Queer studies, Eco-theology and Comparative theology. The chap.s on God and Jesus Christ combine classical theology with a discussion of recent trends as e.g. panentheism, social trinitarianism, "A kenotic God" as well as "pluralist" and "praxis christologies".

It should be emphasized that the book has useful summaries at the end of every chap. together with a list of further readings.

Unavoidably, however, there are also some lacunae, misinterpretations and minor errors.

In chap. 4 R. focuses on the impact of historical Jesus research on Christology, stating that traditional Christology has paid little attention to Jesus life and ministry. This could have been balanced, however, by a reference to the catechetical *mysteria vitae Jesu Christi*, which is received into the recent *Catechism of the Catholic Church*. Further, some statements seem to testify to an unnecessary dualism between the "historical Jesus" and the "Jesus of dogma": "[...] from a theological perspective, he came not to offer his life as an atoning sacrifice but to proclaim the nearness or reign of God." (85–86) On the Easter narratives of the gospel: "Rather than historical narratives, these dramatic stories are constructed to help others come to Easter faith." (86)

When treating the topic of Original Sin in chap. 6 the perspective of the Greek Fathers is missing. The Augustinian doctrine of inherited guilt was never accepted in the East, which might open up some interesting perspectives for the re-interpretation that is undertaken in contemporary Western theology (cf. also *Catechism of the Catholic Church*, 385–412). A further point in this connection is that R. never even mentions the devil (the word is lacking even in the Index). This traditional figure of Christian Doctrine would certainly need some comment in a Systematic theology.

The contraposition of reformation and Catholic theology (146) seems somewhat superficial. *Sola gratia* is in a certain sense an Augustinian doctrine, a point that has some impact even on the understanding of Trent's teaching on Justification (cf. 148).

That Augustine had a doctrine of satisfaction does not exactly accord with the historical evidence (148), yet the quotation marks around "propitiation" and "satisfaction" might be understood as a certain reservation from the part of the author. Also R. contends: "Like the Eastern fathers, the Catholic tradition has generally placed far more stress on the doctrine of the incarnation than on the redemption." (148) It is doubtful whether this complies with the sources. At the least, it must be understood as an over-statement.

The Arian and Christological controversies seem to have been conflated on pp. 92–93.

The reference to the 33rd edition of Denzinger-Schönmetzer as the most recent edition of that collection of Church documents (see 13) is incorrect. As a matter of fact the revision made by Peter Hünermann is the most recent one, to be referred to as DH. The recent English translation by Fastiggi is based on that work.

Tertullian does not label penance "second baptism" (236), but rather the other way round: As baptism is the first penance, the ecclesiastical penance after baptism is "second penance" or "second plank of salvation". Martyrdom is generally seen as a "second baptism", however.

"The Joint Declaration of Justification" is from 1999 (146, 156).

Ex opera operato should be *ex opere operato* (216).

Altogether, *Systematic Theology. A Roman Catholic Approach* is a readable, well informed and constructive contribution, a textbook that fills a gap in English language Catholic theology.

Lund Gösta Hallonsten

Barth Handbuch, hg. v. Michael Beintker. – Tübingen: Mohr Siebeck 2016. (XVIII) 538 S., brosch. € 49,00 ISBN: 978–3–16–150076–3

In neuerer Zeit hat das Interesse an Karl Barth international zugenommen. Leben und Werk des Schweizer Theologen, der zunächst an den Univ.en Göttingen, Münster und Bonn lehrte, bedingt durch seinen Konflikt mit den nationalsozialistischen Machthabern dann nach Basel wechseln musste, sind immer besser erschlossen worden. Vieles bleibt gleichwohl noch zu tun. Mit dem *Barth Handbuch* liegt nun ein unverzichtbares, auf Deutsch verfasstes Hilfsmittel für die weitere Forschung vor. Auf ca. 500 S. werden in komprimierten Artikeln sowohl biographische als auch inhaltliche Aspekte behandelt. Unter den Beiträgern finden sich neben Zeitzeugen – etwa dem letzten Assistenten Barths, *Eberhard Busch*, oder *Rudolf Smend*, der in Basel studiert hat – zahlreiche Wissenschaftler, die Barth nicht mehr kennenlernen konnten. Dieses generationelle Miteinander ist erfreulich; ebenso, dass Vertreter der amerikanischen, niederländischen und schweizerischen Forschung beteiligt wurden. Als Hg. fungiert *Michael Beintker*, inzwischen em. Systematiker an der Univ. Münster. Einleitend beschreibt er das Anliegen des Handbuchs dahingehend, Lesehilfe und -ermutigung bieten zu wollen (8). Beides ist tatsächlich erforderlich, hat Barth doch ein monumentales Werk hinterlassen, das über mehrere Jahrzehnte hinweg entstanden ist und ganz verschiedene Gattungen umfasst. Es ist außerdem höchst unterschiedlich gedeutet worden; neben euphorischer Zustimmung hat es massive Kritik erfahren. Angesichts dessen ist es tatsächlich angeraten, sich den Texten selbst zu nähern. Diese stehen aber stets in einem bestimmten Kontext, von dem sie nicht abgelöst werden können – selbst wenn man wie Beintker (464–468) fest davon überzeugt ist, dass sie für die heutige theologische Urteilsbildung signifikant sind. Für die Forschung stellt sich von daher die Aufgabe, konsequent zu historisieren. In diesem Sinne ist der Grundansatz des Handbuchs, werkgenetisch vorzugehen, anstatt Gedankengänge affirmativ zu rekonstruieren, sehr zu begrüßen.

Das Handbuch ist übersichtlich in vier Teile gegliedert. In einem ersten knappen Teil werden zunächst die greifbaren Textausgaben vorgestellt und verschiedene Hilfsmittel benannt (1–11). Erfreulicherweise liegt Barths Werk inzwischen größtenteils in digitalisierter Form vor. Zudem wird die neu erscheinende Sekundärliteratur erfasst und mittels einer elektronischen Suchmaschine zugänglich gemacht. Ein wichtiger Ort ist das Basler Archiv, das in engem Austausch mit verschiedenen Forschungsstellen in aller Welt steht.

Ein zweiter, wesentlich umfassenderer Teil widmet sich der Person Karl Barth (13–182). Über biographische Stationen hinaus werden personelle Konstellationen und intellektuelle Prägungen benannt. Dies geschieht freilich nicht konsequent in chronologischer Abfolge. Nur auf den ersten Seiten ist das der Fall (14–37); dann werden einzelne Aspekte und Beziehungen thematisiert, ohne dass dieses Vorgehen erläutert würde. Instruktiv ist etwa der Beitrag über Barth als akademischen Lehrer – beinahe eine Miniatur (31–37). Auf jeden Fall wird deutlich, wie wichtig eine ausführliche, den aktuellen Forschungsstand berücksichtigende Biographie wäre. Diejenige von Eberhard Busch datiert aus dem Jahr 1975. Mit einigem zeitlichen Abstand lässt sich manches offener formulieren. Das betrifft etwa Charlotte von Kirschbaum. Sie war weitaus mehr als nur eine Mitarbeiterin des wenig glücklich verheirateten Prof.s (54–58); beide hatten über eine „enge Lebens- und Arbeitsgemeinschaft" hinaus eine regelrechte „Liebesbeziehung" (54). Lediglich erwähnt wird indes Barths im Jahr 1915 geborener Sohn Markus, obwohl dessen ntl. Studien zumindest für die Tauflehre der *Kirchlichen Dogmatik* wichtig wären. Aus katholischer Sicht vermisst man zudem eine ausgiebige Würdigung Henri Bouillards und Hans Küngs, die sich intensiv mit dem reformierten Theologen auseinandersetzten und im Austausch mit ihm standen. Weshalb sich vor wie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil Katholiken mit Barth befasst haben und welchen Interessen ihre Rezeption geschuldet war, bedarf weiterer Klärung. Alles in allem ist bemerkenswert, in welch hohem Maße Barth Beziehungen pflegte. Persönliches und Sachliches waren dabei stets verschränkt. Konflikte und Brüche blieben deshalb nicht aus, was sich anhand des schwierigen Verhältnisses zum Göttinger Theologen Emanuel Hirsch zeigen ließe. Allerdings ergaben sich auch lebenslange, feste Freundschaften.

Es schließt sich ein dritter Teil an, der fast 250 S. zählt und Barths Werk in seinen verschiedenen Facetten ausleuchtet (183–422). Eingangs wird Barths theologische Entwicklung skizziert (184–237). Nun ist diese bereits häufig diskutiert worden; eine Reihe unterschiedlicher Vorschläge liegt vor. Nachhaltigen Einfluss hat Hans Urs von Balthasars erstmals im Jahr 1951 erschienene, mehrfach aufgelegte Studie *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* entfaltet. Auf diese Studie wird zwar wiederholt und in verschiedenen Zusammenhängen Bezug genommen, doch wird sie nicht eigens thematisiert geschweige denn historisiert. Dabei ist in den letzten Jahren eine rege Debatte um sie entbrannt – verwiesen sei nur auf D. Stephen Long: *Saving Karl Barth*. Hans Urs von Balthasar's Preoccupation, Minneapolis 2014. Überhaupt wäre eine stärkere Berücksichtigung der regen angelsächsischen Forschung wünschenswert gewesen. Gerade in den USA gibt es divergierende Deutungsrichtungen, die im deutschen Sprachraum über keine unmittelbaren Entsprechungen verfügen. Häufig wird systematische Theologie im Modus der Barth-Auslegung betrieben, was zu ganz eigenen Problemen führt und Rückfragen provoziert. Offen bleibt außerdem, inwieweit von Kontinuität und Diskontinuität in Barths theologischer Entwicklung gesprochen werden kann (232–237). Barth selbst hat den Begriff der „Vertiefung" ins Spiel gebracht.[1] Ein Beispiel für diese Vertiefung ist sein Verhältnis zu dem, was man als liberale Theologie bezeichnen mag, nahm er doch deren Anliegen und Themen auf, um sie eigenständig weiter- und umzubilden (59–64). Das erklärt womöglich auch seine zwischen Anklage und Respekt schwankende Einschätzung Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers (64–70). Eine Rekonstruktion von Barths Entwicklung ist jedenfalls durchaus erheblich, zumal wenn man den Stellenwert einzelner Texte bestimmen will. Ist der *Römerbrief* etwa obsolet, weil der *Kirchlichen Dogmatik* ein ausbalancierteres Verhältnis von Gott und Mensch zugrunde liegt? In diesem Zusammenhang ist zudem wichtig, zwischen den verschiedenen Textgattungen zu unterscheiden, derer sich Barth bedient hat. Die Spanne reicht von der Predigt über exegetische Arbeiten bis hin zu theologiegeschichtlichen und systematischen Abhandlungen, wie eine Reihe informativer Beiträge vorführt (237–276). Ausführlich werden ferner materialdogmatische Themen behandelt (276–404) – verlässlich und knapp beispielsweise die Trinitätslehre (289–295) und die Ekklesiologie (367–373). Die Einführungen sind insgesamt informativ, konzis und aufschlussreich; die weitere Forschung dürfte davon profitieren. Hingegen hat die Architektur des Handbuchs ebenso Vor- wie Nachteile. Einerseits erleichtert die kleinteilige Gliederung den Zugriff. Wer speziell an einem Aspekt von Barths Leben oder Werk interessiert ist, wird schnell fündig, nicht zuletzt dank eines recht feinmaschigen Registers (513–538). Andererseits werden einige Themen gleich mehrfach behandelt, verstreut in den genannten vier großen Teilen. Das betrifft etwa die Christologie (226–232, 307–313) und die Erwählungslehre (119–121, 221–226, 321–328), besonders aber die Politik (70–75, 153–158, 177–182, 216–221, 397–404). Was Letztere anbelangt, mag das der Komplexität des Themas und der Vielfalt der Deutungen geschuldet sein, erschwert jedoch, zügig einen Überblick zu bekommen. Mehrfach thematisiert wird zudem Barths Engagement gegen den Nationalsozialismus und die „Deutschen Christen" (216–221, 430–436); immer wieder wird auf die *Barmer Theologische Erklärung* verwiesen. Dabei war es gerade seine führende Beteiligung am Kirchenkampf, die nach 1945 den Einfluss seines Werkes erheblich begünstigte (440f, 445). Viele seiner deutschen Professorenkollegen galten dagegen als kompromittiert.

Das leitet zum vierten Teil des Handbuches über, Barths Wirkung und Rezeption gewidmet. Es wird deutlich, wie sehr Person und Werk polarisiert haben. Zumindest bis in die 1960er-Jahre verfügten die sog. Barthianer über einige kirchen- und wissenschaftspolitische Macht, die sie zur Durchsetzung ihrer Agenda nutzten. Heftige Aversionen und Gegenpolemiken waren die Folge. Mit der Zeit verflüchtigte sich der ohnehin plurale Barthianismus freilich; andere Entwürfe fanden mehr Anklang – man denke nur an die politische Theologie Jürgen Moltmanns und den Anschluss an den aufgeklärten Protestantismus, wie er seine Gestalt im 19. und frühen 20. Jh. gewann, mit seiner Hochschätzung von Subjekt und Geschichte. Wenn sich die Diskussion in der Zwischenzeit merklich versachlicht hat, ist das nur zu begrüßen.

Das vorliegende Handbuch trägt zu einer weiteren Versachlichung bei, indem es über den Forschungsstand informiert und Perspektiven für die weitere Beschäftigung mit Leben und Werk eines gleichermaßen streitbaren wie um den christlichen Glauben bemühten Denkers eröffnet. Vielleicht ist der 50. Todestag Karl Barths im Jahr 2018 ja ein guter Anlass, sich noch intensiver mit ihm zu befassen.

Bad Driburg Benjamin Dahlke

[1] Vgl. Benjamin Dahlke: „Theologie als Christologie. Zur Dynamik von Karl Barths Denken", in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 56 (2014), 89–107.

Wohlmuth, Josef: **Theologie als Zeit-Ansage**. – Paderborn: Schöningh 2016. 163 S., geb. € 20,50 ISBN: 978-3-506-78532-9

Eine Frauenfigur tanzt durch den Kosmos. Ein Fuß berührt den Erdball, als setzte sie ihn in Bewegung, während sie in einem weiten Bogen einen feurigen Raum durchmisst, in den sich chaotische Einträge von Dunkel mischen: ein apokalyptischer Auftritt der personifizierten Weisheit, die Josef Wohlmuth für seinen kleinen, aber gewichtigen Band als Umschlagbild ausgewählt hat. Es stammt von Schwester M. Euphemia Blaschke und führt den Theologen unmittelbar an das aktuelle Zeitgeschehen heran, das im Zeichen bedrängender Krisen auch in W.s Text Eingang findet. Dabei inspiriert ihn nicht nur die spirituelle Perspektive der Malerin, sondern auch ihre Haltung: „Die Künstlerin geht ins volle Risiko: Die Schöpfung findet ihre Vollendung im neuen Jerusalem der Apokalpyse mit dem getöteten, aber siegreichen Lamm in der Mitte. In Miniatur gesetzte kosmische Liturgie – eine Zeit-Ansage für eine verzagte Kirche Europas?" (7)

Der em. Bonner Dogmatiker geht dieser Frage streng theologisch nach, indem er eine Ekklesiologie in Fragmenten entwickelt, die ihren Zusammenhang in einer messianischen Linienführung findet. W. trägt sie mit feinem Strich auf: exegetisch mit nuancierten Schriftinterpretationen (welcher Systematiker hat sich schon philologisch so detailgenau auf atl. und ntl. Forschung eingelassen?), philosophisch in Auseinandersetzung besonders mit Emmanuel Levinas und Giorgio Agamben, theologisch inspiriert nicht zuletzt von seinem Lehrer Joseph Ratzinger, dem er kritisch die Ehre erweist. Das klingt immer wieder durch: in der Koordination von Glaube und Vernunft wie mit dem liturgietheologischen Ansatz, den W. nun schon über Jahrzehnte verfolgt. Er setzt Marken einer Kirche, die sich auf die Herausforderungen ihrer Zeit einstellt, indem sie Gottesdienst feiert und ihre Hoffnung auf Erlösung als Lebenserfahrung auch angesichts schier apokalyptischer Ereignisse riskiert. Auf diese Weise kann sie politische Macht und menschliche Gewalt auf die Logik einer alles verwandelnden Liebe

einstellen. Angesichts des Todesfluges vom 24. März 2015, dem erweiterten Suizid eines Piloten, der 149 Menschen aus dem Leben riss, hält W. auf das Leben Jesu zu, auf eine Lebenshingabe, die alles in Liebe verwandelt (155).

Die Eucharistie ist Ort dieser Verwandlung, sie bildet alles andere als zufällig die Mitte dieses Bandes, den W. in sieben Partituren komponiert hat (auch dies eine Merkzahl im Kontext der apokalyptischen Themenbindung). Liest man den Aufbau des Buches systematisch, ergibt sich die präzise Miniatur jener messianischen Ekklesiologie, die immer wieder durchscheint. Das erste Kap. liefert eine fundamentaltheologische Perspektivierung, die – titelgebend – „Theologie als Zeit-Ansage" (9–37) bestimmt und in Auseinandersetzung mit der anthropologischen Wende der katholischen Theologie in der Moderne, zumal mit Karl Rahner und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, an der alteritätsphilosophischen Umstellung theologischer Erkenntnistheorie arbeitet, für die W. seit den 1980er-Jahren schulbildend argumentiert hat. Die phänomenologische Erschließung der Gabe-Struktur unserer Existenz wird an eine Passivität vermittelt, die W. existenzanalytisch gehaltvoll, v. a. aber epistemologisch – u. a. im Zuge einer Kritik an Thomas Pröppers Freiheitstheologie –, profiliert (17–19). „Verantwortung" bestimmt W. als offenbarungs- und subjekttheoretisch „erste" Kategorie (17), insofern (mit Levinas) „die Autonomie des Subjekts die Heteronomie der Alterität voraussetzt" (17), während sich zugleich gerade in übernommener Verantwortung diese Heteronomie in Autonomie *verwandelt*. Hier klingt bereits das eucharistietheologische Leitmotiv an. Es ist verwoben mit der Stellvertretungs-Theologie, der W. eine eigene „philosophisch-theologische Meditation" widmet (Kap. VI, 113–118).

Auf die zeittheologische Grundlegung folgt eine Rekonstruktion von Joseph Ratzingers *Einführung in das Christentum*, die fundamentaltheologisch das Spannungsgefüge von Glaube und Vernunft diskutiert (39–61). Angesichts der Säkularisierungskrisen des christlichen, näherhin des kirchlichen Glaubens stellt W. die Frage nach der Glaubensfähigkeit des modernen Menschen, die Ratzinger schon 1968 umtrieb. Indem W. seinen Lehrer vom Vorwurf eines einseitigen Platonismus freizusprechen sucht (46 et passim), schlägt er vor dem zeittheologischen Problemhintergrund Schneisen für eine *vernehmende Vernunft*. Sie verortet sich im „‚unbegreiflichen Geheimnis', das den Horizont des Subjekts sprengt" (58) und die Erfahrung eines letzten Grundes der Wirklichkeit mit seiner Bestimmung im unableitbaren schöpferischen *Datum* Gottes verbindet, einer alles tragenden Lebensmacht, die sich in der „Erkenntnis unseres Umgriffenseins" (58; W. zitiert hier Ratzinger) vermittelt. Erkenntnistheoretisch folgt W. hier der Levinas'schen „phänomenologische[n] Reduktion auf das menschliche Bewusstsein, in dem die Idee des Unendlichen zum inkarnierten Subjekt führt" (60). An anderer Stelle, eben im Zusammenhang des Stellvertretungsthemas, schließt W. diese Idee mit der Vulnerabilität des passiven Menschen zusammen (114), wobei erkenntnistheoretisch die Frage nach der epistemischen Zugänglichkeit jener „Rekurrenz" anhängig bleibt, die der Vf. selbst kurz aufgreift (114, Anm. 5). Vielleicht bildet die erstphilosophische Konstruktion auch bei Levinas ihrerseits einen Rahmen, der problematisch bleibt, weil er die ontologische Ordnung epistemologisch letztlich nur umstellt, nicht aber aufhebt?

Im Duktus der Beiträge führt W. seine Überlegungen nach den grundlagentheoretischen Skizzen auf eine Theologie der Liturgie zu, die in ihren kosmischen Dimensionen „Leidenserfahrung und Erlösungshoffnung" (76) so durchführt, dass sich von Paulus her gerade angesichts des Todes die unbegrenzte schöpferische Lebensmacht Gottes am Kreuz erweist. Was Agamben als „Erfordernis" bestimmt und den Raum einer messianischen Transformation der Zeit ausmisst, ist für Paulus im Ereignis des Indikativs Gottes gefasst: Christus Jesus *ist* auferweckt. Das aber ist nicht als gegenständliches Wissen zu haben und zu verwalten, sondern in der Ereignisstruktur einer Offenbarung zu aktualisieren, die schöpferisch verwandelt und alles, was tödlich ist, auf Leben umstellt.

Der Sinn der Eucharistietheologie besteht genau darin. Die Gemeinde, die Herrenmahl feiert, steht unter messianischem Anspruch – und muss eucharistisch das „Mysterium des Gottesreiches" (101) zur Geltung bringen: anamnetisch, lebenswirklich. Ein Stück politischer Theologie kristallisiert sich zeit-theologisch gerade in den beiden eucharistietheologischen Kap.n des Buches (Kap. IV: „Herrenmahl und soziales Handeln", 87–102; Kap. V: „Messianischer Lebensstil und vernunftgemäße Liturgie", 103–112). Den Band beschließen Gedanken zu „Eucharistie und Priestertum" (Kap. VII, 119–156), die entlang einer christlichen Theologie des Jom Kippur die „Transformation des Opferbegriffs" (136) ekklesiologisch validieren.

Zumal mit dem letzten Beitrag als Coda lässt sich der Band als ein weiterer bedeutender Beitrag des Vf.s zum jüdisch-christlichen Dialog lesen, den W. entscheidend inspiriert hat. Und so steht am Ende dieser Zeit-Ansage der Ausblick auf ein theologisches Hauptwerk dieser Zeit. Es kommt diskret daher wie der Vf. selbst, aber entschieden. Es gibt in der Sache nichts nach, v. a. wenn es um erkenntnistheoretische Grundfragen geht: im Urteil kritisch, aber immer mit hermeneutischem Respekt. Dazu passt, dass den Auftakt des Bandes die Dankesrede für seine Eichstätter Ehrenpromotion aus dem Jahr 2015 bildet. Programmatisch erscheint nicht nur die Rede des Geehrten, sondern auch die Auszeichnung selbst.

Salzburg Gregor Maria Hoff

Gradl, Hans-Georg / **Schaeidt**, Mirijam / **Schelhas**, Johannes / **Schüßler**, Werner: **Glaube und Zweifel.** Das Dilemma des Menschseins. – Würzburg: Echter 2016. 160 S., brosch. € 14,80 ISBN: 978-3-429-03969-1

Der Aufsatzband setzt es sich zum Ziel, die scheinbare Gegensätzlichkeit von Glauben und Zweifeln einer theologischen Korrektur zu unterziehen. Dies sei möglich, so die Vf. und die Vf.in gemeinsam im Vorwort, weil Glaube nicht nur ein Für-wahr-Halten sei, sondern ein existentieller Akt, der nicht nur zum Menschen schon immer dazugehöre, sondern der Zweifeln als das erscheinen lasse, was den Menschen vor der Verengung des Glaubens bewahre. Glaube und Zweifel seien also weniger Gegensätze als Ausdruck eines „Dilemma[s] des Menschseins", wie die Vf. und die Vf.in mit einem Zitat von Joseph Ratzinger den Band überschrieben haben.

Mit vier unterschiedlichen Zugängen erhellen die Vf. und die Vf.in das Begriffsfeld des Glaubens und des Zweifelns. In einem ersten Zugang beschreibt *Werner Schüßler* unter der Überschrift „Glaube und existentieller Zweifel als Pole des Menschseins" (11–54) drei verschiedene philosophische Entwürfe, die sich mit der Frage beschäftigen, ob und wie Glaube und Religion zum Menschsein dazugehören. Der hermeneutische Zugang Schüßlers ist dabei leitend, denn Glaube „ist ein existentieller Akt, und er darf weder auf Glaubensgehorsam noch auf Für-wahr-Halten reduziert werden" (17). Karl Jaspers setzt der existentiellen Wahrheit den philosophischen Glauben entgegen, nur die existentielle Wahrheit trage das Leben (19). Peter Wust als zweiter Protagonist stellt den Menschen als „ungesichertes Lebewesen" (25) in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Diese Ungesichertheit sei für Wust durchaus positiv zu denken, denn es macht die Totalität des Lebens sichtbar und enthüllt darin eine weitere Dialektik, die das Menschsein ausmache. Paul Tillich als dritter philosophischer Vertreter definiert Religion als das, „was uns unbedingt angeht" (37); Glaube ist danach das Ergriffensein von dem, was den Menschen unbedingt angeht (38). Glaube ist weder ein Wissensakt noch ein Willensakt, sondern der Mensch ist als ein „animal religiosum" (42) zu denken. Weil aber Glaube „ergriffen sein" bedeute, gehöre der Zweifel als notwendiges Element hinzu (42). Der Zweifel ist ein ebenso existentieller Zweifel wie auch der Glaube existentiell ist. Zweifel, so Schüßler im Resümee, sei im Bezug auf den Glauben als der existentielle Zweifel zum religiösen Glauben notwendig (50).

Hans-Georg Gradl beschreibt den Zweifel in drei ntl. Porträts (55–93), denn um den Zweifel zu verstehen, müsse ihm ntl. ins Gesicht geschaut werden. Die frühen Christen verstehen etymologisch den Zweifel als eine innere Diskussion. Der Zweifler diskutiert mit sich selbst und sieht sich von zwei Dingen bedrängt, so die sprachliche Wurzel (57). Die drei Porträts betrachten den Seewandel Jesu und den Zweifel des Petrus, die Begegnung mit dem Auferstandenen (Mt 14,22–33; 28,16–20) sowie den sog. ungläubigen Thomas. Die Deutung der jeweiligen Porträts bestärken die Deutung, dass Zweifel dort entsteht, wo der Blick nicht mehr auf ein Ziel gerichtet sei. So schaue Petrus im ersten Beispiel auf den Wind und den Herrn, untergehen tut er aber erst, als er dem Zweifel Macht über sich zulässt (66). In der Begegnung mit dem Auferstandenen wird verdeutlicht, dass der Zweifel „Bestandteil der Jüngerbiographie" ist (74). Als Zweifelnden wird ihnen die Nachfolge zugetraut, als solche verbinden sie ihre Zeit mit der Jetztzeit der Kirche (75). Bei Thomas, der bekanntesten Zweifel-Biographie, bekommt der Zweifel die Funktion eines „Offenbarungsmedium[s]" (84). Die Biographie wird durch den Zweifel nicht kleiner gemacht, sondern größer. Der Zweifel ist bei allen aber gerade nicht das Unkraut im Bild des Ackers, sondern der Dünger, und damit notwendig und als ein Teil des Glaubens zu verstehen, der v. a. Chancen hat (86).

Johannes Schelhas untersucht in seinem Beitrag „Zweifel(n) – um Gottes Willen?" das Phänomen des Zweifelns aus systematisch-theologischer Sicht und versteht Zweifel als den Vorgang, der aus „Eins" „Zwei" macht (97). Das Reden über und vom Zweifel habe allerdings in katholischer systematischer Theologie deswegen lange keinen Ort gehabt, weil es durch das I. Vatikanum und die Auswirkungen des Antimodernistenstreits schlicht keine Berechtigung gehabt habe (106). Erst das II. Vatikanum habe den Raum dafür wieder eröffnet. So bietet Schelhas eine Beispielanalyse für „theologische Koordinaten des Zweifels" (108) an. Diese Koordinaten (Geschichte von Welt [109f]; Getaufte Christen [111f]; Glaubensüberlieferung [115ff]; Bezeugen [118ff]; Liebe [122ff]) bestehen aus Paradoxien, die Glauben und Zweifel einschließen. Solchermaßen verstanden stimuliert der Zweifel die Glaubenserkenntnis des Menschen (125), auch wenn es angesichts des kirchlichen Kontextes nicht immer einfach sei. Die theozentrische Perspektive schließt die Untersuchung ab und konstatiert, dass Zweifeln den Zweifelnden Gott näher bringt. Dies sei besonders am Beispiel von Maria zu sehen (127f).

Eine spirituelle Perspektive bietet *Mirijam Schaeidt* in ihrem Beitrag „‚Wir hängten unsere Harfen an die Weiden in jenem Land' (Ps 137,2). Macht und Nacht des Glaubens". Die persönliche Erfahrung, dass der schon geschriebene Text technisch nicht mehr zugänglich ist, eröffnet die Reflexion auf den Zweifel. Dieser sei ähnlich zu denken, denn es scheine, als sei der Glaube nicht mehr zugänglich (131). Allerdings markieren Zweifel und Verunsicherung keine Sackgasse, sondern gerade die Weiterentwicklung des Glaubens (136). Wird der Glaube zunächst als die Quelle des Glücks empfunden, ist es gerade der Zweifel, der den Glauben retten kann, weil nur der Zweifel in die Tiefe und zu den wesentlichen Fragen führe (135f). Der Zweifel lässt dann auch an den drei Tugenden Hoffnung, Liebe und Glaube zweifeln und vermag es doch, wenn dem Zweifel nicht ausgewichen wird, diese zu vertiefen. Die Überschrift ist für die Vf.in leitend, weil der Beter, die Beterin zwar ihre und seine „Beheimatung im Glauben verloren [hat] und beweint – betend! – diese Situation" (152). Dies sei auch für die Kirche ein

leitendes Bild, die Sicherheit verloren habe, aber nicht das Beten und Hoffen aufhören solle (153).

Der von den Vf.n gemeinsam vorgelegte Band nähert sich einem komplexen und wichtigen Thema der Spiritualität und ihrer Theologie. Der Zweifel gehört nicht nur zu den existentiellen Erfahrungen, sondern auch zu den institutionellen und geistesgeschichtlichen Herausforderungen. Die unterschiedlichen Zugänge des Sammelbandes nehmen konsequent verschiedene Möglichkeiten auf, sich dem Zweifel als Phänomen des Glaubens zu nähern. Die leitende Hermeneutik, dass Glaube mehr als Für-wahr-Halten sei, eröffnet für die Vf. und die Vf.in den Zugang zum Zweifel als Teil des Glaubens. Die sich darstellende Dialektik von Glauben und Zweifeln wird fachspezifisch entfaltet. Erhellend dabei ist der Hinweis von Schelhas, dass in der römisch-katholischen Institution der Zweifel kein beliebter Gast gewesen ist, weil in ihm die Möglichkeit aufschien, die verkündeten unveränderlichen Wahrheiten in Frage zu stellen. Das aufmerksame Lesen des Sammelbandes lässt allerdings die Frage offen, ob nicht doch die intendierte Glaubensdeutung innerhalb der Beiträge changiert; denn das Problem des Antimodernisteneides war weniger die persönliche Konstituiertheit im Glauben, sondern ihre institutionelle Verankerung und Öffentlichkeit. Die persönliche Konstituiertheit im Glauben auch als Zweifel konnte Gegenstand geistlicher Begleitung und Beratung sein; eine systematische Bezweiflung geoffenbarter Wahrheiten oder Verwendung spezifischer Methoden gehörte in den Bereich der Nicht-Möglichkeit. Auch das II. Vatikanum kennt den Glaubensgehorsam, wie Schelhas ausführt, der den maximalen Dissens im Schweigen kennt. Dieses Beispiel macht deutlich, in welcher Vermittlungsschwierigkeit das Thema steckt! Wenn Schüßler philosophische Zugänge zum Glauben und zum existentiellen Zweifel darstellt, so ist damit ja noch nichts über das bohrende Fragen und Zweifeln angesichts faktischer Glaubensinhalte gesagt, wie Schelhas konstatiert. Der Sammelband ist voraussetzungsreich geschrieben, sowohl in den jeweiligen Fachtermini als auch in den binnenkirchlichen Fragestellungen. Ob ein Binnendiskurs sich zu „dem Dilemma des Menschseins" vermitteln lässt, wäre zu diskutieren. Vermutlich ist bereits diese Beschreibung eine Beschreibung, die für nichtglaubende Menschen wenig verständlich ist. Aufschlussreich sind die Beiträge von Gradl und Schaeidt in ihrer konkreten Auslegung und praktischen Anwendung. Der Sammelband bietet einen Einblick in die Perspektive einer Diskurslandschaft, die sowohl philosophisch als auch systematisch-theologisch weitergeführt werden kann und sich in weiteren Diskussionen begriffsschärfer und von den begründenden Zugängen weiter darstellen ließe.

Tübingen Gunda Werner

Religionswissenschaften

Pummer, Reinhard: **The Samaritans**. A Profile. – Grand Rapids: Eerdmans 2016. (XIV) 362 S., pb. $ 30,00 ISBN: 978–0–8028–6768–1

Reinhard Pummer ist Prof. em. der Religionswissenschaften der Univ. Ottawa in Kanada und ausgewiesener Experte der samaritanistischen Forschung. Das zeigt nicht nur die beeindruckende Anzahl seiner Veröffentlichungen, sondern auch das breite Spektrum der Themen, die er im vorliegenden Buch behandelt. Leser/innen erhalten einen umfassenden Überblick über das „Profil der Samaritaner", dargestellt nach dem neuesten Forschungsstand.

Nach einem einführenden Teil („Preface"; „Abbreviations"; „Illustrations"; „Introduction") behandelt er in 13 Kap.n folgende Themen: „I. The Identity of the Samaritans"; „II. Samaritans in the Hebrew Bible/Old Testament?"; „III. The Samaritans and the New Testament"; „IV. Samaritans in Jewish Writings of Antiquity"; „V. Archaeological Excavations"; „VI. Samaritan Sects"; „VII. The Samaritans in History"; „VIII. Geographical Distribution and Demography"; „IX. The Samaritan Pentateuch"; „X. Samaritan Literature"; „XI. Samaritan Rituals and Customs"; „XII. The Samaritans Today"; „XIII. New Challenges". Der Anhang enthält Folgendes: „Bibliography" (in der allerdings die Quellenwerke nicht nach den Originalautoren, sondern nach deren Hg.n angeordnet sind); „Index of Sources"; „Index of Modern Authors"; „Index of Subjects". Außerdem enthält das Buch 42 Abbildungen, 15 davon stammen vom Vf. selbst. Innerhalb der Kap. gibt es ausführliche Zitate aus übersetzten Quellen, teilweise in griechischer oder hebräischer Schrift; wenige arabische Wörter werden in arabischer Schrift wiedergegeben. Allerdings empfiehlt es sich für eine Neuauflage, insbes. die Umschrift für arabische Wörter zu vereinheitlichen.

Wir haben es hier mit einer einführenden und umfassenden Darstellung zu tun, mit der der Vf. jedoch nicht den Anspruch erhebt, eine „*Summa Samaritana*" vorzulegen, zumal er darauf hinweist, dass ein Großteil der arabischsprachigen samaritanischen Literatur weitgehend nicht ediert und deren Inhalt daher unbekannt ist. P. fasst in jedem Kap. den Forschungsstand in gut lesbarer Form zusammen und bietet damit gerade unkundigen Lesern einen guten Einstieg in das jeweilige Fachgebiet der Samaritanistik. Allerdings werden einige Themen wie das Amt des Hohenpriesters und die Sprachen der Samaritaner nur implizit behandelt (Priesteramt: 166–169, Sprachen: 219–222).[1]

Im Folgenden konzentriere ich mich auf drei Themen, welche, im Zusammenhang gesehen, die Stärke des Buches darstellen: P.s Darstellung der Identität der Samaritaner, der Ausgrabungen auf dem Berg Garizim und der heutigen Situation der Gemeinschaft.

Zum Thema der Identität zeigt P., dass drei Versionen zur Identität der Samaritaner bekannt sind: zwei traditionelle und eine wissenschaftliche.

Die Samaritaner selbst betrachten sich traditionell als das wahre Israel. Orthodoxe Juden (und die Christen, die die Bibel wörtlich nehmen) dagegen halten an der Tradition fest, dass die Samaritaner ein Mischvolk sind, bestehend aus Einheimischen und den im 8. vorchristlichen Jh. von Assyrern importierten Siedlern. Damit folgen sie der polemischen Darstellung in 2 Kön 17 und nennen die Samaritaner abwertend *Kutim* (nach 2 Kön 17,24).

Die wissenschaftliche Version basiert dagegen auf den Ergebnissen der philologischen, anthropologischen und archäologischen Forschung. Ausführlich stellt P. dar, wie sich das wissenschaftliche Bild der Samaritaner im Laufe der Zeit gewandelt hat: von dem einer jüdischen Sekte zur eigenständigen Yahwe-Religion (*Ancient Yahwism*, 17). Ausschlaggebend für den Wandel waren, wie P. im Kap. „Archaeological Excavations" näher begründet, nicht nur die Datierung der Funde auf dem Berg Garizim, sondern auch die Erforschung der Synagogen in Israel und in der Diaspora im Mittelmeerraum. V. a. die Ausgrabungen auf dem Berg Garizim brachten das Wissen über die samaritanische Frühgeschichte auf ein wissenschaftliches Niveau, weil man nicht mehr nur auf polemische Texte angewiesen war (vgl. dazu P. zu Josephus und Talmud). In der Forschung gilt die archäologisch belegte Zerstörung des Tempels auf dem Garizim als sichtbarer Beweis für die Spaltung zwischen Samaritanertum und Judentum. Zwar fand Yitzhak Magen bei seinen Grabungen auf dem Garizim (1984 bis 2006) keinen „ersten" samaritanischen Tempel, jedoch einen „heiligen Bezirk" (*temenos, precinct*), der als Standort des Tempels auf dem Berg Garizim seit dem 5. Jh. v. Chr. anzusehen ist. Der zweite samaritanische Tempel dagegen, der im 3. Jh. v. Chr. erbaut und im 2. Jh. v. Chr. von den Makkabäern zerstört wurde, ist mit Inschriften gut belegt. Er wurde nie wieder als samaritanischer Tempel aufgebaut. Allerdings gab es seit dem 2. Jh. n. Chr. einen römischen Zeustempel für die Kolonie Flavia Neapolis, namensgebend für das heutige Nablus, der auf römischen Münzen belegt ist. Wie P. jedoch weiter berichtet, werden diese Grabungsergebnisse von den heutigen Samaritanern abgelehnt.

Auf die dritte Thematik, die heutige Situation der samaritanischen Gemeinschaft, gehe ich näher ein, weil darin deutlich wird, inwiefern Anschauungen und Praktiken der Samaritaner in deutlichem Widerspruch zum Leben im modernen Israel stehen. Der Vf. beschäftigt sich ausführlich mit den Ritualen und Gebräuchen der Samaritaner, die er nicht nur nach neueren anthropologischen Studien referiert, sondern auch aufgrund seiner persönlichen Kontakte zu den Samaritanern in Israel aus eigener Anschauung kennt (belegt durch seine Publikationen und die 15 Fotos des Vf.s).

P. stellt heraus, dass die täglichen Gebete, das Feiern von Festtagen, die Beschneidung der Knaben und der eigene Kalender die Samaritaner als Gemeinschaft zusammenhalten. Dazu kommen die Autorität des Hohepriesters, die wörtliche Auslegung des Pentateuchs, der Glaube an Moses als einzigen Propheten und der Berg Garizim als alleinige Gebetsrichtung. Die Samaritaner betrachten vier Prinzipien als grundlegend für ihre Identität: 1. stetig im „Heiligen Land" zu leben; 2. pflichtgemäß am Pesaḥopfer auf dem Berg Garizim teilzunehmen[2]; 3. den Sabbat und 4. die Gesetze der Reinheit und Unreinheit gemäß der Torah zu befolgen. Diese Prinzipien gelten zwar für Männer und Frauen, sind aber nicht gleich gewichtet, da die Reinheitsgesetze in den meisten Fällen nur die Frauen betreffen. Samaritaner, die diese Prinzipien verletzen, werden geächtet und aus der Gemeinschaft ausgeschlossen (*ostracised and excluded*, 290).

[1] Auch im „Index of Subjects" gibt es keine Einträge weder zu „languages, Aramaic, Arabic" noch zu „highpriest"; lediglich unter „priesthood, high" gibt es Verweise auf Textstellen.

[2] Spektakulär für Außenstehende und auch als touristisches Ereignis findet das jährliche Pesaḥ statt, das als Opferfest am 15. Nisan (im 1. Monat des samaritanischen Kalenders) nach atl. Brauch auf dem Berg Garizim vollzogen wird.

Weiterhin verweist der Vf. auf die vergleichsweise gute äußere Situation der Samaritaner aufgrund der Religionsfreiheit im Staat Israel. Allerdings gibt es immer wieder Streit mit den orthodoxen Juden um den Status als Bürger Israels. Belastend ist insbes. die politisch angespannte Lage in Nablus, wo Samaritaner, Christen und Muslime zusammen leben. Der ungelöste Nahostkonflikt veranlasste die Samaritaner 1998 ihre angestammten Wohnsitze in Nablus zu verlassen und auf dem nahen Berg Garizim unter israelischem Militärschutz die Siedlung Qiryat Luza zu gründen, die nun neben Ḥolon bei Tel-Aviv die zweite samaritanische Siedlung in Israel darstellt. Um ihre muslimischen Mitbürger in Nablus über ihre Identität aufzuklären und Spannungen abzubauen, gründeten die Samaritaner 2009 die „Samaritan Legend Organization".

Zur gegenwärtigen Situation der Samaritaner gehört ebenfalls, dass sich ihre demografische Situation entscheidend verbesserte, seitdem Ehen mit Nicht-Samaritanerinnen zugelassen wurden. Die durch die weiterhin übliche Verwandtenheirat auftretenden genetischen Probleme können inzwischen medizinisch angegangen werden. Auch die wirtschaftliche Situation hat sich erheblich verbessert, seit ein breites Spektrum von Berufen ergriffen werden kann. Allerdings äußert sich P. nicht dazu, inwieweit diese Öffnung der Berufswahl auch für die Samaritanerinnen gilt oder ob sie weiterhin als Objekte von Heirat, Kindergebären und Reinheitsregeln angesehen werden, wie sein Eintrag „Women" im Sachindex nahelegt.

Eindrucksvoll schildert P. in seinem letzten Kap. die Spannungen insbes. in Ḥolon, wo es in der jungen Generation die unterschiedlichsten Lebensentwürfe gibt. Hier wirken sich offensichtlich stärker als in Nablus die Einflüsse der modernen, westlich orientierten Umwelt von Tel-Aviv aus. Am Beispiel eines „liberalen" Samaritaners verdeutlicht der Vf., welche Konflikte entstehen, wenn ein Mitglied der Gemeinschaft sich den religiös begründeten Zwängen entzieht: Dieser Samaritaner verließ mit seiner Familie Ḥolon, um seinem Beruf als Theaterregisseur nachgehen zu können und seinen Kindern den Gruppenzwang zu ersparen, denn Kinder sollen seiner Ansicht nach als Erwachsene selbst entscheiden können, wie sie einmal leben wollen. In diesem Zusammenhang spricht P. von „unvereinbaren Gegensätzen", die nur überwunden werden können, wenn es den Samaritanern gelingt, einen *modus vivendi* mit der heutigen Zeit zu finden.

Wer also etwas über das Profil dieser Gemeinschaft erfahren möchte, das sich aus der Bewahrung ihres kulturellen Erbes, den altertümlich anmutenden religiösen Praktiken und den Konflikten mit der heutigen Zeit zusammensetzt, dem ist dieses Buch mit seinem gut lesbaren und differenzierten Überblick uneingeschränkt zu empfehlen.

Berlin Gerhard Wedel

Löser, Werner: **Bausteine für eine Theologie der Religionen**. Blicke und Schritte über die Grenzen. – Würzburg: Echter 2016. 182 S., brosch. € 16,90 ISBN: 978-3-429-03966-0

Der em. Dogmatikprof. aus St. Georgen legt mit diesem Büchlein eine lehrbuchartige Skizzensammlung zum Themenfeld der Religionstheologie vor, die offenbar zur allerersten Kontaktaufnahme mit diesem komplexen Themenfeld einladen will. Das Buch will ausdrücklich keine umfassende Übersicht über das Thema bieten, sondern einen ersten Zugang eröffnen und auf diese Weise Lust auf mehr machen. Stilistisch ist das Buch deshalb sehr einfach geschrieben, arbeitet aber zugleich mit längeren Originalzitaten aus der religionstheologischen Debatte, die es den Lesenden ermöglicht, sich ein eigenes Bild von Ausdrucks- und Denkweise der behandelten Autoren zu machen.

Manchmal kann man sich dabei fragen, ob diese Zitate so ausführlich sein müssen. Fünfeinhalb Seiten aus Lessings Ringparabel sind vielleicht doch zu viel des Guten (70–75). Aber immerhin bekommen die Lesenden so ausführlich Gelegenheit, Geschmack an Originaltexten zu finden, wobei mehr analytische Rahmung seitens des Vf.s keineswegs schaden würde. Immerhin liefert er kaum die sattsam bekannten Texte zur Theologie der Religionen, sondern entscheidet sich neben langen Auszügen aus Konzilstexten für sonst kaum zitierte Beiträge von Denkern wie von Balthasar und Seckler, was durchaus belebend für die oft festgefahrene Debatte der Theologie der Religionen wirkt. Überhaupt ist es erstaunlich und irgendwie bewundernswert, wie souverän er etwa das Dreierschema und die um es rankende neuere Debatte marginalisiert und ganz eigene Themenschwerpunkte in den Vordergrund stellt.

Gelegentlich entfaltet der Vf. eine zu stark vereinfachende Sicht auf sein Themenfeld, wenn er es etwa für unkontrovers hält, dass Religionen auch zu Recht Religionen genannt werden (9), obwohl ja gerade dieser Begriff zu einem Hauptkampfplatz religionswissenschaftlicher Auseinandersetzung geworden ist. Geradezu verwegen mutet es in diesem Zusammenhang an, wie beiläufig L. zu sagen weiß, worin alle Religionen übereinstimmen (132), obwohl die religionswissenschaftliche Forschung sich bis heute nicht einmal auf einen gemeinsamen Religionsbegriff verständigen konnte. Aber vielleicht ist es auch dieser Mut zu ganz eigenen Thesen, die sein Buch interessant machen.

Inhaltlich geht das vorliegende Buch so vor, dass es nach einer knappen einführenden Übersicht zum Thema (9–18) und einigen noch skizzenhafteren Andeutungen zur Theologie der Religionen in der Bibel (19–25) in eine ausführliche theologiegeschichtliche Exposition einsteigt (27–130). Dieser Teil stellt das Herzstück des Buches dar und bietet von den ersten christlichen Jh.en bis zu heutigen Entwicklungen viel hilfreiches Material, um christliche Positionen zum Thema kennenzulernen. Wichtig ist, dass hier wie überall keine umfassende historische Analyse versucht wird, sondern ausgewählte Fallbeispiele vorgestellt werden. Danach folgt im zweiten großen Hauptteil ein thematischer Grundriss religionstheologischer Themen, deren Zuschnitt allerdings nicht immer unmittelbar einsichtig ist (131–182). Gliederungsprinzip ist jedenfalls der gut nachvollziehbare Dreischritt von der Kirche, den Religionen und dem Dialog beider Seiten miteinander. Ein knappes Nachwort, das den Zusammenhang von Mission und Dialog vor Augen stellt, rundet den Band ab (183).

Bei aller Freude, die L.s Bausteine den Lesenden durch ihre kluge Auswahl immer wieder bereiten, verstören sie doch zugleich durch einige historische Ungenauigkeiten: So kann es nach der neueren Forschung als widerlegt gelten, dass der Koran fälschlicherweise Maria zur Trinität rechnet (gegen 173). Auch scheint der Vf. zu denken, dass Muslime bei der Ausbreitung des Islams von Anfang an auf die Konversion der Christen in den eroberten Gebieten setzten. Zumindest spricht er von einer Islamisierung der iberischen Halbinsel und von dem Widerstand einiger christlicher Restgruppen gegen diese (45). Tatsächlich jedoch war es für die muslimischen Eroberer aber gar nicht so attraktiv, dass Christen in diesen Gebieten zum Islam konvertierten, sodass man unter ihrer Herrschaft nicht ganz so tapfer sein musste, um dem eigenen Glauben treu zu bleiben, wie der Vf. zu denken scheint. Auch die Behauptung, dass die Kreuzfahrer ihre bewaffnete Pilgerfahrt als heiligen Krieg verstanden, entspricht nicht dem Stand der Forschung (50). In allen drei Fällen hätte der Vf. zumindest auf die historische Differenziertheit der von ihm in den Blick genommenen Debatten hinweisen sollen. Insgesamt ärgerlich sind die immer wieder vorgenommenen Hypostasierungen der Religionen, sodass beispielsweise immer wieder „der Islam kämpft und Kriege führt", wenn gemeint ist, dass bestimmte islamische Machthaber solche Kriege vom Zaun brechen (51).

Ein wenig lässt auch die Aktualität mancher Übersichten zu wünschen übrig. So spricht der Vf. von drei Phasen der religionswissenschaftlichen Forschung, endet aber in der Mitte des 20. Jh.s, sodass der Eindruck entstehen könnte, als sei seitdem die Forschung in diesem Gebiet nicht entscheidend weitergegangen (85). Auch die Ausführungen zur Theologie der Religionen aus evangelischer Sicht nehmen nur sehr selektiv die Entwicklungen der letzten Dekaden zur Kenntnis. Natürlich kann man bei Bausteinen nicht alle Entwicklungen beschreiben, aber mir erschließt sich nicht, warum Ansätze wie die des Exprotestanten Horst Bürkle aufgeführt werden, nicht aber die Forschungen von Personen wie Reinhold Bernhardt. Deutlich gründlicher und umfassender ist der Vf. im Blick auf die Katholische Theologie, wobei man auch hier fragen kann, ob er beispielsweise bei der Behandlung der pluralistischen Theologie der Religionen die Entwicklung der letzten 20 Jahre nicht doch auch hätte deutlicher würdigen müssen. Etwas eigenwillig ist zudem die enge Zusammenschau der Religionstheologien von Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar, die von der Sache sicher nicht völlig unberechtigt ist. Wenn man aber bedenkt, wie heftig von Balthasar Rahner in seinen Schriften wegen dessen Thesen zu den anonymen Christen angegriffen hat, wundert man sich schon, wie harmonisch beide Ansätze bei dem Vf. aneinander anknüpfen (115–117). Wahrscheinlich will der Vf. vorhandene Gräben nicht noch vertiefen, aber gerade bei einem einführenden Buch wäre es vielleicht doch hilfreich, bestimmte Konflikte auch klar als solche zu benennen.

Eine Gesamtwürdigung von L.s Buch wird einerseits Respekt für den Mut des Vf.s zum Ausdruck bringen, dass er das oft viel zu komplex skizzierte Themenfeld der Theologie der Religionen so stark elementarisiert und einem ganz eigenen Zugriff öffnet. Andererseits wäre sein Zugang überzeugender und auch nachvollziehbarer, wenn er transparenter machen würde, warum er welche Stoffe für seine Darstellung auswählt. Und es wäre wirklich hilfreich, wenn der Vf. deutlicher zeigen würde, dass er die doch sehr intensiven Debatten der letzten 20 Jahre zur Theologie der Religionen umfassend zur Kenntnis genom-

men hat. Sonst ist es einfach schwierig, die originellen Einsichten des Vf.s mit der gegenwärtigen Forschungslandschaft zu verknüpfen.

Paderborn Klaus von Stosch

Thurfjell, David: **Det gudlösa folket**. De postkristna svenskarna och religionen. – Farsta: Molin & Sorgenfrei 2015. 295 S., kt € 25,00 ISBN: 978–91–87515–13–2

Die rasche Veränderung der Verankerung des Christentums in den westeuropäischen Gesellschaften in den letzten Jahrzehnten hat zwar nicht zu einem Verschwinden von Religion geführt, doch werden in der statistisch messbaren praktizierten Religiosität massive Rückgänge oder Einbrüche in Europa festgestellt. Dabei erweist sich Säkularisierung immer weniger als geeignete Kategorie, um das Geflecht von Traditionsabbruch, Pluralisierung, Individualisierung und „Vergleichgültigung" des christlichen Glaubens zu beschreiben. Das belegt auch die ausführliche Studie David Thurfjells, die das Verständnis und die Haltung der schwedischen Mittelschicht gegenüber Religion im Allgemeinen und dem Christentum im Besonderen untersucht.

Der Vf. ist Prof. für Religionsgeschichte mit einem Schwerpunkt auf Islamwissenschaften und neueren religiösen Bewegungen an der Hochschule von Södertörn in der Nähe Stockholms. Bevor er sich im Forschungsprojekt *Religious Ambiguities in the Urban Scene* zusammen mit Ann af Burén der Religiosität des „postchristlichen" oder „semisäkularen" Mainstream-Schweden zuwandte, hatte er schiitische Glaubensrituale im Iran und die Pfingstbewegung bei finnischen und schwedischen Romagruppen untersucht. Das sind aus Perspektive der schwedischen „Mehrheitsgesellschaft" eher fremdartige religiöse Gruppierungen in großer räumlicher oder zumindest ideologischer Distanz. Dasselbe sachlich-wissenschaftliche Frageinteresse richtet er nun auf die schwedische Gesellschaft und ihre Denkweisen. Deren verborgene religiöse Grundsedimente oder „Ablagerungen" (220), aber auch offen ausgesprochene Einstellungen erscheinen nunmehr im Suchscheinwerfer des Religionswissenschaftlers als fast ebenso fremdartig und oftmals geradezu paradox – und dies je mehr, desto expliziter sie in den Kontext Religion gerückt werden. Denn immer wieder kommt Th. auf den Grundwiderspruch zu sprechen, der ihn herausfordert: „Man mag einen christlichen Namen haben, Weihnachten und Ostern feiern und am ersten Advent Kerzen anzünden [...], ethische und ästhetische Präferenzen haben, die vom Christentum definiert werden, [...] aber dies gleichzeitig so erleben, dass Religion nichts ist, was eigentlich einen selbst berührt." (258) Damit stellt sich Th. nicht die Frage nach der Areligiosität seiner Mitbürger, die man aufgrund des etwas reißerischen Titels „Das gottlose Volk" erwarten würde, sondern genauer, „wie ‚Religion' zu einem Wort geworden ist, das anderen gilt" (108). Der „postchristliche" urbane Schwede erlebt gerade in und aufgrund seiner Verbindung mit der Geschichte des Christentums und besonders seiner ehemals schwedischen Staatskirche praktizierte Religion als etwas ihm zutiefst Fremdes und weist es von sich. Insofern kann man diesen „Postchristen" nicht einfach mit dem religiös Indifferenten gleichsetzen, der sich ohne feste Religionszugehörigkeit und ohne praktizierte Religiosität als mit deutschen Formulierungen gesprochen „religiös unmusikalisch" oder „normal eben" einstuft. Die Selbstverortung der postchristlichen schwedischen Mittelschicht vollzieht sich aus ihrer christlichen Vergangenheit heraus nicht in einer einfachen Nulllage, sondern in einer eigentümlichen Abwehrhaltung, die auch dem deutschen Leser nicht unbekannt sein dürfte. Dies entwickelt der Vf. in acht Kap.n. Ein ausführliches Literaturverzeichnis und fast 500 Anmerkungen sowie ein Namens- und Themenregister machen das Taschenbuch zu einem nützlichen Arbeitsbuch.

Nach einer ersten Annäherung an die Fragestellung mit Blick in die Statistiken sowie einige Eckpunkte der jüngeren Geschichte – z. B. sehr geringer Gottesdienstbesuch seit gut 100 Jahren, Ende des Staatskirchentums zum Jahr 2000 – entfalten drei Kap. die geschichtlichen Hintergründe und drei weitere deren gegenwärtige Konkretionen. Das Schlusskap. resümiert nochmals die Grundhaltung des postchristlichen Schweden als paradoxe Ausprägung seines christlichen Erbes und blickt auf das Forschungsprojekt zurück.

Für den Vf. zielen Pietismus und Erweckungsbewegungen sowie Aufklärung und neueste Religionskritik vom Schlag eines Sam Harris und Richard Dawkins seit gut 250 Jahren in die gleiche Richtung (65), nämlich „christlich" zu einem exklusiv und rein innerlich zu verstehenden Begriff zu machen (65), der in die Ecke von Intoleranz und Unwissenschaftlichkeit rückt. Immer wieder weist der Vf. auf die bedeutende Rolle organisierter Verbände wie z. B. der schwedischen Human-Ethischen Vereinigung hin (99). Wichtig ist auch die innerchristliche Entkopplung des ehemaligen offiziellen Staatskirchentum vom persönlichen, institutionskritischen Glauben durch die Erweckungsbewegungen. Der Buddhismus hat in Schweden schließlich gerade darum ein so hohes Ansehen, weil er losgelöst von religiösen Praktiken oder Institutionen gar nicht als Religion wahrgenommen wird, sondern als eine gewaltfreie, apolitische Lebensanschauung, die mit modernen Naturwissenschaften nicht in Konflikt gerät, quasi als eine Art ideales Selbstbild. Besonders interessant ist schließlich das Kap. über das Phänomen, dass sich viele der Interviewpartner schämen, wenn sie oder ihre Einstellungen als christlich bezeichnet werden. Dieses Phänomen gehört letztlich zu den Ablöseerscheinungen einer Minderheitsgruppe von einer Mehrheitsgesellschaft (201). Es verwundert wenig, wenn auf dieser Basis „die Muslime" als „die am meisten ‚Anderen'" (219) erscheinen, in denen sich die Aversion gegen Religion bzw. das, was man dafür hält oder empfindet, am stärksten nach außen gekehrt hat.

Der religionswissenschaftlich distanzierte und die eigene Distanz mitreflektierende Blick auf die eher kirchenferne schwedische Gesellschaft der Gegenwart, der hier nicht von außen, sondern umgekehrt ganz von innen her, aus der Gesellschaft und ihrer Geschichte, ansetzt, macht dieses Buch zu einer frischen und gewinnbringenden Lektüre auch für den Nichtschweden. Denn es forderte nicht nur den Vf. heraus, der wie die meisten seiner Altersgenossen aus einer ehemals sehr christlichen Familie stammt, sich aber nun selbst zu den „Postchristen" zählt, sondern auch den Leser. Immer wieder führt die Lektüre den deutschen Leser unwillkürlich zu einem Ländervergleich. Außerdem wecken die zahlreichen Einzelgeschichten und Fallbeispiele beim Lesen Assoziationen oder Erinnerungen, sodass das Buch, wie der Vf. im Vorwort schreibt und hofft, „von mir selbst, der es geschrieben hat, handelt, von der kulturellen Gruppe, zu der ich gehöre [sc. die urbane schwedische Mittelklasse] und – wenn du auch zu dieser Gruppe gehörst – von dir, der du es liest" (15). Auch für den nichtschwedischen Europäer, der einen wachen Blick für die rasanten Veränderungen der religionssoziologischen Situation der christlichen Hauptkonfessionen hat, wird das Buch so zu einer wachrüttelnden Lektüre, gerade auch wegen seines distanzierten und sachlichen Blickpunktes. Dem dient v. a. die gut gelungene Verzahnung von allgemeiner philosophie-, kultur- und sozialgeschichtlicher Beschreibung und Rekonstruktion mit empiriegestützter religionssoziologischer Forschung auf der Basis von ca. 100 Tiefeninterviews. Immer wieder reflektiert Th. seine Analysen und Ursachenforschungen anhand der Aussagen von Normalbürgern, die belegen, dass die religiösen Einstellungen und Ansichten, die für den Beobachter uneinheitlich, wenn nicht gar widersprüchlich erscheinen, wirklich das Selbstkonzept heutiger Zeitgenossen ausmachen. Detaillierter werden diese Interviews und die fließenden Konzepte bei der Selbstbeschreibung der eigenen Religiosität in den Arbeiten von Ann af Burén aufgearbeitet (besonders in ihrer Doktorarbeit *Living Simultaneity – On Religion among Semi-Secular Swedes*, Huddinge 2015).

Besonders nachdenklich machen die letzten Feststellungen Th. s. Seien seine Interviewpartner aus traditionellen religiösen Milieus wie Schiitentum und Pfingstbewegung mit ihren religiösen Themen auch regelmäßig zu den großen Lebensfragen nach dem „Woher" und „Wozu" des Lebens und der menschlichen Gemeinschaft gekommen, so blieben die „Postchristen" zu derart persönlichen Fragen eher auf Distanz (257f). Ob damit die Tiefendimension des Lebens für sie verloren ging? Th. vermutet, dass die religiöse Sprache für diese Menschen einfach nicht mehr taugt, um an diese Tiefendimension heranzukommen. Kunst, Literatur, Philosophie, Naturerleben oder menschliche Beziehungen scheinen eher geeignet, um das Existentielle artikulieren zu können: „Was sie verloren haben, ist eher der Wille, oder vielleicht das Vermögen, diese Dimension [das Existentielle] durch die religiöse Sprache kanalisieren zu lassen." (257) Es wäre also zu einfach zu sagen, der Satz „ich glaube nichts, ich hoffe nichts" laufe damit heute einfach nicht mehr auf den irgendwie doch noch positiv formulierten Satz „ich bin frei" hinaus, sondern nur mehr auf ein „mir fehlt nichts". Das wäre nach Th. die negative Lesart der Säkularisierung. Ebenso trifft die positive Deutung, Christentum und gelebte Religiosität verschwänden nicht, sondern veränderten sich nur, seiner Einschätzung nach die Sache nicht. Eine Zwischenposition scheint eher zuzutreffen. Christentum oder das, was dafür gehalten wird, kann nur noch dazu dienen, andere von sich zu unterscheiden, nicht sich zu definieren. Das erinnert irgendwie an Derridas „différance" und hinterlässt ebenso einen faden Nachgeschmack wie eine gewisse Hoffnung. Denn an keiner Stelle des Buches ist schon ausgemacht, dass der postchristliche Mensch, dem Glauben und Christentum nichts mehr persönlich sagen, schon jenes findige Tier sein könnte, das Rahner als Grenzbegriff fest-

hielt. Wie die Interviews zeigen, spricht auch der „Postchrist" über sich als suchenden Menschen, nur mehr ohne die religiösen Sprachmuster. Das ist aus einer traditionell christlichen Perspektive gesehen nicht viel, aber mehr als nichts, vielleicht sogar ein Ansatzpunkt.

Koblenz Ulli Roth

Ökumene / Interreligiöser Dialog

Hünerfeld, Bruno: **Ecclesiae et Communitates ecclesiales**. Eine Analyse des ekklesiologischen Status von Protestanten und ihren Gemeinschaften in den lehramtlichen Dokumenten der Pontifikate von Pius IX. (1846–1878) bis Benedikt XVI. (2005–2013). – Berlin: Lit 2016. (XIII) 317 S. (Dogma und Geschichte. Historische und begriffsgeschichtliche Studien zur Theologie, 9), kt € 34,90 ISBN: 978-3-643-13275-8

Seit der Zeit der Kirchenspaltung ist die Frage nach dem eigenen kirchlichen Selbstverständnis verständlicherweise immer mit der Frage nach dem ekklesialen Status des Gegenübers verbunden. War diese Frage mit der zunehmenden Konfessionalisierung weitgehend von Abgrenzung und Unterscheidung geprägt, so stellt sich diese Frage im Zeitalter der Ökumene neu und unter veränderten Voraussetzungen. Von daher ist die bis heute andauernde Auseinandersetzung um die im Jahr 2000 veröffentlichte Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre *Dominus Iesus* mit ihrer Aussage, dass jene kirchlichen Gemeinschaften, „die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und volle Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, […] nicht Kirchen im eigentlichen Sinn" (Nr. 17) seien, durchaus verständlich. Die hier vorliegende Arbeit, die, betreut von Peter Walter, im Sommersemester 2015 von der Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. in Freiburg als Diss. angenommen wurde, geht vor diesem Hintergrund ausführlich der Frage nach, wie in den Äußerungen des katholischen Lehramtes in der Zeit der Pontifikate von Pius IX. bis Benedikt XVI. der kirchliche Status der protestantischen Gemeinschaften verstanden worden ist. Der gewählte Zeitraum erklärt sich dadurch, dass „erst in dieser Zeit in den lehramtlichen Dokumenten uns explizite ekklesiologische Schreiben begegnen und eine über theologische Einzelfragen hinausgehende lehramtliche, ekklesiologische Auseinandersetzung mit den getrennten Gemeinschaften stattfindet" (4). Ganz bewusst wählt der Vf. dabei im Sinne eines „theologischen Platzhalters" (5) den auf den ersten Blick neutral, vielleicht sogar distanziert wirkenden Begriff der „Gemeinschaften", um erst am Ende, nach der Durchsicht der entsprechenden Dokumente zu begründen, warum man auch in einem theologischen Sinne von „protestantischen Kirchen" sprechen könne.

Im ersten Kap. (6–141) werden die lehramtlichen Schreiben bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils behandelt und zwar in einem ersten Teil im Blick auf die Verwendung des Begriffs „Kirche" in unterschiedlichen päpstlichen Schreiben (6–52) sowie in einem zweiten Teil im Blick auf die Stellung des einzelnen Protestanten, seiner Heilsmöglichkeit und seiner Kirchengliedschaft (53–99). Ein dritter Abschnitt befasst sich damit, inwieweit in diesem Zeitraum in lehramtlichen Schreiben bereits kirchliche Elemente im Protestantismus festgehalten werden (100–136). Das zweite große Kap. (142–257) behandelt den Zeitraum vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Pontifikat Benedikts XVI., wobei zunächst grundsätzlich der Frage nach der Verwendung des Begriffs der „Kirche" im Zweiten Vatikanischen Konzil und den nachkonziliaren Dokumenten nachgegangenen wird (142–183), bevor die Konsequenzen im Blick auf die Kirchlichkeit der protestantischen Gemeinschaften untersucht werden (184–257).

Im Schlussabschnitt (258–266) wird als Ergebnis die These aufgestellt und begründet, dass die Aussagen zum ekklesialen Status in *Dominus Iesus* „keine vollständige und damit auch keine adäquate Zusammenfassung lehramtlichen Sprechens über den ekklesiologischen Status protestantischer Gemeinschaften" (258) darstellen, sondern „das lehramtliche Zeugnis Grund [bietet], vor allem in Anerkennung der Taufe und des gemeinsamen Grundkonsenses im Glauben, Kriterien zu entwickeln, die es erlauben, auch protestantische Gemeinschaften theologisch aus lehramtlicher Sicht als ‚Kirchen' zu bezeichnen" (266). Ein Abkürzungsverzeichnis (267–269) sowie ein Verzeichnis der verwendeten Quellen und Literatur (270–317) schließen den Band ab.

Gerade die akribische Sammlung und Sichtung der Quellen macht dieses Buch zu einem wichtigen Beitrag in der aktuellen ökumenischen Diskussion über die Kirche. Denn hier werden nicht nur die in diesem Kontext bekannten und immer wieder zitierten päpstlichen Aussagen etwa in den Enzykliken *Satis Cognitum* Leos XIII. oder *Mystici Corporis* Pius' XII. behandelt, sondern es wird die ganze Breite lehramtlicher Äußerungen zum Kirchenverständnis aufgenommen und in Beziehung zur Bewertung des Protestantismus und seiner Kirchlichkeit gesetzt. Das Ergebnis dieser umfangreichen Vorstellung des Materials ist, wenn man so sagen darf, wohl gerade in seiner Mehrdeutigkeit (oder Vielschichtigkeit) eindeutig. Anders gesagt: Es gibt in den zahlreichen lehramtlichen Aussagen unterschiedliche Ansätze zur Bestimmung dessen, was Kirche in ihrem Kern ausmacht. Der Vf. kann zeigen, dass die lehramtlichen Positionen je nach Kontext und Anlass durchaus unterschiedlich formulieren und sich auch von daher in der jüngeren Tradition eine größere Möglichkeit bietet, in einer vertieften Weise auf den kirchlichen Status der nichtkatholischen Kirchen genauer einzugehen. Das gilt erst recht nach den ekklesiologischen Grundentscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die, wie nicht anders zu erwarten, breit entfaltet und in ihrer Wirkungsgeschichte innerhalb der lehramtlichen Dokumente dargestellt werden. Insofern nimmt man die klare These des Vf.s ebenso dankbar entgegen wie die Fülle des Materials, die hier ausgebreitet wird, auch wenn man sich bei der Darstellung der theologischen Auseinandersetzungen manchmal eine etwas größere Wahrnehmung der Komplexität der Fragen und eine Präzisierung der verschiedenen theologischen Argumente gewünscht hätte. Das gilt beispielsweise, wenn im Blick auf Luthers Kirchenverständnis einfach von der „unsichtbaren Kirche" die Rede ist (vgl. etwa 186; 188), obwohl es angemessener wäre, von der „verborgenen Kirche" zu sprechen und wahrzunehmen, dass etwa die Apologie der *Confessio Augustana* ausdrücklich gegen ein Missverständnis der Kirche als *civitas platonica* Stellung nimmt (vgl. BSLK 238,17–23). Und es stellt sich bei all dem eine Frage, die hermeneutisch nicht wirklich angegangen wird, nämlich die Frage nach der Differenzierung dessen, was Lehramt meint und damit auch der Verbindlichkeit der jeweiligen Äußerungen dieses Lehramtes, d. h. der Konzilsaussagen, der Aussagen der jeweiligen Päpste sowie der Äußerungen päpstlicher Kommissionen oder Kongregationen. Die univoke Verwendung des Begriffes „Lehramt" kann den Eindruck eines Lehramtspositivismus hervorrufen, der vom Vf. so sicherlich nicht gemeint ist, der aber gerade darum eine differenziertere methodische Reflexion erfordert hätte. Nichtsdestotrotz wird mit dieser Arbeit eine Fülle an Material ausgebreitet, die zeigt, dass gerade in der Vielfalt der Ansätze und Aussagen eines differenziert zu verstehenden Lehramts durch die vergangenen 150 Jahre hindurch Herausforderungen liegen, die auch und gerade heute das ökumenische Gespräch und die Frage nach dem rechten Kirchesein neu befruchten können.

Paderborn Burkhard Neumann

Das Menschenbild der Konfessionen. Achillesferse der Ökumene?, hg. v. Bertram Stubenrauch / Michael Seewald. – Freiburg: Herder 2015. 350 S., geb. € 34,99 ISBN: 978-3-451-34767-2

Das Bild der Achillesferse im Untertitel macht auf das Anliegen des hochrangig besetzten ökumenischen Symposions an der LMU aufmerksam, das unter der Leitung B. Stubenrauchs durchgeführt und im vorliegenden Band unter Mitherausgeberschaft M. Seewalds der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wird. Es geht dabei um die Sensibilisierung dafür, dass die klassischen ökumenischen Topoi nicht objektiv in sich selber gründen, sondern von tiefer liegenden Voraussetzungen geprägt werden, ohne dass dies im theologischen Diskurs je bewusst wäre. Dazu gehört v. a. das jeweilige Menschenbild der verschiedenen Konfessionen in seinen entsprechenden Auswirkungen auf die Theologie als Ganze. Diesem hermeneutischen Desiderat in Bezug auf die Anthropologie, die oft eher „vorausgesetzt als thematisiert" (316) wird, will die Tagung zuarbeiten, indem sie auf diese „blinden Flecke" innerhalb der ökumenischen Selbstverständigung aufmerksam macht. Es ist dabei *M. Seewald*, der in seinen Beiträgen am Anfang und am Ende daran erinnert, dass dies schon Johann Adam Möhler im 19. Jh. erkannte, wenn er in seiner sog. „Symbolik" festhält: „Die *abendländische Frage betrifft lediglich die christliche Anthropologie*; denn es wird sich herausstellen, daß alles, was sich noch anderes daran knüpfte, nur notwendige Folgerungen aus der Antwort sind, welche auf die von den Reformatoren aufgeworfene anthropologische Frage gegeben wurde." (J. A. Möhler: *Symbolik*, 1, 18f, zit. n. 13, 336). Auch O. H. Pesch sieht dies so. Demnach sind „die Kontroversen auf dem Gebiet des Verständnisses von der Kirche und ihren Sakramenten" ebenso „überwindbar oder gegebenenfalls so wenig überwindbar […] wie die Gegensätze in der Theologischen Anthropologie" (O. H. Pesch: *Katholische Dogmatik als ökumenischer Erfahrung*, 1/2, 9f, zit. n. 14).

Im Ausgang von diesem von M. Seewald entworfenen Problemhorizont folgen in einem 2. und 3. thematischen Hauptteil („Spannende Nähe – Zu einer Anthropologie in ökumenischer Verantwortung", „Historische und konfessionelle Vergewisserungen") eine Reihe verschiedenster Entwürfe zu einer Theologischen Anthropologie in unterschiedlichen Ansätzen. Jeder davon erarbeitet eine eigenständige, in sich geschlossene Profilbildung. Es zeigt sich dabei, dass jede Konfession – konkret reformatorische und katholische Ansätze – ihrem konfessionellen Grundaxiom in der Anthropologie folgt, wonach katholischerseits

dem Menschen ein aktives Mitwirken seiner Freiheit im Heilsgeschehen zuerkannt wird, während dies aus reformatorischer Sicht entsprechend des „mere passive" abgelehnt wird. Es stellt sich im Rückblick auf die Abschnitte 2 und 3 also durchaus die Frage, ob der formale Konsens der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* aus dem Jahre 1999 wirklich fruchtbar in die jeweiligen Theologien eingegangen ist oder ob nicht doch die alten Differenzen des status quo ante zum Austrag kommen. Aus der Reihe der benannten Entwürfe sind besonders zwei aufgrund ihrer methodologischen Durchführung hervorzuheben. So unternimmt *B. Stubenrauch* höchst gewinnbringend einen Vergleich der verschiedenen anthropologischen Hermeneutiken und ihres Einflusses auf die entsprechenden theologischen Konsequenzen und Aussagen im Blick auf die katholische und orthodoxe Theologie (67–89). Er legt diesem Vergleich sein (zusammen mit A. Lorgus herausgegebenes) *Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch/Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung*, Freiburg 2013 zugrunde. An konkreten Fallbeispielen zeigt Stubenrauch auf, wie die entsprechenden Anthropologien zu einem verschiedenen Umgang mit Schrift und Tradition (Vätertheologie) führen, die sich die einzelnen Theologen und Traditionen zu eigen gemacht haben. Er stellt diesbezüglich fest: „Ob man sich verständigen kann, entscheidet nicht zuletzt die Kunst, mit der offiziell vertretenen These auch ihr epistemologisches Hinterland zur Sprache zu bringen." (89) Es bleibt anzumerken, wie bedauerlich es ist, dass hier das einzige Mal das konfessionelle Gespräch den Horizont des Katholisch-Evangelischen auf die Orthodoxie hin überschreitet. Dies war wohl die Absicht der Hg., konnte aber so nicht umgesetzt werden (vgl. 9). Analog zu Stubenrauchs Ausführungen zeigt der Regensburger Moraltheologe *H. Schlögel* in seinem Aufsatz „Bioethik im evangelisch-katholischen Diskurs. Anthropologische Gesichtspunkte im ekklesialen Kontext" (107–132) auf, wie die entsprechende konfessionelle Anthropologie, aber auch die jeweiligen ekklesiologischen Befindlichkeiten bzw. Empfindlichkeiten in die entsprechenden ethischen Ergebnisse hineinwirken, sodass dadurch „der Weg der Gemeinsamkeit immer wieder an Grenzen stößt" (131). In dem folgenden 4. Punkt wird die innerkonfessionelle Debatte über sich selbst auf „Herausforderungen einer künftigen christlichen Anthropologie" (271) hinausgeführt, denen sich die verschiedenen Bekenntnisse gemeinsam zu stellen haben. Aus der Sicht des Informationstechnologen (*M. Welsch*) wie des Sozialethikers (*J. Ostheimer*) werden v. a. der technologische Transformationsprozess und die daraus resultierenden Welt-, Selbst- und Gesellschaftskonzepte benannt, denen sich eine „konfessionsübergreifende Anthropologie" (288) zu stellen hat, indem sie ihr theologisches Wissen um den Menschen in den Diskurs mit der analytisch-technologischen Vernunft einbringt (315). Der letzte Aufsatz dieses 4. Teils bildet zugleich eine abschließende Synthese zum ganzen Gesprächsgang. *M. Seewald* stellt ihn unter die Überschrift: „Der Mensch als Geschaffener und Gewordener. Herausforderungen und Risse einer christlichen Anthropologie in ökumenischer Verantwortung" (316–341). Er stellt dabei zum einen – v. a. im Blick auf das theologische Denken W. Pannenbergs – heraus, dass evangelische und katholische Tradition in Bezug auf den Menschen übereinkommen, sofern sie ihn in seiner Geschöpflichkeit als verdankte und zugleich durch Gott aufgerufene Freiheit thematisieren und in die heutigen gesellschaftlichen Debatten einbringen. Allerdings ist hier anzumerken, dass die Unterschiede in Bezug auf das Freiheitsdenken doch viel größer sind als gedacht. Zum anderen benennt Seewald die Herausforderungen, denen sich gegenwärtig eine Anthropologie auf dem Boden christlicher Schöpfungstheologie (imago Dei) angesichts der gender-theoretischen Auflösung der sexuell-leibhaftigen Bestimmtheit der menschlichen Person gegenüber sieht. Demgegenüber macht er geltend, dass gerade die christliche Anthropologie „dem Leib in seiner Konkretheit einen unhintergehbaren, identitätsrelevanten Status zuerkennt" (333). Die abschließende Aufgabenstellung einer christlichen Anthropologie heute stellt Seewald schließlich unter das Thema: „Der dreifache Riss" (333ff). Er benennt die Notwendigkeit eines Austausches der theologischen Anthropologie mit den anderen Disziplinen (3.1), ein neues ökumenisches Zueinander gerade angesichts der sich „neu auftuenden Differenzen" (339) in Bezug auf den Menschen und zuletzt die theologische Bearbeitung des Risses zwischen den einzelnen Bekenntniskirchen und den ihr zugehörigen Gläubigen in Bezug auf ein verantwortetes christliches Menschsein heute (3.3).

Die inhaltlichen Ausführungen der einzelnen Autoren sind – jede für sich – theologisch von großem Wert. Allerdings stehen sie doch irgendwie unverbunden nebeneinander. Für den Leser wäre es gewinnbringender, wenn eine Endredaktion den wechselseitigen Bezug durch eigene Ergänzungen bzw. Einführungen stärker ins Profil gebracht hätte. So wäre etwa auch eine gemeinsame Diskussion aller Teilnehmer eine Möglichkeit gewesen, die innere Dramaturgie des Gespräches besser in den Blick zu bekommen.

Passau Hermann Stinglhammer

Damit sie alle eins seien. Programmatik und Zukunft der Ökumene, hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Hans Küng / Johanna Rahner. – Ostfildern: Grünewald 2015. 171 S., pb. € 17,99 ISBN: 978-3-7867-3024-8

Klagelieder, wütende oder traurige, vorwurfsvolle oder selbstkritische, hört man oft in den letzten Jahren. Dies dagegen ist ein kraftvoll inhaltlich orientiertes Buch über Ökumene, mit ein wenig Wut, mit viel nüchterner Nachdenklichkeit und mit noch mehr engagiertem Selbstbewusstsein. Anlass ist das 50-jährige Bestehen des Tübinger Instituts, gegründet von Hans Küng am 18. Januar 1964. Die Texte der Mitgestalter vibrieren von dem damaligen Aufbruchsgeist und liefern zugleich wichtige Stichworte zur kirchen- und theologiegeschichtlichen Situierung des Instituts im Zusammenhang des II. Vaticanums.

Warum dieses Institut damals große Anziehungskraft und Prägekraft entfaltet hat, wird im ganzen Band, besonders aber im Beitrag „Die Herausforderung ‚der Anderen'" von *Karl-Josef Kuschel*, deutlich. Der Entwicklung der Ekklesiologie, der Christologie und der Dialogkonzepte Küngs im Kontext der „Neuentdeckung" des christlich-jüdischen Dialogs und der jüdischen Wurzeln des Christentums widmet sich *Hermann Häring*. Er stellt seinen Beitrag unter den Leitgedanken „Im Judentum – sofern wir es wirklich ernst nehmen – begegnen wir uns selbst, nämlich in der Differenz unserer jüdischen und zugleich christlichen Identität" (16).

Das Institut zeichnet sich durch eine dreifache dialogische Ausrichtung aus: innerchristliche Ökumene, interreligiöser Dialog und interdisziplinäres Gespräch.

Unter dem Stichwort „Gefährliche Erinnerung" analysiert *Bernd Jochen Hilberath* die sog. Memoranden des Instituts für Ökumenische Forschung. Am Ämtermemorandum von 1973 *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter* wirkten neben dem Tübinger auch die katholischen Ökumene-Institute in Münster und München und die evangelischen Institute in Bochum, Heidelberg und München mit. Die das Memorandum vorbereitende Tübinger Studie trägt den Titel *Wesen und Gestalt des kirchlichen Amtes*. Die Orientierung an der biblischen Bezeugung der frühchristlichen Ämterstrukturen führte in dieser Studie zu folgender Definition: „Das kirchliche Amt soll sein 1. Dienst an der Gemeinde, 2. nach dem Maßstab Jesu, der keine Herrschaftsverhältnisse zulässt, 3. in Verpflichtung auf das apostolische Urzeugnis, 4. inmitten einer Vielfalt von verschiedenen Funktionen, Diensten, Charismen." Als Konsequenz daraus entfaltet die Studie, dass folgende gegenwärtige Merkmale des kirchlichen Amtes nicht konstitutiv und daher nicht unveränderlich seien: „vollamtlich, lebenslang, standesgemäß, akademisch, zölibatär, ausschließlich männlich" (94). Am Ende steht die These, dass das aus dem NT entwickelte Amtskonzept dazu führen müsse, dass eine gegenseitige Anerkennung der Ämter von katholischer und evangelischer Seite erfolgen kann. Angesichts der erreichten theologischen Klärungen, so die These Hilberaths, liege die Ursache für den mangelnden ökumenischen Fortschritt in der „Sorge um die eigene Identität, um das konfessionelle Profil" (99) und in der Angst vor Machtverlust. Er schließt mit dem dringlichen Plädoyer für eine eucharistische Gastfreundschaft.

Annemarie C. Mayer reflektiert die „vielen Seiten weltweiter Ökumene" im Sinne von Brücken zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen in Rom (Einheitssekretariat). Zwischen ÖRK und der katholischen Kirche wurde 1965 eine gemeinsame Arbeitsgruppe ins Leben gerufen, welche sich seitdem jährlich trifft.

Diese institutionalisierte Zusammenarbeit stand und steht u. a. vor mehreren Herausforderungen:

(1) Die beiden Partnerorganisationen haben einen ungleichen Status: Die katholische Kirche ist eine Kirche, während der ÖRK ein Kirchenbund ist, ohne sich selbst als Kirche zu verstehen. (2) Die Interessensschwerpunkte divergieren deutlich. Während der ÖRK sich auf das praktische Christentum und die sog. Gerechtigkeitsökumene stärker fokussiert, ist die katholische Kirche v. a. an der Einheitsökumene und den dogmatischen Fragen interessiert. (3) Je kleiner die Arbeitsgremien von der Besetzung her werden, umso weniger können die Gremien die Vielfalt der Kirchen im ÖRK repräsentieren, was den Dialog und die Dialogergebnisse als besonders vorläufig erscheinen lässt.

Diese Herausforderungen verbinden sich mit einer problematischen Polarisierung in den Kirchen und Konfessionen. Der eine Pol steht für eine selbstverständliche Ökumene, welche unter Relativierung von dogmatischen Unterschieden den Sinn bleibender Kirchentrennung verständnislos in Frage stellt. Den anderen Pol bildet eine kämpferisch antiökumenische Haltung, welche Ökumene als Verrat an der eigenen Christuserkenntnis und/oder am eigenen Kirchesein interpretiert. Mayer sieht in dieser Polarisierung Differenzen in der Anthropologie am Werk. Diese These, eine geläufige These, wird aber nicht näher begründet. Spiegeln sich nicht darin eher sehr verschiedene gesellschaftliche Erfahrungen bzw. Haltungen gegenüber der Gesellschaft wider, welche sich wiederum mit verschiedenen ekklesiologischen Konzepten verbinden?

Vladimir Latinovic stellt Überlegungen zur orthodoxen Beteiligung am ökumenischen Dialog unter der Titelfrage „Konservativer als zuvor?" an. Im Wesentlichen stellt er sehr erhellend und luzide die Entwicklung der orthodoxen Haltung zur Ökumene seit 1902 dar, die

von einer offenen ökumenischen Haltung über Skepsis, schließlich Beitritt zum ÖRK und dem Austritt einzelner orthodoxer Kirchen aus dem ÖRK 1997/98 reicht.

Sechs Gründe legt Latinovic für diese Entwicklung dar: (1) Die orthodoxen Kirchen haben immer noch kein anderes Ökumenemodell als das der Rückkehrökumene. Den Dialog sehen sie daher einzig darin sinnvoll an, die anderen Kirchen von der orthodoxen Kirche zu überzeugen. Ein Dialog auf Augenhöhe kommt orthodox nicht in Frage. (2) In der orthodoxen Kirche spielt die Unterscheidung und der Kampf zwischen Orthodoxen und Häretikern eine ethisch, kulturell, liturgisch, dogmatisch und kirchenpolitisch so zentrale Rolle, dass ein gedankliches Überschreiten dieses dualen Schemas kaum möglich wird. (3) Die orthodoxe Mentalität ist von der Orientierung an der Gemeinschaft und an der Vergangenheit, die westliche Mentalität stärker von der Orientierung am Individuum und an der Zukunft geprägt. (4) Die ökumenische bzw. antiökumenische Ausrichtung korreliert mit politischen und kirchenpolitischen Notwendigkeiten. Während Russland politisch mächtig und eigenständig war und damit auch die russische Orthodoxie gegenüber anderen Kirchen, so war das Patriarchat von Konstantinopel durch seine Lage im türkischen Staat immer besonders auf Zusammenarbeit mit anderen orthodoxen und christlichen Kirchen angewiesen. (5) Das Misstrauen der orthodoxen Kirchen ist wieder gewachsen, bedingt durch Erfahrungen von freikirchlicher Mission unter orthodoxen Christen und von Erfahrungen des Uniatismus seitens der katholischen Kirche. (6) Auch die orthodoxen Kirchen sind über die langsamen Fortschritte in der Ökumene und die wenig konkreten Ergebnisse enttäuscht.

Der sehr scharfsinnige und perspektivenreiche Aufsatz schließt damit, dass die orthodoxen Kirchen gerade darin wertvolle und wichtige Dialogpartner seien, dass sie die ökumenischen Fragen so ernst nähmen – und daher auch so viele Probleme bereiteten.

Urs Baumanns Beitrag steht für einen weiteren Forschungsaspekt des Tübinger Instituts: Interdisziplinarität in Gestalt des Dialogs von Theologie und Naturwissenschaft. Unter dem Titel „Was können wir wissen? Gott im Haus der Wissenschaften" entfaltet er seine Auffassung, dass die Grundlage eines solchen Dialogs in einer konstruktivistischen Erkenntnistheorie im Anschluss an Watzlawick, Roth und Maturana bestehen sollte. Dadurch würde deutlich, dass weder Naturwissenschaften noch Theologie einen direkten Zugriff auf die Wirklichkeit hätten und dass die Wirklichkeit selbst schon – als unabhängig von menschlicher interpretierender und interpretierter Erfahrung – transzendent ist.

Die realen Schwierigkeiten von naturwissenschaftlich-theologischen Dialogen kommen in dem optimistischen und einladenden Text Baumanns kaum zur Sprache. Solche Schwierigkeiten bestehen z. B. darin, dass die mathematischen Beschreibungen in den Naturwissenschaften sich kaum noch in Bildern und anschaulichen Modellen fassen lassen oder dass angesichts der technischen Erfolge die Relativität und Konstruktivität naturwissenschaftlicher Weltinterpretationen von wenigen Naturwissenschaftler/inne/n offensiv reflektiert werden. Noch mehr fällt ins Gewicht, dass die meisten Theolog/inn/en (und überhaupt die Mehrzahl der Geisteswissenschaftler) nur über elementare naturwissenschaftliche Kenntnisse verfügen, welche meist das Abiturniveau noch unterschreiten. Dies alles spricht nicht gegen die Notwendigkeit eines theologisch-naturwissenschaftlichen Dialogs, aber es erfordert ein Nachdenken über die realen Möglichkeiten und herzustellenden Bedingungen. Ein wichtiger Schritt dazu wäre, entsprechende Fächerkombinationen im Lehramtsstudium zu bewahren bzw. wieder zu zulassen.

Johanna Rahner, als aktuelle Direktorin des Tübinger Instituts, stellt ihre zukunftsorientierten Überlegungen zur Ökumene an das Ende des Bandes. Ausgangspunkt ihrer Ausführungen ist eine grundsätzliche Kritik am mangelnden Mut von Dialogkommissionen, an der konfessionellen Selbstzufriedenheit insbes. protestantischer Dialogpartner und an Inkonsistenzen katholischer Theologie und katholischer Kirchenstrukturen. Rahner tritt für Ökumene als ein echtes Umkehrgeschehen aller Beteiligten ein, für den Mut zu neuen Erkenntnissen im Dialog und für die konsequente Verbindung von Selbstkritik und Kritik am Gegenüber. Offen bleibt – und es muss vielleicht sogar offen bleiben –, *welche* neuen Wege und Methoden in den ökumenischen Gesprächen wirklich weiterhelfen.

Jena Miriam Rose

Schöttler, Heinz-Günther: **Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum**. – Würzburg: Ergon 2016. 592 S. (Judentum – Christentum – Islam. Interreligiöse Studien, 13), geb. € 68,00 ISBN: 978–3–95650–117–3

50 Jahre nach *Nostra Aetate* (1965) publiziert der seit kurzem im Ruhestand befindliche, im Fach „Altes Testament" promovierte und insofern exegetisch ausgewiesene Regensburger Prof. für Pastoraltheologie Grundlagenforschungen zum christlich-jüdischen Verhältnis. Heinz-Günther Schöttler zieht damit die Summe seines langjährigen einschlägigen Engagements, das u. a. in seiner Mitgliedschaft im „Gesprächskreis Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken sowie – noch bemerkenswerter – in der Wahrnehmung der *Ephraim-Veitel-Dozentur für Homiletik* am liberal-jüdischen Abraham-Geiger-Kolleg in Potsdam institutionellen Niederschlag gefunden hat. Wer indes pastoraltheologische Implikationen eben jenes in *Nostra Aetate* vollzogenen „Bruch[s der Katholischen Kirche] mit ihrer [– was das Judentum betrifft –] Jahrhunderte langen fatalen Lehrtradition" (19) erwartet, geht fehl – lediglich eine der hier zusammengestellten Studien thematisiert mit der gottesdienstlichen Leseordnung überhaupt eine pastoraltheologische bzw. liturgiewissenschaftliche Fragestellung. Die übrigen sechs Arbeiten bieten im Kern *exegetische* Untersuchungen, die mit geistvollen judaistischen, theologischen und geschichtlichen Betrachtungen verwoben sind. Diese Akzentsetzung begründet der Vf. damit, dieselbe Hermeneutik in Anwendung bringen zu wollen, „die *Nostra Aetate* 4 zugrundeliegt: Für seine grundstürzende Neubestimmung des Verhältnisses der Kirche zum Judentum konnte sich das Konzil nämlich nicht auf die Tradition berufen, weshalb es zum Anfang zurückkehrte, wie er in der Heiligen Schrift, der norma normans non normata, ‚bewahrt' ist." (44) Die sieben Studien behandeln systematische Grundfragen einer Theologie, die sich „in der Begegnung mit jüdischen Gesprächspartnern […] ‚bewähren'" will (15) und darin signifikant verändert hat (44).

Vorangestellt wird eine „Einleitung" (17–46), in der Sch. seinen Weg ins christlich-jüdische Gespräch skizziert und wesentliche Weichenstellungen seiner heutigen Position markiert, darunter die Absage an jede Überheblichkeit dem Judentum gegenüber, die Anerkennung des einen Bundes Gottes mit Israel als nicht aufgehoben und die Annahme einer „bereichernden Komplementarität" (Papst Franziskus) jüdischer und christlicher Schriftauslegung – wiederholt zitiert Sch. die vom „Gesprächskreis Christen und Juden" beim ZdK gewählte Formulierung, „im Verhältnis des Christentums zum Judentum [stehe] nicht Glauben gegen Unglauben, nicht Wahrheit gegen Unwahrheit, sondern Glauben neben Glauben, Wahrheit neben Wahrheit" (29, passim).

Die Studie „Zwischen Verheißung und Erfüllung. ‚Immanuel' – Jesus als Ort der Präsenz Gottes" (47–156) rekonstruiert antijüdische Lesarten der Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung aus der Geschichte der Kirche, bietet eine ausführliche Nachzeichnung der „Auslegungs- und Wirkungsgeschichte des ersten Deutezitates Mt 1,22f (Jes 7,14)" und unterstreicht abschließend, dass das entscheidende atl. und ntl. Texte verbindende Theologoumenon das „Mitsein des Gottes Israel" (154) sei – eben dies halte sowohl das Jesaja-Buch als auch die Immanuel-Christologie des Matthäus fest.

Die zweite Studie „Die ‚Gottheit' Jesu Christi – eine biblische Erinnerung" (157–222) reinterpretiert ntl. Spitzenaussagen zum Verhältnis Jesu Christi zu Gott: Joh 1, johanneische Sendungschristologie, Phil 2 und andere mehr. Es gilt, so die Pointe, die Theozentrik ntl. Christologien wiederzugewinnen und statt eines ontologischen ein funktionales Verständnis dieser Christologien (wieder-)zuentdecken.

In „Mose und Jesus als Offenbarungs- und Heilsmittler. Synagoga und Ecclesia auf prekärer Schwelle" (223–309) geht Sch. der Eigentümlichkeit nach, dass die Tora nicht die Erfüllung der Landverheißung mitteilt und Moses Sendung insofern vorläufig bleibt. Die entsprechenden Auslegungen finden ihren Schlusspunkt darin, dass auch die Evangelien nicht von Vollendung sprechen. Folglich dürfe sich auch die Kirche nicht überheben: „Nicht in der Kirche münden die Wege Gottes, sondern im ‚Reich Gottes'. […] Beide – Synagoga und Ekklesia – gehen ihren Weg im Raum von Zeit und Geschichte: *Existenz auf der Schwelle*!" (309)

Die vierte Etüde „‚Lasst alle Völker mitlernen' (Mt 28,19). Der matthäische Jesus, die Tora – und wir Christen" (311–386) entwickelt anhand des Matthäusevangeliums das Bild eines Christentums, das *mit* dem Judentum Tora *lernt*; da dies, anders als zur Zeit des Matthäus, innerhalb der „reine[n] ‚Ecclesia ex gentibus' geworden[en]" Kirche nicht mehr möglich ist, „ist die Kirche auf das Judentum heute verwiesen, um im Dialog mit ihm die Tora […] immer besser zu verstehen" (379).

Unter der Überschrift „Die Frage nach dem Heil der Juden und die Wahrheitsfrage im christlich-jüdischen Dialog. Eine Relecture von Röm 11,25–27" (387–434) erfährt diese Schlüsselpassage der Israel-Theologie des Paulus eine klare Deutung: Der jüdische Weg sei in den Augen des Paulus „ein voll gültiger, in keiner Hinsicht defizitärer Weg zum Heil" (428); auch in eschatologischer Perspektive sei nicht darauf zu beharren, dass der Weg der Juden über Christus führe – steiler formuliert: Es bedürfe einer „theonome[n] Relationalisierung des christologisch begründeten Wahrheitsanspruchs" (434).

Studie sechs, „Die Bibel kanonisch lesen – auch in der liturgischen Leseordnung" (435–456), begründet im Kern einen Vorschlag zur „Neukonzeption der Leseordnung" (450–453). Dieser sieht vor, nach Pfingsten „neben der lectio semi-continua des Evangeliums auch eine Bahnlesung der Tora" zu ermöglichen; vier Lesejahre sollte es geben und „in jedem der vier Lesejahre [solle in den Toralesungen] der kanonische Bogen gespannt und von Gen 1 bis Dtn 34 gelesen" werden (451).

Schließlich plädiert der Artikel „‚Wort des lebendigen Gottes!' Re-Inszenierung und Mimesis in Judentum, Islam und Christentum" (457–488) für eine neue Wertschätzung der Lesung im Gottesdienst, die – katholisch formuliert – der Einsicht in die „Sakramentalität des Wortes Gottes" geschuldet ist (487f). Ohne Judentum und Islam sachlich oder begrifflich vereinnahmen zu wollen, sieht Sch. diese und das Christentum in der Dignität verbunden, die sie dem Wort Gottes und seiner gottesdienstlichen Ausrufung zuschreiben.

Ein umfängliches Literaturverzeichnis (489–592!) schließt den Band ab; Register bietet das Buch nicht.

Der Gedankenreichtum der einzelnen Untersuchungen lässt sich in einer Besprechung nicht nachzeichnen. Sch. versteht es vortrefflich, die positiven Spitzen römisch-katholischer Israel-Theologie post Vaticanum II herauszuarbeiten, zu pointieren und – erneut – biblisch zu grundieren. Das gelingt gut lesbar, in facetten- und materialreicher Entfaltung, in der Sache eindrücklich. Zugleich ist aber der voluminöse Band in Form wie Inhalt streng auf die innerkirchliche, theologische Grundlagendiskussion bezogen – aktuelle Fragen des Dialogs und insbes. lebensweltlich bedingte Herausforderungen finden keinen Widerhall. Eben dessen aber bedürfte es wohl, um die gewonnenen Einsichten jüngeren Generationen anzuempfehlen und fruchtbar zu machen; so sind dies im doppelten Sinne „*Re*-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum".

Göttingen Bernd Schröder

Christian Theology and Islam, hg. v. Michael Root / James J. Buckley. – Cambridge: Clarke & Co 2014. (X) 120 S., pb. £ 19,50 ISBN: 978–0–227–17432–6

Der vorliegende schmale Sammelband geht auf ein Treffen evangelischer und katholischer Theolog/inn/en zurück, die jeweils in profilierter Weise zum Islam gearbeitet haben. Der Schwerpunkt des Bandes liegt dabei in der theologiegeschichtlichen Aufarbeitung des Verhältnisses des Christentums zum Islam. Allein die letzten beiden Beiträge widmen sich stärker gegenwartsbezogenen Fragen.

Eröffnet werden die historisch ausgerichteten Beiträge von einer vorzüglichen Studie des Washingtoner Priesters und Syrologen *Sidney H. Griffith*, der sich in seinem Beitrag mit einigen der frühesten Kontroversen zwischen Christen und Muslimen zur Trinitätstheologie auseinandersetzt (1–30). Gut begründet wendet er sich dabei gegen die weit verbreitete Ansicht, dass der Koran sich mit irgendwelchen abseitigen christlichen Häresien auseinandersetzt, die etwa Maria als Teil der Trinität ansehen. Stattdessen macht er deutlich, dass die koranische Kritik ins Zentrum der trinitätstheologischen Konzeptionen der Alten Kirche zielt und auch immer schon so verstanden wurde. Zugleich zeigt er in einigen interessanten Einzelanalysen, auf wie hohem Reflexionsniveau Christen schon sehr früh dieser Herausforderung entgegengetreten sind. Besonders erhellend sind dabei seine Ausführungen zum ostsyrischen Theologen ʿAmmār al Baṣrī aus dem neunten Jh. In kluger Erwiderung auf die Schuldebatten in der islamischen Gelehrsamkeit mache dieser deutlich, dass die Trinitätstheologie dazu beitragen kann, zentrale Aussagen des Korans selbst zu verteidigen. Denn die auch im Koran in Anschlag gebrachten Attribute Gottes könnten nur dann kohärent mit Gottes Wesen zusammengedacht werden, wenn von Gott dauerhaft Leben und Sprechen ausgesagt werden können – zwei Prädikate, die sich leicht mit Gottes Geist- und Wortsein zusammenbringen lassen und als Systematik aller theistischen Aussagen über Gott dienen können. Zugleich lasse ʿAmmār al Baṣrī Skepsis gegenüber dem dogmatisch definierten Personenbegriff erkennen und eröffne so Spielräume für theologische Aushandlungsprozesse. Griffith empfiehlt, diese auch von muslimischer Seite in aufschlussreicher Weise aufgenommenen Argumente in der Haltung Komparativer Theologie aufzunehmen und so für das eigene Theologietreiben fruchtbar zu machen. Insgesamt gelingt es ihm zu zeigen, wie reichhaltig wir bei solchen Versuchen von Debatten aus der Frühzeit des Islams lernen können.

In einer ähnlichen Richtung, allerdings mit weniger theologischem Interesse, widmet sich die katholische Religionswissenschaftlerin *Sandra Keating* einem westsyrischen Theologen aus derselben Zeit, der auch schon bei Griffith eingeführt wird: Abū Rāʾiṭa al-Takrītī (31–44). Keating arbeitet gut heraus, wie dieser kreative Kopf in doppelt apologetischer Weise sowohl innerchristlich als auch im Blick auf den Islam seine Theologie weiterzuentwickeln suchte. Leider macht sie dabei so viele Metabeobachtungen über die Rolle Abū Rāʾiṭas und auch über die Bedeutung historischer Analysen für heute, dass die historisch erarbeiteten Erkenntnisse seiner Theologie zu kurz skizziert werden. Aufschlussreicher ist hier der danach folgende Beitrag des lutherischen Theologen *Mark N. Swanson* (45–63), der eine interessante apologetische Strategie der frühen im Dialog mit dem Islam befindlichen Kirchenväter aufzeigt. Er geht dabei von den gleichen Autoren wie Griffith und Keating aus, was in erfreulicher Weise für Kohärenz im Tagungsband sorgt, da trotz dieses gemeinsamen Bezugspunktes Wiederholungen weitgehend vermieden werden. Zugleich legt er einen besonderen Akzent auf den bisher nur knapp vorgestellten melkitischen Theologen Theodore Abū Qurrah. Dieser versuche, die Plausibilität des christlichen Glaubens dadurch zu stärken, dass er die rationale Anstößigkeit einiger Kernpunkte des Christentums – insbes. Trinität und Menschwerdung Gottes – offen zugibt und daraus ein Argument für den christlichen Glauben entwickelt. Wenn nämlich die äußere Situation ganz gegen den christlichen Glauben spreche, weil es in der Abbasidenzeit gesellschaftliche Vorteile brachte zum Islam zu konvertieren, und wenn auch die Rationalität eher für den muslimischen Glauben spreche, sei es umso beeindruckender, dass so viele Christen ihrem Glauben treu bleiben. Hier erweise sich, dass sie sich in ihrem Glauben nicht auf Vernunft oder Macht stützen, sondern auf die Wunder und die Zeugnisse der Märtyrer. Swanson gibt selber zu, dass diese Art der Argumentation zweischneidig ist und den rationalistischen Argumenten für die Trinität widerspricht, die etwa Griffith referiert. Zugleich weist er aber auf das damals bestehende Machtgefälle im muslimisch-christlichen Dialog hin. Die hier von christlicher Seite entwickelte arationale Reflexion des Glaubens erscheint mir so als eine interessante Negativfolie gegenüber manchen zeitgenössischen muslimischen Abwehrmechanismen gegen den Konformitätsdruck moderner Glaubensverantwortung.

Abgerundet werden die historischen Analysen des Bandes durch einen Beitrag zum späteren Mittelalter des katholischen Theologen *David B. Burrell*, der sich nicht nur einer anderen Epoche zuwendet, sondern auch die jüdische Perspektive mit in seine Darstellung einbezieht und am Ende auch einen Ausblick auf den weiteren Geschichtsverlauf bis heute wagt (64–78). Sein Schwerpunkt liegt dabei auf der Darstellung der Weise, wie Thomas von Aquin Gedankengänge von Maimonides aufnimmt. Wie sonst auch bei ihm üblich, weitet er dabei aber den Blick auf die im Hintergrund stehende gemeinsame aristotelisch geprägte Denkform und verdeutlicht, wie hier ein gemeinsamer Diskurs aller drei Religionen aufgrund gemeinsamer philosophischer Rahmenannahmen möglich wird.

Im ersten eher gegenwartsbezogenen Beitrag des evangelikalen Pastors und Peacemakers *Rick Love* setzt sich der Vf. mit biblischen Grundlagen für Missionstheologie und Peacebuilding unter den Religionen auseinander (79–97). Er kommt dabei zum Ergebnis, dass beide Bereiche des Wirkens der Kirche eigentlich zusammengehören und sich richtig verstanden auch wechselseitig zu bereichern vermögen. *Nelly van Doorn-Harder* betrachtet schließlich in religions- bzw. islamwissenschaftlicher Perspektive unterschiedliche Neuaufbrüche interreligiösen Dialogs in der Gegenwart (98–120). Einen Schwerpunkt legt sie dabei auf indonesische Projekte, die mit großer Empathie dargestellt werden und die sie jeweils überzeugend einordnet. Eine systematisch-theologische Auseinandersetzung mit islamisch-theologischen Entwicklungen der Gegenwart findet hier wie im ganzen Buch nicht statt. Überhaupt wird zwar im Buch immer wieder christliche Theologie im Gespräch mit dem Islam ins Bild gerückt, aber nur teilweise christliche Theologie betrieben. So bleibt das Fazit, dass das Buch seine Stärken v. a. in der Aufarbeitung historischer Dimensionen der Gesprächslage hat. Den im Titel versprochenen Dialog christlicher Theologie mit dem Islam löst es damit nur begrenzt ein.

Paderborn Klaus von Stosch

Pastoraltheologie

Derksen, Nicolaas / **Mennen**, Claudia / **Tscherner**, Sabine: **Bibliodrama als Seelsorge**. Im Spiel mit dunklen Gottesbildern. Ein Praxisbuch. – Ostfildern: Schwabenverlag 2016. 192 S., brosch. € 19,99 ISBN: 978–3–7966–1695–2

Mit der vorliegenden Veröffentlichung beschreiben und reflektieren die drei Vf./innen, dass bzw. inwiefern Menschen ihre Sehnsucht nach Leben, nach Beziehung, nach der je eigenen Beziehung zu Gott, nach

dem Geheimnis des Lebens bibliodramatisch ins Spiel bringen. Die in dem Buch geschilderten Sequenzen zeigen auf, wie Menschen in Kontakt zur eigenen und gesellschaftlichen Gottvergessenheit und den damit verbundenen Konsequenzen kommen.

In drei thematischen Blöcken werden wichtige, insbes. schmerzhafte Leid- und Gewalterfahrungen und ihre Bedeutung für den Einzelnen, die Gruppe und die Kirche im bibliodramatisch gestalteten Textraum reflektiert. Die Vf./innen beabsichtigen, die Leser an dem Bemühen um erwachsene Glaubenskommunikation und Spiritualität teilhaben zu lassen. Sie grenzen sich explizit von einem nur privatistisch verstandenen Glauben ab und verorten sich in jener kirchlichen Tradition, die dafür plädiert, dass das menschliche Leben nicht Gegenstand von Tausch und Verkauf sein dürfe. In der vorliegenden Praxisreflexion verschiedener Bibliodramaeinheiten mit erfahrenen Bibliodramateilnehmer/inne/n steht der Entwicklungsprozess von Menschen in Richtung Mündigkeit im Zentrum, indem an der Achtung der eigenen Würde gearbeitet und nach einer Glaubenskommunikation gesucht wird, die immer als Kommunikation von Leben in Beziehung gesehen wird. Vorgestellt werden Raumgestaltungsmodelle für die Neuentwicklung bibliodramatischer Kleinformen als Beitrag zur Glaubenskommunikation, in welcher Gott mit all seinen Facetten Raum bekommt. Assoziativ geschildert lassen die Vf./innen die Leserschaft an steinbruchartigen Reflexionselementen, bezogen auf den Reifungsprozess der Teilnehmenden, selbst teilhaben. Im Fokus stehen dabei Gott zugeschriebene Ambivalenzen im Kontext menschlicher Gewaltgeschichten.

Besonderes Gewicht legen die Vf./innen auf die Bedeutung des Raumes, die Raumeinteilung und die Raumwirkung und konstatieren die hermeneutisch nicht ausgewiesenen Reflexionsassoziationen als Theoriepraxis: Wer mitspielt, wird eingeladen, eine Rolle aus der biblischen Geschichte zu wählen, durch die Kontakt zur eigenen Lebensgeschichte hergestellt werden kann. Das vorliegende Konzept versteht sich als ein Akt der Verkündigung mit heterotoper Erfahrungsstiftung durch das „Aufeinandertreffen von biblischer und biografischer Geschichte" (81). Die Leitungskompetenz im Prozess wird im vorliegenden Buch als hermeneutische Kompetenz veranschaulicht, der die Leserschaft Glaubwürdigkeit zuschreiben kann oder auch nicht. Die drei Vf./innen schreiben das Buch personalisiert aus der Ich-Perspektive, ohne dass deutlich wird, wer von den Dreien welchen Teil oder Abschnitt des Buches verantwortet. Leitungskompetenz erweist sich in dem Lerngewinn der Teilnehmenden, im Kontakt zunehmend empathisch zu sein und den Balanceakt zwischen Vorsicht und Ehrfurcht auf der einen Seite und Wagemut und Glaubensmut auf der anderen Seite zu schaffen.

Die Vf./innen stehen mit ihrem Buch in der Tradition kompetenzorientierter, performativer und korrelativer Bemühungen. Die systematisch nachvollziehbare dialektische Verknüpfung eines innovativen Theorie-Praxis-Verständnisses, das gegenwärtig wissenschaftstheoretisch die große Herausforderung darstellt, bleiben sie einer wissenschaftlich interessierten Leserschaft schuldig, aber ehrlicherweise muss konstatiert werden, dass auch nirgendwo steht, dass sie das Buch für diesen Rezipientenkreis geschrieben haben. Vielmehr geht es ausdrücklich um die Weiterführung des in den Niederlanden von Nicolaas Derksen und Herman Andriessen († 2013) entwickelten Bibliodramakonzeptes. Seit 2000 gibt es in der Schweiz die Wislinger Schule für Bibliodrama und Seelsorge. Hier findet Ausbildung statt, Teil davon ist das vorliegende „Praxisbuch".

Münster Gudrun Lohkemper

Kuratle, David / **Morgenthaler**, Christoph: **Männerseelsorge**. Impulse für eine gendersensible Beratungspraxis. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 253 S., kt € 26,99 ISBN: 978-3-17-028953-6

Der Begriff „Männerseelsorge" kann unterschiedlich definiert werden. Im vorliegenden Buch geht es nicht um Schwitzhütten oder Männergruppen, sondern um – siehe Untertitel – Männerseelsorge innerhalb einer gendersensiblen Beratungspraxis.

Gleichwohl werden in den ersten drei Kap.n die Ursprünge und Grundlagen der Männerseelsorge behandelt, die ebenso für andere Arbeitsfelder der Männerseelsorge relevant sind. Neben theologischen, psychologischen und kirchlichen Aspekten der Männerseelsorge gehen die Vf. auf die Themen feministische Seelsorge, Genderstudies und Diversität ein. Die Ergebnisse aus empirischen Arbeiten der Männerforschung ergänzen die Ausführungen. Ziel ist es, Männer in ihrer Wirklichkeitsdeutung gut zu verstehen, um mit ihnen belastende Erfahrungen zu bewältigen. Es wird kein eigenes (Handlungs-)Modell für die Männerseelsorge entworfen, sondern es geht den Vf.n um vielfältige Impulse für die seelsorgliche Beratung.

Das Buch arbeitet durchgängig mit Fallbeschreibungen und die Vf. reflektieren anhand dieser Beispiele selbstkritisch, wie Beratungsgespräche ablaufen können. Diese Situations- und Prozessbeschreibungen sind hilfreich, um Männerseelsorge zu verstehen. Wirft das dritte Kap. Schlaglichter auf einzelne Männerbiografien, so wechselt das vierte Kap. auf die Metaebene, um anhand der Forschung zur Männersozialisation zu zeigen, wie sich männliche Identitäten gesellschaftlich ausprägen und auch das religiöse Denken formen.

Eine Scharnierfunktion hat das fünfte Kap., das einen Werkzeugkasten an Methoden der Männerseelsorge beinhaltet. Das Einzelgespräch bleibt dabei die anvisierte Konstellation. Die Methoden sollen dabei helfen, die Lebensthemen der Männer in der Seelsorge zur Sprache zu bringen und einen produktiven Veränderungsprozess in Gang zu setzen. Das Repertoire reicht von Methoden zur Kontaktaufnahme über verschiedene Fragehorizonte bis zu spirituellen Interventionen. Ein standardisierter Ablauf einer Männerberatung wird hier nicht entworfen.

In den letzten Kap.n wenden die Vf. diesen Werkzeugkasten an: Exemplarisch werden die Bereiche Gemeindeseelsorge, Paarberatung, Krankenhaus und Pflegezentrum sowie Gefängnis vorgestellt und Männerseelsorge in diesen Arbeitsfeldern anschaulich gemacht.

Dieses Buch wendet sich an Seelsorger/innen, die Interesse an der beratenden Männerseelsorge haben oder ihre Erfahrungen in diesem Feld abgleichen und reflektieren wollen. Dazu laden auch die theologischen Abschnitte ein, in denen beispielsweise nach der Männerrolle Jesu Christi gefragt wird. Bereits in der Antike habe Jesus Christus als gekreuzigter Mann vorgegebene Männerideale durchbrochen. Ziel ist hier eine Relecture biblischer Texte wie der Schöpfungserzählung, die in unserer Kultur die Geschlechterverständnisse mitgeprägt haben. „Doing Gender" hat in diesem Sinne auch immer eine theologische Dimension.

Die Stärken des Buches liegen darin, dass hier zwei erfahrene Experten ihre Erfahrungen zugänglich machen. Man kann ihnen dabei quasi über die Schulter blicken und erfahren, wie sie sich zwischen den Beratungstreffen mit den Problemen ihrer Gesprächspartner auseinandersetzen. Durchgängig präsent bleibt auch die Frage nach einer gendersensiblen Beratung: Wie kann ein Setting geschaffen werden, in dem Männern die Kontaktaufnahme (Joining) und gegenseitige Öffnung gelingt? Was brauchen Männer für eine selbstverantwortete Problembewältigung, die die Dimension ihrer Geschlechtlichkeit berücksichtigt? Als Teil des Gendermainstreamings steht die Männerseelsorge hier im Dialog mit der feministischen Forschung und Geschlechterrollenkritik. Für die Vf. braucht es dazu eine dialektische Weiterentwicklung beider Geschlechter. V. a. in den Teilen zur Paarberatung und Gemeindeseelsorge finden sich Beispiele dafür, welche Bedeutung den Frauen in der Männerseelsorge zukommt.

Die Vf. weisen abschließend darauf hin, dass sich ihre Darstellungen auf die Gruppe von Männern konzentrieren, die an einer kirchlichen Beratung ein Mindestmaß an Interesse zeigen. Angesichts einer immer pluraler werdenden Gesellschaft wäre zu fragen, wie sich die Erkenntnisse auf Männer, die aus anderen Milieus oder Kulturen stammen und bisher keinen Kontakt zu kirchlichen Einrichtungen suchen, übertragen lassen.

In der Beratung soll der Ratsuchende seine Lösungswege individuell und selbstverantwortlich finden. Dieses Grundverständnis sollte für jede Beratung gelten. Auch in der Männerseelsorge wäre es fatal, wenn versteckte Missionierungsabsichten im Beratungskontext durchschienen. Im vorliegenden Buch entsteht nie der Verdacht, hier solle missioniert werden. Die Vf. fragen in der Einleitung sogar, ob der Begriff „Seelsorge" hier überhaupt passe. Dieser Begriff könne Männer „kopfscheu" machen und den Eindruck erwecken, man müsse sich um sie sorgen (12). Wenn aber in jedem Einzelgespräch aufs Neue koevolutiv entwickelt werden soll, was Seelsorge mit Männern bedeutet, wird sich eine profilierte Männerseelsorge schwerlich entwickeln. Beispiele einer befristeten Weggemeinschaft mit möglichem Austausch zum christlichen Glauben sind das Eine. An manchen Stellen hätten die Vf. grundsätzlicher herausarbeiten können, wie sich eine gendersensible Beratungspraxis innerhalb der Männerseelsorge von einer Männerberatung außerhalb der kirchlichen Arbeit unterscheiden könnte. Was leiten sie schließlich daraus ab, wenn sie erlebt haben, dass der christliche Glaube zu einer Ressource in der Lebensbewältigung vieler Männer werden kann? Wie kann sich Männerseelsorge mit anderen Bereichen der Seelsorge vernetzen, damit die Impulse zur Glaubensentwicklung nicht versanden?

Dieses Buch zeigt, wie sich Männerseelsorge weiterentwickelt und wie sie in Zukunft gendersensibel arbeiten kann. Es ist schlüssig aufgebaut, gut lesbar und praxisnah. Es will v. a. Denkanstöße und Werkzeuge für die Beratungsarbeit mit Männern geben, damit Männer

sich aus beengenden Geschlechterstereotypen emanzipieren können. Dazu braucht es Seelsorger/innen, die selbstkritisch ihre impliziten Geschlechtervorstellungen durchdacht haben. Die Vf. zeigen, wie sich hier auch biblische Geschlechterbilder auf das eigene Denken auswirken. Wird in der Beratung die Frage nach Gott angesprochen, geht es den Vf.n darum, sehr genau wahrzunehmen, welche Bedürfnisse und Anliegen der jeweilige Gesprächspartner dabei kommuniziert. Schließlich wünschen sich die Vf., dass Beratung ein offener Prozess auf Augenhöhe ist.

Freiburg i. Br. Martin Denger

Denger, Martin: **Ohne Arbeit – ohne Sinn?** Zur seelsorgerlichen Begleitung arbeitsloser Männer. – Ostfildern: Grünewald 2015. 361 S. (Zeitzeichen, 35), pb. € 40,00 ISBN: 978–3–7867–3039–2

In seiner zur Publikation überarbeiteten Diss. aus dem Jahr 2013 reflektiert Martin Denger Möglichkeiten seelsorgerischen Handelns im Hinblick auf die Zielgruppe arbeitsloser Männer. Er stellt dabei beraterische und theologisch-seelsorgerische Aspekte einander gegenüber.

In einem ersten Teil definiert D. sein Grundverständnis von Seelsorge. Wichtig ist ihm in Anlehnung an den personzentrierten Ansatz Carl Rogers', dass sich dabei zwei Personen auf Augenhöhe und in Autonomie begegnen und der Seelsorger über ein reflektiertes Beratungswissen verfügt, mit dem er den Beratungsprozess strukturieren kann.

In einem weiteren Teil geht D. von der These aus, dass der Verlust des Arbeitsplatzes bei vielen Männern ein existentielles Verlusterlebnis darstellt. In der seelsorgerlichen Beratung gilt es nun, dem Klienten dabei zu helfen, dieses Erlebnis dadurch zu verarbeiten, dass bestehende Selbstkonzepte und Weltdeutungen überdacht, positive Entwicklungstendenzen gefördert und in diesem Prozess neue Problembewältigungsformen gefunden werden können, mit Hilfe derer eine negative Dynamik aus Selbstvorwürfen und Minderwertigkeitsgefühlen durchbrochen werden kann.

Einen weiteren Teil des Buches widmet der Vf. der theologischen Reflexion des Themenkomplexes „Arbeitslosigkeit". Aus christlicher Sicht, so D., ist Arbeit Teilhabe am göttlichen Schöpfungswerk, Arbeitslosigkeit somit eine Behinderung menschlicher Entwicklungsmöglichkeiten, woraus sich für die Kirche Aufgaben im Bereich der Integration und des Aufbaus alternativer Sozialräume ableiten. Gleichzeitig gilt es auch in der seelsorgerlichen Beratung, die prophetisch-kritische Dimension der Theologie im Hinblick z. B. auf Fragen der Lohngerechtigkeit und der Sinnhaftigkeit einer Arbeit im Blick zu behalten.

Daran anschließend stellt D. Ansätze des Sozialkonstruktivismus und des biologischen Determinismus vor und definiert sein eigenes Verständnis von Geschlecht im Kontext der seelsorgerlichen Beratung. Er beschreibt männertypische Vorbehalte gegenüber Beratung und die spezifisch kirchliche Herausforderung, als Kirche grundsätzlich mit Männern in Kontakt zu treten.

Den theoretischen Teil des Buches schließt ein Kap. über Analogien zum Trauerprozess nach einem Personenverlust ab. D. postuliert dabei, dass sich dem arbeitslos gewordenen Mann in einer Art Trauerprozess die Aufgabe stellt, von bisherigen Lebensvorstellungen und Selbstbildern Abschied zu nehmen und neue Einstellungen zu entwickeln.

Aus diesen theoretischen Grundlagen werden anschließend praxisorientierte Konsequenzen gezogen. Der christliche Glaube wird dabei als eine von vielen möglichen Bewältigungsressourcen wahrgenommen, die es im seelsorgerlichen Prozess zu erschließen gilt. Dabei kommt der Authentizität des Seelsorgers, die sich in der Art der Beziehungsgestaltung und der grundsätzlichen Haltung widerspiegelt, im Konzept D.s vorrangige Bedeutung zu. Das Einbringen des christlichen Glaubens als Thema der Beratung dient dabei als wichtiges Element in einem Sinnfindungsprozess.

Im letzten Teil entwickelt D. einen narrativen Beratungsansatz, den er anhand einer Erzählung Rabbi Nachmans ausführlich darstellt. Mit dem Ziel, dem Klienten dabei zu helfen, über sich selber zu erzählen, bringt der Berater eine Erzählung ein, die non-direktiv Erfahrungsmuster, Sprachbilder und mögliche Entwicklungsschritte in der schwierigen Situation anbietet.

D.s Diss. erschließt am konkreten Thema der Arbeits- und Erwerbslosigkeit bei Männern ein bisher kaum spezifisch aus Sicht einer theologisch fundierten Seelsorge reflektiertes Gebiet. Konsequent – und in dieser Konsequenz auch mutig – werden Beratungskonzepte und Menschenbild biblisch- und praktisch-theologisch bedacht. Mit großer Sorgfalt zeichnet der Vf. ein Profil seelsorgerlicher Beratung und Beziehung, die zu einem Hinweis auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch werden kann und soll, sowie von einem Menschenbild, das „in jeder Situation einen Hoffnungsüberschuss in sich trägt" (213).

Wichtig ist dem Vf. dabei immer auch die Verbindung der kirchlichen Beratungseinrichtungen und ihrer Berater zu Kirche und ihren Gemeinschaftsformen, deren Potential er für die Seelsorge fruchtbar machen möchte. Seelsorge, unabhängig von der Zielgruppe, muss letztlich, so der Vf., dazu beitragen, Sinnfindungsprozesse anzuregen und Teil einer kirchlichen Umkehrpastoral zu sein, die eine auf die Kirche und Gemeinschaft hin wegweisende und begleitende Funktion hat.

Dennoch hinterlässt die Lektüre des Buches bei dem Rez.en ambivalente Gefühle: einerseits bin ich als reformierter Theologe und Paar- und Männerberater fasziniert davon, mit welcher Selbstverständlichkeit theologisch argumentiert und konzipiert wird. Der breit ausgeführte narrative Ansatz beeindruckt mit berührenden Metaphern. Die Analogie des Trauerprozesses lässt Erinnerungen an erlebte Beratungen aufkommen, in denen Männer über den Verlust von sinn- und strukturstiftender Arbeit trauerten.

Und doch fehlt mir letztlich der Praxisbezug und konkrete Beispiele, an denen die Anwendung des Modells nachvollziehbar gezeigt werden könnte. Beratung und seelsorgerliche Beziehung leben in meiner Erfahrung davon, dass Konzepte und Gedanken als auch meine theologischen Konzepte als Hypothesen verstanden werden, die immer wieder neu zu überprüfen sind. Nicht der Seelsorger weiß, was für sein Gegenüber richtig und gut ist; der Ratsuchende ist und bleibt Experte seines Lebens. „Was willst Du, dass ich dir tun soll?" fragt Jesus den Blindgeborenen und würdigt ihn so in seinem Menschsein und schafft mit dieser Absichtslosigkeit die Basis für eine seelsorgerliche Beziehung. Leitet mich das Evangelium nicht gerade dazu an, Menschen in ihrer Not „absichtlos" anzunehmen und ihnen zuzugestehen, auf je ihre eigene Weise und mit ihren je eigenen Ressourcen Lösungen zu finden? Verlangt nicht gerade das Evangelium, dass ich mich „demütig" in den Dienst des Mitmenschen stelle, und bedeutet diese Demut nicht auch gerade, dass ich, im Vertrauen auf Gott, ergebnisoffen, aber menschenliebend berate?

Und wo bleiben die Ehefrauen und Partnerinnen, so frage ich mich auf Grund meiner Erfahrung mit von Arbeitslosigkeit betroffenen Männern, die nicht wie ich nur in der zweiwöchentlichen Beratungsstunde, sondern jeden Tag mit ihnen leben? Wo bleibt mein Mitgefühl und meine Wertschätzung für sie, die mittragen, mitleiden, mithoffen und vielleicht die wichtigsten Ressourcen dafür sind, dass mit dem Verlust der Arbeitsstelle nicht auch noch die Partnerschaft überfordert wird? Bedarf die individuelle Beratung nicht auch eine Erweiterung unter Einbezug des Umfelds und (Familien-)Systems?

D. ist sich der Grenzen seiner Arbeit durchaus bewusst und sieht selber weiteren Forschungsbedarf bzgl. der praktischen Anwendung seines narrativen Ansatzes und seiner Erweiterung auf biblische Texte. Eine Ausgangsbasis ist gelegt. Ich bin gespannt auf die Fortsetzung.

Meikirch David Kuratle

Liturgiewissenschaft

Zemanek, Josef: **Die Deuteworte des Abendmahls im Kontext des Alten Testaments**. – Heiligenkreuz: Be&Be 2013. 152 S., pb. € 17,90 ISBN: 978–3–902694–51–5

Der Vf. legt der Auskunft des Vorworts entsprechend eine kompakte Darstellung der Abendmahlsworte Jesu im Horizont des AT vor. Die Studie analysiert zunächst das Brot-, daran anschließend das Becherwort und den Anamneseauftrag. Sie schließt mit einem Literaturverzeichnis.

Der Vf. geht davon aus, dass die griechisch überlieferten Einsetzungsworte auf von Jesus selbst gesprochene hebräische Äußerungen zurückgehen. Der von zahlreichen Auslegern geteilte Ansatz eröffnet ihm ein Feld für Rekonstruktionen jesuanischer Urtexte, gibt Vergleichsmaterial zu anderen – im Fall der vorliegenden Studie atl. – Texten an die Hand und lädt zu theologischen Deutungen ein.

Der Vf. bedient sich häufig der Vorstellung eines „semitischen Hintergrunds" bestimmter Formulierungen im Griechischen, ohne allerdings zu differenzieren, ob dafür jesuanische Ursprünge vermutet werden müssen. In Bezug auf hebräische (etwas weniger auch griechische) Originalzitate sind zahlreiche Satzfehler stehen geblieben – vom unmotivierten, zumeist falschen Einsatz der Elemente masoretischer Vokalisation bis zur falschen Wortfolge einer ganzen Zeile (39). Es liegt nahe, dass der Verlag dem Vf. keine endgültigen Fahnen zur Korrektur vorgelegt hat. Der Vf. selbst trifft nicht unproblematische Entscheidungen zur Grammatik seiner Rekonstruktionen, indem er gegen Dalman (83, Anm. 314) und Jeremias (86, Anm. 327; 107) annimmt, dass das erste Nomen der status-constructus-Verbindung im Hebräischen mit einem enklitischen Personalpronomen zu rekonstruieren ist (*dəmi hab-bərit* – untypisch, aber nicht unmöglich, vgl. Ps 71,7[1]; 83–86; 107;

[1] Vgl. Folker Siegerts Rückübersetzungsvorschläge: *Synopse der vorkanonischen Jesusüberlieferungen*, Göttingen 2010 (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum, 8/1), 147.

vgl. auch *hab-bərit rabbim*, 85), oder dass ein Nomen durch Artikel und enklitisches Personalpronomen determiniert sein kann (*hab-bərit-i*, 108). Bei der Rückübersetzung des Becherwortes (83) ließe sich auf die *nota accusativi* (*et*) verzichten. „Und er sagte" wäre aber eher mit *wayyomer* als mit *wayyədabber* anzusetzen. Vorstellungen über den semitischen Hintergrund ntl. Texte und darauf aufgebaute Schlüsse über das Alter und etwaige direkte Vorlagen dieser Texte sind unsicher.

Die uferlose Literatur zu den Abendmahlsworten im Allgemeinen ist in einer kompakten Darstellung selbstverständlich nicht zu präsentieren, sodass der Vf. in jedem Fall eine Auswahl treffen musste. Die Leser hätten aber gerade von einer kompakten Darstellung profitiert, wenn der Vf. gelegentlich englische oder französische und jüngere Literatur benützt hätte. Dass Hansjörg Auf der Maur als „Maur, Wolf in der" (148) zitiert wird, stärkt das Vertrauen in die intensive Beschäftigung des Vf.s mit der zitierten Literatur nicht.

Ein katholischer Theologe hat alles Recht, die Brücke zwischen den Abendmahlsworten Jesu und dem AT aus der Sicht der späteren Entwicklung in den lateinischen Kirchen des Westens zu sehen. Ebenso rechtmäßig wäre aber auch der Versuch, die Zeugnisse der Schrift in ihrem historischen Kontext zu verankern. Der Vf. behandelt in jedem Fall (vgl. 41–63, 66–73, 132–143) höchst moderne Probleme, wobei ihm hoch anzurechnen ist, dass er die eigene Unsicherheit dabei nicht verbirgt.

In Bezug auf die Einleitungsworte der *Haggadah shel Pesach* (39 und Anm. 142), „Siehe, das ist das Brot des Elends …", hat Israel Yuval gezeigt und legt der handschriftliche Befund nahe, dass es sich um einen mittelalterlichen Zusatz zur Haggadah handelt.[2] Dasselbe wäre auch aus dem von dem Vf. zitierten Aufsatz von Günter Stemberger (dort 148f) abzuleiten gewesen. Schon 1987 stellte Stemberger zu diesem Abschnitt fest, dass „jeglicher Beweis" fehlt, „daß Deuteworte [nämlich das oben zitierte ‚Siehe {…}'] zum frühesten Bestand der Pesachhaggada gehören. Damit ist aber auch das Verständnis der Deuteworte Jesu im Abendmahlsbericht auf diesem Hintergrund nicht zu rechtfertigen." Der Text und die mit ihm verbundene Gestik scheinen eher vom Christentum beeinflusst als eine Spur jüdischen Brauchtums im Christentum zu sein.

Mehrmals übernimmt der Vf. Anspielungen auf tBer 4.1 aus der Sekundärliteratur (Leo Trepp u.a.; 45, 47, 49).[3] Seine Ausführungen pendeln zwischen der Vorstellung, dass der Wortgebrauch und die später mit ihm verbundenen christlichen Anschauungen über die Identität des eucharistierten Brotes einerseits nicht aus dem Judentum abgeleitet werden können. Andererseits zieht er seit den Rabbinen belegte Mahlbräuche heran, um die Abendmahlsworte zu kontextualisieren. Es bleibt zwischen den Zitaten der Sekundärliteratur gelegentlich unklar, welchem Ansatz der Vf. folgen möchte (47). Entweder ist eine Veränderung der Speise durch den Lobspruch ein Teil der jüdischen Tradition über die Tischgebete oder sie ist es nicht. Wenn nicht, hat Jesus eine schwer verständliche (oder nur aus den folgenden 2000 Jahren Deutungsgeschichte erklärbare) Innovation geschaffen („Eucharistie als symbolisch-sichtbare, wesenhaft göttliche und daher transzendierende Sinnstiftung" [vgl. 122, 135]). Wenn ja, war Jesus weniger innovativ, seine Handlungen dafür historisch etwas plausibler. Am Ende des Buches ist klar, dass der Vf. jenen ersten Ansatz stärken will. Im „Ergebnis" zum letzten Teil spielt das AT als Kontext für diese Plausibilisierung keine Rolle.

Wenn der Vf. Schürmann (zu Recht) dazu zitiert (66, Anm. 256), dass die Deutung der Abendmahlsworte als Selbsthingabe Jesu in seinem Tod „‚im jüdischen Mahlbrauchtum keine Analogie'" hat, und die von dem Vf. diskutierten atl. Texte für die wenigen Worte als Deutungshorizont mehr oder weniger plausibel gemacht werden können, wäre auch zu betonen, dass der ntl. Text nicht alle mittelalterlichen und modernen Anfragen beantwortet. Es ist unerlässlich, den eigenen hermeneutischen Rahmen und denjenigen anderer Gelehrter, deren Texte zur Deutung herangezogen werden, dahingehend zu differenzieren. In einem letzten Abendmahl, in dem der historische Jesus bestimmte Worte sagt, sind diese grundsätzlich anders zu verstehen als in der Erklärung einer Liturgie, die ein oder mehrere Jh.e nach diesem Ereignis in Bezug auf dasselbe gefeiert wird. Symboltheorien (basierend auf John L. Austin oder Thomas von Aquin), die der Vf. heranzieht (aber „‚Symbol'" unter Anführungszeichen bzw. mit „[s. st.]" qualifiziert; er wagt es somit nicht, sich des Begriffs ohne gleichzeitige Distanzierung davon zu bedienen), beschäftigen sich in anderer Weise mit der Frage, wie das Brot Leib Christi werden und sein kann, als Jesus als Sprecher und seine Mahlgemeinschaft als Hörer dieses Wortes. Ob „der Auferstandene innerweltlich" (als Gegenüber an einem Tisch, als literarische Figur eines Gegenübers am Tisch, als erinnerter Gründer einer Liturgie, als von einem Amtsträger vertretene Person etc.) „greifbar ist" oder nicht (119), ändert den Deutungshorizont einer Äußerung „Das ist mein Leib" signifikant.

Besonders unglücklich ist in diesem Zusammenhang der Hinweis auf „performatives Reden" (61–63). Performativität ist eine Eigenschaft von dermaßen vielen unterschiedlichen Sprechaktsituationen, dass sie die Problematik des christlichen Verständnisses von „Das ist mein Leib" nicht zum Ausdruck bringen kann. Austin selbst hat die Banalität „performativer Rede" bereits in seinen Vorlesungen relativiert und deutlich differenziert. Die katholische Kirche hat 1999 darüber hinaus anerkannt, dass die Feier der Eucharistie mit der Anaphora von Addai und Mari im Rahmen der Apostolischen Kirche des Ostens im scholastischen Sinn einer Messe entspricht. Wenn der ekklesiale Kontext stimmt, ist nach katholischer Auffassung eine Eucharistie ohne die performativen Worte Jesu wirksam. Umgekehrt ist die textlich korrekte Handlung eines Laien, der ein Hochgebet über seinem Abendessen rezitierte, bestenfalls ein Ärgernis, in jedem Fall aber vollkommen wirkungslos. Auch der durch einen Justizirrtum Verurteilte (zur Präzisierung von 63) ist zwar durch den performativ wirksamen Richterspruch sozialen Prozessen ausgesetzt und auf bestimmte Verhaltensmuster ggf. mit Gewalt festgelegt, deswegen aber nicht schuldig. Der Vf. entwertet durch die anachronistische Analyse der Abendmahlsworte Jesu seinen eigenen starken Ansatz, dieselben aus dem AT zu verstehen.

Das Buch, das auf viele Texte verweist und manche interessante Zusammenhänge diskutiert, ist für Leser/innen geschrieben, die damit zufrieden sind, wenn über Eucharistie und Abendmahl die wichtigen Stichworte gefallen sind (z.B. „Transsubstantiation", „performative Rede", „Gedächtnis", „Vergegenwärtigung") und auch am Ende steht, was am Anfang vorausgesetzt war: Nein, es handelt sich bei den Einsetzungsberichten des NT nicht um eine bloße Kultätiologie (143). Die Abendmahlsworte können, wenn sie auf diese Weise im Kontext des AT gelesen werden, die modernen und mittelalterlichen Spitzenaussagen der Eucharistietheologie nicht erreichen oder gar legitimieren. Die Studie versäumt die im Titel angedeutete Gelegenheit, das AT als für ihr Verständnis relevanten, möglicherweise entscheidenden Kontext zu profilieren.

Münster Clemens Leonhard

Wort des lebendigen Gottes, hg. v. Alexander Zerfaß / Ansgar Franz. – Tübingen: Narr 2016. (IX) 507 S., geb. € 78,00 ISBN: 978–3–7720–8497–3

Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit seiner Liturgiekonstitution die Basis für eine neue Rückbindung des Gottesdienstlebens der Kirche an die Heilige Schrift gelegt und zugleich eine breite Debatte über das Verhältnis von Bibel und Liturgie angestoßen. Lässt man die Veröffentlichungen zu diesem Thema, die in den letzten Jahren erschienen sind, Revue passieren, ist – trotz unterschiedlicher Positionen in den Einzelheiten – die wechselseitige Verwiesenheit von Bibel und Liturgie anerkannt und bedarf keiner ausführlichen Begründung mehr. Der 50. Jahrestag der Verabschiedung der Liturgiekonstitution bietet eine gute Gelegenheit, eine ausführliche Bilanz der Debatten zu ziehen und eine Bestandsaufnahme im Blick auf künftige Forschungsgebiete vorzunehmen.

Der stattliche Sammelband, zurückgehend auf eine Tagung im Jahr 2012 und dem früheren Mainzer Prof. für Liturgiewissenschaft und Homiletik Hansjakob Becker gewidmet, bietet mit seinen 17 Artikeln einen detailreichen Einblick in die gegenwärtig diskutierten Fragestellungen. Die Vf./innen beschäftigen sich mit historischen Aspekten im Vorfeld des Konzils, gehen den systematisch-theologischen Zusammenhängen nach und bearbeiten ausgewählte Einzelfragen. Dass auch ein evangelischer Vf. zu Wort kommt und dass Verbindungen in den orthodoxen und jüdischen Kontext gezogen werden, belegt die wissen-

[2] Israel Yuval: *Zwei Völker in deinem Leib*. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter, Göttingen 2007, 85f und 247.

[3] Zu Vorstellungen über die Wirkung rabbinischer Lobsprüche: Johann Maier: „Psalm 24,1: rabbinische Interpretation, jüdische *berakah* und christliche Benediktion", in: ders.: *Studien zur jüdischen Bibel und ihrer Geschichte*, Berlin/New York 2004 (italienisch 1988) (Studia Judaica, 28) und Clemens Leonhard: „Blessings over wine and bread in Judaism and Christian eucharistic prayers. Two independent traditions", in: *Jewish and Christian Liturgy and Worship*. New Insights into its History and Interaction, hg. v. Albert Gerhards / Clemens Leonhard, Leiden/Boston 2007 (Jewish and Christian Perspectives Series, 15), 309–326.

schaftliche Tragweite des Themas. Alle Beiträge sind so grundlegend, dass sie es wert wären, im Detail vorgestellt und erörtert zu werden. Als Rez. wird man sich jedoch mit einem Überblick begnügen müssen.

Die ersten drei Beiträge stecken zunächst die geschichtlichen, liturgiepraktischen und ökumenischen Eckpunkte ab. Bekanntlich beruhen die Aufwertung der Bibel und die damit einhergehenden Ansprüche an die liturgische Praxis auf historischen Vorarbeiten – allen voran auf den Leitgedanken der Liturgischen Bewegung. *Birgit Jeggle-Merz* (1–20) geht dieser Spur nach und beleuchtet am Beispiel des Augustinerchorherren Pius Parsch, einem der einflussreichsten Akteure in der ersten Hälfte des 20. Jh.s, wie die Liturgische Bewegung gemeinsam mit der Bibelbewegung dem Blick auf beide Seiten eine neue Dynamik verlieh und damit einen Wandel im Denken einleitete. Auch wenn eine ganze Reihe der Arbeiten Parschs heute nicht mehr aktuell sind, so bleibt der wissenschaftliche Aufbruchsgeist seiner Zeit ein überzeugendes Vorbild. Diesen Faden nimmt *Martin Klöckener* auf, wenn er in seinem Beitrag (21–48) eine kritische Bestandsaufnahme der nachkonziliaren Rezeption der Neugewichtung der Bibel in der Liturgie vornimmt. Seine Bilanz fällt zwiespältig aus: Zu Recht weist er auf die zahlreichen Maßnahmen hin, mit denen dem theologischen Neuansatz in ritueller und theologischer Hinsicht Rechnung getragen wurde. Zugleich sind aber auch Fragen an die liturgische Praxis zu stellen, da es nach wie vor an geeigneten Konzepten mangelt, mit Hilfe derer die Verbindung von Liturgie und Bibel geistlich inspirierend erschlossen werden kann. Für die Ökumene ermutigend und zugleich selbstkritisch nähert sich *Alexander Deeg* (49–70) aus evangelischer Sicht dem Anliegen des Konzils. Auf der einen Seite stimmen die evangelischen und katholischen Zugänge zur Bibel in der Liturgie weitgehend überein. Auf der anderen Seite macht der Vf. anhand von exemplarisch ausgewählten Feldern aus der Praxis auf Defizite im evangelischen Bereich aufmerksam, die dazu angetan sind, die Hochschätzung der Bibel in einen reinen Formalismus umschlagen zu lassen. In der Liturgiekonstitution sieht Deeg einen produktiven Ansatzpunkt für eine ökumenische Weiterarbeit an der Verankerung der Bibel im Glauben der Christen.

Bereits die Themen einer weiteren Gruppe von Beiträgen geben einen Einblick in die verzweigten hermeneutischen Zugänge und Probleme, die auf der Tagesordnung stehen müssen, um die verschiedenen Rezeptionsweisen der Bibel im liturgischen Vollzug sachgerecht zu interpretieren. *Reinhard Meßner* (73–110) fragt nach Typologien, die in der Geschichte für den Wortgottesdienst geprägt worden sind und bis heute keineswegs eine einheitliche theologische Grundidee verfolgen, geschweige denn daraus gemeinsame liturgiepraktische Konsequenzen ziehen. Mit den Kategorien von „Inszenierung" und „Mimesis" arbeitet *Heinz-Günther Schöttler* (111–147) und kommt zu dem Ergebnis, dass sich die Verwendung der Bibel in der Liturgie stets in einem komplexen Wechselspiel von Hörer/innen, Ritual und Auslegung bewegt. *Clemens Leonhard* (149–180) stellt die Messliturgie neben den Synagogengottesdienst und leitet daraus Konsequenzen ab, die manche innerkirchliche Debatte, z. B. um die theologische Gewichtung von Wort-Gottes-Feiern, auf hermeneutische Schwachpunkte aufmerksam machen wird. Unter Rückbezug auf historische Vergewisserungen spricht sich *Manfred Oeming* (181–203) dafür aus, die wissenschaftliche Exegese stärker als bisher mit der liturgischen Verwendung der Bibel ins Gespräch zu bringen. *Hansjakob Becker* (207–219) und *Harald Buchinger* (221–240) bieten mit ihren Überlegungen einen ebenso detaillierten wie aufschlussreichen Einblick in die Verwendung der Psalmen, denen nach wie vor ein herausragendes Gewicht im Gebetsleben der Kirche zukommen muss.

In sechs weiteren Beiträgen werden die vielschichtigen Verbindungen unter die Lupe genommen, die speziell zwischen einzelnen liturgischen Gebeten und Zeichenhandlungen und der Bibel bestehen. Die angesprochenen Felder der liturgischen Sprache (*Albert Gerhards*, 243–257), der Dichtung (*Annette Albert-Zerlik*, 259–278), einzelner Gebete und Sequenzen (*Ansgar Franz*, 279–308), des eucharistischen Hochgebets (*Alexander Zerfaß*, 309–331), der Symbole im Kommunionritus (*Jürgen Bärsch*, 335–356) und der Antiphonen (*Ludger Schwienhorst-Schönberger*, 357–371) spiegeln einen instruktiven Ausschnitt aus der Fülle der Rückgriffe auf die Bibel wider, die das liturgische Geschehen tragen und theologisch konstituieren. Überblickt man die Beispiele, wird rasch klar, dass hier noch ein erheblicher Bedarf an weiterer Forschung besteht, die weitere Gebete und Zeichen auf ihre bibeltheologischen Bezüge hin untersucht.

Einen Blick auf die unterschiedlichen Akzente in den Kirchen des Ostens und des Westens werfen schließlich *Ephrem Lash* (375–386) und *Michael Plattig* (387–415). In der Intensität der Bibelrezeption steht die orthodoxe Tradition den Westkirchen in Nichts nach. Auch in Zukunft wird beiden Seiten daran gelegen sein, die lebens- und glaubensrelevante Bedeutung der Bibel sichtbar zu machen. Den Abschluss bildet eine bisher in dieser Form nicht zugängliche Auflistung der Leseordnung „Patmos", die in den letzten Jahren entwickelt wurde und eine bibeltheologisch besser durchdachte Alternative zur derzeit gültigen Ordnung zur Diskussion stellt. Die erläuternde Einführung *Hansjakob Beckers* (419–487) trägt die theologischen Stärken dieser Ordnung zusammen. Eine Bibliografie des geehrten Vf.s rundet den Band ab (489–498).

Fazit: Mit seinem thematischen Spektrum eignet sich der Sammelband bestens als ein Nachschlagewerk. Wer sich einen Überblick über den derzeitigen Stand der Forschung an der Schnittstelle von Bibelrezeption und Gottesdienst verschaffen will, hat ein Werk in den Händen, das auf höchstem Niveau und mit zahlreichen Hinweisen auf die weiterführende Literatur eine reiche Fundgrube bietet. In Anbetracht der Materialfülle hätte ein Sachregister für die Weiterarbeit nützliche Dienste leisten können.

Bochum Stefan Böntert

Liturgia. Die Feier des Glaubens zwischen Mysterium und Inkulturation, hg. v. Martin Kirschner / Joachim Schmiedl. – Freiburg: Herder 2014. 175 S. (Katholische Kirche im Dialog, 2), geb. € 18,00 ISBN: 978–3–451–32627–1

Der vorliegende Band ist im Kontext des Gesprächsprozesses „Im Heute glauben" (2011–2015) der Deutschen Bischofskonferenz entstanden. Im Jahr 2013 stand das in Stuttgart stattfindende Gesprächsforum dabei unter dem Leitthema „Liturgie", wozu als inhaltliche Vorbereitung auch eine Fachtagung der Deutschen Sektion der Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie durchgeführt wurde. Die in diesem Sammelband vorgelegten Aufsätze sind die für die Drucklegung überarbeiteten Vorträge dieser Fachtagung. Die zuweilen recht heterogenen Beiträge bieten damit einen Überblick über aktuelle Fragestellungen zum gefeierten Glauben in der christlichen (hier: röm.-kath.) Liturgie, jeweils eingebettet in das größere Thema von Fragen der Kirchen- und Gemeindereform, wie sie im Gesprächsprozess der DBK in diesen Jahren thematisiert wurden.

So wenden sich *Helmut Hoping* und *Josef Wohlmuth* stärker liturgiesystematischen Themenbereichen zu, wie dem Gegenüber von Sakralität und heiliger Handlung auf der einen und der „Welt des Alltags" auf der anderen Seite (Hoping), sowie der Frage, wie das gefeierte Mysterium (der Rez. möchte verdeutlichend ergänzen: von Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi, vgl. SC 5) und der gelebte Glaube der Diakonie zusammen gedacht werden können (Wohlmuth).

Roman Siebenrock fragt, freilich wenig liturgiespezifisch, nach dem Zusammenhang von Gottes-, Kirchen- und Glaubenskrise und *Mathijs Lamberigts* zeichnet noch einmal die grundlegenden Aussagen der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* und der nachkonziliaren Liturgiereform (auch mit deren Verwicklungen und Fehlentwicklungen) nach.

Die vier den Band beschließenden, liturgiewissenschaftlichen Beiträge widmen sich jeweils einem aktuellen Themenfeld: der Frage nach den Liturgischen (Laien-)Diensten und (zuweilen: verpassten) Chancen der nachkonziliaren Entwicklung (*Klaus-Peter Dannecker*); dem Themengebiet der liturgischen Sprache und dem Ringen nach einer der Feier des Pascha-Mysteriums (SC 5 u. ö.) und dem Wunsch nach tätiger Teilnahme der Getauften an der Feier der Liturgie (SC 14, u. ö.) angemessenen Volkssprache (*Albert Gerhards*); dem Zueinander von sonntäglicher Eucharistiefeier und nichteucharistischen, sog. niedrigschwelligen (oder auch: praekatechumenal genannten) Gottesdienstformen (*Stefan Böntert*); und der stärkeren Beachtung von (freien) Riten und Ritualen (und den ritualtheoretischen Überlegungen hierzu) gegenüber einer einseitigen und zu engen Fokussierung auf die (eigentlichen) sakramentlichen Feiern (*Benedikt Kranemann*).

Bei der Lektüre des Bandes wird freilich auch die (damals) aktuelle kirchenpolitische Verortung der jeweiligen Vf. sichtbar: Plädiert der Freiburger Dogmatiker Hoping auch hier zum wiederholten Male für einen „Vorrang des Heiligen" und eine Resakralisierung der Liturgie (wobei er sich leider ein paar für die Sachdiskussion völlig unnötige polemische Spitzen gegen die nachkonziliare Liturgiereform, deren Protagonisten und die aktuelle Feier der Liturgie nicht verkneifen kann), betont Lamberigts aus der Perspektive des Kirchenhistorikers stärker den stetigen Wandel der Liturgie im Bemühen, den in der Schrift grundgelegten christlichen Glauben je neu zu inkulturieren und in unterschiedlichen Kontexten zu feiern, und sieht die hieraus rührenden Liturgiereformen (im Plural!) in Geschichte und Gegenwart sehr positiv und keineswegs als an ein Ende gekommen.

Wer mit der aktuellen liturgiewissenschaftlichen Diskussion der vergangenen Jahre auch nur ein bisschen vertraut ist, wird in diesem Band wenig wirklich Neues oder gar wirklich Überraschendes finden. Der Band bietet den Leser/inne/n aber ein solides Kompendium über den Ist-Stand der Diskussion um die Feier der Liturgie im, und das wäre einschränkend anzumerken, eingangs beschriebenen Zeitfenster 2011 bis hier 2014.

Denn manches von dem, was hier (noch) als aktuelle Fragestellung beschrieben wird, wirkt nur drei Jahre weiter, im vierten Jahr des gegenwärtigen Pontifikats, als fast schon aus der Zeit gefallen. Immerhin gebührt den Hg.n das Verdienst, mit diesem Band eine Zeitdiagnose zu Fragen der Liturgie zusammengestellt zu haben, die sicherlich einmal, in Rückschau betrachtet, als eher historisch zu lesendes Dokument wichtige Rückschlüsse auf die Fragen und Zeichen dieser Zeit bieten wird.

Als wirklich ärgerlich sind abschließend die vielen orthographischen und typographischen Fehler in diesem Band zu nennen, die zuweilen die Lektüre erschweren, und auch, wenn der Band wohl noch möglichst zeitnah, noch während des Gesprächsprozesses der

DBK erscheinen sollte, mit einer einfachen, nochmaligen Durchsicht des Manuskriptes sicher zu beheben gewesen wären.

Würzburg Martin Stuflesser

Der sakrale Ort im Wandel, hg. v. Albert Gerhards / Kim de Wildt. – Würzburg: Ergon 2015. 301 S. (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, 12), geb. € 42,00 ISBN: 978–3–95650–106–7

Die in Nordwesteuropa in jüngerer Zeit vermehrten Kirchenschließungen aufgrund von Geld-, Personal- und Gemeindemangel stellen sowohl Theologen als auch Gemeindeverantwortliche vor große Herausforderungen und Fragezusammenhänge. So gibt es keine festen Regeln, wie die Profanierung einer Kirche am besten umgesetzt werden kann, oder was für die weitere Nutzung in Frage käme. Der hier zu besprechende Sammelband nimmt diese Unsicherheiten zum Anlass, um sich dem Thema des Sakralbaus und der ihm bevorstehenden Transformationen aus interdisziplinärer und internationaler Perspektive anzunähern. Der Band geht auf die Kolloquien „Identität und Transformationen – geschichtliche und gegenwärtige Wandlungen heiliger Orte" (11.1.2013) und „Gedächtnis und Begegnungsräume in der Geschichte und im 21. Jahrhundert" (13.–15.3.2013) zurück, die jeweils vom Seminar für Liturgiewissenschaft der Univ. Bonn und dem ebenfalls dort ansässigen Zentrum für Religion und Gesellschaft durchgeführt wurden (7).

Dem Buch ist ein Vorwort vorangestellt, das einen kurzen Überblick über die einzelnen Beiträge gibt und den Anspruch formuliert, mit diesem Band „die jüngeren wissenschaftlichen Erkenntnisse aus verschiedenen Disziplinen" zur Darstellung zu bringen. Der Hauptteil gliedert sich in fünf Blöcke, von denen der erste mit Beiträgen von *Albert Gerhards* (15–29), *Michael Meyer-Blanck* (31–38), *Holger Dörnemann* (39–47) und *Jörg Seip* (49–63) eine Kontextualisierung der Raumfrage in der Liturgiewissenschaft, der Semiotik, der Sakralbaudidaktik und der Pastoraltheologie vornimmt. Der zweite Block erweitert diese Perspektive mit Beiträgen von *Wolfgang Reuter* (67–77), *Erik Sengers* (79–92) und *Kim de Wildt* (93–118) aus psychoanalytischer, soziologischer und religionspädagogischer Perspektive. Im dritten Block werden dann konkrete Beispiele in den Blick genommen in Beiträgen von *Henriette Crüwell* (121–127) mit Handlungsempfehlungen für die Gestaltung von Citykirchen, *Frank Peters* (129–133) mit einem Bericht über die Essener Kreuzeskirche, *Bettina-Maria Müller* (135–144) mit verschiedenen Beispielen für die Umnutzung von Kirchbauten, des Weiteren von *Hannelore Deubzer* (145–149) über das Verhältnis von Architektur und Sprache, *Eward Postma* (151–167) über die Vondelkerk in Amsterdam und deren Nutzer nach der Profanierung, *Monika Schmelzer* (169–178) über Kirchen in der Stadtplanung und *Anja Becker-Chouati* (179–189) über das Projekt „Straße der Moderne" des Deutschen Liturgischen Instituts. Der vierte Block ist explizit multireligiösen Perspektiven gewidmet und beginnt mit einem Beitrag von *Martin Bredenbeck* (193–208) über die Umnutzung von Kirchen als Moscheen; auf die Beiträge von *Nina Frenzel* (209–221) und *Ulrich Knufinke* (223–230) über Aspekte der Gestaltung von Synagogen folgt ein Beitrag von *Johannes Stückelberger* (231–242) über multireligiöse Sakralbauten, der diesen thematischen Block abschließt. Der fünfte und letzte Block soll den Blick auf laufende Entwicklungen lenken und wird mit einem Beitrag von *Birgit Kastner* (245–267) darüber eröffnet, wie sich in der (Um-)Gestaltung des Sakralbaus die Bedürfnisse der Gemeinde spiegeln. Dem folgt ein Beitrag von *Paul Post* über Rituale im Cyberspace (269–282), an den sich ein Beitrag von *Robert Plum* (283–295) mit systematisch-theologischen Erwägungen zur Bedeutung der Präsenz von Sakralbauten anschließt.

Da es im Rahmen einer Rezension eines Sammelbandes leider nicht möglich ist, jeden Beitrag ausführlich zu besprechen, werden im Folgenden lediglich drei repräsentative Beiträge herausgegriffen:

Der Beitrag von Wolfgang Reuter setzt bei der Feststellung an, dass die Transformation sakraler Orte immer auch einen Eingriff in die Identität darstellt und damit direkt Emotionen hervorruft. Ortsveränderungen werden als anthropologische Grundkonstante identifiziert (69), die bereits in der Geburt als erstem Ortswechsel grundgelegt sei und auf die der Mensch jeweils reagiere. Das wird mit dem Christentum parallelisiert, das in gleicher Weise reagiert habe, als es mit dem leeren Grab an Ostern den Verlust eines Ortes der Trauer vorgefunden hat (72), was letztlich überhaupt die Gründung von Kirchen möglich gemacht habe (73). Ein Kirchenraum als Ort der Kontingenzbewältigung sei somit besonders aufgeladen, und schon die Rede von der „Mutter Kirche" verdeutliche diese Parallele. Aus dieser Analyse wird dann geschlossen, dass die Transformation einer Kirche somit zwar eine Krise auslösen kann, doch dass diese auch schöpferisch nutzbar sei und die Chance zu Wachstum und Reifung eröffne (77). Somit präsentiert Reuter an dieser Stelle eine fundierte psychoanalytische Perspektive, die im liturgiewissenschaftlichen Diskurs sonst kaum zur Sprache kommt.

Der Beitrag von Henriette Crüwell setzt zunächst auch mit einer Reflexion und Parallelisierung ein, indem die Definition der bedingten und unbedingten Gastfreundschaft bei Jacques Derrida auf die Citykirchen angewandt wird. Auf dieser Basis werden dann sehr konkrete Empfehlungen für die Gestaltung der Fassaden von Eingangsbereichen (125), das Aufstellen von Schildern (126), die Konzeption eines Windfangs (126), die Positionierung eines Schriftenstands (126–127) und das Selbstverständnis der Kirchenwächter (127) formuliert. Die Vf.in ist als Pfarrerin tätig und hat ihre Perspektive entsprechend auch auf die Praxis hin formuliert.

Als letzter Beitrag in dem Band findet sich die systematisch-theologische Reflexion von Robert Plum. Zunächst wird hier konstatiert, dass sich das Christentum für eine lange Zeit vom Materiellen abgewandt und erst sehr spät ein Verhältnis zum Raum entwickelt habe (285). Dies wird mit dem gegenwärtigen Trend der „Glokalisierung", der Auflösung des Raumbegriffs durch synchrone Kommunikation und Virtualität (286), parallelisiert. In der weiteren Reflexion wird auf die Gegensätzlichkeit zwischen dem sinnlichen Kirchengebäude und dem übersinnlichen Glauben verwiesen (290) und dann in einem weiteren Kap. mit Verweis auf die Befreiungstheologie erklärt, dass Menschen räumlich gebunden sein müssen und dass diese Bindung in der Theologie berücksichtigt werden muss (291). Dies wird sodann an die Wiederentdeckung der Leiblichkeit in der Philosophie und die Herausbildung der objektorientierten Ontologie rückgebunden (292). Diese werden als Ressourcen identifiziert, mit denen die Bedeutung des Kirchenraums plausibel gemacht werden kann, ohne dass dies an die Dogmatik rückgebunden werden muss. Zuletzt erfolgt der Hinweis auf die einende Wirkung dieser Dogmatik (294–295) und sozialethische Aspekte von Kirchengebäuden (295). Es handelt sich hierbei also um einen sehr dichten Beitrag, der eine theologische Vorbildung voraussetzt und auf verschiedene Vertiefungsrichtungen hinweist.

Sehr positiv zu bewerten ist die gelungene Zusammenführung zahlreicher Autoren verschiedener theologischer Disziplinen als auch anderer Fächer und Menschen mit direktem thematischen Bezug aus dem deutschen und niederländischen Sprachraum. Da in zahlreichen Beiträgen implizit und in manchen auch explizit auf jüdische und muslimische Sakralbauten eingegangen wird, wäre es aber wünschenswert gewesen, zu diesem Thema auch Judaisten oder Islamwissenschaftler bzw. jüdische oder muslimische Gelehrte einzuladen. Gerade bei der Frage nach einer möglichen Umnutzung von Kirchen als Moscheen hätte der Beitrag eines muslimischen Theologen sehr bereichernd sein können.

Die Kombination verschiedener Fächer und Disziplinen in diesem Band hat eine Fülle erhellender und erfrischender Schlaglichter auf ein sehr aktuelles Thema hervorgebracht, die – so beachtlich sie im Einzelnen sind –, wie leider in vielen anderen Konferenzbänden auch, unverbunden nebeneinanderstehen. Obgleich das Buch im Nachgang zu zwei Tagungen entstanden ist, reagiert an keiner Stelle ein Beitrag auf einen anderen. Viele Beiträge setzen zur Entfaltung ihrer konkreten Fragestellung bei der inhaltlich stets gleichen Problemskizze der zunehmenden Kirchenschließungen an, was die Lektüre mehrerer aufeinanderfolgender Beiträge erschwert.

Bei vielen Beiträgen wäre der Rückgriff auf schematische Darstellungen und Abbildungen der besprochenen Kirchen hilfreich gewesen – dies gilt in besonderer Weise für die Beiträge des dritten Blocks, in denen konkrete Beispiele besprochen werden.

Die Diskrepanzen in Komplexität, Umfang und Stringenz der einzelnen Beiträge sind erheblich, sodass unklar ist, für welche Zielgruppe dieser Sammelband vorgesehen ist, ob eher das Fachpublikum oder die breitere Gruppe der von konkreten Kirchenschließungen Betroffenen erreicht werden soll. Eine Vorentscheidung wäre wünschenswert gewesen, wobei auch eine Kombination möglich wäre, doch hätte sich auch das in der Abstimmung der Beiträge aufeinander niederschlagen müssen. Immerhin wären bei dem Thema sowohl weitere wissenschaftliche Auseinandersetzungen als auch weitere Handreichungen für die Praxis wünschenswert, für die aus diesem Sammelband wichtige Impulse hervorgehen.

Mainz Martin Lüstraeten

Kurzrezensionen

Edwards, J. Christopher: **The Ransom Logion in Mark and Matthew**. Its Reception and Its Significance for the Study of the Gospel. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. (IX) 191 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 327), kt € 54,00 ISBN: 978–3–16–151780–8

Die Aussage, dass der Menschensohn gekommen ist, um sein Leben als Lösegeld für viele zu geben, gehört zu den umstrittenen Kernaussagen

über das Selbstverständnis Jesu und seines Todes. In der vorliegenden Studie (Diss., Univ. St. Andrews 2011, Schottland, Grant MacAskill) beleuchtet J. Christopher Edwards das Lösegeldwort Jesu von seiner Rezeptionsgeschichte von den „social memories of the earliest Christian communities" her (110). Nach knapper Forschungsgeschichte und methodischer Grundlegung geht es zunächst um die mehrfache Aufnahme des Logions in den ntl. Evangelien und Briefen (51–53; das Logion erscheint im Zusammenhang des Liebesmotivs und beeinflusst von den jesajanischen Gottesknechtstexten). Dem folgen Kap. zur vielfältigen Rezeption im 2. Jh. (54–72; Clemens, Irenäus, Diognet etc.) und im 3. Jh. (73–107; u. a. Hippolyt, Origenes, Thomas-Akten, Didaskalia, Eusebius; hier im Zusammenhang mit Jes 53, der Inkarnation, 1Petr 1,18f sowie dem Gedanken eines Loskaufs von Satan). Vor diesem Hintergrund untersucht E. die Vorkommen im Markusevangelium und Matthäusevangelium, um festzustellen, ob und wie die späteren Rezeptionsmuster in den ntl. Texten angelegt sind bzw. ob und wie diese selbst an Rezeptionsmustern teilhaben. Untersucht wird die Entwicklung im eucharistischen Zusammenhang, im Zusammenhang des präexistenten Kommens Jesu und auf atl. Hintergrund.

E.' knappe, aber überzeugende Studie ist Teil eines neuen, vielversprechenden Trends, nicht nur die Rezeptionsgeschichte biblischer Texte aufzuzeigen, sondern auch von ihrer Rezeption her zurück zu den biblischen Texten selbst zu kommen.

Chr. St.

Schambeck, Mirjam: **Nach Gott fragen zwischen Dunkel und Licht**. – Würzburg: Echter 2014. 102 S. (Franziskanische Akzente. Für ein gottverbundenes und engagiertes Leben, 1), geb. € 9,90 ISBN: 978–3–429–03747–5

Das Bändchen nimmt das durch den aktuellen Papst neu erwachte Interesse an der historischen Gestalt des Franz von Assisi auf. Die Stärke des Buches sind dann auch die farbigen, anschaulichen Einblicke in die Biografie des Franziskus. Diese werden auf das Leben unter den Konstellationen der Gegenwartskultur gedeutet, und dies ist auch die Intention der ganzen Reihe mit dem Namen *Franziskanische Akzente. Für ein gottverbundenes und engagiertes Leben*, welche von Mirjam Schambeck und Helmut Schlegel herausgegeben wird. Inzwischen liegen bereits 15 Titel vor.

Die Reihe hat es sich durch die Vermittlung franziskanischer Impulse zum Ziel gemacht, in aktueller, verständlicher und lebensnaher Sprache „ehrliche Antworten" auf „Fragen von heute" zu geben – und dies für „Gläubige wie Andersdenkende, Skeptiker wie Fragende".

Man muss sagen: Dieses anspruchsvolle Ziel wird in diesem Band leider nur ungefähr erreicht. Die Schwerkraft pastoraler Sprache, voraussetzungsreicher theologischer Wendungen und typisch theologischer Totalaussagen („Nur der wird frei, der […]"; „die eigentliche Sehnsucht"; „Der Mensch […]"; „sind sie umschrieben von der Zusage Gottes" u. a.) hindert das Projekt am Fliegen.

Umso bedeutender ist hervorzuheben, dass hier mindestens der Mut vorliegt, Theologie öffentlich aus der Ecke einer wirkungslosen Gelehrsamkeit herauszuholen und als Dienstleistung an gutem postmodernem Leben zu profilieren.

M. Se.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Thomas Alferi, Zerrennerstr. 43–45, 75172 Pforzheim
PD Dr. Thomas Gottfried Bauer, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Stefan Böntert, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Christfried Böttrich, Am Rubenowplatz 2–3, 17487 Greifswald
Prof. Dr. Jordi Cervera i Valls, Cardenal Vives i Tutó 2, 08034 Barcelona, Spanien
PD Dr. Benjamin Dahlke, Pappelweg 3, 33014 Bad Driburg
Sarah Delere, Triftstr. 41, 13353 Berlin
Dr. Martin Denger, Habsburgerstr. 107, 79104 Freiburg i. Br.
PD Dr. Stefan Eckhard, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Prof. Dr. Stephan Goertz, Saarstr. 21, 55099 Mainz
Prof. Dr. Dr. h. c. Reimund Haas, Zwölfling 12, 45127 Essen
Prof. Dr. Gösta Hallonsten, Magle lilla kyrkogata 6, 223 51 Lund, Schweden
Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
Prof. Dr. Andreas Holzem, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Prof. Dr. Katharina Karl, Hohenzollernring 60, 48145 Münster
David Kuratle, Wahlendorfstr. 2, 3045 Meikirch, Schweiz
Prof. Dr. Bernhard Laux, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg
Prof. Dr. Clemens Leonhard, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Dr. Gudrun Lohkemper, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Josef Lössl, Colum Drive, UK-CF10 3EU Cardiff, Wales
Dr. Martin Lüstraeten, Forum Universitatis 5, 55099 Mainz
Prof. Dr. Heribert Müller, Grüneburgplatz 1, 60629 Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Thomas Naumann, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen
PD Dr. Burkard Neumann, Leostr. 19a, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Miriam Rose, Fürstengraben 6, 07743 Jena
Prof. Dr. Ulli Roth, Postfach 201602, 56016 Koblenz
Dr. Eckart David Schmidt, Forum Universitatis 5, 55099 Mainz
Prof. Dr. Bernd Schröder, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen
Dr. Thomas Schulte-Umberg, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Adrian Schütte, Nünningweg 131, 48161 Münster
Prof. Dr. Hermann Stinglhammer, Michaeligasse 13, 94032 Passau
Prof. Dr. Martin Stuflesser, Sanderring 2, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Robert Vorholt, Postfach 4466, 6002 Luzern, Schweiz
Dr. Gerhard Wedel, Altensteinstr. 34, 14195 Berlin
Prof. Dr. Gunda Werner, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Prof. Dr. Dr. Bernd Willmes, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Dr. Benjamin Ziemer, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Theologische Fakultät, 06099 Halle (Saale)

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

© 2017 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X

Thomas Dienberg | Thomas Eggensberger |
Ulrich Engel | Bernhard Kohl (Hrsg.)

... AM ENDE GANZ ALLEIN?

Gemeinschaftsbildung in post-tradinionalen Zeiten

2017, 175 Seiten, geb. 24,80 €
ISBN 978-3-402-13261-6



Welche Kohäsionskräfte sind zu Beginn des 21. Jahrhunderts stark genug, um Gesellschaften – und in ihnen auch kirchliche Gemeinschaften – zusammenzuhalten? Angesichts der post/modernen Pluralisierungsphänomene können wir diese Frage heute nicht normativ beantworten. Es braucht innovative Interpretationsansätze. Ein internationales Forschungsprojekt der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster und des Institut M.-Dominique Chenu Berlin suchte nach neuen Formen der Gemeinschaftsbildung. Das zweisprachige Buch dokumentiert wichtige Ergebnisse.

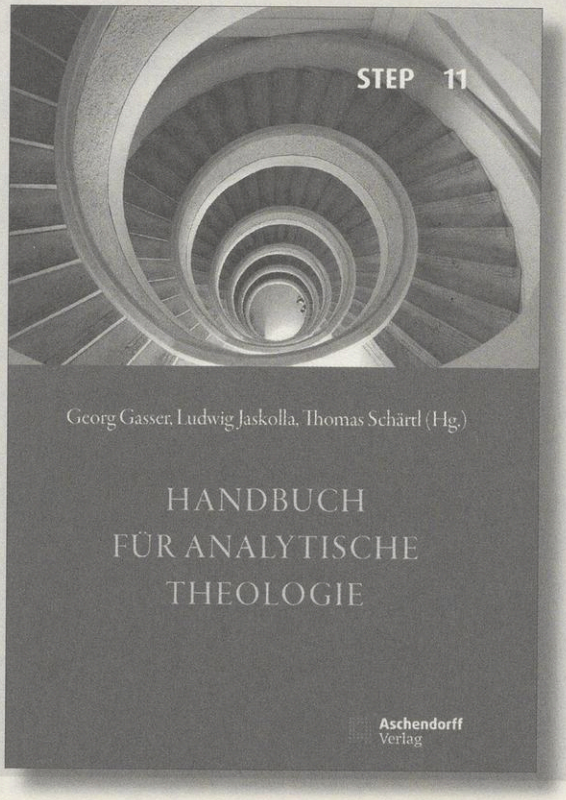
At the beginning of the 21st century, which powers of cohesion are strong enough to keep societies - ecclesiastical communities included - together? At present time, given the post/modern phenomena of pluralization, we find ourselves unable to answer this question in a normative way. There is the need for innovative interpretative approaches. An international research project of the College of Philosophy and Theology in Muenster and the M.-Dominique Chenu Institute in Berlin looked into new forms of community building. This bilingual book documents important results.

Aschendorff Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Georg Gasser, Ludwig Jaskolla, Thomas Schärtl (Hg.)

HANDBUCH FÜR ANALYTISCHE THEOLOGIE

2017, 974 Seiten, geb. 75,– €
ISBN 978-3-402-13279-1



Das Projekt einer analytischen Theologie versucht die Methoden und Ergebnisse der analytischen Philosophie und Religionsphilosophie für theologische Fragestellungen fruchtbar zu machen. Mit dem vorliegenden Buch sind die aktuellen Debatten der analytischen Theologie und Religionsphilosophie erstmals in kompakter Form, klarer Darstellung und aktueller Aufarbeitung des Sachstands in deutscher Sprache zugänglich. Ausgewiesene Experten/innen konnten für die Sachstandsdarstellung relevanter Themen gewonnen werden. Gleichzeitig versteht sich das vorliegende Buch als Einladung zum Dialog und Diskurs. Das vorliegende Buch dient daher nicht nur der soliden Grundlageninformation, sondern zeigt bereits an, wo und wie die analytische Methodik produktiv in die Theologie hineinwirken kann.

Aschendorff
Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Graham Tomlin

DER BLICK DURCHS KREUZ

2017, 140 Seiten, geb. ca. 19,– €
ISBN 978-3-402-12027-9
Glaube und Gesellschaft, Band 6



Der Blick durchs Kreuz ist leicht zu lesen, theologisch fundiert und bietet überraschende Einsichten, die zur meditativen Lektüre anregen. Mehr noch: Tomlins Werk will nicht einfach nur gelesen werden, sondern lädt dazu ein, die gewonnenen Einsichten betend zu verinnerlichen und das eigene Leben aus der Mitte des christlichen Denkens und Glaubens heraus (neu) zu gestalten – vom Kreuz her.

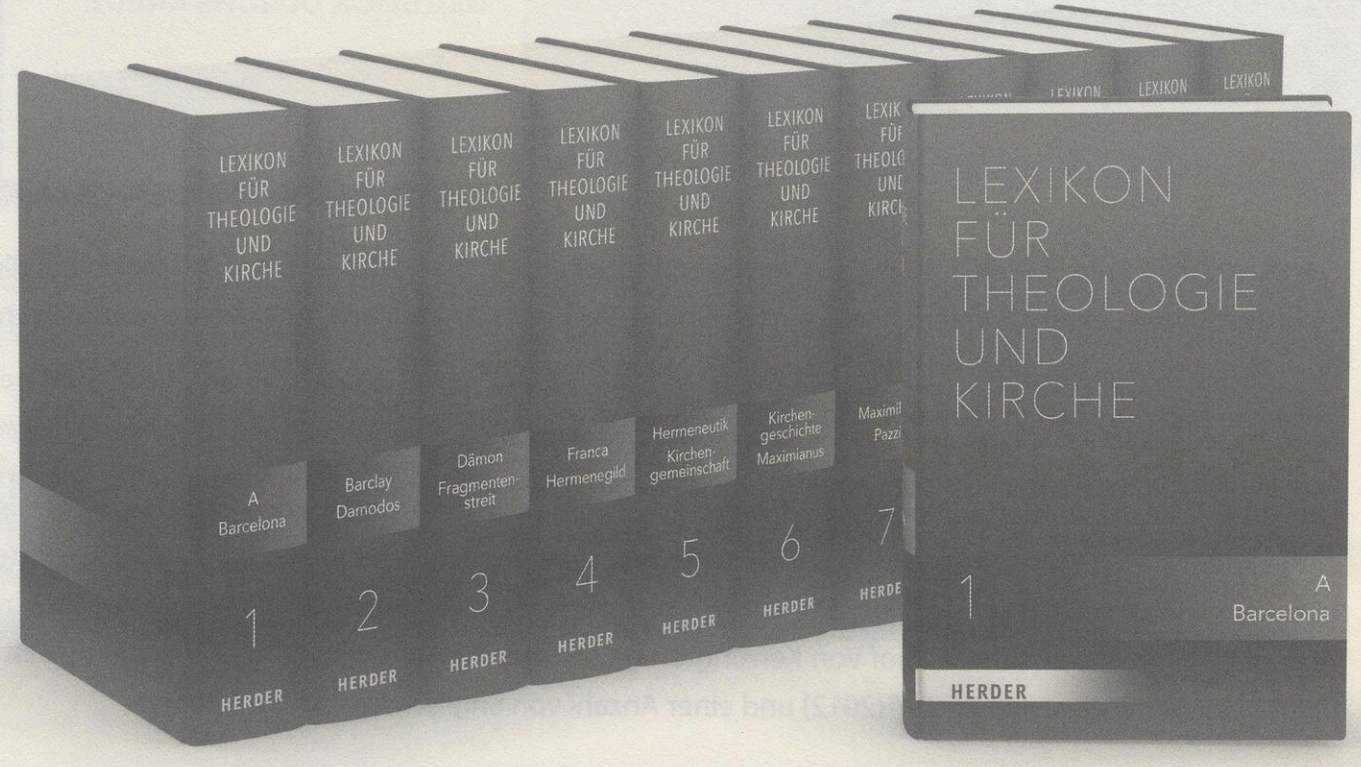
GRAHAM TOMLIN studierte Literatur und Theologie in Oxford, wo er später auch dozierte. Heute ist er Präsident des St Mellitus College in London, der grössten anglikanischen Priesterausbildungsstätte, getragen von den Diözesen London und Chelmsford sowie der Gemeinde Holy Trinity Brompton. Im August 2015 wurde er zum Bischof von Kensington geweiht. Er ist Autor von „Luther und seine Welt " (2007), „Die provozierende Kirche" (2012) und einer Anzahl von englischsprachigen Büchern.

Aschendorff Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE

Einmalig preiswerte Sonderausgabe jetzt nur € 248,–

Das unübertroffene Standardwerk



Walter Kasper / Konrad Baumgartner / Horst Bürkle / Klaus Ganzer / Karl Kertelge
Wilhelm Korff / Peter Walter (Hg.)
Lexikon für Theologie und Kirche
3. Auflage - Sonderausgabe
8292 Seiten | Gebunden
Einmaliger Sonderpreis jetzt nur € 248,- (D) / € 255,- (A) / SFr 310,-
ISBN 978-3-451-37900-0

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

theol UB

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 | 2017 | 113. Jahrgang

Neuere Trends in der Ökumenischen Theologie (Maria Wernsmann) . . . . . Sp. 443

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . **Sp. 457**

The Cambridge Companion to the Hebrew Bible/Old Testament, hg. v. Stephen B. Chapman / Marvin A. Sweeney (Ludger Hiepel)

Kang, Chol-Gu: Behemot und Leviathan. Studien zur Komposition und Theologie von Hiob 38,1–42,6 (Markus Witte)

Lanzinger, Daniel: Ein „unerträgliches philologisches Possenspiel"? Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese (Wilfried Eisele)

Theobald, Michael: Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe (Lukas Bormann)

Theobald, Florian: Teufel, Tod und Trauer. Der Satan im Johannesevangelium und seine Vorgeschichte (Jan Dochhorn)

Judaistik / Biblische Zeitgeschichte . . . . **Sp. 465**

Gruen, Erich S.: The Construct of Identity in Hellenistic Judaism. Essays on Early Jewish Literature and History (Hans Förster)

Tiwald, Markus: Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch (Lukas Bormann)

Composite Citations in Antiquity. Volume One: Jewish, Graeco-Roman, and Early Christian Uses, hg. v. Sean A. Adams / Seth M. Ehorn (Beate Kowalski)

Epigraphik und Neues Testament, hg. v. Thomas Corsten / Markus Öhler / Joseph Verheyden (Benedikt Eckhardt)

L'adversaire de Dieu – Der Widersacher Gottes. 6. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala. 27.–29. Juni 2013 in Tübingen, hg. v. Michael Tilly / Matthias Morgenstern / Volker Henning Drecoll, unter Mitarbeit von Hendrik Stoppel (Hans Förster)

Kirchen- und Theologiegeschichte . . . . **Sp. 472**

Dierk, Heidrun: Gott und die Kirchen. Orientierungswissen Historische Theologie (Veronika Albrecht-Birkner)

Back, Christian: Die Witwen in der frühen Kirche (Ulrich Volp)

Orígenes: Sobre los principios. Introducción, text crítico, traducción y notas de Samuel Fernández, prefacio de Manlio Simonetti (Alfons Fürst)

Clauss, Manfred: Athanasius der Große. Der unbeugsame Heilige (Stefan Klug)

Heß, Christian: „Ohne Christus, ohne tiefstes Christentum ist Krieg". Die Christkönigsthematik als Leitidee im kirchlich-gesellschaftlichen Engagement Max Josef Metzgers (Jörg Ernesti)

Philosophie . . . . . **Sp. 479**

„In principio erat Verbum". Philosophy and Theology in the Commentaries on the Gospel of John (III–XIV Centuries), hg. v. Fabrizio Amerini (Richard Cross)

Thomas Handbuch, hg. v. Volker Leppin (Stephan Grotz)

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Schriften 1802. Teilband 1: „Kritisches Journal der Philosophie": Texte aus Band eins. Schreiben über „Ion". „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge". Teilband 2: Beilagen. Erklärende Anmerkungen. Register, hg. v. Manfred Durner / Ives Radrizzani (Gunther Wenz)

Die Irritation der Religion. Zum Spannungsverhältnis von Philosophie und Theologie, hg. v. Carla Danani / Ugo Perone / Silvia Richter (Thorsten Paprotny)

Dogmatik . . . . . **Sp. 487**

Löser, Werner: Geschenkte Wahrheit. Annäherungen an das Werk Hans Urs von Balthasars (John Betz)

Wiedenhofer, Siegfried: Die Theologie Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI. Ein Blick auf das Ganze (Wolfgang Beinert)

Hesse, Michael: Die Eucharistie als Opfer der Kirche. Antwortsuche bei Odo Casel – Karl Rahner – Hans Urs von Balthasar (Erwin Dirscherl)

Wenz, Gunther: Versöhnung. Soteriologische Fallstudien (Martin Kirschner)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . **Sp. 500**

Bonacker, Marco: Zwischen Genese und Geltung. Religiöse Identität bei John Rawls als Paradigma einer theologischen Ethik (Rudolf B. Hein)

Huizing, Klaas: Scham und Ehre. Eine theologische Ethik (Simone Horstmann)

Spieß, Christian: Zwischen Gewalt und Menschenrechten. Religion im Spannungsfeld der Moderne (Peter G. Kirchschläger)

Woelki, Rainer Maria / Hillgruber, Christian / Maio, Giovanni / von Ritter, Christoph / Spieker, Manfred: Wie wollen wir sterben? Beiträge zur Debatte um Sterbehilfe und Sterbebegleitung (Markus Zimmermann)

Religionspädagogik . . . . . **Sp. 506**

Schweitzer, Friedrich: Bildung (Susanne Schwarz)

Heger, Johannes: Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?! Eine kritische Diskussion wissenschaftstheoretischer Ansätze der Religionspädagogik (Marc Heidkamp)

Sendler-Koschel, Birgit: In Kommunikation mit Wort und Raum. Bibelorientierte Kirchenpädagogik in einer pluralen Kirche und Gesellschaft (Holger Dörnemann)

Religionssoziologie . . . . . **Sp. 511**

Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, hg. v. Thomas M. Schmidt / Annette Pitschmann (András Máté-Tóth)

Beilschmidt, Theresa: Gelebter Islam. Eine empirische Studie zu DITIB-Moscheegemeinden in Deutschland (Levent Tezcan)

Neumaier, Anna: religion@home? Religionsbezogene Online-Plattformen und ihre Nutzung. Eine Untersuchung zu neuen Formen gegenwärtiger Religiosität (Bernd-Michael Haese)

Theologie und Gesellschaft . . . . . **Sp. 515**

Engel, Ulrich: Politische Theologie „nach" der Postmoderne. Geistergespräche mit Derrida & Co (Edmund Arens)

Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven (unter Mitarbeit von Martin Breul), hg. v. Judith Könemann / Saskia Wendel (Birgit Hoyer)

Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus, hg. v. Katja Thörner / Martin Thurner (Ulrich Ruh)

Kurzrezensionen . . . . . **Sp. 520**

Bibliographie . . . . . **Sp. 521**

ZD

Neuere Trends in der Ökumenischen Theologie

Von Maria Wernsmann

Wer im Jahr 2017 über Ökumene spricht oder schreibt, denkt mindestens im deutschsprachigen Raum vermutlich zuerst an das 500-jährige Jubiläum der Reformation oder Reformationsgedenken, das auch in den Medien präsent ist. Jedoch umfasst Ökumene deutlich mehr als die evangelisch-katholischen Beziehungen. Das spiegelt auch die aktuelle ökumenisch-theologische Publikationslandschaft wider, durch die in diesem kurzen Überblick ein kleiner Streifzug unternommen wird. Hinsichtlich des Untersuchungsgegenstandes der Ökumenischen Theologie – der ökumenischen Prozesse – lassen sich zum einen vielfältige Kooperationen zwischen den Kirchen beobachten, nicht nur auf der Ebene der Gemeinden, in Schulen, Initiativen und im gemeinsamen Einsatz in sozialen Projekten. Beispiele für übergreifendere Kooperationen sind etwa auch die Arbeitsgemeinschaft Christliche Kirchen (ACK) oder der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK), in dem inzwischen fast 350 Kirchen Mitglied sind. Neben solchen Kooperationen gibt es inzwischen vier dicke Buchbände mit Tausenden von Seiten, die sog. *Dokumente wachsender Übereinstimmung*[1]. Sie enthalten die Ergebnisse aller offiziellen Dialoge, in denen die theologischen Streitthemen aufgegriffen werden. Doch trotz all dieser dokumentierten Übereinstimmung in den Lehren der Kirchen und der vielfältigen Zusammenarbeit scheint noch weit entfernt, was allgemein als das Ziel aller ökumenischen Bestrebungen gilt: die Einheit der Kirchen.

Zum anderen werden auch die Religiosität und die Haltung der Menschen die ökumenischen Prozesse mindestens der Zukunft beeinflussen. Hierzu gibt es allerdings kaum empirische Arbeiten mit ökumenisch-theologischem Fokus, aber manche sozioreligiösen Studien lassen auch Rückschlüsse auf ökumenische Prozesse zu.[2] Dann zeigt sich, dass die drängenden Fragen der meisten Menschen andere Fragen sind als die der ökumenischen Dialog-Kommissionen. Die Begeisterung für die Ökumene und das Leiden an ausbleibenden Fortschritten scheint mindestens in Deutschland überdies eine Generationenfrage zu sein, die v. a. die Menschen bewegt, die noch den ökumenischen Aufbruch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in den 1960er-Jahren erlebt haben.[3] Insbes. junge Menschen können oft nicht mehr sagen, was das Besondere an einer Konfession ist bzw. was ihre eigene Konfession ausmacht, was u. a. die aufschlussreichen Studien zum konfessionell-kooperativen Religionsunterricht belegen.[4] Zugleich zeugen jedoch viele spirituelle Aufbrüche und neue Bewegungen auf der ganzen Welt von einer Sehnsucht der Menschen nach Religion. Das Christentum wächst zudem immer noch, wenn auch eher in der südlichen Hemisphäre: Das gilt v. a. für erfahrungsbetonte Christentümer wie Pfingstkirchen, Freikirchen und charismatische Gruppierungen.[5] Sie haben den höchsten Zulauf, während die traditionellen konfessionellen Prägungen, z. B. in Deutschland, eher abzunehmen scheinen. Und es zeigt sich aktuell, dass eigentlich jede Kirche in sich schon sehr unterschiedlich und keineswegs einheitlich ist. Die Trennlinien scheinen sogar eher innerhalb der vielen Konfessionen zu verlaufen, nicht zwischen ihnen, also eher zwischen konservativen und liberalen Gläubigen als zwischen katholischen, evangelischen, orthodoxen und anderen Christ/inn/en.

Wie wird diese Gemengelage in der Ökumenischen Theologie bearbeitet?[6] Bei diesem Streifzug durch neuere ökumenisch-theologische Publikationen zeigt sich, dass klassische Zugriffe auf die Ökumene, die vorrangig den Dialog als ökumenische Aufgabe werten, mindestens in deutschsprachigen Publikationen sehr präsent sind, während empirische Studien zur Haltung der Menschen zur Ökumene und dem Einfluss der Gläubigen nach wie vor rar sind. Dennoch gibt es auch eine Reihe von Publikationen, die neue, ökumenehermeneutisch relevante Fragen stellen und zugleich für eine „neue Selbstreflexivität" in der Ökumenischen Theologie stehen, wie sie Michael Weinrich bereits 2011 in einem ausführlichen Literaturbericht konstatierte.[7]

1. Kirchliches Selbstverständnis im Zentrum theologischer Streitfragen

Ein fortgesetzter Trend, der seit jeher die ökumenischen Beziehungen und damit auch die gesamte ökumenisch-theologische Arbeit bestimmt, ist die Beschäftigung mit den ekklesiologischen Themen und Einheitsfragen. Das kirchliche Selbstverständnis einer Konfession bestimmt, was diese als unverzichtbar für das Kirche-Sein und damit auch als unverzichtbar für die Einheit erachtet – folglich bestimmt dies auch ihre Vorstellung, was die anderen Kirchen mitbringen oder bei sich anpassen müssten.[8] Somit lassen sich wohl alle theologischen Streitfragen schließlich auf das kirchliche Selbstverständnis zurückführen.

Insbes. für die Arbeit Martin Stankes[9] ist es entscheidend, dass die katholische Kirche von ihrer eigenen Bestimmung ausgehend, also von ihrem Verständnis davon, was zum Wesen der Kirche zählt, beurteilt, welche ekklesiale Wirklichkeit in den anderen Kirchen vorliegt. Stanke bietet mit seiner Diss. eine intensive Aufarbeitung der lehramtlichen Texte vor dem Konzil und der Dokumente des Konzils mit Blick auf die ökumenisch relevanten ekklesiologischen Aussagen. Die These der Arbeit lautet, dass das Zweite Vatikanische Konzil eine neue Verhältnisbestimmung von sichtbarer und verborgener Dimension der Kirche vorgenommen hat, was die ökumenische Öffnung erklärt und zugleich zeigt, dass die lehramtliche Theologie der katholischen Kirche einen Lernprozess durchlaufen hat. Für den Vf. ermöglicht dabei der Vergleich von vorkonziliarer und konziliarer Theologie, das wirklich Neue am Konzil herauszuarbeiten.

Zentral ist u. a. die Erkenntnis, dass ein Vergleich der lehramtlichen Positionen vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit denen des Konzils einen Widerspruch belegt: Vor dem Konzil schien eine Anerkennung der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als heilsvermittelnde Glaubensgemeinschaften unmöglich; *Lumen gentium* (LG) und *Unitatis redintegratio* (UR) erkennen jedoch „eine

[1] Vgl. *Dokumente wachsender Übereinstimmung.* Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bände 1–4, Paderborn u. a. 1980–2012 (im Folgenden mit „DwÜ" und der Bandangabe abgekürzt.).

[2] Einen Überblick über die Ansätze des Religionsmonitors bietet z. B. Tobias Kläden: „Der ‚Religionsmonitor 2008' der Bertelsmann Stiftung, Teil 1", in: *evangel.* Magazin für missionarische Pastoral 1 (2010), 49–52. Vgl. aber auch *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft.* Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, hg. v. Jörg Stolz / Judith Könemann, Zürich 2014 (Beiträge zur Pastoralsoziologie, 16).

[3] Vgl. z. B. die Studie von Karl Gabriel / Helmut Geller: „Ausblick: Entwicklungstrends in den Kirchengemeinden", in: *Ökumene und Gemeinde.* Untersuchungen zum Alltag in Kirchengemeinden, hg. v. Karl Gabriel / Helmut Geller / Eckart Pankoke, Opladen 2002 (Forschung Soziologie, 147), 361–389. Vgl. auch die – wenngleich ältere, dennoch in dieser Hinsicht immer noch aktuelle – Studie von Sabine Pemsel-Maier: *Rezeption – Schwierigkeiten und Chancen.* Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umsetzung ökumenischer Konsensdokumente in den Ortskirchen, Würzburg 1993.

[4] Vgl. *Gemeinsamkeiten stärken – Unterschieden gerecht werden*, hg. v. Friedrich Schweitzer / Albert Biesinger, Freiburg/Gütersloh 2002 sowie *Dialogischer Religionsunterricht.* Analyse und Praxis des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts im Jugendalter, hg. v. Friedrich Schweitzer / Albert Biesinger / Jörg Conrad / Matthias Gronover, Freiburg 2006 und *Im Religionsunterricht zusammenarbeiten.* Evaluation des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts in Baden-Württemberg, hg. v. Friedrich Schweitzer / Lothar Kuld / Werner Tzscheetzsch / Joachim Weinhardt, Stuttgart 2009.

[5] Dieser sog. „Shift of gravity" wird im *Atlas of Global Christianity 1910–2010*, hg. v. Todd M. Johnson / Kenneth R. Ross, Edinburgh 2009 veranschaulicht.

[6] Der Zugriff auf die hier vorgestellten Werke erfolgt also angesichts dieser Frage vor bestimmten Erwartungshorizonten; darum kann nicht alles in den Blick genommen werden, was an Leistungen in den einzelnen Werken vorliegt, sondern es wird v. a. das gewürdigt, was unter den einzelnen Abschnittsüberschriften fokussiert wird. In keiner Hinsicht – weder hinsichtlich der Vorstellung der Arbeiten noch hinsichtlich ihrer Auswahl – wird ein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben; im Vordergrund stehen die Anregungen, die aus den Arbeiten erwachsen, um so einige Trends und neue Perspektiven in der Ökumenischen Theologie aufzuzeigen.

[7] Michael Weinrich: „Ist der Weg das Ziel? Zur aktuellen Debatte um ökumenische Hermeneutik", in: *Theologische Literaturzeitung* 136 (2011), 831–847, hier: 846.

[8] Vgl. z. B. Harding Meyer: „Kirchesein im ökumenischen Gespräch. Das ekklesiologische Selbstverständnis der eigenen Kirche im Dialog mit den anderen Kirchen", in: *Ökumenische Rundschau* 51 (2002), 131–144. Vgl. auch den Sammelband zum sog. Zweiten Ekklesiologischen Kolloquium, das 2014 von der Stiftung Pro Oriente in Wien veranstaltet wurde: *Wesen und Grenzen der Kirche.* Beiträge des Zweiten Ekklesiologischen Kolloquiums, hg. v. Ioan Moga / Regina Augustin, Innsbruck 2015 (Pro Oriente, 39).

[9] *Stanke*, Martin: *Grundlagen der Weitervereinigung.* Das kirchliche Lehramt und sein ökumenischer Lernprozess. – St. Ottilien: EOS 2014. 375 S. (Münchener Theologische Studien. II. Systematische Abteilung, 74), geb. € 48,00 ISBN: 978–3–8306–7660–7.

Beziehung der getrennten Christen zur römisch-katholischen Kirche sowie eine heilsvermittelnde Relevanz ihrer Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften an", was eine „offensichtliche Wende in der Haltung" bedeutet und die „Frage nach einem Wandel in der lehramtlichen Ekklesiologie durch das Konzil" weckt (163). Während vor dem Konzil eine volle sichtbare Zugehörigkeit zur sichtbaren Wirklichkeit von Kirche gefordert wurde, geht es nach dem Konzil um eine „wirkliche Verbundenheit mit der Kirche durch den Heiligen Geist", d. h. um eine Beziehung zur verborgenen Heilsrealität der Kirche (329). Die Arbeit wendet sich dennoch gegen die These, dass das Konzil einen Bruch vollzogen habe, da die Dokumente davor schon auf eine gewisse Entwicklung hinwiesen. Diese bedeute eben nicht zwangsläufig einen Bruch mit dem Überlieferungsgut, sondern einen Bruch auf der Ebene der Intention, da vor dem Konzil nicht der Wunsch bestand, das Verhältnis zu den anderen Kirchen neu zu bestimmen (333ff).

Die Verwendung des Begriffs „Weitervereinigung" geht darauf zurück, dass der Vf. eine bestehende Einheit in Anschluss an das Konzil voraussetzt, die jetzt noch in zwei Schritten vertieft werden muss: In einem ersten Schritt geht es darum, sichtbare Zeichen für die bereits bestehende Einheit (Taufe, Glaubensbekenntnis, gemeinsame Identität als Volk Gottes) zu finden, „ohne dass dadurch der Anschein erweckt würde, dass diese sichtbare Einheit bereits der vollen Einigung entspricht" (343). Der zweite Schritt besteht eben in der Klärung der sichtbaren wesenskonstitutiven Elemente von Kirche, denn es kann unterschiedliche Ausformungen dieser ekklesialen Elemente geben (345). Stanke fordert darum abschließend die Fortsetzung des Lernprozesses durch das Lehramt, das äußere ekklesiale Elemente zur Verwirklichung von Kirche vertieft und differenziert erklären sollte (348). Hierfür leistet die katholische Theologie unverzichtbare Impulse, die es seitens des Lehramtes in den Lernprozess zu integrieren gilt, was eben etwa hinsichtlich der Elementen-Ekklesiologie aus Sicht des Vf.s auch schon geklappt hat (74; 351f). Aber auch der Dialog mit den anderen Kirchen selbst vermag hier wichtige Impulse zu setzen und bleibt damit für den Vf. der einzige Weg zu einer ökumenischen Einigung (350f).

Auch bei der Diss. von Anna Schneider[10] stehen ekklesiologische Voraussetzungen im Fokus, hier jedoch mit Blick auf die anglikanische Kirchengemeinschaft. Deren Ergebnis ist eine „kenntnisreiche, systematische Gesamtdarstellung der verschiedenen ekklesiologischen Positionen innerhalb der Church of England im 19. Jh."[11], die bislang noch nicht erfasst wurden. Es bildeten sich drei Gruppierungen aus, die eher konservative Oxford-Bewegung, die eher liberale Broad Church und die Evangelikalen. Deren Konzeptionen werden verglichen, um die komplexen Herausforderungen an die Einheit der Kirche von England im viktorianischen Zeitalter zu erhellen, woraus Potenziale für die Rolle der Kirche von England im heutigen ökumenischen Diskurs abgeleitet werden. Schneider geht dabei von der These aus, dass die unterschiedlichen ekklesiologischen Positionen grundsätzlich aus der unterschiedlichen Verhältnisbestimmung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche resultieren (z. B. 85; 162). Das wirkt sich auf das jeweilige Verständnis von Wesen (Kap. 2), Funktion (Kap. 3) und Autorität in der Kirche (Kap. 4) aus. Damit steht die Arbeit der eingangs formulierten These nahe, dass es v. a. die kirchlichen Selbstverständnisse bzw. ekklesiologischen Positionen sind, auf die sich letztlich die meisten Unterschiede, offenkundig auch innerhalb einer Konfession, zurückführen lassen. Wer dabei stärker den Zusammenhang von sichtbarer und unsichtbarer Kirche betont, findet auch mehr Merkmale, die in einer Kirche verwirklicht sein müssen, damit diese Anspruch darauf erheben kann, die wahre Kirche Jesu Christi zu sein.

Schließlich wirkt sich dies auch auf die Weise der Annäherung der drei Strömungen an andere Gemeinschaften aus, wie das 5. Kap. zum Einheitsbegriff und Dialogpotenzial der drei Strömungen im 19. Jh. zeigt. Kap. 6 analysiert die Basis für eine Einheit innerhalb der anglikanischen Kirchengemeinschaft, woraufhin die Bedeutung des inneranglikanischen Diskurses für die gegenwärtige Ökumene ausgewertet wird (Kap. 7). Der innere Zusammenhalt der Kirche von England existiert der Studie zufolge nur in einem „fragilen Gleichgewicht" und geht auf Kosten der vorhandenen Öffnungspotenziale für andere Gemeinschaften, weil bei einer Annäherung an andere Kirchen Gruppierungen innerhalb der eigenen Gemeinschaft so sehr verärgert werden könnten, dass die Fortexistenz in einer Kirche unter Umständen unmöglich würde (323). Es zeigt sich auch, dass durch die vorhandenen Strömungen zwar Dialoge auf breiter Basis geführt werden können, dass deren Ergebnisse jedoch nicht in jedem Fall miteinander kompatibel erscheinen (376).

Die orthodox-katholischen Beziehungen stehen bei Will T. Cohens Arbeit[12] im Mittelpunkt. Im Dialog zwischen katholischer und orthodoxer Kirche hat es im Jahr 2007 einige Annäherungen zum Streitthema des Papsttums gegeben. In dem sog. Ravenna-Dokument[13] wird betont, dass sowohl ein gemeinsames Oberhaupt der Kirche (wie z. B. der Papst) als auch synodale Strukturen wichtig sind. Jedoch ist man sich leider noch lange nicht einig in der Frage, mit welchen Aufgaben und Befugnissen ein gemeinsames kirchliches Oberhaupt (wie z. B. der Papst) ausgestattet sein könnte. Zudem ist umstritten, welche Rolle dem Ehrenprimat von Konstantinopel zukommt. Das Ravenna-Dokument war von der Russischen Orthodoxen Kirche nach dem Treffen abgelehnt worden. Seither arbeitete die Internationale Dialogkommission weiter an der Primatsfrage, jedoch wurde erst 2016 die Verabschiedung eines neuen gemeinsamen Textes möglich: Das Dokument von Chieti setzt den Fokus auf die Synodalität und den Primat im ersten Jt.[14] Als nächstes will man sich dem Thema der mit Rom unierten Ostkirchen zuwenden, die seit jeher als Problem seitens der Orthodoxie wahrgenommen werden. Die unierten Kirchen waren bereits einmal Thema in der Dialogkommission, nachdem nach der Wende in vielen osteuropäischen Ländern diese Kirchen wieder zugelassen wurden und großen Zulauf erfahren. Darum setzte sich die Dialogkommission 1993 mit der Problematik auseinander und verabschiedete das sog. Balamand-Dokument, in dem jeder Proselytismus und Uniatismus als Methode verworfen werden, den unierten Kirchen jedoch zugleich eine legitime Existenz zugesprochen wird. Zudem wurde eine gegenseitige Anerkennung als Schwesterkirchen ausgesprochen (Nr. 14).[15]

Cohen argumentiert nun für die Rehabilitation dieses Begriffs „Schwesterkirchen", der schon früh zwischen den beiden Kirchen eine Rolle spielte, aber immer wieder diskutiert wurde. Die jüngsten Diskussionen löste die *Note über den Ausdruck „Schwesterkirchen"* der katholischen Kirche im Jahr 2000 aus. Sie benennt als ihren Anlass Probleme in der Verwendung des Begriffs „Schwesterkirchen" und betont, dass damit ausschließlich Teilkirchen (oder Teilkirchenverbände, wie etwa Patriarchate oder Kirchenprovinzen) gemeint sind.[16] Die universale, eine, heilige, katholische und apostolische Kirche sei jedoch nicht Schwester, sondern Mutter aller Teilkirchen. Der Vf. beleuchtet darum Aufstieg und Abstieg des Begriffs, indem er seine Wurzeln (Kap. 1) und seine Verwendung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Kap. 2) studiert, bevor er sich den bereits mit der Note angesprochenen Ambiguitäten des Begriffs zuwendet (Kap. 3).

Die Diskussionsbeiträge von katholischen Theologen und der Glaubenskongregation (Kap. 4) zum Begriff „Schwesterkirchen" sind eng mit dem „subsistit in" (LG 8) verwoben und damit mit der Frage, wo die wahre Kirche Jesu Christi voll verwirklicht ist. In der orthodoxen Theologie lassen sich klare Befürworter und Gegner erkennen (Kap. 5). Ablehnende Haltungen rühren auch vom Balamand-Dokument her. Die Diskussion in der Orthodoxie über die Schwesterkirchen ist eng mit der Frage nach dem Stellenwert der Sakramente verknüpft. Aber auch die Deutung des Schismas und eine starke Betonung dogmati-

[10] *Schneider*, Anna: *Dimensionen der Einheit.* Ekklesiologische Konzeptionen der Kirche von England im 19. Jahrhundert. – Berlin/Boston: De Gruyter 2014. (XII) 394 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 166), geb. € 119,95 ISBN: 978–3–11–031769–5.

[11] So Julia Winnebeck, auf deren ausführliche Rezension hier verwiesen sei, weil nicht alle Details im Rahmen dieses Überblicks mit Fokus auf die gegenwärtige Ökumene erfasst werden können, vgl. die Rezension in: *Theologische Literaturzeitung* 140 (2015), 1468–1470.

[12] *Cohen*, Will T.: *The Concept of „Sister Churches" in Catholic-Orthodox Relations since Vatican II.* – Münster: Aschendorff 2016. (XVI) 303 S. (Studia Oecumenica Friburgensia, 67), kt € 39,00 ISBN: 978–3–402–12000–2.

[13] Vgl. „Ekklesiologische und kanonische Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche. Kirchliche Communio, Konziliarität und Autorität. Gemeinsame Internationale Kommission für den theologischen Dialog der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, Ravenna, 13. Oktober 2007", in: DwÜ. 4: 2001–2010, 833–848.

[14] Vgl. „Synodalität und Primat im ersten Jahrtausend. Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis im Dienst der Einheit der Kirche", Chieti 2016, in deutscher Übersetzung von Barbara Hallensleben verfügbar auf: http://www.unifr.ch/iso/assets/files/Texte/Chieti_Dokument_D_final.pdf (letzter Abruf: 28.7.2017).

[15] Vgl. „Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft", in: DwÜ. 3: 1990–2001, 560–563.

[16] Kongregation für die Glaubenslehre: „Note über den Ausdruck ‚Schwesterkirchen'", Rom 2000, auf: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000630_chiese-sorelle_ge.html (letzter Abruf: 28.7.2017).

scher Differenzen bzw. der Notwendigkeit der Einheit im Glauben spielen hier eine Rolle. Mit Kap. 6 bietet der Vf. eine Zusammenschau von Befürwortung und Kritik, wobei sich zeigt, dass alle Kritiker von asymmetrischen Beziehungen zwischen den Kirchen ausgehen. Cohen plädiert vorsichtig für eine gegenseitige Anerkennung der Interdependenz von Katholiken und Orthodoxen als ausreichende Basis, um die Beziehungen in Richtung Wiederherstellung der vollen Kommuniongemeinschaft zu beeinflussen. Schließlich unterbreitet er theologische Vorschläge, wie dieses Konzept fruchtbar werden kann: Schwesterkirchen sind in seinem Konzept diejenigen Kirchen, die realisieren, dass sie nicht ignorieren können, dass sie einander brauchen. Sie können jetzt Schwesterkirchen genannt werden – auf der Grundlage der Hoffnung, dass sich herausstellen wird, dass sie immer Schwesterkirchen gewesen sind; die Erfüllung dieser Hoffnung kann nicht garantiert werden, aber das sollte nicht davon abhalten, den Begriff zu verwenden (281).

Das Werk von Christoph Böttigheimer[17] verweist auf den engen Zusammenhang zwischen Schrift, Tradition und Kirchenverständnis. Die These des Vf.s lautet, dass der Heiligen Schrift eine „nicht zu unterschätzende ökumenische Bedeutung" zukommt, jedoch kein einheitliches Verständnis von ihr und ihrer Autorität existiert. Wie die Schrift als „ökumenisches Band eine einheitsstiftende Kraft entfalten" kann, obwohl „aufgrund ekklesiologischer und theologischer Vorverständnisse keine gemeinsame Bezugnahme auf sie möglich scheint", ist darum eine zentrale Frage des Bandes (17f). Dabei werden auch Dokumente und Reflexionen aus der multilateralen Ökumene und insbes. hinsichtlich des Traditionsverständnisses auch die Orthodoxie stark berücksichtigt. Im I. Teil geht der Vf. dem Schriftverständnis als Gotteswort nach; im II. Teil wird dem Kanonverständnis der Konfessionen und der Frage nachgegangen, ob die Vielfalt des Kanons ein Vorbild für kirchliche Einheit und Vielfalt darstellt. Der III. Teil reflektiert das Verhältnis von Schrift und Tradition. Das Buch wird im IV. Teil durch Reflexionen über die Interpretationsprinzipien und Methoden biblischer Auslegung abgeschlossen, wobei auch die Frage nach den Interpretationsinstanzen eine Rolle spielt, die abermals den Zusammenhang mit dem kirchlichen Selbstverständnis aufscheinen lässt.[18]

Denn ungelöst ist in ekklesiologischer Hinsicht neben dem Verhältnis von Schrift und Tradition (das auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil nicht abschließend geklärt wurde, 250) auch die Frage, welche Verbindlichkeit einer lehramtlichen Schriftauslegung zukommt. Hier plädiert der Vf. dafür, die Schriftauslegung als Aufgabe der gesamten Kirche zu verstehen, woran er damit auch die katholische Kirche erinnert. Der Vf. verweist insbes. auf den Glaubenssinn der Gläubigen, an den ein universales Leitungsamt verbindlich rückgebunden werden muss, um mit Lutheranern hierzu eine Konvergenz zu erzielen (309). Um hier erste praktische Schritte einzuleiten, schlägt Böttigheimer vor, dass Lehräußerungen immer schon vor ihrer Veröffentlichung mit den Leitungen anderer Kirchen abgestimmt werden (310). Dass die Kirchen auf der Grundlage der Schrift zu einer Einheit finden können, steht für ihn fest. Dabei ist kein vollständiger Lehrkonsens gefragt, sondern die Kirchen sollen sich als „eigenständiger, legitimer Typus der einen wahren Kirche Jesu Christi akzeptieren und ihre traditionellen Eigenheiten als sachgerechten Ausdruck der einheitsstiftenden und gleichwohl vielfältigen Heiligen Schrift anerkennen" (185).

Auch in diesem Konzept von Kircheneinheit kommt abermals die These durch, dass die kirchlichen Selbstverständnisse das wesentliche Problem in der Ökumene sind – was sich nur durch eine wechselseitige Anerkennung bei bleibenden Differenzen lösen lassen wird, wie es sich am deutlichsten bei Böttigheimer abzeichnet. Wird sich dies jedoch allein über Lehrdialoge erreichen lassen, die im Fokus der in diesem Abschnitt vorgestellten Arbeiten stehen? Einer wechselseitigen Anerkennung stehen oft auch Mechanismen einer wechselseitigen Abgrenzung oder Betonung der eigenen Identität entgegen, was sich u. a. auch bei Böttigheimer zeigt:

> „Je mehr der Protestantismus in der kontroverstheologischen Auseinandersetzung das Schriftprinzip betonte, umso mehr wurde im Katholizismus das Traditionsprinzip starkgemacht, bis sich dieses schließlich in das Autoritätsprinzip hinein auflöste." (251)

Solchen Mechanismen, die auch die gegenwärtigen Beziehungen zwischen den Konfessionen noch beeinflussen, gilt es in ökumenehermeneutischer Perspektive nachzugehen.

2. Neue ökumenehermeneutische Reflexionen

In der ökumenischen Hermeneutik, dem Verstehen und Deuten ökumenischer Prozesse, nimmt die Identitätsfrage wohl eine zentrale Stellung ein. Jedoch ist die Identitätsthematik in den Dialogen selbst kaum präsent. Eine Ausnahme bildet die Studie der Groupe des Dombes, einer inoffiziellen ökumenischen Arbeitsgemeinschaft von je zwanzig evangelischen und römisch-katholischen Theologen aus dem französischsprachigen Raum, zur Umkehr der Kirchen, die sich intensiv der Rolle von Identität im Dialog zuwandte.[19] Danach wurde die Identitätsthematik – abgesehen von einigen kürzeren Abhandlungen – v. a. von Gregor Maria Hoff thematisiert, der den ökumenischen Dialog insgesamt als einen Identitätsdiskurs zu fassen versuchte.[20]

Seither kann im Bereich der Identitätsthematik niemand mehr an der Studie von Silke Dangel[21] vorbeigehen, deren Ziel es ist, „zu einem starken Begriff von konfessioneller Identität zu gelangen, der nicht nur kulturwissenschaftlich beschreibbar, sondern vor allem theologisch eingeholt und ökumenisch verantwortet ist" (15). Auch sie schließt sich der These an, dass ökumenische Diskurse insgesamt als konfessionelle Identitätsdiskurse zu beschreiben sind. Darum möchte sie untersuchen, wie ökumenische Partner im ökumenischen Dialog ihre Positionen vertreten und ihr Profil gewinnen. Für die kulturwissenschaftliche Einordnung greift sie insbes. auf die sozialphilosophische Diss. Carolin Emckes[22] zurück, mit deren Ansatz es gelingt, konfessionelle Gemeinschaften weniger als feststehende, statische Gebilde zu konzeptualisieren denn als dynamische, unabgeschlossene Projekte, die stets einer Neukonstitution und Aktualisierung unterliegen. Für das theologische Identitätsverständnis gibt die genannte Studie der Groupe des Dombes der Vf.in den Rahmen vor, die zwischen konfessioneller, kirchlicher und christlicher Identität unterscheidet, wobei die Ausrichtung auf die christliche (von Dangel ökumenisch genannte) Identität das theologische Identitätsverständnis kennzeichnet: „Christliche Identität realisiert sich als kirchliche Identität und bringt konfessionelle Identitäten hervor." (61)

Die Vf.in präsentiert zudem zwei ganz unterschiedliche ökumenische Prozesse, anhand derer sich die Annahmen zur Konstituierung konfessioneller Identitäten überprüfen lassen. Beim ersten Beispiel handelt es sich um den lutherisch-katholischen Rechtfertigungsdiskurs. Hier wären für die Vf.in stärkere konfessionelle Selbstverständigungsdiskurse notwendig gewesen, deren Fehlen erklärt, warum nach der Veröffentlichung der Endfassung der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*[23] (GE) Konflikte aufbrachen.[24] Das zweite Beispiel ist das bislang noch nicht sehr intensiv untersuchte und vielschichtige Verhältnis von Pfingstlern und Ökumene. Hier erweist sich besonders der Aushandlungscharakter konfessioneller Identität, denn Dangel kann für die pfingstlichen Bewegungen zeigen, dass deren Identitätsbildung im Kontext ihrer ökumenischen Beziehungen gesehen werden muss, da diese Beziehungen zunächst ein Bewusstsein der eigenen Identität voraussetzten (314). Durch die Arbeit ergeben sich zentrale Anschlussfragen, etwa nach dem Verhältnis von individuellen und konfessionellen Identitäten. Für die Vf.in zeigt sich, dass „kon-

[17] *Böttigheimer*, Christoph: *Die eine Bibel und die vielen Kirchen.* Die Heilige Schrift im ökumenischen Verständnis. – Freiburg: Herder 2016. 389 S., geb. € 29,99 ISBN: 978–3–451–34166–3.

[18] Für eine ausführliche Würdigung und Zusammenfassung dieser Teile sei auf die Rezension von Martin Hailer in: *Theologische Literaturzeitung* 141 (2016), 1335–1337 verwiesen.

[19] Groupe des Dombes: *Für die Umkehr der Kirchen.* Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft, Frankfurt 1994.

[20] Gregor Maria Hoff: *Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz.* Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche, Innsbruck/Wien 2005 (Salzburger Theologische Studien, 25). Insbes. Peter Lengsfeld hat zuvor schon die Bedeutung von Identität in ökumenischen Prozessen herausgestellt, vgl. „Ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse – Die Kollusionstheorie", in: *Ökumenische Theologie.* Ein Arbeitsbuch, hg. v. Peter Lengsfeld, Stuttgart 1980, 36–67.

[21] *Dangel*, Silke: *Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse.* Analysen zum interkonfessionellen Diskurs des Christentums. – Berlin: De Gruyter 2013. 374 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 108), geb. € 109,95 ISBN: 978–3–11–034375–5.

[22] Vgl. Carolin Emcke: *Kollektive Identitäten.* Sozialphilosophische Grundlagen, Frankfurt/New York ²2010.

[23] „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche (Quellen zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre; Gemeinsame offizielle Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche; Anhang [Annex] zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung)", in: DwÜ. 3: 1990–2001, 419–442.

[24] Vgl. zu dieser Erklärung Abschnitt 3 in diesem Text.

fessionelle Gemeinschaften in ökumenischen Prozessen ihre Identität je neu konstituieren bzw. aktualisieren, indem die Angehörigen auf der Grundlage der theologischen Tradition, charakteristischer Handlungs- und Lebensweisen und Frömmigkeitspraktiken, sowie in der Annäherung oder Abgrenzung zum konfessionellen Gegenüber diese konfessionelle Identität durch Identifikation bestätigen oder nicht" (z. B. 311).

Mit der Diss. von Annegreth Schilling[25] zum „Boom" des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den 1960er- und 1970er-Jahren rücken noch ganz andere ökumenehermeneutische Fragestellungen in den Fokus, nämlich die verstärkte Notwendigkeit zur Theoriebildung, die bereits seit einigen Jahren vermehrt in der Ökumenik gefordert wird.[26] Es handelt sich um eine Arbeit an der Schnittstelle von historischer, kulturwissenschaftlicher und ökumenehermeneutischer Perspektive. Im Anschluss an Claudia Jahnel[27] reflektiert Schilling in dem ökumenehermeneutischen Teil ihrer Arbeit die Bedeutung transkultureller und postkolonialer Theoriebildung für die Ökumenik. Damit steht der seit den 1970er-Jahren in kulturwissenschaftlichen Studien in das Zentrum der Geistes- und Kulturwissenschaften gerückte Aspekt der Verflechtung und Interdependenz von Kulturen und Kontexten im Vordergrund.

Schilling kann mithilfe der theoretischen Reflexionen die Grundannahme ihrer Arbeit stützen, dass es sich bei der Entwicklung der lateinamerikanischen Positionen in der internationalen Ökumene nicht um einen einseitigen Prozess der Einflussnahme handelte, sondern um ein Wechselspiel zwischen den globalen Dialogen und der gesellschaftspolitischen und kirchlichen Situation in Lateinamerika. In diesem Wechselspiel wandelte sich der ÖRK in den 1960er- und 1970er-Jahren von einer „von westlichen Werten und westlicher Theologie geprägten Institution zu einer alle Teile der Welt repräsentierenden, professionell agierenden Organisation, in der die Kirchen der Dritten Welt zunehmend ihre Themen auf die Agenda setzten und damit die Ökumenische Bewegung nachhaltig veränderten" (245). Im I. und II. Teil der Untersuchung beleuchtet die Studie den Protestantismus und den zeitgeschichtlichen Kontext in Lateinamerika sowie die Anfänge der Beziehungen zwischen Lateinamerika und dem ÖRK. Mit den Wechselwirkungen zwischen ÖRK und lateinamerikanischem Protestantismus befasst sich der III. und zentrale Teil der Arbeit: Waren die Anfänge des lateinamerikanischen Einflusses im ÖRK ab den 1960er-Jahren noch stark von Konflikten um differierende sozialethische Konzepte bestimmt, etwa auch in der Arbeit des Ausschusses für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX), so mündete dies in den endgültigen Durchbruch des im Titel propagierten Booms des lateinamerikanischen Protestantismus. Hierzu beleuchtet die Vf.in v. a. die Mitarbeit von vier Lateinamerikanern (Leopoldo Niilus, Paulo Freire, Julio de Santa Ana, Emilio Castro) im Stab des ÖRK von 1969 bis 1975, die u. a. befreiungstheologische Akzente mitbrachten.

In einem IV. Untersuchungsschritt wertet die Vf.in die historisch-theologische Erfassung dieser Wechselwirkungen für die ökumenische Theoriebildung aus. Als Reflexionsrahmen dienen ihr dabei das Konzept der Transkulturalität (Wolfgang Welsch), das Kulturen als hybride, dynamische Einheiten fasst, sowie die postkoloniale Theoriebildung, die die Herrschafts- und Machtstrukturen zwischen Kulturen und Kontexten offenlegt und die Dominanz westlicher Kultur gegenüber nichtwestlichen Kontexten (Afrika, Asien, Lateinamerika) als Fortschreibung kolonialer Abhängigkeit kritisiert (19). Damit werden Leitthemen wie Identitätsbildung, Differenz, Verflechtung, Grenzüberschreitung und Hybridisierung sichtbar. Mit dem transkulturellen Ansatz erscheinen die ökumenische Bewegung, der Dialog und die Theologie im Anschluss an Jahnel als Kontaktzonen von Kulturen, des Aushandelns von Unterschieden und des transkulturellen Verkehrs. Hier stellen sich für Schilling jedoch Rückfragen, ob nicht sogar der Begriff der „Kultur" die Vorstellung einer geschlossenen Einheit perpetuiert und ob der Kulturbegriff überhaupt zum ÖRK passt, was den Begriff der „Transkontextualität" für die ökumenische Theoriebildung geeigneter erscheinen lässt: Unterschiedliche konfessionelle und kulturelle Identitäten und die theologischen Vorstellungen lassen sich unter dem Begriff „Kontext" zusammenfassen, sodass der ökumenische Dialog als transkontextuelle Begegnung bezeichnet werden kann (246). Der Begriff der „ökumenischen Transkontextualität" verweist für den Untersuchungsgegenstand der Arbeit auf die Verwobenheit, aber auch auf die Differenz und Vielfalt zwischen verschiedenen konfessionellen, kulturellen und theologischen Kontexten (247ff). Aus transkontextueller Perspektive kann es bei der Suche nach Einheit nicht um ein Streben nach Harmonie oder gar Homogenisierung und Universalität gehen, so die Vf.in, sondern um einen dynamischen und konfliktiven Aushandlungsprozess, der im „Zwischenraum" der Ökumene ausgetragen wird (271).

Weitere ökumenehermeneutisch spannende Fragen greift die Arbeit von Beate Bengard[28] zu Rezeption und Anerkennung in der ökumenischen Hermeneutik Paul Ricœurs im Spiegel aktueller Dialogprozesse auf, dessen ökumenische Leistungen bislang kaum gewürdigt wurden. Die Vf.in leistet mit ihrer Arbeit u. a. eine Skizze der aktuellen Debatten um das Verständnis von Rezeption, indem sie das von ihr sog. „kirchenrechtliche Rezeptionsverständnis", nach dem die ökumenischen Konsens- und Konvergenzdokumente an der Basis rezipiert werden müssten, neueren rezeptionsästhetischen Ansätzen gegenüberstellt (Kap. 2). Letztere sind im Gegensatz zu dem juristischen Rezeptionsbegriff in der Lage, auch informelle Rezeptionsprozesse zu erfassen, weil sie sich auch auf die Aktivitäten der Rezipient/inn/en konzentrieren. Ricœur stellt die vorherrschenden Rezeptionskonzepte auf den Kopf, indem er die konkrete ökumenische Aktion der Gläubigen den kirchenleitenden Beschlüssen vorordnet (18; 181). Im zwischenmenschlichen Kontakt geschieht nach ihm das für die Rezeption Entscheidende – da sich gegenseitiges Verstehen immer unter den Bedingungen der unhintergehbaren Alterität ereignet, wird vollständige Rezeption unmöglich. An ihre Stelle tritt die wechselseitige Anerkennung, die durch keine Rezeption überboten werden kann (316) und die „die Unterschiedlichkeit der Partner nicht aufhebt, sondern überbrückt" (177). Ökumenische Rezeption meint darum nicht die Rezeption von Texten, sondern das „Anerkennungs- und Versöhnungshandeln zwischen Menschen" (178) und impliziert einen Wandel der Identitäten:

> „Wenn sich die Dialogpartner in Offenheit und Vergebungsbereitschaft begegnen und sich in die Fähigkeit der Übersetzung ihrer konfessionellen Traditionen einüben, ist der Identitätswandel die Folge des Interpretationsprozesses der eigenen Glaubensexistenz unter dem Eindruck des Anderen. Die dabei erlebte Überbrückung der Fremdheit wird in Gesten der Vergebung und der Anerkennung symbolisch ausgedrückt. Von da aus vollzieht sich auch die Veränderung der kirchlichen Institutionen." (175)

In Ricœurs Konzept ist der Aufbau einer narrativen Identität von Kirchen ein theologisches Geschehen, sodass auch den ökumenischen Bestrebungen unter den Gläubigen eine theologische Dignität nicht abgesprochen werden kann (327).

Ricœur ist kritisch gegenüber dem Begriff der „Einheit", denn wenn Einheit die Priorität im Dialog darstellt, wird die Andersheit des Anderen schnell zum Ärgernis; die Alterität des Anderen sollte jedoch Dankbarkeit auslösen, weil sie eine Quelle der unausgesetzten Offenbarung darstellt (189). Dennoch soll es nicht bei einer Feststellung der Verschiedenheit und Unterschiede bleiben – stattdessen sollen diese in die ökumenische Einheit integriert werden, womit er nach Bengard einen Beitrag zum protestantischen Einheitsmodell der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" leistet, indem er die gegenseitige Anerkennung aller Glaubenden als Interpretationssubjekte einschließt. Anhaltspunkte für Ricœurs Annahmen zum Rezeptionsprozess sucht Bengard in drei ökumenischen Rezeptionsprozessen in Frankreich

[25] *Schilling*, Annegreth: *Revolution, Exil und Befreiung.* Der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den 1960er und 1970er Jahren. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016. 330 S. (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B: Darstellungen, 63), geb. € 65,00 ISBN: 978-3-525-55778-5.

[26] Vgl. z. B. Peter Staples: „Theory and Method in Ecumenical Science", in: *Ekumeniken och forsknigen.* Föreläsningar vid den Nordiska Forskarkursen „Teorier och Metoder Inom Forskning om Ekumenik" i Lund 1991, hg. v. Sigurd Bergmann, Uppsala 1992, 139–173, hier: 139; Dietrich Ritschl: *Theorie und Konkretion in der ökumenischen Theologie.* Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben?, Münster 2003 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 37), 36; Ulrich H. J. Körtner: *Wohin steuert die Ökumene?* Vom Konsens- zum Differenzmodell, Göttingen 2005, 26; Peter Scherle: „Zur Logik der Ökumene. Die Theologie im Feld innerchristlicher, interreligiöser und gesellschaftlicher Prozesse", in: *Profilierte Ökumene.* Bleibend Wichtiges und jetzt Dringliches, hg. v. Fernando Enns / Martin Hailer / Ulrike Link-Wieczorek, Frankfurt 2009 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 84), 48–75, hier: 59.

[27] Vgl. Claudia Jahnel: „Vernakulare Ökumene in transkultureller Einheit. Ökumenische Theologie nach dem Cultural Turn", in: *Interkulturelle Theologie.* Zeitschrift für Missionswissenschaft 34 (2008), 10–34.

[28] *Bengard*, Beate: *Rezeption und Anerkennung.* Die ökumenische Hermeneutik von Paul Ricœur im Spiegel aktueller Dialogprozesse in Frankreich. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 350 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 151), geb. € 90,00 ISBN: 978-3-525-56449-3.

(Kap. 4), in der *Leuenberger Konkordie*, in der sich 1973 Kirchen reformierter, lutherischer und unierter Tradition Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft gewährten, in der Communauté de Taizé und ihren ökumenischen Ansätzen, die bis dahin kaum systematisch untersucht wurden, und in den wichtigen Bemühungen der Groupe des Dombes. Die *Leuenberger Konkordie* als erfolgreicher ökumenischer Text zeigt jedoch auch den großen Nutzen offizieller Vereinbarungen und bietet damit eine Anfrage an Ricœurs Modell, der Gesten und Erfahrungen grundsätzlich für wichtiger erachtet als Texte (321). Die Vf.in stellt darum auch heraus, dass Ricœur keine vollständige Absage an die offizielle Ökumene oder die Konsensökumene forciert. Sie präsentiert im Anhang ihrer Arbeit zum ersten Mal in deutscher Übersetzung einen Vortrag Ricœurs zum Thema *Der ökumenische Dialog. Übersetzung und Vergebung*, der vorschlägt, dass man im offiziellen Dialog mit der Suche nach dem Lehrkonsens fortfahren möge, während zugleich die Gläubigen den Austausch über konfessionelle Sinnkonstellationen suchen und intensivieren sollen.

Die drei vorgestellten Studien zeigen gemeinsam, dass weder Kulturen noch Kontexte noch Identitäten noch Rezeptions- und Anerkennungsprozesse statisch, normierbar oder gar institutionell steuerbar sind. Ganz im Gegenteil: Sie sind dynamisch, immer im Wandel und stets von neuen Aushandlungsprozessen bestimmt. Nichttheologische Faktoren und die Menschen spielen in diesen Aushandlungsprozessen eine nicht zu unterschätzende Rolle. Diese Hinwendung zu Identitätsbildung, Kontexten, Akteuren und damit insgesamt zu neuen theoretischen Ansätzen, die mit einer starken Integration von Außenperspektiven aus anderen wissenschaftlichen Disziplinen einhergeht, markiert einen wichtigen Trend in der Ökumenischen Theologie.

3. Theologischer Dialog und Einheitsfragen im Kontext des Reformationsjubiläums

Brauchen wir dann noch die ganzen theologischen Bemühungen, wenn doch alles eigentlich auch oder zu einem Großteil kontextuell und kulturell bestimmt ist oder von den sog. nichttheologischen Faktoren[29] beeinflusst wird? Wenn es letztlich um die Anerkennung von Differenzen geht, weil keine Kirche der anderen ihr kirchliches Selbstverständnis überstülpen können wird? In Anlehnung an Magnus Striet kann festgehalten werden, dass die Zuwendung zu nichttheologischen oder kontextuellen Einflussfaktoren in der Ökumene nicht in ein Plädoyer gegen die Konsenssuche münden darf, denn dann blieben theologische Differenzen funktionalisierbar für eine Aufrechterhaltung der Spaltung.[30] So versuchen auch die in diesem Abschnitt vorgestellten Werke zu zeigen, dass die Differenzen eben keinen kirchentrennenden Charakter (mehr) haben. Dabei verorten die Vf. ihre Themen gezielt im Kontext des Reformationsgedenkens.[31]

Gerade das Reformationsjubiläum setzt offenkundig viele Emotionen frei, welche auch stärkere Berücksichtigung in ökumenisch-theologischen Reflexionen finden sollten. Allein die viel diskutierte Frage, ob man bei dem Datum ein Jubiläum feiert oder eines Ereignisses gedenkt, belegt diese Emotionalität. Auch um das Grundlagenpapier der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) unter dem Titel *Rechtfertigung und Freiheit*[32] war ein ökumenischer Disput entstanden, der v. a. auf eine Reaktion von Walter Kasper aufbaute, der sich enttäuscht zeigte, dass das Grundlagenpapier die GE nicht erwähnt.[33] Den Protestanten gebe das Jubiläum natürlich mehr Anlass zu Jubel, hält Volker Leppin fest: Es passe zu einer Ökumene der Profile, die Wolfgang Huber prominent vertrete, als Bewusstsein vom Eigenen, von dem, was Lutheranern und Reformierten und auch den Freikirchlern gemeinsam sei.[34] Die Katholiken hätten es da schwerer. Jedoch sind auch bereits im Kontext des Reformationsjubiläums von beiden Konfessionen erarbeitete Texte entstanden. Zu nennen sind hier *Vom Konflikt zur Gemeinschaft*[35] von der Lutherisch/Römisch-Katholischen Kommission für die Einheit und der Band *Reformation 1517–2017*[36] des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen.

Wenn es in ökumenisch-theologischen Arbeiten um den evangelisch-katholischen Dialog geht, ist die GE immer noch ein wichtiger Referenzpunkt, die 1999 von Vertretern des lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche unterzeichnet wurde und in der ein Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre festgehalten wird. Sie wurde zunächst ambivalent aufgenommen und viel diskutiert, wird jedoch heute mindestens im katholischen Raum meistens als ökumenischer Meilenstein wahrgenommen. Die Erfolgsstimmung zwischen evangelischer und katholischer Kirche wurde jedoch ein Jahr später durch die Veröffentlichung des Dokumentes *Dominus Iesus*[37] getrübt, in dem die katholische Kirche Stellung zu der Frage bezog, ob die Kirchen der Reformation tatsächlich als Kirchen im eigentlichen Verständnis bezeichnet werden können. Weiterhin ist seitens der katholischen Kirche nur die Rede von „kirchlichen Gemeinschaften". Im Kontext der Feierlichkeiten zum Gedenken der Reformation am 5.7.2017 in Wittenberg hat auch die Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen die GE unterzeichnet, nachdem sie 2006 auch schon vom Weltrat methodistischer Kirchen angenommen worden war.

Mit seinem Buch zum Thema *Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit?*[38] will Wolfgang Thönissen zeigen, dass der in der GE erzielte Grundkonsens tiefe Wurzeln hat. Die Kompilation verschiedener Aufsätze ist zudem im Kontext von *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* zu verorten, dem Text der offiziellen Dialogkommission, an dem der Vf. mitgewirkt hat. So wird bei Thönissen der Gedanke entfaltet, dass eine Ökumenische Theologie der Gerechtigkeit und Rechtfertigung kein kontroverstheologisches Unterscheidungs- und Abgrenzungsprogramm enthält, sondern ein theologisches und ökumenisches Programm einschließt:

> „das Christusbekenntnis nicht ohne das Bekenntnis zur Kirche und ihrer Einheit, die Gnade nicht ohne die vom Heiligen Geist inspirierten guten Werke, demnach Rechtfertigung nicht ohne Heiligung, die Heilige Schrift nicht ohne die Überlieferungsgemeinschaft der Kirche, sprich Tradition, der Glaube nicht ohne Liebe und Hoffnung." (212)

Anknüpfend an die GE zeigt der Vf. auf, dass die Rechtfertigungslehre die beiden Kirchen heute nicht mehr trennt, dass es aber auch historisch nicht notwendig zu der Trennung über die Frage der Rechtfertigung hätte kommen müssen, da die Reformatoren „den Boden katholischer Theologie nie verlassen" haben,

> „wenn sie auch einen konfessorischen, einen reformerischen Katholizismus vertreten haben. Die Wirkungen, die von diesen Reformbewegungen und ihren Forderungen ausgingen, sind Folge weiterer, über die theologische Ebene hinausgehender gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen und Veränderungen, die mit den Ausgangsbedingungen zusammenhängen, aber nicht zwingend aus ihnen hervorgehen müssen." (211f)

[29] Die sog. nichttheologischen Faktoren sind noch immer zu wenig in der Ökumenischen Theologie berücksichtigt, vgl. schon Lengsfeld: „Ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse – Die Kollusionstheorie" [Anm. 20]. Man kann jedoch die neuen Reflexionen zu den kontextuellen und kulturellen Einflüssen auf die Ökumene an die Stelle der Beschäftigung mit nichttheologischen Faktoren setzen.

[30] Magnus Striet: „Denkformgenese und -analyse in der Überlieferungsgeschichte des Glaubens. Theologisch-hermeneutische Überlegungen zum Begriff des differenzierten Konsenses", in: *Einheit – aber wie?* Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens", hg. v. Harding Meyer / Harald Wagner, Freiburg 2000 (Quaestiones disputatae, 184), 59–80, hier: 61.

[31] Die zahlreichen Neuerscheinungen zu Leben und Werk Martin Luthers aus Anlass des Reformationsjubiläums wurden bereits im Leitartikel von Markus Wriedt in dieser Zeitschrift ausführlich thematisiert, dessen Text auch einen Absatz zu ökumenischen Studien enthält und der im Jahr 2019 einen weiteren Rückblick auf Neuerscheinungen im Kontext des Reformationsjubiläums liefern wird, vgl. Markus Wriedt: „Neuerscheinungen zu Leben und Werk Martin Luthers aus Anlass des Reformationsjubiläums im Jahre 2017", in: *Theologische Revue* 113 (2017), 91–112.

[32] *Rechtfertigung und Freiheit.* 500 Jahre Reformation. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2014.

[33] *„Dogmatische Geschichtsdeutung".* Kurienkardinal Kasper kritisiert EKD-Papier zu Reformationsjubiläum, auf: www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/dogmatische-geschichtsdeutung (letzter Abruf: 28.7.2017).

[34] Volker Leppin: „2017 – Ökumenische Chance?", in: *Reformationsjubiläum 2017.* Christlicher Glaube in offener Gesellschaft. Lesebuch zur Tagung der EKD-Synode 2015, hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover 2015, 18–23, hier: 19.

[35] *Vom Konflikt zur Gemeinschaft.* Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch/Römisch-Katholischen Kommission für die Einheit, hg. v. Theo Dieter / Wolfgang Thönissen, Leipzig/Paderborn 2013.

[36] *Reformation 1517–2017.* Ökumenische Perspektiven, hg. v. Dorothea Sattler / Volker Leppin für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Göttingen/Freiburg 2014.

[37] Kongregation für die Glaubenslehre: „Erklärung ‚Dominus Iesus'. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche", Rom 2000, auf: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html (letzter Abruf: 28.7.2017).

[38] *Thönissen,* Wolfgang: *Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit?* Das ökumenische Ringen um die Rechtfertigung. – Paderborn/Leipzig: Bonifatius/Evangelische Verlagsanstalt 2016. 246 S., kt € 22,90 ISBN: 978–3–89710–673–4/978–3–374–04551–8.

So legten Martin Luther und Philipp Melanchthon etwa größten Wert darauf, dass die Entdeckung der Rechtfertigung des Menschen aus Gnade allein keinen Bruch mit der Tradition der Kirche darstellte (100). Luther wollte reformieren, nicht spalten (196). Und die Reformatoren beziehen sich auf eine Tradition der Bibelauslegung, die ihre Wurzeln in dem Orden hat, dem Martin Luther angehörte. Auch das Konzil von Trient hat nicht alle Reformforderungen verworfen, sondern nur einige – andere hat es aber auch rezipiert und so eine Erneuerung der katholischen Kirche eingeleitet (85). Jedoch bestimmten nicht die positiven Lehrbestimmungen von Trient in der Folge das Denken und das kirchliche Handeln, sondern die verurteilenden Kanones (87) – so entstand der Gegensatz bzw. entwickelten sich Identitäten in wechselseitiger Abgrenzung.

Auch die Monografie Peter Neuners[39] will die ökumenischen Potenziale der Reformation und bei Luther entfalten. Das ist nicht so einfach, denn Luther gilt als eher weniger tolerant, besitzt wenig „ökumenische" Eigenschaften oder Brückenbauer-Kompetenzen (16). Doch auch die These dieses Werkes ist, dass die überkommenen konfessionellen Kontroversen vor dem Hintergrund der Theologie Luthers ihre Kraft einbüßen, die Kirchen noch heute zu trennen (28). Neuner ist es darum wichtig, von heutigen Herausforderungen heraus auf Luther zu blicken und erzielte Verständigungen wieder präsent zu machen, wie das etwa auch in Werken wie *Harvesting the Fruits*[40] oder im bereits genannten Text *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* der Fall ist. Luther wurde von Anfang an verschieden verstanden, so Neuner; seine expressive und von spannungsreichen Formulierungen geprägte Sprache stand differierenden Interpretationen offen, was auch die verschiedenen bisherigen Reformationsjubiläen zeigen, die Neuner im ersten Teil des Bandes vorstellt, der sich auch der komplizierten und oft verschlungenen Wirkungsgeschichte Luthers zuwendet. Im zweiten Teil bringt der Vf. einen Überblick über die Probleme, die „nach traditioneller Vorstellung lutherische und katholische Kirche voneinander trennen" (Schrift, Kirchenverständnis, Amt, Papsttum, Sakramentenverständnis, Taufe, Herrenmahl und Ehe), wobei er stets Luthers Theologie und die katholische Perspektive hierzu vorstellt, und so zeigt, dass die damaligen Verwerfungen nicht weiter aufrechtzuerhalten sind. Er rundet sein Werk ab, indem er die gegenwärtigen Einheitsvorstellungen und Einigungsmöglichkeiten beleuchtet, wobei er sich dem sog. Rahner-Fries-Plan anschließt, sodass die Kirchen „schon jetzt Gemeinschaft aufnehmen oder zumindest die Bedingungen für ihre Einheit schaffen" können, „wenn sie dies ernsthaft wollen" (307).[41] Das schließt die von Fries und Rahner angezielte Anerkennung ein, „dass die Lehre und die Praxis des jeweiligen Partners nicht evangeliumswidrig sind und deshalb auch nicht verurteilt werden müssen" (306). Neuner plädiert dafür, das Verhältnis der beiden Kirchen insgesamt als differenzierten Konsens zu verstehen (322), der auf einem Grundkonsens basiert, der durch fortbestehende Differenzen nicht aufgehoben wird. Unterschiedliche Gestaltungen und Lehraussagen können als legitime Entfaltungen der einen christlichen Botschaft verstanden werden – was jedoch in der kirchlichen Praxis leider bislang wenig fruchtbar wurde, so Neuner (323).

Auch der kleine Band von Andreas Schmidt und Sven Grosse[42] schließt an *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* an und konzentriert sich auf die Reformation und das lutherisch-katholische Verhältnis. Der Band ist von der Idee getragen, dass die Trennungen nicht nur intellektueller oder institutioneller, sondern ganz entscheidend auch mentaler Art sind (13). Selbst auf der Ebene der Konsensgespräche braucht es Vertrauen, das wiederhergestellt werden muss. Ökumene besteht also nicht bloß aus theologischen Sachfragen (15), sondern die Konfliktdynamik spielt eine entscheidende Rolle. Was im Konfliktprozess an Positionen entstanden ist, ist zudem nicht unbedingt identisch mit den originären Anliegen der Konfliktparteien (17), womit der Band auch den Positionen von Thönissen und Neuner nahesteht. Der Band zeigt insbes. an der Begegnung von Kardinal Cajetan und Luther die Konfliktdynamik des Weges in die Trennung auf, „bei dem nicht nur unterschiedliche theologische Positionen, sondern das mangelnde Verständnis der Anliegen, mangelnde Kommunikation und persönliche Verletzungen eine große Rolle gespielt haben". Luthers wachsende Entfremdung vom Amt sei keine „notwendige Folge seiner ursprünglichen theologischen Erkenntnis", sondern müsste im Licht des Konfliktprozesses interpretiert werden (59). Damit wird ein zentraler Konflikt im Papstamt festgemacht – das wird von Schmidt aufgegriffen, der aus katholischer Perspektive fragt, ob dieser ursprüngliche Kern heute theologisch neu bewertet werden kann, um das Vertrauen wiederzugewinnen. Hier schließt er sich u.a. der Gruppe von Farfa Sabina[43] an, die einen solchen vertrauensbildenden Prozess bereits forderte. Das mündet in den Vorschlag, die anderen Kirchen mögen bei Entscheidungsfindungsprozessen in der katholischen Kirche beratend einbezogen werden. Anders als Neuner grenzt Schmidt sich jedoch mit wenigen Sätzen von Entwürfen wie dem Rahner-Fries-Plan ab (81), der eine sog. erkenntnistheoretische Toleranz forderte. Dem Vf. zufolge muss es jedoch eine Einheit im Glauben geben, sodass auch keine Lösung darüber erzielt werden kann, den Papst als „Sprecher der Christenheit" zu verstehen. Er müsste „– unter bestimmten Bedingungen der Ausgestaltung des Amtes – als theologisch angemessen beurteilt" werden und es bräuchte einen differenzierten Konsens in den wesentlichen Lehrfragen (84).

Damit verortet Schmidt das Problem nicht in dem Amtsanspruch des Papstes, sondern in der Amtsausübung, wie Grosse konstatiert (92), was keine Änderung der Strukturen zur Folge hätte, sondern nur einen anderen Umgang mit ihnen (94). Grosse fordert umgekehrt von der katholischen Kirche die Bereitschaft, sich in das ganz andere Kirchenverständnis der Kirchen der Reformation einzudenken, in dem die Kirche „ganz von der christlichen Existenz und ihrer von Gott geschenkten Mündigkeit ausgeht" (106). In einem solchen Verständnis muss erst Platz für das Bewusstsein geschaffen werden, dass der eigene Glaube auch von anderen repräsentiert werden kann. So ließen sich beide Kirchenauffassungen in eine „Konsonanz" bringen: „die hierarchische Auffassung, wenn man sie so realisiert, daß sie Mitsprache und Berücksichtigung der einzelnen Gliedkirchen und der einzelnen Gläubigen mit einschließt, und die protestantische Auffassung, welche alles auf die Beziehung zwischen Christus und dem durch ihn mündig gemachten einzelnen Gläubigen konzentriert", wobei dann protestantischerseits mit der eigenen Verbundenheit mit Christus auch eine Verbundenheit mit der Kirche in der Gesamtheit der Gläubigen einhergehen muss (104f).

An das Reformationsjubiläum schließt sich auch Hans-Georg Links Buch[44] thematisch an, setzt aber zugleich noch einen ganz anderen Akzent, weil er einen konziliaren Weg für die Kircheneinheit favorisiert.[45] Darum beginnt der Band mit Reflexionen zum Apostelkonzil der Alten Kirche, das sich in der „größten Krise des frühen Christentums" bewährt hat, „um die Wahrheit des Evangeliums und die Einheit der Kirche zu retten und zu stärken". Damit ist es Vorbild für heutige konziliare Gemeinschaft, weil es Gemeinschaftsfähigkeit ermöglicht hat (26). Heute gilt es Link zufolge nicht, das Reformationsjubiläum zu feiern, sondern vielmehr, die Reformation voranzubringen, die „unvollendet" geblieben ist, weil Luther eigentlich eine Reform an Haupt und Gliedern wollte und weil das von ihm geforderte Konzil zu seinen Lebzeiten nicht stattfand und in ökumenischem Licht betrachtet auch nie mehr stattfand. Der Vf. will also die konziliare Gemeinschaft, Konziliarität oder Synodalität neu in Erinnerung rufen. Darum beleuchtet er konziliare Ansätze im Protestantismus (Kap. II), die Versammlungen des ÖRK (Kap. III), der insgesamt konziliaren Charakter trage (125), die Wiederentdeckung der Konziliarität im Zweiten Vatikanischen Konzil (Kap. IV) und die orthodoxe Erneuerung auf dem Panorthodoxen Konzil von Kreta in 2016 (Kap. V).

In Kap. VI entfaltet er, was für ihn wesentlich an Formen, Themen und Herausforderungen zur Konziliarität gehört. Hier zeigt sich ins-

[39] *Neuner*, Peter: *Martin Luthers Reformation.* Eine katholische Würdigung. – Freiburg: Herder 2017. 343 S., geb. € 24,99 ISBN: 978–3–451–37691–7.

[40] Vgl. in deutscher Sprache Walter Kasper: *Die Früchte ernten.* Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog, Frankfurt 2011.

[41] Vgl. *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit.* Mit einer Bilanz zu „Zustimmung und Kritik" von Heinrich Fries, hg. v. Heinrich Fries / Karl Rahner, Freiburg 1985 (Quaestiones disputatae, 100, Sonderausgabe).

[42] *Schmidt,* Andreas / *Grosse,* Sven: *Die Rückgewinnung des Vertrauens.* Ökumene als Konfliktbewältigung. – St. Ottilien: EOS 2014. 114 S., kt € 9,95 ISBN: 978–3–8306–7670–6.

[43] Eine lutherisch-katholische Dialoggruppe von je sieben katholischen und lutherischen Theologen aus Skandinavien, Deutschland, Frankreich und Italien, vgl. Gruppe von Farfa Sabina: *Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt.* Lutherisch-katholische Annäherungen, Frankfurt 2010.

[44] *Link,* Hans-Georg: *Die un-vollendete Reformation.* Zur konziliaren Gemeinschaft der Kirchen. – Paderborn/Leipzig: Bonifatius/Evangelische Verlagsanstalt 2016. 311 S., kt € 22,90 ISBN: 978–3–89710–671–0/978–3–374–04282–1.

[45] Für einen Überblick über die verschiedenen Einheitsmodelle vgl. Jutta Koslowski: *Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion.* Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog, Münster 2008 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 52).

bes., dass Elemente von Konziliarität verschiedene Ebenen (nicht nur die kirchenübergreifende, sondern v. a. auch die gemeindliche und regionale Ebene) und d. h. ganz praktisch auch die Gläubigen als Akteure einschließt. Schließlich bietet der Band ganz konkrete Vorschläge, 1. für die Durchführung einer deutschen ökumenischen Provinzialsynode im Jahr 2021, die die Exkommunikation Luthers und die gegenseitigen Lehrverurteilungen verbindlich außer Kraft setzen möge, 2. für eine europäische konziliare Versammlung im Jahr 2030 zum gemeinsamen Glaubenszeugnis, die das Augsburger Bekenntnis von 1530 als gültigen Ausdruck des Glaubens offiziell anerkennen könnte, und 3. für ein Konzil der Versöhnung zwischen Ost- und Westkirche im Jahr 2054, das mit einer Begrenzung der primatialen Ansprüche einhergehen müsste. Ökumene und Ökumenische Theologie benötigen m. E. solche experimentellen Entwürfe in Form von ökumenischen Visionen statt stetiger Appelle zur Geduld und Kontinuität, damit ein durchaus kontroverser Diskurs entstehen kann. Im Grundsatz ist Ökumene immer ein Experiment, das schon vorwegnimmt, was es eigentlich erst als Ergebnis haben soll, wie in Anlehnung an Ernst Lange festgehalten werden kann.[46]

4. Kooperation, Kontakt und Kenntnis des Anderen – Auswertendes

Beispiele für eine solche experimentelle Vorwegnahme oder Antizipation des ökumenischen Ziels finden sich in ökumenischen Kooperationen vor Ort zuhauf. Kleinere Bände und Kompilationen für die Gemeindearbeit gibt es immer wieder, die jedoch in der Ökumenischen Theologie eher wenig Beachtung finden, obwohl sie sich als wahre Fundgruben auch für die theologische Reflexion erweisen können, wenn damit ernst gemacht wird, dass Kirche und Theologie von den Zeichen der Zeit lernen können, zu denen auch die Haltungen und Handlungen der Gläubigen zählen.[47] Exemplarisch sei hier auf die Initiative *Kirche²* verwiesen, eine Bewegung, die für konkrete ökumenische Begegnungen und die gemeinsame Suche nach einem Bild für die Kirche der Zukunft steht.[48] Ein 2015 entstandener Band mit dem programmatischen Titel *Gemeinsam stärker*[49] steht zwar nicht in direktem Zusammenhang mit *Kirche²*, zeugt aber im Sinne der Idee der Bewegung von der ökumenischen Zusammenarbeit in Wuppertal (ursprünglich eher evangelisch geprägt) und Bonn (ursprünglich eher katholisch geprägt), sodass v. a. die evangelisch-katholische Ökumene im Vordergrund steht, denn die Zusammenarbeit mit orthodoxen Kirchen oder gar pfingstlichen Kirchen kommt in dieser Region natürlich weniger vor (12). So versammelt der Band kurze Texte verschiedener Akteure und Vf. zu Krankenhausseelsorge, Telefonseelsorge, konfessionsverbindender Familie, Kulturkirchenarbeit, Stadtkirchentagen u. a., was von einer starken und selbstbewussten ökumenischen Praxis zeugt: „Alle Theorie bleibt Lippenbekenntnis, solange sie ihren Wahrheitsanspruch nicht in der Praxis erweist." (42)

Die von Johannes Oeldemann herausgegebene *Konfessionskunde*[50] bildet den ersten Band des neu aufgelegten *Handbuchs der Ökumene und Konfessionskunde.*[51] Bewusst stellt das Johann-Adam-Möhler-Institut die Konfessionskunde an den Anfang der noch nicht erschienenen weiteren Bände des neuen Handbuchs, „da ohne eine fundierte Kenntnis der Gesprächspartner" der ökumenische Dialog „auf tönernen Füßen" stehe, so Oeldemann (427), sodass auch die Konfessionskunde dazu ermuntern will, den Kontakt zu anderen Christ/inn/en zu suchen. Die Konfessionskunde setzt sich aus sieben Kap.n zu den verschiedenen Kirchen und Bewegungen zusammen, die in der Regel von einem Vertreter der eigenen Konfession vorgestellt werden, um ein möglichst authentisches Bild der Konfessionen zu gewinnen. Abgewichen wird hiervon jedoch bei den charismatischen Bewegungen, in deren vielfältige Strömungen *Hans Gasper* (Kap. 7) einführt. Die orthodoxe Kirche und die orientalisch-orthodoxen Kirchen werden gemeinsam von *Ioan Moga* (Kap. 2) präsentiert. Die katholische Kirche stellt *Johannes Oeldemann* (Kap. 1) selbst vor, die anglikanischen Kirchen *Paul Avis* (Kap. 3), die evangelischen Landeskirchen *Oliver Schuegraf* (Kap. 4), die altkonfessionellen Kirchen *Adrian Suter, Werner Klän* und *Gerrit Jan Beuker* (Kap. 5), die evangelischen Freikirchen *Markus Iff* (Kap. 6). Die Vf. gehen auch auf Konflikte innerhalb der Konfessionen ein; so macht Moga beispielsweise auf offene Fragen in der Sozial- und Bioethik hinsichtlich der Orthodoxie aufmerksam oder Avis unterschlägt die Spannungen im Anglikanismus nicht. Alle Beiträge gehen von der Gegenwartslage der jeweiligen Konfession aus, beschreiben kurz ihre Geschichte, präsentieren wesentliche Züge des Glaubens und prägende Elemente des kirchlichen Lebens und stellen das ökumenische Engagement der jeweiligen Konfession vor, sodass die Kenntnis der vielen verschiedenen Facetten der Kirchen und Bewegungen ermöglicht wird.

Zusammenfassend lässt sich hinsichtlich der hier ausgemachten Trends in der Ökumenischen Theologie festhalten, dass offenkundig neue Zugänge vorliegen, die starke Außenperspektiven einbeziehen, während es auch weiterhin die klassischen Zugänge gibt, die an herkömmlichen Identitätsbeschreibungen festhalten. Diese sind auch unverzichtbar, weil es – wie an der *Konfessionskunde* von Oeldemann ersichtlich wird – eine Ordnung, ein Bild braucht, sowohl für das konkrete ökumenische Engagement selbst als auch für die Reflexionen darüber. So ganz werden die konfessionellen Identitäten nicht weichen, da sie mit Denkstrukturen und Mentalitäten unaufhebbar verwoben sind. Die Beschäftigung mit konfessionellen Identitäten und den Konzepten dazu stellt jedoch insgesamt einen wichtigen Trend in der Ökumenischen Theologie dar. Aber auch die Zuwendung zu kontextuellen oder nichttheologischen Faktoren liefert der Ökumenischen Theologie wichtige Impulse. Dass dabei auch Konfliktdynamiken und emotionale Vorgänge eine zentrale Rolle spielen, zeigten einige der hier vorgestellten Arbeiten. Das weist zugleich auf die Notwendigkeit hin, den Trend zur Befassung mit den Akteuren ökumenischer Prozesse, ihren Haltungen und Handlungen in der Ökumenischen Theologie noch zu verstärken. Schließlich wirft das aber auch die Frage auf, welche Bedeutung der dialog- und konsensorientierten Ökumene vor dem Hintergrund all dieser Überlegungen noch beigemessen wird – und wie sich all das auf die Zielformulierungen für ökumenische Bemühungen auswirkt. Ganz entscheidend dabei ist, wie das jeweilige Selbstverständnis in den einzelnen Kirchen gefasst wird. Dialog wird demnach keineswegs überflüssig, erscheint aber nicht als das einzige Mittel für ökumenischen Fortschritt. Vieles verweist auf die Notwendigkeit wechselseitiger Anerkennung bei bleibenden Differenzen, wie sie in dem Konzept des differenzierten Konsenses möglich sind, das immer stärker in der Ökumenischen Theologie favorisiert wird.[52] Diese Form von Anerkennung schließt emotionale Vorgänge ein – nicht zuletzt das Vertrauen darauf, dass auch in den anderen Kirchen die wahre Kirche Jesu Christi zu finden sein kann.

[46] Vgl. Ernst Lange: *Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung?* Am Beispiel Löwen 1971: Menscheneinheit – Kircheneinheit, München ²1986, 268f.

[47] Vgl. hierfür den Ansatz von Christoph Theobald: „Heute ist der günstige Augenblick. Eine theologische Diagnose der Gegenwart", in: *Frei geben.* Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, hg. v. Reinhard Feiter / Hadwig Müller, Ostfildern ³2013. Es handelt sich zwar um einen Band mit pastoraltheologischen Impulsen, aber die ökumenischen Potenziale dieser Ansätze könnten auch der Ökumenischen Theologie wichtige Impulse liefern.

[48] Vgl. *Kirche².* Eine ökumenische Vision, hg. v. Philipp Elhaus / Christian Hennecke / Dirk Stelter / Dagmar Stoltmann-Lukas, Würzburg 2013.

[49] *Gemeinsam stärker.* Ökumenische Zukunft vor Ort, hg. v. Bruno Kurth / Joachim Gerhardt. – Paderborn: Bonifatius 2015. 116 S., kt € 12,90 ISBN: 978–3–89710–629–1.

[50] *Konfessionskunde,* hg. v. Johannes Oeldemann. – Paderborn/Leipzig: Bonifatius/Evangelische Verlagsanstalt 2015. 433 S. (Handbuch der Ökumene und Konfessionskunde, 1), brosch. € 26,90 ISBN: 978–3–89710–572–0/978–3–374–03803–9.

[51] Das bisherige *Handbuch der Ökumenik,* das auch vom Johann-Adam-Möhler-Institut verantwortet wurde, ist hinsichtlich des Standes der Ökumene nicht mehr aktuell, vgl. *Handbuch der Ökumenik,* I–III,2, hg. v. Hans Jörg Urban / Harald Wagner, Paderborn 1985–1987.

[52] Ein Trend, über den schon 2012 Wolfgang Thönissen in dieser Zeitschrift berichtete, vgl. „Aufbruch in ein neues Zeitalter der Kirche. Die Entwicklung des Ökumenismus nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil", in: *Theologische Revue* 108 (2012), 1–16, hier: 9.

Exegese / Bibelwissenschaft

The Cambridge Companion to the Hebrew Bible/Old Testament, hg. v. Stephen B. Chapman / Marvin A. Sweeney. – New York: Cambridge University Press 2016. (XVII) 525 S., pb. £ 21,99 ISBN: 978–0–521–70965–1

Mit *The Cambridge Companion to the Hebrew Bible/Old Testament* haben Stephen B. Chapman und Marvin A. Sweeney 2016 einen Begleiter zur Hebräischen Bibel/dem AT in der Reihe *Cambridge Companion*, die derzeit etwa 650 Einführungen zu bedeutenden Schriftstellern, Künstlern, Philosophen, Themen und Zeiträumen bietet, vorgelegt. Zum NT erschienen in dieser Reihe bereits 1998 ein *Companion to Biblical Interpretation* (John Barton), 2006 ein *Companion to St Paul* (James D.G. Dunn) und ein *Companion to the Gospels* (Stephen C. Barton). Der Kreis der beteiligten Vf./innen des Sammelbandes erstreckt sich auf nordamerikanische Prof.en unterschiedlicher Konfessions- und Religionszugehörigkeit.

Der Begleiter zum AT bietet neben einer Einführung (1–5) der Hg. 23 Beiträge, die in fünf Sektionen kategorisiert sind.

Der erste Teil ist mit „Text and Canon" überschrieben. *James C. VanderKam* widmet sich darin „Texts, titles, and translations" (9–27) und der Hg. *Stephen B. Chapman* erklärt „Collections, canons, and communities" (28–54).

Der zweite Teil steht unter dem Titel „Historical Background". *Kenton L. Sparks* betrachtet in seinem Beitrag „The ancient Near Eastern context" (57–85). *Brent A. Strawn* bietet unter der Überschrift „The history of Israelite religion" (86–107) einen religionsgeschichtlichen Beitrag. Zum Verhältnis von Hebräischer Bibel und Zeitgeschichte nimmt *Marc Zvi Brettler* im Beitrag „The Hebrew Bible and history" (108–125) Stellung.

„Methods and Approaches" sind die Themen des dritten Teils. *John J. Collins* bietet eine Einführung in „Historical-critical methods" (129–146). „Social science models" (147–162) werden von *Victor H. Matthews* vorgestellt und *Adele Berlin* behandelt „Literary approaches to the Hebrew Bible" (163–183).

Die vierte Sektion steht unter der Überschrift „Subcollections and Genres". Der Beitrag „The Pentateuch and Israelite law" (187–214) von *Thomas B. Dozeman* nimmt den ersten Teil der Bibel in den Blick, *Richard D. Nelson* dann „The former prophets and historiography" (215–232) und der Hg. *Marvin A. Sweeney* „The latter prophets and prophecy" (233–252). *William P. Brown* widmet sich „The Psalms and Hebrew poetry" (253–273) und *Samuel E. Balentine* „Wisdom" (274–291). Mit „Late historical books and rewritten history" (292–313) ist der Beitrag von *Ehud Ben Zvi* betitelt. *Lawrence M. Wills* behandelt unter der Überschrift „The biblical short story" (314–330) die Josephsgeschichte, die Bücher Ruth, Jona, Job, Daniel, Esther und Tobit. Der Beitrag von *Stephen L. Cook* beschäftigt sich mit „Apocalyptic writings" (331–348). Der abschließende Beitrag dieser Sektion von *Sharon Pace* stellt „Deuterocanonical/apocryphal books" (349–371) vor.

Der letzte Teil des Buches behandelt „Reception and Use". Die ersten drei Beiträge widmen sich jeweils der Rezeption und dem Gebrauch der Hebräischen Bibel/des AT in den drei monotheistischen Weltreligionen. So beschäftigt sich zunächst *Frederick E. Greenspahn* in seinem Beitrag mit „The Hebrew Bible in Judaism" (375–387), *R.W.L. Moberly* befasst sich daran anschließend mit „The Old Testament in Christianity" (388–406) und *Walid A. Saleh* mit „The Hebrew Bible in Islam" (407–425). „The Hebrew Bible in art and literature" (426–446) betrachtet *David Lyle Jeffrey. Nancy J. Duff* zeigt mit drei Beispielen unter der Überschrift „The Old Testament in public: the Ten Commandments, evolution, and Sabbath closing laws" (447–465) die öffentliche Rezeption des AT. Der letzte Beitrag des Bandes, den *John Goldingay* verfasst hat, steht unter der Überschrift „The theology of the Hebrew Bible/Old Testament" (466–482). Mit einem Stichwortregister (483–525) schließt der über 500 S. starke Band ab.

Jedem Beitrag sind die Anmerkungen als Endnoten angefügt. An das Ende ihrer Beiträge hat jede/r Vf./in noch eine Rubrik „Further reading" mit Literaturhinweisen in stark divergierendem Umfang gestellt.

Der Begleiter in das AT will eine prägnante Einführung in die hebräische Bibel bieten und einen aktuellen Schnappschuss der Forschung präsentieren. Er richtet sich an Studierende sowie Wissenschaftler/innen angrenzender Wissensgebiete. Laut Einführung (4) setzt das Buch keine Vorkenntnisse voraus und will gleichzeitig detaillierter als ein typisches Lehrbuch sein. Zumindest scheinen die Vf./innen – es sind bedauerlicherweise nur drei der 23 Beitragenden Frauen – die Kenntnis der einzelnen biblischen Bücher vorauszusetzen, da es – wenn überhaupt – nur knappe Hinweise auf den jeweiligen Inhalt der atl. Bücher gibt. Inhalts- und Gliederungsübersichten wären für einen solchen Begleiter sehr wünschenswert und für die intendierte Zielgruppe hilfreich gewesen. Vielleicht wäre es auch sinnvoll gewesen, wenn die Hg. der Reihe ebenso wie für die ntl. Bücher auch mehrere Begleiter für die einzelnen Teile des AT vorgesehen hätten. So hätte sicherlich auch Raum für eine detailliertere Darstellung der einzelnen Bücher der hebräischen Bibel ermöglicht werden können.

Dass die Vf./innen deutschsprachige Literatur rezipieren, ist erfreulich. So stellt beispielsweise Stephen B. Chapman in seinem Beitrag unter Verweis auf den münsterschen Alttestamentler Erich Zenger (1939–2010) auch die Bezeichnung „Erstes Testament" vor und diskutiert diese. In den Endnoten vieler Beiträge finden sich gelegentlich deutsche Titel, in der Rubrik „Further reading" hingegen nicht, sondern allenfalls englische Übersetzungen deutscher Werke.

Es ist lobend hervorzuheben, dass die Beiträge hier und da auch die Wissenschafts- und Forschungsgeschichte in den Blick nehmen und somit Genese und zeitgeschichtlichen Kontext der jeweiligen exegetischen Thesen, Methoden und Zugänge erläutern.

Zu begrüßen wäre es, wenn z.B. auch postkoloniale und feministische Exegese mit eigenen Beiträgen vertreten wären. John Collins verweist zwar in seinem Beitrag zu historisch-kritischen Methoden als aktuelle Entwicklungen (133–135) z.B. unter Zitation von Elisabeth Schüssler Fiorenza auf feministische Zugänge sowie postkoloniale Perspektiven, was aber keine selbständigen Beiträge ersetzen kann.

Es lässt sich darüber streiten, ob es bei einem solchen Begleiter eines Bibelstellen- oder Quellenregister bedurft hätte. Positiv hervorzuheben ist jedenfalls der umfangreiche Index, der die einzelnen Verweise der Stichworteinträge vielfach noch einmal thematisch systematisiert.

Für den englischsprachigen Raum, besonders für Nordamerika wird das *Companion* sicher seinem Anliegen gerecht. Im deutschsprachigen Raum stehen Studierenden der Theologie, die zu Beginn des Studiums vielfach lieber in ihrer Muttersprache lesen, sowie Wissenschaftler/inne/n angrenzender Wissenschaftsgebiete aber bereits sehr empfehlenswerte Einführungen in das AT zur Verfügung wie z.B. die *Einleitung in das Alte Testament*, hg. v. Erich Zenger / Christian Frevel, Stuttgart ^{9}2016 (Kohlhammer Studienbücher Theologie, 1,1) oder der gerade erschienene Sammelband *Die Welt der Hebräischen Bibel.* Umfeld – Inhalte – Grundthemen, hg. v. Walter Dietrich, Stuttgart 2017. Einen Überblick über die Vielfalt hermeneutischer Entwürfe bietet das ca. 90 Beiträge umfassende *Handbuch der Bibelhermeneutiken.* Von Origenes bis zur Gegenwart, hg. v. Oda Wischmeyer, Berlin 2016.

Münster Ludger Hiepel

Kang, Chol-Gu: **Behemot und Leviathan**. Studien zur Komposition und Theologie von Hiob 38,1–42,6. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017. (XIII) 361 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 149), geb. € 59,00 ISBN: 978–3–7887–3053–6

Die Gottesreden bilden dramaturgisch und theologisch den Höhepunkt des Hiobbuchs. Dabei stellen die Hiob zumeist in Frageform vorgelegten Ausführungen Gottes zur Schöpfung und Erhaltung der Welt aufgrund ihrer philologischen Schwierigkeiten sowie ihrer literar- und traditionsgeschichtlichen Komplexität eine besondere exegetische Herausforderung dar. Die auf den ersten Blick fehlende Bezugnahme auf Hiobs Infragestellung der göttlichen Gerechtigkeit und auf die Suche nach Grund und Ziel seines Leidens, die Mischung von mythischen und naturkundlichen Beschreibungen, die kompositionelle und tendenzielle Asymmetrie zwischen den Tierminiaturen in der ersten großen Gottesrede (38,38–39,30) und den breiten Schilderungen des Behemot und des Leviathan in der zweiten großen Gottesrede (40,15–41,26), die kurze Gottesrede in 40,1–2 sowie die zwei knappen Antworten Hiobs in 40,3–5 und 42,1–6 haben bereits in der Exegese des 19. Jh.s zur Annahme einer sukzessiven Fortschreibung geführt. Den literarkritischen Bestreitungen der Ursprünglichkeit einzelner Passagen, zumal der Ausführungen zum Behemot und Leviathan, sind seit dem frühen 20. Jh. Vorschläge gefolgt, die Gottesreden insgesamt als sekundär zu betrachten und die Hiobdichtung mit einer kurzen Notiz der Theophanie schließen zu lassen. Nicht weniger vielfältig als die seither entwickelten literargeschichtlichen Modelle sind die in der Forschung vorgeschlagenen Deutungen der Gottesreden. Die Palette der Interpretationen reicht von der Annahme, sie leisteten einen substantiellen Beitrag zum „Hiobproblem" und zur Theologie des AT insgesamt, bis hin zur These, sie karikierten das atl. Gottesverständnis und propagierten die Absage an den persönlichen Gott.

Die hier vorzustellende Studie, eine im Wintersemester 2013/14 an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen abgeschlossene Diss., beansprucht, die Bedeutung der Gottesreden für das Hiobbuch neu herauszuarbeiten. Dabei kommt der Vf. zu dem Ergebnis, dass die Gottesreden Hiob eine echte, wenn auch in dieser Form nicht erwartete Antwort geben: In der ersten Rede stelle Gott seinen menschliches Verstehen übersteigenden Weltplan dar, mittels dessen er die Welt eingerichtet habe und bewahre; in der zweiten Rede führe Gott Hiob am Beispiel der von ihm geschaffenen und gebändigten chaotischen Tiere, dem Behemot („Nilpferd") und dem Leviathan („Krokodil"), seine gerechte

Herrschaft vor. Im Anschluss an J. Ebach[1] versteht Chol-Gu Kang die erste Gottesrede als Antwort auf Hiobs Bestreitung der göttlichen Schöpfermacht in der Eingangsklage in Kap. 3 und die zweite Gottesrede als Antwort auf Hiobs radikalen Vorwurf an Gott in Kap. 9, die Erde sei in die Hand des Bösen gegeben. So würden im Verlauf der Gottesreden Hiobs Welt-, Gottes- und Menschenbild grundlegend korrigiert. Gegen Hiobs Überzeugung sei 1. die Welt auch in ihrer Ambivalenz stabil und von Gott bewahrt, 2. Gott auch in seiner Macht, Freiheit und Transzendenz ein persönlicher Gott und 3. der Mensch zwar nicht Mittelpunkt der Schöpfung, aber von Gott mit Würde begabt.

Basis dieser zutreffenden, aber nicht neuen Beschreibungen ist der masoretische Text (MT), den K. „unter der Voraussetzung des abgeschlossenen Kanons" betrachtet (18). Der Versuch einer literargeschichtlichen Analyse wird nicht unternommen; die Leistungsfähigkeit einer redaktionsgeschichtlichen Betrachtung bleibt unberücksichtigt. Das ist angesichts der richtigen Beobachtung K.s, dass sich im Hiobbuch eine Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Theologien zeigt, bedauerlich. Nicht nur an dieser Stelle ist die Studie nicht auf der Höhe der gegenwärtigen Forschung, in der gerade die Frage nach den sich im Hiobbuch spiegelnde Schriftdiskursen in ihren literarischen und theologiegeschichtlichen Kontexten eine zentrale Rolle spielt. Methodische und forschungsgeschichtliche Mängel weisen bereits die Übersetzung und die ausführliche Textkritik auf. Einige Passagen der Septuaginta (LXX) sind falsch übersetzt (u. a. 38, 36), zudem wird diese – wie auch das aus Qumran bekannte, im 2./1. Jh. v. Chr. angefertigte Hiobtargum (11QTgJob) – anachronistisch als Bearbeitung des MT angesehen. Zwischen dem Old Greek und dem von Origenes auf der Basis der Übersetzung von Theodotion hergestellten „kirchlichen Text" der Hiob-LXX wird nicht sauber unterschieden. Die Lücken, die sich im Old Greek und in 11QTgJob gegenüber dem MT finden (z. B. 39,13–18; 40,1–2), werden nicht literargeschichtlich ausgewertet. Bei der Übersetzung einzelner Leitwörter und stehender Wendungen der Gottesreden fällt die fehlende Konkordanz in der Übersetzung auf. Aus der sich an diesen Teil anschließenden Kompositionsanalyse ist hervorzuheben, dass der Vf. die ganz kurze Gottesrede in 40,1–2 trotz ihrer eigenen Überschrift als Abschluss der ersten Gottesrede versteht und aus der Hiobantwort in 40,3–5 herausliest, weshalb eine weitere Rede Gottes nötig ist: Hiob solle nicht nur zum Schweigen gebracht werden, sondern zu einer neuen Erkenntnis kommen. Eine solche vermittle die zweite Gottesrede, wie sich in Hiobs Schlussantwort zeige, in der dieser konstatiere: „Darum liegt mir nichts mehr daran (*'æm'as*) und ich bin umgestimmt (*niḥamtî*) auf Staub und Asche." (42,6) Die Interpretation beruht in beiden Fällen der umstrittenen Übersetzungen von *mā'as* und *nāḥam* (*Nifal*) auf bekannten Vorschlägen von I. Willi-Plein[2].

Den Hauptteil der Studie machen die Textanalyse, daran anschließend die Gattungs- und Traditionskritik und die Nachzeichnung der Kosmologie, Theologie und Anthropologie der Gottesreden aus. Dabei wird aufgezeigt, wie in den Gottesreden Themen der Hiobreden aufgenommen und transformiert werden. Zutreffend wird damit der enge literarische und theologische Zusammenhang der Reden Gottes und Hiobs aufgewiesen und begründet, weshalb Hiob am Ende getröstet ist (42,6). Im Hintergrund dieser Ausführungen stehen 1. ältere Untersuchungen zur Mischung von Gattungen aus Weisheit, Recht und Kult, nicht aber neuere formgeschichtliche und intertextuelle Arbeiten von J. E. Hartley[3], K. Dell[4], F. R. Magdalene[5] und W. Kynes[6], 2. Studien zum ikonographischen Hintergrund von O. Keel[7] und zum Mythos im Hiobbuch von G. Fuchs[8] sowie 3. viele (wichtige) Veröffentlichungen von B. Janowski zur Anthropologie im AT.

Die vom Vf. vorgetragene Deutung der letzten Rede Gottes (42,7f) bleibt diffus, da er das Schlüsselwort *n^{e}kônāh* einmal mit „richtig" übersetzt, Hiob dementsprechend gegenüber den Freunden in angemessener Weise geredet habe, ein anderes Mal mit „Richtiges", demzufolge der Inhalt der Rede Hiobs durch Gott ins Recht gesetzt würde. Bei der Interpretation des umstritten *'elaj* (42,7) schließt sich K. einem Vorschlag von M. Oeming[9] an, wonach Hiob im Gegensatz zu den Freunden richtig *zu* (nicht über) Gott geredet habe. Wie sich dieses Verständnis zu dem Rat des Eliphas, Hiob möge sich *an* Gott wenden (5,8), verhält, wird nicht diskutiert. Dass durch die Gottesreden Hiobs Menschenwürde *wieder*hergestellt werde, wird im Text nicht gesagt; auch nicht, dass Hiob nach den Gottesreden *wieder* der Knecht (*'æbæd*) Jahwes wird (318f). Durch die Gottesreden wird vielmehr gezeigt, dass Hiob entgegen seiner Klage (19,9) auch *in* seinem Leiden Würde hat. Von einem Entzug des Titels *'æbæd* wird im Hiobbuch nicht gesprochen. Gerade wenn man das Buch in seiner hebräischen „Endgestalt" liest, bleibt Hiob durchgehend der Gottesknecht. Dass Hiob schließlich Gott als barmherzig (293, 319) und „in weiblicher Fürsorge" (288) erfährt, ist so kaum am Text der Gottesreden selbst abzulesen, in denen bezeichnenderweise weder die Wurzeln *ḥnn* und *rḥm* noch das Wort *ḥæsæd* verwendet werden. Von der Gnade und Huld Gottes sprechen ausdrücklich nur die Elihureden (33,24; 37,13).

Der Studie sind eine Übersicht zur Verwendung von Tierbegriffen im gesamten Hiobbuch (vgl. die zahlreichen Studien von P. Riede; die einschlägige Monographie von F. Schmitz-Kahmen[10] scheint der Vf. nicht zu kennen), Kurzreferate zur Ikonographie des Sonnengottes, zum „Herrn der Tiere" und zum Bildhintergrund von Behemot und Leviathan beigegeben. Alles in allem zeigt K.s Arbeit, dass und wie die Gottesreden thematisch und motivisch als eine Antwort auf die Fragen Hiobs gelesen werden können. Einen eigenständigen, weiterführenden Beitrag zur Forschung leistet das nachlässig redigierte Buch nicht.

Berlin Markus Witte

Lanzinger, Daniel: **Ein „unerträgliches philologisches Possenspiel"?** Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016. 378 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 112), geb. € 100,00 ISBN: 978–3–525–59370–7

Lange Zeit schien es so, als hätte die moderne Bibelwissenschaft die Allegorese als Auslegungsmethode ein für alle Mal überwunden. Um als Wissenschaft ernst genommen zu werden, hatte die Exegese historisch zu sein, weil sie nur als solche auch ihre kritische Funktion erfüllte. Dabei blieb die praktische Bibelhermeneutik in Predigt, Schule und Katechese auch dort, wo sie historisch informiert war, über weite Strecken allegorisch. Mit dem Erstarken der rezeptionsästhetischen Perspektive und dem Wiederaufleben der kanonischen Bibellektüre wurde die Allegorese schließlich auch in der wissenschaftlichen Exegese hoffähig. Totgesagte leben länger, was in diesem Fall einen einfachen Grund hat: Die Allegorese reagiert auf ein Problem, das allen textbasierten Traditionen innewohnt und bisher keine einfachere Lösung gefunden hat. Das Problem besteht darin, die jeweilige Praxis und Lehre einer Überlieferungsgemeinschaft aus ihren autoritativen Texten begründen zu müssen, obwohl diese zu den fraglichen Themen vielleicht etwas anderes oder gar nichts sagen. Nun hat die Überlieferungsgemeinschaft der Kirche in unseren Breiten einen rasanten Bedeutungsverlust erlitten. Umso lauter wird die Frage nach der Relevanz der biblischen Traditionen für unsere moderne Kultur und Gesellschaft. Da die alten Texte auf heutige Fragen häufig keine oder verstörende Antworten geben, werden sie dann entweder allegorisch oder gar nicht mehr gelesen.

Die aktuellen Kontroversen um eine angemessene Hermeneutik und Methode der Schriftauslegung blendet Daniel Lanzinger in seiner von Martin Ebner in Bonn betreuten Diss. fast vollständig aus und leistet gerade dadurch einen grundlegenden Beitrag dazu. Denn so

[1] J. Ebach: *Streiten mit Gott.* Hiob. 2 Bände, Neukirchen-Vluyn 1996/^{2}2004 (Kleine Biblische Bibliothek).

[2] I. Willi-Plein: „Hiobs Widerruf?'. Eine Untersuchung der Wurzel נחם und ihrer erzähltechnischen Funktion im Hiobbuch [1983]", in: *Sprache als Schlüssel.* Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, hg. v. Michael Pietsch / Tilmann Präckel, Neukirchen-Vluyn 2002, 130–145.

[3] J. E. Hartley: *The Book of Job*, Grand Rapids 1988 (The new international commentary on the Old Testament).

[4] K. Dell: *The Book of Job as Sceptical Literature*, Berlin 1991 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 191).

[5] F. R. Magdalene: *On the Scales of Righteousness.* Neo-Babylonian Trial Law and the Book of Job, Providence 2007 (Brown Judaic Studies, 348).

[6] W. Kynes: *My Psalm Has Turned into Weeping.* Job's Dialogue with the Psalms, Berlin 2012 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 437).

[7] O. Keel: *Jahwes Entgegnung an Ijob.* Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst, Göttingen 1978 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 121).

[8] G. Fuchs: *Mythos und Hiobdichtung.* Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen, Stuttgart 1993.

[9] M. Oeming: *„Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob' (Hi 42,7).* Gottes Schlußwort als Schlüssel zur Interpretation des Hiobbuchs und als kritische Anfrage an die moderne Theologie", in: *Evangelische Theologie* 60 (2000), 95–108.

[10] F. Schmitz-Kahmen: *Geschöpfe Gottes unter der Obhut des Menschen.* Die Wertung der Tiere im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1997.

gelingt ihm ein vorurteilsfreier Zugriff auf das Phänomen der Allegorese an ihrem historischen Ort bei Paulus und seinen Zeitgenossen, ohne anachronistische Maßstäbe anzulegen. Nur am Anfang und am Schluss kommt mit Friedrich Nietzsche ein brillanter Kritiker der christlichen Allegorese zu Wort. Weshalb das „unerhörte philologische Possenspiel" (Nietzsche; 13) bei L. im Titel als „unerträgliches philologisches Possenspiel" firmiert, erschließt sich dem Rez.en nicht, zumal L. am Ende auf Nietzsches Wortlaut zurückkommt: „Was ist nun zum Vorwurf Nietzsches zu sagen, die Allegorese sei ein ‚unerhörte[s] philologische[s] Possenspiel'? Man wird wohl sagen müssen: Ja, sie ist ein Possenspiel. Das ausgeklügelte System von methodische Objektivität insinuierenden Auslegungsstrategien kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass es am Ende doch das gewünschte Ergebnis des Auslegers ist, das über das genaue Verfahren der Auslegung entscheidet. Das hat Nietzsche scharfsichtig erkannt. Allerdings: Dieses Possenspiel ist keineswegs ein unerhörtes. Im Gegenteil: Es ist ein Spiel, das sich in der Antike großer Beliebtheit erfreute." (315)

Dieses Ergebnis wird durch die Anlage der Studie gedeckt. Aus einem knappen Forschungsüberblick zieht L. Konsequenzen für den Fortgang seiner Untersuchung (16–41): „Es ist nicht der Anspruch dieser Arbeit, eine Geschichte der Allegorese zu schreiben, sondern lediglich, die Praxis der Allegorese in dem für die ntl. Exegese relevanten Zeitfenster (d. h. ca. 50 v. Chr.–120 n. Chr.) zu untersuchen." (34) Die dazugehörige Theorie skizziert L. vorab anhand der teils nur fragmentarisch erhaltenen Rhetorikhandbücher aus jener Zeit: Philodem, Tryphon, Demetrius, Papyrus Derveni, Cicero und Quintilian (42–51). Damit untermauert er auch seinen Grundsatz, der quellensprachlichen Terminologie den Vorrang vor der wissenschaftssprachlichen einzuräumen (41). Anschließend wird die Praxis der Allegorese in ausgewählten Texten der einschlägigen Autoren eingehend untersucht; im Einzelnen sind dies: Heraklit, *Quaestiones Homericae*; Plutarch, *De Iside et Osiride*; Philon, *De Abrahamo*; aus Qumran der Habakuk-Pescher und die Damaskusschrift (52–186). Auf dieser Grundlage zieht L. „Zwischenbilanz" (187–193) und kommt zu folgender Definition von Allegorese: „Allegorese liegt dann vor, wenn ein Autor eine von ihm als autoritativ akzeptierte Quelle referiert (d. h. unter Hinweis auf die Anführung eines Fremdtextes zitiert oder paraphrasiert), aus dieser Quelle einzelne Elemente herausgreift und diesen eine Bedeutung zuschreibt, die von derjenigen des normalen Sprachgebrauchs abweicht, dabei annimmt, dass die von ihm vorgeschlagene Bedeutung eine vom Urheber der Quelle intendierte ist, und schließlich die Plausibilität seiner Deutung durch Aufzeigen einer Ähnlichkeit zwischen dieser und ihrer Entsprechung in der Quelle begründet." (193.309)

Mit dieser Definition im Rücken wendet sich L. den authentischen Paulusbriefen zu und identifiziert vier Abschnitte mit allegorischer Schriftauslegung (1 Kor 9,8–12a; 10,1–14; Gal 3,16; 4,21–31), die nun ihrerseits einer gründlichen Exegese im Blick auf die paulinische Praxis der Allegorese unterzogen werden (200–293). Als „Grenzfälle" bzw. „benachbarte Phänomene" werden anschließend noch Röm 5,12–21; 10,6–8; 1 Kor 5,6–8; 2 Kor 3,12–18 in ihrer rhetorischen Funktion kurz beschrieben (294–308). Zum Abschluss werden die Ergebnisse zusammengefasst (315; s. o.) und „Impulse für weiterführende Studien" gegeben, die sich etwa mit der paulinischen Schriftauslegung insgesamt oder mit der Allegorese in den Deutero- und Tritopaulinen befassen müssten (308–319).

L. überzeugt mit seiner Arbeit auf der ganzen Linie. Beim Vergleich der paulinischen mit zeitgenössischen Texten widersteht er jener weit verbreiteten „Parallelomanie", die dazu führt, „dass die Vergleichstexte, wenn sie nur als eine Art Steinbruch benutzt werden, nicht in ihrem je spezifischen literarischen, philosophischen oder theologischen Profil gewürdigt werden können" (39). Stattdessen lässt L. den außerbiblischen wie den biblischen Texten dieselbe Gründlichkeit angedeihen. Das erfordert eine kluge Beschränkung auf exemplarische Texte, die gleichwohl repräsentativ sind: „Da es angesichts der Fülle des Quellenmaterials nicht möglich ist, den Optionen ‚Forschen in die Breite' und ‚Forschen in die Tiefe' gleichermaßen gerecht zu werden, ohne ein mehrbändiges Kompendium zu verfassen, fiel die Entscheidung zu Gunsten der Tiefe, d. h. der detaillierten Einzelanalyse ausgewählter Texte." (34) Diesen Satz möchte man als Empfehlung all jenen ins Stammbuch schreiben, die meinen, in der ntl. Exegese gäbe es nach zweitausend Jahren nichts mehr zu holen. Wer anfängt, die außerbiblischen Texte genauso gründlich zu lesen wie sein NT, dem geht seiner Lebtage die Arbeit nicht aus.

Von den sachlichen Ergebnissen ist eines hervorzuheben, das geeignet ist, L.s Arbeit in die Forschungsgeschichte zur antiken Allegorese einzuschreiben: Er verwirft die grundsätzliche Unterscheidung zwischen literarischer Allegorese und geschichtlicher Typologie, die wesentlich auf Leonhard Goppelt zurückgeht. Nach L.s Dafürhalten beruht sie „auf der neuzeitlichen Überbetonung einer Dichotomie von ‚Text' und ‚Ereignis'" (278). Statt von „Typologie" spricht L. lieber von „paradigmatischer Allegorese", für die charakteristisch sei, „dass zwar die auszulegende Erzählung als ganze ihre ‚geschichtliche' Dimension bzw. ihren Literalsinn behält, aber dennoch einzelne Erzählelemente allegorisch-substitutiv ausgelegt werden, um die paradigmatische Funktion der Hauptaktanten zu verdeutlichen." (278) Wo Paulus die Begriffe „τύπος" oder „τυπικῶς" verwendet (1 Kor 10,6.11), tut er als Schriftausleger nichts völlig anderes als dort, wo er von „ἀλληγορούμενα" spricht (Gal 4,24). An dieser Erkenntnis kommt künftig niemand mehr vorbei.

Eine andere Einsicht tritt hinzu, die L. nicht bezweckt und deshalb umso deutlicher zutage fördert: Allegorese ist bewusste Eisegese, die gezielt in den Text hineinliest, was dort nicht steht und deshalb auf dem Wege der Exegese auch nicht herausgeholt werden kann. Wer heute für die Wiederbelebung der Allegorese streitet, sollte sich darüber im Klaren sein.

Tübingen Wilfried Eisele

Theobald, Michael: **Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen**. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2016. 428 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 229), pb. € 38,00 ISBN: 978–3–460–03294–1

Das zu rezensierende Buch leistet mit exegetischen und historischen Untersuchungen einen Beitrag zur Beantwortung der Frage nach dem „kanonische[n] ‚Paulus'-Bild" (373). Historisch gewendet lässt sich diese Forschungsfrage in etwa so formulieren: Welches Verständnis der paulinischen Theologie setzt sich im Zuge der ntl. Kanonbildung durch und welche Rolle spielen dabei die Pastoralbriefe? Der Vf. verbindet diese Themenstellung zudem mit dem eher assoziativen Begriff der „Israel-Vergessenheit" (18f). Er bezeichnet damit einen Prozess, der ein „ent-judaisiertes Paulusbild" und die „heidenchristlich[e] Profilierung" der Kirche hervorgebracht habe (357f).

Es ist sinnvoll, zunächst einen Überblick über den Argumentationsgang der umfangreichen Studie zu geben: Auf Vorüberlegungen zum „erinnerten Paulus" (Kap. 2) und zu den „methodischen Grundentscheiden" (Kap. 3) folgt in den Kap.n 4 bis 9 die Klärung der historischen und philologischen Fragen zur Entwicklung des Paulusbildes. Zur historischen Verortung der Pastoralbriefe wird dann ein neuer Vorschlag unterbreitet (Kap. 10). Hermeneutische Reflexionen zum für die heutige Theologie maßgeblichen Paulusbild schließen den Band ab (Kap. 11).

Da der Stand der Forschung es nicht erlaube, alle exegetischen Überlegungen, die in der Untersuchung vorausgesetzt werden, erschöpfend zu beantworten, werden nach einer gut informierten Problemskizze (21–33) in Kap. 3 „methodische Grundentscheide" vorgestellt: Die Pastoralbriefe bilden ein Dreiercorpus in der Reihenfolge Tit, 1 Tim und 2 Tim. Dieses sei mindestens eine Generation nach Paulus und ohne Kenntnis der Apg, aber auf Basis einer Paulusbriefsammlung verfasst worden (35–59). Daraus ergeben sich die Leitfragen des Buches (59f), die sich wie folgt zusammenfassen lassen: Warum wird die Jerusalem-Orientierung des authentischen Paulus übergangen? Und: Wie sind die Geschichte der Paulusbriefsammlung und das durch diese unter Mitwirkung der Pastoralbriefe geformte Paulusbild zu rekonstruieren?

Kap. 4 (61–115) untersucht die intertextuellen Bezüge zwischen den Pastoralbriefen und dem Römerbrief. Die Vorarbeiten von Lohfink und Weiser werden ausgewertet und die Anzahl der Bezüge sowohl erweitert als auch im Rahmen der Deutekategorie der „Israel-Vergessenheit" interpretiert. Der Römerbrief und mit ihm Rom als der fiktive Abfassungsort des 2 Tim spielten eine „überragende Rolle" für die Pastoralbriefe (114).

Kap. 5 (117–156) befasst sich mit der „Rom-Fokussierung" der Pastoralbriefe, in denen bekanntlich das paulinische Reiseziel „Spanien" (Röm 15,24.28) übergangen wird. Der Vf. interpretiert 2 Tim 4,16–18 – eine Aussage, die traditionell als Beleg für eine erste Freilassung des Paulus und eine darauf folgende Spanienmission gedeutet wird – als Hinweis auf zwei Phasen einer Gerichtsverhandlung. Rom sei demnach Ziel und Endstation des Paulus-Itinerars der Pastoralbriefe. Das unpaulinische Jerusalem-Schweigen und die Rom-Zentrierung der Pastoralbriefe sprechen dafür, dass diese nur eine „Kurzform" des Römerbriefs gekannt hätten (156).

Kap. 6 (157–212) wendet sich nun wieder der Paulusbriefsammlung zu, in die sich die Pastoralbriefe durch Referenzen „eingeschrieben" hätten (157). Zu deren Umfang gehörten mit Ausnahme der Thessalonicherbriefe die unumstrittenen Paulusbriefe sowie die Deuteropaulinen (172). Aus dieser Sammlung entwickelten die Pastoralbriefe ihr Itinerar wie auch ihre erzählte Welt. Ausführlich zeichnet der Vf. die Lektüre nach, die diese rekonstruierte Paulusbriefsammlung durch den Autor der Pastoralbriefe erfahren haben könnte. Röm 15f und die Apg habe er nicht gekannt. Dies sei die textgeschichtliche Ursache für die Israel-Vergessenheit der Pastoralbriefe (212).

In Kap. 7 (213–244) wird diese für die Pastoralbriefe vorausgesetzte hypothetische Paulusbriefsammlung historisch mit einer bestimmten Entwicklungsstufe der Paulusbriefsammlungen, nämlich einer prämarkionitischen Sammlung, in der der Röm vermutlich „durch einen mechanischen Defekt" auch nur als 14-Kapitelbrief vorgelegen habe, zusammengeführt (224). Die Folgen des Wegfalls von Röm 15 beschreibt der Vf. mit den Worten: „Der jüdische Apostel wurde auf Grund verschiedener Faktoren unter der Hand in einen ‚Apostel der Heiden' verwandelt." (243)

Kap. 8 (245–331) diskutiert v. a. die Ignatianen und deren notorisch umstrittenen Abfassungsverhältnisse. Im Ergebnis spreche vieles für die Kenntnis der Pastoralbriefe durch den Polykarpbrief, der wiederum durch die Ergänzungen von Aussagen zu den Ignatiusbriefen deren „raffinierte[n] Fälschung" ermöglicht habe (323). Für die Abfassung der Pastoralbriefe sei demnach am ehesten an das „zweite Viertel des 2. Jh." zu denken (331).

Nachdem in Kap. 9 (333–348) festgestellt wird, dass auch die apokryphen Paulusakten dem Rom-orientierten Paulusbild der Pastoralbriefe nahestünden und sie womöglich die gleiche Paulusbriefsammlung mit „der schon diagnostizierten Israel-Vergessenheit" genutzt hätten (347), fasst Kap. 10 (349–372) die historischen Ergebnisse noch einmal zusammen: Eine Paulusbriefsammlung, die nur Röm 1–14 enthalten habe und unabhängig von der Apg rezipiert worden sei, habe die Israel-Vergessenheit der Pastoralbriefe bewirkt und deren Mitwirkung an einer „heidenchristlichen Profilierung" der Kirche befördert (358). Schließlich werden noch die Wirkungen der Pastoralbriefe auf die Stellung der Frau in der Kirche, die als „Ausschluss und Integration" zugleich zu verstehen sei (352), und auf das Amtsverständnis, speziell das Monepiskopat, erörtert. Das Schlusskap. (373–389) weitet die ohnehin komplexe Fragestellung noch einmal auf eine kritische Würdigung der kanonischen Lektüre der Schrift aus. Die Exegese sollte die historische Dimension der biblischen Schriften herausarbeiten, ohne aber deren theologische Ansprüche zu übergehen, während eine kanonische bzw. theologische Lektüre deren Situationsgebundenheit zu berücksichtigen habe.

Die detailreiche und doch zugleich auf die Grundlinien der historischen Entwicklung konzentrierte Studie ist ein großer Gewinn für die Diskussion um die Paulusrezeption. Es gelingt ihr, Einzelbeobachtungen an den Pastoralbriefen mit den großen Fragen der Kanonbildung im ersten und zweiten Jh. in ein Gesamtbild zu integrieren, in dem exegetische und historische Argumente die Basis bilden und durch das doch weitere theologische Zusammenhänge erschlossen werden. Selbstverständlich lassen sich an jedem einzelnen Argumentationsschritt auch gegenläufige Gesichtspunkte stark machen: Ist der Nachweis, dass die Pastoralbriefe Röm 15 nicht kannten, wirklich ausreichend geführt, wenn auf die Gegenprobe verzichtet wird? So wäre auf der Basis der verwendeten intertextuellen Kriterien durchaus auch in Erwägung zu ziehen, ob nicht die von Paulus in Röm 15,30–32 thematisierte Lebensgefahr – exegetisch: die Verwendung von ῥύομαι in Röm 15,31 – auf die in 2 Tim vorausgesetzte Situation, speziell auf die Aussage in 4,17f, eingewirkt hat (vgl. 127f). Ist die These, die Unkenntnis von Röm 15 habe die Israel-Vergessenheit bewirkt, überzeugend, wo doch gerade dieses Kap. immer wieder die Stellung der nichtjüdischen Völker und die Aktivitäten der heidenchristlichen Gemeinden positiv, Judäa hingegen als feindliches Gebiet negativ darstellt? Und: Muss man eine Israel-Vergessenheit diagnostizieren, wenn das frühe Christentum Paulus als Apostel der Nichtjuden versteht, wo dieser das doch selbst immer wieder hervorhebt (Gal 1,16; 2,8; Röm 11,13; 15,16)? Die Diskussion um diese wie weitere Fragen, etwa nach dem Verhältnis der Pastoralbriefe zu den Deuteropaulinen oder nach der Authentizität der Ignatiusbriefe, wird sicher weitergehen. Dem Vf. ist aber uneingeschränkt dafür zu danken, dass er mit seiner umfassenden Studie sowohl methodische wie historische Grund- und Detailfragen, aber auch theologische und hermeneutische Zugänge zu diesem großen Thema der ntl. Wissenschaft und Theologie kundig erschlossen und eine eigene sorgfältig begründete These vorgelegt hat.

Marburg Lukas Bormann

Theobald, Florian: **Teufel, Tod und Trauer**. Der Satan im Johannesevangelium und seine Vorgeschichte. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 323 S., geb. € 89,99 ISBN: 978-3-525-59367-7

Zwei Teile machen im Wesentlichen dieses Buch aus, die nur lose miteinander verbunden sind, aber nicht disharmonieren: Eine „Geschichte der Teufelsvorstellung von ihren Anfängen bis zum Neuen Testament" (25–147) und eine Abhandlung über den Teufel im Johannesevangelium (148–287).

Florian Theobalds Geschichte der Teufelsvorstellung richtet sich hauptsächlich gegen die Darstellung Henry A. Kellys (*Satan*. A Biography, Cambridge 2006), der den Teufel sowohl im antiken Judentum als auch im Christentum vor dem zweiten Jh. als eine von Gott abhängige Gestalt sah, eine Art himmlischer Staatsanwalt, von den Juden und Christen nicht wirklich geschätzt, aber kein kosmischer Outlaw oder Gegner Gottes, was sich erst im Christentum des zweiten Jh.s geändert habe, das so zu einer Art neo-zarathustrischen Religion geworden sei (15–16). Th. sieht demgegenüber schon früh dualistische Elemente sowohl in der frühjüdischen als auch der frühchristlichen Satanologie; im Hinblick auf mehrere Texte ist bei ihm vom Teufel als Widersacher Gottes die Rede – S. 63 (Qumran); 64–67 (Sapientia Salomonis); 80–82 (Test Hiobs); 84–86 (Bilderreden des 1 Henoch). Er sieht in der frühjüdischen Satanologie zwei Traditionslinien ineinanderlaufen, einmal die Satans-Tradition, die den Teufel ursprünglich als einen Agenten Gottes imaginiert, und dann die herkömmlich anders geartete Belial-Überlieferung: Belial ist von Haus aus eine mit dem Chaos, der Unterwelt, dem Antikosmisch-Widergöttlichen assoziierte Macht (34–35; 63–64); für einige Texte (etwa die Sektenrolle vor der Einfügung der Zwei-Geister-Lehre) konstatiert Th. (wie auch Kelly) eine unpersönliche Rede von Belial (54–55). Ein dualistisches Moment sieht er in der *Vita Adae et Evae*, wo er eine Hybris des Teufels gegen Gott und damit den Teufel als Gottes Widersacher sieht, weil der Teufel sich gegen die von Gott gewollte kosmische Vorrangstellung des Menschen wende (71–73). Eine Frühdatierung des Luzifermythos, die der Frühdatierung einer dualistischen Satanologie entgegenkäme, da in ihm ein Hybrismotiv hervortritt (der Teufel will – Basistext ist Jes 14,12 – seinen Thron neben den Thron Gottes setzen), lehnt Th. aber ab – im Einklang mit rezenter Forschung (Kelly, Dochhorn, Vollenweider) (vgl. 67–79 passim). Ein Spezifikum der traditionsgeschichtlichen Arbeit bei Th. besteht in der Hervorhebung des v. a. mit Überlieferungen vom eschatologischen Teufelsfall zusammenhängenden Motivs der Traurigkeit (λύπη; *tristitia*): Mit dem Teufel wird Traurigkeit beseitigt und tritt Freude an deren Stelle (4Q 177, X,8–10; Apc Mos 39; Ass Mos 10; Test Jud 25,3–5) (241–254). Mit Traurigkeit sieht er den Teufel auch in 2 Kor 2,5–11 assoziiert (99–105).

Dieses Motiv erhält eine entscheidende Bedeutung für Th.s Arbeit am Johannesevangelium. Hier ist die Teufelsgestalt durchweg mit Erzählungen vom Leiden Jesu verbunden, sodass sein Buch auch als Beitrag zur Interpretation der johanneischen Passionsüberlieferung gelesen werden kann. Charakteristisch für die dortige Rolle des Teufels erscheint Th. zufolge, dass einerseits mit dem Ostergeschehen eine kosmische Entmachtung des Teufels verbunden ist (so interpretiert er das ἐκβληθήσεται ἔξω in Joh 12,31), andererseits aber der Teufel immer noch gegen die Jünger vorgehen kann. Der kosmischen Entmachtung müsse bei Johannes eine anthropologisch-individuelle folgen, und diese geschehe im Wirken des Geistes (279–280). Wesentliche Einwirkungen des Teufels aber sind für Th. psychologischer Natur: Die Traurigkeit (λύπη) der Jünger angesichts von Jesu Tod, die durch die Begegnung mit dem Auferstandenen zur Freude wird (Joh 16,6.20–22), ist seiner Johannesinterpretation zufolge etwas wesentlich Satanisches, desgleichen die Bestürzung, für Th. Todesfurcht, die Jesus angesichts seines Leidens überkommt (Joh 12,27).

Ich halte es für eine Stärke von Th.s Buch, dass er die Bedeutung der λύπη-Motivik für die Satanologie hervorgehoben hat. Gerade bei den johanneischen Texten frage ich mich aber, ob nicht deutlicher hätte differenziert werden müssen zwischen einem als satanisch interpretierten Affekt λύπη (vgl. die nicht immer überzeugenden Belege auf 238–239) und einer λύπη, die durch satanische Aktionen ausgelöst wird, aber an sich nicht satanisch ist. So hatte ich die Trauer der Jünger um Jesu Tod im Johannesevangelium (16,6.20–22) immer verstanden, vielleicht etwas voreingenommen, weil ich es vernünftig finde, wenn man um einen Menschen trauert, wie sich das auch immer zu (mir fremden) Apathie-Idealen verhält.

Differenzierungsbedarf sehe ich ebenso im Hinblick auf die Begrifflichkeit, mit denen Th. das Verhältnis zwischen Gott und Teufel in seinen Texten beschreibt. Speziell der Terminus „Widersacher Gottes" ist mir viel zu unpräzise. Ich finde ihn auch sonst in der exegetischen Literatur, der jetzt meine Kritik gelten soll (mehr als Th., der sich immerhin positioniert, also weiß, was er tut). Nicht gerade selten erscheint der „Widersacher Gottes" in der Fachliteratur schlichtweg als Antonym, das man wohl praktisch findet, weil man nicht immer „Teufel" schreiben will, und das ohne weiteres durch „der Leibhaftige" zu ersetzen wäre (dann tut es doch, das wäre weniger irreführend!). Ich ärgere mich über diese Terminologie inzwischen fast noch mehr als über den Teufel selber; sie ist bestens geeignet, eine feingliedrige, vielleicht auch fragile, inkonzinne satanologische Aussagestruktur in Texten mit einem wetterfesten Lack zu überziehen, der keinerlei Formen mehr erkennen lässt, bewirkt also in etwa das Gegenteil von Exegese.

Was ist denn eigentlich ein „Widersacher Gottes"? Jemand, der mit Gott ernsthaft um die Macht konkurriert? Das würde passen; ich sehe solche Strukturen aber allenfalls in zarathustrischen Texten, etwa in *Vendidad* 22, wo Ahura Mazda von Angra Mainyu mit Krankheiten überzogen wird. Oder soll ich schon von einem Widersacher Gottes reden, wenn der Teufel etwas will (mehr sein als der Mensch in Vit Ad 11–17), was Gott so nicht will (der dort den Menschen als den kosmischen Vizeregenten bestimmt). Dann wäre doch so gut wie jeder Mensch ein Widersacher Gottes! Viel klarer ist der Teufel in Vit Ad 11–17 ein Widersacher des Menschen; als solcher wird er dann auch in der Quelle bezeichnet (Adam nennt ihn in Vit Ad [lat] 17 *adversarius meus*). Nicht Gott ist in des Teufels Fokus, sondern der Mensch. Das Gleiche liegt vor, wenn der Teufel in Vit Ad 44 / Apc Mos 15ff auf eigene Rechnung handelt – bei der Verführung der Schlange, Evas und Adams. Auch hier hat der Teufel nicht Gott im Visier, er will vielmehr etwas Böses gegen den Menschen erreichen (Vit Ad 44 / Apc Mos 16,3). Wir haben es hier mit einer nondeterministischen Verortung bösen Handelns in einem monotheistischen System zu tun, das später bei Kirchenschriftstellern eine Parallele finden wird, die das Böse mit dem freien Willen assoziieren (vgl. Dochhorn in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 109 [2012], 31–33), wobei sich erst allmählich auch ein theomachisches Moment in der Darstellung des Teufels entwickelt,

mit dem dieser indes wohl eher Empörer als Widersacher im Sinne eines Gott-Teufel-Dualismus ist (er hat nicht den Hauch einer Chance gegen Gott) (vgl. ebd. 33–34).

In summa: Wir brauchen eine Terminologie, die unterschiedliche Gott-Teufel-Konstellationen differenziert beschreibt, die nicht überall einen Gott-Teufel dekretiert und umgekehrt wirklich existierende Antagonismen überblendet (Teufel – Mensch; Teufel – Michael; Teufel – Christus qua Mensch etc.). Für diese exegetisch äußert relevante Aufgabe ist Interesse an systematisch-theologischen Fragestellungen vonnöten; keineswegs immer sind Exegese und Systematische Theologie natürliche Feinde.

Durham Jan Dochhorn

Judaistik / Biblische Zeitgeschichte

Gruen, Erich S.: **The Construct of Identity in Hellenistic Judaism**. Essays on Early Jewish Literature and History. – Berlin: De Gruyter 2016. (XIV) 574 S. (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies, 29), geb. € 129,95 ISBN: 978–3–11–037302–8

Den Hg.n ist zu danken, dass sie die vorliegende Sammlung von Beiträgen, die Erich S. Gruen seit 1993 veröffentlicht hat, in die Reihe *Deuterocanonical and Cognate Literature Studies* aufgenommen haben. Damit ist zu hoffen, dass der Band eine möglichst breite Leserschaft finden wird. Dem Vorwort von Martin Goodman kann man nur zustimmen, wenn er bemerkt: „When a classicist like Erich Gruen turns his gaze onto this material he sees quite different issues from those noted by New Testament scholars, let alone those who start from the rabbinic traditions." (2) Diese Beschreibung trifft den Kern dessen, was die Beiträge so lesenswert macht.

Die Beiträge sind fortlaufend durchnummeriert. Der Band ist thematisch in vier große Abschnitte gegliedert, denen „General Reflections" (5–75) vorangestellt sind. Zwei Beiträge („1. Cultural Fictions and Cultural Identity", 7–20 und „2. Hellenistic Judaism", 21–75) führen in das Thema ein. Zur Konstruktion von Identitäten in der hellenistischen Welt bemerkt G.: „These diverse and miscellaneous examples share a common theme. In the heterogeneous society of the Hellenistic world, peoples strove to articulate their special qualities with reference to the dominant culture, but without succumbing to it. Indeed, it was precisely the ability to accommodate to that culture that supplied the tools whereby to express a distinct identity." (20) Die Auseinandersetzung zwischen Juden und ihrer Umwelt auf der literarischen Ebene beschreibt G. dann mit Bezug auf Joseph und Aseneth folgendermaßen: „This novel, therefore, fits a pattern that can be discerned again and again. Jews appropriated a genre familiar in the Hellenic cultural world, crossed conventional boundaries, underscored commonalties, but reiterated the special eminence they claimed for themselves." (33)

Der erste große Themenkreis beschäftigt sich mit jüdischer Identität („Jewish Identity and Greco-Roman Culture", 77–166). Jüdische Legenden werden in ihren hellenistischen Kontext eingeordnet („3. Fact and Fiction: Jewish Legends in a Hellenistic Context", 79–94). Die Konstruktion ethnischer Verbindungen wird untersucht („4. Kinship Relations and Jewish Identity", 95–111). Der Vf. geht in diesem Abschnitt ferner der Frage nach den Grenzen zwischen jüdischer Identität und hellenistischer Welt nach („5. Hellenism and Judaism: Fluid Boundaries", 113–131). Auch die unterschiedlichen Akzentuierungen bei der philosophischen Argumentation werden thematisiert („6. Jews and Greeks as Philosophers: A Challenge to Otherness", 133–152). Die angeblichen ethnischen Beziehungen zwischen Juden und Spartanern haben einen eigenen Abschnitt verdient und bekommen („7. The Purported Jewish–Spartan Affiliation", 153–166). Der zweite Themenkreis gilt dem Blick auf den jeweils anderen („Reciprocal Perspectives", 167–280). Als erstes wird dargelegt, wie aus jüdischer Sicht griechische Kultur und Ethnizität gedeutet wird („8. Jewish Perspectives on Greek Culture and Ethnicity", 169–196). Es schließt sich das theologisch besonders spannende Kap. an, das die unterschiedlichen Deutungen der Exodusgeschichte beleuchtet („9. The Use and Abuse of the Exodus Story", 197–227). Die Darstellung der Perser durch die Juden ist ebenfalls Teil dieses Abschnitts („10. Persia Through the Jewish Looking-Glass", 229–244). Das Aufeinandertreffen der Konstruktion jüdischer und griechischer Identität bei Flavius Josephus schließt sich an („11. Greeks and Jews: Mutual Misperceptions in Josephus' *Contra Apionem*", 245–263). Die bekannten Ausführungen des Tacitus über die Juden gehören inhaltlich sehr eng zu dem vorangehenden Kap. („12. Tacitus and the Defamation of the Jews", 265–280). Ein dritter großer Themenkreis ist die jüdische Existenz in einer nichtjüdischen Umwelt („Jewish Experience in a Pagan World", 281–409). Die Diasporaerfahrung („13. Diaspora and Homeland", 283–312) und die damit verbundenen Erfahrungen von Ausgrenzung und Verfolgung gehören zu diesem Themenkreis („14. Was There Judeophobia in Classical Antiquity?", 313–332 und „15. Hellenism and Persecution: Antiochus IV and the Jews", 333–357). Der jüdische Tempel in Memphis, der im zweiten vorchristlichen Jh. unter Onias gebaut wurde, ist ebenfalls Teil dieses Abschnitts („16. The Origins and Objectives of Onias' Temple", 359–382). Dieser Tempel ist besonders wichtig, da er, wie der Vf. dankenswerterweise ausdrücklich betont, *nach* der Kultzentralisation in Jerusalem gebaut wurde: „A question arises immediately. The strong Biblical pronouncement about worship of the Lord at a single site and the prohibition of ritual ceremonies elsewhere would seem to deny legitimacy to religious centers outside the Temple in Jerusalem. On the face of it, Onias' house of worship was schismatic, a breakaway cult, and a challenge to the authorities in Palestine." (359) Er kommt dann mit guten Gründen zu folgendem Ergebnis: „The Jewish sanctuary in Egypt was a reinforcement, not a rival, of Jerusalem." (382) Einmal mehr zeigt sich der besondere Wert dieses Werks für theologische Bibliotheken und Leser: Dieser späte Tempel wird im theologischen Diskurs fast nie erwähnt. Zwei unterschiedliche Aspekte des Verhältnisses zur römischen Zentralgewalt werden in den folgenden Abschnitten diskutiert („17. Herod, Rome, and the Diaspora", 383–395 und „18. Caligula, The Imperial Cult, and Philo's *Legatio*", 397–409). Der letzte Themenkreis widmet sich literarischen Konstruktionen („Jewish Literary Constructs", 411–503). Hier wird der Aristeasbrief („19. The *Letter of Aristeas* and the Cultural Context of the Septuagint", 413–436) ebenso behandelt wie die Verwendung biblischer Motive durch Artapanus („20. The Twisted Tales of Artapanus: Biblical Rewritings as Novelistic Narrative", 437–450). Das sibyllinische Orakel wird in diesem Abschnitt behandelt („21. Jews, Greeks, and Romans in the Third Sibylline Oracle", 451–471). Der Vf. beschreibt die Identität der jüdischen Sibylle so: „The Sibyl's origins precede even Babel. She thus asserts a universal heritage, embodying Hebrew traditions and later subsuming the authority of the Erythraean Sibyl, most venerated of the Hellenic prophetesses. Jewish identity stands in the forefront here. The keepers of the faith who had also absorbed pagan learning, literature, and legends claimed a place in both worlds but held firm to their core." (471) Ein Abschnitt zu Pseudo-Philo („22. Subversive Elements in Pseudo-Philo", 473–485) und einer zum Verhältnis von jüdischer Literatur zur zweiten Sophistik („23. Jewish Literature and the Second Sophistic", 487–503) schließen den Band ab. Es folgen die üblichen Indizes und Verzeichnisse: Abkürzungen, 505–511; Literaturverzeichnis, 512–541; Sach-, Personen- und Schlagwortindex, 542–549; Quellenverzeichnis, 551–574).

Der Vf. schafft es, einen neuen Blick auf bekannte Quellen zu werfen, aber auch eher unbekannte Quellen zu erschließen. Aus den einzelnen, oftmals an (aus theologischer Sicht) entlegenen Orten veröffentlichten Beiträgen wird durch die Zusammenstellung ein faszinierendes Werk, dessen Lektüre zu fesseln vermag, auch wenn an einigen Stellen Redundanzen festzustellen sind, die jedoch der Entstehungsgeschichte geschuldet sind. Dieses Werk darf in keiner wissenschaftlichen theologischen Bibliothek fehlen.

Wien Hans Förster

Tiwald, Markus: **Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums**. Ein Studienbuch. – Stuttgart: Kohlhammer 2016. 367 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 208), kt € 60,00 ISBN: 978–3–17–030922–7

Markus Tiwald ist ein ausgewiesener Kenner zu Fragen der Tora im NT und hat u. a. zahlreiche bedeutsame Arbeiten zu Paulus und zur Logienquelle vorgelegt. Er bringt damit hervorragende Voraussetzungen für die Bearbeitung des sowohl anspruchsvollen wie auch kontroversen Themas mit. Nur noch selten werden in den ntl. und religionsgeschichtlichen Fachdiskursen Christentum und Judentum des 1. Jh.s so direkt einander gegenübergestellt wie im gewählten Titel. Der Vf. ist sich dessen bewusst und möchte zeigen, „wie eng das frühe Christentum mit dem Judentum verbunden war, und warum sich die Wege irgendwann trotzdem trennten" (22). Er geht dabei von „der starken Pluriformität im damaligen Judentum" aus (24).

Das erste Kap. befasst sich mit den Begriffen „Frühjudentum" und „Urchristentum" (25–51). Es wird knapp angedeutet, dass der Begriff „Frühjudentum" eine Periodisierung der Geschichte des Judentums suggeriert, die nicht unumstritten ist. Die Begriffsdiskussion führt zur Frage nach der Trennung von Christentum und Judentum. Der Vf. rechnet mit einer weitgehenden Vielfalt und Offenheit des Judentums, innerhalb dessen und zu dem sich die „Christen" sehr unterschiedlich positionierten. Letzterer Begriff wird wiederum eher traditionell christologisch definiert. Er sei dort angemessen, wo „Jesus als der von Gott durch das Osterereignis legitimierte Messias (‚Christos') angesehen wird" (50).

Das zweite Kap. wendet sich der „Geschichte des Frühjudentums" zu (53–115). Es handelt sich um eine Skizze, die mit dem babylonischen Exil einsetzt und mit dem Beginn des rabbinischen Judentums endet. Die Ausführungen beruhen überwiegend auf einer kritischen Sichtung der Fachliteratur (53, Anm. 1). Es ist unvermeidlich, dass in einem solchen Überblick kontroverse Themen wie z. B. die Frage, ob sich Jerusalem als Polis verstanden hat, nicht eingehend diskutiert werden können (60). Bisweilen kommt dabei aber doch mancher beiläufig erläuterte Sachverhalt zu kurz, z. B. die Erklärung des Begriffs „Chanukka" (64) oder das Verhältnis der Bezeichnungen „Makkabäer" und „Hasmonäer" zueinander (68).

Die Darstellung der „Gruppierungen des Frühjudentums" in Kap. drei beginnt mit den drei Schulen, die Josephus nennt: Sadduzäer, Essener, Pharisäer, wendet sich dann weiteren Gruppierungen und Ausprägungen des antiken Judentums wie den Samaritanern und dem Diasporajudentum zu, um schließlich unter dieser Überschrift auch Jesus, den Täufer sowie die Jesusbewegung und selbst die „Urchristen" mit zu behandeln (117–236).

Dieses wichtigste und umfangreichste Kap. des Buches führt kenntnisreich in kontroverse Fragestellungen ein, wirkt aber etwas unein-

heitlich, da auch eine Art ntl. Zeitgeschichte und eine Quellenkunde des Schrifttums der Zeit integriert sind. Diese Darstellungsweise macht manche Zusammenhänge deutlicher, führt aber auch zu Überschneidungen und Ungleichgewichten, da die einzelnen Sachverhalte unterschiedlich tief bearbeitet, d. h. z. T. aus den Quellen, z. T. aus der Spezial- oder gar Überblicksliteratur entwickelt werden.

Das vierte Kap. „Soziopolitische und sozioreligiöse Vernetzungen im Frühjudentum Palästinas" (237–256) enthält anregende Erörterungen zur sozialgeschichtlichen Verortung der verschiedenen religiösen Gruppierungen. Manche Ausführung provoziert zu Widerspruch, etwa einige zu pauschal geratene Anachronismen zum Verhältnis der historischen Zeloten zu den heutigen Islamisten und des Imperium Romanum zur Weltmacht USA der Gegenwart (248f). Auch die einseitige Ableitung der jüdischen Apokalyptik aus gesellschaftlichen Widersprüchen überzeugt weniger, da die Gegenthese, die Apokalyptik arbeite sich an dem Ausbleiben der überbordenden Verheißungen Gottes für Israel und damit am Gottesverständnis und nicht an den soziopolitischen Gegebenheiten ab, unerörtert bleibt (254).

Das abschließende fünfte Kap. widmet sich dem Thema „‚Tora' und ‚Tempel' als *identity markers* in Frühjudentum und Urchristentum" (257–310; Herv. i. Orig.). Die Trennungsprozesse werden v. a. in den dynamischen Interpretationen von Tora und Tempel durch Jesus und durch die von ihm initiierte „jüdische Erneuerungsbewegung" gesucht (278). „Tora" sei weniger halachisch bestimmt gewesen, sondern vielmehr als „Weltenordnung" (277) oder „Schöpfungsordnung" (300) verstanden worden. Eine grundsätzliche Tempelkritik habe es vonseiten Jesu auch nicht gegeben (z. B. 285–287), sodass weder seine Haltung zur Tora noch jene zum Tempel als Gründe für die Trennung infrage kommen. Schließlich werden unter den genannten Stichworten der Stephanuskreis, Paulus, die Logienquelle, das Matthäusevangelium und das lukanische Doppelwerk z. T. sehr knapp diskutiert. Deren Verhältnis zu Tora und Tempel bewege sich auf unterschiedliche Weise innerhalb der Pluriformität des Judentums. Wiederum erstaunt manches, etwa die Parallelisierung des Paulus mit den „liberalen" Ansichten, die der von Pinhas getötete Simri („Zambri") nach Darstellung des Josephus äußert (293–304). Die sich auf Num 25,6–15 berufende Pinhastradition, nach der die nichtjüdische Frau des Simri und er selbst zu Recht außergerichtlich getötet wurden (z. B. Philo, spec. leg. 1,54f), wird allerdings in den Vergleich nicht miteinbezogen, der dadurch etwas selektiv wirkt. Ein knappes Schlusswort zur Identität katholischer und evangelischer Christen in der Gegenwart schließt den Band mit nachdenklich stimmenden Überlegungen ab (311–313).

Dem Studienbuch sind eine Zeittafel, einige Karten, Diagramme und Abbildungen, hilfreiche Register und ein Literaturverzeichnis beigegeben.

Die sprachliche Gestalt ist uneinheitlich. Leserzugewandte Partien wechseln sich mit Passagen ab, in denen Fachdiskurse geführt werden, die einiges an Spezialkenntnissen voraussetzen. Das Buch ist auch ohne Beherrschung der Alten Sprachen gut lesbar, da hebräische und griechische Termini in der Regel unmittelbar übersetzt bzw. erläutert werden. Die teilweise häufige Integration englischer Begriffe, Wendungen und Teilzitate wie „parting of the ways", „mirror reading", „identity markers" wäre für den Leser besser verständlich, wenn auch diese beim ersten Vorkommen erläutert werden würden.

Dem Buch ist es ausgezeichnet gelungen, die Nähe zwischen Judentum und Christentum im 1. Jh. darzustellen. Die wichtige Frage, ob diese Nähe nicht doch eher punktuell zu religiösen Sondergruppen bzw. Sekten (Zeloten, Qumran, Allegoristen u. ä.) und weniger zum in sich selbst wiederum vielfältigen Grundstrom des Judentums besteht, hätte deutlicher erörtert werden können. Wie steht es aber mit dem Versprechen, den Trennungsprozess zu erklären? Diese aus der Perspektive christlicher Theologie, aber auch historisch und religionsgeschichtlich bedeutsame Frage wird nicht in gleicher Entschiedenheit behandelt, es fehlt etwa der Einfluss der Integration von Nichtjuden auf die Trennungsdynamik. Bei realistischer Betrachtung ist zum gegenwärtigen Forschungsstand von einem Studienbuch, das sich dieser Thematik widmet, eher eine Momentaufnahme als eine abschließende Behandlung zu erwarten. Eine solche Momentaufnahme ist dem vorliegenden Werk gut gelungen.

Marburg Lukas Bormann

Composite Citations in Antiquity. Volume One: Jewish, Graeco-Roman, and Early Christian Uses, hg. v. Sean A. Adams / Seth M. Ehorn. – London: Bloomsbury 2016. (XIII) 242 S. (Library of New Testament Studies, 525), geb. $ 122,00 ISBN: 978-0-567-65797-8

Die Intertextualitätsforschung hat insbes. in der englischsprachigen Exegese einen festen Ort. Die Weiterentwicklung und Verfeinerung der Methodik, mit der Anspielungen und Zitate in Texten des NT und seiner Umwelt analysiert werden, hat u. a. ihren festen Platz in den jährlichen Tagungen „Annual Seminar on the OT in the NT", die seit fast 40 Jahren in Hawarden/Wales stattfinden und unter der Leitung von Susan Docherty (Birmingham) stehen. S. A. Adams und S. M. Ehorn, die Hg. des zu besprechenden Sammelbands, gehören ebenso wie die zahlreichen Vf./innen zu den Teilnehmer/inne/n dieser Fachtagungen. Diese widmen sich hier dem Phänomen der Mischzitate in jüdischen, griechisch-römischen und frühchristlichen Texten.

In einem einführenden Beitrag klären die beiden Hg. *S. A. Adams* und *S. M. Ehorn* die Definition von Mischzitaten (1–16). Sie gehen von der Beobachtung aus, dass ntl. Autoren bei der Zitation jüdischer Schrifttexte offenkundig nicht nur einen Text zitieren, sondern eine oder mehrere Quellen zu einem Zitat zusammenfügen. Die bisherige Intertextualitätsforschung hat diese Zitationstechnik innerhalb der jüdischen, griechisch-römischen und frühchristlichen Milieus bislang nur unzureichend bis gar nicht beachtet. Die Arbeitshypothese lautet daher: Die Beachtung des literarischen und historischen Kontextes bei antiken Schriftstellern im Zeitraum zwischen 350 v. Chr. bis 150 n. Chr. kann dazu beitragen, das Phänomen im NT klarer zu erfassen und ggf. Einflüsse dieser Zitationstechnik auf ntl. Autoren festzustellen. Mischanspielungen werden bei den Untersuchungen nicht beachtet, da eine Anspielung nicht eindeutig zu identifizieren ist und ihre Definition umstritten bleibt; es geht primär um Zitationspraktiken und Definitionen. Die *Rewritten Scriptures* und Inschriften werden ebenfalls ausgeklammert.

Die Arbeitsdefinition von Mischzitat lautet: In einem Text muss ein Zitat deutlich erkennbar sein entweder durch eine explizite Zuordnung zu einem Autor/Sprecher, eine Einleitungsformel, einen deutlichen Bruch mit der Syntax oder durch hohen Bekanntheitsgrad des Zitats in Schriften der Antike. Zudem muss sich das Zitat aus zwei oder mehr Texten zusammensetzen, die nicht durch Konjunktionen miteinander verbunden sind. Die zusammengefügten Texte dürfen zudem nicht bereits als Mischzitat vorliegen. Ein Mischzitat muss den Eindruck der Einheitlichkeit, also eines Zitats, erwecken.

Die Skizzierung der Forschungslage ist sehr knapp gehalten, da sich nur drei ältere Studien – zwei davon aus dem 19. Jh. – mit der Thematik auseinandergesetzt haben (E. Hatch 1889, F. Johnson 1895, J. Mánek 1970). D.-A. Koch und C. D. Stanley haben zudem Mischzitate in den paulinischen Briefen untersucht. Das Forschungsdesiderat und der Wert der veröffentlichten Beiträge sind sehr deutlich. Als konkrete und offene Forschungsfragen benennen die Vf.: 1. Notwendigkeit einer klaren Definition; 2. Untersuchung von Mischzitaten als klar jüdische Zitationstechnik; 3. Überprüfung der Annahme, dass Mischzitate zumeist aus Testimonia stammen oder Exzerpten; 4. Überprüfung der Annahme, dass Mischzitate das Ergebnis von Gedächtnisfehlern sind; 5. Untersuchung der Funktion von Mischzitaten. Insbes. die Qumranschriften haben zu einem Umdenken hinsichtlich eines „fixierten" Textes (inkl. der LXX) geführt; es muss zudem untersucht werden, wie sich Erinnerung und Schriftlichkeit von Texten zueinander verhalten. Die kreative Leistung eines Autors bei Mischzitaten ist ein weiteres Themenfeld. Zudem muss gefragt werden, ob zwischen unbeabsichtigten und beabsichtigten Verschmelzungen von Texten unterschieden werden kann.

Drei Fragen sind in allen Beiträgen leitend: 1. Hat ein Autor das Mischzitat vorgefunden oder selbst konstruiert? 2. Welchen rhetorischen und/oder literarischen Einfluss hat ein Zitat in seinem aktuellen literarischen Kontext? 3. Konnte der intendierte Leser das Mischzitat erkennen, die Quelle zurückverfolgen und hat er sich mit dem Originaltext beschäftigt?

Die beiden Hg. stellen mit den Beiträgen eine historisch fundierte Diskussion zu Mischzitaten vor; es geht dabei um eine methodische Grundlagendiskussion für zukünftige Forschungen. Daher stehen nicht ntl. Texte im Zentrum, sondern ausschließlich Schriften aus der Umwelt des NT.

Im 2. Kap. behandelt *S. A. Adams* die griechische Erziehung im Kontext der Mischzitate in den Schriften Homers (17–34). Mischzitate haben dort die Funktion, Zitate zusammenzufassen und sie einem Argument anzupassen, gleichzeitig dienen sie der stilistischen Gestaltung. *S. N. Ehorn* nimmt im 3. Kap. die Mischzitate bei Plutarch in den Blick (35–56). Dieser hat Mischzitate übernommen, fälschlicherweise produziert und gewollt erzeugt. Zitate in elitären römischen Briefwechseln des Cicero, Seneca und Plinius studiert *M. H. Williams* im 4. Kap. (57–73). Sie betont, dass explizite Zitate selten sind, jedoch dazu dienen, ein geteiltes kulturelles Interesse zu unterstreichen. *J. R. Royse* untersucht im 5. Kap. Philo von Alexandrien (74–91). Der Unterschied zwischen antiker und moderner Textgestaltung ist wichtig für das Verständnis der Zitate. *J. Norton* untersucht im 6. Kap. (92–118) das Damaskus-Dokument aus Qumran hinsichtlich der Verarbeitung von Mischzitaten; er untersucht den sozialen Kontext des Werks und den thematischen Gebrauch der Schrift. Die atl. pseudepigraphischen Schriften bzw. Apokryphen der LXX (4 Makk; Esra; Makk; Bar) werden im 7. Kap. (119–139) von *S. A. Adams* und *S. M. Ehorn* beleuchtet; hier lassen sich vielfältige Formen und Methoden der Schriftbenutzung erkennen. *G. V. Allen* untersucht in Kap. 8 Mischzitate in den jüdischen Pseudepigraphien: Aristeasbrief, Jubiläenbuch und Tempelrolle (140–157). Die Zitate dienen dazu, die Einheitlichkeit schriftbasierter juristischer Urteile zu betonen. Impliziter Schriftgebrauch sei gebräuchlicher. *P. Bobichon* analysiert in Kap. 9 die Mischzitate bei Justin dem Märtyrer (158–181). In den Mischzitaten findet sich die Mehrheit der apologetischen Position, die biblisch argumentiert ist; einige entstammen Quellen, andere sind von Justin zusammengefügt, der damit die Harmonie der Schriften unterstreicht. *M. C. Albl* fragt schließlich in Kap. 10 (182–202), inwieweit Mischzitate durch die Existenz von Testimonia zu erklären sind. Am Beispiel von Barnabas, Klemens und Irenäus zeigt er auf, dass die Autoren eine flexible, schriftliche Quelle benutzten, die zu apologetischen Zwecken angefertigt wurde.

Den abschließenden Beitrag liefert *C. D. Stanley*, der auf die einzelnen Beiträge der Vf. zurückblickt und zudem Perspektiven für zukünftige Forschungen

aufzeigt (203–209). Er listet acht Kriterien auf, die bei der Analyse von Mischzitaten hilfreich sind: 1. Häufigkeit; 2. Typ des Mischzitats; 3. Herkunft; 4. Quellen; 5. Konkrete Formulierung; 6. Anpassung (an Kontext); 7. Zweck; 8. Leser (Kenntnisstand/Voraussetzung). Dieser Beitrag ist eine Fundgrube für allfällige Diss.en und Habil.en, die sich der Frage nach Mischzitaten in den ntl. Schriften widmen wollen. Eine Bibliographie sowie die beiden Indices beschließen den Band.

Der Sammelband antwortet mit sehr qualitätsvollen Beiträgen auf ein Forschungsdesiderat; die Vf. entwickeln die Methodologie am Beispiel von ausgewählten Schriften aus dem Umfeld des NT weiter. Die Textbeispiele sind sehr sorgfältig erarbeitet. Neben ersten Antworten auf die von den Hg.n gestellten Forschungsfragen werden innovative Perspektiven für zukünftige Forschungen aufgezeigt, die richtungsweisend sind.

Dortmund Beate Kowalski

Epigraphik und Neues Testament, hg. v. Thomas Corsten / Markus Öhler / Joseph Verheyden. – Tübingen: Mohr Siebeck 2016. (VIII) 213 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 365), Ln. € 99,00 ISBN: 978–3–16–153508–6

Keine an einem historischen Verständnis des NT interessierte Arbeit kann sich heute noch erlauben, über inschriftliche Quellen hinwegzusehen. Mit dem Abbau wesentlicher Schranken, also v. a. der Erstellung neuer Inschriftencorpora und -sammlungen mit Übersetzungen, haben epigraphische Quellen spätestens seit den 1990er-Jahren wieder Einzug auch in die ntl. Exegese gehalten. Der Band versammelt Beiträge einer 2014 in Wien veranstalteten Tagung, die diese Entwicklung bilanzierte und auch zukünftige Entwicklungen in den Blick genommen hat.

Auf die knappe Einleitung (1–4) folgen zunächst zwei allgemeine methodische Beiträge. Dass epigraphische Forschung die Interpretation des NT befördern kann, dürfte kaum noch bestritten werden. *Walter Ameling* („Neues Testament und Epigraphik aus der Perspektive der epigraphischen Forschung", 5–26) diskutiert jedoch zunächst die oft vernachlässigte Frage, was das NT seinerseits der epigraphischen Forschung bieten kann. Die dreisprachige Kreuzesinschrift auf vergänglichem Material, die vielen Hinweise auf den Umgang mit Schrift oder auch auf Weihinschriften im Tempelbereich, das Missverständnis der genauen Stellung des Pilatus, die einen Provinzbewohner schlicht nicht interessierte – manche Details bieten Epigraphikern und Althistorikern wichtige Ergänzungen ihres Wissensbestandes, auch wenn Ameling sicher zu Recht festhält, dass die Bedeutung der Epigraphik für das NT größer ist als umgekehrt. *Peter Arzt-Grabner* („Die Auswertung inschriftlicher Zeugnisse für die neutestamentliche Exegese", 27–44) erörtert als Initiator und Hg. der *Papyrologischen Kommentare zum NT* methodische Grundlagen, die auch eine von den Hg.n des Bandes offenbar in den Blick genommene (4) Reihe von *Epigraphischen Kommentaren zum NT* zu berücksichtigen hätte (die PKNT schließen die Berücksichtigung von Inschriften bewusst aus). Die durch einige Beispiele explizierten Kriterien (zeitliche und räumliche Nähe der Quellen, terminologische Präzision, epigraphische Ausbildung der Bearbeiter) sind zweifellos konsensfähig. Fragen muss man aber doch, wo der spezifische Mehrwert einer weiteren Kommentarreihe liegen könnte, die nun ihrerseits die papyrologischen Quellen ignoriert und nur auf die Inschriften schaut. Aus Sicht des Rez.en lässt sich eine derartige Doppelstruktur allenfalls durch sachfremde Argumente begründen; eine historisch sensible Kommentierung des NT muss immer beide Quellengattungen berücksichtigen.

Die übrigen Beiträge behandeln konkrete Probleme der Geschichte des frühen Christentums oder der Auslegung des NT vor dem Hintergrund epigraphischer Quellen. *Thomas Corsten* gibt einen knappen, jedoch äußerst hilfreichen Überblick über die zahlreichen Probleme, die mit der Identifizierung von Christen allein auf Basis von Namen verbunden sind („Die Rolle der Onomastik für die Erforschung des frühen Christentums", 45–59): In den ersten vier Jh.en n. Chr. ist ein solches Vorgehen nur in Ausnahmefällen möglich. *Hans Taeuber* („Ephesische Graffiti als Zeugnisse des Lebensgefühls in der hohen Kaiserzeit", 61–68) stellt die Inschriften aus dem Hanghaus 2 in Ephesos vor und benennt dabei einzelne interessante Befunde (etwa ein Zahlenrätsel, das an Offb 13,18 denken lässt); zu den methodischen Fragen des Bandes trägt dies jedoch wenig bei. Dagegen nimmt *Eva Ebel* („Vergöttlichte Kaiser am Straßenrand", 69–92) die in zahlreichen jüngeren Arbeiten vertretene kaiserkritische Deutung des NT zum Anlass, methodisch nach den konkreten Voraussetzungen für ein solches Verständnis der Paulusbriefe und der Evangelien zu fragen. Mit Recht weist sie darauf hin, dass immer wieder herangezogene „Highlights", wie etwa die Kalenderinschrift von Priene oder auch literarische Texte, nicht jedem zugänglich waren; sie sucht daher nach Belegen für eine alltägliche Konfrontation mit dem Kaiserkult und bedient sich dafür der inschriftlichen Überlieferung aus Philippi. Viel kommt dabei allerdings nicht zum Vorschein. Die häufige Bezeichnung *divi filius* dient Ebel als Ausgangspunkt für eine detaillierte, aber arg spekulative Argumentation, derzufolge die v. a. in den Evangelien dominierende Darstellung der Gottessohnschaft Jesu als Überbietungsgeste gegenüber der Konsekration römischer Kaiser nach ihrem Tod zu verstehen sei. Der Beitrag verfolgt mit dem Fokus auf eine konkrete Gemeinde und ihre (denkbare) Auseinandersetzung mit Inschriften einen plausiblen lokalgeschichtlichen Ansatz, zeigt aber letztlich doch, dass ein reiner Textvergleich nicht ausreicht; für ein historisch fundiertes Verständnis des Problems sind performative Aspekte des Kaiserkults, Hörensagen und auch die zugrunde liegende religiöse Mentalität von mindestens gleichrangiger Bedeutung. *Richard Ascough* („Carving out Public Space", 92–110) nimmt mit den Toposinschriften eine spezifische Quellengattung in den Blick, um daraus Rückschlüsse über Versammlungsorte und -verhalten früher Christengemeinden zu ziehen. Die Materialzusammenstellung ist nützlich und führt zu interessanten Fragen (markierten die Christen etwa ihren Treffpunkt im Tempel, Apg 2,46?). Es wäre aber wohl noch grundsätzlicher zu fragen, welche Gruppen für Sitzplatzinschriften etwa im Theater in Frage kommen und warum sie etwa für Juden belegt sind, für Christen jedoch nicht. *Imre Peres* („Die eschatologischen Aussagen kaiserzeitlicher Grabinschriften", 111–127) kontrastiert die in Grabinschriften zu findenden Erwartungen an das Jenseits und die damit verbundene Einstellung zum Tod in vielleicht allzu idealtypischer Weise mit der an irdische Angelegenheiten nicht mehr gebundenen christlichen Ethik. Als Beitrag zum antiken Verständnishorizont für eschatologische Aussagen des NT ist jedoch auch diese Zusammenstellung hilfreich.

Die beiden aus Sicht des Rez.en eindrucksvollsten Beispiele für eine gelungene Verbindung von epigraphischem Material und ntl. Fragestellungen stehen am Ende. *John Kloppenborg* („Epigraphy, Papyrology and the Interpretation of the New Testament", 129–153) untersucht die Finanzierung von Gemeinschaftsmählern im antiken Vereinswesen und kommt zu dem Schluss, dass die häufig angenommene beitragslose Teilnahme am Herrenmahl in Korinth im Vereinskontext ebenso ohne Parallele ist wie das Alternativmodell, wonach jeder seine Speisen selbst mitbrachte. Daraus lässt sich entweder schließen, dass auch in Korinth Mitgliedschaftsbeiträge zu zahlen waren (dazu tendiert Kloppenborg), oder man behauptet eine Sonderstellung christlicher Gemeinden; in beiden Fällen ist der Vergleich mit epigraphischen Quellen erkenntnisfördernd. *Markus Öhler* („Sünde, Bekenntnis und Sühne in kleinasiatischen ‚Beichtinschriften' und dem 1. Johannesbrief", 155–184) vergleicht abschließend die im Corpus der lydisch-phrygischen Beichtinschriften nachweisbaren Konzepte von Sünde, Sühne und Gemeinschaft mit einem in der Regel ebenfalls in Kleinasien verorteten Text des NT. Die teilweise wortgenauen Übereinstimmungen und die ganz ähnliche Funktion des gemeinschaftsöffentlichen Bekenntnisses können zwar nicht über wesentliche Unterschiede hinwegtäuschen. Doch gerade durch den detaillierten Nachweis von Parallelen und Differenzen lassen sich Spezifika eines (bzw. dieses konkreten) christlichen Verständnisses des Zusammenhangs von Bekenntnis, Gottesverhältnis und Gemeinschaft sehr viel besser fassen als durch rein theologische Herleitungen.

Der sorgfältig produzierte und durch Register gut erschlossene Band enthält eine Reihe wichtiger methodischer Anregungen und interessanter Fallbeispiele. Er zeigt damit deutlich auf, dass die Beschäftigung mit epigraphischen Quellen für das Verständnis des NT weiterhin erhebliches Potential bietet. Ob daraus aber tatsächlich das angedachte Großprojekt abzuleiten ist, erscheint fraglich. So sehr die zunehmende Berücksichtigung epigraphischer Zeugnisse in der ntl. Wissenschaft zu befürworten ist, so deutlich muss doch auch davor gewarnt werden, daraus eine eigene Subdisziplin zu machen, die (Stein-)Inschriften als Textgattung isoliert und dem NT gegenüberstellt. Ein solches Vorgehen mag gattungs- und formgeschichtliche Interessen befriedigen; zu einem umfassenden historischen Verständnis des NT könnte es nichts beitragen.

Bremen Benedikt Eckhardt

L'adversaire de Dieu – Der Widersacher Gottes. 6. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala. 27.–29. Juni 2013 in Tübingen, hg. v. Michael Tilly / Matthias Morgenstern / Volker Henning Drecoll, unter Mitarbeit von Hendrik Stoppel. – Tübingen: Mohr Siebeck 2016. (XIV) 359 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 364), geb. € 139,00 ISBN: 978–3–16–154236–7

Der Band versammelt Vorträge, die bei einem Symposium in Tübingen im Jahr 2013 gehalten wurden. Insgesamt 16 Beiträge wurden abgedruckt. Die üblichen Register (Stellenregister: 329–345; Antike Autoren und Werke: 346–350; Autorenregister: 351–356; Sachregister: 357–359) erschließen den Band in der für die Reihe *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* gewohnten vorbildlichen Art. Die überwiegende Mehrzahl der Beiträge beschäftigt sich mit Themen aus der Antike, zumeist aus dem Judentum oder dem frühen Christentum.

Martin Leuenberger („Widersacher-Konstellationen in der Levante und im Alten Testament", 1–26) diskutiert vor dem Hintergrund polytheistischer Vorstellungen in der klassisch levantinischen Ausprägung die Rolle des Widersachers in der späten Literatur der hebräischen Bibel. *Göran Eidevall* nähert sich in einem sehr kurzen Aufsatz den Widersachern Gottes in zwei Büchern, die zum Kanon der hebräischen Schriften gehören („The Role of the Enemies of YHWH in the Book of Isaiah and in the Psalms", 27–40). Inhaltlich schließt sich der Beitrag *Jan Joostens* passend an („‚Pour mettre fin à l'ennemi et au vindicatif'. La thématique du Psaume 8", 41–51). *Hermann Lichtenberger* („Der Feind Gottes in der frühjüdischen Literatur – Antiochus IV. Epiphanes", 53–74) setzt sich mit einer historischen Person auseinander. Der Beitrag ist zweigeteilt: „In einem ersten Teil wird die mythologische Gestalt des Gottesfeindes in den Blick genommen werden, in einem zweiten die historische Verkörperung dieser Gestalt in der Person des Antiochus IV. Epiphanes." (53) *Christian Grappe* („Éclairage sur les récits du baptême de Jésus, de son épreuve au désert et de sa victoire sur Satan à partir surtout de la littérature intertestamentaire", 75–94) kommt bzgl. der Versuchung Jesu zu folgendem Ergebnis: „[…] il est hautement vraisemblable que la typologie adamique ou créationelle soit présente dans le diptyque que constituent les récits synoptiques du baptême et de l'Épreuve de Jésus au désert. Il va sans dire que cette conclusion n'est pas sans conséquences sur la signification et la portée de ces récits et de la victoire qu'y remporte Jésus sur l'Adversaire." (92) *Tord Fornberg* („Baal-zevul – the History of a Name", 95–106) beschäftigt sich mit einem spannenden und anspruchsvollen Thema der Onomastik. Der Vf. zieht sehr große Linien, wenn er bzgl. des in Joh 8,48–49 geäußerten Vorwurfs, Jesus wäre Samaritaner und von einem Dämon besessen, meint: „The dual accusation leveled against Jesus could reflect the Samaritan religious policy of the previous 200 years. The Zeus Hypsistos said to be worshipped on Mount Gerizim was looked upon as a demon, and the most serious possible accusation against Jesus was to relate him to this Zeus-worship." (102) Hier wäre eine differenziertere Diskussion notwendig, gibt es doch epigraphische Zeugnisse, die für die Samaritaner einen exklusiven YHWH-Kult auf dem Berg Garizim bezeugen, die hier nicht berücksichtigt werden. Philologische Probleme werden teilweise sehr großzügig behandelt: „The difference in pronunciation between *zevuv* and *zevul* was minor, although the linguistic background was totally different. After a number of generations the two names merged." (104–105) *Gudrun Holtz* („Die Zeit der Verkündigung des Reiches Gottes und das Wirken des Widersachers im lukanischen Doppelwerk", 107–133) kommt nach einer sehr profunden Argumentation zu folgendem Ergebnis: „Die dem Satan zugewiesene Rolle stützt m. a. W. die für das lukanische Doppelwerk neuerdings verstärkt vertretene These der Zweiteilung der Zeit, deren zweite Phase, die Zeit der Erfüllung, als einheitliche Zeit der Verkündigung des Reiches Gottes näherbestimmt wird: Dies heißt für Lukas aber zugleich als Zeit der Entmachtung Satans, in deren Dienst auch sein eigenes Wirken in der Passionsgeschichte steht." (131) *James A. Kehlhoffer* behandelt den zweiten Teil des lukanischen Doppelwerkes („Der Verfolger als Widersacher in der Apostelgeschichte", 135–145). Die sehr kurzen Ausführungen kommen zu folgendem Ergebnis: „Diese Betrachtung endet nicht mit einer weiteren exegetischen Beobachtung, sondern mit einer religionsphilosophischen Frage: Wenn man bestätigen will, dass Gott mit ‚uns' ist, muss man dann auch zwangsläufig den ‚Anderen' als Gottes Widersacher darstellen? Für Lukas in seiner Zeit (und für viele andere biblische Verfasser) war dies bedauerlicherweise ein Muss. Heutzutage dürfen interreligiöse und ökumenische Gespräche diesen problematischen Teil der lukanischen bzw. biblischen theologischen Methode nicht ignorieren." (144f) Der Vf. hätte hier sicherlich auf die berühmte Areopag-Rede des Paulus verweisen können, hier gehört die Konstruktion eines Widersachers gerade nicht zur theologischen Argumentationsstrategie des Missionars. Es gibt also durchaus biblische Anknüpfungspunkte für eine Lösung dieses Problems. *Anna Maria Schwemer* („Agrippa I. – sein Tod als ‚Gottesfeind' bei Josephus und Lukas", 147–173) wendet sich, wie bereits Lichtenberger, einer historischen Person zu. *Michael Theobald* („Der Widersacher im Johannesevangelium", 175–199), der sich mit dem Johannesevangelium beschäftigt, kommt zu folgendem Ergebnis: „Mit der satanalogischen Komponente in der johanneischen Deutung des Todes Jesu tritt deren Fremdheit zu Tage, die oft genug ausgeblendet wird. Sie ist nicht nur fremd, sondern auch anstößig, wenn man sieht, dass die Ιουδαῖοι als ‚aus dem Teufel stammend' in sie einbezogen sind. Alle Versuche, Joh 8,44 als vereinzelte Entgleisung zu verharmlosen, sind angesichts der grundlegenden Bedeutung von Joh 8 für die Konzeption des Buches zum Scheitern verurteilt." (197) Der Beitrag von *Madeleine Wieger* ist der Apokalypse des Johannes gewidmet („‚Celui qu'on appelle διάβολος' [Apocalypse 12,9]. L'histoire du nom grec de l'Adversaire", 201–218). Der beachtenswerte Beitrag bietet eine grundlegende Auseinandersetzung mit patristischen Zeugen. *Gabriella Beer* („‚Whoever is not with me is against me' – Accounts of Rituals Securing the Loyalty of Individual Gods in Republican Rome", 219–229) beschäftigt sich mit vorchristlichen Quellen aus der römischen Republik. *Matthias Morgenstern* bietet eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Talmud („Auf der Suche nach der ‚anderen Seite' Gottes in der rabbinischen Literatur – Erwägungen zu einigen Stellen im Babylonischen Talmud", 231–252). *Gabriella Aragione* („L'ange premier-né et les *theomachoi* dans l'écrit *Aux Grecs* de Tatian", 253–287) widmet ihren Beitrag dem wichtigen Begriff „θεομάχος". Die Ausführungen *Volker Henning Drecolls* zu Saklas sind von besonderem Interesse („Saklas", 289–304). Neben der systematischen Auseinandersetzung mit „Saklas" ist zu betonen, dass Drecoll aufgrund des „besonderen Mischcharakters" des Judasevangeliums dieses als einen „vermutlich relativ späten" Text einordnet (300).

Mikael Larsson diskutiert einen Film aus dem Jahr 2009 („Whose enemy? Lars von Trier's *Anti-Christ* in Dialogue with Biblical Creation and Passion Narratives", 305–328). Auch wenn die Tatsache nicht abgestritten werden kann, dass die Analyse von Filmen und ihre Thematisierung biblischer Motive und Vorstellung von Interesse sein kann, so ist dieser Beitrag in einen Band der Reihe *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* schlicht fehl am Platz. Larsson beschreibt das Genre des Films so: „In terms of genre, *Anti-Christ* is most obviously a pastiche of horror movies, but it contains numerous elements from other genres as well, including […] pornography (graphic penetration), video art (dream-like stills) and the splatter movie (genital mutilation)." (312) Es steht zu erwarten, dass nur wenige Leser dieser Reihe überhaupt bereit wären, einen Film, der explizites pornographisches Material und weibliche Genitalverstümmelung zeigt, anzusehen. Von Bedeutung sind die im Film thematisierten Motive wohl eher für die Psychoanalyse, wie Larsson ausdrücklich betont: „From a psychoanalytic view, Lorenzo Chiesa argues convincingly that the act of clitoridectomy manifests the woman's ‚complete identification with the phallus'." (318)

Wien Hans Förster

Kirchen- und Theologiegeschichte

Dierk, Heidrun: **Gott und die Kirchen**. Orientierungswissen Historische Theologie. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 228 S. (Theologie elementar), brosch. € 34,99 ISBN: 978–3–17–023007–1

Der von der Religionspädagogin Heidrun Dierks vorgelegte Band zur Kirchengeschichte ist Teil der neuen Reihe *Theologie elementar* des Kohlhammer-Verlages, die sich an Studierende der Religionspädagogik richtet. Der Obertitel ist dem Format der Reihe geschuldet, die in allen Bänden mit einer „Gott und"-Formulierung arbeitet. Der Untertitel zeigt den Fokus auf der Theologiegeschichte an.

Das 1. Kap. bietet eine ausführliche Einführung in die „Historische Theologie" als Disziplin einschließlich Überlegungen zu deren Relevanz für Lehramtsstudierende (17). Eine von der Vf.in wahrgenommene nachhaltige Marginalisierung sowie Verschiebung des Faches Kirchengeschichte in den Bereich der Systematik wird auf den „Anti-Historismus nach dem 1. Weltkrieg, der vor allem mit der theologischen Neuorientierung durch Karl Barth einhergeht", zurückgeführt (22). Dem theologiegeschichtlichen Ansatz selbst folgend, definiert die Vf.in mit dem katholischen Kirchenhistoriker Klaus Wittstadt historische Theologie als „‚erweitertes Gedächtnis' gegenwärtiger Glaubenserfahrungen" (23) mit der Funktion, „‚normative theologische Erkenntnisse'" durch „‚Narrative'" auf die Glaubenspraxis hin zu vermitteln" (24).

In den materialen Kap.n 2–7 wird eine „wesentlich eurozentrisch bzw. germanozentrisch" ausgerichtete (5) Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte geboten, die hinsichtlich der vorgenommenen Periodisierung deutliche Akzente setzt (für die „Alte Kirche" wird keine gesonderte Periode des Urchristentums angenommen, dafür ein Zeitschnitt mit der konstantinischen Wende gesetzt; dem Frühmittelalter wird ebenso viel Raum gewidmet wie dem Hoch- und Spätmittalter zusammen; „Reformation und konfessionelles Zeitalter" werden ohne konkrete Zeitangabe zusammengefasst; das 17. und 18. Jh. werden unter „Zeitalter der Aufklärung" subsummiert; dem 19. und 20. Jh. sind jeweils eigene Kap. gewidmet). Die Binnenstruktur dieser Kap. orientiert sich an den „Frageperspektiven" „Gottesverhältnis" (theologische Diskurse), „Binnenverhältnis" (binnenkirchliche Perspektiven mit dem Schwerpunkt auf Verfassungsgeschichte) und „Weltverhältnis" (Verhältnis der Kirchen zu Politik und Gesellschaft), womit die Vf.in „eine Problemorientierung im Sinne einer Konzentration und Fokussierung [...] erzielen" (Klappentext) möchte.

Analog zum Anforderungsprofil von BA- bzw. MA-Modulhandbüchern sind den Kap.n jeweils Angaben über die in diesem Kap. zu erwerbenden Kompetenzen vorangestellt (vgl. 25f). Ganz knappe „Anregungen für den Unterricht" unterschiedlicher Art (ohne Ausweis im Inhaltsverzeichnis) schließen die Kap. jeweils ab. Weiterführende Literaturhinweise finden sich in allen Kap.n sowie in einem umfangreichen Literaturverzeichnis (207–224). Grau unterlegt werden einzelne Quellenauszüge geboten. In allen Kap.n werden auch Hinweise auf die Geschichte christlicher Frauen gegeben, womit sich die Annahme verbindet, „die Genderperspektive konsequent zu berücksichtigen" (5).

Entgegen der Angabe, dass es bei der Darstellung unter Berücksichtigung von „Reduktion" und „Elementarisierung" als Leitlinien „stärker um didaktische Fragestellungen" als „um fachwissenschaftliche" gehe (23, 27), worin sich diese von anderen Überblicksdarstellungen unterscheide, handelt es sich um eine sehr komplexe, klassische Kirchengeschichtsdarstellung mit nur marginalen didaktischen Ansätzen, die eher einen fachlichen Binnendiskurs bedient. Vielfach wird mit unerklärten oder ohne Verweis erst später erklärten Spezialbegriffen gearbeitet. Unter „Glossar / Abkürzungen" (205f) finden sich nur einzelne Worterklärungen, die im Band z. T. mit Sternchen markiert sind. Das Personenregister enthält lediglich eine kleine Auswahl der im Buch erwähnten Personen, die nicht begründet wird. Offenbar sollten nur „besonders bedeutende" Personen der Theologiegeschichte aufgeführt werden, womit zusätzliche Deutungen eingezogen und ganz selektive Zugänge gefördert werden. Eine weitere implizite Hierarchisierung stellt die Praxis dar, Personen, die auch nicht im Personenregister gelistet sind, im Text ohne Vornamen zu nennen, sodass diese reine „Insiderschlagworte" bilden. Das hinzugefügte Sachregister (226–228) setzt bestimmte Schwerpunkte (z. B. auf der lutherischen Tradition) und ist teils defizitär (z. B. wird bei dem Stichwort „orthodox" nicht zwischen der Tradition der Ostkirchen, der protestantischen und der katholischen Orthodoxie differenziert). Die Aussagekraft der allen Kap.n vorangestellten Abbildungen leidet teils daran, dass diese zu klein und auch nicht von hinreichender Qualität sind (besonders problematisch der viel zu kleine Maßstab bei den Karten, 101, 133, v. a. 170). Nicht nur aufgrund des häufigen Springens zwischen Präsens und Imperfekt ist der sprachliche Stil teils schwierig. Etliche, teils gravierende Schreibfehler trüben das Bild.

Der gewählte heuristische Zugriff birgt die Gefahr, historische Vorgänge in ein idealtypisches (systematisch-theologisches) Schema aus „konzentrischen Kreisen" (29) zu pressen (die systematisch-theologische Brille wird bereits im Vorwort deutlich, wenn es heißt, dass „die historische Perspektive auf das Christentum" in der Neuzeit „erschwert wird", „weil Religion seit dem 17. Jahrhundert stärker privatisiert" werde [5]). Die Distinktion von „Binnen-" und „Weltverhältnis" setzt eine Trennung von „Kirche" und „Welt" voraus, wie sie bis zum 18. Jh. nicht zutrifft und auch im Detail zu sachfremden Aussagen führt (z. B., dass mit dem Wormser Reichstag 1521 „die innerkirchliche Religionssache" Luthers „auch zu einer staatspolitischen Angelegenheit geworden" sei [93]; vgl. auch die Erklärung des Begriffs „sektiererisch" als innerkirchliche Angelegenheit [113]; die Aussage, im „Wormser Konkordat von 1322 [sic!]" [richtig: 1122] sei „die Investiturfrage im Sinne einer Kooperation zwischen weltlicher und geistlicher Macht" geregelt worden, ist ahistorisch [76]). Die Konzentrik des Zugriffs – von der Theologie über die Kirche zur Welt – wird von der Vf.in selbst bewusst unterlaufen, was weitreichende Interpretationen betreffend Leitfunktionen für ganze Epochen impliziert: „zu manchen Zeiten scheinen historischen [sic!] Veränderungen von theologischen Anschauungen initiiert worden zu sein, zu anderen Zeiten sind sie eher als Reaktionen auf äußere Umstände zu verstehen" (30). Im Kap. zum 19. Jh. ist die Binnensystematik nicht stringent (6.2 und 6.3 sind Unterpunkte zu 6.1 „Weltverhältnis" und 6.5–6.7 gehören zu 6.4 „Binnenverhältnis").

Ein Einsatz beim „Gottesverhältnis" erfolgt nur in den Kap.n zur Alten Kirche, zur Reformation und zur Aufklärung, woran bereits das zugrunde liegende reformations- und aufklärungsteleologische Masternarrativ erkennbar wird. Das 17. Jh. wird zugleich dem „konfessionellen Zeitalter" und dem „Zeitalter der Aufklärung" zugerechnet und von diesen Narrativen überlagert (vgl. Kap. 4f; der Begriff „konfessionelles Zeitalter" bleibt unklar [102]; die „Pia Desideria" werden fälschlich auf 1673 statt auf 1675 datiert [107f]). Der geschichtsteleologische Grundduktus äußert sich in einer Tendenz zu Wertungen, insbes. im Attribut „zukunftsweisend" und der Rede von der „Vorwegnahme" künftiger Entwicklungen (die „Urkirche" gerät in dieser Perspektive zum „Säugling" [31]). Abseits jeglicher diskurstheoretischer Überlegungen werden Ursprungsmythen wie Luthers „Turmerlebnis" (80) oder Franckes „Bekehrungserlebnis" (110) in Abgrenzung zu den jeweiligen „Radikalen" fortgeschrieben. Diesem unkritischen Zugang korrespondiert der eingangs genannte deduktiv-normierende religionspädagogische Ansatz (demgemäß u. a. „mittelalterliche Denkmodelle auf gegenwärtige Probleme anzuwenden" seien, „z. B. auf die Frage, wie man religiöser Pluralität begegnen kann" [53]).

Im Kontext der nominell überkonfessionellen Ausrichtung der Darstellung werden unter dem aktuellen religionspädagogischen Paradigma des „Konfessionell-Kooperativen" konfessionelle Positionen historisch abgewertet (entsprechend soll nach „positiven wie bedenklichen Auswirkungen" der Reformation gefragt werden [79]; zu den zum 19. Jh. zu erwerbenden Kompetenzen gehört z. B., „zu erkennen, dass mangelnde Kooperation der Konfessionen zu Milieubildungen und gegenseitiger Abschottung führte, was die Einflussmöglichkeiten von Christen einschränkte" [131] usw.). Analog zum negativen Konfessionenbegriff wird auch der Begriff „Konfessionalisierung" pejorativ verwendet (im Blick auf das 19. Jh. [136]) und nicht im Sinne des gängigen historischen Paradigmas für die Frühe Neuzeit. Faktisch konzentriert sich die Darstellung im Wesentlichen auf das Luthertum und berücksichtigt zudem dezidiert den Katholizismus, der ab dem 17. Jh. aber in gesonderten Unterkap.n und erst ab 1945 in einer integrierenden Darstellung behandelt wird (mit der Begründung, dass „sich signifikante Unterschiede nur so zeigen" [186] – das würde für andere Epochen aber ebenso gelten). Die faktische Marginalisierung der reformierten Tradition und die offensichtlich pejorative Sicht auf die Theologie Barths führen insbes. für die NS-Zeit zu Verzeichnungen im Blick auf deren Inhalte und Relevanz. Implizit werden konfessionelle Positionen übernommen, ohne diese als solche zu kennzeichnen.

Weitere sachliche Fehler und Bedenken können hier nicht aufgelistet werden. Es bleibt zu resümieren, dass eine bei den Kompetenzen ansetzende und auf didaktische Beispiele fokussierte Darstellung dem Zweck der Reihe vermutlich besser gerecht geworden wäre als diese fachlich eher problematische Gesamtdarstellung mit nur marginalen didaktischen Überlegungen.

Siegen Veronika Albrecht-Birkner

Back, Christian: **Die Witwen in der frühen Kirche**. – Frankfurt: Lang 2015. 333 S., geb. € 67,95 ISBN: 978–3–631–66013–3

Eine Qualifikationsschrift zu einem wichtigen und viel sowie kontrovers behandelten Thema wird heute selten ohne einen das Thema oder den Anspruch einschränkenden Untertitel veröffentlicht. Im vorliegenden Fall ist das anders, und es wird tatsächlich ein „umfassende[r] Einblick in die Witwenthematik der frühen Kirche" versprochen, wobei Quellen von ntl. Zeit bis ins 6. Jh. Berücksichtigung finden. Die Bedeutung des Themas liegt auf der Hand, denn es betrifft eine Reihe von wichtigen unterschiedlichen Fragestellungen: Es geht um die gesellschaftliche Stellung von (nach Krause, s. u.) 30 % der Frauen im Römischen Reich, um Altersversorgung und Armut, um antike Haushaltsstrukturen, um Familie und Verwandtschaft. Es geht aber auch um ethische Fragen, denn die Witwenfürsorge christlicher Gemeinden galt schon in der Antike als Paradigma früher christlicher Sozialethik. Sie ist deshalb auch für die Entwicklung patristischer Ethik und für die Frage des Erfolgs der Christianisierung in der Spätantike hochinteressant. Aus innerchristlicher Perspektive bedeutsam ist schließlich die Rolle des Witwenamtes in der Ausbildung antiker christlicher Gemeindeordnungen und für die Entwicklung eines weiblichen Mönchtums.

Man kann nicht sagen, dass die bisherige Forschung diesem Thema ausgewichen sei: An erster Stelle ist die umfangreiche Materialsammlung des Münchner Althistorikers Jens-Uwe Krause zu nennen (*Witwen und Waisen im Römischen Reich*. 4 Bände, Stuttgart 1994f), der dem christlichen Einfluss auf die römische Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Witwen einen eigenen Band widmete. Von solchen Fragen relativ unabhängig existiert seit den 1970er-Jahren eine rege

Debatte über die antike Ordination von Witwen, deren Existenz oder Nichtexistenz für manche Gegner und Befürworter der Frauenordination eine gewisse Rolle spielt (vgl. z. B. Roger Gryson: *Le ministère des femmes dans l'église ancienne*, Gembloux 1972; Bonnie B. Thurston: *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church*, Minneapolis 1989 u. a.). Schließlich findet sich ein drittes Diskussionsfeld, bei dem es um die Datierung und Motivation der Etablierung eines professionellen Monepiskopates in der Alten Kirche geht, das in Konkurrenz zu einem regelrechten Witwenamt gestanden haben könnte und dieses zurückgedrängt habe (vgl. etwa Georg Schöllgen: *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie*, Münster 1998).

Christian Back nimmt zu all diesen Fragen Stellung und arbeitet etwa die Brisanz des „Witwenamtes" heraus, das es seiner Ansicht nach „regional und zeitlich begrenzt" gegeben hat (281) und das schließlich „im aufkommenden weiblichen Mönchtum" (283) aufging und „mittelfristig durch das Amt der Diakonin kompensiert" (272) wurde. In den ersten beiden Dritteln des Buchs bemüht sich der Vf. um eine weite Definition von „Witwe", mit der er die „ethisch-religiös fundierten Gebote zur Witwenversorgung" im AT und die Rolle des Vorbilds Jesu für den Umgang mit Witwen herausarbeiten kann. Das letzte Drittel widmet sich dann den christlichen Quellen v. a. des 2. bis 4. Jh.s. Aspekte der insgesamt ausgewogenen Analyse dieses Buchs sind die wirtschaftlich kritische Situation der Witwen, ihre soziale „Vereinsamung", die Institutionalisierung der Witwenversorgung in der Hand der Bischöfe im 3. Jh., wie sie in der syrischen Didaskalie und bei Cyprian greifbar wird, ihr Versorgungsanspruch und die Voraussetzungen für eine Aufnahme in den kirchlichen Witwenstand (Mindestalter, moralische Standards, Keuschheit). Der Witwenstand erschien danach als profilierte Alternative zur Wiederheirat mit einer konkreten Aufgabenzuweisung. Er unterlag aber auch Vorschriften und Verboten, die nicht selten gleichzeitig für eine gewisse „Unsicherheit und Flexibilität" (288) standen.

Auf die z. T. scharfen Debatten der Vergangenheit vor dem Hintergrund katholischer und anglikanischer Diskussionen zur Frauenordination geht der Vf. unaufgeregt ein, dabei betreibt er eine auffällig „unfeministische" Quellenexegese. Alles in allem liegt hier eine mitfühlende Geschichtserzählung über eine bestimmte soziale Gruppe und ihre kirchliche Einbindung in der Antike vor. Es ist eine Erzählung, die offenbar auch von einem sehr persönlichen sozialethischen Impuls motiviert ist (so lese ich jedenfalls die hergestellten Beziehungen zur Witwensituation in Indien und Afghanistan und den vielleicht etwas anachronistischen Bezug auf die heutige Altersarmut in Deutschland). Eine lehrreiche Lektüre wird daraus nicht nur aus inhaltlichen Gründen, sondern auch weil der Band vor Augen führt, wie sehr sich die Ergebnisse der Analyse derselben Quellen mit der Fragestellung ändern können.

Mainz Ulrich Volp

Orígenes: Sobre los principios. Introducción, text crítico, traducción y notas de Samuel Fernández, prefacio de Manlio Simonetti. – Madrid: Ciudad Nueva 2015. 1048 S. (Fuentes Patrísticas, 27), pb. € 53,00 ISBN: 978–84–9715–317–1

Das hier anzuzeigende Buch enthält eine neue Edition mit spanischer Übersetzung des umstrittenen Hauptwerkes des Origenes, *De principiis*, in dem er als erster christlicher Theologe eine systematische Darstellung des christlichen Glaubens versucht, dabei freilich mehr die zu erörternden Probleme formuliert als definitive Antworten vorlegt (vgl. 19–21). Die Einleitung bietet genregemäß eine kurze Orientierung über das Leben und die Werke des Origenes (21–30) und schwerpunktmäßig eine Einführung in die edierte Schrift (Adressaten, Titel, Aufbau, Hauptinhalte, Nachwirkung, 30–52) samt Darstellung der handschriftlichen Überlieferung (52–81, mit einer Diskussion der Zuverlässigkeit der lateinischen Übersetzung). Aufgrund der komplizierten Überlieferung dieser Schrift ist eine solche Ausgabe für jeden Editor eine Herausforderung. Als Ganzes liegt das Werk nämlich nur in der spätantiken lateinischen Übersetzung des Rufinus von Aquileja vor; vom griechischen Original gibt es nur noch zwei, allerdings umfangreiche und zuverlässige Auszüge in der *Philokalie* sowie einige kurze und weniger zuverlässige Fragmente bei spätantiken Origenes-Gegnern.

Im Dickicht der damit gegebenen textlichen Probleme trifft der Hg. folgende Entscheidungen (vgl. 81–85): Wie in allen modernen Ausgaben seit der nach wie vor maßgeblichen kritischen Edition von Paul Koetschau in den *Griechischen Christlichen Schriftstellern* (Leipzig 1913) üblich, bietet die neue spanische Ausgabe den lateinischen Text des Rufinus, dem jeweils an Ort und Stelle ein griechisches Fragment beigegeben oder eingefügt ist. Für den lateinischen Text stützt der Hg. sich auf die (von allen vorherigen Editoren anerkannte) ausgezeichnete Kollation der Handschriften von Koetschau, die er allerdings erneut eingesehen und um einige wertvolle Funde bereichert hat. Bei diesen handelt es sich um einige zusätzliche Varianten im *Codex Guelferbytanus* 4141 (saec. IX), den die Hg. der deutschen Ausgabe, Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp (Darmstadt 1981, ^{3}1992) über Koetschau hinaus einbezogen hatten, und, ganz neu, um den *Codex Parisinus* lat. 10593 (saec. VI), der ein Kap. aus dem zweiten Buch von *De principiis* (II 6), das seit dem 5. Jh. eigenständig in Umlauf war, in separater Überlieferung im Rahmen einer Sammlung von ebenfalls von Rufinus übersetzten Homilien des Basilius von Caesarea enthält (vgl. S. 413, Anm. 2); diese Handschrift aus dem 6. Jh. enthält somit das älteste Stück der Rufin'schen Übersetzung. Abweichend von Koetschau präsentiert der Vf. etliche Lesarten des Textes und orientiert sich nicht an den Regeln des klassischen Latein, sondern an den spätantiken Eigenheiten, wie das Henri Crouzel und Manlio Simonetti in der französischen Ausgabe in den *Sources Chrétiennes* (5 Bände, Paris 1978–1984) gehandhabt haben (vgl. Band 1, 55–57; Band 5, 9–19). Für die langen griechischen Stücke in der *Philokalie* hat der Vf. vier Handschriften neu kollationiert und alle Varianten im kritischen Apparat vermerkt, womit dieser erheblich mehr Varianten bietet als der entsprechende Apparat von Koetschau (der seinerseits auf der Ausgabe der *Philokalie* von John Armitage Robinson, Cambridge 1893 fußte); bisweilen kam er hier zu von den früheren Editoren abweichenden textkritischen Entscheidungen. Des Weiteren hat der Hg. über alle früheren Ausgaben hinaus erstmals sämtliche sekundären Zwischenüberschriften, die sich in den Handschriften abweichend voneinander in den Text eingefügt finden, in eckigen Klammern in seine Ausgabe aufgenommen und in Einzelfällen in zugehörigen Fußnoten erläutert, was neue Einblicke in die komplexe Struktur dieses Werkes ermöglicht. Mit den übrigen griechischen und lateinischen Fragmenten, für deren Textfassung er auf die nach Koetschaus Ausgabe erschienenen kritischen Ausgaben zurückgreifen konnte, ist der Hg. auf folgende Weise umgegangen: Fragmente, deren Echtheit und Lokalisierung im Text sich zweifelsfrei feststellen ließen, sind in Spalten und fettgedruckt in Text und Übersetzung aufgenommen, sofern sich eine sprachliche Parallele nachweisen lässt; fehlt letztere, sind die Fragmente, ebenfalls fettgedruckt, zwischen senkrechten Strichen in den lateinischen Text eingefügt; authentische Fragmente schließlich, deren Ort im Text nicht zu eruieren ist, stehen in einem eigenen Apparat unter dem Text. In zugehörigen Erläuterungen werden die diversen Textfassungen bzw. Übersetzungen auf ihre Validität und Bedeutung hin untersucht; die Urteile, die der Vf. hier fällt, sind ausgesprochen ausgewogen. Mit seinem Verfahren entlastet der Vf. den Text, den Koetschau erstellt hat, von etlichen Einschüben von anderweitigen Fragmenten (meist von Hieronymus und Justinian) in die Übersetzung Rufins. Für dieses Verfahren (das Görgemanns und Karpp in ihre deutsche Ausgabe übernommen haben) ist Koetschau zu Recht vielfach kritisiert worden, weil dadurch ein aus verschiedenen Überlieferungen gemischter Text hergestellt wird (auch wenn die Herkunft der einzelnen Teile jeweils markiert ist). Der Vf. der vorliegenden Ausgabe hält diese Traditionen mit den italienischen und französischen Ausgaben sauber auseinander (die italienische Ausgabe, an welcher der Vf. sich hier stark orientiert, stammt von Manlio Simonetti, Turin 1968) und vermittelt dadurch einen luzideren Einblick in die nicht selten strittige Textfassung. Im Apparat zu den Fragmenten sind in überaus nützlicher Weise auch die zahlreichen Auszüge aus *De principiis* vermerkt, die Pamphilus von Caesarea in seine *Apologia pro Origene* aufgenommen hat und die ebenfalls in einer lateinischen Übersetzung des Rufinus vorliegen. Aus dieser Beschreibung der Besonderheiten und Neuheiten dieser Ausgabe mag die außerordentliche Leistung hervorgehen, die der Vf. erbracht hat, denn das geschilderte Vorgehen bedeutete, dass an zahlreichen Stellen eine Fülle von textlichen Entscheidungen zu treffen war. Eine enorme Leistung liegt natürlich auch in der neuen spanischen Übersetzung, doch diese vermag der Rez. zwar zu lesen, jedoch nicht in ihrer sprachlichen Qualität zu beurteilen.

Auf der Basis dieser Entscheidungen legt Samuel Fernández eine nach allen Regeln der Kunst erstellte neue Ausgabe von *De principiis* vor. Der lateinische bzw. griechische Text mit Übersetzung (105–967) wird gerahmt von einer ausführlichen Einleitung (19–89, abgeschlossen mit dem Literaturverzeichnis, 93–104) und einem sehr ausführlichen Inhaltsverzeichnis auf S. 1039–1048, das zugleich als Inhaltsverzeichnis der einzelnen Kap. von *De principiis* fungiert. Neben einem Index zu Bibelstellen, Origenesstellen, antiken und modernen Autoren gibt es ferner einen überaus nützlichen systematischen Index, der die wichtigsten Fußnoten zur Übersetzung erschließt, in denen der Inhalt des Textes erläutert wird (969–1037). Diese Fußnoten bieten oft sehr reichhaltige Erläuterungen zum Text, die an eine regelrechte Kommentierung heranreichen und in denen eine enorme Arbeitsleistung steckt. Ausgehend von den Handschriften und den vorausgehenden kritischen Ausgaben ist es dem Vf. gelungen, einen in Details verbesserten und insgesamt äußerst zuverlässigen Text des origeneischen Hauptwerks vorzulegen, dem zu wünschen ist, dass er auch über den spanischen Sprachraum hinaus beachtet und benutzt wird.

Münster Alfons Fürst

Clauss, Manfred: **Athanasius der Große**. Der unbeugsame Heilige. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2016. 256 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–8053–4957–4

Der Bischof und Kirchenvater Athanasius von Alexandria war eine der prägendsten und zugleich umstrittensten Persönlichkeiten der antiken Kirchengeschichte. In den tiefgreifenden theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen des 4. Jh.s um das Konzil von Nizäa (325) und den „Arianismus" gehörte er zu jenen führenden Bischöfen, die die Konzilsbeschlüsse erbittert gegen Kritik und Widerstände verteidigten. Während seines jahrzehntelangen Episkopats (328–373) drückte Athanasius der Kirche wie kein Zweiter seinen Stempel auf. Im kirchlichen Osten geriet er durch seine polarisierende und kompromisslose Haltung, z. B. indem er sich der Rehabilitierung des Arius vehement widersetzte, wiederholt mit zahlreichen Gegnern in Konflikt, die ihn auf Synoden verurteilen ließen. Mehrmals wurde er aufgrund kaiserlicher Interventionen in die Verbannung geschickt, konnte aber nach Jahren der Abwesenheit jedes Mal nach Ägypten bzw. Alexandria zurückkehren, weil er dort über großen Rückhalt verfügte.

Diesem wechselhaften Leben und Wirken des Athanasius widmet sich das neue Buch von Manfred Clauss, der bis zu seiner Emeritierung als Prof. in Frankfurt und Berlin lehrte und bereits mehrere, nicht zuletzt kontroverse Beiträge zur Geschichte des frühen Christentums vorgelegt hat. Vor einigen Jahren gab P. Gemeinhardt mit dem *Athanasius Handbuch* ein umfangreiches und höchst informatives Werk heraus, das Fachartikel namhafter Athanasius-Experten zu allen relevanten theologischen und historischen Aspekten vereint und verschiedene Forschungsperspektiven zu diesem Kirchenvater aufzeigt.[1] Eine eigenständige Athanasius-Biographie zählt derzeit noch zu den Desideraten der Erforschung der Alten Kirchengeschichte und der Athanasiusforschung im Besonderen.[2] Das vorliegende Buch stellt eine solche Biographie dar, jedoch erhebt diese nicht den Anspruch einer umfassenden Darstellung, die besagte Forschungslücke schließen soll, sondern weist eine klare inhaltliche Zielrichtung auf, die der Vf. in ähnlicher Weise bereits in seiner religionskritisch angelegten Monographie von 2015 über das antike Christentum entfaltet hat.[3] In diesem sehr einseitig auf den Vorwurf des Fundamentalismus fokussierten und bisweilen sogar polemischen Werk suchte der Vf. nachzuweisen, dass Rechthaberei, Intoleranz und Ausgrenzung von Andersgläubigen maßgeblich zum Erfolg der frühchristlichen Religion beigetragen haben.[4] In diesem Duktus ist auch seine Athanasius-Biographie gehalten. Der Vf. möchte am Beispiel des Bischofs und Machtpolitikers Athanasius von Alexandria zeigen, wie sehr Sturheit, Intoleranz und religiöser Fanatismus das Handeln führender kirchlicher Protagonisten bestimmt haben.

Die Kap.einteilung des Werkes orientiert sich weitgehend an den Amtsperioden der jeweiligen Kaiser bzw. an den fünf Exilszeiten des Athanasius. Auf die einzelnen Kap. wird hier nicht weiter eingegangen, sondern es sollen einige ausgewählte Abschnitte kurz hervorgehoben werden. Dem Buch ist ein kurzes Vorwort (7–9) über die Verwendung des in der Forschung umstrittenen Begriffs „Arianer" vorgeschaltet, den der Vf. trotzdem weiterhin gebraucht, weil es sich dabei um einen von Athanasius selbst verwendeten „Kampfbegriff" handele, den dieser zum Zwecke der Diskriminierung und Beleidigung bewusst eingesetzt habe (8). Nach einer kurzen Darstellung über die besondere Bedeutung des Theologen und „Ketzers" Arius für Athanasius, seines größten und aufs Heftigste bekämpften Widersachers (10–12), beleuchtet der Vf. sehr anschaulich die Stadt Alexandria zur Zeit des Athanasius[5] (13–22). Bereits während der Anfangsjahre der bischöflichen Tätigkeit (42–59) habe sich Athanasius „als politisch skrupellos agierender Kopf" erwiesen, „wenn es um die eigene Person – und den aus seiner Sicht rechten Glauben – ging" (50). Die chronologische Erzählweise konzentriert sich hauptsächlich auf die (kirchen-)politischen Ereignisse, während andere wichtige Aspekte, wie z. B. die Rolle des Mönchtums (123–127) oder die Analyse und Einordnung bedeutender Werke des Athanasius (z. B. 154–158), kürzere Berücksichtigung finden bzw. in die Gesamtdarstellung eingeflochten werden, um den Fortgang der Erzählung nicht zu sehr zu unterbrechen. Eine Ausnahme bildet das Kap. über die Theologie des Athanasius und seine Rezeption des Nizänums (170–192). Im abschließenden Kap. („Nachleben", 222–228) stellt der Vf. heraus, wie sehr das „Lebenselixier" des Athanasius, des „unbeugsamen Heiligen", durch den Kampf gegen seine vielen theologischen und kirchenpolitischen Gegner geprägt gewesen sei – was sich auch in seinen zahlreichen Schriften niedergeschlagen habe –, gepaart mit Kompromisslosigkeit und Polemik gegen alle Andersdenkenden. Athanasius habe während seiner langen Amtszeit, so resümiert der Vf., an zentralen Weichenstellungen des antiken Christentums einen wesentlichen Anteil gehabt.

Wie bei seinen früheren Monographien hat der Vf. auch diesmal ein überaus kenntnisreiches und auch für den interessierten Laien gut lesbares, eloquentes Werk vorgelegt, das auf die Erörterung von Forschungsdiskursen – angesichts der Kürze von 228 S. Fließtext – zu Recht verzichtet und das Leben des Athanasius anhand der Quellen anschaulich nachzeichnet – gerade mit Blick auf dessen tendenziöse und problematische Selbstzeugnisse. Wie seine Überblicksdarstellung über das antike Christentum von 2015[6] ist allerdings auch dieses Buch ausgesprochen einseitig ausgefallen, indem v. a. die Schattenseiten und politischen Machenschaften dieses Kirchenvaters beleuchtet werden. In gewisser Hinsicht wärmt der Vf. jene alten Vorwürfe wieder auf, die bereits E. Schwartz gegen den aus seiner Sicht skrupellosen Machtmenschen Athanasius erhoben hatte.[7] Diesen Vorwürfen hielt W. Schneemelcher mit Recht entgegen, dass man den Theologen und den Kirchenpolitiker Athanasius nicht voneinander trennen könne und dass seine Ekklesiologie bzw. das Ringen um die kirchliche Einheit das verbindende Element zwischen beiden Polen darstelle.[8] Theologie und Kirchenpolitik stehen bei Athanasius in einem unausweichlichen Spannungsfeld und sind aufeinander bezogen.[9] Für derartige Differenzierungen hat der Vf. allerdings nicht viel übrig. Stattdessen wird Athanasius als kompromissloser, im Freund-Feind-Denken verhafteter Hardliner (z. B. 62) und Hassprediger (125f) charakterisiert. Seine Athanasius-Biographie wird der vielschichtigen Persönlichkeit dieses Bischofs aufgrund ihrer tendenziösen Ausrichtung in keiner Weise gerecht. Für ein ausgewogenes Bild empfiehlt es sich, weiterhin das Buch von D. Gwynn[10] oder die entsprechenden biographischen Artikel im *Athanasius Handbuch* zu Rate zu ziehen. So bleibt zu hoffen, dass das bestehende Forschungsdesiderat einer umfassenden Athanasius-Biographie, die sowohl die problematischen Seiten dieses Kirchenvaters kritisch thematisiert als auch dessen theologische wie kirchliche Lebensleistungen angemessen würdigt, in naher Zukunft eingelöst wird.

Paderborn Stefan Klug

Heß, Christian: **„Ohne Christus, ohne tiefstes Christentum ist Krieg"**. Die Christkönigsthematik als Leitidee im kirchlich-gesellschaftlichen Engagement Max Josef Metzgers. – Paderborn: Bonifatius 2016. 448 S. (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien, 79), geb. € 39,90 ISBN: 978–3–89710–685–7

Der Freiburger Diözesanpriester Max Josef Metzger (1887–1944) war in vielerlei Hinsicht Pionier, Vor- und Querdenker. Nach Diss.en über seine Biographie (Marianne Möhring, 1966), sein ökumenisches Engagement (Leonard Swidler, 1977) und einer weiteren über seinen Einsatz für den Frieden (Franz Posset, 1978) liegt nun eine vierte Arbeit vor. Der Vf., Christian Heß, hat sie am Fachbereich Christliche Soziallehre der Univ. Freiburg eingereicht. Die erneute Beschäftigung mit dem Thema ist zu begrüßen, v. a. um des Mannes willen, den er in den Mittelpunkt seiner Untersuchung stellt.

Mit dem Andenken M.s, der 1944 nach einem Schauprozess unter der Leitung Roland Freislers als Widerstandskämpfer gegen den Nationalsozialismus hingerichtet wurde, hat man sich nach 1945 lange Zeit schwer getan. Doch schon von vielen Zeitgenossen wurde M. nicht verstanden: „Max Josef Metzger war eine faszinierende Persönlichkeit, hat aber von Anfang an zu Polarisierungen herausgefordert", so Kardinal Lehmann in seinem Geleitwort zu dieser Studie (11).

Der junge Geistliche M. zog zunächst als Freiwilliger während des Ersten Weltkriegs an die Westfront, wurde jedoch während des grausamen Stellungskampfs zum überzeugten Pazifisten. Nach dem Krieg wirkte er für die Antialkoholismusbewegung. Nebenbei machte er sich auch für die Kunstsprache Esperanto und den Vegetarianismus stark. Er gründete die Christkönigsgesellschaft als ordensähnliche Gemeinschaft für Männer und Frauen, gewissermaßen als ein frühes Säkularinstitut. Als schließlich in der Zeit des Nationalsozialismus sein

[1] *Athanasius Handbuch*, hg. v. P. Gemeinhardt, Göttingen 2011.
[2] Vgl. die neuere, knappe Monographie von D. Gwynn: *Athanasius of Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father*, Oxford 2012.
[3] M. Clauss: *Ein neuer Gott für die alte Welt*. Die Geschichte des frühen Christentums, Berlin 2015.
[4] Vgl. dazu meine Rezension in: *Theologische Revue* 112 (2016), 397–399.
[5] Vgl. dazu auch die lesenswerte Monographie des Vf.s: *Alexandria*. Schicksale einer antiken Weltstadt, Stuttgart 2004.
[6] Vgl. Anm. 3.
[7] E. Schwartz: *Kaiser Constantin und die christliche Kirche*, Leipzig/Berlin 1913, ²1936; ders.: *Gesammelte Schriften*, III: Zur Geschichte des Athanasius, Berlin 1959, 188–264.
[8] W. Schneemelcher: „Athanasius von Alexandrien als Theologie und als Kirchenpolitiker", in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 43 (1950/51), 242–256.
[9] Vgl. dazu P. Gemeinhardt: „Theologie und Kirchenpolitik", in: ders.: *Athanasius Handbuch*, Göttingen 2011, 93–104, besonders: 101–103.
[10] Vgl. Anm. 2.

pazifistischer Einsatz unmöglich wurde, wandte er sich der Frage der Wiedervereinigung der Christen zu und gründete zu diesem Zweck die *Una-Sancta*-Bewegung. Dieses vielfältige und schon auf manchen Weggefährten unstet wirkende Engagement M.s war, wie der Vf. zeigt, in gewissem Sinne getragen von der „Leitidee" der Christkönigsthematik. Diese ist vor ihrem Zeithintergrund zu verstehen. Pius XI. hatte das Christkönigsfest im Jahr 1925 für die ganze Kirche vorgeschrieben, um so die Katholiken unter einem Banner zu einen und die Gesellschaft von innen her in christlichem Geist umzugestalten. Daher erscheint es sinnvoll, wenn H. in einem ersten Teil auf die Christkönigsthematik im Allgemeinen eingeht (25–98; vielleicht hätte man den Bogen nicht gar so weit, vom AT bis hin zu Pius XI., spannen müssen). H. versucht zu zeigen, dass diese nicht nur eine „Frömmigkeitsform [war], die im rein liturgischen Kontext praktiziert worden ist. Sie führte vielmehr auch bei vielen Christinnen und Christen zu einem dezidierten Christusbekenntnis" (415) und zu gesellschaftspolitischem Engagement – so auch bei M.

Im zweiten Teil, dem eigentlichen Hauptteil der Arbeit, wird der „Bedeutung der Christkönigsthematik in den Tätigkeitsbereichen Max Josef Metzgers" nachgegangen (99–347). H. fasst die Jahre 1915–1927 unter dem Stichwort „pazifistisch-missionarische Initiativen" zusammen (109–205, wobei mit „Mission" bei M. immer eher die Innere Mission gemeint ist). Den Zeitraum von 1927–1932 sieht er von der Gründung der Christkönigsgesellschaft bestimmt (208–235). Die verbleibenden Jahre standen ganz im Schatten des Nationalsozialismus (239–347). In diesem Zeitraum entfaltete der Theologe eine breit gefächerte ökumenische Aktivität (im katholischen Raum sprach man seinerzeit von „Wiedervereinigungsbestrebungen", um den Begriff „Ökumene" zu vermeiden). Der Versuch, ähnlich wie Dietrich Bonhoeffer über kirchliche Mittelsmänner Kontakte mit dem Ausland aufzunehmen, um den Alliierten Friedensvorschläge zu unterbreiten, führte zu seiner Verhaftung, Verurteilung und Hinrichtung.

In einem dritten Teil wird die Bedeutung der Christkönigsidee für M.s Wirken noch einmal systematisch reflektiert (351–406). Ein Resümee beschließt den Band (409–415).

H. zeigt ein breites Panorama der vielfältigen Aktivitäten M.s auf. Diese unter einer Deutungskategorie („Christkönig", der Aufrichtung der Königsherrschaft Christi) zusammenzufassen, liegt nahe, ist aber wohl auch dem Versuch geschuldet, Ordnung in das unübersichtliche Wirken eines Mannes zu bringen, den schon viele Zeitgenossen als sprunghaft erlebten. Dennoch wirkt dieses Unterfangen ein wenig bemüht. Vieles ordnet sich nur schwer diesem Begriff unter, man denke etwa an die „Wiedervereinigungsbestrebungen".

Die Bewunderung des Vf.s für M., für den im Jahr 2006 ein Seligsprechungsprozess eröffnet wurde, ist unverkennbar. An einigen Stellen scheint die Grenze zur Hagiographie ein wenig überschritten.

Das schmälert jedoch nicht das Verdienst, ein wichtiges Thema aufgegriffen und solide bearbeitet zu haben. Der Stil einer Qualifikationsschrift wurde weitgehend beibehalten. Die teils vierstelligen Untergliederungen fördern allerdings nicht die Lesbarkeit. Wenn der Vf. auf der Basis seiner wissenschaftlichen Erkenntnisse eine konzise Biographie vorlegen würde, so wäre dies sehr zu begrüßen. Denn Persönlichkeit und Anliegen M.s verdienen es, einer breiteren Leserschaft bekannt gemacht zu werden.

Augsburg Jörg Ernesti

Philosophie

„In principio erat Verbum". Philosophy and Theology in the Commentaries on the Gospel of John (III–XIV Centuries), hg. v. Fabrizio Amerini. – Münster: Aschendorff 2014. (XII) 275 S. (Archa Verbi. Subsidia, 11), geb. € 59,00 ISBN: 978–3–402–10226–8

The Gospel of John – and most particularly its prologue – is a remarkably rich text, both intrinsically, in terms of its content, and extrinsically, in terms of the history of its interpretation and reception. Any volume such as this one – a collection based on (though not restricted to) the proceedings of a conference held at Parma in 2011 – is bound to confront the problem of the sheer immensity of material generated by the text. What we have, in effect, is a series of case studies on the interpretation of the Gospel between the second and fourteenth centuries. On the negative side, there is nothing systematic about the treatment of topics in this collection (other than the thematic unity of the history of philosophical interpretation of the text); on the positive, there is in a sense of something for everyone, be they theologian, philosopher, or student of *Wirkungsgeschichte*.

One advantage of a close study of just one text – achieved here by serendipity rather than systematic editorial intention – is that it allows us to see very vividly the sheer variety of exegetical and hermeneutical responses it elicited, both diachronically and (perhaps more surprisingly) synchronically. In the High Middle Ages, for example, we find an emphasis on the literal sense of the Bible, but great variety of views on what exactly counts as the literal sense. As *Timothy Bellamah* shows in his contribution, the literal sense according to William of Altona (Aquinas's successor as regent master in the Dominican chair at Paris in 1259) seems to treat the Scriptures as texts which convey their historical and theological messages on their surface. But we find something very different in Meister Eckhart, as discussed by *Alessandro Palazzo*: John's Gospel is fundamentally a philosophical text, to be interpreted accordingly: "Scripture is a *summa* of philosophical truths that the interpreter is called upon to disclose." (248) *William O. Duba* shows that for Peter Auriol the text (as with the other Gospels) can be seen as a series of syllogisms demonstrating Jesus's divinity – in this case by means of his characteristics. Duba suggests that parallel treatment of John's Gospel (found in MS Uppsala C 125), attributed to Auriol by Stegmüller in his *Repertorium Biblicum*, similar in syllogistic approach but widely differing in content, is unlikely in fact to be by Auriol, since its view on God's knowledge of future contingents contradicts Auriol's. (Duba allows that the text could be early Auriol; but I got the impression that he is not all that enthusiastic about this option.)

A pair of essays (by *Domenico Pazzini* and *Giovanni Salmeri* respectively) make a striking contrast between Origen, for whom literal senses of the Bible are frequently subordinated to other senses, seemingly with few identifiable conceptual constraints, and Theodore of Mopsuestia, a couple of centuries later, for whom the literal sense is paramount. The distinction between Alexandrian and Antiochene hermeneutics, found in Origen and Theodore respectively, is a commonplace. But both writers cast new light. Pazzini shows how Origen's approach allows the integration of theology and philosophy. Salmeri does something to my mind a little more wide-ranging. Traditional allegorical approaches, in the hands of Christian theologians, read the Hebrew Bible as foreshadowing the events of the NT. Theodore, emphasizing the literal sense, highlights rather the historical and theological continuity of the two narratives, each with its own proper integrity.

Continuities and discontinuities between the two Testaments are explored too in *Abigail Ann Young's* account of Rupert of Deutz' commentary on the Gospel. Rupert is not known for sympathy to Jews, and by and large uses John's Gospel as part of his armoury in debates with Jewish theologians. But for all that, Rupert has penetrated the text sufficiently to be aware of the strongly Deuteronomic background to the Gospel.

John's Gospel – with its strongly theological and spiritual content, and emphasis on the distinction between the believer and the world – also forms a nice locus for discussion of Gnosticism, the belief that there is a special kind of knowledge (*gnosis*) available only to a select few. In mainline Christianity, this *gnosis*, found through allegorical scriptural exegesis, is the privileged possession of the trained theologian; in groups that ended up more on the margins of Christianity, it is sometimes the requisite for salvation, and is found by revelation distinct from the Scriptures. *Domenico Devoti* offers a nuanced discussion of the earliest commentary on John's Gospel by Heracleon, a Gnostic of what came to be thought of as the heterodox variety, fragments of which are reported in Origen. Devoti argues – convincingly to my mind – that Heracleon's commentary shows a theologian whose aim is not to use the Gospel to confirm some pre-existing ideology, but to allow a theology to emerge out of a distinctive but careful reading of the text itself. In this respect, Heracleon is unlike other "Gnostic" figures such as Valentinus or Ptolemy. Devoti takes as his background assumption the work of Christoph Markschies and others that heterodox Gnosticism is far from the unified phenomenon constructed by historians in the early twentieth century. His conclusion tends to confirm his methodological assumption.

How much could or should the text be used as the locus for theological or philosophical speculation of a dogmatic or systematic kind? Exegetes disagree. Both *Alexander Andrée* and *Mark J. Clark*, in distinct but closely related essays on twelfth-century exegesis (Alexander of Laon's commentary, the *Glossa ordinaria*, Peter Comestor's commentary and *Historia scholastica*, and works of Stephen Langton) conclude that the texts they examine show little interest in speculative theology, or engagement with philosophy. Things are very different in the thirteenth century. In one of the most fascinating essays (for this reviewer, at least) *Graziano Perillo* shows how shifting commitments in the philosophy of mind allowed Aquinas to abandon the view, defended in his early *Sentence* commentary, that the term "word" can be predicated both of the second person of the Trinity and of all three persons considered as a unity. As Roger Marston reports, this view was condemned as heretical by some of the Parisian masters, in the presence of Aquinas (though not with Aquinas as the object of the condemnation). The later

Aquinas concluded instead that the term can be predicated only of the second person – perhaps, as Marston speculates, changing his view as a result of the earlier condemnation. *Christian Rode*, in an unashamedly philosophical contribution, gives an account of the mental word in Peter Olivi, as part of an inchoate theory of mental language of the kind later developed at length by Ockham. Both Perillo and Rode draw heavily on their respective authors' commentaries on John: and both authors read the texts with explicit philosophical presuppositions, in order to draw philosophical conclusions from them. *Armando Bisogno* shows that John Scottus Eriugena, in the ninth century, used the text to explore both issues in both cognition and theological semantics – in a way as philosophical as that of his thirteenth-century successors (though I doubt that he was read by either of them).

The remaining essays: *Franco de Capitani* focuses on the interplay of philosophical and Johannine material in writings dating from the time of Augustine's conversion. *Marta Cristiani* emphasizes the importance of the body in Hildegard of Bingen's interpretation of the Prologue. And *Julie Casteigt* shows how the notion of testimony is given different roles in the interpretation of the Prologue's excursus on John the Baptist, the witness to the Word. All in all, a rich volume, containing many nuggets: one not to read systematically, but rather consumed piecemeal.

Notre Dame, IN Richard Cross

Thomas Handbuch, hg. v. Volker Leppin. – Tübingen: Mohr Siebeck 2016. (XIV) 523 S., brosch. € 49,00 ISBN: 978–3–16–149230–3

Nonum prematur in annum: Neun Jahre möge man sein Manuskript zurückhalten und an ihm feilen, bevor man es zur Publikation freigibt. Diesen berühmten Rat von Horaz hat Volker Leppin bei dem von ihm herausgegebenen Handbuch zu Thomas von Aquin vollauf beherzigt. Wie der Hg. in seinem kurzen „Vorwort" schreibt, benötigte dieses „Nachschlagewerk zu der Zentralgestalt der mittelalterlichen Theologie" (V) mehr als zehn Jahre bis zur Druckreife. Insgesamt 29 Spezialisten aus verschiedenen Disziplinen haben daran mitgewirkt, darunter viele namhafte Gelehrte aus den Geschichtswissenschaften, der Philosophie, v. a. aber aus der (vorwiegend evangelischen) Theologie. Die Beiträger zeichnen für mehr als 50 Artikel verantwortlich, die im Folgenden nicht en détail besprochen werden können. Im Fokus dieser Rezension stehen daher die allgemeine Anlage und die grundsätzliche Tendenz, die dieses Handbuch erkennen lässt.

In seiner grundlegenden Struktur folgt Leppins Handbuch den bereits bei Mohr Siebeck erschienenen „Theologen-Handbücher", die Albrecht Beutel verantwortet; darunter etwa das von Beutel selbst herausgegebene *Luther Handbuch* in der mittlerweile dritten Auflage (Tübingen 2017) oder Volker Drecolls bekanntes Kompendium zu Augustinus (Tübingen 2007). Wie im Falle der eben genannten Handbücher unterteilt sich auch Leppins Nachschlagewerk in vier Großabschnitte: Auf die „Orientierung" (1–28) folgen Kap. zur Person (30–157) und zum Werk (169–424); beschlossen wird das Ganze mit einem verhältnismäßig knappen Abschnitt zur Wirkung (426–452).

Für die erste Orientierung sorgt *Henryk Anzulewicz* mit seinen konzisen Ausführungen zur Überlieferungsgeschichte der Texte, zu den maßgeblichen Thomas-Ausgaben und den wichtigsten analogen und digitalen Hilfsmitteln für die Thomas-Lektüre. Den ersten Großabschnitt des Handbuches beschließt *David Berger*, den das Autorenverzeichnis als „Bestsellerautor" (453) ausweist, mit einem „vereinfachenden inhaltlichen Blick auf die Thomasforschung des 21. Jahrhunderts" (22). Vornehmlich zwei Spannungsfelder macht Berger hier aus: Zum einen sei die disziplinäre Zuständigkeit für Thomas nach wie vor strittig: ob also die Philosophie oder die Theologie den besseren Zugang zu Thomas ermöglicht. Zum anderen werde die gegenwärtige Thomas-Exegese letztlich von einer „Kluft […] zwischen Geschichte und Systematik" (23) beherrscht. Bei allem Respekt vor den Leistungen der historisch ausgerichteten Thomas-Interpretation hegt Berger deutliche Sympathien für eine gegenwartsbezogene – und das kann dann wohl nur heißen: für eine systematische – Perspektive auf Thomas, mit der zu verhindern ist, dass das Werk des Doctor angelicus zu einem „Museum" mutiert: „zwar schön restauriert, aber ohne jede Relevanz für die eigene Gegenwart" (23). Neben diesen beiden Spannungsfeldern bereiten Berger offensichtlich zwei weitere Tendenzen in der Thomas-Literatur ein diffuses Unbehagen. Einerseits ist dies ein „deutlich angestiegenes Bedürfnis" nach Einführungsschriften, das sich – so soll wohl der Leser hier schließen – aus einer weit um sich greifenden Entfremdung vom thomasischen Gedankengut speist. Auf der anderen Seite steht „die zunehmende ‚Entkonfessionalisierung' des Thomas", wofür Berger als Beleg das „mutig und vorurteilsfrei" betriebene Interesse der evangelischen Theologie an Thomas gilt (24).

In einem Handbuch mögen sich derart holzschnittartige Oppositionen wie diejenige von Philosophie und Theologie, von Geschichte und Systematik bzw. Gegenwartsrelevanz als Koordinaten zur ersten Orientierung anbieten. Sobald sie jedoch derart unterbestimmt und zugleich wertbesetzt wie bei Berger ins Spiel gebracht werden, führt dies in die Irre. Dies betrifft zumal solche Leser, die hier womöglich zum ersten Mal, noch vor Konsultierung einer Einführungsschrift, Rat für ihre Thomas-Lektüre suchen. Jedenfalls beschränkt sich nach Bergers Ansicht ein philosophischer Zugang zu Thomas „unwillkürlich auf [dessen] Verhältnis zu den großen Philosophen der Antike (Aristoteles, aber auch Platon) und deren Rezeption im universitären Klima seiner Zeit […]; teilweise auch noch auf dessen Fortwirken in der späteren Philosophiegeschichte" (23). Glücklicherweise bleibt es nicht bei solchen allgemeinen Aussagen, mit denen niemanden gedient ist.

Der zweite Großabschnitt zur Person entfaltet in eher mikroskopisch angelegen Miniaturen ein geistiges Panorama des Thomas in seiner Zeit. Beleuchtet werden zwar zunächst Kirche und Gesellschaft im 13. Jh. (*Wolfgang Stürner*), der Dominikanerorden (*Volker Leppin*) oder die damaligen Formen akademischer Organisation und Wissensvermittlung (*Ingo Klitzsch, Volker Leppin* und *Gury Schneider-Ludorff*).

In den Blick kommen dann aber auch einzelne, für Thomas negativ wie positiv prägende Denkerpersönlichkeiten und Denkformationen, die seit jeher ein gleichermaßen theologisches wie philosophisches Interesse in der Thomasforschung hervorgerufen haben: Augustinus (*Volker Drecoll*), Dionysios Areopagita und Boethius (beide *Reinhold Rieger*), der lateinische Aristotelismus (*François-Xavier Putallaz*), Petrus Lombardus (*Philipp Rosemann*), Alexander von Hales (*Hubert Weber*), Avicenna und Averroes (*Carmela Baffioni*). Die Genannten firmieren unter der Rubrik „Traditionen", zu der *Jürgen Miethke* einen kenntnisreichen Artikel über „Papsttum und weltliche Mächte im 13. Jahrhundert" sowie *Elias Füllenbach* einen Abriss über die dominikanische Spiritualität dieser Zeit beisteuern.

Diese „Traditionen" setzt das Handbuch ohne Angabe von Gründen und somit in etwas künstlicher Manier von den „Beziehungen" des Thomas ab. In der zuletzt genannten Kategorie finden sich Zeitgenossen, die in keinem Thomas-Glossar fehlen dürfen, u. a. etwa der Lehrer Albertus Magnus (*Mechthild Dreyer*), der Kollege und Rivale Bonaventura – vorzüglich präsentiert von *Marianne Schlosser* – sowie der sprachkundige Wilhelm von Moerbeke (*Pieter de Leemans*).

All diese Miniaturporträts sind zweifellos dank der großen Sachkunde und der konzisen Darstellungskunst der jeweiligen Vf. ein Gewinn für den Leser. Wer allerdings diesen Abschnitt zur Person des Thomas (etwa zu Rezensionszwecken) *durch*liest, also nicht bloß *in* ihm liest (etwa zu Informationszwecken), der wird mehrfach auf inhaltliche Überschneidungen und Wiederholungen bei einigen dieser Miniaturen stoßen, was durchaus mit der Konzeption dieses Handbuches zusammenhängen könnte. So hätte etwa das – im Übrigen sehr konzise – Kap. über „Lehrbücher und Inhalte" (*Ingo Klitzsch*) ja wohl schwer den Lombarden verschweigen können, auch wenn ihm keine 50 S. weiter ein eigenes Kap. gewidmet ist. Desgleichen liegen Schnittmengen zwischen Leppins Lemma „Dominikanerorden" und Füllenbachs „dominkanischer Spiritualität" fast schon in der Natur der Sache.

Im dritten und ganz offensichtlich gewichtigsten Abschnitt des Handbuches, das dem Werk des Thomas gilt, reiterieren sich auf eigentümliche Weise die Strukturmerkmale des vorangegangenen Abschnittes. Zunächst werden hier streckenweise bis ins Detail die Schriften des Thomas vorgestellt, die dann in einem zweiten Gang, gleichsam mittels eines Querschnittes, nach durchgehenden Themen und „Lehren" sortiert werden.

Entsprechend stehen hier etwa der Wissenschaftscharakter der Theologie, die Gottes-, die Trinitäts-, die Schöpfungs- oder die Sakramentenlehre im Fokus der Darstellung. Dank dieser konzeptionellen Entscheidung sind wiederum thematische Überschneidungen an der Tagesordnung: z. B. bei der Frage nach der Theologie als spezifischer Wissensform, der mittelalterlichen *Summa* als Explikationsform oder bei der Gotteslehre und den Gottesbeweisen.

Dies fällt, wie bereits angedeutet, nicht weiter ins Gewicht, solange man das Handbuch zu kursorischen Konsultation zur Hand nimmt. Was aber dann doch erstaunt und teilweise befremdet, sind die deutlichen Unterschiede im methodischen Ansatz und im inhaltlichen Niveau, welche sich in den Einzeldarstellungen von Thomas' Opera bemerkbar machen: Mehrere Vf. geben sich mit einer simplen Nach-

erzählung des Inhaltsverzeichnisses zufrieden, so etwa im Falle von *De rationibus fidei* (*Michael Basse*) oder gar bei der *Summa Theologiae* (*Ulrich Köpf*). So skeptisch sich Köpf gegenüber den zahlreichen Versuchen zeigt, „einen tieferen Plan hinter dem äußeren Aufbau" dieser Summe auszumachen (264f), so kann doch die Lösung dieses nach wie vor virulenten Problems nicht im Ernst darin bestehen, den „Aufbau" dieses monumentalen Werkes mit der sukzessiven Beschreibung der einzelnen Quästionen zu erledigen.

David Bergers 7-seitiger Artikel zu den *Quaestiones disputatae* steht in einem krassen Missverhältnis zum quantitativen Ausmaß und v. a. zum sachlichen Gewicht dieser Texte aus dem universitären Lehrbetrieb. Der Leser erfährt hier kaum mehr als das, was er auch andernorts viel bequemer (etwa auf digitalem Wege) in Erfahrung bringen kann: dass *De potentia* anscheinend kein geschlossenes Ganzes darstellt, sondern allmählich in ein Sammelsurium von Fragestellungen (nach Bergers Dafürhalten ab Quaestio 7) abdriftet; dass *De veritate* seine „besondere Bedeutung dadurch erlangt, dass es das umfangreichste, eigenständige frühe Werk des Thomas" ist (166). Geht Berger hier dann doch einmal ins Detail, dann entbehrt seine Behauptung zuweilen jeder Textgrundlage bei Thomas. So soll es in De pot. q. 3 a. 5 die „Position des Thomas [sein], dass schon Aristoteles und Platon die Schöpfungswahrheit der *creatio ex nihilo* (‚Schöpfung aus dem Nichts') erkannt hätten" (167). In Wirklichkeit stehen hier Platon und Aristoteles für Thomas als diejenigen antiken Philosophen, die „eine universale Ursache für die Dinge annehmen, durch die alles andere ins Sein kommt. Mit dieser Ansicht ist nun auch der katholische Glaube vereinbar" (De pot. q. 3. a. 5 corp.; Übersetzung StG). Und Thomas weiß nur allzu genau, dass mit der Annahme einer universalen Ursache für den Kosmos bei beiden antiken Denkern eben kein Eintritt ins Sein *ex nihilo* impliziert ist. Andernfalls wäre die seinerzeit heftige, von Thomas maßgeblich geprägte Debatte um die – von Aristoteles vertretene – Ewigkeit der Welt von vornherein sinnlos gewesen.

Weitaus erfreulicher hingegen präsentiert sich der Abschnitt zu Thomas' anderem Frühwerk *De ente et essentia*, das zwar um ein vielfaches kürzer als die Summen und Quästionen ist, das aber durchaus mit einer komplexen Seinslehre aufwartet. *Sabine Folger-Fonfara* gelingt hier, wie dann auch in ihrem Artikel zu dem *Liber-de-causis*-Kommentar, eine konzise und gedankenreiche Darstellung dieser schwierigen Materie. Nur glücklich nennen kann man *Rolf Schönbergers* Entscheidung, bei seiner Darstellung der Kommentare des Thomas zu Boethius und zu Aristoteles auf eine summarische Darstellung dieser riesigen Textmasse (über 1,1 Mio. Wörter) zu verzichten und stattdessen sich auf „einige wenige, aber paradigmatische Stellen" (219) zu konzentrieren. So fokussiert Schönberger im *De-anima*-Kommentar auf Thomas' Auseinandersetzung mit der aristotelischen „Intellektlehre" (220); beim *Physik*-Kommentar rückt Schönberger souverän Thomas' schonungslose Kritik („Fehlschluss") am Lehrstück von der Ewigkeit der Welt ins Zentrum (223f). Schönbergers Vorgehen ermöglicht dem Leser eine konturierte – und das meint: eine klare und distinkte – Einsicht in einige Sachprobleme, die den Nerv der damaligen Debatten ausmachen.

Die den „Themen" gewidmeten Abschnitte des Handbuches sind sachlich genauso zentral für Thomas, wie die Reihenfolge ihrer Darstellung einleuchtend ist: angefangen bei der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie (*Ulrich Köpf*), über die *divina* der Gotteslehre (*Notger Slenczka*), der Trinität (*Christoph Schwöbel*) und der Beweisbarkeit auf diesem Feld (*Reinhold Rieger*) bis hin zur Schöpfungslehre (*David Berger*), Anthropologie (*Notger Slenczka*), Christologie (*Inos Biffi*) und weiteren damit zusammenhängenden Themenfeldern.

So aufschluss- und kenntnisreich die einzelnen Kurzdarstellungen für sich genommen sind, so kommt es auch hier wieder zu einigen thematischen Überkreuzungen, etwa bei der Gotteslehre (292ff) und den sich fast unmittelbar daran anschließenden Gottesbeweisen (321ff).

Mancher der genannten Abschnitte, beispielsweise derjenige zur thomasischen Trinitätslehre, kapriziert sich zudem fast nur auf die einschlägigen Passagen in der *Summa Theologiae*; wie es mit den jeweiligen „Themen" in den anderen Werken des Corpus Thomisticum bestellt ist, kommt nur sehr kursorisch in den Blick.

Der letzte Abschnitt „Strukturen", mit dem das „Werk"-Kap. beschlossen wird, resümiert wichtige Themen und Fragen: das Verhältnis von Philosophie und Theologie; die Frage nach dem „praktischen" Charakter der Theologie sowie diejenige nach dem Sitz der *Summa Theologiae* im universitären Leben ihrer Zeit. Freilich kommen sozusagen in diesem Stadium des Handbuches kaum mehr wirklich neue Gesichtspunkte zum Vorschein, die nicht schon in anderen Abschnitten zuvor verhandelt worden wären.

Auf sein Ganzes gesehen ist das *Thomas Handbuch* mit seinem beeindruckenden und gar nicht adäquat wiederzugebenden Detailreichtum ein zuverlässiger, gewinnbringender Wegweiser durch den thomasischen Kosmos. Gleichzeitig scheint aber eben diese Versenkung ins Detail auch bei der Gliederung des Handbuches diesem letztlich einen Bärendienst zu erweisen: Der Leser stößt im Lauf seiner Lektüre immer wieder auf sich gleichende Wegmarkierungen, und es mag ihn so zuweilen der heimliche Wunsch beschleichen, dass vielleicht ein elftes Jahr der Reifung diese Redundanzen hätte verringern können.

Linz Stephan Grotz

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: **Schriften 1802**. Teilband 1: „Kritisches Journal der Philosophie": Texte aus Band eins. Schreiben über „Ion". „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge". Teilband 2: Beilagen. Erklärende Anmerkungen. Register, hg. v. Manfred Durner / Ives Radrizzani. – Stuttgart: Frommann-Holzboog 2017. (XII+VII) 685 S. (Historisch-Kritische Ausgabe, 1: Werke, 11/1–2), geb. € 592,00 ISBN: 978–3–7728–2494–4

Am 17.2.1600 wurde der ehemalige Dominikanerpriester Giordano Bruno auf Betreiben der Inquisition nach siebenjähriger Gefangenschaft auf dem Campo dei Fiori in Rom als Häretiker verbrannt; seine indizierten Bücher hatte man zuvor schon auf dem Petersplatz dem Scheiterhaufen übergeben. Gut 200 Jahre später, 1802, erschien bei Johann Friedrich Unger in Berlin eine Schrift Friedrich Wilhelm Joseph Schellings (1775–1854), die im Titel explizit auf den von seiner Kirche zur Strecke gebrachten italienischen Renaissancephilosophen Bezug nahm: „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge". In dieser in Form eines Gesprächs gestalteten Schrift lässt der Vf. die Titelgestalt, in deren Denken er „das exemplarische Beispiel einer Symbiose monistischer Grundgedanken im Sinne Spinozas mit der Ideenlehre Platons in ihrer neuplatonischen Ausprägung" (284) vorfand, Grundzüge seiner eigenen, die Differenz von Transzendental- und Naturphilosophie aufhebenden Identitätsphilosophie vortragen, wie er sie ein Jahr zuvor in der „Darstellung meines Systems der Philosophie" entwickelt hatte. Ihr Prinzip ist die absolute Einheit von Einheit und Verschiedenheit, wie sie sich in intellektueller Anschauung unmittelbar erschließt, um die all-eine Grundlage von Ideal- und Realphilosophie und der Genetisierung bzw. Rekonstruktion des sukzessiven Hervorgangs des Endlichen aus dem Unendlichen zu bilden. In diesem Sinne gibt Bruno seinem Gesprächspartner Lucian, der die Position Fichtes vertritt, zu verstehen, „daß, da wir die Einheit aller Gegensätze zum Ersten machen, die Einheit selbst aber zusammt dem, was du den Gegensatz nennest, selbst wieder und zwar den höchsten Gegensatz bildet, wir, um jene Einheit zur höchsten zu machen, auch diesen Gegensatz, zusammt der Einheit, die ihm gegenübersteht, darin begriffen denken, und jene Einheit als dasjenige bestimmen, worin die Einheit und der Gegensatz, das sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen Eins ist" (359, 7–14; vgl. 567). So sagte es Schellings Bruno, den man vom originalen sorgsam zu unterscheiden hat; Giordano Brunos Denken wird eher von einem weiteren fiktiven Gesprächspartner, Alexander, vertreten, wohingegen Anselmo für das Leibniz-Wolff'sche System steht und ein gewisser Polyhymnio entgegen seinem verheißungsvollen Namen „stummer Zuhörer bleibt" (290; vgl. Anm. 118).

Der nach dem Vorbild platonischer Dialoge gestaltete identitätsphilosophische Diskurs bildet den Schlusstext des 11. Bandes der Werke-Reihe der im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen historisch-kritischen Schelling-Ausgabe, der in chronologischer Ordnung Arbeiten aus der ersten Hälfte des Jahres 1802 enthält. Dabei handelt es sich neben dem „Bruno" und abgesehen von einer kleinen Notiz zu „Ion", einer Figur der griechischen Mythologie, die damals Theatergeschichte machte, allesamt um Beiträge aus dem von Schelling zusammen mit Hegel herausgegebenen *Kritische[n] Journal der Philosophie*: „1. Einleitung. Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere"; „2. Ueber das absolute Identitäts-System und sein Verhältniß zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus. Ein Gespräch zwischen dem Verfasser und einem Freund"; „3. Rückert und Weiß, oder die Philosophie zu der es keines Denkens und Wissens bedarf"; „4. Notizenblatt mit heterogenen Texten". Was hinwiederum die Notiz zu besagtem „Ion" anbelangt, so geht es darin um ein klassizistisches Schauspiel nach Euripides von August Wilhelm Schlegel, das am 2. Januar 1802 am Weimarischen Hofthea-

ter unter Goethes Leitung uraufgeführt wurde. Schlegel hatte die Geschichte um den sagenhaften Stammvater der Ionier in eine, wenn man so will, Homestory verwandelt, der auf der Bühne nur geringer Erfolg beschieden war. In den Kontext der literarischen Fehde, die das Stück heraufbeschwor, gehört Schellings Notiz.

Näheres zur Ion-Notiz, zur Genese und Rezeptionsgeschichte des Bruno und zu den Beiträgen im *Kritische[n] Journal der Philosophie* bieten die jeweiligen editorischen Berichte und erklärenden Anmerkungen. Insbes. die Ausführungen zu dem in den Jahren 1802/03 in zwei Bänden erschienenen Journal, zu seiner Entstehungsgeschichte, zur Datierung der einzelnen Stücke, zur Verfasserfrage sowie zur frühen Rezeption sind Glanzstücke der Schellingforschung und für die Genese dessen, was man die Philosophie des Deutschen Idealismus nennt, von hohem Interesse. Noch vieles wäre zum Ruhm der vorliegenden Edition und ihrer Beigaben zu sagen, deren wissenschaftliche Bedeutung v. a. im Detail und in der gebotenen Informationsfülle besteht. „Jedoch, o Freunde, schon mahnt uns die sinkende Nacht, und das Licht einsam funkelnder Sterne. Lasset uns also von hinnen gehen." (448) Also sprach Bruno in seinem letzten Satz „Über das göttliche und das natürliche Princip der Dinge".

München Gunther Wenz

Die Irritation der Religion. Zum Spannungsverhältnis von Philosophie und Theologie, hg. v. Carla Danani / Ugo Perone / Silvia Richter. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017. 178 S. (Research in Contemporary Religion, 22), geb. € 90,00 ISBN: 978–3–525–60456–4

Ob sich dem Gläubigen heute philosophisch imprägnierte Fragen auftun und ob die gegenwärtige Philosophie zu Fragen denkend vorstößt, die den Horizont säkularer Rationalität überschreiten? Überlegungen wie diesen gehen die Vf./innen des hier anzuzeigenden Sammelbandes nach, wenngleich die zugehörigen Erfahrungsräume des Denkens, im 20. Jh. von Martin Heidegger und Karl Jaspers beschrieben, zurzeit verschlossen oder regelrecht abhandengekommen zu sein scheinen.

Der Aufsatzband, der so musterhaft wie auch möglicherweise zufällig die Vielfalt philosophisch-theologischer Zugänge illustriert, berücksichtigt auch die vom kirchlichen Lehramt erfolgten Impulse hierzu, zunächst die Enzyklika *Fides et ratio*, 1998 von Johannes Paul II. veröffentlicht, später die von Benedikt XVI. nachdrücklich intendierte Neubesinnung auf das Verhältnis von Vernunft und Glaube. Weiterhin wird die Rezeption und Reflexion von religionswissenschaftlichen Statements und philosophischen Überlegungen genutzt, um Begegnungsfelder aufzuzeigen, die außerhalb der Sphäre der landläufigen Popularisierung liegen, etwa in den philosophisch-theologischen Betrachtungen zur sog. Lebenskunst. *Ugo Perone* spricht zudem davon, dass die Komplementarität zwischen Vernunft und Glaube als „säkularistisch" abgewiesen werde. Die dominierende analytische Philosophie verfüge über den Primat der Methodologie und sei „inhaltsarm". Niemand muss nun Perone beistimmen, dass prekäre politische Weltzustände „sinnfähige Motivationen" als notwendig erscheinen lassen, aber die Feststellung, dass „das Bedürfnis nach einer „denkenden", der Philosophie aufgeschlossenen Theologie" und „nach einer dem Glauben offenen Philosophie" fortbestehe – warum auch immer –, könnte zutreffend beobachtet sein (8f), zumal die Wahrheitsfrage, ihre unverminderte Anstößigkeit ebenso wie die vielfältigen Dimensionen von relativistischen Weltzuständen sowie zugehörigen Philosophien noch nicht gänzlich nivelliert sind.

Der Berliner Theologe *Wilhelm Gräb* spricht von einer „Pluralisierung der Lebenskonzepte" und benennt die „prekäre Lage" der Religion in der modernen Gesellschaft, die, mit Formen dieser konfrontiert, ängstlich wie überfordert agiere: „Sofern die verfassten Religionen gleichwohl in die Öffentlichkeit drängen, geraten sie sofort unter den Verdacht theokratischer Ambitionen und werden als Phänomene einer antimodernen Moderne der säkularen Unterscheidung zugeordnet. Sie werden als Protestbewegungen aufgefasst, die die Errungenschaften der Moderne rückgängig machen wollen und damit auch die Freiheitsgewinne, die sie gegenüber autoritären Gesellschaftsformationen erbracht hat, wieder verspielen." Zugleich weist Gräb sachgerecht darauf hin, dass es kurzschlüssig ist, den erkennbaren, oft beklagten Schwund von kirchlich gebundenen Gläubigen mit dem „Verlust religiösen Glaubens in der Gesellschaft" (124) gleichzusetzen. Gräb beschreibt religiöse Transformationsprozesse, benennt die vielfältigen Formen von Spiritualität in ähnlicher Weise wie der Religionssoziologe Hubert Knoblauch, der auch der Säkularisierungstheorie mit diskutablen Thesen widersprochen hat. Gräb spricht von einer „verbindenden Religion der Religionen" (134) und formuliert markant: „Die säkulare Unterscheidung macht die Religion zu einer Sache, die nur die gläubigen Religionspraktikanten angeht. Sie missachtet den aus den Großkirchen ausgewanderten Glauben, die dynamischen Formen soziologisch nur schwer greifbarer Formen souveränen Glaubens." (125) Soziologisch mögen die Entwicklungen dieser Formen und Formationen begrifflich schwer zu bestimmen sein, aber die sich ereignenden Prozesse lassen sich kaum leugnen, gleichwohl aber beschreiben und beobachten, religionswissenschaftlich gewiss, aber auch theologisch. Gemeint sind damit nicht, wie in Klöstern katholischer wie evangelischer Provenienz gelegentlich zu beobachten, künstlich generierte meditative Techniken, die dann als neuzeitlich-zeitgemäße Meditation dargeboten werden, sondern v. a. die inneren Bewegungen von Suchenden, die ein authentisches Bedürfnis nach Transzendenz verspüren, anders gesagt – von der Gottesfrage bewegt sein können, ohne den Gottesbegriff notwendig verwenden zu müssen. Auch der Religionswissenschaftler *Andreas Feldtkeller* diskutiert die „klassische Säkularisierungstheorie", die im „Hochimperialismus" entstanden sei. Er warnt davor, eurozentristisch zwischen Säkularität und Religion zu unterscheiden, in einer, so könnte man sagen, neokolonialen Praxis, nämlich geleitet von der „Annahme, dass die Grenze zwischen beiden Begriffen eine feststehende Größe sei und daher unhinterfragt von Europa auf andere geografische Kontexte übertragen werden könne" (60f).

Die heutige Philosophie hingegen scheint von Erschöpfungszuständen und einem unbestreitbaren Substanz- respektive Objektverlust gekennzeichnet zu sein. *Maria Cristina Bartolomei* beschreibt dies wie folgt: „Die Entwicklung des philosophischen Denkens bietet einerseits das Bild einer bis zur Erosion reichenden Abschwächung nicht nur jeden systematischen Anspruchs, sondern des Vertrauens selbst auf die Universalität des philosophischen Logos und umso mehr seiner Autonomie und seiner sich selbst genügenden Erkenntniskraft." (23) Bartolomei sieht in der hier festgestellten „Schwäche" (24), die auch in der Theologie bestehe, durchaus eine Chance zu einer konstruktiven Neubegegnung: „Im Innern der philosophischen und theologischen Selbstreflexion, die auch von der Überlegung über ihr gegenseitiges Verhältnis angeregt ist, erkennt man, wie der Logos im Mythos eingebettet ist und der Mythos im Logos, und somit ihr gegenseitiges Ineinander." (29) Dies entspräche, Adriano Fabris' Gedanken aufnehmend, auch der Sensibilität beider für die Gottesfrage, die anhaltend das Interesse durch die Antworten oder Antwortversuche erwecke, was vom „Fortschritt der Wissenschaften" und von der „Macht der Technologie" nicht erfasst werde: „Kurzum, die Religionen wollen uns den Sinn des Lebens bieten; eine globale Perspektive, in der wir uns in allen Beziehungen orientieren können." (68)

Paolo Gamberini schreibt indessen, dass die „Komplexität" der derzeitigen Situation von einer „Fluidität der religiösen Identitäten" bestimmt werde. Die Grenzen zwischen Gläubigen und Ungläubigen lösten sich auf, seien der Praxis der „Spiritualität des New Age" verwandt, dessen „Grundüberzeugung darin besteht zu glauben, ohne anzugehören" (100f). Die Konsequenzen hieraus charakterisiert Gamberini eindrücklich als „pluralistische und offene religiöse Identität", die ein spezifisches Kennzeichen der europäischen Moderne zu sein scheint, deren Motive mit dem Konsumismus verwandt seien, verbunden mit einer beständigen Suche nach der Befriedigung subjektiver Bedürfnisse: „Die derart flüchtig konzipierte religiöse Identität folgt einer hegemonialen Logik mit einem religiös globalisierenden Stil. Die Unterschiede zwischen den Religionen werden aufgehoben und dem Willen des Subjektes unterstellt, das sich von jeglicher Form von definitiver Verpflichtung entfernt. Die religiöse Identität wird auf diese Weise zu etwas Flüssigem, bei dem es keine Grenze zwischen den verschiedenen Identitäten gibt." (108f) Dies bedenkend, könnten die vom Philosophen *Andreas Arndt* zum Schluss des Bandes geäußerten provokativen wie instruktiven Überlegungen, in Anlehnung an Walter Benjamin (vgl. 170ff) formuliert, bedacht werden, ob die Religion heute mitten in Europa in den Kapitalismus transformiert und von „seinem Parasiten", diesem Wirtschaftssystem, „gleichsam aufgezehrt worden sei" (171). Nicht nur Papst Johannes Paul II. hätte diesen Gedanken Arndts gewiss ernsthaft erwogen.

Hannover Thorsten Paprotny

Dogmatik

Löser, Werner: **Geschenkte Wahrheit**. Annäherungen an das Werk Hans Urs von Balthasars. – Würzburg: Echter 2015. 350 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–429–03859–5

Das Lebenswerk des Schweizer Theologen, Verlegers, Gemeinschaftsbegründers und kurz vor seinem Tod 1988 zum Kardinal erhobenen Hans Urs von Balthasar lässt sich im 20. Jh. an Tiefe und Breite kaum vergleichen – und wenn überhaupt, dann vielleicht nur mit demjenigen seines genialen Lehrers und Freundes Erich Przywara. Es ist so imposant und mutet dem Leser so viel zu – nicht weniger als eine breite Kenntnis der Literatur und Geistesgeschichte des Abendlandes –, dass es wie ein Bergmassiv dasteht und auch für die mutigsten Leser, die es zu erklettern wagen, praktisch nicht zu bewältigen ist. Man fragt sich, ob nicht hierin der Grund liegt, dass v. B. noch keine ihm gebührende Rezeption in der deutschsprachigen Theologie gefunden hat. Aber wie lässt es sich dann erklären, dass eine solche Rezeption schon seit Jahrzehnten in englischsprachigen Ländern stattgefunden hat? Hat es etwas mit dem bekannten Spruch vom Propheten zu tun, „der nirgendwo weniger gilt als im Vaterland und bei den Seinen" (Mk 6,4)? Oder ist es nur eine Folge der Säkularisation und einer entsprechenden Erschöpfung europäischer Theologie, die keine Lust mehr auf großangelegte Theologie im Sinne v. B.s hat? Was auch die Gründe dafür sein mögen, der Jesuitenpater Werner Löser hat mit diesem vortrefflichen Buch (das neben seiner 2005 bei Herder erschienenen Textsammlung gelesen werden möchte) dem Publikum eine meisterliche Einführung in das Denken des Schweizer Theologen geschenkt, wovon sich nun hoffen lässt, dass v. B. demnächst eine breitere Leserschaft als nur die fachtheologische bekommen wird.

Wenn man bedenkt, dass das Buch ein Sammelband verschiedener, schon erschienener Aufsätze ist (der erste Aufsatz ist 1988, dem Todesjahr v. B.s, erschienen), ist es erstaunlich, wie die einzelnen Studien sich ineinanderfügen, und welch ein einheitliches Bild des Theologen und seines Denkweges sie dem Leser bieten.

Das Buch ist in zwölf Kap. unterteilt. Das erste Kap. gilt der Einführung in v. B.s Leben und Werk und seinen Beziehungen zu Erich Przywara (dessen Verständnis der *analogia entis* eine grundlegende Rolle im Denken v. B.s spielen sollte), zu Henri de Lubac (von dem er die Kirchenväter noch tiefer zu schätzen lernte) und zu Adrienne von Speyr (mit der er nach dem Zweiten Weltkrieg die Johannesgemeinschaft und den dazugehörigen Johannesverlag begründete) – also denjenigen dreien, die v. B. ausdrücklich als seine wichtigsten Lehrer erkannte. Über v. B.s Beziehung zu Adrienne von Speyer, deren Visionen und Einsichten eine maßgebliche Rolle in seinen späten Werken spielten – ja, von denen seine späten Werke nicht zu trennen sind –, hat L. nur wenig zu sagen. Statt darauf einzugehen, schlägt er uns vor, „diese Bücher auf sich beruhen zu lassen und sich nur mit seinem eigenen theologischen Denken zu befassen" (28).

Das zweite Kap. befasst sich mit v. B.s Verhältnis zu Karl Rahner und mit den Unterschieden zwischen den beiden Theologen, die L. an mehreren Beispielen in den Bereichen der Gnadenlehre, der Trinitätstheologie, der Christologie und der Theologie der (Ignatianischen) Exerzitien aufzeigt – und die v. B. bekanntlich zusammenfassend auf den Unterschied zwischen dem transzendentalen Ansatz Kants und dem organisch-morphologischen Ansatz Goethes zurückführt (44). Es tritt auch schon in diesem Kap. dasjenige hervor, was v. B. seinen Lehrern Przywara und de Lubac schuldet: dem ersteren nämlich seine Vermittlung der *analogia-entis*-Lehre, dem letzteren sein Bestehen gegenüber den Verteidigern der *natura-pura*-Lehre auf dem *desiderium naturale* oder der *tendentia naturalis in gratiam* (76). Zu der *analogia-entis*-Lehre, d. h. der Lehre von einer Realdistinktion im kreatürlichen Sein zwischen Sosein und Dasein (*essentia* und *existentia*), die den unaufhebbaren Unterschied zwischen Gott und Geschöpf ausmacht, heißt es: „Man kann gar nicht genug herausstellen, dass von Balthasar bis an sein Lebensende darum bemüht war, ein philosophisches und theologisches Denken im Sinne der *analogia-entis*-Lehre zu entfalten." (42) Diese Klarstellung ist äußerst wichtig, denn ohne diese Metaphysik, d. h. ohne dieses analogische Seinsverständnis, lässt sich das Verfahren v. B.s in seiner Trilogie, wo er das Schöne, das Gute und das Wahre jeweils analogisch behandelt, kaum verstehen (286). Ja nicht nur v. B.s frühe Studien der Kirchenväter (43), wobei man besonders an seine Lektüre des heiligen Maximus denkt, sondern auch seine Auseinandersetzung mit Nietzsche sind von der *analogia-entis*-Lehre her zu verstehen. Denn gerade diese Lehre, die für die Schöpfungslehre so oder so grundlegend ist, ermöglichte es v. B. gegenüber dem Platonismus, der dazu neigt, die endliche Welt als eine schattenhafte und vom Göttlichen tragisch abgefallene Realität abzuwerten, die *Positivität* derselben als eine von Gott gewollte und gesetzte zu behaupten. Freilich ist geschöpfliches Sein nicht göttliches Sein; es hat aber doch sein *eigenes* Sein als *werdendes* Sein und darin seine *eigene* Würde als *Analogie*. Das war der Gewinn dieser Lehre, wie L. es demnach darlegt: „Für von Balthasar bedeutete die ihm durch Erich Przywara vermittelte Lehre von der Analogie des Seins die entscheidende innere Überwindung des platonischen Idealismus inmitten der *philosophia* und *theologia perennis*." (42) Und damit war es zugleich die Überwindung der Kritik Nietzsches, der das Christentum nurmehr als vulgären Platonismus ausgeben wollte.

Das dritte Kap. befasst sich mit v. B. als „un fervent disciple de Saint Ignace" (72). So hat de Lubac v. B. einmal beschrieben, und L. stimmt dem älteren Jesuiten hierin vollkommen zu: „Die Exerzitien hier und das theologische Werk von Balthasars dort – sie stehen einander wie zwei Spiegel gegenüber. Zwischen ihnen wird die eine, gemeinsame Intuition hin- und hergeworfen." (57) Denn wie bei den Exerzitien ist das theologische Grundmotiv bei v. B. die Begegnung mit dem wählenden Gott, der dem Glaubenden zum Ja zu seiner Sendung einlädt (58). Am interessantesten ist aber hier, was L. über die weitere Rolle der Analogie in Balthasars *theologischem* Denken aufzeigt. Bekanntlich hat v. B. die *analogia entis* tiefer als eine *analogia libertatis* verstehen wollen, was ja aus der *analogia-entis*-Lehre – und der ihr eigentümlichen *causae-secundae*-Lehre – schon folgt. Aber auch diese Formulierung reicht v. B. nicht aus, weil wir uns noch auf der Ebene der Natur und der natürlichen Freiheit befinden, die erst in einer dem Gottessohn entsprechenden *analogia electionis* vollendet wird. Mit anderen Worten: Die analogische Natur des Menschen wird erst in Analogie zur primären Sendung (*pros hen!*) des Gottessohnes vollendet, also in Analogie zu seiner Erwählung und seiner Sendung: „Die ‚*analogia entis*' konkretisiert sich zur *analogia libertatis* oder gar zur *analogia electionis*." (56) Mit raffinierter Präzision ist mit diesem Satz praktisch das Ganze des Denkens v. B.s ausgedrückt. Dieser erhellt nicht nur den genialen Versuch v. B.s, die *analogia-entis*-Lehre seines Lehrers mit der Erwählungslehre seines reformierten Gesprächspartners zu vereinigen und dadurch seinen kühnen Versuch, eine Brücke zwischen den Konfessionen zu schlagen, sondern auch irgendwie die ganze Geschichte des Seins, die auf die freie Übergabe der gegebenen Freiheit im christlichen Gehorsam hinzielt und darin auf die paradoxe Freiheit der Kinder Gottes (Röm 8,21).

Nach einem Kap. über v. B.s Frühwerk *Apokalypse der deutschen Seele*, die eine Ausarbeitung seiner Diss. war, befassen sich die nächsten Kap. mit Karl Barth, wobei klar wird, dass auch das ökumenische Gespräch um das richtige Verständnis der Analogie kreist: „Man weiß, dass es in den Gesprächen zwischen Barth und von Balthasar immer wieder um das rechte Verständnis der ‚Analogie' ging." (121) Der zentrale Text in dieser Debatte ist v. B.s lang bearbeitetes und 1951 erschienenes Buch *Karl Barth*. Es ist, wie der Untertitel sagt, eine Darstellung und Deutung von Barths Theologie, aber noch mehr ist es eine Darstellung des Ringens des Vf.s zwischen Przywara und Barth und ein Versuch, das ökumenische Gespräch, das zwischen diesen Titanen 1929 in Münster angefangen hat, durch scheinbare Aporien und Missverständnisse hindurch weiterzuführen. Demzufolge war es v. B.s zentrales Anliegen zu zeigen, dass Barth selbst der *analogia entis* nicht entbehren kann und dass sie in seiner *analogia-fidei*-Lehre impliziert ist. Barth greift eine Lehre an, von der er selber, freilich auf seine eigene Weise, Gebrauch macht. Barths radikale Christozentrik schließt jedenfalls nach v. B. eine vorausgesetzte Schöpfungsordnung, eine Peripherie, nicht notwendig aus. Im Gegenteil, wie es v. B. pointiert formuliert, ohne die Peripherie gäbe es kein Zentrum (115).

Nach v. B.s Klarstellung ist also der Unterschied zwischen Barth und Przywara letzten Endes nur eine Sache der theologischen Methode: *analogia entis* vor der *analogia fidei*, was man im Geiste des Ersten Vatikanischen Konzils doch sagen müsste, oder *analogia entis* innerhalb der *analogia fidei*, was auch Barth zugeben müsste. Gewiss: Barth mag kompromisslos die *duplex ordo* des Ersten Vatikanums für unhaltbar gehalten und sich deshalb genötigt gefühlt haben, die *analogia entis* zu verwerfen, wie er es tatsächlich auch tat, insofern man auch hier so oder so mit der Philosophie oder der Vernunft oder der Natur und nicht konkret mit der Offenbarung anfängt. (Ob diese Lehre so verstanden werden muss oder ob sie gleichfalls als eine berechtigte Reflexion des *intellectus fidei* verstanden werden kann, ist eine andere Frage.) Das Verdienst v. B.s in seinem Buch ist jedenfalls, gezeigt zu haben, dass die ökumenische Frage nicht eine Frage der Analogie ist, d. h., ob sie fehl am Platz ist oder nicht, sondern nur eine Frage *welcher* Analogie. Denn „Analogie, Entsprechung – dies sind in Barths Theologie Begriffe, die Wichtigstes und Kennzeichnendstes zum Ausdruck bringen" (129). Als Beispiel dafür wird dann im sechsten Kap. Barths Auslegung vom Gleichnis des verlorenen Sohnes (Lk 15,11–32) angeführt, wo der Weg des Gottessohnes aus dem Haus des Vaters in die Fremde als Muster des Glaubensweges gilt. Das Heil selbst, könnte man sagen, ist analogisch konstituiert: „Zwischen dem Weg des Sohnes Gottes und dem Weg des verlorenen und zurückgekehrten Sohnes waltet ‚Analogie' – Ähnlichkeit in aller Unähnlichkeit." (128)

Dann geht es um andere Gespräche, wie z. B. v. B.s implizites, aber bisher wenig diskutiertes Gespräch mit Martin Heidegger und sein gleichfalls unbekannter Dialog mit Martin Buber (Kap. 7 und 8), welche von der Breite seines philosophischen Engagements und von seinem Bemühen um ein lebendiges Verhältnis zwischen Juden und Christen, Israel und der Kirche, zeugen. Und was dabei auffällt, ist, dass es auch hier irgendwie um die Analogie geht. Gegenüber Buber geht es um die Analogie zwischen dem alten und neuen Bund, also um das Herz der *analogia fidei*, die eine „Einheit im Anderssein" ist: „Der Alte und der Neue Bund, Israel und Jesus von Nazareth und die sich von ihm herleitende Kirche, sie gehören zusammen und lassen sich letztlich nur miteinander verstehen. Aber ihre Zusammengehörigkeit ist eine differenzierte." (170)

Gegenüber Heideggers Seinsverständnis stellt v. B. die *analogia entis*, d. h. die Thomistische Realdistinktion zwischen Sosein und Dasein, *essentia* und *existentia*, die auf einen transzendenten Grund dieser Distinktion verweist. Und das Ergebnis ist bemerkenswert: Trotz aller Rede bei Heidegger von der ontologischen Differenz und von der onto-theo-logischen Seinsvergessenheit abendländischer, ja auch christlicher Metaphysik, ist es Heidegger selbst, der das Geheimnis des Seins nivelliert und vergisst. Denn bei Heidegger, der alles Transzendente schließlich ins Immanente biegt, ist das Sein *nichts* mehr als das Sein *des Seienden*, d. h. das Sein *dieser* Welt. (Und in dieser Beziehung ist Heideggers Seinsverständnis dem Naturverständnis Spinozas erstaunlich vergleichbar: Redet dieser von

natura naturans und *natura naturata,* so redet jener vom *Sein* und *Seiendem.* Das will sagen: Beide reden *mutatis mutandis* von der gleichen Realität, Natur oder Sein, in doppelter Perspektive, je nachdem, ob man diese immanente Realität als produzierend oder produziert versteht.) Die *echtere* ontologische Differenz der *analogia entis* zwischen *essentia* und *existentia* weist aber über sich hinaus ins Offene, ins Transzendente, in das Sein schlechthin und in die je größere Differenz zwischen Gott (Sein) und Geschöpf (analoges Sein). Wollte man dem einmaligen Jesuitennovizen mit einer Ignatianischen Formulierung knapp antworten, so könnte man es schlicht so sagen: Das *magis* fehlt. Und gerade deswegen, ohne mehr als Nichts sagen zu können, schließt Heidegger das Wunder des Seins, das er selbst gegenüber der modernen technokratischen Seinsvergessenheit retten wollte, ironischerweise aus – sobald man nämlich versteht, dass es für ihn gerade *nichts* mehr als diese Welt gibt. Im Vergleich dazu bietet die *analogia entis,* in ihrer wahren Tiefe verstanden, für v. B. ein weit *differenzierteres* Seinsverständnis als die sog. Seinsdifferenz Heideggers. Während die *analogia entis* das Sein der Welt zum Sein hin offen lässt, hebt die Seinsdifferenz Heideggers sich paradoxerweise in geschlossener Identität auf: „‚Wo die immanente Seins-Analogie zwischen *actus essendi* und *essentia* sich nicht vertieft zur transzendenten Seins-Analogie zwischen Gott und Welt, hebt sie sich selber in Identität auf […].'" (152)

Im zehnten Kap. fährt er dann mit dem zweiten, von de Lubac entlehnten Grundbegriff von der *tendentia naturalis in gratiam* fort, wobei wir unmittelbar mit einem Paradox konfrontiert werden: Obwohl der Mensch die Gnade nicht selbst ergreifen, geschweige denn erfordern kann, ist er dennoch von Natur aus auf die Gnade angewiesen, ja er kann von Natur aus nur von ihr und von ihr her erfüllt werden. Kurz gesagt: Der Mensch ist von Natur aus auf die Gnade angewiesen, ohne dass Gott dadurch genötigt wäre, Gnade zu geben. Diese paradoxe These de Lubacs ist bekanntlich von dem Neothomismus, der eine Aufhebung der Gnade darin sah, heftig bestritten worden. Statt aber das Paradox als unmöglich oder als theologisch illegitim abzulehnen, sieht v. B. darin das Edle und Geheimnisvolle des Menschen, des *Imago Dei,* die sich in ihrer natürlichen Tiefe ohne Gott gar nicht verstehen oder ergründen lässt. Dabei kann v. B. sich mit de Lubac auf Thomas von Aquin berufen: „‚Ein Wesen ist desto vornehmer, je höher das Endziel ist, das es wesensmäßig anstrebt, selbst wenn es dieses Ziel nicht mehr aus den eigenen Kräften zu erreichen vermag.'" (195) Also stoßen wir wiederum auf das Paradox: Das Edle des Menschen besteht in seiner Unfähigkeit, sich aus eigener Kraft zu vollenden. Durch Gottes gnädige Zuwendung zum Menschen in Christus ist aber der nach Gott und des Menschen eigener Erfüllung in Gott *natürlich* sehnende Mensch von Gott her *gnädig* erfüllt, denn Christus ist der vollendete Mensch und der vollendende Gott in einer Person, und gerade hiermit, in Christus, ist das Paradox des Anfangs in die endgültige Synthese übergegangen.

Im Lichte der in Christus allein gegebenen Lösung des Paradoxes des Menschen spricht L. nun von einem „Paradox-Synthese-Konzept" bei v. B. und fährt dann fort, dieses an mehreren Beispielen zu belegen. Er sieht hierin so etwas wie *die* Methode und *die* Denkform v. B.s überhaupt (198ff). Ein Beispiel davon ist die religionsphilosophische Aporie zwischen einem handelnden, voluntaristischen Gott der Mythen und einem absoluten, aber im Grunde genommen „Du-losen" Gott der Philosophen, zwischen Mythos und Logos – eine Aporie, die v. B. in einer christlichen Synthese glücklich überwunden sieht. Ein anderes Beispiel ist die theologische Aporie zwischen der Apokatastasis-Lehre des Origines, die die große Versuchung des christlichen Ostens war und auch heute noch ist, und der doppelten Prädestinationslehre Augustins, die die große Versuchung des christlichen Westens war und auch heute noch ist. Nach v. B. ist aber auch diese Aporie in einer christologischen Synthese überwunden, dadurch nämlich, dass Gott selber in Christus die Freiheit des Menschen und sogar auch die Verantwortung für diese Freiheit auf sich nimmt. Ja, in der für *alle* Menschen stellvertretenden Passion Jesu nimmt Gott die Freiheit des Menschen so blutig ernst, dass er sich von sich scheiden und in die Hölle herabführen lässt. Ein letztes Beispiel dieses Paradox-Synthese-Konzeptes ist die heilsgeschichtliche Aporie zwischen Heiden und Juden, die im Christentum ihre Synthese findet. Nach v. B. ist „‚die Unvereinbarkeit von Heidentum und Judentum der negativ klarste Beweis für die Nezessität des christlichen trinitarischen Mysteriums'" (215). Das klingt wohl wie Hegel, so ist es aber nicht. Denn wie Cyril O'Regan in seiner großen Studie zu Balthasar-Hegel meisterhaft dargelegt hat, hat v. B. Hegel, der sich das Christentum metaleptisch, d. h. *uneigentlich,* angeeignet hat, auf das Entschiedenste abgelehnt.

Es ließe sich noch viel mehr über dieses schöne Buch sagen und über die Denkhorizonte, die sich auftun, wenn man wie L. dem Denkweg v. B.s nachgeht, wovon Abschnitte im elften Kap. wie „die Öffnung und Weitung des Blicks" Zeugnis ablegen (218). Das größte Verdienst dieses Buches liegt aber darin, dass L. das Zueinander von Metaphysik (Philosophie) und Theologie bei v. B. in fast jedem Kap. belegt und zum Ausdruck bringt – was umso wichtiger ist, wenn man die Lage der heutigen Theologie bedenkt, die wenig Mut zum Denken des Seins hat, ja für die die für Heidegger allerwichtigste Frage, die Seinsfrage, praktisch keine Frage mehr ist. Mit dem Seinsdenken und mit der Metaphysik im Allgemeinen kann es, beiläufig gesagt, allerdings zu weit gehen, wie bei Hegel, der das Sein geradezu logifiziert und das Geheimnis des Seins *eo ipso* aufhebt. Es kann aber auch umgekehrt nicht weit genug gehen, wobei der Welt dann der Eindruck verliehen wird, dass es mit der christlichen Theologie allein um einen unglaubwürdigen Mythos und nicht auch um einen Logos geht, der in Jesus Christus einen universalen Anspruch auf Wahrheit und Anerkennung erhebt.

Die Bedeutung, die v. B. der Metaphysik zuschreibt, ist nicht nur daraus ersichtlich, dass einzelne Bände der Trilogie der Metaphysik gewidmet sind wie z. B. *Herrlichkeit.* Band III, 1: *Im Raum der Metaphysik,* sondern schon daraus, dass die ganze Trilogie von den transzendentalen Eigenschaften des Seins durchstrukturiert ist, nämlich von dem Schönen (Theoästhetik), dem Guten (Theodramatik) und dem Wahren (Theologik). Freilich, die Frage nach dem Sein des Seienden findet erst im Lichte der Offenbarung ihre unvordenkliche Antwort: in dem Sich-als-das-Schöne-Zeigen, in dem Sich-als-das-Gute-Geben sowie in dem Sich-als-das-Wahre-Sagen des Seins, das uns in Jesus Christus definitiv gezeigt, gegeben und gesagt worden ist (298). Aber die Fragen sind doch von der Metaphysik her, also von der Philosophie her, gestellt. Deshalb kann L. von der bewahrenden „Einbergung der Metaphysik in die Theologie" sprechen (297). Mit v. B. gesprochen: „‚Die exakt-theologische Aufgabe, von der Herrlichkeit der christlichen Offenbarung zu handeln, ist somit nicht lösbar ohne ständiges Mitbedenken von Metaphysik.'" (301) Es ist daher angemessen, dass L. sein Buch mit einem Kap. beschließt, worin er die endgültige und v. B.s Denken zusammenfassende Konvertibilität von Sein und Liebe freilegt – mit einem Kap. über die christliche Offenbarung als Freilegung des Seins als Liebe.

Zum Schluss komme ich zu der am Anfang implizit gestellten Frage zurück: Wie steht es heute mit der deutschen Theologie? Hat sie noch die Geisteskraft, die sie braucht, um mit den großen Theologen ihrer eigenen Tradition zu ringen? Ich meine Denker vom selben Rang wie v. B. und seine Lehrer Przywara und de Lubac, die von der heutigen Theologie nicht überholt worden sind und die langsam als Kirchenlehrer des 20. Jh.s gewürdigt werden sollten. Hat sie darüber hinaus die Geisteskraft, aus diesem Ringen heraus Neues zu schaffen? Zumindest dieses Buch, das man wegen seiner Reife und Klarheit der Darstellung nicht genügend preisen kann, gibt Hoffnung. Es gibt auch Hoffnung, dass v. B. eine breitere Leserschaft im deutschsprachigen Raum finden wird, als er sie bisher bekommen hat. Denn es gibt Meister der Theologie, wie v. B., die so viel geschrieben haben, dass das Wichtigste, das sie mitgeteilt haben, verloren zu gehen droht. Und es gibt Meister der Theologie, wie L., die weniger schreiben mögen, aber das Wichtigste zu bergen, prägnant zu formulieren und von mannigfachen Perspektiven her zu beleuchten wissen. Beide Arten von Theologen sind für die Kirche m. E. unerlässlich. Es sind in den letzten Jahrzehnten besonders im englischsprachigem Raum mehrere Einführungen in v. B.s Theologie erschienen, ja vielleicht zu viele. Es mag aber sein, dass die beste Einführung – die aus jahrzehntelanger Bekanntschaft mit v. B. stammt und wie keine andere Einführung die *begriffliche* Tiefe der Denkwelt v. B.s erhellt – hier vorliegt. Denn wie kein anderer, außer vielleicht Manfred Lochbrunner, hat L. die Zentralität des Analogiegedankens bei v. B. durch all seine Permutationen hindurch meisterlich klargestellt – von der *analogia entis* zu der *analogia libertatis* zu der *analogia electionis,* die schließlich auch eine *analogia caritatis* ist – und damit dem Leser das Nötige verschafft, um je nach Lust und Laune von diesem lichten Zentrum aus in die dunkleren Peripherien der Schriftwelt v. B.s vorzustoßen.

Notre Dame, IN John Betz

Wiedenhofer, Siegfried: **Die Theologie Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI.** Ein Blick auf das Ganze. – Regensburg: Pustet 2016. 861 S. (Ratzinger-Studien, 10), geb. € 49,95 ISBN: 978–3–7917–2839–1

Seine Veröffentlichungen wurden immer beachtet, von der Fachwelt zunächst, endlich, durch seine Ämter bedingt, weltweit. Mittlerweile existiert eine umfangreiche Sekundärliteratur, die sich aber in der Regel nur mit Einzelaspekten der Theologie Ratzingers befasst. „Ein Blick auf das Ganze" ist mehr als überfällig. Niemand war dazu natürlicherweise prädestinierter als Siegfried Wiedenhofer, mit seinem Denken vertraut als Student, langjähriger Lehrstuhlassistent und Hochschullehrer in Frankfurt. Dem Werk ist freilich die letzte Vollendung verwehrt geblieben: Am 17. August 2015 verstarb der Vf. Das *opus magnum* ist ein *opus postumum.* Die Arbeit war ein herkulisches Wagnis: Immens ist das Material. Die Bibliographie R.s bis 2005 umfasst über 450 Druckseiten. Dazu kommen Veröffentlichungen aus der Zeit als Papst, die ebenfalls bei der Darstellung berücksichtigt worden sind. Schwierig ist die Auswertung des Materials: R. hat nur eine Handvoll systematisch strukturierter Bücher geschrieben; der weitaus größte Teil seines Œuvre besteht aus „Gelegenheitsschriften", in denen er ad hoc einzelne Aspekte und Perspektiven seines Denkens erläutert. Eine

Gesamtdarstellung musste also aus zahllosen, manchmal nur wenige Seiten umfassenden, weit verstreuten Texten herausgefiltert werden.

Der Vf. entledigt sich seiner diffizilen Aufgabe in drei großen Schritten. In einem pragmatischen Aspekt wird der Handlungskontext der Theologie R.s vorgestellt (23–105). Er ist der kürzeste, aber für das Verständnis der Theologie R.s fundamentalste Abschnitt. Der junge, in der altbayerischen Frömmigkeit verwurzelte Wissenschaftler bezieht zunächst eine streng antineuscholastische und dezidiert antimodernistisch/antiliberale Position. Er begreift sich selbst als Reformtheologe in der Ahnenreihe von Newman, der Tübinger Katholischen Schule, von Guardini und als Mitstreiter mit Hans Urs von Balthasar. Der eigentliche Patron ist Augustinus, der Plato christianus. In dieser frühen Zeit ist R. eng mit Hans Küng und Karl Rahner verbunden. Doch in der Nachkonzilszeit trennen sich die Wege. R. will nicht mehr der liberalen Rezeption des II. Vatikanums folgen, die er bei diesen Kollegen zu sehen meinte: Er empfindet die Jahre ab 1968 (Studentenrevolution) als krisenhaft, chaotisch. Eine pessimistische, geradezu apokalyptische Stimmung bestimmt nunmehr sein Denken, Schreiben und Agieren in den kirchlichen Ämtern, die er ab 1977 bekleidet. Als Heilmittel macht er das „Ressourcement" auf die gesamte Tradition der Kirche aus, also eine Rückkehr zu den reinen Quellen.

Im zweiten Schritt stellt der Vf. unter dem Stichwort „Logik bzw. Grammatik der Theologie" die Grundbegriffe, die Methode und die formale Darlegung des sich aus diesen biographischen Kontexten ergebenden R.'schen Denkens dar (105–454). Vornehmlich die fundamentaltheologischen Aspekte werden erörtert, die in den Auseinandersetzungen mit den Politischen und den Befreiungstheologien eine bedeutsame Rolle spielen: Die Relationen „Glaube – Offenbarung", „Glaube – Kirche" und besonders die Beziehungen zwischen „Glaube – Vernunft", das Generalthema R.s von der Bonner Antrittsvorlesung 1959 bis zur Papstrede in Regensburg 2006, das nachgerade zum „Markenzeichen" geworden ist. Dann werden die Grundlagen des Theologieverständnisses und die Kriterien seiner Hermeneutik sachkundig gewürdigt. Letztere gewinnt in der Diskussion um die rechte Auslegung des Konzils Bedeutung: Bis heute steht die von ihm favorisierte Kontinuitätsthese (leicht modifiziert als These von der Reform des immer schon Gewesenen) gegen die Interpretation der Diskontinuität des Konzils. Ein wichtiges Charakteristikum R.s Theologie ist eine tief christozentrische Spiritualität, die in Symbiose mit der rationalen Methode seines Denkens steht. Frömmigkeit und Denken gehen eine Synthese hoher Vollkommenheit ein, welche sich so intensiv bei keinem anderen zeitgenössischen Theologen findet.

Im breit angelegten dritten Schritt des Buches zeigt der Vf., wie R. von diesen Fundamenten aus die Einzelthemen des Glaubens behandelt („Das Verständnis von Inhalt und Praxis des christlichen Glaubens [Semantik bzw. Hermeneutik der Theologie]" [455–757]). Natürlich musste der Dogmatikprof. sie alle mehr oder minder unter orthodoxer wie orthopraktischer Perspektive behandeln, doch setzt er ebenso natürlich Schwerpunkte. Der bedeutendste ist die Ekklesiologie, die auf 117 S. ausgebreitet wird (529–646). Sie ist entsprechend der polemischen Ausrichtung der späten Zeit hierarchisch fokussiert. Die Laien, denen das Vatikanum II viel Aufmerksamkeit gewidmet hatte, kommen so wenig vor wie der Glaubenssinn der Gläubigen (*sensus fidelium*) in der Hermeneutik. W. macht auf eine weitere unscharfe Stelle aufmerksam: Die Pneumatologie wird weitgehend ausgeblendet. Hier darf man einen wichtigen Grund für R.s manchmal traditionalistische Neigungen und Versuchungen sehen. Dankenswerterweise macht der Vf. eigens und ausführlich auf die gewöhnlich nicht sonderlich beachtete, die Gedankenwelt R.s freilich bedeutsam unterfütternde Mariologie aufmerksam. Die Herrenmutter ist für ihn die unerlässliche Bereiterin des Weges zu Christus, zur Kirche, zu einer echt christlichen Anthropologie (618–646). In einem knappen Schlusskap. fasst der Vf. die Ergebnisse seiner weit gespannten Studie zusammen (757–766).

Man kann ein unvollendet gebliebenes Werk nur schwer in formaler Hinsicht würdigen. Die im Text vermerkten Lakunen (immer mit Angabe der für die Bearbeitung vorgesehenen Texte R.s) beeinträchtigen die Darstellung nur sehr marginal. Das Manuskript selber wurde von einem Kreis von Freunden und Familienangehörigen „in einer formal geglätteten Form" (15) zum Druck befördert. Mehr erfährt man nicht über die Eingriffe. Der Vf. selber hätte wohl manche Dublette und manche Wiederholung getilgt, den Text auch hie und da gestrafft. Für ein wesentliches Defizit, das den Wert des Buches erheblich beschneidet, kann er gewiss nichts. Doch ärgerlich ist es dennoch: Das Fehlen eines Sachregisters mindert seinen Gebrauchswert bei einem so umfänglichen, materialreichen und für die Beschäftigung mit dem großen Theologen hochbedeutsamen Werk in gravierendem Maß. Ungeachtet dessen hat W. damit ein außerordentlich wichtiges Arbeitsinstrument geschaffen, das durch eine enzyklopädische Kenntnis seines Themas, eine klare, treffende und leicht lesbare Sprache ausgezeichnet ist. Ein in derlei Büchern oft zu findender Fehler wird vermieden: Man muss sich nicht durch ellenlange Zitatenkatenen hindurcharbeiten: Treffend gibt der Vf. mit seinen Worten die Meinung R.s wieder, die selbstverständlich in den knappen Anmerkungen nachgewiesen wird.

Welche Bedeutung hat seine Mühe für die künftige Forschung? Als deren Primärmotiv nennt W. „die stückweise Abtragung einer langjährigen Dankesschuld" (16). Das könnte Befürchtungen wecken, sie führe zur Errichtung eines papierenen Heldendenkmals. Leser/innen bemerken rasch: Der Schüler bemüht sich, mit liebevoller Hochachtung und mit Zuneigung seinem Lehrer und dessen Bedeutung durch eine möglichst sachliche, nüchterne, alle Aspekte ins treffende Licht rückende Wiedergabe gerecht zu werden; ebenso durch die Einordnung dieser theologischen Lebensleistung in die Theologie von heute. Doch dabei werden die (wie in jeder Theologie eines Autors auszumachenden) Defizite und Unausgewogenheiten keineswegs ausgeblendet – etwa bei der Darstellung der Eschatologie oder der manchmal verletzenden Polemik gegen Zeiterscheinungen. Von der Pneumatologie war schon die Rede. W. begnügt sich jedoch nicht mit dem bloßen Referieren und Kritisieren, er unternimmt es an vielen Stellen, seine eigene Theologie als Anschluss und Weiterführung vorzustellen, die stets deutlich auf Vermittlung und Ausgleich bedacht ist, um so den Anliegen seines Lehrers voll gerecht zu werden. Man tut gut daran, auf dieses Vermächtnis zu achten. Nicht weniger steht heute auf dem Prüfstand als das grundsätzliche Verhältnis von „Tradition und Moderne", „Kirche und Welt" – Begriffe und Wirklichkeiten, die für den Vf. keine fundamentalen Gegensätze sind, sondern sich komplementär zueinander verhalten. W.s großes und letztes Werk ist unerlässlich für alle weitere Befassung mit der Denkwelt R.s, aber auch für die Kirchen- und Theologiegeschichte der Gegenwart. Er hat sich um beide verdient gemacht.

Pentling Wolfgang Beinert

Hesse, Michael: **Die Eucharistie als Opfer der Kirche**. Antwortsuche bei Odo Casel – Karl Rahner – Hans Urs von Balthasar. – Würzburg: Echter 2015. 628 S. (Bonner dogmatische Studien, 56), geb. € 64,00 ISBN: 978–3–429–03806–9

Bei der umfangreichen Monographie von Michael Hesse handelt es sich um eine Diss., die an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn angenommen wurde. Der Vf. widmet sich der Frage, „ob die Sichtweise eines christlichen ‚Opfers', insbesondere eines ‚Opfers der Kirche' obsolet geworden ist, oder ob die Frage nach einer derartigen Dimension für und von Kirche nicht zu beleuchten und zu klären ist, statt diese Thematik tot zu schweigen" (21). Die Arbeit wird durch einen „Prolog: Annäherung an die Frage nach einem Opfer der Kirche" (19–79) eröffnet. Der § 1 „Hinführung" behandelt im 1. Abschnitt die „Opferthematik in heutiger Zeit" (19–22) und nimmt nur innerkirchliche Debatten in sehr selektiver Weise zur Kenntnis. Die auf S. 20 gestellte Frage „Sucht die Theologie heute nicht eher nach Wegen, den vielleicht unbequemen Begriff des Opfers zu verabschieden?" wird faktisch durch die Anm. 4 auf derselben Seite verneint, in der der Vf. eine Reihe theologischer Untersuchungen zur Opferthematik auflistet, ohne sie jedoch inhaltlich in irgendeiner Weise näher aufzugreifen.

Damit entfällt hier – wie auch sonst leider – der Bezug zu aktuellen Debattenlagen wie z. B. dem Gabediskurs. Ausführlicher wendet sich der Vf. dem Wandel von der Altarwand zum Abendmahltisch im liturgischen Raum zu (21f) und kommt zu dem Schluss, dass die Eucharistiefeier heute mehr vom Mahlcharakter als vom Opfercharakter geprägt zu sein scheint (22). So wird man sehr schnell mit der „zweifachen Frage zur Thematik des Messopfers" (23) konfrontiert, ob die Kirche Subjekt oder Objekt des Opfers ist und in welchem Verhältnis die Kirche zu Christus „in aktiver oder passiver Weise in dieser Opferhandlung" steht (23). Vorausgesetzt wird, dass die Eucharistie Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi ist und von daher einen Bezug zum Opfer Jesu impliziert. Ein konstitutiver Bezug zur Exegese und Liturgiewissenschaft findet sich in der Arbeit leider nicht.

Die Gesprächspartner H.s sind dann Odo Casel, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar. Dabei wird kein Hehl daraus gemacht, dass der christologische Ansatz der Autoren im Mittelpunkt steht und untersucht werden soll, in welcher Weise das Kreuzesgeschehen als Opfer gedeutet wird (25). Nach dieser Klärung soll dann der Blick auf die jeweilige Ekklesiologie gelenkt werden, v. a. hinsichtlich der Frage, wie „der Kirche bzw. den Kirchengliedern ein opfertheologisches Mittun" zugewiesen wird (26).

Vor den Beginn dieser Untersuchung stellt der Vf. jedoch § 2 „Die Entwicklung des Opfergedankens von der Patristik bis zum Mittelalter" (26–41), dann folgt § 3 „Mittelalterliche Opfertheologie und reformatorische Kritik" (41–57), ehe in § 4 „Die Antwort des Trienter Konzils" (57–67) und in § 5 „Messopfertheorien" (67–79) in den Blick treten. Zu beachten sind die theologischen Akzente. Wenn man auf S. 32 liest „Die Inkarnationsanamnese fügt sich unter die umgreifende Idee der Anamnese des Opfertodes Christi ein" (32), dann kann man doch die Frage stellen, was hier der umfassendere Kontext ist: Der Opfertod Christi oder die Inkarnation? Passagen wie auf S. 33, wo Irenäus darge-

stellt wird und die Christen als Kinder der Freiheit, das Volk Israel aber als Kinder der Knechtschaft bezeichnet werden, sollten nicht unkommentiert stehen bleiben. Bezogen auf das Konzil von Trient ist interessant, dass der Vf. von einem „schillernden Opferbegriff" (65) spricht und den daran anschließenden Messopfertheorien bescheinigt, in vorchristliche Opfervorstellungen zurückzufallen (65). Als strukturelle Schwierigkeit der tridentinischen Opfertheologie wird markiert, dass das „Geheimnis der Einheit bei gleichzeitiger Differenz von Kreuzes- und Messopfer" nicht adäquat theologisch eingeholt wird (67). Aus dieser Perspektive werden dann die Destruktionstheorie, die Immolationstheorie und Oblationstheorie kurz kritisch vorgestellt (70–76). Nach diesem Durchgang stellt H. fest, dass zu Beginn des 20. Jh.s zwar die Rede von der Repräsentation des einmaligen Kreuzesopfers Christi Konsens sei, die Frage nach dem Opfer der Kirche eucharistietheologisch aber nicht geklärt ist (77). Es fällt auf, dass in diesem theologiegeschichtlichen Teil die soteriologische Bedeutung der Opfertheologie so gut wie nicht im Blick ist.

Nach diesem Hinweg beginnt auf S. 80 die eigentliche Untersuchung mit Kap. 1: „Die Mysterientheologie von Odo Casel und die Frage nach dem Opfer der Kirche in der Eucharistie" (80–254). Auch wenn sich der Vf. zu Beginn seiner Studie vorgenommen hat, v. a. die Primärliteratur in den Blick zu nehmen, wird stark auf Sekundärliteratur, v. a. auf Schilson, zurückgegriffen, um das „weite Feld der Theologie von Odo Casel" vorzustellen (86). Die Casel'sche Theologie wird als eine „durch Pneuma bewirkte Gnosis" (103) gedeutet. Dessen Hinwendung zum Urchristentum und den Mysterienreligionen führe zu einer Geringschätzung des Judentums, das als Episode in der Heilsveranstaltung Gottes gedeutet werde (104). Da das Kultmysterium für Casel die Vergegenwärtigung des Heilswerkes des erschienenen Gottes sei, er dieses aber im AT noch nicht gegeben sehe, komme es zu einer zwiespältigen Einschätzung des Judentums (104). Auch hier hätte man sich eine weitere Kommentierung aus heutiger israeltheologischer Sicht gewünscht. Das gilt ebenso für den Kontext des Casel-Zitates auf S. 154, in dem Israel als bundesbrüchig bezeichnet wird. Die wenigen Bemerkungen ganz am Ende der Arbeit (586f, nur in den Anm. 1859f) bleiben – bezogen auf die Theologie des AT – schwach und werden nicht mit der eigenen Position vermittelt.

Der Opfertod Jesu am Kreuz werde von Casel als Freigabe des göttlichen Geistes gedeutet, der nun den pneumatischen Leib Christi, die Kirche, durchwirken und beherrschen könne (127). Das ganze Leben Jesu werde als ein Opfergang hin zum Kreuz verstanden. H. erkennt in der Casel'schen Christologie doketische Tendenzen, weil die Geschichtlichkeit von ihm nur wenig gewürdigt werde (120). Der Tod Jesu wird als Selbstaufopferung Christi gesehen, die von Gott als Liebesopfer angenommen wird. Der Vater schenke dem Sohn daraufhin Heiligkeit und Herrlichkeit in der Auferstehung. Dadurch werde Christus zum Hohenpriester der Kirche und habe die Funktion des Mittlers des ewigen und neuen Bundes inne (131). Wenn H. betont, dass für Casel die Gegenwart Christi in den Zeichen der Sakramente erfahrbar ist und deshalb die heutigen Gläubigen nicht hinter den Zeitgenossen Jesu zurückstehen, dann steht dies in Spannung zu der geschilderten Zurücksetzung der Sakramente, die einige Zeit vorher beschrieben worden ist. Die Kirche als Leib und Braut Christi hat Anteil an der Opferhandlung ihres Kyrios. Das freiheitliche Zurückschenken der menschlichen Freiheit an Gott wird als Opfergeschehen interpretiert.

Die Feier der Eucharistie ist für Casel schließlich das feierliche und liturgische Gedächtnis des Todes Jesu, das sein Vorbild im letzten Abendmahl findet. Hier wird die anamnetische Form herausgestrichen, denn die symbolische Handlung ermöglicht die gedenkende Begehung des einen und einzigen Opfers Jesu Christi, und im Symbol ist die dahinterstehende Wahrheit anwesend (205). Der Tod Christi bleibe mit all seinen vielen Gedächtnissen immer nur ein einziges Opfer. Aus der objektiven Repräsentation ergebe sich erst die Applicatio als Frucht der Gnade. Da die Kirche als Leib Christi zu verstehen sei und aus Haupt und Gliedern bestehe, sei von einem Mithandeln der Kirche in einem sakramentalen Mysteriengedächtnis des Opfers Christi auszugehen (207f). Was das Haupt tut, fällt auch den Gliedern zu (208). In der Liturgie handeln also Christus und die Kirche gemeinsam. Hier hätte H. darauf hinweisen können, dass damit auch ein Grundparadigma der Gnadentheologie verhandelt wird, der Gedanke der Cooperatio. Christus hat das Mysterium der Kirche übergeben und deshalb vollzieht er jetzt mit der Kirche gemeinsam den Opferakt rituell im Mysterium. Der agierende Priester handle somit im Namen der Kirche (209f). Die Messe ist für Casel die vollkommenste Form des Opfers, weil sich an den Elementen von Brot und Wein das vollziehe, was sich an den Gläubigen vollzieht, nämlich die Wandlung. Die Antwort des Menschen deutet Casel als Rückgabe von Empfangenem in der Freiheit der Liebe, als Danksagung, und insofern sei Christi Opfer ein Opfer vollster Dankbarkeit. Was der Sohn als Mensch vom Vater empfangen hat, schenke er im Opfer zurück (217). Die wahre Nachfolge Christi im Mysterium sei die Grundlage für das Opfer des Menschen, der sein Ich aufgeben müsse, um es mit Christus zu vereinen und zu einem Begleiter des Herrn zu werden (235). Der Mensch selbst sei das höchst wirkliche Opfer, wenn er sich Gott zurückschenkt (240). Insofern sei es konsequent, dass die Kirche als Ganze in das Opfermysterium eingegliedert werde und es die ganze Gemeinschaft der Kirche sei, die als universales Opfer Gott dargebracht werde (250). Es ist aber die Frage zu stellen, was hier die Rede von einem universalen Opfer bedeutet, wenn es doch scheinbar nur von der feiernden Gemeinde vollzogen werden kann. Wie kann Gott alle erreichen? Liegt die universale Heilswirksamkeit Jesu Christi allein im sakramentalen Geschehen der Kirche oder geht sie über dieses hinaus? Wenn die Christusmystik für Casel eine Agapemystik ist, die göttliche Liebe sich aber bereits in der Schöpfung herablässt und die Welt erlösend und heilbringend durchdringt, wie verhalten sich dann konkret Schöpfung, subjektive und objektive Erlösung zueinander? Diese Anfragen vermisst man im Schlusswort zu Casel, in dem auch einige kritische Bemerkungen zu finden sind. Hier wird endlich auch die Geringschätzung des AT problematisiert, die sich für H. aber aus der Geringschätzung der Geschichtlichkeit erklärt. Dies ist theologisch zu kurz gegriffen.

Kap. II befasst sich mit der „Eucharistie als Opfer der Kirche bei Karl Rahner" (254–407). Zunächst werden Bemerkungen zur Biografie und zum Ansatz Rahners geboten, die verzichtbar sind. Ein Satz wie „Rahners anthropologische Dogmatik ist transzendentale Denkweise" (259) verwundert schon von der Formulierung her. Zum Thema „Eucharistie als Opfer der Kirche" wird festgestellt, dass Rahner v. a. „die Einmaligkeit des einen Opfers Christi, das Messopfer als vergegenwärtigendes Zeichen und die damit verknüpfte Rolle der Kirche" im Blick hat (266). H. setzt bei der Christologie und dem sakramentalen Denken Rahners an und entfaltet die Rede von Christus als Realsymbol der Selbstmitteilung Gottes (278ff). Die evolutive Dimension von Rahners Christologie wird nicht berücksichtigt. Sehr schnell wird der Blick auf Tod und Auferstehung Jesu Christi gelenkt und ausgeführt, dass Rahner die Geschichte als Heilsdrama verstehe, das im Kreuz seinen Höhepunkt finde (285). Das erinnert eher an von Balthasar, aber H. würdigt damit die Bedeutung der konkreten Geschichte für Rahner und erliegt nicht dem Vorurteil, Rahner würde ungeschichtlich denken. Rahners Theologie des Todes kommt dabei nicht ganz zu ihrem Recht, denn zu sehr wird von H. betont, dass der Tod als Strafe für die Sünde verstanden werde und der Mensch im Paradies die Möglichkeit gehabt hätte, nicht zu sterben (286). Nur in einer Fußnote wird als „Nebenbemerkung" darauf hingewiesen, dass Rahner den Tod des paradiesischen Menschen durchaus annehme (286, Anm. 736). Ja was denn nun? Gehört der Tod nicht zur Geschöpflichkeit des Menschen, unabhängig von der Sünde? Solche Unschärfen kommen häufiger vor, denn H. will dem Opfertod Jesu bei Rahner ein Gewicht verleihen, das v. a. hinsichtlich des Sühnecharakters zu viel in die Waagschale legt. Wenn H. sagt: „Das Kreuz erhält sogar eine übergeschichtliche und existentialontologische Bedeutung, weil Gott in der Auferstehung die geschaffene Kreatur als eigene Wirklichkeit durch seine eigene Tat annimmt" (295), dann stellt sich die Frage, ob das nicht schon mit der Inkarnation geschieht, mit der Menschwerdung des Logos, die Geburt, Leben und Tod umfasst. Zu Recht wird gesagt, dass die Welt objektiv erlöst worden ist (296), aber die Formulierung „Das Heil, das endgültig durch das Kreuzesopfer realisiert ist, ist offensichtlich für alle Menschen in der Kirche zugänglich" (307) wirft neue Fragen auf, die nicht nur die Heilsnotwendigkeit der Kirche und die Heilsbedeutung des Messopfers betreffen. Wenn der Mensch unendlich auf Gott hin geöffnet ist und nur durch die Gnade Gott finden kann, muss jeder die Möglichkeit haben, diese Beziehung zu leben, wenn von einem universalen Heilswillen Gottes die Rede sein soll (318f). An diesem Punkt verweist H. auf die Kirche als Präsenzort bzw. Ereignis Gottes (320). Die Kirche sei bei Rahner schlichtweg „die Fortsetzung des Sakramentes, das Christus selbst ist" (323). Gott sei Dank wird in den Ausführungen zur Sakramentalität der Kirche auch die Nichtidentität zwischen Gott bzw. Christus und Kirche betont (328). Die Heilsnotwendigkeit der Kirche wird in universaler Perspektive entfaltet und festgehalten, dass der Mensch, auch ohne es zu wissen, die Gnadenwirklichkeit angenommen haben kann. Was die Beziehung zu Gnade und Kirche allerdings stören könne, sei die Sünde und das sei vielleicht die Spur, warum von einem Opfer der Kirche gesprochen werden könne (331). Die Frage, was unter Sünde genau zu verstehen ist, gehört zu den sensibelsten

Fragen heutiger Theologie – und hier zeigt sich eine große Unsicherheit. Was ist Sünde? Von daher ist Vorsicht geboten, wenn mit Bezug auf Rahner gesagt wird, der Sünder gehöre nicht im vollen Sinne zur Kirche und ihm fehle der Geist Gottes (332). Rahners Zitat, das H. auslegt, ist vielschichtiger, denn es spricht explizit davon, dass der Sünder zur Kirche gehört und ihr Glied ist, ja er ist „ein Stück Sichtbarkeit der Gnade Gottes" (vgl. das Zitat von Rahner aus SW 10, 85, zit. nach 332). Und der Sünder ist für Rahner ein Mensch, dem Gottes Gnade wirklich fehlt, der „fern von Gott wandelt" und sich mit seinem Schicksal „vielleicht mit unheimlicher Konsequenz zum ewigen Verderben hin entwickelt" (so Rahner, SW 10, 85, zit. nach 332). Das „vielleicht" hat es in sich, denn damit spricht Rahner keine sichere Verlorenheit aus. Und wenn er betont, dass „*dieser* Sünder" zu „*dieser* Kirche" gehört (ebd.), dann ist damit auch ein Gnadenbezug, zumindest im Sinne der angebotenen Gnade, ausgesagt. Rahner sagt auch nicht, was dieser Sünder getan hat, sondern er nimmt den Begriff von Thomas auf: Sünde bedeutet Abkehr von Gott im strengen Sinne. Und auch dieser Sünder gehört zur Kirche, denn die Kirche ist heilige und sündige Kirche zugleich. Wenn dieser Sünder Glied der Kirche ist, dann bleibt er mit Christus verbunden. Hier greift die Deutung H.s also zu kurz, und es ist zu bedauern, dass das Thema „Sünde" gerade einmal auf zwei Seiten verhandelt wird, zumal es dem Vf. auf die Verbindung zwischen Opfer und Sünde ankommt. Auf S. 337 schreibt H. zu Rahner: „Der Heilswille Gottes für den Menschen ist inkarniert in Christus, dann in der Kirche, in Wort und Sakrament." H. ist hier nicht ganz auf der Höhe der Rahnerdeutung, zumal die Debatte um eine fortdauernde Inkarnation durch die Kirche schon im 19. Jh. heftig geführt wurde und es Rahner gerade um die analoge sakramentale Struktur im Sinne der chalkedonischen Hermeneutik geht.

Nach einem Blick auf die Aktualisierung des Heils in den Einzelsakramenten (§ 3,4) wird die Eucharistie ins Auge gefasst (§ 4). Rahner verstehe diese als Repräsentation des einmaligen Kreuzesopfers Christi, das eine Teilhabe und -nahme der Kirche ermögliche. H. spricht von einer Relativität zwischen Kreuzesopfer und Messopfer (354). Das Messopfer bewirke nicht den Heilswillen Gottes, sondern wende ihn den Menschen zu (355). Christus sei der *Sacerdos principalis* und von daher werde die Rede von der sich existentiell darbringenden Kirche möglich (360, 367). H. hält sich an den Beitrag „Die vielen Messen und das eine Opfer", um die Eucharistie schließlich als „große sichtbare Danksagung der Gläubigen für das Opfer Christi" zu deuten (393). Die Darbringung der Gaben von Brot und Wein durch die Kirche ermögliche die Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi und die Zuwendung seines Leibes und Blutes. „Andererseits Brot und Wein gleichfalls das konstitutive Zeichen des Mitopferns der Gläubigen sind [sic!], die in der Kraft des Opfers Christi mitopfern." (393) Das Mittun ist ein existentielles Opfer, welches das eigene Leben und den eigenen Tod mit Leben und Tod Jesu im tätigen Glauben verbindet. Es gehe darum, sich in das Mysterium Gottes hineinfallen zu lassen, im Glauben und in der Hoffnung, und eben darin Seligkeit und Vergebung zu finden, so H. treffend (398).

Schließlich wendet sich der Vf. abschließend H. U. v. Balthasar zu (Kap. III, 408–526). Nach den einführenden Bemerkungen zu Person und Werk steht zunächst dessen Christologie mit dem Motiv der „Sendung" im Fokus, erschlossen v. a. über die Theodramatik und das österliche Triduum. Das Motiv des stellvertretenden Gottesknechts wird aufgegriffen und das Opfer am Kreuz als entscheidendes Gericht der Liebe gedeutet (439, 441). Das „Unterfassen der Sünde" wird als Essenz des „Pro nobis" von Tod und Auferweckung Christi gesehen. „Der Todestag des Sohnes ist der Tag, warum der Sohn überhaupt Mensch geworden ist." (449) Der Verlassenheitsschrei Jesu am Kreuz gelte als Erweis der göttlichen Liebe zur Welt (455), denn die Trennung des Sünders von Gott werde nun durch die Sendung des gehorsamen Sohnes überbrückt und somit ein Zugang zur Trinität eröffnet. Der Hl. Geist verbürge die Verbindung von Vater und Sohn. Der Sohn übergibt seine Sendung an die Kirche und fordert diese zum Mitleiden und Mitsterben, zum Mitleben, Mitauferstehen und Mitherrschen auf (455). Das Mitsein bietet auch den hermeneutischen Schlüssel für das Opferverständnis. Mit Kurt Koch führt H. aus, dass v. Balthasar Kirche und Christus somatisch identifiziert und personal differenziere (458). Die Personalität der Kirche als Ausdehnung und Mitteilung der Personalität Christi werde ins Zentrum gerückt, ihr Subjektsein betont. Amtskirche und Liebeskirche werden zusammengedacht, ebenso wie das Männliche und Weibliche in der Kirche, die beide wiederum weiblich unter dem männlichen Christus stehen, der sich in seiner „Lenksamkeit" durch den Hl. Geist aber auch als weiblich erweise (467). Das marianische Prinzip führt zu einer Deutung des Weiblichen, das mit Geschehenlassen, Opferbereitschaft und Hingabe verbunden wird. Hier hätten sich kritische Bemerkungen durchaus angeboten, selbst wenn man kein glühender Anhänger von Genderfragen ist, die jedoch auch theologisch diskutiert werden müssen. Maria erhalte bei v. Balthasar einen „archetypischen Stellenwert unter dem Kreuz" (475). Den Satz „Maria, als zweite Eva, die im Gegensatz zur ersten Eva grausam walten [sic!] lässt, wird zur Gehilfin für das Werk Christi und zum Gefäß für die Kirche" (478) muss man nicht verstehen, es zeigt sich zudem immer wieder, dass die Arbeit vor der Drucklegung nicht ordentlich durchkorrigiert wurde. Maria werde durch ihren vollkommenen Glauben in ihrer ununterbrochenen Opferexistenz, die die Rückgabe des Sohnes für sie bedeute, zum Realsymbol der Kirche (480). Allein Christus stehe es zu, die Kirche zu sein, ihm haben sich alle unterzuordnen (485). Das Amt bedeute die vollkommene Verbindung zwischen Sendung und Person (487). Als „Verdienst Balthasars für die ekklesiologische Entwicklung" wird mit P. Henrici festgehalten, dass er eine menschheitsumspannende Kirche denke, die auch jene umfasse, die gar nicht Kirche sein wollen (492, Zitat von Henrici). Der allgemeine Heilswille Gottes stehe im Zentrum.

Schließlich kommt die Eucharistie als Opfer der Kirche zur Sprache (499–527). Auch hier stehen das Mit-sein und das Einverständnis mit dem Opfer im Zentrum (507). Durch das Opfer werde ein Handlungsraum der Gnade eröffnet (510), der Spielraum des Theodramas (512). Die Kirche könne das marianische Opfer in und mit Christus nachvollziehen. In der Feier der Messe werde das einzige Opfer Christi bejaht und als Opfer der Kirche gefeiert (521). Die Kirche bringe ihre Gaben dar, indem sie sich im Geist in das Opfer Christi einbeziehen lasse (525) und in Anaphora und Epiklese das gebe, was sie in der Kommunion von Gott zurückerhalte. Das Lobopfer als *logike thysia* habe ethische Konsequenzen für die Feiernden und bedeute eine Selbstweihe, ein Gelübde, das zur Heiligkeit verpflichte (525). Das Charisma bestehe in dem Sich-Mitopfern mit Christus (526). Aber nur Maria sei als *Ecclesia immaculata* ganz fähig, die dargebotene Gnade zu erfassen und zugleich zu beantworten (526). Hiermit endet der Teil zu Balthasar, in dem die im Literaturverzeichnis vermerkte Arbeit von G. Bätzing nicht rezipiert wird. Die Begründung für dieses Vorgehen auf S. 425 kann nicht überzeugen: „Auf Bätzing wollen wir uns allerdings hier nicht stützen, um unvoreingenommen das Thema aus Balthasars Schriften zu erarbeiten." (425) Hat H. die Arbeit gar nicht erst gelesen, um unvoreingenommen zu bleiben? Oder hat er sie gelesen und dann weggeblendet? Und warum kommt bei Rahner und Casel überwiegend die Sekundärliteratur zum Tragen? Das sind vermeidbare handwerkliche Fehler.

Das IV. Kap. fasst nun alle drei Positionen noch einmal zusammen. Hier kommt es zu Redundanzen, denn die „konvergenten Denklinien" werden eröffnet durch die Wahrnehmung Casels durch Rahner und Balthasar (528), dann zu Rahner und Balthasar (533), bevor auf die „christologischen Ausgangspunkte" (536) und die „Wegbeschreibung einer sakramentalen Ekklesiologie" (552) geblickt wird. Man erfährt hier nichts Neues mehr. Auf S. 540 kommt es bei der Charakterisierung der Christologie Rahners zu einem Fehler in der Aufnahme eines Gedankens von W. Kasper: „Die Rahnersche Christologie, als transzendierende Anthropologie konzipiert […]" müsste lauten: „als *sich selbst* transzendierende Anthropologie" (vgl. den in Anm. 1590 vermerkten Text von W. Kasper: *Jesus der Christus*, 58). Hier fehlt die letzte Präzision, wie auch bei der häufigeren Verwechslung von „das" und „dass" (z. B. 32 unten) und es zeigt sich, dass Fehler selbst in der Übernahme anderer Gedanken oder bei Zitaten stehen geblieben sind (z. B. 269 unten), die eine gründliche Korrektur hätte vermeiden können. Auf S. 546 wird gesagt, dass sich – wie bei Casel und Rahner – auch bei v. Balthasar das Kreuz als Brennpunkt für die Soteriologie erweise. Hier kann man trefflich streiten, denn die von H. selbst dargelegte inkarnatorische und realsymbolische Denkweise Rahners spricht eher gegen eine soteriologische Reduktion auf das Kreuz. Wenn dann hinzugefügt wird, die ganze Passion werde zum soteriologischen Brennpunkt, durch den der Sinn der Menschwerdung offenbar werde (547), dann ist das schon eine Erweiterung, und wenn schließlich auf die bei Rahner gegebene Notwendigkeit verwiesen wird, das ganze geschichtliche Leben Jesu Christi zu berücksichtigen, dann fragt man sich, ob der erste Satz zum Brennpunkt des Kreuzes nicht angepasst werden sollte.

Als Resultat bleibt: Casel öffne den Weg zur sakramentalen Deutung des Messopfers (566), Rahner präzisiere diesen Ansatz (570), Balthasar entfalte das, was sich bei Rahner andeute, unter dem Thema des Evangeliums der Liebe. Das ist sehr pauschal und angesichts der Unterschiede zwischen den theologischen Ansätzen arg harmonisierend. V. a. die Ekklesiologie Rahners unterscheidet sich von den beiden

anderen, weil er die Kirche nicht so stark hypostasiert, wie der Vf. vermutet. Die Schlusspassagen hätten jene Präzisierung verdient, die H. in zahlreichen Teilen seines Werkes durchaus an den Tag legt. Die Themen „Sünde" und „Opfer" tauchen hier nicht mehr auf.

H. selber deutet abschließend das Opfer Christi als Opfer für die Menschen (583), das diese in eine objektive Heilssituation hineinstelle (589). Christus und die Kirche bilden eine Einheit, weil die Kirche der Erlösung durch Christus bleibende geschichtliche Leiblichkeit verleihe (590). Die Eucharistie bedeute die Vergegenwärtigung des Opfers Christi durch die Kirche (592) und könne als Opfer der Kirche (595) verstanden werden, allerdings im mariologischen Sinne. Maria stelle den heiligen Rest Israels dar (das kommentiere ich hier nicht näher, denn die christlich-jüdische Problematik und die aktuellen Lehrpositionen zu diesem Thema sind bei H. nicht sonderlich präsent), deren Ja-Wort den Eintritt des Erlösers in die Geschichte ermögliche (596). Dieses Wort der Einwilligung sei das „Ja zur wirklichen und stellvertretenden Antwort des neuen Bundesvolkes, der Kirche, an Gott, das Lebensopfer Christi wirklich zu wollen". Maria handelt, indem sie über sich verfügen und sich als Instrument für die Erlösung „in Gebrauch nehmen" (597) lässt. Maria sei Realsymbol der Kirche, die somit „vom ersten Augenblick" an in das Erlösungsgeschehen involviert sei (ebd.). Das Mithandeln Mariens sei in die Erlösung durch Christus inkludiert und müsse auf die Glieder der Kirche übertragen werden (ebd.). Aber: Ist das Ja-Wort Mariens ein Wort der Kirche oder aller Menschen? Wenn dieses Wort das Wort der Kirche ist, wie kann es das Einverständnis aller Menschen ausdrücken (599)? Diese Frage wird nicht befriedigend diskutiert. Und das Mitopfern der Kirche wird von H. so in den Ursprung der Erlösung hinein verlegt, dass von einer Vorordnung des Christusgeschehens fast keine Rede mehr sein kann (599f). „Zwar ist das Opfer der Kirche vom Opfer Christi abgehoben, aber dennoch identisch, weil die Kirche im Genuss der Opferspeise ihr Einverständnis zur Opfertat Christi gibt." (600) Was bedeutet hier „identisch"? Die Identität kann natürlich keine differenzlose Übereinstimmung meinen, wenn denn ein Unterschied zwischen dem einzigartigen Opfer Jesu und seiner Repräsentation durch die Kirche bestehen bleiben soll. Hier bleibt H. ungenau und hermeneutisch nicht zu fassen. Wenn es darum geht, sich von Gott beschenken zu lassen (603), dann ist das Verhältnis von Geber und Gabe näher zu bestimmen. Ein genauer Blick in den aktuellen Gabe-Diskurs hätte hier hilfreich sein können. Und wenn das Geschenk Sendung ist (ebd.), dann gibt es eine Differenz zum Sendenden, der die Kirche nicht unterschiedslos mit sich identifiziert. Gott will nicht ohne uns handeln, aber er handelt schon an uns, bevor wir selber tätig werden und ermöglicht unser Handeln immerzu. Der Mensch folgt nach, die Kirche auch! Diese Nach-Ordnung kann nicht zur Gleichzeitigkeit umgewandelt werden. Wenn mit Menke gesagt wird, dass das „Geben der Modus des Empfangens" (603) ist, dann muss eine nähere Erklärung her. H. betont, der Sünder solle nicht zum Objekt des Geschenkes „degradiert", sondern auch zum Subjekt und Geber des Geschenkes werden (603). Aber das funktioniert leider nicht, denn der Beschenkte ist nicht der ursprünglich Schenkende. Und wer empfindet es als Degradierung, wenn er ein Geschenk empfängt? Da muss man erst mal drauf kommen. Hier werden Differenzen verwischt und nicht geklärt und auch aktuelle subjektphilosophische Debatten nicht zur Kenntnis genommen. Das diachrone Vorausliegen der Erlösung wird überspielt, die Bundesgeschichte Israels als Heilsgeschichte übergangen, wenn die Kirche und Maria auf diese Weise in die Rolle der Miterlöserschaft gehoben werden. Diese Debatten wurden bereits nach dem Zweiten Vatikanum in den 70er- und 80er-Jahren des letzten Jh.s geführt, nicht zuletzt um den Marientitel der „Miterlöserin", der sich dogmatisch nicht durchsetzen konnte. Das sakramentale Denken dient bei H. einer Ekklesiologie, die ihrem Erlöser fast nichts mehr zu verdanken hat, denn sie hat es ja mitgetan, das Werk der Erlösung, so wie Maria noch vor dem Ende des Lebens Jesu. Geht die Kirche geschichtlich in Maria als Realsymbol dem Erlösungsgeschehen voraus? Hier sind Fragen zu klären, die H. nicht mehr anspricht, denn auch das Verhältnis der Kirche zum bleibenden Bundesvolk Israel steht hier zur Debatte. Die Kirche als „Handlungspartner Christi" (605), so wird mit Menke gesagt, verweise nicht nur auf Christus, bezeuge ihn nicht nur, sondern sei Subjekt des Heilsgeschehens im darstellenden, nicht im herstellenden Sinne (605). Christus habe sich so an die Kirche gebunden, „dass er nur mit ihr und keinesfalls ohne sie das Heil der Welt ist" (ebd., Zitat von Menke). Kirche ist also als Bundespartnerin „in der gemeinsamen Heilsvermittlung" nicht nur Instrument oder symbolische Bezeugung (605). Was aber ist mit der sündigen Kirche? Wie kommt die Heiligkeit in das Gottesvolk? Durch den dreieinen Gott oder durch die Leistung der Menschen? Stellt die Kirche das Heil immer transparent dar? Was bleibt da von der Sakramententheologie Rahners noch übrig, der in seinem transzendentalen Denken gerade zu zeigen versucht hat, dass Gott nicht auf derselben Ebene steht wie der Mensch und dass Christus und die Kirche nur im analogen Sinne je größerer Unähnlichkeit als Sakrament bezeichnet werden können? Was ist mit LG 1 und der damit gegebenen klaren Theozentrik: Kirche als Zeichen und Werkzeug des Handelns Gottes? Bei H. besteht die Gefahr einer zu starken Hypostasierung der Kirche, die die Spannung der chalkedonischen Hermeneutik und der Analogielehre des Lateranense IV. nicht mehr aushält.

Regensburg Erwin Dirscherl

Wenz, Gunther: **Versöhnung**. Soteriologische Fallstudien. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 376 S. (Studium Systematische Theologie, 9), pb. € 49,99 ISBN: 978–3–525–56713–5

Der Titel des neunten Bandes der Reihe *Studium Systematische Theologie* ist Programm: Gunther Wenz arbeitet an theologiegeschichtlichen Fallstudien eine Soteriologie aus, die ganz am Leitbegriff der „Versöhnung" orientiert ist. Der evangelische Dogmatiker rückt in klassisch lutherischer Ausrichtung Motive ins Zentrum, die heute besonders umstritten sind und häufig scharf abgelehnt werden: die radikale Erlösungsbedürftigkeit und Sündenverfallenheit des Menschen, eine Zuspitzung der Christologie auf die Kreuzestheologie, das Festhalten an einer aufgrund der Gerechtigkeit Gottes notwendigen Sühne, das Motiv eines stellvertretenden Strafleidens Jesu. Das Heil des Menschen bleibt an die „externe Gerechtigkeit Christi" (156) gebunden. Der Mensch wird allein im Glauben „in das Versöhnungsgeschehen hineingezogen", in einem „Sich-Verlassen, welches das Seine nicht bei sich selbst, sondern allein im extra nos Jesu Christi sucht" (157). W. macht so die Rechtfertigungslehre „im Sinne einer regulativen Idee und eines organisatorischen Zentrums" reformatorischer Theologie stark (295–317), deren „christologisch-trinitätstheologische Grundlegung" er (311) ebenso vollumfänglich festhält wie ihre hamartiologischen und soteriologischen Implikationen.

In dieser klaren Ausrichtung und ihrer gelehrten Durchführung sehe ich die Stärke des Buches, die zu kritischer Auseinandersetzung und zum Weiterdenken herausfordert. An Klassikern der Theologiegeschichte arbeitet W. die Zentralstellung und Unhintergehbarkeit der Gerechtigkeit und das Gewicht der Sünde heraus: die Barmherzigkeit Gottes gegenüber dem Sünder könne nicht gedacht werden, ohne der Gerechtigkeit Genüge zu tun. Es gelte, das „Missverständnis abzuwehren, die Gerechtsprechung des Sünders durch Gott verstehe sich von selbst und sei unter Verweis auf die ewige Liebe Gottes auch unter Absehung vom Kreuzesgeschehen zu begründen" (17). Gegenüber Theologien, die das Kreuzesgeschehen allenfalls als Erkenntnisgrund der (je schon vorauszusetzenden) göttlichen Liebe denken, hält W. an der Faktizität des Kreuzesgeschehens als dem „wirksame[n] Realgrund der göttlichen Liebe" (17) fest. Auch die gegenwartsbezogenen Fallstudien zu Heil und Stellvertretung, Rechtfertigung, Theodizeefrage und Eschatologie gruppieren sich um diese Mitte. Es soll gezeigt werden, „dass das Evangelium nicht über einen Sachverhalt aufklärt, der auch ohne das Kreuz Jesu Christi Bestand hätte, da, was Gnade heißt, in diesem seinen konstitutiven Grund findet" (257). Die Frage, wie und inwieweit dies zu denken oder ob es letztlich allein zu glauben ist, bleibt dabei in der Schwebe: Die einschlägige Argumentation Anselms wird zwar treffend referiert, die Frage nach ihrer systematischen Geltung wird jedoch nicht explizit ausgetragen. Auch die Kap. mit stärker systematischem Anspruch führen eher Informationen und geschichtliche Begriffsklärungen an, als dass sie die Motive von Sühne und Opfer, Strafe und Vergebung in einen systematischen Zusammenhang bringen und für die Gegenwart argumentativ erschließen. Vielleicht setzt W. hier auf die Selbstevidenz des Glaubens: Die Rechtfertigung des Gottlosen lasse sich (mit Bezug auf Sauter) „offensichtlich nicht plausibel machen", vielmehr könne „[n]ur der Glaube, der sich – vom Rechtfertigungsevangelium ergriffen – auf die gratis und bedingungslos geschenkte Gnade verlässt, […] das unergründliche Geheimnis der Liebe Gottes ergründen" (275). Schon in der Studie zu Tillich hatte W. die Rechtfertigung aus dem Glauben allein auch auf den theoretischen Zweifel bezogen: „Allein der Glaube als Bejahung des absoluten Paradoxes kann den rettenden Ausweg aus der zur Verzweiflung neigenden Not des Zweifels bieten." (247)

Gerade wegen des theologischen Gewichts und der Strittigkeit seiner These ist es bedauerlich, dass die theologiegeschichtliche Darstellung nicht stärker in die argumentative Auseinandersetzung mit der

heutigen Kritik an (Erb-)Sündenlehre und Sühnesoteriologie gebracht wird. Eine Rekonstruktion theologiegeschichtlicher Debatten allein wird den Plausibilitätsverlust ihrer Leitmotive nicht aufhalten, auch wenn W. die Wurzeln solcher Kritik bei den Sozinianern rekonstruiert. W. setzt sich differenziert mit Kant auseinander und macht deutlich, wie problembewusst dieser darum ringt, die Rechtfertigung des Menschen unter Absehung vom realen Heilswirken Christi zu denken. Er hebe sich darin deutlich vom „durchschnittlichen aufklärerischen Standpunkt" ab. Die radikalen „Abschiede" von Sühneopfer und (Erb-)Sündenlehre, die Klaus-Peter Jörns auf evangelischer Seite fordert, oder die radikalen Umdeutungen, die Magnus Striet mit Verweis auf ein Freiheitsdenken in den Spuren Kants auf katholischer Seite vornimmt, werden zwar angeführt, ohne aber die direkte Auseinandersetzung zu suchen. Bemerkenswert ist, wie viel Raum katholische Debatten finden: die Kontroverse zwischen Striet und Tück (20–22); die Kritik Greshakes an der „karikierenden Kritik" an Anselm (145f); aber auch an der protestantischen Rezeption Anselms und an der Zuspitzung der Satisfactio zur Satispassio bei Luther und Calvin (145f); die Position von Papst Benedikt XVI. (311–317); ein knappes, aber prägnantes Bekenntnis von Papst Franziskus (22). Es wird deutlich: Die Krise klassischer Soteriologie verbindet Protestanten und Katholiken und fordert theologische Antworten. W. kontert die historische und philosophische Kritik an Sündenlehre, Sühnechristologie und Stellvertretung v. a. theologiegeschichtlich. Die philosophische und argumentative Auseinandersetzung mit ihrer Grundlage im neuzeitlichen Verständnis vom selbstbewussten Subjekt und seiner autonomen Freiheit deutet er nur an. Deutlich macht er das Potential, das im Verständnis von Glauben, exzentrischer Subjektivität, wunderbarem Tausch und Stellvertretung bei Luther liegt (278–294). Um dieses zu erschließen, wäre m. E. ihre existentielle Glaubensdialektik mit dem Vernunftoptimismus katholischer Fundamentaltheologie zu verbinden – und theologiegeschichtlich noch einmal bei Anselm einzusetzen.

Einen Punkt möchte ich näher herausgreifen, der mir in der Sache und für das Kernargument des Vf.s zentral erscheint: der Übergang von der Notwendigkeit der *satisfactio*, wie sie bei Anselm christologisch, freiheitstheoretisch und gnadentheologisch begründet ist, zum Gedanken der *satispassio* als einem stellvertretenden Erleiden des göttlichen Zorngerichts durch Jesus Christus anstelle des Sünders. Dieser Übergang mag theologiegeschichtlich (von Anselm zu Luther und Calvin) nachvollziehbar und vielleicht konfessionell motiviert sein, in der Sache halte ich ihn aber für problematisch. Bei Anselm findet sich die grundlegende Einsicht, dass Gottes Barmherzigkeit der Gerechtigkeit Genüge tun muss und dass dies auch das Moment von Ausgleich umfasst, um die Ordnung der Schöpfung, die (äußere) Ehre (= Anerkennung) Gottes und auch die Glückswürdigkeit des Menschen wiederherzustellen, die Bedingung seiner möglichen Glückseligkeit ist (in Kants Diktion). Diese Einsicht bringt W. durchgängig zur Geltung. Doch sind Strafe und Genugtuung bei Anselm keine gleichwertigen Alternativen. Zwar stellen beide Ordnung und Ehre Gottes wieder her, doch um das Heil des Menschen als Glückseligkeit in Gerechtigkeit zu ermöglichen, muss in der Instanz des Menschen und seiner Freiheit der Gerechtigkeit genüge getan werden. Deshalb liegt alles Gewicht darauf, dass Jesus Christus als wahrer Mensch und wahrer Gott in voller menschlicher Freiheit, „sponte", ungezwungen und ungeschuldet das gibt, was unendlich viel schwerer wiegt als alle Sünde und alles Böse: sein eigenes Leben. Dieses Gabegeschehen kann Anselm als Kommunikation der Freiheit zwischen dem trinitarischen Gott und dem Menschen verstehen: „Denn was könnte barmherziger gedacht werden, als wenn zum Sünder, der zu ewiger Pein verdammt ist und nicht hat, wodurch er sich erlösen könnte, Gott-Vater spricht: empfange meinen Eingeborenen und gib ihn für dich; und der Sohn selbst: nimm mich und erlöse dich? So sprechen sie nämlich gewissermaßen, wenn sie uns zum christlichen Glauben rufen und ziehen." (*Cur Deus homo*, II, 20)

Rückt dagegen die *satispassio* als stellvertretendes Erleiden des göttlichen Gerichts ins Zentrum, so scheinen das Gewicht der Sünde und die Erfordernisse der Gerechtigkeit auf die Notwendigkeit von Strafe und ausgleichendem Leiden hinauszulaufen, statt die Passion vorrangig als ein Realisieren des Guten und als Gabe über alles Geschuldete hinaus zu verstehen. Diese Zentralstellung von Leid und Strafe läuft allzu leicht Gefahr, in lebensverneinende Missverständnisse von Leidensmystik und Opferspiritualität zu kippen, Leiden gegeneinander aufzurechnen oder als gerechte Strafe zu rechtfertigen. Diesen Gefahren begegnet W. indirekt, indem er die Vorstellung einer *satispassio* an die komplexe, existentielle Dialektik von menschlichem Glauben und göttlicher Entäußerung, von Sündenbewusstsein und Rechtfertigungsgewissheit bei Luther zurückbindet. Eine explizite Auseinandersetzung mit diesen Gefährdungen und eine entsprechende Abgrenzung hielte ich hier für dringend erforderlich.

In der Summe bietet W. eine kenntnis- und materialreiche theologiegeschichtliche Begründung einer lutherischen Soteriologie, die dazu anregt, eigene Positionen zu hinterfragen und die „Fallstudien" systematisch weiterzudenken. Ein sehr empfehlenswertes Buch!

Eichstätt-Ingolstadt Martin Kirschner

Moraltheologie / Sozialethik

Bonacker, Marco: **Zwischen Genese und Geltung.** Religiöse Identität bei John Rawls als Paradigma einer theologischen Ethik. – Paderborn: Schöningh 2016. 309 S. (Paderborner theologische Studien, 56), brosch. € 39,90 ISBN: 978–3–506–78287–8

Um dieser 2015 an der Kath.-Theol. Fak. Paderborn als Diss. angenommenen Arbeit möglichst vorbehaltlos zu begegnen, ist es anzuraten, mit der Gliederung zu beginnen:

Hier findet sich eine auf den ersten Blick klare dreigliedrige Unterteilung: Der erste Hauptabschnitt widmet sich der Herausforderung eines säkularen Zeitalters für die theologische Ethik und führt dabei als ideengeschichtliches Beispiel die Rechtskonzeption des Hugo Grotius an, wobei dessen spätscholastische Vorläufer ebenso betrachtet werden. In einem weiteren Schritt (Kap. 2) wird nun eine Skizze der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls im Hinblick auf ihre „säkulare Geltung" unternommen, um schließlich im dritten Hauptabschnitt einen Blick auf die theologische Genese jenes rawlsschen Ansatzes zu werfen. Von hier aus soll so die Möglichkeit einer Übersetzung von (theologischer) „Genese" zur allgemeinen, weltanschaulich neutralen („säkularen") „Geltung" aufgezeigt werden. Die Arbeit rundet ein Fazit ab, das sich mit der Übersetzung theologisch gewonnener Grundpositionen auf die gesellschaftspolitische (Moral-)Debatte beschäftigt.

Allein dieses Inhaltsgerüst lässt leicht vermuten, welche Gretchenfrage der theologischen Ethik hier im Hintergrund steht: Wie kann sie sich innerhalb einer pluralen Gesellschaft am öffentlichen Diskurs beteiligen, sodass ein normativer Konsens gefunden werden kann? Worin bestehen in diesem Prozess ihre Rolle, ihre Relevanz und ihr Beitrag? (12) Da sich nicht unbedingt behaupten lässt, dass diese Thematik in der letzten Zeit unbehandelt geblieben wäre (Demmer: *Selbstaufklärung theologischer Ethik*, Paderborn 2014; Goertz: *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck*, Münster 1999; Dialog zwischen Habermas und Ratzinger etc.), muss der Vf. hier einen eigenen – originären – Zugang liefern. Diesen sieht er zentral im Spannungsfeld „zwischen Genese und Geltung" (Titel) begründet (277), wobei der rawlssche Ansatz als Untersuchungsparadigma dient. Es ist zu fragen: Besitzen Aussagen der theologischen Ethik in diesem gesonderten Diskurs auch normative Relevanz („Geltung")? Und weiter: Von welchen Implikationen nimmt sie ihren Ausgang („Genese")?

Dies klingt in den Worten des Vf.s folgendermaßen: „Ist es vor diesem Hintergrund möglich, zu gleichen Ergebnissen in der moralischen Praxis zu gelangen, obwohl der Ursprung der Werte, den eine theologische Ethik aus der lebendigen und personalen Gottesbeziehung entwirft, von einem Gros der gesellschaftlichen Entscheidungsträger und Weltanschauungen nicht mehr geteilt wird? Kann es also, um das Begriffspaar an dieser Stelle zum ersten Mal zu erwähnen, eine einheitliche Geltung von ethischen Normen geben, obwohl die Genese, die Entstehung und Letztbegründung, derselben Werte durchaus unterschiedlich ist?" (12)

Dieses Zitat vermag sehr gut die zentrale Problematik dieser Arbeit aufzuzeigen, nämlich die terminologische Unsicherheit. Eine solche wäre bereits bei der synonymen Verwendung von „Werten" und „Normen" (deutlicher auf S. 11) zu konstatieren; sie tritt jedoch klar zutage im Hinblick auf die zentrale Vokabel „Genese". Im eigentlichen Sinne müsste die Vokabel „Genese" selbst als *Begriffs*paar tituliert werden, zumal sich der Vf. hier offenkundig zweier distinkter Begriffe zu ihrer Erklärung bedient, nämlich „Entstehung" und „Letztbegründung". Die Entstehung (= primäre, vom Duden wiedergegebene Verbaldefinition von „Genese") nimmt einen Prozess, also die faktische Ebene in den Blick, während die Letztbegründung auf eine hermeneutische Ebene abhebt. Diese in der ganzen Arbeit bemerkbare Unschärfe im Verständnis der Vokabel „Genese" macht ihre relationale Bestimmung im Hinblick auf die nicht näher spezifizierte „Genese" nahezu unmöglich. Weitere Schwierigkeiten ergeben sich durch eine aus der Logik stammende Lehrweisheit innerhalb der philosophischen Ethik, nämlich dass ein Schluss von der Genese (hier prozessual: „Entstehung") auf den Wahrheitswert (= Geltung einer Norm, kognitivistische Theorie)

unzulässig ist (vgl. Schüller: *Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf 1987, 39). Hier liegt dann offensichtlich der sog. „genetische Fehlschluss" vor. Man hätte also besser von „theologischer Hermeneutik" als von „theologischer Genese" sprechen sollen, um solche Missverständnisse zu vermeiden. Damit taugt allerdings jener „Doppelbegriff" nicht für ein „Paradigma einer theologischen Ethik" (38).

Wenn sich also der Vf. bemüht, mit seiner Darstellung der theologisch gefärbten Entstehungshintergründe der Gerechtigkeitskonzeption von John Rawls eine Art Blaupause für die Relevanz der theologischen Ethik innerhalb des gesellschaftlich-politischen Diskurses vorzustellen, so geschieht dies stets im Rückgriff auf jenes schwierige Wortpaar. Der Vf. versucht dabei zunächst den „Doppelbegriff von Genese und Geltung [...] in historisch-systematischer Weise an das exemplarische Denken Hugo Grotius' [anzulegen], um durch diese erste Klärung den Blick auf das Denken von John Rawls zu richten. In zugespitzter Weise wird dabei das frühe Werk John Rawls' und vor allem sein Verständnis von Sünde und Gemeinschaft interpretiert." (38)

Der niederländische Rechtsphilosoph Hugo Grotius wird hier mit seinem „etsi deus non daretur" beispielhaft für eine Position angeführt, die ihre religiöse Hermeneutik methodisch zurückstellt, um eine möglichst breite (rationale) Akzeptanz der normativen Schlussfolgerungen zu erzielen (also jenes vielbeschworene Verhältnis von „theologischer Genese" und „säkularer Geltung"). In einem neuzeitlichen Kontext müsste diese Rationalität aber sowohl den Erkenntnis- als auch den Geltungsgrund der jeweiligen Normen umfassen. Dies sehen jedoch die Theorien von Grotius und der Schule von Salamanca letztlich nicht vor. Das neuzeitliche Moment im Naturrechtsdenken des F. de Vitoria, wie B. richtig betont, liegt eher im Gedanken des *consensus omnium*, der als Prüfkriterium für die Validität der aus dem Naturrecht abgeleiteten normativen Schritte fungiert (52). Der *consensus omnium* begründet also nicht die Geltung des Naturrechts, sondern legt lediglich die Bedingungen seiner normativen Umsetzung fest. Ähnlich bei Grotius: So kommt B. zur durchaus berechtigten Feststellung, dass Grotius keineswegs mit diesem logischen Vorbehalt das Naturrecht von Theologie und Metaphysik gänzlich abgelöst habe (81f). Neben der *ratio* bleibt beispielsweise die Hl. Schrift ein wesentlicher Erkenntnisgrund des Naturrechts, das weiterhin seinen *Geltungs*grund in Gott besitzt (89). Damit schwindet die Vergleichbarkeit der historischen Positionen mit den methodischen Voraussetzungen der Gerechtigkeitstheorie Rawls' dahin. Er stellt nämlich ganz im Gegensatz zu Grotius und seinen Vorgängern nicht das objektivistische Naturrechtsdenken in den Mittelpunkt seiner Konzeption (von dem sich die Moderne verabschiedet hatte, 91), sondern entwickelt aus der Idee der Gerechtigkeit die entscheidende Möglichkeitsbedingung der Verwirklichung unterschiedlicher – individueller – Konzepte vom Guten Leben (154). Selbst diese Idee der Gerechtigkeit muss ihre Evidenz durch Praktikabilität erweisen, nicht durch eine notwendige Vernunfteinsicht (157, Anm. 551), was sogar die Verankerung in einem rationalen Geltungsgrund antastet (157, Anm. 552). Damit aber ist für Rawls' *Theory of Justice* ein kognitivistisch verfasster Geltungsanspruch ethischer und rechtlicher Normen lediglich einer unter vielen. „Geltung" bleibt damit immer dem Vorbehalt des Konsenswandels unterstellt.

Diese Einsicht kann auch die Rückschau auf den „religiösen" Rawls, als solche durchaus lesenswert, nicht ändern. Religion bleibt im gesamten Diskurs eine Stimme unter vielen und muss ihre Argumente im Vernunftforum einbringen. Ob die katholische Theologie in diese „Übersetzung" (277) ausgerechnet die „naturrechtlichen Grundlagen der Offenbarung, die alle vernünftigen Menschen teilen" (269, ähnlich 279) einzubringen hat, darf angezweifelt werden. Von Rawls selbst wird dies auch in seinen früheren Schriften (Bachelorarbeit von 1951; Vorlesung zur christlichen Ethik von 1954) nicht insinuiert.

Es wäre diesem Werk besser bekommen, den Sündenbegriff des frühen Rawls (Sünde als Privation des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft) aus dem Gesamtverständnis seiner politischen Theorie heraus für die theologische Ethik fruchtbar zu machen und hier den Schwerpunkt zu setzen.

Münster Rudolf B. Hein

Huizing, Klaas: **Scham und Ehre**. Eine theologische Ethik. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2016. 544 S., geb. € 39,99 ISBN: 978–3–579–08239–4

Die Ethik des evangelischen Systematikers Klaas Huizing setzt sich mit den vermeintlich antiquierten Grundbegriffen „Scham" und „Ehre" zunächst in größtmögliche Distanz zu vielen zeitgenössischen Ethiken, um auf diese Weise aber letztlich umso genauer deren vielfach ignorierte Schwachstellen ausloten und Alternativen anbieten zu können. H.s Kernanliegen besteht darin, entlang einer genauen biblischen und literaturgestützten Lektüre nachzuweisen, dass Scham und Schuld entkoppelt werden müssen, um eine lebensförderliche und -freundliche Ethik auf biblischem Fundament anlegen zu können. Diese Differenz überhaupt aufmachen zu können, scheint ihm die eigentliche ethische Entdeckung biblischer Literatur zu sein.

Das erste Großkap. des Bandes (27–87) bietet eine grundlegende Auslotung der ethischen Gehalte von Scham und Ehre. H. verweist darauf, dass zahlreiche ethische Konflikte bis heute durch Scham bzw. vorweggenommene Scham verursacht und gesteuert werden und die Scham-Semantik insofern alles andere als antiquiert sei. In Schamsituationen steht die Ehre, das soziale und symbolische Kapital eines Menschen (18), nahezu vollständig auf dem Spiel: Von hierher lässt sich erahnen, dass eine Ethik, die diese zentralen Begriffe zugrunde legt, unmittelbar mit den Fragen personaler Identität und Integrität befasst ist. Die besondere ethische Brisanz erwächst daraus, dass Scham den Beschämten in eine nahezu vollständig passive Rolle drängt, die vom Betroffenen oftmals nur dadurch in aktives Handeln überführt werden kann, dass Scham in Schuld verschoben wird: Um der Scham zu entkommen, wird der Beschämte zum Täter (69). Von dieser Problemanzeige her konzentriert sich H. zunächst auf die Frage nach der Angemessenheit von sozialvermittelten Beschämungsstrategien.

Er kritisiert insbes. die neoliberalen Vermachtungsstrategien, die darauf abzielen, ihre Normen körperlich einzuschreiben, und so zu einem Falschschämen animieren (83). Mit Verweis auf seinen Gewährsmann Hermann Schmitz betont H., dass Schamsituationen daraufhin geprüft werden müssen, welche Macht oder Gewalt sich in der Situation zeigt: Dazu unterscheidet er mit Schmitz zwischen einer guten, d.h. wohlwollenden Macht, einer offen demütigenden Macht sowie einer instrumentalisierenden neoliberalen Macht, die sich gleichwohl als wehrlos zu kostümieren vermag (29). Die Zielperspektive von H.s Ethik kristallisiert sich schnell heraus: Er liest die Grundsituation der Scham so, dass er darin die vom Beschämten intuitiv wahrgenommene Aufforderung erkennt, „sich zu ändern, den Charakter zu bilden, sprich: Tugenden auszubilden" (71). Eine solchermaßen verstandene Ethik kann im besten Sinne als pädagogisch gelten, da sie Scham und Schuld entgegen einem vorschnellen theologischen Reflex systematisch trennt und hervorhebt, dass Menschen nicht zwanghaft schuldig werden müssen, sondern Schamerfahrungen produktiv-lernend verarbeiten können. Mit Verweis auf die Vorarbeiten Johannes Fischers hebt H. hervor, dass die Ethik ihr Interesse an Emotionen nicht bloß moralpsychologisch zu begründen habe, sondern dass ein solches Interesse darin begründet liegt, dass es zu einem vertieften Verständnis einer vorhandenen Praxis und somit zu einer adäquateren Wahrnehmung dieser Praxis anleitet (38). Gegenüber einer säkularen Ethik besteht H. zufolge das Eigene einer aus dem Glauben heraus reflektierten Ethik darin, dass sie an die Wirklichkeitserfahrung des Glaubens anknüpft, die gerade keine unbeteiligte Erkenntnishaltung sein kann, sondern auf eine auch emotional vermittelte Beteiligung am biblischen Wirklichkeitszusammenhang abzielt.

Das zweite Großkap. (88–133) vertieft diese Beobachtungen, indem es den auf Scham und Ehre bezogenen biblischen Wirklichkeitszusammenhang insbes. in der Weisheitsliteratur verortet. H. will herausstreichen, wie stark biblische Texte mit wohlwollenden Beschämungs- und Entschämungsstrategien arbeiten und wie die zuvor dargelegten Einsichten der Anthropologie und Phänomenologie zur Scham biblischen und spezifisch weisheitlichen Schlüsselsituationen entsprechen. Auf diese Weise leitet H. dazu an, die biblische Weisheitsliteratur als Wahrnehmungsschule zu verstehen, die die Weltwahrnehmung optimistisch gestimmt auf Spuren des Gelingens lenkt. Die Weisheitsliteratur versteht er demnach als „gesamtbiblisches Angebot einer wohlwollenden Lebensführungsschulung und als Kulpationsverhinderungsmanagement" (90).

Dazu werden drei biblische Modelllektüren vorgestellt. Während H. beim biblischen Kain die Verschiebung von Scham in Schuld vorgebildet findet, deutet er die Josefserzählung im Hinblick auf die weisheitliche Entwicklung des gesamten Erzählpersonals: „Menschen, die vorher schuldig geworden sind, bekommen vom biblischen Erzähler Möglichkeiten angeboten, Unrecht durch Versöhnung auszugleichen." (103) Ebenso elegant wie in der Sache überzeugend gelingt es H., mit dem Verweis auf die – insbes. in der Weisheitsliteratur – angelegten Formen der Erfahrungsinszenierung und der poetisch-narrativ vermittelten Wahrnehmungsänderungen zugleich auch eine Kernfrage theologischer Ethik zu beantworten: Die Differenz von theologischer und säkularer Ethik kann, wenn man sich auf die vorgeschlagene weisheitliche Linie einlässt, nicht grundsätzlicher Art sein: Es gibt, wie H. mit Rekurs auf Konrad Schmid hervorhebt, keine Teilbarkeit der Weisheit in eine göttliche Spezialweisheit und eine rein menschliche Weisheit, wie sie zur Etablierung einer radikalen Trennung von theologischer und säkularer Ethik von Nöten wäre (108f).

Den dritten Hauptteil (134–422) bilden sieben Kap., die die Anwendung der zuvor entwickelten Grundlagen für verschiedene Bereichsethiken diskutieren. H. verwendet in allen Kap.n Referenzen zu (meist) zeitgenössischer Literatur, um den biblisch gewonnenen Gedanken der narrativ-ethischen Erfahrungsinszenierung im Sinne einer Wahrnehmungsschule auszubauen. Die Diskussionen zur Wirtschafts-, Bio-, Technik-, Sexual- oder Tierethik liest man auf diese Weise nicht vollständig anders, aber in einem sehr erhellenden Licht, und findet überdies H.s These von den zwar sozial etablierten, aber selten reflektierten Beschämungs- und Entschämungsstrategien bestätigt.

Exemplarisch sei auf H.s Resümee zur Wirtschafts- und Tierethik verwiesen: Gerade für die Finanzwirtschaft sei es unabdingbar, dass Bürger/innen ohne Scham, d.h. ohne Ausweis ihrer monetären Situa-

tion, den öffentlichen Raum betreten und partizipatorisch tätig werden können. Das Gleichnis vom klugen Verwalter dient H. dazu, auf die Notwendigkeit des Aufbrechens dämonisierter Strukturen hinzuweisen, die potentiell Scham erzeugen können. Die Grenzen (oder: die zukünftigen Arbeitsfelder) einer solchen Ethik werden hingegen insbes. in der Tierethik deutlich: „Wie erklärt sich die Unempfindlichkeit vieler Fleischverschlinger gegenüber dem Leid der Tiere? […] Erzeugt wird ein steriles Klima, in dem das Täterkollektiv der Carnivoren von den Blicken des Tiers systematisch geschützt bleibt. Nur die Abschottung der Tiere in Schlacht- und Haltungsfabriken garantiert die Schamimmunität." (353; 385) H. sieht klar, dass Beschämungsstrategien mitunter ins Leere laufen können.

Es mag sein, dass H.s Scham-Ethik gerade für die katholische Moraltheologie mitunter performativ wirksam wird: Die titelgebende Scham wird sich angesichts einiger außerordentlich verengter Diskurse in der eigenen Tradition bei der Lektüre seines Entwurfs wohl gelegentlich einstellen, dies gilt insbes. für die rein prinzipienethisch orientierten Traditionslinien in der katholischen Ethik. Mit Erleichterung liest man bei H. aber auch: Eigene Scham kann lohnenswerte Lerneffekte auslösen und Anstöße liefern, neue Wege einzuschlagen, die auch von H. über die weisheitlich-literaturbasierte, narrative und überwiegend deskriptiv angelegte Neuorientierung der Ethik vorgezeichnet sind.

Dortmund Simone Horstmann

Spieß, Christian: **Zwischen Gewalt und Menschenrechten**. Religion im Spannungsfeld der Moderne. – Paderborn: Schöningh 2016. 201 S., kt € 24,90 ISBN: 978-3-506-78534-3

Der Titel des Buches setzt mit den beiden Elementen Gewalt und Menschenrechte die Pole, zwischen denen Christian Spieß seine Auseinandersetzung mit Religion in der Moderne einspannt.

Die Einleitung des Buches (7–25) dient u. a. der Formulierung von zwei Thesen: Vor dem Hintergrund der Positionierung der katholischen Kirche in der Zeit bis zum Vaticanum II sowie während des Zweiten Vatikanischen Konzils findet der Vf. auf die Frage nach der Möglichkeit der Modernisierung von religiösen Traditionen zum einen die Antwort, „dass Aspekte der Kontinuität mit Aspekten der Erneuerung kombiniert werden müssen. Es bedarf also eines *Narrativs der Kontinuität*, um eine substantielle Weiterentwicklung religiöser Traditionen innerhalb dieser Traditionen zu legitimieren und damit überhaupt erst zu ermöglichen." (12, Herv. i. Orig.) Die Modernisierung der katholischen Kirche nimmt Sp. zum einen bis jetzt als Prozess einer unvollendeten Modernisierung wahr. Zum anderen hält er fest, dass ein Kontext, der keine Diskriminierung und keinen Druck von Umfeld, Gesellschaft und Politik der bzw. auf die Religionsgemeinschaft aufweist, die Lernbereitschaft und den damit verbundenen Wandel des Kollektivs fördert.

Neben diesen beiden Thesen formuliert Sp. grundsätzliche Überlegungen zum Verhältnis zwischen Toleranz und Religionsfreiheit und schließt dabei aus, dass Toleranz in der Moderne anstelle von Religionsfreiheit fungieren kann. Vielmehr sind Toleranz und Religionsfreiheit zusammenzudenken. Darüber hinaus legt er bereits in der Einleitung erste Linien seiner Argumentation im Bezug auf das Verhältnis zwischen Gewalt und Religion vor. Der Vf. erkennt ein „doppeltes Gewaltproblem" (14), das sich aus physischer und politischer Gewalt zusammensetzt. Unter erstere kategorisiert er u. a. terroristische Gewaltakte. Letztere umfasst das Streben von Religionen nach politischer Macht. In beiden Fällen greift es seiner Ansicht nach insgesamt zu kurz, missbräuchliche Instrumentalisierung religiöser Inhalte als Erklärungsmuster für das „doppelte Gewaltproblem" von Religionen herbeizuziehen – z. B. im Falle von Terrorismus. „Grundsätzlich aber ist es schwierig, so sicher und scharf zwischen politischen Motiven und religiösen Motiven zu unterscheiden. Vielmehr können sich politische Motive und religiöse Motive vermischen und gewissermassen ein Amalgam bilden, wenn entstehende Konflikte mit Gewalt ausgetragen werden." (15) Des Weiteren beschreibt Sp. Katholizismus und Islam als auf besondere Weise nicht zum Nationalstaat kompatible Religionen, weswegen beide im Laufe des Buches im Fokus stehen. Im Zuge dieser Beschreibung problematisiert Sp. Fundamentalismus als antimoderne Modernisierung im Spannungsfeld zwischen Fremdzuschreibung und Selbstdarstellung, die an der Trennung von Religion und Politik rütteln möchte. Schließlich greift der Vf. am Ende der Einleitung gleich einem Missverständnis seiner Gegenüberstellung von Katholizismus und Islam voraus: „Die Unterscheidung zwischen modernisierter und nicht modernisierter Religion verläuft dabei nicht zwischen den Religionsgemeinschaften, sondern innerhalb der Religionsgemeinschaften." (25)

Auf dieser weiten und tiefen Ausgangsbasis, die in ihrem Kern Religionen den Respekt von Menschenrechten und Demokratie aber auch deren Missachtung zutraut, stützen sich die darauf folgenden einzelnen Kap.

Das erste Kap. (27–42) dient der Darstellung zweier unterschiedlicher Stimmen zum Platz der Religion in der Moderne – Mark Lilla und Martha Nussbaum. Die Kritik der politischen Theologie der Ersteren und die Kritik der religiösen Intoleranz bei der Letzteren erfolgen in beiden Fällen von einem modernen Standpunkt aus, führt aber zu widerstreitenden Ergebnissen. Das zweite Kap. (43–62) ist dem Antimodernismus einer Religion gewidmet. Als Beispiel dafür dient die katholische Kirche. Sp. betont dabei, dass es selbst im Antimodernismus eine Pluralität in der katholischen Kirche gab. Im dritten Kap. (63–78) wird diese Bezugnahme fortgesetzt und der Weg von der Ablehnung zur Akzeptanz der Menschenrechte in der katholischen Kirche beschrieben. Im vierten Kap. (79–98) folgt die Analyse dieses Prozesses. Im Zuge dessen werden u. a. die bereits existierende Pluralität und die Konstruktion eines Kontinuitätsnarrativs als treibende Faktoren für diese Transformation hervorgehoben. Das fünfte Kap. (99–117) gilt der Entwicklung einer politischen Ethik, die einer Religionspolitik mit Hilfe der Wegweiser „Trennung von Religion und Politik" und „Anerkennung von (religiöser) Diversität" Orientierung geben kann. Diese beiden richtungsgebenden Prinzipien fließen im sechsten Kap. (118–132) in eine Beschäftigung mit der Religionsfreiheit ein, die in einem von Zwangsfreiheit im Religiösen und von freien Spielräumen für religiöse Praxis geprägten Verständnis von Religionsfreiheit mündet. Damit verbunden wird im siebten Kap. (133–142) der Begriff der „Toleranz" mit der Religionsfreiheit in Beziehung gesetzt, um Achtung vor Religiosität und vor vielfältigen Formen religiösen Lebens und religiöser Praxis zu konstituieren. Das achte Kap. (143–158) diskutiert die Argumentationsweise der katholischen Kirche als Beispiel für den noch nicht abgeschlossenen Modernisierungsprozess einer Religion. Das letzte Kap. (159–189) dient der Zusammenfassung der Forschungsergebnisse des Buches und einem Ausblick. Letzterer umfasst ein Plädoyer für die Entwicklung einer Religionspolitik seitens der Nationalstaaten, die Religionsfreiheit und Anerkennung religiöser Diversität umfasst, und für die Anerkennung personaler Autonomie und den Verzicht auf Gewalt seitens von Religionen.

Sp. ist es gelungen, die theologische Forschung mit einer sorgfältigen Beschreibung und v. a. mit einer präzisen Analyse des Weges der katholischen Kirche von einer Gegnerin zur Anwältin der Menschenrechte zu bereichern. Zudem profitiert die wissenschaftliche Diskussion von seinen innovativen Überlegungen zu einer eine Religionspolitik fundierenden politischen Ethik. Darüber hinaus tut er der Theologie einen großen Dienst mit der weiterführenden Freilegung von Gründen, Faktoren und Mustern von Modernisierung.

Auch wenn dies der Vf. bewusst zu vermeiden sucht, könnte m. E. das folgende Risiko bestehen: Inhalte seiner Auseinandersetzung als auch Art und Weise seines Vorgehens – beispielsweise seine Rede vom Antagonismus zwischen Katholizismus und Islam, sein methodisches Vorgehen vom Ausgangspunkt der „Erfolgsgeschichte" der katholischen Kirche zur Hinwendung zum Islam oder seine kritische Auseinandersetzung mit z. T. problematischen Interpretationsmöglichkeiten der Religionsfreiheit an Beispielen aus dem Islam – könnten dazu führen, dass sich sein Buch nicht konsequent vom problematischen hermeneutischen Muster befreien kann, nicht modernisierte Religionsgemeinschaften hätten von der katholischen Kirche als modernisierter Religionsgemeinschaft zu lernen. Dagegen scheinen auch die wiederholt explizit bezogene Gegenposition (z. B. 162), die immer wieder erfolgenden und mit konkreten Themen belegten Hinweise auf den sowie die im achten Kap. untermauerte Betonung des unvollendeten Charakter/s der Modernisierung der katholischen Kirche wohl nicht ganz auszureichen. Denn es bleibt das Ungleichgewicht zwischen den positiven „modernisierten" Aspekten auf katholischer und den negativen „nicht modernisierten" Realitäten auf islamischer Seite. Auch kommen menschenrechtsähnliche, menschenrechtliche und menschenrechtsfördernde Stimmen und Positionen des Islams in diesem Buch zu kurz. Und es bleibt das Potential, dass im Zuge der Auseinandersetzung sowohl die katholische Kirche als auch der Islam als monolithische und homogene Blöcke wahrgenommen werden und ihre Vielfalt zu wenig zum Zuge kommt, die bei beiden Religionen Gruppierungen, Strömungen und Realitäten *für* und *gegen* die Menschenrechte kennt.

Schließlich fordert Sp. die Debatte über Religion in der Moderne mit seinen differenzierten Ansichten über das „doppelte Gewaltproblem" von Religionen und über die Vermischung von Politik und Religion heraus. Es wäre interessant, u. a. diesen Punkt mit Sp. weiter zu vertiefen, gerade angesichts der vielen anderen Gründe (u. a. Erfahrungen von Gewalt, Diskriminierung, sozioökonomischer Benachteiligung), die auch jeweils in verschiedenen Kontexten unterschiedlich zur Entstehung von Gewalt beitragen, und vor dem Hintergrund der Frage nach dem spezifisch Religiösen bei Gewalt und deren Entstehung.

Luzern Peter G. Kirchschläger

Woelki, Rainer Maria / **Hillgruber**, Christian / **Maio**, Giovanni / **von Ritter**, Christoph / **Spieker**, Manfred: **Wie wollen wir sterben?** Beiträge zur Debatte um Sterbehilfe und Sterbebegleitung. – Paderborn: Schöningh 2016. 110 S. (Veröffentlichungen der Joseph-Höffner-Gesellschaft, 5), brosch. € 15,40 ISBN: 978–3–506–78435–3

Der in der Reihe der *Veröffentlichungen der Joseph-Höffner-Gesellschaft* erschienene Sammelband geht maßgeblich auf einen Vortrag zurück, den der Kölner Kardinal und Höffner-Nachfolger Rainer Maria Woelki 2015 im Rahmen der Joseph-Höffner-Vorlesung im Bonner Universitätsclub gehalten hat. Dieser Vortrag ist seinerzeit nicht zufällig auf großes öffentliches Interesse gestoßen: Die gesellschaftspolitischen Diskussionen rund um die Schaffung einer neuen gesetzlichen Regelung der Beihilfe zum Suizid in Deutschland waren im vollen Gange. Im November 2015 hat der Deutsche Bundestag schließlich eine Entscheidung zugunsten eines Verbots der organisierten Suizidbeihilfe getroffen, welche im neu formulierten § 217 des deutschen Strafgesetzbuchs unter dem Titel „Geschäftsmäßige Förderung der Selbsttötung" festgehalten wurde und seitdem – u. a. aufgrund mangelnder Klarheit daraus folgender Konsequenzen – umstritten diskutiert wird.

Der Band umfasst eine kurze Einleitung und fünf Textbeiträge, welche Einblicke in die traditionell-katholische Sichtweise der Sterbehilfedebatte bieten, und zwar aus kirchlich-lehramtlicher, rechtlicher, medizinethischer, medizinischer und sozialethischer Perspektive. Neben dem erwähnten Vortrag geht der rechtliche Beitrag auf einen bereits an anderen Orten publizierten Vortrag zurück, beim medizinethischen Text handelt es sich um ein Buchkap. aus einer 2015 erschienenen Monographie, nur die Beiträge aus medizinischer und sozialethischer Sicht wurden eigens für dieses Buch geschrieben. Auch wenn dabei die umstrittene Suizidbeihilfe im Zentrum steht, kommentieren die Vf. viele grundsätzliche Fragen bzgl. der Gestaltung des Lebensendes und der Sterbebegleitung.

Eröffnet wird das Buch mit einer Einleitung (9–17), die eine praktische Übersicht über die Hauptaussagen der fünf Beiträge liefert und von *Lothar Roos*, dem em. Sozialethiker und Präsidenten der Höffner-Gesellschaft, verfasst wurde. Es folgt die Rede des an der Opus-Dei-Univ. Santa Croce in Rom promovierten *Rainer Maria Kardinal Woelki* (19–30): In mehrheitlich paränetischer Rede geht der Vf. zunächst auf die aktuellen Sterbehilfedebatten und einige Grundbegriffe ein und kritisiert dann ein einseitiges Verständnis von Autonomie und Lebensqualität sowie die Pervertierung des ärztlichen Ethos bei der Suizidbeihilfe. Anschließend erinnert er an einige Aspekte der christlichen Sterbetradition, die in der Forderung gipfeln, Sterbende nicht alleine zu lassen, und ruft schließlich die Kirchen zur Übernahme von Verantwortung auf: Konkret erwähnt er die Förderung von Hospizen und der Palliative Care sowie die Anerkennung von Schwachheit und Abhängigkeit als Grundbefindlichkeiten des Menschen. Die Forderung, „wir" Christ/inn/en sollten Sterbewillige stärker lieben als sie sich selbst (und sie auf diese Weise an der Suizidbeihilfe hindern), sind in dieser Kürze unverständlich: Minimal bliebe die Unterscheidung zwischen Nächstenliebe und freundschaftlicher Liebe zu klären, darüber hinaus auch das Verhältnis von Liebe und Freiheit. *Christian Hillgruber*, Prof. für öffentliches Recht und Direktor des Instituts für Kirchenrecht der Univ. Bonn, betont in seinem Beitrag die Differenz zwischen Menschenwürde und Selbstbestimmung (31–50). Es gelte, autonomie-fokussierte Verständnisse der Menschenwürde zu überwinden und zu einem tieferen Würde-Verständnis zu gelangen, welches die Fragilität menschlichen Daseins stärker berücksichtige und die Würde im Dasein eines Menschen um seiner selbst willen begreife. So gelange auch der Schutz der bloßen körperlichen Existenz eines Menschen stärker in den Blick. Dieses Konzept bildet für ihn die Grundlage dafür, zum Schutz der Sterbewilligen vor sich selbst aufzurufen. Er äußert sogar die – aus Sicht der gegenwärtigen Ethikdebatten und selbst des geltenden Rechts unglaubliche und in den möglichen Konsequenzen für alte Menschen erschreckende – Meinung, die Selbstbestimmungsfähigkeit des Menschen nehme mit seinem Alter ab, ältere Menschen müssten gleichsam vor sich selbst geschützt werden. Dieser Behauptung wird im folgenden Beitrag aus medizinethischer Sicht glücklicherweise widersprochen: *Giovanni Maio*, Prof. für Medizinethik, Philosoph und Arzt, als solcher Berater der Deutschen Bischofskonferenz, betont in seinem Beitrag zur Suizidbeihilfe als ethischer Resignation der Medizin (51–70), wie sehr es für kranke Menschen im Alter darauf ankomme, dass sie ernst genommen würden und dass sich niemand über ihren Willen hinwegsetze (69). Leidenschaftlich plädiert er dafür, die Zusammenhänge zwischen freien Entscheidungen einzelner Menschen und dem gesellschaftlichen Kontext zu erkennen, in welchen diese Entscheidungen getroffen würden. Krankheit, Altsein und Gebrechlichkeit als Schwundstufen des Menschseins zu begreifen, führten heute dazu, dass Menschen diese Urteile internalisierten und sich ihr Lebensende herbeisehnten. Seines Erachtens müsste die Antwort der Medizin auf die Ängste der Menschen vor Kontrollverlust im Sterben nicht im Angebot der Suizidhilfe, sondern in einer Medizin der Zuwendung bestehen. *Christoph von Ritter*, Arzt für Innere Medizin und als solcher Berater des Päpstlichen Gesundheitsrats, ergänzt die Beiträge mit einem Aufruf gegen die ärztliche Tötungspraxis (71–90): Der teilweise polemisch und auf verblüffender Unkenntnis der kritisierten Diskussionsbeiträge verfasste Text hätte dringend einer Überarbeitung bedurft, was nicht nur die vielen Rechtschreibefehler, falsch geschriebenen Namen und Fehler im Literaturverzeichnis, sondern beispielsweise auch die Unkenntnis der mittelalterlichen Ars-moriendi-Tradition betrifft, die vom Vf. allen Ernstes als eine „hoch aktuelle Anleitung für eine gelungene Sterbebegleitung" (84) bezeichnet wird. Die Empfehlung eines Arztes, das Leiden in der Nachfolge Christi als Bestandteil des Lebens anzuerkennen, wirken in diesem Zusammenhang bizarr und deplatziert. Als abschließender Beitrag folgt ein kenntnisreiches Plädoyer gegen die Erlaubnis der Suizidbeihilfe von *Manfred Spieker*, einem em. Sozialethiker und Berater des Päpstlichen Rates *Iustitia et Pax* (91–108): Die unterschiedlichen Gesetzesentwürfe aus der Bundestagsdebatte werden vorgestellt, die Bedeutung der Selbstbestimmung am Lebensende diskutiert, in katholischer Tradition auf die Bedeutung des Lebensschutzes hingewiesen und sodann die Idee einer begrenzten Etablierungsmöglichkeit der ärztlichen Suizidbeihilfe anhand einiger wesentlicher Bedenken, welche v. a. deren Normalisierung, Etablierung und Ausweitung betreffen, infrage gestellt.

Insgesamt handelt es sich um einen mahnenden Aufruf aus Sicht der katholischen Kirche und kirchlich geprägter Positionen, die mit der Suizidbeihilfe verbundenen Gefahren nicht zu unterschätzen und die grundlegende Skepsis gegenüber der Idee der Lebensverfügung am Lebensende aus katholisch-kirchlicher Sicht in Erinnerung zu rufen. Kritische Stimmen sind in medizinethischen und gesellschaftlichen Diskursen zur Suizidbeihilfe inzwischen zur Minderheit geworden, umso wichtiger ist es, dass diese Positionen sorgfältig und auf der Basis einer guten Sachkenntnis formuliert werden. Extreme Ideen, wie sie Hillgruber äußert, sind gerade der Grund dafür, dass Menschen sich für die Suizidbeihilfe interessieren: Dass alte Menschen nicht mehr ernst genommen werden sollen und biologisches Leben unabhängig von Überlegungen zur Lebensqualität der Sterbenden als solches durch Maßnahmen der modernen Medizin erhalten werden sollte, stellt die Möglichkeit in Frage, heute in Ruhe und Zuversicht alt zu werden. Die katholische Kirche wäre gut beraten, sich von solchen Positionen zu distanzieren. Ähnliches gilt für Beiträge, die auf falschen Annahmen beruhen und ohne ausreichende Kenntnis der Debatten rein polemisch argumentieren. Paränetische Rede von Lehramtsvertretern wie von Kardinal Woelki, engagierte, gut begründete und quasiprophetische Kritik wie bei Maio, argumentativ gut begründete Positionen wie bei Spieker, über die sich dann streiten lässt, sollten dagegen gepflegt und angesichts der unerhörten gesellschaftlichen Veränderungen im Bereich des Lebensendes stärker hörbar gemacht werden.

Fribourg Markus Zimmermann

Religionspädagogik

Schweitzer, Friedrich: **Bildung**. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2014. 267 S. (Theologische Bibliothek, 2), geb. € 24,99 ISBN: 978–3–7887–2821–2

Die 2014 in der *Theologischen Bibliothek* erschienene Publikation soll nach Angabe Friedrich Schweitzers zeigen, „wie eine theologische Perspektive das Bildungsverständnis bereichern kann" (15), auch weil eine Verflachung und Verengung des Bildungsverständnisses drohe und gleichzeitig mit der religiös-weltanschaulichen Vielfalt in der Gesellschaft die Frage nach den Wurzeln von Bildung neu gestellt ist (6). Damit ordnet sich das Buch in das Anliegen der Reihe ein, aus christlicher Perspektive einen Beitrag zu einem gebildeten Gespräch über religiöse Fragen zu leisten und neben Theolog/inn/en auch theologisch Interessierte anzusprechen.

Mit dem Vf. wendet sich hier ein evangelischer Religionspädagoge aus Sicht der christlichen Theologie der Bildungsthematik zu, welcher sich sowohl der Erziehungswissenschaft wie auch der Theologie verpflichtet weiß und seine jahrzehntelange bildungstheoretische Expertise aus zahlreichen Forschungen einspeist.

Anders als der adressat/inn/enoffene Titel vermuten lässt, bezieht sich der Vf. sowohl auf religiöse Bildung als auch auf das Bildungsverständnis insgesamt. Das entspricht ganz der Grundargumentation, Bildung und Religion seien untrennbar miteinander verbunden.

Die Argumentation wird in fünf Kap.n entfaltet. In Kap. I (12 S.) leitet der Vf. in seine Hauptthese ein, wonach die Theologie für eine angemessene Bearbeitung und erfolgreiche Lösung von Bildungsfragen (Verhältnis von Glaube und Wissen, Fundamentalismus etc.) notwendig ist.

Adressat/inn/en dieser These seien erstens die Gesellschaft, für die das biblisch-christliche Bildungsverständnis transparent gemacht werden soll, zweitens die Erziehungswissenschaft, der ihre eigenen Wurzeln und Prägungen vor Augen geführt werden sollen, um diese für einen bewussteren Umgang mit bleibend aktuellen religiös konnotierten Fragen zu sensibilisieren, und drittens die theologischen Nachbardisziplinen, die das Bildungsthema stärker auf ihre Agenda heben sollen. Außerdem soll das Buch als eine Vorlage für den Bildungsdialog mit anderen Religionen dienen.

Kap. II ist dem Nachweis der (wirkungs-)geschichtlichen Zusammenhänge von Bildung und Religion gewidmet (61 S.). Zunächst unterscheidet der Vf. zwi-

schen „Sache" und „Begriff" sowie zwischen historischen Voraussetzungen und wirkungsgeschichtlicher Bedeutung, um das Problem des erst im Zuge der Aufklärung verwendeten Bildungsbegriffes zu umgehen und so mit dem Bildungsbegriff assoziierte Sachverhalte, z. B. aus biblischen Schriften, zu heben. Neben den religiösen Wurzeln des Bildungsbegriffes akzentuiert der Vf. auch schöpfungs- wie weisheitstheologische Befunde und thematisiert die Idee von der Erneuerung des Menschen und Aspekte des biblischen Erziehungsdenkens. Außerdem zeigt der Vf. für Antike, Mittelalter und den neuzeitlichen Horizont Zusammenhänge zwischen Religion und Bildung auf, z. B. anhand wirkungsgeschichtlich zentraler Positionen aus der Pädagogik (u. a. Rousseau, Herder, Flitner, Ricken u. a.).

Einen zweiten Schwerpunkt stellt Kap. III (70 S.) mit den systematischen Zusammenhängen dar, die sicher nicht zufällig in sieben (!) Thesen entfaltet werden und die die aktuelle Bedeutung des historisch nachgezeichneten Zusammenhangs aufzeigen sollen. Einen besonderen Schwerpunkt legt der Vf. auf These sieben: An der Pluralitätsfähigkeit als Bildungsziel wird hervorgehoben, dass Bildung von religiös-weltanschaulichen Voraussetzungen lebt und der Beitrag der Religionen zum Zusammenleben reflektiert werden muss.

Die Einsicht, dass es Fragen mit einer religiösen Dimension gibt (Bestimmung des Menschen, Bildung des inneren Menschen u. a.), ohne die ein zukunftsfähiges Bildungsverständnis nicht auskommt und die sinnvollerweise theologisch geklärt werden sollten, bietet dabei den Fluchtpunkt der Argumentation in diesem Kap.

Kap. IV (24 S.) ist im Umfang deutlich kürzer und dient der Probe aufs Exempel, um die theoretischen Analysen aus Kap. II auf ihre Orientierungsfähigkeit für die Bildungspraxis in Schule und Kirche hin zu überprüfen, indem der Vf. im Blick auf die Schule dafür plädiert, den religiösen Horizont jenseits des Religionsunterrichts nicht zu vergessen, und für den kirchlichen Bereich stark macht, die mit dem Bildungsbegriff verbundenen Kriterien und Qualitätsansprüche aufzugreifen.

Im abschließenden Kap. V (7 S.) ordnet Sch. das entwickelte Bildungsverständnis in der Dialektik von Entgrenzung und Begrenzung im Blick auf Transzendenz anhand der theologisch relevanten Unterscheidung zwischen Geschöpf und Schöpfer ein.

Insgesamt handelt es sich um eine solide und profilierte Argumentation, in der eine mögliche christliche Perspektive zum Zusammenhang von Bildung und Religion entfaltet wird und dadurch – wie beabsichtigt – als Dialoggrundlage dienen kann.

Für die vom Vf. explizit genannten Adressat/inn/en lässt sich sagen, dass mit der Publikation für die Gesellschaft ein theologisch reflektiertes Bildungsverständnis und für die Erziehungswissenschaft die Rolle von Religion in der Geschichte der Pädagogik an ausgewählten Beispielen sichtbar gemacht wurden. Begrüßenswert ist der Vorschlag an die Erziehungswissenschaften, im Diskurs neben säkularen bildungstheoretischen Begründungsmustern auch religiöse als alternative oder ergänzende Denkmöglichkeiten zu präsentieren.

Ob mit dem Band die theologischen Nachbardisziplinen dazu ermuntert werden, das Bildungsthema stärker auf die Agenda zu heben, kann bezweifelt werden. Dazu bräuchte es riskantere bzw. neuere Argumentationslinien und deutlichere Hinweise darauf, worin deren Diskussionsbeitrag bestehen kann. Eine vertiefende Weiterführung durch die exegetische wie systematisch-theologische Nachbardisziplin bietet sich z. B. für den schöpfungstheologischen Zusammenhang (beispielhaft: Würdethematik) an, der zwar als leser/innenfreundliche theologische Begründungslinie durchgehalten wird, z. T. aber auch etwas erwartbar wirkt. Offen ist, wie kommunikabel dieser theologische Begründungshorizont sein kann.

Die gegenwärtige Gesellschaft skizziert der Vf. als multireligiös. Das ist nicht nur vor dem Hintergrund des Publikationsanliegens plausibel. Weniger plausibel ist jedoch, dass z. T. auch andere Weltanschauungen unter dem Label subsumiert und dadurch dann eben auch eher nicht bedacht werden. So wird der interreligiöse Bildungsdialog mit dem Islam und dem Judentum begrüßt und im praktischen Teil für die Kooperation mit dem Islamunterricht und dem jüdischen Religionsunterricht an Schulen als Orte religiöser Pluralität plädiert, ohne dabei jedoch den Ethikunterricht zu erwähnen. Das ist bedauerlich, weil der Zusammenhang zwischen Religion und Bildung v. a. gegenüber säkularen Konzepten plausibilisierungsbedürftig ist und ein Beitrag zur interreligiösen (und interweltanschaulichen) Bildung gerade durch die Kooperation mit der vorwiegend säkularen oder multireligiös-säkularen Ethik-Lerngruppe geleistet werden kann.

Stilistisch besticht der Band durch Klarheit und Leser/innenfreundlichkeit, dazu tragen auch die inhaltlichen Verknüpfungen zwischen den Kap.n bei. Dramaturgisch würde die Überzeugungskraft durch einen teilweise etwas weniger apologetisch anmutenden Modus sicher nicht verringert.

Theologisch Interessierten wie Versierten kann diese christliche Perspektive auf den Zusammenhang von Religion und Bildung Anstoß in einem fruchtbaren Sinn sein, weil mit ihr Prämissen, Herleitungen und Begründungen des vertretenen Bildungsverständnisses beispielhaft transparent gemacht werden. Im Dialog mit anderen Bildungsverständnissen wird sich zeigen, ob und wohin das Dialogangebot trägt.

Nürnberg Susanne Schwarz

Heger, Johannes: **Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?!** Eine kritische Diskussion wissenschaftstheoretischer Ansätze der Religionspädagogik. – Paderborn: Schöningh 2017. 640 S. (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft, 22), pb. € 84,00 ISBN: 978–3–506–78558–9

Die 2017 erschienene Diss. *Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?!* von Johannes Heger widmet sich den vielfältigen wissenschaftstheoretischen Ansätzen in der Religionspädagogik. Dabei geht der Vf. von der Leitfrage aus, ob die Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik als Beschäftigung mit der Frage nach unterschiedlichen, eigenständigen Perspektiven formuliert werden kann, wie es der prägnante Titel bereits nahelegt. Und in der Tat: Vorsichtig formuliert lässt sich eine gewisse Unübersichtlichkeit des sich ausdifferenzierten religionspädagogischen Feldes ausmachen. Es ließe sich die Frage stellen, welche Perspektive, Methode oder welches Paradigma denn das zurzeit bestimmende und in Zukunft auch dominierende der Religionspädagogik ist bzw. sein sollte. Es ließe sich ebenfalls fragen, ob sich nicht eine Art von Metatheorie finden ließe, die die vielen unterschiedlichen und eventuell auch widerstreitenden Perspektiven ordnen und verbinden könne. Doch H.s Studie entgeht einer solchen Versuchung. Das Ziel ist vielmehr, gerade von dieser unübersichtlichen Vielfältigkeit in den unterschiedlichen Ansätzen, Methoden bzw. Perspektiven ausgehend, den fehlenden methodischen „Konsensus" (37) in der Religionspädagogik nicht als Defizit im Sinne eines „wissenschaftstheoretischen anything goes" (38), sondern als „ein entscheidendes Qualitätsmerkmal wissenschaftlicher Forschung (nicht nur) in der Religionspädagogik" (38) zu verstehen. Dadurch wird auch deutlich, dass diese innere, wissenschaftstheoretische Pluralität der Religionspädagogik mit der äußeren, faktisch gegebenen Pluralität religiöser Praxis und religiöser Bildungsprozesse korrespondiert (vgl. 569). Gleichzeitig setzt H. bereits zu Beginn seiner Arbeit die sog. „Multiperspektivität" (39) als Ausgangs- und als Zielpunkt der gesamten Studie, wenn er zum Schluss für eine „kritisch-reflektierte Multiperspektivität" (576) in der religionspädagogischen Forschungsarbeit votiert.

Die Arbeit ist in drei Hauptkap. gegliedert: Zu Beginn werden in den Vorüberlegungen (Kap. 1) die eigene Herangehensweise mit Ausgangs- und Zielpunkt, die Auswahl der Perspektiven, die Methodik und die Systematik der Studie vorgestellt und begründet. Außerdem werden einige grundlegende Begrifflichkeiten für die weitere Verwendung geklärt sowie die (historischen) „Wurzeln der Religionspädagogik" dargestellt.

Den Kern der Arbeit bildet im zweiten Kap. eine ausführliche Darstellung und Kritik von sechs zuvor begründet ausgewählten wissenschaftstheoretischen Perspektiven in der Religionspädagogik, nämlich die „Religionspädagogik als Anwendungswissenschaft", „... als Ideologiekritik", „... als Handlungswissenschaft", „... als empirische Wissenschaft", „... als Wahrnehmungswissenschaft" und „... als Semiotik". Hierbei wird versucht, die jeweilige Perspektive aus sich selbst heraus zu verstehen. Dabei bedient sich der Vf. bei jeder Perspektive der im ersten Kap. vorgestellten einheitlich-systematisierten Frage- bzw. Beschreibungsform des „Woher, Wie und Wozu der Erkenntnis" (98). Dadurch wird eine gewisse Vergleichbarkeit in der Darstellung und Analyse der eigenständigen Perspektiven gewährleistet.

Der dritte Schritt zeigt auf einer Metaebene das Zueinander der bisher getrennt voneinander stehenden Perspektiven auf und erläutert, wie und warum die Religionspädagogik diese Pluralität der Perspektiven ausgebildet hat. Daran anschließend macht der Vf. sieben Linien religionspädagogischer Theorieentwicklung aus, die über die Perspektiven hinweg eine gewisse Kontinuität in der Religionspädagogik beanspruchen können (vgl. 466). Diese Linien sind (1.) die *Grundoption* des dialogisch-interaktionalen Offenbarungsmodells (vgl. 496), (2.) die Option einer *„begrenzte[n] Entgrenzung* des Woher der Erkenntnis" (502), (3.) der „Prüfstein" (508) der Subjektorientierung, (4.) die „Pendelfunktion" (513/517) des Korrelationsgedankens, (5.) die „Kompassfunktion" (524) zwischen Religion und Religiosität, (6.) das wachsende intradisziplinäre Selbstbewusstsein und die interdisziplinäre Verantwortung und Selbstverpflichtung der Religionspädagogik (vgl. 550) und (7.) die „Option für die Ökumene" (564). Ausgehend von diesen Linien religionspädagogischer Theorieentwicklung wird ein „wissenschaftstheoretisch-religionspädagogisches Netz" erarbeitet, das als „systematisch-synchrones Instrument zur Selbstreflexion der Religionspädagogik" (vgl. Abbildung 12, 567) genutzt werden kann und damit der vom Vf. geforderten kritisch-reflektierten Multiperspektivität entspricht.

Eine Stärke der vorliegenden Studie ist es, dass H. sich bewusst und begründet für den Begriff „Perspektive" und gegen Begriffe wie „Methode", „Paradigma" oder „Ansatz" in der wissenschaftstheoretischen Diskussion der Religionspädagogik entscheidet und dadurch

einen weiten Blick wagt, der nicht auf das Methodisch-Technische verengt ist und als visuelle Metapher auch für den außeruniversitären Diskurs zugänglich ist (vgl. 56). Auch wenn der Vf. selbst von einer „pragmatischen Reduktion" (27) seiner Arbeit spricht, so ist doch anzuerkennen, welche Breite und zugleich Tiefe die Arbeit erreicht. Insbes. das zweite Kap., in dem die sechs Perspektiven ausführlich dargestellt und analysiert werden, lässt sich als eine Art „Einführung in ..." die sechs Perspektiven lesen und ermöglicht, die jeweiligen Perspektiven aus ihrem Selbstverständnis heraus kennenzulernen und damit auch ihre besonderen Stärken zu erkennen. Eine Ausnahme dazu bildet die erste Perspektive der „Religionspädagogik als Anwendungswissenschaft" (103–136), die entsprechend dem Diskursstand in der Praktischen Theologie als ein veraltetes Verständnis von Praktischer Theologie als Vermittlungsinstanz dekonstruiert wird. Dafür wird hier jedoch nicht nur das wissenschaftstheoretische Selbstbewusstsein der Religionspädagogik bzw. der Praktischen Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen gegenüber falschen Fremdzuschreibungen stark gemacht (vgl. 114), sondern auch die zentrale Stellung eines veränderten Offenbarungsverständnisses und deren Bedeutung für das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis der Religionspädagogik verdeutlicht. Somit bildet diese erste Perspektive gleichsam den eigentlichen historischen wie systematischen Abstoßpunkt, der alle weiteren Perspektiven und somit die Religionspädagogik als Ganze vereint.

H.s Studie leistet einen Beitrag dazu, sprach- bzw. auskunftsfähig darin zu werden, wie und warum die eigene Forschung durch diese oder jene wissenschaftstheoretische Perspektive geprägt ist. Gleichzeitig tragen die Ergebnisse insbes. des dritten Kap.s ein Stück weit dazu bei, Perspektivengrenzen insoweit zu übersteigen, dass die Multiperspektivität nicht nur als gegebene Tatsache in der religionspädagogischen Forschungslandschaft hingenommen wird, sondern diese auch bewusst gestaltet und produktiv eingesetzt werden kann.

H. deutet zum Schluss weiterführende Fragen an und versteht seine Arbeit „weniger als abschließende Klärung, sondern als Bedingung der Möglichkeit für einen solchen Diskurs und für weitere Forschungsleistungen" (580) – meiner Ansicht nach zu Recht. Vielleicht wurde mit seiner Studie ein (weiterer) Grundstein für eine mögliche gemeinsame Sprache in der wissenschaftstheoretischen Diskussion des religionspädagogischen Forschungsfelds und darüber hinaus in der (Praktischen) Theologie gelegt.

Münster Marc Heidkamp

Sendler-Koschel, Birgit: **In Kommunikation mit Wort und Raum**. Bibelorientierte Kirchenpädagogik in einer pluralen Kirche und Gesellschaft. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016. 379 S. (Arbeiten zur Religionspädagogik, 58), geb. € 50,00 ISBN: 978–3–8471–0532–9

Die im Jahr 2016 veröffentlichte und im Jahr zuvor an der Univ. Hildesheim eingereichte Diss. der Leiterin der Bildungsabteilung im Kirchenamt der Evangelischen Kirche Deutschlands in Hannover widmet sich mit ihrer Themenwahl aus einer semiotisch sensibilisierten Perspektive der Schnittstelle von Kirchenpädagogik und Bibeldidaktik, die in einem einheitlichen Entwurf in dieser Weise noch nicht ins Blickfeld der Religionspädagogik geraten ist. In drei inhaltlichen Kap.n vollzieht die Arbeit – zunächst fußend auf vorliegenden Publikationen – die noch junge Entstehungsgeschichte und Theoriebildung des religionspädagogischen Handlungsfeldes „Kirchenpädagogik" nach und beschreibt konkret ihre Charakteristika und Herausforderungen in den verschiedenen Bildungsfeldern von „Kindergarten" über „Schule" bis hin zum Bereich „Kirche und Tourismus". Anschließend baut sie diese zu einer Theorie bibelorientierter Kirchenpädagogik aus, um sie als chancenreiche Aufgabe der kirchlichen Bildungsarbeit zu erklären, programmatisch grundzulegen und in einzelnen, didaktischen Phasenschritten auszubreiten. Die Vf.in entwirft dabei ein Konzept von „Kirchenpädagogik als Kommunikation mit Wort und Raum", greift dabei auch auf rezeptionsästhetische Theorien zurück und schließt an vielen Stellen an den gegenwärtigen raumtheoretischen und religionspädagogischen Diskurs an. Bibeldidaktisch fokussiert, definiert sie Kirchenpädagogik als „eine religionsdidaktisch geplante und inszenierte Erschließung eines Kirchengebäudes und der für dieses bedeutsamen biblischen und kirchlichen Tradition" (134, 330). Die darstellenden, didaktischen Teile sind für eine religionspädagogische Arbeit überraschend kurz gefasst und plausibilisierend auf eine als „wirkliche Kirchenpädagogik" bezeichnete Kirchenerschließung bezogen – zunächst in einer dezidierten Gegensatzführung (104) „zwischen instruktionaler und konstruktivistischer Religionspädagogik", später in deren Relativierung (294) –; auch werden die Geschichte, Hintergründe und didaktischen Grundlagen „Symbolischen Lernens" bis zur Symbolisierungshermeneutik zugunsten des Einsatzes bei der Semiotik Umberto Ecos nur angedeutet. Insbes. die Abschnitte zu den „soziologischen und philosophischen Impulsen" für eine gegenwartsbedeutsame Annäherung an Kirchenräume sind gewinnbringend zu lesen, in denen die Raumsoziologie Martina Löws, die Gedanken zu Heterotopien im Anschluss an Andreas Mertin und Michel Foucault, die Ausführungen Gernot Böhmes zur Ästhetik und Atmosphäre vorgestellt und insbes. auch phänomenologische Ansätze berücksichtigt werden. Gerade angesichts des letztgenannten Zugangs (der als Grundlage der Kirchenpädagogik mit Nachdruck ausgeschlossen wird; 174) ist es bedauerlich, dass Birgit Sendler-Koschel die architektonischen Voraussetzungen und Stilmittel samt ihren rezeptionsästhetischen Möglichkeiten der Erschließung eines Kirchenraumes, die weit mehr sind als das „Spüren diffuser Atmosphären" (ebd.), deren Reflexion und methodische Weiterführung in den vergangenen Jahrzehnten einen Schwerpunkt der verbandlichen kirchenpädagogischen wie auch religionspädagogischen Beschäftigung bildete, beinahe gänzlich übergeht. Eine solche Erweiterung hätte die oben zitierte Definition der Kirchenpädagogik „weiter" im Sinne eines Genitivus Subjektivus als „Pädagogik der Kirche/des Kirchenraumes" ausfallen lassen und v. a. auch methodisch-didaktisch wesentliche Schritte über eine „Wort und Raum-Dyade" hinausgehende Perspektiven eröffnet, zumindest aber nicht ausgeschlossen, wie es das auf diese Weise nolens volens enggeführte Plädoyer für eine „neue Theorie der Kirchenpädagogik" programmatisch zuspitzt. Trotz aller Verve in der Betonung einer Subjektorientierung in der Kirchenpädagogik greift eine schon in der Definition „allein vom Wort" her denkende Kirchenpädagogik zu kurz, indem sie alle Wahrnehmungen der fünf und mehr Sinne leibraumbezogener Kirchen(raum)erschließung im wahrsten Sinn übersprungen oder bestenfalls nachgeordnet hat. Wer diese aber im Kontinuum eines religionspädagogischen Prinzips – wie die Kirchenpädagogik im ökumenischen Diskurs der Religionspädagogik in der Nähe „Ästhetischen Lernens" beschrieben wird – gedanklich ergänzt, ebenso wie die über den christlichen Deutungsrahmen hinausgehenden religionswissenschaftlichen Studien zur Geschichte, Gegenwart und Typologisierung sakraler Orte, findet in S.-K.s Entwurf einer biblisch akzentuierten Didaktik wichtige Anknüpfungspunkte für die Diskussion in der verbandlichen Arbeit wie der fachwissenschaftlichen Religionspädagogik. Bedeutsam wäre es für die Zukunft, den von den Akteuren der Kirchenpädagogik seit ihren Anfängen praktizierten und von der Religionspädagogik an einigen Stellen bereits wissenschaftlich eingeholten ökumenischen Ansatz nicht zu früh aufzugeben oder konfessionalistisch zu verengen, wo eine religionspädagogische Diskussion zu führen und gerade an ehemals kontroverstheologisch sensiblen Stellen zu vertiefen wäre, statt sie in wenigen Zügen kontrastarm und missverständlich (v. a. bei der Hypostasierung eines katholischen Raumverständnisses als am Begriff eines „objektiven" oder „schwerlich zu fassenden Erleben des Heiligen" [278] orientiert, welcher Begriff an anderer Stelle [168] fraglos auch auf evangelischer Seite zitiert wird) darzustellen. Was im guten Sinn als Plädoyer für einen bibeldidaktischen Zugang – orientiert von und an der „Heiligen" Schrift – gemeint ist, nimmt in einer konfessionalistischen Profilierung nicht nur nicht die kirchenpädagogische Praxis wahr, sondern verkennt gerade in dieser Gegensatzführung, wofür das Zeugnis des „Ökumenischen Bundesverbandes Kirchenpädagogik" seit seinen Anfängen im Jahr 2000 gestanden hat – und kirchlich wie gesellschaftlich auch nach vorne seine Kraft entfalten könnte.

Der Dialog mit verschiedenen Weltdeutungen und die Relevanz gelebten Glaubens – ein weiteres Ziel des Ansatzes von S.-K. – beschreibt diese Chancen kirchenpädagogischer Arbeit, die die Bedeutung des jungen religionspädagogischen Handlungsfeldes auch für den fachwissenschaftlichen Diskurs innerhalb der Praktischen Theologie unterstreichen.

Trotz der benannten kritischen Anmerkungen und der darin auch für die Kirchenpädagogik angemahnten Bedeutung der alle monokonzeptionellen Ansätze infrage stellenden „religionsdidaktischen Prinzipien" stellen die in der vorliegenden Arbeit zusammengetragenen semiotisch-kommunikationstheoretischen und theologischen Perspektiven wichtige Gesprächsimpulse für die didaktische Auseinandersetzung in Theorie und Praxis dar. Wissenschaftlich lädt die Studie dazu ein, die pädagogischen Chancen und Herausforderungen des „Kirchenraums als Pädagogen" weiter und tiefer zu erkunden, den „öffentlichkeitswirksamsten Ort" der Kirchen religionspädagogisch zu erschließen. Gerade der von der Tiefe kirchenpädagogischer Grundla-

genarbeit bislang noch immer zu wenig berührten Bildungsarbeit ist sie Aufforderung, sich der Chancen dieses Themenfeldes in Kirche und Gesellschaft mehr als bisher anzunehmen. Dazu leistet die vorliegende Arbeit einen wichtigen Beitrag.

München Holger Dörnemann

Religionssoziologie

Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, hg. v. Thomas M. Schmidt / Annette Pitschmann. – Stuttgart: Metzler 2014. 380 S., geb. € 59,95 ISBN: 978-3-476-02366-7

Rodney Stark hat es einmal auf den Punkt gebracht, als er in Bezug auf die Säkularisierungstheorie mit einem plakativen Statement gesagt hat: R.I.P.[1] Mit nicht weniger Klarheit gestand Peter L. Berger, der selbst an dem Entwurf dieser Theorie bestimmend mitgewirkt hatte, dass die Theorie eine falsche Theorie („basically wrong") gewesen sei.[2] Warum sollte die Philosophie und die Soziologie dann immer noch um dieses Theorem kreisen, wenn es theoretisch auf falschen Prämissen gebaut war und empirisch – Westeuropa ausgenommen – in keiner Gesellschaft der Welt überzeugend verifiziert werden kann? Die Antwort auf diese Grundfrage ist pragmatischer Natur. Die Theorie kann mit Recht angezweifelt werden, ihre Irrelevanz kann vielfach rechnerisch gezeigt werden, aber aus den Arenen der wissenschaftlichen und politischen Diskussionen kann sie nicht vertrieben werden. Sie ist ein fester Bestandteil der intellektuellen Orientierung geblieben. In der Zeit vor etwa 50 Jahren, als die Theorie aufgestellt wurde, lag die Religion – mindestens in Westeuropa – in der Agonie, welche Erfahrung die Theoretiker des ersten Entwurfes der Theorie bewegt und inspiriert hat. Gestern noch neigte man zu meinen, dass es gerechter sei, auf die Religion von dem Standpunkt der Säkularisierung aus zu blicken; nun scheint sich die Diskursszene gedreht zu haben, und es wird immer öfter eine Wiederkehr der Religion signalisiert, auch wenn man unter dieser Religion von heute nicht mehr die Religion von gestern versteht oder verstehen sollte. Solche gegensätzlichen Gedanken und Entwürfe bieten gerade einen massiven Grund dafür, die Bedeutungen und Beziehungen von Religion und Säkularisierung zu systematisieren und für ein breiteres Publikum zugänglich zu machen.

Das Handbuch *Religion und Säkularisierung* wurde von Thomas M. Schmidt und Annette Pitschmann herausgegeben, beide Religionsphilosophen mit katholisch-theologischem Hintergrund an der Goethe-Univ. Frankfurt a.M. Schmidt ist im deutschen Sprachraum durch seine Arbeiten zu der philosophischen Problematik der pluralen Gesellschaft bzgl. Religion und anderen Weltanschauungen bekannt. Die Vf. der Beiträge des Sammelbandes kommen mehrheitlich aus Deutschland und wurden auf Grund ihres Spezialwissens in den jeweiligen Bereichen der Säkularisierungsproblematik eingeladen und bieten deshalb verschiedene disziplinäre Zugänge an, um sich dem Thema des Bandes zu nähern.

Das Handbuch ist in drei Teile gegliedert: „Konzepte" (7–171) mit 13 Beiträgen aus der Theoriegeschichte, „Kategorien" (173–289) mit 15 Beiträgen, die sich auf bestimmte Schlüsselbegriffe der Problematik konzentrieren und „Konflikte" (291–369) mit 6 Beiträgen über die wichtigsten Frontstellungen zwischen Religion und alternativen Weltanschauungen. Das Handbuch hat in seinem Anhang eine Auswahlbibliographie, wo 28 grundlegende Publikationen zum Thema aufgeführt sind (371), eine Liste der Vf./innen mit Angaben ihrer jeweiligen Affiliation (372–373) sowie ein Personenregister. Ein bedauerlicher Mangel ist das fehlende Sachregister, was solche Handbücher deutlich benutzerfreundlicher macht.

Es zeichnet das Handbuch aus, dass sich die Hg. dessen bewusst sind, dass weder der Begriff „Religion" noch der Begriff „Säkularisierung" Konsensbegriffe sind. Daher akzeptieren sie die Vielfalt der Verständnisse dieser Begriffe von den jeweiligen Vf./inne/n. Die Diskussionen bzgl. verschiedener Dimensionen der Säkularisierung sind teils nicht abgeschlossen und noch weniger konsensfähig. Der Band will die Debatten offen lassen und erzielt deshalb keine Harmonisierung. Letztlich werden die zwei Dimensionen der heutigen Kultur und Gesellschaft, Religion und Säkularisierung als eine allgemeine und evidente Alternative aufgefasst und die möglichen Sackgassen einer falschen Apologie konsequent vermieden.

Das Handbuch ist ein nützliches Werkzeug in der Forschung, aber v. a. in der Lehre. Es trägt einen einführenden Charakter, dennoch bietet es zu den einzelnen theoretischen Ansätzen oder Schlüsselbegriffen fundiertes Wissen und gut balancierte Darstellungen der komplexen Sachlage. Es ist wahrscheinlich auf die theoretische Grundorientierung der Hg. zurückzuführen, dass sich das Handbuch nur sporadisch bis gar nicht mit empirischen Daten befasst. Sogar Konzepte, in deren Zentrum empirische Analysen stehen (z.B. Pollack), werden sehr zurückhaltend zusammengefasst (145–149). Die theoretischen Ansätze zu den vielfältigen Verhältnissen von Religion und Säkularisierung entstanden mehrheitlich in Westeuropa und in den Vereinigten Staaten, aber der Diskurs über dieses Spannungsverhältnis ist ein weltweiter. Die globale Perspektive wird anhand zweier Kategorien („Weltgesellschaft" und „Weltreligionen", 343–370) behandelt, aber der postkoloniale Ansatz, der die ganze Problematik der Säkularisierung auf die nordatlantische Hemisphäre regionalisiert, scheint außer Acht geblieben zu sein. Diese kontextuelle Perspektive hat auch den Nachteil, dass die harten bis brutalen politischen Konsequenzen einer Säkularisierung von oben, durch die Staats- und Polizeigewalt, und die Problematik des Zusammenhangs von Säkularisierung und Atheismus in den Regionen Ost-Mittel-Europas und noch mehr in China aus dem Blickwinkel fallen. „Atheismus" als Kategorie hätte auch sinnvoll aufgenommen werden müssen, da zu den kontemporären Säkularisierungsdiskursen der schwungvolle und laute Neuatheismus vielleicht den meisten Stoff geliefert hätte.

Die Konzeption des Bandes, die Durchführung der leitenden Idee und die ausgeglichene Qualität der Beiträge überzeugen und bieten eine seriöse Umschau und Orientierung in einer Problematik, die von zigtausenden Publikationen, Projekten und politischen Programmen als undurchschaubar erscheint.

Szeged András Máté-Tóth

Beilschmidt, Theresa: **Gelebter Islam.** Eine empirische Studie zu DITIB-Moscheegemeinden in Deutschland. – Bielefeld: transcript 2015. 267 S., brosch. € 34,99 ISBN: 978-3-8376-3288-0

Der Islam steht seit mehreren Jahren im Fokus der Öffentlichkeit. Das Leben der Muslime respektive das religiöse Leben der frommen Muslime genießt weiterhin großes Interesse. Es wäre allerdings zu einfach, diese konstante, nicht selten kritische Aufmerksamkeit kurzerhand mit Islamophobie oder einer etwa kulturell fundierten Islamskepsis im Westen zu erklären. Das Tun und Lassen muslimischer Akteure weltweit ist erheblich mitverantwortlich für die gegenwärtige Perzeption des Islams, wenngleich für negative Einstellungen tatsächliche physische Präsenz der Muslime nicht notwendig ist. Aus derselben Grundhaltung sollte man aber auch den pauschalisierenden Darstellungen nicht ohne Weiteres folgen. Umso wichtiger kann hier die Rolle der Wissenschaft sein, indem sie zu einer differenzierten Sicht beiträgt.

Ein interessanter Fall im islamischen Feld ist die DITIB, die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion, der Dachverband, der von der türkischen Religionsbehörde Diyanet 1984 in Deutschland gegründet wurde. Er ist der mit Abstand größte islamische Verband in Deutschland und wird von türkischstämmigen Muslimen getragen. Die DITIB wurde, wie die ursprünglich als Diss. vorgelegte Studie Theresa Beilschmidts rekonstruiert, lange als quasinatürliche Ansprechpartnerin für deutsche Behörden angesehen. Die organisatorische und partiell personelle Bindung (z.B. durch die vom türkischen Staat bezahlten Imame) war zwar immer schon ein Problem für das Religionsregime in Deutschland, das auf einer klaren Trennung der politischen und religiösen Autorität basiert. Nichtsdestotrotz sorgte genau die heute in Kritik geratene Staatsnähe der DITIB lange Zeit dafür, dass die DITIB als unbedenklich galt, weil der Laizismus der türkischen Republik als Bürge dafür galt. In den letzten Jahren hat sich dies infolge des Kurswechsels des türkischen Staats unter Erdogan erheblich verändert. Heute ist die Staatsbindung der DITIB ihr Verhängnis.

An dieser Stelle setzt die Vf.in an. Sie schickt sich an, den Blick ein Stück weg von der Fixierung auf die organisatorische Struktur hin zu dem „tatsächlichen Leben" in den lokalen Gemeinden zu lenken. Lokale Ebene, das sind die „Moscheegemeinden, in denen der Islam tagtäglich gelebt wird" (30). Der Blick wird dabei eher auf das „Leben in der Organisation als auf die Organisation selbst" (31) gerichtet. Das Buch basiert auf einer empirischen Studie, die mit qualitativen Mitteln in drei Städten (Groß-, Mittel- und Kleinstadt) durchgeführt worden ist.

[1] Rodney Stark: „Secularization, R.I.P.", in: *Sociology of Religion* 60 (1999), 249–273.

[2] Peter Berger: „Epistemological modesty: an interview with Peter Berger", in: *Christian Century* 114 (1997), 974.

Diese gelebte Religion wird dann unter verschiedenen Aspekten wie „lokale Gemeinde", „Kultur oder Religion" und „Gemeinschaftscharakter" der DITIB dargelegt.

Mit dem gelebten Islam wird nicht auf ein „System von Vorschriften und Glaubensüberzeugungen" abgehoben, sondern auf „eine Ansammlung verschiedener Handlungen und Rituale, die den Alltag strukturierten bzw. in diesen inkorporiert wurden (und werden mussten)" (111). Die zentralen Befunde lassen sich klar zusammenfassen: Verinnerlichung und Subjektivierung von Religiosität in der Moscheegemeinde; rege Teilnahme der Frauen am Gemeindeleben; Universalisierung der zunächst national-türkisch gebundenen Religiosität; reflektierte Religion (siehe auch Subjektivierung oben) und schließlich DITIB als „Volksmoschee". Die gelebte Religion wird allerdings weniger über die unmittelbaren lebenspraktischen Handlungen als primär über die Selbstreflexion der Akteure erschlossen. Man könnte sie genauso gut als „reflektierte Religion" bezeichnen.

Vieles von den Befunden ist in der Literatur bereits bekannt. Sigrid Nökel hatte mit ihrer Studie (*Die Töchter der Gastarbeiter.* Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken, Bielefeld 2002) die gelebte Religion in den Mikropolitiken junger Frauen dargelegt; die Gemeinde stand jedoch nicht in ihrem Fokus. B. hingegen fokussiert ihre Perspektive auf die Gemeinde. Besonders erhellend sind die Stellen über den Türkeibezug der Akteure, der bei anderen Studien allzu schnell weg erklärt wird, um etwa zu belegen, wie sehr die Muslime eigentlich integriert seien, weil ja, anders als die nationale Zugehörigkeit, die islamische kein Hindernis vor einer Identifikation mit Deutschland darstelle. Die Vf.in behauptet keineswegs das Gegenteil, nur sie hält eine solche Integrationsperspektive für wenig fruchtbar, zumal diese über das religiöse Leben in den Gemeinden kaum etwas aussagt. Ebenso hervorzuheben ist die Sensibilität der Vf.in gegenüber bestimmten Begriffen wie „Mitglied", „Gemeinde" oder auch „Individualisierung". Sie weist z. B. die bequeme Individualisierungsthese zur Erklärung der Religiosität zurück und spricht eher von den Prozessen der „Hochislamisierung". Eine ähnliche vorsichtige Haltung wäre sicherlich auch gegenüber dem Terminus der „Innerlichkeit" angebracht (z. B. Abschnitt 4.2.1), der ja eigentlich bereits mit einer spezifischen historisch-kulturellen Bedeutung besetzt ist und auf weitaus mehr verweist als auf das innerliche Wohlfühlen der Einzelnen in der Moschee. Das Material, das die Vf.in präsentiert, liefert genügend Anhaltspunkte, sodass nicht von Innerlichkeit, sondern vielmehr vom Ritualismus gesprochen werden könnte.

Wenn es um den Islam geht, aber ganz besonders in einer Studie, die unter den Frauen durchgeführt wurde, lässt sich nicht vermeiden, auf die Frauenfrage zu kommen. B. präsentiert die rege Teilnahme der Frauen am Gemeindeleben. Es sei keineswegs so, dass die Frauen gar nicht präsent oder unsichtbar, gar am Rande der Gemeinde seien. Frauen selbst seien sich dabei ihrer Rolle sicher, dass nämlich ohne sie das Moscheeleben nicht so funktionieren würde, wie es der Fall sei. Dabei fällt allerdings auf, dass die Frauen sich gerade mit den traditionellen Rollen begnügen und darin ihre Verwirklichung sehen. Sie überlassen Männern den öffentlichen Raum bzw. das öffentliche Auftreten. Das dürfte die These mit der Sichtbarkeit etwas problematisch erscheinen lassen. Denn nicht die private Sichtbarkeit in den Gemeinderäumen ist entscheidend für die Sichtbarkeit der Akteure, sondern die öffentliche Präsenz. An solchen Stellen bietet es sich für die Forscher besonders an, die Selbstäußerungen der Frauen mit der faktischen Situation zu kontrastieren.

Die Studie enthält sehr viel Potenzial an Einsichten, die noch minutiöser, auch gegen die eigenen Annahmen, herausgearbeitet werden könnten. V. a. steht der echte Härtetest nicht nur für die beforschten Frauen und ihre Gemeinden, sondern auch für die Thesen B.s noch bevor. Gerade in den letzten Jahren, insbes. nach dem gescheiterten Putschversuch vom 15. Juli 2016 und im Vorfeld des Referendums über die neue türkische Verfassung, ist die DITIB als Organisation in die Schusslinie der öffentlichen Kritik geraten. Zwar kann sich die Vf.in mit Recht darauf berufen, dass sie nicht die große Politik, sondern den Alltag des Glaubens untersucht habe. Aber die Frage lässt sich nicht vermeiden, wie die große Politik im Alltag der Gläubigen präsent ist und wie das religiöse Leben davon affiziert wird. Das Ergebnis ist sicher offen. Die vorgelegte Studie könnte in dieser Hinsicht nun fortgesetzt und die Ergebnisse angesichts dieser Entwicklungen noch einmal getestet werden.

Bochum Levent Tezcan

Neumaier, Anna: **religion@home?** Religionsbezogene Online-Plattformen und ihre Nutzung. Eine Untersuchung zu neuen Formen gegenwärtiger Religiosität. – Würzburg: Ergon 2016. 478 S. (Religion in der Gesellschaft, 39), kt € 58,00 ISBN: 978–3–95650–141–8

Schon im Titel ihrer Arbeit, die von der Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum als Diss. angenommen wurde, macht Anna Neumaier ihren religionssoziologischen Forschungsansatz deutlich. Religion im Internet kann nicht alleine durch die medienspezifischen Bedingungen verstanden werden, sondern muss die Interdependenzen der religiösen Kommunikation im Internet mit gegenwärtigen Tendenzen der Religionsausübung berücksichtigen. Der euphorische wie auch der kulturpessimistische Reflex auf das neue Medium Internet ist knapp 30 Jahre nach Beginn seiner gesellschaftlichen Verbreitung einer streng methodischen Sicht gewichen. Die Arbeit nimmt „gegenwärtige Religiosität unter den Bedingungen neuer Medien in den Fokus und [fragt] nach Bedingungen, Formen und Konsequenzen religiöser Internetnutzung" (15). Von den vielfältigen Möglichkeiten dieser religiösen Internetnutzung nimmt sie für die empirische Untersuchung 19 Online-Diskussionsforen in den Blick, die sich offensichtlich als stabilste Form der religiösen Internetnutzung herausgestellt haben und gleichzeitig eine hinreichende Einsicht in die medienspezifischen Einflüsse auf religiöse Kommunikation ermöglichen.

Relativ breiten Raum nimmt in den beiden ersten Kap.n die Darlegung des gewählten Arbeitsaufrisses und die Begründung der gewählten Forschungsmethodik ein. Grounded Theory ist ein inzwischen einschlägig bekannter Ansatz in der empirischen Arbeit und wird hier noch einmal im Detail dargestellt. Manche durch die Arbeit wiederholten Annahmen bleiben gerade angesichts der so sorgfältigen methodischen Grundlegung überraschend unbegründet, beispielsweise die nunmehr zu fordernde Überwindung der Dichotomie von Virtualität und Realität. Diese findet sich in seriösen Arbeiten zum Thema seit geraumer Zeit nicht mehr. Angesichts der Beschreibung so in der Mediengeschichte noch nicht dagewesener Möglichkeiten im Internet im dritten und vierten Kap. überrascht auch die spätere Feststellung, das Internet sei weniger ein epochal neues Medium als eine neue Konstellation von bekannten Medien. Beide Kap. sind für Leser/innen ohne medientheoretische Vorkenntnisse eine lesenswerte Einführung, bieten jedoch nur wenig Neues gegenüber bekannten Darstellungen. Zuweilen greift die Vf.in nur auf einen vergleichsweise kleinen Ausschnitt der zugänglichen Literatur zum Thema zurück.

Die teilweise etwas redundanten und anstrengenden Ausführungen werden sofort packend, sobald die Online-Diskussionsforen zum Fokus der Untersuchung werden. In den Kap.n 5ff analysiert die Vf.in konsequent und erfrischend energisch die Aussagen der Nutzer/innen der untersuchten Foren, indem sie zunächst die möglichen Sozialformen der Communities mit Rückgriff auf klassische Konzepte für Gemeinschaft, Gruppe und Netzwerk systematisiert. Im nächsten Schritt erweist sich der Ansatz, nicht alleine von medienspezifischen Gesichtspunkten, sondern genauso von allgemeinen Phänomenen moderner bzw. spätmoderner Religionsausübung her zu denken, als fruchtbar. Konzepte posttraditionaler, translokaler und deterritorialer Gemeinschaft sind offensichtlich geeignete Erklärungsmetaphern für die Spezifika von Online-Communities. Diese zeigen die typischen Merkmale einer „imagined community" (Anderson). Für die unterschiedlichen Gemeinschaftstypen in Foren mit vorrangig religiöser Kommunikation prägt die Vf.in die eingängigen Bezeichnungen „Glaubensgeschwister", „Forenfamilie" und „Gladiatorenarena". Damit sind nicht alleine unterschiedliche Kommunikationsstile bezeichnet, sondern auch unterschiedliche Ziele der Forennutzung, unterschiedliche konkrete Formen der Sozialbeziehung innerhalb des Forums und ein unterschiedlicher ideeller Bezugsraum innerhalb der jeweiligen Gemeinschaft.

In Kap. 7 stellt die Vf.in die religiöse Online-Beteiligung programmgemäß den Offline-Erfahrungen der Nutzer/innen gegenüber. Leitend wird das Muster von Mangelerfahrungen in der Offline-Nutzung, die wiederholt am Anfang der Online-Aktivitäten stehen. Diese können aus einem regelrechten Abbruch der Offline-Verortung bestehen, religiöse Online-Aktivitäten *ersetzen* in der Folge die entsprechenden Angebote in der Offline-Gemeinde. Gemäß einem zweiten Muster von Mangelerfahrung *ergänzen* entsprechende Online-Angebote defizitäre Offline-Angebote. Diese detaillierte Aufschlüsselung ist nicht alleine für das Verstehen von Online-Communities weiterführend, sondern führt zu kritischen Anfragen an die Offline-Communities (Kirchengemeinden vor Ort u. a.) und deren Angebote. Insgesamt sei festzustellen – so das Fazit –, dass „mehr push-Faktoren der Offline-Angebote

als pull-Faktoren der Online-Kontexte" zu religiöser Betätigung im Internet motivieren.

Religiöse Offline- und Online-Aktivitäten verhalten sich zueinander aus der Perspektive der Nutzer/innen wie Destabilisierung der religiösen Erfahrung („Mangelerfahrungen") und Restabilisierung durch „Replausibilisierung" und „Wiedereinbettung". Online-Communities werden insbes. wegen ihrer Meinungsheterogenität, ihrer leichten Zugänglichkeit und der schützenden Pseudonymität der Kommunikation geschätzt. Durch den medienspezifischen großen lokalen Bezugsraum lassen sich „Lager von Gleichgesinnten" („Wiedereinbettung") und ebenso eine hohe Zahl von religiösen Experten finden, die in Offline-Zusammenhängen nicht so verlässlich zur Verfügung stehen. Bei all dem ist eine auffällige Parallele zwischen religiösen Online- und Offline-Erfahrungen festzuhalten: Religion wird zunehmend privat, nicht nur im Sinne des Rückzugs aus dem öffentlichen Raum. Selbst engste Sozialpartner sind keine religiösen Kommunikationspartner mehr, Religion ist auf das Individuum verwiesen. Die dabei entstehende Lücke können Online-Angebote füllen. Die allgemein hochgeschätzte Heterogenität religiöser Anschauungen und die damit verbundene Toleranz führt jedoch überraschenderweise nur zu wenigen „Lerneffekten". Eigene religiöse Einstellungen werden in Online-Communities kaum in Frage gestellt, die (akzeptierte) Vielfalt der religiösen Dispositionen wird eher für eine klarere Positionierung und Abgrenzung der eigenen Religiosität genutzt.

N.s Buch schließt eine Lücke in der Forschung, indem sie sich auf empirischer Basis den religiösen Online-Communities widmet. Ihre Ergebnisse bestätigen bekannte Einschätzungen, sie erbringen darüber hinaus neue, Perspektiven erweiternde Deutungsmuster. Aufgrund der religionssoziologischen Ausrichtung können diese gewinnbringend in Bezug zu allgemeinen, medienunabhängigen Erscheinungsformen gelebter gegenwärtiger Religiosität gesetzt werden. Zu klären wäre noch, inwieweit die untersuchten Foren und die zitierten Uservoten einem besonderen Frömmigkeitsstil geschuldet sind, der dann wiederum die zentral an den Anfang der Online-Aktivitäten gestellten Mangelerfahrungen mit Offline-Religion erklärlicher erscheinen ließen. Auch eine Ausweitung über das hier untersuchte Medienformat Online-Forum hinaus wäre eine lohnenswerte Ausweitung des Themas.

Theologische Bearbeitungen des Themas Internet und Religion werden auch 20 Jahre nach den ersten Annäherungen aus disparaten und leider kaum verknüpften Forschungsperspektiven geschrieben, deren Ergebnisse gegenseitig kaum zur Kenntnis genommen werden. In der Folge werden mitunter schon vorliegende Erkenntnisse mühsam erneut erarbeitet. Das gilt auch für dieses Buch, das allerdings ebenso deutlich zeigt, wie spannend die jeweiligen Erkenntnisse die vorhandene Diskussion bereichern und weiterführen können.

Kiel Bernd-Michael Haese

Theologie und Gesellschaft

Engel, Ulrich: **Politische Theologie „nach" der Postmoderne**. Geistergespräche mit Derrida & Co. – Ostfildern: Grünewald 2016. 222 S., pb. € 25,00 ISBN: 978–3–7867–3094–1

Ulrich Engel unternimmt in seinem angesichts der weitgehenden Kommunikationsverweigerung zwischen neuer Politischer Theologie (PTh) und postmodernen Positionen gewagten Unternehmen den Versuch, die philosophische Dekonstruktion für die PTh fruchtbar zu machen und die Frage anzugehen, wie in einer postmodernen Kultur der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens begründet und vermittelt werden kann. In neun „Geistergesprächen" mit acht postmodernen Denkern und einem zeitgenössischen Künstler sucht E. ein theologisch-schwaches Denken des Politischen zu erproben, wobei er den Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln" um ein viertes Moment des unerfüllten Begehrens, ergo des Vermissens, ergänzt.

Teil I „Welt sehen" widmet sich zunächst einer Installation des libanesischen Künstlers R. Mroué auf der Documenta 2012, bei der Handy-Videos von syrischen Demonstranten im Angesicht ihrer Todesschützen zu sehen waren. Im Moment des tödlichen Schusses verschwindet das Bild. Die bildhafte Repräsentation des gewaltsamen Todes sei nur als abwesende anwesend. Des Weiteren kommen theologische und politische Repräsentationspraktiken zur Sprache. Im Gefüge der Macht gebe es nichtdarstellbare Leerstellen. Von C. Leforts Reflexionen zur „Leerstelle" der Macht aus gelangt E. zur unverzichtbaren „Leerstelle" in der „sichtbar-unsichtbaren Demokratie" (37). H. Boschs „Garten der Lüste" führt E. dazu, die darauf vielfach zu sehenden Blasen zu bedenken. In Absetzung von Sloterdijks „autogenem" Sphärenmodell versteht E. von M. de Certeaus radikaler Heterologie her jene Blasen und das berühmte Bild als Dekonstruktion der „Legende der alten Welt" (58), genauer als Aufbrechen und Verwandlung der Form im Sinne der Öffnung auf ihr anderes hin zur Transparenz und Fremdheit.

Teil II „Politisch denken" thematisiert mit Foucault „Diasporische Erfahrungen der Spaltung" (63). Diaspora sei die Erfahrung der Spaltung und damit der Begrenzung. Im Spalt zeigten sich neben gewohnten, stabilen Orten auch Ortskonstellationen im Raum, welche eine heterotopische, andere Ordnung der Dinge freilegten und damit die Ausschließungsmechanismen realer Verhältnisse ans Licht brächten. Mit Bezug auf *Gaudium et spes* bedenkt der Vf. die hier u. a. im Anerkennen der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten (GS 36) und im Achten auf die „Zeichen der Zeit" zum Zuge kommende heterotopische „theologische Topographie der Grenze" (67). Markiere GS mit Chenu und H.-J. Sander eine Transgression sowie einen Ortswechsel der Kirche, so seien im Generalkapitel der Dominikaner von 1986 im Sinne von GS fünf „fronteras" (69) benannt.

Zu den „Nicht-Orten" der Flüchtlinge angesichts des Massengrabes „Mare Nostrum" und der „Festung Europa" finden sich mit Bezug auf G. Agamben brisante Ausführungen zum „nackten Leben im Ausnahmezustand" (77). Gegen Agamben, der die ohnmächtigen Körper der „homines sacri" herausstelle, hält E. dafür, dass Flüchtlinge zwar machtlos, aber nicht ohnmächtig seien, insofern sie mit dem Schutzmechanismus der Ohnmacht eine „rudimentäre Form von Gegenmacht" (79f, zit. Sander) hätten.

Im Gefüge moderner Souveränität sieht E. im Lager eine Leerstelle von hoher ethischer Autorität, auch für eine negative PTh und deren zentrale Frage der Gerechtigkeit. Im Sinne eines Messianismus ohne Messias scheine in Jesus die mit der Macht Gottes verbundene Ohnmacht des nackten Lebens auf, wobei das Opfer (*victim*) zum Segen des *sacrifice* werde.

Die Macht des Lebens kommt im Anschluss an R. Esposito zur Sprache, der in seiner Trilogie „*Communitas*", „*Immunitas*" und „*Bios*" ein biopolitisches Denken des Lebens liefere, das eine der kommunitaristischen Versuchung wie dem identitären Gemeinschaftsbegriff widerstehende politische Vermittlung von Macht und Leben in der *communitas* anziele. Letztere versteht Esposito vom *munus* her als den Tauschzirkel durchschneidende „Gabe, die man gibt" (87). Sie bringt das Subjekt auf Tuchfühlung „mit seinem ‚Nichts'" (88), impliziere damit seine Enteignung. Im paulinischen Verständnis von *koinonia* findet E. mit Esposito eine enge Verbindung zum *munus*. „Der Link zwischen beiden ist die Enteignung des Subjekts, letztlich der Tod." (89) *Immunitas* fungiert als Gegenbegriff zu *communitas*, denn erstere befreie von der Pflicht. In der politischen Philosophie der Moderne herrsche eine Immunisierungsstrategie vor. Dagegen stelle Esposito ein in die *communitas* eingeschlossenes Immunitätsparadigma, das im Sinne einer „ausschließenden Einschließung" (94) in Recht und Religion zutage trete. Die in der Verwundbarkeit des Körpers begründete biopolitische „Macht des Lebens" komme in Gabe und Gastfreundschaft zum Zuge. E. verweist dafür auf die von Papst Franziskus vertretene „logic of hospitality" (97), welche eine Gemeinschaft praktiziere, die sich verwundbar mache und bereit sei, sich zu verlieren.

Teil III „Gott vermissen" startet mit J.-L. Nancys „Dekonstruktion des Christentums", der es weder darum gehe, das Christentum zu zerstören, noch die Religion wiederaufleben zu lassen, sondern die der christlichen Religion inhärente Dynamik darzustellen. Laut E. handelt es sich damit (gegen Nancy) um eine „theologische Dekonstruktion des Christentums" (105). Es gehe um eine Beerbung bzw. Überholung mit aufklärerischem Impuls, bei der die Verbindung von Christentum und Moderne aufgezeigt und im Zuge einer „Selbst-Öffnung" (107) dessen Schatten ans Licht gebracht werde. Glaube *in actu* begreift Nancy als „reine Intentionalität" (108), und Gott ist für ihn „das Offene als solches" (109). Entgegen dem Monotheismus-kritischen Mainstream erkenne Nancy in jenem gerade den „Entzug aller Götter" (111) und plädiere für mit der Säkularität kenotisch kompatible, entmythologisierende Selbstbesinnungsbewegungen.

Unter dem Stichwort „Mystik" kommt M. de Certeaus Hauptwerk „Mystische Fabel" zur Sprache. E. zeichnet dessen Körperdiskurse „zwischen Absenz und Präsenz" (117) nach und macht deutlich, dass das Christentum mit einer Leerstelle, dem abwesenden Körper Jesu, beginnt. Diese Leerstelle werde mit der Konstruktion neuer Körper, v. a. des mystischen Körpers Christi in sakramentaler und ekklesialer Gestalt, gefüllt. Von Certeaus „GlaubensSchwachheit" aus versteht E. Schwachheit als Offenheit für den Anderen und begreift mystische Diskurse als in dreifacher Hinsicht epistemologisch arme Diskurse: im franziskanischen, nostalgischen und pth.en Sinne.

Die religiöse (Nicht-)Identität behandelt E. im Ausgang von Derridas genialem talmudisch-augustinisch, autobiographischen Kommentar zu G. Benningtons *Derridabase*. Der Text *Circonfession* weise auf den Zusammenhang von Autobiographie, Beschneidung und sich abgrenzendem sowie ausgrenzendem Bekenntnis hin. Werde im Bekenntnis relationale religiöse Identität konstruiert, so markiere die Beschneidung eine trennende Verbindung. Derridas Bekenntnis zur jüdischen Identität sei ein beschnittenes Bekenntnis. Mit Blick auf das christliche Bekenntnis fragt E., inwieweit ein solches, „das seine jüdischen Wurzeln ernst [nehme], konstitutiv unvollkommen" (133) sein müsse.

Teil IV trägt den Titel „Nachfolge leben". Darin wird die von Foucault analysierte und auf den Begriff gebrachte „Pastoralmacht" thematisiert. Der „Pastor" erscheint in der Dialektik von Disziplinierung und Ohnmacht als „hermeneutischer Schlüssel des 21. Jahrhunderts" (137). Pastoralmacht kennzeichnet E. sowohl als Erbe des kirchlich-institutionellen Christentums als auch als kreatives Potenzial, das „vom pastoralen Modus der Disziplinierungen zum theologischen Modus der Ohnmacht" (144) verweise.

Im zentralen Abschnitt „Kirche" gerät die Stadt als Mittelpunkt der symbolischen Ordnung der Dinge und Ort inkarnierter Praktiken in den Blick. Im Rekurs auf Certeaus „Kunst des Handelns" wird eine Ethnographie der Stadt skizziert,

die, *top down* aus der Distanz des quasigöttlichen Voyeurs betrachtet, andere Züge zeigt als aus derjenigen der den urbanen Raum in ihren alltäglichen Praktiken des Lebens erzeugenden Benutzer. Fußgänger verwandelten mit ihren mobilen Körpern das *Konzept* Stadt in den *Erfahrungsraum* Stadt. Mit Certeau plädiert E. für eine negative Theologie der sozialen Praktiken des Kirchen-Körpers. Gläubige Existenz in der Säkularität mache einen „Schnitt" in den Sozialkörper; sie öffne einen „Wortraum" für kritisch-prophetische Aussageakte und alternative soziale Praktiken. Es folgen 10 pointierte Thesen zu einer von Certeau inspirierten „politischen Ekklesiologie im urbanen Raum" (164), welche E. als induktive, eingeschriebene, götzenkritische, experimentelle, negative und närrische Ekklesiologie markiert.

Ausführungen zum Gebet beschließen den Band. Mit Derridas *How to avoid speaking?* wird der vorsprachliche Charakter der Sprache angesprochen, deren Ort der Zwischenraum zwischen Affirmation und Negation sei. Die Sprache der Gebete erkennt E. mit Metz und Derrida als „Heimstatt negativer Theologie" (169). Gegen Lyotards Behauptung der Unmöglichkeit des Gebets nach Auschwitz tritt E. mit Metz für dessen Möglichkeit ein, weil auch in Auschwitz gebetet wurde. Eine an Derrida geschulte negative Theologie des Gebetes interpretiert E. als Nachhall des im *Adieu* artikulierten „andauernden Abschiednehmen(müssen)s" (184), eines dem Gedächtnisverlust im Eingedenken trotzenden Gottvermissens.

E. hat ein dichtes und anspruchsvolles Werk vorgelegt, welches wichtige Positionen postmodernen Denkens mit Blick auf ihr dekonstruktives pth.es Potenzial analysiert und reflektiert. Wie ein subkutaner Leitfaden ziehen sich die Themen des Bruchs und der Öffnung von erstarrten, einschließenden und ausschließenden Macht/Ohnmachtsverhältnissen durch das Buch. Zentrale Figur für die pth.e Rezeption ist de Certeau, dessen Name im Titel dreier Abschnitte unter den Stichworten „Others", „Mystik" und „Kirche" auftaucht. Was zu Agamben gesagt wird, bleibt blass. Foucault kommt allzu fragmentarisch zu Wort. Dem virtuosen Sprachspieler Derrida wird m.E. zu viel Raum gegeben. Espositos Werk bleibt pth. noch zu entdecken. Ungemein erhellend sind die Gedanken zu Mroué und Bosch. Pth. am stärksten sind E.s Thesen zur Ekklesiologie. Analoges habe ich mit Blick auf Ansatz und Methode der PTh vermisst, die mit kanonischem Tunnelblick auf Metz und Peters enggeführt wird. K. Füssels dezidierte Kritik der „Sowohl-als-auch-Falle" des Postmodernismus wird ebenso wenig rezipiert wie H. Peukerts differenzierte Reflexionen zu „Identität in Solidarität". Dessen ungeachtet hat E. ebenso anregende wie aufregende, höchst denkwürdige Überlegungen zur PTh nach der Postmoderne beigesteuert.

Luzern Edmund Arens

Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven (unter Mitarbeit von Martin Breul), hg. v. Judith Könemann / Saskia Wendel. – Bielefeld: transcript 2016. 345 S. (Religionswissenschaft, 1), kt € 34,99 ISBN: 978-3-8376-3005-3

Die Rückkehr der Religion, Religion als Begründung für Terror und Ausgrenzung, als Kriterium der Grenzziehung zwischen Kulturen – diese Phänomene verlangen nach einer öffentlichen Thematisierung, wie sie von den Hg.innen Judith Könemann und Saskia Wendel mit dem hier anzuzeigenden Band vorgelegt wird.

„Zunehmende (religiöse) Pluralisierung [stellt] liberale säkulare Gesellschaften vor die Frage, wie sie auch auf Zukunft hin ihr Verhältnis zu Religion und konkreten Religionsgemeinschaften gestalten wollen." (7) Mit den meisten Vf./inne/n rekurrieren die Hg.innen in diesem Vorhaben auf José Casanova, der vor mehr als 20 Jahren die Installierung eines religiösen Führungssystems im Iran zum Anlass für seine Publikation *Public Religion in the Modern World* nahm. Ausgangsthese der Hg.innen ist, dass „Religion offensichtlich ein Faktor bleibt, mit dem öffentlich zu rechnen und umzugehen ist" (7). Ihre Leitfrage lautet: „Wie lassen sich das Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit und die Rolle von Religionsgemeinschaften in der Öffentlichkeit unter den Bedingungen moderner, d.h. säkularer, liberaler und immer pluraler werdenden Gesellschaften bestimmen und gestalten?" (8)

Die Leitfrage wird in zahlreiche Teilfragen bzw. Fragekomplexe expliziert: „Sind Religion und religiöse Überlieferung Hindernisse auf dem Weg zu Objektivität und Neutralität und bedürfen daher einer Privatisierung oder sind öffentlich präsente und meinungsstarke religiöse Gemeinschaften vielmehr ein zu schützendes Element einer vielfältigen Zivilgesellschaft? Lassen sich genuin religiöse Überzeugungen trennscharf von sogenannten säkularen Überzeugungen abgrenzen? Argumentieren religiöse Bürger und Bürgerinnen oder Religionsgemeinschaften überhaupt unter Rekurs auf ihre partikularen religiösen Überzeugungen, oder sind ihre Äußerungen meist schon von allgemeinen Überlegungen getragen?" (9)

Zur Klärung der Begriffe und Situationen und zur Erarbeitung möglicher Antworten vereint die Publikation Vf./innen aus Theologie, Philosophie, Soziologie und aus verschiedenen Forschungseinrichtungen, die sich mit dem Verhältnis von Religion, Wirtschaft und Politik befassen, v. a. aus Deutschland, aber auch aus Irland, der Schweiz und den USA. Die Vf./innen versuchen, in ihren Beiträgen auf die Ausführungen der anderen Vf./innen Bezug zu nehmen. Die Fragen werden damit keineswegs weniger, sondern grundsätzlicher, z.B.: Wie kann eine „gerechte und stabile Gesellschaft von freien und gleichen Bürgern dauerhaft bestehen, wenn diese durch ihre vernünftigen religiösen, philosophischen und moralischen Lehren einschneidend voneinander getrennt sind"? (155f)

Den Aufschlag macht *Warren S. Goldstein*, der einzige Soziologe in der Runde, Direktor des Center for Critical Research on Religion an der Harvard Univ. Er führt die Tatsache aus, dass Religion nicht mehr funktional notwendig ist. *Anna-Maria Meuth* erweitert Goldsteins Säkularisierungsmodelle im Rückgriff auf Shmuel N. Eisenstadt zur „multiplen Moderne"[1] mit Monika Wohlrab-Sahr und Marian Burchardt zu „vielfältigen Säkularitäten"[2] und weist auf Beiträge zur Gesellschaftstheorie der Beziehung von Religion und Moderne hin, die „bisweilen der Religion einen *selbstsäkularisierenden*, der Moderne eher einen *religionsproduktiven* Charakter zu[schreiben]" (49). In ihrer Mehrebenenanalyse kommt Meuth für Deutschland zum Schluss, dass die Verdrängung von Religion durch Modernisierung zutrifft.

In den folgenden Beiträgen wird um Begriffe, Abgrenzungen und Zusammenhänge gerungen. „Öffentlichkeit und verfassungsstaatliche Demokratie sind der Natur der Sache nach zwingend aufeinander verwiesen." (93) Religion fällt jedoch nicht „automatisch und keineswegs notwendig mit der Zivilgesellschaft oder der (politischen) Öffentlichkeit zusammen" (119). „Globalisierung und multiple Modernisierung verändern nämlich nicht nur die institutionellen Arrangements im Verhältnis von Religion, Recht und Politik, sondern auch das Verhältnis von öffentlicher Vernunft und religiösem Glauben." (159) „Das Faktum des Pluralismus anzuerkennen bedeutet nach dieser Auffassung eben auch anzuerkennen, dass es eine Vielzahl konkurrierender und vernünftiger Theorien der Gerechtigkeit gibt und dass nur die gewaltsame Ausgrenzung von Alternativen oder die Einnahme eines angemaßten ‚Gottesstandpunkts' eine bestimmte Theorie der Gerechtigkeit als die einzig wahre auszeichnen könnte." (160)

Die Hg.innen stellen sich mit der Auswahl ihrer Mitautoren und deren Beiträgen der Herausforderung, Religion und Gottesglauben in den Vervielfältigungen postmoderner Moderne zu denken und zu formulieren. Überfällig ist ihr Projekt als Ausstieg aus den mit den aktuellen Diskussionen und Zuschreibungen einhergehenden Vereinfachungen und Oberflächlichkeiten. Die im Band aufgeworfenen Fragen provozieren vollkommen zu Recht weniger Antworten als eine Tiefe des Denkens in unruhiger Wartestellung, die zunächst notwendigerweise auf den aufgedeckten Aporien beharrt. Mit Ausnahme des Beitrags aus der Religionspädagogik wagen die Vf./innen den Ausgang aus konventionellen Denkmustern von Religion, Religiosität und Säkularität und stellen ihre Überlegungen zur Diskussion.

Die Funktion von Religion könnte „in der radikalen Entleerung und Entkernung moderner Vernunftbegriffe, die ihre Legitimität und Substanz vollständig aus sich heraus gewinnen, [bestehen]. Religiosität ist nicht länger zu verstehen als Bewusstsein der Integration und der partikularen Veranschaulichung des Wesens des Menschen, sondern wird zwangsläufig zum Bewusstsein der Differenz und der Unanschaulichkeit dieser Wesensbestimmung. [...] Religiöses Bewusstsein ist unter den Bedingungen anhaltender Säkularität – und das bedeutet anhaltender Differenzierung – gerade Differenzbewusstsein." (167)

Dabei setzen die Vf./innen Religion konsequent aus der Engführung als Angelegenheit des Individuums frei, wie sie auch bei Jürgen Habermas und Richard Rorty zu finden ist, und legen den Fokus auf Religion als soziokulturelle Praxis, die sich jenseits der Differenzsetzungen von Wissen und Glauben, privat und öffentlich vollzieht (254). *Saskia Wendel* greift den Kampf der Politischen Theologie gegen die Privatisierung von Religion auf und denkt diesen radikal weiter. „Es

[1] Shmuel N. Eisenstadt: „Multiple Modernities. Analyserahmen und Problemstellung", in: *Kulturen der Moderne.* Soziologische Perspektiven der Gegenwart, hg. v. Thorsten Bonacker / Andreas Reckwitz, Frankfurt/New York 2007, 19–45.

[2] Monika Wohlrab-Sahr / Marian Burchardt: „Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen", in: *Denkströme.* Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, 7, Leipzig 2011, 53–71.

könnte sich auch für die politische Theologie als ein guter Weg erweisen, analog zur ‚autonomen Moral im christlichen Kontext' auf eine autonome Rechtfertigung ethischer und politischer Positionen und Forderungen zu setzen, also auf ‚säkulare', philosophische Begründungen ohne Rekurs auf religiöse Überzeugungen und Gehalte." (301) Sie fordert von Politischer Theologie zu differenzieren, wo es sich um Glaubens- und wo um Wissensüberzeugungen handelt. „Sie stellen somit keine Gewissheiten zur Verfügung, sondern handlungsleitende Sinndeutungen menschlicher Existenz. So wie Religionen insgesamt Sinndeutungssysteme in praktischer Hinsicht sind, so auch im Besonderen der christliche Glaube. [...] Sie stellen ‚letzte Fragen' (Th. Nagel) bzw. fragen nach ‚letztgültigem Sinn in geschichtlicher Kontingenz', können diese Fragen jedoch in materialer Hinsicht weder ‚letztgültig' noch zweifelsfrei beantworten. [...] Wer um die prinzipielle Begrenztheit auch seiner noch so festen religiösen Überzeugungen weiß – wer also ‚weiß', dass er/sie ‚glaubt' und nicht ‚weiß', ist in der Lage, religiös zu sein und zugleich die Pluralität demokratischer Gesellschaften anzuerkennen sowie auf Veränderungen ungerechter Verhältnisse zu dringen, ohne dabei das demokratische Gemeinwesen bereits unter den Generalverdacht eines ‚Systems' zu stellen." (302f)

„Wertschätzungs-Toleranz" nennt das der Philosoph Rainer Forst. Daran weiter zu arbeiten, dazu regt die vorliegende Publikation an. Sie gar zur Aufgabe und Handlungsmaxime von Theologie und ihrer Praxis werden zu lassen, liegt nach der Lektüre nahe. Auf jeden Fall lohnt es sich für Wissenschaft und Gesellschaft, in der Tiefe der aufgeworfenen Fragen auszuharren, um zu mehr Menschlichkeit zu gelangen.

Frankfurt a. M. Birgit Hoyer

Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus, hg. v. Katja Thörner / Martin Thurner. – Freiburg: Herder 2016. 357 S., geb. € 24,99 ISBN: 978–3–451–31135–2

Der Band geht auf eine 2014/15 durchgeführte Veranstaltungsreihe der 2002 gegründeten und in München ansässigen Eugen-Biser-Stiftung zurück. Die einschlägigen Veranstaltungen waren jeweils als Dialog zwischen einem gläubigen und einem nichtgläubigen Referenten angelegt und spiegeln damit einen nicht selten vergessenen oder verdrängten Grundzug der kulturellen und religiösen Landschaft im Deutschland von heute wider. Nicht nur, aber gerade auch durch das Hinzukommen der neuen Bundesländer ist hierzulande der Bevölkerungsanteil derjenigen beträchtlich angestiegen, die keiner christlichen Kirche oder einer anderen Religionsgemeinschaft angehören. Zugespitzt formuliert: Der neue starke Mitspieler auf der gesellschaftlich-religiösen Bühne ist weit weniger, als es z. T. absurde Bedrohungsszenarien unterstellen, der durchweg mit viel kritischer Aufmerksamkeit bedachte Islam, sondern vielmehr die inzwischen mehr und mehr selbstverständliche Konfessionslosigkeit als verbreitetes Phänomen. Viele Zeitgenossen kennen vielleicht persönlich keinen Muslim, wohl aber jemanden, der aus der Kirche ausgetreten ist, möglicherweise aus der eigenen Verwandtschaft.

Das Problem „Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus" hat durchaus verschiedene theoretische wie auch empirische Facetten, von denen die Beiträge des Bandes einige aufgreifen. Die Vf. sind zum allergrößten Teil (evangelische wie katholische) Theologen oder Philosophen. Nicht immer beziehen sich die Texte aus „gläubiger" und aus „nichtgläubiger" Feder direkt aufeinander, was dazu führt, dass anregende und herausfordernde Konfrontationen der Sichtweisen bzw. Standpunkte unterbleiben; in einigen Fällen gelingt dies aber durchaus.

Den Auftakt bilden zwei Beiträge zum Stichwort „Naturalismus", beide klar und pointiert. *Gerhard Vollmer* mustert Grundelemente des naturalistischen Menschenbildes (Kosmologie, Evolution, Leib-Seele-Problem, Willensfreiheit). Er stellt die Fragen, ob ein Naturalist religiös sein kann und wie sich Moral naturalistisch begründen lässt. Das Resümee: Das Weltbild des Naturalisten habe weniger Farben, sei aber mit ungeheuren Vorteilen verbunden; es bereite weniger Enttäuschung und schaffe weniger Unsicherheit. Sein theologischer Konterpart *Armin Kreiner* warnt davor, sich auf Lücken im naturalistischen Weltbild zu kaprizieren, „um sie für das religiöse Lager auszuschlachten" (39). Als Ansatzpunkt für die Auseinandersetzung mit dem Naturalismus bringt er, allerdings mit einigen Kautelen, die Vorstellung von der Verborgenheit Gottes ins Gespräch. *Bernhard Gesang* einerseits und *Saskia Wendel* andererseits widmen sich der Theodizeefrage. Dabei kommt ersterer zu dem Schluss: „Alle drei Strategien zur Lösung des Theodizeeproblems sind äußerst problematisch, weshalb es fraglich ist, inwieweit ein gehaltvoller Theismus überzeugend vertretbar ist." (59) Wendel hält mit einem Lösungsvorschlag dagegen, der auf die Freiheit Gottes und der Schöpfung setzt und das Problem letztendlich eschatologisch auffängt: Ein Gott, der auf Freiheit setze, müsse in seiner Gerechtigkeit diese Freiheit vollenden und nicht ins Leere, ins Nichts laufen lassen.

Der Schweizer Mystik-Spezialist *Alois Haas* breitet in seinem Beitrag einen ganzen Zitatenschatz von der Antike bis ins 20. Jh. aus, um aufzuweisen, dass sich Mystik und Atheismus in ihrer Hochschätzung des „Nichts" treffen, dass sie also „in einer wirklich tiefgreifenden Nähe zueinander stehen" (109). Einen ganz anders orientierten, weil v. a. gegenwartsbezogenen Text zum Thema Mystik steuert *Franz Josef Wetz* bei. Unter dem Leitbegriff der „säkularen Mystik" zeichnet er ein anschauliches Bild der beiden Hauptvarianten solcher Mystik in der Gegenwartskultur, von denen die eine auf „aufwühlende Erregungen und Exzesse als Gegenmittel zum gleichförmigen Alltag", die andere auf das „schöne Gefühl sorgloser Leichtigkeit und Freiheit als Gegenmittel zum beschwerlichen Alltag" setze (136). Er empfiehlt seinerseits eine „gottlose Existenzmystik", die das unbegreifliche Dasein des Weltalls in aufrüttelnder Weise vergegenwärtige und nicht kognitiv entleert oder gehaltlos sei.

Dass die ostdeutsche Variante von Konfessionslosigkeit/Atheismus eigens in den Blick genommen wird, liegt durchaus nahe. Das geschieht in dem Band durch einen Beitrag von *Daniel Cyranka* („Typisch ostdeutsch? Repräsentationen von ‚Religion' und ‚Nichtreligion'"), der allerdings eine ziemliche Schlagseite auf theoretisch-methodischen Fragen hat. Nur zu unterstreichen ist demgegenüber sein Plädoyer für eine „offene Betrachtung religiöser Landschaften": Vielleicht gelinge es dann, ostdeutsche Religionskulturen zu beschreiben, „ohne einen Maßstab anzulegen, der sie notwendigerweise als ebenso defizitär erscheinen lässt wie die Produktivitätsraten oder Beschäftigungsquoten im Ost-West-Vergleich" (175). Der mit Cyranka gekoppelte Beitrag *Roderich Barths* verspricht „Überlegungen zur Kulturhermeneutik der Moderne" und möchte die Sinnhaftigkeit einer „klaren Grenzziehung zwischen Religion und Nichtreligion problematisieren" (148).

Im besten Sinn ist die Darstellung zu Religion, Religionslosigkeit und Atheismus in der deutschen Gesellschaft handfester, die der einschlägig ausgewiesene Leipziger Religionssoziologe *Gert Pickel* zu dem Band beisteuert. Er zeigt, dass die oft geschmähte These von der fortschreitenden Säkularisierung die religiöse Entwicklung in Deutschland am besten trifft und erklärt auch, warum dem so ist. Seine resümierenden Thesen: Das Selbstverständnis von Säkularität habe sich in Deutschland weiter ausgebreitet. Und: Individuelle Formen und der individuelle Umgang mit dem Religiösen hätten in der Moderne zugenommen, „aber sie besitzen nicht die Bedeutung und Dauerhaftigkeit traditioneller Religiosität" (221). Vermutlich würden irgendwann weniger religiöse, viele religiös unmusikalische Bürger, mehr Andersgläubige und nur wenige Religionsfeinde in Deutschland wie auch in fast allen Ländern Europas nebeneinander leben. Auf diesem Hintergrund muss man sich mit den Vorschlägen für eine künftige deutsche Religionspolitik auseinandersetzen, wie sie *Michael Bauer* vom „Humanistischen Verband Deutschland" aus der Sicht dieses Verbands in seinem Beitrag formuliert.

Der „praktische" Bereich der Medizinethik, genauer gesagt die Sterbehilfe, wird in den Beiträgen von *Dieter Birnbacher* und *Eberhard Schockenhoff* thematisiert, die sich jeweils mit guten Argumenten klar positionieren: Ersterer plädiert für die grundsätzliche Erlaubnis einer „Selbsttötung mit fachkundiger Unterstützung" (259), letzterer lehnt eine solche Erlaubnis als „fatales Signal gegenüber den Sterbenden und der Gesellschaft" (284) ab. Der Band mündet in zwei kontroverse Beiträge zur unvermeidlichen, aber schwer in den Griff zu bekommenden Grundfrage „Was hat uns das Christentum gebracht?". Die Antwort zugunsten des Christentums (*Perry Schmidt-Leukel*) fällt eher vorsichtig aus, die Negativbilanz (*Gregor Paul*) holzschnittartiger und dezidierter.

Insgesamt ist es das Verdienst des Bandes, für beides Argumente zu liefern: Für ein Weltbild, das ohne die Größen Gott und Religion auskommt, wie für eines, das trotz aller Zweifel an der Dimension Transzendenz festhält und dem christlichen Gott treu bleibt. Der Disput zwischen beiden Positionen bleibt auf der Tagesordnung und muss es bleiben.

Elzach Ulrich Ruh

Kurzrezensionen

Inkelaar, Harm-Jan: **Conflict over Wisdom**. The Theme of 1 Corinthians 1–4 Rooted in Scripture. – Leuven: Peeters 2011. (XVII) 351 S. (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 63), pb. € 47,00 ISBN: 978–90–429–2565–6

Gegen den Forschungskonsens, dass es in 1 Kor 1–4 um die Einheit der Gemeinde geht, argumentiert der niederländische Neutestamentler Harm-Jan Inkelaar, dass es nicht um Parteiungen, Leiterfiguren oder Traditionen geht, sondern um einen Konflikt zwischen zwei Arten von Weisheit: der Weisheit der Weisen und dem Wort vom Kreuz. Paulus präsentiert hier das Evangelium in weisheitlichen Kategorien. Einheit gibt es nur in Christus und nur durch das Kreuz als zentrale Offenbarung der Weisheit Gottes. Die Wurzeln des paulinischen Weisheitsverständnisses, das der Weisheit der Welt diametral gegenübersteht, liegen im AT, aber gerade nicht in der Weisheitstradition, sondern besonders bei den Propheten Jesaja und Jeremia. Dies zeigen die Zitate sowie die großflächigen atl. Kontexte (oft über mehrere Kap.), denen sie entnommen sind. Die überragende Weisheit Gottes zeigt sich im skandalösen Kreuzestod des jüdischen Messias. Der intertextuelle Zugang versteht Zitate als Eingang in größere Abschnitte der Schrift, die gesamthaft

im Hintergrund der Argumentation stehen. Nach einem Forschungsüberblick und einer exzellenten Einführung in die Intertextualität als Phänomen und exegetische Fragestellung geht es nach detaillierter Exegese von 1 Kor 1–4 und Weisheit im historischen Kontext (Nähe einiger korinthischer Christen zum hellenistischen Judentum, Weisheit in frühjüdischen Schriften) um die Funktion der Schrift in der paulinischen Argumentation. Alle Zitate stammen aus Abschnitten, die die Spannung zwischen Gottes Gedanken und Handeln sowie menschlicher religiöser oder politischer Praxis bezeugen („the language of dispute forms the background of the quotations" [312]) bzw. um Gott als den seinen Geschöpfen gegenüber überlegenen Schöpfer. Dabei zeigt sich, dass der ursprüngliche Zusammenhang der Zitate fast immer im neuen Kontext von Bedeutung ist. Die atl. Zitate hängen oft eng mit anderen Texten der Vorlage zusammen. Die überzeugende Arbeit ist ein Meisterstück an methodischer Reflexion (Intertextualität und rhetorische Argumentationsanalyse) und inhaltlicher Durchführung.

Chr. St.

Segbers, Franz: **Wie Armut in Deutschland Menschenrechte verletzt**. – Oberursel: Publik-Forum 2016. 94 S., pb. € 11,90 ISBN: 978-3-88095-296-6

Franz Segbers steigt, politisch klar positioniert, in die Diskussion über den Armutsbegriff und über die Entwicklung der Armut in Deutschland ein. Die Armutsentwicklung – eindeutig eine Zunahme der Armut in mehreren Bereichen – sei politisch gesteuert und in gewisser Hinsicht auch politisch gewollt. Das Bändchen bietet einen kompakten Überblick über viele Aspekte der sozialwissenschaftlichen Debatte um den Armutsbegriff und über die sozialpolitische Diskussion um die Weiterentwicklung bzw. „Transformation" des Sozialstaats. Beispielsweise werden unterschiedliche Armutsverständnisse (relativ, absolut, an Lebenslagen orientiert, Mangel an Verwirklichungschancen etc.) auf ihre Plausibilität und auf ihren politischen Gehalt hin geprüft. V. a. die Konfrontation mit der Menschenrechtskategorie macht das Buch sozialethisch interessant, öffnet aber natürlich auch Spielräume für Kontroversen. Wer eine nüchterne wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Armutsproblem in Deutschland sucht, wird das Buch einseitig und wenig zielführend finden; wer einen politisch engagierten Debattenbeitrag sucht, der auf dem Boden profunder Kenntnisse steht, wird das Buch mit Gewinn lesen und beispielsweise in der Erwachsenenbildung, bei Fortbildungen etc. einsetzen können.

Chr. Sp.

Williams, Travis B.: **Persecution in 1 Peter**. Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering. – Leiden: Brill 2012. (XXVII) 481 S. (Supplements to Novum Testamentum, 145), geb. € 191,00 ISBN: 978-90-04-24189-3

Diese umfangreiche Monografie (Diss., Univ. of Exeter, 2010) rekonstruiert umfassend die Empfänger des 1 Petr und ihre hinter diesem Brief liegende Situation als Minderheit im antiken Kleinasien. Zentral ist dabei die Frage nach Wesen und Umfang des erlittenen Leidens. Nach Travis B. Williams handelt es sich um soziale Konflikte, die sich durch die Konversion ergaben und deren Dynamik durch sozialpsychologische Einsichten auszuloten sind. Nach einem Forschungsüberblick erstellt der Vf. zunächst ein soziales Profil der Empfänger (geografische Verortung in urbanen Zentren, die Auswirkungen römischer Herrschaft in Kleinasien, ethnische Zusammensetzung, mehrheitlich prekärer sozioökonomischer Status und damit Verwundbarkeit). Der Abschnitt „Kontextualisierung des Konflikts" skizziert Konfliktbewältigung im römischen Kleinasien (Gewaltanwendung, wirtschaftliche Marginalisierung, weniger organisierte Strafverfolgung, sondern Initiative durch Dritte, d. h. Anzeige bei örtlichen Gerichten und Provinzialgerichten) und den rechtlichen Status der Christen („an effectively criminalized legal standing", 331). Auf diesem Hintergrund beleuchtet W. die Konflikte, die im Brief genannt werden. Zu den Ursachen der Verfolgung gehören sozialer Rückzug und gute Werke, d. h. spezifisch christliches Verhalten jenseits und gegen gesellschaftliche Erwartungen und rechtliche Ursachen. Zu den Formen gehören verbale Angriffe, körperliche Gewalt, Anzeigen und Gerichtsverfahren, ferner Spannungen in Mischehen, wirtschaftliche Unterdrückung, soziale Ausgrenzung und „spirituelle" Angriffe, etwa durch Magie oder Verfluchung. W.' Arbeit zeigt die ganze Komplexität der Frage nach Empfängern und Anlass des 1 Petr und die Notwendigkeit der genauen Verortung im antiken Kleinasien, ferner die Chancen, die in der Verbindung von historischer Forschung und sozialwissenschaftlichen Einsichten liegen. Eine wichtige Studie für den 1 Petr, für Geschichte und Status der ersten Christen in der römischen Welt und für das Verstehen und Bewältigen von Christenverfolgung im 1. Jh. und in der Gegenwart.

Chr. St.

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

Zeitschriften

Antonianum. XCI, Fasc. 4, 2016 ISSN: 0003–6064: 751–761: Buffon, OFM, G.: Sulle tracce di una fondazione francescana dell'ecologia; 763–788: Dalarun, J.: Le Cantique de frère soleil. La louange creatrice; 789–817: Paolazzi, OFM, C.: Risonanze bibliche nel *Cantico di frate Sole*; 819–857: Di Maio, A.: Tracce e spunti bonaventuriani nella *Laudato si'*; 859–886: Parisoli, L.: La *Laudato si'* e il discorso della *Summa fratris Alexandri*: 'ecologia integrale' e dominio; 887–901: Korsch, D.: *Laudato si'*. Eine protestantische Lektüre; 903–913: Nobile, OFM, M.: Il dominio dell'uomo sulla natura. Un'indagine biblica sulle implicanze problematiche di Genesi 1,28; 915–939: Zamagni, S.: Civilizzare l'economia: per una ecologia integrale; 941–960: Papisca, A.: Diritti umani e fratellanza per l'ecologia politica; 961–984: Migliore, S.: Francesco patrono dell'ecologia: riflessioni intorno alla „forza di contemporaneità" del messaggio francescano; 985–997: Patat, A.: Intorno al concetto di „forma-divita" in Giorgio Agamben; 999–1019: Capitanucci, P.: Francescani e alchimia nel XIII secolo. La madre terra si prende cura dell'uomo malato; 1021–1046: D'Ambrosio, P. / Colagè, I.: La cura e la scienza: prospettive biologiche, anthropologiche e culturali; 1047–1061: Colagè, I. / Buccino, G.: Il linguaggio e l'esperienza: dalle neuroscienze all'ambiente naturale e culturale; 1063–1076: Gaspari, A: Francesco d'Assisi, "un astro intramontabile che sorge da Occidente e giunge fino ad Oriente"; 1077–1089: Dimitriadis, N.: Integral Ecology: Mission of God, Mission with the „Other", and Mission Towards Nature in a Multi-Religous World; 1091–1096: Turkson, Card., P.: La ricezione dell'Enciclia *Laudato si'* da parte delle differenti Conferenze episcopali.

Antonianum. XCII, Fasc. 1, 2017 ISSN: 0003–6064: 7–47: Volgger, OFM, D.: Die zweite Schöpfungserzählung Gen 2,4b–3,24 und der göttliche Fluch; 49–83: Migliorini, D.: Fondamenti di un teismo trinitario; 85–106: Ramis-Barceló, R.: Nuevas referencias Iulianas desconocidas en obras del siglo XVI; 107–132: Spinazzè, E.: Le parti della notte. La conoscenza degli astri e il *computus* nel Medioevo; 133–144: Forthomme, B.: L'élection est-elle un point de rupture dans le dialogue judéo-chrétien?; 145–151: Wach, OFM, M.: Il pensiero del beato Gabriele Maria Allegra sulla vocazione, sull'apostolato e sulla missione francescana; 153–166: Melone, SFA, M.: Discorso del Rettore magnifico all'inaugurazione dell'Anno Accademico 2016–2017; 167–169: Vaiani, OFM, C.: Parole del Segretario generale per la Formazione e gli studi all'inaugurazione dell'Anno Accademico 2016–2017.

Christianesimo nella storia. Vol. 37, No. 3, 2016 ISSN: 0393–3598: 453–466: Bellitto, C. M.: The Early Church in the Late Middle Ages. Nicolas de Clamanges and the ecclesia primitiva; 467–494: Badea, A.: Chi deve confutare Sarpi? Scrivere storia nella Roma del Seicento; 495–540: De Giorgi, F.: Il travagliato percorso di un cattolico di sinistra. Ettore Passerin d'Entrèves nell'immediato secondo dopoguerra; 541–611: Marotta, S.: *Ökumene von unten*. Augustin Bea di fronte alle attività del movimento tedesco Una Sancta; 613–648: Melloni, A.: Il caso e la cosa. Lutero nella storiografia italiana del Novecento; 649–655: Ruggiero, M. T.: Studi filosofici e filologici di Fulgenzio; 657–673: Ruggieri, G.: Teologia e storia in Bernard Lonegran. A proposito di un libro recente; 675–715: Faggioli, M.: Vatican II: Bibliographical Survey 2013–2016.

Christianesimo nella storia. Vol. 38, No. 1, 2017 ISSN: 0393–3598: 7–9: Francesco, vescovo di Roma: Leggere don Milani; 11–26: Fernández, S.: Las notas marginales de *Venetus Marcianus graecus 47* y la historia de la recepción del *De principiis* de Orígenes; 27–50: Berti, V.: Mar Aba the Great on Exodus: Fragments from the *Commentary* of Isho'dad of Merv and the *Christian Topography* of Cosmas Indicopleustes; 51–84: Destivelle, H.: La signification ecclésiologique de la levée des anathèmes de 1054. Pour une théologie du dialogue de la charité; 85–111: Tilatti, A.: Agiografia e biografia. Qualche nota sulla giovinezza di Tommaso d'Aquino e sulla sua reclusione; 113–181: Gardi, A.: I governatori pontifici di Comacchio (1598–1796) e le loro carriere. Ancora sul potere politico dei papi; 183–220: Ruozzi, F.: Don Lorenzo Milani e la *Lettera a don Piero*. Genesi e redazioni; 221–246: Guasco, A.: L'Istituto ecumenico di Tantur (1963–1978). Appunti e problemi per una storia; 247–269: Maraviglia, M.: Giuseppe Dossetti e David Maria Turoldo. Frammenti di un dialogo a distanza.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 92, Fasc. 4, 2016 ISSN: 0013–9513: 549–579: De Jonge, H. J.: The Origins of the Sunday Eucharist; 581–616:

Dochhorn, J.: Der Menschensohn ist Israel: Eine Untersuchung zu Joh 1,51 und zur Oratio Ioseph; 617–639: Sakowski, D.J.: Reception Revisited: The Ecclesiological Reception of Word and Eucharist; 641–654: Fabry, H.-J.: The Book of the Twelve: Minor Prophets – Major Theologies. Bericht über das Colloquium Biblicum Lovaniense LXV, 27.–29. Juli, 2016; 655–670: Yoder, K.L.: Mimesis: Foot Washing from Luke to John; 671–684: Edwards, M.J.: Some Theories on the Dating of Arnobius.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 93, Fasc. 1, 2017 ISSN: 0013–9513: 1–27: DeHart, P.J.: The Eclipse of the Divine Mind: Aquinas, Creation, and Eternal Ideas as Anti-Platonic Epistemology; 29–50: Rojas, J.: Double Effect and John of St. Thomas: A Review of Jozef Ghoos' Historical Analysis; 51–74: Carlson, S.: The Polysemy of Πάλιν with Particular Attention to Mark 15,13 (and John 18,40); 75–94: Zamfir, K.: The Departing Paul: Some Reflections on the Meaning of *Spendomai* and Its Early Christian Reception; 95–105: Koch, S.: Die Horizonte der Gemeindekonflikte in den Sendschreiben der Johannesoffenbarung; 107–132: Verheyden, J.: Eustathius of Antioch on „The Witch of Endor" (1Sam 28): A Critique of Origen and Exegetical Method.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 93, Fasc. 2, 2017 ISSN: 0013–9513: 199–237: Dahlke, B.: Psalm 22 in der Passion Jesu: Zur neueren Auslegungsgeschichte; 239–267: Stenschke, Ch.: Das paulinische Evangelium und die Christen jüdischer Herkunft im Römerbrief; 269–287: Ziegert, C.: Die unverheiratete Frau in Jes 7,14 – eine Anfrage an die hebräische Lexikographie; 289–311: Nzosa Muyumbu, P. / Wénin, A.: Structure rhétorique de la prière d'Esther dans la LXX d'Esther (Suppl. C, 14b–30); 313–337: Downing, F.G.: Plausibility, Probability, and Synoptic Hypotheses; 339–342: Kozlowski, J.M.: „The Fruit of Your Womb" (Luke 1,42) as „The Lord God, Creator of Heaven and Earth" (Judith 13,18): An Intertextual Analysis; 343–360: Zawadzki, K.F.: Hat Cyrill von Alexandrien sich selbst „plagiiert"? Ein neues, rätselhaftes syrisches Fragment aus dem *Codex British Library Add. 14529.*

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 63. Jahrgang, Heft 1, 2016 ISSN: 0016–0725: 5–23: Giangiobbe, J.: Qu'est-ce que l'acédie?; 24–56: Irizar, L.B. / Rodríguez, C.: Sobre el *actus essendi* y la *virtus essendi* en Tomás de Aquino: Una lectura desde la forma como principio del *esse*; 57–88: Knebel, S.K.: Das Cogito und die Krise des Schulbegriffs der Reflexion; 89–132: Krause, C.: Wille und Überzeugung bei Simone Weil und Carlo Michelstaedter. Zwei divergierende Antworten auf die Tragik endlicher Freiheit; 133–156: Liebsch, B.: Die menschliche Stimme und die Tradition des Expressivismus. Überlegungen zum Sinn und Ursprung menschlicher Sprache; 157–173: Negel, J.: Gottes Stimme sehen. Synästhesie der Christuserfahrung als Herausforderung für das interkonfessionelle Gespräch; 175–195: Fiamma, A.: „Iudicium staterae verius experimur". Augustinus von Hippo als Quelle der *De staticis experimentis* bei Nikolaus von Kues; 196–215: Cian-cioso, S.: New perspectives on Ulrich of Strasbourg *De summo bono* VI: an analysis of the legal sources; 216–234: Menin, M.: Entre anthropodicée et eschatology: la double théodicée de Bernardin de Saint-Pierre; 235–253: Treitler, W.: „Urvolk" oder „die Gemeinde der ersten Monotheisten". Der Begriff des Volkes bei Fichte, Krochmal und Schelling; 254–269: Betschart, Ch.: Der Teresianische Einfluss auf Edith Steins Anthropologie. Aufgezeigt an den Begriffspaaren „zentral-peripher" und „tief-oberflächlich"; 270–280: Tommasi, F.V.: Die Frage der „Verdeutschung" in den latein-deutschen Übersetzungen des Thomas von Aquin um die Zeit Edith Steins.

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 63. Jahrgang, Heft 2, 2016 ISSN: 0016–0725: 320–346: Ventimiglia, G.: Ist Gott das Sein selbst? Von Platon zu Anthony Kenny (über Thomas von Aquin und Gottlob Frege); 347–380: Caiazzo, I.: *Rex illiteratus est quasi asinus coronatus*: I laici e la filosofia nel secolo XII; 381–401: Langer, O.: Vom Polis-Bürgertum über die Bürgschaft Gottes zum Weltbürgertum?; 402–421: Malloy, Ch.: Rahner's Supernatural Existential: What is It?; 422–439: Wolf, J.-C.: Falsches Mitleid und Gottes „Grausamkeit"; 441–457: Grgić, F.: Aristotle's Theological Luck; 458–482: Paladini, Ch.: *Esse alterius, ad alterum et alteri*: la dottrina della relazione di Meister Eckhart; 483–498: Kim, Y.: Thomas Aquinas on the Divine First Motion of the Human Will; 499–519: Franco, G.: Die spanische Kolonialethik und die „Begründung" der Menschenrechte. Der Beitrag von Joseph Höffner; 520–533: Wolbert, W.: Gesetz der Gradualität und Gradualität des Gesetzes; 534–552: Kirchschläger, P.G.: Globale Gerechtigkeit aus einer finanzethischen Perspektive.

Harvard Theological Review. Vol. 110, 1, 2017 ISSN 0017–8160: 1–23: Congdon, D.W.: Demystifying the Program of Demythologizing: Rudolf Bultmann's Theological Hermeneutics; 24–45: Giambrone, A.: Aquila's Greek Targum: Reconsidering the Rabbinical Setting of an Ancient Translation; 46–74: Smith, G.: Anti-Origenist Redaction in the Fragments of the *Gospel of Truth* (NHC XII,2): Theological Controversy and the Transmission of Early Christian Literature; 75–99: Saresella, D.: Giorgio La Piana and the Religious Crisis in Italy at the Beginning of the Twentieth Century; 100–124: Benarroch, J.M.: „Son of an Israelite Woman and an Egyptian Man" – Jesus as the Blasphemer (Lev 24:10–23): An Anti-Gospel Polemic in the Zohar; 125–148: Litwa, M.D.: You Are Gods: Deification in the Naassene Writer and Clement of Alexandria.

Harvard Theological Review. Vol. 110, 2, 2017 ISSN: 0017–8160: 169–194: Rosen-Zvi, I.: Pauline Traditions and the Rabbis: Three Case Studies; 195–216: Kuhner, M.: The „Aspects of Christ" (*Epinoiai Christou*) in Origen's *Commentary on the Epistle to the Romans*; 217–240: Boustan, R. / Sanzo, J.E.: Christian Magicians, Jewish Magical Idioms, and the Shared Magical Culture Of Late Antiquity; 241–264: Smith, W.E.: Unintended Bigamies: Holy Widowhood, Marriage, and *Sponsa Christi* in Erasmus's *De Vidua Christiana*; 265–279: Amitay, O.: Dionysos in Jerusalem and the Historicity of 2 Macc 6:7; 280–300: Edwards, A.: Kierkegaard as Socratic Street Preacher? Reimagining the Dialectic of Direct and Indirect Communication for Christian Proclamation.

Recherches de Science Religieuse. Tome 105, No. 1, 2017 ISSN: 2104–3884: 15–38: Pawlikowski, OSM, J.T.: La christologie comme clé d'une théologie „post-substitutive" du judaïsme après *Nostra aetate*; 39–56: Fédou, M.: La christologie patristique dans le contexte des débats avec les juifs; 57–73: Forestier, L. / de Marliave, M.-C.: L'un et l'autre Peuple de Dieu. Christ, Peuple et Écriture, après la théologie de la substitution; 75–90: Souletie, J.-L. / Andrevon, Th.: Un cahier des charges pour la christologie après *Nostra aetate*; 91–98: de Gramont, J.: La philosophie en quête de sagesse. Sur deux ouvrages de Jean Greisch; 99–110: Fleinert-Jensen, F.: Philippe Charru et Christoph Theobald, Johann Sébastian Bach, interprète des évangiles de la Passion. Approche stylistique des Passions selon saint Jean et selon saint Matthieu.

Recherches de Science Religieuse. Tome 105, No. 2, 2017 ISSN: 2104–3884: 189–205: Ramond, S.: Nomination de Dieu, invocation de Dieu; 207–222: Geldhof, J.: Le rapport à Dieu dans la liturgie; 223–237: Laux, H.: L'adresse à Dieu dans la mystique chrétienne; 239–260: Askani, H.-Ch.: Pouvons-nous nous addresser à Dieu?; 261–274: Riaudel, O.: „Le numéro que vous avez demandé n'est pas attribué"; 275–286: Margel, S.: Le deuil mystique; 287–305: Fouilloux, É.: La collection „Théologie" (1944–1972).

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 100, No. 3, 2016 ISSN: 0035–2209: 353–383: de Franceschi, S.H.: L'exténuation de la querelle de la grâce au miroir de la *Somme de Théologie*. Le *Cursus theologiae* (1746–1751) du P. Billuart et l'opposition entre thomistes et molinistes; 385–412: Jossua, J.-P.: À la naissance du journal. Recherche personnelle, intellectuelle, spirituelle; 413–458: Guibal, Fr.: Le fil de l'expérience. La trajectoire philosophique de Bergson; 459–515: Cassin, M.: Bulletin de patrologie; 517–531: Rousse-Lacordaire, J.: Bulletin d'histoire des ésotérismes.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 100, No. 4, 2016 ISSN: 0035–2209: 537–579: Costa, I.: Du symbolisme des liquides. Étude et édition d'un sermon anonyme sur le ravissement de saint Paul; 581–607: Untea, I.: Matérialisme, eschatologie, nécessité. Le projet théologico-politique des millénaristes anglais et le modèle scientifique hobbesien; 609–646: Perrin, Ch.: D'une voie sans issue par une voix sans éclat. Levinas autrement; 647–660: Perrot, A.: Michel Henry, lecteur des Pères de l'Église; 661–678: Riparelli, E.: L'incarnation dilatée. Claude Geffré et le christianisme mondialisé; 679–724: Berceville, G. / Borgo, M. / Imbach, R. / Millais, M. / de Nadaï, J.-Ch. / Oliva, A. / Tavares, A.L.: Bulletin d'histoire des doctrines médiévales.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 101, No. 1, 2017 ISSN: 0035–2209: 3–8: Demers, B.: *In memoriam.* Claude Geffré; 11–14: Casteigt, J.: Présentation; 15–30: Cattin, E.: Le témoin pour le témoin; 31–48: Amphoux, Ch.-B.: L'identité et la function de Jean le témoin (Jn 1,6); 49–67: Lavaud, L.: *Testimonium testimonii.* Témoignage humain et témoignage de l'Esprit selon Marius Victorinus; 69–92: Casteigt, J.: La function des mediations matérielles dans l'acte baptismal. Entre discours exégétique (*Super Iohannem*, Jn 1, 25–28) et discours théologique chez Albert le Grand; 93–105: Marmasse, G.: Le témoignage de l'esprit chez Hegel; 109–123: Saffrey, H.D.: Fondation du couvent des frères prêcheurs à Paris. L'hospice devient le couvent Saint-Jacques; 125–133: Verardi, D.: Les enseignements sur l'astrologie d'Augustin d'Hippone et Thomas d'Aquin dans la bulle *Coeli et terrae* de Sixte V; 137–163: Jossua, J.-P.: Bulletin de théologie littéraire; 165–183: Borgo, M.: Lire la *Somme de théologie* à partir des sources.

Revue théologique de Louvain. 47e Année, Fasc. 4, 2016 ISSN: 0080–2654: 475–494: Meynet, R.: „Aujourd'hui si vous écoutiez sa parole!". Analyse rhétorique du psaume 95; 495–518: Wénin, A.: La décapitation du baptiste: une histoire, deux récits; 519–539: Famerée, J.: Je crois à la sainte Église. Confession de foi et sainteté ambivalente; 540–554: Streitberger, A.: La mort apprivoisée. Photographie, mort et culte religieux dans l'installation Monuments, Leçons de ténèbres de Christian Boltanski.

Revue théologique de Louvain. 48e Année, Fasc. 1, 2017 ISSN: 0080–2654: 1–15: Leiner, M.: Le jubilé de la Réforme, un défi à la théologie et à l'historiographie; 16–39: Lichtert, C.: Intertextualité du récit de Jonas. 1. Lorsque Jonas traverse les récits mythiques de la Genèse; 40–63: Focant, C.: De condition divine, esclave et Seigneur. La christologie paradoxale de Philippiens; 64–84: Jacquemin, D.: Directives anticipées et récit de vie: de la normativité sociale à la spiritualité.

Revue théologique de Louvain. 48e Année, Fasc. 2, 2017 ISSN: 0080–2654: 151–171: Rose, M. / Gaziaux, É: Sola gratia; 172–194: Wacker, M.-T. (trad. Wénin, A.): Dieu-Père, Dieu Mère et au-delá. Constructions et déconstructions exégétiques d'Osée 11; 195–216: Katrenicova, A.: Responsio de damnatione Salomonis de Philippe de Harveng. Une étude médiévale sur la damnation du roi Salomon; 217–242: Sesboüé, B.: Christologie fondamentale.

Theological Studies. Vol. 78, No. 1, 2017 ISSN: 0040–5639: 7–24: Goizueta, R. / Matovina, T.: Divine Pedagogy: *Dei Verbum* and the Theology of Virgilio Elizondo; 25–48: Marmion, D.: Karl Rahner, Vatican II, and the Shape of the Church; 49–71: Locklin, R.: One Text, Two Declarations: Theological Trajectories from *Nostra Aetate*; 72–95: Cross, R.: Duns Scotus on Disability: Theology, Divine Willing, and Pure Nature; 96–120: Hanlon Rubio, J.: Cooperation with Evil Reconsidered: The Moral Duty of Resistance; 121–146: Holtzen, T.L.: Newman's Interpretation of Luther: A Reappraisal; 147–170: Himes, K.R.: The State of Our Union; 171–192: DeCosse, D.E.: Conscience,

Catholicism, and Politics; 193–212: Keenan, SJ, J. F.: Receiving *Amoris Laetitia*; 213–225: Campos, CSsR, C.: *Laudato Si'*: An Indian Perspective.

Theological Studies. Vol. 78, No. 2, 2017 ISSN: 0040–5639: 299–325: Rush, O.: Inverting the Pyramid: The *Sensus Fidelium* in a Synodal Church; 326–347: Lawler, M. G. / Salzman, T. A.: Catholic Doctrine on Divorce and Remarriage: A Practical Theological Examination; 348–368: Jacobs-Vandegeer, Ch.: The Finality of Christ and the Religious Alternative; 369–388: Brown, J. R.: Strange Companions? Hans Urs von Balthasar as Resource for Comparative Theology; 389–411: Astell, A.: Violence, Mysticism, and René Girard; 412–434: DeHart, P.: The Creature Makes Itself: Aquinas, the De-idealization of the Eternal Ideas and the Fate of the Individual; 435–446: O'Meara, OP, Th. F.: Community as Primal Reality; 447–461: Feder, J.: Directed toward Relationship: William Stoeger's Immanent Directionality and Edward Schillebeeckx's Mystical Eschatology; 462–482: Pope, S. J.: Does Evolution Have a Purpose? The Theological Significance of William Stoeger's Account of „Nested Directionality".

Theologie der Gegenwart. 59. Jahrgang, Heft 4, 2016 ISSN: 0342–1457: 242–251: Fischer, M.: Alfred Bengsch im Spiegel der Aktenüberlieferung des Ministeriums für Staatssicherheit; 252–267: Seiler, J.: Otto Groß (1917–1974) und seine Zusammenarbeit mit der Stasi. Anmerkungen zur Einordnung der IM-Akte „Otto"; 268–279: Döllscher, S.: Besuche von Johannes Rau in der DDR. Hinweise aus den Unterlagen des Ministeriums für Staatssicherheit; 280–298: Oancea, C.: „Der Jordan wandte sich ab …". Ein alttestamentliches Motiv und seine Rezeption in der Großen Wasserweihe des orthodoxen Gottesdienstes; 299–312: Schlögel, H.: „Humanae Vitae" – nach den Bischofssynoden zur Familie und „Amoris Laetitia". Abschluss eines langjährigen Ringens?.

Theologie der Gegenwart. 60. Jahrgang, Heft 1, 2017 ISSN: 0342–1457: 2–14: Grossi, V.: Das „compelle intrare" von Lk 14,23 bei der Donatistenproblematik; 15–29: Moll, H.: Katholische deutsche Blutzeugen im Nationalsozialismus; 30–46: Righi, D.: Märtyrer im Islam; 47–71: Fuchs, O.: „Wenn Fremde bei dir in eurem Land leben …" (Lev 19,33–34). Zukünftige Herausforderungen durch die aktuelle Migrationsbewegung; 72–74: Bergmann, C.: Beschreibung und Erklärung ritueller Dynamik. Tagung des Erfurter Research Centre „Dynamik ritueller Praktiken im Judentum".

Theologie der Gegenwart. 60. Jahrgang, Heft 2, 2017 ISSN: 0342–1457: 82–95: Pilvousek, J.: Vermittler und Reformer. Zur Rolle Julius Pflugs im konfessionellen Findungsprozess; 96–109: Kranemann, B.: Georg Witzel – ein Liturgiker des 16. Jahrhunderts; 110–129: Bärsch, J.: Michael Helding und sein Beitrag zur Erneuerung der Liturgie. Anliegen gottesdienstlicher Reform vor dem Konzil von Trient; 130–140: Wanke, J.: Die Revision der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift; 141–154: Knop, J.: Gott – oder nicht. Theologie und Kirche angesichts des Nichtglaubens ihrer Zeit: ein Paradigmenwechsel.

Zeitschrift für katholische Theologie. 139. Band, Heft 1, 2017 ISSN: 0044–2895: 1–23: Tapp, Ch.: Christliche Philosophie – ein hölzernes Eisen?; 24–40: Breul, M: Religion in postnaturalistischen Zeiten. Zum Verhältnis von Offenbarung, Naturalismus und rationaler Theologie; 41–60: Ehlen, SJ, P.: Was hält eine Gesellschaft im Innersten zusammen? Zur Sozialphilosophie Simon L. Franks; 61–76: Gäde, G.: Trinität und Theologie der Religionen; 77–89: Schelhas, J.: Jesu Christi Zweifel(n) an Gott; 90–96: Borengässer, N. M.: Ein Lied und sein Vor-Bild.

Zeitschrift für katholische Theologie. 139. Band, Heft 2, 2017 ISSN: 0044–2895: 119–135: Göcke, B. P.: Ein Leben nach dem Tode? Zwei Möglichkeiten, ihre Probleme und die Notwendigkeit eines theologischen Deutungshorizontes; 136–151: Seewald, M.: Homo absconditus? Zu Problematik und Potenzial des Wesensbegriffs in der theologischen Anthropologie; 152–177: Kirchschläger, P. G.: Gewissen aus moraltheologischer Sicht; 178–190: Schmidt, SJ, M.: Martin Luthers nominalistische Wurzeln; 191–218: Niederbacher, SJ, B. / Thorer, SJ, J.: Kann Ignatianische Kontemplation Erkenntnisse liefern?.

Exegese / Bibelwissenschaft

Braulik, Georg: Studien zu Buch und Sprache des Deuteronomiums. – Stuttgart 2016. 311 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 63), kt € 52,00 ISBN: 978–3–460–06631–1.

García Bachmann, Mercedes L.: Women at Work in the Deuteronomistic History. – Atlanta: Society of Biblical Literature 2013. (XIV) 413 S. (International Voices in Biblical Studies, 4), kt € 58,99 ISBN: 978–1–58983–755–3.

Heilmann, Jan: Wein und Blut. Das Ende der Eucharistie im Johannesevangelium und dessen Konsequenzen. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. (XII) 398 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 11), pb. € 54,99 ISBN: 978–3–17–025181–6.

Knauf, Ernst Axel: Richter. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2016. 174 S. (Zürcher Bibelkommentare AT, 7), brosch. € 43,00 ISBN: 978–3–290–14756–3.

Aspekte der Bibel. Themen – Figuren – Motive, hg. v. Hans-Joachim Simm. – Freiburg: Herder 2017. 479 S., geb. € 24,99 ISBN: 978–3–451–37504–0.

Vetus Latina. Evangelium Secundum Marcum, 17, Fascicule 7. Mc 9,47–11,4, hg. v. Stiftung Vetus Latina. – Freiburg: Herder 2017. 79 S. (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 17), kt € 64,00 ISBN: 978–3–451–00592–3.

Toepel, Alexander: Das Protevangelium des Jakobus. Ein Beitrag zur Diskussion um Herkunft, Auslegung und theologische Einordnung. – Münster: Aschendorff 2013. 321 S. (Frankfurter Theologische Studien, 71), geb. € 44,00 ISBN: 978–3–402–16059–6.

Watts, James W.: Leviticus 1–10. – Leuven: Peeters 2013. (XXX) 567 S. (Historical Commentary on the Old Testament), pb. € 74,00 ISBN: 978–90–429–2984–5.

Kirchen- und Theologiegeschichte

The Reception and Application of the Encyclical Pascendi. The Reports of the Diocesan Bishops and the Superiors of the Religious Orders until 1914, hg. v. Claus Arnold / Giovanni Vian. – Venedig: Edizioni Ca'Foscari 2017. 324 S. (Studi di storia, 3), kt € o. A. ISBN: 978–88–6969–131–7.

Hugonis de Sancto Victore operum Editio auspiciis Gilduini abbatis procurata et IV voluminibus digessa. Novissime vero a Rainero Berndt restitute, hg. v. Rainer Berndt / José Luis Narvaja. – Münster: Aschendorff 2016. 826 S. (Textus historici, 3), geb. € 139,00 ISBN: 978–3–402–10432–3.

Weltereignis Reformation. Evento Riforma. Anstöße und Auswirkungen. Impulsi e sviluppi, hg. v. Jörg Ernesti / Martin M. Lintner / Markus Moling. – Innsbruck: Tyrolia 2017. 250 S. (Brixner Theologisches Jahrbuch / Annuario Teologico Bressanone, 7), geb. € 24,95 ISBN: 978–3–7022–3603–8.

Florie, Rainer: Paul Laymann. Ein Jesuit im Spannungsfeld von Wissenschaft und Politik. – Münster: Aschendorff 2017. (X) 379 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 165), kt € 57,00 ISBN: 978–3–402–11591–6.

Genequand, Philippe: Une politique pontificale en temps de crise. Clément VII D'Avignon et les premières années du grand schisme d'Occident (1378–1394). – Basel: Schwabe 2013. 480 S. (Biblioteca Helvetica Romana, XXXV), geb. € 65,50 ISBN: 978–3–7965–2724–1.

Halík, Tomáš: All meine Wege sind DIR vertraut. Von der Untergrundkirche ins Labyrinth der Freiheit. – Freiburg: Herder 2014. 432 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–451–33288–3.

Hölscher, Lucian: Protestantische Frömmigkeit in Deutschland – zwischen Reformation und säkularer Gesellschaft. – Freiburg: Herder 2017. 128 S. (Blumenberg Vorlesungen, 1), geb. € 16,99 ISBN: 978–3–451–37906–2.

Lutherische Kirche in der Welt, hg. v. Rudolf Keller. – Erlangen: Martin-Luther-Verlag 2017. 210 S. (Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, 64), kt € 10,00 ISBN: 978–3–87513–192–5.

Knechten, Heinrich Michael: Starzen und Hirten. – Kamen: Spenner 2017. 227 S. (Studien zur russischen Spiritualität, XVII), brosch. € 19,80 ISBN: 978–3–89991–184–8.

Luther, Martin: Die Lieder, hg. v. Jürgen Heidrich / Johannes Schilling. – Stuttgart/Stuttgart: Reclam/Carus 2017. 203 S., Ln. € 35,00 ISBN: 978–3–15–011096–6/978–3–89948–287–4.

McGinn, Bernard: Die Mystik im Abendland. – Freiburg: Herder 2016. 853 S. (Vielfalt. Die Mystik in den Niederlanden, Italien und England [1350–1550], 5), geb. € 90,00 ISBN: 978–3–451–32985–2.

Kinder im Zweiten Weltkrieg. Spuren ins Heute, hg. v. Karin Orth / Verena Wetzstein. – Freiburg: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg 2016. 164 S. (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), brosch. € 6,99 ISBN: 978–3–928698–39–9.

Overhage, Ursula: Konflikt und Konsens. Die Gründungen der Dominikanerklöster in der Teutonia. – Münster: Aschendorff 2013. 304 S. (Westfalen in der Vormoderne, 18), kt. € 42,00 ISBN: 978–3–402–15058–0.

Widerstand – Martyrium – Erinnerung. Franziskanische Reaktionen auf den Nationalsozialismus, hg. v. Michaela Sohn-Kronthaler / Paul Zahner / Eduard Prenga. – Innsbruck: Tyrolia 2017. 263 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 32), kt € 27,00 ISBN: 978–3–7022–3581–9.

Das Beginenwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hg. v. Jörg Voigt / Bernward Schmitt / Marco A. Sorace. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 366 S. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 20), geb. € 69,00 ISBN: 978–3–17–030946–3.

Weiß, Otto: Aufklärung – Modernismus – Postmoderne. Das Ringen der katholischen Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung. – Regensburg: Pustet 2017. 182 S., kt € 24,95 ISBN: 978–3–7917–2876–6.

Exportgut Reformation. Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa, hg. v. Ulrich A. Wien / Mihai-D. Grigore. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017. 486 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 113), geb. € 90,00 ISBN: 978–3–525–10154–4.

Wolf, Hubert: Konklave. Die Geheimnisse der Papstwahl. – München: Beck 2017. 220 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–406–70717–9.

Systematische Theologie

Metropolit Hilarion (Alfeyev): Katechismus. Kleine Wegbegleitung im orthodoxen Glauben. – Münster: Aschendorff 2017. (II) 179 S. (Epiphania, 9), geb. € 16,80 ISBN: 978–3–402–12034–7.

Beyond Dogmatism and Innocence. Hermeneutics, Critique, and Catholic Theology, hg. v. Anthony J. Godzieba / Bradford E. Hinze. – Collegeville: Liturgical Press 2017. (XIX) 280 S., kt $ 39,95 ISBN: 978–0–8146–8415–3.

Helmick, Raymond G.: The Crisis of Confidence in the Catholic Church. – London/New York: Bloomsbury Publishing 2014. 293 S. (Ecclesiological Investigations, 17), pb. $ 39,99 ISBN: 978–0–567–46425–5.

Handbuch der Bildtheologie. Band II: Funktionen des Bildes im Christentum, hg. v. Reinhard Hoeps. – Paderborn: Schöningh 2015. 400 S., geb. € 56,00 ISBN: 978–3–506–77699–0.

Handbuch der Bildtheologie. Band III: Zwischen Zeichen und Präsenz, hg. v. Reinhard Hoeps. – Paderborn: Schöningh 2014. 647 S., € 90,00 ISBN: 978–3–506–76853–7.

Rituelle Beschneidung von Jungen. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. v. Martin Langanke / Andreas Ruwe / Henning Theißen. – Leipzig: Evangelische Ver-

lagsanstalt 2014. 280 S. (Greifswalder Theologische Forschungen, 23), geb. € 32,00 ISBN: 978–3–374–03783–4.

Stickelbroeck, Michael: Das Heil des Menschen als Gnade. – Regensburg: Pustet 2014. 230 S. (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten, 6), pb. € 22,00 ISBN: 978–3–7917–2586–4.

Moraltheologie

Biemans, Ward: The Heart and the Abyss. Preventing Abortion. – Ballarat: Connor Court Publishing 2016. 391 S., pb. € 26,00 ISBN: 978–1–925138–96–2.

Körtner, Ulrich H.J.: Für die Vernunft. Wider Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017. 172 S., kt € 15,00 ISBN: 978–3–374–04998–1.

Frieden, Frieden, aber es gibt keinen Frieden, hg. v. Leopold Neuhold. – Innsbruck: Tyrolia 2014. 191 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 24), pb. € 19,00 ISBN: 978–3–7022–3198–9.

Ökumene / Interreligiöser Dialog

Gottes Kirche re-imaginieren. Reflexionen über die Kirche und ihre Sendung im 21. Jahrhundert, hg. v. Walter Dürr / Ralph Kunz. – Münster: Aschendorff 2016. 210 S. (Glaube und Gesellschaft, 3/Studia Oecumenica Friburgensia, 76), geb. € 29,00 ISBN: 978–3–402–12016–3.

Kritik, Widerspruch, Blasphemie. Anfragen an Christentum und Islam, hg. v. Christian Ströbele / Mohammad Gharaibeh / Tobias Specker / Muna Tatari. – Regensburg: Pustet 2017. 290 S. (Theologisches Forum Christentum–Islam), kt € 26,95 ISBN: 978–3–7917–2887–2.

Wolff, Uwe: Walter Nigg. Das Jahrhundert der Heiligen. Eine Biographie. – Münster: Aschendorff 2017. 204 S. (Epiphania, 8), geb. € 29,80 ISBN: 978–3–402–12032–3.

Pastoraltheologie

Papst Franziskus. Herausforderung für Theologie und Kirche, hg. v. Jörg Ernesti / Markus Moling / Martin M. Lintner. – Innsbruck: Tyrolia 2016. 225 S. (Brixner Theologisches Jahrbuch 6, 2015), geb. € 24,95 ISBN: 978–88–6563–151–5.

Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz, hg. v. Tobias Kläden / Michael Schüßler. – Freiburg: Herder 2017. 335 S. (Quaestiones Disputatae, 286), kt € 35,00 ISBN: 978–3–451–02286–9.

Oster, Stefan / Seewald, Peter: Gott ohne Volk? Die Kirche und die Krise des Glaubens. – München: Droemer 2016. 237 S., pb. € 14,99 ISBN: 978–3–426–30103–6.

Religionspädagogik

Selfie – I like it. Anthropologische und ethische Implikationen digitaler Selbstinszenierung, hg. v. Tanja Gojny / Kathrin S. Kürzinger / Susanne Schwarz. – Stuttgart: Kohlhammer 2016. 223 S. (Religionspädagogik innovativ, 18), kt € 32,00 ISBN: 978–3–17–031496–2.

Den Kinderschuhen entwachsen. Erwachsenenkatechese als aktuelle Herausforderung, hg. v. Thomas Herkert / Angela Kaupp. – Freiburg: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg 2016. 136 S. (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), brosch. € 9,80 ISBN: 978–3–928698–40–5.

Religionsunterricht in der religiös pluralen Gesellschaft, hg. v. Burkhard Kämper / Klaus Pfeffer. – Münster: Aschendorff 2016. (X) 222 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 49), brosch. € 32,80 ISBN: 978–3–402–10567–2.

Sozialethik

Dem Wandel eine menschliche Gestalt geben. Sozialethische Perspektiven für die Gesellschaft von morgen. Festschrift zur Neueröffnung und zum 70-jährigen Bestehen des Katholisch-Sozialen Instituts, hg. v. Ralph Bergold / Jochen Sautermeister / André Schröder. – Freiburg: Herder 2017. 397 S., geb. € 38,00 ISBN: 978–3–451–37829–4.

Filipović, Alexander: Erfahrung – Vernunft – Praxis. Christliche Sozialethik im Gespräch mit dem philosophischen Pragmatismus. – Paderborn: Schöningh 2013. 246 S. (Gesellschaft – Ethik – Religion, 2), kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–77296–1.

Keppeler, Cornelius: Perspektivische Personalführung. Die katholische Soziallehre als Grundlage für eine zeitgemäße Führungskultur. – Marburg: Tectum 2014. 375 S., pb. € 34,95 ISBN: 978–3–8288–3320–3.

Interdisziplinarität der Christlichen Sozialethik. Festschrift zum 50-jährigen Jubiläum der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach, hg. v. Peter Schallenberg / Arnd Küppers. – Paderborn: Schöningh 2013. 481 S. (Christliche Sozialethik im Diskurs, 4), kt € 59,00 ISBN: 978–3–506–77782–9.

Wilhelms, Günter / Wulsdorf, Helge: Verantwortung und Gemeinwohl. Wirtschaftsethik – eine neue Perspektive. – Regensburg: Pustet 2017. 101 S., brosch. € 16,95 ISBN: 978–3–7917–2885–8.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Veronika Albrecht-Birkner, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen
Prof. em. Dr. Edmund Arens, Bergstr. 13, 6004 Luzern, Schweiz
Prof. em. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, 93080 Pentling
Prof. Dr. John Betz, 130 Malloy Hall, Notre Dame, IN 46556, USA
Prof. Dr. Lukas Bormann, Lahntor 3, 35032 Marburg
Prof. Dr. Richard Cross, 100 Malloy Hall, Notre Dame, IN 46556, USA
Prof. Dr. Erwin Dirscherl, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg
Prof. Dr. Jan Dochhorn, Abbey House, Palace Green, DH1 3RS Durham, Vereinigtes Königreich
PD Dr. Holger Dörnemann, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dr. Benedikt Eckhardt, Postfach 330 440, 28334 Bremen
Prof. Dr. Wilfried Eisele, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Prof. Dr. Dr. Jörg Ernesti, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst, Domplatz 23, 48143 Münster
Prof. Dr. Stephan Grotz, Bethlehemstr. 20, 4020 Linz, Österreich
Prof. Dr. Bernd-Michael Haese, Leibnizstr. 4, 24118 Kiel
Marc Heidkamp, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
PD Dr. Rudolf B. Hein, Düesbergweg 133, 48153 Münster
Ludger Hiepel, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Simone Horstmann, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Dr. Birgit Hoyer, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Peter G. Kirchschläger, Frohburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
Prof. Dr. Martin Kirschner, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Dr. Stefan Klug, Kaiser-Heinrich-Str. 27, 33104 Paderborn
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Dr. Dr. András Máté-Tóth, Egyetem u. 2, 6722 Szeged, Ungarn
Dr. Thorsten Paprotny, Ernst-Eiselen-Str. 8, 30165 Hannover
Prof. h.c. Dr. Ulrich Ruh, Nikolausstr. 11, 79215 Elzach
Dr. Susanne Schwarz, Dutzendteichstr. 24, 90478 Nürnberg
PD Dr. Levent Tezcan, Universitätsstr. 90a, 44789 Bochum
Prof. Dr. Ulrich Volp, Johannes Gutenberg-Universität, Evangelisch-Theologische Fakultät, Seminar für Kirchengeschichte und Territorialkirchengeschichte, 55099 Mainz
Prof. em. Dr. Dr. h.c. Gunther Wenz, Kaulbachstr. 31a, 80539 München
Dr. Maria Wernsmann, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Markus Witte, Unter den Linden 6, 10099 Berlin
Prof. Dr. Markus Zimmermann, Av. de l'Europe 20, 1700 Fribourg, 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

© 2017 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