THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 | **2017** | **113. Jahrgang**

Die vielfältige Rede von Gott oder dem Göttlichen. Orientierungsversuche in der Krise des Theismus (Bernhard Nitsche) . . . . . Sp. 267

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 285

Marzouk, Safwat: Egypt as a Monster in the Book of Ezekiel (Franz Sedlmeier)

Köhlmoos, Melanie: Kohelet: Der Prediger Salomo (Ludger Schwienhorst-Schönberger)

Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten, 2, hg. v. Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten, 3, hg. v. Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Herbert Niehr)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 291

Orks in der Gelehrtenwerkstatt? Bibelwissenschaftliche Lehrformate und Lernumgebungen neu modelliert, hg. v. Annett Giercke-Ungermann / Sandra Hübenthal (Peter Müller)

Hübenthal, Sandra: Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis (Gabriella Gelardini)

Börstinghaus, Jens: Sturmfahrt und Schiffbruch: Zur lukanischen Verwendung eines literarischen Topos in Apostelgeschichte 27,1–28,6 (Christoph Stenschke)

Whitaker, Robyn J.: Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation (Beate Kowalski)

Thomas, John Christopher / Macchia, Frank D.: Revelation (Rita Müller-Fieberg)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 298

Regesta Pontificum Romanorum. Ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII. Tomus Primus (a S. Petro usque ad a. DCIV), hg. v. Klaus Herbers (Andreas Weckwerth)

Reform und früher Humanismus in Eichstätt. Bischof Johann von Eych (1445–1464), hg. v. Jürgen Dendorfer (Jürgen Strötz)

Kozłowiecki, Adam: Not und Bedrängnis. Als Jesuit in Auschwitz und Dachau. Lagertagebuch. Mit einem Geleitwort von Reinhard Kardinal Marx, hg. und mit einer Einführung versehen v. Manfred Deselaers / Bernhard Sill (Helmut Moll)

Fischer, Martin: Dienst an der Liebe. Die katholische Ehe-, Familien- und Lebensberatung in der DDR (Sascha Hinkel)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 305

Markschies, Christoph: Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike (Christian Uhrig)

Unterburger, Klaus: Unter dem Gegensatz verborgen. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern (Athina Lexutt)

Colberg, Kristin M.: Vatican I & Vatican II. Councils in the Living Tradition (Massimo Faggioli)

Philosophie . . . . . Sp. 308

Kishimbe, Kamwanya: La théologie herméneutique de Claude Geffré (Bernd Goebel)

Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers, hg. v. Saskia Wendel / Thomas Schärtl (Michael Böhnke)

Gott ohne Theismus? Neue Positionen zu einer zeitlosen Frage, hg. v. Rico Gutschmidt / Thomas Rentsch (Werner Schüßler)

Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottesrede im 21. Jahrhundert, hg. v. Klaus Viertbauer / Heinrich Schmidinger (Andreas Telser)

Dogmatik . . . . . Sp. 317

Anders gemeinsam – gemeinsam anders? In Ambivalenzen lebendig kommunizieren, hg. v. Maria Juen / Gunter Prüller-Jagenteufel / Johanna Rahner / Zekirija Sejdini (Margit Eckholt)

Knorn, Bernhard: Versöhnung und Kirche. Theologische Ansätze zur Realisierung des Friedens mit Gott in der Welt (Gregor Predel)

Czopf, Tamás: Neues Volk Gottes? Zur Geschichte und Problematik eines Begriffs (Ralf Miggelbrink)

Currie, Thomas Christian: The Only Sacrament Left to Us. The Threefold Word of God in the Theology and Ecclesiology of Karl Barth (Martin Hailer)

Hangler, Rainer: Juble, Tochter Zion. Zur Mariologie von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (Achim Buckenmaier)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . Sp. 325

Kudera, Johannes A.: Die Proexistenz Jesu und das Ethos der Nachfolge. Von einem christologischen Grundbegriff zu seinen moraltheologischen Implikationen (Josef Römelt)

Schallenberg, Peter: Ethik und Ewigkeit. Wegmarken einer spirituellen Moraltheologie (Josef Römelt)

Handbuch der evangelischen Ethik, hg. v. Wolfgang Huber / Torsten Meireis / Hans-Richard Reuter (Christof Breitsameter)

Haspel, Michael: Sozialethik in der globalen Gesellschaft. Grundlagen und Orientierung in protestantischer Perspektive (Michael Reder)

Natur des Menschen. Brauchen die Menschenrechte ein Menschenbild?, hg. v. Cornelia Mügge / Daniel Bogner (Regula M. Zwahlen)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 334

Hamann, Matthias: Der Liber Ordinarius Hallensis 1532. Liturgische Reformen am Neuen Stift in Halle an der Saale unter Albrecht Kardinal von Brandenburg (Stefan Böntert)

Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge, hg. v. Benedikt Kranemann / Brigitte Benz (Thomas Zippert)

Zerfaß, Alexander: Auf dem Weg nach Emmaus. Die Hermeneutik der Schriftlesung im Wortgottesdienst der Messe (Joris Geldhof)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 339

Demel, Sabine: Das Recht fließe wie Wasser. Wie funktioniert und wem nützt Kirchenrecht? (Klaus Lüdicke)

Pulte, Matthias: Grundfragen des Staatskirchen- und Religionsrechts (Elmar Güthoff)

Schrooten, Jost-Benjamin: Gleichheitssatz und Religionsgemeinschaften. Die gleichheitsrechtliche Behandlung von Religionsgemeinschaften nach den Bestimmungen des Grundgesetzes, der EMRK und der EU-Grundrechte-Charta unter besonderer Berücksichtigung ihrer Organisationsformen (Ansgar Hense)

Finzel, Helmut: Die Bischofssynode. Zwischen päpstlichem Primat und bischöflicher Kollegialität (Christoph Ohly)

Interdisziplinäre Perspektiven . . . . . Sp. 345

DeFranza, Megan K.: Sex Difference in Christian Theology. Male, Female, and Intersex in the Image of God (Daniel Bugiel)

Jüster, Markus: Die verfehlte Modernisierung der Freien Wohlfahrtspflege. Eine institutionalistische Analyse der Sozialwirtschaft (Hermann-Josef Große Kracht)

Telefonseelsorge interdisziplinär, hg. v. Eberhard Hauschildt / Bernd D. Blömeke (Michael Bongardt)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 350

Die vielfältige Rede von Gott oder dem Göttlichen
Orientierungsversuche in der Krise des Theismus

Von Bernhard Nitsche

In diesem Beitrag werde ich die vielfältige Rede von Gott oder dem Göttlichen in fünf Schritten beleuchten: (1.) In den „Vorüberlegungen" gebe ich einige Hinweise zum Kontext der Krise und des Themas. Sodann sollen (2.) zentrale Gründe für die Krise des Theismus als Krise des persönlichkeitsbestimmten Gott-Denkens exponiert werden. Dabei kommen die „Projektionsthese", eine „Dialektik im Freiheitsverständnis" sowie die Reduktion der menschlichen Person auf den Außenbezug konkreter Persönlichkeit in den Blick. Letztere geht mit der folgenreichen Unterscheidung und Entgegensetzung von Subjektsein und Personsein einher. Die Frage „wie *nicht* sprechen?" leitet dann (3.) zu dem zentralen „Plädoyer für ein ganzheitliches Personverständnis" über, in dem Person im Welt-, Sozial- und Selbstbezug bedacht und auf ein Einheit stiftendes Prinzip hin befragt wird. Diese Bezugnahmen, so die Hypothese, sind auch als Strukturbedingungen des Transzendenzbezuges bedeutsam. Religionsphilosophische Abschlussgedanken bedenken (4.) die Konsequenzen für das Portfolio subjekttheoretischer Letztbegründungen. Final werden (5.) fundamentaltheologische Orientierungen für eine christliche Gott-Rede gegeben.

Mit dieser Gedankenlinie gebe ich exemplarisch Einblick in das Forschungsprojekt „Gott oder Göttliches?".[1] Die Frage nach dem Göttlichen und seiner möglichen Präsenz in der Geschichte ist seit meiner Diss. von der Frage angetrieben, wie die unterschiedlichen Wahrheitsantizipationen von Menschen und die unterschiedlichen Wahrheitsbezeugungen von religiösen Überlieferungsgemeinschaften dialogisch aufeinander verweisen. Können alternative Wahrheitsansprüche die eigene Wahrheitsreflexion als Fremdprophetien bereichern oder erweitern? Aus wahrheitstheoretischen Gründen erscheint mir eine dialogische und Komparative Theologie unausweichlich. Eine solche findet viele Anknüpfungspunkte in der Kommunikativen Theologie. Von Raimon Panikkar habe ich gelernt, in der komparativen Analyse unterschiedlicher Lebenswelten und Universen des Verstehens besonders auf funktionale Äquivalente und figurative Entsprechungen in der reflexen Gestalt religiöser Traditionsbildung aufmerksam zu sein.

1. Vorüberlegungen

Bekanntermaßen befinden wir uns religiös und politisch in großen Umbruchszeiten, was die Rede vom Ende der Moderne anzeigt. Im Zeitalter der Globalisierung nehmen die Menschen an Entwicklungen teil, die nicht mehr nur säkular sind, sondern auch als religiös-posttraditional bezeichnet werden können. Der Verlust traditioneller Bindungen sowie neue religionsproduktive Synthesen von Elementen aus unterschiedlichen Religionstraditionen prägen ebenso die Szene wie eine große Zahl an Menschen, die sich nicht als religiös verstehen oder keiner Konfession eindeutig zuordnen wollen. Sofern religiöse Einstellungen als relevant angesehen werden, sind diese durch eine Präsenz unterschiedlicher Motive und Traditionsstränge bestimmt. Hier scheint eine hohe Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen auf. Sowohl im friedlichen Miteinander als auch im konfliktreichen Gegeneinander kommt es zur Ausbildung von (auch religiös bestimmten) „Parallelwelten".[2]

Nun geht die hochgradige Pluralisierung der religiösen Landschaft mit der Individualisierung religiöser Identitätsbildung Hand in Hand. Diese greift sowohl auf global kompilierte religiöse Elemente als auch auf geprägte traditionelle Ressourcen zurück. Angesichts der bunten Vielfalt und einer weitreichenden „Popularisierung" religiöser Elemente entkommt kein Mensch der Aufgabe, (s)eine Gestalt weltanschaulicher oder religiöser Beheimatung in der „Multi-Options-Gesellschaft" individuell auszubilden. Doch wie kann die Verschiedenheit der Elemente verstanden und eine solche individuelle Identitätsbildung orientiert werden?

Der Umstand, dass die individuelle Aufgabe eine vernünftige und verantwortbare Rekomposition des eigenen Glaubens realisieren soll, macht deutlich, dass die individuelle Stimmigkeit von Überzeugungen kommunikativ geweitet und argumentativ geprüft werden muss. Nur so kann der individuelle Standpunkt den Rückzug in das private kleine Glück überwinden und den überindividuellen Verpflichtungen gerecht werden. So ist auch der Transzendenzbezug im Kontext eines „kosmopolitischen Denkens" zu bewähren.[3] Das Leitprinzip eines mit Freiheit verknüpften kosmopolitischen Denkens ist die Idee der „Humanität".[4] Doch dürfte umstritten sein, was in differenten Universen des Verstehens unter Humanität verstanden werden soll und wie eine allen Menschen dienliche Menschlichkeit gelebt werden kann. Entsprechendes gilt auch auf religiöser Ebene. Unbestritten kann gesagt werden, dass Gott oder Göttliches nur dann kommunikativ überzeugen kann, wo er bzw. es „für alle Menschen" Bedeutung gewinnt und einsteht.[5]

Doch was dies genau bedeutet und wann Kriterien für eine solche umfassende Bedeutung erfüllt sind, muss im gemeinsamen Gespräch erst errungen werden. Der Hinweis auf konfliktive Interpretationen allgemeiner Regeln nötigt unter der Prämisse vernunftgeleiteter und kommunikativ vergewisserter Geltungsansprüche in den Dialog und leitet zu kontextsensitiven Sondierungen an.

Gerade wenn unterschiedliche Auffassungen mit dem Anspruch auf Wahrheit verbunden werden, was bei religiösen Überzeugungen in der Regel der Fall ist, kann davon ausgegangen werden, dass auch anthropologische Parameter, die in diesem Beitrag entwickelt werden, nur in differenten Gestaltformen ihren Ausdruck finden. In dieser Weise plädiere ich für eine wechselseitige Brechung und Befruchtung zwischen anthropologischer Grundlegung, makrologischer Orientierung und universalisierender Kommunikabilität auf der einen Seite sowie für konkrete Einzelgespräche, schrittweise diskursive Verständigung und mikrologische Sondierung auf der anderen Seite.

2. Krisenphänomene des Theismus

Seit Jahren wird religionssoziologisch eine Krise des personalen Gottesverständnisses angezeigt.[6] Nach einer inzwischen schon 15 Jahre alten Studie aus dem Umfeld der Giordano-Bruno-Stiftung (2002) glauben nur noch 36 % der Katholiken und sogar nur noch 23 % der Protestanten an einen persönlichen Gott.[7] Ungeachtet der anwachsenden Zahl der konfessionslosen Menschen dürfte sich dieser Trend wei-

[1] Zum entsprechenden Forschungsprojekt vgl. Bernhard Nitsche: *Glauben zwischen Trend und Milieu*, Berlin 2015 (EZW-Texte, 239); ders.: *Frömmigkeit und Marktförmigkeit.* Zur Sozioökonomie von Heilsökonomien, Berlin 2016 (EZW-Texte, 243); *Gott – jenseits von Monismus und Theismus*, hg. v. dems. / Klaus von Stosch / Muna Tatari, Paderborn 2016; *Menschliche Zugänge zu göttlicher Transzendenz.* Sondierungen für eine anthropologische Grundlegung interreligiös-dialogischer Theologie, hg. v. dems., Paderborn 2017 [im Erscheinen].

[2] Vgl. *Parallelwelten.* Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit, hg. v. Johann Evangelist Hafner, Stuttgart 2009 (ReligionsKulturen, 6).

[3] Vgl. Hans Küng: *Projekt Weltethos*, München/Zürich ^{11}2008; Ottfried Höffe: *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger.* Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung, München 2004; Kwame Anthony Appiah: *Der Kosmopolit.* Philosophie des Weltbürgertums, München 2009. Seyla Benhabib: *Kosmopolitismus ohne Illusionen.* Menschenrechte in unruhigen Zeiten, Frankfurt 2016 führt eine gelungene Auseinandersetzung mit den Problematiken des kosmopolitischen Gedankens. Zwar gehören „globale Menschenrechte" zum Standardrepertoire des politischen Diskurses, doch ist ihre transkulturell-philosophische Begründung und Rechtfertigung sehr umstritten. Manche sehen darin das „Trojanische Pferd" des westlichen Lebensstils, andere sehen in verbrieften Rechten einen unzulässigen Eingriff in die Souveränität demokratischer Staaten. Seyla Benhabib entwickelt ein diskursethisches Instrumentarium, um solche Gegensätze in kontextsensitiver Kommunikation zu überwinden.

[4] Hans M. Baumgartner: „Erzählung und Theorie in Geschichte", in: *Theorie und Erzählung in der Geschichte*, hg. v. Jürgen Kocka / Thomas Nipperdey, München 1979 (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, 3), 259–289, hier: 278; Bernhard Nitsche: *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte.* Eine transzendental-geschichtliche Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner, Münster u. a. 2001 (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 22), 85–94 u. ö.

[5] Peter Strasser: *Der Gott aller Menschen.* Eine philosophische Grenzüberschreitung, Graz u. a. 2002.

[6] Klaus-Peter Jörns: *Die neuen Gesichter Gottes.* Was die Menschen wirklich glauben, München 1999; Michael N. Ebertz: „Was die Deutschen heute glauben", in: *Christ in der Gegenwart* 48 (1996), 205–206.

[7] Vgl. http://www.fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehörigkeit-und-Gottesglaube_2002.pdf, zitiert nach: Anna-Lena Wiederhold / Katharina Böning: „Gott ist Energie", in: *Ohne Gott Leben.* Religionspsychologische Aspekte des „Unglaubens", hg. v. Sebastian Murken, Marburg 2008, 205–218, hier: 205.

ter verstärkt haben. Zugleich darf mit Reinhard Feiter gefragt werden, was jene Menschen denn genau ablehnen, wenn sie den christlichen und persönlichen Gott ablehnen.[8] Klärungsbedürftig ist ebenso, welche Kriterien der Beobachterperspektive die Zuordnung von religiösen Selbstbeschreibungen in der soziographischen Analyse zu dieser ablehnenden Haltung anzeigen.

Fragt man nach den Gründen für die Krise des Theismus, so sind diese historisch komplex[9], soziologisch facettenreich[10] und systematisch vielfältig[11]. Historisch verbindet sich die Säkularisierungsthese mit dem gesellschaftlichen Rückgang religiöser Institutionenbindung.[12] Soziologisch zeigen Pluralisierung und Individualisierung entscheidende Paradigmen des postsäkularen und posttraditionalen Zeitalters an. Die Menschen verstehen sich als sich selbst ermächtigende Subjekte.[13] Systematisch kann zunächst zwischen der Krise der Institution Kirche und der Gotteskrise unterschieden werden. Um die systematischen Problemkonstellationen aufzuzeigen, greife ich zunächst auf Zeugnisse transzendenzverbundener „spiritueller Wanderer" zurück.

Zwei selektive Voten, welche die Rede von Energie favorisieren, können für fünf Aspekte sensibilisieren. Eine Frau von 73 Jahren bekennt:

> „Natürlich gibt es Gott – oder etwas, das man als Gott bezeichnen kann – es gibt reale Hinweise darauf in dieser Welt. Nur die Annahme der biblischen Wesenheit Gott, die den Lauf der Welt planend vorherbestimmt, verstrickt einen in unüberwindbare Widersprüche. Gott ist der Wille zu sein. Reicht das nicht? Ist das nicht wunderbar genug? Alles ist aus dem Nichts entstanden, nur weil der Drang dazu da war. Der übermächtige Wille zu sein schafft Energie und aus Energie wurde Materie. Teile der Materie schafften es sogar, ein Bewusstsein zu entwickeln, ist das nicht ein Wunder? Warum brauchen wir heute noch den Glauben an einen großen Erschaffer, der uns Aufgaben gibt und Prüfungen unterzieht? Haben wir vielleicht so eine Angst davor, selbst die Verantwortung zu übernehmen?"[14]

Nach einem anderen Selbstzeugnis kann die zeitlose und raumlose „Kosmos-Energie" mit dem „Sammelbegriff Gott" bezeichnet werden. Doch darf diese „Kosmos-Energie" nicht „in einen maßgeschneiderten Menschen-Anzug" gezwängt und mit dem Prädikat einer „‚Ebenbildlichkeit'" versehen werden. Dies wird mit der Forderung verbunden, „sich von der ergrauten Gottesidee des uralten israelitischen Nomadenvolkes zu verabschieden"[15].

Blickt man auf solche Voten, so wird erstens die popularisierte Tragweite des Projektionsverdachtes deutlich. Zweitens spiegelt sich im Energie-Denken ein dominantes „kosmisches Bewusstsein", welches sowohl einer empirisch-wissenschaftlichen und kosmisch-evolutionären[16] als auch einer spirituellen „Sehnsucht nach Natur" Resonanz verleiht.[17] Drittens klingt im „Drang zum Sein" ein vitalistisches Motiv an, das von einem lebendigen und Leben eröffnenden Seinsverständnis inspiriert scheint. Dieses geht viertens mit einer fundamentalen Kritik am interventionistischen Verständnis Gottes einher, „der in die Welt eingreift" und „Wunder bewirken kann"[18]. Dahinter steht fünftens die Vorstellung des „großen Erschaffers", der einen „maßgeschneiderten Menschen-Anzug" trägt. So wird die menschenähnliche Vorstellung des Handelns Gottes problematisiert. Sie gilt einem interventionistischen Verständnis unnötiger Einzeleingriffe, normativer Direktiven, existenzieller Lasten und subjektiver Prüfungen. Dabei wird der personal-theistische Gott vielfach wie ein allmächtiger, allwissender und moralisch vollkommener Übermensch verstanden und allzu anthropomorph in Menschen-Ebenbildlichkeit gefasst.[19] Systematisch verbindet sich damit die Frage, wie ein christlicher Theismus diese anthropomorphe Menschenebenbildlichkeit kritisch weiten und auch in der Normalverkündigung überwinden kann.

Systematisch können diese populären Aspekte mit Klaus Müller um die Frage nach dem zeitlichen Anfang und Ende der Welt, also dem Problem der *creatio ex nihilo*, ergänzt werden.[20] Diese hatte schon Fichte als absoluten „Grundirrthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre" angesehen, weil er freie Schöpfung nicht in einer Logik der Liebe, sondern als einen göttlichen Willkürakt begreift.[21]

Sodann legt Müller den Finger in die zentrale Wunde der Probleme des kosmischen Übels, des unschuldigen Leidens und der Theodizee.[22] Wird die als individuell begleitende und bestätigende Gegenwart erfahrene Nähe Gottes positiv gewertet, so führen unschuldiges Leiden, enttäuschte Hoffnungen, vermisste Eingriffe oder empfundene Ferne zur Abkehr vom persönlichen Gott.[23] In dieser Hinsicht gilt die Frage der Rechtfertigung Gottes bzw. der Theodizee angesichts des unschuldigen Leidens der Menschen seit Georg Büchner als „Fels des Atheismus". Darauf kann später kurz zurückgekommen werden.

Angesichts der genannten Aspekte blicke ich zunächst auf den populären Projektionsverdacht. Sodann frage ich nach dem Verständnis von Freiheit, welches noch den freien schöpferischen Gott als willkürliche und entmündigende Größe betrachtet. Die Anthropomorphismuskritik leitet zu der Nachfrage an, ob das Denken im Ausgang vom Menschen überhaupt vermeidbar ist.[24] Schließlich bleibt zu prüfen, ob ein verändertes Verständnis von Personsein aus der Krise herausführen kann.

---

[8] Reinhard Feiter: „Das ‚apersonale Gottesbild' als Herausforderung (der Pastoral)", in: *„Selbst die Senioren sind nicht mehr die alten …"*. Praktisch-theologische Beiträge zu einer Kultur des Alterns, hg. v. Walter Fürst, Münster u. a. 2003, 127–136, hier: 129.

[9] Robert N. Bellah: *Beyond Belief*. Essays on Religion in a Post-Traditional World, New York 1970; Grace Davie: *Religion in Britain since 1945*. Believing without Belonging, Oxford 1994; Charles Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt 2009; Hubert Knoblauch: *Populäre Religion*. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt 2009.

[10] *Religions in the Modern World*, hg. v. Linda Woodhead, London 2001; Steve Bruce: *Religion and Modernization*. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis, Oxford 1992; *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, hg. v. Karl Gabriel, Gütersloh 1996; Detlef Pollack / Gergely Rosta: *Religion in der Moderne*. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt 2015.

[11] Hans-Joachim Höhn: *Der fremde Gott*. Glauben in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008; *Gott – ein Fremder in unserem Haus?* Die Zukunft des Glaubens in Europa, hg. v. Peter Hünermann, Freiburg u. a. 1996; *Wohin ist Gott?* Gott erfahren im säkularen Zeitalter, hg. v. Joachim Söder / Hubertus Schönemann, Freiburg u. a. 2013.

[12] Hans-Joachim Höhn: *Postsäkular*. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007; Gert Pickel: „Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich", in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 62 (2010), 219–245.

[13] Christoph Bochinger / Martin Engelbrecht / Winfried Gebhardt: *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion*. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur, Stuttgart 2009 (Religionswissenschaft heute, 3).

[14] Wiederhold / Böning: „Gott ist Energie" [Anm. 8], 206.

[15] Ebd., 207.

[16] Hier setzt der neue Atheismus an: Richard Dawkins: *Der Gotteswahn*, Berlin 2016 (Neuausgabe); Katharina Peetz: *Der Dawkins-Diskurs in Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften*, Göttingen 2013.

[17] *Sehnsucht nach Natur*. Über den Drang nach draußen in der heutigen Freizeitkultur, hg. v. Thomas Kirchhoff / Vera Vicenzotti / Annette Voigt, Bielefeld 2012.

[18] Detlef Pollack: *Die Kirche hat enorm an Einfluss verloren*. Interview Deutschlandfunk vom 17.5.2012, abgerufen wurde: http://www.deutschlandfunk.de/die-kirche-hat-enorm-an-einfluss-verloren.694.de.html?dram:article_id=206033 (letzter Abruf: 3.5.2017).

[19] John Hick: „God and Christianity according to Swinburne", in: *European Journal for Philosophy of Religion* 2 (2011), 25–37, hier: 28. Vgl. John W. Grula: „Pantheism reconstructed. Ecotheology as a successor to the Judeo-Christian, Enlightenment, and postmodernist paradigms", in: *Zygon* 43 (2008), 159–180. Für eine Kritik des Anthropomorphismus siehe Wesley Wildman: „Ground-of-Being-Theologies", in: *The Oxford Handbook of Religion and Science*, hg. v. Philip Clayton / Zachary Simpson, Oxford 2009, 612–632. Für eine Verteidigung anthropomorphen Gottdenkens siehe Peter Forrest: „In Defence of Anthropomorphic Theism", in: *European Journal for Philosophy of Religion* 3 (2011), 105–122.

[20] Vgl. Klaus Müller: *Streit um Gott*. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006, 244.

[21] Johann Gottlieb Fichte: *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, Hamburg 2012, 78; Gerhard May: *Schöpfung aus dem Nichts*. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo, Berlin 1978.

[22] Auch diejenigen Theologen, welche weder eine von Gott unabhängige Gegenmaterie als platonisches Gegenprinzip oder präexistentes Material annehmen und konsequent von einer freien Eröffnung der Welt aus Liebe sprechen, werden mit der Frage konfrontiert, warum Gott diese Welt – frei nach Leibniz – als beste aller seiner Möglichkeiten und nicht eine andere Welt geschaffen habe. Eine Welt ohne naturbedingte Übel wie Erdbeben, Tsunamis und das revolutionäre Fressen und Gefressen werden; eine Welt ohne unschuldiges Leiden und moralische Übel, ohne die Abgründe menschlicher Bosheit und menschlichen Vernichtungswillens.

[23] Hermann-Josef Wagener: *Entwicklung lebendiger Religiosität*. Die psychodynamische Basis religiöser Entwicklung – unter besonderer Berücksichtigung des Strukturgenetischen Ansatzes von Fritz Oser; Ostfildern 2002; *Ohne Gott Leben*, hg. v. Murken [Anm. 8].

[24] Bereits Kant: KpV A 237 hat herausgestellt, dass der Gedanke Gottes nur dann konsistent gedacht werden kann, wenn die göttliche Freiheit ohne jede Willkür gedacht wird.

2.1 Projektionshypothese

Die Auseinandersetzung mit der *Projektionshypothese* ist im Blick auf die öffentliche Debatte und das religiöse Denken offensichtlich weiterhin hoch aktuell.

Auguste Comte, der Stammvater des Positivismus und Schöpfer des Dreistadiengesetzes, betonte, dass die Welt mythisch durch die Annahme von Göttern erklärt wurde. Später wurde sie philosophisch unter Prinzipien erfasst. Im Zeitalter der positiven Wissenschaften ist es aber möglich, die Welt technisch zu beherrschen, die Menschen sozial zu lenken und die Gesellschaft strategisch zu steuern.[25] Diese technokratische Variante lebt von der Voraussetzung, dass alles, was sich dem Menschen in seinem erkennenden Weltbezug zeigt, durchschaut werden kann. Nicht unmittelbar und sofort, aber doch auf lange Sicht, so die These, kann alles durch empirische Gründe erklärt werden. Diese Haltung prägt auch die naturalistische Sicht des „neuen Atheismus".[26]

Ludwig Feuerbach hatte die praktische Dimension des Lebens im Blick, wenn er Aussagen über Gott als Ausdruck eines Zwiespalts im Wesen des Menschen und von daher als Aufgaben des Menschen interpretierte. Dieser Zwiespalt zeigt an, welche Menschlichkeit unter der Idee von Menschheit verwirklicht werden sollte. Er traute den Menschen als Gattung zu, dass Menschen nicht nur lieb sein können. Vielmehr, so seine These, können die Menschen die Liebe selbst, welche das Wesen Gottes ist, darstellen und verwirklichen. Gottesprädikate beschreiben daher Menschheitsaufgaben.[27]

Dieser göttliche Optimismus der Moderne wird durch andere Erfahrungen, etwa die radikale Kontingenzerfahrung des modernen Menschen, gebrochen. Nach Hölderlin erfährt sich der titanische und zugleich heimatlose moderne Mensch wie Hyperion „von Klippe zu Klippe geworfen".[28] Frei nach Nietzsche bewegt sich der Mensch in seiner Realität stürzend vorwärts.[29] Angesichts des durchschlagenden Erfolges naturwissenschaftlicher Erklärungsverfahren und der unvorstellbaren Weite des Universums[30] ist den Menschen ihre Staubkornexistenz in der galaktischen Nische bewusst geworden.

Kann, so ist dann zu fragen, vernünftig begründetes Denken des Göttlichen möglich sein, welches erstens nicht dem Projektionsverdacht unterliegt und zweitens die These aufbricht, wonach alles mit empirisch-wissenschaftlichen Gründen erklärt oder durch menschliche Anstrengung bewältigt werden kann?

Die Kritik an einem Gott, der punktuell in die Welt eingreift und dabei willkürlich handelt, verstößt zunächst gegen die funktionale Durchbestimmung und empirische Erklärung der Vorgänge in der Welt. Diese funktionale Sicht ist für die moderne Weltbetrachtung maßgeblich.[31] Im Kontext dieser funktionalen Sicht der Wirklichkeit verbindet sich die Vorstellung Gottes offensichtlich vielfach mit der wissenschaftlich problematischen Vorstellung von Gott als einer Größe, welche direkt in die endliche Wirklichkeit eingreift. Erwählung oder Verwerfung oder der große „Marionettenspieler", der lenkend alle Fäden in der Hand hält, sind dann mögliche Leitvorstellungen. Diese können natürlich auch durch biblisch motivierte Rollenbeschreibungen vom „Töpfer", „Hirten", „Kriegsherrn" oder „Schicksalslenker" usw. provoziert sein. Interventionistische Vorstellungen machen Gott zu einem „Lückenbüßer" (Bonhoeffer), der die Gesetzmäßigkeiten der Welt, die er selbst geschaffen hat, entweder außer Kraft setzt oder noch ausstehende empirisch-wissenschaftliche Erklärungslücken innerhalb des Weltzusammenhanges besetzt. Allerdings führt der Fortschritt empirischer Wissenschaften und das Wachstum innerweltlicher Erklärungen hier zu verlustreichen Rückzugsgefechten. Weil die Rede vom welt- und geschichtsmächtigen „Handeln Gottes"[32] in eine tiefe Krise geraten ist und ein widerspruchsfreies Miteinander von Glaube und Naturwissenschaft weiter umstritten bleibt, neigen viele Menschen zu einem unengagierten und weltlosen Deismus. Dieser spricht von Gott ggf. im Anfang und am Ende. Aber er überlässt die Welt, wie ein Perpetuum mobile, dem Lauf ihrer Zeiten und den innerweltlichen Wirkungszusammenhängen.

Doch ist damit das Problem gelöst, warum es überhaupt Welt gibt und wie diese Welt zu verstehen ist? Leibniz und Heidegger fragen daher: „Warum ist überhaupt etwas, und nicht vielmehr nichts?"[33] Wittgenstein folgert: „Nicht wie die Welt ist, sondern dass die Welt ist – das ist das Mystische."[34] Auch wenn alle Vorgänge in der Welt empirisch rekonstruiert werden könnten, was angesichts der Nichtprognostizierbarkeit subatomarer Prozesse problematisch erscheint, zeigt sich das Ganze der Wirklichkeit als eine Größe, die dem Denken und Handeln des Menschen immer schon als ein „Umgreifendes" voraus liegt.[35] Das Ganze oder Umgreifende der Wirklichkeit kann nie vollständig eingeholt werden. Daher kann es auch nicht im Sinne einer totalitären Ganzheit in sich abgeschlossen werden. Doch wie ist das zu deuten?

Seit dem platonischen Sokrates wissen die Menschen, dass sie in jedem Wissen zugleich ein Wissen von ihrem Nichtwissen haben. Naturwissenschaftliche Verfahren können endliche Sequenzen in der Welt erfassen und extrapolieren. Wo dies in einer Überschreitung auf die Deutung des Ganzen der Wirklichkeit erfolgt, wird in All-Aussagen ein Überschritt von der Physik zur Metaphysik vollzogen. Deshalb hat der kritische Rationalismus deutlich gemacht, dass alles Erkennen in der Welt unabschließbar und darum zukunftsoffen ist. So kann Wissen von Welt und im Ausgang von Vorgängen in der Welt nur in vorläufigen Hypothesen gefasst sein. Diese sind prinzipiell revidierbar und darum überholbar.[36]

Im Rahmen der philosophischen Erkenntnistheorie führt diese Selbsteinsicht in die Vorläufigkeit allen menschlichen Wissens seit den Tagen von Platon zu der philosophischen Auffassung, dass die Menschen ihr Erkennen in der Welt nur angeleitet unter Ideen realisieren können. Dazu gehört auch die Idee von einer zusammenhängenden Einheit der Weltwirklichkeit.[37] Einheit wird auch dann noch vorausgesetzt, wenn mit der logischen Möglichkeit verschiedener Welten gerechnet wird. Diese Leitidee fordert auf der anderen Seite aber auch, der Wirklichkeit selbst (postulatorisch) eine solche Einheit zu unterstellen. Nur dann ist es möglich, die begegnende Wirklichkeit nicht als ein undurchsichtiges Chaos, sondern als einen verstehbaren und wissenschaftlich beschreibbaren Kosmos zu begreifen.[38] Für die Welterkenntnis des Menschen verbindet sich die Idee der Einheit mit der Idee von Wahrheit. Für die Weltpraxis des Menschen verbindet sich die Idee der Einheit mit der Idee des Guten.

Wie kein anderer hat Immanuel Kant diese Orientierung des menschlichen Denkens und Handelns durch Ideen herausgearbeitet.

[25] Auguste Comte: „Das Gesetz der Geistesentwicklung der Menschheit oder das Dreistadiengesetz", in: ders.: *Rede über den Geist des Positivismus.* Übers., eingeleitet und hg. v. Iring Fetscher, Hamburg 1994, 5–22.

[26] Vgl. Peetz: *Der Dawkins-Diskurs* [Anm. 17]. Ob Projektion im Gegenzug und erkenntnistheoretisch auch als Inspiration zur Geltung gebracht werden kann, bleibt zu diskutieren. Vgl. Joachim Negel: *Projektion als Inspiration.* Versuch einer phänomenologischen Reformulierung des Offenbarungsbegriffs, Freiburg u. a. 2015.

[27] Vgl. Eberhard Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 129–132.188–195.

[28] Friedrich Hölderlin: *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, in: ders.: *Sämtliche Werke und Briefe*, I, hg. v. Günter Mieth, Darmstadt 1970, 575–744.

[29] Friedrich Nietzsche: „Die fröhliche Wissenschaft", 125, in: *Kritische Studienausgabe*, III, hg. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari, München 1999, 481.3–23: „Stürzen wir nicht fortwährend?". Vgl. Magnus Striet: *Das Ich im Sturz der Realität.* Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches, Regensburg 1998.

[30] Dirk Evers: *Raum, Materie, Zeit.* Schöpfungstheologie im Dialog mit naturwissenschaftlicher Kosmologie, Tübingen 2000; Bernulf Kantscheider: „Chaos und Selbstorganisation in Natur- und Geisteswissenschaft", in: *Selbstorganisation.* Ein Denksystem für Natur und Gesellschaft, hg. v. Miloš Vec u. a., Köln u. a. 2006, 66–90.

[31] Höhn: *Der fremde Gott* [Anm. 12], 155–190.

[32] Vgl. *Handeln Gottes.* Beiträge zur aktuellen Debatte, hg. v. Roman A. Siebenrock / Christoph J. Amor, Freiburg u. a. 2014 (Quaestiones disputatae, 262); Klaus von Stosch: *Gott – Macht – Geschichte*, Freiburg u. a. 2006, 170 spricht von einem „Handeln Gottes in der kontingenten Öffnung der Naturgesetze". Ob sich diese Kategorie bewähren kann, bedarf der weiteren Diskussion.

[33] Vgl. *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts*, hg. v. Daniel Schubbe u. a., Hamburg 2013.

[34] Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus.* Werkausgabe, I, Frankfurt 2004, 6.44.

[35] Volker Gerhardt: *Der Sinn des Sinns.* Versuch über das Göttliche, München 2014: „Den Begriff des ‚Umgreifenden' nehme ich von Karl Jaspers auf. Er exponiert die existenzielle Bedeutung des Göttlichen. Man kann aber auch mit Wolfgang Cramer und Dieter Henrich von der Welt und Selbst umfassenden ‚Ordnung' sprechen. Denn Ganzes und Teil stehen in einer strukturierten Verbindung, auf die wir vertrauen und die den Begriff der Ordnung verdient." (348, Anm. 2)

[36] Vgl. Karl R. Popper: *Logik der Forschung*, Berlin ^{3}2007; Alexander Loichinger: „Was soll das Ganze? Naturwissenschaftliche und religiöse Beschreibungssysteme", in: *ET Studies* 7 (2016), 87–106.

[37] Vgl. Gerhardt: *Der Sinn des Sinns* [Anm. 36], 76–88.95–110; vgl. Kant: KrV, B 391–B 396.

[38] Vgl. Richard Schaeffler: *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit.* Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg/München 1995, 106f.

Diese Ideen sind notwendig, weil sie die Vernunft in ihren Aufgaben orientieren. Das Ganze der Wirklichkeit finden wir weder einfach vor, noch können wir es (im Sinne einer beherrschbaren Totalität) herstellen. Vielmehr gibt es uns zu denken.[39]

Weil sich das Dasein der Welt nicht aus sich selbst erklärt und das Ganze der Wirklichkeit kein Gegenstand unserer Erkenntnis ist, können die Fragen nach dem „Warum" und „Woraufhin" der Welt sowie die Fragen nach dem „Wozu" und „Wofür" des Lebens in der Welt empirisch-wissenschaftlich nicht beantwortet werden. Der Sinn menschlicher Sinngebungen ist deutungsoffen[40], zukunftsoffen[41] und transzendenzoffen[42]. Der Sinn des uneinholbar Ganzen wird immer in persönlichen Existenzstellungnahmen einzelner Menschen vorweggenommen und in individuellen Sinnentwürfen *de facto* bezeugt.[43]

Für jeden Menschen ist es selbstverständlich, „Ich" zu sagen und vom eigenen „Ich" aus zu denken. Die dadurch gegebene existenzielle Konsistenz der Erste-Person-Perspektive macht verständlich, warum das Göttliche als freier Grund des bewussten Lebens begriffen werden kann.[44]

Unter diesen philosophischen Voraussetzungen des Bezuges auf das Ganze der Wirklichkeit ist dieses Ganze, das zu denken gibt und der Deutung bedarf, wie ein Horizont. Zur Charakteristik des Horizontes gehört es, dass er sich – wie bei einer Fahrt mit dem Schiff über das Meer – in dem Maße entzieht, wie Menschen in ihn vorzudringen versuchen.

Wird dieser Horizont des Ganzen der Wirklichkeit nicht totalitär geschlossen, sondern in seiner Unabschließbarkeit als Möglichkeit einer Anders-Macht geglaubt und bezeugt, so wird der Horizont als ein Horizont verständlich, welcher den Unterschied zwischen dem faktischen Dasein der Welt und dem möglichen Nichtsein der Welt verständlich macht.[45] Weil dieser Bedeutung gebende Horizont im geschöpflichen Dasein als Bedingung positiver Wirklichkeit aufscheint, kann dieser Gott im Rückbezug zur endlichen Wirklichkeit auch als eine „alles bestimmende Wirklichkeit"[46] gedacht werden. Dabei ist klar, dass die spezifische Charakteristik dieser Anders-Macht zugleich darüber bestimmt, wie sie als alles bestimmende Wirklichkeit verstanden werden kann.

2.2 Zur Dialektik der Freiheit sich selbst ermächtigender Subjekte

Wer den angesprochenen Konflikt zwischen der freien und verantwortlichen Selbstermächtigung von Menschen und der christlichen Rede vom schöpferischen Gott verstehen will, wird auf eine eigentümliche *Dialektik im Freiheitsverständnis* der sich selbst ermächtigenden Subjekte aufmerksam.

Das inzwischen auch kirchlich anerkannte Prinzip der Religionsfreiheit macht deutlich, dass Freiheit und religiöse Überzeugung zusammengehören. Deshalb kommt es notwendig zu einer Pluralisierung, Individualisierung und Verflüssigung des religiösen Feldes.[47] Religionszugehörigkeit und Religionsausübung werden der freien Entscheidung des Einzelnen unterstellt. Diese wollen sich weithin als „sich selbst ermächtigende Subjekte" verstehen.[48] Mit der Betonung eigener Freiheit und Verantwortung sind spirituelle Fragen und existenzielle Sinnstiftungen erwünscht, inhaltliche (dogmatische) Vorgaben oder institutionelle Bindungen nicht. So überwiegt die Haltung eines „Believing without Belonging".[49] Dieser Zusammenhang erklärt Bindungsschwäche, Institutionenferne und eine starke Reserve gegenüber vorgegebenen und autoritätsbestimmten Lehren.

Aber die Individualisierung erklärt noch nicht den am Fallbeispiel diagnostizierten Widerstreit zwischen freier Eigenverantwortung und einem Denken an Gott als freien Schöpfer. Dieser Konflikt wird erst verständlich, wenn Freiheit primär als reale und individuelle Wahlfreiheit im Kontext möglichst vieler offener Optionen verstanden wird. Dann geht es um den konkreten Raum von realen Spielräumen und ihrer möglichst großen Offenheit, um jederzeit neu entscheiden und andere Optionen wählen zu können. Wenn die Freiheit Gottes unter diesem Blickwinkel verstanden wird, muss sie als Freiheit willkürlicher Allmacht und beliebig wechselnder Absichten erscheinen. Ein solcher Gott ist unkalkulierbar und widersprüchlich.

Obwohl ein solches willkürliches Freiheitsverständnis seit Immanuel Kant als überwunden gelten darf, weil Freiheit ein „Vermögen des Unbedingten"[50] impliziert, wird das im Kontext nachtraditionaler Lebensstile zum Problem. Zwar kann Gott unter der Idee vollkommener Freiheit konsistent gedacht werden. Deshalb kann diese göttliche Freiheit, die menschliche Freiheit will, achtet und erhält, strukturell nicht gegen die menschliche Freiheit ins Spiel gebracht werden.[51] Doch ist ein solches Vernunftverständnis, welches formal unbedingte Freiheit durch das Vermögen zum Unbedingten auszeichnet, gerade deshalb für viele Zeitgenossen problembeladen. Eine formal unbedingte und material vernünftig geregelte Freiheit kennt ihr innewohnende Verpflichtungen. Diese vernunftgemäßen Verpflichtungen sind nach Kant wie „göttliche Gebote" anzusehen.[52] Dies gilt zumal, wenn Gott selbst unter der Idee vollkommener Freiheit als existierend angenommen wird, sodass der Sinn menschlicher Freiheit nicht nur unter vernunftgemäßen Anforderungen steht, sondern auch als kritische Instanz im „Gegen-Über" fungiert, die vernunftgemäße Rechenschaft einfordert.

Als kritische Instanz gegenüber wechselnden Lebensoptionen und wandelnden Willensbestimmungen in individuellen und libertären Subjektivierungsakten[53] werden sowohl die rechenschaftspflichtige Freiheit als auch der freie Gott zum Problem. Denn der Sehnsucht nach Freiheitsspielräumen angesichts institutionalisierter Individualität, dem hohen Maß an subjektiven Orientierungsleistungen und gesellschaftlichen Verpflichtungen[54] korrespondiert offensichtlich eine „Sehnsucht nach Entlastung"[55] und Entpflichtung. Es liegt auf der Hand, dass die spezifische Attraktivität energetischer oder abstrakter Konzepte des Göttlichen solchen Wünschen nach Entlastung und Entpflichtung entgegenkommt, weil sie weder mit ethischen Verpflichtungen noch mit letztinstanzlichen Rechenschaftspflichten verbunden sind.

2.3 Zum Problem von Persönlichkeit als Endlichkeit

Die Krise des personalen Theismus weist dann auf das Problem der Rede vom *persönlichen* Gott hin. Eine Stärke der Rede vom persönlichen Gott liegt darin, dass eine je eigene Beziehung Gottes zu jedem einzelnen menschlichen Individuum und welthaften Geschöpf unterstellt werden darf. Die Schwäche dieser Vorstellung bricht hervor, wenn Persönlichkeit eine konkrete, individuell geprägte, geschichtlich

[39] Vgl. Hans Michael Baumgartner: *Kants „Kritik der reinen Vernunft"*. Anleitung zur Lektüre, Freiburg/München 1985.

[40] Wolfgang Welsch: *Homo mundanus*. Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne, Weilerswist 2012, 920.

[41] Vgl. Georg Sans: „Wie weit kann die Philosophie der Religion vorgreifen? Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg", in: *Vom wahrhaft Unendlichen*. Metaphysik und Theologie bei Wolfhart Pannenberg, hg. v. Gunther Wenz, Göttingen 2016, 197–212, besonders: 203–208.

[42] Gerhardt: *Der Sinn des Sinns* [Anm. 36], 47–51.

[43] Vgl. Herrmann Krings: *Transzendentale Logik*, München 1964, 109.341; Walter Kasper: *Theologie und Kirche*, II, Mainz 1999, 28–50; Theodor Schneider: *Was wir glauben*. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, Düsseldorf [4]1991, 21f.

[44] Vgl. Gerhardt: *Der Sinn des Sinns* [Anm. 36], 27.

[45] Vgl. Hans-Joachim Höhn: „Radikale Verschiedenheit. Aktualität und Relevanz einer theologia negativa", in: *Gott*, hg. v. Nitsche / von Stosch / Tatari [Anm. 2], 271–290.

[46] Rudolf Bultmann: *Glaube und Verstehen*, I, Tübingen 1933, 26; Wolfhart Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973, 304.

[47] Vgl. Roman A. Siebenrock: „Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*", in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, IV, hg. v. Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath, Freiburg u. a. 2005, 125–218.

[48] Bochinger / Engelbrech / Gebhardt: *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion* [Anm. 14], 77–80.

[49] Davie: *Religion in Britain since 1945* [Anm. 10]; Winfried Gebhardt: „Believing without Belonging? Religiöse Individualisierung und neue Formen religiöser Vergemeinschaftung", in: *Im Dialog*. Systematische Theologie und Religionssoziologie, hg. v. Ansgar Kreutzer, Freiburg u. a. 2013, 297–317.

[50] Vgl. die Hinweise bei Thomas Pröpper: *Theologische Anthropologie*, I, Freiburg 2011, 395; Rudolf Langthaler: *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant*. Philosophische Perspektiven zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz, Berlin 2014, 39–64, besonders: 41f.

[51] Thomas Pröpper: *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, München 1985, 88–96.

[52] Immanuel Kant: *Werkausgabe*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt 1974–1978, hier: KrV, B 847.

[53] Richard Schaeffler: *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg u. a. 1973; Gerhardt: *Der Sinn des Sinns* [Anm. 36], 47.

[54] Vgl. Jürgen Habermas: *Vom Schwinden der Solidarität*. Interview mit RP-Online vom 10.12.2012, abgerufen wurde: http://www.rp-online.de/kultur/vom-schwinden-der-solidaritaet-aid-1.3101079 (letzter Abruf: 3.5.2017).

[55] Ulrich Eisel: „Gespenstische Diskussionen über Naturerfahrung", in: *Sehnsucht nach Natur*, hg. v. Kirchhoff / Vicenzotti / Voigt [Anm. 18], 263–280, hier: 266ff; Judith Könemann: *Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaube ich*. Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne, Opladen 2002, 269, dort allerdings durch Bindung und Sicherheit.

umrissene und sozial begrenzte Gestalt zur Sprache bringt. Oft ist diese Gestalt auch einseitig männlich gefasst und kann dadurch Akzeptanzprobleme hervorrufen.[56]

Als ein maßgeblicher Grund der Krise scheint bei vielen Zeitgenossen die anthropomorph aufgeladene Vorstellung Gottes als einer konkreten Persönlichkeit zu gelten, die als vormodern und mythisch empfunden wird. Solche Kategorialisierung findet statt, wenn Gott als ein „potenziertes Menschlein", „höchstes Seiendes"[57] oder als „übergroße Persönlichkeit", mithin als eine beschreibbare „Entität"[58] oder als ein seiendes „X" mit Eigenschaften angesehen wird. Dann zieht die Personifikation Gottes eine Verendlichung nach sich, und das Gottesbild wird zu einem Götzenbild. Dieses erscheint als „naive und rational besser fassbare Erfindung der Menschen"[59].

Die Einsicht in die Endlichkeit der Beschreibungen von Persönlichkeit ist mit Johann Gottlieb Fichte aufzunehmen.[60] Das Problem besteht darin, dass der erkennende Verstand immer nur endliche Vorstellungen von einer Persönlichkeit hat. Diese sind durch konkrete Vorstellungen oder sinnlich vermittelte Erfahrungen bestimmt. Die Rede von der Persönlichkeit ist daher ein „synthetischer" Begriff. Fichte kritisiert nach Falk Wagner noch die Möglichkeit, von einem Selbst-Bewusstsein Gottes zu sprechen. Ein solches Selbst-Bewusstsein verlangt für ihn den Ausgriff der transzendentalen Aktivität auf konkrete Gegebenheiten. Diese widerfahren dem Menschen, der aus dieser Passivität allererst zu sich selbst zurückkehrt. Das Selbst-Bewusstsein wird durch eine weltbezogene Reflexion konstituiert, also durch eine Reproduktion der Subjekt-Objekt-Spaltung, die Fichte schon früh als Ungenügen der Subjekttheorie kritisiert hat. Eine synthetische Einheit kann die Einheit des menschlichen Subjektes nicht im Ursprung begründen. Noch weniger ist sie dazu geeignet, die Einheit eines göttlichen Subjektes angemessen zu begreifen.

Allerdings führt der späte Fichte aus dieser Krise heraus, wenn er das Absolute als absolutes Leben, absolute Liebe und absolutes Licht bestimmt, das unendlich und unverfügbar ist.[61] Wird der Begriff „absolut" nicht als völlige Abgelöstheit, sondern im Sinne unverfügbarer und freier Souveränität verstanden,[62] dann gilt: „Der Mittelpunkt von allem war das reine Licht. Soll es zu diesem wirklich kommen, so muß der Begriff gesetzt und vernichtet und ein an sich unbegreifliches Seyn gesetzt werden."[63] Das unbegreifliche Sein überfordert das menschliche Denken und ermöglicht dieses zugleich als Bild seiner selbst. Wird nun einerseits das Denken selbst als freies Denken verstanden und andererseits auch unter Leitmotiven von Leben und Liebe formuliert, so scheint ihm der Charakter souveräner, aber bestimmter Freiheit zuzugehören. Doch ist diese Freiheit in keiner Weise willkürlich zu fassen.

Für das Verhältnis von Gott und Persönlichkeit folgt daraus: Gott ist nicht in endlichen Symbolisierungen als übergroßer Mensch zu „kategorialisieren". Er ist unter Ideen (und Postulaten) transzendental-kritisch zu orientieren. Der spezifische Freiheitsaspekt des Denkens und Lebens legt es nahe, eine mögliche geschichtlich bestimmte Persönlichkeit Gottes im Ausgang von höchster freier Subjektivität zu denken.

2.4 Konsequenzen: wie (nicht) sprechen?

Wer auf Kants Vermögen des Unbedingten rekurriert, wird einsehen, dass der formal unbedingten menschlichen Freiheit nur eine solche Idee als Gehalt entspricht, die höchste Vernunft und höchste Freiheit ist. Eine solche Idee kann für den Gottesgedanken ansprechbar machen und ihn plausibilisieren, ihn aber nicht hinsichtlich seiner Existenz beweisen. So kommt das religionsphilosophische Denken an eine Grenze, wodurch Gott oder Göttliches als vernünftige Möglichkeit bestimmbar wird.[64] Das Vermögen des formal Unbedingten, dem material eine Idee des Unbedingten entspricht, ist mit der Idee des Unendlichen verfugt. Denn die Unendlichkeit und Vollkommenheit in der Idee überschreitet die endliche Vorstellungskraft des Menschen radikal. Emmanuel Levinas zufolge „deportiert"[65] die Idee des Unendlichen das menschliche Denken. Werden die Ideen des Unendlichen und Unbedingten mit Levinas auch metaphysisch konnotiert, so kann nach Anselm von Canterbury gefolgert werden: Gott oder Göttliches ist nicht nur das Größte, das überhaupt gedacht werden kann, sondern größer noch als alles, was überhaupt gedacht werden kann.[66] Göttliches bezeichnet mithin eine Vollkommenheit, die unendlich und unbedingt und darum unverfügbar ist.[67]

Dies hat drei Konsequenzen: Erstens ist es der Mensch, der über die Einheit und Ganzheit seiner Wirklichkeit nachdenkt. In dieser Weise ist die anthropologische Perspektive unumgänglich. Sie bleibt bestehen, auch wenn Menschen sich unter „evolutionären Vorzeichen" verstehen, eine „kosmische Frömmigkeit" pflegen, an „die Mutter Natur" glauben oder sich selbst als „Ausgeburt der Evolution" begreifen.[68]

Zweitens kann das unbegreifliche Voraus von Welt und Mensch als Horizont oder als Grund jener unabschließbaren Dynamik des menschlichen Geistes gefasst werden, der alle endlichen Vorstellungen übersteigt.[69] Dies bedeutet im Gegenzug, dass die unabgrenzbare Dynamik des geistigen Selbstvollzugs des Menschen mit dem späten Fichte und Hans-Jürgen Verweyen als „Bild"[70] und genauer noch biblisch und mit Richard Schaeffler als „Abbild-Handlung"[71] des Unbedingten und Uneinholbaren zu denken ist.

Drittens kann das Göttliche darum nur im Gleichnis des Menschen zur Sprache kommen. Deshalb ist das, was Kant als analogen, verweisenden oder „symbolischen Anthropomorphismus" vorstellt, vermut-

[56] Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza: *Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet.* Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997.

[57] Martin Heidegger: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957; vgl. Johannes Brachtendorf: „Heideggers Metaphysikkritik in der Abhandlung ‚Nietzsches Wort ‚Gott ist tot'", in: *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, hg. v. Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Hamburg 2011, 105–128 und Rainer Thurnher: „Heideggers Distanzierung von der metaphysisch geprägten Theologie und Gottesvorstellung", in: *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, hg. v. Fischer / von Herrmann [a. a. O.], 175–194.

[58] Wiederhold / Böning: „Gott ist Energie" [Anm. 8], 207.

[59] A. a. O. Für eine Kritik des Anthropomorphismus siehe Wildman: „Ground-of-Being-Theologies" [Anm. 20], 612–632. Für eine Verteidigung anthropomorphen Gottdenkens siehe Forrest: „In Defence of Anthropomorphic Theism" [Anm. 20], 105–122.

[60] Vgl. Falk Wagner: *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gütersloh 1971, 28–131, besonders: 28–38.105–112, hier: 58.

[61] Wolfgang Janke: *Die dreifache Vollendung des deutschen Idealismus*, Amsterdam/New York 2009, 200–213.304–318: „[S]o enthüllt sich die objektiv verhüllte Welt am Ende als Offenbarung, da das absolute Sein und Leben in der einigenden Einheit absoluter Liebe in sich einkehrt." (317)

[62] Richard Schaeffler: „Ist Gott ‚das Absolute'? Ist ‚das Absolute' Gott?", in: *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Buddhismus*, hg. v. Andreas Bsteh, Mödling 2001, 241–257. Zur theologischen Konsequenz vgl. Pröpper: *Theologische Anthropologie* [Anm. 51]: Wenn Gott „relativ (auch ihm gegenüber) Selbstständiges neben sich gewollt und erschaffen hat [...], dann kann man dies [...] zwar als Beschränkung, aber doch nur – da er sich ja *selbst* dazu bestimmt hat, sich bestimmen zu lassen – als freie und stets freibleibende *Selbst*beschränkung bezeichnen, die über seine Größe viel reicher und in andere Richtung zu denken erlaubt, als es das Theorem des Endlichen als Grenze oder eben als Moment des Absoluten (wahrhaft Unendlichen) nahelegt oder auch nur zulassen kann. Denn was könnte Größeres und Besseres gedacht werden als dieser schöpferisch-allmächtige Gott in seiner freilassenden, gemeinschaftssuchenden Güte?" (634f) Vgl. Magnus Lerch: „Monismus als Denkform christlicher Theologie?", in: *Gott*, hg. v. Nitsche / von Stosch / Tatari [Anm. 2], 153–168, hier: 164.

[63] Johann Gottlieb Fichte: *Die Wissenschaftslehre.* Zweiter Vortrag im Jahre 1804, Hamburg 1986, 39.

[64] Bernhard Nitsche: *Endlichkeit und Freiheit.* Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne, Würzburg 2003, 300–340, besonders: 308.

[65] Emmanuel Levinas: *Schwierige Freiheit.* Versuch über das Judentum, Frankfurt 1992, 28.

[66] Anselm: *Proslogion*, cap. II. cap. XV, in: Anselm: *Opera omnia*, I, hg. v. Franciscus Salesius Schmitt, Seckau u. a. 1938–1961 (ergänzter Neudruck 1984), 89–139. Vgl. Martin Kirschner: *Gott – größer als gedacht.* Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury, Freiburg 2013.

[67] Hier im Anschluss an Saskia Wendel: *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2010, 49–57.

[68] „Dass die Philosophie, wenn sie wahr sein soll, vom wirklichen Standpunkt des Philosophierenden aus erphilosophiert sein muss, meine ich ja wirklich. Es gibt keine andere Möglichkeit, objektiv zu sein, als dass man ehrlich von seiner Subjektivität ausgeht. [...] Die eigenen Augen sind gewiss nur die eigenen Augen; es wäre aber schildbürgerhaft, zu glauben, dass man sie sich ausreißen muss, um richtig zu sehen." Rosenzweig in einem Brief an R. Stuhl vom 2.6.1927, hier zitiert nach: Reinhold Mayer: „Einleitung", in: Franz Rosenzweig: Der Stern der Erlösung, Frankfurt 2002, XXI.

[69] Vgl. Schaeffler: *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit* [Anm. 39]: „Die transzendentale, d. h. zur Ermöglichung von Erfahrung unerlässliche Idee der Einheit des Ich wird, so verstanden, durch die Einzigkeit jenes göttlichen Wissens von uns legitimiert, dem wir in jedem Akt unseres Selbstbewusstseins abbildhaft antworten, und dies auch dann, wenn wir keinen Begriff davon haben, wie die Einheit dieses göttlichen Wissens von uns sich in der Vielfalt der Weisen unseres Selbstbewusstseins auseinanderlegt." (674)

[70] Hansjürgen Verweyen: *Gottes letztes Wort*, Regensburg [4]2002, 154–159.

[71] Vgl. zu Schaeffler: Nitsche: *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte* [Anm. 5], 213–218 u. ö.

lich unumgänglich.[72] Die Unendlichkeit und Vollkommenheit des Göttlichen weist über jede Kategorialisierung auf eine Unendlichkeit und Vollkommenheit hinaus, die uneinholbar ist.

Unter dieser Voraussetzung gilt: Wenn und sofern es Gott oder Göttliches gibt, ist es Horizont, Grund, Voraussetzung oder Prinzip – also eine „Bedingung der Möglichkeit" von Welt und von bewusstem Leben in Welt. Diese Bedingung kann der Mensch benennen, aber nicht als solche erkennen oder ergreifen. Daraus folgt: „Bilder sind Wege".[73] Bilder und Abschlussgedanken sind „synsemantische",[74] also den Bedeutungszusammenhang des Ganzen der Wirklichkeit auslegende Sinnstiftungen in konkreten Lebenspraktiken. Solche Grenzbestimmungen des Unverfügbaren führen den Menschen in die strukturellen Bedingungen seines Daseins zurück. Zu den Strukturbedingungen des menschlichen Selbstvollzuges gehört der konstitutive Welt-, Sozial- und Selbstbezug. Diese Bezüge können die faktische und legitime Mehrdimensionalität der Auslegung des Göttlichen strukturell erschließen und anthropologisch begründen.

3. Plädoyer für ein ganzheitliches Personverständnis

Zunächst zeigt der anthropologische Kontext, dass die Rede vom Menschen als einer Person[75] ebenso multidimensional ist wie das menschliche Leben. Angesichts der Vielfalt unterschiedlicher Auffassungen und auseinanderstrebender Begründungen plädiere ich dafür, das menschliche Personsein „integrativ" und im Ausgang von den grammatischen Sprecherrollen des Menschen zu verstehen.

3.1 Hypothese: Anthropologische Strukturbedingungen als Voraussetzung von Gestaltungen des Transzendenzbezugs

Daher lautet der erste Teil meiner Hypothese:

Das Menschsein kann in der Dritten-Person-, in der Zweiten-Person- und in der Ersten-Person-Perspektive zur Sprache gebracht werden. Steht das ICH für den Selbstbezug, das DU für den Sozialbezug und das ES für den Weltbezug, dann scheinen der Welt-, Sozial- und Selbstbezug strukturelle Grundfiguren des Menschseins anzuzeigen, die konstitutiv zum Menschsein gehören.

Mit dem Selbst-, Sozial- und Weltbezug werden strukturelle Dimensionen des menschlichen Daseins bezeichnet, die phänomenologisch identifiziert werden können. Da sie wesentlich zum Menschsein gehören, darf vermutet werden, dass sie von transkultureller und transreligiöser Relevanz sind. Der Mensch ist als Geist in Welt zugleich ein leiblich und materiell verfasstes Wesen sowie ein Mensch unter Menschen. Wenn die strukturelle und phänomenologische Unterscheidung von Selbst-, Sozial- und Weltbezug Akzeptanz findet, stellt sich die Frage nach einem Einheit stiftenden Prinzip, das zugleich „Bedingung der Möglichkeit" solcher Bezugnahme ist. Zudem ist nach der strukturierenden Funktion dieser menschlichen Grunddimensionen zu fragen. Diese findet einen individuell, kontextuell und kulturell unterschiedlichen Ausdruck. Insofern mit den genannten Grunddimensionen ein angemessener Fächer menschlichen Daseins entfaltet wird, kann gefragt werden, ob dieser Fächer auch Resonanzen erzeugt, die im Blick auf die Bestimmung und Auslegung großer göttlicher Transzendenz von strukturierender Bedeutung sind. So lautet der zweite Teil meiner Hypothese:

Die Dimensionen von Selbst-, Sozial- und Weltbezug können als „menschliche Invarianten" (Raimon Panikkar)[76] strukturgenetisch verständlich machen, warum Menschen auf unterschiedliche Weise, d. h. auch im Ausgang von ihrem Weltsein, ihrem sozialen Sein und ihrem bewussten Selbstsein, Bezug auf das Göttliche nehmen und entsprechende naturale bzw. mundane, ethische bzw. soziale und subjektivierende bzw. bewusstseinsbestimmte Symbolisierungen solcher Transzendenz vornehmen.[77]

Damit verbindet sich eine dritte Teilhypothese: Soweit die ersten beiden Teilhypothesen im Spiegel konkreter Beispiele aus unterschiedlichen religiösen Traditionen validiert und in mikrologischen Studien als relevant elaboriert werden können, ergibt sich dadurch eine ergänzende Perspektive Komparativer Theologie. Wenn diese Voraussetzungen erfüllt sind, darf gefolgert werden:

Die verschiedenen Stile Komparativer Theologie können um die Sondierung eines anthropologisch-strukturgenetischen Ansatzes ergänzt werden. Dieser bietet makrologische Orientierung für mikrologische Studien an, sodass mikrologische Sondierung und makrologische Orientierung wechselseitig aufeinander verweisen und sich miteinander entwickeln.[78]

Diese Hypothese setzt die Faktizität religiöser Einstellungen voraus.

Die nachfolgenden Beispiele von Resonanzen im Ausgang vom Weltsein, vom sozialen Sein und vom bewussten Selbstsein des Menschen haben anzeigenden Charakter. Sie wollen analytisch aufmerksam machen. Im Verlauf des Projektes hat sich bereits ergeben, dass der Rekurs auf semantische Resonanzen und strukturelle Entsprechungen in der Beschreibung des Göttlichen in verschiedener Hinsicht differenzierungs- und ergänzungsbedürftig ist.[79] *Prima facie* führt hier die sprachphilosophische Unterscheidung zwischen Semantik, Syntax (Grammatik) und Pragmatik weiter.

Dabei wird nicht ausgeschlossen, dass unterschiedliche Erlösungsvorstellungen (z. B. Inkludiertsein, Rettung, Vollendung) und Bezugslogiken (z. B. kausal, dialogisch oder synergetisch) auch bleibende Differenzen anzeigen oder normative Ausschlüsse generieren.

3.2 Gott oder Göttliches im Weltbezug

Durch die leiblich vermittelte Materialität ist der Mensch konstitutiv in die kosmische Wirklichkeit eingebunden. Als *homo mundanus* weiß er sich in eine materielle Welt und Natur eingefügt, die ihm ontisch vorgegeben und evolutionär übergeordnet ist.[80] Daher spielen Naturerfahrungen in der modernen, naturwissenschaftlich bestimmten Weltauffassung eine große Rolle. Diese Tendenz wird durch das neoökologische Bewusstsein verstärkt.

Das Aufscheinen und Durchscheinen möglicher göttlicher Gegenwart in beeindruckenden Naturerfahrungen und Naturatmosphären wird insbes. in der Epoche der Romantik bezeugt. Wolfhart Pannenberg berichtet in solcher Weise von einer umfangenden Lichterfahrung im Winter 1945.[81] Bei vielen Menschen ist es der „bestirnte Himmel"[82] über ihnen, welcher die großen Fragen nach dem „Woher" und „Wohin", nach dem „Worin" und „Wozu" des Lebens wachruft. Werden solche diaphanen Naturerfahrungen im Horizont des Göttlichen begriffen, das in Natur wirksam und dieser vorgeordnet ist, so kann das Göttliche als Grund oder Prinzip der Naturwirklichkeit verstanden werden.

Wo die naturale und kosmische Wirklichkeit nicht als aus sich selbst heraus existierend gedacht wird, sondern ihrerseits mit Leibniz, Heidegger oder Wittgenstein als begründungsbedürftige Wirklichkeit

[72] Kant betont einen subtilen und analogen Anthropomorphismus. Dieser ist zulässig, wenn Menschen Gott so denken, *als ob* er Verstand, Willen usw. hätte; vgl. KrV tr. Dial. Anh. (I, 586ff). Der dogmatische Anthropomorphismus ist demgegenüber abzulehnen. Wer die Rede von Gott nicht bloß verweisend, analog und „symbolisch" begreift, sondern sie unter den Kategorien des Verstandes als vorstellbare Existenz schematisiert, gerät in den (dogmatischen) Anthropomorphismus; vgl. KU § 59 (II, 213); vgl. § 88 (II, 329).

[73] Jürgen Werbick: *Bilder sind Wege.* Eine Gotteslehre, München 1992.

[74] Vgl. Reiner Wimmer: „Die Religionsphilosophie des ‚opus postumum'", in: *Kant über Religion*, hg. v. Friedo Ricken / Francois Marty, Stuttgart 1992, 195–229; Ingolf U. Dalferth: *Gott.* Philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen 1992, 23–50, hier: 28.

[75] Eine gewisse Konzentration in der Rede von der menschlichen Person scheint möglich, wenn der menschliche Selbstvollzug als Selbst-, Sozial- und Weltbezug gekennzeichnet wird. In diesen drei Hauptdimensionen des Personseins kommt die weltlich-naturale Einbindung, die soziale Genese, Einbindung und Verantwortung sowie die eigenständige, sich selbst aktivierende Selbstgestaltung des Menschen zum Ausdruck. Vgl. Bernhard Nitsche: „Personsein – philosophische Problemlagen, interkulturelle Einsichten, transkulturelle Perspektiven", in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 134 (2012), 1–21; Martin Brasser: *Person.* Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Stuttgart 1999; *Person.* Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie, hg. v. Dieter Sturma, Paderborn 2001; Theo Kobusch: *Die Entdeckung der Person.* Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Darmstadt ²1997.

[76] Raimon Panikkar: *Trinität.* Über das Zentrum menschlicher Erfahrung, München 1993, 9.

[77] Vgl. Gerhardt: *Der Sinn des Sinns* [Anm. 36]; zur strukturellen Entsprechung zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen vgl. 49–51: „strukturelle Entsprechung", „Strukturanalogie".

[78] Komparative Theologie wird gegenwärtig auf vielfältige Weise realisiert. Hier wird der Versuch unternommen, mögliche Brückenphänomene und funktionale Äquivalente aufgrund von Strukturbedingungen des Menschseins verstehen zu können. Vgl. *The Problem of Choice in Comparative Theology*, hg. v. Francis Clooney / Catherine Cornille / Klaus von Stosch, New York 2017.

[79] Vgl. *Gott*, hg. v. Nitsche / von Stosch / Tatari [Anm. 2]; *Menschliche Zugänge*, hg. v. Nitsche [Anm. 2].

[80] Vgl. Welsch: *Homo mundanus* [Anm. 41].

[81] Wolfhart Pannenberg: „An Autobiographical Sketch", in: *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, hg. v. Carl Braaten / Philip Clayton, Minneapolis 1988, 11–18, hier: 12.

[82] Kant: KpV, A300.

angesehen und identifiziert wird, ist es möglich, sie als Widerschein einer größeren, göttlichen Wirklichkeit zu begreifen. Dann kann jeder Lichtstrahl, jedes Blatt im Wind und jede beeindruckende Naturerfahrung zum Wink des Unbegreiflichen werden.

In diesem naturbezogenen Licht erscheint das Göttliche als höchstes „ES". Das braucht Katholiken nicht zu erschrecken. Bereits Aristoteles oder Thomas von Aquin bestimmen den göttlichen Grund als ein höchstes oder erstes „ES", wenn sie die Bewegung (kinesiologisch) auf ein erstes unbewegtes Bewegendes; oder die endliche Welt (kausal) auf eine unendliche (absolute) Ursache eines höchsten Seienden; oder die sinnvolle Ordnung der Welt (teleologisch) auf einen höchsten ordnenden Geist zurückführen.[83] Auch dieser Zusammenhang stellt dem christlichen Denken in unseren Umbruchzeiten die Aufgabe, naturale und neutrische Motive neu zu bedenken. Dies wird möglich, wenn die körperlich-kosmische Verflechtung als legitimer Zugang zum Göttlichen anerkannt wird.

Noch das naturmetaphysische Denken Baruch Spinozas steht unter dem Anspruch des menschlichen Subjektes, die Welt und Gott vernünftig zusammen zu denken. In der Debatte um Spinoza ist allerdings umstritten, ob die Unterscheidung zwischen der göttlichen Natur (*natura naturans*) und der durch göttliche Natur evozierten weltlichen Natur (*natura naturata*) im Sinne eines Monismus oder im Sinne eines Panentheismus verstanden werden sollte.[84] Immerhin ist in der Unterscheidung zwischen der aktiv naturierenden Natur und der passiv naturierten Natur die Schöpfungsdifferenz formal aufrechterhalten.[85] Doch kann diese Differenz nicht als freie Setzung begriffen werden.[86]

Gegenwärtig wird der natural-kosmomorphe Bezug zum Ganzen der Wirklichkeit entschieden von Wolfgang Welsch vertreten. Unter evolutionären Vorzeichen charakterisiert er den dynamischen Prozess des Lebens durch einen Fächer steigender Entwicklungsmöglichkeiten. Im Blick auf das Ganze dieses evolutionären Prozesses behauptet Welsch zumindest formal auch eine Deutungsoffenheit der pluralen und bedeutungsgebenden „Sichten der Welt". Diese „gehören nicht nur zur Welt, sie machen die Welt aus"[87]. Ob dieser Ansatz eine angemessene Sicht menschlicher Freiheit erlaubt und auch für göttliche Gründung deutungsoffen ist, stellt ein Desiderat der Debatte mit Wolfgang Welsch dar. Werden evolutionäre oder naturwissenschaftlich inspirierte Konzepte eines dynamischen Holismus nicht totalitär in sich geschlossen, so kann noch ein „Holo-Movement" (Bohm) mit Pascual Jordan als Ausdruck eines Wirkens Gottes verstanden werden, der in diesem Holo-Movement nicht aufgeht.[88] Offensichtlich kommt es darauf an, ob die Natur selbst zur quasigöttlichen Instanz wird oder ob sie diaphane Membran ist, die für einen größeren Horizont offen gehalten ist, wobei dann das Verhältnis zwischen dem bestehenden Universum und seinem Horizont zu klären bleibt.

Vielfach verbindet sich eine kosmische Frömmigkeit mit der Rede von göttlichen Energien. Signifikant hat Fritjof Capra als Protagonist des Energiedenkens sein physikalisches Bild von kosmischen Energiekaskaden zugleich persönlichkeitsbestimmt als den kosmischen Tanz Shivas interpretiert.[89] Offensichtlich kann die natural gefärbte Energiesemantik mit einer sozialen Bezugslogik verbunden sein. In einer Onlinebefragung formuliert ein junger Mann, dass ihn die göttliche Energie „unterstützt"[90]. Demnach können kosmisch-naturale Semantiken mit sozialen oder freiheitlichen Bezugnahmen einhergehen. Wer hier nach kommunikativen Anschlussfähigkeiten fragt und solche christlich prekären Motive nicht von vornherein ausgrenzen will, kann die Chance von Brückenphänomenen sondieren.

Religionsgeschichtlich prominent kann ein solches Energiedenken im Daoismus identifiziert werden. Dieser unterscheidet im Sinne einer kosmisch geprägten Lebensordnung zwischen dem uneinholbaren, unerkennbaren und unaussprechlichen Dao und dem bestimmten oder benennbaren Dao. Dieses wird als Te in der Welt wirksam. Die Gegenwart des Te qualifiziert die endliche Wirklichkeit in einer Vielzahl von Polaritäten. Denn es ist der Ursprung von „Sein" (yu) und „Nichtsein" (wu). Als „das unpersönliche Prinzip" (li) ist es transimmanent, das Prinzip aller Prinzipien und der Weg aller Wege.[91] Es ist überall gegenwärtig und doch zugleich unfassbar. Es kann nur in der So-heit seiner Erscheinung innerhalb des Geschehens erfasst werden. Wie Ahn und Quelle, Vater und Mutter geht es allen Dingen voraus und ist vor dem Himmel entstanden, aus dem Geburtlosen geboren.[92]

Mit dem unnennbaren Tao wird von einem uneinholbaren Voraus und Innenprinzip der Wirklichkeit gesprochen.

Die christliche Grundfrage in solchen energetischen Denkformen ist, ob eine „kosmische Frömmigkeit"[93] oder ein „Kosmo-Mono-Theismus"[94] die Unverfügbarkeit des Göttlichen bewahren kann. Ist die göttliche Energie im Kosmos für Menschen beliebig verfügbar und durch Menschen gezielt lenkbar – oder nicht? Entscheidend ist die Frage, ob die Energie als Innen-Grund im Dasein oder als Milieu des Daseins durch Unverfügbarkeit gekennzeichnet ist. Bleibt eine Differenz denkbar, die traditionell als Gnade bestimmt werden könnte?

3.3 Gott oder Göttliches im Sozialbezug

Mit den Stichworten „Freiheit" und „Relationalität" sind Begriffe gesetzt, die den Perspektivwechsel auf den Sozialbezug des Menschen nahelegen. Damit ist eine Spezifizierung des Weltbezugs angezeigt, die nun nicht mehr Umwelt, sondern Mitwelt ist und ethische Verpflichtungen, gesellschaftliche Konstruktionen und soziale Machtpraktiken enthält. Mit der Einsicht, dass der Mensch nur unter Menschen ein Mensch ist, wird formal die weltbezogene Naturordnung als sinnbezogene Existenzordnung verstanden. Leiblich vermittelt begegnen sich Menschen und erschließen sich wechselseitig als „Du" und „Ich", was Jacobi, Rosenzweig und Buber[95] entschieden betont haben. Der Mensch lebt nicht nur von Beginn an in und aus Beziehungen, wie das von Bernd Jochen Hilberath und Matthias Scharer im Rahmen der Kommunikativen Theologie herausgestellt wird.[96] Wird das beziehungsbestimmte Leben des Menschen zugleich als ein kommunikatives Leben verstanden, so darf mit dem metakommunikativen Axiom von Paul Watzlawick gefolgert werden: „Man kann nicht nicht kommunizieren."[97] Die persönlichkeitsbestimmte Sozialität und Relationalität des Menschen gehört unausweichlich in das Feld der sozialen Beziehungen.

In vielen religiösen Traditionen verbindet sich der Gedanke göttlicher Wirklichkeit darum mit der Vorstellung Gottes als eines höchsten „DU". Dieses wird persönlich angerufen. In dieser Anrufung wird jene Gegenüber-Funktion aktualisiert, welche dem anthropologischen Zugang entspricht. Die DU-Anrufung kennzeichnet nicht nur die Herzmitte der biblischen und ersttestamentlichen Tradition. Sie ist auch für den Islam und viele andere Traditionen so selbstverständlich, dass sie hier nur knapp angedeutet zu werden braucht. Die DU-Anrufung ist in vielen Religionen mit der Hoffnung auf Rettung und dem Motiv der Befreiung verknüpft. Beispielhaft heißt es in einer vedischen Überlieferung: „Supreme Lord, ruling the spheres, hear, O wise God, as you pass on your way. Free us from fetters of every sort. Loosen our bonds that we may live!"[98]

Im Zusammenhang der jüdischen Gebetstradition verdient der Umstand Beachtung, dass manche hebräische Sprachzusammenhänge

[83] Vgl. *Gottesbeweise von Anselm bis Gödel*, hg. v. Joachim Bromand / Guido Kreis, Frankfurt 2011; *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, hg. v. Friedo Ricken, Stuttgart ²1998 (Münchener philosophische Studien, Neue Folge, 4).

[84] Anne Eusterschulte: „Weil Wahrheit bewährt werden will. Franz Rosenzweigs kritische Revision des Monismus", in: *Gott*, hg. v. Nitsche / von Stosch / Tatari [Anm. 2], 247–270.

[85] Vgl. Rainer Specht: „Baruch Spinoza (1632–1704)", in: *Klassiker der Philosophie*, I, hg. v. Otfried Höffe, München 1981, 338–359.

[86] Vgl. Albert Einstein: *Mein Weltbild*, Zürich 1953. Unter mundanen Vorzeichen und aufgrund seiner Faszination für die physikalische Welt konnte Albert Einstein in Anlehnung an Spinoza der Ordnung im Kosmos eine höchste göttliche Vernunft unterstellen. Diese kann der Mensch erkennen und ist ihrer teilhaftig. Allerdings ist dies bei Einstein und Spinoza eine Vernunft, die nur ihre eigene, eherne Gesetzmäßigkeit und darum keine Freiheit kennt.

[87] Welsch: *Homo mundanus* [Anm. 41], 920.

[88] Jordan Pascual: *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage*. Abbruch einer Mauer, Oldenburg/Hamburg ²1964, 194.

[89] Vgl. Fritjof Capra: *Das Tao der Physik*, Bern 1977.

[90] Wiederhold / Böning: „Gott ist Energie" [Anm. 8].

[91] Max Kaltenmark: *Lao-tzu und der Taoismus*, Frankfurt 1981, 45–77.

[92] Ebd., besonders: 69–77.

[93] Toshihiko Izutsu: *Sufism and Taoism*. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts, Berkeley u. a. ²1984.

[94] Michael Zank: „Gott und Welt, Gott und Mensch. Ein Versuch zum jüdischen Monotheismus", in: *Gott*, hg. v. Nitsche / von Stosch / Tatari [Anm. 2], 227–246, hier: 237.

[95] Vgl. Martin Buber: *Das dialogische Prinzip*, Gütersloh 2014, 301.

[96] Vgl. *Kommunikative Theologie*. Grundlagen – Erfahrungen – Klärungen, hg. v. Bernd J. Hilberath / Matthias Scharer, Ostfildern 2012.

[97] Paul Watzlawick / Janet B. Bavelas / Don D. Jackson: *Menschliche Kommunikation*. Formen, Störungen, Paradoxien, Bern 1969, 53.

[98] Zitiert nach Raimon Panikkar: *The Vedic experience*. Mantrama-Njari: An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration, Berkeley 1977, 150.

Gott als eine Voraussetzung der angeredeten göttlichen Wirklichkeit ins Wort bringen. Insbes. bei hymnischen Partizipien, die das Wesen Gottes ansprechen, kann das unterstellte göttliche Subjekt in der dritten und zweiten Person angerufen oder verehrt werden (z. B. Pss 103; 104). Man kann in solchen Kontexten der Verbform selbst nicht ansehen, ob ein „Du" oder ein „Er" das Subjekt ist. Dies ist nur aus dem Zusammenhang zu erschließen. So können viele Gottesepitheta je nach Kontext in der Du- oder Er-Perspektive realisiert werden, z. B.: „Gesegnet seist (du/er), unser Fels, (du/er) unser König und (du/er), der uns Erlösende' […]."[99]

Diese Möglichkeit einer zweifachen Codierung des vorausgesetzten Subjektes könnte ein Grund dafür sein, warum die philosophische Deutung der ethischen und religiösen Beziehung bei Martin Buber die DU-Anrede zum Vorbild hat. Hingegen radikalisiert Emmanuel Levinas die Andersheit und Transzendenz Gottes im Lichte der ER-Anrufung. Levinas betont die asymmetrische, asynchrone und proto-subjektivierende ER-heit Gottes, die dem Menschen vorausgeht und diesen in die Pflicht nimmt.[100] Die beiden Varianten zeigen eine göttliche Handlungsmacht an, die im Ausgang von DU-Anrufung oder ER-Prädikation als ein höchstes Voraus oder Gegenüber oder als unergründliche Unverfügbarkeit gekennzeichnet ist. Zugleich markieren sie ein Spielfeld zwischen Zweiter- und Dritter-Person-Perspektive. In jüngerer Zeit kommt es dann bei Peter Strasser[101], Volker Gerhardt[102], Thomas Rentsch[103] und Holm Tetens[104] zu einer erstaunlichen Rehabilitierung eines apophatisch oder panentheistisch akzentuierten Theismus, der die Schlagseiten eines verendlichenden und idolisierenden Anthropomorphismus überwindet. In der Regel ist diese Rehabilitation des Gottdenkens dem Primat des Praktischen, der Rettung der Opfer, der Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens und der Frage sinnstiftender Fülle verpflichtet. In der Tradition von Kants praktischer Philosophie und in Nähe zur Frankfurter Schule formuliert Volker Gerhardt in *Der Sinn des Sinns*:

„Eine der ältesten Klagen der Menschheit und die letzten Worte von Opfern einer der Gegenwart noch unheimlich nahen Politik machen bewusst, dass sich selbst noch in einer nur als ungeheuerlich anzusehenden Lage auf ein Ganzes hoffen lässt. Auch wenn es in seiner geschichtlichen Form nur das Minimum ist: Man setzt darauf, dass die Verzweiflung vernommen wird. Die Hoffnung, gehört zu werden, kann nicht ohne die Erwartung sein, Verständnis zu finden. Aber was kann daran liegen, wenn es im Ganzen keine Bedeutung hat? […] Wer sich unter diesen Bedingungen nicht scheut, trotz allem an sich selbst zu glauben, hat einen guten Grund, im Göttlichen an Gott zu glauben."[105]

Auch Holm Tetens hat im Rekurs auf die kritische Gesellschaftstheorie und damit in großer Nähe zu Johann Baptist Metz ein Zitat von Max Horkheimer vorangestellt, welches bei Helmut Peukert eine Schlüsselfunktion zur Begründung des Paradox erinnerungsgeleiteter, anamnetischer Solidarität gewinnt. Horkheimer knüpft mit seinen Worten an seine Auseinandersetzung mit Walter Benjamin an. Er stellt den rettenden Aspekt des jüdischen und christlichen Hoffnungsdenkens heraus:

„Der Gedanke, dass die Gebete der Verfolgten in höchster Not, dass die der Unschuldigen, die ohne Aufklärung ihrer Sache sterben müssen, dass die letzten Hoffnungen auf eine übermenschliche Instanz kein Ziel erreichen und dass die Nacht, die kein menschliches Licht erhellt, auch von keinem göttlichen durchdrungen wird, ist ungeheuerlich."[106]

Offensichtlich kann gerade dann eine Gottessehnsucht aufflackern, wenn das vergängliche Glück und die Trauer über verpasste Möglichkeiten das menschliche Dasein in seiner gebrochenen Kontingenz aufzeigt und die Klage über das Leiden, die Sehnsucht nach großer Gerechtigkeit oder der Wunsch nach einem Glück für alle erwacht. Wo die konkrete, geschichtliche und fragile Menschlichkeit aller im Blick bleibt, wird die eigene Ohnmacht zur Geburtsstätte der Sehnsucht nach einer persönlich zugewandten Anders-Macht.

3.4 Gott oder Göttliches im Selbstbezug

Innerhalb der mit Dieter Henrich phänomenal beschreibbaren Elemente des menschlichen Bewusstseins (Ich-Agent, Ich-Objekt, ursprüngliche Vertrautheit mit sich, Wirklichkeitsbezug) kann eine aktiv handelnde Ich-Instanz geltend gemacht werden. Diese zeigt sich bewusstseinsphänomenologisch konkret in sich selbst bestimmenden Subjektivierungsweisen. Als intentionaler Sprecher und Agent in der Perspektive der ersten Person weiß der Mensch um sich selbst. Durch seine bestimmbaren Ich-will-Entschlüsse setzt sich der Mensch konkret in soziale und mundane Verhältnisse. Dass der Mensch sich selbst als Agent in dieser Tätigkeit von Selbstsetzungen und Selbstidentifikationen erfährt und um diese eigene Aktivität weiß, machen Ansätze der analytischen Tradition gegenüber jedem Naturalismus deutlich. So wird bereits klassisch von Thomas Nagel hervorgehoben, dass die Erste-Person-Perspektive indispensabel und unhintergehbar ist: „The statement ‚I am TN' is true if and only if uttered by TN. […] They can't be replaced by third-person analyses."[107]

Sowohl bei Nagel als auch in der historischen und sozialen Verortung des Subjekts bei Michel Foucault kommt diese Ich-Instanz als sprachlich fassbare und vorstellungsbezogen anschauliche Instanz in den Blick. Solche sich selbst bewussten ICH-Akte und „Subjektivierungsweisen"[108] werden religiös auch im biblischen Zusammenhang aktiviert. Dies ist der Fall, wenn Gott als ein Gott vorgestellt wird, der in der Ich-Perspektive spricht, z. B. in einschlägigen ICH-bin-Aussagen. An zentraler Stelle wird die Selbstvorstellung JHWHs am Horeb (Ex 3,14) oder das göttliche Selbstbekenntnis zum befreienden Exodus (Dtn 5,6) formuliert.

Im Unterschied zu solchen sprachlich bestimmten Ich-Akten und Subjektivierungsweisen kennt die philosophische Tradition (spätestens) seit Immanuel Kant die Frage nach einer aller Vorstellung vorausgehenden (transzendentalen) „Bedingungen der Möglichkeit" der Einheit der Ich-denke-Fälle und Ich-will-Akte im Subjekt.[109] Daraus resultiert eine Doppelung der Ich-Perspektive, die nicht übersehen werden darf. Dabei wird die sprachliche Ebene der Beschreibung auf eine subjekttheoretische Ebene der Begründung hin überschritten.

Damit der Ich-Agent sich mit seiner Ich-Vorstellung ursprünglich – und nicht nachträglich – selbst identifizieren kann, bedarf es eines ursprünglichen Einheit stiftenden Prinzips. Dabei ist seit den Tagen Fichtes höchst umstritten, wie die Einheit und Vertrautheit des Ich mit sich selbst angemessen begründet werden kann. Daraus ergeben sich in der aktuellen Debatte ichbezogene, egologische und nichtichbezogene, nichtegologische Begründungsperspektiven, die religionsphilosophisch hochinteressant sind.

4. Religionsphilosophischer Abschluss: Gott als freie Subjektivität oder als göttliche All-Einheit?

In *Fichtes ursprüngliche Einsicht* bezieht sich Dieter Henrich auf die Frage, wie die Einheit des Ich als Vertrautheit des Ich mit sich begründet werden kann. Einen egologischen Weg hat Thomas Pröpper im Anschluss an Hermann Krings beschritten. In einer transzendentalen Reduktion, welche die offene Frage auf die Bedingungen im Subjekt zurückführt, kann die Einheit von Ich-Aktivität und Ich-Vorstellung durch eine transzendentale Dynamik der Auskehr und Einkehr (Retroszendenz) begründet werden, die innersubjektiv zunächst vordenklich und unzeitlich anzusetzen ist. In dieser egologisch formierten Position ist das Einheit stiftende Prinzip die „transzendentale Freiheit" und wird Gott als Idee höchster, vollkommener Freiheit oder freier Subjektivität verständlich.[110]

[99] Vgl. Julie Kirchberg: *Theo-logie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen*, Innsbruck 1991, 431. Allerdings hat die zentrale Gebetsformel (Barukh attah Adonai Elohenu melekh ha-olam), wie sie typisch in der Einleitung insgesamt und zum Beschluss jeder Strophe des 18-Bitten-Gebetes (Tefilla) zur Anwendung kommt, die zweite Person im Blick. Insofern kann eine Prävalenz der Du-Anrede gegenüber der Er-Anrufung angenommen oder die Du-Anrede als Rahmen auch für die Er-Anrufung verstanden werden.

[100] In dieser rückgebundenen Kumulation von DU-ER wird zunächst verständlich, warum in den Kontexten eines persönlichkeitsorientiert-soziomorphen Denkens die Rede von „Personalität" vielfach und einfach mit der Rede von „Persönlichkeit" identifiziert wird.

[101] Strasser: *Der Gott aller Menschen* [Anm. 6].

[102] Gerhardt: *Der Sinn des Sinns* [Anm. 36].

[103] Thomas Rentsch: *Gott*, Berlin 2005.

[104] Holm Tetens: *Gott denken*. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart ^{4}2016

[105] Gerhardt: *Der Sinn des Sinns* [Anm. 36], 340.

[106] Max Horkheimer: *Kritische Theorie*, I, hg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt 1968, 372; Helmut Peukert: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie*. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt ^{3}2009, 310.

[107] Thomas Nagel: *The View from Nowhere*, New York/Oxford 1986, 58.

[108] Michel Foucault: *Sexualität und Wahrheit*. II: Gebrauch der Lüste, Frankfurt 1986, 40.

[109] Tetens: *Gott denken* [Anm. 105]: „Aus meiner eigenen Ich-Perspektive bin ich dieselbe Person, insofern ich mich als dasselbe Subjekt meiner verschiedenen Bewusstseinszustände" (35), Handlungsakte und Lebensentwicklungen verstehen will.

[110] Vgl. Pröpper: *Theologische Anthropologie*, I [Anm. 51], 488–656; Tetens: *Gott denken* [Anm. 105], 35.37.41, Anm. 13.

Zum anderen kann die Einheit des Subjektes und die Vertrautheit des Ich mit sich in einer metaphysischen Reduktion begründet werden. Diesen Weg hat Klaus Müller im Anschluss an Dieter Henrich beschritten. Bei Henrich wird Einheit durch einen vorausgehenden „Grund im Bewusstsein" gewonnen, der näherer Bestimmung bedarf. Dieser ist in den Aktivitäten des Bewusstseins „gegenwärtig und operativ."[111] Der Grund bezeichnet ein „*über*persönliches Prinzip" oder eshaftes „Neutrum", das mit der Annahme einer Selbstständigkeit in den „Operationen oder Vollzügen des bewussten Lebens" vereinbar ist.[112] Während das eshafte Neutrum einen Gegensatz zum subjekthaften Personsein signalisiert, könnte ein überpersönliches Prinzip auch integrativ verstanden werden. Für Henrich kann der Grund im Bewusstsein sinnvoll unter dem Abschlussgedanken der All-Einheit gefasst werden, die alles in sich birgt und aus sich heraus differenziert.

Die transzendental-egologische Begründung findet die Einheit von Selbst-, Sozial- und Weltbezug unter der Idee transzendentaler Freiheit. Damit ist das Einheit stiftende Prinzip von Selbst-, Sozial- und Weltbezug benannt und ein gesamtmenschliches Verständnis von Personsein begründet. In dieser Perspektive stehen sich Subjektivität und Personsein nicht gegenüber, sondern ist Freiheit das Einheit stiftende Prinzip von Selbst-, Sozial- und Weltbezug und der freie Ursprung ganzheitlichen Personseins. Damit wird auch die perspektivische Alternative Subjektsein oder Personsein überwunden und Persönlichkeit als soziale Expressivität aus Freiheit begreiflich. Unter dieser Prämisse und angeleitet durch die Idee vollkommener Freiheit ist der personale Gott als eine solche höchste freie Subjektivität denkbar, die Welt schaffende, Beziehung stiftende und Bewusstsein eröffnende Freiheit ist. Darin wird das Verhältnis von Gott und Welt durch eine freiheitsbestimmte Differenz gekennzeichnet. Hingegen liegt die Chance des Denkens von All-Einheit darin, einen neutrisch bestimmten Grund anzuzeigen, der als Göttliches selbst nicht mehr dem Vielen der Welt entgegengesetzt werden kann, weil er im Vielen und als das Viele wirksam ist.

Diese doppelte Möglichkeit der Auslegung kann an jeweils einem Beispiel veranschaulicht werden. Ein schönes Beispiel für eine dem subjektiven Bewusstsein vorausliegende und doch in ihm wirksame und präsente Gegenwart des egologisch begründeten personalen Gottes formuliert Friedrich Heinrich Jacobi:

> „[Der] Verstand des Menschen hat sein Leben, sein Licht *nicht in ihm selbst*, und der Wille entwickelt sich nicht durch ihn. Im Gegentheil entwickelt sich der Verstand des Menschen durch seinen Willen, der ein Funken aus dem ewigen reinen Licht und eine Kraft der Allmacht ist."[113]

Eine alternative nichtegologische Formulierung aus der Bhagavad Gita lautet:

> „Aus dem Nichtwahrnehmbaren [d. h. aus der Urmaterie] gehen alle wahrnehmbaren Einzeldinge hervor beim Anbruch des Tages; beim Anbruch der Nacht lösen sie sich in eben jenem auf, welches das Nichtwahrnehmbare genannt wird. […] Dieser höchste Geist aber, o Sohn der Prtha, in dem [alle] Wesen sich befinden, von dem dieses All durchdrungen ist, kann durch die Verehrung erreicht werden, die auf nichts anderes sich richtet."[114]

Wird in der aktuellen Debatte zwischen den egologischen und den nichtegologischen Begründungsstrategien beachtet, dass sowohl die egologische Idee des personalen Gottes als höchster Subjektivität in Freiheit als auch die nichtegologische Idee sich selbst differenzierender All-Einheit bestimmbare Abschlussgedanken sind, die als Leitsterne über das hinausweisen, was der Mensch sich gedanklich vorstellen kann („Deus semper maior"), dann ergeben sich religionsphilosophisch interessante Perspektiven und bedenkenswerte Konvergenzen. Hinsichtlich der bestimmbaren Abschlussgedanken unter der Idee vollkommener Freiheit oder unter der Idee von All-Einheit zeigt sich:

Zum einen ist vollkommene Freiheit *ab ovo* ein Kommunikationsbegriff. Wird Gott als vollkommene Freiheit gedacht, so schließt das jeden beziehungslosen Dualismus im Ansatz aus, weil Freiheit ihre Erfüllung im Entschluss zu anderer Freiheit findet. Vollkommen kommunikative Freiheit akzentuiert eine freie Zuwendung und kommunikative Verbundenheit unter der Wahrung eines prinzipiellen Unterschiedes. Zugleich überwindet vollkommene Freiheit jede solipsistische Konnotation von „absoluter Differenz", sofern ab-solut im Sinne von Losgelöstheit verstanden wird.

Zum anderen bleibt beim Abschlussgedanken unter der Idee von All-Einheit zu prüfen, wie das von Dieter Henrich neutrisch gedachte Prinzip der All-Einheit freie Subjektivität des Menschen aus sich heraus differenzieren kann. Formuliert Henrich, dass die All-Einheit jenes „selbstgenügsame Eine" ist, „das sich ursprünglich in Alles differenziert hat oder kraft seines Wesens ursprünglich in Alles differenziert ist", so erscheint die „Selbstdifferenzierung" als eine „Eigenschaft". Diese ist „an die Stelle der ursprünglichen Differenz zwischen der Einheit und den Vielen getreten".[115] Doch muss eine solche prinzipielle und wesensbestimmende Eigenschaft nicht als ursprünglicher und konstitutiver Charakter dieser Einheit begriffen werden? Dann ist der selbstbezügliche Begriff des „Sich-Differenzierens" mit der Frage verbunden, ob das All-Eine nicht seinerseits durch eine subjektanaloge, transzendental freie Aktivität charakterisiert werden kann und muss.[116] Die egologische Idee vollkommener Freiheit und höchster Subjektivität als Kern des personalen Theismus sowie die Idee allverbindender, aber dynamisch sich selbst (frei?) differenzierender Einheit als Kern des All-Einheits-Denkens formulieren zwei legitime Abschlussgedanken im Ausgang von der subjekttheoretischen Frage nach der Einheit des Ich. So kann danach gefragt werden, ob es darüber hinaus (*epekeina*) eine ultimative Leerheit (*atyanta-śūnyatā*)[117] an Name und Form (*nāmarūpa*) gibt, die im Ereignis von Dasein und Denken nur noch als Unnennbares präkategoriales Voraus zu den bestimmten Ideen höchster freier Subjektivität und sich dynamisch differenzierender Geist-Einheit angedeutet werden kann.[118] Es wäre in jedem Fall spannend, diese Perspektive noch einmal in ihrer trinitätstheologischen Relevanz zu bedenken.

5. Fundamentaltheologische Orientierungen

Für die Frage nach den Gründen von und dem Umgang mit der vielfältigen Rede von Gott oder dem Göttlichen darf in christlicher und fundamentaltheologischer Perspektive gefolgert werden:

Erstens sind es immer Menschen (oder zumindest bewusste Lebensformen), die vom Göttlichen sprechen. So liegt es strukturell nahe, dass sie das Göttliche als Tiefendimension oder Letzthorizont ihres Welt-, Sozial- und Selbstbezugs begreifen und in regulierten mundanen, sozialen und intelligiblen Symbolisierungen thematisieren.

Zweitens ist Gott oder Göttliches unter der Idee der Unendlichkeit sinnvoll zur Sprache zu bringen, welche letzte Unbedingtheit und Unverfügbarkeit ebenso wie uneinholbare Vollkommenheit anzeigt. Das unterscheidet wahrhaft Göttliches von allen Götzen.

Drittens ist jedes Denken von Gott oder dem Göttlichen unter der Leitidee des Unendlichen strukturell überfordert, wie Anselm und Levinas gleichermaßen zeigen. Deshalb gilt auch unter muslimischen Bedingungen: Gott ist immer noch größer („Allahu Akbar"). Der unendliche Gott ist die schärfste Kritik an einer endlichen Instrumentalisierung in Menschen verachtenden Praxen.

Wird die Einheit von Selbst-, Sozial- und Weltbezug viertens egologisch oder nichtegologisch begründet, so ist das Gott-Denken in der Alternative von höchster freier Subjektivität und dynamisch (sich frei?) differenzierender Geist-Einheit zu fassen. Beide Abschlussgedanken lassen die Frage aufkommen, ob sie weiterführend aufeinander und über sich hinaus verweisen.

Wird das Einheit stiftende Prinzip als transzendentale Freiheit bestimmt, ist der Gottesgedanke in analoger Weise durch die Idee vollkommener Freiheit orientiert. Dann kann der personale Theismus unter der Idee vollkommener Freiheit und höchster Subjektivität vernünftig rekonstruiert werden. Besondere Bedeutung gewinnt diese Interpretation in einer schöpfungs-, geschichts- und leidsensiblen Philosophie der Hoffnung. Christlich kann die Idee vollkommener Freiheit und höchster göttlicher Subjektivität im „Gegen-Über" die eingangs kosmopolitische Aufgabe eines Denkens unter der Leitidee von

[111] Dieter Henrich: „Die Anfänge der Theorie des Subjekts", in: *Zwischenbetrachtungen.* Im Prozeß der Aufklärung, hg. v. Axel Honneth u. a. (FS Habermas), Frankfurt 1989, 106–170, hier: 168.

[112] Ders.: *Der Grund im Bewußtsein.* Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795), Stuttgart 1992, 637.588.

[113] Friedrich Heinrich Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau 1785, 144–145.

[114] BG VIII. 18, 22, hier zitiert nach: Richard Garbe: *Die Bhagavadgita*, Darmstadt 1988 (Unveränd. reprograf. Nachdruck der 2. verbesserten Auflage, Leipzig 1921), 119–120.

[115] Dieter Henrich: *Denken und Selbstsein.* Vorlesungen über Subjektivität, Frankfurt 2007, 269–270.

[116] Bernhard Nitsche: *Gott und Freiheit.* Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre, Regensburg 2008, 17–62, besonders: 45ff.

[117] Masao Abe: „Kenosis and Emptiness", in: *Buddhist Emptiness and Christian Trinity.* Essays and Explorations, hg. v. Roger Corless / Paul F. Knitter, New York/Mahwah N. J. 1990, 5–25, hier: 20–22. Stilistische Anpassung: B. N.

[118] Jens Halfwassen: *Auf den Spuren des Einen.* Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte, Tübingen 2015, 54.

„Humanität" orientieren. Ein so bestimmtes Gott-Denken und -Glauben formuliert eine ansprechbare Instanz für alle, die in den Endlichkeiten und Ambivalenzen des Daseins gefangen sind oder in den Abgründen und Höhenflügen des Lebens nach Rettung oder Vollendung fragen.

Der durch Freiheit ausgezeichnete personale Gott ist eine Anders-Macht und steht für eine Anders-Wirklichkeit, zu der Menschen klagend, hoffend oder dankend Zuflucht nehmen dürfen, wenn sie in ihrer Tradition rufen: „Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ἐλέησόν με"[119]; „namu Amida Butsu"[120].

Natürlich bleibt in diesem Kontext fünftens das Problem des unschuldigen Leidens bestehen und verschärft diese Problematik. Doch wie neuere Denkversuche zeigen, kann nur ein erinnerungsgeleitetes und leidsensibles Gott-Denken, welches rettende Zuwendung unterstellen darf, den uneingelösten Sinnansprüchen menschlicher Freiheitspraxis Hoffnung auf eine andere Wirklichkeit und Hoffnung auf Vollendung eröffnen, die jenseits der Macht des menschlich Machbaren liegt.

Last but comparatively not least ist sechstens ein zentrales transkulturelles Desiderat festzuhalten. Es bleibt zu prüfen, ob die grammatisch und strukturell begründeten Dimensionen des Menschseins bei der komparativen Analyse religiöser Phänomene, theologischer Motive und funktionaler Äquivalente fruchtbar gemacht werden können. Oder sind in anderen religiösen Traditionen hier grundlegende Alternativen zu den angezeigten natural-kosmischen, persönlichkeitsbestimmt-sozialen oder bewusstseinsbestimmt-subjekthaften Symbolisierungen auszumachen?[121]

[119] Emmanuel Jungclaussen / Kallistos Ware: *Hinführung zum Herzensgebet*, Freiburg [9]2004.

[120] Vgl. Bando Shojun: „Jesus Christus und Amida. Zu Karl Barths Verständnis des Buddhismus vom Reinen Land", in: *Gott in Japan*, hg. v. Ulrich Luz / Seiichi Yagi, München 1973, 73–80, besonders: Anm. 18: „Nenbutsu" bedeutet *Na-mu* (Sanskrit *namah* = „Heil", „Ehre" oder „Anbetung"); in dieser Weise besagt Nenbutsu (*namu Amida Butsu*) „Anbetung dem Buddha des unendlichen Lichts". Durch die Gebetsanrufung wird Buddha vermutlich doch personal verehrt und zu einer realen Bezugsgröße.

[121] In den chinesischen Sprachen und buddhistischen Denkformen scheinen sich die drei unterschiedlichen Person-Perspektiven aufgrund der Pragmatik der Sprache zu erschließen. Vgl. Rafael Suter: *Sprachrelativismus und chinesische Philosophie.* Vereinnahmung durch Verfremdung?, abgerufen wurde: http://www.zora.uzh.ch/110455/1/Bjoaf38_Suter.pdf (letzter Abruf: 3.5.2017).

Exegese / Altes Testament

Marzouk, Safwat: **Egypt as a Monster in the Book of Ezekiel**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. (XVI) 289 S. (Forschungen zum Alten Testament, II, 76), kt € 79,00 ISBN: 978-3-16-153245-0

Unter den sieben Fremdvölkersprüchen des Ezechielbuches spielt Ägypten eine besondere Rolle. Allein der Umfang der Ägyptenworte (Ez 29–32) und die Tatsache, dass diese symbolträchtig aus sieben Worteinheiten bestehen, unterstreicht ihr Gewicht. Die z. T. umfangreichen Gerichtsworte charakterisieren den Pharao und sein Land als chaotische, zerstörerische Macht, der völlige Vernichtung droht. Die vorliegende Arbeit Safwat Marzouks, die auf seine 2015 am Princeton Theological Seminary (USA) eingereichte Diss. zurückgeht, setzt sich mit der Charakterisierung Ägyptens als Monster (vgl. Ez 29,1–5; 32,1–5) auseinander. Ziel der Arbeit ist es zu klären, welches Anliegen Ezechiel mit dieser drastischen Beschreibung verfolgt und wie christliche Ägypter von heute mit einer solchen Charakterisierung Ägyptens umgehen können. Für diese komplexe Fragestellung legt M. eine anregende Arbeit vor. Sie besteht aus sechs Kap.n (15–237), denen eine Einführung (1–13) vorausgeht und eine Zusammenfassung (238–244) mit ausführlicher Bibliographie (245–265), mit Stellen- (267–276), Autoren- (277–281) und Sachregister (282–289) folgen.

In der *Einführung* (1–13) vertritt der Vf. die These (3–4), dass die Chiffre des „Monsters" paradoxe Aussagen in sich trage: Fremdes und Eigenes vermischen sich. Das Monster wird einerseits endgültig vernichtet, andererseits nur gezähmt, weil seine Fortexistenz der bleibenden Selbstvergewisserung der Adressaten Ezechiels diene. Methodisch (4–5) wählt M. einen interdisziplinären Zugang zum Thema, greift literatur- und humanwissenschaftliche Erkenntnisse auf und untersucht das altorientalische Motiv des „Chaoskampfes", um auf dieser Grundlage den biblischen Text zu deuten. Aufschlussreich ist der Abschnitt „Situating the Reader" (10–13), der neben den Erstadressaten auch den gegenwärtigen Leser, hier den heutigen ägyptischen Christen, im Blick hat, den das Ägyptenbild Ezechiels in ein Dilemma bringt. Die abstoßende Darstellung Ägyptens als Monster führe dazu, die Texte entweder zu verwerfen oder sie lediglich als historische Dokumente einer vergangenen Zeit gelten zu lassen oder ihnen durch allegorische Deutung einen anderen Sinn zu geben. Dabei würden sich die Leser/innen meist mit Israel identifizieren, Ägypten hingegen auf fremde, bedrohliche Kräfte beziehen. Die Herausforderung bestünde darin, den zeitgeschichtlichen Horizont des Textes sowie die gegenwärtigen Leser/innen ernst zu nehmen und einen adäquaten hermeneutischen Interpretationsschlüssel für die Texte und den Umgang mit ihnen zu finden.

Das erste Kap. (15–44) bietet einen Einblick in die Forschung, welche die Darstellung Ägyptens als Monster oft mit der Unterdrückung Israels in Ägypten begründe, aus der JHWH in einer Art Chaoskampf (Ex 15,1–18; Jes 51,9–10) sein Volk befreie. Überzeugend kann der Vf. die Vielschichtigkeit des Chaoskampfmotivs (vgl. Ijob 7,12; Ps 89,10–11; 74,13–17; Jes 51,10–11) wie der Exodustradition aufzeigen. Für Ezechiel sei der Exodus gerade nicht mit Unterdrückung, sondern mit Götzendienst verknüpft. „For Ezekiel, Egypt is not the place of oppression; Egypt is the place where the Israelites knew idolatry (20:5–9), articulated elsewhere as adultery (23:1–5)." (28) Das politische Fehlverhalten Israels in der Bündnispolitik (29–42) lasse sich nicht auf politisch-militärisches Handeln reduzieren, vielmehr stehe die Identität Israels auf dem Spiel. „For Ezekiel the political alliance between Egypt and Judah stands for religious apostasy. […] Idolatry and the metaphor of adultery are used by the prophet Ezekiel in order to embody the religious chaos that prevailed in the life of the Israelites prior to the exile." (42)

Im zweiten Kap. (45–69) reflektiert der Vf. Monster-Theorien anhand der neueren philosophischen (M. Foucault, R. Girard) und humanwissenschaftlichen Literatur (J. Kristeva). Dabei wird deutlich, dass das Monster nicht nur das Andere/Fremde/Unheimliche repräsentiere (47–59), sondern zugleich das Gemeinsame/Eigene/Heimliche in sich trage. „Monsters are horrific precisely because they simultaneously embody Otherness and sameness. They are different, but under this apparent difference, there is an underlying similarity between ‚them' and ‚us'." (67) Am Körper des Monsters werde durch hässliche, abstoßende Darstellung die Gefährdung aufgezeigt, seine Vernichtung diene der Affirmation der Lebensordnung der Gesellschaft und sei warnendes, abschreckendes Beispiel gegen eine Störung dieser Ordnung.

Das dritte Kap. (70–114) setzt sich mit Chaoskampfvorstellungen im alten Orient auseinander. Beispielhaft werden Texte aus *Enuma eliš*, dem ugaritischen *Baal-Zyklus* und dem Mythos vom *Kampf des Re gegen die Apophis-Schlange* vorgestellt (71–78). Das Monster stehe nicht nur in Opposition zur göttlichen Welt, sondern habe zugleich mit dem göttlichen Helden, dem es im Kampf unterliegt, vieles gemeinsam (78–94). „The *Chaoskampf* highlights a complex relation between the two rivals. Their relationship maintains a tension between difference and sameness. What is terrifying about these monsters is that they embody otherness within sameness in the ancient Near Eastern concepts of divinity. It is true that the monsters do not act benevolently, yet they expose the monstrosity that is within the divine pantheon, especially when the gods of order act monstrously, thus resembling their rivals." (93) Die Vernichtung des Körpers des Monsters (94–109) bedeute neben der Überwindung der gefährlichen Chaosmacht auch die Stabilisierung der göttlichen Ordnung und diene der Abschreckung vor Grenzüberschreitung. Die völlige Vernichtung des Körpers stehe jedoch in einer deutlichen Spannung zur späteren Zähmung des Monsters (109–113). Dieses werde dadurch unschädlich gemacht, dass es aus dem Lebenszentrum ausgegrenzt und an extreme Randzonen des Lebens (lebensfeindliche Wüste, Scheol) verbannt wird. Derartige Grenzziehung kommt aus dem Wissen, dass das lebensgefährliche Chaos die Lebenswelt des Menschen auch in Zukunft gefährden wird. Das gezähmt weiterlebende Monster dient im Sinne einer identity against der je neuen Selbstvergewisserung durch Abgrenzung.

Im vierten Kap. (115–153) wird Ägypten in der Rolle des Monsters profiliert, ausgehend von Ez 20 und 23. Durch das Vokabular (119–125) unterstreiche Ezechiel die Grenzüberschreitung Israels, das sich in der Götterwelt Ägyptens beheimate (Ez 20,5–9) und so den Bund mit seinem Gott aufkündige. Nicht die Unterdrückung seitens der Ägypter also, sondern Israels Neigung zur Assimilation wird als Grundproblem diagnostiziert, das Ez 23 in das Bild des Ehebruchs kleidet. Die Darstellung Ägyptens als Monster soll Israel die mit der beständigen Grenzüberschreitung verinnerlichte Fremdbestimmung bewusst machen, damit es zu seiner wahren Identität im Bund mit JHWH zurückfinde. „The inability to distinguish Egypt from Israel is horrific to the prophet, and therefore, Egypt is portrayed as a monster." (152)

Das fünfte Kap. (154–201) unterstreicht die Notwendigkeit eines Loslösungsprozesses Israels von Ägypten. Ägypten wird als leibhaftiges Monster entworfen (156–179), sein Leib vernichtet (180–190), um Israel einen gangbaren Weg in eigener Identität zu ermöglichen.

Da Ägypten jedoch weiterhin eine Realität bleibt, die auf Israel Einfluss nimmt, entwirft das sechste Kap. (202–237) das Bild der Zähmung des Monsters, das als bescheidene geopolitische Größe weiterbesteht (Ez 29,12–16) und in die Scheol (Ez 32,17–32) gestürzt wird. „In this way Israel will no longer lift up his

eyes toward Egypt seeking help, but rather it will have its allegiance only to YHWH. Furthermore, while Egypt will remain deceased with the defiled ones, Israel will be resurrected and restored, and YHWH will dwell in its midst (Ezekiel 37)." (241)

Eine hilfreiche Zusammenfassung (238–244) beschließt die lesenswerte Studie, der es gelingt, die Relevanz des schwer verständlichen Bildes vom „Monster Ägypten" zu erschließen. Es bleibt zu wünschen, dass die in der Arbeit gewonnenen Einsichten für den Trialog zwischen Juden, Christen und Muslimen fruchtbar gemacht werden können.

Augsburg Franz Sedlmeier

Köhlmoos, Melanie: **Kohelet**: Der Prediger Salomo. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 253 S. (Das Alte Testament deutsch, 16,5), geb. € 45,00 ISBN: 978–3–525–51215–9

Der Kommentar bewegt sich hinsichtlich der klassischen Einleitungsfragen weitestgehend im Rahmen dessen, was in der gegenwärtigen Koheletforschung mehrheitlich anerkannt ist, setzt aber darüber hinaus einige diskussionswürdige Akzente. In der differenzierten Verortung des Buches innerhalb des biblischen wie außerbiblischen Salomodiskurses (37–49) ist das besondere Profil dieses Kommentars zu sehen: „Das Buch Kohelet entwirft einen alternativen Salomodiskurs, der mit dem Salomodiskurs von Kön, Chr und Prv nicht vollständig kompatibel ist. Er nimmt ‚Salomo' gleichwohl für eine Sicht auf Weisheit und Herrschaft in Anspruch, die in diesen Texten wurzelt. Am ehesten lässt sich das Buch Kohelet noch als ein Gegenentwurf zu Prv in dessen Endfassung verstehen." (48) Interessant und in jeder Hinsicht bedenkenswert ist die historische Verortung des Buches in dem Herrschaftsdiskurs des 3. Jh.s v. Chr. Damals standen sich in Jerusalem zwei rivalisierende Richtungen gegenüber, eine theokratische, die im Amt des Hohepriesters die Tradition des davidischen Königtums gewahrt sah, und eine prophetisch-eschatologische, die eine Neugestaltung der Welt durch Gottes Herrschaft erwartete. „Kohelet verortet sich mit seiner Herrschaftskritik mitten in diesem Diskurs und vertritt mit der salomonischen Autorität sowohl eine Distanz zur Theokratie als auch zur Eschatologie. Seine Option geht auf ein weltliches Herrscheramt in Weisheit." (71) Zur Herrschaftskritik von Koh 5,7–8 vertritt die Vf.in die interessante Deutung, dass Kohelet hier „als Ausweg aus der politisch und sozial unerträglichen Situation zumindest als Handlungsideal eine Rückkehr zum Königtum salomonischen Zuschnitts" entwirft (151). Allerdings überzeugt die Auslegung im Lichte der Salomo-Fiktion nicht immer. Dass Kohelet in 5,2 („Denn es kommt ein Traum bei vieler Geschäftigkeit") „unter Rückgriff auf die salomonische Autorität [...] ein positives Votum für den Offenbarungstraum" (147) abgibt, erscheint dem Rez.en unwahrscheinlich und widerspricht dem weitgehenden Konsens der Forschung.[1]

Was die Entstehung des Buches anbelangt, so vertritt die Vf.in ein gemäßigt redaktionsgeschichtliches Modell. Sie rechnet mit einer „umfangreichen Bearbeitung" und weiteren punktuellen Einschreibungen, „die in sich keinen Zusammenhang bilden" (72). Leider präsentiert sie in der Einleitung keine Zusammenstellung derselben, sodass man sich erst aus der typographischen Abhebung in der Übersetzung einen Überblick verschaffen muss. Zur umfangreichen Bearbeitung einer „zweiten Generation" (deshalb das Kürzel „Z") rechnet die Vf.in das kosmologische Gedicht in Koh 1,2–11, ferner 2,15b–16; 3,9.15; 9,5f sowie das Schlussgedicht 11,9–12,8 (mit Ausnahme von 11,9b, der – im weitgehenden Konsens mit der Forschung – zu den „punktuellen Erweiterungen" gerechnet wird) und das erste Nachwort 12,9–12. Die Bearbeitung, so die Vf.in, „bereichert Kohelets Argumentation um kosmologische Aspekte und grenzt sich vehement gegen eschatologisch-protoapokalyptische Tendenzen ab" und verstärkt den pessimistischen Zug des Buches (72). Zu den punktuellen Einschreibungen, die „in den Umkreis einer positiven Koheletrezeption" gehören" (72), rechnet die Vf.in 1,1; 3,17*18b.21; 4,14–16; 5,12–16; 7,11f; 7,23–29; 8,1.6*10; 8,16–17; 9,11–12; 10,18–19; 12,13–14.

Die Argumente für das hier vertretene redaktionsgeschichtliche Modell stützen sich weniger auf Beobachtungen zu inhaltlichen Spannungen als vielmehr auf „Beobachtungen zu Sprache und Stil" (72). Allerdings legt die Vf.in dabei einen sehr strengen Maßstab an. Zudem ist die Argumentation an vielen Stellen zirkulär. Die Vf.in erlaubt dem Autor nicht, dasselbe Wort einmal im Plural, ein anderes Mal im Singular zu verwenden. Beispielsweise wird die Behauptung, Koh 7,11 sei eine sekundäre Ergänzung, damit begründet, dass der Ausdruck „die Sonne sehen" bei Kohelet sonst nur im Singular (6,5) oder in verbaler Formulierung (11,7) vorkommt. Die Vf.in muss zudem eingestehen: „Unklar ist allerdings, was den Eintrag ausgerechnet an dieser Stelle veranlasst haben mag. In den vorigen Abschnitt (5,6–6,9) würde sie [sic!] sich besser einfügen." (173) Die Texteinheit 7,23–29 wird zu den punktuellen Einschreibungen gerechnet. Die Begründung dafür ist allerdings sehr gewunden: „Sind Gestaltung und Vokabular des Abschnitts in Vielem typisch für Kohelet, so bestehen doch gute Gründe zu der Annahme, dass es sich hier um ein Stück handelt, das von einem Bearbeiter konzipiert wurde. [...] Gleichwohl steht 7,23–29 nicht im Widerspruch zum restlichen Buch [...]. Die Technik des Abschnitts entspricht in etwa der Bearbeitung Z, ist aber von dieser unterschieden." (182f) Es leuchtet dem Rez.en nicht ein, weshalb ein Abschnitt, der „nicht im Widerspruch zum restlichen Buch" steht, nicht auch dazu gerechnet wird, sondern einer Bearbeitung zugeschrieben wird, die „in etwa der Bearbeitung Z" entspricht, sich in der „Technik" aber doch von dieser unterscheidet. An anderer Stelle fragt man sich, was die Zuweisung eines Textes an einen Redaktor für das Verständnis des Buches bringt, wenn sich der Redaktor eng an Kohelet anlehnt und im Grunde Gleiches sagt wie jener. So sind Koh 5,12–16 „formal und inhaltlich als Fortschreibung zu erkennen", wobei sich jedoch „in V.12–14 ein durchaus überlegter und an Kohelet orientierter Gestaltungswille zu erkennen" gibt (155f). Zu Koh 9,11–12 meint die Vf.in, dass vieles dafür spreche, dass es sich um „eine Fortschreibung im Sinne Kohelets" handle. An anderer Stelle heißt es: „Die entsprechenden Einschreibungen in 3,17; 11,9 sind keinesfalls Korrekturen, sondern Verlängerungen des Denkens Kohelets." (253) Das redaktionskritische Modell führt an einigen Stellen dazu, dass die Pointe des koheletschen Gedankengangs geradezu weggebrochen wird. So schreibt die Vf.in zu Recht, dass Kohelet mit dem bekannten Gedicht über die Zeit in 3,1–8 in der Tradition des Proverbienbuches steht (115). Der Clou der Argumentation besteht allerdings gerade darin, dass Kohelet die Lehre von der rechten Zeit mit der sich dem Gedicht anschließenden rhetorischen Frage von 3,9 kritisch hinterfragt. Die rhetorische Frage von 3,9 jedoch spricht die Vf.in Kohelet ab; sie liege auf der Linie des Bearbeiters Z (120).

Es ist zuzugestehen, dass die Argumentationsgänge innerhalb des Koheletbuches komplex sind und streckenweise einen sprunghaften Eindruck hinterlassen. Die Tendenz des Kommentars besteht darin, die Komplexität dahingehend aufzulösen, dass sie auf verschiedene Autoren aufgeteilt wird. M.E. wird damit das intellektuelle Potenzial des ursprünglichen Autors, der in einer bedeutenden literarischen Tradition steht, die in der Zusammenschau und geistigen Durchdringen heterogener Traditionen geübt war, unterschätzt.

Der vorliegende Kommentar reiht sich in die Gruppe jener Kommentare ein, die Kohelets Rede über Gott deutlich von derjenigen der übrigen Bücher des AT abhebt. Hier begegnen die üblichen Qualifikationen: „Kohelets Gott ist nicht personal, man kann ihm nicht begegnen – obwohl es für Kohelet durchaus kultisch-rituelle Kommunikation mit Gott gibt (4,17–5,6). Er handelt nicht, sondern hat immer schon gehandelt und ist allenfalls ein Gegenstand der Erkenntnis aus der Ferne. Mit dieser Distanzierung Gottes von der Welt ist Kohelets Gottesbild wenig übereinstimmend mit dem, was das Alte Testament über Gott zu sagen weiß." (58) Es ist sehr fraglich, ob damit die Akzente richtig gesetzt sind. Es ist zwar richtig, dass Kohelet im Konzert der biblischen Bücher eine ganz eigene Melodie spielt. In diesem Zusammenhang jedoch von einem „nicht-personalen Gott" und von einer „Distanzierung Gottes von der Welt" zu sprechen, scheint dem Rez.en problematisch zu sein. Im Grunde folgt die Vf.in damit der Interpretation Aarre Lauhas, zu der Thomas Krüger zu Recht kritisch bemerkt hat: „Dass der Gott im Himmel ist (Koh 5,1), macht ihn demnach nicht schon zu einem ‚ferne[n] Despot[en]', der ‚keinen Kontakt mit dem Menschen' hat (so Lauha [...]). Das Wissen um den *Abstand* zwischen Gott und Mensch schließt eine *Beziehung* zwischen beiden keineswegs aus."[2] Die Vf.in weist selbst darauf hin, dass „Gott" im Buch Kohelet mit den Verben „geben", „tun, machen" und „richten" als Subjekt verbunden wird. Das sind aber doch Tätigkeiten, die gewöhnlich mit Personen als Subjekt in Verbindung gebracht werden. Von daher ist für den Rez.en schwer nachvollziehbar, weshalb der Gott Kohelets nicht personal sein soll. Ähnliches gilt für die Aussage: „So ist dieser Gott

[1] Vgl. Andreas Vonach: *Nähere dich um zu hören*. Gottesvorstellungen und Glaubensvermittlung im Koheletbuch, Berlin u. a. 1999 (Bonner biblische Beiträge, 125), 49.

[2] Thomas Krüger: *Kohelet*, Neukirchen-Vluyn 2000 (Biblischer Kommentar Altes Testament, XIX), 209f.

ambivalent." (58) Es wäre zu ergänzen: wie in vielen Büchern des AT auch. Gott ist auch in den Psalmen, in der Prophetie und sogar in der Tora in dem Sinne ambivalent, dass er zwei und mehr Seiten hat, die oft nur schwer miteinander in Einklang zu bringen sind: „Ich bin es, der tötet und der lebendig macht." (Dtn 32,39) So könnte man Kohelet auch als einen Weisheitslehrer verstehen, der im Modus eines kritischen Nachdenkens diese Ambivalenz ins Wort fasst und durch gezielt eingespielte Ambiguitäten den Leser zu einem problemorientierten Nachdenken provoziert.

Der mit der Forschung vertraute Kommentar präsentiert eigenständige Auslegungen, über die weiter nachzudenken wäre und zeigt damit, dass das Koheletbuch eine exegetische und intellektuelle Herausforderung bleibt.

Wien Ludger Schwienhorst-Schönberger

Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten, 2, hg. v. Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. (XX) 574 S., geb. € 248,00 ISBN: 978–3–17–020430–0

Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten, 3, hg. v. Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen. – Stuttgart: Kohlhammer 2016. (XVII) 602 S., geb. € 349,00 ISBN: 978–3–17–020431–7

Nach dem Erscheinen des ersten Bandes des *Theologischen Wörterbuchs zu den Qumrantexten* im Jahre 2011 ist das Gesamtwerk mit den Bänden 2 (2013) und 3 (2016) erfreulich schnell zum Abschluss gekommen. Damit ist die Fülle der theologischen Begrifflichkeit der Qumrantexte auf eine Weise erschlossen, wie man sie sich besser nicht wünschen kann. Rechnet man den numerischen Ertrag dieser lexikographischen Arbeit zusammen, so kommt man auf die Anzahl von ca. 800 behandelten Lemmata, wozu noch etliche in diesen Art.n behandelte Unterlemmata gehören.

An dem in Band 1 ausweislich des Vorwortes formulierten Ziel des Werkes, „die inhaltliche Erforschung der Texte entscheidend voranzutreiben und ihre theologische Botschaft zu erheben" (V), hat sich innerhalb der drei Bände nichts geändert. Nach Abschluss von Band 3 kann man bestätigen, dass dieses Ziel voll erreicht wurde.

Wie bereits in meiner Rezension zu Band 1 (vgl. ThRv 109 [2013], 461–463) will ich anhand ausgewählter Lemmata auch hier nur auf Ergänzungen zur aktuellen atl. bzw. altorientalischen Forschung in den beiden abschließenden Bänden hinweisen.

Der zweite Band weist ca. 260 Lemmata auf, die von *ṭāher* („rein") bis *satar* („verbergen", „verstecken") reichen. Unter diesen finden sich neben dem Ortsnamen Jerusalem und dem Gottesnamen JHWH auch diverse Personennamen; so etwa Ezechiel, Isaak, Israel (auch Stamm und Landschaft), Jakob, Jehudah (auch Stamm und Landschaft), Jeremia, Josef, Malkiṣedeq, Manasse (auch Stamm), Michael, Mose und Noah. Deren Präsentation gewährt wichtige Einblicke in die nachatl. Rezeptions- und Entwicklungsgeschichte dieser Gestalten, die deren Bedeutung für das NT oder das Judentum erst verständlich macht.

Die Art. *ṭāher* (Sp. 1–11) und *ṭāme'* (Sp. 22–34) bieten gute Überblicke zu Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen im AT und in Qumran. Die archäologischen Hinweise zur Siedlung von Chirbet Qumran im Art. *ṭāher* scheinen mir jedoch eher fraglich zu sein. Zu beiden Art.n zu ergänzen sind für den Bereich des AT D. Wright: *The Disposal of Impurity*, Atlanta 1987 (Society of Biblical Literature, Dissertation Series, 101) und für den weiteren religionsgeschichtlichen Kontext R. Strauss: *Reinigungsrituale aus Kizzuwatna*, Berlin/New York 2006.

Zum Art. *jāreaḥ* (Sp. 282–285) müssten noch M. Krebernik: Art. „Mondgott. A.I. In Mesopotamien", in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 8 (1993–1997), Sp. 360–369 und G. Theuer: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas*, Freiburg/Göttingen 2000 (Orbis biblicus et orientalis, 173) ergänzt werden.

Beim Art. *kabod* (Sp. 326–330) ist ergänzend auf die Vorstellung des Schreckensglanzes *melammu* hinzuweisen; vgl. dazu besonders Sh.Z. Aster: *The Unbeatable Light. Melammu* and Its Biblical Parallels, Münster 2012 (Alter Orient und Altes Testament, 384).

Geht der Art. *kittijjîm* (Sp. 460–465) noch fraglos davon aus, dass die in Dan 11,30 genannten Kittim die Römer meinen, so ist dies von B. Scolnic und Th. Davis (*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 127 [2015], 304–319) in Frage gestellt worden, da sie mit guten Gründen zugunsten eines Verständnisses von *kittijjîm* in Dan 11 als „Zypern" argumentieren. Erst spätere Interpretatoren haben hier einen Bezug zu Rom hergestellt.

Das Lemma *lebonah* (476–478) sollte um den Hinweis auf W.W. Müller: Art. „Weihrauch", in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Supplement, XV (1978), 700–777 ergänzt werden.

Im Art. *mal'ak* (Sp. 675–681) ist L.K. Handy: *Among the Host of Heaven*. The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy, Winona Lake 1994, 149–167 mit seinen Beobachtungen zu Botengottheiten nachzutragen.

Das Lemma *næpæš* (Sp. 1007–1017) hat die Arbeit von D. Kühn: *Totengedenken bei den Nabatäern und im Alten Testament*, Münster 2005 (Alter Orient und Altes Testament, 311) übersehen. Des Weiteren wäre die im Jahre 2008 entdeckte sam'alische Inschrift auf der Stele des Katumuwa aus Zincirli (2. Hälfte des 8. Jh.s v. Chr.) für die Diskussion von *næpæš* als „Grab" bzw. als „Grabkammer" (Sp. 1016f) nachzutragen, da diese Inschrift *næpæš* im Sinne von „Totenstele" verwendet und insofern einen wichtigen Zwischenschritt in der semantischen Ausweitung von *næpæš* als „Leichnam" zu „Grab" darstellt.

Abgeschlossen wird der Band mit einem Verzeichnis der deutschen Stichwörter (565–574).

Der dritte Band weist ca. 280 Lemmata auf, die von *'ābad* („dienen") bis *tšbwḥt* („Lobpreis", „Verherrlichung") reichen. Darunter sind mit Esau und Ṣadoq zwei Personennamen vertreten, die wieder wichtige Einblicke in die nachatl. Rezeptionsgeschichte dieser Gestalten gewähren.

Es ist bemerkenswert, dass der Art. *'ôlām* (Sp. 61–68) jetzt auch auf die Bedeutung „Grab" eingeht, die sich nicht nur im Palmyrenischen, sondern zusammen mit der Bedeutung „Unterwelt" bereits im Ugaritischen (z.B. KTU 1.5 II 12; 1.106,28; 2.42,7.9), Phönizischen (KAI 1,1; 26 A III 19), Punischen (CIS I, 124,1) und Sam'alischen (KAI 214,1) findet. Aus dem atl. Hebräisch lassen sich für dieses Verständnis von *'ôlām* Jer 101,10; Ez 26,20; Klgl 3,6; Ps 29,10; 49,12 und Koh 12,5 heranziehen.

Im Art. *'æljôn* (Sp. 117–123) ließe sich die Genese und Herkunft des Gottesepithetons *'æljôn* ein wenig präzisieren. Der erste Beleg von *'æljôn* ist mit den Vertragstexten aus Sfire gegeben, die u.a. das Götterpaar El und Eljan als Schwurgottheiten des Königreichs Arpad kennen (KAI 222, 10–12). Erst im nachexilischen Text Gen 14,18–20 findet sich die Fusionierung dieses Götterpaares zu einem Gottesnamen, der für JHWH steht.

Im Hinblick auf die im Lemma *ṣdq* (Sp. 383–393) angesprochene Beziehung zwischen Gott und den Menschen wäre zum einen noch die aus der politischen Sphäre des Vasallitätsverhältnisses stammende Bedeutung „loyal", „treu" anzufügen. Hierfür lassen sich v. a. die altaramäischen Belege aus Sam'al (KAI 215,1; 216,4–5.11.19; 217,3–6; B 4,4) anführen; vgl. dazu etwa J. Tropper: *Die Inschriften von Zincirli*, Münster 1993 (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas, 6), 159–164 und H. Gzella: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, IX (2016), 627. Zum anderen hat *ṣdq* die Konnotation von „fromm"; so etwa in der Grabinschrift des Priesters Si'gabbar aus Neirab (KAI 226,2).

Der Art. *šem* (Sp. 969–979) kann noch um den Hinweis auf K. Radner: *Die Macht des Namens*. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung, Wiesbaden 2005 (SANTAG. Arbeiten und Schriften zur Keilschriftkunde, 8) erweitert werden.

Zum Art. *šæmæš* (Sp. 1013–1017) muss auf jeden Fall noch die das gesamte philologische und ikonographische Material bearbeitende Monographie von J. Kutter: *nūr ilī*. Die Sonnengottheiten in den nordwestsemitischen Religionen von der Spätbronzezeit bis zur vorrömischen Zeit, Münster 2008 (Alter Orient und Altes Testament, 346) genannt werden.

Besondere Erwähnung verdient der Art. *šælæg* (Sp. 930–932), der bisher ungeahnte Einblicke in die qumranische Schneetheologie ermöglicht. Man fühlt sich sofort an den Eintrag „Apopudobalia" im *Neuen Pauly*, 1 (1996), Sp. 895 sowie an den Art. „Wein III. Philosophisch" und „Wein IV. Wein und Wahrheit" in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (^{4}2005), 1359–1361 erinnert. Durch ein bedauerliches Versehen ist auf S. VIII der Name des Vf.s Heinz-Ulrich Snow ausgelassen worden.

Abgeschlossen wird dieser dritte und letzte Band mit dem Verzeichnis der deutschen Stichwörter (585–594), einem Stellenregister zu allen drei Bänden in Auswahl (595–598), der Liste der Übersetzer/innen der fremdsprachigen Art. in den drei Bänden (599–601) und einem Verzeichnis der Nebenlemmata (602).

Mit dem nunmehr vollendeten *Theologischen Wörterbuch zu den Qumrantexten* liegt das Referenzwerk schlechthin zur Theologie der Qumrantexte vor, dem eine weite Verbreitung jetzt schon sicher ist. Den beiden Hg.n und den zahlreichen Mitarbeiter/inne/n dieses nicht nur für die unmittelbare Erforschung Qumrans, sondern auch für das

Verständnis von Judentum und frühem Christentum bedeutsamen Werks schuldet die Fachwelt großen Dank und Anerkennung für ihre bedeutende Leistung.

Tübingen Herbert Niehr

Exegese / Neues Testament

Orks in der Gelehrtenwerkstatt? Bibelwissenschaftliche Lehrformate und Lernumgebungen neu modelliert, hg. v. Annett Giercke-Ungermann / Sandra Hübenthal. – Münster: Lit 2016. 214 S. (Theologie und Hochschuldidaktik, 7), pb. € 29,90 ISBN: 978–3–643–13466–0

Orks sind fiktive Wesen in J.R.R. Tolkiens Fantasiewelt „Mittelerde"; dort sind sie Vollstrecker böser Mächte und kämpfen gegen die anderen Bewohner: die Elben und Menschen, Hobbits und Zwerge. Wenn sich Orks in einer Gelehrtenwerkstatt breitmachen, steht zu befürchten, dass sie das Forschen und Lehren zu stören versuchen. Natürlich handelt es sich in *dieser* Werkstatt nicht um gefährliche Humanoide, sondern um Widerstände anderer Art: herkömmliche instruktive Lehrformen, Schwierigkeiten mit dem methodengeleiteten Zugang zu wissenschaftlicher Textauslegung, geringe Motivation der Studierenden, Überfrachtung mit unverbundenem Wissen. Solche „Orks" sind vermutlich allen Lehrenden bekannt, nicht zuletzt in den biblisch-exegetischen Fächern, die derzeit in theologischen Ausbildungsstätten eher zu den unbeliebten gehören. Deshalb haben sich 15 akademisch Lehrende aus Deutschland und Österreich zusammengetan, um „Bibelwissenschaftliche Lehrformate und Lernumgebungen" neu zu gestalten und vorzustellen.

Alle Beiträge haben denselben Aufbau: Analyse der Ausgangssituation, Ausführungen zum anvisierten Kompetenzerwerb, Vorstellung des Lehr-Lern-Konzepts und Rückblick auf die Erfahrungen. Bei der Analyse der Ausgangssituation ist eine gewisse Redundanz zu vermelden; auch wenn es sich um Lerngruppen in unterschiedlichen Studiengängen und auf verschiedenen Leistungsniveaus handelt (Eingangsphase des Studiums oder höhere Semester; Volltheologie, Lehramt oder theologische Ergänzung; vorhandene oder nicht vorhandene Sprachkenntnisse), ist die Ausgangslage doch oft vergleichbar. Aber nicht immer; die Eingangsvoraussetzungen, die z.B. *Susanne Luther* in ihrem Beitrag erwähnt (123), sind nicht überall in gleicher Weise gegeben.

Der Titel des Buches legt die Erwartung nahe, dass es um neue und ungewöhnliche Lehrformate geht. Dies ist teilweise der Fall, beispielhaft in dem Beitrag von *Annett Giercke-Ungermann*, die sich mit „gamifizierten Lernumgebungen" befasst, konkret mit einem „Textadventure" auf der webbasierten Lernplattform „Induriel", und in deren Beitrag (als einzigem) auch „Orks" erwähnt werden (75.86f). Ziel soll es sein, „dadurch einen niederschwelligen Zugang zu einer Disziplin zu schaffen, deren Inhalte und Herangehensweisen von vielen Studierenden am Studienbeginn als fremd, schwierig und/oder gar problematisch empfunden werden" (78). Ob die richtige Zuordnung hermeneutischer Kurztexte in einem „Quest" mit dem Wissen, dass die intellektuell minderbemittelten Orks es nicht geschafft haben, besser gelingt als ohne eine solche Spielanleitung? Ich bin da eher skeptisch.

Neben dieser spielorientierten Lernumgebung werden auch andere, eher „herkömmliche" Technik-basierte Lernumgebungen verwendet, die Lernplattformen „Moodle" (91ff) und „un.iversity.org" (120) oder „Wikis" (105ff), die ein eigenes Bearbeiten von im Netz zur Verfügung gestellten Seiten ermöglichen. Gleichwohl geht es in dem Band nicht in erster Linie um die technische Modellierung von Lernumgebungen (14); Übereinstimmung zwischen den einzelnen Beiträgen besteht viel eher in einem (begrüßenswerten) Methodenmix zwischen Input, Eigenarbeit, Partner- und Gruppenarbeit, Präsenzphasen und Lektürewochen sowie verschiedenen Präsentationsformen (vgl. z.B. 133), also „Blended Learning" im eigentlichen Sinn. Im Rahmen einer solchen Methodenvielfalt können dann auch webbasierte Plattformen einen sinnvollen Platz haben.

Die Beiträge von *Steffen Jöris*, *Sandra Huebenthal* und *Michael Rydryck / Michael Schneider* (vgl. auch *Matthias Winkler*) gehen mit ihren Vorschlägen das Problem der Kompetenzorientierung an. Kompetenzbeschreibungen sind aber bekanntlich geduldig, werden m.E. auch in einigen der hier vorliegenden Beiträge überdehnt und sind bisweilen „schlichtweg nicht zu erreichen" (73), und zwar umso weniger, je geringer von den Lernenden die Relevanz von Texten und exegetischen Methoden (189) oder je unerreichbarer das Expertenwissen der Lehrenden eingeschätzt wird (106). Die optimistischere Diagnose, dass die Studierenden nach zwölf Schuljahren den Umgang mit Texten gewöhnt seien (56), wird von den meisten Vf./inne/n eher nicht geteilt. Natürlich spielen die „Learning Outcomes" mit Recht eine wichtige Rolle. Die exegetischen Kompetenzen aber, wie sie z.B. im Beitrag von *Jan Heilmann / Peter Wick* formuliert sind (109f), kann man am Ende des Studiums erwarten, aber kaum nach einem Seminar. *Michael Rydrick / Michael Schneider* (46f) formulieren m.E. in dieser Hinsicht deutlich realistischer.

Mit der Wende von „Input" zum „Output" verändert sich auch die Rolle der Lehrenden. *Simone Paganini* geht in seinem Beitrag in dieser Hinsicht am weitesten: Er fordert im Rahmen des Problem-Based-Learning von den Lehrenden, dass sie die Rolle eines Tutors einnehmen, „der weder Inhalte vermittelt noch die Diskussionen anleitet" (191); in einzelnen Arbeitsphasen kann er als Berater und Experte auftreten (195). Nun liegt natürlich auf der Hand, dass sich im Rahmen von „forschendem Lernen" und Kompetenzorientierung auch die Rolle der Lehrenden in Richtung auf Beratung und Hilfestellung verändert. Lehrende in einer akademischen Institution sollten m.E. aber auch eigene Positionen vertreten und die Rollenmodulation zwischen Berater, Anreger und Experte nicht einseitig auf die Beraterrolle hin konzentrieren.

Ein Manko des Buches ist m.E., dass innertheologische Vernetzungen nur in geringem Maß angesprochen werden. Ausnahmen sind diejenigen Beiträge, die explizit die Religionspädagogik miteinbeziehen (*Michael Rydryck / Michael Schneider*, 27ff; *Sigrid Eder / Monika Prettenthaler*, 137ff; *Jean-Pierre Sterck-Degueldre*, 157ff). Die Systematische Theologie und die Kirchengeschichte werden aber nicht eigenständig angesprochen, auch wenn sie (das ist positiv hervorzuheben) in „Anforderungssituationen" (159) oder „Fallbeispielen (197f) vorkommen. Das ist zum einen natürlich der Zielrichtung des Bandes geschuldet, der sich bibelwissenschaftlichen Lehrformaten widmet. Zum anderen liegt aber genau hier ein wesentliches Problem: Die Studierenden lernen im bibelwissenschaftlichen Seminar exegetische Methoden kennen, diskutieren in anderen Seminaren systematisch-theologische Fragestellungen und befassen sich in wieder anderen Seminaren mit kirchengeschichtlichen oder homiletischen Problemen. Die Vernetzung zwischen den theologischen Disziplinen wird weitgehend ihnen selbst überlassen, während in den späteren Berufsfeldern genau dies die theologische Herausforderung darstellt. Diejenigen Beiträge, die sich an der Praxis (*Sigrid Eder / Monika Prettenthaler* und *Jean-Pierre Sterck-Degueldre*) oder an den Rezipienten und deren möglichen Problemen (*Sonja Angelika Strube* und *Simone Paganini*) orientieren, gehen dankenswerterweise auf diese Problematik ein.

Nicht unerwähnt soll bleiben, dass manchmal ideale Voraussetzungen beschrieben werden: Lerngruppen von 10–15 Studierenden, die in der Lage sind, zu einem Fallbeispiel innerhalb von 30 Minuten ein Brainstorming und eine daraus folgende erklärende Problemanzeige für die Weiterarbeit ohne Intervention der Lehrperson zu formulieren (vgl. 197–200), setzen eigentlich Studierende voraus, die das, was sie lernen sollen, schon können.

Insgesamt: Der Sammelband gibt eine ganze Reihe von Anregungen für die Neugestaltung bibelwissenschaftlicher Lehrformate. Etliche der Vorschläge lohnen das Ausprobieren. Allerdings müssen die Lehrformate und Methoden auch zu den Lehrenden passen. In jedem Lehr-Lern-Prozess sind sie ein wichtiger Faktor. Was sie mitbringen können an Expertise, Methoden- und Verknüpfungsfähigkeiten und nicht zuletzt Begeisterung für das eigene Fach, wäre eine eigene Untersuchung wert.

Karlsruhe Peter Müller

Hübenthal, Sandra: **Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. 529 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 253), geb. € 110,00 ISBN: 978–3–525–54032–9

In dieser Monographie wird an einen in der neueren Exegese schon eingeführten breiteren kulturwissenschaftlichen Paradigmenwechsel angeknüpft und insbes. im Blick auf gedächtnistheoretisch orientierte Fragestellungen entfaltet. Sandra Hübenthal, die heute an der Univ. Passau den Lehrstuhl für Exegese und Biblische Theologie innehat, legte damit die Druckversion ihrer Habil.schrift vor. Ihr Zugriff auf den Text des Markusevangeliums steht also im weiteren forschungs-

geschichtlichen Zusammenhang des sog. „cultural turn“[1]. Er ist in der ntl. Wissenschaft schon längere Zeit en vogue und wurde etwa unter den speziellen Ausfächerungen der „postcolonial studies“, noch einmal fokussiert in den „empire critical studies“, aber auch der „gender studies“ und „ritual studies“ als Forschungsperspektive am Markusevangelium bereits ausprobiert. Bei H. geht es nun um die Rezeption der Gedächtnisforschung im weiteren Sinn, und zwar speziell um die in Erinnerungstexten sich dokumentierenden Äußerungen sozialen, kollektiven und kulturellen Gedächtnisses. Dabei schließt sie an die ältere kulturwissenschaftliche Forschung etwa von Maurice Halbwachs (von dem auch der Begriff „kollektives Gedächtnis“ stammt) an, nimmt dabei aber auch die neuerdings insbes. mit den Namen von Aleida und Jan Assmann verbundene Fortentwicklung auf.

Die Anwendung dieses gedächtnistheoretischen Ansatzes auf den Text des Markusevangeliums durch die Vf.in steht in einer Reihe hermeneutisch vergleichbar orientierter Entwürfe zum NT. Diese finden sich insbes. in der jüngeren Jesusforschung (vgl. insbes. James D.G. Dunn: *Jesus remembered*, Grand Rapids 2003), aber auch in Ansätzen der Evangelienforschung. Für das Markusevangelium darf aber hinsichtlich der Intensität und Extensität der hermeneutischen Reflexion und exegetischen Analyse die Untersuchung H.s als eine innovative Forschungs- und Pionierleistung gelten.

Die Vf.in versteht es, die Perspektive ihrer Fragestellung so in der Forschungsgeschichte zu verorten, dass nicht der Eindruck entsteht, dass das, was sie hermeneutisch und methodisch einführt, sozusagen eine letzte Perfektionierung wäre. Vielmehr relativiert sie ihren Zugriff in der Weise, dass sie ihn als eine Perspektive unter vielen anderen versteht, die eben – sie gebraucht dafür das Kaleidoskop als Metapher – jeweils durch einen anderen *turn* ein je neues Gesamtbild der einzelnen bunten Glasstücke in den Blick bekommen. Ebendiese vielfältigen Bildkonstruktionen des „Exegetischen Kaleidoskops“ der Forschungsgeschichte werden in der Einleitung vorgestellt (11–73), und zwar nicht zuletzt auch so, dass die Bedeutung und die Art und Weise, wie dort jeweils das Thema Gedächtnis bzw. Erinnerung schon vorkommt, hervorgehoben wird. Dass in diesem forschungsgeschichtlichen Wechsel von Perspektiven selbstverständlich immer auch ein Antagonismus zwischen Position und Gegenposition hinsichtlich des Ansatzes der Konstruktion des Evangeliums eine Rolle spielte, wird durchgehend erwähnt. Beispielhaft geschieht das etwa bzgl. des Paradigmenwechsels von der literar- und formgeschichtlichen Auslegung zur Redaktionsgeschichte und damit von der Vorstellung der Gemeinde als „Trägerin der Erinnerung“ zu der „vom Evangelisten oder Redaktor als Träger und Verwalter ihm zugeflossener Traditionen“ (25). H. weist darauf hin, dass nach dem Abschied von der historischen Jesusforschung und der durch sie eingeführten literarkritischen Dekomposition der Evangelien, deren Zweck es war, sie als historische Quellen zu betrachten, die neuere Forschung bemerkenswert deutlich zur Quellendiskussion zurückkehrte. Im Zusammenhang des „Eyewitness“-Ansatzes und zumal durch dessen spätere hermeneutische Öffnung für die Gedächtnisforschung wird jedoch „nicht mehr von der Erinnerung Einzelner, sondern vom kollektiven Gedächtnis ausgegangen“ (65). Freilich ist entscheidend, dass, wie H. betont, sich hier zugleich ein *turn* anbahnte, bei dem ein Blickwechsel stattfindet: Im „Unterschied zur Jesusforschung und der *Jesus-Remembered*-Diskussion“ steht nicht das „Objekt“ des Erinnerns, der historische Jesus, sondern das „Subjekt“, eben die historische Konstruktion der Erinnerungs- oder Erzählgemeinschaft, im Vordergrund (69).

Es ist diese Drehung des Kaleidoskops, die im großen ersten Hauptteil, der „eine Annäherung“ zum Thema „soziale Erinnerung“ unternimmt (77–233), entfaltet wird. Dies geschieht zunächst so, dass kulturwissenschaftlich-theoretische Ansätze zur Erhellung der Konstruktion von Gedächtnis und dessen Externalisierungen als Text seit Halbwachs erörtert werden. Die namentlich von Jan und Aleida Assmann eingeführten Differenzierungen zwischen individuellem Gedächtnis einerseits und sozialem und kollektivem sowie kulturellem Gedächtnis andererseits werden hinsichtlich ihrer textlich narrativ-episodalen Identitätskonstruktionen angewendet. H. rechnet das Markusevangelium wie die anderen Evangelien zum Phänomen des „kollektiven Gedächtnis“, weil hier im Unterschied zum multiperspektivischen sozialen Gedächtnis vielfältiger Traditionen eine gruppenverbindliche monoperspektivische Identitätskonstruktion stattfindet. Plausibel erscheint ihr das als Lesemodell, weil die narrativ-episodale Verschriftlichung von (mündlichen) Traditionen im Evangelium diesen eine feste Form gibt, welche allerdings gewissermaßen von einer Gedächtnisgemeinschaft ausgehandelt und nicht von einem einzigen Autor dekretiert wurde. Den Anstoß dazu gibt nicht selten eine traumatische oder krisenhafte Erfahrung epochaler Art. Wichtig ist deshalb, dass ein narrativ externalisiertes „kollektives Gedächtnis“ eine „Identitätsbildung“ betreibt, durch die „die Annahme und ‚Einschreibung‘ der Mitglieder der Erinnerungsgemeinschaft und potentiell neu Hinzukommender in die Gesamterzählung oder *Gründungsgeschichte*“ (161) stattfindet.

Dieses „Lesemodell“ für das Markusevangelium wird von H. am Gesamttext von Mk 1,1–16,8 geprüft (165–233). Zunächst trägt sie dabei zahlreiche feine „Beobachtungen zu Inhalt und Erzählgegenstand“ (166) zusammen. Sie vertritt eine Dreiteilung, bei der 1,1–8,26 „stärker die Konstitution“, 8,27–11,10 „stärker die Organisation der Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft“ und 11,11–16,8 „stärker den Charakter einer *Founding Story* hat“ (232f). Thematisiert wird auch eine „leitende Perspektive“ (208–225). Hervorzuheben ist im Blick darauf, dass das Evangelium nach ihr nicht nur die Geschichte des Protagonisten, Jesus, und die Konstitution der Jünger- und Nachfolgegemeinschaft erzählt, sondern dass immer auch als „Subtext“ eine „Krise als Basiserfahrung“ (221) mitschwingt. Im Zentrum steht die traumatische Geschichte des Todes Jesu. Sie wird jedoch durch unterschiedliche Krisenerfahrungen begleitet: Tod des Täufers; Vorhersage des Martyriums von Jüngern; zumal in Mk 4,35–41 gleichsam proleptisch ein Blick auf Gefahren für die Jünger in Jesu Abwesenheit; aber auch Versagen der Nachfolger: Unverständnis, Verrat, Flucht, Verleugnung. Freilich steht dies alles unter der Überschrift vom Evangelium des Nahegekommenseins des Gottesreiches (1,1), weswegen das Markusevangelium transparent für eine Erzählgemeinschaft ist, die sich ihrer „Zugehörigkeit zu Jesus als Nachfolgegemeinschaft“ (231) versichert, die sich trotz der Krisenerfahrungen auf dem Weg zum Gottesreich weiß.

Der zweite Hauptteil führt in dichter Exegese gleichsam eine Tiefenbohrung mit gedächtnistheoretisch orientierter Analyse von Mk 6,7–8,26 durch (237–432). Die zahlreichen, auch innovativen und weiterführenden Beobachtungen im Detail können hier nur pauschal erwähnt werden. Wichtig ist u.a., dass insbes. die Speisungsgeschichten (zusammen natürlich mit der vom letzten Mahl Jesu) für H. bedeuten, dass die Erzählgemeinschaft sich auch als Mahlgemeinschaft konstituiert. Zusammen mit der Taufgeschichte weist dies schließlich darauf hin, dass „das textuelle kollektive Gedächtnis“ auf einem „rituellen Gedächtnis auf[baut]“ (453). Zudem weist auch vieles für sie darauf hin, „dass sich die Erinnerungsgemeinschaft in Übereinstimmung mit und als Fortsetzung ihrer jüdischen Tradition versteht“ (450).

Insgesamt liest H. das Markusevangelium also aus der Perspektive der Identitätskonstitution einer Erinnerungsgemeinschaft, die selbst die autoritative Trägerin des Textes ist. Diese vergewissert sich in der Formation des Evangeliums als „kollektives Gedächtnis“ unter Krisenerfahrungen nach Jesu und der Augenzeugen Tod (v. a. jüdisch-römischer Krieg, Tempelzerstörung) und angesichts der Parusieverzögerung ihrer Lebensgestaltung als Nachfolgegemeinschaft Jesu „in der neuen Wirklichkeit der nahegekommenen βασιλεία τοῦ θεοῦ“ (455). Das ist eine sehr ansprechende und in vielerlei Hinsicht überzeugende Lektüre des ältesten Evangeliums. Die oftmals höchst komplexen und hermeneutisch-methodisch sehr variantenreichen Interpretationen verlangen Leser/inne/n viel ab. Doch am Ende lohnt sich die Mühe. Manches wäre an H.s Auslegung anschließbar, manches in ihrer Monographie bedürfe wohl auch einer Vertiefung. Ich jedenfalls könnte mir dies im Blick auf die „imperiumskritische“ Lektüre vorstellen, an die ich selbst mit meiner Habil.schrift angeknüpft habe.[2] V.a. hinsichtlich der mit Recht von H. betonten „Basiserfahrung der Krise“ als „Subtext“ könnte diese Lesart manche zusätzliche Plausibilität bereitstellen.

Basel Gabriella Gelardini

Börstinghaus, Jens: **Sturmfahrt und Schiffbruch: Zur lukanischen Verwendung eines literarischen Topos in Apostelgeschichte 27,1–28,6**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XVIII) 554 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 274), kt € 94,00 ISBN: 978–3–16–14999–6

Neben Studien, die Einzelaspekte lukanischer Theologie im ganzen lukanischen Doppelwerk untersuchen, stehen die vielen Studien zu einzelnen Abschnitten der Apg. Dabei hat man sich lange auf die Reden konzentriert bzw. auf Texte, die vom aktiven missionarischen Wirken des Paulus berichten. Nur wenige Studien gelten Texten aus Apg 21–28, die vorhandenen untersuchen etwa die verschiedenen Prozesse des Paulus. Der lange und ungewöhnlich detaillierte Bericht von der Reise des Paulus als Gefangener Roms von Caesarea bis nach Rom, der einen wichtigen Beitrag zum lukanischen Paulusbild leistet, ist in der neueren Actaforschung vernachlässigt worden. Daher ist es willkommen, dass der vorliegende Band (ursprünglich: Diss., Univ. Erlangen 2008) diesen Abschnitt umfassend bearbeitet.

Dies geschieht nach knapper Einleitung (Ausgangspunkt, das lukanische Doppelwerk in der neueren Genre-Debatte, Fragestellung und Vorgehensweise) in zwei großen Teilen. Zunächst geht Jens Börstinghaus den Abschnitt von einer stoff- und motivgeschichtlichen Perspektive an. Ziel ist es dabei, „die Verwendungsweise von Seefahrts- und vorrangig Sturm- und Schiffbruchserzählungen in der kaiserzeitlichen Literatur im Vergleich mit der lukanischen Episode zu erheben“ (10). Besonderes Augenmerk liegt auf der Motivik dieser Erzählungen sowie auf dem Zweck der Verwendung von Sturmerzählungen im Rahmen des jeweiligen Werkes oder des näheren Kontexts. In den vergleichen-

[1] Vgl. dazu den sehr informativen Forschungsüberblick von Christian Strecker: „Kulturwissenschaften und Neues Testament“, in: *Verkündigung und Forschung* 55 (1/2010), 4–19, auf den die Vf.in sich ebenfalls des Öfteren bezieht.

[2] Vgl. Gabriella Gelardini: *Christus militans*. Studien zur politisch-militärischen Semantik im Markusevangelium vor dem Hintergrund des ersten jüdisch-römischen Krieges, Leiden 2016 (Novum Testamentum, Supplements, 165).

den Untersuchungen (15–277) geht es um die antike Periplus-Literatur und Seefahrtsberichte in der Historiographie (sehr knapp, 31–34), um antike Biographien, um den idealen oder Liebesroman, um Satiren und Burlesken sowie um Parallelen in atl. und frühjüdischer Literatur (Jona, Ps 107, Ez 27, Test XII Patr) sowie der ntl. und frühchristlichen Literatur (Sturmstillung und Seewandel Jesu, apokryphe Apostelromane, Synesios von Kyrene). B. gelingt es, durch diese Vergleiche die Eigenarten der lukanischen Erzählung herauszuarbeiten. Lukas hat einen beliebten Motivkomplex übernommen und für seine Zwecke gestaltet. Seine Darstellung ist relativ nüchtern. Er hat sich an den Gepflogenheiten populärer Literatur und am Geschmack seiner Leser orientiert, auch wenn er den Motivkomplex nicht im vollen Umfang nutzt (447). Sein Schwerpunkt liegt auf den Menschen an Bord. Von Apg 27f her sollte jedoch nicht die Gattung der gesamten Apg bestimmt werden; insgesamt hat sie biographisch-historiographischen Anspruch.

Im zweiten Teil untersucht B. den Beitrag dieses Abschnitts zum lukanischen Paulusbild („Welche Bedeutung hat es überhaupt, dass Lukas seinen Paulus sich kurz vor Ende der Darstellung in seinem Schiffbruch in so ausführlicher Erzählung bewähren lässt? Welchen Beitrag leisten darüber hinaus die Einzelzüge der Darstellung?" [11]). Zunächst beleuchtet B. die Bedeutung dieses Abschnitts im Rahmen der sog. „Wir-Passagen" sowie literar- und formkritische Teilungshypothesen. Dem folgen die detaillierte Interpretation von Apg 27,1–28,6 (347–424) und Überlegungen zur erzählten Fahrtroute (zum Ort Phoenix, die Angabe von Winden und Lokalisierung von Melite, auch andere Aspekte wären interessant gewesen) und damit knapp zur Historizität der Darstellung (425–444). In der Zusammenfassung geht es um den lukanischen Gebrauch der vorhandenen Motivik, das Genre der Apg und ihr Paulusbild (445–454). Paulus erscheint als der Apostel Gottes und als impliziter Retter der Reisegesellschaft. Er steht unter Gottes Schutz, daher kann nichts und niemand verhindern, dass er das ihm gesetzte Ziel erreicht. Dabei liegt der Schwerpunkt nicht auf der Person des Paulus, sondern auf seiner Funktion, seinem Weg und dem Auftrag, den er zu erfüllen hat. Der Abschnitt ist ein wesentlicher Beitrag zu der lukanischen Darstellung der „Bewährung der göttlichen Providenz durch alle Schwierigkeiten hindurch" (452). Paulus ist dabei Verkörperung göttlicher Legitimation und Identifikationsfigur für die heidenchristlichen Leser.

B. präsentiert instruktive Vergleiche sowie eine gründliche Untersuchung dieses Abschnitts, die man in Zukunft berücksichtigen muss. Er leistet einen wichtigen Beitrag zur Diskussion der Gattung der Apg und ihres Paulusbildes. Zu fragen wäre, ob man nicht auch Apg 28,7–16 mitberücksichtigen (die Weiterreise bis Rom lässt sich vom vorangegangenen Sturm und Schiffbruch kaum trennen) bzw. ob man den folgenden Rom-Abschnitt (28,17–31) nicht auch stärker im Blick haben müsste. Auch die Parallele des detaillierten Berichts der Rückreise von der dritten Missionsreise des Paulus in Apg 21,1–17 wäre heranzuziehen. Dass der autobiographische Hinweis auf dreimaligen Schiffbruch in 2 Kor 11,25 nur zweimal und nur beiläufig erwähnt wird (345, 400), überrascht. Zum Thema vgl. auch C. Hezser: *Jewish Travel in Antiquity*, Tübingen 2011 (Text and Studies in Ancient Judaism, 144).

Bergneustadt Christoph Stenschke

Whitaker, Robyn J.: **Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2016. (XVI) 270 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 410), pb. € 79,00 ISBN: 978–3–16–153978–7

Bei der Monographie handelt es sich um die leicht veränderte Druckfassung der Diss. von Robyn J. Whitaker, die unter der Betreuung von Hans-Josef Klauck an der Univ. of Chicago, Divinity School 2014 eingereicht wurde. Weitere Gutachter waren Margaret M. Mitchell und Loren Stuckenbruck. Ausgangspunkt ist die Beobachtung der weiten Verbreitung von Literatur zu „ekphrasis" in der Klassik, die die Vf.in als Deutungshilfe für die Ambivalenz zwischen Bildern im Text und der sie begleitenden kraftvollen rhetorischen Appelle in der Offb nutzt. Das Thema fügt sich in aktuelle Forschungstendenzen ein: Während der Arbeit an der Diss. sind zahlreiche Studien zu „ekphrasis" im NT entstanden; zudem haben SBL-Seminare (Society of Biblical Literature) zur Thematik stattgefunden.

Die Studie gliedert sich in 7 Kap.:

Kap. 1 führt in die Themenstellung ein und legt die Grundlage für die weitere Untersuchung. Untersucht wird die Offb, mit der Johannes versucht, seinen Hörern eine epiphane Erfahrung Gottes zu geben, indem er mit seinen Worten ihre Vorstellungskraft entfacht und ihren Sehsinn wachruft; er ermöglicht es ihnen, das Göttliche zu sehen, ohne eine Statue zu entwerfen. Die Vf.in ordnet die Offb in die christliche Apokalyptik ein, die im Kontext der religiösen, rhetorischen und literarischen Kultur von Kleinasien verortet ist. Sie stellt die These auf, dass Johannes' lebendige Gottesvisionen den üblichen Stil und die atl.-prophetische Bildersprache transzendieren, um den visuellen Effekt zu steigern und um den Hörern die Möglichkeit einer Theophanie durch Bild-Worte zu ermöglichen. Im Unterschied zu antiken Traditionen geschieht dies nicht plastisch (durch Statuen), sondern verbal (durch Visionen und Wort-Bilder). Die bildgewaltige Sprache ist die Lösung für das Problem, mit dem Kaiserkult und der Verehrung seiner Statuen konkurrieren zu können und schließlich die Hörer davon zu überzeugen, allein Gott anzubeten. Die Analyse der Bildsprache ist daher zentral, um die Kommunikationsweise des Johannes durch dramatische Visionen zu verstehen. Die bisherige Forschung hat der Frage nach der Funktion derselben nur wenig Beachtung geschenkt. Die Vf.in fragt daher nach dem Zweck, der rhetorischen Funktion und den Zielen der visuellen Ikonographie. Methodisch setzt die Vf.in bei der griechisch-römischen rhetorischen Tradition an, die sowohl die antike Erziehung als auch die literarische Kultur geprägt hat. Sie verweist zudem auf den Konkurrenzkampf zwischen Kunst und Literatur, an dessen Bindeglied die rhetorische Technik der „ekphrasis" steht. Es handelt sich dabei um eine lebendige Beschreibung eines Gegenstands, die Bilder vor den Augen der Hörer entstehen lässt. Die These, die entwickelt wird, lautet: Johannes' Visionen machen den unsichtbaren Gott durch „ekphrasis" sichtbar; zudem schaffen sie eine konkurrierende Ikonographie zu paganen und kaiserlichen Kulten. Das rhetorische Ziel der joh Wort-Bilder ist es, seine Adressaten davon zu überzeugen, Gott allein zu verehren (Ehrerbietung, Niederwerfen). Die Vf.in ist daher besonders an der rhetorischen Funktion der Gottesverehrung als literarisches Motiv interessiert und weniger an der historischen Glaubwürdigkeit und Referenzialität. Der kontroverse Gebrauch von προσκυνέω wird daher sorgfältig untersucht.

Nach dieser thematischen Einführung wird eine Einordnung der Offb in den literarischen Kontext vorgenommen. Dazu wird die Bedeutung von Visualität und Sicht in der Offb, in jüdischer und griechisch-römischer Literatur untersucht. Zudem werden der rhetorische Kontext der Offb und der aktuelle Forschungsstand der Anwendung des „rhetorical criticism" in der Offb vorgestellt. Schließlich wird die Vorgehensweise der Studie erläutert. Methodisch versteht die Vf.in den „rhetorical criticism" als historische und literarische Methode. Mit Hilfe dieses Ansatzes ist es ihr Ziel, die Offb durch einen Rückblick auf die literarische Kultur der Erstrezipienten für gegenwärtige Interpretationen fruchtbar zu machen. Bzgl. der Einleitungsfragen vertritt sie die klassischen Thesen. Der konkrete Vergleich zwischen griechisch-römischer Rhetorik und der Offb beschränkt sich auf die Beschreibungen des Göttlichen in 1,9–20; 4,1–11; 5,1–14 und die Kontrastbeispiele der plastischen Figuren 12,3–4; 13,4–15; 17,1–8; die jeweiligen Verehrungsformen werden miteinbezogen. Die Vf.in vertritt die These, dass die Hörer der Offb die lebendigen Visionen als „ekphrasis" erkannt haben. Zudem hätten sie die Vorstellungskraft und Gefühlswelt angesprochen und eine epiphane Erfahrung Gottes ermöglicht, die schließlich zur Überzeugung dieser kultischen Praxis geführt hat.

Kap. 2 behandelt Epiphanien und die Rhetorik der „ekphrasis". Antike Literatur zu „ekphrasis" wird sowohl in theoretischen Diskussionen als auch an herausragenden Beispielen untersucht. „Ekphrasis" wird in einem weiteren Rahmen von antiken Konzepten von Sicht und Vorstellungskraft eingeordnet, um zu zeigen, wie „ekphrasis" als Weg angesehen wurde, ein abwesendes „Objekt" für die Hörer-Seher greifbar zu machen. Charakteristika der „ekphrasis" sind Lebendigkeit, Klarheit, Stil und Wahrheitsnähe.

In den folgenden drei Kap.n werden einzelne Textabschnitte der Offb analysiert, in denen Erscheinungen Gottes bzw. Christi zentral stehen:

In Kap. 3 wird konkret die Rhetorik der Furcht in Offb 1,9–20 untersucht. Der Textabschnitt wird als „ekphrasis" verstanden. Die lebendige Christusdarstellung funktioniere als Appell an Ethos und Pathos. Die Vf.in versteht den Text als Epiphanie, die dem Hörer eine Erfahrung des Göttlichen vermittelt, die Furcht hervorruft und Christus gegenwärtig macht. Als einführende „ekphrasis"-Vision hat 1,9–20 zudem pädagogische Funktion, die die Hörer schult, zu hören und aufmerksam für das Folgende zu sein.

Kap. 4 behandelt das „ekphrasische" Spektakel und die göttliche Verehrung im ersten Teil der Thronsaalvision (Offb 4,1–11). Im Vergleich mit anderen Thronsaalvisionen zeigt die Vf.in auf, wie das vorliegende Material überarbeitet wurde: Visuelle Aspekte werden betont, anthropomorphe Vorstellungen zurückgedrängt. Johannes charakterisiert Gott (gemäß jüdischer Tradition) mit einem gegenseitigen Blick auf den Menschen; der weltliche Herrscher wird damit übertroffen bzw. transzendiert.

Kap. 5 hat den zweiten Teil der Thronsaalvision zum Gegenstand; dabei steht die Epiphanie des Lammes im Zentrum. Diesen zweiten Teil der Vision versteht die Vf.in als Vorahnung zukünftiger Szenen, in denen Menschen in den himmlischen Lobpreis einstimmen. Die Abwesenheit Gottes ist primär temporär und nicht räumlich gedacht.

Kap. 6 thematisiert das Duell von Bildern und den „ekphrastischen" Wettstreit. Es geht hier um Gegenbilder zu den drei zuvor beschriebenen Texten. Diese werden in zwei Kategorien eingeordnet: Zum einen ist der Götzendienst am Tier und seinem Abbild zu nennen (13,1–18) und zum anderen die Verehrung eines Engels durch Johannes (19,10; 22,8–9), die gerügt wird. Die Vf.in vertritt die These, dass Johannes' Ablehnung von Götzendienst auf einen größeren Kontext von verbaler und visueller Darstellung Gottes verweist. Das Böse wird als trügerisch gedeutet; das Böse imitiert (triadische Titel) und hat Geheimnamen.

Die Ergebnisse werden im abschließenden Kap. 7 zusammengetragen. Die Implikationen dieses methodischen Ansatzes werden aufgezeigt. Johannes verwendet nicht einfach jüdische Texte, sondern reinterpretiert sie für neue Rezipienten und eine andere Zeit durch eine lebendige Sprache. Er betont die Sichtweise

und den Gebrauch rhetorischer Formen. Johannes' literarische Visionen nehmen nicht einfach nur theophane Traditionen auf, sondern werden als überzeugendes Argument genutzt, um Gott durch verbale Bilder epiphanisch erfahrbar zu machen. Die Hörer sind eingeladen, Gott vor ihrem inneren Auge zu sehen und zu verehren, der ansonsten räumlich und zeitlich abwesend erscheint.

Eine Bibliographie sowie Indices beschließen die Studie.

W.s innovative Studie ist eine große Bereicherung für die Forschung an der Offenbarung. Sie deutet die Schrift des Johannes im Kontext rhetorischer Schriften seiner Zeit in einer neuen Weise, die die Bedeutung der visuellen Kultur betont. Die Anwendung rhetorischer Methoden und die Einbeziehung der „ekphrasis"-Literatur in die Interpretation sind überzeugend. Durch die Studie wird zudem die große Kreativität und Anpassungsfähigkeit christlicher Autoren bei ihrem Umgang mit zeitgenössischer Literatur verdeutlicht.

Dortmund Beate Kowalski

Thomas, John Christopher / **Macchia**, Frank D.: **Revelation**. – Grand Rapids: Eerdmans 2016. (XXII) 670 S. (The Two Horizons New Testament Commentary), pb. $ 36,00 ISBN: 978–0–8028–2554–4

Die Reihe *The Two Horizons New Testament Commentary* widmet sich in besonderer Weise dem interdisziplinären Brückenschlag zwischen Exegese und Systematischer Theologie und möchte in der Interpretation eines biblischen Buches bei aller Wertschätzung philologischer, historischer oder anderer Fragestellungen aus dem vertrauten exegetischen Spektrum bewusst theologische Akzente setzen. So ist auch der vorliegende Kommentar zur Offenbarung des Johannes das Gemeinschaftswerk eines Exegeten (John Christopher Thomas, Prof. of Biblical Studies am Pentecostal Theological Seminary in Cleveland, TN) und eines systematischen Theologen (Frank D. Maccia, Prof. of Systematic and Pentecostal Theology an der Vanguard Univ. in Costa Mesa, CA). Beide Vf. eint ihre auch den Kommentar prägende Beheimatung in der amerikanischen Pfingstbewegung.

Dem Reihenprogramm entsprechend ist das Kommentarwerk dreigeteilt: Einem den Einleitungsfragen gewidmeten ersten Hauptteil (1–72) folgen die abschnittsweise exegetische Kommentierung des Textes (73–403) sowie eine an den üblichen Traktaten orientierte theologische Interpretation (405–624), die den Ansatz der Johannesoffenbarung zum einen in den Gesamtrahmen ntl. Theologie(n) stellt und zum anderen systematisch reflektiert.

Im Einleitungsteil wird die Apokalypse als ein „visionary drama" (8) vorgestellt, „written to be heard" (2), und in diesem Sinne als ein ganzheitlich-sinnlich erfahrbares Angebot einer symbolischen Welt in Alternative zur drückenden Alltagsrealität im Römischen Reich. Grundsätzlich die häufige Datierung ins letzte Jahrzehnt des 1. Jh.s favorisierend, verweisen die Vf. gleichzeitig auf die intendiert zeitlose, letztlich auf den endzeitlichen „Tag des Herrn" (so die Interpretation von Offb 1,10) fokussierte Darstellung des Johannes. Dieser wird als geisterfüllter, mit dem AT in einem dynamischen Dialog stehender frühchristlicher Prophet gezeichnet. Bei aller gebotener Vorsicht gegenüber altkirchlichen Identifizierungen und trotz der stilistischen wie auch inhaltlichen Unterschiede zum Johannesevangelium verorten die Vf. die Offb sowohl hinsichtlich ihres Autors als auch der angeschriebenen kleinasiatischen Gemeinden fest in der johanneischen Tradition. Verdienstvoll ist der abschließende Blick in die mannigfaltige Wirkungsgeschichte, wenngleich dieser angesichts der Fülle der angesprochenen Bereiche (historische Ereignisse, spätere apokalyptische Schriften, Kunst, Musik, Dichtung, Film und Auslegungsgeschichte) in der Auswahl der oft disparat erscheinenden Beispiele insgesamt stark im Enumerativen ohne einordnende hermeneutische Reflexion verbleibt.

Der exegetische Kommentar folgt in seiner Unterteilung der im Einleitungspart vorgestellten Gliederung. Demnach entfaltet sich die Offb zwischen Prolog (1,1–8) und Epilog (22,6–21) in vier Teilen (1,9–3,22; 4,1–16,21; 17,1–21,8; 21,9–22,5). Als maßgebliches Strukturierungsmerkmal wird jeweils die Formel ἐν πνεύματι (1,10; 4,2; 17,3; 21,10) angesetzt (2f). Teilweise wirkt dieses Gliederungsmodell organisch (so z. B. bei der Abgrenzung des Hauptteils ab 4,1 nach vorne); bei der Abgrenzung des Hauptteils nach hinten nehmen die Vf. dagegen in Kauf, dass die Vision der Vollendung (21,1–22,5) auseinandergerissen wird. Innerhalb dieser Großteile erfolgt die Textanalyse wiederum in kleineren Sinnabschnitten, wobei die Übersetzung der einzelnen Verse jeweils ohne genaue Versangabe in den Fließtext eingebaut ist.

So entsteht eine flüssig zu lesende Textdeutung, die ihren Lesern auch hinsichtlich des überschaubaren Fußnotenapparates und der (relativ seltenen) Wiedergabe griechischer oder hebräischer Termini in Umschrift entgegenkommt. Generell erfolgt die Interpretation einzelner Stellen stark intratextuell im Horizont textinterner Parallelstellen. Außerdem sind die wichtigsten atl. Intertexte in der Regel angegeben. Darüber hinaus werden auffällig oft Bezugsstellen aus der johanneischen Literatur (speziell aus dem Johannesevangelium) zur Deutung herangezogen, wohingegen außerkanonische Parallelen aus dem frühjüdisch-frühchristlichen Spektrum apokalyptischer Literatur kaum eine Rolle spielen. Unter dem Vorzeichen dieser spezifischen Akzentsetzungen und ungeachtet exegetischer Einzelentscheidungen, die man auch anders treffen könnte, legen die Vf. eine viele Aspekte integrierende, sorgfältige Textanalyse vor.

Die stark trinitätstheologisch grundgelegte Eröffnung „theologischer Horizonte" im dritten Hauptteil erfolgt unter den Stichworten „Gott", „Christus", „Heiliger Geist", „Kirche", „Soteriologie" und „Eschatologie" in einem jeweils zweischrittigen Verfahren. In einem ersten Schritt wird die Position der Offb dargestellt und in einer „Biblischen Theologie" verortet, welche sich freilich auf die Schriften des NT beschränkt. Gebündelt werden bei der additiven Präsentation der Schwerpunkte jeweils das Johannesevangelium und 1–3 Joh (immer an erster Stelle!), von den Synoptikern Mt und Mk, die beiden Teile des lukanischen Doppelwerks sowie die paulinische Literatur. Hinzu treten andere ntl. Stimmen (zuerst oft Hebr). Im zweiten Schritt erfolgt eine systematisch-theologische Vertiefung, die das spezifische Profil der Offb im weiteren Kontext theologiegeschichtlicher oder aktueller Ansätze ausleuchtet. So wird in Bezug auf „Gott" die Theozentrik der Offb betont und die oft problematisierte absolute Souveränität Gottes in ihrer befreienden, erlösenden Funktion herausgestellt. Christologisch wird in der göttlichen Verehrung des Lammes ein Indiz gegen Ansätze gesehen, die Jesus Christus auf sein Menschsein reduzieren oder in seiner soteriologischen Bedeutung relativieren wollen. Hinsichtlich des „Spirit of prophecy" (500) wird die auch aktuell als wichtig erachtete Gabe der Unterscheidungsfähigkeit hervorgehoben. Den ekklesiologischen Impuls der Offb für heute sehen die Vf. in der missionarischen Dimension; in bleibender Verwiesenheit auf Israel gebe die Kirche Zeugnis für die Völker. „Heil" verstehen die Vf. universal-christozentrisch im Sinne einer „costly grace" (543), die alle Dimensionen des Lebens umfasst und die aus der liebenden Selbsthingabe Gottes erwächst. Die eschatologische Perspektive der Offb lasse weder für Zeitspekulationen noch für Eskapismus Raum. Theozentrisch orientiert baue sie doch auf eine reziproke göttlich-menschliche Interaktion. Im Lichte des Kommenden erfahre bereits die Gegenwart eine Transformation.

Neben der Bibliographie (625–636) finden sich ein Verzeichnis der erwähnten Namen und Autoren (637–641) wie auch ein die theologischen Schwerpunkte der Interpretation bereits indizierendes Stichwortverzeichnis (642–646). Das sich anschließende Register der biblischen und anderen antiken Quellen (647–670) macht die bei der Kommentierung festgestellten Präferenzen noch einmal augenfällig: Der Akzent liegt auf Referenzen aus dem AT sowie besonders aus dem Johannesevangelium, wohingegen v. a. die frühjüdische Literatur weitgehend unberücksichtigt bleibt.

Den anvisierten Adressaten (Studierende und Verantwortliche in den Gemeinden) bietet der Kommentar eine v. a. angesichts des interdisziplinären Zugangs ertragreiche Lektüre mit vielen Vernetzungen und Facetten. Die Interpretation ist in sich kohärent. Man muss sich freilich auf den spezifischen Blickwinkel der Vf. einlassen, die die Johannesoffenbarung v. a. als Teil einer johanneischen Welt lesen. In ihrer trinitätstheologischen Zentrierung drohen sie dabei den atl. Hintergrund dieser christlichen Apokalypse oft zu wenig zu belichten und ihren frühjüdischen Hintergrund weitgehend auszublenden.

St. Augustin/Essen-Werden Rita Müller-Fieberg

Kirchengeschichte

Regesta Pontificum Romanorum. Ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII. Tomus Primus (a S. Petro usque ad a. DCIV), hg. v. Klaus Herbers. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016. (XIV) 584 S., Ln. € 175,00 ISBN: 978–3–525–31003–8

Quellenkunden sind nützliche und unentbehrliche Hilfsmittel für jede historische Arbeit. Ihre Erstellung erfordert eine sehr entsagungsreiche und langwierige Arbeit, die in der heutigen wissenschaftlichen Welt vielleicht nicht immer die ihr gebührende Würdigung erfährt. Um so begrüßenswerter und erfreulicher ist es, dass der erste Band der von Ph. Jaffé 1851 begründeten und 1885/88 von F. Kaltenbrunner, P. Ewald und S. Loewenfeld überarbeiteten *Regesta pontificum Romanorum* nunmehr in einer dritten, aktualisierten Auflage vorliegt. Angesichts der großen Bedeutung dieser Thematik dürfte ein breiter Adressatenkreis existieren, der weit über die Fachvertreter der (Kirchen-)Geschichte hinausgeht. Entstanden ist diese Neubearbeitung im Rahmen des von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen geförderten Projektes „Papsturkunden des frühen und hohen Mittelalters".

In dem in lateinischer (ix–xii) und deutscher Sprache (579–584) verfassten Vorwort werden die Prinzipien dieser Überarbeitung sowie die wichtigsten Informationen für ihre Benutzung vorgestellt. Nicht nur neuere kritische Editionen und Sekundärliteratur sind eingearbeitet worden, sondern die Zahl der Regesteneinträge ist aufgrund neu aufgefundener Dokumente von 2055 in der zweiten Auflage auf insgesamt 3164 erheblich vermehrt worden. Wie bereits in der Auflage von 1885/88 sind nicht nur die Schreiben der römischen Bischöfe selbst bzw. an sie gerichtete Briefe, sondern ebenfalls sekundär bezeugte Notizen päpstlicher Aktivitäten verzeichnet, so dass die *Regesta pon-*

tificum Romanorum naturgemäß die Grenzen einer Quellenkunde im engeren Sinne überschreiten. Sehr benutzerfreundlich ist die aus der zweiten Auflage übernommene Charakterisierung eines jeden Regests mit Hilfe seiner Nummer: Handelt es sich um ein in seiner Authentizität gesichertes Dokument, ist die bloße Zahl ohne Ergänzung angegeben. Bei Sekundärnotizen wird ihr ein Asteriskus (*) zugefügt, bei in ihrer Echtheit zweifelhaften Dokumenten und Notizen (dubia) ein Fragezeichen, bei erwiesenen Spuria ein Kreuz (†). Da auch Kombinationen dieser Zeichen verwendet werden (vgl. nr. 161, 472, 491, 876 u. a.), kann der Benutzer mit einem Blick die quellenkritische Einordnung vornehmen. Unterhalb der neuen Zählung der dritten Auflage (J^3) findet sich die alte Nummerierung der zweiten Auflage (JK bzw. JE).

Die einzelnen Einträge sind klar und regelmäßig aufgebaut, was die Benutzung wiederum erleichtert. Bei Schreiben römischer Bischöfe wird zunächst deren Datierung angeführt, woran sich eine kurze Inhaltsangabe mit Nennung des Initium anschließt. Es folgen die Angabe der Edition(en) sowie unter der Rubrik „Can[onistica]" Verweise auf die Überlieferung innerhalb der kanonistischen Tradition. Unter „Reg[esta]" ist die Erwähnung eines Dokumentes in anderen quellenkundlichen Werken wie der *Clavis Patrum Latinorum* oder O. Seeck: *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart 1919 verzeichnet. Bei sekundären Notizen wird unter der Rubrik „Laud[atur] in" deren Fundort mit Angabe der Edition genannt. Darüber hinaus finden sich auch interessante Einzeldiskussionen über Datierungen, Echtheitsfragen und anderes sowie Verweise innerhalb der *Regesta pontificum Romanorum*. Inhaltliche Erläuterungen werden gattungsbedingt kaum gegeben („Rarissime autem aliquid de re adiunximus." [xi]).

Die Regesta sind nach festen Regeln (xi; 581–582) chronologisch geordnet und beginnen traditionell bei Petrus, nicht jedoch ohne die jüngste Forschungsdiskussion bzgl. der Historizität seiner Präsenz in Rom zu erwähnen (3). Von Linus bis zu Anicet wird jeweils zu Anfang darauf hingewiesen, dass in diesem Zeitraum wohl nicht von Einzelpersonen an der Spitze der römischen Gemeinde, sondern von einer kollegialen Leitung auszugehen ist („Vetustissimi episcopi an simul an se subsequentes sederint dubitat Ziegler Successio"). Im Besonderen mit den frühen römischen Bischöfen ist in späteren Jh.en eine ganze Reihe von Fälschungen in Verbindung gebracht worden, die jeweils einzeln aufgeführt und wenn möglich in ihren größeren Zusammenhang (Symmachianische Fälschungen, Pseudo-Isidor u. a.) eingeordnet werden. Grundlegend ist ebenfalls die detaillierte Zusammenstellung der Editionen päpstlicher Schreiben. Somit dienen die Regesta auch als wichtige Erweiterung bzw. Aktualisierung zur *Clavis Patrum Latinorum* (nr. 1627–1744) und schlagen dem Benutzer eine Schneise durch den Irrgarten der in unterschiedlichsten Editionen enthaltenen päpstlichen Schreiben. Auf den ersten Blick vermisst man die aus den frühen Ausgaben (Coustant, Ballerini etc.) bekannten Nummern der Briefe; vermutlich hat man auf diese aber bewusst verzichtet, da sie nicht zuletzt durch neu aufgefundene Dokumente obsolet geworden und in der zweiten Auflage ebenfalls nicht verwendet worden sind. Die Identifikation eines Briefes muss also über sein Initium erfolgen.

Die Regesta beschließen einige nützliche Indices und Konkordanzen: ein Initienverzeichnis (511–528) sowie Konkordanzen zur zweiten Auflage (529–540) und zu den verschiedenen Bänden der „Pontificia"-Reihe (541–551). Ein Literaturverzeichnis, in dem sowohl Quellen als auch Sekundärliteratur verzeichnet sind, schließt sich an (553–578).

Von großem Nutzen wird auch die in der Praefatio (xi; 583) angekündigte digitale Version der Regesta als Online-Datenbank sein (www.papsturkunden.de), die in etwa zwei Jahren zugänglich sein soll. Mit den zu erwartenden Suchfunktionen können die Regesta dann auch nach Namen, Konzilien etc. durchsucht werden.

Es mag vielleicht den einen oder anderen Benutzer erstaunen, dass die Bearbeiter an der lateinischen Sprache festgehalten haben. Zum einen wird diese jedoch auch für die Bände der „Pontificia"-Reihe verwendet, zum anderen sind für die Beschäftigung mit den Dokumenten der römischen Bischöfe Lateinkenntnisse ohnehin eine unverzichtbare Voraussetzung. Obwohl man das Lateinische in unserer Zeit kaum mehr für wissenschaftliche Untersuchungen und Darstellungen verwendet, eignet sich diese Sprache in ihrer Prägnanz auch heute noch für Quellenkunden, wie neben den vorliegenden Regesta auch die *Clavis Patrum Latinorum* bzw. *Graecorum* oder das *Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi* u. a. beweisen. In den neu verfassten Regesten sowie in der Praefatio sind häufiger kleinere sprachliche Versehen unkorrigiert geblieben, wobei der Rez. nur allzu gut weiß, wie unendlich schwierig und mühevoll es ist, solche völlig zu tilgen. Einige Beispiele sollen daher genügen: „Insuper etiam die [dies] consecrationis vel die [dies] mortis persaepe ignoratur" (xi) / „De quaestione [...] disseruntur [disserunt] recenter Zwierlein Petrus, Ziegler Successio et Heid Petrus [...]" (4) / „perperam c[anones] 9 et 10 [...] coniunctae esse putantur" (113) / „vetat presbiteris [presbiteros] missas celebrare" (116) / „dies funeris in Lib. pont. indicatus dubius est. Quod [eher: qui, bezogen auf Liber pontificalis] cum ‚ter quinos annos' rexisse Siricium dicat, Duchesne [...] suadet" (118) / „Zosimo Atticus patriarcha [...] actas synodales [besser: acta synodalia], qui [quae] doctrinam Caelestii damnant, mittit" (137) / „Flaviano [...] pro sua [eius, bezogen auf Flaviano] constantia [...] gratulatur" (156). Ohne einem rigiden „Klassizismus" das Wort reden zu wollen, zeigt sich an einigen Stellen ein von der „klassischen Normgrammatik" mehr oder weniger geringfügig abweichender Sprachgebrauch, der das unmittelbare Verständnis gleichwohl meist nicht beeinträchtigt, so z. B.: „Tomus primus incipit [...] adventu [eher: ab adventu]" (ix) / „De dubiis, num [besser: utrum] Petrus Romam pervenerit an non" (3). Selten nur wird das unmittelbare Verständnis durch Formulierungen erschwert, wie z. B.: „Vetustissimi episcopi an [besser: utrum] simul an se subsequentes sederint dubitat Ziegler" (5; 6 u. ö.). Ziegler bezweifelt wohl nicht beide Möglichkeiten, sondern diskutiert oder erörtert sie eher (disputat, disserit oder ähnliches). Manchmal wäre vielleicht die Bevorzugung eines stärker verbal orientierten Stils sowie der intensivere Gebrauch satzverknüpfender Partikeln für den Lesefluss förderlich gewesen, wie dies in dem von Fidel Rädle übersetzten Prooemium (vii–viii) in sehr ansprechender und eleganter Weise gelungen ist.

Diese sprachlichen Anmerkungen dürfen und wollen natürlich die Gesamtbewertung und die Leistung der Bearbeiter in keiner Weise schmälern. An der aktualisierten Neuauflage Jaffés, die einen wirklich substantiellen Fortschritt darstellt, wird niemand vorbeikommen können, der sich schwerpunktmäßig mit dem antiken und mittelalterlichen Papsttum beschäftigt. Aber auch für alle, die lediglich die Edition eines Papstbriefes auffinden oder sich über die Authentizität päpstlicher Dokumente informieren wollen, sind die Regesta ein unschätzbares Nachschlagewerk.

Bonn Andreas Weckwerth

Reform und früher Humanismus in Eichstätt. Bischof Johann von Eych (1445–1464), hg. v. Jürgen Dendorfer. – Regensburg: Pustet 2015. 436 S. (Eichstätter Studien, Neue Folge, 69), pb. € 44,00 ISBN: 978–3–7917–2494–2

Bei dem zu besprechenden Werk handelt es sich um einen von Jürgen Dendorfer herausgegebenen Sammelband mit Beiträgen eines wissenschaftlichen Symposiums, das vom 21. bis 23. September 2011 in der Univ. Eichstätt stattfand. Auf dieser Tagung beschäftigten sich Experten verschiedenster Provenienz mit dem Leben und Wirken des Eichstätter Reformbischofs Johann III. von Eych (1445–1464), der seine Residenzstadt nicht nur zu einem Zentrum des Frühhumanismus machte, indem er einen Kreis von Gleichgesinnten um sich versammelte, sondern sich auch als Reformer des kirchlichen Lebens im Gefolge der Beschlüsse des Basler Konzils (1431–1449) hervortat.

Das Buch gliedert sich in vier Hauptteile: Zunächst werden die Wegstationen, Bildungswege und Beziehungen in der Biographie Eychs vor seiner Bischofswahl von 1445 skizziert (27–113), dann Antworten auf die Frage gesucht, ob man tatsächlich – wie in der Literatur verbreitet – von einem dezidierten „Eych-Kreis" des Frühhumanismus in Eichstätt sprechen kann (wofür Viten und literarische Produkte früher Humanisten, die sich damals in Eichstätt aufhielten, analysiert werden) (117–195), anschließend die Grundlinien von Eychs Klerus- und Klosterreform vor dem Hintergrund der Basler Reformdekrete dargestellt (199–332) und schließlich wird versucht, seine grundsätzliche Bedeutung für den Frühhumanismus im Kontext des damaligen deutschen Episkopats und aus soziologischer Sicht zu beschreiben (335–368). Diesen Beiträgen ist ein Vorwort (9f) und eine Einleitung (11–24) des Hg.s vorangestellt; sie werden durch ein Ergänzungskap. (372–403) vervollständigt.

Während das Handschriftenregister ebenso wertvolle Dienste leistet wie das Orts- und Personenverzeichnis, vermisst man eine Liste der wichtigsten Publikationen zum Thema. Diese muss für weitergehende Forschungen aus den Einzelbeiträgen erstellt werden.

In seiner Einleitung beschreibt *J. Dendorfer* nicht nur die Zielsetzungen des Sammelbandes, sondern auch einzelne Problemschwerpunkte, die sich in der Eych-Forschung ergeben. Der Fokus liegt hier auf der Frage, ob es den sog. „Eych-Kreis" tatsächlich gab und inwieweit der Bischof die Reformen des Basiliense in seiner Diözese durchzusetzen vermochte.

Die erste Hauptabteilung eröffnet *M. Bauer* mit ihren Ausführungen über Eychs Studium an der Univ. Padua (27–46) und seine dortigen Verbindungen zu anderen fränkischen Studenten (comprovinciales),

die ihn geistig prägten. *M. Wagendorfer* kommt die schwierige Aufgabe zu, aus den spärlichen Belegen für das Studium Eychs an der Univ. Wien (47–64) Rückschlüsse auf seine geistige Entwicklung und seine Karriere zu ziehen. Ihm gelingt es, einige bisherige Annahmen glaubhaft zu widerlegen. Mehr positive Aufschlüsse bietet der Beitrag *J. Schwarz'* über Eychs Rolle auf dem Basler Konzil und die dortige Bildung eines Netzwerks von frühhumanistischen Kirchenmännern (65–92). Hier wird deutlich, inwieweit das Basiliense zu einem Katalysator für den deutschen Frühhumanismus wurde. Sehr informativ ist auch der von *C. Märtl* verfasste Beitrag über die Beziehungen zwischen Eych und dem späteren Papst Pius II. (93–113), der die Fama relativiert, dass sich beide stark beeinflussten und eine enge Freundschaft unterhielten.

In der zweiten Hauptabteilung wird die Zentralfrage aufgegriffen, ob sich an der Ansiedelung bzw. Berufung einzelner frühhumanistisch geprägter Persönlichkeiten die These belegen lässt, dass Eych bewusst und gezielt einen Kreis Gleichgesinnter um sich versammelt habe, die als Vordenker und Multiplikatoren des Frühhumanismus wirkten. Um es vorwegzunehmen: Das Ergebnis dieser Untersuchungen bleibt für den Leser eher disparat; aber gerade dadurch eröffnet sich eine differenzierte Sicht auf den bisherigen Forschungsstand. *F. Fuchs* skizziert dafür zunächst die Beziehungen des Nürnberger Arztes und Frühhumanisten Hermann Schedel (1410–1485) zu Eych, v. a. anhand seiner Bibliothek (117–132). Albrecht von Eyb (1420–1475) ist der Protagonist des Beitrags von *M. Thumser*, der dessen Einfluss v. a. an den *Margarita poetica* festmacht (133–145). *G. Strack* legt in seinem Artikel über den Generalvikar und Offizial Johannes Heller († 1478) den Fokus auf Recht, Reform und Rhetorik (146–162) – also wichtiger Elemente der Regierungstätigkeit des Eichstätter Bischofs. Dessen Nachfolger und geistiger Erbe war Wilhelm von Reichenau (1464–1496). Zu ihm liefert *M. Schuh* wertvolle biographische Hinweise und vermag dabei wichtige Beziehungen zwischen ihm und Eych namhaft zu machen (163–179). *V. Hohenadel* widmet sich in ihrem Artikel der Korrespondenz zwischen Eych und dem Kartäuser Jakob von Tückelhausen und dem Tegernseer Benediktiner Bernhard von Waging (180–195). Sie vermag es, wichtige Motivationen des Bischofs aus klösterlichen Reformbestrebungen zu eruieren.

Die dritte Hauptabteilung analysiert, inwieweit Eych die Reform des Basiliense in seinem Bistum verwirklicht hat und so den Titel eines „reformator ecclesiae eystettensis" verdient. *E. Reiter* legt dar, wie die Basler Dekrete von Eych schrittweise auf unterschiedlichsten Gebieten (Synoden, Klosterreformen usw.) allgemein durchgesetzt wurden. *J. Bärsch* konzentriert sich auf dessen Bemühungen auf dem Gebiet der Liturgiereform (213–231). Einen dramatischen Teilaspekt des Gesamtprogramms Eychs stellt *M.M. Zunker* mit ihrem Beitrag über die Reform der Benediktinerinnenabtei St. Walburg (232–256) vor, während *F. Machilek* die Erneuerung des Augustiner-Chorherrenstifts Rebdorf in den Zusammenhang gleichgearteter Bestrebungen im damaligen Süddeutschland einbettet (257–279). *G. Dicke* wählt den pastoraltheologischen Zugang und zeigt anhand des Eichstätter Dompredigers Ulrich Pfeffel (1452–1492), wie sich der Frühhumanismus und sein Reformanliegen konkret auf die Predigt jener Zeit ausgewirkt hat (280–312). Die kirchenrechtsgeschichtliche Perspektive der Reform kommt in *H. Kümpers* Artikel (313–332) zur Sprache und rundet so das Gesamtbild ab.

Diese vielfältigen Untersuchungen sollen dann im vierten Hauptteil in ein größeres Ganzes integriert und von dort aus bewertet werden. Dazu versucht zunächst *R. Becker* die Frage zu klären, was „Humanistenbischöfe" eigentlich waren und ob Eych in diese Kategorie gehört (335–351). *D. Mertens* will anschließend die soziale Verortung des Eichstätter Frühhumanismus im überregionalen Vergleich (352–368) leisten.

All diese Beiträge des Sammelbandes werden schließlich in der Abteilung „Ergänzungen" durch *J. Zander-Seidel* mit ihren Ausführungen zu den Eichstätter Walburga-Behängen (371–382) und durch *K. W. Littgers* Dokumentation der *fata libellorum* der frühen Eichstätter Humanisten (383–403) auf andere, spezielle Gebiete erweitert.

Mit dem vorliegenden Sammelband verfügt die Forschung nun über ein ganzes Kaleidoskop wertvoller Untersuchungen zu Leben und Werk Eychs und zum deutschen Frühhumanismus allgemein, das sicher für zukünftige Untersuchungen wegweisend sein wird. Dabei zeigen alle Beiträge ein durchgängig hohes Niveau, allein schon durch die Auswertung bisher kaum oder gar nicht rezipierten Quellenmaterials (v. a. Eichstätter Provenienz). Die vorhandene Literatur wird kritisch gesichtet und korrigiert. Der Bezug zu überregionalen Entwicklungen und den neuesten diesbezüglichen Forschungen ist gegeben. In der Zusammenschau ergibt sich so ein aus vielen einzelnen Mosaiksteinen gebildetes Panorama des Themas.

Wie dies bei Kompilationen mit so vielen verschiedenen Vf.n öfter der Fall ist, verliert der Leser aber gelegentlich den Überblick über die Schwerpunkte; so dominiert zuweilen das Detail über die Gesamtperspektive. Hier hätten noch klarere Kategorisierungen geholfen, anstatt einen Artikel an den nächsten zu reihen, die z. T. weit auseinanderliegende Fragen behandeln. Dennoch kann das gut illustrierte Werk als ein hervorragender Beitrag zur kirchengeschichtlichen Erforschung des Spätmittelalters bezeichnet werden.

München Jürgen Strötz

Kozłowiecki, Adam: **Not und Bedrängnis**. Als Jesuit in Auschwitz und Dachau. Lagertagebuch. Mit einem Geleitwort von Reinhard Kardinal Marx, hg. und mit einer Einführung versehen v. Manfred Deselaers / Bernhard Sill. – Regensburg: Pustet 2016. 687 S., geb. € 29,95 ISBN: 978-3-7917-2730-1

An schriftlichen Erinnerungen überlebender Häftlinge aus den Konzentrationslagern des Nationalsozialismus fehlt es nicht. Eine erste Sondierung ergab mehr als 30 Monographien von verschiedenen Personengruppen. Den zeitlichen Anfang machten die katholischen Priester Johann Neuhäusler, Hans Carls, François Goldschmitt, Heinrich Auer und Sales Hess. Ihnen folgte der Österreicher Erwin Gostner und der evangelische Geistliche Martin Niemöller, der *Predigten und Andachten gefangener Pfarrer im Konzentrationslager Dachau* (München 1946) veröffentlichte. Weite Verbreitung fanden die Erinnerungen des österreichischen Jesuiten Johannes Maria Lenz *Christus in Dachau* (Wien [10]1974) und des Dresdner Diözesanpriesters Hermann Scheipers *Gratwanderungen. Priester unter zwei Diktaturen* (Leipzig [8]2013).

Die polnische Ausgabe des 1911 geborenen Jesuiten Adam Kozłowiecki erschien in Krakau erstmals im Jahre 1967 und seitdem „in mehreren Auflagen" (7). Im „Geleitwort" hält es *Reinhard Kardinal Marx* für „wichtig, dass seine Erinnerungen in Deutschland bekannt werden", „nicht zuletzt für den Dialog zwischen deutschen und polnischen Katholiken" (ebd.). Die beiden Hg. sind der Aachener Diözesanpriester *Manfred Deselaers*, seit Jahren im Rahmen der deutsch-polnischen und christlich-jüdischen Versöhnung Fremdenführer in der Gedenkstätte Auschwitz-Birkenau, und *Bernhard Sill*, Prof. für Moraltheologie an der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt, die anhand zahlreicher Fotos in ihrer Einführung den Lebensweg des polnischen Ordensmannes nachzeichnen. Im „Vorwort des Autors" hält K. fest, einen „Auftrag" (19) zum Aufschreiben seiner Erlebnisse erhalten zu haben; er will „objektiv" (ebd., 349) über seine „fünfjährige Erfahrung" (20) berichten, um der Leserschaft ein „Mitfühlen mit unserem psychischen Zustand in jenen Lagerjahren zu ermöglichen" (ebd.). Es folgen Hinweise zur „Organisation des Konzentrationslagers" (23–28), zu seiner „Entstehung" (29–31) und eine „allgemeine Sicht auf das Leben im Konzentrationslager" (33–45).

Aus für ihn unerklärlichen Gründen wurde K. am 10. November 1939 zusammen mit 24 weiteren Jesuiten in Krakau von der Gestapo verhaftet. Nach dem Aufenthalt im Krakauer Gefängnis wurde er am 3. Februar 1940 in das Gefängnis in Wiśnicz eingewiesen, dann am 20. Juni 1940 in das KZ Auschwitz, schließlich am 10. Dezember 1940 in das KZ Dachau, in dem er bis zu dessen Befreiung am 29. April 1945 blieb. Seine Daten sind „aus dem Gedächtnis" (19) geschrieben, können daher „ungenau" sein, war es doch „strengstens verboten, irgendwelche Notizen zu machen" (ebd.). K. schreibt aus polnischer Perspektive betont national (90, 99, 105, 146, 281, 637); präzise vermerkt er Todesdaten seiner Mitbrüder aus dem Jesuitenorden wie aus Polen. Mit deutschen Priestern durften sie keinen Kontakt halten (367, 374, 394). Er erzählt in epischer Breite und in ständiger Wiederholung das öde Leben im Lager, das Rauchen von Zigaretten als Ausdruck innerer und äußerer Zerrissenheit (407, 408, 419, 500, 547, 576, 627, 641 u. ö.), wobei K. selber immer wieder sein Rauchen betont (271, 277, 278, 280). K. erwähnt die langen Appelle am Morgen (281), den beständigen Hunger (369, 377, 422) trotz eintreffender Lebensmittelpakete (42, 93), aber auch die sportlichen Abwechslungen durch Fußball (411, 546, 549, 550, 562, 603), Theater (546, 551) und die Bücherei (458). Selbst das „Bordell" (591) bleibt nicht ausgespart. Da es für K. schwer ist, angesichts der Übermacht des Bösen nicht zu hassen, zumal wenn Kruzifixe „zerbrochen" (627) werden, kommen ihm Ausdrücke wie „Verbrecher" (309), „Banditen" (347, 521), „Feinde" (315), „barbarisch" (330), „schäbiger Charakter" (325), „Heuchelei" (208) und „Perfidie" (198) über die Lippen. Das Leben im Lager ist die „Hölle" (306, 308, 541). Hier herrscht der „Teufel" (201f, 471, 487). Wer zu fliehen wagt, wird mit dem Tode bestraft (113, 196) bzw. kommt auf den Prügelbock (197). „Spitzel" (149, 651) lassen jedes Vertrauen schwinden. Einige Priester werden ständig und grundlos geschlagen, bis sie ohnmächtig zusammenbrechen. Die „Todesspritze" (301, 441) wirkt wie eine Drohung, ebenso die „Malariaversuche" (522; vgl. 525, 529, 551f). Die „Gaskammer" (379, 533, 571, 633, 672), die im KZ Dachau gebaut wurde, bewirkt zusätzliche Angst. Manchmal sind die Häftlinge lebensmüde, weil sie die täglichen Nöte nicht mehr aushalten können (411–413). K. „war der Verzweiflung nahe, dachte an Selbstmord" (12; vgl. 207). Er muss in der Tischlerei Särge herrichten (269). Insgesamt erscheint K. das Leben im KZ Dachau gleichwohl „unvergleichlich besser" (287) und „freier" (310), hingegen war „in Auschwitz die Arbeit schwerer" (287).

Die jesuitische Spiritualität mit dem ausgeprägten *sentire cum Ecclesia* bricht sich Bahn. K. bekennt, regelmäßig zu beichten bzw. das Bußsakrament zu spen-

den (191, 242, 273, 319, 323, 336, 340, 445, 466, 540). Bisweilen dürfen K. und seine Mitbrüder keine Eucharistie feiern, mitunter wird es jedoch erlaubt (130, 291, 625, 633, 642, 645). Das Brevier zu beten, wirkt ermutigend (333, 341, 344, 352). Litaneien zu verschiedenen Anliegen lassen die Priester zusammenrücken (277, 310, 316, 322, 357, 541), Andachten sind beliebt (409). Der Rosenkranz gibt Hoffnung (187, 190, 277, 310, 341). Der Weg zur Lagerkapelle mit dem persönlichen Gebet vor dem Tabernakel schenkt neue Kraft (187). Allen Bedrängnissen zum Trotz gibt K. nicht auf, weiß er sich doch in Gottes Hand und von der Gottesmutter (640) beschützt.

Die Erinnerungen K.s bringen im Vergleich zu den bereits veröffentlichten Lagerberichten sowohl eine Bestätigung des bereits Bekannten als auch gewisse Neuheiten: Ein starker Ton fällt auf die eigenen Landsleute, die in den Konzentrationslagern als Menschen zweiter Klasse behandelt werden (304), die keinen Kontakt mit deutschen Priestern haben dürfen (367, 374, 394), die nicht zusammen mit ihnen Gottesdienst feiern können. Daher versteht der Rez., warum die in den beiden Konzentrationslagern lebenden deutschen Priester und Ordensleute ganz selten genannt werden: Jesuitenpater Otto Pies (547, 577, 621, 649, 661, 679), jedoch nicht der Münsteraner Karl Leisner, ferner Provikar (nicht Generalvikar) Carl Lampert aus Vorarlberg (292), die Jesuitenpatres Johannes Maria Lenz (292, 602, 623), Friedrich Muckermann (406) und Werner Barkholt (358), schließlich der Kölner Diözesanpriester Hans Carls (585f) und der österreichische Geistliche Georg Schelling (594).

Der Übersetzer gibt in den Anmerkungen bisweilen Erklärungen zu besonderen Begriffen, erläutert jedoch nicht den Ausdruck „San" (76) bzw. „Bobolanum" (61). Die Steyler Missionare heißen „Verbiten", nicht „Verbisten" (284, 286, 292, 309, 314, 376, 402, 441, 539, 545, 643, 678). Die Stadt Kattowitz/Katowice wird abwechselnd polnisch (150, 176, 268) und deutsch geschrieben (285, 291, 350 u. ö.). Manchmal werden polnische Ausdrücke nicht übersetzt (92, 128); lies „Pallottiner" (678). Die Hg. vergleichen nicht selten in den Anmerkungen die von K. gemachten Angaben mit Schriften anderer Überlebender der Konzentrationslager Auschwitz und Dachau. Namen- und Ortsregister fehlen bedauerlicherweise. Viele Silbentrennungen sind falsch.

Insgesamt handelt es sich bei diesem „Lagertagebuch" um ein wertvolles Dokument für Gegenwart und Zukunft, das trotz der Abgründe menschenverachtender Methoden den Sieg des christlichen Glaubens eindrucksvoll untermauert. Es ist eine Quelle der Hoffnung in hoffnungsloser Zeit, die alles Dunkle auf weiten Strecken überstrahlt. Die grauenhaften Verbrechen werden indes nicht kleingeredet.

Köln Helmut Moll

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

Die 2013 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt bei Josef Pilvousek und Josef Römelt eingereichte Diss. leistet dadurch, dass sie mit der Darstellung der Ehe-, Familien- und Lebensberatung in der DDR Neuland betritt, genau das, was eine Qualifikationsarbeit leisten soll. Martin Fischer erschließt der Forschung zur katholischen Kirche in der DDR ein neues Feld und arbeitet aus bisher nicht beachteten Quellen durchaus neue Ergebnisse heraus.

Die Arbeit ist in vier Teile gegliedert. In einem ersten Schritt nimmt der Vf. auf der einen Seite das gesellschaftspolitische Umfeld der katholischen Kirche in der DDR, also die Ideale und Entwicklungen von Ehe und Familie im real existierenden Sozialismus in den Blick. Auf der anderen Seite beschreibt er die Suchbewegungen der katholischen Kirche in der DDR, die sich im Spannungsfeld zwischen dem herrschenden Sozialismus, einer starken Diasporasituation gegenüber dem Protestantismus, den Modernisierungsbestrebungen der Gesellschaft und den theologischen Aufbrüchen der katholischen Weltkirche und hier v. a. der westdeutschen Schwesterkirche bewegte. In einem zweiten Schritt zeichnet F. die Entstehungsgeschichte der Ehe-, Familien- und Lebensberatung seit dem Kaiserreich bis in die DDR der 1950er-Jahre nach. Die Einführung der Antibabypille sowie das Gesetz über den Schwangerschaftsabbruch in der DDR 1965 lieferten den doppelten Anlass zum Aufbau der katholischen Ehe-, Familien- und Lebensberatung, die sich im Gegensatz zur staatlichen Eheberatung nicht auf eine reine Sexualberatung beschränken sollte. Die Initiative für diese Kurse ging nicht von oben – von der Führung der katholischen Kirche der DDR –, sondern von unten – von der Basis – aus und wurde maßgeblich von Laien getragen. In einem dritten Schritt beschreibt F. quellennah den Aufbau der insgesamt sechs Ausbildungskurse für Eheberater in der DDR, die zwischen 1969 und 1988 durchgeführt wurden. Dabei waren die ersten vier Ausbildungskurse eng an die bereits bestehenden Lehrgänge in der westdeutschen katholischen Kirche angelehnt, die deren Finanzierung übernahm und durch das Abstellen der Referenten auch die Inhalte maßgeblich prägte. In einem vierten Schritt stellt F. dar, wie es über die Frage der Anwendung von Methoden aus Psychologie und Psychotherapie Anfang der 1980er-Jahre zu Spannungen zwischen den Anhängern solch moderner pastoraler Konzepte auf der einen Seite und Vertretern traditioneller Formen der Pastoral in der Führung der Amtskirche der DDR auf der anderen Seite kam, die darin eine Konkurrenz zur klassischen Seelsorge und der Rolle des Seelsorgers sahen. Die Bischöfe forderten einen größeren Einfluss auf die Inhalte der Ausbildungskurse, den sie im fünften und sechsten Kurs, die eigenständig von der ostdeutschen katholischen Kirche getragen wurden, durchsetzten.

Stärker als in der bisherigen Forschung angenommen zeugt der Aufbau der katholischen Ehe-, Familien- und Lebensberatung für F. von einer „pastoralpragmatischen" (345) Rezeption der Dresdner Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR von 1973–1975, deren Ziel die Umsetzung der Forderungen des Zweiten Vatikanischen Konzils war. Die finanzielle, materielle und v. a. inhaltliche Abhängigkeit der katholischen Ehe-, Familien- und Lebensberatung in der DDR von der bundesdeutschen katholischen Kirche interpretiert F. als „praktizierte pastorale Einheit" (347) der Schwesterkirchen. Letztlich versteht er die Sorge der katholischen Ehe-, Familien- und Lebensberatung für hilfesuchende Menschen über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus als „missionarisch-interdisziplinären ‚Liebesdienst'" für die Gesamtgesellschaft in der DDR (351).

Auch wenn der viergliedrige Aufbau der Arbeit in sich schlüssig ist, fallen die beiden ersten Abschnitte deutlich zu ausführlich aus, da es bis S. 159 dauert, dass der „eigentliche Kern" (3) erreicht wird. Das Kap. über den Aufbau der katholischen Eheberatung in der DDR wäre besser als Auftakt des dritten Abschnitts über die Eheberaterausbildung platziert worden, denn hier liegt der Grundstein der katholischen Ehe-, Familien- und Lebensberatung in der DDR. Bei der Darstellung des Aufbaus der Ausbildungskurse im dritten Abschnitt verfällt F. leider in eine allzu detailliert quellennahe und ermüdend zu lesende Institutionengeschichte, bei der eine stringente Argumentationslinie immer wieder verloren geht. Der Vf. dämpft bereits in der Einleitung die Erwartungen der Leser, etwas über Erfolg oder Misserfolg der katholischen Ehe-, Familien- und Lebensberatung in der DDR zu erfahren. Darauf oder auf die Frage, wer sich aus welchen Motiven zu Beratern ausbilden ließ, wer das Beratungsangebot wahrnahm, wie die Beratungsgespräche geführt wurden, inwiefern die Inhalte in die Familien wirkten, die die Beratung in Anspruch nahmen, oder wie viele Katholik/inn/en und Nichtkatholik/inn/en die Beratung in Anspruch nahmen, liefert die Diss. leider keine Antworten. Für diesen sensiblen Bereich der Pastoral gibt es nach Einschätzung F.s schlichtweg keine schriftlichen Aufzeichnungen in den konsultierten kirchlichen Archiven, die der Vf. hätte auswerten können. Dass F. die Möglichkeiten, die die *oral history* für solche Fragestellungen bietet, nicht nutzt, ist das zentrale Versäumnis der Arbeit, denn mit den sich widersprechenden Aussagen der Zeitzeugen scheint der Vf. sowohl quantitativ als auch methodisch überfordert gewesen zu sein, weshalb er das Thema leider nicht weiter verfolgte.

Darüber hinaus wirft die Tätigkeit des Leiters des Berliner Seelsorgeamts Mgr. Norbert Kaczmarek als IM für das Ministerium für Staatssicherheit, die F. in seiner Bedeutung nicht durchdringt, weitere Fragen auf. Liegen in den durch den Bundesbeauftragen für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik zugänglich gemachten Beständen neben den herangezogenen Quellen, die nach Aussage des Vf.s nur „einen marginalen Erkenntnisgewinn" (8) lieferten, vielleicht doch noch andere, die weitere Forschungen zu diesen Fragen ermöglichen? Wenn Kaczmarek als IM tätig war (Warum tat er das eigentlich? Welche Informationen lieferte er? Waren seine Vorgesetzten eingeweiht oder warum hatte seine Tätigkeit nach der Wende keine Konsequenzen für ihn?), versuchte die Stasi dann auch, Berater/innen zu rekrutieren oder schickte sie IMs als vermeintlich Ratsuchende in die Beratungsstellen, um diese auszuspionieren?

Zwar liefert F. in den Fußnoten zahlreiche biographische Informationen zu den Protagonisten, doch durch das Fehlen von Registern wird eine systematische Analyse gerade des dritten und vierten Abschnitts erschwert. Ein intensiveres Lektorat hätte dem Band sicherlich gut getan, um immer wieder auftretende Grammatik- und Rechtschreibfehler, aber auch Redundanzen zu tilgen. Trotz der angesprochenen Mängel weist die Diss. den Weg für weitere Studien zum bisher kaum beachteten Thema der Pastoral in der DDR, die auf Anregung der Arbeit F.s im Kontext der Forschungen zur katholischen Kirche in der DDR hoffentlich entstehen werden.

Münster Sascha Hinkel

Theologiegeschichte

Markschies, Christoph: **Gottes Körper**. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike. – München: Beck 2016. 900 S., geb. € 48,00 ISBN: 978–3–406–66866–1

Der Berliner Kirchenhistoriker Christoph Markschies legt hier auf 425 Textseiten (bei mehr als der Hälfte des Buches handelt es sich um einen äußerst ausführlichen Anmerkungsapparat, ein Literaturverzeichnis sowie diverse Register) das Ergebnis seines mehrjährigen Forschungsvorhabens vor. Er geht von einer „bemerkenswerten Veränderung im Gottesbild zwischen Antike und Moderne" (14) aus: „Bis weit in die europäische Neuzeit bestand mindestens im Judentum und Christentum (wie auch im Islam) Konsens darüber, dass Gott zwar keine menschliche Gestalt habe, aber doch *Person* sei [...]. In den letzten beiden Jahrhunderten dagegen ist *Entpersonalisierung* mindestens in der Philosophie, stellenweise aber auch in der christlichen Theologie [...] eines der leitenden Prinzipien geworden, von Gott zu reden." (12)

Anschließend an ein Vorwort beginnt M. seine Untersuchung mit einem kurzen Kap. „Der Körper Gottes nach dem Ende der Antike" (20–40), in dem er die zunehmende Marginalisierung einer Vorstellung von einem Körper Gottes aufzeigt. M.s Fokus liegt im Weiteren auf der Darstellung unterschiedlicher Vorstellungen von Gottes Körper in der Antike. In fünf umfangreichen Kap.n nimmt er seine Leser mit auf eine spannende Reise zu den Spuren von heute weithin unbekannten oder zumindest wenig bewussten Überzeugungen und Ideen. Zunächst widmet er sich biblischen Texten, in denen von einem Körper Gottes ganz selbstverständlich die Rede ist, sowie pagan-philosophischen und frühchristlichen Überlegungen (41–112). Die Reise führt weiter in die paganen Tempel und zur religiösen Alltagspraxis der griechisch-römischen Welt (113–143). Der Frage, in welcher Beziehung die Frage nach der Körperlichkeit der Seele für die Frage einer Körperlichkeit Gottes hat, widmet sich ein weiteres Kap. (145–177). Nach einem Ausflug in die spätantike jüdische Mystik (179–245) geht M. ausführlich auf die spätantike christliche Theologie ein (247–372). Im letzten Kap. wendet M. den Blick auf die antike Christologie (373–418), bevor er abschließend nach dem Wert der Vorstellungen von einem Körper Gottes fragt (419–431).

Schon der inhaltliche Überblick zeigt, wie vielschichtig das Bild ist, das M. präsentiert. Anregend und anschaulich macht er deutlich, wie präsent Vorstellungen von einem Körper Gottes in der gesamten Antike waren, wie unterschiedlich konkret darüber gedacht und wie intensiv darüber debattiert wurde. M. kommt zu dem Ergebnis, dass sowohl in der jüdischen als auch in der philosophischen Tradition der hellenistischen Zeit das Konzept einer Körperlichkeit Gottes „vollkommen gleichberechtigt" neben dem Konzept einer Körperlosigkeit Gottes stand, und dies nicht etwa dahingehend vereinfacht, dass eine Körperlichkeit Gottes alltagsreligiös bei einfachen, ungebildeten Menschen vorzufinden gewesen sei und die entgegengesetzte Auffassung in gebildeten Kreisen. „Beide Konzepte wurden von einflussreichen Gruppen vertreten [...]." (85) Gleichermaßen finden sich auch im antiken Christentum beide Ansichten, und M. zeigt, dass auch hier nicht zutreffend ist, wovon Origenes offenbar ausging, dass nur ungebildete Christen ein Konzept der Körperlichkeit Gottes vertreten hätten. Kommt das Konzept einer Körperlichkeit Gottes unter dem Einfluss des Augustinus und des Johannes Cassianus im Westen allerdings zum Erliegen, wird es innerhalb der Kirche Ägyptens und des Hl. Landes im 4./5. Jh. noch einmal Gegenstand einer heftigen Auseinandersetzung, der sog. anthropomorphitischen Kontroverse. Allerdings setzt auch im Osten nach deren Ende der Niedergang entsprechender Vorstellungen ein.

Über diese großen Linien hinaus bietet M. seinen Lesern in jedem einzelnen Kap. ein Füllhorn von Einzelergebnissen, die hier kaum angemessen dargestellt werden können. Über einzelne Aussagen wird man auch diskutieren können, z. B. darüber, ob Origenes der Inkarnationstheologie ein nur geringes systematisches Gewicht beimisst, wie M. behauptet (94). Doch sei hier auf den großen Wert der Studie insgesamt hingewiesen. Zweifelsohne ist es M.s Verdienst, mit diesem Buch ein Thema wiederentdeckt und neu ins Bewusstsein gebracht zu haben, das nicht nur historisch interessant, sondern auch für eine zeitgemäße Rede von Gott in einer säkularen Welt überaus bedeutsam ist. Denn wie auch eine immer noch in großen Teilen der Theologie zu beklagende Inkarnationsvergessenheit einen Verlust im Blick auf die Rede von Gott und seinem Logos und die Beziehung Gottes zu den Menschen darstellt, so gilt dies nicht minder für die Frage von Gottes Körper: „Der in den biblischen Schriften bezeugte Gott kann nicht ohne substanziellen Verlust auf ein körperloses, schlechthin transzendentes Wesen reduziert werden, wie dies in der Tradition einer von platonischer Philosophie geprägten Bibelinterpretation seit der Antike üblich ist." (419) Insofern ist mit M. zu hoffen, dass seine Studie nicht nur als Rechenschaft „über ein mehr oder weniger abgeschlossenes Ergebnis eines längeren Forschungsvorhabens" gelesen wird, sondern „auch als ein Prospekt für zukünftige Forschungen" (431).

Münster Christian Uhrig

Unterburger, Klaus: **Unter dem Gegensatz verborgen**. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern. – Münster: Aschendorff 2015. 155 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 74), kt € 24,80 ISBN: 978–3–402–11092–8

Das Reformationsjubiläum 2017 steht, so wird allenthalben und zu Recht betont, unter einem besonderen Vorzeichen, ist es doch das erste, das in Zeiten intensiver und ernsthafter ökumenischer Bemühungen begangen wird. Die Frage, ob auch die römisch-katholische Kirche 2017 etwas zu feiern hat, nimmt in der öffentlichen Diskussion einen nicht unwesentlichen Raum ein, und gespannt schaute die Welt auf einen (insgesamt dann doch eher unspektakulären) ökumenischen Gottesdienst des Lutherischen Weltbundes unter Beteiligung von Papst Franziskus: Kann das Jubiläum auch Reformen, gar eine Reformation in Rom anstoßen? Die Voten aus Rom und dem päpstlichen Einheitssekretariat, man solle weniger ein Reformationsfest denn ein Christusfest feiern, sprechen jedenfalls eine deutlichere Sprache, als so manche hören wollen. Diese Voten warnen vor übereiltem Eifer, im Jubelrausch so manche historische Entscheidung und so manches theologische Bekenntnis zu verwischen oder als gegenwärtig nicht mehr relevant, gar als erledigt zu betrachten.

Angesichts solcher Herausforderungen ist es umso wichtiger, dass der katholischen Lutherforschung neues Leben eingehaucht wird. Dazu liefert die Untersuchung des Regensburger Kirchenhistorikers Klaus Unterburger ein bemerkenswertes Beispiel, das an der Beobachtung anknüpft, wie stark beeinflusst von konfessionalistischen Vorurteilen v. a. die ältere Forschung war, für die Joseph Lortz eine herausragende Rolle spielte, bevor in jüngerer Zeit namentlich die Untersuchungen Peter Manns und Otto Hermann Peschs neue Akzente setzen konnten. Der differenzierter gewordene Blick auf die spätmittelalterliche Theologie trug ebenso dazu bei, traditionelle Sichtweisen zu durchbrechen, wie die in den letzten Jahren im allgemeinhistorischen und im protestantisch-kirchenhistorischen Bereich gewachsene Bereitschaft, Luther viel stärker als bisher in historischen und theologiegeschichtlichen Kontexten zu verorten. Ebenso hat sich in jüngerer Zeit die Einsicht durchgesetzt, dass es neben dem klassischen Feld der Rechtfertigungslehre andere kontroverstheologische Bereiche gibt, die einer genaueren Untersuchung bedürfen, wozu v. a. die Ekklesiologie gehört. Demgemäß rückt U. verschiedene Themenbereiche in ständiger Auseinandersetzung mit der Forschung in den Mittelpunkt, um sowohl Luthers Verankerung in traditioneller Theologie als auch ihrer Ablösung oder den Transformationen nachzudenken.

In einem ersten Kap. widmet sich U. der Ekklesiologie, die sich völlig zu Recht als wesentliches Kontroversmoment herausgeschält hat. Dass diese schon für den frühen Luther eine Rolle gespielt hat, nicht erst ausgelöst durch die Ereignisse und theologischen Entscheidungen ab 1519/20, verdeutlicht U., indem er den starken Konnex zur Christologie betont. Luthers kreuzestheologischen Überlegungen, die der Vf. bereits in der ersten Psalmenvorlesung identifiziert, und die dort begegnende Unterscheidung zwischen verborgenem und offenbarem Gott, die zu einer Betonung der Erkenntnis Gottes sub contrario führt, lassen Parallelen zur Unterscheidung zwischen ecclesia abscondita und visibilis erkennen. Zuletzt arbeitet U. die Vorlage Augustins heraus und bezeichnet Luthers Aussagen als von seinem Ordenspatron wesentlich beeinflusst. Das führt ihn zu seinem nächsten Untersuchungsgegenstand, nämlich der Frage, ob und welcher Augustin im Orden zur Zeit Luthers gelehrt wurde. Er kommt zu dem Schluss: „Luthers Theologie ist [...] Teil einer breiteren, vor allem an Augustinus orientierten Strömung, die das Kreuz und damit die Nichtigkeit und Sündhaftigkeit der menschlichen Werke und das gerade im Gericht des Kreuzes sub contrario sich vollziehende Gnadenhandeln Gottes als die schriftgemäße, der Ethik des ‚natürlichen Menschen' konträre Lehre des Evangeliums betrachtet." (77) Die Rolle von Luthers Beichtvater Staupitz müsse dabei noch ernster genommen werden, als es die bisherige Forschung bereits getan habe. Auch durch dessen Vermittlung seien für Luther Paulus und Augustin die Gewährsmänner geworden, die vom wahren Evangelium Zeugnis gegeben und ihm darin die Augen für die Reformbedürftigkeit der Studien wie der Kirche geöffnet hätten. „Die folgenden öffentlichen Auseinandersetzungen und der frühzeitig gegen Luther in Rom eröffnete Ketzerprozess zwangen ihn dann auf diesem kanonistisch-ekklesiologischen Gebiet zu Konkretionen. Die Position, die Luther eingenommen hat, wird man aber kaum verstehen können, wenn man sie nicht als zumindest potentiell angelegte Konsequenz in seiner Theologie verortet [...]." (82) Von dieser wichtigen Beobachtung aus gelangt U. zu seinem nächsten Kap., das eben dieses Gebiet der Ekklesiologie nun auf der institutionellen und rechtlichen Ebene betritt. Dabei macht U. die Diskrepanz zwischen pro- und antipäpstlichen Momenten aus und sieht sie v. a. im schwierigen Verhältnis zwischen Glaube und Recht verankert,

das im Bereich der ecclesia visibilis als besondere Herausforderung begegnet. Die Unterscheidung zwischen innerer Gnadengemeinschaft und äußerer Kirchengemeinschaft identifiziert U. bereits im *Sermo de virtute excommunicatione* von 1518. Insgesamt beobachtet U. auch auf diesem Gebiet die Verfolgung bestimmter bereits vorhandener Traditionsstränge, die sogar Luther gegenüber Cajetan im Augsburger Verhör als den „mittelalterliche[n] Theologe[n] und Cajetan [als den] revolutionäre[n] Neuerer" erscheinen lassen. Schließlich dekliniert U. in einem letzten Kap. das durch, was gemeinhin als reformatorisches Proprium gilt: die Rechtfertigungserkenntnis. Dass seine Darlegungen zu einem Beitrag der Debatte der Datierung der reformatorischen Erkenntnis heruntergebrochen werden, enttäuscht angesichts der Brisanz der inhaltlichen Seite etwas. Immerhin ist das Ergebnis nachdenkenswert: „So scheint es das Wahrscheinlichste zu sein, dass Luther mit dem Bericht über seine ‚reformatorische Entdeckung' weniger eine datierbare autobiographische Episode schildern wollte, als eine narrative Konkretisierung seiner Theologie […]." (149)

Die Untersuchung besticht durch die hervorragenden Quellenkenntnisse des Vf.s sowie seine stetige Auseinandersetzung mit katholischer wie protestantischer Reformations- und Lutherforschung. Er erweist sich als einer der Wenigen, die es verstehen, historische Beobachtungen und theologisches Verständnis in ein konstruktives Gespräch zu bringen. Dass die Ergebnisse sicher an der einen oder anderen Stelle eher den Beginn als das abschließende Ende der Forschung darstellen, ist evident; insbes. wäre es interessant, sie mit Leppins Forschungen zum „mystischen" Luther zu kontrastieren, die bei U. erstaunlicherweise überhaupt keine Rolle spielen. Zudem kann man fragen, ob die Entscheidung, mit der Ekklesiologie zu beginnen und mit der Rechtfertigungserkenntnis zu enden (entgegen den klassischen Modellen), nicht schon etwas vorwegnimmt, was aber erst noch zu untersuchen wäre. Damit wird eine Reihenfolge der Themen beziffert, von der zu fragen wäre, ob sie sachlich – chronologisch wie kausal – wirklich angemessen ist. Schließlich sind die Ansätze, die Luther stark, wenn nicht gar ausschließlich als Vollender bestimmter schon vorhandener Traditionen interpretieren, durchaus einer kritischen Würdigung zu unterziehen. Wie auch immer würde damit in jedem Fall eine Diskussion angestoßen, die aus den alten Bahnen zunächst kontroverstheologisch-konfessionalistisch verengender Sicht ebenso herausführte wie aus ökumenisch bemühter, weichzeichnender. U. zeigt, was eine historisch fundierte und an den Quellen orientierte, seriöse katholische Lutherforschung leisten kann (und eine ebensolche protestantische leisten könnte, wenn sie die Mitte fände zwischen theologisch-einseitiger Heroisierung und historisch-einseitiger Biographisierung). Man darf auf mehr gespannt sein!

Gießen Athina Lexutt

Colberg, Kristin M.: **Vatican I & Vatican II**. Councils in the Living Tradition. – Collegeville: Liturgical Press 2016. (XIII) 162 S., pb. $ 19,95 ISBN: 978–0–8146–8314–9

Kristin M. Colberg's book is structured in seven brief chap.s.:

In the first chap., "Vatican I and Vatican II as Part of a Living Tradition" (1–20), the author lays out the fundamental thesis of the book: the deep-seated perception of a dichotomy between Vatican I and Vatican II that led to an "identity crisis" in Catholicism because of "the perception of the church's incoherence on multiple levels" (3). The root of the problem is identified by the author with the fact that "not enough has been done to consider how Vatican I's teachings […] might be better understood and tempered when placed in a wider theological context" (5). C. sees a distortion of the teaching of Vatican I due to a lack of contextualization, which makes it impossible to see Vatican I and Vatican II "as complementary rather than mutually exclusive" (17). In chap. two, "The Historical and Theological Setting of Vatican I" (21–40), the author contextualizes Vatican I in the 19th century, analyzing the motives and reasons that led Pius IX to the decision to call the council; the context is presented in terms of "cumulative effects of external and internal challenges [that] necessitated that the church determine how it would respond to the swiftly emerging new world order" (40). The third chap., "Vatican I and Its Definition of Papal Infallibility" (41–71), focuses on the teaching of infallibility with a careful analysis of the different camps at Vatican I around the issue of papal power, arguing that there was a division within the majority between the "infallibilists" and a small element of "extreme infallibilists" (45). C. covers the position of John Henry Newman and of other important voices, based on the existing literature on Vatican I (especially Hermann Pottmeyer 1975, Margaret O'Gara 1988, Frank Costigan 2005). C. explains papal infallibility on the basis of the Gasser report, "a critical source for appreciating the moderating factors in *Pastor Aeternus*" (59). The last part of the chap. is a detailed presentation of the meaning of the teaching on papal infallibility according to Vatican I. The brief fourth chap., "Is the Council Finished or Unfinished?" (72–84), analyzes the post-Vatican I debate in terms of how the major theological actors saw it as a council that needed completion, but in an ecclesial and theological environment that kept the question of the completion of Vatican I open but discouraged open discussion about it. In chap. five, "Recognizing Vatican I as a Context for Vatican II" (85–114), C. makes her case for a red line connecting Vatican I and Vatican II, especially the intention of John XXIII who called Vatican II in 1959 and the bishops that responded to his invitation to write *vota* for the preparation of the council. C. argues that Vatican I and its silences were an inevitable point of reference for Vatican II from its preparatory phase. Chap. six, "Vatican I's Impact on *What* and *How* Vatican II Taught" (115–136), frames *Lumen Gentium* and *Pastor Aeternus* as close to the other, almost synoptically, and tries to cast a light on the fact that "Vatican II sought to build on the teachings of Vatican I rather than reject or radically reconfigure them" (118), given that many elements of chap. III of *Lumen Gentium* seek to "maintain continuity with *Pastor Aeternus* while simultaneously seeking to go beyond it" (120). The goal is that "those receiving the councils [Vatican I and Vatican II] must work to understand these authorities – and thus the conciliar agendas – together" (135). The last chap., "*Both* Vatican I *and* Vatican II" (137–160), reiterates the need to see the two councils as two "models" of the Church (see Avery Dulles' classic book *Models of the Church*) in tension, arguing that the two councils have continuities and discontinuities between them, but "many of the most important questions at Vatican I and Vatican II were manifestations of the same intellectual trajectory" (142).

C.'s book is more about Vatican I than Vatican II, and she deserves our praise for courageously tackling a key issue in contemporary ecclesiology in a counter-intuitive way: the ecclesiological debate today tends to revolve around issues raised by pope Francis' pontificate. In this sense, this book claims some untimeliness, some independence from the obsession of relevance of theological studies and from the need to stay current. On the other hand, C. might be overstating her case about the problem created by the dichotomist reception of Vatican I and Vatican II: Vatican I seems to be a bigger issue today for ecclesiologists than for most theologians, let alone most Catholics.

The book is a good introduction to Vatican I and the meaning and context of the teaching on papal infallibility of *Pastor Aeternus*. Nevertheless, C.'s interest is not historical but theological: how to make Vatican I and Vatican II coexist in Catholic ecclesiology today. A major point of reference for C.'s analysis is Walter Kasper (whom she studied in depth in other published works), together with Hermann Pottmeyer. What is missing from her analysis of chap. III of *Lumen Gentium* in its continuities and complementarities with Vatican I is the work by Hervé Legrand (from "Les évêques, les églises locales et l'église entière. Évolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche", in: *Revue de Sciences philosophiques et théologiques* 85 [2001], 461–509, to his recent chap. "Communio ecclesiae, communio ecclesiarum, collegium episcoporum" in: *La riforma e le riforme nella Chiesa*, eds. Antonio Spadaro / Carlos Maria Galli, Brescia 2016, 159–188), and in particular Legrand's dissection of the concept of episcopal collegiality as a vertically isolated collegiality, as membership of the bishops in the *collegium*, which implies no real collegiality of the local churches.

The final result may undermine a full understanding of the ecclesiological shift of Vatican II in terms that exceed the completion of the silences and of the statements of Vatican I. In other terms, an emphasis on the coherence and consistency between the ecclesiology of Vatican I and the ecclesiology of Vatican II may become an issue if it is framed in terms that avoid an emphasis on the theological change that happened at Vatican II. The novelty of conciliar ecclesiology was not just a response to Vatican I, and that response was not just with *Lumen Gentium*, but with all documents, culminating with the last document approved by Vatican II, the pastoral constitution *Gaudium et Spes*, and with the very "act" of Vatican II.

C. shows remarkable courage in seeing Vatican I as an asset of Catholic ecclesiology today. Her defense of Vatican I is grounded not just on the necessity of a strong papal voice in the world of today (even though not in terms of infallible teachings), but on an assessment of the intention of Pius IX and Vatican I in terms of continuity of trajectories with the intention of John XXIII and Vatican II. C. is very careful to *not* frame the relationship between Vatican I and Vatican II in terms of rigid "continuity versus discontinuity" – avoiding a temptation that has been very strong in recent times, especially in some American Catholic theological circles.

Villanova, PA Massimo Faggioli

Philosophie

Kishimbe, Kamwanya: **La théologie herméneutique de Claude Geffré**. – Regensburg: Roderer 2016. 298 S. (Theorie und Forschung. Theologie, 57), brosch. € 46,80 ISBN: 978–3–89783–842–0

Die Beifügung „hermeneutisch" im Titel dieser Diss. steht für mehr als nur einen Teilaspekt der Theologie des französischen Dominikaners Claude Geffré (1926–2017). Der Vf. will einen Gesamtblick auf

G.s Denken eröffnen, das dieser selbst als „hermeneutische Theologie" bestimmt hat.

Ihr Ausgangspunkt ist das „kulturelle Ereignis" (33) des Niedergangs der Metaphysik und infolgedessen einer an der Metaphysik orientierten Theologie. Die Ablehnung der Metaphysik ist für die Moderne konstitutiv. Damit geht eine Zurückdrängung des griechischen Denkens aus der christlichen Theologie einher, das Zerbrechen der „zweifelhaften Allianz" (41) zwischen dem vorsehenden und allmächtigen Gott der Philosophen und dem Gott Jesu Christi, das G. begrüßt. Heidegger kommt das Verdienst zu, die auf Platon zurückgehende Kollaboration von Theologie und Metaphysik in der Geschichte des westlichen Geistes aufgedeckt („demaskiert") und zugleich beendet zu haben. Der „diskreditierten" Metaphysik entspricht in der Theologie ein spekulativer und „dogmatistischer" Ansatz, Ausdruck eines pathologischen Strebens nach zeitloser Wahrheit und einer Weigerung, die eigene Endlichkeit und Geschichtlichkeit hinzunehmen, dem seinerseits ein Sicherheitsbedürfnis zugrunde liegt. Bis zum Konzil konzipierte man die Theologie als deduktiv-logisches System quasi axiomatischer Dogmen – ein veraltetes, einem geschichtslosen Wahrheits- und Objektivitätsideal verpflichtetes Modell, das aufgrund von politischen und wissenssoziologischen Entwicklungen seine Plausibilität eingebüßt hat. Geschichtstheologien wie jene Hegels oder Pannenbergs kommen für dessen Nachfolge nicht in Frage; denn nach der Shoah stellt sich die Geschichte mehr denn je als eine *histoire intolérable* dar, was den harmonisierenden Blick verbietet und im Übrigen auch jede Theodizee kompromittieren muss. In Absetzung von solchen Fehlentwicklungen hat sich die Theologie auf ihre eigentliche Aufgabe zu konzentrieren: den Sinn des Glaubens dem heutigen Menschen zu erschließen. Diese Einsicht hat aber ihrerseits Fehlentwicklungen nach sich gezogen. So sind die existenzialistisch und transzendentalphilosophisch gefärbten Ansätze Bouillards oder Rahners wegen ihrer „Geschichtslosigkeit" und v. a. wegen ihres „Subjektivismus" abzulehnen; ihre bleibende Bedeutung besteht darin, sich von der metaphysischen Tradition „desolidarisiert" zu haben. Die für die notwendige Erneuerung der Theologie entscheidende philosophische Einsicht ist jene in die *Sprachvermitteltheit* von allem Erkennen: „Die Gegenwartsphilosophie hat sich von den *Subjekt*philosophien abgewendet […], um das Sein unter seinem sprachlichen Aspekt zu betrachten." (30) Jede Wirklichkeit ist sprachlich strukturiert und vermittelt; die Begriffssysteme und Interpretationen, mit denen sie erfasst wird, sind viele und historisch bedingt. Vor diesem Hintergrund optiert G., Gedanken Gadamers und Ricœurs aufnehmend, in *Le christianisme au risque de l'interprétation* (1983) und wieder in *Croire et interpréter* (2001) für eine Konzeption der Theologie als Hermeneutik. Das bedeutet nichts weniger als einen Paradigmenwechsel, durch den allein die Theologie im zeitgenössischen Kontext ihre Wissenschaftlichkeit sichern kann. Denn eine jede Wissenschaft erweist sich ihrem Wesen nach als eine deutende (16). Auch für die Naturwissenschaft existieren keine nackten Tatsachen, die sich der sprachlichen Vermittlung entzögen. Der Gegenstand der Theologie ist „ein Text" (98). Dennoch bezieht sich die Theologie durchaus auf eine Wirklichkeit, nämlich auf das Jesus-Ereignis. Dieses gilt es stets neu mittels einer sich immer erneuernden Sprache zu interpretieren, die wieder auf andere Sprachen und Sprachspiele verweist. Die Aufgabe des *théologien-herméneute* ist es, die in den Evangelien festgehaltene „Erfahrung der Anwesenheit des Absoluten in der Besonderheit Jesu durch die ersten Christen" mit den verschiedenen Erfahrungen zeitgenössischen Menschseins zu vermitteln. Das Kriterium für die Wahrheit einer solchen Deutungsarbeit ist ein historisches und beinhaltet neben der Übereinstimmung mit der ursprünglichen Botschaft die Verständlichkeit für die Gläubigen von heute. Die Schriften und Dogmen erlangen ihren Sinn erst durch die Verschmelzung ihres Horizonts mit dem des zeitgenössischen Menschen in der *bonne situation herméneutique* (83). Bewusste und unbewusste Voraussetzungen, die unser Verständnis des Jesus-Ereignisses bedingen, sind mit Foucault und anderen offenzulegen. Damit mündet die Theologie als Hermeneutik in eine befreiende soziale und politische Praxis. Eine der eindringlichsten Erfahrungen der Menschheit im postmodernen Zeitalter ist der religiöse Pluralismus. Sie gilt es im Besonderen mit der christlichen Urerfahrung zu vermitteln. G. vertritt dabei einen zum Pluralismus tendierenden Inklusivismus. Ohne dass dadurch die Göttlichkeit Christi in Frage gestellt würde, darf man das göttliche Wort nicht uneingeschränkt mit der historischen Person Jesu gleichsetzen. Die Inkarnation ist für G. nur eine „relative Manifestation des Absoluten", Jesus nur die *icône*, nicht jedoch die *idole* Gottes (198 u. ö.). Weil es neben der „chronologischen" Heilsgeschichte Gottes noch eine „ontologische" (mit der spirituellen Geschichte der Menschheit koinzidierende) gibt (212f), darf man jede authentische Religion als „Religion des Heils" betrachten. Der Missionierungsgedanke ist deswegen nicht hinfällig. Aber es kommt darauf an, ihn recht zu verstehen. Nicht Konversion ist das Ziel, sondern die Verkündigung des Gottesreichs. Die christliche Theologie muss insbes. die Vorstellung eines endzeitlichen Aufgehens des Judentums im Christentum fallen lassen. Dem Islam bescheinigt G. einen Nachholbedarf in der Anwendung der Methoden der modernen Linguistik bei der Auslegung seiner Gründungstexte. Weil Armut und Ungleichverteilung der Reichtümer das Gottesreich verhüllen, entlässt eine als Hermeneutik verstandene Theologie nicht zuletzt auch eine Sozialethik.

Die vom Vf. bevorzugte Methode ist die kongeniale Darstellung, oft im Rahmen des Durchgangs einzelner Schriften, und die Benennung von Einflüssen. Eine entwicklungsgeschichtliche Deutung fehlt weitgehend; die Kohärenz des Dargestellten ist kein Thema. Wie G. bemerkt, ist die Theologie in einer Art „Pathologie der Wahrheit" (80) allzu oft „vornehmlich um den Zusammenhang ihrer Aussagen besorgt" gewesen (74). Im Einklang mit solchen Vorbehalten verzichtet auch der Vf. auf einen allzu systematischen Aufbau seiner Darstellung. Wiederholungen sind keine Seltenheit. Seine Annäherungen an das Thema sind immer neue Besichtigungstouren, die sich auch dort fortsetzen, wo eigentlich (im zweiten Teil) ein Vermessungsflug angekündigt wird. Immerhin ergibt sich nach mehreren Anläufen ein Gesamtbild und die zahlreichen Resümees erleichtern die Orientierung. Den Thesen G.s scheint der Vf. ausnahmslos zuzustimmen. Einwände werden praktisch nicht erwähnt, geschweige denn diskutiert; Darstellung und Dargestelltes scheinen oft zu verschmelzen. Andererseits werden auch so gut wie keine Begründungsversuche angestellt, die einen Skeptiker vom Wert der hermeneutischen Theologie G.s überzeugen könnten. Die Schlüsse anzeigenden Wörter *donc* und *alors* sucht man lange. So vermag ein echter Dialog mit dem untersuchten Autor und den Lesern nur ansatzweise zu entstehen. Vielleicht hat der Vf. aus Loyalität mit G. Fragen der Geltung und Wahrheit bewusst unterdrückt, glaubt er doch, dass dessen Theologie „die Dialektik wahr–falsch der alten, der dogmatischen Schrifttheologie innewohnenden Logik", ja die ganze „klassische Logik, die widersprüchliche Aussagen einander entgegenstellt", hinter sich lässt. „Das Gegenteil von wahr ist nicht notwendigerweise falsch." (24) An die Stelle eines Begründungsdiskurses treten große Gesten und Geistesgeschichte *longue durée*, die Erzählungen vom endgültigen Verschwinden der Metaphysik, vom Untergang der systematischen Theologie, von der Entzauberung des europäischen Logozentrismus, von einem Paradigmenwechsel, von der anthropologischen und linguistischen Wende, von einem neuen Wissenschaftsverständnis, vom Ende der Moderne, von Auschwitz als Anbruch eines neuen Zeitalters der Theologie, von Diskontinuität, Differenz und prinzipiellem Pluralismus, von einer heroisierten Fehlbarkeit und Relativität als neuen Werten. An die Stelle der Analyse treten Geschichten von Geburt und Tod großer Strömungen: der „modernen Wissenschaft", der Metaphysik und „Ontotheologie", des Intellektualismus, Subjektivismus, Existenzialismus, der Theodizee, Neuscholastik, Hermeneutik, Moderne, Postmoderne, Linguistik, Semiotik, Psychoanalyse, „klassischen Christologie", „apologetischen Theologie", „dogmatistischen Theologie" oder einer „gewissen Barocktheologie". Die Liste ließe sich fortsetzen: Der Vf. ist ein Meister der Etikettierung. Erstaunlicherweise hält er ungeachtet aller Metaphysikkritik mit G. dafür, dass die theologische Rede durchaus die Ebene des Seins betrifft (48), weshalb ihr am Ende doch eine „metaphysische Dimension" (46) und ein „objektiver" Sinn zukommen. Und auch einer hermeneutischen Theologie sei die Kohärenz ihrer Propositionen aufgegeben (90). Allerdings deuten die Ablehnung der klassischen zweiwertigen Logik oder die Rede von einer *identité nuancée* (d. h. einer Identität, die mit Nichtidentität zusammen bestehen kann; 240) darauf hin, dass das Konsistenzgebot in den Augen G.s und des Vf.s zumindest Ausnahmen duldet. Überhaupt ist nicht abzusehen, mit welchem Recht sie noch am Objektivitätsideal festhalten. Sie nehmen vom traditionellen Wahrheitsbegriff Abstand, sprechen von Rationalitäten im Plural, präsentieren einen Sprachspielrelativismus und eine relativistische Auslegung des hermeneutischen Zirkels, bekennen sich zu einem radikalen Historismus. All diese Positionen werden, obwohl sie in einen Skeptizismus zu kollabieren drohen, scheinbar ohne jede Sorge um performative Konsistenz vertreten. So läuft der Vf. wie schon G. Gefahr, eine Wahrheit zu beanspruchen, die er nach eigenen Maßstäben nicht beanspruchen darf. G.s ausdrücklich als Traditionsbruch präsentierte Neukonzeption der Theologie als Hermeneutik beruft sich auf philosophische Positionen aus der Mitte des 20. Jh.s (Heidegger, Wittgenstein) und auf den Aufstieg der Sprach- und Sozialwissenschaften zu einer neuen Leitkultur. Doch haben einige von G.s Gewährsleuten und die von ihnen vorgetragene Metaphysikkritik mittlerweile stark an Rückhalt verloren. Seit *Un nouvel âge de la théologie* (1972) ist es zu einer unübersehbaren Renaissance der Metaphysik und Religionsphilosophie gekommen. Die von G. und dem Vf. kolportierte Vorstellung von einer „linguistischen Wende", welche die Metaphysik obsolet gemacht hat, wird heutzutage nur noch von wenigen geteilt. Nach dem überstandenen Usurpationsversuch der Sprach- und Sozialwissenschaften sind die Geisteswissenschaften vielmehr mit dem noch größeren Raubfisch Naturwissenschaften konfrontiert, der als Naturalismus beide zu verschlingen droht. Im Zeichen szientistischer Religionskritik gehören Fragen nach der Kohärenz und Wahrheit des religiösen Glaubens unverkennbar zum Horizont des zeitgenössischen Menschen. Das ist weder für G. noch für den Vf. ein größeres Thema, und deshalb wirken G.s Kritik der an der Metaphysik orientierten Theologie und ihre Übernahme *tel quel* durch den Vf. ein halbes Menschenleben später auf eine merkwürdige Weise anachronistisch. Ihrerseits geschichtlich bedingt, vermag G.s Hermeneutik der 70er- und 80er-Jahre nicht länger die Bedeutung des christlichen Glau-

bens für den Menschen in der heutigen Welt aufzuzeigen, weil ihre Welt nicht die des heutigen Menschen ist. Es käme darauf an, an G.s Hermeneutik selbst zu arbeiten; dazu wäre zuallererst ein höheres Maß an kritischer Distanz nötig.

Davon abgesehen handelt es sich bei *La théologie herméneutique de Claude Geffré* um ein gut lesbares, elegant geschriebenes, sorgfältig recherchiertes und informatives Buch, das in verständlicher und umfassender Weise in die Theologie G.s einführt. In letzterer Hinsicht dürfte es konkurrenzlos sein. Die vom Verlag gewählte Schriftgröße macht zwar die Unterbringung von über 4000 Zeichen auf einer einzigen kleinformatigen Seite möglich, ist der Rezeption aber weniger zuträglich.

Fulda Bernd Goebel

Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers, hg. v. Saskia Wendel / Thomas Schärtl. – Regensburg: Pustet 2015. (VII) 318 S., kt € 34,95 ISBN: 978–3–7917–2739–4

1975 wurde in Münster ein der theol. Fak. angegliederter Lehrstuhl für philosophische Anthropologie als Lehrstuhl für philosophische Grundfragen der Theologie in die kath.-theol. Fak. übernommen. Inhaber dieses Lehrstuhls ist Klaus Müller, dem der vorliegende Band anlässlich seines 60. Geburtstages gewidmet ist. Der langjährige Vorsitzende der Kommission für Wissenschaft und Kultur der DBK, Bischof em. Dr. Heinrich Mussinghoff, hat bereits 1979 Skepsis walten lassen: „Es ist aber zu fragen, ob durch die Hereinnahme phil. Disziplinen in die theol. Fakultäten der Intention, allen kath. Studenten der Universität ein Angebot über die phil. Grundlagen kath. Weltanschauung bereitzustellen, gedient ist und ob so auf Dauer nicht das interdisziplinäre Gespräch internalisiert und die theol. Fakultäten isoliert werden bzw. religionsphilosophische Fragestellungen aus den phil. Fakultäten verschwinden."[1]

Der vorliegende Band bestätigt die Skepsis Mussinghoffs. Die 17 qualitativ hochwertigen Beiträge, in denen die Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie M.s geführt wird, geben Zeugnis vom Grad der Internalisierung des interdisziplinären Gesprächs zwischen Philosophie und Theologie. Sie scheint zu 100 % vollzogen. Dass der monistische und auf einen Panentheismus hinauslaufende Ansatz M.s in phil. Fak.en diskutiert würde, geht aus der Festschrift nicht hervor. Dass Anregungen von außen, beispielsweise von nicht theologieaffinen Philosophen, aufgenommen und im Binnendiskurs berücksichtigt würden, kann man ebenso wenig vermerken.

Der Einsicht René Descartes', dass es in der Philosophie nichts gebe, „worüber nicht gestritten würde und was folglich nicht zweifelhaft wäre"[2], sowie der von M. für seinen Lehrer Hansjürgen Verweyen gewählten Praxis zur Gestaltung einer Festschrift nachkommend, will diese Festschrift eine philosophisch-theologische Streitschrift sein. Gestritten wird allerdings nicht mit Philosophen. Gestritten wird unter Theologen. Der Vorteil der Wahl der Gattung „Streitschrift" liegt für die Hg. darin, dass die Vf./innen ihre Beiträge eigens verfassen mussten. Zugleich ermöglicht es die Verbindung von Streit- und Festschrift, dem durch Denken geehrten Denker ohne Befürchtungen schreiben zu können, an welchen Stellen und warum man mit seinem philosophisch-theologischen Entwurf nicht einverstanden ist. Hg. und Vf. haben davon allesamt – mehr oder weniger – Gebrauch gemacht.

In großer Vornehmheit schreibt *Magnus Striet*: „Seit geraumer Zeit streiten wir uns [...] darüber, ob Deine monistische Intuition unsere gemeinsamen Optionen besser denkerisch zu integrieren vermag oder eher mein doch entschieden auf der Differenz von Gott und endlicher Freiheit insistierendes Denken. Meine eschatologische Hoffnung ist entschieden die, dass ich Recht behalten werde." („Subjektsein und Demut", 95). Wesentlich direkter trägt *Saskia Wendel* ihre Kritik (229–234) am Ansatz M.s in ihrem „Sendschreiben an einen christlichen Panentheisten" vor. Sie benennt zudem eine überzeugende Alternative (234–239). *Jürgen Werbick* insistiert gegenüber M. darauf, dass Hermeneutik und transzendentales Denken in der Theologie aufeinander verwiesen seien (25). *Thomas Schärtl* diskutiert gegenüber M.s erstphilosophischem Verständnis der Metaphysik die Entkopplung von Rationalität und (Letzt-)Begründung (48). *Stephan Winter* benennt in seiner methodologischen Schlussüberlegung (135ff) gute Gründe dafür, dass die Fundamentaltheologie nicht nur erstphilosophisch zu verantworten sei, sie vielmehr „[auch] bei den rituellen Vollzügen des christlichen Glaubens anzusetzen hat" (135). *Georg Essens* Kritik gipfelt in der These „Der göttliche Grund aller Wirklichkeit, insbesondere jedoch unseres Daseins als endliche, freie Wesen bleibt für jedwedes Systemdenken epistemisch unzugänglich" (156), der er die Rückerinnerung an die Position Jacobis folgen lässt: Gott als der wahre Abgrund der Vernunft. *Albert Franz* („Streit um Gott und Religion: Endlos?", 160–173) sekundiert. Erwähnenswert sind darüber hinaus die „Rückfragen an und kritische Anmerkungen zu einer Leitthese Klaus Müllers", welche *Rudolf Langthaler* in seinem Beitrag „‚Intuitionen monistischer Provenienz' bei Reinhold und Kant?" gestellt hat. Langthaler findet die „‚monistisch' inspiriert[e] Lesart" (268) des späten Kant durch M. schlichtweg „beirrend" (250). Er könne „Klaus Müllers Einschätzung der ‚Königsberger Intuition monistischer Provenienz' nicht teilen" (276). Auch *Knut Wenzel* sieht seinen in dem Band vorgetragenen trinitätstheologischen Ansatz „in Gegensatz zu einem monistischen All-Einheitsdenken" (290).

Nun könnte man meinen: viel Widerspruch, viel Ehr. Muss man aber nicht. Hätte man im binnentheologischen Streitgespräch über philosophische Streitsachen interdisziplinär den Rat der Philosophen eingeholt, die sich mit Kants „opus posthumum" auseinandergesetzt haben, wäre der Streitpunkt, den man am ehesten noch in den Beiträgen von Schärtl und Langthaler erahnen kann, schnell benannt. Geht es doch darum, dass der späte Kant zwar Metaphysik betrieben, diese jedoch nicht mehr als erste Philosophie angesehen hat. Vielmehr handelt es sich um eine „praktisch-dogmatische Metaphysik", wie es die in Grenoble lehrende Inga Römer treffend in ihrer Wuppertaler Antrittsvorlesung als Privatdozentin über „Praktische Metaphysik" unter Berufung auf Klaus Düsing herausgearbeitet hat. „Für Kant mündet eine theoretisch unmögliche Ontotheologie letztlich in eine praktisch-dogmatische Metaphysik, die aber, wie Klaus Düsing hervorhebt, nicht Erste Philosophie sein kann (vgl. K. Düsing: *Immanuel Kant: Klassiker der Aufklärung*, Hildesheim u. a. 2013 [Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, 89], 346). Ihr Herzstück ist die *Freiheit des Menschen*. Es handelt sich bei Kants Argumentationsgang um ‚ein argumentum kat'anthropon [...], gültig für Menschen, als vernünftige Weltwesen überhaupt' (306), wenn sie ihr ethisches Streben nach mindestens erlaubten Maximen und ihren Kampf um eine rechtlich geordnete Welt nicht von vornherein für vergeblich halten."[3] Mit anderen Worten: Kants Intuition in der 1804 postum herausgegebenen Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik ist die Idee einer praktisch-dogmatischen Metaphysik, in der es „nicht um Sollenssätze, sondern um *Seinssätze*, deren *Erkenntnisstatus jedoch ein praktischer* ist" (a. a. O., 12) geht.

Trotzdem: Es handelt sich um einen lesenswerten und sehr sorgfältig erstellten Sammelband, in dem über die genannten Beiträge hinaus v. a. die präzise vorgetragenen Überlegungen von *Reinhard Hoeps* zum Begriff der „Herrlichkeit" mein Interesse gefunden haben.

Wuppertal Michael Böhnke

Gott ohne Theismus? Neue Positionen zu einer zeitlosen Frage, hg. v. Rico Gutschmidt / Thomas Rentsch. – Münster: mentis 2016. 275 S., kt € 28,80 ISBN: 978–3–95743–057–7

Der Titel des hier zu besprechenden Werkes klingt spannend, denkt man doch sofort an das jüngst erschienene Buch Volker Gerhardts *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*. Aber im Buch geht es dann seltsamerweise vorwiegend um anderes, wobei der Leser z. T. keinerlei Bezug zum Titel feststellen kann. Die Hg. haben es, wie es scheint, nicht nur in der „Einleitung" (7f) versäumt, den Titel näher zu erläutern, sondern wohl auch gegenüber den Beiträgern.

Das Buch ist in vier Teile gegliedert; der erste ist betitelt mit „Transzendenz und Grenzen": *Primin Stekeler-Weithofer* durchläuft in seinem Beitrag „Die Transzendenz der Wahrheit und der Gott des allgemeinen Blicks" in einer Art „tour d'horizon" von Heraklit über Parmenides, Platon, Sextus Empiricus, antike und religiöse Aufklärung, Paulus im Blick Badious' bis hin zu Hegels „Gottes-Bilder", wobei sich dem Rez.en der Zusammenhang aber nur schwer erschließt. *Thomas Rentsch* beschäftigt sich in seinem Beitrag mit dem Titel „Die Universalität der Transzendenz. Systematische Bemerkungen" mit drei verschiedenen Transzendenzdimensionen: der ontologisch-kosmologischen (= Existenz der Welt), der unvordenklichen (= Existenz des Menschen) sowie der Sprache (= Transzendenz des Logos), die alle vorgängigen Charakters sind. Aber erst der letzte Satz bringt Gott ins Spiel, wenn Rentsch meint, dass auch für die Rede von Gott gelte, dass diese letztlich „von der unhintergehbaren Transzendenz des Logos" lebe (49). *Rudolf Langthaler* nimmt den Leser in seinem Beitrag „Religionsphilosophische ‚Grenzreflexionen' bei Kant und ein Ausblick auf den späten Schelling" auf eine mit Kantzitaten überbordende Darstellung zu Kants Ethikotheologie mit, an die ihm zufolge auch der späte Schelling angeknüpft hat – was aber wohl kaum ein Beispiel für eine neue Position darstellt.

[1] H. Mussinghoff: *Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche*, Mainz 1979 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, B, 27), 468.

[2] R. Descartes: *Von der Methode*, Hamburg 1960 (Philosophische Bibliothek, 26a), 7.

[3] I. Römer: *Praktische Metaphysik*, Manuskript vom 6. Juli 2016, 14.

Im zweiten Teil („Negative Theologie und der Status der Sprache") geht *Dirk Westerkamp* in seinem Beitrag „Kleine Anoetik religiöser Sprachspiele", ausgehend von Gershom Scholems Qualifizierung des auf den seit Philo von Alexandrien „Tetragrammaton" genannten höchsten Gottesnamen der jüdischen Tradition im Sinne einer „Äußerung absoluter ‚Geltung ohne Bedeutung'" (93), auf die verschiedenen Formen des Nichtverstehens ein und gelangt so zu einer „offenen Ordnung", in der er zwischen Nichtverstehensdispositionen, -qualitäten, -modalitäten und -horizonten unterscheidet (101). Religiöse Sprachspiele haben in verschiedener Akzentuierung an verschiedenen dieser Kategorien teil. Entscheidend ist, „dass sich Verstehen wie Nichtverstehen immer schon in Verständnishorizonten eines *Vorverständnisses* bewegen, *in* denen Unverständnis zwar temporär, nicht aber konstitutiv ist" (102). Für die Religion bedeute dies, dass wir hier „nicht schlechterdings nichts oder gänzlich nichtverstehen" sollen, aber ebenso wenig „alles" verstehen (108). Was das für die Unterscheidung in Bezug auf einen theistischen bzw. nichttheistischen Gottesbegriff heißt, wird jedoch im Beitrag nicht deutlich. *Hilmar Schmiedl-Neuburg* geht es in seinem Beitrag „Negative Theologie bei Adorno, Derrida, Wittgenstein und Heidegger" (109–125) um den Nachweis, dass es nicht nur der sog. Negativen Theologie, und hier rekurriert er besonders auf Pseudo-Dionysios (110–113), sondern auch bei Adornos Begriff des „Nichtidentisch", Derridas „Différance", Wittgensteins „Mystischem" und Heideggers „Seyn" letztlich um den Versuch einer Bewegung hin zum „Nichtdualen" geht, wie wir sie auch aus dem asiatischen Bereich her kennen (Buddhismus, Daoismus). In Bezug auf Gott wird durch ein solches Denken nach Schmiedl-Neuburg sowohl die Personalität als auch die Impersonalität geleugnet (113). Damit werden natürlich auch Unterscheidungen wie die zwischen Theismus, Monismus, Pantheismus usw. hinfällig. Ob man aber damit Pseudo-Dionysios, Meister Eckhart oder Cusanus wirklich gerecht wird, wage ich zu bezweifeln. „‚Gott ohne Theismus': Was könnte damit gemeint sein?" – Die Beantwortung dieser Frage, die man in der Einleitung des Bandes erwartet hätte und die leider auch nicht in den bisherigen Beiträgen ventiliert wurde, wird erstmals explizit von *Amber L. Griffioen* in ihrem Beitrag gestellt, der den etwas umständlichen Titel „Prolegomena zu einer jeden künftigen ‚(Nicht-)Metaphysik' der Religion. (Anti-)Realismus, (Non-)Kognitivismus und die religiöse Imagination" (127–147) trägt. Griffioen möchte die festgefahrene Realismusdiskussion innerhalb der analytischen Religionsphilosophie mit dem von ihr entwickelten „religiösen Imaginativismus" aufbrechen, der über einen bloßen theologischen Fiktionalismus hinausreiche; wobei sie unter „Vorstellung" „eine Sonderart mentaler Darstellung" versteht, „für die die *Vorstellungskraft* auf eine gewisse Art und Weise notwendig ist" (141, Anm. 29). Aber hier stellt sich sogleich die Frage, ob denn die Vorstellungskraft in Bezug auf Gott das entscheidende Vermögen darstellt, kann ich mir ja noch die Allgüte oder die Allmacht Gottes, selbst seine Personalität denken, aber doch wohl kaum noch vorstellen. Zudem wird ein solcher Imaginativismus dem religiösen Selbstverständnis kaum gerecht und erinnert in so manchen Zügen an Dworkins letzte Schrift *Religion without God* – so, wenn Griffioen beispielsweise meint, es sei „Aufgabe der Religion […], eine Sprache über die tiefsten und bedeutungsvollsten Besonderheiten unserer menschlichen Realität zu entwickeln" (145f). *Hans Julius Schneider* geht es in seinem Beitrag „Religiöse und nicht-religiöse Sprachspiele. Grenzen und Grenzüberschreitungen" (149–164) darum, „die nicht-metaphysische Sicht auf die Religion zu stärken", die er auch als „mystisch" bezeichnet. Die metaphysische Sprechweise setzt er demgegenüber mit der „klassisch-theistischen" gleich (149). Letztere erzeuge zuweilen „den falschen Schein einer Kontinuität zwischen religiösem und nicht-religiösem Sprechen", wogegen es „eine Hauptthese des Mystikers" sei, „dass diese Kontinuität nicht besteht" (151). Hier drängen sich einem auch gleich verschiedene Fragen auf: Bedeutet „metaphysisch" denn schon per se „klassisch-theistisch"? Wer ist „der" Mystiker? Wer behauptet eine Kontinuität zwischen religiösem und nichtreligiösem Sprechen? Wenn es dann im weiteren Verlauf um die Frage der „Wörtlichkeit" bzw. „Nicht-Wörtlichkeit" religiösen Sprechens geht, so hätte ein Blick auf Paul Tillichs Symboltheorie manches klären können, was hier im Dunkeln bleibt. Wenn man allerdings auf Wittgenstein rekurriert, ist natürlich eine ontologische Fundierung religiöser Sprache vom Tisch. Und doch hat Wittgensteins Sprachspieltheorie auch recht viel mit Tillichs Symboltheorie gemeinsam.

Der dritte Teil („Theismus und Rationalität") beginnt mit *Holm Tetens* „Verteidigung der rationalen Theologie" (167–175). Tetens zufolge ist es – im Gegensatz zu Schneider – „weder möglich noch sinnvoll, nichtmetaphysisch von Gott zu reden" (168). Den religiösen Naturalismus à la Dworkin sieht Tetens nicht besser, sondern weniger gut begründet als einen Gottesglauben, der Gott „als ein immaterielles, rein geistiges, allwissendes, allmächtiges und vollkommen gerechtes und barmherziges Wesen" und als „Schöpfer des Universums" versteht (174; vgl. 168). In seinem Beitrag „Religion, Transzendenz, Theismus" geht es *Henning Tegtmeyer* um „Einwände gegen rein immanente Rekonstruktionen religiösen Glaubens und religiöser Rede" (177–193). Hierbei zeigt er auf der Folie von Kants Ethiko-Theologie die Schwäche einer „deflationären, immanent-affirmativen Religionsphilosophie" auf, die nicht zuletzt darin besteht, dass der Begriff der Gerechtigkeit nur sinnvoll zu denken ist mit Bezug auf einen theistischen Gottesbegriff (193). *Silvia Jonas* geht es in ihrem Beitrag „Mathematischer und religiöser Glaube" (195–213) um den Nachweis, dass es sich bei beiden um „abstrakte Systeme" handele, die „empirisch nicht falsifizierbar" seien. Aufgrund einer Prüfung der vier Parameter „Anwendbarkeit", „Vorhersagbarkeit", „Konsistenz" und „Offensichtlichkeit der Axiome" kommt Jonas zu dem Schluss, „dass der Religion ein ähnlicher Respekt entgegengebracht werden muss" wie der Mathematik (195). Der Vergleich an sich ist ja nicht uninteressant, die Durchführung macht aber letztlich nur eines deutlich, dass die Probleme aufgrund eines äquivoken Glaubensbegriffes hier mehr verdunkelt als erhellt werden. Während dem religiösen Glauben bzw. dem Glauben an Gott notwendig ein existentieller Charakter zukommt, ist die Mathematik das Urbild zwingenden Wissens, und damit ist sie unter den Wissenschaften am wenigsten existentiell relevant. Wenn Jonas dann auch noch von dem „Glaube an die Religion [?]" und dem „Glauben an die Mathematik" spricht (211), so wird vollends deutlich, dass der Glaubensbegriff hier überhaupt nicht geklärt ist.

Im vierten Teil geht es um „Dekonstruktion und nicht-metaphysisches Denken". Der erste Beitrag von *Rico Gutschmidt* beschäftigt sich unter dem Titel „Glaube als Haltung" mit der Gelassenheit und dem grundlosen Vertrauen beim späten Heidegger (217–231). Ob allerdings Heideggers Rekurs auf das Sein so einfach mit Tillichs „absolutem Glauben" in dessen Schrift „*The Courage to Be*" oder Jaspers' Begriff des „Umgreifenden" zu vergleichen ist, erscheint mir mehr als fraglich, geht es Tillich in diesem Kontext doch zuerst einmal um die „Rechtfertigung des Zweiflers" und bezieht sich der Zweifel doch immer nur auf die Objektivationsform des Glaubens, die aber für Tillich unabdingbar ist. Zudem finden sich auch zwischen Tillich und Jaspers – bei aller Gemeinsamkeit – unüberwindbare Gegensätze, die sich an den Themen „Symbol" oder „Chiffer" aufzeigen ließen. *Hartmut von Sass* geht es in seinem Beitrag mit dem Titel „Die Sinne der Anbetung" um „Jean-Luc Nancy und die Dekonstruktion des Christentums". Dabei macht er u. a. deutlich, dass hier völlig unklar sei, „was Nancy unter ‚Christentum' versteht" (241). Wenn dann Nancy auf das Gebet rekurriert, er dessen Sinn aber darin sieht, „ohne Referenten und ohne Inhalt auszukommen", so wird damit deutlich, dass „dann nur ein intrinsischer Wert" übrig bleibt, „der im Akt des Anbetens selbst" liegen muss (246). Indem Sass schließlich Nancys Dekonstruktion des Christentums mit Bultmanns Entmythologisierungsprogramm vergleicht, wird vollends offentsichtlich, dass es bei Nancy um eine Aufhebung der „‚Eigentlichkeit' des Wahren zugunsten einer Pluralität der Welt" geht (250). Im letzten Beitrag von *Karlheinz Ruhstorfer* „Die Grenzen des Unbegrenzbaren. Ein theo-logischer Aufbruch" (251–275) geht es um eine Vermittlung zwischen „spekulativer Metaphysik, moderner Weltbetrachtung und postmoderner Zeichentheorie" in der Hoffnung, dass sich daraus „eine neue Konstellation der Rede von Gott" ergibt (252). Mit breitem Bezug auf die Philosophiegeschichte bis hin zu entsprechenden Diskussionen in der Gegenwart bleiben die Ausführungen von Ruhstorfer aber letztlich im Bereich des Appellativen stecken: „Philo-sophische, also weisheitsliebende Menschen mit einem Sinn für Religion sollten nicht einen weiteren Versuch starten, unserer Herkunft zu entkommen" – so sein Schlusswort (275).

Der Band eröffnet ein breites Spektrum an Fragestellungen und Lösungsversuchen, wobei aber einige Beiträge, wie deutlich wurde, die Probleme mehr verdunkeln als erhellen. Das Unternehmen leidet insgesamt darunter, dass der Begriff des „Theismus" in keiner Weise geklärt wird, was aber unbedingt in der Einleitung hätte geschehen müssen. Ist damit die Vorstellung eines Gottes gemeint, der ein Seiendes neben Seiendem ist? Solche Vorstellungen mag es zwar in der volkstümlichen Religion geben; aber welche großen Denker der Philosophie- und/oder Theologiegeschichte haben jemals einen solchen Gottesbegriff vertreten? Oder ist das Proprium des theistischen Gottes seine Absolutheit, also seine Allmacht und Allgüte (woraus ja bekanntlich das Theodizeeproblem erwächst) sowie seine Allwissenheit? Oder ist der Gott des Theismus immer auch schon personal zu denken? So denkt man bei dem Titel des Buches *Gott ohne Theismus* nicht zuletzt auch an pantheistische und/oder panentheistische Denkmuster. Auch der Untertitel wurde nicht von allen Beiträgen eingelöst: *Neue Positionen zu einer alten Frage.* Insgesamt ließen sich so manche Beiträge besser unter den Titel „Religion ohne Gott", andere wiederum unter den Titel „Gottes-Rede" subsumieren. Auch ist negativ anzumerken, dass das Buch weder ein Personen- und/oder Sachregister noch ein Autor/inn/enverzeichnis aufweist.

Trier Werner Schüßler

Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottesrede im 21. Jahrhundert, hg. v. Klaus Viertbauer / Heinrich Schmidinger. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2016. 408 S., geb. € 89,95 ISBN: 978–3–534–26773–6

Sammelbände können, wenn sie entsprechend konzipiert sind, Auskunft über den *Status quaestionis* einer Disziplin bzw. einer bestimmten Problemstellung innerhalb dieser Disziplin geben. Diesem Anspruch möchten die Hg., H. Schmidinger (Salzburg) und K. Viertbauer (Innsbruck), gerecht werden: Was hier in puncto der „philosophischen Durchdringung der Gottesrede im 21. Jahrhundert" gesammelt wurde, soll für „den gegenwärtigen Diskurs im deutschsprachigen Forschungsraum repräsentativ sein" (7). Der Forschungsraum wird geographisch freilich breit gefasst und umfasst auch Theologen bzw. (Religions-)Philosophen, die im Alltag englisch schreiben und sprechen (London/UK; Claremont/CA).

Das Panorama der „Denkversuche des Glaubens" – so die Überschrift der Einleitung (9–18) von *K. Viertbauer* –, das den Leser/inne/n präsentiert wird, kann in der Tat als repräsentativ gelten, nicht zuletzt

für eine *Pluralität* von Denkwegen, in denen sich die „unterschiedlichen philosophischen Strömungen und Disziplinen" (18) widerspiegeln. Theologie, die den Glauben philosophisch (seit jeher) zu begründen sucht, sieht sich mit ebendieser *Pluralisierung* (vgl. A. Kreiner, 223) von Philosophien konfrontiert; das fordert sie ihrerseits heraus, die jeweilige „*Form* der Begründung" (S. Wendel, 142) argumentativ auszuweisen. Die „Kosten" dieses Pluralismus werden auch auf die Leser/innen überwälzt: Wer nicht nur auf einigermaßen Vertrautes zugreift, findet sich rasch mit einer Vielzahl voraussetzungsreicher Theoriegestalten samt deren Sprachregelungen konfrontiert und – bei genauer Lektüre – bisweilen herausgefordert, die eigene theologische wie (religions-)philosophische Position auf ihre Grundannahmen bzw. ihren „Stil" (K. Müller, 103) hin prüfen zu wollen. Der Sammelband kann jedenfalls als Aufforderung „gelesen" werden, „Selbstprofilierungsargumente", die dazu angetan sind, „eigene Positionen auszubauen und ‚gegnerische' in Misskredit zu bringen" (J. Werbick, 289), hintanzustellen.

Die von den Hg.n an die 15 Vf. und eine Vf.in herangetragene Aufgabe dürfte darin bestanden haben, die je eigene „spezifische Methodik darzustellen" (F. Ricken, 241). Folglich bemühen sich die allermeisten von ihnen, die Themenstellung – „Glauben denken" – nicht nur über das philosophische Grundgerüst, das sie sich zu Eigen gemacht haben, zu vermitteln, sondern vor dem Horizont der Pluralisierung die *Wahl* dieses Grundgerüsts selbst noch zu begründen. Da dies von Wissenschaftlern zweier Generationen versucht wird, erhalten die Leser/innen *indirekt* auch Aufschluss darüber, welche philosophischen Traditionen in der gegenwärtigen („deutschsprachigen") Systematischen Theologie besonders wirkmächtig sind – die Gründe hierfür wären vermutlich nicht ausschließlich auf der Ebene des „zwanglosen Zwangs des besseren Arguments" (Habermas) zu suchen.

Der Sammelband ist in drei Abschnitte gegliedert: Der Vielfalt philosophischer Zugänge wird durch die Verwendung breit gefasster Zuordnungskategorien – „Subjektivität, Erkenntnistheorie und Gesellschaft" (7) – zu entsprechen versucht.

Im ersten und umfassendsten Abschnitt (19–190!), der die „Rede von Gott in Auseinandersetzung mit dem Subjektgedanken" als „Ausgangspunkt" bestimmt, kommen mit G. Essen, K. Müller, H. Verweyen und S. Wendel die bekannten Vertreter und die bekannte Vertreterin dieses „Paradigmas" zu Wort. Während *H. Verweyen* („Kriterien für eine glaubwürdige Rede von Gott") ebenso präzise wie konzise die Entwicklung seines philosophisch-theologischen Denkens (noch einmal) darlegt und begründet, sieht *G. Essen* („‚als ob man von Christus nichts wüsste?' Philosophisch-theologische Überlegungen zur Personalität Gottes") die „Pointe" seiner Auseinandersetzung mit der Personalität Gottes in der „Sattelzeit der Neuzeit" darin, dass an ihr etwas deutlich wird, was heute noch gelten könnte: „[D]er philosophische Theismus [lebe] von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann." (59) *K. Müller* („Fälliger Stilwechsel. Gedanken zum philosophischen Leitparadigma einer zeitsensiblen Theologie") zieht angesichts eines grundsätzlichen Zweifels an der Vernünftigkeit des Glaubens (z. B.: Neuer Atheismus), einer Gottesrede, die „einfach nicht mehr zusammen[geht] mit dem, was längst an Wissen über Mensch und Welt angehäuft ist" (82), sowie angesichts einer durch „postmodern[e] Denkformen" philosophisch geschwächten Theologie den Schluss, einen schöpfungstheologisch bereinigten Monotheismus unter kritischer Beiziehung panentheistischer Traditionen sanieren, d. h. philosophisch stringenter machen zu können. *S. Wendel* („Theologie – rationale Rechtfertigung der Praxis der Nachfolge Jesu") weiß Engführungen der Rede von „Erstphilosophischer Glaubensverantwortung" (144ff) zu korrigieren, um sie mit einem an H. Peukert orientierten Verständnis von „Theologie als Reflexion der Glaubenspraxis" (137–139) *kreativ* zu vermitteln: Es scheint dann ein „Moment Unbedingtheit" auf, wenn durch die Praxis des Glaubens die „den Status quo aufbrechend[e] Praxis Jesu und deren Vergegenwärtigung […] neue Wirklichkeit schafft […] und antizipatorisch ‚Leben in Fülle' realisiert" (149). Am überaus engagierten Beitrag von *J. Wohlmuth* („Gottes Einfall in die menschliche Vernunft. Ein Vergleich zweier philosophischer Denkansätze und ihrer theologischen Rezeption"), in dem er seinen eigenen, an E. Levinas und J.-L. Marion orientierten Ansatz jenem von T. Pröpper gegenüberstellt, wird v. a. folgende Schwierigkeit deutlich: Eine Übereinstimmung im *Anliegen* schließt nicht aus, dass „[i]m Ergebnis […] beide Konzeptionen höchst verschieden" (189) sein können. Die Sektion wird konterkariert durch die Beiträge von *K. Appel* („Trinität und Offenheit Gottes") und *J. Hoff* („Liturgical turn – Gottesrede in einer postdigitalen Welt"). Bei Appel überrascht (positiv!) das seit E. Schillebeeckx selten gewordene Ineinandergreifen von atl. wie ntl. Schriftbezug und philosophischer Reflexion. Die Gottesfrage wird über das (biblische wie philosophische) „Moment der Offenheit des Seins" (21) erläutert und anhand der mit Gott zusammengedachten Bedingtheiten von Raum, Zeit, Hinfälligkeit, Gastfreundschaft, der Namensnennung, des Körpers und der Textbezogenheit (wieder) näher an die menschliche Lebenswirklichkeit heranzuführen versucht. Der mit „anglophoner Theologie" bestens vertraute Hoff argumentiert mit dem Cusaner für eine andere Lesart der Moderne; die derzeit gängige, „franziskanische" Moderne hätte die moderne Theologie auf „eine aus ihrem mystischen Nährboden herausgerissene, pastoral orientierte Spezialdisziplin" (79) enggeführt.

Der zweite Abschnitt bestimmt die Erkenntnistheorie als ihren „Ausgangspunkt" (191–314). Mit A. Kreiner, F. Ricken, T. Schärtl und J. Werbick kommen auch hier renommierte Personen und Positionen zur Sprache; der von *R. Faber* vertretene prozesstheologische Ansatz („Prozesstheologie als Theopoetik") wirkt im Kontext „deutschsprachiger Theologie" (noch immer) exotisch, auch wenn über die jüngste Rezeption von Panentheismus (K. Müller) und Panpsychismus (T. Schärtl) A. Whitehead und C. Hartshorne sowie deren Nachfolger/innen immer bekannter werden. Aufschlussreich in diesem Zusammenhang ist v. a. die knapp zusammengefasste Entstehungsgeschichte von Prozessphilosophie und -theologie (207–210). *A. Kreiners* („Von Gott reden in unübersichtlichen Zeiten") „metaphysischer Realismus" (224) scheint zur Theopoetik Fabers (zumindest) im *semantischen* Widerspruch zu stehen, sollte es doch Kreiner zufolge bei jedweder rationalen Argumentation ein „Regelwerk" geben, „an das sich unabhängig vom Gegenstand des Redens jeder zu halten hat, der Wahrheitsansprüche öffentlich vertritt" (231). Diese Spannung wird relativiert, wenn die „naturalistische Herausforderung" (235–240) als jener Tatbestand verstanden wird, der auch Whitehead einst zu einer Umstellung der „Denkschemata" (197) bewogen hat. *F. Ricken* („Erfahrung und Interpretation") stellt nach einer knappen philosophischen Besinnung auf die für die „Gottrede relevanten Begriffe" (*phronêsis*; *nous*) (241) vier Formen ebendieser vor: Schrift, Tradition, Mystik und natürliche Theologie. Wissenschaftliche, d. h. philosophisch-theologische Durchdringung der Gottesrede muss mit Erfahrung (W. James) verbunden und darf gerade kein Mittel sein, um den staunenden Menschen „wieder einzuschläfern" (256, zit. nach L. Wittgenstein). *T. Schärtl* erinnert eingangs an das breite Spektrum, das innerhalb der Frage nach der Begründbarkeit des Glaubens in Theologie und Religionsphilosophie existiert (von „Letztbegründungsforderungen" bis zu „Versionen eines ‚schematischen Barthianismus'" [259]) sowie an die Konsequenzen eines Überzeugtseins: „… dass ich für sie ‚meinen Kopf hinhalte' und dass ich die mit ihnen gegebenen Optionen auch ergreife" (266). Dieser Konsistenzforderung kommt Schärtl nach, wenn er mit (s)einem Verständnis des Glaubensaktes als *„Entwurf einer Totalinterpretation von Welt"* (268) den Leser/inne/n notwendig gewordene und gleichfalls immer problematische „Modifikationen des Gottesbegriffs" (276–285) vor Augen führt und schlussendlich den von J. Bishop und K. Perszyk „euteleologische[n] Ansatz" (287) als jenen mit den meisten Stärken favorisiert. *J. Werbicks* Beitrag („Gott denken? – Sich von Gott zu denken geben lassen? Über schiefe Alternativen und produktive Spannungen in der theologischen Gotteslehre") besteht neben einer gleichermaßen materialreichen wie traditionskundigen Durchdringung der Möglichkeiten des Gottdenkens (295–300) v. a. in der Benennung und Bearbeitung von durch unterschiedliche philosophische wie theologische Positionen hervorgerufenen Spannungen. Diese können, ja dürfen nicht (immer) aufgelöst werden, vielmehr gelte es, „die Spannung zwischen den Alternativen theologisch zu stabilisieren, damit sie nicht zur falschen Alternative werde" (305). Dies gelte dann auch für die Varianten, die klassische Gottesprädikationen und „prozesstheologische Argumentationsfiguren" mit ihrer Relativierung anbieten (313f).

Im kürzesten dritten Abschnitt (315–405) bildet die gesellschaftliche und interreligiöse Dimension der Rede von Gott den „Ausgangspunkt". E. Arens und M. Knapp beleuchten die erste, P. Schmidt-Leukel und K. von Stosch die zweite Dimension. *E. Arens* („Kommunikative Vernunft und Gottrede") führt den Versuch, die Gottesrede vernünftig zu verantworten, wohl am konsequentesten im Horizont einer (post-)säkularen Öffentlichkeit durch (332–334). Aus Habermas'scher Kommunikationstheorie und einem von J. B. Metz und H. Peukert inspirierten Verständnis von Religion als „kommunikative[r] Praxis" (320) entwickelt Arens eine „kommunikative Religionstheorie und -theologie", die es erlaubt, Gottesrede differenziert und kritisch zu reflektieren als „religiöse Rede" *von* und *zu* Gott sowie „theologische Rede" *über* und *vor* Gott. *M. Knapp* fragt angesichts der „Säkularisierungsschübe", ob nicht „eine rationale Erschließung der Erfahrung Gottes […] unmöglich geworden ist" (335) und, falls doch nicht, welche Denkform die geeignetste sei, um dies zu leisten. Der subjekt- und freiheitsphilosophische Ansatz von T. Pröpper greife letztlich zu kurz („philosophisch inkonsistent" [341]) und muss um eine *intersubjektive* Perspektive erweitert werden, die am konsequentesten in A. Honneths Anerkennungstheorie eingegangen sei. Wird Glaube als ein Anerkennungsverhältnis gedacht, so beinhaltet „[l]etztgültiger Sinn […] ein unbedingtes Anerkanntsein" (353). *P. Schmidt-Leukel* („Gottesrede im Kontext interreligiöser Theologie") zeichnet vorerst knapp und gut verständlich die Entwicklungslinien sowie die sie antreibenden religionskritischen Argumente der pluralistischen Religionstheologie nach (355–359). Innerhalb einer Vielfalt pluralistischer Religionstheologien können vier Grundmotive ausgemacht werden, die einerseits sicherstellen, dass „Verschiedenheit mit Gleichwertigkeit" (370) verbunden sein *kann*, aber andererseits – gegen den Vorwurf eines „relativistischen Indifferentismus" (371) – eine differenzierte Beurteilung unterschiedlicher Religionen sehr wohl ermöglichen. Eine pluralistische Religiontheologie, die zur „interreligiösen Theologie" wird (373–376) kommt dem schon recht nahe, was „Komparative Theologie" macht (375, Anm. 72). Dass *K. von Stoschs* Beitrag („Gottrede als Komparative Theologie. Philosophische Grundlagen eines Paradigmenwechsels") am Schluss dieses Sammelbandes zu finden ist, könnte auch daran liegen, dass darin einige, in vorausgehenden Beiträgen bereits erwähnte (philosophische) Linien zusammen- und auf die „heiße" Thematik der interreligiösen Konstellation zulaufen. Von Stosch setzt bei der „Beschreibung der Überzeugungen religiöser Menschen" (378) an, die „Ausdruck der eigenen Lebenshaltung und Letztorientierung" (383) sind und folglich auf das Handeln (als „Praxis") durchschlagen müssen. Mit L. Wittgenstein unterscheidet von Stosch zwei „Grundtypen von Überzeugungen" (384), wobei „religiöse Überzeugungen […] oft weltbildkonstitutiven Status" (393) haben, was sie zwar der Kritikfähigkeit nicht grundsätzlich entzieht, es aber not-

wendig macht, dass Bedeutung und Geltungsanspruch „nur in ihnen ermittelt und diskutiert werden können". Damit ist die Tür zur Komparatistik aufgestoßen, deren Bedeutung ganz maßgeblich auf die „allgemeine" Glaubensverantwortung zurückwirkt: diese kann nur (mehr?) „eine vorläufige, reversible, konkrete, auf einen bestimmten Streit und bestimmte Anfragen bezogene" (399) sein.

Im zweifelsohne repräsentativen Panorama von „Denkversuchen des Glaubens" fällt allenfalls das Fehlen der Auseinandersetzungen mit dekonstruktivistischer Philosophie auf; auch wenn sie im Band da und dort kritisch bis ablehnend erwähnt wird, hat sie doch eine Rezeption in der deutschsprachigen Theologie erfahren, die – je weniger sie mit einer auf *die* Postmoderne projizierten denkerischen und moralischen Verfallsgeschichte verbunden wird – noch nicht als abgeschlossen gelten kann. Diese Leerstelle muss den Hg.n vielleicht nicht angelastet werden, sind sie ihrerseits doch auf die Zusagen entsprechender Vf./innen angewiesen. Das in diesem Sammelband deutlich anklingende wachsende Interesse an Panentheismus, Prozessphilosophie und -theologie wird die mit anglo-amerikanischer *katholischer* Theologie vertrauten Leser/innen verwundern, erfreuten sich diese Denkformen doch bereits in den 1980er-Jahren einer intensiven Rezeption. So scheint für die Erfassung des *Status quaestionis* auch „der Ort entscheidend" (E. Arens, 332, zit. nach H.-J. Sander), von dem aus er unternommen wird, nicht nur die Sprache.

Linz Andreas Telser

Dogmatik

Anders gemeinsam – gemeinsam anders? In Ambivalenzen lebendig kommunizieren, hg. v. Maria Juen / Gunter Prüller-Jagenteufel / Johanna Rahner / Zekirija Sejdini. – Ostfildern: Grünewald 2015. 270 S. (Kommunikative Theologie, 18), pb. € 26,00 ISBN: 978–3–7867–3051–4

Hinter der Reihe *Kommunikative Theologie*, die im Jahr 2002 vom Tübinger Dogmatiker Bernd Jochen Hilberath und dem Innsbrucker Religionspädagogen Matthias Scharer begründet worden ist, verbirgt sich ein lebendiges Forschungsnetzwerk zwischen den Kath.-Theol. Fak.en der Univ.en Tübingen und Innsbruck, das heute weit darüber hinaus wirkt und nicht nur katholische Theolog/inn/en verbindet, sondern gerade aufgrund einer neuen „Kultur" des Theologietreibens in interdisziplinärer und interreligiöser Hinsicht Brücken gebaut hat. Vorliegender 18. Band geht auf einen Kongress des Forschungsnetzwerkes an der Univ. Innsbruck zurück und ist Matthias Scharer, dem Mitbegründer der *Kommunikativen Theologie*, zu seiner Emeritierung gewidmet. Mit dem programmatischen Titel *Anders gemeinsam – gemeinsam anders? In Ambivalenzen lebendig kommunizieren* fassen die Hg. das Spezifikum der theologischen Methodik der „kommunikativen Theologie" zusammen und markieren gleichzeitig – das machen *Christian Bauer* und *Martina Kraml* in ihren einführenden Impulsen zur Programmatik und Methodik der „kommunikativen Theologie" deutlich – Wegzeichen für weitere kreative Impulse des Forschungsnetzwerkes in der Zukunft. Der Band versammelt Beiträge verschiedener Theologengenerationen; er steht für einen lebendigen Austausch der jüngeren und älteren Generationen des Netzwerkes, und unter dem Titel „Perspektiven in die Zukunft" sind im letzten Teil des Buches wegweisende Impulse der Initiatoren der „kommunikativen Theologie" für das weitere Arbeiten der jüngeren Generation aufgenommen. Kreativ und innovativ ist der gewählte Themenhorizont, das Kommunizieren in „Ambivalenzen", herausfordernd für eine Kirche und Theologie, die an dogmatisch-rechtlichen Sicherheiten festhält und nicht bereit ist für die von Papst Franziskus benannte „Dezentrierung", aber (über-)lebenswichtig in einer Welt, in der religiöse und säkulare Fundamentalismen zunehmen und in der zu gelten scheint: „Heraus aus den Ambivalenzen, die das Leben so unsicher und riskant erscheinen lassen und hinein in die Sicherheit des ‚Schwarz oder Weiß'. Jede oder jeder muss doch wissen, woran sie bzw. er ist. Ambivalenzen in dem Sinne, dass es so und auch ganz anders sein kann, sind schwer auszuhalten. In Ambivalenzen leben und kommunizieren ist ein lebenslanger Lernprozess, der viel Vertrauen in Andere, in das Fremde und Neue braucht." (11)

Im ersten Teil des Buches werden genau diese „Ambivalenzen in Gesellschaft, Bildung und Religionen" benannt, so in grundlegenden Beiträgen von *Wolfgang Palaver* (über eine Auseinandersetzung mit postmodernen philosophischen Diskursen), von *Ulrike Greiner* (zu Erfahrungen von Ambivalenz im Bildungsdiskurs), von *Zekirija Sejdini* (zu Ambivalenzen in islamischen theologischen Diskursen und in Dialogkonzepten), von *Johanna Rahner* (zur katholischen Kirche in den Ambivalenzen der späten Moderne) sowie in kürzeren, aus Arbeitsgruppen hervorgegangenen Beiträgen von *Wilhelm Guggenberger / Claudia Paganini, Gunter Prüller-Jagenteufel, Harald Mandl / Theresia Zingerle, Hamideh Mohagheghi / Robert Ochs* und *Norbert Briefen / Gunda Werner*. Der „freie" Westen – und über die Kommunikationsmedien auch die Weltgesellschaft – entwickelt sich immer mehr zu einer „Kontrollgesellschaft" (30), die Suche nach Sicherheiten geht mit der Gefährdung durch Fundamentalismen überein. Unter Bezugnahme auf den früheren Ordensgeneral der Dominikaner Timothy Radcliff weist Rahner bei der Rückfrage nach „dem Katholischen" Typisierungen wie „konservativ", „progressiv" oder „traditionalistisch" zurück und weist darauf hin, wie wichtig das Aussprechen der Ambivalenzen ist: „Im Nichtaussprechen der Ambivalenzen und der von ihnen bewirkten Verunsicherung steckt die eigentliche Gefahr für die Kirche; im Nichts-sagen-und-schweigend-etwas-anderes-Denken." (74) Darum plädiert sie für Räume, „in denen die unterschiedlichen Meinungen offen ausgesprochen und der darüber notwendige Streit ebenso offen ausgetragen werden kann. An dieser Fähigkeit zum Gespräch wird sich entscheiden, ob wir noch *eine* Kirche sind." (75, Herv. i. Orig.) Dazu ist die Ausbildung einer anderen Haltung notwendig, um dem Anderen und Fremden wirklich begegnen zu können (Mohagheghi / Ochs, 107), um „Parochialismus" und „Elitismus" (Prüller-Jagenteufel, 97) zu überwinden.

Im zweiten Teil des Buches unter dem Titel „Anders gemeinsam – gemeinsam anders? Lebendige Kommunikation gestalten" wird in den Beiträgen von *Martina Kraml, Johannes Panhofer, Stan Chu Ilo / Gunda Werner, Roman A. Siebenrock, Thomas Abraham / Matthias Scharer, Maria Dendorfer / Franz Weber, Jadranka Garmaz / Hannah Anita Schulz / Ante Vuckovic, Mary Ann Hinsdale / Bradford Hinze, Wilhelm Rees* und *Anna Findl-Ludescher / Zekirija Sejdini* das Konzept der „kommunikativen Theologie" aus unterschiedlichen Perspektiven und in lebendigen Kommunikationsprozessen „durchbuchstabiert", wobei deutlich wird, wie die Methodik der „kommunikativen Theologie" theologieproduktiv ist, sprich, wie sich im lebendigen Kommunizieren in Ambivalenzen (z. B. im interkulturellen oder interreligiösen Gespräch) die Gottesfrage selbst „einspielt", wie von Schuld und Vergebung die Rede ist, wie das „Wunder des Glaubens" durchbricht (Siebenrock, 159), wie im Akt der Praxis „kommunikativer Theologie" der „lebensförderliche Umgang mit den Ambivalenzen" selbst zu einer Gotteserfahrung werden kann (Werner, 117): „So ist eine theologische Kommunikation, die aufmerksam ist für die Ambivalenzen, sie sensibel wahrnimmt und authentisch äußert, zugleich ein symbolischer Ausdruck geschichtlicher Offenbarung, die sich zurückbezogen weiß auf ihren Ermöglichungsgrund in Gott." (ebd.) Ein solches „Sprechen von Gott" – ob explizit oder implizit in allen Alltagsworten – ist immer geerdet, gebunden an den jeweiligen Ort, eingebettet in die konkreten Biographien. Lebendig zu kommunizieren bedeutet, so fasst Kraml den Prozess des Kongresses und das Projekt „kommunikativer Theologie" zusammen, „Offenheit für das ganz Andere", ein „reflexiv wahrgenommener und begleiteter Prozess der Öffnung und Schließung, der Balancen, des Einnehmens und Aufgebens von Standpunkten, im Angesicht und im Anruf des ganz Anderen, den wir Gott nennen. […] Lebendig kommunizieren bedeutet, im Namen Gottes von der ‚Lokalität' zu erzählen, über ‚traditionsgebundene Deutung' zu sprechen, ‚Unentscheidbarkeit' zuzulassen, die ‚Vorläufigkeit der Situation' des Menschen anzuerkennen, gegenüber den Erzählungen der ‚Gewissheit' auf der Hut zu sein und Erzählungen von Pluralität, Ambivalenz und Kontingenz anzuerkennen, mit ihnen in Begegnung treten, sie mitunter zu ertragen und sie insbesondere weiter zu tragen." (130)

„Perspektiven in die Zukunft" geben die Begründer der *Kommunikativen Theologie Matthias Scharer* und *Bernd Jochen Hilberath* in ihren Beiträgen, in denen sie in der Rückschau aus ihrer jeweiligen religionspädagogischen bzw. dogmatisch-theologischen Perspektive offene Herausforderungen für das Projekt der „kommunikativen Theologie" benennen. Das ist das Leben und Lernen mit Anderen, religiöse Erziehung „in der Gegenwart" der anderen Religion (238), und das ist die Arbeit an einer „charismatischen" Ekklesiologie, wie sie Kardinal Suenens bereits zu Konzilszeiten forderte (258), und die die Ambivalenz ekklesiologischer Metaphern wie „Leib Christi", „Volk Gottes" oder „communio" austarieren helfen kann.

Anders gemeinsam – gemeinsam anders? In Ambivalenzen lebendig kommunizieren – das ist ein Buch, das Lust macht auf das Projekt der „kommunikativen Theologie" und das für die Erfolgsgeschichte dieses Forschungsnetzwerkes steht. Die beiden Initiatoren Scharer und Hilberath haben vor knapp 20 Jahren Samenkörner ausgelegt, die gute Früchte haben reifen lassen. Es gibt nicht viele Forschungsnetzwerke, die theologischem Nachwuchs „Lust" auf Theologie machen und kreative Kräfte wecken, wie sie in der vorliegenden Publikation „gesammelt" sind. Und es gibt nicht viele Kongresspublikationen, hinter deren Buchdeckeln die Lebendigkeit und Freude des Austausches noch so zu spüren ist wie in dieser.

Osnabrück Margit Eckholt

Knorn, Bernhard: **Versöhnung und Kirche**. Theologische Ansätze zur Realisierung des Friedens mit Gott in der Welt. – Münster: Aschendorff 2016. (XI) 363 S. (Frankfurter Theologische Studien, 74), kt € 49,00 ISBN: 978–3–402–16061–9

Die vorliegende Studie Bernhard Knorns, die 2015 in Mainz als Diss. vorgelegt wurde, will „systematisch-theologisch ein christliches Verständnis von Versöhnung" (VI) erarbeiten, in dem zwischenmenschliche Versöhnungsprozesse und die Versöhnung Gottes mit dem

Menschen zusammengedacht werden können. Dies hat auch profunde ekklesiologische Konsequenzen: „Ziel ist ein sakramentales Verständnis der Kirche" (Klappentext). Der Vf. will den in seinen verschiedenen Kontexten keineswegs eindeutigen Versöhnungsbegriff theologisch näher klären und in einem in gewisser Weise ökumenisch und interdisziplinär angelegten Entwurf untersuchen, „wie das durch Christus geschenkte Heil als Versöhnung verstanden und wie es gerade über ein versöhnungstheologisch grundiertes Verständnis der Kirche eine anthropologische und soziale Bedeutung erhalten kann" (7). Als grundlegende Hypothese kann dabei die Prozesshaftigkeit von Versöhnung gelten, die – wie auch der Frieden – unter realen irdischen Bedingungen nur „asymptotisch zu erreichen" (59) ist. Versöhnung könnte von daher als christlich-eschatologischer „Grenzbegriff" (60) verstanden werden.

Da dem Vf. „der Versöhnungsbegriff in der katholischen Theologie noch wenig bestimmt" (16) zu sein scheint, werden in einer umfangreichen „Einführung" ausführlich „phänomenologische Beobachtungen" (21ff) zum Begriffsfeld von „Versöhnung" geboten. K. geht „dieser Metapher" (16) daher nicht zuletzt unter Rückgriff „auf ausgearbeitete protestantische Versöhnungslehren" (17) nach. In besonderer Weise legt der Vf. seinem Werk differenziert die Positionen von K. Barth, M. Volf und W. Pannenberg zugrunde, aber auch katholische Entwürfe, insbes. von J. Werbick.

Im II. Kap. „Ansätze einer Theologie der Versöhnung" (65ff) werden zunächst zentrale biblische Aspekte der Versöhnung alt- und neutestamentlich entfaltet und systematisch-theologisch v. a. mit Hilfe der o. g. Autoren ausgewertet. Zentral dabei ist das Bundesmotiv, das eine personale Beziehung Gottes mit dem Menschen voraussetzt und damit dem Menschen die Möglichkeit gibt, diesen Bund zu stören oder gar zu brechen. K. bemerkt den analogen Charakter des Versöhnungsbegriffs im Hinblick auf die Wiederherstellung einer gestörten Gottesbeziehung: „Wie der Bund von Gott souverän gestiftet und ausgestaltet wird, so schenkt auch *Gott* die Vergebung und versöhnt den Menschen mit sich. […] Eine verantwortliche Versöhnungstheologie wird das von außen (*extra nos*) der Versöhnung mit Gott wahren. Hierin zeigt sich die größte Differenz zu zwischenmenschlicher Versöhnung und zu gesellschaftlichen Bundestheorien" (132–134, Herv. i. Orig.). Ausführlich erörtert der Vf. „die christologische Zuspitzung der Versöhnung" (135ff). In einem zwischen W. Pannenberg, J. Werbick und M. Striet zu vermitteln suchenden Ergebnis hält K. fest, dass die dem Kreuzesgeschehen für die Versöhnung zugeschriebene Schlüsselrolle „einen geschichtlichen Grund für die Hoffnung auf das Heil" (153) bezeichnen kann. „Die Versöhnung am Kreuz, oder vielleicht: trotz des Kreuzes, ist der Grund dafür, berechtigt auf das umfassende eschatologische Geschenk des Heils zu vertrauen, es verstehen und empfangen zu können. So werden erst aufgrund dieser Versöhnung das Gericht als Rettung und Gottes Gerechtigkeit als Rechtfertigung verständlich." (153)

Der Vf. widmet der paulinischen bzw. deuteropaulinischen Theologie nicht nur wegen ihrer großen Bedeutung in der christologischen Zuspitzung des Versöhnungsgedankens einen eigenen Abschnitt. Das paulinische Denken weitet den Blick bereits auf den intendierten ekklesiologischen Zusammenhang und ist daher konsequent unter der Überschrift „Wort und Dienst der Versöhnung" (155ff) eingeordnet. In Auslegung von 2 Kor 5,18–20 hält K. fest: „Versöhnung, Verkündigung und Apostolat gehören […] unmittelbar zusammen, sie scheinen gleichursprünglich zu sein." (155) Weil Versöhnung von Gott her geschieht, ist Versöhnung ein „das gesamte Leben" (167) des Menschen universal betreffendes Geschehen. Versöhnung bedarf daher „geschichtlicher Konkretionen" (174) und eines „Vermittler[s], damit die Menschen sie erkennen und anerkennen können" (173). So erfordert „die Verkündigung des ‚Wortes' der Versöhnung" (172) als Dienst an der Versöhnung unabdingbar den von Christus selbst berufenen apostolischen Dienst. „Versöhnung hat bei Paulus einen missionarischen Sinn: Er möchte Menschen für den Gott, der Frieden stiftet, gewinnen […]. Nicht primär die Tilgung von Schuld, sondern die frohe Botschaft vom Frieden mit Gott ermöglicht überhaupt erst eine Versöhnung." (189)

K. entfaltet dies in der Folge systematisch anhand des Denkens der schon Genannten M. Volf, K. Barth, W. Pannenberg und J. Werbick. Er arbeitet dabei heraus, dass das allein von Gott ausgehende (Gnaden-)Geschenk ein Einbezogensein des Menschen in dieses Geschehen und eine aktive Annahme der Versöhnung keineswegs ausschließt. Der Vf. hebt die ekklesiologische Implikation dieser Erkenntnis hervor, wenn er bemerkt: „Dieses Einbezogensein geschieht im Rahmen von kirchlichen Vollzügen. Die Kirche dient somit der Versöhnung, indem sie deren Antizipation in Christus feiert und in ihrem sakramentalen Handeln das individuelle Eintreten in den Heilsraum der Versöhnung ermöglicht." (186) An der konkreten Ekklesiologie entscheidet sich freilich erst – und bleibt bei den vier zugrunde liegenden Autoren umstritten –, ob der Dienst der Versöhnung „als Aufgabe aller Christen oder eher als amtlicher, besonderer Dienst verstanden wird" (187).

Damit ist der Rahmen für das zentrale III. Kap. „Die Rolle der Kirche bei der Versöhnung" (193ff) geschaffen. Eher als Leib-Christi- oder Volk-Gottes-Ekklesiologien scheinen K. personale Kirchenbilder geeignet, „die Dynamik der Versöhnung in der Kirche" (239) zu beschreiben. Diese zeigen, dass nicht nur der Einzelne, sondern in analoger Weise auch „die Kirche als ganze in ihrer Versöhnungsbedürftigkeit Gott gegenüber" (239) steht. Problematisch an diesem Ansatz bleibt freilich, „dass die individuelle Ebene" im dialogischen Prozess der Versöhnung nicht „durch eine kollektive Realität" (240) ersetzt werden kann. Auch eine *communio*-Ekklesiologie hat Grenzen im Hinblick auf eine Versöhnungstheologie: Die Gemeinschaft der Kirche steht zwar sakramental für die Einheit Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander und *kann* daher prinzipiell für Versöhnung eintreten. „Ob sie dies auch verwirklicht, bleibt zunächst offen." (253) Offen bleibt auch, „wie dieses Bestimmungsverhältnis zwischen horizontaler und vertikaler Versöhnung aber genau zu denken ist" (254). Um diese Grenzen zu überwinden, schlägt der Vf. „das Konzept der Sakramentalität" vor (254). Der Sakramentsbegriff sei „für die symboltheologische Bestimmung des kirchlichen Versöhnungshandelns von zentraler Bedeutung. […] Das Göttliche drückt sich nicht anders als im vollkommen Menschlichen aus." (313) Nachdrücklich betont K. den eigenen Wert und die eigene Bedeutung der menschlich-weltlichen Dimension der Versöhnung. Der Kirche kommt dabei nicht nur die Aufgabe zu, in zwischenmenschlicher Versöhnung auf die Versöhnung mit Gott zu verweisen: „Das besondere Gottesverhältnis als Leben in Versöhnung mit ihm lässt sich wohl nur in einem sakramentalen Darstellungs- und Erfahrungsraum wie der Kirche realisieren." (290) Selbst versöhnungsbedürftig bleibend lebt die Kirche aus dem Geschenk der Versöhnung und verweist so „auf die eschatologische Vollendung als Zielperspektive und als Vorbehalt vor dem Verlangen nach immanenter Verwirklichung der letzten Versöhnung. In diesen Aspekten leistet die Kirche einen Dienst der Versöhnung *ad intra* und *ad extra*." (314, Herv. i. Orig.) K. entfaltet dieses vielfältige und komplexe Konzept nicht zuletzt anhand des Denkens von J. Meyer zu Schlochtern, P. Hünermann, K.-H. Menke sowie Th. Pröpper und – in sehr knapper Form – in den Vollzügen der Einzelsakramente, insbes. von Taufe und Sakrament der Versöhnung (290ff).

So plädiert K. abschließend für eine „differenzierte Verwendung des theologischen Versöhnungsbegriffs" (324). Weder rein profane Heilserwartungen noch ein rein theologischer Begriff können der christlichen Versöhnungsmetapher, jeweils für sich genommen, gerecht werden. Gefordert ist vielmehr die für ein sakramentales Verständnis konstitutive „komplementäre Zweiseitigkeit" (324), die das souveräne Heilshandeln Gottes nicht einschränkt und zugleich „menschliche Versöhnungswege in ihrem eigenen Wert achtet" (325).

K.s Diss. ist ein wichtiger Beitrag zur vertieften dogmatischen Klärung des komplexen theologischen Versöhnungsbegriffs. Das Buch trägt damit nicht nur zur theologischen Verortung kirchlicher Friedensarbeit bei, sondern auch zum Umgang mit innerkirchlichen Auseinandersetzungen und ist hochaktuell. Die – weitgehend – klare Gliederung und die Zusammenfassung des theologischen Ertrags jeweils am Ende der größeren Abschnitte erleichtern den Nachvollzug des komplexen Gedankengangs ebenso wie die gut verständliche Sprache. Durch den Blick auf namhafte evangelische Autoren ist der Band zudem auch in ökumenischer Perspektive eine gute Ausgangsbasis zu einer weiteren Reflexion der Versöhnungsmetapher „an zentralen theologischen Orten" (20).

Fulda Gregor Predel

Czopf, Tamás: **Neues Volk Gottes?** Zur Geschichte und Problematik eines Begriffs. – St. Ottilien: EOS 2016. (XII) 507 S. (Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 78), geb. € 58,00 ISBN: 978–3–8306–7779–6

Die Zielsetzung dieser an der Univ. München unter Leitung Bertram Stubenrauchs entstandenen Habil.schrift klingt ausweislich der Einleitung (1–7) überschaubar: Es geht darum, Geschichte und Begründbarkeit des „Syntagmas" „neues Volk Gottes" (1) zu erforschen: „Wo taucht der Begriff zum ersten Mal auf? […] Lässt er sich biblisch begründen?" Spielt der Begriff patristisch eine Rolle? Welche Rolle spielte der Begriff „im Vorfeld des Konzils"? Welche Wirkungsgeschichte hat er ausgelöst? (5) Bei der Untersuchung dieser Fragen will sich der Vf. von „der Vorstellung über das ‚Gottesvolk'" leiten lassen, dass dieses einig und einzig sei (6). Diese *Vorstellung* bekräftigt der Vf. als sein „theologisches Vorverständnis", ja als Vorentscheidung (6). Hier zeichnet sich gleich zu Beginn eine gewisse kategoriale Unschärfe ab.

Die ersten „Punktgrabungen" (4) des Vf.s betreffen das biblische Aufkommen der Idee des neuen Gottesvolkes (Kap. 1, 9–84). Das Ergebnis fasst der Vf. in kritischer Auseinandersetzung mit dem Artikel „λαός" von Hermann Strathmann aus dem *Theologischem Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, 39–49 (Tübingen/Wien 1942) zusammen: Strathmann deutet den ntl. Volkbegriff im Sinne einer semantischen Substitution (79): Das atl. völkisch-religiöse Verständnis von λαός werde ntl. durch ein religiöses Verständnis überwunden, das die Dimension des Biologisch-Geschichtlichen zum Verschwinden bringe (80).

Darin erkennt der Vf. durchaus hellsichtig eine Variante der von ihm sog. „Ersetzungsthese".

Diese besser als „Ablösungstheorie" bezeichnete Auffassung erkennt „Israel" nur im biologisch volkhaften, das die christliche *Glaubens*-gemeinde als bloße Vorstufe ihres geistig-gnadengetragenen Volk-Gottes-Seins verdränge (80f). Dem stellt der Vf. entgegen, dass Jesus mit seiner Botschaft „ganz und gar im Konzept der Berufung, Erneuerung und ‚Ausweitung' Israels" stehe (82). Die Ersetzung Israels ist im „Heilsplan Gottes, wie es den Schriften der Bibel zu entnehmen ist, nicht vorgesehen" (ebd.), weshalb die Anerkennung des Judentums gemäß *Nostra aetate* als Rückkehr zum biblischen Befund zu gelten habe.

Der patristische Befund des zweiten Kap.s, exemplarisch erhoben an ausgewählten Autoren (Barnabasbrief, Justin Martyr, Tertullian, Augustinus) (85–154),

vermag keine Zeugen für die vom Vf. vertretene Kontinuitätsthese beizubringen (151). Allerdings entdeckt der Vf. einen heidnischen semantischen Resonanzraum, in dem die Volk-Gottes-Metaphorik der Kirchenväter andere Konnotationen weckte.

Die Analyse von Texten (Kap. 3, 155–266) aus der Vorbereitungszeit des II. Vaticanums (evangelische Autoren: von Harnack, Käsemann, Dahl, Oepke; katholische Autoren: Congar, Lubac, Bouyer, Peterson, Schmaus und Mörsdorf) führt zu dem Ergebnis, der „Volk-Gottes-Begriff" habe wegen seiner „Undefiniertheit und Offenheit" (264) eine ebenso begeisterte wie hinsichtlich der atl. und jüdischen Tradition ignorante Rezeption erfahren, mit der sich Unmut gegenüber allem Institutionellen und Strukturellen in der Kirche artikuliert habe (263).

Das vierte Kap. (267–324) liefert gründliche Exegesen insbes. von Texten aus *Lumen gentium* (LG 9.13.16.26) und aus *Nostra aetate*: „Neues Gottesvolk" erweist sich dabei als die Formulierung, mit der ausgerechnet die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen die Metapher vom Gottesvolk in der vom Vf. beargwöhnten Fassung rezipiert. Gerade aber die Theologie des Judentums, wie sie in *Nostra aetate* entwickelt wird (314–321), lässt keinen Raum für eine „Ausschließung des Judentums" aus dem Begriff des „Volkes Gottes" (321).

Als Fazit eines kurzen fünften Kap.s über die nachkonziliare Rezeption des Syntagmas vom „neue[n] Gottesvolk" bilanziert der Vf., eine terminologische Klärung des Begriffs sei „immer noch ein Desiderat" (421). Die Terminologie des Konzils wirke weiter und „verführt zu einem unreflektierten Gebrauch des Syntagmas" vom „neue[n] Gottesvolk" (ebd.), mit dem sich nach wie vor ablösungstheoretische Vorverständnisse verbinden.

Das sechste Kap. (423–484) bietet hier einen entschiedenen Ausweg: Israel ist kein Gottesvolk im ethnischen Sinn und die Kirche kein Gottesvolk der reinen Innerlichkeit. Israel und die Kirche sind vielmehr durch innere Prägung zu sichtbaren Größen der göttlichen Erwählung und der menschlichen Antwort auf diese Erwählung geworden. Tora und Jesus von Nazareth verbürgen die „wesenhafte Nähe und Einheit" des *einen* Gottesvolkes aus Israel und der Kirche (484).

Mit akribischer Gründlichkeit arbeitet der Vf. ein terminologisches Problem der neueren Ekklesiologie auf. Dabei zeigt er mit beachtlicher Sorgfalt ein immer noch nicht überwundenes Nachwirken von ablösungstheoretischen Verhältnisbestimmungen von Israel und der Kirche auf. Über dieser eher retrospektiven Problemgeschichte der Formel vom „neuen Gottesvolk" tritt die notwendige Aufgabe in den Hintergrund, auf der Grundlage der Anerkenntnis Israels als Gottesvolk eine theologisch gehaltvolle Bestimmung der Konzilsformel von der „Kirche als dem neuen Gottesvolk" zu leisten, die nicht ablösungstheoretisch konnotiert ist, sondern das Neue am neuen Gottesvolk so zu artikulieren vermag, dass es eine kirchliche Identifikationskraft und Motivationskraft entfaltet, die nicht auf eine Selbstüberhöhung bei gleichzeitiger Abwertung des Judentums hinausläuft. Das neue Gottesvolk wäre dann wohl zu verstehen als das *erneuerte* Gottesvolk, dem seine ständige *Erneuerung* am Bild Jesu von Nazareth als dem Urbild der Kirche auferlegt ist. Es wäre in seiner konstitutiven Komplementarität zu Israel als demselben Gottesvolk zu begreifen, das seine ständige Erneuerung in der Treue zur Tora verwirklicht. Dabei wäre zu entfalten, inwieweit Israel und die Kirche aufeinander angewiesen sind und bleiben, wo sie beide ihrer Berufung folgen, das *eine* und damit ungeteilte Volk Gottes zu sein. Spätestens an dieser Stelle lässt sich eine solche Volk-Gottes-Theologie nicht einfach monologisch von katholischer Seite entfalten. Notwendig ist die Verständigung mit jüdischen Gesprächspartnern über diese Sicht der Erwählung, weil ansonsten das veränderte Verständnis Israels in die Monologizität des Ideologischen zu laufen droht. Notwendig ist aber auch die interkonfessionelle Verständigung über Israel als Volk Gottes im Verhältnis zu den Kirchen als Teilen eben des einen Gottesvolkes. Hier liegt eine Reihe von Problemen verborgen, die auf gut 500 S. ruhig hätten angesprochen werden dürfen.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Currie, Thomas Christian: **The Only Sacrament Left to Us**. The Threefold Word of God in the Theology and Ecclesiology of Karl Barth. – Cambridge: Clarke & Co 2016. (XIV) 179 S., pb. £ 15,50 ISBN: 978–0–227–17567–5

Das Buch ist die von David Fergusson (Edinburgh) und Paul Nimmo (Aberdeen) betreute Diss. des Vf.s, jetzt presbyterianischer Pfarrer in Shreveport, LA (USA). In den der Church of Scotland nahestehenden Univ.en, zu denen neben den genannten auch St. Andrews gehört, ist die Barthforschung seit langem fest verankert und hat zahlreiche Einzelarbeiten und Kompendien hervorgebracht. Die Betonung des reformierten Erbes steht dabei häufig im Fokus. Das ist auch in der vorliegenden Studie der Fall.

Ihr Leitthema ist die Lehre vom dreifachen Wort Gottes, mit der die evangelische Tradition den Zusammenhang von Christus als dem offenbaren Wort Gottes, der Heiligen Schrift als dem Zeugnis davon und der Predigt als Vergegenwärtigung Christi darstellt und bearbeitet. Der Vf. verfolgt Karl Barths Ausarbeitungen zu diesem Lehrstück quer durch sein Werk und betrachtet zudem die spezifische Gestalt, die er mit seiner Hilfe der Ekklesiologie verleiht. In den Blick kommen dabei einige frühe Arbeiten B.s, so etwa die 1924/25 gehaltene Vorlesung *Unterricht in der Christlichen Religion* und die – von B. nicht allein, aber doch maßgeblich verfasste – *Barmer Theologische Erklärung*. Immer wieder liegt der Ton jedoch auf Berichten und Paraphrasen aus den Bänden I und IV der zwischen 1932 und 1966 erschienenen *Kirchlichen Dogmatik* (KD). Teil 1 (1–29) umreißt den frühen Charakter des Lehrstücks. Der Vf. betont seine Zentralität und – für B. insgesamt typisch – aktualistische Überzeugung: Die Predigt des Wortes Gottes wird zum Wort Gottes dann, wenn es Gott gefällt, von menschlichen Worten Gebrauch zu machen. Wo dies aber eintritt, handelt es sich um ein „sacramental event" und ein „real uniting of humanity and divinity together" (29). Die zugehörige Pneumatologie wird in Teil 2 (30–51) entfaltet: Der Heilige Geist ist jedenfalls Geist Christi. Im Vorgang der Predigt bleibt menschliches Wort genau menschliches Wort, Gott aber bedient sich seiner, um das Wort der Schrift zu aktualisieren (40f). Ganz ähnlich gelagerte Vorstellungen äußerte B. auch in seinem Seminar zur Homiletik, das er 1932 und 1933 hielt (44). Der Vf. sieht an diesem Punkt Präzisierungsbedarf in B.s früher Theologie: Deutlich ist, dass der Heilige Geist die Verbindung zwischen Gottes aktualer Wirklichkeit und dem menschlichen Predigtwort darstellt. Aber: „It is precisely role and identity of the Spirit in this conjunction that is not clear." (49)

Zunächst bleibt in Teil 3 (52–88) der Fokus auf B.s Werken aus den 1920er- und 1930er-Jahren, nun aber auf der Lehre vom dreifachen Wort Gottes als Grundlegung der Ekklesiologie. B. liebäugelt – allerdings in späteren Bänden der KD – mit dem Konzept der *unio mystica*, um das Zusammenkommen von Gottes- und Weltwirklichkeit in der Kirche zu denken (70f). Die *Barmer Erklärung* wird als Kurzfassung von B.s Ekklesiologie vorgestellt (76–84). Mit Teil 4 (89–137) wendet der Vf. sich der Rede vom dreifachen Wort Gottes in der Versöhnungslehre der KD, namentlich KD IV/3, zu. Hier findet eine doppelte Bewegung statt: Zum einen fokussiert B. nicht auf explizit kirchliches Handeln allein, sondern erwägt auch andere Vorgänge als solche, die Gottes Präsenz für sich in Anspruch nehmen (96.103.112 u. ö.). Zum anderen operiert er mit dem Denkmodell der Entsprechung: Menschliches Handeln und Reden ist nicht wie eine Marionette von Gott in Dienst genommen. Vielmehr handelt es sich um freie Antwort auf Gottes Präsenz, gleichwohl „precipitated and evoked by the presence and ongoing life and work of Jesus Christ" (105). In einer für römisch-katholische Leser/innen vertrauten Bildlichkeit: Christen sind nicht die Priester Gottes, wohl aber seine Ministranten, ohne die er sein Werk nicht tun will (109 ad KD IV/3, 602). Das Kap. wird durch einen Forschungsbericht zur Wandlung des Konzeptes des dreifachen Wortes Gottes bei B. abgeschlossen (115–134).

Teil 5 (138–166) plädiert für den reichen Gebrauch der Lehre vom dreifachen Wort Gottes. B.s Weigerung, eine gleichsam fixe Verbindung von Gott und Welt in ekklesialem Handeln anzunehmen, wird als seine Auslegung des Extra-Calvinisticum (das ewige Wort Gottes ist mit dem Menschen Jesus unlöslich verbunden, ohne aber in ihm aufzugehen) verstanden (142). Gälte dies nicht, drohte die Konsequenz einer triumphalistischen Ekklesiologie (145). Kirche ist nicht aus sich selbst: „[O]nly the fresh coming of Christ makes the church the church." (152, vgl. 168) In diesem Sinne soll die Lehre vom dreifachen Wort Gottes nicht aufgegeben werden (Literatur 171–177, Index 179).

Es ist hilfreich, das klassische evangelische Lehrstück in seiner spezifisch B.'schen Verwendungsweise vorgestellt zu bekommen. Freilich überwiegen die kritischen Rückfragen. Der Vf. berichtet zwar von Fundstellen der Lehre vom dreifachen Wort. Sie werden aber weder in eine annähernd vollständige Skizze von B.s Ekklesiologie noch in den jeweiligen Kontext der KD eingezeichnet. Gewiss, B.s Ekklesiologie findet sich in zahlreichen Einzelarbeiten (und es ist bereits eine Frage wert, warum er sie in Kleinschriften und über die KD verteilt immer wieder bearbeitet, kaum jedoch en bloc), von einer Diss. ist aber erwartbar, dass sie in repräsentativem Querschnitt durchgesehen werden. Ganz unverzichtbar aber sind die 2. Auflage des *Römerbriefkommentars* und die epochale Kleinschrift *Christengemeinde und Bürgergemeinde* von 1946, die beide übergangen werden. Auch ist der Neueinsatz in KD IV nur verständlich, wenn er vor dem Hintergrund der Gesamtanlage der Versöhnungslehre und ihrem durchgängigen ekklesiologischen Faden entwickelt wird, was jedoch nicht einmal in Ansätzen geschieht. Überdies ist der Gestus dabei sehr zurückhaltend: Wir haben es mit Paraphrasen und einigen erkennbar zentralen Zitaten aus B.s Werk zu tun, kaum jedoch mit Analysen, die ein Netzwerk aus Argumenten darstellen und befragen. Dieses Vorgehen zeigt sich auch in der Art und Weise, wie Sekundärliteratur herangezogen wird: Sie wird in nicht eben großer Zahl als Anregung oder Bestätigung verwendet, so gut wie nie tritt der Vf. aber in das kritische Gespräch mit ihr ein. Wo es doch geschieht, dominiert große Zurückhaltung, so ist etwa „hard to say", ob B. Eberhard Jüngels Fortführung seiner Gedanken zustimmen könnte (119). Warum etwas von Nicholas Wolterstorff „well taken" ist, erfährt man nicht (127). Auch hier dominieren Referat und Paraphrase, nicht jedoch das kritische Weitertreiben eines Arguments.

Es mag sein, dass, der Meinung des Vf.s gemäß, bislang keine andere Studie aus der Gegenwart in dieser Weise Machart und Veränderung von B.s Rede vom dreifachen Wort Gottes vorstellt (169).

Sowohl die Einzeichnung in B.s Werk selbst als auch eine Auseinandersetzung mit heutigen Stimmen, die den Namen verdient, sind hier aber nicht vorgelegt worden.

Heidelberg Martin Hailer

Hangler, Rainer: **Juble, Tochter Zion**. Zur Mariologie von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. – Regensburg: Pustet 2016. 335 S. (Ratzinger-Studien, 9), geb. € 24,95 ISBN: 978–3–7917–2766–0

„Dass beides [Mariologie und Ekklesiologie] später auseinanderfiel, dass Maria als ein mit Privilegien überschüttetes und uns dadurch unendlich fern gerücktes Individuum dargestellt, die Kirche wiederum apersonal und rein institutionell gesehen worden ist, hat der Mariologie wie der Ekklesiologie gleichermaßen geschadet." Die fast zwei Jahrzehnte zurückliegende Analyse Joseph Ratzingers, im Zusammenhang einer Rezeptionsanalyse des Zweiten Vatikanischen Konzils formuliert, dient der an der Univ. Innsbruck von Rainer Hangler als Diss. angenommenen und nun als Band 9 der *Ratzinger-Studien* publizierten Darstellung der Mariologie R.s als inhaltlicher Ausgangspunkt. Den formalen Ausgangspunkt bildet die doppelte Beobachtung H.s, dass R. selbst keine geschlossene Mariologie verfasst hat, bislang aber auch noch keine „dezidiert mariologische Auseinandersetzungen zu seinem Werk" (18) vorliegen.

Nach einem Geleitwort, das der Präsident des Päpstlichen Einheitsrates, *Kardinal Koch*, beigesteuert hat (11–14) und das die inhaltliche Positionierung H.s bestätigt (12f), und nach eigenem Vorwort und Einleitung entfaltet der Vf. in fünf sehr unterschiedlich langen Kap.n seine Forschung. Auf relativ knappem Raum werden die mariologischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils dargestellt. Der Vf. begründet sein Vorgehen damit, dass R.s theologische Arbeit zeitgleich mit den Arbeiten zum Konzil einsetzten. Für die konziliare Mariologie ist dazu aber kein direkter Beitrag auszumachen. Die Hinweise H.s beschränken sich deshalb auf die Bedeutung der Interventionen des Kölner Kardinals Frings besonders während der dritten Konzilsperiode 1964 (27). Anschließend geht der Vf. in seiner Darstellung die mariologischen Aussagen des Kap.s VIII der Konstitution *Lumen gentium* durch (29–40).

Kap. 3 der Arbeit (43–71) stellt eine kursorische Zusammenfassung von Leben und Werk Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI. dar. Für den weiteren Fortgang der Arbeit ist Kap. 3.3 relevant. H. vertraut sich ganz einer 47-seitigen Hörermitschrift der Freisinger Mariologievorlesung im Sommersemester 1957 an. Das ist eine gewichtige hermeneutische Entscheidung, die die ganze Anlage der Arbeit bestimmt, da das studentische Manuskript als Hauptquelle zur Erhebung einer systematischen Mariologie bei R. dient, dieser Teil den größten Raum der vorliegenden Forschungsarbeit einnimmt (106–210) und sehr häufig zitiert wird. Das nicht publizierte Skriptum hat zwei Teile – „Mariologie und Christologie" und „Mariologie und Ekklesiologie" –, die offensichtlich auf R. selbst zurückgehen. Der Vf. begründet im Vergleich mit späteren Werken R.s durchaus überzeugend (besonders in Kap. 4.1, das dann ganz ohne Bezug auf das Manuskript entwickelt wird), warum er die Mitschrift als eine authentische Wiedergabe der Vorlesung ansieht, in der „keine Divergenz auftritt" (172) zwischen der ersten akademischen Ausarbeitung in Freising 1957 und dem späteren Denken R.s – wobei sich H. der Grenzen seines Vorgehens bewusst ist (66). Eine Quellenforschung bzgl. des Manuskriptes, so räumt H. ein, war nicht Gegenstand seiner Arbeit; es wäre angesichts der Quellenlage auch die Frage zu stellen, mit welch anderer Methodik sie durchgeführt werden könnte als in der Gegenüberstellung mit publizierten Aussagen R.s selbst. Der Vf. äußert aber selbst, dass angesichts der Darlegungen R.s Ende der fünfziger Jahre – soweit sie eben in diesem Skriptum zu erheben sind – und der konziliaren Mariologie in *Lumen gentium* hier noch weiter zu forschen wäre. Das müsste nicht nur der „engeren Konzilsforschung" (69) überlassen werden.

Das umfangreichste Kap. 4 beginnt mit einer „Ortsbestimmung" der Mariologie R.s. Hier ist ein Seitenblick des Vf.s auf die Arbeit von Schmaus bemerkenswert: Man sieht im Vergleich, dass mit R. eine neue Generation auf den Plan trat, die auch eine neue Sprache verwendete, ungleich nüchterner und v. a. die biblische Theologie einbeziehend und somit eine erfrischende heilsgeschichtliche Perspektive gewinnend (74f). Zu Recht stellt der Vf. fest, dass in der Konstruktion der Mariologie „Ratzinger und Schmaus unterschiedliche Wege gehen" (105). Die Arbeit H.s expliziert anschließend in sachgerechter Weise die biblische (81–106), dann die lehramtliche Mariologie mit den großen Dogmen und mariologischen Titeln (106–210) immer (und nun fast ausschließlich) mit Belegen aus der Freisinger Vorlesung. Dazwischen wird das Verhältnis von Mariologie und Ekklesiologie dargestellt (142–173). Hier sieht man am ehesten die Grenze der Hörermitschrift, nach der die Mariologie „nur eine Anwendungsform der Ekklesiologie" (173) bzw. deren „Weiterentfaltung" sei. H. selbst konstatiert später zu Recht, dass R. seine Mariologie „nicht von einem rein christologischen oder rein ekklesiologischen Ausgangspunkt" (299) her konstruiert hat.

Es folgt ein Abschnitt über „marianische Spiritualität" (210–236), der besonders auf die marianische Bewegungen des 19. und 20. Jh.s abhebt. Vor dem Schlussteil werden in einem eigenen Abschnitt Ansprachen und Homilien Papst Benedikts XVI. zusammengestellt, die er während des fast achtjährigen Pontifikates an wichtigen Marienwallfahrtsorten gehalten hat. Der Bogen reicht geographisch von Altötting bis ins südamerikanische Aparecida, das Benedikt XVI. 2007 aus Anlass der Generalversammlung der Bischöfe Lateinamerikas besuchte.

Das Schlusskap. 6 (277–318) rundet die Untersuchung ab. Der Vf. kommt noch einmal auf den Ausgangspunkt R.s zurück, der die Einzelaussagen von Schrift und Tradition von den „Grundlinien" (276) im Zusammenhang eines „Sinngefüges" (279) her lesen will. H. schließt sich dieser Methodik an. Neben gnadentheologischen, anthropologischen und ekklesiologischen Implikationen, die aber nur kurz gestreift werden, erscheint noch einmal, leicht wiederholend, das Thema „Ratzinger und die Mariologie in *Lumen gentium*" (293–298). Anschließend fügt der Vf. einen eigenen „systematischen Entwurf" (298–317) an. Etwas verborgen findet sich darin das wichtige Thema „Maria, Israel und der Bund" (285–291). H. führt alle wichtigen Aspekte der großen Thematik auf – sie reichen von der Hermeneutik der *einen* Geschichte und der *einen* Schrift aus AT und NT, dem in Joh 4,22 formulierten Wort „Das Heil kommt von den Juden", der Frage nach Kontinuität und Neuheit Jesu bis zur Tochter-Zion-Theologie.

H.s Arbeit bietet für den Leser einen interessanten Überblick über die Mariologie R.s. Neue Forschungsergebnisse werden nicht präsentiert; das hat der Vf. wohl auch nicht intendiert, dem es eher auf eine zusammenschauende Darstellung der Mariologie R.s ankommt. Dass H. auch das Pontifikat Benedikts XVI. mit einbezieht, war nicht zwingend notwendig, aber es ist legitim, zeigt es doch die Evidenz der Regel, die R. schon 1977 in seiner Eschatologie scharf formuliert und dann als Papst angewandt hat: „Für die Theologie ist die Verkündigung nicht eine letztlich sekundäre Verkleinerungsform ihrer Wissenschaftssprache. Es ist vielmehr umgekehrt so, dass das Kerygma Ausgangspunkt und Zielpunkt der Theologie ist. Wenn sich auf dem Weg ihrer Reflexion das Kerygma selbst auflöst, dann ist nicht das Kerygma gescheitert, sondern die Theologie."

Wer eine solche Forschungsarbeit zu einem einzigen Theologen unternimmt, entgeht nicht immer ganz der Versuchung, auch in dessen Sprachstil einzutauchen. Aus mehreren Gründen sollte man dabei vorsichtig sein, selbst wenn es – wie im zu besprechenden Werk – nur an wenigen Stellen auftritt (so auf S. 15, 67, 83, 270, 301). Es wird dadurch weniger die Objektivität der Untersuchung in Frage gestellt, als vielmehr der Abstand zwischen dem meist hochgeschätzten Œuvre und der Forschung verringert. Eine eigene Handschrift kann intellektuelle Unabhängigkeit, aber eben darin auch Respekt und Hochachtung ausdrücken.

Mit der differenzierten und zugleich strukturierten Sammlung bietet die Lektüre viele Ansätze für weitere Fragen und kreative Fortführungen, die dann freilich dem Leser überlassen bleiben. Hier hätte der Vf. selbst noch stärker sichtbar werden können. Interessant wäre es z. B. dem nachzugehen, was R. genau meinte, wenn er im Rückblick auf *Lumen gentium* sagt, „der Sieg der ekklesiozentrischen Mariologie [hätte] zum Kollaps der Mariologie überhaupt" (42) geführt. Woran macht er das fest? Welche Theologien hatte er für seine Behauptung im Blick? Dasselbe gilt für den aufschlussreichen kurzen Abschnitt über „Maria und Israel": Dort sind alle Themen des jüdisch-christlichen Gesprächs versammelt, auch die kontrovers-theologischen und die um eines vermeintlichen Religionsdialogs willen oft umgangenen, und es wäre lohnenswert, von den Beobachtungen H.s ausgehend, die Mariologie R.s im Licht dieser Problematik zu lesen, so wie es z. B. Lohfink/Weimer in ihren Thesen zum Immaculata-Dogma (*Maria – nicht ohne Israel*, Freiburg 2008) unternommen haben. Wer sich daran macht, wird dann auch dem dritten Band der Jesus-Trilogie R.s Beachtung schenken müssen. Dieser letzte Teil, die *Kindheitsgeschichte*, wird leicht als ein meditatives Schlussœuvre missverstanden. Band III, der ja eigentlich das Proömium der Trilogie ist, enthält einige Ausführungen, die eine außergewöhnlich moderne weiterführende Sprache sprechen. Erinnert sei an die überraschende Interpretation der lukanischen Verkündigungsszene, in der R. ein Modell für das freie, je ganze (Zusammen-)Wirken von Gott und Mensch sieht (Band III, 47). Nicht weniger interessant ist die Auslegung des marianischen „Ja", das für R., wie auch H. richtig gesehen hat, zentral ist (76). Schon in dem zusammen mit H. U. von Balthasar 1980 veröffentlichten Band *Maria – Kirche im Ursprung* hatte er festgestellt: „Maria ist in dem Augenblick ihres Ja Israel in Person, die Kirche in Person und als Person." (a. a. O., 24). In der *Kindheitsgeschichte* korrigiert Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. noch deutlicher die gängigen religionsgeschichtlichen Missverständnisse, vielleicht auch überzogenen mariologischen Besserwissereien, wenn er schreibt: „Bei Matthäus und Lukas [...] wird uns eine ganz demütige und doch gerade so umstürzend große Geschichte erzählt. Es ist der Gehorsam Marias, der Gott die Tür öffnet. Gottes Wort, sein Geist schafft in ihr das Kind. Er schafft es durch die Tür ihres Gehorsams." (Band III, 64).

Ein systematisches Abkürzungsverzeichnis hätte die Lektüre erleichtert, da man sich die oft zitierten Werke in ihren Abkürzungen

aus den einzelnen Anmerkungen zusammensuchen muss bzw. sie erst in der Bibliographie unter den vollständigen Titeln findet.

Vatikanstadt Achim Buckenmaier

Moraltheologie / Sozialethik

Kudera, Johannes A.: **Die Proexistenz Jesu und das Ethos der Nachfolge**. Von einem christologischen Grundbegriff zu seinen moraltheologischen Implikationen. – Regensburg: Pustet 2015. 255 S. (Studien zu Spiritualität und Seelsorge, 7), pb. € 34,95 ISBN: 978–3–7917–2737–0

Die vorliegende Studie stellt eine Relecture der (Lukas-)Exegese Heinz Schürmanns im Blick auf das dramatische Geschehen am Ende des Lebens Jesu (Reich-Gottes-Lehre, Abendmahl, Deutung seines Todes und Selbstverständnis Jesu) dar. Sie ist ein Versuch, die darin enthaltene Grundhaltung Jesu für eine moraltheologische Deutung der ethischen Grundeinstellung von Christen auszubuchstabieren.

Ausgangspunkt ist die Konfrontation der wissenschaftlichen Exegese Schürmanns mit theologisch-systematischen (dogmatischen) Diskussionen. Hier führt sie v. a. das Gespräch mit Walter Kasper und Hans Urs von Balthasar. Schürmanns bibeltheologische Auslegung der Proexistenz Jesu versucht die Arbeit in einer Bewegung zu systematisieren. Demnach versteht Schürmann das Schicksal Jesu als eine innere und äußere Entwicklung, in der sich die intime theozentrische Ausrichtung der Reich-Gottes-Predigt (Gott als Abba) durch die konkreten Ereignisse, die zu seinem gewaltsamen Tod führen, in eschatologischer Spannung vollendet: Jesus bietet sein Leben Gott in der Haltung der Proexistenz an. Im Kreuzestod wird diese Hingabe staurologisch zur Mitte christlicher Erlösungserfahrung.

Diese grundlegende theologische Hermeneutik wird anhand der exegetischen Fachfragen (Abba-Bezug in der Basileia-Verkündigung, die Frage nach dem Verhältnis zwischen impliziter und expliziter Christologie, das Verhältnis zwischen Theozentrik und Eschatologie, der Weg von der Reich-Gottes-Predigt zur Deutung von Tod und Auferstehung durch Jesus selbst, die Dynamik des Lebens Jesu in seiner Passion, die Heilsbedeutung des Sterbens und Auferstehens Jesu) differenziert reflektiert (1. Hauptteil: „Proexistenz nach Heinz Schürmann"). Der Vf. versucht dabei, die Sichtweise Schürmanns so zusammenzufassen: „Auf der *Schwelle zur Passion* wurde sich Jesus progressiv des Missgeschicks der Basileia bewusst, die er als anstehend-gegenwärtig verkündete und die paradoxerweise ‚Niedrigkeitsgestalt' hatte und nur für den Glauben sichtbar war. […] Es ist unwahrscheinlich, dass Jesus sittlich zusammengebrochen ist. Er wird zu seinem Tod bereit gewesen sein, und zwar mit derselben sittlichen Radikalität, die früher seine Verkündigung prägte. Und er wird seinen Tod nicht nur passiv hingenommen, sondern aktiv in sein Verhalten aufgenommen haben. Er wird das Kommen der Basileia mit seinem Tod zusammengedacht haben. Schließlich wird er seinen Tod proexistent und heilseffizient – aber nicht notwendig auch stellvertretend sühnend – verstanden haben. Davon sprach er öffentlich wohl nicht; im Jüngerkreis hingegen schon, und zwar zuerst von seinem kommenden Tod und erst in den letzten Tagen, zumal beim Abendmahl, auch von dessen Heilsbedeutung – nicht vorher, um die Basileia-Sendung der Jünger nicht zu gefährden." (96)

Aufgrund dieser Systematisierung der Bewertung der biblischen Grundlage wird die Lehre von der Proexistenz Jesu im zweiten Hauptteil „Kurze Relecture des Gedankengangs bei Schürmann unter bestimmten Stichworten" deutlicher. Die Proexistenz Jesu lebt ganz von der intimen Gottesbeziehung Jesu her. Sie ist zunächst eine geradezu persönliche Konsequenz dieser Beziehung, welche (erst) unter dem Gewicht der Selbstmitteilung Gottes in ihrer universalen Heilsbedeutung bedeutsam wird und dies freilich im Sinne des göttlichen Heilsplanes immer schon ist. „Um das Eschaton vor dem endgültigen Scheitern zu bewahren, tritt Jesus an Gott den Vater mit der Bereitschaft heran, selber den Tod auf sich zu nehmen, in der Hoffnung, dass dadurch das Eschaton dennoch und definitiv möglich würde." (104)

Im dritten Hauptteil der Arbeit kann daher die Hingabe Jesu als moralische Dynamik auch für das Leben des jeweiligen Christen in den Vordergrund rücken, wie sie als Proexistenz in der vorsichtigen Exegese Schürmanns selbst zum Ausdruck kommt. Ja, dieser Gedanke wird auch gegenüber einer unkritischen neuzeitlichen anthropologischen Wende der Theologie in Anschlag gebracht, die sich nach dem Verständnis des Vf.s genuin theologisch, aber mutig erst noch finden muss. „Wenn der Jünger proexistent agiert, besagt das keineswegs, dass er der Agent oder Präsentator der Gottesherrschaft oder gar der Erlöser seines Nächsten wäre. Vielmehr muss der Jünger sein Agieren als ein bloßes Angebot an Gott verstehen. Das heißt, er muss Gott seine *Existenz* für das Reich anbieten und hingeben, so dass Gott durch ihn wirken kann und – wenn es sein Wille ist – die Gottesherrschaft durch ihn in die Welt eintreten lassen kann." (200) So finden nach diesem Verständnis erst anthropologische und theologische Dimension in einer verantworteten Deutung der Beziehung zwischen Gottes- und Nächstenliebe ihr angemessenes Gewicht. Das menschliche Engagement ist Teil christlicher Existenz. Aber in seiner Bedeutung wird es nicht überschätzt, sondern das Vertrauen auf Gottes Macht, das Gebet um seine Hilfe und seine Initiative bleibt der Horizont: „So wie Jesus *zum anderen* indifferent gegenüber der Frage war, ob das gewiss kommende Reich trotz oder aufgrund seines Todes käme, ist auch der Jünger für die Möglichkeit offen, dass Gott von seiner proexistenten Hingabe Gebrauch macht oder nicht. […] Dass die aktive Proexistenz nur ein Angebot an Gott sein soll, bedeutet freilich nicht, dass sie in den Augen Gottes irrelevant oder eine zu vernachlässigende Größe wäre. Im Gegenteil. […] Gottes absolute Freiheit gegenüber dem proexistenten Angebot des Jüngers schließt nicht aus, sondern ein, dass er von der aktiven Proexistenz des Jüngers Gebrauch macht." (201)

Die exegetischen Überlegungen halten sich an die Vorgaben Schürmanns, aber gehen in kreativer Weise mit theologisch-systematischen Diskussionsbeiträgen um. Die Übertragung auf die moraltheologischen Konsequenzen ist äußerst spannend und fruchtbar. Die Hommage an Heinz Schürmann, die hinter diesen Überlegungen steht, gibt den Ausführungen ihr eigenes Gepräge. Sie drückt sich auch im wertvollen Abdruck eines Briefwechsels zwischen Schürmann und Hans Urs von Balthasar aus.

Erfurt Josef Römelt

Schallenberg, Peter: **Ethik und Ewigkeit**. Wegmarken einer spirituellen Moraltheologie. – Paderborn: Schöningh 2016. 185 S., pb. € 29,90 ISBN: 978–3–506–78438–4

Die vorliegende Arbeit bietet einen Überblick über geschichtliche Stationen theologischer und geistlicher Reflexion, die für die Moraltheologie relevant sind. Wie in einem Kaleidoskop werden dadurch Themen und Bereiche im Schnittpunkt zwischen Spiritualität und theologischer Ethik sichtbar, welche der Vf. als Bausteine der „spirituellen Moraltheologie" versteht.

Schuld und Vergebung sind Gegenstand der ersten beiden Kap. Sie lehnen sich an die biblischen Texte von Genesis 3 (Sündenfall) („Urbild und Sünde: Die Spuren von Adam und Eva", 11–26) und des Lukasevangeliums („Bekehrung und Heilung: Der Weg des verlorenen Sohnes", 27–48) an. In einer Lesart, die an Gedanken Eugen Drewermanns zumindest erinnert, wird deutlich, dass die Erfahrung von Schuld den Glauben herausfordert. Dort, wo der Mensch das Vertrauen auf Gott verliert, wird seine moralische Kraft so verunsichert, dass er sich in Schuld verstrickt. „[D]er Ursprung des Bösen [soll] nicht wie etwa im babylonischen Dualismus erklärt werden, sondern im Blick auf den Menschen und seine Möglichkeit zum Zweifel an Gottes Liebe." (17) „Der Mensch unter dem Fluch der Sünde erkennt sich als unfähig zu letztem Vertrauen in die Gutheit des Lebens: daraus erst entspringen die einzelnen konkreten Sünden und Verfehlungen. Sie können erst vermieden werden, wenn das Grundübel geheilt und die menschliche Freiheit zum Leben erlöst ist." (24) Die Erfahrung der Versöhnung beruht auf dem wiedergefundenen Vater, dessen unbegrenzte Güte und Barmherzigkeit zu verlässlichem Vertrauen, Zuversicht im Blick auf die Geborgenheit der eigenen Biografie und menschlicher Gesellschaft immer wieder einlädt und dadurch alle moralische Hilflosigkeit und Orientierungslosigkeit aufzufangen im Stande ist. „Es geht um die Frage nach der ethischen Relevanz Gottes: Was tut Gott und wozu ist er – ganz wörtlich gemeint – gut? Eine Antwort auf diese Frage hat zu tun mit dem typisch jesuanischen Begriff der Barmherzigkeit." (31)

Das theologische Erbe Augustins wird auf diesem Hintergrund noch einmal durchbuchstabiert. Es erweist sich – trotz aller Pessimismen, die diesen spätantiken Theologen aufgrund der großen Umwälzungen der politischen und geistigen Situation seiner Zeit sicherlich prägen – als Hoffnung auf die Möglichkeit eines realen moralischen Fortschritts und geistlicher Entwicklung des Menschen. Deshalb reicht die Sphäre des Gewissens sehr viel weiter als die des Rechts, das lediglich mögliche Eskalation einzudämmen versucht. „Jenseits von Eden zeigt sich die Ethik zunächst im Recht. […] Das Recht verwandelt nicht das Leid, es strukturiert bloß die Unordnung." (34) „Das Gesetz nämlich und seine letztlich hilflosen Versuche, wenigstens einen Rest von Liebe vor dem […] Abgleiten in die schiere Brutalität zu bewahren, sind niemals auf Dauer geeignet, ein vollkommenes Glück des Menschen in den Blick zu bekommen, vielmehr soll ein vom Gesetzgeber gesicherter Standpunkt ermöglicht werden, von dem aus jeder Mensch seine Würde und sodann seine Liebenswürdigkeit zur Entfaltung bringen kann. Diesen Standpunkt nennen wir Grundrechte […]." (45) Das Gewissen erweist sich demgegenüber als Ort umfassender moralischer Kreativität aufgrund der existenziellen Geborgenheit in Gott. „Gewissen heißt zuerst und ganz besonders immer Erinnerung, Urerinnerung an das Gute, das mir zuteil wurde und auf das ich dankbar antworten will durch das eigene Leben. Gewissen heißt Nachdenklichkeit in Erinnerung und Vorausdenken. Gewissen heißt Überwindung der inneren wie äußeren Sprachlosigkeit. Der Sohn wird durch die innere

Bekehrung und die äußere Umkehr wieder lebendig, er wird im Haus des Vaters wieder zum Sohn des Vaters." (39)

Das zeigt sich besonders am gesellschaftlichen Anspruch christlicher Kultur, welche sich gerade nicht in einer politischen Institutionenethik erschöpft, sondern auf das Herz des Menschen zielt und dadurch auch menschliche Gemeinschaft mit der Kraft zu echter Innovation erfüllt („Staat und Sakrament: Zwei Reiche bei Augustinus", 49–64). „Das Christentum erhebt politischen und öffentlichen Anspruch, aber im Namen einer gänzlich anderen Politik, als sie im Diesseits denkbar wäre, nämlich gerade im Auftrag und im Namen einer Heilsökonomie Gottes." (61) „Freilich wird hier auch die innere Gefährdung dieser augustinischen Dualität von Ewigkeit und Zeit, [...] von Gottesstaat und Erdenstaat, von Sakrament und Staat, von Gnade und Geschichte deutlich: Wird die fragile Spannung zerrissen oder überdehnt, dann droht entweder eine deistisch unterfütterte Gottvergessenheit zu Gunsten der technischen Verbesserung äußerer Strukturen oder eine spiritualistisch abgefederte Weltvergessenheit zu Gunsten der geistlichen Pflege rein innerer Tugenden." (64)

Gerade im Bereich der Sexualethik („Liebe und Sexualität: Moralischer Fortschritt als Erbe des Augustinus", 65–92) erschließt eine solche Sicht die Fähigkeit des Menschen zu Treue und Bindung, in der die körperlichen und existenziellen Bedürfnisse ihren ganzheitlichen Ort finden. „Menschliche Sexualität als vollkommenster Ausdruck menschlicher Liebe von Mann und Frau wird gebunden an den vollkommensten Ausdruck geistiger Liebe, nämlich das Versprechen lebenslanger Treue und Hingabe als Herrschaft und Bezwinger der Zeit; dies ist eine eindeutige Kultivierung biologisch zwei- oder mehrdeutiger Sexualität. Nur wenn beides, körperliche und geistige Hingabe, übereinstimmt, kann auf der Grundlage einer solchen personalistischen Metaphysik von personaler Wahrheit gesprochen werden. Dies ist der letzte Sinn des sakramentalen Eheversprechens, in säkularer Sprache kann das ganz nüchtern dann so ausgedrückt werden: ‚Das Eheversprechen ist das Versprechen, die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit – also der eigenen personalen Identität – nicht mehr als unabhängige Variable zu verstehen, die vielleicht mit der Entwicklung der anderen Persönlichkeit einigermaßen kompatibel verläuft, vielleicht aber auch nicht.' (Robert Spaemann)" (85f)

Wohl von solchen Impulsen her ist auch die unaufhaltsame „christliche Revolution" des Verständnisses sozialer Ausrichtung menschlicher Kultur zu verstehen („Armut und Barmherzigkeit: Päpstliche Revolution und franziskanische Reform", 93–120). Armut nicht als Verlust jeglicher Rechte und des Status, nicht nur als Objekt bloßer Almosen, die den machtvollen Status der Herrschenden erhalten, sondern als Ausdruck der Angewiesenheit auf Gottes Gerechtigkeit zu verstehen, das ist die typisch christliche Sichtweise, welche die sozialen Sphären von Gesellschaft und Kultur verändert. „Es ist ein Weg der Mystik zur Politik: vom Innen der empfundenen Armut und Liebe Christi zum Außen einer Ethik, die Mitleid in Solidarität überführt. [...] ohne Sorge für die Armen kein Heil." (119)

Von hier aus kann die neuzeitliche Wende zum Subjekt („Utopie und neue Welt: Das Menschenbild der Renaissance", 121–132) auch zuinnerst geistlich und christlich verstanden werden: als das wachsende Gespür für die notwendige Entscheidung des Menschen für Gott, welche die Welt verändern hilft – gerade aus einer Souveränität und inneren Distanz des Subjekts heraus. Die geistlichen Wurzeln einer solchen Ethik stammen aus der Verankerung der unreduzierbaren Tiefe des Menschen, in der er vor Gott steht und aus der heraus er seine Entscheidungen treffen kann („Indifferenz und Entscheidung: Das Leben als Übung bei Ignatius von Loyola", 133–146). Die Objektivität dieser geistlichen, mystischen Bindung bewahrt vor den Fallen des Subjektivismus und selbstbezogener Laune. Eine ethische Kompetenz wird greifbar, die sich originär religiöser Erfahrung verdankt und das Subjekt in echter Selbstlosigkeit überschreitet, nicht vernachlässigt („Narziss und Gottesfreund: Zwei Möglichkeiten des Menschen seit Franz von Sales", 147–160): „Der neuzeitliche Impuls des Zweifels und der Verzweiflung und der Frage nach letzter existenzieller Sicherheit, die gleichermaßen Ignatius von Loyola wie Martin Luther bewegte, wird von Franz von Sales aufgenommen und wünschenswert mit der deutlichen Unterscheidung von Liebe und Liebe zugespitzt: Nicht unserer Liebe und Motive können wir sicher sein; nur unser Wunsch zu lieben, mehr als nur uns selbst, ist sicher." (157f)

In diesem Sinne sieht der Ausblick (161–164) die Verbindung zwischen Mystik und Moral als das Proprium der theologischen Ethik. Christlich wird sie als Nachfolge Christi verständlich. „Mystik ist Nachfolge in der Erfahrung mit Gott. Sie entlässt aus sich eine theologische Ethik und Moraltheologie, als Nachfolge der Praxis, einer Kette von Ausdruckshandlungen als Antwort auf die konkret spürbare Liebe Gottes im eigenen Leben. [...] Wenn das in der Ethik des eigenen Lebens gelingt, ist der Weg hin zur Ewigkeit Gottes nicht mehr weit." (163)

Erfurt Josef Römelt

Handbuch der evangelischen Ethik, hg. v. Wolfgang Huber / Torsten Meireis / Hans-Richard Reuter. – München: Beck 2015. 734 S., geb. € 34,00 ISBN: 978–3–406–66660–5

In seinem Beitrag „Grundlagen und Methoden der Ethik" (I) entfaltet *Hans-Richard Reuter* nach einleitenden begriffstheoretischen Vorbemerkungen (Abschnitt 1) und einem Überblick über ausgewählte Theoriemodelle (pflicht-, güter- und tugendethischer Ansatz) (Abschnitt 2) einige systematische Perspektiven (Abschnitt 3). Zentral für das Verständnis dieser Systematik scheint mir die Bemerkung zu sein, nach der das Verbot Kants, aus Menschenliebe zu lügen, die moralische Integrität des agierenden Subjekts so in den Vordergrund stelle, dass der betroffene andere ausgeblendet werde. So könne die schematische Anwendung der Norm ihren auf den Schutz der Gegenseitigkeit bezogenen Sinn verkennen und sie geradezu in ein Gewaltinstrument verwandeln. Dagegen gehe es darum, eine moralische Norm mit dem konkreten Einzelfall so zu vermitteln, dass die Geltung der Regel bewahrt, d. h. die Ausnahme nicht zur Regel erhoben wird (75). Die Lösung dieses Problems wird mit Ricœur in einer Verhaltensform gesucht, die Regel und Ausnahme in ein gleiches „Recht" setzen. Doch wer misst, so könnte man zurückfragen, den „gleichen Abstand" der Tat zu Regel wie Ausnahme? Fungiert der Einzelne als Maßstab, folgt daraus Willkür. Wie kann jedoch das Kollektiv den Maßstab setzen, ohne einem Einzelnen Schaden zuzufügen, was nur durch eine Spielart des Utilitarismus legitimiert werden könnte, die zulässt, dass individuelle Nutzen miteinander verrechnet werden dürfen? Eine Lösung, die Kant, wenn man ihn so interpretieren will, vorschlägt, lautet: In Wirklichkeit liegt hier gar kein moralischer Konflikt, sondern ein juridisches Problem vor, nämlich die Frage, ob es einen Rechtsanspruch auf Lüge geben kann. Kant macht lediglich deutlich, dass sich ein solcher Anspruch nicht konsistent begründen lässt, weshalb die Missachtung des Gebots, die Wahrheit zu sagen, zwar als Notrecht etabliert werden kann, womit eine Handlung, die dem Gebot der Wahrhaftigkeit widerspricht, aber lediglich straffrei gestellt wird. Folgt man dieser Bestimmung nicht, schleichen sich Ungenauigkeiten in der Zuordnung von Rechts- und Tugendpflichten ein, die nicht einfach miteinander in Konflikt stehen können, weil erstere als Mittelrestriktionen und letztere als Zielheuristiken dienen (103). Diese Auffassung zieht sich bis in die Behandlung des Prinzips der Doppelwirkung hinein, dessen Problem v. a. darin besteht, dass ein gravierender Unterschied der ethischen Bewertung auf einer Differenzierung aufbaut, die intersubjektiv nur schwer überprüfbar ist. Eine ethisch legitimierbare Bewertung wird unter dem Begriff der „Güterabwägung" vorgestellt, wobei es wiederum Regeln sind, die in den Abwägungshaushalt der Subjekte eingreifen sollen (109). Wenn etwa gesagt wird, Gesundheit habe Vorrang vor der Entfaltung individueller Fähigkeiten, da diese ohne jene nicht verwirklicht werden können, wird eine materiale Bewertung *intersubjektiv* vorgenommen. Schaltet man die zeitliche Perspektive hinzu, könnte ein Mensch jedoch beispielsweise seine Gesundheit ruinieren wollen, um ein Kunstwerk zu realisieren. Diese Abwägung kann nur *intrasubjektiv* vorgenommen werden, sofern nicht zu erwarten ist, dass andere geschädigt werden, was wiederum durch Regeln unterbunden werden müsste, für die geteilte oder wenigstens prinzipiell teilbare Gründe angeführt werden können müssen.

Die von *Wolfgang Huber* verfasste Abhandlung zur „Rechtsethik" (II) gibt nach einigen Begriffsklärungen, in denen das Verhältnis von Recht und Ethik nach vier Typen, nämlich Nihilismus, Reduktionismus, Normativismus und Essentialismus vorgestellt wird (Abschnitt 1), einen Überblick über rechtsethische Ansätze, die von der Tradition des Naturrechts über die Reformation zur Ausbildung eines Vernunftrechts und zur Säkularisierung von Recht und Staat bzw. zur Ausbildung von Menschenrechten führen (Abschnitt 2). Diese moderne Verhältnisbestimmung wird schließlich in exemplarischen Problemfeldern der Rechtsethik ausgeführt (Abschnitt 3). Hier verweist die Bemerkung zur Bioethik, die Bezugnahme auf „den Termin der Befruchtung" suggeriere „eine zeitliche Eindeutigkeit, die angesichts der Komplexität des Befruchtungsvorgangs nicht besteht" (166), zwar darauf, dass wir es mit einer Entwicklung zu tun haben, was freilich nicht ausschließt, dass, sobald ein bestimmter Vorgang abgeschlossen

ist, eine Zäsur angenommen werden kann. Eine solche Zäsur stellt natürlich immer noch eine Setzung dar, die allerdings entlang artspezifischer biologischer Gesetze mit guten Gründen ausgestattet werden kann, sodass sie unter Umständen doch als „willkürfrei", nicht nur als „willkürarm" gelten kann. Würde man eine solche Zäsur nicht setzen, entstünde die unplausible Konsequenz, dass gefordert werden kann, beispielsweise Gameten wie faktische Personen anzusehen. Dann wäre tatsächlich „ein menschliches Lebewesen bereits auf den frühesten Stufen seiner Entwicklung ‚in Antizipation seiner Bestimmung wie eine zweite Person' (also wie ein Mensch, den wir mit ‚Du' anreden können) zu behandeln" (166). Nur, was heißt hier „menschliches Leben"? Besser wäre zu fragen, ab wann von *individuellem* menschlichen Leben gesprochen werden kann. Damit könnte, anders als mit dem Begriff der „Person", ein Kriterium für den Beginn (individuellen) menschlichen Lebens entwickelt werden, das, wie angedeutet, auf naturwissenschaftlich beobachtbare Sachverhalte bezogen und in diesem Sinn von willkürlichen Bestimmungen freigehalten wird. Zu befragen ist auch die Darstellung der Auffassung Kants von der Ehe als Vertrag (173). Allein in der wechselseitigen Erwerbung sieht Kant die Möglichkeit, von der Geschlechtsneigung ohne Verletzung der Menschheit in der Person Gebrauch zu machen. Diese Erwerbung besteht im Ehevertrag. Kurz gesagt sieht es Kant als möglich an, eine Person als das Seine und nicht als Eigentum zu haben, was bedeuten würde, über sie gleich einer Sache verfügen zu können, also sie zu verschenken, zu verleihen oder zu vernichten. Im ehelichen Verhältnis wird von Personen als Ganzen Gebrauch gemacht. Nun nennt Kant allerdings die Art von Gebrauch, den die Gatten im commercium sexuale voneinander machen, Genuss. Das unterscheidet diesen Gebrauch vom Gebrauch einer Person zu Arbeits- oder Dienstleistungen: denn mit der sexuellen Handlung wird kein weiterer Zweck verfolgt als sie selbst, das Ziel ist der Handlung immanent. Der Zweck des commercium sexuale ist die „Belustigung", ist also das Liebes- oder Lustziel. Damit wird deutlich, dass die Partner sich nicht länger etwa zum Zweck der Kindererzeugung instrumentalisieren, indem sie sich gegenseitig zum Mittel im Dienst des Gattungszwecks machen.

Rainer Anselms Ausführungen über „Politische Ethik" (III) diskutieren nach begrifflichen Klärungen (Abschnitt 1) und einem historischen Überblick, der mit der Reformationszeit ansetzt und über das Staatsverständnis von Thomas Hobbes und Immanuel Kant insbes. die *Barmer Theologische Erklärung* zu Wort kommen lässt (Abschnitt 2), Ebenen und Themen konkreter Verantwortung, wie die Beteiligung des Bürgers in der Zivilgesellschaft, Formen der Repräsentation sowie Staatsform und Staatsverwaltung (Abschnitt 3).

Torsten Meireis geht in seinen Überlegungen zu einer „Ethik des Sozialen" (IV) – nach einer Klärung des Begriffs der „Sozialethik" (Abschnitt 1) – auf Prinzipien wie „Freiheit", „Gleichheit" und „soziale Gerechtigkeit" ein, wobei Positionen von Friedrich August von Hayek, Robert Nozick, Amartya Sen, John Rawls oder Michael Walzer (Abschnitt 2) vorgestellt werden. Schließlich werden Anwendungsfelder einer Ethik des Sozialen wie materielle Teilhabe, Teilnahme in Bildung sowie Befähigung und Anerkennung diskutiert (Abschnitt 3). Was von Hayeks Position betrifft, so bleibt unterbelichtet, dass unter der typisch modernen Bedingung der Ausdifferenzierung in gesellschaftliche Subsysteme die Entscheidungen der Akteure innerhalb der Rahmenordnung von moralischen Rücksichten frei bleiben sollen. Die Gestaltung der Wirtschaft im Sinne moralischer Ideen, etwa der Idee der sozialen Gerechtigkeit, hat somit bei der Gestaltung der Rahmenordnung anzusetzen. Individuelle Freiheit ist dann tatsächlich das Freisein von Individuellem, nicht hingegen von Kollektivem, und das heißt hier: nach vereinbarten Regeln geleitetem Zwang. Von einer „spontanen Ordnung des Marktes" (279) zu sprechen, macht dann weder deskriptiv noch präskriptiv Sinn. Das Problem ist nicht, dass der Staat interveniert, das Problem ist, ob eine Intervention einer Regel folgt oder nicht. In modernen komplexen Gesellschaften wird das Verhalten der Menschen durch allgemeine Regeln koordiniert bzw. gesteuert. Sie sind effizient, weil nur Regeln die Sicherheit bzw. Verlässlichkeit wechselseitiger Verhaltenserwartungen schaffen. In der Situation allgemeiner Regelsteuerung ist es nun praktisch immer möglich, durch punktuelle Abweichung von der Regel ein „besseres Ergebnis" zu erzielen. Im Hinweis auf diesen Sachverhalt besteht allgemein die Begründung für Interventionsstrategien. Werden allerdings die Ausnahmen von einer Regel selbst zum Regelfall, ist jene Sicherheit der wechselseitigen Verhaltenserwartung gefährdet.

Traugott Jähnichen beginnt seinen Beitrag zur „Wirtschaftsethik" (V) zunächst mit begrifflichen Bestimmungen (Abschnitt 1), um dann deren normative Grundlagen auszuführen: „Verantwortung", „Freiheit", „Gerechtigkeit" und „Nachhaltigkeit" (Abschnitt 2). Daran schließt sich eine Diskussion der Ebenen wirtschaftsethischer Verantwortung, nämlich der Ebene der ordnungspolitischen Gestaltung der Rahmenordnung sowie der Ebene der Akteure wirtschaftlichen Handelns an (Abschnitt 3).

Die Überlegungen von *Petra Bahr* über eine „Ethik der Kultur" (VI) verlaufen über einleitende begriffliche Überlegungen (Abschnitt 1) und eine Problemgeschichte (Abschnitt 2) zu einer Analyse von Konfliktfeldern und Problembereichen wie Spiel, Sport, Kunst und soziale Medien (Abschnitt 3).

Frank Surall stellt seiner Abhandlung zur „Ethik der Lebensformen" (VII) begriffliche Vorbemerkungen insbes. zu „sex" und „gender" voran (Abschnitt 1). Differenziert werden müsste die innerhalb eines geschichtlichen Abrisses, der Theorieansätze und Grundbegriffe vorstellt (Abschnitt 2), getane Bemerkung: „Die Reformatoren wiesen daher die besondere Sündennähe der Sexualität genauso zurück wie die vermeintliche Annäherung an die christliche Vollkommenheit durch Enthaltsamkeit." (460) So geht Luther in seinem *Sermon vom ehelichen Stand* aus dem Jahr 1519 zunächst von einer Paradiesehe aus, in der Adam und Eva als Ebenbild Gottes ein reines Liebesleben ohne die „libido", die Folge des Sündenfalls ist, führen: Im Paradies herrschte der „amor purus". Die Ehe repräsentiert vor dem Sündenfall „reines Leben", nach dem Sündenfall gilt dies nur, wenn das Paar innerhalb der Ehe sexuell enthaltsam lebt, weshalb es für das Gelingen einer Ehe der Gnade Gottes bedarf. Genauer gesagt sind die Bevorzugung der sexuell enthaltsamen Ehe wie auch die Höherbewertung der jungfräulichen Lebensform gegenüber der Ehe in Luthers erster Fassung des *Sermon vom ehelichen Stand* zu finden, nicht mehr in der noch 1519 revidierten zweiten Fassung. Die Ehe ist, wie er dann in der Revision des Ehesermons schreibt, abgesehen vom Zeugungszweck, dem „officium", in Wirklichkeit ein „spitall der sichen", d.h. ein „remedium" gegen die Anfechtungen, die den Menschen am leichtesten hier treffen können, und insofern noch sündhafteren Lebensformen vorzuziehen. Wichtig sind die Ausführungen, nach denen die Reformation zwar eine Desakramentalisierung, nicht hingegen eine Desakralisierung der Ehe gebracht hat. Ausführungen, die dazu angetan sind, konfessionelle Klischees, die immer noch gerne gepflegt werden, endlich zu überwinden. Es kommt wohl, auch infolge der gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse, zu einem stärkeren Auseinandertreten von Innerlichem und Äußerlichem; die Ehe büßt deshalb freilich den Charakter der Verbindlichkeit nicht ein, sodass sie gegenüber der sakramentalen Ehe als beliebiger dargestellt werden müsste. Die Aussage, nach der Luther die Scheidung „nur wegen Ehebruchs" (506) erlaubte, muss differenziert werden. Zur weltlichen Ordnung der Ehe gehört nicht nur die Feststellung ihrer Gültigkeit, sondern auch ihrer Ungültigkeit, sodass sie unter bestimmten Bedingungen nicht mehr besteht, weil das Band der Ehe zertrennt worden ist, nämlich – wie Luther in seiner Schrift *Vom ehelichen Leben* von 1522 festhält – durch einen Ehebruch, durch die Unfähigkeit zum Ehevollzug oder durch die – dauerhafte – Nichterfüllung der ehelichen Pflicht. Der Beitrag wird mit Reflexionen zu den Feldern Homosexualität und gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaft, Partnerlosigkeit, Schutz, Beteiligung und Förderung von Kindern, verantwortliche Familienplanung, Ehescheidung sowie Aspekte des Alterns (Abschnitt 3) beschlossen.

Der von *Peter Dabrock* verfasste Beitrag zur „Bioethik des Menschen" (VIII) widmet sich zunächst dem Verhältnis von Bioethik und Religion (Abschnitt 1), um dann zu Grundorientierungen einer theologisch fundierten Bioethik überzugehen (Abschnitt 2). Hier könnte die Bemerkung, ab dem Eindringen des Spermiums in die Eizelle laufe ein Prozess ab, der „bei nichtwidrigen Umständen zu einem Menschen" (541) führe, weiter differenziert werden: Eine befruchtete Eizelle hat zunächst noch nicht das (wenn auch von Randbedingungen abhängige) Potenzial, diese Entwicklung im Sinn einer Selbststeuerung zu initiieren. Hier muss die Entwicklung noch „angestoßen" werden, während sie beim sich selbst steuernden Organismus nur gehemmt werden kann und insofern unter „nichtwidrigen" Bedingungen „von selbst" abläuft. Dies soll freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Überlegungen zu Konfliktfeldern wie Lebensanfang, Schwangerschaftsabbruch, Reproduktions- und Pränatalmedizin, Suizid, ärztlich assistiertem Suizid sowie Tötung auf Verlangen, Vorsorgeinstrumentarien oder Transplantationsmedizin (Abschnitt 3) auch angesichts der philosophischen Diskussion bemerkenswert genau verfahren.

Eine „Bioethik nichtmenschlicher Lebensformen" (IX) entfaltet *Ulrich H.J. Körtner*, indem er nach begrifflichen Klärungen zu einer Bioethik, die sich auf Pflanzen und Tiere bezieht (Abschnitt 1), Theorieansätze und Grundbegriffe problemgeschichtlich aufführt (Abschnitt

2). Der Beitrag endet mit Überlegungen zu einer Pflanzen- und Tierethik unter den Gesichtspunkten von Biodiversität und Nachhaltigkeit (Abschnitt 3).

Daran schließen sich Bemerkungen zu einer „Umweltethik" (X) von *Elisabeth Gräb-Schmidt* an, die wiederum nach Begriffsbestimmungen (Abschnitt 1) Umweltethik als eine Ethik der Verantwortung im Licht von Schöpfung und Versöhnung konzipiert (Abschnitt 2). Die Felder einer gegenwärtigen Umweltethik werden in globaler und intergenerationeller Perspektive und unter dem Eindruck des Klimawandels insbes. mit der Kategorie der Nachhaltigkeit bestritten (Abschnitt 3).

Insgesamt bietet das Handbuch eine zuverlässige Orientierung zu den wichtigsten Bereichen der Ethik aus Sicht der evangelischen Theologie. Die wenigen kritischen Bemerkungen sollen den Eindruck einer hervorragenden Zusammenfassung des gegenwärtigen Standes ethischer Reflexion nicht zerstreuen. Der gelegentlich sich aufdrängende Eindruck, nach dem etwa die Kontrastierung von katholischen und evangelischen Positionen etwas selektiv bzw. willkürlich verfährt, wo die Differenzen doch inzwischen durch die konfessionellen „Lager" hindurchgehen und wo v. a. die Übereinstimmungen die Differenzen längst überwiegen, könnte Anlass zu der Bemerkung geben, dass eigentlich die Zeit für ein „Handbuch christlicher Ethik" (wieder) reif wäre.

München Christof Breitsameter

Haspel, Michael: **Sozialethik in der globalen Gesellschaft**. Grundlagen und Orientierung in protestantischer Perspektive. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 237 S. (Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder, 5), pb. € 22,80 ISBN: 978–3–17–018878–5

Die Globalisierung als eine enorme Beschleunigung und Verdichtung grenzüberschreitender Beziehungen in unterschiedlichsten Bereichen wie Politik, Ökonomie oder Kultur ist zu einem prägenden Merkmal moderner Gesellschaften geworden. Viele neue, aber auch viele traditionelle Akteure sind Teil dieses facettenreichen Prozesses. Dies gilt auch für Religionsgemeinschaften, die im Grunde mit die ältesten Global Player sind.

Michael Haspel stellt sich in dieser Monographie der Herausforderung, eine theologische, genauer, eine theologisch-sozialethische Antwort auf die durch die Globalisierung hervorgerufenen gesellschaftlichen Veränderungen zu geben. Dabei betont er zu Recht, dass in modernen Gesellschaften im Kontext der Globalisierung die Handlungskontexte derart komplex geworden sind, dass sie nicht vom individuell Handelnden durchschaut, geschweige denn selbst gestaltet werden könnten. Deswegen gilt es, die Frage der normativen wie politischen Steuerung in einer globalen Gesellschaft neu zu stellen. Dies betrifft auch die (theologische) Sozialethik, wenn sie ihre Grundlagen an die gegenwärtigen Veränderungsprozesse anpassen und damit (neue) Formen von Leid und Ungerechtigkeit in den Blick nehmen will.

Die sozialethische Reflexion fußt für H. dabei auf einer zentralen theologischen Voraussetzung, und zwar der Gleichursprünglichkeit von Glauben und Handeln, die Ausdruck des engen Zusammenhangs von religiösen Überzeugungen und menschlichem Handeln ist. Die These der Gleichursprünglichkeit führt H. zu einem Modell des Verhältnisses von Dogmatik und Sozialethik, in dem die Reflexion über Glauben und Handeln miteinander verbunden und gleichzeitig auf die Kommunikationsbedingungen globalisierter Gesellschaften bezogen werden. Dieser Bezug auf die jeweiligen Kommunikationsbedingungen ist für H. Ausdruck einer „Kontextualisierung in ökumenischer Perspektive" (57f). Dabei gilt es – und dies ist eine zentrale Unterscheidung, die sich durch den ganzen Band zieht –, zwischen „der subjektiven Welt der Person, der objektiven Welt der Kultur und der sozialen Welt der Gesellschaft" (58) zu unterscheiden.

Die zweite Voraussetzung, die eine Sozialethik in globaler Gesellschaft zu leisten hat, ist eine differenzierte Analyse eben jener weltgesellschaftlicher Dynamiken, die Hintergrund gegenwärtiger Glaubensüberzeugungen und Handlungsformen sind. Die drei Weltbezüge sind das analytische Raster, mit dem diese Dynamiken rekonstruiert werden. In der sich daraus ergebenden Analyse rekurriert H. sowohl auf die Habermas'sche Theorie der Moderne als auch auf systemtheoretische Überlegungen Luhmanns.

Nach diesen beiden Kap.n, welche die theoretische Basis in theologischer und sozialwissenschaftlicher Hinsicht Grund legen, wendet sich H. den dezidiert ethischen Überlegungen zu. Hierzu wird zuerst im Sinne einer normativen Ethik die Menschenwürde als Kern der Menschenrechte herausgearbeitet. Menschenrechte können dabei als Normen einer globalisierten Gesellschaft interpretiert werden, wobei die verschiedenen Dimensionen der Menschenrechte in einem Wechselverhältnis zueinander stehen. Deshalb plädiert H. für ein umfassendes Menschenrechtsverständnis, wodurch die Gleichrangigkeit der drei Dimensionen der Menschenrechte betont wird.

Daran anschließend arbeitet H. eine metaethische Option zur Begründung und Anwendung von Normen in der globalen Gesellschaft heraus. Hierbei referiert er wiederum auf Habermas und dessen diskursethisches Begründungsprogramm, wobei er auch Fragen der ethischen Bildung und des moralischen Lernens vor dem diskursethischen Hintergrund reflektiert. Das Konzept der Nächstenliebe, dem ein zentraler Stellenwert in der christlichen Tradition zukommt, ist hierbei der Ankerpunkt, von dem aus sittliches Handeln motiviert werden kann. Mit Rekurs auf die drei Weltbezüge argumentiert H., dass sowohl in personaler, kultureller als auch sozialer Hinsicht normative Orientierungen und sittliche Motivationen in der komplexer werdenden Weltgesellschaft auf „entgegen kommende organisatorische und institutionelle Strukturen und Lebensweisen angewiesen sind" (216).

Die protestantische Tradition bietet hierfür seiner Ansicht nach einen Ansatzpunkt. In Auseinandersetzung mit und in Absetzung von Francis Schüssler Fiorenza argumentiert H. dafür, den Protestantismus weniger als Gemeinschaft denn als Institution *und* Organisation zu verstehen, wobei die Kirche als Institution v. a. in öffentlichen Diskursen eine wichtige Rolle spielt und die Religionsgemeinschaft als Organisation auf der Mikro- und Mesoebene der einzelnen Kirchengemeinden. Die Herausbildung individueller Religiosität und sittlicher Orientierung im Horizont des Glaubens ist dabei in modernen Gesellschaften immer auf diese beiden Ebenen bezogen. „Individuelle Religiosität basierend auf individueller Interpretation und Aneignung [ist] nur im Kontext von Institutionen möglich [...], oder zugespitzter: die Konstitution von Individualität setzt den Horizont von Institutionen voraus." (170) Auch hier gilt wiederum: Im Sinne der Kontextualisierung kann es nicht eine Organisations- oder Institutionsform geben, sondern diese sind je neu den jeweiligen Kommunikationsbedingungen anzupassen.

Das letzte Kap. widmet sich noch einmal einem dezidiert protestantischen Thema, und zwar der Bedeutung und Funktion der Schrift für eine Sozialethik im globalen Kontext. H. sieht keine Möglichkeit, den biblischen Schriften per se eine autoritative Funktion für sozialethische Reflexion zuzusprechen. Auch für die Rekonstruktion moderner Vergesellschaftung kann sie nur bedingt herangezogen werden. Allerdings kommt ihr dennoch für eine Sozialethik in globaler Gesellschaft eine wichtige Bedeutung zu: Denn sowohl für eine Grundlegung als auch für die Diskussion um Werte und Normen im Horizont der Globalisierung kann sie wichtige Beiträge liefern.

Die Ausführungen H.s stellen einen originellen und wichtigen Beitrag für die gegenwärtige Selbstverständigung der theologischen Ethik im Kontext der Globalisierung dar. H. verknüpft in seinen Überlegungen (auf eine für den Leser anregende Weise) unterschiedliche Argumentationsstränge – angefangen von dem Verhältnis von Dogmatik und Sozialethik über die theologische Rezeption des diskursethischen Begründungsprogramms bis hin zur Bedeutung des Schriftprinzips. Aufgrund der Fülle und teilweise auch Unterschiedlichkeit der Argumentationsschritte wird der rote Faden des Bandes allerdings nicht immer ganz deutlich. An anderen Stellen wiederum hätte der Bezug auf gegenwärtige Debatten hilfreich sein können. Beispielsweise bleibt der Globalisierungsbegriff, der in Soziologie und Politologie seit 20 Jahren intensiv erforscht wird, etwas holzschnittartig. Auch die seit nunmehr 15 Jahren intensiv geführte Debatte zur postsäkularen Signatur (Habermas) moderner Gesellschaften hätte ein Impuls für die Reflexion der Überlegungen von Habermas sein können.

Trotz dieser möglichen Verdichtungen der Argumentation, auf die der Vf. im Nachwort selbst hinweist, sind die Kernaussagen seiner sozialethischen Reflexionen durchweg überzeugend – sei es das Votum für Kontextualisierung oder für ein umfassendes Menschenrechtsverständnis. Religionen wie das protestantische Christentum können in H.s Perspektive zu Recht sowohl auf der individuellen als auch auf der kulturellen und sozialen Ebene eine wichtige Rolle in globaler Gesellschaft spielen, indem sie Traditionen wie Menschenwürde und Nächstenliebe angesichts globaler Herausforderungen kontextuell ausbuchstabieren und damit zu stärken versuchen. So kann der Protestantismus seinen Ausdruck als „institutionalisierter Diskurs, als Ort organisierten Handelns und schließlich als kommunikative Lebensform" (180) in einer globalen Gesellschaft finden.

München Michael Reder

Natur des Menschen. Brauchen die Menschenrechte ein Menschenbild?, hg. v. Cornelia Mügge / Daniel Bogner. – Freiburg: Herder 2015. 231 S. (Studien zur theologischen Ethik, 144), kt € 40,00 ISBN: 978–3–451–34285–1

Von einer „boomenden Forschungslandschaft"[1], aber auch von einem „Ozean der Menschenrechtsliteratur"[2] ist mittlerweile in Rezensionen

[1] Julia Eichenberg: *Sammelrezension: Geschichte der Menschenrechte*, in: H-Soz-Kult, 23.12.2016, abgerufen wurde: www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-20869 (letzter Abruf: 11.5.2017).

[2] Hannah Müller-Sommerfeld: Rezension zu: Samuel Moyn: *Christian Human Rights*. Intellectual History of the Modern Age, Pennsylvania 2015, in: H-Soz-

zur Aufstiegsgeschichte der Menschenrechte die Rede, was den Verdacht einer gewissen Ermüdung aufkommen lässt. Zu ernüchtern vermag auch Constantin Goschlers Feststellung,[3] dass auf den Aufstieg der Menschenrechte seit 1945 eine offensive Untergrabung derselben seit 1990 gefolgt sei: Die Aufwertung von individuellen Staatsbürgerrechten habe im Kontext eines zunehmenden Sicherheitsbedürfnisses eine Abwertung der unverbindlich gebliebenen Menschenrechte zur Folge. Aufhorchen lässt jedoch Samuel Moyns jüngste These, dass man die Menschenrechte eher als Neuerfindung des christlichen (katholischen) Konservatismus denn als Projekt der säkularen Linken betrachten sollte.[4] Ob dies die verhärteten Fronten zwischen dem säkularen Menschenrechtsdiskurs und den Verteidigern traditioneller Moral (insbes. aus dem postkommunistischen Raum[5]) aufzuweichen vermag? Sicher ist, dass es „den" christlichen, katholischen oder säkularen Menschenrechtsdiskurs nicht gibt. Angesichts seiner Omnipräsenz bleibt jedoch die systematische Frage nach der Universalität der Menschenrechte aktuell.

Ihr stellt sich der vorliegende Band, der 13 Beiträge zum bisher unterbelichteten Verhältnis von Naturrecht und Menschenrechten vereint. Diese gehen auf eine interdisziplinäre Tagung im Herbst 2014 an der Univ. Fribourg (Schweiz) zurück, die vom Lehrstuhl für allgemeine Moraltheologie und Ethik organisiert wurde. Der Band fokussiert auf die Rede von der „Natur des Menschen" in der auch naturrechtlich begründeten Ethik des katholischen Lehramts. Joseph Ratzinger beispielsweise argumentierte, Naturrecht sei keine „katholische Sonderlehre", sondern universell. Laut *Jan Leichsenring* herrscht im Katholizismus nach wie vor die „Vorstellung allgemein menschlicher, ethischer, normativer Grundlagen, die existierten, weil die Natur Schöpfung sei und Menschen auch zur Natur gehörten" (68). Im Rahmen der Debatten um die Familiensynode im Herbst 2015 möchte der Band einen Beitrag zur differenzierten und interdisziplinären Reflexion des wirkmächtigen Naturdenkens in den katholischen Traditionen leisten, wie *Daniel Bogner* einleitend erläutert (10).

Im Kreuzfeuer der Kritik steht bereits der Naturbegriff: Bezieht sich die „Natur des Menschen" auf dessen materiell-inhaltliche Seite (Leben, Körper, Leib) oder auf einer eher abstrakten, formalen Ebene auf den Menschen als „Zurechnungs- und Verantwortungssubjekt"? (11) Und wie ist damit umzugehen, dass sich im Menschenrechtsdiskurs eine deskriptive und eine askriptive Dimension des Menschseins mischen? Immerhin finden Menschenrechte ihre Anwendung in praktischer Politik, indem sie den Menschen nicht nur als empirisch determinierbares Wesen, sondern auch als Handlungssubjekt schützen und ihm Rechte zusprechen. Dabei geht es um eine „Dimension der Freiheit", die sich der Mensch selbst und anderen zuschreibt, und die nicht direkt aus seiner „Natur" abgeleitet, aber doch nicht ohne „Rückbindung an einen kontingenten Leib" erfahren werden kann (18, 22).

Den „grundlegenden philosophischen Fragen" sind im ersten Teil des Bandes fünf Beiträge gewidmet. *Dieter Birnbacher* stellt die Berufung auf eine vermeintlich stabile „Natur des Menschen" in Frage. Er unterscheidet zwischen deskriptiven und normativen Menschenbildern, wobei letztere nicht direkt aus ersteren abgeleitet werden können. Sowohl Menschenbilder als auch Menschenrechte sind in der Gewichtung menschlicher Merkmale und Bedürfnisse selektiv und unterliegen dem gesellschaftlichen Wandel. *Simone Zurbuchen* interessiert sich für die Gründe des historischen Wandels moralischer Auffassungen, wozu sie Samuel Pufendorfs Naturrechtslehre zeitgenössischen naturalistischen Begründungen der Menschenrechte gegenüberstellt. *Jan Leichsenring* vergleicht neuere Naturrechtslehren seit Anfang der 1980er-Jahre und kommt zum Schluss, dass Naturrecht durchaus „für das Zusammenleben unterschiedlicher Überzeugungsgemeinschaften eintreten [kann], wenn eine menschliche Natur so verstanden wird, dass sie fortwährend interpretiert werden muss" (80). Auch *Friedrich Lohmann* geht es „um eine Retablierung des Naturrechtsgedankens gegenüber seiner langen und bis heute währenden Missbrauchsgeschichte" (94). Die Natursemantik entfalte ihr kritisches Potential beispielsweise im Rekurs auf eine allgemeine Menschennatur im Gegensatz zu kulturalistischen Sichtweisen. Gemäß *Jean-Claude Wolf* dienen Menschenbilder – dargestellt anhand von Deutungen der Natur des Menschen vor und nach dem Sündenfall bei Jakob Böhme – nicht der Begründung von Normen, sondern der Illustration des Gemeinsamen, um egoistische Triebe zu mäßigen.

Diese Auffassung teilt auch *Peter G. Kirchschläger* im Auftakt zum zweiten, der „politischen Dimension des Naturbegriffs" gewidmeten Teil. Dass bei der Abfassung der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* 1948 auf die Formulierung eines expliziten Menschenbilds verzichtet worden sei, sei Ausdruck des Respekts vor der religiösen, kulturellen und weltanschaulichen Diversität und ermögliche die Entfaltung unterschiedlicher Menschenbilder als Brücken zu Kulturen und Religionen. Als „sinnvollen menschenrechtsähnlichen Maßstab" (170) verteidigt *Cornelia Mügge* Martha Nussbaums Ansatz einer Fähigkeitenliste, die auf einem Konzept menschlicher Natur beruht, stellt dabei jedoch deren Anspruch auf weltanschauliche Neutralität in Frage. *Heiner Bielefeldt* wiederum zeigt die neue Brisanz der Frage nach der menschlichen Natur im Kontext sexueller Orientierungen und Geschlechteridentitäten auf, die von den einen als ihrer „Natur" entsprechend empfunden, von anderen aber als „unnatürlich" taxiert werden.

Im dritten Teil werden vier „ethische, rechtliche und theologische Praxisfelder" ausgeleuchtet. Angesichts der Dekonstruktion vermeintlich „natürlicher Grenzen" im Bereich der Humangenetik diskutiert *Markus Zimmermann* Bioethik-Diskurse der Gegenwart, die zeigen, dass sich die Fragen „nach dem Status des Menschen im Gesamt der Natur" und nach „Vorstellungen des guten Lebens" radikal neu stellen (193). *Oliver Tolmein* demonstriert die Schwierigkeiten praktischer Rechtsdurchsetzung des Gleichbehandlungsanspruchs von Menschen mit Behinderungen, was auf grundlegendere normative Probleme hinweise (199). Kritisch rezipiert *Aurica Nutt* den Begriff der „Ökologie des Menschen" und dessen Verbindung mit Fragen des Umweltschutzes sowie der „Gender"-Debatte bei Papst Benedikt XVI. und in Papst Franziskus' Enzyklika *Laudato si'*. Abschließend widmet sich *Astrid Kaptijn* dem kirchenrechtlichen Verhältnis von natürlichem und göttlichem Recht, wobei sich die von ihr diskutierten Positionen darin unterscheiden, ob dem Menschen eine (natürliche) Rechtspersönlichkeit unabhängig von der Kirche (und damit Menschenrechte) zugesprochen wird oder nicht.

Alle Beiträge demonstrieren die hohe Relevanz einer theologischen Reflexion des Naturbegriffs für gegenwärtige ethische und moraltheologische Fragen. Wer sich der Frage nach dem menschlichen Doppelverhältnis zur Natur – „wir sind Natur und zugleich stehen wir ihr reflektierend und handelnd gegenüber" (Markus Vogt, zitiert auf S. 216) – stellen will, wird diesen sorgfältig edierten Band als Trouvaille im Ozean der Menschenrechtsliteratur zu schätzen wissen.

Fribourg Regula M. Zwahlen

Liturgiewissenschaft

Hamann, Matthias: **Der Liber Ordinarius Hallensis 1532**. Liturgische Reformen am Neuen Stift in Halle an der Saale unter Albrecht Kardinal von Brandenburg. – Münster: Aschendorff 2014. 814 S. (Jerusalemer Theologisches Forum, 27), pb. € 74,00 ISBN: 978–3–402–11028–7

Das Jh. der Reformation gehört mit seinen Umbrüchen in Theologie und Kultur zu den interessantesten Forschungsfeldern der Liturgiewissenschaft. Dass die Veränderungen des gottesdienstlichen Lebens in dieser Zeit keineswegs homogen verliefen, sondern die Friktionen auch neue Bemühungen um die gewachsenen Traditionen anstießen, ist weitgehend unstrittig und breit belegt. Als ein anschauliches Beispiel für die Wege, die man bei der konzeptionellen und rituellen Weiterentwicklung der Liturgie im 16. Jh. beschritt, darf Albrecht Kardinal von Brandenburg (1490–1545) gelten. Aus einem spätmittelalterlichen Adelsgeschlecht stammend, steht er für eine Generation von Kirchenführern, die dem heraufziehenden Schisma mit einer umfassenden Qualitätsoffensive entgegenzutreten suchten. Als Freund der Wissenschaft und Mäzen förderte er die Kunst und setzte sich für eine Erneuerung der Liturgie ein. Besonders sticht sein Engagement für das Neue Stift in Halle/Saale hervor. Sein reformorientiertes Denken brachte er nicht zuletzt dadurch zum Ausdruck, dass er für diesen Ort einen eigenen *Liber Ordinarius* anfertigen ließ. Mit Hilfe dieses Buches stellte er die Weichen für einen ebenso würdigen wie feierlichen Vollzug der Gottesdienste. Aus liturgiegeschichtlicher Sicht verdient dieses Buch eine große Beachtung, denn Albrecht ordnete damit die liturgischen Feiern und setzte zugleich wichtige Akzente im Hinblick auf das theologische Selbstverständnis, das dem Geschehen zugrunde liegen sollte.

Die vorliegende liturgiewissenschaftliche Diss. (entstanden unter der Leitung Benedikt Kranemanns an der Theol. Fak. der Univ. Erfurt) widmet sich der historischen Einordnung und Analyse dieses Buches. Ereignisgeschichtliche Zusammenhänge kommen ebenso in den Blick wie die Eigendynamiken von Kultur und Mentalität der Reformationszeit – drei tragende Säulen, ohne die das Bild unvollständig bliebe. Im Mittelpunkt des Interesses steht zum einen die innere Ausstattung der Stiftskirche, auf deren gottesdienstliche Nutzung das Buch eigens zugeschnitten war. Zum anderen nimmt der Vf. das in Halle breit gepflegte Prozessionswesen in den Blick, mit Hilfe dessen v. a.

Kult, 13.1.2017, abgerufen wurde: www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-26500 (letzter Abruf: 10.3.2017).

[3] *Moralpolitik*. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert, hg. v. Stefan-Ludwig Hoffmann, Göttingen 2010, 245.

[4] Vgl. Anm. 2.

[5] Vgl. *Christentum und Menschenrechte in Europa*. Perspektiven und Debatten in Ost und West, hg. v. Vasilios N. Makrides / Jennifer Wasmuth / Stefan Kube, Frankfurt 2016.

die Festtage im Jahresverlauf einen feierlichen Ausdruck erhielten. Zu den besonderen Verdiensten des Vf.s gehört die sorgfältige Edition des *Liber Ordinarius*, die der Studie als Anhang beigefügt ist. Lag die Quelle bisher nur in Form einer Handschrift vor, steht jetzt eine Abschrift zur Verfügung. Allein diese Edition ist bereits eine kaum zu messende Fleißarbeit, verlangt sie doch eine profunde Kenntnis der Spannungen, mit denen Editionen von Handschriften zwangsläufig immer zu tun haben. Kundig und mit der gebotenen Sorgfalt für die philologischen Details überträgt der Vf. den Text einschließlich der späteren Ergänzungen und Schreibfehler, die in der Handschrift auszumachen sind („Transliteration", 522).

Sechs Arbeitsschritte gliedern den Gedankengang. Schon im ersten Kap. (59–115) führt der Vf. kundig und mit zahlreichen Verweisen auf Sekundärliteratur in die Entstehung und den spezifischen Charakter des *Liber Ordinarius* ein. Schritt für Schritt entsteht das Bild eines Buches, das die liturgische Ordnung auf eine vielschichtige Weise mit einer theologischen Untermauerung der Zeichen, Texte und Riten zu einer engen Symbiose verbindet. Seit der Gründung des Neuen Stifts folgte Albrecht dem Prinzip der Erneuerung, angespornt durch das Bemühen, die reformatorischen Anfragen an die sinnesfreudige Liturgie der Kirche zu widerlegen. Das Ideal der Bildung setzte er an die Spitze seiner Arbeit mit dem Ziel, dass die äußeren gottesdienstlichen Handlungen so vollzogen werden, dass ihr innerer Sinn für die Gläubigen ebenso wie für den Klerus verständlich zu Tage treten kann. Geschickt bediente sich der Kardinal der scholastischen Theologie aus dem Mittelalter und unterstrich auf dieser Grundlage die Notwendigkeit einer äußerlich ebenso straffen wie inhaltlich transparenten Ordnung der Liturgie. Als ein Schlüssel zum Verstehen seines Denkens bietet sich das Zeichenverständnis von Hugo von St. Viktor an, der bekanntlich den unlösbaren Zusammenhang von Wort und Zeichen zum Ausgangspunkt genommen hat. In eine ähnliche Richtung weisen die weiteren liturgischen Bücher, die im *Liber Ordinarius* erwähnt sind und am Neuen Stift in Halle benutzt wurden. Aus ihnen spricht ebenfalls die Sorge um sinnenfällige Vollzüge. Der Einfluss des albrechtschen Denkens ist, wie zumindest in den zu seiner Zeit erstellten Büchern festgestellt werden kann, offensichtlich und wird im zweiten Kap. überzeugend erörtert (117–139).

Im dritten bis fünften Teil (141–460), allein schon in quantitativer Hinsicht das Herzstück der Studie, geht der Vf. in die liturgie- und theologiehistorische Analyse der Stiftskirche und der Prozessionen, die im *Liber Ordinarius* breiten Raum einnehmen. Die Beschreibungen der Stiftskirche sind überaus plastisch und lassen den Leser beinahe zu einem Besucher dieser Kirche werden. Es wird deutlich, dass der *Liber Ordinarius* die spezifische Raumgestalt der Kirche aufgreift und für die Liturgie fruchtbar macht. In Anbetracht der Fülle der Einzelaspekte wäre es nützlich gewesen, wenn der Vf. in Form einer Zusammenfassung abschließend das Wechselspiel von Raum und Buch leserfreundlich systematisiert hätte.

Nach den Anweisungen im *Liber Ordinarius* zu urteilen, muss das Prozessionswesen zur Zeit Albrechts eine ausgesprochen große Blüte erlebt haben. Der Blick auf die zahlreichen Anlässe, bei denen man festliche Umzüge veranstaltete, lenkt das Augenmerk ein weiteres Mal auf die mittelalterlichen Wurzeln, die dem Selbstverständnis der Gottesdienste am Neuen Stift zugrunde lagen. Indem der Vf. die Prozessionen in den Kontext allegorischer Liturgieerklärungen des Mittelalters einordnet, entsteht eine Hermeneutik, die im Folgenden aufschlussreiche Einsichten in die Praxis in Halle ermöglicht. Zu den Besonderheiten des an Bildung interessierten *Liber Ordinarius* gehört, dass er sich nicht darauf beschränkt, die Verläufe der Prozessionen und die entsprechenden Zuständigkeiten normativ festzulegen. An der Seite der umfangreichen Vorschriften für die Orte, Gebete und Rituale stehen kurze Erläuterungen, die den Nutzern eine theologische Deutung des Geschehens an die Hand geben. Dabei muss die Interpretation „im Geist der allegorischen Liturgieerklärungen auf der Grundlage eines geschichtstheologisch begründbaren Sinnzusammenhangs alles Seienden erfolgen, was die Reformatoren ablehnten" (426). Betrachtet man diese theologische Stoßrichtung, wird man die Prozessionen durchaus als ein Instrument verstehen dürfen, mit dem Albrecht ein rituelles und zugleich ein theologisches Signal gegen die Gedankenwelt der Reformatoren zu setzen suchte. Hier bestätigt sich nochmals, dass der Kardinal sich mit seinem Konzept zwar auf die überlieferten Leitbilder des Mittelalters stützte, diese jedoch im Umfeld der Wirren seiner Zeit bildungs- und qualitätsorientiert reformulieren wollte.

Die abschließende Zusammenfassung der Studie fällt überraschend kurz aus (461–464) und hebt nochmals die besondere Bedeutung des *Liber Ordinarius* für seine Zeit hervor. Das Buch repräsentiert die für die vortridentinische Epoche charakteristische Suche nach neuen theologischen und kulturellen Orientierungsmustern zwischen Bestätigung der Tradition und theologischen Aufbrüchen.

Als Rez. wird man ein dreifaches Fazit ziehen können. Erstens ist allein schon die Akribie hervorzuheben, mit der der Vf. die immense Fülle an Quellenmaterial gesichtet und ausgewertet hat, daher darf die Studie als ein weiterführender und vertiefender Beitrag zur Libri-Ordinarii-Forschung gelten. Diese Buchgattung hat sich als eine Quelle erwiesen, die über die Liturgiegeschichte im engeren Sinne hinaus viel Licht in die religions- und kulturgeschichtlichen Prägungen des späten Mittelalters bringen kann. Zweitens legt der Vf. eine Methodik vor, die das Buch durchweg auf seine theologischen Wurzeln hin befragt. Diese Methode ist fruchtbar, denn sie schafft ein Gesamtbild, das bisherige Einschätzungen von den Ursprüngen des *Liber Ordinarius* zu differenzieren und teilweise zu korrigieren in der Lage ist. Drittens wird die künftige Forschung von der Editionsarbeit des Vf.s profitieren, da nun erstmals eine leicht zugängliche Textfassung des *Liber Ordinarius Hallensis* von 1532 zur Verfügung steht.

Bochum Stefan Böntert

Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge, hg. v. Benedikt Kranemann / Brigitte Benz. – Würzburg/Neukirchen-Vlyn: Echter/Neukirchener Theologie 2016. 196 S. (Evangelisch-katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt, 3), kt € 29,00 ISBN: 978–3–429–03946–2/978–3–7887–3019–2

Der Band geht auf eine Tagung im Forschungsprojekt „Trauer- und Gedenkfeiern nach Großkatastrophen in säkularer Gesellschaft unter kirchlicher Beteiligung" zurück, welches Brigitte Benz im Rahmen des Theol. Forschungskollegs an der Univ. Erfurt unter Begleitung Benedikt Kranemanns durchführt. Diese Tagung fand kurz nach dem vorsätzlich herbeigeführten Absturz einer Germanwings-Maschine in den französischen Alpen im Mai 2015 statt. Sie brachte Fachleute aus Wissenschaft, Notfallseelsorge und Opferhilfe zusammen, auch wenn leider die Praxisbeiträge bis auf einen nicht ganz zum Thema passenden Informationstext von *Thomas Knoch* und *Jutta Helmerichs* zur Arbeit der „Koordinierungsstelle Nachsorge, Opfer- und Angehörigenhilfe der Bundesregierung" (NOAH) nicht im Band erschienen sind. Ein Beitrag aus norwegischer Perspektive wurde nachträglich aufgenommen und ergänzt die Darstellungen zu niederländischen Trauerfeiern und zu dem, was im Kontext der Flüchtlingsbewegungen im Jahr 2015 auf der Insel Lampedusa geschehen ist.

Den Schwerpunkt bilden theologische Zugänge, ergänzt um einen politikwissenschaftlichen Ansatz von Stefanie Hammer, der aber in der Stärke der Ritualanalyse durchaus mithalten kann. Dieser Band versteht sich als Fortsetzung des von Kristian Fechtner und Thomas Klie herausgegebenen Buches *Riskante Liturgien. Gottesdienst in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit* (Stuttgart 2011), welcher von Thomas Klie in diesem Band vorgestellt und etwas weitergeführt wird. Ausgangspunkte sind – das gab der Tagungsort vor – die Trauerfeiern nach den Amokläufen in Erfurt und Winnenden sowie die Trauerfeier nach dem o. g. Flugzeugabsturz im Kölner Dom.

Was leistet der Band? Zum einen werden z. T. dieselben Trauerfeiern analysiert – zur Freude des kritischen Lesers aus unterschiedlicher Perspektive: Was betont der eine, und was verschweigt die andere? Zum anderen wird dargestellt, wie man in den Niederlanden und auf der Mittelmeerinsel Lampedusa (*Paul Post*) bzw. in Norwegen (*Hans Stifoss-Hanssen / Lars Johan Danbolt*) oder in den USA (*Stefanie Hammer*) mit solchen Trauerfeiern umgeht: Das öffnet Horizonte. Schließlich werden Deutekategorien eingeführt und auf diese Trauerfeiern angewendet: „riskante Liturgie" (*Thomas Klie*), zivilreligiöse Feier bzw. „Inszenierung" einer Tragödie (*Rolf Schieder*), Katastrophen als „Heterotopien" in Fortführung von M. Foucault (*Hans-Joachim Sander*), „Einsetzungsritual" (*Stefanie Hammer*) sowie Ästhetik (*Albert Gerhards*). Ebenfalls werden Situationsgebundenheit jeder Liturgie (*Stephan Winter*) und Gedanken zum Verhältnis von Staat und Kirche (*Christof Mandry*) dargelegt. Den Abschluss bilden „Anmerkungen einer Tagungsbeobachterin" zur „Angemessenheit von Trauerfeiern nach Großkatastrophen" (*Anna Karger-Kroll*).

Alle Aufsätze können hier nicht im Einzelnen referiert oder gar gewürdigt werden; freilich lag die Tagungsbeobachterin richtig, wenn sie die Frage nach der *Angemessenheit* als noch nicht gelöst aufgreift, denn die Deutekategorien werden zwar dargestellt, aber es wird nicht hinreichend deutlich, wie und woran sowohl deren Angemessenheit als auch die der Feiern insgesamt geprüft werden könnte.

Zwar ist *ein* Kriterium der Angemessenheit solcher Trauerfeiern sicher auch, ob und wie sich das komplizierte deutsche Staat-Kirche-Verhältnis in diesen Feiern abbildet, ob sich die Kirche für Zwecke des Staates oder der Zivilgesellschaft instrumentalisieren lässt bzw. ob sie diese für ihre eigenen Zwecke nutzt oder ob und wie sie im Rahmen der meist kooperativ geplanten und dann durch ein genau reguliertes Nacheinander der durchgeführten öffentlichen Feier in oder um religiöse Räume einen genuinen gesellschaftsliturgischen bzw. gesellschaftsdiakonischen Auftrag wahrnimmt. In diesen Liturgien kann sie sich und ihre Ausdrucksfähigkeit für komplizierte Trauer-, Angst-, Schuld-, Ohnmachts-, Hilflosigkeits- und wohl auch Rachegefühle nur riskieren. Sie kann sich außerhalb der eigenen Kirchen- oder Friedhofsmauern noch weniger sicher sein, ob es ihr gelingt, diese Gefühle wahrzunehmen und zu deuten und diese Situationen auf Hoffnung, neues Vertrauen und neuen Lebensmut hin zu öffnen – aber das kann eigentlich kein Prediger mehr sein, seit Predigten als „offene Kunstwerke" (Umberto Eco) wahrgenommen werden. Es wird freilich durch

den Vergleich insbes. mit den USA deutlich, welche Vorzüge es bietet, wenn die beteiligten gesellschaftlichen Teilsysteme das ihnen und ihrer Grundfunktion Mögliche ausdrücken und nicht übergriffig werden (Hammer, Klie).

Zwei Dinge fallen auf und verdienen vertiefte Reflexion:

(1) Offensichtlich haben die obersten Vertreter beider Großkirchen die kirchenrechtliche Unterscheidung, dass zwar multireligiöses Beten erlaubt, interreligiöses aber verboten sei, schon hinter sich gelassen. Wenn eine Muslima mit Kopftuch denselben Gott wie die anderen Fürbittenden anruft, dann wird das öffentlich, was sich bei Gottesdienstbesuchern sowieso nicht verhindern lässt: Man betet die Gebete anderer Religionen mit – soweit man eben kann (wie schon seit urchristlichen Zeiten den Psalter). Man eignet sie sich an, man formuliert sie im Hören schon um. Die Analysen zeigen sehr schön, wie sich die Gottesdienstverantwortlichen um inklusives Ansprechen und Einbeziehen aller Besucher bemühen, auch der nichtreligiösen wie besonders in Erfurt, und ihren eigenen christlichen Standpunkt nicht als Lehre, sondern als persönlich formuliertes Zeugnis einbringen (so müsste es ja eigentlich immer sein).

Das führt freilich (2) dazu, genauer zu analysieren, warum fast alle Redner die Sprachlosigkeit angesichts dieser Katastrophen so beredt in den Raum stellen. Sander begründet klar, dass die Kirche mehr schuldig ist. Und faktisch liefert sie auch meist mehr – v. a. liefert der Kontext dieser Feiern mehr als nur die Einbettung für die vorgetragenen Reden –, der Raum predigt mit: die Symbole (die Kerze für die Täter ist Dauerthema im Buch), die rituellen Handlungen, die Gesten, die Musik, das gemeinsame Schweigen, der stärkende Schutz für die am meisten Mitgenommenen. Da reicht es nicht, die Feiern mit einer schwach umrissenen „Ästhetik der Reduktion" (Gerhards) durchzugehen oder „Situativität" (Winter) zu fordern. Die dafür nötigen Theorien stehen bereit, um alle Elemente einer „Inszenierung" (Meyer-Blanck/Hollenweger) je für sich und in ihrem mehrdimensionalen Miteinander dramen- und hier wohl auch medientheoretisch komplexer und konkreter zu analysieren (144, Bezug auf Ursula Roth: *Die Theatralität des Gottesdienstes*, Gütersloh 2006 [Praktische Theologie und Kultur, 18]).

Damit komme ich zu zwei echten Desideraten: Einem praktisch wie theoretisch bewanderten Notfallseelsorger stößt es schon auf, wenn die durchaus schriftlich zugänglichen Erfahrungen und theologischen Reflexionen der liturgischen und gesellschaftsdiakonischen Aspekte von Notfallseelsorge bei kleineren oder größeren Katastrophen nur an zwei Stellen überhaupt genannt werden (32.117f). Deren Erfahrungen aufzunehmen, lohnt sich.

Noch schwerer wiegt freilich, dass bisher weder Notfallseelsorgepraxis noch Wissenschaft die im engeren und weiteren Sinn von einer solchen Katastrophe betroffenen Menschen gefragt haben, was ihnen an solchen Feiern gut tut. Da reicht das Votum einer Psychologin nicht aus (20); eigentlich weiß man ja, dass es nicht für alle J. S. Bachs Musik ist (190). Es lohnt, wie in anderen Ländern nach den „grassroots memorial rites" (59) der sich religiös längst selbst bestimmenden Betroffenen zu fragen bzw. die auch hier schon vorhandenen Forschungen einzubeziehen. Auch sie sind in diesen Feiern neben den gesellschaftlichen Eliten Teil der Öffentlichkeit, wenn auch in prekärer Lage. Die Riten und Ausdrucksformen der Hauptbetroffenen liturgisch verantwortungsvoll mit einzubeziehen und sie so aktiv zu beteiligen, ist sowohl salutogenetisch wohl begründet (49.53) als auch theologisch „angemessen".

Bielefeld Thomas Zippert

Zerfaß, Alexander: **Auf dem Weg nach Emmaus**. Die Hermeneutik der Schriftlesung im Wortgottesdienst der Messe. – Tübingen: Narr 2016. (XI) 277 S. (Pietas Liturgica Studia, 24), geb. € 58,00 ISBN: 978–3–7720–8581–9

Diese Monographie ist einem ungeheuer wichtigen Thema gewidmet, über das leider noch nicht viele andere Studien bestehen. Das bedeutet aber sogleich, dass hier gewissermaßen Pionierarbeit zu leisten war. Die grundlegende Bedeutung des Wortgottesdienstes der Eucharistiefeier über die Reorganisation des Lektionars hinaus zu untersuchen, ist das originelle Anliegen dieser Arbeit. Diese Fragestellung impliziert also auch ein interdisziplinäres Verfahren, das sich über die Grenzen der klassischen Liturgiewissenschaft, Exegese und (systematischen) Theologie hinaus bewegt, die wichtigsten Einsichten aus diesen Fachgebieten aber in der eigenen Synthese einzubauen weiß.

Alexander Zerfaß' Studie ist in drei Teile ungefähr desselben Umfangs gegliedert. Im ersten Teil wird die Vergegenwärtigungsweise des Wortes Gottes in der Liturgie reflektiert. Der Ausgangspunkt für diese Reflektionen ist rein phänomenologisch: In den Kontext der Liturgie werden kulturelle Gedächtnishandlungen gestellt und die biblische Botschaft öffentlich verkündet. Ehe sich der Vf. etwas ausführlicher auf theoretischer Ebene mit der komplexen Vermittlung zwischen (historischem) Kerygma und (heutiger) Liturgiefeier auseinandersetzt – eine Problematik, für die der Vf. logischerweise an Repräsentanten der Mysterientheologie anknüpft –, behandelt er die Liturgie selbst von innen aus. Denn Z. hat völlig Recht, dass – beispielsweise – genau in der Euchologie der Ostervigil das Ineinandergewobensein von Schrift und Liturgie anzutreffen ist und dass aus einer solchen liturgietheologischen Besinnung auf diese Verknüpfung viel Erkenntnis und Weisheit abzuleiten ist.

Im zweiten Teil wird genauer auf die Rolle des Wortgottesdienstes innerhalb der Eucharistie fokussiert. Nach der Skizzierung einiger Allgemeinheiten zur Grundgestalt der Eucharistiefeier bespricht Z. das Muster und den Inhalt des eucharistischen Hochgebetes, wobei er ausdrücklich den rituellen Kontext nicht aus dem Auge verliert. Denn das zentrale Anliegen des ganzen Buches ist es, nicht nur Textinhalte anhand textanalytischer Methoden zu erörtern. Sondern vielmehr werden aus der Deutung des Hochgebetes die Konturen eines Interpretationsrahmens abgeleitet, die ein besonderes Licht auf den Wortgottesdienst scheinen lassen. Auf diese Weise bekommt die öfters nur oberflächlich behandelte Überzeugung, dass die Eucharistie aus zwei gleichwürdigen „Tischen" besteht, ein grundsätzliches theologisches Gewicht, nicht weil man das immer ohne intensive Gedankenmühe wiederholt, sondern gerade weil die Liturgie selbst so funktioniert und es auch angibt.

Im dritten Teil geht der Vf. sozusagen etwas praktischer vor. Es ist nun nicht so sehr die Eucharistie als Ganzes, die als Deutungsmuster für die Wortverkündigung dient, sondern nur die Gestalt des Wortgottesdienstes selbst. Z. konstatiert eine gewisse Spannung zwischen den verschiedenen Prinzipien, die die Leseordnung des Lektionars bestimmen, v. a. was die Abstimmung von der ersten Lesung und der Evangelienlesung und die damit kontrastierenden und sie unterbrechenden Nichtabstimmung von Epistel und Evangelium betrifft. Weiterhin wird auch den die Lesungen rahmenden Formeln und den Kehrversen des Antwortpsalms Aufmerksamkeit geschenkt. Das Buch schließt mit einer ausführlichen Besprechung der räumlichen und rituellen Elemente des Wortgottesdienstes (u. a. die Funktion und Bedeutung des Ambo, die Evangelienprozession, verschiedene Vorlesungsarten und die Gebärden und Haltungen der Gläubigen).

Über die Bedeutsamkeit und Relevanz dieses Buches kann und darf kaum Zweifel bestehen. Z. hat einen signifikanten Beitrag zur Entwicklung der Liturgiewissenschaft im frühen 21. Jh. geleistet, indem er sowohl interdisziplinär (d. h. mit Einbeziehung von Ideen und Methoden aus Bibelstudien, Fundamentaltheologie, ritual studies, Liturgiegeschichte, Literaturkritik etc.) als auch sehr bewusst und nuanciert theologisch vorgeht. Er „liest" die Liturgie als einen Sinnzusammenhang, der sich ad intra und ad extra erschließen lässt. Die Liturgie im Allgemeinen und der Wortgottesdienst insbes. ist ein auf die Heilsgeschichte zentriertes und in dem Paschamysterium Jesu Christi verdichtetes Aktualisierungsgeschehen, das sich in beobachtbaren rituellen Vollzügen und in textuellen Quellen niederschlägt. Um dieses vielschichtige Material akkurat zu untersuchen, braucht man theologische Tiefe und geisteswissenschaftliche Breite, wobei die Synthese dieser beiden Perspektiven vielleicht noch wichtiger ist als deren lautere Kombination.

Es ist berechtigt, ein paar besondere Elemente von Z.' Studie hervorzuheben, da sie entweder originell oder innovativ sind. Ich beschränke mich auf drei auffällige Aspekte: Erstens muss natürlich an die Wahl erinnert werden, überhaupt mit einem euchologischen Abschnitt anzufangen. Statt einer abstrakten theoretisch-methodologischen Verantwortung gilt für Z. die Liturgie selbst, in concreto für seine Problemstellung der die Schriftlesungen begleitenden Orationen der Osternacht, als theologisch-normativer Ausgangspunkt. Es ist zu erwarten, dass in der näheren Zukunft noch mehr Liturgiewissenschaftler einen ähnlichen Ansatz bevorzugen und sogar anstreben. Denn die alten Schemata, die versuchten, klar zwischen subjektiven Meinungen und objektiven Daten zu unterscheiden, und dementsprechend Liturgie entweder als ein rein distanziertes Untersuchungsobjekt oder als eine Sache, über die nur Geschmacksurteile mitzuteilen sind, zu betrachten, sind zu einem Ende gekommen.

Zweitens muss die hohe pastorale Relevanz des Buches erwähnt werden. Was Z. insbes. über die Predigt zu sagen hat, ist höchst prägnant in denjenigen Kontexten, wo gefeiert und gepredigt wird, ob es nun um Pfarreien in Bistümern oder um andere Gemeinden wie Klöster, Hospitale, Gefängnisse oder Altersheime geht. Allzu oft sind sie katechetisch, paränetisch oder exegetisch ausgestattet, viel zu oft mangelt es an einer echten Einbettung in die liturgische – d. h. sakramentale und rituelle – Struktur und den konkreten symbolischen Verlauf der Eucharistiefeier. Es ist zu schätzen, dass Z. selbst nicht den Fehler gemacht hat, die Homilie nur als ein geringes, isoliertes Kapitel in einer Menge liturgiewissenschaftlicher Betrachtungen zu behandeln, sondern die Gedanken über sie integral in seinem Buch einzuweben.

Drittens ist zu betonen, dass die Art und Weise überzeugt, wie Z. zeigt und die These ausarbeitet, dass die Liturgie selbst eine Hermeneutik darstellt und sogar *ist* (und deswegen nicht nur einen angemessenen Deutungsrahmen *braucht*). Der Wortgottesdienst ist v. a. ein zur (tätigen, vollen und bewussten) Teilnahme einladendes Geschehen, in dem Menschen also, wo sie auch herkommen und wer und wie sie auch sind, eintreten können. Durch Identifikationsprozesse verschiedener Art können sie sich das Gesagte, Erlebte und Gefeierte zu eigen machen und ihr Leben als Christen weiter gestalten. Z. schenkt seinen Lesern tiefe Einsichten darin, wie dies alles optimal funktionieren kann, aber auch darin, wo es schiefgehen kann, und warum die Materialität und der liturgische Kontext der Schriftlesung und Wortverkündigung so wichtig sind.

Als wichtiger kritischer Punkt muss gesagt werden, dass der Vf. kaum auf anderssprachige Literatur verweist (eigentlich ist nur eine Monographie Kevin Irwins von 1994 seriös verarbeitet worden) und dass er sich auch ökumenisch noch weiter hätte herausfordern lassen können. Obwohl diese Bemerkungen im heutigen internationalen liturgiewissenschaftlichen Kontext nicht unwichtig sind, würde es jedoch den Ertrag des Vf.s disproportional schmälern, wenn man darauf insistieren würde. Denn sein herausragendes Verdienst ist es v. a., dass er mit diesem Buch zweifelsohne eine zukunftsorientierte, sachgemäße, höchst interessante und lesenswerte Monographie geschrieben hat.

Leuven Joris Geldhof

Kirchenrecht

Demel, Sabine: **Das Recht fließe wie Wasser.** Wie funktioniert und wem nützt Kirchenrecht? – Regensburg: Pustet 2017. 176 S., kt € 19,95 ISBN: 978–3–7917–2871–1

Die Einführung (15) stellt viele Fragen: Warum die katholische Kirche ein Gesetzbuch hat, was es mit einem staatlichen Gesetzbuch gemeinsam hat, was es für den Glauben bedeutet, was Unkenntnis und Zuwiderhandeln für Folgen haben. Diese Fragen lassen ein populärwissenschaftliches Buch erwarten, das einfache Antworten auf allgemein interessierende Fragen gibt. Aber die Erwartung täuscht: Nur ein Teil der Antworten kann einfach sein, weil viele Fragen einer tiefer greifenden Behandlung bedürfen – und sie hier erhalten.

Abschnitt 1 der (numerisch gegliederten) Darlegung handelt von der kirchlichen Gesetzgebung durch den CIC von 1917 und seiner Neufassung von 1983 mit Seitenblick auf die Kodifizierung des Ostkirchenrechts bis 1990, begründet aber die Rechtssetzung in der Kirche auch historisch, beginnend bei der „biblischen Wurzel kirchlichen Rechts" (1.2.1) in Form der Gesetzesvorschriften der Thora und der „Erfüllung des Gesetzes" im Leben Christi. Kurze Informationen über das *Decretum Gratiani* und die Dekretalensammlungen des *Corpus Iuris Canonici* führen zum CIC/1917 und dann (inhaltlich sehr viel ausführlicher) zum CIC/1983. Seine Akzente werden benannt: Reduktion, pastorale Sprache, proepiskopale, prolaikale und proliberale „Ausgestaltung", Selbstbeschränkung auf den innerkatholischen Bereich, ekklesiologisch bestimmte Stoffgliederung (1.3.1). Der CCEO wird knapp in seiner Eigencharakteristik behandelt (1.3.2) und es wird an das (gescheiterte) Projekt einer Lex Ecclesiae Fundamentalis erinnert (1.3.3).

Abschnitt 2 setzt sich mit den Eigenarten des kirchlichen Rechtes auseinander, und zwar unter der Hauptüberschrift „Das Gewissen als Zielgröße" (44). Hier sind sehr verschiedene Themen angesprochen: die „Legitimierung, Limitierung und Normierung des Rechts" (2.1), worunter die Quellen des Rechtes im Offenbarungs- und Naturrecht wie in rein kirchlichem Gesetzes- und Gewohnheitsrecht erklärt und in kluger Weise bzgl. Wandelbarkeit und Unveränderlichkeit expliziert werden. Der Verhältnisbestimmung von Recht und Barmherzigkeit ist Abschnitt 2.2 gewidmet, wozu kirchliches Strafen angesprochen wird und die Barmherzigkeit Gottes als „Letztkriterium" für das kirchliche Recht bezeichnet wird. Ein sehr spezielles Kap., das der Vf.in offenbar am Herzen liegt, bildet Abschnitt 2.3: das System der Tatstrafe, dessen Für und Wider in der Ausgestaltung des lateinisch-katholischen Rechts und seiner ostkirchlichen Alternative erörtert wird. Und als weiteres Proprium des kanonischen Rechtes stellt die Vf.in die „Nichtigkeitsfeindlichkeit kirchlicher Gesetze" dar (2.4), was ihr Gelegenheit gibt, Näheres über die verschiedenen Kategorien solcher Gesetze auszuführen.

Hermeneutische Schlüsselfragen bilden den Abschnitt 3, in dem sich die Vf.in in die Reihe derer einfügt, die nach dem Verhältnis von Theologie und Kirchenrecht suchen. Weit besser als den Altmeistern (z. B. Mörsdorf, Krämer) gelingt es ihr, das Kirchenrecht als eine theologische Wirklichkeit zu erklären, die auf einer inneren Verbindung beruht und nicht rein additiv ist: Kirchenrecht spezifiziere Theologie und Theologie modifiziere das Kirchenrecht. Neben diese fundamentale Problematik stellt sie zwei Grundentscheidungen ihres Zugangs zum Kirchenrecht: die Entscheidung über das ekklesiologische Modell (nämlich für Hierarchie-Ekklesiologie im Dienst der communio-Ekklesiologie) und über die Verhältnisbestimmung von Konzil und Codex. Sie entscheidet sich klar für das Konzil als Interpretationsrahmen des Codex. Ein Plädoyer für die Frage nach dem besseren Recht über das geltende Recht hinaus, nach dem Verhältnis von verantwortetem Gehorsam und verantwortetem Ungehorsam, gestützt auf die Prüfung der theologischen Fundierung des Rechtes, schließt den dritten Abschnitt.

„Mein Glaube und die Gesetze der Kirche" ist der vierte Abschnitt überschrieben, der laut Untertitel von der Beziehung zwischen Spiritualität und Recht handelt. Aus der notwendigen Kirchlichkeit christlichen Glaubens, aus der Wechselwirkung zwischen Heiligkeit der Glaubenden und Heiligkeit der Kirche begründet die Vf.in Normen über den Glaubensvollzug des Einzelnen, wenn natürlich auch nur über die äußere Dimension dieses Vollzuges (Kommunion- und Beichtpraxis, Glaubensgehorsam, Sonntagspflicht usw.). „Wer somit spirituell sein will, muss auch kirchenrechtlich sein! Ebenso wie umgekehrt spirituell sein muss, wer kirchenrechtlich ist!" (97) Dem ist zuzustimmen, wenn man mit Klaus Hemmerle definiert: „Spritualität ist, wie Glauben im Leben geht" (zitiert 96).

Mit dem fünften Abschnitt geht die Vf.in zu den Problemfeldern des bisher so positiv beschriebenen Kirchenrechts über. Es geht um die fehlende Gewaltenteilung in der Kirche, die durch eine Gewaltenunterscheidung und die Zuweisung von Verwaltung und Rechtsprechung an Vertretungsorgane ersetzt ist – das wird unter 5.1 näher ausgeführt –, und um die Grundrechte in der Kirche, deren Kataloge im CIC die Vf.in zwar begrüßt und expliziert, aber die Begrenztheit ihrer Relevanz nicht übersieht: unzureichender Verfassungs- und Verwaltungsrechtsschutz, fehlende Geschlechtergerechtigkeit.

Die Notwendigkeit von Reformen im Kirchenrecht macht die Vf.in im sechsten Abschnitt deutlich, und zwar konstruktiv unter Vorschlag veränderter Rechtsnormen: die Klerikerzentriertheit der Kirche, die inkonsequente Theorie von der Unauflöslichkeit der Ehe, das Problem der Eucharistiezulassung von Nichtkatholiken. Die Probleme sind bekannt, die hier gemachten Reformvorschläge durchaus bedenkenswert.

Unter der euphemistischen Überschrift „Kirchenrecht als Schutzmantel der Freiheit" wirbt der siebte Abschnitt dafür, mehr Verantwortung für die Ausgestaltung des Rechtes zu übernehmen. Auf der Grundlage des doppelten Ursprungs der Kirche in Ostern und Pfingsten, im Bewusstsein der Gleichbedeutung von Amt und Charisma, gelte es, nach den legitimen Freiheitsräumen in der Kirche zu fragen, in denen sich das Wirken des Heiligen Geistes entfalten kann. Es gelte, das Recht „nicht einfach hinzunehmen, auch nicht einfach auszulegen und anzuwenden", sondern es „unter dem Aspekt der Gerechtigkeit Gottes und seines Geistes zu prüfen und dem Ergebnis dieser Prüfung entsprechend auszulegen, anzuwenden und Reformen vorzuschlagen" (152) – eine anspruchsvolle Forderung. Der letzte Punkt des Abschnittes plädiert daher nachdrücklich für ein Ernstnehmen der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Kirche.

Bevor die allfälligen Kritikpunkte zur Sprache kommen, sei der Vf.in gedankt, dass sie mit großem Engagement das Kirchenrecht als Lebensordnung der ganzen Kirche und nicht als Zwangsjacke eines Machtapparates darzustellen vermag. Das ist nach dem 2012 veröffentlichten Buch von Georg Bier und Norbert Lüdecke[1], dem die Grundentscheidung maßgeblich ist, das Konzil durch den Codex zu interpretieren, ein unschätzbares Verdienst.

Wenige Irrtümer sind zu vermerken: Die Normen des MP *Mitis Iudex Dominus Iesus* von Papst Franziskus sind, anders als angegeben (43), in den CIC eingefügt. Auf S. 54 wird eine falsche Aussage von Peter Krämer, dem dieses Buch übrigens anlässlich seines 75. Geburtstags gewidmet ist, unkorrigiert verwendet: Die Kirche verwende ausschließlich Strafen rein geistlicher Natur. Es trifft nicht zu, dass nach weltlichem Recht – angeführt wird § 134 BGB – Handlungen, die gegen ein gesetzliches Verbot verstoßen, prinzipiell ungültig seien (67). Das gilt nur für Rechtsgeschäfte. Von Stephan Haering übernimmt die Vf.in die Redeweise, das Konzil als „vorrangiges Beispiel" für den Codex zu bezeichnen (81–82). Ich würde eher von einem Maßstab sprechen. Bei der Erörterung der Gewaltenunterscheidung ist von „delegierter stellvertretender Ausübung" kirchlicher Vollmacht die Rede (103). Das ist ein „schwarzer Schimmel" – eine begriffliche Unmöglichkeit. Ein Privileg hebt nicht die Geltungskraft von Gesetzen auf (103), und can. 1399 ist m. E. keine „Grenzverwischung" zwischen der richterlichen und der gesetzgebenden Gewalt, der die Strafbarkeit eines rechtswidrigen Handelns in der Kirche auch ohne spezifizierten Straftatbestand vorsieht. Der Richter, der diese Norm anwendet, setzt keine Norm und der Gesetzgeber spricht mit dieser Norm kein Urteil. Bei der Erörterung der Zulassung nichtkatholischer Christen zur Eucharistie formuliert die Vf.in unpräzise: Can. 844 § 5 verbietet nicht deren Kommunionempfang, sondern regelt die Pflichten des (katholischen) Kommunionspenders (138).

Dass die Vf.in auf S. 145 ein Rahnerzitat durch Einfügung eckiger Klammern „geschlechtsneutral" ergänzt, gibt mir Anlass zu der Bemerkung, dass mir an Stelle der ubiquitären Formulierungen wie „der/die StraftäterIn" lieber gewesen wäre, sie hätte nach entsprechendem

[1] Norbert Lüdecke / Georg Bier (unter Mitarbeit von Sven Bernhard Anuth): *Das römisch-katholische Kirchenrecht.* Eine Einführung, Stuttgart 2012. Dazu meine Rezension in: *Münsteraner Forum für Theologie und Kirche* (12/2012), abgerufen wurde: http://www.theologie-und-kirche.de/rezension-luedecke-bier.pdf (letzter Abruf: 3.4.2017).

Hinweis durchweg die weibliche Form gebraucht. Aber das ist eine ebenso belastete Diskussion wie die über die theologische Existenzberechtigung des Kirchenrechts, und es ist sehr zu begrüßen, dass die Vf.in zu dieser Letzteren einen überzeugenden Beitrag geleistet hat.

Wen hatte die Vf.in bei der Konzeption ihres Buches als Leser vor Augen? Der Titel lässt an Basisinformationen denken, und auch die einleitenden Fragen (s. o.) scheinen auf Menschen zu zielen, für die das Kirchenrecht eher am Rande eines katholischen Kircheninteresses liegt. Das ist schade, weil es dazu führen könnte, dass sich die fachlich schon Orientierten nicht angesprochen fühlen. Dabei sind sowohl das hier vertretene Kirchenrechtsverständnis wie auch die angesprochenen Reformvorschläge der Aufmerksamkeit der Fachwelt wert!

Münster Klaus Lüdicke

Pulte, Matthias: **Grundfragen des Staatskirchen- und Religionsrechts**. – Würzburg: Echter 2016. 281 S. (Mainzer Beiträge zu Kirchen- und Religionsrecht, 1), pb. € 19,90 ISBN: 978-3-429-03853-3

Im Diplomstudiengang Katholische Theologie waren Vorlesungen zum Staats- bzw. Religionsrecht nicht ausdrücklich vorgesehen. Das änderte sich aber mit der Neugestaltung bzw. Modularisierung des Theologiestudiums Magister Theologiae. Obwohl sich im *Handbuch des Katholischen Kirchenrechts* (Regensburg ³2015) einige Beiträge zu dieser Thematik finden, entstand Bedarf nach einem primär für Studierende konzipierten Lehr- und Studienbuch des Staatskirchen- bzw. Religionsrechts. Diese Lücke hat der Vf. mit dem zu rezensierenden Werk geschlossen und zwar im Hinblick auf die Lage in Deutschland (11).

Das vorliegende Werk besteht aus einer Einführung, zehn zentralen Themenstellungen (Kap.n), einem kurzen Schlusswort, den einschlägigen Rechtsquellen als Abdrucke im Rahmen von zwei Anhängen sowie Quellen und Literatur im Überblick.

Die Einführung ist mit „Ein neues Verständnis braucht das Staatskirchenrecht" (13–24) überschrieben. Der Vf. stellt hier zwei Fragen von akademischem Interesse, und zwar „Staatskirchenrecht – ein abgelegenes Rechtsgebiet?" (16–22) sowie „Religions- und/oder Religionsverfassungsrecht?" (22–24), wobei der Begriff „Religionsrecht" präferiert wird. Die erste Frage wird letztlich nicht beantwortet; stattdessen diskutiert der Vf. den Begriff „Staatskirchenrecht" und kritisiert ihn zutreffend als „etwas einseitig" (21).

Das erste Kap. ist mit „Normative Grundlagen für das deutsche Religionsrecht – heute nur noch deutsches Recht?" (25–53) betitelt. Dargestellt werden kurz „Nationales Recht" (26–30) und „Europarechtliche Bezüge und Bestimmungen" (31–37) sowie ausführlicher „Verträge zwischen Staat und Religionsgemeinschaften" (37–53). Der Vf. zeigt die „Historische Entwicklung des Staatskirchenvertragsrechts" (38–41) auf, führt „Konkordate – eine katholische Spezialität" (41–46) an, nennt einige „Wichtige Regelungen von Reichs- und Länderkonkordaten" (46–49), gibt eine „Kleine Typologie der Konkordate" (49–51) und beschreibt die „Reichweite des Reichskonkordates" (51–53).

Im zweiten Kap. fragt der Vf. danach, „[w]as […] nach den Auseinandersetzungen über die Superiorität und Inferiorität von Institutionen" kommt und grenzt seine Antwort auf „Aussagen des katholischen Lehramtes zum Verhältnis von Religion und Staat" (54–62) ein. Eingegangen wird auf die Fragenkomplexe „Religiöse Freiheit oder Religionsfreiheit?" (55–59) und „Autonomie der Entitäten" (59–62).

Das dritte Kap. thematisiert die „Eckpfeiler des deutschen Staatskirchenrechts: Trennung, Neutralität, Parität und Toleranz" (63–75). Hier wird zunächst auf die Frage „Trennung mit und/oder ohne Kooperation" (64–67) eingegangen. Danach werden „Umfang und Grenzen staatlicher Neutralität in Glaubensangelegenheiten" (67–70) dargestellt, bevor die Begriffe „Parität" (70–73) und „Toleranz" (73–75) religionsrechtlich mit Inhalt gefüllt werden.

Das vierte Kap. ist der „Religionsfreiheit" (76–97) gewidmet. Nach der Vorstellung ausgewählter Rechtsgrundlagen (76–79) werden „Inhalt und Grenzen der Religionsfreiheit" (79–90f, hier: „Inhaltlicher Schutzbereich" [80–87] und „Personaler Schutzbereich" [87–90]) sowie einige „Tendenzen der höchstrichterlichen Rechtsprechung in Deutschland" (90–97) im Hinblick auf die Religionsfreiheit aufgezeigt.

Um das weite Themenfeld „Erziehung und Bildung" (98–139) geht es im fünften, dem mit 41 S. umfangreichsten Kap. Im ersten Gliederungspunkt wird „Das elterliche Erziehungsrecht" (99–102) behandelt; der Vf. zeigt den „Schutzzweck der Norm" (100f) auf, beschreibt die „Religiöse Kindererziehung" (101f) und diskutiert das Spannungsfeld von „Elternrecht und Schulpflicht" (102f). Mit 29 S. sind die in acht Unterpunkte gegliederten Ausführungen über den „Religionsunterricht in der Schule" (103–132) am umfangreichsten. Abgeschlossen wird das fünfte Kap. durch Ausführungen zur „Theologen- und Religionslehrerausbildung" (133–137) und zu „Lehrbefähigung und Lehrerlaubnis" (137–139).

„Das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften" (140–151) wird im sechsten Kap. behandelt. Der Vf. nennt – nach dem Aufzeigen der Rechtsgrundlage (140f) – „Umfang und Grenzen des Selbstbestimmungsrechts" (141–143) und hinterfragt den Körperschaftsstatus als „eine Konsequenz aus dem Selbstbestimmungsrecht" (143–151). Hier bezeichnet er die „Kirchen als Körperschaften öffentlichen Rechts eigener Art" (144–146), stellt die „Verleihung des Körperschaftsstatus" (146–148) dar und zeigt „Rechtsfolgen aus dem Körperschaftsstatus" (148–152) auf.

Das siebte Kap. thematisiert „Kirchliches Dienst- und Arbeitsrecht" (152–165), wobei zunächst „Grundnormen des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechts" (155–159) dargestellt werden. Nachfolgend geht es um die Frage „Der Dritte Weg – heute noch zeitgemäß?" (159–162). Schließlich wird die „Kirchliche Arbeitsgerichtsbarkeit" (162–165) behandelt.

Im achten Kap. geht es um das Thema „Kirche und Geld" (166–183), und hier um die „Kirchensteuern" (167–176) und die „Staatsleistungen" (177–183).

Das neunte Kap. thematisiert die „Bischofsernennungen in der katholischen Kirche im Rahmen des deutschen Staatskirchenrechts" (184–194) und nennt zunächst „Rechtliche Grundlagen in Deutschland" (184–186), stellt „Das ‚preußische' Verfahren" (186f), „Das ‚badische' Verfahren" (187–189) und „Das ‚bayerische' Verfahren" (189f) sowie das „Verfahren für die nach 1990 errichteten Diözesen" (190f) vor. Abschließend werden „Treueid und politische Klausel" (191–194) angesprochen.

Um „Kirchenasyl oder Asyl in Kirchen" mit der Frage „Recht oder geduldete Gewohnheit?" (195–200) geht es im zehnten Kap., in dem der Vf. eine „Historische und begriffliche Annäherung" (196–198) an die Thematik vornimmt. Dargestellt werden das „Asylrecht im Grundgesetz Art. 16a und [der] Autonomieanspruch der Kirchen" (198–200).

Es schließt sich ein kurzes „Schlusswort" (201f) an, das als eine persönliche Stellungnahme des Vf.s zum aktuellen Verhältnis von Kirche und Staat angesehen werden kann.

Auf die zehn Kap. folgen zwei Anhänge:

Im ersten Anhang findet man „Wichtige Gerichtsentscheidungen zum Religionsrecht" (203–205) mit Fundorten, und zwar: „Wichtige Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts" (203f), „Wichtige Entscheidungen des Bundesverwaltungsgerichts" (204f) und – ohne das Adjektiv ‚wichtig' – „Entscheidungen zum Moscheebau" (205).

Im zweiten Anhang werden 36 ganz unterschiedliche „Rechtsvorschriften in Auszügen" (206–274) ohne weitere Untergliederung und ohne erkennbare Systematik abgedruckt, u. a. die einschlägigen Bestimmungen des Grundgesetzes, der Weimarer Reichsverfassung, von vier Landesverfassungen, des Reichskonkordates, der Länderkonkordate von 1924, 1929 und 1932, aber auch aus dem Europarecht, aus bundesdeutschen Normen, aus dem Landesrecht und aus kirchlichen Regelungen. Die Abdrucke im zweiten Anhang sind für den mit der Materie nicht vertrauten Leser sehr hilfreich, weil sie ihm das Sichten der einschlägigen Quellen ersparen, sodass der Leser alle Quellen in einem Buch hat und sich voll und ganz auf das Studium konzentrieren kann.

Hinter den Anhängen findet man diverse einschlägige „Quellen und Literatur in Auswahl" (275–277), und zwar: „Quellen, Gesetzestexte (einschließlich Vertragsrecht)" (275), „Lehrbücher" (276) und „Schriften" (276f). Abgeschlossen wird das vorliegende Werk durch ein „Stichwortverzeichnis" (278–281).

Inhaltlich findet man in dem vorliegenden Werk überwiegend staatskirchenrechtliche (und weniger religionsrechtliche) Fragestellungen, wobei alle wichtigen Themen angesprochen werden. Lehrbücher weisen eine große Spannbreite auf. Klaus Mörsdorfs dreibändiges *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici* galt im deutschen Sprachraum als der Klassiker und auch als anspruchsvollstes Lehrbuch zum CIC/1917. In diese oberste Kategorie der Lehrbücher kann das zu rezensierende Werk nicht eingeordnet werden, da es lediglich allgemeinverständlich die einschlägigen Normen bzw. Themengebiete zum Staatskirchenrecht in Deutschland vorstellt. Darin liegt aber auch der Wert dieses Buches für diejenigen Studierenden, die erstmals mit der Materie befasst sind. Das Werk ist didaktisch gut aufbereitet, u. a. mit hervorgehobenen Definitionen und Merksätzen. Die Darstellung ist in weiten Teilen verallgemeinernd, was durch die Zielsetzung bedingt sein mag. Daher sind die Ausführungen für einen vertieften Zugang ungeeignet, worauf der Vf. im Vorwort (11) allerdings auch hingewiesen hat.

München Elmar Güthoff

Schrooten, Jost-Benjamin: **Gleichheitssatz und Religionsgemeinschaften.** Die gleichheitsrechtliche Behandlung von Religionsgemeinschaften nach den Bestimmungen des Grundgesetzes, der EMRK und der EU-Grundrechte-Charta unter besonderer Berücksichtigung ihrer Organisationsformen. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. (XVII) 304 S. (Jus Ecclesiasticum, 112), Ln. € 79,00 ISBN: 978-3-16-153704-2

Der deutschen religionsverfassungsrechtlichen Ordnung wird immer wieder vorgehalten, dass sie die angestammten christlichen Kirchen gegenüber anderen Religionsgesellschaften bevorzuge. Die darin zum Ausdruck kommende Asymmetrie der grundgesetzlichen Ordnung von Staat und Religionen laufe letztlich der Inklusion anderer, neuerer Religionsgemeinschaften in der Bundesrepublik Deutschland zuwider. Nicht wenige religionspolitische Äußerungen beschränken sich schnell darauf, eine Ungleichbehandlung der verschiedenen Religionen und Religionsgemeinschaften zu konstatieren und daraus eine „Unrechtmäßigkeit" zu schlussfolgern. Es stellt sich nur die Frage,

ob man dabei stehen bleiben kann. Für Juristen ist es selbstverständlich, dass die Ungleichbehandlung „an sich" nicht die Rechtswidrigkeit der staatlichen Maßnahme zur Folge haben muss. Vielmehr wird eine Rechtfertigungs- und Darlegungslast des Staates ausgelöst, die die Ungleichbehandlung rechtlich begründet. Religionsverfassungsrechtlich wird faustformelartig davon ausgegangen, dass es keine schematische Gleichbehandlung gibt. Vielmehr sei der religionsverfassungsrechtliche Paritätsgrundsatz janusköpfig und wirke egalisierend wie differenzierend. Dass dem Gleichheitsaspekt aber unter sich pluralisierenden Verhältnissen der religiösen Landschaft insbes. in der Bundesrepublik Deutschland eine erhöhte Bedeutung zukommen kann, zeigt gerade die hier anzuzeigende Münsteraner Diss. von Jost-Benjamin Schrooten.

Der Vf. gliedert seine Abhandlung in sechs Abschnitte. Nach den einleitenden problemorientierenden Ausführungen (1–6) untersucht er die Anwendung des Gleichheitssatzes im Religionsrecht (7–42). Im nächsten Schritt (43–128) wendet er sich der Ausgestaltung der gleichheitsrechtlichen Bestimmungen zu, wobei er sowohl den verfassungsrechtlichen Aspekten wie den europarechtlichen Dimensionen Aufmerksamkeit widmet. Im nächsten Schritt wird die Ungleichbehandlung von Religionsgemeinschaften thematisiert (129–243), die dann in eine Prüfung und Darstellung der Rechtfertigung von Ungleichbehandlung im Einzelfall mündet (244–276), die durch Thesen und Schlussbetrachtung (277–283) abgerundet werden.

In dem ersten Schritt stellt der Vf. fest, dass die Anwendung des allgemeinen Gleichheitssatzes, wie er im nationalen Verfassungsrecht bzw. Europäischen Recht vorkommt, hinsichtlich des Verhältnisses von Staat und Religionen Anwendung findet, und grundsätzlich den allgemeinen religionsverfassungsrechtlichen Prinzipien, wie etwa dem neutralitäts- bzw. dem historisch geprägten Grundsatz der Parität, vorzuziehen ist (18ff). Die Anwendung des gleichheitsrechtlichen Grundrechtschutzes für Religionsgesellschaften konturiert der Vf. vor dem Hintergrund des allgemeinen Gleichheitssatzes und kommt insofern zu einer zweistufigen Prüfung. Bei der Vergleichsgruppenbildung geht der Vf. von keinen besonderen Schwierigkeiten aus und bezieht sämtliche Religionsgemeinschaften unterschiedlicher Organisationsformen ein und konstatiert deren Vergleichbarkeit. Den Schwerpunkt setzt der Vf. gleichheitsrechtsdogmatisch auf die Rechtfertigungsprüfung, für die eine verhältnismäßige Abwägung zwischen der Schwere der Ungleichbehandlung und den sachlichen Gründen zur Rechtfertigung erforderlich werden. Hervorhebung verdient, dass der Vf. durchaus die momentan geführten Diskussionen zu den Begriffen von Religionsgemeinschaft im Sinne von Art. 7 Abs. 3 GG und Religionsgesellschaft im Sinne der inkorporierten Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung (Art. 140 GG) erkennt und problematisiert. Dieser Aspekt der Relativität der Rechtsbegriffe wird vom Vf. zudem noch mit den schon grundgesetzlich vorgesehenen unterschiedlichen Rechtsförmlichkeiten (Religionsgesellschaften als Körperschaft des öffentlichen Rechts oder in zivilrechtlicher Rechtsform) verknüpft. Der Vf. unterscheidet im Weiteren sehr hilfreich formale und materielle Ungleichbehandlung. Während die formalen Ungleichbehandlungen an dem Kriterium der Organisationsform anknüpfen, erstrecken sich die materialen Ungleichbehandlungen auf andere Sachverhaltsgestaltungen. Insgesamt konzipiert der Vf. die Gleichheitsprüfung bzw. die Rechtfertigung der Ungleichbehandlungen von Religionsgesellschaften bzw. Religionsgemeinschaften in der grundgesetzlichen Ordnung im Sinne einer Verhältnismäßigkeitsprüfung, die weder apriorisch Ungleichbehandlung von Religionsgemeinschaften ausschließt noch diese statisch vorgibt, sondern immer zu einer ergebnisoffenen und anpassbaren Förderung im Sinne einer positiven Neutralität beiträgt (281). Das gewonnene Ergebnis wird vom Vf. schließlich in einer Darstellung der Rechtfertigung von Ungleichbehandlungen im Einzelfall näher konkretisiert und spezifiziert. So geht er davon aus, dass die historisch begründeten und bedingten Staatsleistungen an nur bestimmte Religionsgemeinschaften ihre verfassungsrechtliche Rechtfertigung bereits in Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 138 Abs. 1 WRV finden (244ff). Eine Ausweitung derartiger religionsfördernder Maßnahmen in Analogie zu den Staatsleitungen sei im technischen Sinne gleichheitsrechtlich nicht gefordert, was aber andere religionsfördernde Maßnahmen des Staates nicht ausschließe, nur richten sich diese nach den allgemeinen Förderkriterien des neutralen und freiheitlich orientierten Verfassungsstaats. Im Weiteren behandelt der Vf. auch die religionsverfassungsrechtlichen Verträge als besonderes Differenzierungsinstrument des Staates (249ff). Anschließend behandelt der Vf. verschiedene steuerrechtliche Aspekte wie die Grundsteuerbefreiung oder andere steuerrechtliche Begünstigungen von Religionsgemeinschaften. Die Problematik der materiellen Ungleichbehandlungsfälle klärt der Vf. anhand v. a. rundfunkrechtlicher Fragen (Repräsentanz in Gremien, Senderechte) mit Blick auf die jüdische Religion und die christlichen Kirchen (272ff). Der Vf. hebt hervor, dass gerade die Bevorzugung jüdischer Religionsgemeinschaften historisch begründet sei und insofern in vielen Fällen einen maßgeblichen Grund der Ungleichbehandlung darstellt. Die mögliche Ungleichbehandlung hinsichtlich der christlichen Kirchen führt der Vf. auf historische Entstehungszusammenhänge wie auf religiös neutrale Aspekte wie Größe und Verbreitung „als zwingende Gründe" zurück.

Die in ihrer Vielfalt und ihrem Perspektivenreichtum hier nicht erschöpfend darzustellende Münsteraner Diss. greift ein wirklich ganz wesentliches Thema des aktuellen Religionsverfassungsrechts heraus. Besondere zustimmende Hervorhebung verdient, dass der Vf. die Bedeutung des Gleichheitssatzes im Dreiecksverhältnis von Staat und verschiedenen Religionsgemeinschaften nicht einfach unter dem Label der Religionsfreiheit subsumiert, sondern gleichheitsrechtsdogmatisch profiliert. Wie im herkömmlichen Verfassungsrecht ist insofern zwischen freiheitsrechtlicher Seite und Gleichheitsrechten zu unterscheiden. Die besondere Leistung der Arbeit liegt u. a. darin, die sich stärker herausstellende Differenzierungsproblematik angesichts einer sich wandelnden religiösen Landschaft mit juristischer Methode bewältigen zu wollen. Dies dient nicht nur der Strukturierung der Problematik, sondern eröffnet gleichzeitig Wege in bewährten Bahnen, um die erforderlichen Differenzierungen treffen zu können.

Bonn Ansgar Hense

Finzel, Helmut: **Die Bischofssynode.** Zwischen päpstlichem Primat und bischöflicher Kollegialität. – St. Ottilien: EOS 2016. 126 S. (Kanonistische Reihe, 27), pb. € 19,95 ISBN: 978–3–8306–7791–8

Ohne Zweifel ist der Bischofssynode mit ihren beiden letzten Versammlungen eine erhöhte Aufmerksamkeit zuteil geworden. Kanonistische Beiträge haben sich seither erneut mit dieser vergleichsweise jungen Einrichtung im kirchlichen Verfassungsgefüge beschäftigt. Mit der Untersuchung, die von Helmut Finzel, Priester der Diözese Aachen, als kanonistische Lizentiatsarbeit verfasst und in einer für die Drucklegung aktualisierten Fassung publiziert wurde, liegt nun erstmals eine deutschsprachige Monographie zur Bischofssynode vor. Allein damit ist der Publikation bereits ein wertvolles Verdienst zu bescheinigen.

Das Anliegen der Arbeit beschreibt F. in seiner Einleitung (7–11) mit dem Ziel, das „Wechselspiel bzw. das Zusammenwirken des päpstlichen Primats und der bischöflichen Kollegialität im Bezug auf die Bischofssynode" (10) zu untersuchen sowie im Kontext der rechtlichen Rahmenbedingungen Ausgestaltung, Praxis und Entwicklungsmöglichkeiten der Bischofssynode zu beleuchten.

Das erste inhaltliche Kap. (13–29) zeichnet zunächst die Entstehung der Bischofssynode nach. Mit Hilfe der Konstitution *Lumen Gentium* und des Bischofsdekrets *Christus Dominus* stellt F. elementare Aspekte hinsichtlich der Natur des Bischofskollegiums, des Zueinanders von Bischofskollegium und Papst sowie die in der Kollegialität wurzelnde Verantwortung des einzelnen Bischofs gegenüber der Gesamtkirche heraus und untersucht anhand der Literatur die Entstehungsgeschichte der Bischofssynode. Er weist darauf hin, dass deren Charakterisierung als „Frucht des Zweiten Vatikanischen Konzils" (23), wie sie auch Papst Franziskus verwendet, differenziert zu betrachten ist. Die vom Konzil gesetzten Impulse sind letztlich in eine rein päpstliche Entscheidung des Motuproprio *Apostolica sollicitudo* eingegangen. So betont F. zu Recht, dass die Bischofssynode als eine „im Spannungsfeld zwischen der Ausübung der primatialen Gewalt und der auf dem Konzil hervorgehobenen bischöflichen Kollegialität" (28f) gereifte Institution zu verstehen ist.

Im darauf folgenden Kap. (31–73) widmet sich F. der rechtlichen Gestalt der Bischofssynode. Eingehend exegetisiert er die Bestimmungen des Motuproprios, der ersten Geschäftsordnung (8.12.1966) sowie die Normen der kirchlichen Gesetzbücher. Aus seinen Überlegungen lassen sich drei wesentliche Erkenntnisse festhalten: Zum einen wird die Bischofssynode in ihren Versammlungsformen als „Konsultativorgan" des Papstes beschrieben. Erste Anklänge, die sie als repräsentatives Vertretungsorgan des Bischofskollegiums zu verstehen suchten, wurden in der weiteren Entwicklung nicht mehr aufgenommen. Es handelt sich folglich um ein dauerhaft eingerichtetes Organ, das als „eine dem Papst subordinierte Einrichtung" angesehen werden muss, da es nicht die „Rechtspersönlichkeit eines Kollegiums" besitzt (71). Sodann stellt F. als Spezifikum der Geschäftsordnung und ihrer Novellierungen die Tendenz einer „extensive[n] Absicherung der päpstlichen Einflussnahme" (71) heraus. Erstaunlich ist hier allerdings, dass allein die ersten beiden Nivellierungen der synodalen Geschäftsordnung untersucht werden, die geltende Geschäftsordnung (29.9.2006) indes keine Erwähnung findet. Das ist zumindest mit Blick auf die aktuelle Gestalt und Entwicklung der Synode nicht nachvollziehbar. Schließlich kommt F. zu dem Urteil, dass die im Motuproprio grundgelegte Gestalt der Bischofssynode in den kodikarischen Normen zwar wiederzuerkennen ist, zugleich jedoch ein zu enger Rezeptionsfokus auf den päpstlichen Rechtsbereich kritisiert werden muss: „Die Normen der Bischofssynode […] zeigen durch die Meidung jeglicher Verbindung hin zum Bischofskollegium eine theologische und damit auch rechtlich noch nicht abschließende [sic!] geklärte Thematik an." (73)

Das dritte Kap. (75–106) bietet zunächst einen tabellarischen Überblick über alle Versammlungen seit Errichtung der Bischofssynode. F. sucht damit die konkrete Praxis des Verfassungsorgans zu demonstrieren und anhand der Synodenthemen nachzuweisen, dass es sich um eine flexible, auf zentrale Fragestellungen des kirchlichen Lebens bezogene Synode handelt. Den konkreten Ablauf der Synodenversammlung gliedert er anhand einer schematischen Darstellung (91) in drei Phasen (präsynodale, synodale und postsynodale Phase). Er verweist in diesem Zusammenhang auf Problematiken, wie beispielsweise die bescheidenen Reaktionen der Bischofskonferenzen auf die Lineamenta, die Redezeitbeschränkung in den Vollversammlungen sowie die wenig flexible Notwendigkeit der vorausgehenden Eingabe schriftlich verfasster Beiträge, die dem Austausch in den Versammlungen entgegenstehen. Positiv hingegen wertet er die Arbeit in den Sprachzirkeln, die aufgrund der kleineren Gruppengröße sowie der gemein-

samen Sprache Hemmschwellen abbauen und Kommunikation fördern können. In der Bündelung seiner Ergebnisse (106) hält F. fest, dass die Synode mit Blick auf Struktur und Verlauf in einer Spannung von Starre und Lebendigkeit steht. Die zwischenzeitlichen Neuerungen, die sich der Impulse sowohl des Papstes als auch der Bischöfe verdanken, kennzeichnet der Vf. mit dem Attribut „evolutiv" (106), um deren Entwicklungscharakter zu betonen.

Im letzten Teil seiner Studie (107–116) zieht F. ein Resümee und verfasst ein „Plädoyer" (108) für künftige Perspektiven der Bischofssynode. Dabei kommen insbes. drei Aspekte zum Tragen. Erstens: Da Reformen der Bischofssynode bisher nur durch das rechtlich wirksame Handeln des Papstes als oberster Gesetzgeber möglich sind, müssen andere rechtlich bindende Formen zwar ausgeschlossen werden. Abgesehen von den aktuellen päpstlichen Initiativen, die F. als hoffnungsvoll beurteilt, können diese aber auch durch das gemeinsame Wirken der Bischöfe angestoßen werden. Zweitens: Für die Zukunft erscheinen zwei Reformwege möglich: Neben dem „revolutionären Weg" (109), der einen theologischen und rechtlichen Neuansatz für die Bischofssynode darstellt, derzeit jedoch keine ausreichende Mehrheit finden würde, sieht F. die wahrscheinlichere Alternative in einem „evolutionären Weg[…]" (110), der eine beständige Fortentwicklung des bestehenden Organs fördert. Inwieweit dieser Weg grundsätzlich mit einer Selbstbeschränkung päpstlicher Vollmacht verbunden sein muss, wie F. betont, bleibt allerdings dahingestellt. Drittens: Für den evolutionären Weg legt F. schließlich konkrete Reformansätze unter den Leitprinzipien „Partizipation", „Kommunikation" und „Institution" vor. Um dem Auftrag als Beratungsorgan wirksam nachzukommen, scheint die Partizipationsfrage insbes. in der präsynodalen Phase von Bedeutung, exemplarisch in der Benennung von Themen und Experten durch die Bischofskonferenzen, den diözesanen Befragungen zu Synodenthemen und einer stärkeren Öffentlichkeitsarbeit. F. stellt sich folglich die Bischofssynode als einen „offenen Kommunikationsraum" (113) vor, der notwendig sei, um ein realistisches Bild der universalkirchlichen Situation aufzuweisen. Die freie Debatte, wie sie durch Papst Benedikt XVI. initiiert und in der geltenden Geschäftsordnung verankert wurde, müsse ausgedehnt und die Synode zu einem „Forum des freien Diskurses" entwickelt werden, „das die vielfältigen Positionen und Haltungen der Universalkirche zur Sprache bringen soll" (114). Allerdings scheint dieser Reformgedanke reizvoller als die Wirklichkeit zu sein. Gerade weil die freie Rede aller Beteiligten sich in einem großen Plenum als schwierig erwiesen hat, wurden in der Synodengeschichte die Sprachzirkel errichtet, um einen sinnvollen Austausch zu ermöglichen. Zu hinterfragen sind sodann auch die Vorschläge, die F. zur institutionellen Absicherung der Prinzipien benennt. Um beispielsweise das Verhältnis der Synode zur Kurie neu zu bestimmen, schlägt er zur Entflechtung spezifischer Sendungsaufträge vor, die Mitgliedschaft der Dikasterienleiter auf den Status nichtstimmberechtigter Teilnehmer zu beschränken. Das scheint aufgrund der Stimmberechtigung aller Mitglieder einer bischöflichen Synode indes kaum durchführbar. Widersprüchlich zu dieser Forderung mahnt F. dann aber vor der Versuchung einer Aufweichung des bischöflichen Charakters der Synode und plädiert dafür, nur Bischöfe als Synodenteilnehmer zu qualifizieren. Weitere Vorschläge berühren schließlich die Frage des Synodenrhythmus und der Kopplung von Versammlungsformen.

Die vorliegende Untersuchung verdeutlicht, dass der begonnene Weg zur Weiterentwicklung der Bischofssynode der richtige, allerdings auch der zuweilen mühsamere Weg ist. Für sein Fortbeschreiten hält die Studie eine hilfreiche Handreichung bereit, die dabei ihre Dienste erfüllen wird.

Trier Christoph Ohly

Interdisziplinäre Perspektiven

DeFranza, Megan K.: **Sex Difference in Christian Theology**. Male, Female, and Intersex in the Image of God. – Grand Rapids: Eerdmans 2015. (XVI) 311 S., kt $ 24,00 ISBN: 978–0–8028–6982–1

Ist es ein Junge oder ein Mädchen? Was, wenn die Antwort „weder noch" oder „beides" lautet? Ein Kind von 2000 geborenen hat kein eindeutiges Geschlecht. Nach Schätzungen des Deutschen Ethikrates leben in Deutschland zwischen 80.000 und 120.000 intersexuelle Menschen, die aufgrund von körperlichen Merkmalen weder dem männlichen noch dem weiblichen Geschlecht zugeordnet werden können.[1] Intersexualität – der medizinische Begriff ist „disorders of sexual development" (DSD) – stellt die Alltagstheorie der Zweigeschlechtlichkeit in Frage, nach der Geschlecht ausschließlich in zwei Ausprägungen vorkommt, nämlich männlich oder weiblich. Dass diese dichotome Vorstellung von Zweigeschlechtlichkeit nicht nur aus anatomischer, sondern auch aus genetischer Sicht allzu simpel ist, zeigen immer mehr Studien. Die Bandbreite der Geschlechter zwischen einem typischen Mann und einer typischen Frau ist auch aus biologischer Sicht weitaus größer und kann als ein Spektrum begriffen werden. Deshalb sprechen sich einige Wissenschaftler/innen dafür aus, die Definition zu erweitern und auch schon subtile Variationen miteinzubeziehen. Betrachtet man mit dieser Definition das Spektrum Geschlecht, zeigt sich, dass jeder hundertste Mensch eine Form von DSD hat.[2] Für welche Formen einer DSD dann aber Intersexualität ein treffender Begriff ist, der auch der Selbstwahrnehmung Betroffener entspricht, ist äußerst umstritten. Der Deutsche Ethikrat greift deswegen auf den medizinischen Begriff DSD zurück, der laut Empfehlung aus diesem Gremium besser als „differences of sexual development" verstanden werden sollte, um seine negative Zuschreibung im Sinne von Krankheit und Störung zu verlieren. Christlich-theologische Anthropologie wird durch diese neuen Erkenntnisse vor enorme Herausforderungen gestellt. Menschen mit Anteilen beider Geschlechter hat es zwar schon immer gegeben; nicht nur in der Mythologie und Kunst. Aber gerade ein Blick in die jüngere Geschichte zeigt, dass es eher die Regel denn die Ausnahme war (und immer noch ist), Intersexualität zu pathologisieren. In der Konsequenz führte diese Einstellung zu chirurgischen Eingriffen, die – medizinisch in den meisten Fällen unnötig – einzig und allein das Ziel hatten, intersexuelle Menschen binär-geschlechtlich „zu vereindeutigen". Unter den irreversiblen Folgen für die Geschlechtsidentitätsentwicklung sowie den negativen Auswirkungen auf Sexualität und Fortpflanzungsfähigkeit leiden sie oft ihr ganzes Leben. Welchen Raum aber kann und will theologische Anthropologie jenseits der binären Geschlechterkategorien überhaupt bieten, um Menschen mit DSD als *vergeschlechtlichte* Abbilder Gottes wahrzunehmen, die genauso wie „typische" Männer und „typische" Frauen das Recht auf körperliche Unversehrtheit und gesellschaftliche Anerkennung haben? Diesen und weiteren Fragen geht Megan K. DeFranza in ihrem Buch nach und erkundet Möglichkeiten, wie es gelingen könnte, über das Motiv der Gottebenbildlichkeit, einem der zentralen Begriffe der theologischen Anthropologie, intersexuelle Menschen als wahrhafte Abbilder zwischen den Geschlechtern überhaupt erst sichtbar zu machen.

Um das tun zu können, analysiert sie im ersten Teil, dass ein strikt binär gedachtes Geschlechtermodell aber genau jene Entwicklung von Freiheitsräumen verstellt, die die Bedingung der Möglichkeit für die gesellschaftliche Anerkennung intersexueller Menschen und die damit einhergehende Ächtung o.g. operativer Eingriffe sind. Die Vf.in skizziert vor diesem Hintergrund medizinische, soziologische, biblische, historische und philosophische Herausforderungen an das binäre Geschlechtermodell. Christlich-theologische Anthropologie könne es sich schlichtweg nicht mehr leisten, anzunehmen, dass alle Menschen in die Kategorie des entweder Adam oder Eva passen (müssen).

Im ersten Kap. erklärt DeF. das Phänomen „Intersexualität" und problematisiert medizinische und soziale dichotome Geschlechtervorstellung und die damit verbundenen Ansprüche, dass Menschen ausschließlich als Männer und Frauen existieren sollten. Als Beispiel für die Wirksamkeit dieser Norm stellt sie Forschungsergebnisse vor, die verdeutlichen, dass operative Maßnahmen – wie oben beschrieben – häufig in erster Linie das Ziel verfolgten, intersexuelle Menschen geschlechtlich anzupassen. Gegen diesen Normierungsdruck rückt sie das Recht intersexueller Menschen darauf, ihre eigene geschlechtliche Identität zwischen oder auch in den Kategorien männlich und weiblich leben und ausbilden zu können, in den Vordergrund. Genau dafür braucht es Anerkennungsräume innerhalb und außerhalb der Kirche; ergo ein gesellschaftliches Bewusstsein dafür, dass es an möglichen Geschlechterkonzepten nicht nur faktisch mehr als Adam oder Eva gibt, sondern auch mehr geben darf.

Im zweiten Kap. wird detailliert die Existenz von intersexuellen Menschen in der Geschichte, speziell mit Blick auf die Bibel und auf christliche Traditionszusammenhänge, untersucht. DeF. arbeitet heraus, dass die christliche Tradition hier mehr zu bieten habe als den stark vereinfachenden Bezug auf Adam und Eva. Schon in der Antike gab es neben den der Mythologie entlehnten Begriffen – wie Hermaphrodit und Androgynie – weitere Bezeichnungen für intersexuelle Menschen. Synonyme dafür, die auch biblisch Verwendung fanden, waren beispielsweise „unfruchtbare Frauen" oder „Eunuchen". DeF. markiert in diesem Zusammenhang die Bedeutung von Mt 19,12 und öffnet einen Rahmen, innerhalb dessen die theologische Vergewisserung über die Signifikanz von Sex, Gender und Sexualität abseits der ihrer Ansicht nach genderblinden gegenwärtigen Mainstream-Perspektiven wieder neu stattfinden soll.

Das dritte Kap. behandelt die Geschichte der theologischen Anthropologie. Der Fokus liegt dabei darauf zu beantworten, was der Mensch ist und inwiefern seine biologische geschlechtliche Differenz relevant dafür ist, dass er als Abbild Gottes begriffen wird. DeF. schildert das Ringen unterschiedlicher historischer Figuren mit der Frage danach, wie viele Geschlechter es gibt bzw. wie viele gesellschaftlich anerkannte es geben sollte. Analog dazu zeichnet sie historisch relevante Perspektivierungen innerhalb der theologischen Anthropologie nach. Um die anthropologischen Entwicklungen in der westlichen Theologie aufzeigen zu können, unterscheidet sie drei Zeiträume: die Gründung in der klassischen Periode, die protestantische und viktorianische Reformation in der Moderne und die postmoderne Rekonstruktion des Menschen als Abbild Gottes.

[1] Vgl. Deutscher Ethikrat: *Intersexualität im Diskurs*, Berlin 2012, abgerufen wurde: http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/stellungnahme-intersexualitaet.pdf (letzter Abruf: 8.3.2017).

[2] Vgl. Claire Ainsworth: „Sex redefined", in: *Nature* 518 (2015), 288–291.

Im zweiten Teil des Buches erkundet DeF., wie sich eine theologische Anthropologie (re-)konstruieren lässt, die für ihre eigene Verwobenheit mit den Kategorien „Sex", „Gender" und „Sexualität" nicht blind ist. DeF. beschränkt ihre Analyse auf evangelikale und römisch-katholische Anthropologien, weil diese ihrer Ansicht nach die lautesten konservativen Stimmen im zeitgenössischen Diskurs über Sexualität im US-amerikanischen Kontext sind. Diese bringt sie ins Gespräch mit anderen konservativen, aber auch mit liberalen und queeren theologischen Ansätzen.

Das vierte Kap. analysiert den Umgang mit den Kategorien „Sex" und „Gender" in evangelikaler und (ausschließlich konservativer!) römisch-katholischer Literatur. Die Vf.in fordert hier eine Änderung des Blickwinkels: weg von einem binären Geschlechterbild, das die Frau als die paradigmatische Andere begreift, hin zu einem Spektrum mit vielfältigeren Sex- und Genderoptionen.

Im fünften Kap. zeigt DeF., wie das binäre Geschlechtermodell benutzt wurde, um das Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen dahingehend zu sexualisieren, dass erst die Ehe den Abbildcharakter des Menschen wahrhaft widerspiegelt. Die Vf.in schlägt diesbezüglich alternative Lesungen der biblischen Schöpfungserzählungen vor, um eine entsprechende Sexualisierung des Motivs der Gottebenbildlichkeit, das einer eher patriarchalen Deutung der Schöpfungserzählungen folgt, zu vermeiden.

Die Erforschung der Spannungen, die christologische und eschatologische Perspektiven zur Diskussion um „Gender", „Sex" und „Sexualität" beitragen, unternimmt DeF. im sechsten Kap. Weiter argumentiert sie, dass sie nicht die Kategorien „männlich" und „weiblich" auflösen möchte, sondern den Raum für die Hinzufügung und Einbeziehung von intersexuellen Menschen sucht, deren vergeschlechtlichte Menschlichkeit ebenfalls in der Menschwerdung Gottes ausgedrückt wurde: „Jesus stands before us not in male perfection but as the true human into whose image we are transformed as we grow in love, in virtue, in faith, in holiness, in hope, by the Spirit who fills us, convicts us, breathes life into us, and empowers us for the journey." (289)

Eine sorgfältig recherchierte und gut geschriebene Studie über die Kategorien „männlich", „weiblich", „intersexuell" und ihr Verhältnis zum Motiv der Gottebenbildlichkeit.

Münster Daniel Bugiel

Jüster, Markus: **Die verfehlte Modernisierung der Freien Wohlfahrtspflege**. Eine institutionalistische Analyse der Sozialwirtschaft. – Baden-Baden: Nomos 2015. 563 S. (Forschung und Entwicklung in der Sozialwirtschaft, 9), kt € 119,00 ISBN: 978–3–8487–1448–3

Die Freie Wohlfahrtspflege mit ihrer bis in die Weimarer Republik zurückreichenden Einbindung in den *German type of welfare capitalism* steht bekanntlich unter einem massiven Veränderungsdruck, der auf die Errichtung von Quasimärkten auf den Feldern der sozialen Dienstleistungen zielt. Die Wohlfahrtsverbände verstehen sich jedoch nicht einfach als professionelle Dienstleister, sondern als „Anwalt und Partner Benachteiligter", als „Mitgestalter der Sozial- und Gesellschaftspolitik" und als „Teil der Sozialbewegung", wie es pars pro toto im Leitbild des Caritasverbandes von 1997 heißt. Als in den 1990er-Jahren die Finanzierung sozialer Dienste vom Gesetzgeber in mehreren Etappen vom Bedarfs- auf das Budgetprinzip umgestellt wurde, gerieten die Wohlfahrtsverbände zunächst in blanke Existenzängste. Schon bald aber entwickelten sie vielschichtige – intern wie extern freilich heftig umstrittene – Reaktionsmuster einer bisher unbekannten Marktnähe, mit denen sie den neuen Herausforderungen zu begegnen versuchen. Und noch ist nicht absehbar, ob es in Zukunft noch Freie Wohlfahrtspflege geben wird, wie wir sie bisher kannten.

Es gibt zwar zahlreiche Veröffentlichungen zu Einzelaspekten dieses Transformationsprozesses; eine Gesamtdarstellung der gegenwärtigen Situation der Freien Wohlfahrtspflege stand bisher jedoch aus. Die umfangreiche Dresdner Habil.schrift des an der Hochschule Kempten Prozess- und Qualitätsmanagement lehrenden Pädagogen und Soziologen Markus Jüster schließt nun diese Lücke; und sie hat das Zeug, zu einem Standardwerk der Wohlfahrtsverbändeforschung zu werden.

J. setzt sich zum Ziel, den Umbruchprozess der Freien Wohlfahrtspflege in Deutschland – am Beispiel der drei großen Wohlfahrtsverbände Arbeiterwohlfahrt, Caritasverband und Diakonisches Werk – historisch und systematisch umfassend darzustellen und organisationssoziologisch einzuordnen, wobei er auch vor klaren Wertungen nicht zurückscheut.

Die mit viel empirischem Material, mit zahlreichen Grafiken und Tabellen aufwartende Studie gliedert sich in fünf Kap. Nach der Einführung (23–48) folgt ein ausführlicher Abschnitt zur „Strukturgenese der Organisation Sozialer Arbeit im neuen Jahrtausend" (49–264), der sich v. a. im Feld der „Dritter-Sektor"-Forschung verortet. Hier finden sich zudem zwei breite Exkurse: zu steuerungstheoretischen Vergewisserungen über mögliche Entwicklungsdynamiken von Wohlfahrtsorganisationen im Anschluss an das kybernetische Viable-System-Model vom Stafford Beer (187–231) und zur ökonomischen Entwicklung des Sozialbudgets und der Sozialleistungssysteme der Bundesrepublik (233–264). Die Studie präsentiert hier nicht nur eine Fülle an statistischen Daten, sondern auch wertvolle systematisch-theoretische Klärungen, wobei insbes. die von J. entwickelte „sozialwirtschaftliche Raute" zum vierpoligen Feld von Staat und Markt, (privater) Gemeinschaft und (öffentlicher) Gesellschaft (136–148) zu nennen ist.

Das dritte Kap. bildet den eigentlichen Kern der Studie. Es fragt unter der Überschrift „Zwischen Kontraktmanagement und Subsidiarität" nach den aktuellen Entwicklungstendenzen in „Kultur, Struktur, Eigensinn und Leistungen der Freien Wohlfahrtspflege" (265–478) und nimmt die drei genannten Wohlfahrtsverbände detailliert in den Blick. Das vierte Kap. behandelt resümierend die „Organisationsdynamiken der Wohlfahrtspflege im neuen Jahrtausend" (479–509) und entfaltet systematisch die zentrale These der „verfehlten Modernisierung", bevor im fünften Kap. ein knapper Ausblick (511–518) die Arbeit beschließt.

War die Freie Wohlfahrtspflege im bundesrepublikanischen Wohlfahrtskorporatismus u. a. durch regionale Versorgungsunterschiede, feste Refinanzierungszusagen, geringe Transparenz, kartellartige Strukturen und unbestreitbare Ineffizienzen gekennzeichnet, sieht J. sie seit den 1990er-Jahren als „Getriebene einer ökonomisch geprägten Modernisierungsdebatte" (27). In diesem Rahmen habe die Politik mithilfe prospektiver Kostensätze, rigider Budgetierung und auferlegten Kontraktmanagements auf Marktöffnungs- und Kostensenkungsstrategien gesetzt, die die Einrichtungen der Freien Wohlfahrtspflege in finanzielle Eigenverantwortung stellen und der Konkurrenz anderer Akteure auf den erst noch zu schaffenden Quasimärkten aussetzen wollten. Davon erhoffte man sich, so J., in breiter Linie Impulse zu „einer positiven Dynamik in der Erstellung sozialer Dienstleistungen" (504), die nicht nur Kostenreduzierungen, sondern auch Qualitätssteigerungen, größere Klientennähe und kreative soziale Innovationen ermöglichen sollten.

Diese Modernisierungsstrategie ist aber, wie J. überzeugend darlegen kann, weitgehend gescheitert. Es sei nämlich „ein Prozess der Oligopolisierung im Wohlfahrtssektor zu beobachten" (504), der „die Machtstellung der großen Verbände" (101) deutlich stärkt: „Die Zahlen und Daten zeigen insgesamt, dass die Wohlfahrtsverbände nicht Opfer einer Marktöffnung und Ökonomisierungsstrategie geworden sind, vielmehr agieren sie erfolgreicher denn je und können in nahezu allen Feldern der Wohlfahrtspflege dynamisch wachsen und eine gewichtige bis marktdominierende Rolle einnehmen." (288) Auch im Blick auf Innovationsfähigkeit und Klientenresponsivität sind nennenswerte Dynamiken ausgeblieben. Und die ersehnten Kostensenkungen kommen v. a. durch Arbeitsverdichtung, Stellenreduktion und Rückführung des Lohnniveaus bei den Beschäftigten zustande, denn auf diesem Feld besteht für die Trägereinrichtungen noch am ehesten die Chance, „wirklichen Zugriff auf die eigenen Bilanzen zu bekommen; entsprechend wird gehandelt" (175).

In diesem Transformationsprozess haben die Wohlfahrtsverbände allerdings in dem Maße „einen großen Teil ihres Selbstverständnisses eingebüßt" (37), wie sie sich in den 2000er-Jahren auch selbst offensiv als Sozialunternehmen zu entwerfen begannen. Besonders deutlich wird dies, wenn sich große Trägereinrichtungen zu eigenen Arbeitgeberverbänden mit dem erklärten Ziel zusammenschließen, die bisherigen Entlohnungsstandards auf breiter Front zu unterlaufen. J. macht aber auch darauf aufmerksam, dass es mittlerweile, zumindest partiell, neue Gegenbewegungen innerhalb der Verbände selbst gibt. So attestiert er der AWO, die hier besonders forsch vorangeschritten war, heute eine „Rückbesinnung auf angestammte Werte" (333). Ähnliche Tendenzen zu einer neuen Umprogrammierung weg von den in den 2000er-Jahren eingeschlagenen Anpassungsstrategien an die regierungsamtlich installierten „Modernisierungskonzepte" sieht J. z. T. auch in den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden. Die Frage nach der Zukunft der Freien Wohlfahrtspflege ist für ihn deshalb immer noch – oder wieder – offen, auch wenn der Zug seit Jahren klar in Richtung Sozialunternehmen fährt.

Was die weitere Entwicklung der Wohlfahrtsverbände angeht, ist also – so J.s zwar skeptischer, aber keineswegs defätistischer Ausblick – noch nichts in Stein gemeißelt. Wohlfahrtsverbände seien nämlich „keineswegs homogene oder gar monolithische Systeme" (506), die von oben durchregiert werden könnten. Vielmehr gelte: „Sie sind vielfältig, manchmal chaotisch, oft wenig rational handelnd und am ehesten anhand ihrer Historien in ihrem Tun erklärbar. In ihnen arbeiten Menschen mit unterschiedlichen Auffassungen, welche sich in Teilen in hohem Maße sozial engagieren und bewusst altruistisch handeln." (506) Und genau dies mache nicht nur ihren Charme, sondern auch ihre spezifische Chance aus: dass sie nämlich „nicht nur expandierender Anbieter von Dienstleistungen, sondern auch Kristallisationspunkte freien Engagements sein können" (513). Allerdings ist J. wohl Recht zu geben, wenn er vermutet, dass sich die Einrichtungen der Freien Wohlfahrtspflege „stärker denn je ökonomisch ausrichten

werden, bei Beibehaltung des Labels und des Status von Wohlfahrtseinrichtungen" (516).

Dem Band ist eine breite Aufnahme nicht nur unter den wenigen Fachwissenschaftlern, sondern auch unter den vielen Verantwortungsträgern der Freien Wohlfahrtspflege zu wünschen. Der enorm hohe Ladenpreis dürfte dem aber entgegenstehen. Vielleicht lässt sich eine knappere, auf ein breiteres Publikum zielende Fassung in Angriff nehmen. Dabei sollten dann aber die zahlreichen, oft ärgerlichen Rechtschreibfehler korrigiert werden, die den ganzen Band durchziehen.

Darmstadt Hermann-Josef Große Kracht

Telefonseelsorge interdisziplinär, hg. v. Eberhard Hauschildt / Bernd D. Blömeke. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016. 439 S. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, 81), kt € 80,00 ISBN: 978–3–525–62435–7

Im Oktober 1956 hoben die ersten Mitarbeiter/innen der Telefonseelsorge (TS) in Deutschland die Hörer ihrer Telefone ab. Zum 60. Geburtstag der TS erschien ein ebenso umfangreicher wie interessanter Band, in dem Beiträge aus verschiedenen Disziplinen ihren je eigenen Blick auf die Arbeit der TS werfen. Sie reichen von der Geschichte der TS (*Norbert Dietel*) bis zu ihren Zukunftsperspektiven (*Bernd D. Blömeke, Eberhard Hauschildt*), von einzelnen psychotherapeutischen/psychoanalytischen Fragen (Teil D) bis zu juristischen Problemen (Teil E), von der Organisationstheorie bis zur Theologie (*Eberhard Hauschildt, Katharina Karl, Toni Tholen, Cornelia Richter*), von der empirischen Sozialforschung (*Martin Klein u. a., Tobias Kläden*) bis zu technischen Einzelheiten der Telekommunikation. Sie befassen sich mit der Ausbildung der ehrenamtlichen Mitarbeiter/innen ebenso wie mit den in den allnächtlichen Anrufen auftretenden Extremsituationen. Bei einem derart breiten Spektrum wird es stark vom besonderen Interesse und der eigenen fachdisziplinären Verortung der Leser/innen abhängen, welche Artikel sie zur Lektüre auswählen. Mit großem Gewinn lassen sich gleichwohl fast alle Beiträge lesen.

Die rund 10.000 haupt- und ehrenamtlichen Mitglieder der TS in Deutschland werden in dem Band vermutlich die meisten Aspekte ihrer Arbeit wiederfinden und für die Beantwortung vieler ihrer Fragen wichtige Impulse erhalten. Wer die TS nur von außen kennt und ihre Arbeit wertschätzt, wird erstaunt sein, was alles zu bedenken und zu klären ist, damit die konkrete Einzelberatung innerhalb eines so komplexen Systems erfolgreich sein kann. Man gewinnt durch den Band das Bild einer hoch professionalisierten und erfolgreichen Organisation. Zahlreiche Beiträge befassen sich mit den Formen der Selbstreflexion und des Konfliktmanagements auf allen Ebenen der TS (Teil D). Dass diese so stark ausgeprägt sind, dürfte eine der wichtigsten Grundlagen dafür sein, dass die Beratung durch die TS so erfolgreich und nachgefragt ist.

Auffällig ist, dass die großen Kämpfe um die TS ausgefochten scheinen. Sie werden in den Beiträgen nur noch als historische Reminiszenzen erwähnt. Weit heftiger als heute wurde in der Vergangenheit darum gestritten, wie die kirchliche Bindung und die ergebnisoffene Beratung miteinander zu vereinbaren sind; interessant dabei ist, dass schon bei den allerersten Auswahlverfahren Bewerber abgelehnt wurden, die ein (zu) starkes missionarisches Interesse zeigten (362). Vorbei scheinen die Zeiten, in denen Psychologie und Seelsorge sich wechselseitig ihre Aufgabenfelder streitig machten. Wenn sie diese Grenzfragen überhaupt noch behandeln, erkennen psychologische wie theologische Beiträge den Unterschied und die wechselseitige Angewiesenheit von therapeutischer Behandlung und seelsorglicher Beratung an (so v. a. *Udo Rauchfleisch*). Das – noch nicht abgeschlossene – Zusammenwachsen von evangelischer und katholischer TS kann als paradigmatische Geschichte der Ökumene gelesen werden (*Norbert Dietel, Bernd D. Blömeke*). Während offenbar Wege gefunden wurden, mit den häufigen Problemanrufen (Daueranrufer: *Martin Weimer*; Sex-Telefonate: *Annemarie Bauer / Brigitte Becker*) umzugehen, scheint eine wirklich gute organisatorische Zuordnung von haupt- und ehrenamtlichen Mitgliedern der TS noch nicht gefunden worden zu sein (Teil E).

Eigens hervorzuheben ist die Interdisziplinarität der Beiträge, die von den Hg.n im Titel prominent herausgestellt wird. Diesen geht es darum, durch die „Erweiterung von Deutungsmöglichkeiten eine Erweiterung von denkbaren Handlungsmöglichkeiten" in den Blick zu nehmen (419). Die disziplinäre Pluralität der vielen Beiträge ist unbestreitbar. Doch diese verhalten sich zur angestrebten Interdisziplinarität wiederum sehr unterschiedlich. Das Spektrum reicht von der strikten Fokussierung auf die eigene Disziplin (z. B. *Peter Fuchs, Magdalena Stemmer-Lück*) über eine explizite Betonung der Bedeutung anderer Blickwinkel neben dem eigenen bis hin zur fruchtbaren Aufnahme fremder Perspektiven in die eigene Argumentation (*Cornelia Richter, Walter Neubauer*; grundsätzlich zur Interdisziplinarität: *Eberhard Hauschildt*). Dies zu beobachten ist wissenschaftstheoretisch mindestens so interessant wie inhaltlich.

Zwei kritische Anmerkungen seien angefügt:

Die erste bezieht sich direkt auf den vorliegenden Band. Die TS lebt vom Vertrauen, das ihr die Anrufer/innen entgegenbringen. Es ist irritierend, dass keiner der Beiträge auf die Vertrauenskrise eingeht, mit der nach dem Bekanntwerden zahlreicher Missbrauchsfälle v. a. – aber nicht nur – die katholische Kirche konfrontiert war und ist. Dabei wäre es hoch interessant zu wissen, ob diese Krise auch für die TS spürbar wurde. Gerade wenn es hier nicht zu einem erkennbaren Vertrauensverlust gekommen wäre, bliebe interessant zu fragen, warum die Einrichtung davon verschont blieb. Die massive Veränderung der Bedeutung, die Religion wie Kirchen in der Gesellschaft zugesprochen wird, thematisiert der Band nur ganz am Rand (am ehesten, aber m. E. nicht ausreichend, *Eberhard Hauschildt, Tobias Kläden*). Selbst die Seltenheit, in der in den Beratungen religiöse Perspektiven eine Rolle spielen, wird kaum reflektiert. Die zwangsläufige Fokussierung der Beratung auf die anrufende Einzelperson und deren akutes Problem ist ein möglicher Grund für die sehr individuumszentrierte Sicht. Doch wäre für eine angemessene Hilfe nicht eine deutlich stärkere Reflexion auf die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen individuellen Lebens notwendig?

Die zweite Anmerkung schließt direkt an die Texte aus dem Band selbst an und bezieht sich eher auf die TS selbst: Diese ist in hohem Maße selbstreproduktiv, gewinnt immer genau die Mitarbeiter/innen, die zu ihrer aktuellen Struktur passen (so v. a. *Christiane Burbach*). Die Dynamik, Veränderungen zu suchen und zu wagen, steht dahinter deutlich zurück. Hier wäre der TS dringend zu raten, Wege zur Öffnung zu finden (*Christiane Burbach, Joachim Wenzel*). Und dies nicht zwecks Selbsterhaltung, sondern mit dem Ziel, den Ratsuchenden, deren Lebensumstände sich beständig verändern, auch künftig helfen zu können. So könnte die TS weiterhin ein Raum bleiben, der paradigmatisch für die Kirche und ihre Seelsorge neue Horizonte erschließt.

Den Hg.n sei für den Band, der so viele Anstöße gibt, gedankt. Ad multos annos, TS!

Siegen Michael Bongardt

Kurzrezensionen

Haen, Sara: **Christliche Erziehung und Weltanschauung im Pluralismus des 20. Jahrhunderts**. – Paderborn: Schöningh 2016. 193 S. (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft, 20), kt € 24,90 ISBN: 978–3–506–78275–5

Sara Haen stellt in ihrer Arbeit, die 2014 von der Ev.-Theol. Fak. der Eberhard Karls Univ. Tübingen als Diss. angenommen wurde, den Weltanschauungsbegriff in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung, um aus historisch-systematischer Perspektive die Wege nachzuzeichnen, „die die Religionspädagogik und die Erziehungswissenschaft im 20. Jahrhundert in Fragen christlicher Erziehung und weltanschaulicher Orientierung gegangen sind" (17). Dabei setzt H. voraus, dass die Weltanschauungsthematik für Erziehungs- und Bildungsfragen von Bedeutung ist. In ihrer Untersuchung konzentriert sie sich einerseits auf entsprechende Konzepte von Wilhelm Dilthey, Max Frischeisen-Köhler, Herman Nohl, Wilhelm Flitner sowie Wolfgang Brezinka und andererseits auf bildungstheoretische Konzeptionen von Otto Dibelius, Oskar Hammelsbeck, Karl Ernst Nipkow und Eilert Herms. Die historisch-systematisch dimensionierte Untersuchung zum Verhältnis von christlicher Erziehung und Weltanschauung ist in ihrer historischen Analyse gewinnbringend zu lesen. Ob die Untersuchung darüber hinaus auch Impulse für eine Kooperation der Religionspädagogik mit der Erziehungswissenschaft im Umgang mit einem religiös-weltanschaulichen Pluralismus bieten kann, wie H. abschließend konkludiert, bliebe zu diskutieren.

M. Bl.

Ivanćić, Tomislav: **Mit dem Geist für eine bessere Welt.** Übersetzt aus dem Kroatischen von Marko Žarić. – Würzburg: Echter 2016. 183 S., pb. € 16,90 ISBN: 978–3–429–03931–8

Der Vf. plädiert dafür, die geistige Dimension des Menschen und die Rolle des Heiligen Geistes in der Kirche wertzuschätzen. Anhand klug

ausgewählter Bibelstellen zeigt er auf, dass die Basis des Glaubens in der Erfahrung des Heiligen Geistes besteht. Er belegt biblisch die Existenz des personalen Bösen und stellt dem das Erlösungsangebot des christlichen Glaubens entgegen. Dazu sei der Heilige Geist in die Welt und die Kirche geschickt worden, um in ihr das Reich Gottes zu verwirklichen. Das Wirken des Geistes entfaltet der Vf. anhand der paulinischen Charismenlehre. Er betont die Wichtigkeit dieser geistigen Charismen für den einzelnen Menschen wie auch für die Kirche und bemängelt die aktuelle Zurückhaltung, die der Geist in der theologischen Reflexion und dem kirchlichen Agieren erfährt.

Mit der Reflexion des Geistwirkens in der Kirche und im einzelnen Gläubigen verfolgt der Vf. ein durchaus wichtiges und vielleicht auch in der aktuellen theologischen Debatte tatsächlich unterschätztes Thema. Er weist zu Recht auf die Notwendigkeit hin, über Formen von Katechese neu nachzudenken, die den Menschen auf seiner geistigen Ebene berühren. Wünschenswert und nötig wären weitere Reflexionen auf systematischer Ebene zur Kriterienfrage, um die vom Vf. geforderte Unterscheidung der Geister zu ermöglichen, und auf praktischer Ebene, um konkrete Konsequenzen für kirchliches Handeln und insbes. die Katechese ziehen zu können. So herrscht im Buch ein zu geringes Problembewusstsein vor. Es unterbleibt die reflektierte Auseinandersetzung mit den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen, mit der Philosophie des Geistes und mit den Ergebnissen der Exegese. Es wird von einer unwiderlegbaren Evidenz der (ausschließlich) christlichen Glaubenserfahrung ausgegangen, die Kirche wird nicht ambivalent sondern ausschließlich als eindrucksvoller Beleg für das Geistwirken gesehen. Damit wird eine Eindeutigkeit suggeriert, die so doch zu hinterfragen ist.

P. B.

Spencer, Scott F.: **Salty Wives, Spirited Mothers and Savvy Widows.** Capable Women of Purpose and Persistence in Luke's Gospel. – Grand Rapids: Eerdmans 2012. (X) 348 S., pb. $ 30,00 ISBN: 978–0–8028–6762–9

Diese Arbeit knüpft an Studien zu ausgewählten Frauen im Lukasevangelium aus feministischer Perspektive an. Nach den teilweise vernichtenden Urteilen feministischer Exegetinnen zum lukanischen Frauenbild sucht Scott F. Spencer eine positivere Begegnung mit den fähigen, zielstrebigen und ausdauernden Frauen des Lukasevangeliums in dessen literarischer und sozialer Welt. Nach Forschungsüberblick (Schaberg, Karlsen Seim, Reid) skizziert Sp. das eigene reflektierte und moderate Vorgehen: narratologische Analyse, kanonische, d. h. intertextuelle Vergleiche und Kontrastierung mit dem AT und Frühjudentum, historische, feministische Hermeneutik und Rekurs auf feministische Theologie und Theoriebildung (etwa M. Nussbaums „capabilities approach"). Die folgenden Einzelstudien gelten den Frauen im Gleichnis der verlorenen Münze (Lk 15,8–10), Maria (Lk 1f, als „spirited agent and actor"), der Jüngerin Johanna aus Lk 8,1–3 und 24,10, Martha und Maria (Lk 10,38–42), den „fremden" biblischen Modellen von Warnung und Gericht (Witwe von Zarepta, Königin von Saba, Lots Frau, 4,25f; 11,31; 17,32) und der bittenden Witwe des Gleichnisses Jesu (18,1–8). Die Synthese folgt Nussbaums Aufzählung von menschlichen Grundfähigkeiten und Gestaltungsräumen, etwa Leben, Gesundheit, körperliche Unversehrtheit, Emotionen, Beziehungen, Spiel, Kontrolle über die Umwelt. Durchweg zeigt Sp., dass die Frauen des Lukasevangeliums nicht als Opfer patriarchalischer Strukturen (und Bibelauslegung) erscheinen, sondern in ihrem Kontext enorme Fähigkeiten auf unterschiedlichen Gebieten an den Tag legen und rehabilitierbar sind.

Eine anregende und rundum gelungene Studie für Theorie und Praxis feministischer Exegese zu wichtigen Frauen des Urchristentums und für die lukanische Theologie.

Chr. St.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Michael Böhnke, Gaußstr. 20, 42119 Wuppertal
Prof. Dr. Michael Bongardt, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57086 Siegen
Prof. Dr. Stefan Böntert, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Prof. Dr. Christof Breitsameter, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Achim Buckenmaier, Piazza S. Giovanni in Laterano 4, 00120 Città del Vaticano, Vatikanstadt
Daniel Bugiel, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Margit Eckholt, Schloßstr. 4, 49069 Osnabrück
Prof. Dr. Massimo Faggioli, 800 Lancaster Avenue, Villanova, PA 19085, USA
PD Dr. Gabriella Gelardini, Nadelberg 10, 4051 Basel, Schweiz
Prof. Dr. Joris Geldhof, Postfach 3101, 3000 Leuven, Belgien
Prof. Dr. Bernd Goebel, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Apl. Prof. Dr. Hermann-Josef Große Kracht, Hochschulstr. 3, 64289 Darmstadt
Prof. Dr. Dr. Elmar Güthoff, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Martin Hailer, Postfach 10 42 40, 69032 Heidelberg
Prof. Dr. Ansgar Hense, Adenauerallee 19, 53111 Bonn
Dr. Sascha Hinkel, Aegidiistr. 67, 48143 Münster
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Dr. Athina Lexutt, Karl-Glöckner-Str. 21, 35394 Gießen
Prof. em. Dr. Klaus Lüdicke, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Helmut Moll, Kardinal-Frings-Str. 1–3, 50668 Köln
Prof. Dr. Peter Müller, Bismarckstr. 10, 76133 Karlsruhe
Dr. Rita Müller-Fieberg, Arnold-Janssen-Str. 30, 53757 St. Augustin
Prof. Dr. Herbert Niehr, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Prof. Dr. Bernhard Nitsche, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Christoph Ohly, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Gregor Predel, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Prof. Dr. Michael Reder, Kaulbachstr. 31a, 80539 München
Prof. Dr. Josef Römelt, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Franz Sedlmeier, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Str. 10, 51702 Bergneustadt
Dr. Jürgen Strötz, Corneliusstr. 24, 80469 München
Ass.-Prof. Dr. Andreas Telser, Bethlehemstr. 20, 4020 Linz, Österreich
Dr. Christian Uhrig, Hohenzollernring 60, 48145 Münster
PD Dr. Dr. Andreas Weckwerth, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Prof. Dr. Thomas Zippert, Grete-Reich-Weg 9, 33617 Bielefeld
Dr. Regula M. Zwahlen, Av. de l'Europe 20, 1700 Freiburg, Schweiz

Impressum

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

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

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

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

© 2017 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X