theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 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