theol UB

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 | 2017 | 113. Jahrgang

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

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 371

Grossman, Jonathan: Abram to Abraham. A Literary Analysis of the Abraham Narrative (Benjamin Ziemer)

Bezzel, Hannes: Saul. Israels König in Tradition, Redaktion und früher Rezeption (Bernd Willmes)

Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte, hg. v. Friedhelm Hartenstein / Konrad Schmid (Thomas Naumann)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 376

Finnern, Sönke / Rüggemeier, Jan: Methoden der neutestamentlichen Exegese. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (Stefan Eckhard)

Klein, Hans: Entwicklungslinien im Corpus Paulinum und weitere Studien zu Paulustexten, hg. v. Tobias Nicklas (Robert Vorholt)

Granados Rojas, Juan Manuel: La teología de la reconciliación en las cartas de san Pablo (Jordi Cervera i Valls)

Hoppe, Rudolf: Der erste Thessalonikerbrief. Kommentar (Eckart David Schmidt)

Theißen, Gerd / von Gemünden, Petra: Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators (Christfried Böttrich)

Kirchen- und Theologiegeschichte . . . . Sp. 385

Buc, Philippe: Heiliger Krieg. Gewalt im Namen des Christentums (Andreas Holzem)

Müller, Daniela: Frauen und Häresie. Europas christliches Erbe (Thomas Bauer)

Frenschkowski, Marco: Magie im antiken Christentum. Eine Studie zur alten Kirche und ihrem Umfeld (Josef Lössl)

Ziegler, Gabriele: Die Wüstenmütter. Weise Frauen des frühen Christentums (Adrian Schütte)

Concilium Universale Nicaenum Secundum. Band 3: Concilii Actiones VI–VII. Tarasii et synodi epistulae. Epiphanii sermo laudatorius. Canones. Tarasii epistulae post synodum scriptae. Appendix Graeca, hg. v. Erich Lamberz (Reimund Haas)

Kirsch, Mona: Das allgemeine Konzil im Spätmittelalter. Organisation – Verhandlungen – Rituale (Heribert Müller)

Mokry, Stephan: Kardinal Julius Döpfner und das Zweite Vatikanum. Ein Beitrag zur Biografie und Konzilsgeschichte (Thomas Schulte-Umberg)

Fundamentaltheologie / Religionsphilosophie . . . . . Sp. 396

Spiegelhalter, Eva: Objektiv evident? Die Wahrnehmbarkeit der Christusgestalt im Denken Hans Urs von Balthasars und Hansjürgen Verweyens (Thomas Alferi)

Coakley, Sarah: God, Sexuality, and the Self. An Essay „On the Trinity" (Sarah Delere)

Senn, Isabelle: Gottes Wort in Menschenworten. Auf dem Weg zu einer Theologie der performativen Verkündigung (Christoph Böttigheimer)

Breul, Martin: Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung (Bernhard Laux)

Streitfall Erlösung, hg. v. Klaus von Stosch / Aaron Langenfeld (Ulli Roth)

Dogmatik . . . . . Sp. 407

Im Gespräch mit der Welt. Eine Einführung in die Theologie, hg. v. Christine Büchner / Gerrit Spallek (Katharina Karl)

Rausch, Thomas P.: Systematic Theology. A Roman Catholic Approach (Gösta Hallonsten)

Barth Handbuch, hg. v. Michael Beintker (Benjamin Dahlke)

Wohlmuth, Josef: Theologie als Zeit-Ansage (Gregor Maria Hoff)

Gradl, Hans-Georg / Schaeidt, Mirijam / Schelhas, Johannes / Schübler, Werner: Glaube und Zweifel. Das Dilemma des Menschseins (Gunda Werner)

Religionswissenschaften . . . . . Sp. 415

Pummer, Reinhard: The Samaritans. A Profile (Gerhard Wedel)

Löser, Werner: Bausteine für eine Theologie der Religionen. Blicke und Schritte über die Grenzen (Klaus von Stosch)

Thurfjell, David: Det gudlösa folket. De postkristna svenskarna och religionen (Ulli Roth)

Ökumene / Interreligiöser Dialog . . . . Sp. 421

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

Das Menschenbild der Konfessionen. Achillesferse der Ökumene?, hg. v. Bertram Stubenrauch / Michael Seewald (Hermann Stinglhammer)

Damit sie alle eins seien. Programmatik und Zukunft der Ökumene, hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Hans Küng / Johanna Rahner (Miriam Rose)

Schöttler, Heinz-Günther: Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum (Bernd Schröder)

Christian Theology and Islam, hg. v. Michael Root / James J. Buckley (Klaus von Stosch)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 428

Derksen, Nicolaas / Mennen, Claudia / Tscherner, Sabine: Bibliodrama als Seelsorge. Im Spiel mit dunklen Gottesbildern. Ein Praxisbuch (Gudrun Lohkemper)

Kuratle, David / Morgenthaler, Christoph: Männerseelsorge. Impulse für eine gendersensible Beratungspraxis (Martin Denger)

Denger, Martin: Ohne Arbeit – ohne Sinn? Zur seelsorgerlichen Begleitung arbeitsloser Männer (David Kuratle)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 432

Zemanek, Josef: Die Deuteworte des Abendmahls im Kontext des Alten Testaments (Clemens Leonhard)

Wort des lebendigen Gottes, hg. v. Alexander Zerfaß / Ansgar Franz (Stefan Böntert)

Liturgia. Die Feier des Glaubens zwischen Mysterium und Inkulturation, hg. v. Martin Kirschner / Joachim Schmiedl (Martin Stuflesser)

Der sakrale Ort im Wandel, hg. v. Albert Gerhards / Kim de Wildt (Martin Lüstraeten)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 438

Sexualität neu denken?
Katholische Konstruktionen von Normativität

Von Stephan Goertz

Katholische Beiträge zur Sexualethik stehen im zweiten Jahrzehnt des 21. Jh.s unter dem Eindruck zweier Ereignisse. Das für die katholische Kirche in Deutschland einschneidende *annus horribilis* 2010 hat moralische Selbstgewissheiten erschüttert. Die bekannt gewordenen Fälle des sexuellen Missbrauchs von Kindern und Jugendlichen durch Priester und Ordensmänner und das erkennbare Unvermögen kirchlich Verantwortlicher, darauf angemessen zu reagieren, haben ein Bündel von Fragen provoziert. Bestehen systemische Zusammenhänge zwischen der kirchlichen Sexualmoral und dem Phänomen des Missbrauchs,[1] etwa hinsichtlich der Persönlichkeitsstruktur von Tätern? Fand das Leid der Opfer zu wenig Beachtung, weil das Geschehen mehr als die Sünde eines Klerikers gegen das Keuschheitsgebot denn als die das Opfer schädigende Tat gegen die sexuelle Selbstbestimmung beurteilt wurde?[2] Oder ist die Ursache für den Missbrauch anderswo zu suchen?[3] Bei der Homosexualität der Täter, weil vom Missbrauch in katholischen Institutionen zumeist männliche Heranwachsende betroffen sind?[4] Stehen die Missbrauchsfälle in einem Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Liberalisierung in Fragen der Sexualmoral seit der Mitte der 1960er-Jahre?[5] Wurden Taten erst in einem kulturellen Milieu möglich, in dem die bisher geltenden Schranken für sexuelle Kontakte gefallen waren? Das Spektrum der Vermutungen über Zusammenhänge zwischen Sexualmoral und Missbrauch ist denkbar breit.

Auf die unvermeidbar gewordene Auseinandersetzung mit Themen katholischer und gesellschaftlicher Sexualmoral war die kirchliche Morallehre schlecht vorbereitet. Ihr fehlten die Kategorien, um das Geschehene richtig einordnen zu können. Sie war verschwiegen, wenn es um die Sexualität des Klerus ging. Sie konnte die gesellschaftlichen Entwicklungen nicht differenziert bewerten, weil sie nur zwei Maßstäbe kannte: die Ehe zwischen Mann und Frau als den exklusiven Raum für legitime Sexualität und das Verdikt über empfängnisverhütende Praktiken. Moraltheologische Kritik an diesen beiden Setzungen gab es seit langem, galt jedoch als Ausdruck von Ungehorsam und fand lehramtlich kein Gehör.[6] Am ehesten waren Studien zur Geschichte der Sexual- und Ehemoral möglich (s. u. Anm. 19–22). Aber auch die historische Kontextualisierung und Relativierung vermeintlich ewiger Wahrheiten blieb ohne Auswirkungen auf die offizielle Verkündigung. Die seit den 1990er-Jahren der katholischen Kirche aufgenötigte Selbstkritik wurde von einer Reihe Moraltheologen als Chance begriffen, den anstehenden Prozess einer offenen innerkatholischen Debatte durch eigene Beiträge zu begleiten.[7]

Das zweite Ereignis, das dazu führte, sich der liegen gebliebenen Aufgabe einer kritischen Überprüfung katholischer Sexual- und Ehemoral anzunehmen, ist die von Papst Franziskus einberufene Bischofssynode der Jahre 2014/2015 über die Familie. Das anschließende nachsynodale Apostolische Schreiben *Amoris laetitia* (2016) ist hinsichtlich der erkennbaren Neugewichtung moraltheologischer Lehrstücke als ein Wendepunkt für die Moraltheologie bezeichnet worden.[8] In den Aussagen zu Sexualität, Ehe und Familie ist der Wille zur behutsamen Weiterentwicklung bisher scheinbar unverrückbarer Positionen unverkennbar.[9]

Die im Folgenden vorzustellende deutschsprachige Literatur katholischer Theologen zu Fragen menschlicher Sexualität steht im Kontext der beiden genannten Ereignisse. Der Blick richtet sich daher sowohl auf die eigene christliche und katholische Tradition als auch auf gesellschaftliche und kulturelle Entwicklungen unserer Gegenwart. Die Öffnung der innerkatholischen Debatte bewirkt eine erneute Sichtung und Befragung der eigenen Überlieferung als auch eine systematische Reflexion ihrer Normativität. Inmitten langfristiger Trends der gesellschaftlichen Entwicklung hin zu einerseits klaren Wertmaßstäben menschlicher Sexualität[10] (Gleichberechtigung, Selbstbestimmung, Gewaltfreiheit) und zu andererseits einem historisch neuen, gesellschaftlich ausdifferenzierten, marktförmigen Segment lustbetonter Sexualität[11] (die Stichworte lauten „Kommerzialisierung" und „Medialisierung") hat sich katholische Sexualethik zu den Kontingenzen ihrer eigenen Geschichte und den Konstruktionen ihrer Normativität reflexiv zu verhalten. Sie sollte weder von ihren Quellen und der sie prägenden Umwelt noch von gesellschaftlichen Entwicklungen und ihren Ambivalenzen unterkomplexe Vorstellungen haben. Nicht zuletzt steht sie vor der Aufgabe, ihre normativen Aussagen formal und inhaltlich vor dem Autonomieanspruch menschlicher Personalität zu rechtfertigen.

Eine zwiespältige Wirkungsgeschichte

Der Münsteraner Christentumshistoriker Arnold Angenendt unternimmt in seiner 2015 vorgelegten Schrift *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum* den ambitionierten Versuch eines geschichtlichen Abrisses christlicher Sexualmoral.[12] Es entspricht dem von Angenendt etablierten sozialgeschichtlichen Zugang zur Theologie und Praxis des Christentums, dabei auch nichtchristliche Phänomene einzubeziehen, gerade wenn es darum geht, die Spezifika der sich in den biblischen Schriften und der altkirchlichen Theologie entwickelnden Positionen zu erkennen.

Der Darstellung der historischen Etappen von der Antike bis zur Gegenwart sind zwei Kap. vorgeschaltet, die mit „Vorgegebenhei-

[1] Vgl. als Auftakt für die deutschsprachige Debatte: Konrad Hilpert: „Auch ein systemisches Problem? Sexueller Missbrauch und die Sexuallehre der Kirche", in: *Herder Korrespondenz* 64 (2010), 173–176. Zuvor schon: James F. Keenan: „Ethics and the Crisis in the Church", in: *Theological Studies* 66 (2005), 117–136; Norbert J. Rigali: „Moral Theology and Church Responses to Sexual Abuse", in: *Horizons* 34 (2007), 183–204; Brian F. Linnane: „The Sexual Abuse Scandal in the Catholic Church. Implications for Sexual Ethics", in: *A Just and True Love.* Feminism at the Frontiers of Theological Ethics. Essays in Honor of Margaret Farley, hg. v. Maura A. Ryan / Brian Linnane / Francine Cardman, Notre Dame 2008, 273–302.

[2] Vgl. Stephan Goertz: „Sexuelle Gewalt als individuelle Sünde gegen das sechste Gebot!? Marginalien zu blinden Flecken in der Moraltheologie", in: *Sexuelle Gewalt.* Fragen an Kirche und Theologie, hg. v. dems. / Herbert Ulonska, Münster 2010, 127–146; Stephan Ernst: „‚Ein Kleriker, der sich auf andere Weise gegen das sechste Gebot des Dekalogs verfehlt …'. Anmerkungen und Anfragen aus moraltheologischer Sicht", in: *Der Strafanspruch der Kirche in Fällen von sexuellem Missbrauch*, hg. v. Heribert Hallermann u. a., Würzburg 2012, 185–209.

[3] Vgl. Kathryn A. Dayle / Judith L. Alpert: „Hiding behind the Cloth: Child Abuse and the Catholic Church", in: *Journal of Child Sexual Abuse* 16 (2007), 59–74.

[4] Vgl. Michael R. Stevenson: „Understanding Child Sexual Abuse and the Catholic Church: Gay Priests are not the Problem", in: *Angles* 6 (September 2002), 1–6; Martin P. Kafka: „Sexual Molesters of Adolescents, Ephebophilia and Catholic Clergy: a Review and Synthesis", in: *Sexual abuse in the Catholic Church.* Scientific and Legal Perspectives, hg. v. Karl Hanson / Friedemann Pfäfflin / Manfred Lütz, Vatikanstadt 2004, 51–59.

[5] Vgl. Benedikt XVI.: „Ansprache beim Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie" (20.12.2010), in: *Acta Apostolicae Sedis* 103 (2011), 33–41, hier: 36f.

[6] Die das 20. Jh. durchziehende und weder ausgestandene noch aufgearbeitete Konfliktgeschichte zwischen Moraltheologie und Lehramt beim Thema „Sexualmoral" kann hier nicht näher beleuchtet werden.

[7] Vgl. Martin M. Lintner: *Den Eros entgiften.* Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik, Brixen/Innsbruck/Wien ²2012; *Zukunftshorizonte kirchlicher Sexuallehre*, hg. v. Konrad Hilpert, Freiburg 2011 (Quaestiones disputatae, 241); ders.: *Ehe, Partnerschaft, Sexualität.* Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik, Darmstadt 2015.

[8] Vgl. *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, hg. v. Stephan Goertz / Caroline Witting, Freiburg 2016 (Katholizismus im Umbruch, 4).

[9] Vgl. Herbert Schlögel: „‚Humanae Vitae' – nach den Bischofssynoden zur Familie und ‚Amoris Laetitia'", in: *Theologie der Gegenwart* 59 (2016), 299–312; Eberhard Schockenhoff: „Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? Zwei Lesarten des Nachsynodalen Schreibens ‚Amoris laetitia'", in: *Stimmen der Zeit* 235 (2017), 147–158. Zur jüngsten Debatte um *Humanae vitae*, die durch eine kritische Erklärung im Auftrag des britischen „Wijngaards Institute for Catholic Research" (August 2016) ausgelöst wurde, auf die eine Stellungnahme in Form einer „Affirmation of the Church's Teaching on the Gift of Sexuality" (Washington, September 2016) folgte, vgl. Stephan Ernst: „Der lange Schatten von ‚Humanae vitae'", in: *Herder Korrespondenz Spezial*: Kinder, Kinder. Ethische Konflikte am Lebensanfang (2017), 17–21.

[10] Zusammenfassend: Axel Honneth: *Das Recht der Freiheit.* Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin 2011, 252–317.

[11] Vgl. Sven Lewandowski: *Sexualität in den Zeiten funktionaler Differenzierung*, Bielefeld 2004.

[12] *Angenendt*, Arnold: *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum.* Von den Anfängen bis heute. – Münster: Aschendorff 2015. 324 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–402–13146–6.

ten" (11–26) und „Sonderphänomene" (27–36) überschrieben sind. Gleich auf den ersten Seiten macht Angenendt deutlich, dass er sich von undifferenzierten Pauschalurteilen über die christliche Tradition abgrenzen will, seien sie kritisch oder affirmativ. Weder sollten heutige Wertvorstellungen „auf das emotionelle und sexuelle Leben früherer Zeiten" (12) projiziert werden, noch sollte man vergessen, dass das, was uns heute als „normal" erscheint, Ergebnis „eines langen Geschichtsprozesses" (12) ist. Wenn etwas für den Menschen normal erscheint, dann die Geschichtlichkeit seiner Lebensweisen. Dies gilt auch für die drei humanwissenschaftlich eruierten Hauptaspekte menschlicher Sexualität: die Dimensionen der Lust, der Fortpflanzung und der Beziehung. „Alle drei Punkte sind in unterschiedlicher Weise historischen Wandlungen unterworfen gewesen." (13) Zu den unbedingt zu beachtenden Vorgegebenheiten zählen nach Angenendt bestimmte „biologisch-soziologische Einengungen" (13), die in erster Linie die weibliche Sexualität betreffen. Immer wieder erinnert Angenendt an die Folgen der in vergangenen Zeiten und in Teilen der Welt noch heute zu beklagenden hohen Müttersterblichkeit bei Schwangerschaft und Geburt und einer „unkalkulierbaren Kindersterblichkeit" (14). Hier liege eine Ursache für die Frühverheiratung der Mädchen und die Asymmetrien im Geschlechterverhältnis. Liebe könne unter diesen Umständen erst in der Ehe nachwachsen. Solange Sexualität für die Frau etwas vital Riskantes ist, ist an „Gleichartigkeit der Ehepartner" (14) kaum zu denken. Die nackte physische Überlegenheit des Mannes, eine „blanke Ungerechtigkeit der Natur" (21), verschlimmert die Situation für die Frau. „Der Mann konnte und kann sie vergewaltigen, sich dabei sexuell befriedigen, ohne weitere Folgen für ihn." (15) Neben der erlittenen Gewalt droht der Frau eine ungewollte Schwangerschaft sowie gesellschaftliche Ächtung, sollte sie nicht verheiratet sein. Um sie zu schützen, werden die Mädchen und Frauen von den Männern „verwahrt" – was sich erst ab gewissen Standards an öffentlicher Sicherheit ändern kann. Das sittlich verpflichtende historische Großprojekt ist nach Angenendt folglich die *Zivilisierung der männlichen Sexualität* (15). Aber es geschieht in allen patriarchalen Epochen und Kulturen zunächst das Gegenteil: Das weibliche Geschlecht wird geringgeschätzt, ja verachtet. Misandrie wird erst neuzeitlich zu einem Thema.[13] Ein zweiter sozialhistorischer Faktor ersten Ranges ist die *arrangierte Ehe*, die die Braut zum Objekt eines Tauschprozesses werden lässt. Zu den Vorgegebenheiten des theologischen Nachdenkens über Sexualität zählt für Angenendt die Einsicht, dass die Sexualität und das Geschlechterverhältnis tiefgreifend historisch und kulturell bedingte Phänome sind. Normative Vorstellungen entpuppen sich als soziokulturelle Konstrukte (22). Gleichberechtigung hat daher viel mit dem Abbau „medizinischer, mentaler und religiöser" (21) Barrieren zu tun, auf die Frauen in ihrem Leben stoßen. Ist Sexualität derart überformbar und sind Frauen unter bestimmten Bedingungen derart vulnerabel, dann sind strenge Normierungen anthropologisch und sozialgeschichtlich nachvollziehbar.

Unter den „Sonderphänomenen" ist die frühe Institution des Ahnenkultes zu erwähnen, bei der nur durch einen Sohn die Familienkontinuität zu garantieren war. In patrilinearen Erbfolgesystemen kommt es ebenfalls auf die Geburt eines Sohnes an. Die geschichtlichen Auswirkungen der christlichen Relativierung der Bluts-Abstammung durch den Gedanken der Geist-Abstammung werden von Angenendt mit Peter Sloterdijk u. a. als weitreichend beurteilt. Die christliche Gotteskindschaft sprengt die Grenzen der Blutsverwandtschaft (28f). Eine enorm negative Wirkung entfaltet hingegen die *Pollutio*, die „Befleckung" durch Menstruation, Geburt, Samen – also durch sexuelle Phänomene. So wird die Frau zur „ersten Quelle der Unreinheit" (30) und „obendrein religiös-kultisch zurückgesetzt, da Kultakte immer sexuell unbefleckte ‚reine Hände' erfordern" (30). Nur wenn die „Religion die Frömmigkeit bevorzugt und weniger die Riten, […] vermögen Frauen am ehesten wie Männer Gleichartiges" (35). Bedenkt man die biblische Ethisierung von Reinheit und Unreinheit, wirkt die Feststellung Angenendts umso erschreckender: „In der katholischen Moral galt und gilt die ‚Selbstbefleckung' als von der Kommunion ausschließende schwere Sünde." (31) Das Ausmaß der mit der Pollutio-Vorstellung einhergehenden Sanktionierung und Disziplinierung von Sexualität kann nach der Lektüre des Buches von Angenendt gar nicht überschätzt werden. Eine Reihe der Vermeidungsimperative christlicher Sexualethik sind ohne sie nur schwer zu erklären.

In zwölf jeweils kompakten Kap.n kondensiert Angenendt aus einschlägigen und weniger bekannten Quellen sowie der relevanten Forschungsliteratur verschiedener wissenschaftlicher Provenienz für die historischen Etappen eine Reihe von Hauptthesen, die jeweils „Am Ende" noch einmal zusammengefasst werden. Eingeschobene Beispiele oder längere Quellenzitate verleihen der schnörkellosen Darstellung Anschaulichkeit und exemplarische Vertiefung. Der Bogen reicht von der Antike bis zur sexuellen Revolution. Angenendt vermeidet es, sich in Einzelheiten zu verlieren. Ihm kommt es auf die großen historischen Linien an, die sich durchtragenden langfristigen Motive, die Wirkungsgeschichten von Vorstellungen und die bis heute spürbaren Ambivalenzen der christlichen Überlieferung. Dahinter steht die Frage nach einer möglichen sozialhistorischen Apologie des Christentums. Dieses Projekt hat Angenendt bereits in der Vergangenheit beim Thema „Toleranz und Gewalt" verfolgt. Beim Thema der „Sexualität" das humanisierende Potential der Tradition zu identifizieren, stellt eine nicht geringe Herausforderung dar, bedenkt man etwa die schon erwähnte Last der Pollutio-Vorstellung. Und nicht nur das. Angenendt benennt auch die aus seiner Sicht weiteren Verengungen der christlichen Sexualmoral. Das weibliche „Natur-Schicksal" findet biblisch ein Echo: „Unter Schmerzen gebierst du Kinder. Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird dich beherrschen." (Gen 3,16) Die atl. Auskünfte über die vormundschaftliche Ehe sind ernüchternd, Reproduktion erscheint als zentrale Aufgabe, es gibt rabiate Reinheitsgebote, gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen (Angenendt spricht durchgängig von Homosexualität) finden keine Billigung, den Frauen wird der „Sündenfall" und seine Folgen vorgehalten (Sir 25,24; 1 Tim 2,13). Im NT macht Paulus „bei Ehebruch und Homoerotik […] einen Rundumschlag" (61). (Dass Paulus „Lesbismus" verurteilt habe, ist jedoch exegetisch strittig; der „widernatürliche" Verkehr der Frauen in Röm 1,26 bezeichnet vermutlich empfängnisverhütende Praktiken.[14]) Das „allübliche Gemeinschema von männlicher Oberhoheit" (66) bleibt bis zur Moderne bestimmend. In der christlichen Antike steht die eheliche Sexualität bei vielen Kirchenvätern im Bann der Sünde. Ehelosigkeit gilt als religiöses Ideal. Die augustinische Konzeption produziert einen tiefen Argwohn gegenüber der Sexualität (74–78). Erlösung wird zur Erlösung von der versklavenden sexuellen Lust und ihrer Macht – so natürlich sie auch ist. Ausgleichend wirken allein die bekannten Güter der Ehe. Der späte Augustinus verdüstert die menschliche Sexualität für Jh. e. Sie gilt ihm nicht nur als Straffolge der Sünde Adams, sie „steckt in der biologischen Menschennatur selbst: Was geboren wird, ist Sündenfleisch, das mit persönlich angerechneter Schuld behaftet ist." (77) Fatal wirkt sich eine Psalmstelle aus: „Denn ich bin in Schuld geboren; in Sünde hat mich meine Mutter empfangen." (Ps 51,7) Diesem pessimistischen biblischen „Leitfossil" (78) bleibt auch Martin Luther noch verhaftet (157). Die frühmittelalterliche Theologie zeigt sich in einem Zwiespalt: auf der einen Seite die besondere Wertschätzung der Ehe als Abbild der Vereinigung von Christus und der Kirche, auf der anderen Seite die fortdauernde Verdächtigung des ehelichen Sexualaktes mit simplifizierender Zuspitzung durch Gregor den Großen, für den kein Sexualakt wegen der ihn begleitenden Lust ohne Sünde sein konnte. Drastisch negativ waren die Urteile über die gleichgeschlechtliche Sexualität, Ehebruch wurde hart diszipliniert (90ff), die Verurteilung der Pollutio wirkt ungebrochen fort. Im Hochmittelalter kommt es zu Neuerungen: Bei Hugo von Sankt Victor erscheint die Ehe als „gegenseitige Liebeshingabe der Herzen" (99); das Konsensprinzip wird verteidigt und gilt als Wegbereiter der „gattenzentrierten Ehe"; die Lust wird von Thomas in aristotelischer Tradition als naturgemäß toleriert, freilich in den Grenzen der natürlichen ehelichen Zwecke. Sexualität jenseits der natürlichen Bestimmung der Zeugung gilt als sündhaft. Neben dem Mainstream kommt es zu ersten „diskursive[n] Verbindung[en] von Liebe und Ehe" (134). Im 15. und 16. Jh. zeigen sich im bisherigen Regelwerk erste Risse. Zugleich endet mit der nun „üblich werdenden physischen Bestrafung der Sexualvergehen […] ein wesentliches Stück altkirchlicher Gewaltlosigkeit" (154). Der jansenistische Rigorismus revitalisiert die Verdammung der sexuellen Lust, zumal wenn Selbstbefleckung droht. „Eheliche Liebe und menschliche Geschlechtlichkeit sind nicht aufeinander bezogen." (176) Auch die Aufklärung bleibt unentschieden: Die Ehe wird emotionalisiert, Onanie und Homosexualität werden perhorresziert (182–185). Erst im 19. Jh. etabliert sich in der Breite die

[13] Vgl. Christoph Kucklick: *Das unmoralische Geschlecht.* Zur Geburt der negativen Andrologie, Frankfurt 2008.

[14] Vgl. zuletzt Michael Theobald: „Paulus und die Gleichgeschlechtlichkeit. Plädoyer für einen vernünftigen Umgang mit der Schrift", in: *„Wer bin ich, ihn zu verurteilen?"* Homosexualität und katholische Kirche, hg. v. Stephan Goertz, Freiburg 2015, 53–88, hier: 73f.

„Liebe als Passion" (Luhmann), als romantische Liebe. Erst jetzt wird individuelle Autonomie in der intimen Beziehung zum Wert (188). Partnerschaftlichkeit wird zum neuen Ideal. Zugleich herrscht, so Angenendt, ein humanisierender Antihedonimus, insofern der Mann zur Selbstbeherrschung angehalten und Sexualität an personale eheliche Liebe gebunden wird. Auf der Kehrseite gelten Masturbation und Homosexualität weiterhin als abnorm: „Die Sexualität behielt dämonische Züge." (193) Prüderie war zweckmäßig, weil es für die Frauen keine wirksamen Verhütungsmittel gab. Voreheliche Jungfräulichkeit galt allgemein und noch lange als „Ehrensache" (196). Wie verhielt sich die katholische Moraltheologie zu dieser Entwicklung? Sie wiederholte die Verdikte über die ungeordneten Weisen außerehelicher oder ehelicher Sexualität. Das Romantische der (ehelichen) Liebe und der darin gelebten Sexualität kommt, bis auf wenige Ausnahmen, über einen langen Zeitraum nicht vor (197). Erst im 20. Jh. finden Moraltheologen wertschätzende Worte für die geschlechtliche Hingabe in der Ehe. Dass sich die Verurteilung der Selbstbefleckung bis weit ins 20. Jh. hinein im Katholizismus demoralisierend geltend macht, steht für Angenendt außer Frage: „Das Onanie-Verbot bestimmte total das Leben in den kirchlichen Internaten, den Ordensschulen und Priesterseminaren [...]. Bei der Priesterweihe sollte die Onanie ausgestanden sein." (208) Es entstand ein demütigender Teufelskreis (Drewermann): Die schöpfungswidrige Sünde führt mit Naturnotwendigkeit zu Traurigkeit und Apathie. Am Ende: „Die katholische Sexualmoral blieb rigide." (209) Die Gläubigen wurden im Beichtstuhl nicht selten in Sachen des sechsten Gebotes zum Bekenntnis vermuteter Sünden gedrängt.

Epochal sind die sozialen und ideellen Umbrüche nach dem Zweiten Weltkrieg: die Proklamation der Menschenrechte, die Emanzipationsprozesse, die Zurückdrängung der Mütter- und Kindersterblichkeit in vielen Teilen der Welt und dann v. a. als neues Verhütungsmittel die Pille: „Sie machte den Sexualverkehr physisch folgenlos. Das wirkte, zumal für die Frauen, befreiend." (211) Damit brechen Gründe für die alten Restriktionen in sich zusammen. Die romantische Liebe wird zum „Welt-Exportartikel" (211). Dadurch gerät die traditionelle Morallehre erheblich unter Druck; in der Moraltheologie kommt es zu ersten vorsichtigen Anfragen. Zugleich ist zu konstatieren: „Angesichts des allzeit argwöhnischen Lehramtes griff eine Unaufrichtigkeit um sich." (213) Das Geschriebene musste nicht das Gedachte wiedergeben. Trickreich konnten Bestätigungen von Lehraussagen Neues transportieren. So las etwa Herbert Doms aus *Casti connubii* von Pius XI. eine Verbindung von ehelicher Liebe und ehelicher Sexualität heraus (214). Angenendt würdigt Doms als den Moraltheologen, der sich nicht nur von Augustinus zu emanzipieren beginnt, sondern als studierter Zoologe das alte Argument der naturwidrigen Samenvergeudung aushebelt.[15] Auf dem Zweiten Vatikanum schlägt sich erstmalig lehramtlich die neue Semantik der romantischen Liebe nieder. Die Klärung der drängenden Frage der Empfängnisverhütung wird dem Konzil jedoch entzogen. *Humanae vitae* „beschwört" bei aller Wertschätzung der personalen Liebe dann abermals „die rechte Ordnung der Natur des Eheaktes" und wiederholt die klassischen Gebote. Anders als die Moraltheologie, die heute die Liebes- und Bindungsfähigkeit von Homosexuellen anerkennt (221), bleibt das Lehramt bei seiner undifferenzierten Verurteilung der gleichgeschlechtlichen Sexualität.

Angenendt fragt, ob die Kirche nicht die einschlägigen biblischen Stellen (etwa Röm 1,26f) „übergehen" könne, wie sie es heute ja auch hinsichtlich paulinischer Aussagen zur Rolle des Mannes in der Ehe tue. (*Amoris laetitia* ist beim Thema der „Homosexualität" inzwischen genauso verfahren.) Offensiver könnte man darauf hinweisen, dass sich eine ethische Verurteilung von Homosexualität im Rahmen einer personalen Beziehung exegetisch keineswegs nahelegt. Erst unter der Überschrift „Die 68er" kommt Angenendt dann sehr kurz auf den sexuellen Missbrauch in der katholischen Kirche zu sprechen (225f). So angemessen es ist, die offensichtlich gewordenen Irrungen einer vermeintlich freien Sexualität zu benennen, die sich gegenüber der Pädophilie schillernd verhält, so dürftig sind die wenigen Zeilen des Vf.s an dieser Stelle. Weder geht es nur um Pädophilie im strengen Sinne, noch sind die genannten „minimalen" Zahlen gut fundiert. Die bekannten Studien aus den USA oder Irland finden keine Erwähnung.[16] Überlegungen zu möglichen systemischen Zusammenhängen werden nicht angestellt. Pointierter spricht Angenendt Mängel der lehramtlichen Erstarrung in der Sexualmoral an (226–228): Der zeitliche Abstand zwischen ersten sexuellen Erfahrungen und Eheschließung ist in der Gegenwart historisch unvergleichbar groß, er beträgt in westlichen Gesellschaften häufig mehr als ein Jahrzehnt. Warum wird von Natur aus unfruchtbare eheliche Sexualität komplett anders bewertet als ein homosexueller Akt? (Unverständlich bleibt, warum Angenendt den sittlich entscheidenden Unterschied zwischen homosexuellen und pädophilen Akten in die Form einer Frage kleidet, vgl. 228.) Wie kann es sein, so die „direkte" Frage an das Lehramt, dass die Falschexegese von 1 Kor 6,9 (die die „Weichlinge" als Onanisten interpretiert) „unkorrigiert" bleibt (228)?

In seinem resümierenden Schlusskap. (239–245) plädiert Angenendt für eine historische Selbstaufklärung der Moraltheologie, denn Sexualität und Moral sind historische Phänomene. Noch einmal wird an die mit der Sexualität verbundene „brutale Gefährdung" der Frau und ihre „soziale Zurücksetzung" erinnert (240), ebenso wie an die sexuellen Nöte der vielen auf Grund sozialer Zwänge Unverheirateten. Als Historiker ist Angenendt Skeptiker, was die fortdauernde Geltung sexualmoralischer Standards betrifft (240f). Der einfache Rekurs auf den Willen Gottes oder die Rechte der Menschen werde nicht genügen, um humane Verhältnisse zu stabilisieren. Das lehre der Blick in die Geschichte. Romantische Liebe in gleichberechtigten Beziehungen benötige bestimmte zivilisatorische und psychologische Dispositionen, die nicht naturwüchsig gegeben seien. Anachronistisch erscheint das „römisch-päpstliche Lehramt" (242), das noch immer im Kern eine „scholastische Sexuallehre" tradiere. Zusammenfassend kulminiert nach Angenendt die christliche Geschichte „in zwei Punkten, einmal in den Auswirkungen des Satzes: ‚Die Zustimmung macht die Ehe', und zum anderen in der rigiden Einschränkung der Lust" (243). Darum bleibe es verwunderlich, dass „die romantische Liebe eine Hervorbringung des Christentums ist" (244). Die Verwunderung verblasst, wenn man sich mit Angenendt Innovationen der biblischen Überlieferung vor Augen hält, auch wenn das Bild insgesamt „extrem schillert" (65): Durch Gen 1,27 wird die schöpfungstheologische Gleichwertigkeit der Geschlechter fundiert (53); die Ehe zwischen Mann und Frau wird mit der Liebe Gottes zu seinem Volk verglichen, was dem Mann „die Initiative zur Versöhnung aufdiktier[en]" kann (54); das Hohelied bezeugt auf unverkrampfte Weise die erotischen Wonnen; Reinheitsvorstellungen werden bereits atl. und dann vollends bei Jesus, der keine unreinen Frauen mehr kennt, spiritualisiert (57ff); Jesu Wort zur Ehescheidung schärft für beide Geschlechter ethische Ansprüche ein; von Jesus ist kein Wort zum besonderen Rang der biologischen Fruchtbarkeit überliefert (59f); in der sexuellen Vereinigung realisiert sich bei ihm die Ehe (60). Paulus verlangt für den sexuellen Vollzug die „wechselseitige Verfügbarkeit" (61). Der schroffe Paternalismus erfährt erste Korrekturen. Ein ausdrückliches Verbot nichtehelicher Sexualität ist ntl. nicht bezeugt. In der Gewinnung des Heils gibt es keine Zurücksetzung der Frau gegenüber dem Mann. In der Antike sei der „eigentliche Schub, den das Christentum in die Ehe brachte [...] das ‚ein-Fleisch-werden', verstanden als Vereinigung in der Liebe" (79; vgl. 69). Damit knüpft die christliche Theologie an stoisches Hochethos an. Die besondere Wertschätzung der Jungfräulichkeit konnte für Frauen einen regelrechten Autonomiegewinn bedeuten, weil sie sich auf eine religiös legitimierte Weise dem Geflecht zwischen Sexualität und männlicher Herrschaft zu entziehen vermochten (80).

In der dem Rez.en vorliegenden ersten Auflage fällt u. a. auf: *Familiaris consortio* wird als Enzyklika präsentiert (218), in den Anmerkungen (274) korrekt als Apostolisches Schreiben; die dritte Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche* wird in die 1980er-Jahre vorverlegt (220); die Methode der „natürlichen" Familienplanung wird in *Humanae vitae* nicht „empfohlen" (218), sondern als allein „rechtmäßig" beurteilt; eine Eingangspassage (28f) wird am Ende (243f) über eine halbe S. wörtlich wiederholt.

Der hohe Verdichtungsgrad, mit dem Angenendt die Fülle seines Materials auf knapp 240 S. präsentiert, engt naturgemäß den Raum für ausgefaltete Diskussionen ein. Das Buch kann und will die Beschäftigung mit der Spezialliteratur nicht ersetzen. Seine Stärke liegt im Mut zum Längsschnitt und im Plädoyer für eine soziokulturelle Perspektive auf die Geschichte christlicher Sexualmoral. Angenendts Schrift ruft

[15] Vgl. dazu Konrad Glombik: *„Zweieinigkeit"* – Herbert Doms (1890–1977) und sein Beitrag zum personalistischen Eheverständnis, Münster 2016.

[16] *The Nature and Scope of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests and Deacons in the United States 1950–2002*, hg. v. John Jay College of Criminal Justice (2005), abgerufen wurde: http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/The-Nature-and-Scope-of-Sexual-Abuse-of-Minors-by-Catholic-Priests-and-Deacons-in-the-United-States-1950–2002.pdf (letzter Abruf: 2.5.2017); *Report by Commission of Investigation into Catholic Archdiocese of Dublin* (2009), abgerufen wurde: http://www.justice.ie/en/JELR/Pages/PB09000504 (letzter Abruf: 2.5.2017).

der kirchlichen Morallehre die Geschichtlichkeit von Sexualität und Sexualmoral ins Gedächtnis. Angesichts des bei allen Ambivalenzen positiven Beitrags der christlichen Tradition für die Disziplinierung von gewaltförmiger Sexualität und der Stärkung der Gleichwertigkeit der Geschlechter erscheinen lehramtliche Kämpfe um einen historisch gewachsenen Normenkatalog als geradezu selbstdestruktiv.

Normativität autonomer Liebe

Von der Veränderlichkeit unserer Vorstellungen von Sexualität, Liebe und Ehe handelt auch die zweite hier zu besprechende Monographie des Münchener Moraltheologen Christof Breitsameter. Sie trägt den einprägsamen Titel *Liebe – Formen und Normen*.[17] Auch wenn Breitsameter mit Angenendt die Überzeugung teilt, dass eine Untersuchung der Diskurse über Sexualität und Liebe die multidisziplinäre Analyse ihrer gesellschaftlichen und geschichtlichen Kontexte erfordert, unterscheiden sich beide Darstellungen doch erheblich. Den Moraltheologen interessieren nicht nur die historischen Konstellationen der zahlreichen, zuweilen „maßlosen" (7) Normierungen der Liebe in der Vielzahl ihrer uns historisch begegnenden Formen, also der Zusammenhang zwischen Gesellschaftsstruktur und Liebessemantik (Luhmann); es geht ihm aus systematischer Perspektive auch um heute tragfähige normative Begründungen. Damit sind die drei Hauptteile des Buches umrissen: Analyse der sozialen „Vorgaben" (Kap. III, 29–127), der literarischen „Zugaben" (Kap. IV, 128–265) und schließlich systematische „Betrachtung" (Kap. V, 266–401). Das Theologische begegnet in der Lektüre zunächst in Textanalysen als historisches Material. In systematischer Hinsicht setzt Breitsameter ganz auf einen modernen Begriff von „Liebe", demgegenüber das Theologische nicht als obskur bleibender „Gegenentwurf" (19) inszeniert werden soll. Die Idee Gottes soll vielmehr in der Selbstreflexivität von Liebe begrifflich geschärft werden (393–401).

Den soziokulturellen Analysen wird ein kurzes Kap. (20–28) zur „Natur der Liebe" vorangestellt, also zu ihrem „biologischen ‚Unterbau'" (20). Mit Helen Fischer unterscheidet Breitsameter drei „emotionale Systeme im Gehirn" (20) mit je spezifischen, nicht notwendig verknüpften Aufmerksamkeiten: die sexuelle Lust (*lust*), die Anziehung (*romantic love*) und die Verbundenheit (*attachment*). Evolutionär bildet sich ein biologischer „Schaltkreis für monogame Verbundenheit zwischen Mann und Frau" (21) heraus. Dieser wird mit der Bedeutung eines männlichen Partners für den Schutz und die Ernährung von Mutter und Kind in Beziehung gesetzt (22). Auch für Freundschafts- und Nächstenliebe sind eine „biologische Basis" (23) anzunehmen. Solche möglichen Handlungs*ursachen* sind von Handlungs*gründen* zu unterscheiden, andernfalls würden wir das Sollen reduktionistisch auf ein Sein zurückführen. Menschen sind ein „Amalgam von Natur und Kultur" (26), daher ist die „Biologie der Liebe" zu berücksichtigen, auch um uns selbst in unseren Ambivalenzen besser zu verstehen; sobald es aber um Moral geht, kommen „evaluative Zusatzannahmen" (27) ins Spiel. Fazit: „Insofern besitzt die Liebe als kulturelle Lebensform eine naturale Basis, ohne ‚natural fixiert' zu sein." (28) Als kulturell versteht sich eine Lebensweise in dem Moment, wo sie die Erfahrung von Alternativen macht. Wer sich vergleicht, setzt das eigene als „Kultur". Um aber der damit geschaffenen Kontingenz zu entkommen, wird die eigene Kultur auf ein „nicht-kontingentes Fundament" (29) gestellt – und das ist in der Antike (und in weiten Teilen der Christentumsgeschichte) die Natur. Wird dieser Prozess durchschaut, ist es um die fraglose Normativität der Natur geschehen. Die Normativitäten der kulturellen Ebene stehen in Beziehung zu gesellschaftlichen Vorgaben. Da sich die „interessantesten Beobachtungen" (30) dann machen ließen, wenn es zu gesellschaftlichen Umbrüchen kommt, wenn also vormals stabile Formen und Normen sich wandeln, finden die Transformationen von der Antike zum Mittelalter (31–87) und vom Mittelalter zur Neuzeit (88–127) besondere Beachtung. In seiner Bilanz der ersten Transformation weist Breitsameter auf den selten reflektierten Umstand hin, dass in den einfachen Gesellschaften der biblischen Welt von „universal oder kategorisch geltenden Regeln […] nicht die Rede sein" (80) kann. Dies gilt auch für die Scheidung und Wiederheirat regelnden biblischen Aussagen, wodurch sich das Christentum von der paganen Umwelt unterscheidet. Die konkreten Lebenswirklichkeiten werden moralisch geordnet, aber nicht im Modus kategorisch geltender, abstrakter sittlicher Prinzipien. Daher erscheint die herkömmlich sehr strenge theologische Vorstellung von der Unauflöslichkeit der Ehe zumindest biblisch als unpassend (80–82). Anders als in der antiken Umwelt, die sexuelle Mäßigung als Ausdruck einer sich selbst beherrschenden Freiheit empfand, gehört zum Christentum früh „eine immer intensivere Problematisierung des Begehrens, in dem man das ursprüngliche Mal der gefallenen Natur sah" (47). Zugleich erfährt die eheliche Sexualität von Mann und Frau durch den Hinweis auf die Verbindung zwischen Christus und der Kirche eine ethische Wertschätzung, die im exklusiv christlichen Anspruch mündet, Sexualität sei allein im Rahmen der Ehe und mit der Absicht der Zeugung von Nachkommenschaft gerechtfertigt (59, 84). So pendelt die frühchristliche Haltung zwischen rigorosen Abwertungen (und entsprechenden kirchlichen Sanktionierungen) der sinnlichen Lust und der funktionalen Rechtfertigung ehelicher Sexualität. Das Konsensprinzip stärkt die Freiheit und Gleichstellung der Gatten und mindert den Einfluss der Familie – und der Kirche, die ihren Einfluss über neue Normen zu sichern versucht (83). „Der Preis war allerdings das Abdrängen der sinnlichen zugunsten der geistigen Liebe und ein Auseinandertreten von Liebe und Sexualität." (87) Die zweite Transformation gilt der Neuzeit, deren Merkmale Breitsameter im engen Anschluss an Luhmann und die Modernität funktional differenzierter Gesellschaft herausarbeitet. Die Liebe emanzipiert sich von den ihr von außen angetragenen Kalkülen ökonomischer oder politischer Art. Es gibt auch kein (über-)natürliches Telos des Begehrens mehr. Die Liebenden erkennen sich wechselseitig als Liebende an. Passionierte Liebe wird nun positiv bewertet, sie wird zur Erwartung an die Liebe, sie will – so dann ausdrücklich im Ideal der „pure relationship" (Giddens) – „Gleichheit und Freiheit" (104). Nicht das Begehren wird problematisiert, sondern seine Nichterfüllung. Liebe wird im 19. Jh. „als Ehegrundlage freigesetzt, das heißt als autonomes soziales System etabliert" (107). Dabei wird Individualität erwartet und produziert, zwei „individuell erlebende Ich[s]" vereinigen sich. Zugleich, das ist die neue Konstante, wird Liebe als Liebe in ihrer Vergänglichkeit erfahren (Temporalisierung der Liebe). Entweder ist Liebe aufrichtig, oder sie ist gescheitert. Man kann sich ihrer nie definitiv sicher sein. Breitsameter lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, was das bedeutet: „Diese Unsicherheit ist im Grunde nur um den Preis der Liebe komplett zu überwinden." (112) Eine Neubestimmung erfährt auch das Verhältnis von Sexualität und Liebe. Sexualität wird aufgewertet, weil sie zur Basisfunktion von Liebe wird. Das romantische Liebeskonzept beruht auf der Vorstellung, „Ehe, Liebe, Intimität und Sexualität, die lange Zeit als unvereinbar galten, zur Synthese bringen zu können" (123). Heute wird das Zerbrechen dieses Junktims konstatiert. Die Autonomisierung der Sexualität, die sich ebenfalls differenzierungstheoretisch erklären lässt, wird von Breitsameter jedoch nicht eigens thematisiert – womöglich auch einfach deshalb nicht, weil viele Phänomene einer kommerzialisierten Sexualität mit Liebe wenig zu tun haben.

Mit dem ersten, vornehmlich (wissens-)soziologisch argumentierenden Teil sind die sich verändernden Formen und Normen der Liebe in den europäischen Gesellschaften verständlich gemacht worden. Die auf diese Weise gewonnenen Einsichten in die „erstaunlichen Wandlungen" (128) werden im zweiten Hauptteil (Kap. IV: „Kultur der Liebe") „mentalitätshistorisch" (ebd.) angereichert. Nun werden das „Reden und Schreiben über die Liebe", also Theorien und Rechtfertigungsdiskurse beobachtet. Dabei zeige sich ein Dreischritt von der Diskreditierung über die Rehabilitierung bis zur Feier der sinnlichen Liebe. Die in den Blick genommenen Epochen folgen der bekannten Anordnung: Antike, Mittelalter, Neuzeit und Moderne.

Gleich zu Beginn der ersten Station (Antike) formuliert Breitsameter die pointierte These, dass die christliche Theologie keineswegs eine „Synthese von biblischer Theologie und paganer Philosophie", sondern in „Wirklichkeit […] eine Enteignung dieser beiden Diskurskulturen" hervorgebracht habe (129). Dabei sei die „affektive wie die sinnliche Dimension der Liebe diskreditiert" (ebd.) worden. „Beides ist der Bibel fremd." (ebd.) Die christliche Theologie verforme die philosophische Skepsis gegenüber Sexualität in Missachtung. Sexualität – so schon Foucault – ist bei antiken Autoren Gegenstand einer selbstreflexiven Selbstsorge (138). Durch Aristoteles wird die geschichtsträchtige Unterscheidung zwischen Begehrens- (ἔρως) und Freundschaftsliebe (φιλία) in das Denken über die Liebe eingeführt (141). In der Bibel begegnet uns ein „religiös-moralisch qualifiziert[er]" (148) Liebesbegriff (ἀγάπη), der die „Liebe Gottes zur Welt und zum Menschen, die antwortende Liebe des Menschen zu Gott und die Liebe des Menschen zum Menschen als Zeugnis der menschlichen Liebe zu Gott" (148) integriert. Indem Augustinus die Liebe (*caritas*) im „ordo amoris" von ihrem Wesensziel (der Gottesliebe) her denkt,

[17] *Breitsameter*, Christof: *Liebe – Formen und Normen*. Eine Kulturgeschichte und ihre Folgen. – Freiburg: Herder 2017. 447 S., geb. € 39,99 ISBN: 978–3–451–37627–6.

bleibt für die sinnliche Liebe (*cupiditas*) „kaum noch Platz" (162). Sie richtet sich auf ein unwürdiges Ziel, auf Körperliches statt auf Geistiges. So wird „die Liebe endlicher Wesen […] degradiert" (168). „Die sexuelle Lust darf nur als Mittel zum Zweck der Erzeugung von Nachkommen dienen." (170) Zu „semantisch gleichermaßen subtil[en] wie bahnbrechend[en]" (173) Veränderungen kommt es erst durch die Hochmittelalterliche Theologie. Bei Thomas ist die Liebe „die allen Leidenschaften zugrunde liegende Leidenschaft. Ihre Vorbedingung ist, auch was die Liebe zwischen Personen betrifft, eine ‚connaturalitas' im Verhältnis der Partner zueinander, ihr Füreinandersein im Sinn der Ergänzung: die Liebe zielt auf Überwindung der Zweiheit durch Vereinigung" (177), von der körperlichen bis zur geistigen. Damit ist die Gutheit des Sexualaktes sowie die ihn begleitende Begehrlichkeit und Lust theologisch (endlich) anerkannt (180f). „Für Augustinus darf die Lust nicht bejaht (und erst recht nicht erstrebt) werden, weil ihre Gutheit bestritten wird. Für Thomas von Aquin darf die Lust bejaht, allerdings nicht erstrebt werden, eine inkonsequente Bestimmung, die auf eine bleibende Ambivalenz in der Haltung zur sinnlichen Liebe hindeutet." (182f) So schnell löst sich das Denken nicht vom augustinischen Erbe. Zu Innovationen kommt es erst auf dem Weg der literarischen Fiktion. Die das traditionelle Keuschheitsideal verteidigende Kirche und Theologie verlieren daraufhin – bis heute! – ihre angestammte „normschöpfende Funktion" (185). Liebe soll sinnlich und geistig zugleich sein dürfen. Und noch eine zweite Weichenstellung ist mit der mittelalterlichen Dichtung verbunden: Die Liebe wird an ihre eigene Normativität und nicht an die der gesellschaftlichen Instanzen (Familie, Religion, Politik, Wirtschaft) gebunden (190). Sie wird autonom. Der Liebe genügt, „dass man liebt" (190). Aber wie kommt es zur Liebe? Die neue Antwort: Indem zwei unverwechselbare Individuen durch die „Liebe auf den ersten Blick" auf unerklärliche, unbegreifliche Weise zusammengeführt werden (197). Möglich ist dies vorerst nur in der Fiktionalität. Die Verhältnisse sind noch lange andere. An Dante zeigt Breitsameter, wie die „traditionelle Normativität der Liebe an ihr Ende" (200) kommt – und die Sinnlichkeit (wieder) zu Ehren. Boccaccio folgt dieser Rehabilitierung des sexuellen Begehrens und integriert es in die wechselseitige, modern gesprochen: menschenwürdige Liebe zwischen Mann und Frau (212). In der Bilanz ist ein Gewinn aufgeklärter Reflexivität zu konstatieren: „Es gibt nichts Ursprüngliches, es gibt keine ursprüngliche Liebe, und es gibt keinen ursprünglichen Fall, von dem aus jede Liebe als defizitär erscheinen muss. Es gibt nur unterschiedliche gesellschaftliche und geschichtliche Prägungen von Liebe, und wo diese kontingente Verschiedenheit invisibilisiert werden soll, wird von einer Natur gesprochen, die von jeder Kultur unberührt ist und normativ aufgeladen wird." (214f) Intersubjektivität tritt an die Stelle einer Metaphysik der Natur. Im „Zustand der Humanität" (217) ist Liebe eine Liebe gleicher und freier Individuen, die sich selbst – von innen – dem „Gesetz der Liebe" (ebd.) beugen. „Der Liebe ist alles erlaubt, allerdings nur aus Liebe." (220) Goethes *Werther* stellt 1774 die traditionelle Moral auf den Kopf: Nicht die Liebe ohne Ehe ist Sünde, sondern die Ehe ohne Liebe (231). Hegel bringt die neuen Verhältnisse auf den Begriff. „Die Liebenden konstituieren […] wechselseitig die Beziehung der Liebe." (249) Breitsameter zitiert (250) aus der *Phänomenologie des Geistes*: „Sie *anerkennen* sich als *gegenseitig sich anerkennend*." Die Lektüre der literarischen Zeugnisse schließt mit der These, Liebe werde „in der modernen Literatur – nicht ausschließlich, jedoch maßgeblich – als Vorstellung von Einsamkeit modelliert" (253), exemplarisch bei Robert Musil und Thomas Mann. Ist Liebe letztlich unwahrscheinlich? Weil sie sich nicht (mehr) organisieren lässt? Auf jeden Fall wird sie zum Problem des individualisierten Individuums. Einsamkeit ist die Kehrseite einer Liebe, die auf die freie Anerkennung eines Anderen angewiesen ist. Die Kulturdiagnose endet skeptisch.

Der dritte Teil des Buches (Kap. V, 266–401) unternimmt eine Klärung und systematische Bestimmung der verschiedenen Formen der Liebe aus der Perspektive einer philosophischen Ethik: „Sinnliche Liebe", „Selbstliebe", „Nächstenliebe", „Liebe: ein Gefühl?", „Reziproke Liebe" und schließlich „Gottesliebe". Von diesen argumentativ äußerst dichten sechs Abschnitten soll im Folgenden lediglich der erste zur Sprache kommen – denn der hat es moraltheologisch in sich. Die traditionelle theologische Degradierung der sexuellen Lust habe zu ihrer Verzweckung geführt, denn nur im Dienst ihr äußerlicher Ziele (Fortpflanzung, Heilmittel gegen die Begehrlichkeit) wurde sie als legitim erachtet. Dem wird entgegengehalten:

> „Eine Sicht, die sich dieser Tradition entwinden wollte, müsste die sinnliche Liebe so konzipieren, dass sie sowohl bejaht als auch angestrebt werden darf. Das setzt ein normatives Verständnis voraus, nach dem die Wahl der Ziele der individuellen Bewertung, die Wahl der Mittel der dividuellen Bewertung unterwirft. Wird ein Ziel individuell so erstrebt, dass darin dividuell zugestandene Mittel in Anspruch genommen werden, kann die daraus folgende Handlung ethisch als gerechtfertigt gelten." (267)

Die Zielwahl wird nicht länger objektiv normiert – sinnliches Begehren „darf (letztes) Ziel sein" (ebd.). Breitsameter bezeichnet seinen eigenen Versuch zur sinnlichen Liebe (271–287) als ein „Gedankenexperiment". Er möchte überlegen, „was der normative Gehalt einer Liebe sein kann, die sich allein auf sich selbst und nicht auf eine Institution, und mag sie noch so sinnvoll erscheinen, gründet" (269) – die auch durch kein Naturrecht oder *ius divinum* im herkömmlichen Sinne mehr normiert wird, bei der Begehrens- und Freundschaftsliebe „verschmelzen" (270); kurz: die der Liebe selbst traut und „dem ihr entgegengebrachten Misstrauen" (ebd.) misstraut. Was lässt sich unter dieser Maßgabe moralisch zum sexuellen Begehren sagen? Wie kann und soll es „kultiviert" (271) werden? Dass passionierte Liebe von Ambivalenzen durchzogen ist, wird seit der Antike reflektiert. Die Antwort auf die Frage nach einer vernunftgemäßen Liebe besteht in der Moderne in der Hinwendung zum Subjekt. Liebe legt sich Selbstbeschränkungen auf, weil ihr Objekt ein anderes Subjekt ist. Ist es möglich, so lautet Breitsameters Frage, nicht nur von einer werthaften Haltung der Achtung des geliebten Anderen, sondern auch des Begehrens zu sprechen? Was wäre das Kriterium? Zur Beantwortung dieser Fragen greift er auf die von Ronald de Sousa getroffene Unterscheidung zwischen „konsumatorischem und ludischem Begehren" zurück (277). Jenes findet sein Ziel in seinem Ende, dieses in der unbestimmten Dauer. Sexualität umfasst beide Weisen des Begehrens. Sieht die Morallehre als ersten Zweck der Sexualität die Fortpflanzung an, reduziert sie die sexuelle Aktivität auf das konsumatorische Begehren. Hart formuliert wird aus einem wertvollen Spiel eine nützliche Arbeit (278). Breitsameter sieht in diesem Fall eine in „ethischer Hinsicht unzulässig verzweckende Perspektive eingenommen" (ebd.), die auch naturteleologisch nicht gerettet werden kann. Moralische Ziele lassen sich nicht aus Naturphänomenen ableiten. Menschliche Sexualität hat – von Natur aus – „mehr mit einer spielerischen als mit einer geund verbrauchenden Aktivität gemein" (279). Wir sind fähig, in der Sinnenfreude unser Gegenüber als Person zu behandeln. So kommt es zum einen zur Forderung,

> „dass jede sexuelle Aktivität immer auch ludisch, nie nur konsumatorisch realisiert werden soll, zum anderen, dass ihr konsumatorischer Charakter anders als ihr ludischer, ethisch nicht gefordert werden kann. Der ludische Charakter darf ohne den konsumatorischen, der konsumatorische hingegen nicht ohne den ludischen sein." (ebd.)

Und weiter:

> „Kaum sinnvoll erscheint es auch, von einer sexuellen Beziehung insgesamt, also auf Dauer, die Erzeugung von Nachkommenschaft zu fordern, was ja einer unzulässigen Degradierung der ausschließlich ludisch gelebten (und ethisch gerechtfertigten) Sexualität gleichkäme." (ebd.)

Das sind in ihrer ethischen Klarheit moraltheologisch noch immer selten zu hörende und lehramtlich nach wie vor unerhörte Sätze. Vom Ansatz einer Anthropologie und Ethik der Autonomie her sind sie zwingend. Nicht weniger wegweisend formuliert Breitsameter seinen Begriff einer „minimalen Ehe" (280–286).

In ihrem institutionellen Minimalsinn, „nämlich als gegenseitig anerkannte Regel wechselseitiger Achtung" (281), sei die Ehe autonom und jedes über das Minimum hinausgehende Moment bleibe ein kontingentes. „Das gegenseitige Gebundensein in der Liebe anzuerkennen, ist für endliche Wesen Zeichen menschlicher Würde." (ebd.) Wer objektive Maßgaben – die Naturordnung oder ein göttliches Gesetz – geltend macht, verdinglicht die Liebe.[18] Die Ehe personalisiert und stabilisiert die wechselseitige Wertschätzung, „welche das sexuelle Begehren nicht gewährleisten kann" (ebd.). Ersetzen oder garantieren kann die Ehe die Liebe jedoch nicht, sie bleibt in diesem Sinne unverfügbar. Zwar können Paare für ihre Liebe „Sorge tragen" (282), sich zu ihren Gefühlen füreinander verhalten, aber die Liebe kann im letzten nicht intendiert werden – man kann nicht beschließen, sich zu lieben. Die sexuelle Lust, die lange Zeit als Gefahr für die „wahre Liebe" galt, ist in der Moderne zum „Beweis für authentische Liebe" (283)

[18] Vgl. zum Begriff der „Verdinglichung" Peter L. Berger / Thomas Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit.* Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt ^{5}1977, 94–98: „Verdinglichung ist die Auffassung von menschlichen Produkten, *als wären* sie etwas anderes als menschliche Produkte: Naturgegebenheiten, Folgen kosmischer Gesetze oder Offenbarungen eines göttlichen Willens. Verdinglichung impliziert, dass der Mensch fähig ist, seine eigene Urheberschaft der humanen Welt zu vergessen […]." (95)

geworden. Sie wird – zugespitzt – vom notwendigen Übel zum notwendigen Gut. Nur angedeutet bleibt die Umkehrung des Verhältnisses von Liebe und Sexualität – die Sexualität jenseits der Liebe (284), das sexuelle Begehren, welches sich selbst oder eine andere Person verzweckt, wenn also Geben und Nehmen nicht mehr wechselseitig sind. Noch einmal seien die beiden Erstprinzipien wiederholt: „Vom sexuellen Begehren kann […] nur gefordert werden, dass es sich zwecklos realisiert." (286) Die Funktion der Ehe besteht „allein darin, sexuell basierte Beziehungen auf ein Verhältnis wechselseitiger Achtung und Wertschätzung zu beschränken" (287).

Breitsameters Buch ist ein in mehrfacher Weise ungewöhnliches Werk aus der Feder eines Moraltheologen. Zunächst gelingen ihm einprägsame Formulierungen für die von ihm untersuchten Formen und Normen der Liebe, allem voran der Wandel von der *Liebe als Derivat der Ehe* hin zur *Ehe als Derivat der Liebe* (268, 282 u. ö.). Einprägsam macht er deutlich, dass der misstrauische Blick auf das mögliche Scheitern von Liebe „zwangsläufig die Liebe selbst" vermeidet und „ihr Surrogate" vorzieht (270). Diesem Misstrauen gegenüber empfiehlt er misstrauisch zu sein. Die Überlegungen sind in ihren Rekonstruktionen konsequent wissenssoziologisch angelegt, die soziologische Differenzierungstheorie leitet die Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung. Ein ergänzender Blick auf eine Wissens- oder Religionssoziologie des Katholizismus und des ihn über lange Zeit beherrschenden Naturrechtsdenkens, das bei Breitsameter seinen ethischen Kredit verspielt hat, wird hingegen nicht geboten. Für die katholische Morallehre über Sexualität, Liebe und Ehe bedeuten die von Breitsameter entwickelten normativen Forderungen in ihrer Entschiedenheit und konsequent autonomen Begründung eine Herausforderung ersten Ranges. Zwar wird auf jede Anwendungsfrage verzichtet, aber für jeden, der den Gedankengang nachvollzieht, liegen die Konsequenzen auf der Hand. Die kritischen Bemerkungen gegenüber den Verzweckungen der Sexualität und den Abwertungen sinnlicher Lust in der Christentumsgeschichte sind unmissverständlich. Dass die Bestimmung einer minimalen Ehe nicht mehr von der Liebe zwischen Mann und Frau spricht, hat selbstverständlich Auswirkungen auf die Bewertung gleichgeschlechtlicher intimer Liebesbeziehungen, zu denen das Erlebnis sexueller Sinnenfreude gehört. Lehramtliche Aussagen zum Thema des Buches finden sich auf keiner Seite. Dies könnte man als Strategie einer Konfliktvermeidung interpretieren. Oder aber – was nur eine Vermutung ist – als Beleg für die Überzeugung des Vf.s, dass es beim tradierten Normenkatalog um auszumusternde Positionen geht. Das wäre eine feinsinnige Delegitimierung durch Nichtbeachtung. Allerdings betrifft die Nichtbeachtung auch die moraltheologischen Fachkollegen. Im üppigen Literaturverzeichnis findet sich keine moraltheologische Arbeit der letzten Jahrzehnte. Zitiert werden lediglich die bekannten moralhistorischen Studien der 1940er- bis 1960er-Jahre (J. Fuchs[19], M. Müller[20], J.T. Noonan[21], J.G. Ziegler[22]). Diese Fehlanzeige stellt dem eigenen Fach ein niederschmetterndes Zeugnis aus. Denkerische Anregungen scheint sich der Vf. jedenfalls nicht mehr aus der eigenen Zunft zu versprechen. Das ist sicher dem Umstand geschuldet, dass es wenige Moraltheologen gibt, die so konsequent wie Breitsameter in ihren Arbeiten das Programm einer Selbstaufklärung von Normativität verfolgen, um deren autonome Begründung freizulegen. Dazu wird eine beeindruckende Fülle an soziologischen, philosophischen, theologischen und kulturwissenschaftlichen Studien aus dem deutschen und angelsächsischen Sprachraum rezipiert. Da die Arbeiten von Angenendt und v. a. von Hubertus Lutterbach zur Geschichte christlicher Sexualmoral[23] indes nicht einbezogen werden, fällt eine Kategorie unter den Tisch, die, wie wir gesehen haben, die von Breitsameter kritisierte Abwertung der sinnlichen Lust ganz wesentlich bedingt hat: die Pollutio. Die systemtheoretisch geschulte gesellschaftliche Draufsicht interessiert sich bei Breitsameter weniger für die konkrete sozialgeschichtliche Ebene, die von Angenendt so stark gemacht wird. Insofern ergänzen sich die beiden Arbeiten in ihren historischen Abschnitten. Auf eine in moraltheologischen Kontexten seltene und gründliche Weise widmet sich Breitsameter in seinem kulturgeschichtlichen Teil der Interpretation von Literatur und Musik. Die Passage über die Liebe in Mozarts Opern – vielleicht *„das* große" Thema bei Mozart überhaupt – erstreckt sich über zehn Seiten (218–228) und bietet kenntnisreich eigenständige Deutungen an, wie man sie in einem theologischen Werk nicht vermutet. Die hier und an anderen Stellen – etwa bei der Thomas-Mann-Lektüre – erkennbare Freude und Fähigkeit präziser Interpretation ist imponierend. Das zu Tage tretende kulturelle Interesse ist erstaunenswert – wer möchte da noch langweilige Theologie lesen? Noch ein Wort zu den systematischen Teilen, die hier nicht vorgestellt werden und die ein „Buch im Buch" bilden. Die philosophischen Reflexionen über Selbst-, Nächsten- und Gottesliebe, über menschliche Gefühle und moralische Gründe und eine Reihe weiterer Aspekte von Liebe sind äußerst elaboriert und verlangen dem Leser einiges an Vorbildung ab. Die Auseinandersetzung mit den von Breitsameter diesbezüglich erarbeiteten Positionen muss von Anderen an anderer Stelle geleistet werden. Sie würde den Rahmen der Fragestellung dieses Beitrages sprengen.

Aus dem Gleichschritt. Moraltheologie diesseits und jenseits der Apologetik

Im Schlepptau der Bischofssynoden 2014 und 2015 sind zahlreiche Sammelbände zum Themenkreis Sexualität, Liebe, Ehe und Familie produziert worden, von denen die Mehrzahl der hier anzusprechenden sechs Bände aus den Jahren 2014 und 2015 aus Studientagen oder Vorlesungsreihen hervorgegangen ist; zwei Bände sind in der Reihe *Theologie kontrovers* des Herder-Verlages erschienen.[24] Sämtliche Bände stehen ersichtlich in einem konkreten weltkirchlichen und theologischen Diskussionszusammenhang. Die früh erfolgte Fokussierung auf die Frage der Wiederverheirateten führt zu einer Reihe von exegetischen, historischen und systematischen Erörterungen, die in Erinnerung rufen, was seit Jahren von den Beteiligten zu diesem Thema gesagt wird. Viele Texte bieten eine gute Zusammenschau der jeweiligen Diskussionsaspekte, eher wenige gehen in die Tiefe einer fachwissenschaftlichen Auseinandersetzung, wie z. B. der quellengesättigte, instruktive siebzigseitige (!) Beitrag *Roland Kanys* über „Ehescheidung und Wiederverheiratung im antiken Christentum"[25], der im Ergebnis die von Walter Kasper[26] gezeichnete Linie bestätigt und festhält: „Die *Ecclesia catholica* der Antike hat sich im Allgemeinen nicht als Kirche der Perfekten inszeniert." (96) An diesem Beitrag wird man in der Diskussion nicht mehr vorbeikommen. Auch die bündigen Klärungen zum Ehedekret des Konzils von Trient durch *Franz Xaver Bischof* sind hier zu nennen.[27] Systematische Relevanz hat die exegetische Beobachtung von Gerd Häfner, dass ntl. Normierungen im Bereich von Ehe und

[19] Josef Fuchs: *Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin*, Köln 1949.

[20] Michael Müller: *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*, Regensburg 1954.

[21] John T. Noonan: *Empfängnisverhütung.* Geschichte ihrer Bewertung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht, Mainz 1969.

[22] Josef Georg Ziegler: *Die Ehelehre der Pönitential-Summen von 1200 bis 1350.* Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie, Regensburg 1956. Zu nennen wären sicher auch: Karl-Heinz Kleber: *De Parvitate Materiae in Sexto.* Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Regensburg 1971 sowie Bruno Schlegelberger: *Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr.* Die Stellung der katholischen Moraltheologen seit Alphons von Liguori, Remscheid 1970.

[23] Vgl. Hubertus Lutterbach: „Gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten. Ein Tabu zwischen Spätantike und Früher Neuzeit?", in: *Historische Zeitschrift* 267 (1998), 281–311; ders.: *Sexualität im Mittelalter.* Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts, Köln 1999; ders.: „Sexualität macht unrein? Eine christentumsgeschichtliche Vergewisserung", in: *Stimmen der Zeit* 225 (2007), 31–43.

[24] *Leitbild am Ende?* Der Streit um Ehe und Familie, hg. v. Bernhard Laux / Konrad Hilpert. – Freiburg: Herder 2014. 311 S. (Theologie kontrovers), brosch. € 16,99 ISBN: 978–3–451–34192–2; *Ehe – Familie – Kirche.* Biblische Überlieferung, historische Entwicklungen, aktuelle Perspektiven, hg. v. Franz Xaver Bischof / Christoph Levin. – Wiesbaden: Berlin University Press 2015. 358 S., geb. € 34,00 ISBN: 978–3–7374–1314–5; *Theologie der Liebe.* Zur aktuellen Debatte um Ehe und Familie, hg. v. Hans Langendörfer / Olivier Ribadeau Dumas / Erwin Tanner. – Freiburg: Herder 2015. 188 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–451–34928–7; *Ehe und Familie.* Die „anthropologische Frage" und die Evangelisierung der Familie, hg. v. Stefan Mückl. – Berlin: Duncker & Humblot 2015. 179 S. (Soziale Orientierung, 24), kt € 59,90 ISBN: 978–3–428–14728–1; *Zerreißprobe Ehe.* Das Ringen der Katholischen Kirche um die Familie, hg. v. Ulrich Ruh / Myriam Wijlens. – Freiburg: Herder 2015. 320 S. (Theologie kontrovers), kt € 19,99 ISBN: 978–3–451–34254–7; *Freiheit und Bindung.* Zur Ambivalenz menschlicher Sexualität, hg. v. Berthold Wald. – Paderborn: Bonifatius 2015. 249 S., brosch. € 22,90 ISBN: 978–3–89710–510–2; vgl. ferner: *Ehe und Familie.* Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive, hg. v. George Augustin / Ingo Proft, Freiburg 2014.

[25] Roland Kany: „Ehescheidung und Wiederverheiratung im antiken Christentum", in: *Ehe – Familie – Kirche*, hg. v. Bischof / Levin (a. a. O.), 36–106.

[26] Vgl. Walter Kasper: *Das Evangelium von der Familie.* Die Rede vor dem Konsistorium, Freiburg 2014.

[27] Franz Xaver Bischof: „Das Ehedekret des Konzils von Trient", in: *Ehe – Familie – Kirche*, hg. v. Bischof / Levin (a. a. O.), 147–170.

Familie auf die Vorstellungen ihrer Adressaten „Rücksicht nehmen“[28], um überhaupt Plausibilität zu erlangen. Verglichen mit der gesellschaftsstrukturell fundierten Einordnung biblischer Gebote bzgl. der Ehescheidung durch Breitsameter erscheint die Behauptung des Exegeten *Thomas Söding*, dass uns „wenn irgendwo, dann hier die Kategorie des *ius divinum*“[29] begegnet, vorschnell. Selbst aus einer „ungewöhnlich breite[n] Jesustradition“ (ebd.) als solcher lässt sich nicht der mit dem Begriff des *ius divinum* assoziierte sittliche Geltungsstatus herleiten. Für die moralische Bewertung sexueller Beziehungen jenseits der sakramentalen Ehe grundlegend ist die von *Eva-Maria Faber* geforderte größere Aufmerksamkeit für die biographische Individualität von Personen. Theologische „Totalitätsvorstellungen“[30] – etwa in der Form eines statischen Ehebandes oder der Vorstellung einer vollkommenen Hingabe – verfehlten das Prekäre der Liebe und der Ehe. Geht es in der Ehe um personale Haltungen, dann ist in ihr nichts erzwingbar (75). Der Frage, wie Theologie angesichts des Scheiterns und dem Ende von Liebesbeziehungen sprachfähig bleiben kann, widmet sich *Hans-Joachim Sander*.[31] Die Scheidung dogmatisch auszuschließen und nur den Weg der Annullierung anzubieten beweise „Ressentiments gegen die Gewissensentscheidung zur Trennung“ (187). Sanders Alternative lautet: die „Qualität des Sakramentes […], scheitern zu können“ (189), anerkennen und doch von der Präsenz Gott sprechen (im Idiom von Sander: es geht um einen theologischen „Andersort“, 196). Ehen müssten scheitern können, denn „Menschen können Gott nicht an sich zwingen, auch mit Liebe nicht“ (199). Gott könne sich aus menschlichen Beziehungen, die er verbunden hat, auch zurückziehen. Daher der Untertitel seines Aufsatzes: „Was Gott getrennt hat, daran muss sich der Mensch nicht ketten“. Bei den Formulierungen ist freilich Vorsicht geboten. Die Initiative zur Verbindung wie zum Rückzug darf nicht als Geheimnis des göttlichen Willens konzipiert werden.

Die Ambivalenzen und Dilemmata, die die Liebe nach ihrer Emanzipation von den alten sozialen und moralischen Umklammerungen begleiten, kommen bei *Markus Knapp* zur Sprache.[32] Er plädiert seit längerem dafür, theologisch an der menschlichen Sehnsucht nach Anerkennung anzusetzen. Kirchliche Normen sollten „auf eine […] Hermeneutik der Liebe hin transparent bleiben“ (100) – ohne dass dies von Knapp dann sexualethisch ausbuchstabiert würde. In der Moderne sind Christen angekommen – so *Philippe Bacq* –, wenn sie sich in Fragen der individuellen Lebensführung kaum noch „um die Normen der Kirche […] kümmern“[33], sondern ihrem – wenn man diesen klassischen Begriff hier verwenden möchte – „Gewissen“ im Sinne der eigenen moralischen Urteilsfähigkeit folgen. Kann sich der Katholizismus unter diesem Vorzeichen „mit der freiheitlichen Gesellschaft versöhn[en]“?[34] Der Erfurter Moraltheologe *Josef Römelt* möchte diese Frage gerne bejahen. Voraussetzung dafür sei, den alten naturrechtlichen Gedanken, die Einzelnen müssten sich zur Erlangung ihres Glücks lediglich in die Gesetze der von Gott gegebenen Schöpfungsordnung „einschwingen“, in seiner „Schlichtheit“ zu überwinden (227). Das neue Leitbild der sexuellen Selbstbestimmung bewertet Römelt mit skeptischer Vorsicht, wohl auch, weil bei ihm Selbstbestimmung als „radikale“ (228) oder „persönliche“ (231) Selbstbestimmung erscheint, der gegenüber dann zu Recht existierende moralische Verantwortlichkeiten eingeklagt werden. Gerne teilte man Römelts Zuversicht:

> „Die katholische Kirche respektiert die zutiefst persönliche Entscheidung, die Menschen innerhalb des kompliziert gewordenen Lebenszusammenhangs heute gerade im Blick auf die Gestaltung von Sexualität, Liebe und Partnerschaft treffen müssen.“ (232)

Will man moralisch relevante Unterschiede zwischen Lebensformen bestimmen, dann genügt es nicht mehr, sich auf die sexuelle Dimension zu fixieren. Das zeigt *Bernhard Laux*, der eine differenzierte Kriteriologie entlang der von Habermas getroffenen Unterscheidung zwischen einem pragmatischen, ethischen und moralischen Vernunftgebrauch entwickelt. „Es geht bei der sozialethischen Analyse von Lebensformen […] um ein Mehr oder ein Weniger an Lebensmöglichkeiten, an Freiheit und an Verwirklichungschancen, die sie mit sich bringen“[35] – so lautet sein Fazit. Die Defensive, in die die katholisch-lehramtliche Familiendefinition durch die ihr zugrunde liegenden sexualethischen Vorgaben geraten ist, wird auch von *Markus Vogt* kritisiert.[36] Lebensformen jenseits der katholischen Norm erscheinen daraufhin vorrangig als defizient.

Die beiden für die lehramtliche Sexualmoral bis zu Benedikt XVI. maßgeblichen Enzykliken *Casti connubii* (1930) und *Humanae vitae* (1968) werden in zwei Beiträgen detailliert behandelt. In beiden Fällen wird der Einfluss eines einzelnen Theologen auf die päpstliche Lehre rekonstruiert: der von Franz Hürth, das war für *Casti connubii* nicht unbekannt, und der von Karol Wojtyła, das ist für *Humanae vitae* nach wie vor wenig präsent. Das in *Casti connubii* wirkende hermeneutische Prinzip („*Gott hat die Ehe als Schöpfer von Mann und Frau geschaffen und zugleich durch göttliche Gesetze, verkündet von Gott durch die Natur bzw. Jesus Christus, vollendet geregelt.*“[37]) wird von *Peter Hünermann* als Einfallstor für einen „theologische[n] Fundamentalismus“ bezeichnet, der „die biblischen Grundlagen in grob simplifizierender Weise verzeichnet“ (52) und alle historischen Differenzen übergeht. Hünermann demonstriert, wie das Lehramt seine eigene Position selbstreferentiell absichert. In einer „persönlichen Schlussbemerkung“ wird die Kollision des der offenen theologischen Debatte ausweichenden Magisteriums „mit einem allgemeinen theologischen Bildungsniveau“ (73) konstatiert. (Leider weist der Aufsatz eine Reihe von Fehlern im Drucksatz auf. Womöglich ist es ebenfalls dem Zeitdruck der Aktualität zuzuschreiben, dass im Inhaltsverzeichnis ein nicht abgedruckter Beitrag angekündigt wird.) Verdienstvoll ist, dass der lehrreiche Aufsatz von *Michael J. Barberi* und *Joseph Selling* über den Anteil von Karol Wojtyła an der Entstehung von *Humanae vitae* von Ulrich Ruh ins Deutsche übersetzt und so einer größeren Leserschaft zugänglich gemacht worden ist.[38] Die Vf. identifizieren vier Grundprinzipien von *Humanae vitae* (Untrennbarkeit von liebender Vereinigung und Fortpflanzung [Untrennbarkeitsprinzip]; die Treue zum Plan Gottes; die Unterscheidung zwischen erlaubten und unerlaubten Methoden der Geburtenkontrolle; Konsequenzen der „künstlichen“ Methoden) und belegen durch Textvergleiche den entscheidenden Anteil Wojtyłas an deren Formulierung. V. a. das von ihm kreierte – und damit weder traditionelle noch beständige (111) – Untrennbarkeitsprinzip hat die Lehre auf Jahrzehnte beherrscht. In der Folge von *Humanae vitae* kommt es lehramtlich zu einem nur schwer nachvollziehbaren Verständnis von sexuellen Akten, die „offen für Fortpflanzung“ sind, weil damit auch solche Akte gemeint sind, die nur das „nachahm[en], was unter anderen Umständen in eine Empfängnis mündet“ (110). Die kirchliche Morallehre habe sich auf unsicheres theologisches Gelände begeben, als sie anfing zu behaupten, „wir würden Gottes Schöpfungsplan mit moralischer Gewissheit auf der Grundlage *symbolischer Spekulation* kennen“ (101). Die Einordnung der Empfängnisverhütung in die Kategorie der „in sich schlechten“ Handlungen (wie das „intrinsically evil“ des englischen Originals besser zu übersetzen ist, vgl. 106) führt die theologische Fundamentalmoral „in Sackgassen“, da nun jede Theorie an ihrer Konformität zur Normenfeststellung von *Humanae vitae* bemessen wird. Die Kritik an den theologischen Grundlagen des Untrennbarkeitsprinzips und die

[28] Gerd Häfner: „Ehe und Familie im Zeugnis des Neuen Testaments“, in: *Leitbild am Ende?*, hg. v. Hilpert / Laux (a. a. O.), 59–72, hier: 71.

[29] Thomas Söding: „Geschieden – und wieder vereint? Wege im Licht katholischer Theologie“, in: *Zerreißprobe Ehe*, hg. v. Ruh / Wijlens (a. a. O.), 187–223, hier: 190.

[30] Eva-Maria Faber: „Das Geschenk des eigenen Lebens. Überlegungen zu einer Theologie der Biographie“, in: *Theologie der Liebe*, hg. v. Langendörfer / Ribadeau Dumas / Tanner (a. a. O.), 64–84, hier: 70.

[31] Hans-Joachim Sander: „Beziehungen enden. Was Gott getrennt hat, daran muss sich der Mensch nicht ketten“, in: *Leitbild am Ende?*, hg. v. Hilpert / Laux (a. a. O.), 183–207.

[32] Markus Knapp: „Gott, die Liebe und die Kirche“, in: *Leitbild am Ende?*, hg. v. Hilpert / Laux (a. a. O.), 87–101.

[33] Philippe Bacq: „Die christliche Tradition und der Wandel der Familie“, in: *Zerreißprobe Ehe*, hg. v. Ruh / Wijlens (a. a. O.), 13–26, hier: 14.

[34] Josef Römelt: „Zweite Ehe und Kommunionempfang. Aspekte einer Gewissensentscheidung“, in: *Zerreißprobe Ehe*, hg. v. Ruh / Wijlens (a. a. O.), 225–243, hier: 226.

[35] Bernhard Laux: „Nichteheliche Partnerschaften und Ehe – Oder: Kann man Lebensformen bewerten?“, in: *Leitbild am Ende?*, hg. v. Hilpert / Laux (a. a. O.), 149–166, hier: 163.

[36] Markus Vogt: „Ethische Maßstäbe und aktuelle Gerechtigkeitslücken der Familienpolitik in Deutschland“, in: *Ehe – Familie – Kirche*, hg. v. Bischof / Levin (a. a. O.), 305–333, hier: 308f.

[37] Peter Hünermann: „*Revolutionierung der Ehe*“. Theologiegeschichtlich-systematische Reflexionen und Konsequenzen für das kirchliche Lehramt, in: *Zerreißprobe Ehe*, hg. v. Ruh / Wijlens (a. a. O.), 45–78, hier: 52 (Herv. i. Orig.).

[38] Michael J. Barberi / Joseph Selling: „Die Entstehung von Humanae Vitae und die Sackgasse in der theologischen Fundamentalmoral“, in: *Zerreißprobe Ehe*, hg. v. Ruh / Wijlens (a. a. O.), 79–117. Erstveröffentlichung unter dem Titel „The Origin of Humanae Vitae and the Impasse in Fundamental Theological Ethics“, in: *Louvain Studies* 37 (2013), 364–389. Vgl. auch Joseph A. Selling: *Reframing Catholic Theological Ethics*, Oxford 2016, 15–27.

Rekonstruktion seiner Vorgeschichte erfolgen mit dem Ziel, für die Wandelbarkeit der Lehre zu sensibilisieren.

Konträr zu dem Programm einer sich ihrer eigenen historischen Genese wie hermeneutischen Vorentscheidungen reflexiv verhaltenden Theologie agiert der von Stefan Mückl herausgegebene Sammelband über *Ehe und Familie*, der auf eine Studientagung der kirchenrechtlichen Fak. an der Päpstlichen Univ. Santa Croce in Rom zurückgeht. Die deutsche Übersetzung ist als Band 24 in der von Anton Rauscher, Stefan Mückl und Arnd Uhle verantworteten Reihe *Soziale Orientierung* erschienen. Die einzelnen Beiträge werden durch die „Theologie des Leibes" von Johannes Paul II. eingenordet. Die Glaubenslehre „zu Dogma und Moral" sei „das feingegliederte Endergebnis eines langen Entwicklungsprozesses kirchlicher Reflexion über das Evangelium"[39]. Letztlich ist im Katechismus alles gesagt. Der Band hat die Ambition, die anthropologischen und theologischen Grundlagen – die Wahrheit dessen, was objektiv wirklich „ist" – der definierten und „umfassend [...] von Johannes Paul II. ausgearbeitet[en]"[40] Lehre „erneut darzulegen"[41]; anders als Papst Franziskus, der nicht das Ziel verfolge, „abermals das zu bekräftigen, was bereits im Katechismus der Katholischen Kirche hinreichend klar und verbindlich definiert wurde"[42]. Diese Nichtbekräftigung hat, so wird im Band deutlich, jedoch keine Auswirkungen auf die eigene Hermeneutik. Soll nun aber explizit die Position von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. wiederholt werden, überrascht es nicht, dass die Beiträge zu keinen neuen Erkenntnissen führen. Wissenswert ist immerhin der Nachweis[43], dass sich Benedikt XVI. in seiner Ansprache an die Römische Rota im Jahr 2007 (*Acta Apostolicae Sedis* 99 [2007], 86–91) den Begriff der „Rechtsanthropologie der Ehe" zu eigen gemacht hat, der von Héctor Franceschi und Joan Carreras geprägt worden ist, und in dessen Zentrum eine naturrechtliche Vorstellung vom objektiven Sein der Person steht. Nur das kirchliche Normengefüge entspricht demnach der wahren Würde der menschlichen Person. Die einzelnen Beiträge demonstrieren auf eine beklemmende Weise den Habitus einer Theologie, die sich in ihrem Wahrheitsbesitz darin gefällt, das Gesetz Gottes, das man in waghalsigen Spekulationen einem prälapsarischen „Anfang" entnehmen zu können glaubt, einer Gegenwart entgegenzuschleudern, deren Moral man als unwert missachtet. Wieder und wieder werden in kalter kulturpessimistischer Manier Individualismus, Relativismus und Orientierungslosigkeit des Westens beklagt, nicht selten verquickt mit bevölkerungspolitischen Motiven, fast immer in Verbindung mit Hinweisen auf die fatalen Folgen dessen, was man sich als Gender-Ideologie zu bezeichnen angewöhnt hat. Wer dem Westen derart empathielos die Legitimität abspricht, spielt bewusst oder unbewusst politisch autoritären Ideologien in die Hände.

Mit erwähnenswerten Besonderheiten wartet der Paderborner Sammelband *Freiheit und Bindung. Zur Ambivalenz menschlicher Sexualität* (2015) auf, der eine Vorlesungsreihe des Wintersemesters 2010/2011 (!) dokumentiert und versucht, „das aktuelle Thema des Missbrauchs und das kontroverse Thema der Sexualität in einen umfassenderen Horizont zu stellen", so der Hg. in seiner Einleitung.[44] Wenn jedoch gleich einleitend eine „Liberalisierung" der kirchlichen Sexualmoral – was auch immer man sich darunter vorzustellen hat – mit dem Hinweis abgewehrt wird, es sei die sexuelle Vielfalt propagierende „neoemanzipatorische Sexualforschung", die „am Ende auch den Kindesmissbrauch begünstigt" (9), sinkt die Erwartung, bei der Lektüre noch auf die Ebene einer wissenschaftlich informierten Analyse möglicher Zusammenhänge zwischen religiösen Konzepten von „Sexualität", „Macht" und „Missbrauch" geführt zu werden. (Eine Ausnahme bildet der Beitrag von *Katharina Kluitmann*[45], die in selten zu lesender Offenheit über Sexualität als Thema in der Priesterausbildung schreibt.) Die beiden exegetischen Beiträge dekonstruieren gekonnt einige Annahmen, die noch immer durch manchen theologischen Text geistern. *Michael Konkel* zeigt, dass Gen 2–3 „für die Beantwortung der Frage nach der alttestamentlichen Sicht der Sexualität relativ wenig austrägt"[46] und weder von einem „Sündenfall" noch einer „Erbsünde" handelt. Stattdessen: „Gott selbst bestätigt [...], dass der Mensch hinsichtlich seiner Erkenntnisfähigkeit gottgleich geworden ist." (35) *Maria Neubrand* warnt, paulinische Texte aus ihrem Kontext zu reißen und für eigene Zwecken zu instrumentalisieren – so verfehle man die situationsspezifischen Aussageabsichten des Apostels.[47] In einer Mischung aus antikem Telos-Denken und Katechismuswissen postuliert *Peter Schallenberg* die heterosexuelle Ehe als den notwendigen Ort geglückter Sexualität.[48] Soll die sexuelle Hingabe die göttliche Liebe zum Ausdruck bringen, überrascht es nicht, dass die sinnliche Liebe als solche keine Würdigung erfährt. Der äußerst knappe Text Schallenbergs verzichtet auf eine Diskussion all jener historischen und systematischen Erkenntnisse, die auf eine Nichtaffirmation des bekannten Normenkatalogs hinauslaufen könnten. Dies gilt auch für den Beitrag von *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*, in dem die Kritik an der Gender-Theorie wiederholt wird, diese kenne keine „Sprache des Leibes" mehr.[49] Dies stimmt und stimmt doch auch nicht. Tatsächlich weigert sich die Gender-Theorie, nur den heterosexuellen Leib sprechen zu lassen. Denn so werden authentische humane Erfahrungen zum Schweigen gebracht – etwa dadurch, dass Homosexualität pathologisiert wird, indem man sie im Zeichen einer „narzisstische[n] Entwicklung" (97) deutet. In der Gender-Theorie – und darum stimmt der Vorwurf nicht – kommen die Subjekte in ihrem körperlichen So-Sein zu Wort, die im traditionellen Normalitätskonzept wie Deserteure aus der Schöpfungsordnung erscheinen: Homosexuelle, Transsexuelle, Intersexuelle. „Geschlechtermythen", gleich welcher Herkunft, sind untaugliche Quellen für ethische Rechtfertigungen in Zeiten selbstreflexiver Aufklärung. Unvermittelt von „unreinen" (101) Geschlechtsakten zu sprechen, weckt den Verdacht der Befangenheit in einer vor-ethischen Denkform. Als theologisch dürftig wird man eine Position bezeichnen müssen, für die es im Bereich menschlicher Sexualität anscheinend klare göttliche Gebote gibt, die durch lehramtliche Texte gewissermaßen promulgiert worden sind.[50] Von Autonomie kann dann nur noch verächtlich gesprochen werden. Eine Theologie, die auf so offenkundige Weise Verdinglichungen legitimiert, betreibt das Geschäft der Entfremdung der Menschen von der katholischen Morallehre, die anschließend wortreich beklagt wird.

Am Ende bleibt der Eindruck einer Kluft zwischen Theologien, deren apologetische Absicht sich in der Affirmation einer bestimmten Phase der Lehrverkündigung erschöpft und solchen, die aus dem historischen Bewusstsein der Veränderungen und Ambivalenzen christlicher Tradition und ihrer soziokulturellen Kontexte heraus nach dem Beitrag des Christentums für eine Missachtung oder aber Humanisierung der Sexualität fragen, und die dabei selbstreflexiv mit den eigenen Quellen und Begründungsweisen umgehen. Erst die Bereitschaft zur selbstkritischen Distanz gegenüber der eigenen Theorie und Praxis wie auch gegenüber Plausibilitäten der Gegenwart kann angesichts der diversen Missbrauchsskandale in verschiedenen Regionen der katholischen Weltkirche zu ergebnisoffenen Forschungen führen. Die Frage nach möglichen systemischen Zusammenhängen zwischen einer spezifischen Sexualmoral und sexuellem Missbrauch ist formuliert, aber noch keineswegs beantwortet – wenn eine solche Antwort überhaupt in Reichweite liegt. Der von Papst Franziskus offenkundig intendierte und von ihm ansatzweise praktizierte Freimut in der theologischen

[39] Paul O'Callaghan: „Eine Zeit für die Liebe, für die Heiligkeit und für die Barmherzigkeit. Gedanken über die tragenden Säulen von Ehe und Familie", in: *Ehe und Familie*, hg. v. Mückl (a. a. O.), 37–51, hier: 49.

[40] Carla Rossi-Espagnet: „Grundsätzliche Aussagen des kirchlichen Lehramts zur Ehe", in: *Ehe und Familie*, hg. v. Mückl (a. a. O.), 75–92, hier: 81.

[41] Héctor Franceschi: „Ehe und Familie aus Sicht der Rechtsanthropologie. Die Natur der familiären Beziehungen", in: *Ehe und Familie*, hg. v. Mückl (a. a. O.), 93–116, hier: 93.

[42] Rossi-Espagnet: „Grundsätzliche Aussagen des kirchlichen Lehramts zur Ehe", in: *Ehe und Familie*, hg. v. Mückl (a. a. O.), 87.

[43] Vgl. Franceschi: „Ehe und Familie aus Sicht der Rechtsanthropologie", in: *Ehe und Familie*, hg. v. Mückl (a. a. O.), 95f.

[44] Berthold Wald: „Einleitung: Ambivalenz, Freiheit und Bindung", in: *Freiheit und Bindung*, hg. v. dems. (a. a. O.), 7–9, hier: 8.

[45] Katharina Kluitmann: „‚Darüber spricht man (nicht)!' Begleitung auf dem Weg zum zölibatären Leben", in: *Freiheit und Bindung*, hg. v. Wald (a. a. O.), 181–199. „Selbstverständlich hat Zölibat zu tun mit Sexualität, mit einer bestimmten Art, diese Sexualität zu leben – und eben nicht: Keine Sexualität zu leben. Der Verzicht auf direkte sexuelle Befriedigung [...] macht den Menschen nicht zum asexuellen Wesen." (183)

[46] Michael Konkel: „‚Und sie erkannten, dass sie nackt waren' (Gen 3,7). Ganzheit und Disproportion des Menschen aus der Sicht des Alten Testaments", in: *Freiheit und Bindung*, hg. v. Wald (a. a. O.), 13–41, hier: 13.

[47] Maria Neubrand: „Mann und Frau bei Paulus", in: *Freiheit und Bindung*, hg. v. Wald (a. a. O.), 43–73.

[48] Peter Schallenberg: „Paradiesehe und Hilfe wozu? Das katholische Verständnis der Sexualität von Augustinus zum Vaticanum II", in: *Freiheit und Bindung*, hg. v. Wald (a. a. O.), 75–82, hier: 79.

[49] Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz: „Das andere Geschlecht. Zur Bedeutung der Andersheit als Grund von Begegnung", in: *Freiheit und Bindung*, hg. v. Wald (a. a. O.), 83–108.

[50] Vgl. Klaus Berger: „Klug, heilig, beherrscht. Es gibt einen legitimen geistlichen Stolz", in: *Freiheit und Bindung*, hg. v. Wald (a. a. O.), 163–180, hier: 179.

Diskussion um Sexualität, Ehe und Familie ist vielleicht der Anfang vom Ende des lehramtlichen Misstrauens gegenüber sittlicher und sexueller Modernität – im Sinne der Verpflichtung auf drei „minimale" normative Grundprinzipien der Liebe: Freiheit der Partner, Gleichheit der Geschlechter und Wechselseitigkeit der unverzweckten sinnlichen Freude.

Exegese / Altes Testament

Grossman, Jonathan: **Abram to Abraham**. A Literary Analysis of the Abraham Narrative. – Bern: Lang 2016. 569 S. (Das Alte Testament im Dialog, 11), pb. CHF 123,30 ISBN: 978–3–0343–2077–1

Jonathan Grossmann, der sich schon mit verschiedenen narratologischen Arbeiten zu Texten aus verschiedenen Bereichen des AT wie der altorientalischen Literatur einen Namen gemacht hat, legt mit diesem Buch eine „literarische Analyse" der Abrahamerzählung vor.

Man kann das Buch als einen Kommentar zu Gen 11,27–22,24 lesen. Im Hauptteil (69–503) wird Perikope für Perikope der ausgewählte Teil der Abrahamgeschichte behandelt. Dabei arbeitet G. eine konzentrische Struktur heraus, die er in der Einleitung (39f) – und im Schlussteil wortgleich wiederholt (505f), mit den gleichen Anmerkungen („The analysis [...] will demonstrate [...]" passt in Anm. 86 und 89 auf S. 39f, aber nicht in Anm. 3 und 6 auf S. 506) und den gleichen Fehlern (falsche Stellenangaben für die Teile B und C, unten richtiggestellt) – in einer Übersicht zusammenfasst. Im Kern dieser Struktur steht für G. Gen 17, das wiederum konzentrisch strukturiert ist, mit dem Beschneidungsbund im Zentrum, gerahmt durch die Einführung der neuen Namen „Abraham" und „Sara" für „Abram" und „Sarai" (217–247). Dieser Kern, Gen 17, ist nach G. siebenfach gerahmt: Den äußersten Rahmen (A und A_1) sieht G. in der Einbettung in die Terach-Familie, die in der Nahoridengenealogie wieder aufgenommen wird (Gen 11,27–32 und 22,20–24), den zweiten (B und B_1) in der Trennung Abra(ha)ms von seinem Vater Terach bzw. von seinem Sohn Isaak (Gen 12,1–5 und 22,1–19). Den dritten Rahmen (C und C_1) sieht G. in der Inbesitznahme des Landes durch Anrufung des Namens Gottes im Zusammenhang der Wanderungen Abrams bzw. des Bundes zwischen Abraham und Abimelech (Gen 12,6–9 und 21,22–34), den vierten (D und D_1) wieder in der Trennung von Familienmitgliedern, nämlich von Sara(i), die vom Pharao bzw. Abimelech genommen wird, aber Abra(ha)m wieder zurückgegeben wird (Gen 12,10–20 und 20,1–18), sowie von Lot bzw. Ismael, die nicht zurückkehren (Gen 13,1–18 und 21,1–21). Der nächste Rahmen (E und E_1) habe jeweils Lots Rettung zum Thema, einmal aus der Kriegsgefangenschaft und einmal vor der Zerstörung Sodoms (Gen 14 und 19). Der vorletzte Rahmen (F und F_1) sei einerseits durch die Beschwerdeführung Abra(ha)ms, andererseits durch das Stichwort „zedaka" (Gerechtigkeit, Gemeinschaftsgemäßheit) charakterisiert (jeweils in Gen 15 und 18,16–33), der letzte und engste Rahmen schließlich (G und G_1) durch Engelserscheinungen an Hagar und an Sara betreffend die Geburt ihrer Söhne Ismael und Isaak (Gen 16 und 18,1–15).

Damit unterscheidet G. zwei gespiegelte Hälften des Zyklus, wobei die zweite, mit den neuen Namen Abraham und Sara, durch eine „uniquely intimate relationship" zwischen Gott und Abraham gekennzeichnet sei (511).

Mindestens ebenso wichtig wie die konzentrische Struktur ist G. eine *inhaltliche* Dualität, die die Abrahamgeschichte bestimmt: Es ist die Verbindung von „nationalism and morality", die auch von aktueller Bedeutung sein kann (43–68). Die in Abraham begründete Nation ist nach G. nicht von der Bewahrung moralischer Grundsätze zu trennen, die Abraham seinen Kindern weitergibt (513): „the Abraham cycle introduces a natural (ethnic) nation whose moral purpose and obligations are a fundamental condition for its existence" (67).

Eine solche Strukturanalyse hat ihre Vorzüge und ihre Schwächen. Als synchrone Beschreibung einer konzentrischen Struktur hat sie einerseits den Vorteil, auf keinen redaktionsgeschichtlichen Tatsachenbehauptungen aufbauen zu müssen, wohingegen diachrone Analysen, die meinen, verschiedene wiederkehrende Motive, etwa das Stichwort „zedaka" (Gerechtigkeit) oder die Genealogie Nahors oder die Anrufung des Namens Gottes an verschiedenen Altären je einer bestimmten Redaktionsschicht und deren redaktionellen Interessen zuordnen und genau datieren zu können, mit der jeweiligen entstehungsgeschichtlichen Hypothetik stehen und fallen. Andererseits steht eine rein synchrone Beschreibung in der Gefahr, die gefundenen motivischen Assoziationen überzubewerten. Zwar wird, um ein Beispiel zu nennen, in Gen 13 tatsächlich die Trennung Abrams von Lot und in Gen 21 die Verstoßung Ismaels erzählt; unbestreitbar finden sich diese Erzählungen auch in etwa gleichem Abstand vor und nach Gen 17 (deshalb D und D_1 bei G.). Befreit man sich aber von dem Systemzwang, eine konzentrische Struktur finden zu müssen, fällt viel eher die Parallelität der Hagar-Ismael-Kap. Gen 16 und 21 und die der Lot-Kap. Gen 13 und 19 ins Auge als die zwischen Gen 13 und 21. Zudem befremdet, dass der zu D_1 gehörende Bericht von der Geburt Isaaks (Gen 21,1–7), ohne Zweifel ein „main event" der Abrahamgeschichte (222), in der von G. herausgearbeiteten konzentrischen Struktur keinerlei Funktion hat. Vielleicht noch gravierender ist, wenn Inhalte ausgeblendet werden, die nicht dem Schema entsprechen. Denn das „Nicht-Zurückkehren" ist keineswegs eine Gemeinsamkeit von Lot und Ismael als möglichen Erben Abrahams. Lot wird in der Tat keiner Verheißung gewürdigt und kehrt nach seiner Trennung nie mehr von sich aus zu Abraham zurück. Dagegen kehrt die mit Ismael schwangere Hagar zu Abram zurück (Gen 16), Hagar und Ismael werden nach der erneuten Verstoßung wiederum einer göttlichen Verheißung gewürdigt (Gen 21), und zu guter Letzt begräbt Ismael zusammen mit Isaak seinen Vater Abraham, er muss also eigens zurückgekehrt sein (Gen 25,9).

Damit übersieht G. leider ein für Gen 17 (nach G. das Zentrum der Abrahamgeschichte) entscheidendes Moment, nämlich das Konzept einer abrahamischen Völkerfamilie. Warum wird Abraham die Beschneidung als Bund und Bundeszeichen offenbart, als Ismael 13 Jahre alt ist, und warum wird Ismael als erster beschnitten? Die durch diese Datierung entstehende chronologische Absurdität, dass Hagar einen 16-jährigen Jugendlichen wie ein Kleinkind auf die Schulter nimmt und später unter einen Busch wirft (Gen 21,14f), versucht G., da er nicht der Quellenkritik folgen will (24), in der Auslegung von Gen 21 damit zu erklären, dass die erneute Verheißung an Hagar zu einer Wiedergeburt Ismaels führe und dieser deshalb wie ein Säugling geschildert werde (419–421, 424). Stattdessen wäre die Diskrepanz viel einfacher mit einer Intention des Autors/Redaktors von Gen 17 zu erklären. Diesem war die erzählerische Konsistenz einer älteren Erzählung, in der das Alter von Ismael gar nicht explizit erwähnt wird (Gen 21), höchstwahrscheinlich weniger wichtig als die ätiologische Erklärungskraft der von ihm bei Abraham eingeführten Beschneidungsordnung. Der Abrahambund steht im Pentateuch kaum zufällig zwischen dem die ganze Menschheit betreffenden Noahbund, mit dem Bogen in den Wolken (vgl. 244–247), und dem nur Israel betreffenden Sinaibund, mit dem Sabbat als Zeichen (von G. nicht thematisiert). Die Beschneidung trennt Israel von einigen in der Erzelterngeschichte erwähnten Völkern, etwa den Philistern, aber sie verbindet Israel mit zahlreichen eng verwandten Nachbarvölkern, u. a. den arabischen Stämmen. Diese kennen, im Unterschied zu Israel, keine Säuglingsbeschneidung, weshalb Ismael schon 13 Jahre sein soll (vgl. 241f). Dagegen sollte Isaak erst vom beschnittenen Abraham gezeugt und seinerseits dann genau am achten Tag beschnitten werden. Abraham ist, anders als Jakob, nicht nur der Vater Israels, sondern auch anderer Völker, die ein differenziertes Gottesverhältnis haben, und genau das wird in Gen 17 ausführlich zum Thema. Damit, dass der Bund mit Isaak aufrechterhalten werden soll, ist eben nicht gesagt, dass Ismael nicht zum Abrahambund dazugehört (gegen G., 241, Anm. 79).

Was die konkret beschriebene konzentrische Struktur betrifft, so liegt es in der Natur der Sache, dass sich in einem durch vielfältige Bezüge zwischen den Einzelerzählungen charakterisierten Erzählzyklus, wie dem der Abrahamgeschichte, auch spiegelbildliche Entsprechungen beiderseits eines zentralen Kap.s finden lassen, wie es Gen 17 ohne Zweifel ist. *Die* Struktur der Abrahamgeschichte hat G. damit kaum aufgedeckt, auch deshalb nicht, da er, um mit Gen 22,24 enden zu können, Gen 23–25 ausschließen muss. Sein einziges dafür angebrachtes Argument, diese Erzählungen „do not focus on Abraham himself but upon the next generation" (42), würde auf Gen 19 voll und ganz zutreffen, aber keinesfalls auf Gen 23, wo es um Sara geht, Abraham unstrittig die Hauptrolle spielt und kein einziger Nachkomme erwähnt wird. Und wenn Abraham mit 75 Jahren in das Land Kanaans zieht, wo ihm, als er 100 Jahre alt ist, Sara den Isaak gebiert, muss es befremden, dass nach G. der Bericht über Abrahams Tod im Alter von 175 Jahren und sein Begräbnis (Gen 25,7–10) „remain outside the literary structure" (ebd.).

Insgesamt ist *Abram to Abraham* eine kompetent geschriebene Kommentierung der Abrahamgeschichte, die die Verbindungslinien betont und die vorhandenen Widersprüche ohne Zuhilfenahme von Quellenhypothesen zu erklären sucht, wobei die Auslegung meist konventionellen Pfaden folgt. Leider wird für eine synchrone Analyse zu wenig gewürdigt, dass die Abrahamgeschichte in ihrer jetzigen Form untrennbar mit dem Kontext der Genesis und der Tora insgesamt verbunden ist.

Ein Verdienst ist es ohne Zweifel, wieder einmal auf die zentrale Funktion von Gen 17 in der Endgestalt der Abrahamgeschichte hinge-

wiesen zu haben. Ob Autor oder Redaktor: Mit der konsequent durchgehaltenen Namenssystematik – „Abram" und „Sarai" bis Gen 16, „Abraham" und „Sara" ab Gen 18 – hat der Autor der jetzt in der Genesis vorliegenden Abrahamgeschichte jede Leserin und jeden Leser auf die zentrale Funktion dieses Kap.s hingewiesen; daran kommt kein diachron und kein synchron arbeitender Exeget vorbei.

Halle (Saale) Benjamin Ziemer

Bezzel, Hannes: **Saul**. Israels König in Tradition, Redaktion und früher Rezeption. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. (XII) 303 S. (Forschungen zum Alten Testament, 97), geb. € 94,00 ISBN: 978–3–16–153684–7

Hannes Bezzel will in seiner im Wintersemester 2013/14 von der Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena als Habil.schrift angenommenen Studie über Saul die diachrone Entwicklung der literarischen Darstellung Sauls ermitteln; Fragen zur Archäologie und zur Historie bleiben weitgehend unberücksichtigt (1–7). Die Studie fällt dadurch auf, dass B. nicht mit den Texten in Sam, sondern mit der „frühen Rezeptionsgeschichte" der Saul-Erzählung im „Lob der Väter" in Jesus Sirach beginnt, in dem Saul namentlich nicht erwähnt, nicht zu den frommen und berühmten Männern gezählt wird, aber bei Samuel (Sir 46,13–15.19.20) und David (Sir 47,4–6) Saul-Traditionen vorausgesetzt werden (13–27). In den Qumrantexten (27–38) ist nur in einer zusätzlichen Bemerkung zu Amalek beim Zitat aus Gen 36,12a eindeutig von Saul die Rede: 4Q252 Frg. 5, Kol. 4, Z. 1–3 (früher 4QPGen A): „Timna [...] gebar ihm den Amalek, das ist(,) der (,) den Saul schlug", mit dem folgenden Zitat aus Dtn 25,19 als Zusatz: „Wie er dem Mose sagte: Am Ende der Tage wirst du das Gedächtnis Amaleks austilgen unter dem Himmel." (32f) Nach B. wird Saul hier die Auseinandersetzung mit den Amalekitern als heilsgeschichtliche Aufgabe zugeschrieben, die er aber nach dem dem Mose offenbarten göttlichen Plan nicht erfüllen konnte, sodass Saul entlastet ist (35f). Der nicht ganz vollständige Text 4Q252 lässt zwei Deutungen zu: „Amalek, das ist der, den Saul schlug" nach 1Sam 14,48; 15,3.7 oder die nach B. weniger wahrscheinliche „Amalek, das ist, der den Saul schlug", passend zu 2Sam 1 (36f).

Der Pseudo-Philo zugeschriebene *Liber Antiquitatum Biblicarum* (ca. 70–132 n. Chr.) endet mit dem Tod Sauls durch den Amalekiter Edabus, der dem David von Saul eine Botschaft ausrichten soll. Man vermutet daher, dass das Werk unvollständig ist. Der Vf. hat durch Verschweigen sowie Ergänzungen und Querverweise seine Sicht über Saul verdeutlicht, die der von 4Q252 entspricht und von B. als „Neodeuteronomismus" (56) bezeichnet wird. Da Saul nach dem göttlichen Plan scheitern musste, erscheint der Umgang des *deus absconditus* mit Saul als zynisch, sodass der Leser sogar Mitleid mit Saul empfindet (58).

Die *Antiquitates Iudaicae* schrieb Josephus ca. 93 n. Chr. für „alle Griechen", also auch für Heiden. Er benutzte die gleichen literarischen Techniken wie Pseudo-Philo. Narrative Mikrokorrekturen erfolgten wohl im Hinblick auf römische Leser (63f). Zur Begründung von Sauls Tod greift Josephus auf 1Chr 10,13f zurück, Saul hat den Amalekiter Agag wegen seiner Schönheit verschont und fügt als zweites todeswürdiges Vergehen das Massaker an den Priestern von Nob (1Sam 22,6–23) hinzu. Josephus bewertet Saul positiv als einen „gerechten, tapferen und klugen" Herrscher, der durch Fehler und Verstrickungen ein tragisches Ende nimmt, aber ein ewiges Gedenken verdient (58–78).

Die Zuordnung dieser vier Texte der „außerbiblischen Rezeption" zur Gruppe „*rewritten bible*" – von B. eng als „eine feste literarische Gattung" und „einen Spezialfall von *biblical rewriting*" (10) verstanden – ist beim „Lob der Väter" in Sir und bei 4Q252 umstritten (vgl. 8–12), dagegen gelten Pseudo-Philos LibAnt und Josephus' Antiquitates als Musterbeispiele der Gattung *rewritten bible* (38).

Die Chronik (82–113), die als eigenständiges literarisches Werk oder als *rewritten bible* beurteilt werden kann (vgl. 10f), zählt zur „innerbiblischen Rezeption". B. rechnet mit einer nachträglichen, von 1Chr 10,13–14 (98) beeinflussten Bearbeitung von Sam. Saul wird in Chr nur wie eine „Übergangsfigur, ein Vorläufer, dem kein eigener Platz in der Geschichte Israels zukommt" (83), behandelt. Außer seiner Einordnung in den Stammbaum von Jëiël (1Chr 9,35–44) wird nur von der Tötung seiner drei Söhne durch die Philister sowie Sauls Suizid im Kampf auf dem Gebirge Gilboa, der Schändung der Leiche durch die Philister und dem Begräbnis Sauls durch die Einwohner von Jabesch-Gilead berichtet (1Chr 10,1–12). Interessant ist die in 1Chr 10,13–14 angefügte Begründung, warum Jahwe Saul sterben ließ: Wegen seiner Treulosigkeit gegenüber Jahwe, die sich in der Nichtbefolgung des Wortes Gottes nach der Schlacht gegen die Amalekiter (1Sam 15,19.23: Verwerfung Sauls) sowie die Befragung des Totengeistes von Samuel (1Sam 28,7–19) zeigte. Es bleibt in 1Chr 10,13 offen, ob sich der Vorwurf des Ungehorsams auf beide Stellen in 1Sam bezieht oder nur auf die Totenbefragung. Beim Abschlagen des Kopfes der Leiche Sauls in 1Sam $31{,}9^{MT}$ könnte nach B. eine „nachchronistische" Korrektur von 1Chr 10,9 vorliegen, allerdings verlieren bereits vorher in 1Sam 5,4 Dagon und in 1Sam 17,51 Goliat ihren Kopf (237f).

Auch bei der Analyse der Sam-Texte weicht B. von der Leserichtung ab. Er beginnt mit den Darstellungen des Todes Sauls in 1Sam 31 und 2Sam 1 sowie der positiven Bilanz zum Wirken Sauls in 1Sam 14,47–51 (114–148). Danach widmet er sich dem Aufstieg Sauls zum König in 1Sam 9,1–10,16 (150–179). Aufgrund der engen Verbindung von Saul mit Samuel sucht B. eine für Saul fehlende Geburtsgeschichte, findet allerdings nur in 1Sam 1,20bβ eine schwache Anspielung auf Saul (179–191). Da der „Gottesmann" in 1Sam 9,1–10,16* erst sekundär mit Samuel identifiziert wurde und Saul nach dem Feldzug gegen die Ammoniter (1Sam 11) in 1Sam 14,47–51 gelobt wird, von David und den Philistern dort aber keine Rede ist, spricht B. von einem „doppelten Anfang" (191–194) und postuliert zwei Saulkreise aus vordtr Zeit: einen „inneren Saul-Gottesmann-Ammoniterkreis" (in 1Sam 9,1–14,51* ohne Samuel und Philister) und den später zugefügten „äußeren Samuel-Lade-Saul-Philisterkreis" (1Sam 1–31*, in dem David noch fehlt). Nach der Analyse von 1Sam 11 über den „Ammoniterfeldzug" und 1Sam 13–14 zu den ersten Auseinandersetzungen mit den Philistern, bei denen auch Jonatan eine Rolle spielt (195–204), stellt B. die von ihm rekonstruierte „ältere Saulüberlieferung" vor (204–207). Die der „erweiterten Saulüberlieferung" zugeordneten Texte verteilt B. bei 1Sam 13–14 auf acht literarische Schichten und kleinere Glossen (208–228). Die wohl noch nicht mit der judäischen Davidtradition verbundene „erweiterte Saulüberlieferung" datiert B. in die Assyrerzeit, ohne sich festzulegen, ob der Untergang Samarias schon vorausgesetzt wird und die Philister als Chiffre für die Assyrer zu verstehen sind (228–234).

Beim Resümee „Saul in Redaktion und Rezeption" (235–239) listet B. zunächst genau den Grundbestand der Saul-Erzählung und der erweiterten Fassung als „Samuel-Saul-Erzählkranz" auf. Bzgl. der mit der ambivalenten Figur Saul verknüpften theologischen Fragen verweist er auf die dtr Verwerfungstexte in 1Sam 13,8–15aα^{LXX}; 15; 28,3–25 sowie die rezeptionsgeschichtlich bedeutsamere Bewertung in 1Chr 10,13f, die er literarkritisch differenziert: In 1Chr 10,13a.14 wird die fehlende Frömmigkeit Sauls damit begründet, er habe Jahwe nicht gesucht und untreu gehandelt. Ein Glossator verknüpfte dies in 1Chr 10,13b mit den Verwerfungen in 1Sam 13; 15; 28 (237). Da die nochmals erwähnten vier Texte der außerbiblischen Rezeptionsgeschichte bei der Analyse der Sam-Texte keine Rolle spielten und da auf die Vorlagen in Sam und Chr immer wieder verwiesen werden musste, erscheint mir eine Behandlung der Texte in der Reihe ihrer Entstehung sinnvoller.

Angefügt ist eine Übersetzung der analysierten Saul-Texte (1Sam 1; 9,1–10,16; 11; 13,2–14,46; 14,47–52 und 1Sam 31–2Sam 1), die die ermittelten Schichten und Zusätze erkennen lässt. Ohne diese Übersicht verliert man beim Lesen der im Text und dann weiterführend in den Anmerkungen in Auseinandersetzung mit der Literatur diskutierten Probleme leicht den Überblick, da die in den Texten auftretenden Spannungen oft nur durch Berücksichtigungen weiter entfernt gefundener Bemerkungen gelöst werden. Ob der Leser allen Einzelergebnissen zustimmen wird, bleibt fraglich. Unberücksichtigt blieb die von einer anderen Ausgangsfrage her sich u.a. mit 1Sam 15 und 2Sam 1,1–16 befassende Diss. Hans Andreas Tanners (*Amalek*. Der Feind Israels und der Feind Jahwes. Eine Studie zu den Amalektexten im Alten Testament, Zürich 2005), bei der anders als bei B. das literar-, redaktionskritische und kompositionsgeschichtliche Interesse nicht an erster Stelle steht (ebd. 10).

Fulda Bernd Willmes

Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte, hg. v. Friedhelm Hartenstein / Konrad Schmid. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015. 220 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 40), pb. € 38,00 ISBN: 978–3–374–03361–4

In dem unübersichtlichen Terrain der neueren Pentateuchdebatte bildet die Priesterschrift einen festen Angelpunkt. Ihre Charakteristika und Textabgrenzungen in der Genesis wurden im 19. Jh. maßgeblich durch Theodor Nöldeke beschrieben. Zwar gab es nie einen Konsens in der Frage, wo die Priesterschrift endet und wie viele Bearbeitungen sich von einer „Grundschrift" abheben lassen, doch daran, dass sie

die Grundlage des ca. um 400 v. Chr. kanonisierten Pentateuchs bildet, hatte auch das 20. Jh. keinen Zweifel. Der vorliegende Sammelband beinhaltet die Vorträge der Projektgruppe „Altes Testament" der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie auf ihrer Jahrestagung vom Mai 2012, die jedoch erst 2015 veröffentlicht wurden. Ihr Titel ist allerdings etwas irreführend. Denn er erinnert an vergleichbare Sammelbände zum Elohisten und zum Jahwisten, in denen der Abschied von diesen „Quellenschriften" zelebriert und ausführlich begründet wurde. Das ist in diesem Sammelband nicht der Fall. Denn bei aller Infragestellung etablierter Forschungspositionen argumentieren alle sieben Beiträge mit dem Begriff der „Priesterschrift" bzw. mit „priesterschriftlichen Texten", zeigen aber zugleich, wie unterschiedlich Methodik, Zugangsweisen und Vorstellungen über die Größe „Priesterschrift" gegenwärtig sind. Als Leser gewinnt man den Eindruck, dass kaum einer der vorliegenden Beiträge mit den Annahmen der anderen Vf. kompatibel ist. Das ist an sich kein Problem, denn Wissenschaft lebt vom lebendigen Austausch. Aber die einzelnen Beiträge sind nirgends aufeinander bezogen, und ein einführendes Vorwort, das die Beiträge gewichten und Konvergenzpunkte der Debatte markieren würde, fehlt. Das ist schade, weil dadurch der Ertrag dieses Sammelbandes nicht hinreichend deutlich wird.

Der Band versammelt sieben Beiträge von Gelehrten, die sich schon mit größeren Werken in der Debatte um die Priesterschrift zu Wort gemeldet haben und in ihren Aufsätzen ihre Position noch einmal vorstellen und z. T. auch modifizieren. Insofern ist der Band auch für nicht Eingeweihte recht brauchbar, zumal die Beiträge von Levin, Blum und Römer auch orientierende forschungsgeschichtliche Überblicke enthalten, die weit ins 19. Jh. zurückreichen und den Eindruck erwecken, dass die gegenwärtige Forschung wieder bei den vielen Ergänzungs- und Fragmentenhypothesen angekommen ist, die vor 150 Jahren schon einmal viel diskutiert wurden. Die Streitfrage, ob die Priesterschrift eher als Quelle oder Redaktionsschicht anzusehen ist, ist für unterschiedliche Textbereiche wohl unterschiedlich zu beantworten. Allerdings wird dadurch und angesichts der immer schon gesehenen Lücken im Erzählablauf der Priesterschrift (z. B. in der Josefsgeschichte) das Modell „Quelle" insgesamt in Frage gestellt. *Erhard Blum* versucht in seinem Beitrag, der auch methodologisch angelegt ist, diese Alternativen durch die Annahme einer priesterlichen Komposition aufzuheben, die nicht als ein Autorentext, sondern als ein Werk zu verstehen ist, das „in einem längeren Prozess und nicht von einer Person allein realisiert wird" (55). Diese Sicht hätte den Vorteil, dass eine solche „Komposition" auch sprachliche und stilistische Unterschiede und Inkohärenzen beinhalten kann, die sonst zu diachronen Schichten- oder Redaktionshypothesen führen müssten. Überhaupt rechnen nahezu alle Vf. auch mit *nach*priesterlichen Redaktions- und Fortschreibungsprozessen, die sogar über die Pentateuchendredaktion hinausgehen können und bei denen die Unterscheidung von priesterlichen und eher deuteronomistisch geprägten Bearbeitungen verschwimmt. *Thomas Römer*, der bei seiner Analyse der Mosegeschichte (ähnlich wie J. C. Gertz zu Gen 5) zur Annahme eines ursprünglich selbstständigen P-Dokuments kommt, gesteht gleichwohl zu, dass der P-Faden nicht überall vollständig rekonstruiert werden kann, weil bei der Überarbeitung des Materials nicht alle Texte beibehalten wurden. Ohnehin müsse man aus literatursoziologischen Gründen mit einer kleinen Gruppe von Schreibern im perserzeitlichen Jerusalem (und Samaria) rechnen, die für die unterschiedlichen Stile im Pentateuch verantwortlich zeichnen (159f). Man kann jedenfalls sagen, dass die Entstehung der Priesterschrift sehr viel komplizierter gedacht wird, als dies das etablierte Basismodell einer Priestergrundschrift (Pg) und einer durchlaufenden Ergänzung (Ps) suggeriert.

Im Einzelnen enthält der Band die folgenden Beiträge:

Christoph Levins Hauptthese in seinem Aufsatz „Die Priesterschrift als Quelle. Eine Erinnerung" (9–31) lautet, dass J und P als Quellen anzusprechen sind, die auf einem frühen nachexilischen Stadium der Textentwicklung des Pentateuch miteinander verbunden wurden, während ein Großteil der Pentateuchtexte als noch spätere Ergänzungen anzusprechen sind.

Erhart Blum schlägt in „Noch einmal: Das literaturgeschichtliche Profil der P-Überlieferung" (32–64) ein Rahmenmodell „P-Komposition" vor, in das – wie schon erwähnt – die Gegensätze von Quelle und Fortschreibung in einem Modell integriert werden können.

Jan C. Gertz plädiert in seinem Beitrag „Genesis 5" (65–93) für eine selbstständige priesterschriftliche Quelle in der Urgeschichte und in Ex 1–15.

Christoph Berner „Der literarische Charakter der Priesterschrift in der Exoduserzählung (Ex 1–14)" (94–132) sieht, anders als Gertz und Römer, in Ex 1–14 kein Quellenmodell, sondern ein vierstufiges Redaktionsmodell (vorpriesterlich; priesterlich P, nachpriesterlich P^1, deuteronomistisch D, nachpriesterlich P^2) am Werk, das sich aber keineswegs mit dem Kompositionsmodell von R. Albertz (ZBK) in Einklang bringen lässt. Man kann bei Berner wie bei Otto (s. u.) gut sehen, wie in der gegenwärtigen Forschungsdiskussion in großem Umfang nachpriesterliche und nachdeuteronomische Ergänzungen erwogen werden. Während früher die priesterlichen Texte oft als Endpunkt der Entwicklung der Überlieferung angesehen wurden, erscheinen sie gegenwärtig häufig sogar als Start- und Ausgangspunkt der Literaturwerdung.

Thomas Römers auch als forschungsgeschichtliche Einführung dienender Aufsatz „Von Moses Berufung zur Spaltung des Meers. Überlegungen zur priesterschriftlichen Version der Exoduserzählung" (134–160) weist Ex 6;7–9;14 einer ursprünglich selbstständigen Quelle P zu, die wegen der klaren Rückverweise der Mose-Berufung (Ex 6) und der Meerwunderüberlieferung (Ex 14) auf Gen 1 und 17 einen engen Bezug zu den Traditionen der Genesis herstellt.

Eckart Otto „Priesterschrift und Deuteronomium im Buch Levitikus" (161–185) versucht, die gemeinsame Funktion von Priesterschrift und Deuteronomium für die Komposition des nachexilischen Pentateuchs herauszustellen. Im Buch Levitikus treffen nachexilische Fortschreibungen von P und von Dtn unmittelbar aufeinander. Das Heiligkeitsgesetz ist ein Erzeugnis dieser Fortschreibung. Zugleich werde das Dtn als Moses prophetisches Testament über Lev 25,1;26 am Sinai verankert.

Mit Lev 26 beschäftigt sich ausführlich auch *C. Nihan*: „Heiligkeitsgesetz und Pentateuch" (186–218), der das sog. Heiligkeitsgesetz nicht als Produkt buchübergreifender Fortschreibung (Pentateuchredaktion) verstehen will, sondern als Fortschreibung allein der priesterlichen Traditionen im Buch Levitikus (Levitikusredaktion).

Siegen Thomas Naumann

Exegese / Neues Testament

Finnern, Sönke / **Rüggemeier**, Jan: **Methoden der neutestamentlichen Exegese.** Ein Lehr- und Arbeitsbuch. – Tübingen: Francke 2016. (VI) 330 S. (UTB, 4212), kt € 24,99 ISBN: 978–3–8252–4212–1

In ihrem Vorwort (V–VI) betonen die beiden Vf. die wesentlichen Intentionen, die sie mit ihrer im Herbst 2016 publizierten Monografie zur ntl. Methodenlehre verbinden: Zum einen geht es – substantiell gesehen – um die Präsentation eines neuen, integrativen hermeneutischen Konzeptes, das den Schwerpunkt auf die narratologische Analyse legt, zum anderen versteht sich das Buch – formal betrachtet – in doppelter Funktion als Lehr- und Arbeitsbuch, worauf auch bereits der Untertitel verweist. Das Methodenbuch soll von Studierenden als Begleitlektüre für das ntl. Methodenseminar genutzt werden. Für Dozierende besteht zudem die Möglichkeit, zur Vorbereitung und Durchführung einzelner Seminarsitzungen auf Zusatzmaterialien zurückzugreifen, die die Vf. auf der UTB-Homepage kostenfrei zur Verfügung stellen.

Die Struktur der Monografie folgt der erwähnten exegetischen wie didaktischen Zielsetzung: Die Einleitung (1–11) erläutert die Relevanz einer wissenschaftlich reflektierten und somit fundierten Methodik im exegetischen Kontext und veranschaulicht in tabellarischer Form die von den beiden Vf.n vorgeschlagene neue Hermeneutik: Dieser hermeneutische Ansatz besteht aus „fünf Grundinteressen des Umgangs mit Texten" (7) – aus dem philologischen, historischen, systematischen, kritischen und praktischen Textinteresse. Dem Einzelmoment des philologischen Aspektes werden die fünf Methodenschritte der „Textbestimmung", „Textentstehung", „Textstruktur", „Texterklärung" sowie der „Textnachwirkung" zugewiesen (7). Diese philologisch-methodischen Textzugänge werden im ersten thematischen Teil der Studie (12–258) in elf Kap.n entfaltet (zur Textbestimmung: Kap. 2 und 3 [12–40]; zur Textentstehung: Kap. 4–6 [41–84]; zur Textstruktur: Kap. 7 und 8 [85–128]; zur Texterklärung: Kap. 9–11 [129–235]; zur Textnachwirkung: Kap. 12 [236–258]). Den Kern dieser Methodenlehre bildet der narratologische Ansatz, der in Kap. 11 (173–235) ausführlich dargestellt wird. Der kürzere, zweite Teil der Monografie (259–313) behandelt die noch ausstehenden Momente des historischen (259–269), thematischen (270–283), kritischen (284–293) (alle Kap. 13) und praktischen Interesses (Kap. 14 [294–313]) der ntl. Textarbeit. In Kap. 14 geben die Vf. neben der knappen Behandlung mündlicher und schriftlicher Darstellungsformen des Umgangs mit biblischen Texten (294–306) auch Hilfestellungen zum Verfassen einer exegetischen Hausarbeit (306–313, mit Verweis auf die voranstehenden Kap.). Es folgt ein Anhang (314–330) mit einem Literaturverzeichnis, einem Sach- und einem Personenregister sowie einem Abbildungsnachweis.

Exegetische Arbeit ist Textarbeit. Deshalb ist es sinnvoll, Termini und Konzepte aus den Textwissenschaften wie der Linguistik, Kommunikationstheorie und Philologie auch für den exegetischen Kontext gewinnbringend zu adaptieren. Das ist das erklärte Ziel der vorliegenden Monografie. Ausgehend von den theoretischen Vorarbeiten in Finnerns Diss. von 2010 und in Abgrenzung zu den bisherigen Methodenbüchern, die narratologische Prinzipien nur ausschnitts- oder überblicksweise rezipieren, ist die Absicht der vorliegenden Methodenlehre neu, ein hermeneutisches Gesamtmodell in einer kompakten Darstellungsform für die Praxis zu entwickeln und vorzustellen. Vier der fünf Methodenschritte – die Textbestimmung, die Textentstehung, die Textstruktur sowie die Texterklärung – entsprechen dem histo-

risch-kritischen Methodenkanon der ntl. Auslegung; sie erfahren in der vorliegenden Methodenlehre aber eine grundlegende Ergänzung und Erweiterung durch philologische und kommunikationstheoretische Prinzipien und Strukturen. Das gilt natürlich insbes. für die Texterklärung, die mit den wesentlichen erzähltheoretischen Kriterien – Perspektive, Figur, Handlung, Raum (176) – und den ihnen zugehörigen Einzelmomenten bestimmt wird. Hinzu kommt der Aspekt der Textnachwirkung, der aus der gleichen narratologischen Perspektive (vgl. z. B. Empathie, Sympathie vs. Antipathie, Spannung [239]) betrachtet werden kann: Eindrucksvolle und gelungene Beispiele für diese philologisch begründeten Ergänzungen und Erweiterungen der traditionellen historisch-kritischen Methodik sind – im Hinblick auf die Textbestimmung – die Formprinzipien „Kohäsion" und „Kohärenz" für die Frage nach der Präzisierung des textkritischen Moments der „schwierigen Lesart" (34–37), die Adaption der sog. „Laswell-Formel", um die Bedingungen der Entstehung eines biblischen Textes zu bestimmen (vgl. 42f), oder auch das Modell der „kognitiven Schemata" („Skripts" und „Frames") im Rahmen der Texterklärung (vgl. 174f). Ein kleines Manko stellt jedoch Kap. 13c) „Kritisches Interesse: Wie ist der Text zu beurteilen?" (284–293) dar, das redundant wirkt (vgl. auch die häufigen Stellenverweise auf die vorausgegangenen Kap.). Vermutlich ist das Kap. 13c) von den Vf.n nur der Vollständigkeit halber aufgenommen worden.

Als hilfreich für den Anfänger im exegetischen Arbeiten erscheinen die zahlreichen Definitionen der grundlegenden exegetisch-methodischen Termini sowie die minutiöse Kriteriologie, die ein angemessenes Erfassen und Bewerten ntl. Texte ermöglicht. Trotz der Fülle an Begriffen, Erläuterungen und Hinweisen bleibt die vorgestellte Methodenlehre dennoch überschaubar und somit anwendbar, was insbes. für das Erstellen einer exegetischen Arbeit unerlässlich ist. Das ist dem durchdachten didaktischen Konzept des Buches geschuldet, das auf Visualisierung angelegt ist: So werden die entscheidenden Begriffe und Zusammenhänge schlagwort- und thesenartig in Tabellen zusammengestellt, sodass sie sich gut verinnerlichen lassen. Zur Transparenz und Orientierung tragen auch das klar gegliederte Schriftbild mit Informationskästchen, Symbolen und Randnotizen bei, ebenso die Beispiele aus der Lebenswelt der Adressaten, die verständliche Sprache sowie die feste Strukturierung der Kap. mit der Darstellung des Zusammenhanges, der Schilderung der Methode im Einzelnen, dem Vorstellen eines Beispiels sowie den Wiederholungs- und Vertiefungsfragen, die mit einem kurzen Literaturverzeichnis abgeschlossen werden. Die Methode an sich lässt sich mit dem von den Vf.n vorgeschlagenen Akronym „*B-E-S-E-N*" (Text-*B*estimmung, Text-*E*ntstehung, Text-*S*truktur, Text-*E*rklärung sowie Text-*N*achwirkung) leicht memorieren und somit in einer Hausarbeit ertragreich umsetzen. Die Bibliografie versammelt die wichtigsten deutsch- und englischsprachigen Werke zur Thematik und bleibt für den Anfänger auf ein überschaubares Maß reduziert.

Es gelingt den Vf.n, ein überzeugendes hermeneutisches Modell vorzulegen, das dem Leser eine gründliche Einführung in die wichtigsten methodisch-exegetischen Begriffe und Konzepte bietet und ihm zudem ein hilfreiches Instrumentarium zur Analyse und Interpretation von Texten des NT zur Verfügung stellt. Das Buch eignet sich als Begleitlektüre, zum Selbststudium und nicht zuletzt als Nachschlagewerk zur raschen Orientierung.

Tübingen Stefan Eckhard

Klein, Hans: **Entwicklungslinien im Corpus Paulinum und weitere Studien zu Paulustexten**, hg. v. Tobias Nicklas. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016. 440 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments), geb. € 90,00 ISBN: 978–3–525–54051–0

Der von Tobias Nicklas herausgegebene Band stellt Studien von Hans Klein so zusammen, dass sich eine Gesamtschau der Paulusexegese des Hermannstädter Exegeten ergibt, die besonderes Interesse daran zeigt, Entwicklungslinien nachzuzeichnen, die sich von den originären Paulusbriefen her bis ins Schrifttum der „Paulusschule" abzeichnen.

Ein erster Anlauf (23–47) beleuchtet in dieser Frageperspektive die paulinische Idee des neuen Seins in Christus: Bei Paulus sei das neue Leben nicht irdische, sondern himmlische Realität. Was sich aus dieser Voraussetzung für das konkrete christliche Leben ergebe, habe der Apostel bewusst offen gelassen. Die nachpaulinische Generation habe dieses Verständnis nicht 1:1 übernommen: Der Kol sehe das neue Leben durch die Taufe vermittelt und setze sich – wie Eph – für ein Leben mit Blick auf den Himmel ein. Die Pastoralbriefe könnten sogar von einem durch den Geist „erneuerten" Leben sprechen.

Die zweite Untersuchung widmet sich dem „Gottesbild im Corpus Paulinum" (48–79). Jede einzelne Schrift des Corpus Paulinum sei von der Gewissheit getragen, dass Gott in Kreuz und Auferweckung Jesu die entscheidende Initiative zur endzeitlichen Rettung aller Menschen ergriffen habe. Die deuteropaulinischen Schriften setzten neue Akzente: 2Thess proklamiere das gerechte Gericht Gottes, Kol und Eph betonten hingegen das Heil in Christus und vernachlässigten die Verantwortung vor Gott.

Im Anschluss daran wendet sich K. der „Christologie im Corpus Paulinum" zu (80–110). Bereits im 1Thess seien alle Themen der paulinischen Christologie verankert, insbes. das kreuzes- und proexistenztheologisch grundlegende Denkmodell des „Sterbens für uns". Die Deuteropaulinen hätten die Christologie des Paulus sehr unterschiedlich weiterentwickelt.

Die darauf folgende Kurzanalyse fragt nach der „Kraft des Evangeliums" und seinem „Inhalt im Corpus Paulinum" (111–137): Mit der Rede vom „Evangelium" habe dem Apostel Paulus die zentrale Mitte seiner Verkündigung Jesu Christi vor Augen gestanden. In den Schriften der „Paulusschule" sei die lebendige Botschaft ein fest umrissenes Traditionsgut geworden, das es zu bewahren gelte.

Die folgende Untersuchung nimmt schließlich Bezug auf „Aspekte des Glaubens im paulinischen Schrifttum" (138–157). Paulus habe den Glauben als Annahme des Evangeliums mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen für ein neues Leben verstanden. Für die „Paulusschule" hingegen sei Glaube identisch mit Glaubensbekenntnis und christlicher Lehre.

Weiterhin geht es um die für Paulus zentrale Theologie von „Gerechtigkeit (Rechtfertigung) und Heil im Corpus Paulinum" (158–183). Grundlegend gewichtet K. das Ereignis der Auferweckung des gekreuzigten Jesus als den äußersten Erweis des Heilswillens Gottes zugunsten der Menschen. Die Rettung werde ihnen im Glauben zuteil. Habe Gott seine Gerechtigkeit in seinem Heilswerk erwiesen, bestehe die Gerechtigkeit des Menschen darin, dass er die Botschaft der Liebe Gottes annehme. Dem auf die Botschaft des Evangeliums reagierendem Glaubenden werde Gottes Gerechtigkeit im Hier und Jetzt zuerkannt, die allerdings für Paulus ihre letztgültige Bestätigung im Hinblick auf die eschatologische Vollendung durch ein positives Urteil im Endgericht noch zu finden habe. Wiederum sei es die „Paulusschule" gewesen, die die Gewichte verlagert habe: Kol und Eph sprächen nicht länger von Gerechtigkeit und Rechtfertigung, sondern nur noch vom Heil. Umgekehrt habe Tit Rechtfertigung und Heil zusammengedacht, was für die spätere Kirchengeschichte immens wichtig wurde.

Es folgen Beobachtungen „zur Ekklesiologie im Corpus Paulinum" (184–205): Für Paulus kann der Vf. noch keine fest etablierte Ekklesiologie ausmachen. Erst in den Zeugnissen der „Paulusschule" werde eine solche entwickelt, indem die Kirche als der Leib Christi gedacht werde, dessen Haupt im Himmel Christus ist.

Die achte Exegese untersucht die „Gleichwertigkeit aller Glaubenden (Gal 3,28) im Corpus Paulinum" (206–223). Unterschiede zwischen reich und arm, frei und versklavt seien im Denken des Paulus zwar theoretisch aufgehoben, der Fortgang der Debatten habe jedoch erwiesen, wie sehr für Gal 3,28 „der Wunsch Vater des Gedankens" war. Paulus selbst habe die Frauen marginalisiert. Derartige Entwicklungen seien durch die Paulusschule negativ verstetigt worden.

Die weitere Suche nach Entwicklungslinien fokussiert das „Verständnis des Gottesgeistes im Corpus Paulinum" (224–250). Für Paulus sei der Geist jene Kraft, die den Glaubenden als Angeld der kommenden Himmelswelt gegeben wird und sie zu neuen Menschen macht. Für die „Paulusschule" habe die Rede vom Geist ihre überragende Bedeutung eingebüßt.

Es folgt ein Spektrum der Vorstellung vom „Gewissen im Corpus Paulinum" (251–269): Die Idee des Gewissens sei in allen Paulusbriefen die einer inneren Instanz zur Verinnerlichung der Botschaft des Evangeliums. In den Pastoralbriefen gerate es zur Kontrollinstanz, die das je eigene Verhalten überprüfe.

Ausgehend von der Klärung der Begrifflichkeit schließt K. eine knappe Analyse der Konzeption des „Willens Gottes im Corpus Paulinum als Ansatzpunkt paulinischer Ethik" an (270–285). Bei Paulus sei der Wille Gottes grundlegend als Wille zum Heil der Menschen gefasst. Der Schülerkreis des Apostels verlange ausdrücklicher, dass sich die Glaubenden dem Willen Gottes entsprechend verhalten sollen.

Danach fragt die Studie unter der Überschrift „Aussage und Zusage, Verkündigung und Bekenntnis" nach dem Sinn der Wechsel des Personalpronomens im Corpus Paulinum (288–299). In diesem Kap. entwirft der Vf. eine Systematik und hebt sie von den deuteropaulinischen Schriften ab.

Im 13. Anlauf geht es um „Paulus als Apostel, Prophet und Lehrer in seinen unumstrittenen Briefen" (300–324). Paulus stelle sich den Glaubenden im Rahmen seiner Briefe in erster Linie als berufener und beauftragter Apostel vor. In der Funktion als Prophet wirke er, wo er ein „Geheimnis" verkündet. Paulus habe aber auch als Lehrer, zudem als Ausleger der Heiligen Schrift gewirkt.

Ausgehend von diesem Befund zeichnet K. mit dem nächsten Kap. die Entwicklung von „Paulus als Verkündiger, Apostel und Lehrer in den Pastoralbriefen" nach (325–343). Für seinen Schülerkreis lasse sich zeigen, wie sehr der Apostel zur unangefochtenen Lehrautorität schlechthin geworden sei.

Das werde v. a. im Epheserbrief deutlich, dem sich das 14. Kap. der Sammlung kurz widmet: „Auf dem Grund der Apostel und Propheten. Bemerkungen zu Epheserbrief 2,20" (344–353).

Eine weitere kleine Studie klärt „Handwerkliche Voraussetzungen der paulinischen Theologie" (354–360). Dieses Kap. ist ein Kleinod. In innovativer sachlicher Verwobenheit und Gegenüberstellung der beiden Themenstränge Leistung und Gnade zeigt sich die theologische Darstellungskraft des Vf.s: Ausgehend vom Stolz des Apostels Paulus, den Lebensunterhalt mit eigener Hände Arbeit zu bestreiten, skizziert K. die paulinische Gemeinde zunächst im Licht einer Handwerksgenossenschaft. Dieser korrespondiere dann aber gerade nicht der paulinische Topos einer Rechtfertigung aus Glauben, sondern aus Werken.

Die abschließenden Kap. umfassen Exegetica zum 2Kor: Nach der „Selbstverteidigung des Paulus im zweiten Korintherbrief und [der] Selbstverteidigung Jesu

im Johannesevangelium" (361–370) geht es um „Die Apologie des apostolischen Amtes innerhalb des zweiten Korintherbriefes" (371–382) – ein vorsichtiges, aber gewagtes Plädoyer zugunsten der Einheitlichkeit des 2Kor; ferner um einen die gegenwärtige exegetische Debatte grob überblickenden Diskussionsbeitrag zum „Angebot der Versöhnung in 2Kor 5" (383–397); und um die „Begründung für den Spendenaufruf für die Heiligen Jerusalems in 2Kor 8 und 9" (398–424).

Die vorgestellten Analysen ermöglichen einen fundierten Überblick über die Entwicklungslinien paulinischer Theologie, indem sie Zusammenhänge beleuchten, ohne dabei grobkörnig zu wirken, und Detailfragen integrieren, ohne sich im Nanobereich zu verlieren. So wird dieser Band zum eindrucksvollen Dokument des exegetischen Erfahrungsreichtums seines Vf.s.

400 S. paulinischer Theologie sind eine Hausnummer. Wenn man gleichwohl ein Desiderat an dieses Buch herantragen wollte, läge es auf dem Gebiet der Israeltheologie. Gerade hier offenbaren sich im Denken des Apostels Entwicklungslinien, die einschlägig sind und immanent wichtige theologische Potenziale freisetzen. Umso frappierender, dass die Paulusschule das schlussendlich hohe Reflexionsniveau des Lehrers – jedenfalls an dieser Stelle – nicht zu halten vermochte. Beides wäre als Plädoyer für mehr Theologie der Rede wert gewesen.

Luzern Robert Vorholt

Granados Rojas, Juan Manuel: **La teología de la reconciliación en las cartas de san Pablo**. – Estella: Verbo Divino 2016. 174 S. (Estudios Bíblicos, 57), kt € 16,00 ISBN: 978–84–9073–228–1

The title of this book summarises the topic: the theology of reconciliation in the Pauline epistles. The author is Columbian and a Jesuit, who has been a teacher at the Pontifical Biblical Institute since 2012. His monograph presents an expanded version of his doctoral thesis (*La reconciliación en la Carta a los Efesios y en la Carta a los Colosenses*. Estudio exegético de Ef 2,14–16 y Col 1,20.21–23, Rome 2008 [Analecta biblica, 170]).

Jean-Noël Aletti, Prof. em. of the Pontifical Biblical Institute where, as a Pauline specialist, he was the director of studies for the author's doctoral thesis, shows in his preface obvious sympathy for the work of his disciple (13–14). He describes this book as a strong and forceful representation of the philosophy of the Pontifical Institute, namely, that a biblical theology demands thorough and considerate exegesis (14).

The introduction (15–30) explains that the NT theme of reconciliation and its accompanying theology are exclusively Pauline (in line with Stanley E. Porter). The author sets out the NT vocabulary of reconciliation, underlining the methodological difficulties to understand the notion from the semantic base alone, there being words from other fields that also express it. This is seen in 2 Cor 5,18–21 and Rom 5,1–11, where the vocabulary of reconciliation is combined with that of justification, redemption and peace. It can also be seen at Col 1,20.22 and Eph 2,16, where it is combined with the vocabulary of creation (26). These are the texts that need to be studied. This section closes with a methodological note pointing out that a holistic view of the Pauline teaching will be offered, showing the editorial and theological continuities as well as the discontinuities (29).

The opening chap. "Orgullo y reconciliación [Pride and Reconciliation] en Rom 5,1–11" (31–49) begins with a presentation of the importance of Rom 5 within the framework of the letter. Then follows an exegetical analysis leading to the conclusion that reconciliation with one's enemies goes beyond making peace: it involves entering a new sphere of relationships bathed in grace (43). Two aspects are highlighted: 1) God is not only the agent of reconciliation but also the direct object in reconciling humans to himself (46); 2) reconciliation and justification are categories used to define the divine initiative taken with regard to humans (49).

The second chap. "El ministerio de la reconciliación [The Ministry of Reconciliation] en 2Cor 5,18–21" (51–77) starts by situating the quotation within a section whose composition is complex, being a rhetorical discourse on the Pauline ministry (52). The verse-by-verse analysis concludes with the statement that the ministry of reconciliation that Paul has received is a divine initiative (in Christ), which becomes an exhortation (by Christ) addressed to the listeners (70), which needs only to be accepted (75). The call to reconciliation in these verses is achieved in the name of Christ but also *in his favour*, and the effects of the Pauline ministry are *in our favour*, in other words in favour of everyone (77).

The third chap. "La reconciliación en la carta a los Efesios [Reconciliation in the Epistle to the Ephesians]" (79–102) takes Eph 2 as its focus. The exegetical analysis of these verses (Eph 2,11–13.14–18.19–22) yields the following message: reconciliation consists in the transformation of the relationship with God and with other people, a profound transformation (in the Spirit) of self-awareness and of social and religious values (100). Reconciliation with God consists in getting to know him closely, and also in becoming fellow citizens with believers, by living a life founded only in Christ (100).

The fourth chap. "La reconciliación en la carta a los Colosenses [Reconciliation in the Epistle to the Colossians]" (103–128) brings the analysis of texts to a close, focusing on Col 1,20–22 at the end of the Christological hymn. The exegesis of Col 1,19–20 reveals that the active mediation of the first-born is the same through his action of creation as through his action of reconciliation (117); and the exegesis of Col 1,21–23 highlights the fact that reconciliation has to be understood in a dialectic of before–after and that the reconciliatory action is developed in the rest of the letter (118). The theological reflection brings out the point that reconciliation in Col 1,15–20 occurs peacefully through the suffering and death of the first-born (125) while Col 1,21–23 conveys the idea that reconciliation takes place when we appear together before him (125).[1]

The fifth chap. "La teología de la reconciliación en las cartas paulines [The Theology of Reconciliation in the Pauline Epistles]" (129–152) opens with a statement that expresses the most salient feature of the Pauline understanding of reconciliation, one that should be considered as the most important of the monograph: "Reconciliation in the Pauline epistles is understood as transformation." (129) Concerning the process of reconciliation, according to Rom 5,10 and 2 Cor 5,18–20 this is realised with the mediation of Christ, as he achieves reconciliation of people with God and transforms the recipients into new mediators; according to Ephesians and Colossians, reconciliation becomes a process of continuous transformation where to reconcile means to create a new humanity in which any kind of enmity has been eliminated (142). The conclusion of the chap. presents a summary of the author's basic ideas (152): 1) that reconciliation in Pauline thought is the divine transformation manifested in Christ and operating thanks to his mediation; 2) reconciliation occurs in Christ as he creates a new humanity without divisions; 3) reconciliation takes place peacefully; 4) the criterion for reconciliation is complete unity; 5) the result of reconciliation in Christ is becoming an ambassador for it.

The appendices (155–159) consist of tables of vocabulary and syntax and a summary of the compositional analysis of 2 Cor.

The bibliography (161–171) reflects the thoroughness of the research and characterizes it. The work of Aletti has a prominent place. In the authors index, Aletti is notably the most frequently cited, followed by Porter.

Summing it up, this monograph by Juan Manuel Granados Rojas is a synthesis of his doctoral work, to which has been added a study of Rom 5,10 and 2 Cor 5,18–20. He essentially draws on rhetorical exegesis and, when necessary for his analyses, the historical critical tools of textual criticism and redactional criticism (51, 105). His work corresponds well to the presentation of Aletti in his preface, in offering a well-delineated biblical theology that emerges from careful exegesis.

Finally, attention can be drawn to the introduction, where the writer expressed his pastoral concern to contribute to the process of peace and reconciliation among nations in conflict, especially in Latin America (7), and to the happy coincidence of the publication of the book (2016) with the signing of the peace treaty between the Columbian government and the FARC, which earned the Columbian president, Juan Manuel Santos, the Nobel Peace Prize. The author well deserves our congratulations.

Barcelona Jordi Cervera i Valls

Hoppe, Rudolf: **Der erste Thessalonikerbrief**. Kommentar. – Freiburg: Herder 2016. 365 S., geb. € 39,99 ISBN: 978–3–451–31225–0

R. Hoppes Kommentar zum 1. Thessalonikerbrief erreicht den Buchmarkt zu einem günstigen Zeitpunkt. Seit dem letzten größeren deutschsprachigen Kommentar zu dieser kleinen biblischen Schrift, dem von T. Holtz für die Reihe *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament* (EKK), sind mehr als 30 Jahre vergangen (Erstauflage 1986), später erschienen noch einige Kommentare mittleren Umfangs, etwa für den *Theologischen Handkommentar zum Neuen Testament* (ThHK) (G. Haufe, 1999) oder das *Regensburger Neue Testament* (RNT) (P.-G. Müller, 2001), jüngst kam der kleine, wenngleich materialreiche für den *Ökumenischen Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament* (ÖTK) auf den Markt (St. Schreiber, 2014). In Planung bzw. näherrückender Veröffentlichungsankündigung stehen Neubearbeitungen von Kommentaren zu 1Thess für eine ganze Anzahl von wichtigen Reihen, u. a. den EKK, den *Kritisch-exegetischen Kommentar über das Neue Testament* (KEK) und den ThHK; allein, ein größerer aktueller deutschsprachiger Kommentar zu diesem Brief liegt im Moment nicht vor. Hierzu kommt der bekannte und bedauerliche Umstand, dass die HThK.NT-Reihe (*Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*) vom Verlag in den 1990er-Jahren unfertig abgebrochen wurde und 1Thess zu denjenigen biblischen Büchern gehört, die für diese Reihe nie kommentiert wurden. H.s neuer Kommentar schließt als Einzelwerk gewissermaßen diese Lücke. (Nebenbei sei angemerkt, dass während der Arbeiten zu den HThK.NT-Bänden schon einmal ein – kleinerer – Einzelkommentar zu 1Thess im Herder-Verlag erschienen war: H. Schlier: *Der Apostel und seine Gemeinde*, 1972.)

[1] The first paragraph of p. 124 says "Col, 15–20" instead of "Col 1,15–20". The first paragraph of p. 125 reads "Col 1,20–23" in place of "Col 1,21–23".

Eine kurze Rezension kann einen Fachkommentar und die enorme Arbeit, die sein Vf. in ihn investiert hat, kaum angemessen würdigen. Ich wähle daher einzelne Aspekte aus:

1.) *Zu Aufbau und Formfragen*: H. beginnt seinen Kommentar (nach der Bibliographie) mit einem ausführlichen Einleitungsteil, in dem er christentumsgeschichtliche, archäologische sowie sozial- und kultgeschichtliche Hintergrundinformation zur Stadt Thessaloniki zusammenträgt sowie sich weiteren Einleitungs- und Formfragen zu dem Brief stellt. Dabei sind – verglichen beispielsweise mit Gal oder Phil – die Einleitungsfragen zu 1Thess eigentlich recht unstrittig. Und so bleibt der Brief auch bei H. ein authentisches Paulusschreiben (gegen M. Crüsemann: *Die pseudepigraphen Briefe an die Gemeinde in Thessaloniki*. Studien zu ihrer Abfassung und zur jüdisch-christlichen Sozialgeschichte, Stuttgart 2010) und ohne Interpolationen von fremder Hand (einschließlich 2,13–16), abgefasst wahrscheinlich im Jahr 50 in Korinth und durch Boten nach Thessaloniki übersandt. Auch hinsichtlich der formalen Analyse bleibt H. konventionell: Er erkennt in 1,1 das Präskript, in 1,2–10 das Proömium, in 2,1–5,11 das Briefcorpus – aufgeteilt in zwei Hälften: 2,17–3,10 sowie 4,1–5,11 – und in 5,12–28 den Briefschluss mit dem Postkript in 5,25–28. Die Aufteilung des Briefes auf diese schulgerechten Abschnitte des antiken Briefformulars erfolgt damit fast schematischer, als es der Brief selbst hergibt (ganz anders bei St. Schreiber, 2014): Das „Problem" der immer wieder diskutierten doppelten Danksagungsperiode (1,2–10; 2,13–16) löst H., indem er keinen briefformalen Danksagungsabschnitt identifiziert, sondern 1,2–10 als ein *berichtendes* Proömium, das Danksagungen lediglich *beinhaltet*, und 2,13–16 etwas distanzierend als „Einführung in das Briefcorpus: Dank für die Wirksamkeit des Evangeliums" bezeichnet. Der „doppelte Briefschluss" (bereits in 3,11–13) ist für H. ein Gebetswunsch, nicht zuletzt auch mit paränetischer Funktion, der dadurch eine wichtige Scharnierfunktion zwischen den beiden Briefhauptteilen hat; wenigstens das abschließende, affirmative „Amen" in V.13fin. bleibt dabei allerdings wohl etwas unterbestimmt. Die formal ebenfalls gelegentlich als etwas sperrig empfundenen Verse 2,1–12 schiebt er als „briefliche Selbstempfehlung" ein. Im Gegensatz zu etlichen anderen Forschern zu 1Thess bezeichnet H. den Großabschnitt 4,1–5,11 nicht mehr einfach als „Paränese" (so etwa noch A. J. Malherbe: *The Letters to the Thessalonians: a new translation with introduction and commentary*, New York 2000, und viele andere), sondern betitelt ihn deutlich differenzierter umschreibend mit „Lebensgestaltung in der Endzeit und Fragen nach der Zukunft der Verstorbenen und Lebenden".

2.) *Zu einigen übergreifenden Themen*: H. liest 1Thess konsequent aus seiner konkreten historischen Situierung heraus, d. h. als ein Schreiben, das kurz nach überstürzter Abreise des Paulus (bzw. auch seiner beiden Mitmissionare) an die junge Gemeinde gesendet wurde. Damit tritt 1Thess als inhaltlich eigenständiger Entwurf in den Vordergrund; auf Vergleiche der theologischen Anschauungen des Briefes mit denjenigen der späteren paulinischen Briefe wird fast vollständig verzichtet (es finden sich allerdings immer wieder Vergleiche zu den anderen Paulusbriefen in Bezug auf den Sprachgebrauch). Die Vorstellung, dass zentrale Aussagen des 1Thess theologisch als „frühpaulinisch" zu verstehen seien (häufig etwa zur Soteriologie/Rechtfertigungslehre sowie der Eschatologie erwogen) – was ja nur diachron zu vermitteln wäre –, findet sich dadurch nicht ausgeprägt. An thematisch übergreifenden Exkursen sind nur zwei ausgeführt: zu Paulus' Konzeption von „Erwählung" (100–103) sowie ein Vergleich der eschatologischen Themenstellungen in 1Thess 4,15–18 und 1Kor 15,51f.58 (mit schöner Synopse, 279–282). Solche Exkurse wären gut noch häufiger denkbar und könnten das theologische Profil des Briefes noch schärfen.

Einen eigenen inhaltlichen Schwerpunkt in der Gesamtsicht des Briefes setzt H. darin, dass er die Anliegen der Gemeinde, auf die Paulus reagiert, als stärker von äußeren bedrängenden Widerfahrnissen wie Schikanen, Diffamierungen usw. aufgrund des exklusiven, die Teilnahme an Teilen des öffentlichen Lebens ausschließenden, neuen Glaubens der Gemeindemitglieder an den einen Gott JHWH motiviert sieht. Die Erfahrung solcher gesellschaftlicher Ausgrenzungen habe die Christusgläubigen zur Frage nach dem Wert ihres neuen Glaubens gegenüber ihrem früheren Leben geführt. Eschatologische Fragestellungen, häufig sonst als Kernanliegen des Briefes identifiziert, sieht H. demgegenüber als weniger zentral.

Die in 1Thess dominante Form der 1. Person Plural (1. Person Singular nur in 2,18; 3,5; 5,27) erklärt H. mit guten Gründen als schriftstellerischen Plural des Paulus: zwischen der Angabe zu den *Absendern* des Briefes und dessen eigentlichem *Verfasser* sei zu unterscheiden (64–70 u. ö.; auch hierzu genau gegenteilig bei St. Schreiber, 2014).

Zur ungewohnten Schreibweise *Thessaloniker* erläutert H. kurz und knapp, dass sie auf R. Ilgner, einen 2013 verstorbenen Sekretär der DBK, zurückgehe, der auch an der Revision der Einheitsübersetzung mitgearbeitet habe; H. habe diese Schreibweise übernommen, weil sie in der Neuauflage eben der Einheitsübersetzung verwendet werde (9). In einem Fachkommentar wäre allerdings gewiss eine fachphilologische Begründung wünschenswert.

3.) *Zu den Kommentierungen im engeren Sinne*: Die Kommentierungen erfolgen immer in einem gleichbleibenden Drei- bzw. Vierschritt: Nach der Übersetzung einer durchschnittlich jeweils sechs, maximal zwölf Verse umfassenden Texteinheit diskutiert H. unter „I." zunächst für den kommenden Abschnitt relevante übergreifende Themen, also z. B. kontextuelle oder strukturelle Fragen, Analysen zu Sprache, Semantik und Pragmatik, traditionsgeschichtliche Elemente o. ä. Unter „II." folgen dann ausführliche Einzelverskommentierungen und unter „III." zusammenfassende Bemerkungen.

Mit besonderem Augenmerk liest man gewiss den – von H. formal ja eigentlich recht lose kontextualisierten – Abschnitt 2,13–16 mit seiner scharfen antijüdischen Polemik v. a. in V. 15f. H. bespricht diese Verse unaufgeregt sachlich und mit überaus informativem religionsgeschichtlichem Schwerpunkt: Die Vorwürfe gegen „die Juden", Jesus und die Propheten abgelehnt und schließlich getötet zu haben sowie ihm selbst nachzustellen, ließen sich aus Motiven der atl.-jüdischen Tradition des gewaltsamen Prophetengeschicks ableiten, die Invektive der Menschenfeindlichkeit und „Gott nicht zu gefallen", seien antijüdische Vorurteile aus der hellenistisch-römischen Umwelt. Mit der Feststellung des Vollmaßes an Sünden und der Erfüllung des Zorns Gottes über sie (V. 16b) wende Paulus schließlich eine eigentlich jüdische Heidenpolemik gegen die Juden selbst. Der „Zorn Gottes" komme bereits durch den Erfolg der Mission der Christusgläubigen zum Ausdruck. Zur Bewertung dieser hochproblematischen Verse schließt sich H. H.-J. Klauck an: „Paulus hätte diese Sätze besser nicht geschrieben" (182; ursprünglich: H.-J. Klauck: *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament*, Paderborn 1998, 276), auch wenn er betont, dass das vorrangige Aussageinteresse des Paulus nicht die Polemik gegen sein eigenes Volk ist, sondern die Unaufhaltsamkeit der Verkündigung des rettenden Evangeliums.

Es handelt sich bei H.s Kommentar um einen Fachkommentar (griechische Ausdrücke werden in Klammern übersetzt, bleiben aber untranskribiert – und das ist gut so!), der ausgesprochen solide, mit vielen philologischen Details gearbeitet und überdies in sehr lesbarem und angenehm flüssigem Stil geschrieben ist. Ausführungen zur Wirkungsgeschichte sowie hermeneutische Reflexionen zur Anwendung in Schule oder Pastoral sind ausgespart. Neben vielen informativen und aufmerksamen Analysen erkennt der Rez. auch in den zahlreichen religionsgeschichtlichen Parallelen einen besonders wertvollen Schwerpunkt des Kommentars. Herausgegeben ist er in der auch für den HThK.AT (*Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament*) charakteristischen, auch vom bibliophilen Standpunkt aus ausgesprochen schönen Aufmachung (lediglich die im HThK.AT verwendeten Marginalien hätten die Lektüre noch zusätzlich erleichtert). Bedauerlich ist allerdings, dass der Band kein Namensregister enthält.

Wie eingangs erwähnt ist abzusehen, dass dieser Kommentar in den nächsten Jahren noch Konkurrenz von unterschiedlichen Seiten erhalten wird. Konkurrenz belebt bekanntlich das Geschäft, und hoffentlich wird der vorliegende neue Band als Einzelveröffentlichung nicht von den großen Kommentarreihen überschattet werden. Eine Kommentierung zum 2. Thessalonikerbrief kündigt H. bereits an, man ist gespannt!

Mainz Eckart David Schmidt

Theißen, Gerd / **von Gemünden**, Petra: **Der Römerbrief**. Rechenschaft eines Reformators. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016. 560 S., geb. € 40,00 ISBN: 978–3–525–51013–1

Luther und Paulus – das ist eine ganz besondere Beziehung. Pünktlich zum Jubiläumsjahr der Reformation legen Gerd Theißen und Petra von Gemünden ein Buch vor, das diese Beziehung noch einmal ganz neu in den Blick nimmt. Dafür gibt es gute Gründe: Denn beide (Paulus wie Luther) treten mit dem Willen zur Erneuerung an – der eine zur Erneuerung des Judentums, der andere zur Erneuerung der Kirche. „Beide handelten als Reformer, nicht als Religions- oder Kirchengründer." (13) Die Theologie, die Paulus entwirft, wird für Luther zur entscheidenden Impulsgeberin. An der Lektüre v. a. des Römerbriefes bildet er seine Rechtfertigungstheologie aus. Doch der geschichtliche Kontext Luthers

ist ein völlig anderer als der des Paulus. Hier beginnen die Probleme. Reformatorische Theologie hat seit dem 16. Jh. ihre eigenen Fragen und Probleme so stark in die Pauluslektüre eingetragen, dass es seit der Mitte des 20. Jh.s der Gegenbewegung einer „New Perspective on Paul" bedurfte, um die lutherische Brille von der Nase zu nehmen und Paulus wieder mit unverstelltem Blick in seiner Zeit wahrnehmen zu können. Dennoch behält auch die reformatorische Pauluslektüre Luthers ihr Recht. Das vorliegende Buch nimmt beide Phasen ernst. Es will die reformatorische Deutung der Rechtfertigungslehre und die in der „New Perspective" entwickelten kritischen Einsichten nicht gegeneinander ausspielen, sondern zusammenführen.

Dieser neue Zugriff auf das Denken des Paulus hat seine Besonderheit in dem Anspruch, „die Texte bewusst im Lichte einer hermeneutischen Polyphonie auszulegen" (15). Weder ist das Buch ein Kommentar noch ist es eine thematisch angelegte Monographie. Vielmehr bietet es sechs Durchgänge durch den Text des Römerbriefs, die immer wieder eine neue Perspektive einnehmen: textimmanent, historisch, bildsemantisch, theologisch, sozialgeschichtlich und psychologisch. Jede dieser „Ganzlektüren" ruht in sich und ist dennoch auf vielfältige Weise mit den anderen Lektüren verbunden. Im Besonderen stellt die sozialgeschichtliche Lektüre eine Art Substruktur dar (eng verbunden mit der bildsemantischen und der psychologischen). Dass die Theologie des Paulus auch von ihrer Bildgewalt lebt, setzt einen ganz neuen Akzent. Hier kommt der Römerbrief von einer Seite in den Blick, die in der bisherigen Auslegung noch kaum wahrgenommen worden ist.

Kap. 1 „Die Kritik an der reformatorischen Paulusdeutung" bahnt zunächst einen forschungsgeschichtlichen Zugang. Ausgehend vom reformatorischen Verständnis der Rechtfertigungslehre wird der zweifache Schritt einer „Entlutheranisierung" (der Begriff stammt von H.-J. Schoeps) – zuerst in der liberalen Theologie („Erlösung als Verwandlung"), später im Zuge der „New Perspective" („Erlösung als universales Heil") – nachgezeichnet. Dieses Kap. liefert nicht nur eine kundige Würdigung der „New Perspective", sondern auch eine fundierte Kritik, in der v. a. der soziale Aspekt aufgenommen und noch konsequenter durchgeführt wird. Am Ende mündet dieses Kap. in „eine neue reformatorische Paulusdeutung", in der die lutherische Brille nicht einfach nur in die Schublade gelegt, sondern geputzt bzw. mit neuen Gläsern versehen wird. Insgesamt zeigt sich, dass die Theologie des Paulus durchaus widersprüchlicher ist als die Rekonstruktionen seiner Interpreten. Paulus als Exponent des Judentums träumt im Römerbrief von einer Erneuerung des Gottesvolkes. Sein zentrales Anliegen besteht in einer universalen Öffnung hin zu den Völkern. Damit verbindet sich aber auch eine grundsätzliche Gesetzeskritik, die er latent schon vorfindet, aufnimmt und neu konturiert. Bewahren und verändern – beides steht für den reformatorischen Charakter der paulinischen Theologie und wird als Fragerichtung für die folgenden Untersuchungen leitend.

Kap. 2 „Der Gedankengang des Römerbriefs" ist der Struktur des Textes gewidmet. Dabei wird das Briefkorpus, geteilt in einen systematischen und paränetischen Teil (1–11/12–15), auch terminologisch neu vermessen. Anstelle der problematischen, nach wie vor alle Einleitungen und Kommentare beherrschenden Gliederungsformel „Freiheit von …" steht nun für Röm 1–11 viermal und programmatisch „Heil durch …". Nicht die Abgrenzung, sondern die Erschließung trägt den Ton. Diese Gliederungsformel wird dann folgerichtig in der theologischen Lektüre (Kap. 5) noch einmal produktiv gemacht.

Kap. 3 „Konflikte im Imperium und im Christentum" nimmt mit einer historischen Lektüre die zeitgeschichtlichen Umstände sowie die verschiedenen Konfliktsituationen der paulinischen Mission in den Blick. Naheliegenderweise spielen dabei die Kollektensammlung und die geplante Spanienmission eine wichtige Rolle. Hier finden sich gediegene historische Miniaturen, die v. a. die Intention des Römerbriefes aus seiner Situation heraus zu erklären vermögen: „Er ist die Rechenschaftslegung eines Reformators, der über alles hinaus, was er schon erreicht hat, ein unerfülltes utopisches Ziel hat, nämlich alle Völker für die Verehrung des einen und einzigen Gottes zu gewinnen." (133)

Kap. 4. „Theologische Bilder im Römerbrief" stellt mit seiner bildsemantischen Lektüre das Herzstück des Buches dar – was allein schon der Umfang (91 S.) deutlich macht. Hier begegnet man dem originellsten wie stimulierendsten Zugang zum Römerbrief. Paulus reiht nicht nur rationale Argumente aneinander. Er entwirft auch zahlreiche Bilder, die ihre ganz eigene argumentative Kraft entfalten. Bilder „transportieren Gedanken, lösen Assoziationen, Emotionen und Motivationen aus. Sie sind nicht eindimensional, sondern sprechen […] den *ganzen* Menschen an – seine kognitive und emotionale Seite wie die pragmatische Dimension seines Handelns." (135) Die Bildfelder oder Bildkreise des Römerbriefes lassen sich näherhin als politische Bilder („König", „Richter", „Priester"), familiäre Bilder („Sklave", „Frau", „Sohn") oder Berufsbilder („Töpfer", „Gärtner") bestimmen, die zudem in Röm 1–11 eine textinterne Entwicklung erkennen lassen. Im paränetischen Teil Röm 12–15 tritt erneut eine „Polyphonie der Bilder" in den Blick. Alle diese Bilder zeigen „sukzessive Veränderungen im Gottes- und Menschenbild" (224) an und bringen die Theologie des Paulus „eindringlicher als alle begrifflichen Ausführungen zum Ausdruck" (226).

Kap. 5 „Heilskonzepte im Römerbrief und deren Aporien" führt diese Bildfelder noch einmal als Strukturelement einer theologischen Lektüre vor Augen. Hier geht es nun um vier verschiedene „Heilskonzepte", worin die Gliederung aus Kap. 2 aufgenommen und sachlich entfaltet wird: Heil durch Tun des Gesetzes (1–3), durch Rechtfertigung (3–5), durch Verwandlung (6–8) und durch Erwählung (9–11). Auch der Israelabschnitt ist somit als integraler Bestandteil in die „Heilslehre" des Römerbriefs einbezogen. Diese vier Konzepte werden dann im paränetischen Teil (12–15) erneut aufgenommen und variiert. Ihnen liegt ein dreifaches Verständnis von „Sünde" zugrunde, das als Beziehungsstörung zwischen Gott und Mensch, als konkrete Gesetzesübertretung und als verfehlte Orientierung am Gesetz zu Tage tritt. Alle vier Konzepte beweisen ihre Stärken und enden dennoch in Aporien. Die Gesetzesfrömmigkeit etwa ist zunächst als eine Art „jüdischer Humanismus" zu würdigen, der das vorausgehende Erbarmen Gottes wie auch die Möglichkeit der Umkehr impliziert; die Rechtfertigungslehre zielt am deutlichsten auf die Universalität des Heils; die Verwandlungslehre entwickelt eine bemerkenswerte Christusmystik; die Erwählungslehre schließlich zielt auf eine neue Menschheit, die alle Völker umfasst. Der Hymnus auf Gottes unbegreifliche Wege aber fasst nicht nur Röm 9–11 zusammen, sondern fungiert als Abschluss des ganzen Abschnittes Röm 1–11. Alle vier Konzepte setzen eigenständige Akzente und sind dennoch eng miteinander vernetzt. Gerade in der Darstellung dieses Netzwerkes gelingt es, die kontroverse Debatte um die „New Perspektive" aufzunehmen und in einem neuen, integrativen Ansatz weiterzuführen.

Kap. 6 „Die Universalisierung des Heils für alle Menschen" verfolgt in einer sozialgeschichtlichen Lektüre den „Traum des Paulus" von einem Gottesvolk, das Juden und Völkerwelt gleichermaßen umfasst. Dabei wird die soziale Dynamik der christlichen Gemeinden beschrieben, die zur Entstehung einer transethnischen Identität beiträgt. Das geschieht maßgeblich durch die Universalisierung ethnischer Traditionen (Abstammung, Tempel, Gesetz, Geschichte) sowie durch die lokale Praktizierung von „Toleranz" (etwa am Beispiel der Speisevorschriften).

Kap. 7 „Die Transformation des ganzen Menschen" liefert schließlich eine psychologische Lektüre, bei der erneut der Herzschlag dieses Buches besonders deutlich zu vernehmen ist. Paulus schreibt seinen Brief im Angesicht realer Todesgefahr. Seine Theologie ist deshalb auch zu einem großen Teil Selbstreflexion. In Röm 1,16–17 setzt Paulus mit einem Bekenntnis ein. Diese persönliche, emotionale Beteiligung durchzieht fortan alle weiteren Ausführungen. Paulus formuliert prospektiv im Blick auf seine Pläne und die Risiken der letzten Jerusalemreise, retrospektiv in der theologischen Bilanz seines Lebenswerkes und introspektiv als Ausdruck seiner biographischen Umbrüche. Prospektiv gewinnt die Verpflichtung gegenüber der Jerusalemer Gemeinde eine Bedeutung, die mehr als nur die Einlösung einer Zusage ist. Die Retrospektive erweist sich deshalb als aufschlussreich, weil man die sukzessive Entfaltung der genannten vier Heilskonzepte nun auch noch einmal neu als Spiegelbild einer theologischen Entwicklung lesen kann. Für die Selbstreflexion spielt v. a. das vieldiskutierte „Ich" in Röm 7 eine zentrale Rolle, in dem die persönlichen Erfahrungen des Paulus verarbeitet sind. Insgesamt bietet der Römerbrief somit auch eine „schrittweise Selbstenthüllung des Paulus".

Kap. 8 „Der Römerbrief – Rechenschaft eines scheiternden Reformators" nimmt den Untertitel des Buches auf, nun aber mit einer bedeutsamen Präzisierung: ein „scheiternder" Reformator sei Paulus gewesen. Immerhin: „Der Brief ist der Rechenschaftsbericht eines Reformators vor seinem Scheitern. Aber dieses Scheitern spricht nicht gegen ihn. Zu viel an seinen Gedanken ist unabgegolten. Er verkörpert eine *ecclesia semper reformanda* und einen Universalismus, der im Gespräch zwischen den Religionen noch lange nicht erfüllt ist […]. Vor allem aber vertritt er den Glauben an Gott als Grund einer unbedingten Bejahung des Menschen." (488)

Kap. 9 bringt in einer „Zusammenfassung" Anliegen und These des Buches noch einmal in klaren, zitierfähigen Formulierungen auf den Punkt: „Der Römerbrief enthält ein Reformprogramm für das antike Judentum. Paulus wollte keine neue Religion etablieren, sondern das Judentum erneuern. Er scheiterte mit dieser Reform, wurde dadurch aber zum Architekten des Christentums. Im Römerbrief legt er sich und seiner Gemeinde Rechenschaft über sein reformjüdisches Programm ab. Dieses Programm hat im 16. Jahrhundert noch einmal eine Reform des Christentums inspiriert." (489) Genau diese reformerische Dynamik durch eine Kombination aus historischen, bildsemantischen, sozialgeschichtlichen und psychologischen Ansätzen herauszuarbeiten, gelingt dem Buch in der Tat auf eine faszinierende Weise. „Heute gilt noch immer: Alle Religionen müssen sich tiefgreifend verändern, um diesen reformatorischen Impuls zu verwirklichen. Alle müssen ihre Traditionen wie Paulus neu interpretieren, um sie für andere Menschen zu öffnen. Alle Menschen müssen separatistischen Fanatismus überwinden." (497) Das sind bedeutungsschwere Worte – im Jahr 2017!

Insgesamt 13 Exkurse behandeln exegetische Detailfragen. Graphiken und Tabellen veranschaulichen schwierige Sachverhalte und erweisen didaktisches Geschick. Das Literaturverzeichnis führt mit einem ausführlichen Quellenteil auf ganz eigenständige Weise noch einmal die Einbettung des Römerbriefes in die intellektuell-literarische Szene seiner Zeit vor Augen. Ein Stellen- und ein Sachregister erleichtern die weitere Navigation.

Es ist unmöglich, die zahlreichen innovativen Beobachtungen dieses Buches auch nur annähernd zu würdigen. Hier wird nicht einfach nur Altbekanntes in neuer Einkleidung geboten; vielmehr öffnet nahezu jeder Satz einen originellen, oft überraschenden, immer anregenden Blick auf den Römerbrief. Gerade weil den Gedanken des Paulus ihre Unausgeglichenheit zugestanden wird, gelingt es auch, ihre dennoch bestehende Ordnung sichtbar zu machen. Das alles geschieht zudem in einer Sprache, die klar und verständlich, anschaulich und überzeugend daherkommt – in der gegenwärtigen Paulusexegese durchaus keine Selbstverständlichkeit! Mich hat dieses Buch von der

ersten bis zur letzten Seite gefesselt! Es klärt viele komplexe Fragen auf erstaunlich einfache und überzeugende Weise. Seine Stärke liegt in dem Weitblick, mit dem eine ganze Epoche der Römerbriefdeutung durchlaufen wird – um schließlich das Beste zu behalten und einer neuen, stringenten Interpretation dienstbar zu machen. Deshalb kann man das Buch auch Studierenden nur auf das Wärmste empfehlen! Paulus erweist sich auch darin als „Reformator", dass er seinen Ausleger/inne/n immer wieder die Perspektive zu wechseln nahelegt. Das zu tun, ist gerade im Jubiläumsjahr der Reformation dringend geboten.

Greifswald Christfried Böttrich

Kirchen- und Theologiegeschichte

Buc, Philippe: **Heiliger Krieg**. Gewalt im Namen des Christentums. – Mainz: von Zabern 2015. 432 S., geb. € 39,95 ISBN: 978–3–8053–4927–7

Der Verlag hat dieses Buch schon auf dem Schutzumschlag gegen Kritik gewappnet: Echte Größen der deutschen (Kirchen-)Geschichtswissenschaft dürfen dort ihre Wertschätzung zum Ausdruck bringen. Der Verlag behauptet, dieses Buch präge ein „gänzlich neuer Ansatz", derjenige nämlich, der „mit großer Quellenkompetenz und ausgeprägtem Aktualitätsbezug die historischen Wurzeln des Geflechts der gegenwärtigen weltpolitischen Verwerfungen" aufzeige. „Gegenwärtig" meinte schon zum Zeitpunkt des Erscheinens der amerikanischen Originalausgabe etwas Vergangenes: die mit Versatzstücken religiöser Rhetorik arbeitende Legitimation des zweiten amerikanischen Irak-Krieges, den George W. Bush als Reaktion auf 9/11 begann, um eine vermeintliche „Achse des Bösen" niederzuringen.

Philippe Buc wäre klug beraten gewesen, zwischen Versatzstücken religiöser Rhetorik und Religion wie auch zwischen verschiedenen Religionen und christlichen Denominationen zu unterscheiden. Aber darauf legt er expressis verbis keinen Wert in diesem Text, der ein „historischer Essay" sein will. Was immer hier versucht wird: Historisch im Sinne einer reflektierten Methodologie oder eines subtilen Theoriebewusstseins ist hier nichts. Stattdessen will B. zeigen, dass „Charakterzüge, die für das westliche Christentum spezifisch sind (und die im Lauf der Zeit auf weniger religiöse, ‚post-christliche' Kulturen des Westens übertragen wurden), zur Erklärung von massenhafter Gewalt im Westen beitragen" (7). Statt also genau diesen Übergangsprozess zum Gegenstand der Untersuchung zu machen – was lohnend und ertragreich ist –, übergeht er ihn absichtlich und ausdrücklich, um den westlichen Bellizismus mit einem „scharfen Blick" bedenken zu können: „Eine Hauptthese dieses Buches ist, dass einige kulturelle Formen aus der fernen Vergangenheit bis in unsere Gegenwart gelangt sind" – wenn auch, so viel Differenzierung muss dann doch sein, als nicht ausschließlich kontinuierliche Weitergabe von „Neuerfindungen und Fortsetzungen" (301). Es sei der „Sprachschatz von christlichem heiligem Krieg, Märtyrertum und Terror" (301), dessen sich in der Moderne die Radikalen der Französischen Revolution, die russischen Revolutionäre, der antikoloniale Terror und die „Rote Armee Fraktion" (RAF) bedient hätten, schließlich auch die Kriegslegitimation der amerikanischen Bush-Administration. B. wagt am Ende die Prognose, dass die Übertragbarkeit dieser Rhetorik an beliebige historische Orte, deren Identifikationsfähigkeit mit Stätten der Heiligkeit, das Bestreben, Konversionen der Reinheit zu erzeugen und die Mehrdeutigkeit solcher Applikationen stets von Neuem eine radikalisierende Verkürzung von Zeit erzeuge, religiös legitimierte Gewalt also jederzeit und überall neu ausbrechen könne, wo die oben genannten Versatzstücke Gefühle zu binden und Mythen zu erzeugen, geeignet seien: „Daher werden sehr wahrscheinlich auch in der Zukunft dieser westlichen Vergangenheit Märtyrertum, Terror und heiliger Krieg auftauchen und Beobachter wie Akteure gleichermaßen in Erstaunen versetzen." (307) Das entdeckt zu haben, soll den Erkenntniswert dieses Buches ausmachen. Nun ja.

By the way: Zum Verständnis des gegen das Wirtschaftsgebaren, die Freizeitkultur und die Publizistik der westlichen Welt gerichteten islamistischen Terrors, der wahllos am politischen Prozess unbeteiligte Zivilisten zu Opfern macht, trägt B. ebensowenig bei wie zu dem der islamistischen Radikalisierung in arabischen Ländern. Das ist schlicht nicht sein Thema, und das bekennt er auch offen. Durch das, was momentan in den USA geschieht, werden die aktualisierenden Absichten dieses Buches ohnehin von völlig neuen Konstellationen überholt.

Damit B. seinen eigentlichen Gegenstand – den Bellizismus der westlichen Welt als Transfer- und Transformationsprodukt christlicher Gewaltlegitimation – entfalten kann, vollzieht er v. a. zwei Denkoperationen: Er verweigert die Unterscheidung überall dort, wo sie notwendig und angemessen wäre. Und er entzieht sich dem historischen Narrativ, von dem wir normalerweise erwarten, dass es uns ermöglicht, Entwicklungskausalitäten und Sinnzusammenhänge zu (re-)konstruieren. Darum beginnt für B. das westliche Christentum mit der jüdischen Auflehnung gegen Fremdherrschaft in vorchristlicher Zeit und mit den (östlichen) Märtyrerakten und reicht bis ins postchristliche 21. Jh. Darum sind alle Entwicklungsstadien dieses Christentums ebenso irrelevant wie dessen neuzeitliche Auffächerung in Konfessionen und Sekten (vgl. 55). Darum interessiert es B. auch nicht, dass sich der Krieg über die Jh.e veränderte: seine politische Struktur, seine militärische Formation, der Wandel seiner legitimatorischen Einbettung. Und darum lassen sich in den nach Motivkreisen geordneten Kap.n dieses Buches auch keine strukturierten Argumentationen ausmachen (so viele Nummerierungen sie auch enthalten): I. „Der amerikanische Way of War im Spiegel der Vormoderne"; II. „Christliche Exegese und Gewalt"; III. „Wahnsinn, Märtyrertum und Terror"; IV. „Märtyrertum im Westen: Rache, Reinigung, Erlösung und Geschichte"; V. „Zwillingsbrüder: Nationaler Heiliger Krieg und Sektiererterror"; VI. „Freiheit und Zwang"; VII „Das Subjekt der Geschichte und wie Geschichte gemacht wird".

Der „Heilige Krieg" wird nicht abgegrenzt von Reflexionen zum „gerechten Krieg"; „Terror" und „Martyrium" werden als spezifische Gewaltformen nicht erläutert, ja nicht einmal aufgefasst; keiner dieser Begriffe wird definiert. Es wird auch nicht gefragt, ob die reichlich zitierten Äußerungen im jeweiligen Kontext dazu dienten, Aggression zu rechtfertigen oder erlittene Gewalt zu deuten. Das ist deswegen so erstaunlich, weil der Vf. ausweislich des Literaturverzeichnisses reichlich Quellen gelesen hat. Wenn eines niemals in den Blick kommt, dann die eigentlichen Akteure, deren Erfahrungen und Motivationen. Es werden viele Namen genannt; aber niemandem von ihnen wird auch nur ein Mindestmaß an Plastizität zugestanden. B. bezeichnet sich als Historiker und Mediävist, aber seine Geschichtsauffassung ist von wahllos wabernden Äußerungsfetzen belebt. Die Exkulpationsklauseln der Einleitung – das Christentum sei keineswegs ausschließlich eine Religion der Gewalt; christliche Motive seien keinesfalls stets die Ursache konkreter Gewalt; auch andere Kulturen kennten Massaker; das Christentum habe auch zur Entwicklung der Menschenrechte beigetragen – heben diese argumentativen Defizite nicht auf, denn sie treffen den Kern des Problems nicht. Das kontinuierliche Unbehagen des Rez.en richtet sich nicht dagegen, hier konsequent mit Gewalt im Namen und in Adaption christlicher Vorstellungswelten konfrontiert zu werden. Dazu gibt es jahrzehntelange Forschung, und genau an dieser Stelle lernen wir leider nichts Neues. Das Problem liegt darin, dass der Vf. genau das tut, was er unter Berufung auf Theoriegrößen wie Marc Bloch und Michel Foucault zu vermeiden behauptet, nämlich die „Idolisierung von Ursprüngen" (15). Nur so nämlich ist eine Darstellungsweise zu erklären, die vorwiegend motivisch lose sortierte Beispiele von Gewaltrhetorik montiert. Die Einleitung enthält einen kurzen Abschnitt „Kontexte"; wenn man ihn recht versteht, soll er so etwas wie ein Periodisierungs-, jedenfalls ein Zeit- und Verlaufsschema anbieten. Aber nicht einmal hier vermeidet der Vf. das, was danach das ganze Buch kennzeichnet: ein weitgehend beliebig anmutendes Hin- und Herspringen zwischen ideengeschichtlichen Motiven, deren Kontext ganz offenkundig gerade nicht interessiert. Und so wird es leider im ganzen Buch weitergehen, weil B. einen von Belesenheit zeugenden Zitatenschatz religiöser Reflexion und Motivation von Gewalt zusammenträgt, der unbefangen von Augustinus zu den Kreuzzügen und zu Robespierre, von Bush zu den Märtyrerakten, von Häresiebekämpfung zu Antichrist-Spielen, von den Jüdischen Kriegen zum Hexenwahn gelangt und immer so weiter. Angeblich hat alles mit allem zu tun; plausibel gemacht werden diese Zusammenhänge kaum.

Dieses Buch liegt in den großstädtischen Buchhandlungen stapelweise auf, und demnach verkauft es sich gut. Das liegt vielleicht deran, dass es so geeignet ist, die Vorurteile derer zu bestätigen, die die eingestreuten Selbstrelativierungen des Vf.s nicht genau zur Kenntnis nehmen. Für die Leser/innen, die das Verhältnis von Christentum und Kriegsgewalt differenziert nachzuvollziehen suchen, die also wirklich historisch denken wollen, ist es nicht sehr hilfreich. Es zeigt uns etwas, das wir schon kannten. Aber es trägt wenig dazu bei, dass wir es besser verstehen.

Tübingen Andreas Holzem

Müller, Daniela: **Frauen und Häresie**. Europas christliches Erbe. – Münster: Lit 2015. (V) 199 S. (Christentum und Dissidenz, 2), pb. € 34,90 ISBN: 978–3–643–12743–3

Nachdem die Reihe von Daniela Müller selbst mit einem durchaus kritisch zu würdigenden[1] Band eröffnet worden war und der Fall Jeanne d'Arc bereits in einer ebenfalls schon skeptisch beurteilten[2] eigenen Monographie innerhalb der Reihe behandelt wurde, legt M. mit dem vorliegenden Band ihren Schwerpunkt erneut auf das Katharertum und dessen historische Auswirkungen und theologische Implikationen mit Blick auf Frauen. Auch in der Anlage des Bandes bleibt M. ihrer Linie treu: Zum Thema legt sie „einen Querschnitt" (IV) ihrer Forschungen vor, d. h. eine Zusammenstellung verschiedener Aufsätze, Vorträge, Manuskripte und sogar einer Kurzfassung ihrer Habil.schrift – die nachhaltig negativen Folgen, die sich im konkreten Fall, und so auch wieder in dem vorliegenden Band, ergeben, wurden bereits an anderer Stelle dargelegt. Immerhin ist das doch störende Maß an persönlicher Ergriffenheit gegenüber dem ersten Band hier erheblich und entscheidend reduziert.[3]

Der erste Beitrag, der offenbar als eine Art Einleitung für den Band konzipiert und geschrieben wurde, konfrontiert den Leser allerdings geradezu martialisch mit der schon in der Titulatur provozierten Deutung des Themas „Frauen und Häresie" als christliches Erbe Europas. Hier wird knapp, von den ntl. Bildern und der frühen Kirche über die Katharerinnen im Mittelalter bis hin zur Französischen Revolution, personifiziert in der Olympe de Gouze, eine „spezifisch christliche Tradition" (6) aufgezeigt, die „die gleiche Behandlung von Männern und Frauen eingefordert" habe. Dies steht gleichsam als Appell an Gegenwart und Zukunft, wenn über die Rolle der Frau in der Kirche und in der Folge auch über Frauen in Ämtern diskutiert wird.

Mit dem Begriffspaar „Askese und Ekstase" wird der Leser völlig unvermittelt in einen gänzlich anderen Kontext geworfen. Auch wenn M., im Anschluss an den Versuch einer Begriffsdefinition, ihren historischen Überblick von den Anfängen des Christentums bis heute „überwiegend auf Frauen" richtet, erscheint ein unmittelbarer Bezug zur Thematik des Buchs keineswegs stringent. Die Ausführungen und Deutungen zur Askese im frühen Christentum sind durchaus überzeugend, doch ist eine aus asketischem Verhalten rührende Ekstase zwangsläufig Häresie? Exemplifiziert an der weiblichen Leidensmystik stellt M. das Spannungsverhältnis zum Körper dar und plädiert hinsichtlich des Leib-Seele-Verständnisses für ein positiveres Bild vom Körper, um der „untrennbare[n] Körper-Seele-Einheit" (28) ein festes Fundament zu geben.

Der folgende Beitrag „Vir caput mulieris" führt in das hochmittelalterliche Kirchenrecht und dessen Definitionen der Stellung der Frau ein. M. verfolgt dabei die Absicht, „Normen der Tradition" (29) zur Begründung der „Inferiorität" der Frau in der Kirche anhand des *Decretum Gratiani* historisch und theologisch kritisch zu überprüfen. Eine solche Untersuchung muss im vorgegebenen Rahmen zwangsläufig, wie M. selbst weiß, auf Ausschnitte beschränkt bleiben, wofür die Vf.in dennoch repräsentative Aussagekraft beanspruchen will. Bei ihren Analysen verlässt sie jedoch weitgehend den engeren kirchenrechtlichen Rahmen, um das Argument der weiblichen Schuld am Sündenfall durch Scholastik und Frühe Neuzeit weiterzuverfolgen. Ausführungen über juridische, liturgische, rechtliche und dann doch wieder auch kirchenrechtliche Einschränkungen der Frau führen quer durch das Mittelalter und wirken, jedenfalls im Gesamtkontext des Beitrags, etwas inkohärent, zumal trotz der zahlreichen Beispiele aus unterschiedlichen Zeiten und Räumen eben doch wieder die Frage nach der Berechtigung allgemein zu ziehender Schlüsse vorsichtig erhoben werden muss. Sehr feinsinnig spürt M. dabei allerdings auch Tendenzen hin zu einer Gleichbehandlung der Frau auf, rechtlich etwa zum Schutz der Frau (Witwe; Eheschließung) oder faktisch die zunehmend an Eigendynamik gewinnenden Fälle weiblicher Jurisdiktionsgewalt. In M.s Zusammenschau spricht der historisch-theologische Durchgang durch das Mittelalter freilich „eine deutliche Sprache für die Rechtsungleichheit der Frau" (53). Diese Erkenntnis führt zu einem Ausblick in die Gegenwart auf Grundlage des CIC (1983), der letztlich auch „keine volle Rechtsgleichheit der Geschlechter" (54) herstelle. Eine zukünftige Lösung sieht M. in einer „Stärkung der Laienmitsprache" (58).

Ein Beitrag über „Ketzer und Ketzerinnen" eröffnet den Reigen der Aufsätze, die sich spezieller mit dem „Katharismus" (61) beschäftigen. Zur Begriffsetymologie schließt sich M. der romanistischen Deutung an (Chazaren → Ketzer) und hält fest, dass das Ketzertum auch in der rezenten Forschung noch hauptsächlich als ein männliches Phänomen betrachtet werde, von der Ketzerin sei kaum die Rede. Folgerichtig fragt M., was denn einen Ketzer überhaupt zum Ketzer mache. Die folgende Bestimmung der Merkmale, gerade in der gegebenen Prägnanz, ist sehr hilfreich und wird im Folgenden durch einschlägige Quellenpassagen untermauert. Aus diesen wird deutlich, dass schon vor der ersten eindeutigen Zuordnung von Ketzern zu den Katharern (1143) in der Regel eine direkte Linie von Mani her gesehen bzw. vermutet wurde. M. schließt mit Recht aus dem durch Bildmaterial noch ergänzten Quellenbefund, dass der „Katharismus" dem „lateinischen Christentum" (76) als fremd erachtet und vom Manichäismus, der schon von den Kirchenvätern bekämpft worden war, hergeleitet wurde: der „Osten" = das „Andere". Die logische Folge im Westen war die „Angst vor Verfremdung des Glaubens und der Kultur" (78), die den Kampf gegen die Katharer weiter beförderte. Schwierig erscheint allerdings der von M. in diesem Zusammenhang gebrauchte Begriff „Volkskonsens" (ebd.). Den insgesamt überzeugenden, aber letztlich zu wenig auf das Spezifische der Ketzerin hin profilierte Beitrag schließt mit einer knappen Auswahl (Döllinger; Borst) zu Deutungen und Gewichtungen des „Katharismus" in der Forschung.

Im darauf folgenden Beitrag, wiederum zum „Katharismus", gelingt M. diese Profilierung schon eher. Nach dem bei ihr wiederkehrenden Bedauern hinsichtlich der Quellenlage (schriftliche Zeugnisse fast nur von der „Gegenseite" [86]) reflektiert die Vf.in die „weibliche Beteiligung", die Rolle der in der Selbstbezeichnung sog. „Guten Christin". M. beleuchtet hier zwei verschiedene Aspekte: die soziale Verankerung einschließlich der Folgen im Falle eines Ausbrechens sowie die religiösen Fundamente, deren Analyse sie, dem Titel des Beitrags entsprechend, v. a. auf die Autorität der Bibel fokussiert. Deutlich ist, besonders mit Blick auf das Christusverständnis, das konstituierende Moment des *consolamentum* herausgearbeitet. Im Fazit katharischer Interpretation des Evangeliums steht daher, dass hierin „die für Frauen in der katholischen Kirche so hinderlichen Beschränkungen weitgehend außer Kraft gesetzt" (103) gewesen seien.

Mit dem Themenfeld der Inquisition befasst sich ein weiterer Beitrag. Dieses Feld auf die Perspektive der Frau zu begrenzen, fällt gewiss nicht schwer und wird von M. auch konsequent betrieben. Zunächst beleuchtet sie die Stellung der Frau im Rahmen des Inquisitionsprozesses und dabei auch die Auswirkungen der Änderungen im Beweisverfahren; Frauen erscheinen hier als Zeuginnen, Angeklagte und auch Denunziantinnen. Anschließend analysiert sie das Strafsystem auf mögliche geschlechterspezifische Differenzierungen und Spezifizierungen und stellt, freilich nur an einer Einzelquelle, fest, dass Frauen „überproportional von den schweren Strafen verschont" (199) worden seien. Der aus ihren Ausführungen abgeleiteten Vermutung, Frauen seien ab dem 14. Jh. generell für „schuldfähiger" gehalten worden, wird man sich aber kaum anschließen können, zumal sich auch einige von ihr angegebene Datierungen widersprechen.

Es folgt eine Regionalstudie zu den „Katharerinnen im Rheinland". Sie ist dem ersten Teil der Habil.schrift von M. entnommen. Die Untersuchung konzentriert sich zunächst auf das Schreiben Everwins von Steinfeld an Bernhard von Clairvaux 1143, das Einblick in die Strukturen des „Katharismus" (nicht nur) im Rheinland gibt. Sodann kommt Eckbert von Schönau zu Wort, dessen Disputationen die Organisationsformen der Katharergemeinden ebendort offenbaren und, ebenso wie Hildegard von Bingen, dabei auch die Rolle der Frau beleuchten. Die Frauen erscheinen in dieser Frühphase der katharischen Bewegung fast ausnahmslos noch als „Verführte", „nie jedoch als aktive Beteiligte" (138). Mit tiefem Spürsinn geht M. dem weiteren Schicksal der Katharer im deutschen Reich im Kontext der Inquisition im 13. Jh. nach. Etwas überraschend folgt dann die Frage, ob der „Katharismus" „eine Frauenreligion" gewesen sei, möglicherweise evoziert durch die hier klar erkennbare Aufhebung der traditionellen Geschlechterrollen. M.s Antwort muss auch angesichts der Quellenlage entsprechend dürftig ausfallen: Frauen waren stets zugegen, gehen aber „namentlich unter" (147).

Auch der Beitrag „Gott und seine zwei Frauen" bleibt beim Themenfeld „Katharismus" und beschäftigt sich näherhin mit dem Bild

[1] Siehe meine Besprechung zu: Daniela Müller: *Ketzer und Kirche*. Beobachtungen aus zwei Jahrtausenden, Münster u. a. 2014 (Christentum und Dissidenz, 1), in: *Theologische Revue* 112 (2016), Sp.127–129.

[2] Siehe die Besprechung von Gerd Krumeich zu: Helmut Feld: *Jeanne d'Arc*. Geschichtliche und virtuelle Existenz des Mädchens von Orléans, Münster u. a. 2016 (Christentum und Dissidenz, 5), in: *sehepunkte* 17 (1/2017) (15.1.2017), abgerufen wurde: http://www.sehepunkte.de/2017/01/29632.html (letzter Abruf: 2.3.2017).

[3] Vgl. Anm. 1.

des und den Vorstellungen vom Teufel. Die katharischen Versionen vom Fall der Engel und vom Sündenfall, die M. eingehend analysiert und schlüssig interpretiert, können nach M. so gedeutet worden sein, dass die dominikanischen Inquisitoren eine Verbindung zwischen Frau und Teufel erkannten, „was den Weg für entsprechende Bausteine der Hexenlehre geebnet haben könnte" (163).

Einen anderen Kontext, den des Messianismus, eröffnet der Beitrag „Der Erlöser ist eine Frau". Dementsprechend versucht M., anhand der als Ketzerinnen (posthum) verurteilten und verbrannten Guglielma in Mailand 1300, Prous Boneta in Carcassonne 1325 und Jeanne d'Arc in Rouen 1431 – hier tritt sie nun also doch noch kurz auf den Plan – Gemeinsamkeiten zwischen den räumlich wie zeitlich divergierenden drei Fällen herauszuarbeiten, „die sich auf dem Hintergrund ihrer religiösen, dem Christentum verhafteten Überzeugungen erklären lassen" (165). Hauptsächlich glaubt sie solche im religiösen Konzept des „Messianismus" erkennen zu können, der Naherwartung der Ankunft eines göttlichen Erlösers. Zu diesem Zweck holt sie weiter aus und bezieht beispielsweise Hildegard von Bingen in ihre Reflexionen mit ein. Für Prous Boneta und Guglielma betont M. als weitere Gemeinsamkeiten im Glauben ein neues, übergreifendes Evangelium, die Vorstellung, die Inkarnation des Heiligen Geists zu sein und daraus abgeleitet die Überzeugung, „zu Retterinnen der Menschheit zu werden" (180). Doch lässt sich von hier aus eine direkte Linie hin zu Jeanne d'Arc ziehen? Ich muss zugeben, dass ich mir unter den drei Figuren nur zu Jeanne eine fundierte Meinung zutrauen kann, und diese folgt derjenigen M.s in weiten Punkten: Jungfräulichkeit, Sendungsbewusstsein, *fille de Dieu* etc. sprechen dafür, aber gerade im entscheidenden Punkt – dem Verständnis vom Heiligen Geist – ist es ein ganz schmaler Grat hin zur Spekulation, wie M. selbst zugeben muss, will man auch hier eine direkte Linie zu den Fällen aus dem frühen 14. Jh. ziehen. Natürlich kann man Jeannes Berufung auf die Stimmen der Heiligen auch oder gar wesentlich als Produkt des Prozessverlaufs behaupten, aber muss man mit M. deswegen die Heiligen durch den Heiligen Geist ersetzen? Wie steht es mit den „Missionen" und Visionen der Jeanne zur Rückeroberung des Heiligen Landes (von M. immerhin erwähnt) und zur Begründung eines neuen, 1000-jährigen Reiches, die doch mit einer Naherwartung des göttlichen Erlösers – Jeanne selbst „als Erlösungswerkzeug des Hl. Geistes" (185), wie M. spekuliert – so gar nicht in Einklang zu bringen sind?

Es bleibt festzuhalten, dass man den vorliegenden Band mit Gewinn lesen kann, der sich zum einen aus der breiten Erfahrung und Positionierung M.s in der Katharerforschung ergibt und zum anderen konkret in Details und Einzelfragen besteht, sich mitunter auch darin ein wenig verbirgt. Es fehlt trotz der klaren Themenstellung ein roter Faden, sei er chronologisch, räumlich, nach thematischen Aspekten oder wie auch immer angelegt. Der Band ist ein Sammelband in loser Zusammenfügung bereits publizierter bzw. vorliegender Arbeiten M.s, dessen Inkohärenz sich nicht zuletzt auch in (z. T. wörtlichen) Wiederholungen, wie etwa in der ausführlichen Schilderung der Vergehen des Pierre Dalbs oder der Stellung der Frau im kanonischen Eherecht in zwei verschiedenen Beiträgen, offenbart, die bei sorgfältigerer Redaktion sicherlich vermeidbar gewesen wären.

Münster Thomas Bauer

Frenschkowski, Marco: **Magie im antiken Christentum**. Eine Studie zur alten Kirche und ihrem Umfeld. – Stuttgart: Hiersemann 2016. (XIV) 337 S. (Standorte in Antike und Christentum, 7), pb. € 88,00 ISBN: 978–3–7772–1602–7

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Fassung des 2010 erschienenen Artikels „Magie" im *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC) (Band 23, Sp. 857–957) und enthält, wie Marco Frenschkowski herausstreicht (IX), v. a., was das antike Christentum betrifft, vieles von dem bereits dort Behandelten in erweiterter und vertiefter Form. Auch methodologisch wird mehr und z. T. Neues geboten.

So sind am Anfang (1–84) zwei Kap. dezidiert methodologischen Fragen gewidmet. Das erste (I.) geht auf die heutige Problemstellung, das zweite (II.) auf die antike Begriffsgeschichte ein. Es folgen (85–202) zwei thematisch arrangierte Kap. zur Magie in der griechischen und römischen Antike (III.) sowie in den altorientalischen, atl. und jüdischen Traditionen (IV.). Diese fallen hier im Buch, wie von F. zugegeben, etwas skizzenhafter aus als im Lexikonartikel, machen aber zusammengenommen immer noch einen großen Teil der Studie aus. Die folgenden zwei Kap. zur Magie im ältesten Christentum (V.) und in der Alten Kirche (VI.) sind etwas ausführlicher gehalten als im RAC-Artikel. Insbes. Kap. VI. (223–274) kann als Herzstück des Buches gelten. Einige Abschnitte zu frühchristlichen Schriftstellern und ihren Äußerungen über Magie, „Alltagsmagie" in der frühen Kirche, pagane Magie in christlichen Quellen, Magie in Verbindung mit Liturgie und Gebet sowie Magie im Kontext religiöser „Sondergruppen" wie Gnostikern, Manichäern und Mandäern werden ausführlicher diskutiert und relevante Quellen behandelt. Beschlossen wird der Band mit drei kürzeren Kap.n: einem über rechtsgeschichtliche Aspekte zum Thema Magie (VII., 275–288); einem, in dem antike und moderne Magiekonzeptionen einem Vergleich unterzogen werden (VIII., 289–292); und einem, das generell über die Einstellung der Alten Kirche zur Magie handelt (IX., 293–296). Angefügt sind darüber hinaus als Appendizes (297–314) Übersetzungen von drei Quellentexten (Theokrit: *2. Idyll: Die Zauberinnen*; Plinius maior: nat. hist. 30,1–18 und Proklos: *Über die heilige Kunst nach den Hellenen*), eine selektive Literaturliste, die v. a. neuere und neueste Titel enthält, sowie Autoren-, Namen- und Sachregister.

Wie F. richtig sieht, ist Magie zu einem „Modegegenstand" in der Erforschung spätantiker Religionen geworden (IX). Mit dieser Entwicklung gehe, so F., eine gewisse Entleerung der Bedeutung des Begriffs „Magie" einher, der nunmehr nicht selten fälschlicherweise mit dem Begriff „Religion" gleichgesetzt werde (X). Sehr nützlich ist deshalb F.s forschungs- und begriffsgeschichtlicher Überblick im Vorwort sowie im ersten Kap., wo Magie zunächst von Religion abgegrenzt und als Inversion von Religion identifiziert wird (3). Gleichzeitig wird der Bereich der Magie sodann eben nicht als deckungsgleich mit dem der Religion wahrgenommen, sondern als sich auch auf Technologien, Künste und Alltagsriten erstreckend (4). Im Hinblick auf die zumeist literarischen Quellen wird deren oft imaginärer Charakter ins Feld geführt (3). Ebenso kommen Themen wie Geschlechterrollen (Stichwort „Hexe"), Polemik gegen und Verbot von Magie, der Gegensatz von guter und böser Magie sowie der kulturelle Grenzen überschreitende Charakter von Magie und die daraus resultierenden Möglichkeiten interkulturellen Vergleichs zu Wort. Als ein Beispiel für einen solchen möglichen Vergleich wird Indien erwogen (42–54). Ein forschungsgeschichtlicher Überblick geht in erster Linie auf die systemimmanente Rationalität von Magie ein, wie sie in der modernen Forschung erkannt worden sei (10–29). Dass eine rationale Magiekritik bereits im lateinischen Mittelalter stattfand, wird ebenfalls erwähnt (29–42). Etwas ernüchternd ist in diesem Zusammenhang Fs. Beobachtung (26), dass sich kulturwissenschaftliche Magieforschung heute in einem gesellschaftlichen Kontext bewegt, in dem Magie selbstverständlich praktiziert wird, und dass „Praktizierende der Magie" (109, Anm. 213) als Forscher konstruktiv am akademischen Diskurs über Magie beteiligt sind. Zugleich betont F. aber auch, dass jegliches moderne oder postmoderne Magiekonzept sich grundlegend vom antiken (oder vormodernen) Verständnis von Magie unterscheidet (289–291).

Kap. II. beginnt bei den iranischen Wurzeln des griechischen Wortes „Magie" und zieht von da aus Linien zur altiranischen Religion und ihrer Wahrnehmung bei antiken griechischen Autoren sowie zu deren Selbstwahrnehmung. Als aufgeklärte Humanisten seien letztere zwar von der Exotik der östlichen Religion fasziniert gewesen, gleichzeitig hätten sie sich aber auch von ihr distanziert, sodass sich für das Wort „Magie" eine eher peijorative Konnotation entwickelt habe. Beide Aspekte fänden sich im frühen Christentum fortgesetzt. Ansätze zu kritischen Magietheorien fänden sich bei Plinius dem Älteren sowie später unter Mittel- und Neuplatonikern, wo sich Magiedenken in theurgischen Ansätzen niedergeschlagen habe. An dieser Stelle schließt sich beinahe nahtlos Kap. III. an, wo nun verschiedenste Themen antiker Magiegeschichte angesprochen werden. Dabei fließen die Quellen wie schon im RAC-Artikel überaus reichlich, wenngleich auch Interpretation und Diskussion einzelner Quellen mitunter etwas zu kurz kommen. Entsprechendes lässt sich sogar noch verstärkt von Kap. IV. über die orientalisch-jüdischen Traditionen sagen, die ihrerseits nahtlos in die Kap. zum frühen Christentum überleiten, wobei es einige interessante Überschneidungen gibt. Der Abschnitt über die griechisch-jüdischen Autoren (174–177) etwa enthält Verbindungslinien sowohl zur klassischen Antike als auch zum frühen Christentum. Dabei scheint der Befund, so F., nicht konsistent. Josephus etwa lege als Historiker ein eher geringes Interesse an Magie an den Tag, während Philon als vom Mittelplatonismus beeinflusster Philosoph ähnlich wie etwa Plutarch magischen Kräften und Ritualen etwa im Zusammenhang mit der Initiation in Mysterien eine positive Rolle zugestehe. Andernorts folge Philon dann aber auch wortwörtlich den atl. Vorschriften, wonach Zauberei mit dem Tod zu bestrafen sei (176). Diese Inkonsistenz spiegele sich auch darin wieder, dass Philon oft metaphorisch von Magie rede, etwa (negativ) im Zusammenhang mit politischer Rhetorik (Sophistik) oder auch (positiv) in seiner Rede von „wahrer" oder „reiner" Magie, d. h. einem nicht korrupten Zugang zum Buch der Natur, der Einsicht und Macht über diese verleihe.

Ein solcher erweiterter und diffuser Magiebegriff läuft dem methodologischen Ansatz des vorliegenden Buchs zuwider. In den verblei-

benden Kap.n (V.–VII.) zum frühen Christentum wird daher immer wieder die Diskrepanz zwischen der in den einschlägigen literarischen Quellen vorherrschenden Magiekritik einerseits und der in zahlreichen (religiösen, sozialen, kulturellen usw.) Lebensvollzügen gängigen Magiepraxis andererseits thematisiert. Diese Diskrepanz, so F.s Resümee, sei letztlich nicht auflösbar. Man stehe hier vielmehr einem „Phänomen kultureller Ambiguität und wohl auch kognitiver Dissonanz" gegenüber (293). Die jeweiligen Bereiche, mit denen man es zu tun habe, bildeten letztlich „je eigene Diskurslinien" (ebd.). Hinzu komme, dass die frühchristliche Magiekritik, die ja an eine bereits in der paganen Antike etablierte Magiekritik anknüpfte, auch dazu verwendet wurde, um eine grundsätzliche Grenzziehung zwischen Christentum und (paganer) antiker Kultur vorzunehmen. Eine Art „religiöser Proto-Aufklärung" ging mit einer generellen „Dämonisierung" paganer religiöser Kultur einher (293–294). Die Magie, die ja bereits in der paganen Antike im Kreuzfeuer der Kritik gestanden hatte, sei diesem Angriff in besonderer Weise ausgesetzt gewesen. Sie sei nun, so F., geradezu zum „Generalnenner einer ‚metaphysischen Opposition' […], zum Werk Satans" (294), geworden.

Dass die Magie dennoch überlebt hat und weiter überlebt, so F., liege an ihrem „Nutzen", der „imaginativer Natur" sei (294). Sie biete dem Geist die Möglichkeit, sich angesichts der Veränderlichkeit der Wirklichkeit, des Eintretens unmöglicher Möglichkeiten, zu vergewissern. „Der magisch handelnde Mensch erobert sich […] eine Freiheit zurück, die ihm das Leben nimmt." (294). Der Erfolg der Magie bestehe nicht darin, dass sie äußere, sondern darin, dass sie innere Wirklichkeiten verändere. Die Alte Kirche habe diese Art von Heilslehre als überholt erachtet und ihr stattdessen ihre christologische, ekklesiologische und eschatologische Botschaft entgegengesetzt. Freilich sei diese Botschaft in der konkreten christlichen Praxis nie ganz eingeholt worden (295).

Mit diesem theologischen Resümee schließt die Studie, die zwar ähnlich wie der RAC-Artikel, aus dem sie hervorgegangen ist, in vielen Bereichen überblickshaft bleibt, die aber dennoch durch ihre umfassende Breite und methodologische, sich auf das Wesentliche konzentrierende Klarheit überzeugt. Sie ist deshalb allen zu empfehlen, die sich (insbes. im Zusammenhang mit dem Studium der Alten Kirche) mit dem Phänomen Magie in Antike und Spätantike beschäftigen.

Cardiff Josef Lössl

Ziegler, Gabriele: **Die Wüstenmütter**. Weise Frauen des frühen Christentums. – Stuttgart: Camino ²2016. 159 S., geb. € 18,00 ISBN: 978-3-460-50003-7

Die promovierte Patrologin, Philologin und Leiterin von Exerzitien, Gabriele Ziegler, nimmt in ihrem in zweiter Auflage erschienenen Buch eine vernachlässigte Personengruppe, nämlich die Wüstenmütter, in den Blick und regt zur weiteren Beschäftigung mit ihr an. Bei den Wüstenmüttern handelt es sich um christliche Frauen der Antike, die sich wie die ersten Mönche in die Einsamkeit der Wüste zurückzogen.

Die Vf.in fragt, „welche Stärken und welche Spiritualität die ‚Wüstenmütter' […] uns heute vermitteln" (10) und warum sie „vor allem im Westen, in der lateinischen Kirche, in Vergessenheit" (10) geraten sind.

Daran schließt sich ein Vorwort (11–15) Anselm Grüns an, in dem die „Gleichwertigkeit von Wüstenvätern und Wüstenmüttern" (11) in den Darstellungen der Kirchenväter und frühen Mönche und ihre Bedeutung für die heutige Zeit betont wird.

In Kap. 1 (17–54) gibt die Vf.in einen Überblick über die Quellen (17) und erklärt den Begriff „Wüstenmutter" bzw. „Amma" (18–20). Sie geht knapp auf Antonius, den politischen Hintergrund und die christologischen Streitigkeiten des vierten Jh.s ein (21–25) und identifiziert den gesellschaftlichen Druck als „Urquelle der Klöster" (25) und „einer völlig neuen […] Lebensform" (25) für Frauen. Als Vorbild für den „Stand der geweihten Jungfrauen" (27) nennt sie kurz die Apostelin Thekla und begründet ihn mit einer ausführlichen Exegese von Mt 12,50 (27–30). Dann zeigt sie kurz das Verantwortungsbewusstsein der Wüstenmütter auf, besonders wenn sie tatsächlich selbst Mütter waren (30). Es folgt eine Analyse der inneren und äußeren Probleme von Frauen am Beispiel von Synkletika (31–36). Anhand der Probleme von Frauen in der Wüstengesellschaft leitet die Vf.in zu Ursachen für das allgemeine Phänomen über, sich als das andere Geschlecht auszugeben (36–44). Abschließend nennt Z. Indizien für das „gezielt[e] [V]ergessen" (45) der Wüstenmütter im Westen (falsche Übersetzungen, sinnentstellende Darstellungen, Identifikation mit Maria Magdalena), das auch die Darstellung von Wüstenvätern betrifft (45–55).

Kap. 2 (55–93) stellt in verschiedener Länge exemplarisch Themen von sechs „[s]tarke[n] Frauen" (55) vor (Theodora, Sarrha, Synkletika, Melania d. Ä., Maria Aigyptia sowie die Amme Benedikts). Spezialfälle sind Maria Aigyptia und die Amme Benedikts. Von Maria Aigyptia (75–81) erzählt die Vf.in nur einen Ausschnitt der „Legende" (75 u. ö.), ohne die Historizität Marias anzusprechen; Benedikts Amme (81–93) wird in ihrem eigenen Kap. lediglich mit einer halben Seite bedacht.

Unter dem Titel „Wegbegleiterinnen der Seele" (95) wird Männern und Frauen in Kap. 3 (95–122) geraten, dass Angriffe am Besten ertragen werden sollten – unabhägig davon, ob die Ursache in der Gemeinschaft oder außerhalb dieser liegt. Neben der Feststellung, dass Männer und Frauen sich im Verhalten gleichen können, wird vor übertriebener Frömmigkeit und einseitigem Rückblick auf die Vergangenheit gewarnt (95–110). Die zweite Hälfte des Kap.s widmet sich der „Enttabuisierung des Sexuellen" (110) in ausführlichen Exegesen zweier Texte Johannes Cassians, um diese in zwei Weisheiten Theodoras (116 und 121f) zusammenzufassen (110–122).

Nach der Nennung ihres Auswahlkriteriums („mit denen ich viel anfangen kann", 123) behandelt die Vf.in in Kap. 4 (123–141) kurz die Schwierigkeiten von Frauen in der Gegenwart und Ratschläge der Wüstenmütter und -väter an sie (124–126) und gibt ausführlich Johannes Cassians Erläuterung des Jesusgebetes der Wüstenmutter Sarrha wieder sowie seine Rezeption bis in die Neuzeit (127–133). Kurz nennt sie Synkletikas Mahnung an die Frauen, die Sorge auch um die eigene Seele nicht zu vernachlässigen (134–136). Inhaltlich schließt die Vf.in unter der Überschrift „Versöhnung zwischen männlich und weiblich" (137) mit Synkletikas Sicht der „Berufung der Frauen, Lehrerin [sic!]) des Guten zu sein" (138), des Weges dorthin und dessen Rezeption bei Hildegard von Bingen (137–141).

Es folgen ein Glossar, Abkürzungen, Quellen und Literatur sowie Anmerkungen (143–159).

Es verwundert, dass sich den „weisen Frauen des Christentums" auf den ersten Blick nur ca. 30 % des Buches widmen. Bei der Lektüre relativiert sich dieser Eindruck, weil nicht nur in Kap. 2 Episoden über die Wüstenmütter berichtet werden – hier wäre ein Index gut! Dieser wäre auch hilfreich, um z. B. den Bericht über Olympias (98–103) schnell zu finden, der im Gegensatz zu den kürzeren über Sarrha (63–66) und Synkletika (66–69) nicht in Kap. 2 steht. Inhaltlich erstaunen auch längere Passagen, in denen hauptsächlich über Wüstenväter berichtet wird (z. B. 42f, 48–50, 71–74, 81–93, 110–121), ebenso wie die Tatsache, dass Bischof Athanasios als Autor der Vita von Synkletika genannt wird, die nach ihm lebte – eine Information, die offensichtlich falsch ist. Es ist bedauerlich, dass Anselm Grün seine Erklärung „Sanft kommt im Deutschen von ‚sammeln'" (13) nicht mit einer Quelle belegt.

Formal ist ärgerlich, dass sich Glossar, Anmerkungen und Literaturverzeichnis an einigen Stellen weitgehend doppeln, während einige Literaturangaben nur in den Anmerkungen stehen (vgl. Anm. 15, 33, 38, 58, 64) oder vom Literaturverzeichnis abweichen (vgl. Anm. 40). Zudem fehlen einige Quellenangaben (z. B. auf S. 9, 21, 24, 133, 140, Anm. 47 – Anm. 66 scheint im Fließtext verrutscht zu sein). Das Abkürzungsverzeichnis ist hilfreich, aber unvollständig (vgl. Anm. 69: LCI wird nicht erklärt), zudem werden in den ersten Anmerkungen einige Abkürzungen erneut aufgelöst (es wirkt, als hätte im späteren Schreibprozess die Zeit hierfür gefehlt). Erfreulicherweise gibt es nur wenige Rechtschreibfehler (11: auszeichnen; 43: 2x ihren; 47: beruhenden). Es bleibt zu hoffen, dass die formalen Mängel in den nächsten Auflagen behoben werden.

Wer über die inhaltlichen Irritationen und formalen Mängel wegzusehen bereit ist, kann sich über einen ersten Einstieg in ein interessantes Thema freuen.

Münster Adrian Schütte

Concilium Universale Nicaenum Secundum. Band 3: Concilii Actiones VI–VII. Tarasii et synodi epistulae. Epiphanii sermo laudatorius. Canones. Tarasii epistulae post synodum scriptae. Appendix Graeca, hg. v. Erich Lamberz. – Berlin: De Gruyter 2016. 546 S., € 249,95 ISBN: 978-3-11-041117-1

Wie jedes Jahr stehen besonders an Weihnachten in der christlich-abendländischen Tradition bildliche Darstellungen (u. a. von der Krippe) im gesellschaftlich-medialen Vordergrund. „Just in time" hielt daher Erich Lamberz von der Bayerischen Akad. der Wissenschaften am 28. November 2016 im Ostkirchlichen Institut der Univ. Würzburg als Spezialist für das VII. Ökumenische und Zweite Konzil von Nicäa im Jahre 787 einen Vortrag über „Die Entscheidung für die Bilderverehrung", da er nun den dritten Band seiner kritischen Edition der Akten dieses Konzils vorlegen konnte. Auch durch die wachsende Zahl der muslimischen Mitbürger in den mitteleuropäischen Gegenwartsgesellschaften werden wir im 21. Jh. kaum an das große Ringen in der spätantiken Gesellschaft des Mittelmeerraumes erinnert, in dem es unter den jüdisch-atl. („Du sollst dir kein geschnitztes Bild machen") und islamischen Bilderverboten besonders im 8. Jh. zu einem großen und lange andauernden „Bilderstreit" in der anwachsenden Christenheit

gekommen war. Auch die Generation der Theologiestudenten, die dazu noch in der *Kleinen Konziliengeschichte* (1978ff) von Hubert Jedin († 1980) studiert haben, dass auf diesem 7. Ökumenischen Konzil kirchengeschichtlich richtungsweisend die bilderfeindlichen Beschlüsse vom Jahre 754 kassiert und „bildliche Darstellungen" erlaubt wurden, ist wohl inzwischen sehr gering geworden.

So bedarf dieser „dritte Band der Edition der Akten des Nicaenum II" der besonderen Beachtung, „da er schon wie die beiden vorherigen Bände" (E. Lamberz: *Actiones I–III*, 2008; *Actiones IV–V*, 2012), „einen neu konstituierten und von den bisherigen Drucken abweichenden Text bietet" (VI). Dazu führt L. in der Einleitung (VI–XX) nun verständlich in die höchst komplexen Überlieferungsgeschichten der griechischen (vier Hauptzeugen: H, V, T, M) und lateinischen Textvorlagen ein, erläutert Spezialfragen (u. a. kein hinreichender Beleg für eine achte Sitzung) und skizziert den Diskussionsverlauf. Dazu hat L. mit 74 Fußnoten den textkritischen, internationalen bzw. „ökumenischen" Forschungsstand gut aufgearbeitet und schließt Listen in „der in Einleitung und Apparaten abgekürzt zitierten Literatur" sowie der benutzten „Siglen und Editionen" an, die im Editionstext am Rand und in den Fußnoten verwendet werden. Dann beginnen ab S. 600/601 die griechisch-lateinischen Sitzungstexte (mit den Textvarianten in den Fußnoten) ab der sechsten Sitzung des II. Konzils von Nicäa unter Kaiser Konstantin VI. und Kaiserin Irene sowie den auf der siebten Sitzung namentlich genannten 343 bzw. 302 Bischöfen (795–819, 831–853). Die siebte Sitzung begann mit den „Glaubensbeschlüssen" (820–831); diese Konzilstexte schließen mit Akklamationen und Bannungen (u. a. des falschen Bischofs Theodosius von Ephesus).

Der zweite Teil dieser Edition (858–969) bietet insgesamt zehn weitere Schlüsseldokumente zum II. Konzil von Nicäa, darunter die 22 allgemeinen Kanones, die von dem Konzil beschlossen wurden (898–925). Mit fünf Dokumenten stammt die Hälfte dieser wichtigen Ergänzungen von dem profilierten und nicht ganz unumstrittenen Patriarchen Tarasios von Konstantinopel († 806). Formal adressiert sind zwei seiner griechisch-lateinisch überlieferten Schreiben an Papst Hadrian I. (772–795); je eines mit den Synodalen an Kaiser Konstantin VI. und eines an den Priester Johannes. Das Schreiben des Patriarchen Tarasios an die Bischöfe von Sizilien (963–966) schließlich ist nur durch die griechische Pitra-Edition (Rom 1868) belegt. Der Brief „der zum zweiten Mal in Nicäa versammelten Synodalen" an den „Klerus von Konstantinopel" zeugt u. a. von der relativ „guten Stimmung" auf dem Nicänum. Nach der Lobrede des Diakons Epiphanius (878–897) schließt die Edition mit zwei weiteren nur griechisch edierten Texten, dem über die nicht vermittelbare Einsicht in den Namen Gottes (959–962) und der vorgeblich achten und bisher nur sekundär und lateinisch überlieferten Sitzung des Konzils (967–969), ab.

Seine abschließende und besondere Bedeutung für das zweite ökumenische Konzil von Nicäa erhält dieser dritte Band L.' nicht nur durch die S. 971–973 mit textkritischen Ergänzungen zu den ersten beiden Bänden, sondern durch die abschließenden drei umfassenden und noch weiter untergliederten Register (975–1146), in deren Benutzung Gerard Duursma hilfreich sowie mit eigenem Abkürzungs- und Siglen-Verzeichnis genauer einführt. Eingeleitet wird dieser Index mit einer Themenübersicht der sieben Sitzungen des Konzils vom 24. September bis 13. Oktober des Jahres 787. Die Fundstellen der Bibelzitate sind nach griechischen und lateinischen Texten untergliedert; ebenso die weiteren Quellen und Zitate der „Kirchenväter". Das „Personenregister" ist sehr hierarchisch nach Kaisern, Päpsten, Patriarchen und Bischöfen gegliedert, denen die einfachen Kleriker und sonstigen Personen folgen. Auch bei dem „Ortsregister" sind weltliche Städte, Regionen und Völker von den geistlichen Klöstern und Kirchen unterschieden und in den drei nun vorliegenden Bänden zum II. Nicänum ermittelbar.

L. hat damit innerhalb von acht Jahren in drei Bänden eine fundierte, kritische und neue Textedition für dieses für die gesamte Christenheit in bleibender Bedeutsamkeit verbindende Konzil vorgelegt. Gerade weil es nach dem II. Konzil von Nicäa im Bilderstreit nur kurze Zeit ruhig blieb, bevor sich dann in der nächsten Generation schon weitere Auseinandersetzungen in der Ost- und Westkirche anschlossen, ist dieser nun textkritisch gesicherte Konzilsstand sowohl verdienstvoll als auch bedeutsam und eine „ökumenische Brücke". Von daher wäre vor dem Hintergrund des dazu differierenden Forschungsstandes der Handbücher der Kirchengeschichte in diesem Abschlussband ein abschließendes, neues und kurzes Resümee des Synodenverlaufs und der nun gesicherten Ergebnisse (auf Englisch oder Deutsch) noch wünschenswert gewesen, damit diese drei Standardwerke L.', die in jede theologisch-wissenschaftliche Bibliothek gehören, auch von der wachsenden Zahl der nicht mehr in den klassischen alten Sprachen ausgebildeten Christen und Forschern besser zu Rate gezogen werden können.

Essen Reimund Haas

Kirsch, Mona: **Das allgemeine Konzil im Spätmittelalter.** Organisation – Verhandlungen – Rituale. – Heidelberg: Winter 2015. 655 S. (Heidelberger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte, 21), geb. € 68,00 ISBN: 978–3–8253–6253–9

Der erste Blick ins Buch enttäuscht, weil der Titel täuscht: Behandelt werden die Konzilien von Lateran IV (1215) bis Vienne (1311/12) sowie die Synoden von Pisa, Perpignan und Cividale (1408/09), indes nicht mehr jene großen Versammlungen, auf die sich beim Stichwort „Allgemeines Konzil im Spätmittelalter" doch primär die Erwartungen richten: Konstanz und Basel. Auf den „titre trompeur" dürfte noch manch einer hereinfallen, obwohl das Buch selbst fürwahr kein Reinfall ist.

Methodisch reflektiert leistet die im Rahmen des Heidelberger Sonderforschungsbereichs „Ritualdynamik" entstandene historische Diss. einen wertvollen Beitrag zur an sich bereits reichbestückten mediävistischen Ritualforschung, für die es jedoch das Konzil mit seinen spezifischen Ordnungskonfigurationen noch weitgehend zu entdecken gilt. Am Anfang stehen präzise Definitionen und Abgrenzungen der Thematik, es folgt eine Analyse von Konzilsordines und Pontifikalbüchern, wobei weit ausholende Rekurse bis hin zu westgotischen Quellen vonnöten sind, da sich in den präskriptiven Texten über Jh.e wirkkräftige Traditionen und Kontinuitäten spiegeln, jedoch auch Wandlungen und Neuerungen. Sie werden unter den Aspekten „Vorbereitung" – „Organisation" – „Verhandlung" – „Inszenierung/Ritual" an den genannten Generalkonzilien detailliert abgehandelt, zu denen natürlich auch Lyon I (1245) und II (1274) sowie ein gescheiterter Konzilsversuch Gregors IX. (1241) zählen. Innerhalb eines mithin festen, aber eben keineswegs starren Ritualrahmens gaben die jeweils anstehenden Themen, wie etwa die Absetzung Kaiser Friedrichs II. (1245) oder zweier Päpste (Pisa 1409), Kreuzzug und Kirchenunion (1274) oder die Liquidation des Templerordens (1311/12), den Versammlungen ihr eigenes Gepräge. Damit aber weitet sich die Darstellung über die Verfolgung des Leitmotivs der Synode als Ritual hinaus zu einer zwar ausdrücklich nicht gewollten, so doch faktischen Gesamtdarstellung besagter Konzilien, zumal die Vf.in diese jeweiligen Themen mit ihren oft komplexen historischen Dimensionen kundig auf breiter internationaler Literaturbasis zu präsentieren weiß.

Hie und da einige vermisste Titel zu ergänzen, wäre angesichts des Geleisteten beckmesserisch; als Monitum in Sachen Formalia bleiben allerdings relativ viele Tipp- bzw. Flüchtigkeitsfehler bis in den letzten Satz (530) und wiederholte kleine grammatische Schnitzer zu vermerken. So scheint der korrekte Gebrauch z. B. von Appositionen oder von Singular und Plural bei Subjekt(en) und Prädikat ebenso verbesserungsfähig wie ein deutsch-französisch-englisch-lateinischer Namenmischmasch korrekturbedürftig – da begegnen etwa ein Pierre de Tarentaise, dann aber ein „verdeutschter" Berengar von Maguelone (sic!) oder ein Philip de Dentesey und ein Pierre Philargès de Candie, hinter dem sich der 1409 zum Papst erhobene Petros Philargi(s) aus Kreta verbirgt.

Doch dies sind Petitessen; ungleich stärker fällt ins Gewicht, dass hier das Pisanum (samt „Nebensynoden") in einen Block mit den relativ dicht hintereinander abgehaltenen Konzilien des 13. Jh.s gezwängt wird, obwohl es erst 1409, also ein volles Jh. nach Vienne, tagte, derweil die folgenden Versammlungen unmittelbar danach 1414 in Konstanz und 1431 in Basel stattfanden. Bereits den Zeitgenossen galt Konstanz als *continuativum* Pisas (Pierre d'Ailly, vgl. hier 430, Anm. 311), weil das seit Dezennien währende Papstschisma ja immer noch der Lösung harrte und hierfür – wie zudem für das Dauerthema Kirchenreform – ein neuerliches Konzil binnen Kurzem unabdingbar war. So stellte denn auch einer der wichtigsten Konstanzer Akteure, Kardinal Guillaume Fillastre d. Ä., fest: „Origo generalis concilii Constantiensis ex Pisano concilio cepit" (ACC, II, 13). Natürlich lässt sich über den Ritualansatz eine Brücke von 1215 bis 1409 (und im Prinzip zu jedem Konzil bis hin zum II. Vaticanum) schlagen, sind hier wie dort „ritualisierte Handlungssequenzen" (490) zu konstatieren; allein der von Lateran IV bis zumindest zu Lyon II auch von der Vf.in konstatierten, noch ins Hochmittelalter rückweisenden Konzilsdominanz des Papstes (die sich bis in dessen Bearbeitung bereits verabschiedeter Dekrete nach Konzilsende zeigt) stehen mit und seit Pisa anders strukturierte, weil papstlose Synoden gegenüber. Kollegialität und Korporation – als konziliare Superiorität schließlich in Basel 1439 mit den *tres veritates* dogmatisiert – erhalten nunmehr eine ganz andere Valenz; man versucht sich in diesem Sinne an einem grundlegenden ekklesiologischen Umbau, wenn auch frühere päpstliche Konsensualisierungsstrategien oder eine zunehmende Bedeutung von Konzilskommissionen ebenso beachtet sein wollen wie länderspezifische Gruppenbildungen, aus denen sich die Konzilsnationen entwickeln sollten.

Vereinfacht auf den Punkt gebracht: Hätte die Darstellung mit dem Viennense ihren Abschluss gefunden, wäre damit eine abgerundete, vollauf genügende Leistung für eine Diss. erbracht worden. Die Begründungen der Vf.in für einen erst bei Konstanz anzusetzenden

Schnitt (31) überzeugen mich nicht, und die Arbeit selbst liefert eine Vielzahl direkter und indirekter Belege dafür, dass das Pisanum gerade beim Blick auf jene über diese Synode hinausweisenden Faktoren vorrangig in den Kontext der „konziliaren Konzilien" des 15. Jh.s gehört, was sie im Übrigen jüngst selbst in einer Besprechung des Katalogs zur Jubiläumsausstellung über das Konstanzer Konzil 2014 betont hat (vgl. ZHF 43 [2016], 804)! Mithin mag man das große Kap. zu Pisa samt Perpignan und Cividale (377–488) als willkommene „Zusatzleistung" vor dem Hintergrund der immer noch ausstehenden Gesamtdarstellung von Hélène Millet bzw. Dieter Girgensohn verbuchen. Dass die Vf.in mit dem Titel ihres Buchs falsche Erwartungen weckt, ist bedauerlich, doch steht außer Frage, dass sie – wohlgemerkt in einer eigenen Arbeit – in der Lage gewesen wäre, kompetent auch über die – etwa aus Gründen der Zeit und/oder des Umfangs nicht mehr berücksichtigte? – Trias Pisa-Konstanz-Basel zu handeln. Dies zeigt die Vielzahl der einschlägigen Hinweise in ihrer Diss. ebenso wie ihre schöne Studie über die Wahrnehmung von Konstanz und Basel in den oberdeutsch-schweizerischen Chroniken der Zeit (*Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 109 [2015], 97–121).

Frankfurt a. M. Heribert Müller

Mokry, Stephan: **Kardinal Julius Döpfner und das Zweite Vatikanum.** Ein Beitrag zur Biografie und Konzilsgeschichte. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 544 S. (Münchener Kirchenhistorische Studien, Neue Folge, 3), kt € 80,00 ISBN: 978–3–17–026704–6

Julius Döpfner (1913–1976) prägte Kirche und Katholizismus in Deutschland, Verlauf, Ergebnisse und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) sowie die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik (1971–1975) wie wenige andere. In sehr jungen Jahren zum Bischof von Würzburg ernannt (1948), wurde er 1957 Bischof von Berlin, 1958 Kardinal, 1961 Erzbischof von München-Freising, er war einer der vier Konzilsmoderatoren, seit 1965 Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz und Vorsitzender der Gemeinsamen Synode. Sein früher Tod war mit auf seine rast- und ruhelose Tätigkeit zurückzuführen, die er sich trotz einem seit längerem konstatierten Herzleiden abverlangte. Döpfners Rang ist unbestreitbar. Dennoch liegt mit Stephan Mokrys Diss. erst 40 Jahre nach Döpfners Tod eine angemessene, meist spannend geschriebene und mit Gewinn zu lesende, v. a. aber aus den einschlägigen Quellen gearbeitete Studie zu einem großen Teilbereich von Döpfners Leben und Wirken vor.

Das bisherige Defizit hatte seinen Ursprung darin, dass die Akten Döpfners im Archiv des Erzbistums München-Freising lange Jahre nicht zugänglich waren. So konnte auch Klaus Wittstadt für seine 2001 vorgelegte, mit sichtlicher Empathie geschriebene Lebensbeschreibung Döpfners nicht auf die Münchener Bestände zugreifen. Einerseits sind naturgemäß Erschließungsfragen, weiter die Persönlichkeitsschutzrechte Döpfners und mit ihm in Verbindung stehender Personen in Anschlag zu bringen. Andererseits ist von kirchlicher Seite her ein freizügiger Zugriff auf Quellen aus jüngerer und jüngster Zeit durchaus denkbar und möglich, wie z. B. Wilhelm Dambergs 1997 vorgelegte Studie zum Bistum Münster 1945–1980 belegt. Über die Quellenzugangsproblematik hinaus ist freilich die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Döpfners Leben und Wirken insbes. mit Blick auf die 1960er- und frühen 1970er-Jahre eine nicht unproblematische Aufgabe. Gerade jene Jahre brachten für Kirche und Katholizismus rasante Entwicklungen und turbulente Umbrüche, deren Beschreibung und Einordnung von interessierter Seite – und wer war da eigentlich interessenlos? – standpunktspezifisch unter Ideologieverdacht gestellt waren. Die historische Darstellung dieser Zeit sine ira et cum studio hatte unter beidem zu leiden.

M.s „Beitrag zu Biographie und Konzilsgeschichte", so der Untertitel, hat demnach als Voraussetzung neben der seit ein paar Jahren zugänglichen angemessenen Quellenbasis das relativ ruhigere Fahrwasser, in das die Diskussionen um die 1960er- und die frühen 1970er-Jahre geraten sind. Hilfreich für den Ertrag der Studie ist die Absicht, unter Fokussierung auf das immer noch zentrale weltkirchliche Ereignis des letzten Jh.s, Döpfners Biographie bis zum Konzilsende neu bzw. besser gesagt überhaupt erst zu schreiben. Nicht ohne entschiedenes Zutun des Vf.s und von gelegentlich offen präsentierter Forscherfreude angetrieben, haben die Bemühungen ihren literarischen Niederschlag in einer ausführlichen Monographie gefunden.

In der Einleitung wird insbes. ein Überblick über die genutzten archivalischen Quellen geboten. Wie nicht anders zu erwarten, stehen die Diözesanarchive in Würzburg, Berlin und München, und davon natürlich das letztgenannte in besonderer Weise, im Mittelpunkt. Fülle und Komplexität der Überlieferung lassen die gestellten Anforderungen erahnen. Wie es sich für eine deutschsprachige historische Diss. erfreulicherweise immer noch gehört, drängen nachfolgend gelegentlich die inhaltsreichen, häufig die Kenntnisnahme lohnenden Fußnoten den Haupttext an den oberen Seitenrand. Die Kap. der Studie weisen eine jeweils feine Tiefengliederung auf, die das nicht vorhandene Sachregister ersetzt und eine selektive Lektüre gegebenenfalls erleichtern mag.

Der erste Hauptteil (63–367) widmet sich „Biographie und Wirken bis Konzilsbeginn". Deutlich wird u. a., wie sehr Döpfners Leben im Zeichen beider Weltkriege stand; der Tod des Vaters 1923 war verursacht durch Kriegsfolgen und trug zur Entscheidung für den Priesterberuf bei. Genau wie den Vf. verblüfft es den Rez.en, wie wenig die von Döpfner in drastischer Weise miterlebte Bombardierung Würzburgs im März 1945 nach außen hin wahrnehmbare biographische Spuren hinterließ. Vielleicht hatte dies damit zu tun, dass Döpfner trotz gelegentlicher Gefühlsausbrüche ein introvertierter Individualist war, der das von ihm besuchte römische Germanicum in der seinerzeitigen Verfassung als „Totalstaat" (75) mit „Spitzelsystem" (76) erlebte – Döpfners eigene Worte; auch hieraus nahm er freilich die Erfahrung für das Konzil mit, „wann man in der Kirche welche Knöpfe drücken darf oder muss" (331). Döpfners Arbeit in der zentralen Konzilsvorbereitungskommission, deren Mitglied er anscheinend v. a. auf Initiative von Nuntius Bafile wurde, zeigt eine generelle Reformorientiertheit sowie die Kenntnis von Mentalität und struktureller Verortung der Parteiungen einschließlich der maßgebenden Personen.

Der zweite Hauptteil (368–532) thematisiert „Döpfners ‚Theologische Signatur' auf dem Zweiten Vatikanum". Auffällig ist, dass die dezidiert vorgetragenen Initiativen Döpfners nicht nur qua Funktion – Vorbereitungsarbeit, Moderator – zu verstehen sind, sondern mit bis hierhin nicht bekannter Tiefenschärfe, als von bestimmten inhaltlichen Überzeugungen getragen, präsentiert werden können. Insofern ist die Rede von der dezidiert theologischen Signatur angebracht. Diese Signatur wurde „interaktiv" (168) geformt, manchmal ist in der Darstellung explizit von Netzwerken die Rede (240, 291, 353, 357), diese wurden ggf. „überprüft, weitergesponnen und neu den Gegebenheiten angepasst" (431).

Wer Interesse daran hat, was tatsächlich bewirkt wurde, sollte bei der Lektüre ein Hauptaugenmerk auf Genese und Weiterentwicklung der angesprochenen personalen Zusammenhänge richten und dabei die von M. ausführlicher berücksichtigten Berliner Jahre Döpfners nicht vergessen. Wie zu Recht im Fazit der Studie hervorgehoben wird, überraschen u. a. die besondere Bedeutung des Münchener Dogmatikers Michael Schmaus und des Jesuiten Friedrich Wulf sowie die des Konzilssekretärs Gerhard Gruber für die konziliare Arbeit Döpfners. Spannend ist es, das operativ geschickte Vorgehen Döpfners zu verfolgen. Über Einzelergebnisse und theologische Weichenstellungen hinaus war Döpfner wohl bewusst, dass die Beschlüsse dieses Konzils nicht nur – wie jeder Text – auslegungsfähig sind, sondern eine bewusst offene Anlage haben, was zeitlich passend war und v. a. dem Charakter der Kirche als Volk Gottes entsprach. Das nachfolgende Ringen um Umsetzung, Umgestaltung und Rezeption war darnach in gewisser Weise konsequent. Wer sich für diese Prozesse am Beispiel einer der Teilkirchen und Döpfner selbst zu interessieren vermag, dürfte sich eine ebenso differenzierte wie gründliche historische Arbeit zum Thema „Döpfner und die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik" wünschen.

Wien Thomas Schulte-Umberg

Fundamentaltheologie / Religionsphilosophie

Spiegelhalter, Eva: **Objektiv evident?** Die Wahrnehmbarkeit der Christusgestalt im Denken Hans Urs von Balthasars und Hansjürgen Verweyens. – Freiburg: Herder 2013. 391 S. (Freiburger Theologische Studien, 177), geb. € 45,00 ISBN: 978–3–451–32616–5

Vielen Studienanfängern der Theologie wurde Karl Rahners *Grundkurs des Glaubens* lange als Einführungsliteratur ans Herz gelegt. Stieß man dann auf Hansjürgen Verweyens *Gottes letztes Wort*[1], so lag es nahe, diesen *Grundriss der Fundamentaltheologie* in die Linie Rahners zu stellen und zu meinen, der Vf. wolle hauptsächlich die für den Jesuiten zentrale Frage, inwiefern die menschliche Vernunft für das christliche Sinnangebot empfänglich sei, weiterverfolgen. Abwegig war eine solche Verortung nicht, aber relativierungsbedürftig. Dem sorgfältigen Leser konnte ja nicht entgehen, wie mächtig sich in *Gottes letztes Wort* auch der – mitunter persönliche – Einfluss Hans Urs von Balthasars niederschlägt.[2] Vor dem Hintergrund der markanten Kritik, die der

[1] Hansjürgen Verweyen: *Gottes letztes Wort.* Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg ³2000.

[2] Vgl. z. B. ebd., 305.

schweizerische Gelehrte nun an Rahner adressiert hat,[3] erweist sich die Position Verweyens als spannender Untersuchungsgegenstand.[4] Eva Spiegelhalters hier anzuzeigende Diss. eröffnet unter dieser Hinsicht zahlreiche Perspektiven. Zu beachten ist allerdings, dass der von der Vf.in projektierte Vergleich jene Debatte beleben soll, die Verweyen mit Thomas Pröpper ausgetragen hat.[5] So gibt S. ihrer, von Magnus Striet betreuten Arbeit eine eigenwillige Ausrichtung.

Analysiert werden soll, „inwiefern die Rezeption der Gedanken Hans Urs von Balthasars, dem Anliegen von *Gottes letztes Wort* dient, den christlichen Offenbarungsgehalt angemessen zu denken" (18). Vermuten müsse man, dass durch sie der Freiheitscharakter, der das „personale Geschehen zwischen Gott und Mensch" (19) auszeichne, untergraben werde. Voraussetzung für die Arbeitshypothese bildet die auf Anhieb geäußerte Annahme, Verweyen habe bei der Ausarbeitung von *Gottes letztes Wort* die Balthasar'sche „Theorie der objektiven Evidenz"[6] übernommen (18/19). Deshalb falle auf ihn sogar der Verdacht, „die philosophische Strittigkeit der Existenz Gottes" (19) zu hintertreiben. Aus dieser Perspektive stellt S. *Gottes letztes Wort* und weitere, im Dunstkreis dieses Buches verfasste Schriften auf den Prüfstand („Erster Teil: Die Fundamentaltheologie Hansjürgen Verweyens") und setzt sie anschließend zu einer Reihe prägnanter Theologoumena aus der Literatur von Balthasars in Beziehung („Zweiter Teil: Hans Urs von Balthasars Theologie und die Fundamentaltheologie Hansjürgen Verweyens"). Einem Einteilungsprinzip von *Gottes letztes Wort* folgend, präsentiert der erste Teil der Diss. den Versuch Verweyens, der christlichen Glaubensüberzeugung eine Reflexion zur „Verantwortung vor der philosophischen Vernunft" und eine zur „Verantwortung vor der historischen Vernunft" zuzuordnen. Zwischen beide Teile wurde ein Kap. zum „Denken Fichtes in der Rezeption Verweyens" eingeschaltet. Sich eng an das Selbstverständnis des Vf.s haltend, bereitet eine theologiegeschichtliche Skizze (Blondel, Rahner) den Boden, um zunächst die in *Gottes letztes Wort* akute Sichtweise, wonach der Glaube die Vernunft freisetze, zu beleuchten. S. nimmt anschließend das trinitarisch-staurologische „traditio"-Geschehen in Augenschein, das Verweyen geeignet erscheint, den Sachgehalt des christlichen Glaubens zu bündeln (dazu kritisch: u.a. 111) und sein fundamentaltheologisches Programm zu grundieren. Als Zueinander von Hermeneutik und Erstphilosophie ziele es auf die Rechenschaft für das geschichtliche Ein-für-Allemal Jesu Christi. Auffällig ist, wie eng S. die in *Gottes letztes Wort* virulente Relation zwischen „traditio" und Hermeneutik verflochten, die letztere in der ersten verankert (vgl. 44) sehen will. S. bemüht sich entsprechend um eine Relecture, derzufolge für Verweyen erst die christliche Offenbarung den „Blick auf die wahrhafte Struktur der menschlichen Vernunft" (48) eröffne und dessen natürliche, bei der Erbsünde verwirkte Fähigkeiten (50) wiederherstelle. Der so erhobenen „Struktur der Fundamentaltheologie Verweyens" wird einmal über detaillierte Studien zu Verweyens transzendentalphilosophischer Darlegung der Sinnfrage nachgegangen. Aus ihr schließe der Theologe dann mit Notwendigkeit seinen – Anselm von Canterbury und Fichte verpflichteten – Bildbegriff. Die Verweyen'sche Argumentation – nach S.'s Lesart mit dem Ausdruck „Bildwerdungslogik" (94, 110 etc.) bedacht – sei folgendermaßen aufgebaut: Weil die absurde Ursituation der menschlichen Vernunft, bei der der Einheitstrieb des Ich stets an Differenz abpralle, auf einer ursprünglichen Vertrautheit des Ich mit sich selbst aufruhe – diesen Komplex nennt S. „Einheitswissen" –, deshalb müsse sich Vernunft für das „Sich-zum-Bilde-machen" anderer Vernunft bereiten, um Einheit und Differenz als miteinander vermittelbar zu erkennen und Sinn zu erfahren. So unterstreicht S., dass die von Verweyen konzipierte Bildlehre der „Vernunft keine andere Möglichkeit mehr [lasse], sich selbst als sinnvoll zu verstehen" (ebd.). Und dies gelte in erkenntnistheoretischer wie sittlicher Hinsicht, was zu Recht den Einspruch Pröppers auf den Plan gerufen habe (94). Unter strenger Ausreizung Verweyen'scher Wendungen betont S. abschließend, der Ratzinger-Schüler deute menschliche Freiheit als direkt auf den Begriff „traditio" hingeordnet (108). Bevor dieser Interpretation im dritten Kap. der entscheidende Schliff gegeben wird, unterfüttert sie ihre Kritik mit einer Analyse von Verweyens Schriften zu Fichte. Im Wesentlichen wird dabei der Befund erhoben, der Theologe ließe sich von dessen Bemühung um einen Einheitspunkt der Vernunft auch dann noch leiten, wenn der idealistische Philosoph nach 1800 Freiheit mit der sittlichen Verpflichtung gleichsetze und dadurch faktisch unterminiere (152). Der in seiner Spätphilosophie virulente, von Verweyen favorisierte Bildbegriff sei v. a. aber von dieser Weichenstellung (159) geprägt und trage an sich ferner die Züge der „Sittenlehre" von 1812, bei der angesichts der Offenbarung die Reichweite der natürlichen Vernunft eingeschränkt werde (175). Bespricht die Vf.in dann Verweyens Auseinandersetzung mit der historischen Vernunft, so weiß sie sich in ihrer Hypothese bestärkt, dass in *Gottes letztes Wort* dem „traditio"-Geschehen vor allen anderen geschichtlichen Verstehensvorgängen, selbst der ntl. Exegese (206), der Vorrang eingeräumt werde. Sich des von Balthasar'schen Ausdrucks „objektive Evidenz" bedienend, meint sie aufzuzeigen, dass Verweyen – bei seinen Untersuchungen zur markinischen Fassung des Kreuzestodes Jesu – die hermeneutisch-subjektiven Erkenntnisbedingungen zugunsten eines Direktzugangs auf Gottes Offenbarung überspringen wolle (200). Konsequent kann sie das eingangs bestimmte sog. Einheitswissen der menschlichen Vernunft ausbuchstabieren: Jeder Mensch könne aus Sicht Verweyens erkennen, „dass sich am Kreuz diese Einheit in Differenz ereigne" (224), sich der Bildbegriff erfülle. Eine Darstellung von Verweyens Diskussion mit Hans Kessler und Pröpper um den gnoseologischen Status der Ostererscheinungen rundet den ersten Teil der Diss. ab. Auf etwas mehr als 50 S. widmet sich S. jetzt der Theologie von Balthasars („Erkenntnistheorie und Kreuzestheologie bei Hans Urs von Balthasar"). Die auffällige Kürze der Darstellung erklärt sie mit der Absicht, nur „die Bedeutung der Theologie Balthasars für Verweyen" (255) erfassen zu wollen. Vor diesem Hintergrund dürfte aber überraschen, dass diesem heuristisch wichtigen Teil ihrer Diss. eine Besprechung des Wahrheitsverständnisses aus der späten Theo-Logik vorangeht, der im Verweyen'schen Œuvre eigentlich keine Rolle spielt. Die Hand der Vf.in hat hier vielleicht der Verdacht geführt, auf *Gottes letztes Wort* hätte auch das mittelalterliche Partizipationsdenken (Siewerth, Przywara), das für von Balthasar leitend war und dem neuzeitlichen Freiheitsbegriff entgegensteht, eingewirkt. Zur Sprache kommen nun weitere Dimensionen der Theologie von Balthasars, die dieses Kap. zu einer Fundgrube für denjenigen macht, der sich mit dem geistigen Kontext von *Gottes letztes Wort* beschäftigt: das Verhältnis von Gnade und Subjektwerdung (270ff), die in der *Theodramatik* dargelegte Interpretation des Kreuzestodes, in seiner doppelten Bedeutung von Substitution und Solidarität/Hingabe auch bei verweigerter Anerkennung (278ff), schließlich die damit verbundene, vom Hingabeakt des Glaubenden abhängige Gnoseologie (301) und der ihr angehörige Begriff „objektive Evidenz" (292ff). Nach diesem Einblick in die Gedankenwelt von Balthasars kehrt S. wieder zu Verweyen zurück, um dessen „Verweise auf die Theologie Balthasars" zu besprechen. Behandelt wird der Sühnegedanke, der der Kreuzeserkenntnis innewohnt (316ff) und die sog. „Bildlogik" Verweyens geprägt haben soll. Ebenfalls wird die spannende Frage angerissen, wo die Theologie von Balthasars im Kontext der vom Freiburger Theologen ausgelösten Diskussion um die Valenz der Auferstehungserscheinungen anzusiedeln ist (323f). Doch der Blick bleibt hier auf *Gottes letztes Wort* verengt, sodass eine gediegene Verhältnisbestimmung zwischen beiden Autoren unterbleiben muss. In den Schlussfolgerungen resümiert die Vf.in noch einmal die erhobenen Konvergenzen im Denken beider Theologen. Ferner verdeutlicht sie, dass insbes. Verweyens Bezug auf Fichte, den er bei aller Sympathie für von Balthasar gegen diesen verteidigt haben soll (314), zu einem Offenbarungsverständnis geführt habe, wonach der Kreuzestod Jesus – nicht nur im Glaubensakt wie bei von Balthasar, sondern in schlechthinnigem Sinne – objektiv Evidenz biete. Vereitelt worden sei dadurch die hermeneutisch gebotene Mehrdeutigkeit des Christusgeschehens (368). Der Freiburger Theologe unternehme im Letzten den obsoleten Versuch eines Gottesbeweises (374).

Anders als es der Titel der Arbeit insinuiert, steht im Mittelpunkt der Untersuchung also kein wirklicher Vergleich zwischen von Balthasar und Verweyen. Ebenso wenig möchte S. der Frage auf die Spur kommen, wie sich die theologische Relation beider Gelehrter in diachronischer Hinsicht entwickelt hätte. Deutlich wird dies v. a. an der fehlenden Besprechung von Verweyens Diss., deren Analysen zu Gustav Siewerth sich als originelle Antwort auf den erwähnten Dissens zwischen von Balthasar und Rahner hätten interpretieren lassen können. S.s Verweyen-Lektüre ist dagegen deutlich von der Rezeption Pröppers geprägt. Ob der kritischen, transzendental fundierten Hermeneutik des Freiburger Theologen dabei Recht getan wird, müssen weitere Untersuchungen, z.B. zu Fichte selbst, noch zeigen. Einstweilen verwundert der Umgang mit von Balthasar: Der schweizerische Gelehrte scheint bei S. einfach als Vertreter eines Ansatzes zu gelten, der das Pröpper'sche Freiheitsdenken noch unterboten und in dieser Eigenschaft *Gottes letztes Wort* beschlagen habe. Verschließt man sich damit aber nicht dessen vielfältigen Bemühungen um eine Verantwortung des Glaubens vor z.B. der säkularen Kunst und Kultur?

Pforzheim Thomas Alferi

[3] Hans Urs von Balthasar: *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1962, 19ff; ders.: *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966, 85–97.

[4] Vgl. Hansjürgen Verweyen: „Die Bedeutung Hans Urs von Balthasars für die Erneuerung der Fundamentaltheologie", in: *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes*. Hans Urs von Balthasar im Gespräch. FS Karl Kardinal Lehmann, hg. v. Walter Kasper, Ostfildern 2006, 386–400.

[5] Z.B. Thomas Pröpper: „Erstphilosophischer Begriff oder Aufweis letztgültigen Sinnes? Anfragen an Hansjürgen Verweyens ‚Grundriss der Fundamentaltheologie'", in: *Theologische Quartalschrift* 174 (1994), 272–284.

[6] Von Balthasar überschreibt mit diesem Ausdruck insbes. den zweiten Teil von *Herrlichkeit. Schau der Gestalt*, dem ersten Band seiner Trilogie, in dem es um die eher dogmatische als Entrückungslehre verstandene Facette seiner theologischen Ästhetik geht. Abgehoben wird er dort von „Subjektive Evidenz" – dem an die Fundamentaltheologie anschließenden ersten Teil, vgl. Hans Urs von Balthasar: *Herrlichkeit*. Eine theologische Ästhetik. Band 1: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, 110–120.

Coakley, Sarah: **God, Sexuality, and the Self**. An Essay „On the Trinity". – Cambridge: Cambridge University Press 2013. 365 S., pb. £ 18,99 ISBN: 978–0–521–55826–6

Mit dem hier zu besprechendem Werk legt Sarah Coakley, anglikanische Theologin und Inhaberin des Norris-Hulse-Lehrstuhls für Religionsphilosophie der Univ. of Cambridge, den ersten Band ihrer auf vier Bände angelegten Systematik vor. Übergreifendes Kernanliegen der britischen Theologin ist es dabei, einen Gesamtentwurf für eine sog. *théologie totale* – analog der französischen Historikerschule *histoire totale* – bereitzustellen, der unter Einbezug sozialwissenschaftlicher

Perspektiven und Methoden Aussagen klassischer wissenschaftlicher Theologie mit gläubigem Handeln integrieren soll. Zu diesem Zweck wird in den vier Bänden je eine Form ästhetischen Ausdrucks hinzugezogen: Kunst, Lyrik, Musik und Liturgie.

Neben der Vermittlung mit diesen Ausdrucksformen ist es explizites Anliegen C.s, theologische Inhalte sprachlich so zu fassen, dass sie auch den interessierten Leser/inne/n außerhalb akademischer Institutionen zugänglich sind.

Mit dem Projekt ihrer vierbändigen Systematik verbindet C. den Anspruch, loci klassischer Theologie neu und kreativ mit Einsichten sozialwissenschaftlicher Disziplinen und künstlerisch-ästhetischer Ausdrucksformen ins Gespräch zu bringen. Dabei soll eine nach Ansicht der Vf.in falsche Dichotomie von akademisch-theologischer Analyse und Gebetspraxis vermieden, vielmehr beides als gemeinsame epistemologische Grundlage für eine wirklich umfassende Theologie integriert werden.

Im ersten Band ihrer Systematik versucht die Vf.in nun, die Trinitätslehre an der Schnittstelle von Dogmatik, feministischer Theorie und religiöser Praxis in Relation zu Sexualität und (kontemplativen) Gebetspraktiken neu zu interpretieren. Insbes. gelte es, die lehramtlichen Entwicklungen bestimmter Trinitätsmodelle und Aussagen zur Stellung des Heiligen Geistes nicht nur als Produkt historisch-politischer Ereignisse, sondern die Auffassungen der Tradition v. a. als Resultat theologischer und spiritueller Entwicklungen zu situieren. Dabei bezieht sie neben patristischen Autoren verschiedene künstlerische Trinitätsdarstellungen in diachroner Perspektive und eine komparative Feldstudie in zwei englischen Gemeinden mit ein. Unter Berücksichtigung neuplatonischer und patristischer Denkmuster sowie feministischer Analysen definiert C. schließlich einen apophatischen Trinitätsbegriff, der ihrer Einschätzung nach sowohl Identität und Differenz im trinitarischen Geschehen ausgleicht als auch die ontologische Egalität von Gottvater, Sohn und Heiligem Geist in selbigem sichert.

Einer Einführung folgen Kap. zur Präsentation eines neuen Verständnisses systematischer Theologie, zur Bedeutung von Feminismus und Sozialwissenschaften für die Theologie, zur Perzeption und Glaubenspraxis trinitarischer Glaubenssätze im charismatisch-gemeindlichen Umfeld, zu Trinitätsdarstellungen in der Ikonenmalerei und zu möglichen Formen der Relecture klassischer Trinitätsgedanken sowie eine Coda. In diesem Vorgehen erörtert die Vf.in zunächst ihre Zentralbegriffe wie „Gender", „Sexualität", „Orthodoxie", „desire" und „théologie totale", um diese anschließend mit Blick auf einzelne Themen wie lineare und inkorporative Trinitätsmodelle anzuwenden.

Ausgehend von der Prämisse, dass es für ein geeignetes Verständnis von Theologie eines auf mehreren methodischen Ebenen integrativen Ansatzes bedürfe, legt C. in ihrer Einführung und dem ersten Kap. neben einem Überblick über den argumentativen Gesamtaufbau des Werkes dar, wie sie die oben genannten Zentralbegriffe füllt. So müsse systematische Theologie als Zusammenwirken von akademischer Arbeit und nichtdiskursivem Gebet betrachtet werden, da erst Letzteres eine Weitung des Denkens über rein rationale Grenzen hinaus ermögliche und zugleich erst so eine Gott wirklich angemessene Sprache gefunden werden könne. Mit dieser Position verbindet die Vf.in die Auffassung, dass Theologie stets als *theologia in via*, als Theologie im Werden begriffen werden müsse. „Orthodoxie" ist folglich in ihrem Verständnis nicht primär die Affirmation von Lehrsätzen, sondern ein kontinuierlicher, individueller und kollektiver spiritueller Prozess. Dieses Vorhaben müsse notwendigerweise auch mit Blick auf seine körperliche Komponente bedacht werden. Gender – für theologische Zwecke verstanden als sich unterscheidende, spezifische und verkörperlichte Beziehung (differentiated, embodied relationship) – und menschliche Sexualität gewännen dabei als Orientierungspunkte für eine systematische Theologie Bedeutung, die in ihrer Verbindung zu *deep prayer* und dem mit kontemplativer Praxis verbundenen Verlust rationaler Kontrolle beleuchtet werden müssten. In dieser Verbindung erschließt sich ebenfalls die Konnotation von Sexualität als nicht ausschließlich physisch ausgeübter Tätigkeit. Der Prozess einer Hinordnung (*alignment*) jeden *desires* (etwa „jeden Begehrens/Verlangens") auf Gott hin schließe ein bewusstes Aufsprengen etablierter menschlicher Gender-Binaritäten mit ein, was aber nur mit externer Hilfe des Geistes in einem Überschreiten ontologischer Grenzen geschehen könne. Allem menschlichen, geistigen wie körperlichen Beziehungsgeschehen gehe jedoch Gott als ontologische Quelle wie auch Ziel jedes *desires* voraus. Folglich sei auch menschliches *desire* die im Vergleich zu Sexualität oder Gender fundamentalere und determinierende Kategorie. Ziel ihrer Darstellungen sei die Analyse, wie göttliches und menschliches *desire* beziehungshaft in einem Trinitätsmodell gedacht werden können.

In Auseinandersetzung mit drei Hauptvorwürfen gegen systematische Theologie, als a) Gott zu einem vollständig begreifbaren Objekt machend (ontotheologisch), b) Hegemonie aufgrund von totalen/allumfassenden Systemen schaffend (moralisch-politisch) und c) Feminität in als per se männlich empfundenen Systemen unterdrückend (Lacan, postfreudsche Psychoanalyse), stellt C. anschließend das hermeneutisch-epistemologische Potenzial ihres Ansatzes eines gewollten Kontrollverlustes im nichtdiskursiven Gebet heraus. Dieser Kontrollverlust wie auch eine sich daraus ergebende radikale Offenheit jeglichen theologischen Ansatzes wirkten weltlichen Herrschaftsansprüchen direkt entgegen. Ebenso müssten sich allerdings auch säkular-feministische Kritiken für den Bereich der Theologie weiterentwickeln, da ein einfacher Transfer von weltlichen zu göttlichen Subordinationsverhältnissen nicht tragbar sei.

Diesem nichtreduktionistischen Ansatz folgt im zweiten Kap. die Erklärung eines für derartige Zwecke angemessenen sozialwissenschaftlichen Instrumentariums. Denn obwohl die Vf.in eine Einbeziehung sozialwissenschaftlicher Methoden als Mittel einer *théologie totale* befürwortet, um etwa eventuelle Korrelationen zwischen politischen, sozialen und geschlechterspezifischen Bedingungen und theologischen Entwicklungen aufzuspüren, kritisiert sie eine mögliche Reduktion dieser Entwicklungen auf soziologische Konditionen. Das Potenzial liege vielmehr darin, Chancen und Risiken „gelebter Doktrin" aufzuzeigen und so den Begriff doktrineller Veränderung zu weiten.

Mit Blick auf die eigentliche theologische Entwicklung trinitarischen Denkens arbeitet C. im dritten Kap. zwei patristische Trinitätsmodelle heraus. Beginnend mit der Frage, wieso sich überhaupt etwas wie trinitarisches Denken herausgebildet habe, führt sie eine Unterscheidung trinitarischer Modelle in lineare und inkorporative ein. Während ein lineares Modell, eher in Übereinstimmung mit Joh und Apg, zunächst die besondere Vater-Sohn-Beziehung und dann den Geist als deren Mittler zur Kirche setze, gebe der inkorporative Zugang mit der *incorporation* der Beterin unter Bezug auf Röm 8 dem Geist Priorität. Erst diese Priorisierung ermögliche die *incorporation* des Individuums in den Leib Christi und trinitarisches Geschehen und erfordere wie ermögliche zugleich eine besondere spirituelle Reife und maßvolle Gestaltung von menschlichen *desires*. Mit der reinigenden Klärung aller menschlichen *desires* sei auch die bewusste Transformation, allerdings keine Unterdrückung sexuellen Begehrens verbunden. Die Vf.in zeigt bei der Diskussion einzelner Autoren wie Irenäus, Tertullian, Origenes und Athanasius auf, dass etwa im vierten Jh. in West- wie Ostkirche beide Modelle, sowohl das lineare als auch das inkorporative, existierten, jedoch unterschiedlichen soziologischen Gruppen zuzuordnen waren. Angelehnt an Ernst Troeltschs Unterscheidung von „Sekte" und „Kirche" führt C. aus, dass das lineare Modell überwiegend im Kontext der sich an neue kaiserreichliche Staat-Kirche-Strukturen anpassenden Kirche zu finden gewesen sei. Das inkorporative Modell sei aufgrund seines hohen Anspruches an die christliche Lebenspraxis eher im sich entwickelnden monastischen Umfeld anzutreffen gewesen. Die radikale, egalitäre Orientierung dieses Modells und monastischer Gemeinschaften auf Askese und Geistwirken hin habe diese zwar offensichtlich innerhalb der Kirche, jedoch in Spannung zu deren hierarchischer Ekklesiologie stehen lassen. In der Folge sei das Modell eines pneumatologisch fokussierten, trinitarischen Zugangs mit seiner Affinität zu erotischen Metaphern zwar bekannt gewesen und theologisch gewürdigt worden (vgl. hier etwa Origenes: *De Oratione*), jedoch habe es darüber hinaus keine kirchliche Anerkennung gefunden, um eine mögliche Sektenbildung zu vermeiden.

Diese patristische Untersuchung wird im vierten Kap. auf die gegenwärtige Situation bezogen: Basierend auf einer Feldstudie (1988–1990) zum Verhältnis zweier charismatischer Gruppen innerhalb der Church of England zu soziologischen Parametern, erweitert C. diese Kirche-Sekten-Unterscheidung nun, Troeltsch folgend, um das Element der/des Mystiker/in/s. Dieses könne die Kirche-Sekte-Dualität überbrücken und sich zugleich von ihr als eigenständiger Typ innerhalb des kirchlichen Spektrums abheben. Die soziologische Analyse mit Hilfe von partizipierenden Beobachtungen und qualitativen Interviews führte C. mit Angehörigen einer eher am Rande der etablierten Kirche stehenden Fellowship Group sowie einer charismatisch orientierten, aber sich dem traditionellen Kirchenmilieu annähernden Gemeinde. Aufgrund dieser Analyse kann nach Einschätzung der Vf.in konstatiert werden, dass sich die Einteilung Troeltschs in „Kirche – Sekte – Mystiker" mit Blick auf trinitarisches Verständnis und Umsetzung in Glaubenspraxis aufrechterhalten lassen könne. Beide Gruppen bildeten den mystischen Typ ab: Dies gelte für die radikalere Fellowship Group mit ihrem auch nach außen tendenziell nonkonformistischen Auftreten, einer Ablehnung klassischer bürgerlicher Verhaltensnormen, geringerem strukturellem Organisationsgrad und zugleich einer starken pneumatologischen Ausrichtung in Form aktiver, öffentlicher Zungenrede eher mit Tendenz zur Sektenform. Dies gelte, wenngleich eher mit Tendenz zur traditionelleren Kirchenform, aber auch für die charismatische Gemeinde mit einer äußerlich wie sozioökonomisch bürgerlicheren Gemeindestruktur, einer formalisierten Gemeindeleitung und einer Begrenzung von Zungenrede auf nicht öffentlich-liturgische Vollzüge. Diese pneumatologische Ausrichtung sei zwar im Regelfalle nicht bewusst auf theologische Grundlagen untersucht, werde jedoch als besonders geistgetragen wahrgenommen und reflektiert. Zugleich ließen sich Korrelationen zwischen Trinitätsmodell, soziologischen Parametern und Nähe zur institutionell etablierten anglikanischen Kirche feststellen.

An diese sozialwissenschaftliche Abbildung des Zusammenhanges von Trinität und sozialisatorischer Situation unter Einbezug von Genderfragen schließt C. ein Kap. zur Verflechtung genau dieser Aspekte in ausgewählten künstlerischen Abbildungen der Trinität an. Der diachrone Abriss, eröffnet durch die Frage, warum sich Darstellungen der Trinität erst ab dem frühen dritten Jh. finden lassen, spannt dabei einen Bogen künstlerischer Darstellungen in westlicher wie östlicher Kirche von der Spätantike bis zur Gegenwart. Exemplarisch seien hier die Darstellungen in den Katakomben der Via Latina, Rom (3. Jh.), die „Trinität" Andrej Rublevs (1411), der „Die Heilige Trinität" El Grecos (1577) und die „Gesegnete Trinität" Marlene Scholzs (spätes 20. Jh.) genannt. An Veränderungen hin zu etwa tendenziell tritheistischen Entwürfen, zu einer Reduktion der dargestellten Personen auf ein Vater-Sohn-Geschehen, zu einem Ersetzen des Geistes durch Mariendarstellungen oder zu Anleihen trinitarischer Motive in den säkularen Kunstformen der jeweiligen Epoche zeigt die Vf.in synchrone wie auch nichtsynchrone Entwicklungen zwischen Kunst und Lehrentwicklung auf. Abschließend thematisiert sie erneut das ihrer Meinung nach gegebene Potenzial von Kunst als apophatischer Quelle für die theologische Grundfrage eines adäquaten Sprechens von Trinität.

Nach der Behandlung von Text, Feldstudie und Kunst überschreibt C. ihre zwei finalen Kap. mit der These, dass es nach dem Nachweis der engen Ver-

flechtung von Trinität als Maßstab und Paradigma perfekter Beziehung sowie politischer und sexueller Assoziationen konsequenterweise eine Relecture des klassischen Trinitätsverständnisses unter den in den ersten Kap.n dargelegten Begriffen von „Gender", „Sexualität", „Orthodoxie" und „*desire*" bedürfe.

Sie beginnt diese Relecture im fünften Kap. mit einer Kritik bisheriger Lesarten und einer komparativen Perspektive auf Gregor von Nyssa sowie Augustinus von Hippo und deren jeweiligem Verhältnis zu menschlicher Natur und Geschlechtlichkeit, den theoretischen Überbauten zu Gebet und spiritueller Entwicklung und dem Verständnis von Gott als Trinität. Gregor von Nyssa sei als Vertreter eines inkorporativen Trinitätsverständnisses nach Röm 8 und wegen seines mit dem Bischofsamt verbundenen späteren Zölibates von einer grundsätzlich positiven Haltung gegenüber Sexualität und Ehe geprägt, Augustinus hingegen eher von einem linear-hierarchischen Verständnis und einer asketisch-enthaltsamen, teilweise komplexen, schuldbeladenen Haltung zu menschlicher Sexualität als Niederlage des Geistes gegen die Triebhaftigkeit. Dennoch konvergierten beide Denker überraschenderweise dahingehend, dass es zu einer Angleichung von sexuellem *desire* und *desire* für Gott kommen müsse. Obwohl sie in neuzeitlich-säkularer Terminologie Differenzen im Blick auf Gender aufwiesen, lehnten beide eine Unvereinbarkeit von sexuellem *desire* und *desire* für Gott ab und betonten die apophatische wie transformierende Dimension göttlicher Gnade, die für Gregor sogar Genderfixierungen zu verändern vermöge. Dass das Paradox von Reinigung und sehnendem *desire* im inkorporativen Modell nicht per se als antifeministisch eingeordnet werden müsse, sondern eher dem notwendigen *alignment*-Prozess geschuldet sein könne, erläutert die Vf.in am Beispiel von John Donnes Sonnett *Batter My Heart* (ca. 1609).

Mit Rekurs auf die Kategorie der *ekstasis* bei Pseudo-Dionysius Areopagita leitet C. ihr abschließendes Kap. ein. In diesem bietet sie, neben einer Bündelung der bisherigen Thesen, einen kurzen Aufriss dazu, welche Konsequenzen ein Primat göttlichen *desires* für die Bezeichnung Gottes als Trinität und für Gegenstände theologischer Debatten wie das „filioque" haben könnte.

Das Buch schließt mit einer Coda, in der summarisch sechs Thesen zur körperlich-experimentellen Dimension kontemplativen Gebets aufgestellt und kurz erläutert werden. Angehängt sind darüber hinaus ein Glossar mit theologisch-philosophischen Fachtermini und die üblichen Indexe.

C.s Werk ist hinsichtlich der oben genannten Zielsetzungen ihres theologischen Ansatzes zunächst als Bereicherung innerhalb der theologischen Landschaft einzuordnen. Zwar liegen selbstverständlich bereits Arbeiten zur Trinitätslehre und auch zur feministischen Lesart der Trinitätslehre vor (so etwa die Kritik von Daphne Hampson), allerdings sehen diese im Regelfalle *desire* nicht als primäre Kategorie vor Gender an. Der Fokus der bisherigen feministisch-theologischen Kritiken liegt häufig auf deskriptiven Analysen trinitarischer Personen und einem Abgleich mit weltlich-hierarchischen Strukturen oder möglichem Missbrauch trinitarischer Lehrsätze zur Legitimation weltlich-unterdrückender Strukturen im Laufe der Kirchengeschichte. Hier setzt C.s Begriff des *desire* mit der tiefer greifenden Analyseebene einen neuen Akzent, ohne zugleich berechtigte feministische Anfragen an trinitarische Sprache, Darstellungen und Verquickungen mit weltlichen Organisationsstrukturen zu vernachlässigen oder generell zurückzuweisen. Gerade im Zusammenspiel von Traditionsgut und Gegenwartsbezug ermöglicht ihr dies die erwünschte Relecture, die bekannte Texte neu zu interpretieren vermag und so neben neuen Einsichten durch den Aufweis relevant bleibender Aussagen auch bei derartigen modernen Kategorien eine Anschlussfähigkeit an zeitgenössische Debatten leisten kann. Der von C. angelegte Begriff des *desires* könnte sich daher vermutlich auch im Dialog mit anderen theologischen Kernfragen für die feministische Theologie als fruchtbarer Impuls erweisen.

Anzumerken ist schließlich, dass es hinsichtlich der These einer aufsprengenden Transformation der Gender-Binarität ohne Schaffung eines neuen Gender-Konstruktes Desiderat bleibt zu klären, wie das Resultat dieser Transformation, in positive Termini gefasst, eigentlich vorzustellen sei.

Das Hinzuziehen nichttheologischer Disziplinen zur Bearbeitung theologischer Fragestellungen ist als solches nicht neu. Die methodische Rahmung im Konzept einer *théologie totale* ist jedoch nicht allein deswegen von Mehrwert, weil die Vf.in wie bei der Feldstudie in charismatischen Gemeinden den Anforderungen fremder Fachmethodik tatsächlich im eigenen Vorgehen Rechnung trägt. Auch wenn die zugrunde gelegten Daten aus den Jahren 1988–1990 stammen, schmälert das dieses methodische Verdienst nicht wesentlich. Die Systematik weist darüber hinaus in der Weiterverarbeitung zu theologischer Erkenntnis aufgrund ihrer nichtreduktionistischen Umsetzung und in der bewussten Konfrontation mit möglichen hermeneutischen Schwachstellen einen klaren Mehrwert auf.

Auch das konsequente Einbeziehen ästhetischer Ausdrucksformen wie künstlerisch-bildlicher Darstellungen zeigt das erfolgreiche Bestreben der Vf.in, einen wirklich umfassenden Zugang zu theologischen Fragen zu gewährleisten und nichttextuelle Quellen zugleich in ihrem Eigenwert ernst zu nehmen.

Die größte Differenz zwischen C.s Ansatz und anderen Abhandlungen besteht allerdings vermutlich in der Stellung, die sie religiöser Praxis, besonders Formen des nichtdiskursiven Gebets, zumisst. Geprägt vom Anliegen, Erfahrung von und Diskurs über Trinität nicht zu trennen, gibt sie Gebetspraxis und liturgischem Vollzug die Rolle des *cantus firmus* aller theologischen Überlegungen.

Dies kann auf der einen Seite als besondere Integrationsleistung und nötige Korrektur überzogener neuzeitlicher Rationalitätsvorstellungen theologischer Rede gewertet werden. Begrüßenswert wäre also der Versuch, religiöse Praxis ebenso zum Gegenstand wie zur Basis akademischer Reflexion zu machen, wie es klassischerweise umgekehrt geschieht. Auf der anderen Seite kann genau an dieser zentralen methodischen Entscheidung jedoch auch Kritik geübt werden:

So führt C. nicht weiter aus, auf welcher Grundlage sie diese Erfahrungen so verbindlich machen möchte, dass sie allgemein nachvollziehbar wissenschaftlicher Arbeit und Kritik genügen können. Ihre Ausführungen über „the contemplative" legen eine prototypische Einheitlichkeit der Erfahrung nahe, die jedoch nicht belegt wird. Gerade unter Berücksichtigung der starken Betonung des unberechenbaren Geistwirkens im nichtdiskursiven Gebet und im inkorporativen Modell erscheint dies fragwürdig. Auch wäre zu hinterfragen, wie eine solche Prämissensetzung im Gespräch mit akademischen Disziplinen ohne Gebetspraxis einsichtig gemacht werden können soll.

Dies ist zudem von Relevanz, da C. zwar wiederholt klarstellt, dass sie unter nichtdiskursivem Gebet neben Kontemplation auch charismatische Formen wie Zungenrede versteht, allerdings außer Andeutungen, gerade auch in der Coda, keine Ausführungen über ihr Verständnis kontemplativer Praxis macht. Wie bereits in früheren Diskussionen kontemplativer Praxis, etwa in *Powers and Submissions. Spirituality, Philosophy and Gender* (2002), beschränkt sich die Vf.in auf eine kirchengeschichtliche Einordnung, Effekte und Schwierigkeiten, bestimmt kontemplatives Gebet allerdings nicht weiter. Angesichts der enormen Bedeutung, die diese Praxis für ihr Verständnis eines inkorporativen Trinitätsmodells hat, wäre dies allerdings erforderlich gewesen.

Zusammenfassend gesagt bleiben bei allen erläuterten positiven Aspekten der *théologie totale* neben der Definition kontemplativen Gebets in diesem Band leider auch manche epistemologische Aussagen eine „love affair with a blank" (Dom Sebastian Moore; 342). Hoffnung macht hier jedoch zumindest der Verweis in einer Fußnote der Coda (340), dass die Beschäftigung mit epistemologischen Aussagen über Kontemplation im zweiten Band folgen soll.

Abschließend sei hinzugefügt, dass nach C.s Aussage das gesamte Werk in auch unabhängig voneinander lesbare Kap. eingeteilt ist, was theologischen Einsteigern die Lektüre erleichtern könnte. Dem chronologisch vorgehenden Leser hingegen können die Kap. vier und fünf daher womöglich zwar als eingebettet, aber eher unverbunden erscheinen. Hervorzuheben sind die ausführlichen, kommentierten Bibliographien am Ende jedes Kap.s, die auch einen ersten Aufriss über weiterführende Literatur bieten, und das Glossar am Ende des Buches. Lohnend ist in jedem Fall C.s für einen akademischen Text außergewöhnlich facettenreiche, teilweise kurzweilige und dennoch akkurate Sprache.

Das vorliegende Buch kann insgesamt als ebenso herausfordernde wie theologisch innovative Lektüre gewürdigt werden, welches die trinitarische Debatte um einen außergewöhnlich kreativen Beitrag bereichert und die drei folgenden Bände ihrer Systematik mit Neugierde erwarten lässt.

Berlin Sarah Delere

Senn, Isabelle: **Gottes Wort in Menschenworten.** Auf dem Weg zu einer Theologie der performativen Verkündigung. – Innsbruck: Tyrolia 2016. 478 S. (Innsbrucker theologische Studien, 91), pb. € 45,00 ISBN: 978–3–7022–3538–3

Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um eine Diss., die im Jahre 2015 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster eingereicht und von Jürgen Werbick begleitet wurde. Ihr liegt die fundamentaltheologische Fragestellung zugrunde, wie die Verkündigung zu einem wirksamen Wortgeschehen werden kann. Zwar sei um die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils die Wirksamkeit des Wortes wiederentdeckt worden, doch habe dies nachkonziliar zu keinen weitergehenden Studien zur Verkündigungstheologie geführt. Die theologische Reflexion über die Heilswirksamkeit des Verkündigungswortes wird somit als Desiderat ausgemacht und mithilfe dreier großer, in sich vielfältig gegliederter Kap. auszufüllen versucht. Als Ziel der Studie wird angegeben, „den

Diskurs über die Verkündigung als heilsames Wortgeschehen wach zu halten und mit Überlegungen zur Performativität des Wortes zu bereichern" (22).

Der erste Hauptteil ist theologiegeschichtlich angelegt und mit seinen 230 S. von allen drei Teilen der deutlich umfangreichste. Indem die Entwicklung des Verkündigungsbegriffs in der katholischen Theologie im deutschsprachigen Raum des letzten Jh.s nachgezeichnet wird, kommt es dadurch sowohl zur Erhebung des Forschungsstandes als auch zur Ausarbeitung eines theologischen Verkündigungsverständnisses. Erst im 20. Jh. sei Verkündigung zu einem Fachterminus avanciert und damit zum Gegenstand theologischer Reflexionen geworden, ohne dass deshalb das Phänomen der Verkündigung hätte klar definiert und abgegrenzt werden können – „[d]er Verkündigungsbegriff ist schillernd und schablonenartig" (423). Bevor die im 20. Jh. angestellten Überlegungen zur Verkündigungstheologie jedoch näher vorgestellt werden, wird zum einen ein Blick in die Heilige Schrift geworfen und die Verkündigung in der Bibel, die Bibel als Dokument der Verkündigung sowie die Bibel in der Verkündigung thematisiert. Zum anderen wird mithilfe eines theologiegeschichtlichen Durchgangs und des Eingehens auf die neuscholastische Theologie der Boden zum Verständnis für die Entwicklung des Verkündigungsbegriffs in der katholischen Theologie des 20. Jh.s bereitet. Besondere Aufmerksamkeit wird anschließend der Erneuerungsbewegung zu Beginn des letzten Jh.s gewidmet, ferner der „Innsbrucker Verkündigungstheologie", den Impulsen der evangelischen Wort-Gottes-Theologie, den evangelischen Konzepten zur Verkündigung, v. a. aber dem Konzept des exhibitiv wirksamen Wortes von Karl Rahner sowie den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Verkündigung. Dabei wird deutlich, dass ebenso wie in der katholischen Theologie des 20. Jh.s der Verkündigung Performativität zugeschrieben wurde, auch das Zweite Vatikanum von der Wirksamkeit des Verkündigungswortes ausgeht.

Der zweite Hauptteil umfasst 130 S. und wird im Titel als systematisch-theologische Grundlagenreflexion angekündigt. Er setzt sich fundamentaltheologisch mit der Verkündigung auseinander, genauer: mit dem Ereignis von Gottes Wort im Menschenwort, und berücksichtigt dabei besonders die pneumatologische Dimension. Denn Gottes Geist sei es, der Gottes Wort und Menschenwort im Innersten zusammenhalte. Bei den Überlegungen in diesem sowie im nachfolgenden Hauptteil stehen jene Fragen im Hintergrund, die im ersten Hauptteil aufgeworfen wurden, aber offen geblieben sind: einerseits die Verhältnisbestimmung zwischen der Verkündigung der Amtsträger und derjenigen der Laien sowie andererseits die Zuordnung von Verkündigung, Zeugnis und Lehre. Während das Zeugnis einen individuellen Glaubensvollzug darstelle, handle es sich bei der Verkündigung als Verlautbarung der jesuanischen Botschaft vom Reich Gottes um einen ekklesialen Vollzug. Dabei entfalte Gottes Wort in Menschenwort dank des Geistes Gottes seine Wirkmächtigkeit, sodass „[d]ie menschliche Sprache in all ihren Facetten […] zum ‚locus theologicus', zum Ort der Selbstoffenbarung Gottes" werde (440). Allerding stellt sich in diesem Zusammenhang die grundsätzliche Frage, wie inmitten aller Menschenworte Gottes Wort ausgemacht werden kann. Der Verweis auf das Martyrium göttlicher Boten sowie auf die retrospektive Erkenntnis erfüllter Verheißungen (302ff) hilft hier nur bedingt weiter. Schwerlich kann davon ausgegangen werden, dass in jeder kirchlichen Verkündigung der Anspruch, Gotteswort zur Sprache zu bringen, stets eingelöst wird. Damit bleibt die Unterscheidung der Geister ein grundlegendes Problem.

Der dritte und letzte Hauptteil fällt mit seinen 60 S. am kürzesten aus und wendet sich unter einer praktisch-theologischen Perspektive denjenigen Spannungsfeldern zu, in denen sich die kirchliche Verkündigung als wirksames Wortgeschehen konkret ereignet. Dabei werden die systematisch-theologischen Erkenntnisse auf den Verkündigungsvollzug so angewandt, dass zum einen das performative und damit verbundene pneumatologische Verständnis von Verkündigung als kirchlichem Glaubensvollzug zum Tragen kommt und zum andern Aspekte deutlich werden, die für die Verkündigungspraxis der Kirche leitend zu sein haben. Da die einzelnen Aspekte von Haus aus in Spannung zueinander stünden, sei es nicht das Ziel dieses Hauptteils, das Spannungsfeld aufzulösen, „vielmehr soll das Bewusstsein für das Vorhandensein solcher Spannungen wach [ge]halten [werden] – mit der Folge, dass Verkündigung in jeder Hinsicht spannend bleibt" (387). Unaufgebbar sei die Dialektik zwischen Tradition und Situation, Information und Inspiration, Amt und Charisma, Argument und Existenz sowie Ich und Du. Hinzuzufügen wäre eine weitere, grundlegende Differenzierung, nämlich zwischen der performativen Wirkung des inspirierten Schriftwortes und der Wirkmächtigkeit des als nicht-inspiriert geltenden Verkündigungswortes (in) der Kirche. Denn Gottes Geist ist zwar im Leben der Glaubensgemeinschaft am Werk, er entfaltet jedoch nach kirchlicher Glaubensüberzeugung in den biblischen Schriften eine besondere performative Kraft und wirkt hier auf außerordentliche Weise die Ansage von Gottes Wort.

Die Arbeit behandelt ein in der katholischen Systematischen Theologie derzeit vernachlässigtes Thema, das gleichwohl zum Zentrum kirchlichen Lebens gehört. In den drei Hauptteilen, die sich zu einer sinnvollen Systematik zusammenfügen, wird die Verkündigungstheologie unter drei unterschiedlichen Perspektiven so in den Blick genommen, dass ein vertieftes Bewusstsein für die Performativität des kirchlichen Verkündungsgeschehen entsteht sowie für die damit verbundenen Implikationen. Es bleibt zu hoffen, dass diese gründlich erarbeitete Verkündigungstheologie auch innerhalb der Praktischen Theologie eine ihr gebührende Rezeption erfährt.

Eichstätt Christoph Böttigheimer

Breul, Martin: **Religion in der politischen Öffentlichkeit**. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung. – Paderborn: Schöningh 2015. 270 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–78233–5

Religion ist nicht nur Privatsache, sondern reicht selbst in den liberalen demokratischen Gesellschaften des Westens weit in den öffentlichen und politischen Raum hinein. Eine der zentralen Fragen ist, in welcher Weise religiöse Argumente in den Raum der politischen Öffentlichkeit und das politische Entscheidungssystem eingebracht werden können und welcher Stellenwert ihnen bei der Begründung und Entscheidung in politischen Fragen zukommt.

Die Problemstellung ist philosophisch, politikwissenschaftlich und sozialethisch intensiv diskutiert, sodass es nicht leicht ist, ein „freies Feld" zu finden. Der Arbeit Martin Breuls, die unter der Betreuung Saskia Wendels entstand und von der Univ. zu Köln als Diss. angenommen wurde, liegt der vielversprechende Gedanke zugrunde, in der epistemologischen Reflexion des Rationalitätsgehalts religiöser Überzeugungen zu differenzierenden Klärungen zu kommen. Für die Anlage der Arbeit ist insofern kennzeichnend, dass sie sich der Religionsphilosophie zuordnet, also keine Binnenreflexion des christlichen Glaubens im Blick auf dessen Beteiligung an politischer Praxis und Kommunikation anstrebt.

B. verfolgt die These, dass sich ein mittlerer Weg in Form eines „moderaten Exklusivismus" zwischen einer exklusiven und einer inklusiven Position begründen lässt. Diese besagt, „dass es einerseits notwendig ist, am Ideal der Rechtfertigungsneutralität festzuhalten: Nur solche politischen Normen sind legitim, die mit Gründen gerechtfertigt werden können (exklusives Element)." Anderseits ist „jenseits der Rechtfertigungsfunktion eine Vielzahl anderer Rollen für religiöse Überzeugungen in öffentlichen Diskursen denkbar […] (moderierendes Moment)" (13).

Zur Absicherung seiner These rekonstruiert B. im weiteren Verlauf zunächst die politisch-philosophische Debatte um die Stellung religiöser Überzeugungen und Argumente, indem er vier grundlegende Argumentationstypen extrahiert (Kap. 2). Die beiden folgenden Kap. setzen sich mit der religionsbezogenen Position Jürgen Habermas' auseinander: mit der Diagnose einer „postsäkularen Konstellation" (Kap. 3) und mit dem Gedanken einer „Übersetzung" bzw. „rettenden Aneignung" religiöser Gehalte (Kap. 4). Im fünften Kap. wird der eigene Ansatz entfaltet. Grundlegend sind die Klärungen der beiden Fragen, was religiöse Überzeugungen und was gute Gründe im öffentlichen Diskurs sind, die dann zur Bestimmung der Bedeutung und der Legitimität religiöser Gründe im öffentlichen Diskurs führen. Als bei Wahrung bestimmter Bedingungen zwar verstehbare, jedoch nicht allgemein akzeptierbare Positionen können religiöse Argumente die Rechtfertigung kollektiv verbindlicher Normen nicht leisten; hierfür sind wechselseitig teilbare Gründe erforderlich (exklusive Dimension); als verstehbare Überzeugungen können sie aber andere Funktionen im politischen Diskurs übernehmen und sind deshalb nicht automatisch auszuschließen (moderierendes Moment). Sie können motivieren, gesellschaftliche Problemlagen formulieren, ergänzende Begründungen vortragen, für die Inklusion von Minderheiten wichtig oder Bestandteile von Kompromissen sein.

Insgesamt gelingt es B., eine überzeugende Position zum Stellenwert religiöser Gründe in den politischen Deliberationsprozessen mit plausiblen Argumenten zu begründen. Außerordentlich hilfreich ist insbes. das zweite Kap., das in der umfangreichen und genauen Aufarbeitung der unterschiedlichen Positionen zur Frage der Zulässigkeit religiöser Argumente im politischen Prozess mit der Typisierung von vier Argumentationslinien Sytematisierungsstärke zeigt. Mit der Akzentsetzung auf den epistemologischen Gesichtspunkt hebt B. zugleich eine wichtige Komponente hervor. Auch die Erarbeitung der religionsbezogenen Positionen Habermas' bringt durch die umfangreiche Durchsicht seiner Arbeiten und die Vielzahl der Belegstellen Gewinn.

Auffallend ist allerdings eine gewisse Unwucht der Arbeit. Die konzeptionell in den Fokus gerückten epistemologischen Klärungen des Status religiöser Überzeugungen fallen letztlich vom Umfang her gering aus. In inhaltlicher Hinsicht ist die Unterscheidung von kognitiver Zugänglichkeit und Akzeptabilität religiöser Überzeugungen sinnvoll und im Blick auf die Fragestellung klärend; das gilt auch für die formulierten Mindestbedingungen der vernünftigen Zugänglichkeit religiöser Überzeugungen.

Moral- und politikbezogene Überlegungen nehmen insofern mehr Raum ein als erwartet, bleiben aber begrifflich unterkomplex. Zentral vermisst man eine Differenzierung von Geltungsansprüchen sowohl im Blick auf religiöse Überzeugungen als auch auf politische Thematiken, die auch den epistemologischen Klärungen zugutekommen würde. Wenn die Argumentation *von vornherein* zwischen theoretischen und praktischen Fragen und im Blick auf praktische Vernunft zwischen pragmatischen, moralischen und ethischen Fragen (in welcher Terminologie auch immer) unterscheiden würde, könnte der Anspruch „religiöser Überzeugungen" aufgeschlüsselt und das Verhältnis von Glaube

und Vernunft differenzierter bestimmt werden. Verschiedene Themenstellungen der Politik – es geht politisch nicht ausschließlich um moralische Fragen – wären unterscheidbar, was auch Konsequenzen für die Tragfähigkeit und Legitimität religiöser Argumente in politischen Deliberationen hätte. Die Erschließung der sicherlich nicht immer klaren und konsistenten Position Habermas' zur Religion in ihrem Verhältnis zu Moral und Politik wäre genauer möglich, wenn man die bei ihm im Hintergrund stehende Differenzierung unterschiedlicher Geltungsansprüche mitberücksichtigen würde.

Ebenso ist das politikbezogene Gesellschaftskonzept unterkomplex. Der Vf. scheint jenseits des politischen Kommunikationsraumes ausschließlich und unmittelbar die Privatsphäre anzusetzen, wie sich u. a. in der stereotypen und irritierenden Formulierung von der „Privatisierung der Religion", wenn religiöse Argumente aus der politischen Deliberation ausgeschlossen sind, zeigt. So werden der gerade nicht private Raum der Zivilgesellschaft und die verschiedenen Öffentlichkeiten nicht angemessen berücksichtigt, wenn es um die Rolle der Religion im „öffentlichen Diskurs" geht. Einige Differenzierungen – etwa zwischen moralischen und ethischen Gesichtspunkten – werden schließlich am Ende der Arbeit als Problemlösungen doch noch eingeführt; aber das erinnert an das Einrennen von Türen, die man selbst zugesperrt hat.

Nachteilig auf die Arbeit wirkt sich auch aus, dass sie den Erkenntnisstand der Theologischen Sozialethik nahezu vollständig ausblendet – bis auf einen kleinen Exkurs, der die innertheologische Anschlussfähigkeit ihrer These verdeutlichen soll; es sei „auch aus innerreligiöser Perspektive sinnvoll, sich auf die grundlegenden Einsichten der Bedingungen politischer Legitimität in liberalen und politischen Gesellschaften einzulassen" (245). In der Tat ist die Rolle des christlichen Glaubens und religiöser Argumente im politischen Prozess der Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung unter den Bedingungen einer pluralistischen und (post-)säkularen Gesellschaft eine der Grundfragen, wenn nicht das disziplinkonstituierende Grundproblem der Theologischen Sozialethik, das entsprechend intensiv bearbeitet wird. Der beanspruchte religionsphilosophische Charakter der vorliegenden Arbeit scheint mir kein tragfähiges Argument für die Nichtbeachtung und teilweise Unterbietung der einschlägigen Reflexionen innerhalb einer Religion.

So schöpft die Arbeit leider – bei hoher Zustimmungsfähigkeit zur entwickelten Position, einer überzeugenden Anlage der Untersuchung und starken analytischen Passagen – das Potential ihres Zugangs nicht optimal aus. Bei einer differenzierten Moral-, Politik- und Öffentlichkeitstheorie würde sich wohl eine größere Bedeutsamkeit religiöser Argumente im öffentlichen Diskurs erweisen lassen.

Regensburg Bernhard Laux

Streitfall Erlösung, hg. v. Klaus von Stosch / Aaron Langenfeld. – Paderborn: Schöningh 2015. 285 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 14), pb. € 29,90 ISBN: 978-3-506-77968-7

Seit 2010 greifen die *Beiträge zur Komparativen Theologie* mit großer Regelmäßigkeit zentrale Themen der Theologie auf und beleuchten sie aus christlicher und nichtchristlicher Perspektive. Auch dieser Band trifft mit seinem Thema eine heute brennende Frage, erinnert sei nur an den ebenfalls 2015 erschienenen Grundlagentext der EKD *Für uns gestorben. Die Bedeutung von Leiden und Sterben Jesu Christ.* Der Sammelband geht auf eine im Jahr 2013 gehaltene Tagung zurück und umfasst 17 Aufsätze jüdischer, christlicher und muslimischer Vf./innen. Inzwischen sind von einigen der Beitragenden auch eigene Monographien in der Reihe erschienen, so von Tuba Isik und Aaron Langenfeld. Thematisch eng verwandt ist Band neun der Reihe, der von Jürgen Werbick unter dem Titel *Sühne, Martyrium und Erlösung?* (Paderborn 2013) herausgegeben wurde.

Der Band gleicht in der Anlage den Bänden, die das Theologische Forum Christentum–Islam seit 2005 vorlegt. Viele Beitragende sind ja auch in beiden wissenschaftlichen Gesprächskreisen am interreligiösen Austausch engagiert. Die Aufsätze sind in fünf Abteilungen gruppiert, die sich den christlichen bzw. islamischen Zugängen zur Soteriologie, dem Offenbarungsgedanken, dem Spannungsfeld von Sünde und Gnade, der Theodizee und dem interreligiösen Gespräch zwischen Juden, Christen und Muslimen zur Erlösungsfrage widmen. Ähnlich wie bei früheren Tagungen gibt es ein Eingangsreferat, das dann aus der Perspektive der anderen Religion kritisch beleuchtet wird. Zudem greifen viele der Beitragenden, die auch schon bei Vorgängertagungen mitgewirkt haben, Artikel in früheren Bänden auf. Auch beziehen sich gut die Hälfte der Aufsätze zum Christentum auf denselben theologischen Grundansatz, nämlich die Freiheitstheologie Thomas Pröppers. Daraus ergibt sich ein dichtes Gesprächsnetz zum Thema Erlösung, auch wenn die Vf./innen ja letztlich aus ganz unterschiedlichen Kontexten heraus schreiben, z. B. bei den muslimischen Stimmen *Milad Karimi* mit Koran, Hegel und Heidegger; *Mohammad Ali Shomali* mit Koran und schiitischer Koranauslegung; *Hamideh Mohagheghi* mit z. B. Mulla Sadra; bei den christlichen Stimmen außer dem freiheitstheologischen Paradigma noch *Christian Danz* mit Friedrich Schleiermacher oder *Anja Middelbeck-Varwick* mit einer breiten Forschungsliteratur. Das macht das Mitdenken nicht gerade leicht und führt auch z. T. dazu, dass die Gedankenlinien über die jeweiligen Referate und Koreferate hinaus trotz der Einleitung (9–14) schwer zusammenzubringen sind. Auch der Hg. *Klaus von Stosch* legt in seinem Abschlussartikel keine einfache Synthese der Gedankenlinien vor, sondern eröffnet auf deren Basis weitere „kritische Impulse" und „gemeinsame Herausforderungen" (vgl. 259; 266). Allerdings muss man sich als Leser, bevor sich bei so vielen offenen Fragen Enttäuschung breit zu machen droht, das Grundanliegen Komparativer Theologie vor Augen halten. Es geht ja nicht einfach darum, einen Konsens herzustellen oder Ähnlichkeiten und Entsprechungen zwischen den Religionen aufzulisten. Vielmehr geht es eher darum, eine „konstruktive Diskurseröffnung", „positive Anknüpfungspunkte" zu finden, „eine Leerstelle" in der jeweiligen anderen Religion aufzuzeigen (so *Aaron Langenfeld*, 58f). Komparative Theologie lebt vom Möglichkeitssinn, und es wäre in der Tat – auch mit Blick auf dieses Buch – viel gewonnen, wenn es sowohl in der christlichen wie auch in der muslimischen Soteriologie gelänge, „die Problemlage in der gebotenen Weise zu stabilisieren" (von Stosch zum Theodizeeproblem, 271).

Als bleibende Herausforderungen arbeiten die Vf./innen mit ihren unterschiedlichen Zugangsweisen eine Reihe von Punkten heraus, unter denen hier besonders auf folgende hingewiesen sein soll: Lässt sich Offenbarung adäquat von Erlösung unterscheiden oder fallen beide in den besprochenen Religionen letztlich in eins (84; 118; vgl. besonders 105 den Ausdruck „Heilvolle Offenbarung")? Was stimmt an der Gegenüberstellung eines positiven Menschenbildes im Islam gegenüber einem eher pessimistischen sündenzentrierten im Christentum, dem es scheinbar an einer „ermutigenden Anthropologie" gebricht (74f; 265f)? Es scheint so, dass im Islam mit der Lehre vom natürlichen Gottesbezug des Menschen (fiṭra) eher die „Heilsbestimmtheit" des Menschen betont wird, während im Christentum, selbst wenn man eine herkömmliche Erbsündenlehre kritisiert, doch immer wieder die „Heilsbedürftigkeit" in den Vordergrund rückt (31; 118; 239f; 266). Überhaupt erweist sich die Klärung des Sündenverständnisses – Sünde als konkrete individuelle Einzeltat (31) oder „Objektivationen von Schuld" oder gar „passiv-partizipative Schuld" (53) – und erst recht die Deutung des Dogmas von der Ursünde und dessen Einordnung in die christliche Soteriologie als Desiderat. Kann man die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen nicht auch ohne Erbsündentheologie formulieren (164)? Zu einfach wäre allerdings die Lösung, mit ein paar Zeilen ein Zerrbild einer Erbsünden- und damit verknüpften Sühnetheologie, die auf Augustinus zurückgehen soll, zu zeichnen und, nachdem man sich dann vermeintlich zu Recht „des klassischen Konzeptes" (53) entledigt hat, Erlösung in und durch Christus als „Erinnerung des ursprünglichen Schöpfungsversprechens Gottes" (52) zu verstehen und dann eine Nähe von Christentum und Islam in diesem traditionell als problematisch erachteten Punkt festzustellen (54). Ist überhaupt die Rückführung zum ursprünglichen Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf dasselbe wie die Neuschöpfung durch die Erlösung (32), wenn man etwa an die Statuslehre der christlichen Tradition denkt? Auch die Theodizeefrage erweist sich – nicht nur inhaltlich, weil sie offen bleibt – als ein weites Feld, spielt sie doch in den Religionen und ihren Theologien eine unterschiedliche Rolle. So kann sie aus christlicher Seite als „offene Flanke jeder Theologie" (271) bezeichnet werden, auf muslimischer Seite wird sie ebenfalls als ernsthafte Anfrage an die islamische Theologie verstanden (122), aber auch eher traditionell zu den Fragen gerechnet, die für den Menschen zu hoch sind (204). Als eher neuer Gesichtspunkt stellt sich schließlich noch die Frage, inwieweit Gottes Erlösungshandeln voraussetzt, dass die Opfer ihren Peinigern vergeben, ob diese Bedingung nicht überhaupt Versöhnung und Erlösung verunmöglichen würde und welche Bedeutung hier das Leiden Christi haben kann (69; 78f; 267–270). Damit wird man letztlich auf christlicher Seite erneut auf die Überschrift des EKD-Grundlagentextes zurückgeführt: *Für uns gestorben.* Dabei wäre es zu einfach, die Deutung des Kreuzestodes Jesu bei Paulus in die Nähe der „notwendigen Gründe" eines Anselm von Canterbury zu rücken (224f). Unklarheit würde es auch schaffen, das Leiden Jesu einfach

als „causa efficiens" der Erlösung zu bezeichnen (231; 236). Für das Rechtfertigungsdekret des Trienter Konzils ist ja der barmherzige Gott die Wirkursache unserer Rechtfertigung, der menschgewordene Gottessohn aber mit seiner Liebe, die er uns in seinem Kreuzestod erwies, die Verdienstursache, d. h. ein einfaches monokausales Begreifen scheint hier nicht weiterzuführen.

Das Buch regt zum eigenen Nachforschen zu diesen offenen Fragen an. Eine Bibliographie der verwendeten Literatur sowie ein Personenregister helfen dabei. Da die Reihe quasi lehrbuchartig die wichtigsten theologischen Traktate und Fragen durchgeht und von großem Nutzen ist, wäre für zukünftige Bände zu empfehlen, auch ein Sachindex oder ein Quellenindex mit Verzeichnis der angesprochenen Bibel- und Koranstellen anzulegen. Die heute immer zahlreicher erscheinenden Sammelbände zum christlich-islamischen Dialog wecken im Rez.en letztlich auch den Traum, nicht nur immer wieder neue Lese- und Denkanregungen zu erhalten und an einer lebendigen Diskussionskultur teilhaben zu dürfen, sondern einmal Ergebnisse oder wenigstens Problemfelder umfassender dargestellt zu bekommen. Dies gilt auch für die Aufsatzbände der *Beiträge zur Komparativen Theologie*, mit denen der Rez. seine Regale füllt. Natürlich muss man sehen, dass das lebendige Gespräch und die Diskussion der Hauptgewinn gerade einer interreligiösen Tagung sind und nicht unbedingt die Publikation der Tagungsbeiträge, abgesehen vom theoretischen Ansatz der Komparativen Theologie. Doch schon eine breitere Verortung des eigenen Diskurses in der Forschungslandschaft etwa durch einen gesonderten Beitrag zur Forschungsgeschichte wäre von großem Nutzen. So fragt sich der Rez., warum er in der Bibliographie keinen Hinweis auf einschlägige Werke findet wie z. B. auf die umfangreiche Arbeit von Andreas Renz (*Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes.* Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Würzburg 2002). Darin finden sich gut 100 S. Synthese zur Soteriologie und mehrere Unterkap. zur Darstellung der Soteriologie im Vergleich zum Islam bei heutigen christlichen Theologen. Immerhin rezipiert ja der Aufsatz Middelbeck-Varwicks dieses Buch. Mit Blick auf die Stabilisierung der Problemlage wäre es vielleicht gut, bei zukünftigen Projekten eine Auswahl an Grundliteratur zusammenzustellen, auf deren Basis dann alle Beitragende ins Gespräch kommen. Ebenso vermisst der Rez. einfach die immerhin zweibändige Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit von Gunther Wenz (München 1984/86), gerade weil die Bibliographie und noch mehr die Artikel zahlreiche siebenseitige Kleinstaufsätze aufführen. Die Bände der Reihe nehmen viele brennende Themen in Angriff und erscheinen oft quasi wie Vorreiter, und es wäre schade, wenn sie den Geschmack des Ephemeren bekämen, dafür sind sie zu kostbar. Ebenso würde die in eine thematisch strukturierte und gezielt angelegte Bibliographie gesteckte Mehrarbeit sicher mit noch mehr Dankbarkeit seitens der Leserschaft honoriert werden, als sie der bisherigen Reihe mit ihren vielen Anregungen so schon sicher sein kann, besonders auch diesem Band.

Koblenz Ulli Roth

Dogmatik

Im Gespräch mit der Welt. Eine Einführung in die Theologie, hg. v. Christine Büchner / Gerrit Spallek. – Ostfildern: Grünewald 2016. 282 S., pb. € 19,99 ISBN: 978–3–7867–3067–5

Anlässlich der Neugründung des Kath.-Theol. Instituts in Hamburg fand eine Ringvorlesung mit dem Titel „Im Gespräch mit der Welt. Eine Einführung in die Theologie" statt. Aus den Beiträgen von renommierten Wissenschaftler/inne/n aus ganz Deutschland entstand der vorliegende Band, der von der Institutsleiterin Christine Büchner und ihrem Mitarbeiter Gerrit Spallek herausgegeben wurde. Die Verortung des Instituts in der Hansestadt mit ihren religiösen und gesellschaftlichen Bezügen macht auch das Spezifikum des Buches aus, denn das Thema „Gespräch" ist Programm. „Hier findet sich verdichtet, was für die zukünftige Theologie überhaupt gelten wird: Sie wird *eine* Stimme sein unter vielen." (13) Als solche will die Theologie „Kontur gewinnen in Beziehung" (9). Der Profilansatz entfaltet sich durch Fortschritt sowie Pluralität als Voraussetzung für Kommunikation, seinen Horizont bilden Gottesglaube und Gottesfrage, wobei es im Erkenntnisprozess auch einen Ort für das Zweifeln gibt (10).

Die Bezüge, die durch die Beiträge hergestellt werden, sind vielfältig und exemplarisch zugleich; das Gespräch wird in mehreren Abschnitten gesucht: mit den Wissenschaften, mit Weltanschauungen und Religionen sowie mit Kunst und Kultur; weitere Gesprächskontexte runden den Band ab.

Aus dem Feld der Wissenschaften werden Philosophie (*Magnus Striet*) und Naturwissenschaften (*Johanna Rahner*) auf ihre Dialogmöglichkeiten mit der Theologie oder von der Theologie her befragt. Im Feld der Weltanschauungen und Religionen steht der Atheismus, dessen Grundanfragen an den Glauben sich *Hans Kessler* stellt, neben der Trias Judentum, Islam und Buddhismus: *Hans Hermann Henrix* überblickt den aktuellen Dialog mit dem Judentum seit *Nostra Aetate*; *Anna Klein* die geschichtlichen Etappen in den Beziehungen zwischen katholischer Kirche und Islam; *Ulrich Dehn* benennt theologische Themen aus dem christlich-buddhistischen Dialog im Vergleich von Denkern im Blick auf das, was westliche Menschen im Buddhismus suchen (135), in den Geschichten der beiden Religionen und in den Begegnungen des *European Network of Buddhist Christian Studies*.

Die Kontexte von Ökumene, Friedensgesprächen und Schule sind drei für den Wissenschaftsstandort Hamburg, wie für jede Großstadt, relevante Bereiche. *Dorothea Sattler* ordnet die Bedeutung der Ökumene im akademischen Bereich neu ein und betont, dass sie „über verbleibende Kontroversen insbesondere im ekklesiologischen Themenkreis weit hinausweist" (167), da sie das gemeinsame christliche Kulturgut sowie Fragen der Ethik bewahrt und behandelt, die im aktuellen gesellschaftlichen Veränderungsprozess von großer Bedeutung sind. Ein Beispiel hierfür ist die von *Heinz-Gerhard Justenhoven* vorgenommene Gegenüberstellung von christlicher Friedensethik und der staatsphilosophischen Theorie der Gewaltlatenz: „Aufgabe der Friedensethik als theologische Wissenschaft besteht darin, die politischen und politikwissenschaftlichen Antworten daraufhin zu überprüfen, ob sie dem Menschen dienen." (185) Auch der Religionsunterricht steht im größeren schulpolitischen Rahmen, der vom Diskurs um die Kompetenzorientierung, um die Performation und um die konfessionell-kooperative Durchführung geprägt ist (202). Darin ist für *Clauß Peter Sajak* die Frage nach der Beheimatung der Schüler in ihrem eigenen Glaubensverständnis und ihre Befähigung, von dorther in Begegnung mit anderen treten zu können, also die Bedingung, um eine Dialogfähigkeit zu schaffen, die zentrale Herausforderung.

Im Gespräch mit Kunst und Kultur kommen Literatur, Kunst und Film zu Wort. Etappen der Beziehung von Theologie und Literatur zeichnet *Georg Langenhorst* am Beispiel einer Reihe literatursensibler Theologen und theologiesensibler Dichter nach. Die Eigenart poetischer Sprache und ihr Beitrag etwa zur Erfahrungserweiterung und Wirklichkeitserschließung eröffnen einen Prozess, der „zugleich hermeneutische wie didaktische Dimensionen" (222) erfüllt. *Claudia Gärtner* hebt das Transformationspotential der Beziehung zwischen Religion und Bild. Die Kunst zeigt der Religion, „welche Themen und Erfahrungen heute noch relevant sind" (249). Filmischen Variationen von Erlöserfiguren geht *Joachim Valentin* auf dem Grund und spricht sich dafür aus, die „theologische Valenz" (280) des Spielfilms ernst zu nehmen.

Das Buch nimmt zunächst eine Bestandsaufnahme vor: Wie sieht er denn aus, der Dialog der Theologie mit anderen Bezugsdiskursen? Die Beiträge vermögen dies in unterschiedlicher Qualität auf den Punkt zu bringen. Die Vielfalt der Gesprächsfelder wirkt etwas eklektisch und disparat, wirft aber spannende und relevante Themen auf und stellt Anschlussmöglichkeiten an verschiedenste Diskurse her. Mehr als nur ein erster Positionsversuch wird damit ein Selbstverständnis von Theologie als Dialog etabliert, wie es einleitend als theologisches Programm entworfen wird. In diesem Sinne ist auch der Buchtitel zu verstehen, der auf den ersten Blick nicht ganz treffend gewählt scheint. *Im Gespräch mit der Welt* steht die Theologie der Welt gegenüber, wo doch die dialogische Hermeneutik des Bandes einen Weltbegriff voraussetzt, der Kirche, Glaube und Theologie als Teil des In-der-Welt-Seins versteht. In einem Gespräch gibt es jedoch kein Außen und Innen, sondern nur ein Gegenüber oder gar ein Miteinander. Eine echte Auseinandersetzung mit anderen Denk- und Glaubensrichtungen und Positionen, das Ringen darum, sich zu verständigen, ist zweifelsohne aktuell angebracht. Eine solche Art, Theologie zu treiben, ist für alle Seiten vielversprechend und mit dieser Ringvorlesung lange nicht erschöpft. Der Ansatz könnte noch eingehender methodisch entfaltet werden und für eine Einführung in die Theologie fehlen zentrale Blickrichtungen, etwa der biblischen Fächer oder der Pastoraltheologie. Der dennoch anregende Ertrag dieses Anfangs lässt auf mehr hoffen: dass sich der bisher von der Theologie ausgehende Dialog zunehmend öffnet und das Gespräch theologischer und außertheologischer Disziplinen miteinander weiter verstärkt wird.

Münster Katharina Karl

Rausch, Thomas P.: **Systematic Theology**. A Roman Catholic Approach. – Collegeville: Liturgical Press 2016. (XVII) 303 S., pb. $ 24,95 ISBN: 978–0–8146–8320–0

In this book the well-known Jesuit Scholar Thomas P. Rausch gives an excellent overview of Roman Catholic Systematic Theology, based on his longtime teaching experience at Loyola Marymount Univ., Los Angeles. This is a rather comprehensive textbook of Catholic system-

atic theology, which covers a lot of material. To the best of my knowledge there is no corresponding handbook of this size and actuality in English. While German scholars are continually producing textbooks in *Dogmatik*, besides the anthology of Schüssler Fiorenza and Galvin (*Systematic Theology*. Roman Catholic Perspectives, Minneapolis 2011), Catholic theology in the English-speaking world shows a clear lack of textbooks summarizing all topics of systematic theology/dogmatics. Hence, R.'s book is very welcome.

The subtitle "A Roman Catholic Approach" is rather adequate. R.'s book is Catholic in the best sense of the word, deeply rooted in the communion of the Church and taking into account the obvious pluralism of contemporary theology. Catholic theology, as understood by R., "should always be informed by these markers of Catholic identity: a critical realism, an appreciation of sacramentality, [...] mediation, [...] and communion [...]" (XVI). The book is characterized by a willingness to let all voices of Catholic theology be heard, at the same time as the judgment of the author shows no pointed tendency but rather keeps to mainstream theology in accordance with the teachings of the Church. This makes R.'s book especially useful for teaching systematic theology to students in a Roman Catholic context.

In the introduction the author refers to the structure of Thomas' *Summa Theologiae*, adding that "The present work follows that basic structure but with some differences" (XVII). This relation seems rather loose, however. The book starts in the modern tradition by introducing the nature and task of systematic theology (Chap. 1). There follows a chap. on "Changing cultures, new hermeneutics" (Chap. 2), which inserts theology into the postmodern academic context. "The Divine Mystery" is treated in Chap. 3. Then follows Christology (Chap. 4), Revelation and Faith (Chap. 5), and Sin and Grace (Chap. 6).

Hence the structure is rather conventional, with some exceptions. First, creation is treated in the last chap. together with eschatology. The author states that "eschatology [...] is correlative to a theology of creation" (260). This is not developed further, however. Apart from references to Teilhard de Chardin and Karl Rahner, the treatment of the two topics in a joint chap. does not offer any specific or new insights into this correlation. Also, the topic of revelation and faith is not included in the prolegomena chap.s but inserted between Christology and Grace. The rationale for this might be the centrality of Jesus Christ in revelation theology (cf. *Dei Verbum*), and on the other hand the connection between faith and grace. Yet, this is not very explicit in the treatment of the topics. A further observation on the structure and content of the book is that the chap.s on the Church, sacraments and communion of the saints make up a relatively big part. Here the author offers a lot of concrete information from ecclesiastical and liturgical life and emphasizes the sacramentality and mediation aspects of Catholic theology and ecclesiology. This is clearly at the heart of R.'s way of doing theology, which makes this book especially attractive for many students, while marking it off from a more intellectual way of understanding systematic theology. "Mission, the mission of the Church as a share in the mission of the Word and Spirit in the world" is "the overarching theme" of the book, according to the author (XVII).

"This volume is not intended to be encyclopaedic; it is a modest effort to construct a systematic theology alert to the pluralism of contemporary theology." (XVII) This declaration of the author is a sign of modesty. Given the limited space, in reality R. offers an almost encyclopaedic summary of contemporary systematic theology. So, e.g., in chap. 1 before coming to the renewal of Catholic theology in the 20th century, you get introduced not only to patristic and mediaeval theology, but also to baroque scholasticism and the Tübingen School. The rather extended treatment in chap. 2 of the postmodern context offers a summary of contemporary trends in academia and theology, including Queer studies, Eco-theology and Comparative theology. The chap.s on God and Jesus Christ combine classical theology with a discussion of recent trends as e.g. panentheism, social trinitarianism, "A kenotic God" as well as "pluralist" and "praxis christologies".

It should be emphasized that the book has useful summaries at the end of every chap. together with a list of further readings.

Unavoidably, however, there are also some lacunae, misinterpretations and minor errors.

In chap. 4 R. focuses on the impact of historical Jesus research on Christology, stating that traditional Christology has paid little attention to Jesus life and ministry. This could have been balanced, however, by a reference to the catechetical *mysteria vitae Jesu Christi*, which is received into the recent *Catechism of the Catholic Church*. Further, some statements seem to testify to an unnecessary dualism between the "historical Jesus" and the "Jesus of dogma": "[...] from a theological perspective, he came not to offer his life as an atoning sacrifice but to proclaim the nearness or reign of God." (85–86) On the Easter narratives of the gospel: "Rather than historical narratives, these dramatic stories are constructed to help others come to Easter faith." (86)

When treating the topic of Original Sin in chap. 6 the perspective of the Greek Fathers is missing. The Augustinian doctrine of inherited guilt was never accepted in the East, which might open up some interesting perspectives for the re-interpretation that is undertaken in contemporary Western theology (cf. also *Catechism of the Catholic Church*, 385–412). A further point in this connection is that R. never even mentions the devil (the word is lacking even in the Index). This traditional figure of Christian Doctrine would certainly need some comment in a Systematic theology.

The contraposition of reformation and Catholic theology (146) seems somewhat superficial. *Sola gratia* is in a certain sense an Augustinian doctrine, a point that has some impact even on the understanding of Trent's teaching on Justification (cf. 148).

That Augustine had a doctrine of satisfaction does not exactly accord with the historical evidence (148), yet the quotation marks around "propitiation" and "satisfaction" might be understood as a certain reservation from the part of the author. Also R. contends: "Like the Eastern fathers, the Catholic tradition has generally placed far more stress on the doctrine of the incarnation than on the redemption." (148) It is doubtful whether this complies with the sources. At the least, it must be understood as an over-statement.

The Arian and Christological controversies seem to have been conflated on pp. 92–93.

The reference to the 33rd edition of Denzinger-Schönmetzer as the most recent edition of that collection of Church documents (see 13) is incorrect. As a matter of fact the revision made by Peter Hünermann is the most recent one, to be referred to as DH. The recent English translation by Fastiggi is based on that work.

Tertullian does not label penance "second baptism" (236), but rather the other way round: As baptism is the first penance, the ecclesiastical penance after baptism is "second penance" or "second plank of salvation". Martyrdom is generally seen as a "second baptism", however.

"The Joint Declaration of Justification" is from 1999 (146, 156).

Ex opera operato should be *ex opere operato* (216).

Altogether, *Systematic Theology. A Roman Catholic Approach* is a readable, well informed and constructive contribution, a textbook that fills a gap in English language Catholic theology.

Lund Gösta Hallonsten

Barth Handbuch, hg. v. Michael Beintker. – Tübingen: Mohr Siebeck 2016. (XVIII) 538 S., brosch. € 49,00 ISBN: 978–3–16–150076–3

In neuerer Zeit hat das Interesse an Karl Barth international zugenommen. Leben und Werk des Schweizer Theologen, der zunächst an den Univ.en Göttingen, Münster und Bonn lehrte, bedingt durch seinen Konflikt mit den nationalsozialistischen Machthabern dann nach Basel wechseln musste, sind immer besser erschlossen worden. Vieles bleibt gleichwohl noch zu tun. Mit dem *Barth Handbuch* liegt nun ein unverzichtbares, auf Deutsch verfasstes Hilfsmittel für die weitere Forschung vor. Auf ca. 500 S. werden in komprimierten Artikeln sowohl biographische als auch inhaltliche Aspekte behandelt. Unter den Beiträgern finden sich neben Zeitzeugen – etwa dem letzten Assistenten Barths, *Eberhard Busch*, oder *Rudolf Smend*, der in Basel studiert hat – zahlreiche Wissenschaftler, die Barth nicht mehr kennenlernen konnten. Dieses generationelle Miteinander ist erfreulich; ebenso, dass Vertreter der amerikanischen, niederländischen und schweizerischen Forschung beteiligt wurden. Als Hg. fungiert *Michael Beintker*, inzwischen em. Systematiker an der Univ. Münster. Einleitend beschreibt er das Anliegen des Handbuchs dahingehend, Lesehilfe und -ermutigung bieten zu wollen (8). Beides ist tatsächlich erforderlich, hat Barth doch ein monumentales Werk hinterlassen, das über mehrere Jahrzehnte hinweg entstanden ist und ganz verschiedene Gattungen umfasst. Es ist außerdem höchst unterschiedlich gedeutet worden; neben euphorischer Zustimmung hat es massive Kritik erfahren. Angesichts dessen ist es tatsächlich angeraten, sich den Texten selbst zu nähern. Diese stehen aber stets in einem bestimmten Kontext, von dem sie nicht abgelöst werden können – selbst wenn man wie Beintker (464–468) fest davon überzeugt ist, dass sie für die heutige theologische Urteilsbildung signifikant sind. Für die Forschung stellt sich von daher die Aufgabe, konsequent zu historisieren. In diesem Sinne ist der Grundansatz des Handbuchs, werkgenetisch vorzugehen, anstatt Gedankengänge affirmativ zu rekonstruieren, sehr zu begrüßen.

Das Handbuch ist übersichtlich in vier Teile gegliedert. In einem ersten knappen Teil werden zunächst die greifbaren Textausgaben vorgestellt und verschiedene Hilfsmittel benannt (1–11). Erfreulicherweise liegt Barths Werk inzwischen größtenteils in digitalisierter Form vor. Zudem wird die neu erscheinende Sekundärliteratur erfasst und mittels einer elektronischen Suchmaschine zugänglich gemacht. Ein wichtiger Ort ist das Basler Archiv, das in engem Austausch mit verschiedenen Forschungsstellen in aller Welt steht.

Ein zweiter, wesentlich umfassenderer Teil widmet sich der Person Karl Barth (13–182). Über biographische Stationen hinaus werden personelle Konstellationen und intellektuelle Prägungen benannt. Dies geschieht freilich nicht konsequent in chronologischer Abfolge. Nur auf den ersten Seiten ist das der Fall (14–37); dann werden einzelne Aspekte und Beziehungen thematisiert, ohne dass dieses Vorgehen erläutert würde. Instruktiv ist etwa der Beitrag über Barth als akademischen Lehrer – beinahe eine Miniatur (31–37). Auf jeden Fall wird deutlich, wie wichtig eine ausführliche, den aktuellen Forschungsstand berücksichtigende Biographie wäre. Diejenige von Eberhard Busch datiert aus dem Jahr 1975. Mit einigem zeitlichen Abstand lässt sich manches offener formulieren. Das betrifft etwa Charlotte von Kirschbaum. Sie war weitaus mehr als nur eine Mitarbeiterin des wenig glücklich verheirateten Prof.s (54–58); beide hatten über eine „enge Lebens- und Arbeitsgemeinschaft" hinaus eine regelrechte „Liebesbeziehung" (54). Lediglich erwähnt wird indes Barths im Jahr 1915 geborener Sohn Markus, obwohl dessen ntl. Studien zumindest für die Tauflehre der *Kirchlichen Dogmatik* wichtig wären. Aus katholischer Sicht vermisst man zudem eine ausgiebige Würdigung Henri Bouillards und Hans Küngs, die sich intensiv mit dem reformierten Theologen auseinandersetzten und im Austausch mit ihm standen. Weshalb sich vor wie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil Katholiken mit Barth befasst haben und welchen Interessen ihre Rezeption geschuldet war, bedarf weiterer Klärung. Alles in allem ist bemerkenswert, in welch hohem Maße Barth Beziehungen pflegte. Persönliches und Sachliches waren dabei stets verschränkt. Konflikte und Brüche blieben deshalb nicht aus, was sich anhand des schwierigen Verhältnisses zum Göttinger Theologen Emanuel Hirsch zeigen ließe. Allerdings ergaben sich auch lebenslange, feste Freundschaften.

Es schließt sich ein dritter Teil an, der fast 250 S. zählt und Barths Werk in seinen verschiedenen Facetten ausleuchtet (183–422). Eingangs wird Barths theologische Entwicklung skizziert (184–237). Nun ist diese bereits häufig diskutiert worden; eine Reihe unterschiedlicher Vorschläge liegt vor. Nachhaltigen Einfluss hat Hans Urs von Balthasars erstmals im Jahr 1951 erschienene, mehrfach aufgelegte Studie *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* entfaltet. Auf diese Studie wird zwar wiederholt und in verschiedenen Zusammenhängen Bezug genommen, doch wird sie nicht eigens thematisiert geschweige denn historisiert. Dabei ist in den letzten Jahren eine rege Debatte um sie entbrannt – verwiesen sei nur auf D. Stephen Long: *Saving Karl Barth*. Hans Urs von Balthasar's Preoccupation, Minneapolis 2014. Überhaupt wäre eine stärkere Berücksichtigung der regen angelsächsischen Forschung wünschenswert gewesen. Gerade in den USA gibt es divergierende Deutungsrichtungen, die im deutschen Sprachraum über keine unmittelbaren Entsprechungen verfügen. Häufig wird systematische Theologie im Modus der Barth-Auslegung betrieben, was zu ganz eigenen Problemen führt und Rückfragen provoziert. Offen bleibt außerdem, inwieweit von Kontinuität und Diskontinuität in Barths theologischer Entwicklung gesprochen werden kann (232–237). Barth selbst hat den Begriff der „Vertiefung" ins Spiel gebracht.[1] Ein Beispiel für diese Vertiefung ist sein Verhältnis zu dem, was man als liberale Theologie bezeichnen mag, nahm er doch deren Anliegen und Themen auf, um sie eigenständig weiter- und umzubilden (59–64). Das erklärt womöglich auch seine zwischen Anklage und Respekt schwankende Einschätzung Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers (64–70). Eine Rekonstruktion von Barths Entwicklung ist jedenfalls durchaus erheblich, zumal wenn man den Stellenwert einzelner Texte bestimmen will. Ist der *Römerbrief* etwa obsolet, weil der *Kirchlichen Dogmatik* ein ausbalancierteres Verhältnis von Gott und Mensch zugrunde liegt? In diesem Zusammenhang ist zudem wichtig, zwischen den verschiedenen Textgattungen zu unterscheiden, derer sich Barth bedient hat. Die Spanne reicht von der Predigt über exegetische Arbeiten bis hin zu theologiegeschichtlichen und systematischen Abhandlungen, wie eine Reihe informativer Beiträge vorführt (237–276). Ausführlich werden ferner materialdogmatische Themen behandelt (276–404) – verlässlich und knapp beispielsweise die Trinitätslehre (289–295) und die Ekklesiologie (367–373). Die Einführungen sind insgesamt informativ, konzis und aufschlussreich; die weitere Forschung dürfte davon profitieren. Hingegen hat die Architektur des Handbuchs ebenso Vor- wie Nachteile. Einerseits erleichtert die kleinteilige Gliederung den Zugriff. Wer speziell an einem Aspekt von Barths Leben oder Werk interessiert ist, wird schnell fündig, nicht zuletzt dank eines recht feinmaschigen Registers (513–538). Andererseits werden einige Themen gleich mehrfach behandelt, verstreut in den genannten vier großen Teilen. Das betrifft etwa die Christologie (226–232, 307–313) und die Erwählungslehre (119–121, 221–226, 321–328), besonders aber die Politik (70–75, 153–158, 177–182, 216–221, 397–404). Was Letztere anbelangt, mag das der Komplexität des Themas und der Vielfalt der Deutungen geschuldet sein, erschwert jedoch, zügig einen Überblick zu bekommen. Mehrfach thematisiert wird zudem Barths Engagement gegen den Nationalsozialismus und die „Deutschen Christen" (216–221, 430–436); immer wieder wird auf die *Barmer Theologische Erklärung* verwiesen. Dabei war es gerade seine führende Beteiligung am Kirchenkampf, die nach 1945 den Einfluss seines Werkes erheblich begünstigte (440f, 445). Viele seiner deutschen Professorenkollegen galten dagegen als kompromittiert.

Das leitet zum vierten Teil des Handbuches über, Barths Wirkung und Rezeption gewidmet. Es wird deutlich, wie sehr Person und Werk polarisiert haben. Zumindest bis in die 1960er-Jahre verfügten die sog. Barthianer über einige kirchen- und wissenschaftspolitische Macht, die sie zur Durchsetzung ihrer Agenda nutzten. Heftige Aversionen und Gegenpolemiken waren die Folge. Mit der Zeit verflüchtigte sich der ohnehin plurale Barthianismus freilich; andere Entwürfe fanden mehr Anklang – man denke nur an die politische Theologie Jürgen Moltmanns und den Anschluss an den aufgeklärten Protestantismus, wie er seine Gestalt im 19. und frühen 20. Jh. gewann, mit seiner Hochschätzung von Subjekt und Geschichte. Wenn sich die Diskussion in der Zwischenzeit merklich versachlicht hat, ist das nur zu begrüßen.

Das vorliegende Handbuch trägt zu einer weiteren Versachlichung bei, indem es über den Forschungsstand informiert und Perspektiven für die weitere Beschäftigung mit Leben und Werk eines gleichermaßen streitbaren wie um den christlichen Glauben bemühten Denkers eröffnet. Vielleicht ist der 50. Todestag Karl Barths im Jahr 2018 ja ein guter Anlass, sich noch intensiver mit ihm zu befassen.

Bad Driburg Benjamin Dahlke

[1] Vgl. Benjamin Dahlke: „Theologie als Christologie. Zur Dynamik von Karl Barths Denken", in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 56 (2014), 89–107.

Wohlmuth, Josef: **Theologie als Zeit-Ansage**. – Paderborn: Schöningh 2016. 163 S., geb. € 20,50 ISBN: 978-3-506-78532-9

Eine Frauenfigur tanzt durch den Kosmos. Ein Fuß berührt den Erdball, als setzte sie ihn in Bewegung, während sie in einem weiten Bogen einen feurigen Raum durchmisst, in den sich chaotische Einträge von Dunkel mischen: ein apokalyptischer Auftritt der personifizierten Weisheit, die Josef Wohlmuth für seinen kleinen, aber gewichtigen Band als Umschlagbild ausgewählt hat. Es stammt von Schwester M. Euphemia Blaschke und führt den Theologen unmittelbar an das aktuelle Zeitgeschehen heran, das im Zeichen bedrängender Krisen auch in W.s Text Eingang findet. Dabei inspiriert ihn nicht nur die spirituelle Perspektive der Malerin, sondern auch ihre Haltung: „Die Künstlerin geht ins volle Risiko: Die Schöpfung findet ihre Vollendung im neuen Jerusalem der Apokalpyse mit dem getöteten, aber siegreichen Lamm in der Mitte. In Miniatur gesetzte kosmische Liturgie – eine Zeit-Ansage für eine verzagte Kirche Europas?" (7)

Der em. Bonner Dogmatiker geht dieser Frage streng theologisch nach, indem er eine Ekklesiologie in Fragmenten entwickelt, die ihren Zusammenhang in einer messianischen Linienführung findet. W. trägt sie mit feinem Strich auf: exegetisch mit nuancierten Schriftinterpretationen (welcher Systematiker hat sich schon philologisch so detailgenau auf atl. und ntl. Forschung eingelassen?), philosophisch in Auseinandersetzung besonders mit Emmanuel Levinas und Giorgio Agamben, theologisch inspiriert nicht zuletzt von seinem Lehrer Joseph Ratzinger, dem er kritisch die Ehre erweist. Das klingt immer wieder durch: in der Koordination von Glaube und Vernunft wie mit dem liturgietheologischen Ansatz, den W. nun schon über Jahrzehnte verfolgt. Er setzt Marken einer Kirche, die sich auf die Herausforderungen ihrer Zeit einstellt, indem sie Gottesdienst feiert und ihre Hoffnung auf Erlösung als Lebenserfahrung auch angesichts schier apokalyptischer Ereignisse riskiert. Auf diese Weise kann sie politische Macht und menschliche Gewalt auf die Logik einer alles verwandelnden Liebe

einstellen. Angesichts des Todesfluges vom 24. März 2015, dem erweiterten Suizid eines Piloten, der 149 Menschen aus dem Leben riss, hält W. auf das Leben Jesu zu, auf eine Lebenshingabe, die alles in Liebe verwandelt (155).

Die Eucharistie ist Ort dieser Verwandlung, sie bildet alles andere als zufällig die Mitte dieses Bandes, den W. in sieben Partituren komponiert hat (auch dies eine Merkzahl im Kontext der apokalyptischen Themenbindung). Liest man den Aufbau des Buches systematisch, ergibt sich die präzise Miniatur jener messianischen Ekklesiologie, die immer wieder durchscheint. Das erste Kap. liefert eine fundamentaltheologische Perspektivierung, die – titelgebend – „Theologie als Zeit-Ansage" (9–37) bestimmt und in Auseinandersetzung mit der anthropologischen Wende der katholischen Theologie in der Moderne, zumal mit Karl Rahner und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, an der alteritätsphilosophischen Umstellung theologischer Erkenntnistheorie arbeitet, für die W. seit den 1980er-Jahren schulbildend argumentiert hat. Die phänomenologische Erschließung der Gabe-Struktur unserer Existenz wird an eine Passivität vermittelt, die W. existenzanalytisch gehaltvoll, v. a. aber epistemologisch – u. a. im Zuge einer Kritik an Thomas Pröppers Freiheitstheologie –, profiliert (17–19). „Verantwortung" bestimmt W. als offenbarungs- und subjekttheoretisch „erste" Kategorie (17), insofern (mit Levinas) „die Autonomie des Subjekts die Heteronomie der Alterität voraussetzt" (17), während sich zugleich gerade in übernommener Verantwortung diese Heteronomie in Autonomie *verwandelt*. Hier klingt bereits das eucharistietheologische Leitmotiv an. Es ist verwoben mit der Stellvertretungs-Theologie, der W. eine eigene „philosophisch-theologische Meditation" widmet (Kap. VI, 113–118).

Auf die zeittheologische Grundlegung folgt eine Rekonstruktion von Joseph Ratzingers *Einführung in das Christentum*, die fundamentaltheologisch das Spannungsgefüge von Glaube und Vernunft diskutiert (39–61). Angesichts der Säkularisierungskrisen des christlichen, näherhin des kirchlichen Glaubens stellt W. die Frage nach der Glaubensfähigkeit des modernen Menschen, die Ratzinger schon 1968 umtrieb. Indem W. seinen Lehrer vom Vorwurf eines einseitigen Platonismus freizusprechen sucht (46 et passim), schlägt er vor dem zeittheologischen Problemhintergrund Schneisen für eine *vernehmende Vernunft*. Sie verortet sich im „‚unbegreiflichen Geheimnis', das den Horizont des Subjekts sprengt" (58) und die Erfahrung eines letzten Grundes der Wirklichkeit mit seiner Bestimmung im unableitbaren schöpferischen *Datum* Gottes verbindet, einer alles tragenden Lebensmacht, die sich in der „Erkenntnis unseres Umgriffenseins" (58; W. zitiert hier Ratzinger) vermittelt. Erkenntnistheoretisch folgt W. hier der Levinas'schen „phänomenologische[n] Reduktion auf das menschliche Bewusstsein, in dem die Idee des Unendlichen zum inkarnierten Subjekt führt" (60). An anderer Stelle, eben im Zusammenhang des Stellvertretungsthemas, schließt W. diese Idee mit der Vulnerabilität des passiven Menschen zusammen (114), wobei erkenntnistheoretisch die Frage nach der epistemischen Zugänglichkeit jener „Rekurrenz" anhängig bleibt, die der Vf. selbst kurz aufgreift (114, Anm. 5). Vielleicht bildet die erstphilosophische Konstruktion auch bei Levinas ihrerseits einen Rahmen, der problematisch bleibt, weil er die ontologische Ordnung epistemologisch letztlich nur umstellt, nicht aber aufhebt?

Im Duktus der Beiträge führt W. seine Überlegungen nach den grundlagentheoretischen Skizzen auf eine Theologie der Liturgie zu, die in ihren kosmischen Dimensionen „Leidenserfahrung und Erlösungshoffnung" (76) so durchführt, dass sich von Paulus her gerade angesichts des Todes die unbegrenzte schöpferische Lebensmacht Gottes am Kreuz erweist. Was Agamben als „Erfordernis" bestimmt und den Raum einer messianischen Transformation der Zeit ausmisst, ist für Paulus im Ereignis des Indikativs Gottes gefasst: Christus Jesus *ist* auferweckt. Das aber ist nicht als gegenständliches Wissen zu haben und zu verwalten, sondern in der Ereignisstruktur einer Offenbarung zu aktualisieren, die schöpferisch verwandelt und alles, was tödlich ist, auf Leben umstellt.

Der Sinn der Eucharistietheologie besteht genau darin. Die Gemeinde, die Herrenmahl feiert, steht unter messianischem Anspruch – und muss eucharistisch das „Mysterium des Gottesreiches" (101) zur Geltung bringen: anamnetisch, lebenswirklich. Ein Stück politischer Theologie kristallisiert sich zeit-theologisch gerade in den beiden eucharistietheologischen Kap.n des Buches (Kap. IV: „Herrenmahl und soziales Handeln", 87–102; Kap. V: „Messianischer Lebensstil und vernunftgemäße Liturgie", 103–112). Den Band beschließen Gedanken zu „Eucharistie und Priestertum" (Kap. VII, 119–156), die entlang einer christlichen Theologie des Jom Kippur die „Transformation des Opferbegriffs" (136) ekklesiologisch validieren.

Zumal mit dem letzten Beitrag als Coda lässt sich der Band als ein weiterer bedeutender Beitrag des Vf.s zum jüdisch-christlichen Dialog lesen, den W. entscheidend inspiriert hat. Und so steht am Ende dieser Zeit-Ansage der Ausblick auf ein theologisches Hauptwerk dieser Zeit. Es kommt diskret daher wie der Vf. selbst, aber entschieden. Es gibt in der Sache nichts nach, v. a. wenn es um erkenntnistheoretische Grundfragen geht: im Urteil kritisch, aber immer mit hermeneutischem Respekt. Dazu passt, dass den Auftakt des Bandes die Dankesrede für seine Eichstätter Ehrenpromotion aus dem Jahr 2015 bildet. Programmatisch erscheint nicht nur die Rede des Geehrten, sondern auch die Auszeichnung selbst.

Salzburg Gregor Maria Hoff

Gradl, Hans-Georg / **Schaeidt**, Mirijam / **Schelhas**, Johannes / **Schüßler**, Werner: **Glaube und Zweifel.** Das Dilemma des Menschseins. – Würzburg: Echter 2016. 160 S., brosch. € 14,80 ISBN: 978-3-429-03969-1

Der Aufsatzband setzt es sich zum Ziel, die scheinbare Gegensätzlichkeit von Glauben und Zweifeln einer theologischen Korrektur zu unterziehen. Dies sei möglich, so die Vf. und die Vf.in gemeinsam im Vorwort, weil Glaube nicht nur ein Für-wahr-Halten sei, sondern ein existentieller Akt, der nicht nur zum Menschen schon immer dazugehöre, sondern der Zweifeln als das erscheinen lasse, was den Menschen vor der Verengung des Glaubens bewahre. Glaube und Zweifel seien also weniger Gegensätze als Ausdruck eines „Dilemma[s] des Menschseins", wie die Vf. und die Vf.in mit einem Zitat von Joseph Ratzinger den Band überschrieben haben.

Mit vier unterschiedlichen Zugängen erhellen die Vf. und die Vf.in das Begriffsfeld des Glaubens und des Zweifelns. In einem ersten Zugang beschreibt *Werner Schüßler* unter der Überschrift „Glaube und existentieller Zweifel als Pole des Menschseins" (11–54) drei verschiedene philosophische Entwürfe, die sich mit der Frage beschäftigen, ob und wie Glaube und Religion zum Menschsein dazugehören. Der hermeneutische Zugang Schüßlers ist dabei leitend, denn Glaube „ist ein existentieller Akt, und er darf weder auf Glaubensgehorsam noch auf Für-wahr-Halten reduziert werden" (17). Karl Jaspers setzt der existentiellen Wahrheit den philosophischen Glauben entgegen, nur die existentielle Wahrheit trage das Leben (19). Peter Wust als zweiter Protagonist stellt den Menschen als „ungesichertes Lebewesen" (25) in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Diese Ungesichertheit sei für Wust durchaus positiv zu denken, denn es macht die Totalität des Lebens sichtbar und enthüllt darin eine weitere Dialektik, die das Menschsein ausmache. Paul Tillich als dritter philosophischer Vertreter definiert Religion als das, „was uns unbedingt angeht" (37); Glaube ist danach das Ergriffensein von dem, was den Menschen unbedingt angeht (38). Glaube ist weder ein Wissensakt noch ein Willensakt, sondern der Mensch ist als ein „animal religiosum" (42) zu denken. Weil aber Glaube „ergriffen sein" bedeute, gehöre der Zweifel als notwendiges Element hinzu (42). Der Zweifel ist ein ebenso existentieller Zweifel wie auch der Glaube existentiell ist. Zweifel, so Schüßler im Resümee, sei im Bezug auf den Glauben als der existentielle Zweifel zum religiösen Glauben notwendig (50).

Hans-Georg Gradl beschreibt den Zweifel in drei ntl. Porträts (55–93), denn um den Zweifel zu verstehen, müsse ihm ntl. ins Gesicht geschaut werden. Die frühen Christen verstehen etymologisch den Zweifel als eine innere Diskussion. Der Zweifler diskutiert mit sich selbst und sieht sich von zwei Dingen bedrängt, so die sprachliche Wurzel (57). Die drei Porträts betrachten den Seewandel Jesu und den Zweifel des Petrus, die Begegnung mit dem Auferstandenen (Mt 14,22–33; 28,16–20) sowie den sog. ungläubigen Thomas. Die Deutung der jeweiligen Porträts bestärken die Deutung, dass Zweifel dort entsteht, wo der Blick nicht mehr auf ein Ziel gerichtet sei. So schaue Petrus im ersten Beispiel auf den Wind und den Herrn, untergehen tut er aber erst, als er dem Zweifel Macht über sich zulässt (66). In der Begegnung mit dem Auferstandenen wird verdeutlicht, dass der Zweifel „Bestandteil der Jüngerbiographie" ist (74). Als Zweifelnden wird ihnen die Nachfolge zugetraut, als solche verbinden sie ihre Zeit mit der Jetztzeit der Kirche (75). Bei Thomas, der bekanntesten Zweifel-Biographie, bekommt der Zweifel die Funktion eines „Offenbarungsmedium[s]" (84). Die Biographie wird durch den Zweifel nicht kleiner gemacht, sondern größer. Der Zweifel ist bei allen aber gerade nicht das Unkraut im Bild des Ackers, sondern der Dünger, und damit notwendig und als ein Teil des Glaubens zu verstehen, der v. a. Chancen hat (86).

Johannes Schelhas untersucht in seinem Beitrag „Zweifel(n) – um Gottes Willen?" das Phänomen des Zweifelns aus systematisch-theologischer Sicht und versteht Zweifel als den Vorgang, der aus „Eins" „Zwei" macht (97). Das Reden über und vom Zweifel habe allerdings in katholischer systematischer Theologie deswegen lange keinen Ort gehabt, weil es durch das I. Vatikanum und die Auswirkungen des Antimodernistenstreits schlicht keine Berechtigung gehabt habe (106). Erst das II. Vatikanum habe den Raum dafür wieder eröffnet. So bietet Schelhas eine Beispielanalyse für „theologische Koordinaten des Zweifels" (108) an. Diese Koordinaten (Geschichte von Welt [109f]; Getaufte Christen [111f]; Glaubensüberlieferung [115ff]; Bezeugen [118ff]; Liebe [122ff]) bestehen aus Paradoxien, die Glauben und Zweifel einschließen. Solchermaßen verstanden stimuliert der Zweifel die Glaubenserkenntnis des Menschen (125), auch wenn es angesichts des kirchlichen Kontextes nicht immer einfach sei. Die theozentrische Perspektive schließt die Untersuchung ab und konstatiert, dass Zweifeln den Zweifelnden Gott näher bringt. Dies sei besonders am Beispiel von Maria zu sehen (127f).

Eine spirituelle Perspektive bietet *Mirijam Schaeidt* in ihrem Beitrag „‚Wir hängten unsere Harfen an die Weiden in jenem Land' (Ps 137,2). Macht und Nacht des Glaubens". Die persönliche Erfahrung, dass der schon geschriebene Text technisch nicht mehr zugänglich ist, eröffnet die Reflexion auf den Zweifel. Dieser sei ähnlich zu denken, denn es scheine, als sei der Glaube nicht mehr zugänglich (131). Allerdings markieren Zweifel und Verunsicherung keine Sackgasse, sondern gerade die Weiterentwicklung des Glaubens (136). Wird der Glaube zunächst als die Quelle des Glücks empfunden, ist es gerade der Zweifel, der den Glauben retten kann, weil nur der Zweifel in die Tiefe und zu den wesentlichen Fragen führe (135f). Der Zweifel lässt dann auch an den drei Tugenden Hoffnung, Liebe und Glaube zweifeln und vermag es doch, wenn dem Zweifel nicht ausgewichen wird, diese zu vertiefen. Die Überschrift ist für die Vf.in leitend, weil der Beter, die Beterin zwar ihre und seine „Beheimatung im Glauben verloren [hat] und beweint – betend! – diese Situation" (152). Dies sei auch für die Kirche ein

leitendes Bild, die Sicherheit verloren habe, aber nicht das Beten und Hoffen aufhören solle (153).

Der von den Vf.n gemeinsam vorgelegte Band nähert sich einem komplexen und wichtigen Thema der Spiritualität und ihrer Theologie. Der Zweifel gehört nicht nur zu den existentiellen Erfahrungen, sondern auch zu den institutionellen und geistesgeschichtlichen Herausforderungen. Die unterschiedlichen Zugänge des Sammelbandes nehmen konsequent verschiedene Möglichkeiten auf, sich dem Zweifel als Phänomen des Glaubens zu nähern. Die leitende Hermeneutik, dass Glaube mehr als Für-wahr-Halten sei, eröffnet für die Vf. und die Vf.in den Zugang zum Zweifel als Teil des Glaubens. Die sich darstellende Dialektik von Glauben und Zweifeln wird fachspezifisch entfaltet. Erhellend dabei ist der Hinweis von Schelhas, dass in der römisch-katholischen Institution der Zweifel kein beliebter Gast gewesen ist, weil in ihm die Möglichkeit aufschien, die verkündeten unveränderlichen Wahrheiten in Frage zu stellen. Das aufmerksame Lesen des Sammelbandes lässt allerdings die Frage offen, ob nicht doch die intendierte Glaubensdeutung innerhalb der Beiträge changiert; denn das Problem des Antimodernisteneides war weniger die persönliche Konstituiertheit im Glauben, sondern ihre institutionelle Verankerung und Öffentlichkeit. Die persönliche Konstituiertheit im Glauben auch als Zweifel konnte Gegenstand geistlicher Begleitung und Beratung sein; eine systematische Bezweiflung geoffenbarter Wahrheiten oder Verwendung spezifischer Methoden gehörte in den Bereich der Nicht-Möglichkeit. Auch das II. Vatikanum kennt den Glaubensgehorsam, wie Schelhas ausführt, der den maximalen Dissens im Schweigen kennt. Dieses Beispiel macht deutlich, in welcher Vermittlungsschwierigkeit das Thema steckt! Wenn Schüßler philosophische Zugänge zum Glauben und zum existentiellen Zweifel darstellt, so ist damit ja noch nichts über das bohrende Fragen und Zweifeln angesichts faktischer Glaubensinhalte gesagt, wie Schelhas konstatiert. Der Sammelband ist voraussetzungsreich geschrieben, sowohl in den jeweiligen Fachtermini als auch in den binnenkirchlichen Fragestellungen. Ob ein Binnendiskurs sich zu „dem Dilemma des Menschseins" vermitteln lässt, wäre zu diskutieren. Vermutlich ist bereits diese Beschreibung eine Beschreibung, die für nichtglaubende Menschen wenig verständlich ist. Aufschlussreich sind die Beiträge von Gradl und Schaeidt in ihrer konkreten Auslegung und praktischen Anwendung. Der Sammelband bietet einen Einblick in die Perspektive einer Diskurslandschaft, die sowohl philosophisch als auch systematisch-theologisch weitergeführt werden kann und sich in weiteren Diskussionen begriffsschärfer und von den begründenden Zugängen weiter darstellen ließe.

Tübingen Gunda Werner

Religionswissenschaften

Pummer, Reinhard: **The Samaritans**. A Profile. – Grand Rapids: Eerdmans 2016. (XIV) 362 S., pb. $ 30,00 ISBN: 978–0–8028–6768–1

Reinhard Pummer ist Prof. em. der Religionswissenschaften der Univ. Ottawa in Kanada und ausgewiesener Experte der samaritanistischen Forschung. Das zeigt nicht nur die beeindruckende Anzahl seiner Veröffentlichungen, sondern auch das breite Spektrum der Themen, die er im vorliegenden Buch behandelt. Leser/innen erhalten einen umfassenden Überblick über das „Profil der Samaritaner", dargestellt nach dem neuesten Forschungsstand.

Nach einem einführenden Teil („Preface"; „Abbreviations"; „Illustrations"; „Introduction") behandelt er in 13 Kap.n folgende Themen: „I. The Identity of the Samaritans"; „II. Samaritans in the Hebrew Bible/Old Testament?"; „III. The Samaritans and the New Testament"; „IV. Samaritans in Jewish Writings of Antiquity"; „V. Archaeological Excavations"; „VI. Samaritan Sects"; „VII. The Samaritans in History"; „VIII. Geographical Distribution and Demography"; „IX. The Samaritan Pentateuch"; „X. Samaritan Literature"; „XI. Samaritan Rituals and Customs"; „XII. The Samaritans Today"; „XIII. New Challenges". Der Anhang enthält Folgendes: „Bibliography" (in der allerdings die Quellenwerke nicht nach den Originalautoren, sondern nach deren Hg.n angeordnet sind); „Index of Sources"; „Index of Modern Authors"; „Index of Subjects". Außerdem enthält das Buch 42 Abbildungen, 15 davon stammen vom Vf. selbst. Innerhalb der Kap. gibt es ausführliche Zitate aus übersetzten Quellen, teilweise in griechischer oder hebräischer Schrift; wenige arabische Wörter werden in arabischer Schrift wiedergegeben. Allerdings empfiehlt es sich für eine Neuauflage, insbes. die Umschrift für arabische Wörter zu vereinheitlichen.

Wir haben es hier mit einer einführenden und umfassenden Darstellung zu tun, mit der der Vf. jedoch nicht den Anspruch erhebt, eine „*Summa Samaritana*" vorzulegen, zumal er darauf hinweist, dass ein Großteil der arabischsprachigen samaritanischen Literatur weitgehend nicht ediert und deren Inhalt daher unbekannt ist. P. fasst in jedem Kap. den Forschungsstand in gut lesbarer Form zusammen und bietet damit gerade unkundigen Lesern einen guten Einstieg in das jeweilige Fachgebiet der Samaritanistik. Allerdings werden einige Themen wie das Amt des Hohenpriesters und die Sprachen der Samaritaner nur implizit behandelt (Priesteramt: 166–169, Sprachen: 219–222).[1]

Im Folgenden konzentriere ich mich auf drei Themen, welche, im Zusammenhang gesehen, die Stärke des Buches darstellen: P.s Darstellung der Identität der Samaritaner, der Ausgrabungen auf dem Berg Garizim und der heutigen Situation der Gemeinschaft.

Zum Thema der Identität zeigt P., dass drei Versionen zur Identität der Samaritaner bekannt sind: zwei traditionelle und eine wissenschaftliche.

Die Samaritaner selbst betrachten sich traditionell als das wahre Israel. Orthodoxe Juden (und die Christen, die die Bibel wörtlich nehmen) dagegen halten an der Tradition fest, dass die Samaritaner ein Mischvolk sind, bestehend aus Einheimischen und den im 8. vorchristlichen Jh. von Assyrern importierten Siedlern. Damit folgen sie der polemischen Darstellung in 2 Kön 17 und nennen die Samaritaner abwertend *Kutim* (nach 2 Kön 17,24).

Die wissenschaftliche Version basiert dagegen auf den Ergebnissen der philologischen, anthropologischen und archäologischen Forschung. Ausführlich stellt P. dar, wie sich das wissenschaftliche Bild der Samaritaner im Laufe der Zeit gewandelt hat: von dem einer jüdischen Sekte zur eigenständigen Yahwe-Religion (*Ancient Yahwism*, 17). Ausschlaggebend für den Wandel waren, wie P. im Kap. „Archaeological Excavations" näher begründet, nicht nur die Datierung der Funde auf dem Berg Garizim, sondern auch die Erforschung der Synagogen in Israel und in der Diaspora im Mittelmeerraum. V. a. die Ausgrabungen auf dem Berg Garizim brachten das Wissen über die samaritanische Frühgeschichte auf ein wissenschaftliches Niveau, weil man nicht mehr nur auf polemische Texte angewiesen war (vgl. dazu P. zu Josephus und Talmud). In der Forschung gilt die archäologisch belegte Zerstörung des Tempels auf dem Garizim als sichtbarer Beweis für die Spaltung zwischen Samaritanertum und Judentum. Zwar fand Yitzhak Magen bei seinen Grabungen auf dem Garizim (1984 bis 2006) keinen „ersten" samaritanischen Tempel, jedoch einen „heiligen Bezirk" (*temenos, precinct*), der als Standort des Tempels auf dem Berg Garizim seit dem 5. Jh. v. Chr. anzusehen ist. Der zweite samaritanische Tempel dagegen, der im 3. Jh. v. Chr. erbaut und im 2. Jh. v. Chr. von den Makkabäern zerstört wurde, ist mit Inschriften gut belegt. Er wurde nie wieder als samaritanischer Tempel aufgebaut. Allerdings gab es seit dem 2. Jh. n. Chr. einen römischen Zeustempel für die Kolonie Flavia Neapolis, namensgebend für das heutige Nablus, der auf römischen Münzen belegt ist. Wie P. jedoch weiter berichtet, werden diese Grabungsergebnisse von den heutigen Samaritanern abgelehnt.

Auf die dritte Thematik, die heutige Situation der samaritanischen Gemeinschaft, gehe ich näher ein, weil darin deutlich wird, inwiefern Anschauungen und Praktiken der Samaritaner in deutlichem Widerspruch zum Leben im modernen Israel stehen. Der Vf. beschäftigt sich ausführlich mit den Ritualen und Gebräuchen der Samaritaner, die er nicht nur nach neueren anthropologischen Studien referiert, sondern auch aufgrund seiner persönlichen Kontakte zu den Samaritanern in Israel aus eigener Anschauung kennt (belegt durch seine Publikationen und die 15 Fotos des Vf.s).

P. stellt heraus, dass die täglichen Gebete, das Feiern von Festtagen, die Beschneidung der Knaben und der eigene Kalender die Samaritaner als Gemeinschaft zusammenhalten. Dazu kommen die Autorität des Hohepriesters, die wörtliche Auslegung des Pentateuchs, der Glaube an Moses als einzigen Propheten und der Berg Garizim als alleinige Gebetsrichtung. Die Samaritaner betrachten vier Prinzipien als grundlegend für ihre Identität: 1. stetig im „Heiligen Land" zu leben; 2. pflichtgemäß am Pesaḥopfer auf dem Berg Garizim teilzunehmen[2]; 3. den Sabbat und 4. die Gesetze der Reinheit und Unreinheit gemäß der Torah zu befolgen. Diese Prinzipien gelten zwar für Männer und Frauen, sind aber nicht gleich gewichtet, da die Reinheitsgesetze in den meisten Fällen nur die Frauen betreffen. Samaritaner, die diese Prinzipien verletzen, werden geächtet und aus der Gemeinschaft ausgeschlossen (*ostracised and excluded*, 290).

[1] Auch im „Index of Subjects" gibt es keine Einträge weder zu „languages, Aramaic, Arabic" noch zu „highpriest"; lediglich unter „priesthood, high" gibt es Verweise auf Textstellen.

[2] Spektakulär für Außenstehende und auch als touristisches Ereignis findet das jährliche Pesaḥ statt, das als Opferfest am 15. Nisan (im 1. Monat des samaritanischen Kalenders) nach atl. Brauch auf dem Berg Garizim vollzogen wird.

Weiterhin verweist der Vf. auf die vergleichsweise gute äußere Situation der Samaritaner aufgrund der Religionsfreiheit im Staat Israel. Allerdings gibt es immer wieder Streit mit den orthodoxen Juden um den Status als Bürger Israels. Belastend ist insbes. die politisch angespannte Lage in Nablus, wo Samaritaner, Christen und Muslime zusammen leben. Der ungelöste Nahostkonflikt veranlasste die Samaritaner 1998 ihre angestammten Wohnsitze in Nablus zu verlassen und auf dem nahen Berg Garizim unter israelischem Militärschutz die Siedlung Qiryat Luza zu gründen, die nun neben Ḥolon bei Tel-Aviv die zweite samaritanische Siedlung in Israel darstellt. Um ihre muslimischen Mitbürger in Nablus über ihre Identität aufzuklären und Spannungen abzubauen, gründeten die Samaritaner 2009 die „Samaritan Legend Organization".

Zur gegenwärtigen Situation der Samaritaner gehört ebenfalls, dass sich ihre demografische Situation entscheidend verbesserte, seitdem Ehen mit Nicht-Samaritanerinnen zugelassen wurden. Die durch die weiterhin übliche Verwandtenheirat auftretenden genetischen Probleme können inzwischen medizinisch angegangen werden. Auch die wirtschaftliche Situation hat sich erheblich verbessert, seit ein breites Spektrum von Berufen ergriffen werden kann. Allerdings äußert sich P. nicht dazu, inwieweit diese Öffnung der Berufswahl auch für die Samaritanerinnen gilt oder ob sie weiterhin als Objekte von Heirat, Kindergebären und Reinheitsregeln angesehen werden, wie sein Eintrag „Women" im Sachindex nahelegt.

Eindrucksvoll schildert P. in seinem letzten Kap. die Spannungen insbes. in Ḥolon, wo es in der jungen Generation die unterschiedlichsten Lebensentwürfe gibt. Hier wirken sich offensichtlich stärker als in Nablus die Einflüsse der modernen, westlich orientierten Umwelt von Tel-Aviv aus. Am Beispiel eines „liberalen" Samaritaners verdeutlicht der Vf., welche Konflikte entstehen, wenn ein Mitglied der Gemeinschaft sich den religiös begründeten Zwängen entzieht: Dieser Samaritaner verließ mit seiner Familie Ḥolon, um seinem Beruf als Theaterregisseur nachgehen zu können und seinen Kindern den Gruppenzwang zu ersparen, denn Kinder sollen seiner Ansicht nach als Erwachsene selbst entscheiden können, wie sie einmal leben wollen. In diesem Zusammenhang spricht P. von „unvereinbaren Gegensätzen", die nur überwunden werden können, wenn es den Samaritanern gelingt, einen *modus vivendi* mit der heutigen Zeit zu finden.

Wer also etwas über das Profil dieser Gemeinschaft erfahren möchte, das sich aus der Bewahrung ihres kulturellen Erbes, den altertümlich anmutenden religiösen Praktiken und den Konflikten mit der heutigen Zeit zusammensetzt, dem ist dieses Buch mit seinem gut lesbaren und differenzierten Überblick uneingeschränkt zu empfehlen.

Berlin Gerhard Wedel

Löser, Werner: **Bausteine für eine Theologie der Religionen**. Blicke und Schritte über die Grenzen. – Würzburg: Echter 2016. 182 S., brosch. € 16,90 ISBN: 978-3-429-03966-0

Der em. Dogmatikprof. aus St. Georgen legt mit diesem Büchlein eine lehrbuchartige Skizzensammlung zum Themenfeld der Religionstheologie vor, die offenbar zur allerersten Kontaktaufnahme mit diesem komplexen Themenfeld einladen will. Das Buch will ausdrücklich keine umfassende Übersicht über das Thema bieten, sondern einen ersten Zugang eröffnen und auf diese Weise Lust auf mehr machen. Stilistisch ist das Buch deshalb sehr einfach geschrieben, arbeitet aber zugleich mit längeren Originalzitaten aus der religionstheologischen Debatte, die es den Lesenden ermöglicht, sich ein eigenes Bild von Ausdrucks- und Denkweise der behandelten Autoren zu machen.

Manchmal kann man sich dabei fragen, ob diese Zitate so ausführlich sein müssen. Fünfeinhalb Seiten aus Lessings Ringparabel sind vielleicht doch zu viel des Guten (70–75). Aber immerhin bekommen die Lesenden so ausführlich Gelegenheit, Geschmack an Originaltexten zu finden, wobei mehr analytische Rahmung seitens des Vf.s keineswegs schaden würde. Immerhin liefert er kaum die sattsam bekannten Texte zur Theologie der Religionen, sondern entscheidet sich neben langen Auszügen aus Konzilstexten für sonst kaum zitierte Beiträge von Denkern wie von Balthasar und Seckler, was durchaus belebend für die oft festgefahrene Debatte der Theologie der Religionen wirkt. Überhaupt ist es erstaunlich und irgendwie bewundernswert, wie souverän er etwa das Dreierschema und die um es rankende neuere Debatte marginalisiert und ganz eigene Themenschwerpunkte in den Vordergrund stellt.

Gelegentlich entfaltet der Vf. eine zu stark vereinfachende Sicht auf sein Themenfeld, wenn er es etwa für unkontrovers hält, dass Religionen auch zu Recht Religionen genannt werden (9), obwohl ja gerade dieser Begriff zu einem Hauptkampfplatz religionswissenschaftlicher Auseinandersetzung geworden ist. Geradezu verwegen mutet es in diesem Zusammenhang an, wie beiläufig L. zu sagen weiß, worin alle Religionen übereinstimmen (132), obwohl die religionswissenschaftliche Forschung sich bis heute nicht einmal auf einen gemeinsamen Religionsbegriff verständigen konnte. Aber vielleicht ist es auch dieser Mut zu ganz eigenen Thesen, die sein Buch interessant machen.

Inhaltlich geht das vorliegende Buch so vor, dass es nach einer knappen einführenden Übersicht zum Thema (9–18) und einigen noch skizzenhafteren Andeutungen zur Theologie der Religionen in der Bibel (19–25) in eine ausführliche theologiegeschichtliche Exposition einsteigt (27–130). Dieser Teil stellt das Herzstück des Buches dar und bietet von den ersten christlichen Jh.en bis zu heutigen Entwicklungen viel hilfreiches Material, um christliche Positionen zum Thema kennenzulernen. Wichtig ist, dass hier wie überall keine umfassende historische Analyse versucht wird, sondern ausgewählte Fallbeispiele vorgestellt werden. Danach folgt im zweiten großen Hauptteil ein thematischer Grundriss religionstheologischer Themen, deren Zuschnitt allerdings nicht immer unmittelbar einsichtig ist (131–182). Gliederungsprinzip ist jedenfalls der gut nachvollziehbare Dreischritt von der Kirche, den Religionen und dem Dialog beider Seiten miteinander. Ein knappes Nachwort, das den Zusammenhang von Mission und Dialog vor Augen stellt, rundet den Band ab (183).

Bei aller Freude, die L.s Bausteine den Lesenden durch ihre kluge Auswahl immer wieder bereiten, verstören sie doch zugleich durch einige historische Ungenauigkeiten: So kann es nach der neueren Forschung als widerlegt gelten, dass der Koran fälschlicherweise Maria zur Trinität rechnet (gegen 173). Auch scheint der Vf. zu denken, dass Muslime bei der Ausbreitung des Islams von Anfang an auf die Konversion der Christen in den eroberten Gebieten setzten. Zumindest spricht er von einer Islamisierung der iberischen Halbinsel und von dem Widerstand einiger christlicher Restgruppen gegen diese (45). Tatsächlich jedoch war es für die muslimischen Eroberer aber gar nicht so attraktiv, dass Christen in diesen Gebieten zum Islam konvertierten, sodass man unter ihrer Herrschaft nicht ganz so tapfer sein musste, um dem eigenen Glauben treu zu bleiben, wie der Vf. zu denken scheint. Auch die Behauptung, dass die Kreuzfahrer ihre bewaffnete Pilgerfahrt als heiligen Krieg verstanden, entspricht nicht dem Stand der Forschung (50). In allen drei Fällen hätte der Vf. zumindest auf die historische Differenziertheit der von ihm in den Blick genommenen Debatten hinweisen sollen. Insgesamt ärgerlich sind die immer wieder vorgenommenen Hypostasierungen der Religionen, sodass beispielsweise immer wieder „der Islam kämpft und Kriege führt", wenn gemeint ist, dass bestimmte islamische Machthaber solche Kriege vom Zaun brechen (51).

Ein wenig lässt auch die Aktualität mancher Übersichten zu wünschen übrig. So spricht der Vf. von drei Phasen der religionswissenschaftlichen Forschung, endet aber in der Mitte des 20. Jh.s, sodass der Eindruck entstehen könnte, als sei seitdem die Forschung in diesem Gebiet nicht entscheidend weitergegangen (85). Auch die Ausführungen zur Theologie der Religionen aus evangelischer Sicht nehmen nur sehr selektiv die Entwicklungen der letzten Dekaden zur Kenntnis. Natürlich kann man bei Bausteinen nicht alle Entwicklungen beschreiben, aber mir erschließt sich nicht, warum Ansätze wie die des Exprotestanten Horst Bürkle aufgeführt werden, nicht aber die Forschungen von Personen wie Reinhold Bernhardt. Deutlich gründlicher und umfassender ist der Vf. im Blick auf die Katholische Theologie, wobei man auch hier fragen kann, ob er beispielsweise bei der Behandlung der pluralistischen Theologie der Religionen die Entwicklung der letzten 20 Jahre nicht doch auch hätte deutlicher würdigen müssen. Etwas eigenwillig ist zudem die enge Zusammenschau der Religionstheologien von Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar, die von der Sache sicher nicht völlig unberechtigt ist. Wenn man aber bedenkt, wie heftig von Balthasar Rahner in seinen Schriften wegen dessen Thesen zu den anonymen Christen angegriffen hat, wundert man sich schon, wie harmonisch beide Ansätze bei dem Vf. aneinander anknüpfen (115–117). Wahrscheinlich will der Vf. vorhandene Gräben nicht noch vertiefen, aber gerade bei einem einführenden Buch wäre es vielleicht doch hilfreich, bestimmte Konflikte auch klar als solche zu benennen.

Eine Gesamtwürdigung von L.s Buch wird einerseits Respekt für den Mut des Vf.s zum Ausdruck bringen, dass er das oft viel zu komplex skizzierte Themenfeld der Theologie der Religionen so stark elementarisiert und einem ganz eigenen Zugriff öffnet. Andererseits wäre sein Zugang überzeugender und auch nachvollziehbarer, wenn er transparenter machen würde, warum er welche Stoffe für seine Darstellung auswählt. Und es wäre wirklich hilfreich, wenn der Vf. deutlicher zeigen würde, dass er die doch sehr intensiven Debatten der letzten 20 Jahre zur Theologie der Religionen umfassend zur Kenntnis genom-

men hat. Sonst ist es einfach schwierig, die originellen Einsichten des Vf.s mit der gegenwärtigen Forschungslandschaft zu verknüpfen.

Paderborn Klaus von Stosch

Thurfjell, David: **Det gudlösa folket**. De postkristna svenskarna och religionen. – Farsta: Molin & Sorgenfrei 2015. 295 S., kt € 25,00 ISBN: 978–91–87515–13–2

Die rasche Veränderung der Verankerung des Christentums in den westeuropäischen Gesellschaften in den letzten Jahrzehnten hat zwar nicht zu einem Verschwinden von Religion geführt, doch werden in der statistisch messbaren praktizierten Religiosität massive Rückgänge oder Einbrüche in Europa festgestellt. Dabei erweist sich Säkularisierung immer weniger als geeignete Kategorie, um das Geflecht von Traditionsabbruch, Pluralisierung, Individualisierung und „Vergleichgültigung" des christlichen Glaubens zu beschreiben. Das belegt auch die ausführliche Studie David Thurfjells, die das Verständnis und die Haltung der schwedischen Mittelschicht gegenüber Religion im Allgemeinen und dem Christentum im Besonderen untersucht.

Der Vf. ist Prof. für Religionsgeschichte mit einem Schwerpunkt auf Islamwissenschaften und neueren religiösen Bewegungen an der Hochschule von Södertörn in der Nähe Stockholms. Bevor er sich im Forschungsprojekt *Religious Ambiguities in the Urban Scene* zusammen mit Ann af Burén der Religiosität des „postchristlichen" oder „semisäkularen" Mainstream-Schweden zuwandte, hatte er schiitische Glaubensrituale im Iran und die Pfingstbewegung bei finnischen und schwedischen Romagruppen untersucht. Das sind aus Perspektive der schwedischen „Mehrheitsgesellschaft" eher fremdartige religiöse Gruppierungen in großer räumlicher oder zumindest ideologischer Distanz. Dasselbe sachlich-wissenschaftliche Frageinteresse richtet er nun auf die schwedische Gesellschaft und ihre Denkweisen. Deren verborgene religiöse Grundsedimente oder „Ablagerungen" (220), aber auch offen ausgesprochene Einstellungen erscheinen nunmehr im Suchscheinwerfer des Religionswissenschaftlers als fast ebenso fremdartig und oftmals geradezu paradox – und dies je mehr, desto expliziter sie in den Kontext Religion gerückt werden. Denn immer wieder kommt Th. auf den Grundwiderspruch zu sprechen, der ihn herausfordert: „Man mag einen christlichen Namen haben, Weihnachten und Ostern feiern und am ersten Advent Kerzen anzünden [...], ethische und ästhetische Präferenzen haben, die vom Christentum definiert werden, [...] aber dies gleichzeitig so erleben, dass Religion nichts ist, was eigentlich einen selbst berührt." (258) Damit stellt sich Th. nicht die Frage nach der Areligiosität seiner Mitbürger, die man aufgrund des etwas reißerischen Titels „Das gottlose Volk" erwarten würde, sondern genauer, „wie ‚Religion' zu einem Wort geworden ist, das anderen gilt" (108). Der „postchristliche" urbane Schwede erlebt gerade in und aufgrund seiner Verbindung mit der Geschichte des Christentums und besonders seiner ehemals schwedischen Staatskirche praktizierte Religion als etwas ihm zutiefst Fremdes und weist es von sich. Insofern kann man diesen „Postchristen" nicht einfach mit dem religiös Indifferenten gleichsetzen, der sich ohne feste Religionszugehörigkeit und ohne praktizierte Religiosität als mit deutschen Formulierungen gesprochen „religiös unmusikalisch" oder „normal eben" einstuft. Die Selbstverortung der postchristlichen schwedischen Mittelschicht vollzieht sich aus ihrer christlichen Vergangenheit heraus nicht in einer einfachen Nulllage, sondern in einer eigentümlichen Abwehrhaltung, die auch dem deutschen Leser nicht unbekannt sein dürfte. Dies entwickelt der Vf. in acht Kap.n. Ein ausführliches Literaturverzeichnis und fast 500 Anmerkungen sowie ein Namens- und Themenregister machen das Taschenbuch zu einem nützlichen Arbeitsbuch.

Nach einer ersten Annäherung an die Fragestellung mit Blick in die Statistiken sowie einige Eckpunkte der jüngeren Geschichte – z. B. sehr geringer Gottesdienstbesuch seit gut 100 Jahren, Ende des Staatskirchentums zum Jahr 2000 – entfalten drei Kap. die geschichtlichen Hintergründe und drei weitere deren gegenwärtige Konkretionen. Das Schlusskap. resümiert nochmals die Grundhaltung des postchristlichen Schweden als paradoxe Ausprägung seines christlichen Erbes und blickt auf das Forschungsprojekt zurück.

Für den Vf. zielen Pietismus und Erweckungsbewegungen sowie Aufklärung und neueste Religionskritik vom Schlag eines Sam Harris und Richard Dawkins seit gut 250 Jahren in die gleiche Richtung (65), nämlich „christlich" zu einem exklusiv und rein innerlich zu verstehenden Begriff zu machen (65), der in die Ecke von Intoleranz und Unwissenschaftlichkeit rückt. Immer wieder weist der Vf. auf die bedeutende Rolle organisierter Verbände wie z. B. der schwedischen Human-Ethischen Vereinigung hin (99). Wichtig ist auch die innerchristliche Entkopplung des ehemaligen offiziellen Staatskirchentum vom persönlichen, institutionskritischen Glauben durch die Erweckungsbewegungen. Der Buddhismus hat in Schweden schließlich gerade darum ein so hohes Ansehen, weil er losgelöst von religiösen Praktiken oder Institutionen gar nicht als Religion wahrgenommen wird, sondern als eine gewaltfreie, apolitische Lebensanschauung, die mit modernen Naturwissenschaften nicht in Konflikt gerät, quasi als eine Art ideales Selbstbild. Besonders interessant ist schließlich das Kap. über das Phänomen, dass sich viele der Interviewpartner schämen, wenn sie oder ihre Einstellungen als christlich bezeichnet werden. Dieses Phänomen gehört letztlich zu den Ablöseerscheinungen einer Minderheitsgruppe von einer Mehrheitsgesellschaft (201). Es verwundert wenig, wenn auf dieser Basis „die Muslime" als „die am meisten ‚Anderen'" (219) erscheinen, in denen sich die Aversion gegen Religion bzw. das, was man dafür hält oder empfindet, am stärksten nach außen gekehrt hat.

Der religionswissenschaftlich distanzierte und die eigene Distanz mitreflektierende Blick auf die eher kirchenferne schwedische Gesellschaft der Gegenwart, der hier nicht von außen, sondern umgekehrt ganz von innen her, aus der Gesellschaft und ihrer Geschichte, ansetzt, macht dieses Buch zu einer frischen und gewinnbringenden Lektüre auch für den Nichtschweden. Denn es forderte nicht nur den Vf. heraus, der wie die meisten seiner Altersgenossen aus einer ehemals sehr christlichen Familie stammt, sich aber nun selbst zu den „Postchristen" zählt, sondern auch den Leser. Immer wieder führt die Lektüre den deutschen Leser unwillkürlich zu einem Ländervergleich. Außerdem wecken die zahlreichen Einzelgeschichten und Fallbeispiele beim Lesen Assoziationen oder Erinnerungen, sodass das Buch, wie der Vf. im Vorwort schreibt und hofft, „von mir selbst, der es geschrieben hat, handelt, von der kulturellen Gruppe, zu der ich gehöre [sc. die urbane schwedische Mittelklasse] und – wenn du auch zu dieser Gruppe gehörst – von dir, der du es liest" (15). Auch für den nichtschwedischen Europäer, der einen wachen Blick für die rasanten Veränderungen der religionssoziologischen Situation der christlichen Hauptkonfessionen hat, wird das Buch so zu einer wachrüttelnden Lektüre, gerade auch wegen seines distanzierten und sachlichen Blickpunktes. Dem dient v. a. die gut gelungene Verzahnung von allgemeiner philosophie-, kultur- und sozialgeschichtlicher Beschreibung und Rekonstruktion mit empiriegestützter religionssoziologischer Forschung auf der Basis von ca. 100 Tiefeninterviews. Immer wieder reflektiert Th. seine Analysen und Ursachenforschungen anhand der Aussagen von Normalbürgern, die belegen, dass die religiösen Einstellungen und Ansichten, die für den Beobachter uneinheitlich, wenn nicht gar widersprüchlich erscheinen, wirklich das Selbstkonzept heutiger Zeitgenossen ausmachen. Detaillierter werden diese Interviews und die fließenden Konzepte bei der Selbstbeschreibung der eigenen Religiosität in den Arbeiten von Ann af Burén aufgearbeitet (besonders in ihrer Doktorarbeit *Living Simultaneity – On Religion among Semi-Secular Swedes*, Huddinge 2015).

Besonders nachdenklich machen die letzten Feststellungen Th. s. Seien seine Interviewpartner aus traditionellen religiösen Milieus wie Schiitentum und Pfingstbewegung mit ihren religiösen Themen auch regelmäßig zu den großen Lebensfragen nach dem „Woher" und „Wozu" des Lebens und der menschlichen Gemeinschaft gekommen, so blieben die „Postchristen" zu derart persönlichen Fragen eher auf Distanz (257f). Ob damit die Tiefendimension des Lebens für sie verloren ging? Th. vermutet, dass die religiöse Sprache für diese Menschen einfach nicht mehr taugt, um an diese Tiefendimension heranzukommen. Kunst, Literatur, Philosophie, Naturerleben oder menschliche Beziehungen scheinen eher geeignet, um das Existentielle artikulieren zu können: „Was sie verloren haben, ist eher der Wille, oder vielleicht das Vermögen, diese Dimension [das Existentielle] durch die religiöse Sprache kanalisieren zu lassen." (257) Es wäre also zu einfach zu sagen, der Satz „ich glaube nichts, ich hoffe nichts" laufe damit heute einfach nicht mehr auf den irgendwie doch noch positiv formulierten Satz „ich bin frei" hinaus, sondern nur mehr auf ein „mir fehlt nichts". Das wäre nach Th. die negative Lesart der Säkularisierung. Ebenso trifft die positive Deutung, Christentum und gelebte Religiosität verschwänden nicht, sondern veränderten sich nur, seiner Einschätzung nach die Sache nicht. Eine Zwischenposition scheint eher zuzutreffen. Christentum oder das, was dafür gehalten wird, kann nur noch dazu dienen, andere von sich zu unterscheiden, nicht sich zu definieren. Das erinnert irgendwie an Derridas „différance" und hinterlässt ebenso einen faden Nachgeschmack wie eine gewisse Hoffnung. Denn an keiner Stelle des Buches ist schon ausgemacht, dass der postchristliche Mensch, dem Glauben und Christentum nichts mehr persönlich sagen, schon jenes findige Tier sein könnte, das Rahner als Grenzbegriff fest-

hielt. Wie die Interviews zeigen, spricht auch der „Postchrist" über sich als suchenden Menschen, nur mehr ohne die religiösen Sprachmuster. Das ist aus einer traditionell christlichen Perspektive gesehen nicht viel, aber mehr als nichts, vielleicht sogar ein Ansatzpunkt.

Koblenz Ulli Roth

Ökumene / Interreligiöser Dialog

Hünerfeld, Bruno: **Ecclesiae et Communitates ecclesiales**. Eine Analyse des ekklesiologischen Status von Protestanten und ihren Gemeinschaften in den lehramtlichen Dokumenten der Pontifikate von Pius IX. (1846–1878) bis Benedikt XVI. (2005–2013). – Berlin: Lit 2016. (XIII) 317 S. (Dogma und Geschichte. Historische und begriffsgeschichtliche Studien zur Theologie, 9), kt € 34,90 ISBN: 978-3-643-13275-8

Seit der Zeit der Kirchenspaltung ist die Frage nach dem eigenen kirchlichen Selbstverständnis verständlicherweise immer mit der Frage nach dem ekklesialen Status des Gegenübers verbunden. War diese Frage mit der zunehmenden Konfessionalisierung weitgehend von Abgrenzung und Unterscheidung geprägt, so stellt sich diese Frage im Zeitalter der Ökumene neu und unter veränderten Voraussetzungen. Von daher ist die bis heute andauernde Auseinandersetzung um die im Jahr 2000 veröffentlichte Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre *Dominus Iesus* mit ihrer Aussage, dass jene kirchlichen Gemeinschaften, „die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und volle Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, […] nicht Kirchen im eigentlichen Sinn" (Nr. 17) seien, durchaus verständlich. Die hier vorliegende Arbeit, die, betreut von Peter Walter, im Sommersemester 2015 von der Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. in Freiburg als Diss. angenommen wurde, geht vor diesem Hintergrund ausführlich der Frage nach, wie in den Äußerungen des katholischen Lehramtes in der Zeit der Pontifikate von Pius IX. bis Benedikt XVI. der kirchliche Status der protestantischen Gemeinschaften verstanden worden ist. Der gewählte Zeitraum erklärt sich dadurch, dass „erst in dieser Zeit in den lehramtlichen Dokumenten uns explizite ekklesiologische Schreiben begegnen und eine über theologische Einzelfragen hinausgehende lehramtliche, ekklesiologische Auseinandersetzung mit den getrennten Gemeinschaften stattfindet" (4). Ganz bewusst wählt der Vf. dabei im Sinne eines „theologischen Platzhalters" (5) den auf den ersten Blick neutral, vielleicht sogar distanziert wirkenden Begriff der „Gemeinschaften", um erst am Ende, nach der Durchsicht der entsprechenden Dokumente zu begründen, warum man auch in einem theologischen Sinne von „protestantischen Kirchen" sprechen könne.

Im ersten Kap. (6–141) werden die lehramtlichen Schreiben bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils behandelt und zwar in einem ersten Teil im Blick auf die Verwendung des Begriffs „Kirche" in unterschiedlichen päpstlichen Schreiben (6–52) sowie in einem zweiten Teil im Blick auf die Stellung des einzelnen Protestanten, seiner Heilsmöglichkeit und seiner Kirchengliedschaft (53–99). Ein dritter Abschnitt befasst sich damit, inwieweit in diesem Zeitraum in lehramtlichen Schreiben bereits kirchliche Elemente im Protestantismus festgehalten werden (100–136). Das zweite große Kap. (142–257) behandelt den Zeitraum vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Pontifikat Benedikts XVI., wobei zunächst grundsätzlich der Frage nach der Verwendung des Begriffs der „Kirche" im Zweiten Vatikanischen Konzil und den nachkonziliaren Dokumenten nachgegangenen wird (142–183), bevor die Konsequenzen im Blick auf die Kirchlichkeit der protestantischen Gemeinschaften untersucht werden (184–257).

Im Schlussabschnitt (258–266) wird als Ergebnis die These aufgestellt und begründet, dass die Aussagen zum ekklesialen Status in *Dominus Iesus* „keine vollständige und damit auch keine adäquate Zusammenfassung lehramtlichen Sprechens über den ekklesiologischen Status protestantischer Gemeinschaften" (258) darstellen, sondern „das lehramtliche Zeugnis Grund [bietet], vor allem in Anerkennung der Taufe und des gemeinsamen Grundkonsenses im Glauben, Kriterien zu entwickeln, die es erlauben, auch protestantische Gemeinschaften theologisch aus lehramtlicher Sicht als ‚Kirchen' zu bezeichnen" (266). Ein Abkürzungsverzeichnis (267–269) sowie ein Verzeichnis der verwendeten Quellen und Literatur (270–317) schließen den Band ab.

Gerade die akribische Sammlung und Sichtung der Quellen macht dieses Buch zu einem wichtigen Beitrag in der aktuellen ökumenischen Diskussion über die Kirche. Denn hier werden nicht nur die in diesem Kontext bekannten und immer wieder zitierten päpstlichen Aussagen etwa in den Enzykliken *Satis Cognitum* Leos XIII. oder *Mystici Corporis* Pius' XII. behandelt, sondern es wird die ganze Breite lehramtlicher Äußerungen zum Kirchenverständnis aufgenommen und in Beziehung zur Bewertung des Protestantismus und seiner Kirchlichkeit gesetzt. Das Ergebnis dieser umfangreichen Vorstellung des Materials ist, wenn man so sagen darf, wohl gerade in seiner Mehrdeutigkeit (oder Vielschichtigkeit) eindeutig. Anders gesagt: Es gibt in den zahlreichen lehramtlichen Aussagen unterschiedliche Ansätze zur Bestimmung dessen, was Kirche in ihrem Kern ausmacht. Der Vf. kann zeigen, dass die lehramtlichen Positionen je nach Kontext und Anlass durchaus unterschiedlich formulieren und sich auch von daher in der jüngeren Tradition eine größere Möglichkeit bietet, in einer vertieften Weise auf den kirchlichen Status der nichtkatholischen Kirchen genauer einzugehen. Das gilt erst recht nach den ekklesiologischen Grundentscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die, wie nicht anders zu erwarten, breit entfaltet und in ihrer Wirkungsgeschichte innerhalb der lehramtlichen Dokumente dargestellt werden. Insofern nimmt man die klare These des Vf.s ebenso dankbar entgegen wie die Fülle des Materials, die hier ausgebreitet wird, auch wenn man sich bei der Darstellung der theologischen Auseinandersetzungen manchmal eine etwas größere Wahrnehmung der Komplexität der Fragen und eine Präzisierung der verschiedenen theologischen Argumente gewünscht hätte. Das gilt beispielsweise, wenn im Blick auf Luthers Kirchenverständnis einfach von der „unsichtbaren Kirche" die Rede ist (vgl. etwa 186; 188), obwohl es angemessener wäre, von der „verborgenen Kirche" zu sprechen und wahrzunehmen, dass etwa die Apologie der *Confessio Augustana* ausdrücklich gegen ein Missverständnis der Kirche als *civitas platonica* Stellung nimmt (vgl. BSLK 238,17–23). Und es stellt sich bei all dem eine Frage, die hermeneutisch nicht wirklich angegangen wird, nämlich die Frage nach der Differenzierung dessen, was Lehramt meint und damit auch der Verbindlichkeit der jeweiligen Äußerungen dieses Lehramtes, d. h. der Konzilsaussagen, der Aussagen der jeweiligen Päpste sowie der Äußerungen päpstlicher Kommissionen oder Kongregationen. Die univoke Verwendung des Begriffes „Lehramt" kann den Eindruck eines Lehramtspositivismus hervorrufen, der vom Vf. so sicherlich nicht gemeint ist, der aber gerade darum eine differenziertere methodische Reflexion erfordert hätte. Nichtsdestotrotz wird mit dieser Arbeit eine Fülle an Material ausgebreitet, die zeigt, dass gerade in der Vielfalt der Ansätze und Aussagen eines differenziert zu verstehenden Lehramts durch die vergangenen 150 Jahre hindurch Herausforderungen liegen, die auch und gerade heute das ökumenische Gespräch und die Frage nach dem rechten Kirchesein neu befruchten können.

Paderborn Burkhard Neumann

Das Menschenbild der Konfessionen. Achillesferse der Ökumene?, hg. v. Bertram Stubenrauch / Michael Seewald. – Freiburg: Herder 2015. 350 S., geb. € 34,99 ISBN: 978-3-451-34767-2

Das Bild der Achillesferse im Untertitel macht auf das Anliegen des hochrangig besetzten ökumenischen Symposions an der LMU aufmerksam, das unter der Leitung B. Stubenrauchs durchgeführt und im vorliegenden Band unter Mitherausgeberschaft M. Seewalds der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wird. Es geht dabei um die Sensibilisierung dafür, dass die klassischen ökumenischen Topoi nicht objektiv in sich selber gründen, sondern von tiefer liegenden Voraussetzungen geprägt werden, ohne dass dies im theologischen Diskurs je bewusst wäre. Dazu gehört v. a. das jeweilige Menschenbild der verschiedenen Konfessionen in seinen entsprechenden Auswirkungen auf die Theologie als Ganze. Diesem hermeneutischen Desiderat in Bezug auf die Anthropologie, die oft eher „vorausgesetzt als thematisiert" (316) wird, will die Tagung zuarbeiten, indem sie auf diese „blinden Flecke" innerhalb der ökumenischen Selbstverständigung aufmerksam macht. Es ist dabei *M. Seewald*, der in seinen Beiträgen am Anfang und am Ende daran erinnert, dass dies schon Johann Adam Möhler im 19. Jh. erkannte, wenn er in seiner sog. „Symbolik" festhält: „Die *abendländische Frage betrifft lediglich die christliche Anthropologie*; denn es wird sich herausstellen, daß alles, was sich noch anderes daran knüpfte, nur notwendige Folgerungen aus der Antwort sind, welche auf die von den Reformatoren aufgeworfene anthropologische Frage gegeben wurde." (J. A. Möhler: *Symbolik*, 1, 18f, zit. n. 13, 336). Auch O. H. Pesch sieht dies so. Demnach sind „die Kontroversen auf dem Gebiet des Verständnisses von der Kirche und ihren Sakramenten" ebenso „überwindbar oder gegebenenfalls so wenig überwindbar […] wie die Gegensätze in der Theologischen Anthropologie" (O. H. Pesch: *Katholische Dogmatik als ökumenischer Erfahrung*, 1/2, 9f, zit. n. 14).

Im Ausgang von diesem von M. Seewald entworfenen Problemhorizont folgen in einem 2. und 3. thematischen Hauptteil („Spannende Nähe – Zu einer Anthropologie in ökumenischer Verantwortung", „Historische und konfessionelle Vergewisserungen") eine Reihe verschiedenster Entwürfe zu einer Theologischen Anthropologie in unterschiedlichen Ansätzen. Jeder davon erarbeitet eine eigenständige, in sich geschlossene Profilbildung. Es zeigt sich dabei, dass jede Konfession – konkret reformatorische und katholische Ansätze – ihrem konfessionellen Grundaxiom in der Anthropologie folgt, wonach katholischerseits

dem Menschen ein aktives Mitwirken seiner Freiheit im Heilsgeschehen zuerkannt wird, während dies aus reformatorischer Sicht entsprechend des „mere passive" abgelehnt wird. Es stellt sich im Rückblick auf die Abschnitte 2 und 3 also durchaus die Frage, ob der formale Konsens der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* aus dem Jahre 1999 wirklich fruchtbar in die jeweiligen Theologien eingegangen ist oder ob nicht doch die alten Differenzen des status quo ante zum Austrag kommen. Aus der Reihe der benannten Entwürfe sind besonders zwei aufgrund ihrer methodologischen Durchführung hervorzuheben. So unternimmt *B. Stubenrauch* höchst gewinnbringend einen Vergleich der verschiedenen anthropologischen Hermeneutiken und ihres Einflusses auf die entsprechenden theologischen Konsequenzen und Aussagen im Blick auf die katholische und orthodoxe Theologie (67–89). Er legt diesem Vergleich sein (zusammen mit A. Lorgus herausgegebenes) *Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch/Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung*, Freiburg 2013 zugrunde. An konkreten Fallbeispielen zeigt Stubenrauch auf, wie die entsprechenden Anthropologien zu einem verschiedenen Umgang mit Schrift und Tradition (Vätertheologie) führen, die sich die einzelnen Theologen und Traditionen zu eigen gemacht haben. Er stellt diesbezüglich fest: „Ob man sich verständigen kann, entscheidet nicht zuletzt die Kunst, mit der offiziell vertretenen These auch ihr epistemologisches Hinterland zur Sprache zu bringen." (89) Es bleibt anzumerken, wie bedauerlich es ist, dass hier das einzige Mal das konfessionelle Gespräch den Horizont des Katholisch-Evangelischen auf die Orthodoxie hin überschreitet. Dies war wohl die Absicht der Hg., konnte aber so nicht umgesetzt werden (vgl. 9). Analog zu Stubenrauchs Ausführungen zeigt der Regensburger Moraltheologe *H. Schlögel* in seinem Aufsatz „Bioethik im evangelisch-katholischen Diskurs. Anthropologische Gesichtspunkte im ekklesialen Kontext" (107–132) auf, wie die entsprechende konfessionelle Anthropologie, aber auch die jeweiligen ekklesiologischen Befindlichkeiten bzw. Empfindlichkeiten in die entsprechenden ethischen Ergebnisse hineinwirken, sodass dadurch „der Weg der Gemeinsamkeit immer wieder an Grenzen stößt" (131). In dem folgenden 4. Punkt wird die innerkonfessionelle Debatte über sich selbst auf „Herausforderungen einer künftigen christlichen Anthropologie" (271) hinausgeführt, denen sich die verschiedenen Bekenntnisse gemeinsam zu stellen haben. Aus der Sicht des Informationstechnologen (*M. Welsch*) wie des Sozialethikers (*J. Ostheimer*) werden v. a. der technologische Transformationsprozess und die daraus resultierenden Welt-, Selbst- und Gesellschaftskonzepte benannt, denen sich eine „konfessionsübergreifende Anthropologie" (288) zu stellen hat, indem sie ihr theologisches Wissen um den Menschen in den Diskurs mit der analytisch-technologischen Vernunft einbringt (315). Der letzte Aufsatz dieses 4. Teils bildet zugleich eine abschließende Synthese zum ganzen Gesprächsgang. *M. Seewald* stellt ihn unter die Überschrift: „Der Mensch als Geschaffener und Gewordener. Herausforderungen und Risse einer christlichen Anthropologie in ökumenischer Verantwortung" (316–341). Er stellt dabei zum einen – v. a. im Blick auf das theologische Denken W. Pannenbergs – heraus, dass evangelische und katholische Tradition in Bezug auf den Menschen übereinkommen, sofern sie ihn in seiner Geschöpflichkeit als verdankte und zugleich durch Gott aufgerufene Freiheit thematisieren und in die heutigen gesellschaftlichen Debatten einbringen. Allerdings ist hier anzumerken, dass die Unterschiede in Bezug auf das Freiheitsdenken doch viel größer sind als gedacht. Zum anderen benennt Seewald die Herausforderungen, denen sich gegenwärtig eine Anthropologie auf dem Boden christlicher Schöpfungstheologie (imago Dei) angesichts der gender-theoretischen Auflösung der sexuell-leibhaftigen Bestimmtheit der menschlichen Person gegenüber sieht. Demgegenüber macht er geltend, dass gerade die christliche Anthropologie „dem Leib in seiner Konkretheit einen unhintergehbaren, identitätsrelevanten Status zuerkennt" (333). Die abschließende Aufgabenstellung einer christlichen Anthropologie heute stellt Seewald schließlich unter das Thema: „Der dreifache Riss" (333ff). Er benennt die Notwendigkeit eines Austausches der theologischen Anthropologie mit den anderen Disziplinen (3.1), ein neues ökumenisches Zueinander gerade angesichts der sich „neu auftuenden Differenzen" (339) in Bezug auf den Menschen und zuletzt die theologische Bearbeitung des Risses zwischen den einzelnen Bekenntniskirchen und den ihr zugehörigen Gläubigen in Bezug auf ein verantwortetes christliches Menschsein heute (3.3).

Die inhaltlichen Ausführungen der einzelnen Autoren sind – jede für sich – theologisch von großem Wert. Allerdings stehen sie doch irgendwie unverbunden nebeneinander. Für den Leser wäre es gewinnbringender, wenn eine Endredaktion den wechselseitigen Bezug durch eigene Ergänzungen bzw. Einführungen stärker ins Profil gebracht hätte. So wäre etwa auch eine gemeinsame Diskussion aller Teilnehmer eine Möglichkeit gewesen, die innere Dramaturgie des Gespräches besser in den Blick zu bekommen.

Passau Hermann Stinglhammer

Damit sie alle eins seien. Programmatik und Zukunft der Ökumene, hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Hans Küng / Johanna Rahner. – Ostfildern: Grünewald 2015. 171 S., pb. € 17,99 ISBN: 978-3-7867-3024-8

Klagelieder, wütende oder traurige, vorwurfsvolle oder selbstkritische, hört man oft in den letzten Jahren. Dies dagegen ist ein kraftvoll inhaltlich orientiertes Buch über Ökumene, mit ein wenig Wut, mit viel nüchterner Nachdenklichkeit und mit noch mehr engagiertem Selbstbewusstsein. Anlass ist das 50-jährige Bestehen des Tübinger Instituts, gegründet von Hans Küng am 18. Januar 1964. Die Texte der Mitgestalter vibrieren von dem damaligen Aufbruchsgeist und liefern zugleich wichtige Stichworte zur kirchen- und theologiegeschichtlichen Situierung des Instituts im Zusammenhang des II. Vaticanums.

Warum dieses Institut damals große Anziehungskraft und Prägekraft entfaltet hat, wird im ganzen Band, besonders aber im Beitrag „Die Herausforderung ‚der Anderen'" von *Karl-Josef Kuschel*, deutlich. Der Entwicklung der Ekklesiologie, der Christologie und der Dialogkonzepte Küngs im Kontext der „Neuentdeckung" des christlich-jüdischen Dialogs und der jüdischen Wurzeln des Christentums widmet sich *Hermann Häring*. Er stellt seinen Beitrag unter den Leitgedanken „Im Judentum – sofern wir es wirklich ernst nehmen – begegnen wir uns selbst, nämlich in der Differenz unserer jüdischen und zugleich christlichen Identität" (16).

Das Institut zeichnet sich durch eine dreifache dialogische Ausrichtung aus: innerchristliche Ökumene, interreligiöser Dialog und interdisziplinäres Gespräch.

Unter dem Stichwort „Gefährliche Erinnerung" analysiert *Bernd Jochen Hilberath* die sog. Memoranden des Instituts für Ökumenische Forschung. Am Ämtermemorandum von 1973 *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter* wirkten neben dem Tübinger auch die katholischen Ökumene-Institute in Münster und München und die evangelischen Institute in Bochum, Heidelberg und München mit. Die das Memorandum vorbereitende Tübinger Studie trägt den Titel *Wesen und Gestalt des kirchlichen Amtes*. Die Orientierung an der biblischen Bezeugung der frühchristlichen Ämterstrukturen führte in dieser Studie zu folgender Definition: „Das kirchliche Amt soll sein 1. Dienst an der Gemeinde, 2. nach dem Maßstab Jesu, der keine Herrschaftsverhältnisse zulässt, 3. in Verpflichtung auf das apostolische Urzeugnis, 4. inmitten einer Vielfalt von verschiedenen Funktionen, Diensten, Charismen." Als Konsequenz daraus entfaltet die Studie, dass folgende gegenwärtige Merkmale des kirchlichen Amtes nicht konstitutiv und daher nicht unveränderlich seien: „vollamtlich, lebenslang, standesgemäß, akademisch, zölibatär, ausschließlich männlich" (94). Am Ende steht die These, dass das aus dem NT entwickelte Amtskonzept dazu führen müsse, dass eine gegenseitige Anerkennung der Ämter von katholischer und evangelischer Seite erfolgen kann. Angesichts der erreichten theologischen Klärungen, so die These Hilberaths, liege die Ursache für den mangelnden ökumenischen Fortschritt in der „Sorge um die eigene Identität, um das konfessionelle Profil" (99) und in der Angst vor Machtverlust. Er schließt mit dem dringlichen Plädoyer für eine eucharistische Gastfreundschaft.

Annemarie C. Mayer reflektiert die „vielen Seiten weltweiter Ökumene" im Sinne von Brücken zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen in Rom (Einheitssekretariat). Zwischen ÖRK und der katholischen Kirche wurde 1965 eine gemeinsame Arbeitsgruppe ins Leben gerufen, welche sich seitdem jährlich trifft.

Diese institutionalisierte Zusammenarbeit stand und steht u. a. vor mehreren Herausforderungen:

(1) Die beiden Partnerorganisationen haben einen ungleichen Status: Die katholische Kirche ist eine Kirche, während der ÖRK ein Kirchenbund ist, ohne sich selbst als Kirche zu verstehen. (2) Die Interessensschwerpunkte divergieren deutlich. Während der ÖRK sich auf das praktische Christentum und die sog. Gerechtigkeitsökumene stärker fokussiert, ist die katholische Kirche v. a. an der Einheitsökumene und den dogmatischen Fragen interessiert. (3) Je kleiner die Arbeitsgremien von der Besetzung her werden, umso weniger können die Gremien die Vielfalt der Kirchen im ÖRK repräsentieren, was den Dialog und die Dialogergebnisse als besonders vorläufig erscheinen lässt.

Diese Herausforderungen verbinden sich mit einer problematischen Polarisierung in den Kirchen und Konfessionen. Der eine Pol steht für eine selbstverständliche Ökumene, welche unter Relativierung von dogmatischen Unterschieden den Sinn bleibender Kirchentrennung verständnislos in Frage stellt. Den anderen Pol bildet eine kämpferisch antiökumenische Haltung, welche Ökumene als Verrat an der eigenen Christuserkenntnis und/oder am eigenen Kirchesein interpretiert. Mayer sieht in dieser Polarisierung Differenzen in der Anthropologie am Werk. Diese These, eine geläufige These, wird aber nicht näher begründet. Spiegeln sich nicht darin eher sehr verschiedene gesellschaftliche Erfahrungen bzw. Haltungen gegenüber der Gesellschaft wider, welche sich wiederum mit verschiedenen ekklesiologischen Konzepten verbinden?

Vladimir Latinovic stellt Überlegungen zur orthodoxen Beteiligung am ökumenischen Dialog unter der Titelfrage „Konservativer als zuvor?" an. Im Wesentlichen stellt er sehr erhellend und luzide die Entwicklung der orthodoxen Haltung zur Ökumene seit 1902 dar, die

von einer offenen ökumenischen Haltung über Skepsis, schließlich Beitritt zum ÖRK und dem Austritt einzelner orthodoxer Kirchen aus dem ÖRK 1997/98 reicht.

Sechs Gründe legt Latinovic für diese Entwicklung dar: (1) Die orthodoxen Kirchen haben immer noch kein anderes Ökumenemodell als das der Rückkehrökumene. Den Dialog sehen sie daher einzig darin sinnvoll an, die anderen Kirchen von der orthodoxen Kirche zu überzeugen. Ein Dialog auf Augenhöhe kommt orthodox nicht in Frage. (2) In der orthodoxen Kirche spielt die Unterscheidung und der Kampf zwischen Orthodoxen und Häretikern eine ethisch, kulturell, liturgisch, dogmatisch und kirchenpolitisch so zentrale Rolle, dass ein gedankliches Überschreiten dieses dualen Schemas kaum möglich wird. (3) Die orthodoxe Mentalität ist von der Orientierung an der Gemeinschaft und an der Vergangenheit, die westliche Mentalität stärker von der Orientierung am Individuum und an der Zukunft geprägt. (4) Die ökumenische bzw. antiökumenische Ausrichtung korreliert mit politischen und kirchenpolitischen Notwendigkeiten. Während Russland politisch mächtig und eigenständig war und damit auch die russische Orthodoxie gegenüber anderen Kirchen, so war das Patriarchat von Konstantinopel durch seine Lage im türkischen Staat immer besonders auf Zusammenarbeit mit anderen orthodoxen und christlichen Kirchen angewiesen. (5) Das Misstrauen der orthodoxen Kirchen ist wieder gewachsen, bedingt durch Erfahrungen von freikirchlicher Mission unter orthodoxen Christen und von Erfahrungen des Uniatismus seitens der katholischen Kirche. (6) Auch die orthodoxen Kirchen sind über die langsamen Fortschritte in der Ökumene und die wenig konkreten Ergebnisse enttäuscht.

Der sehr scharfsinnige und perspektivenreiche Aufsatz schließt damit, dass die orthodoxen Kirchen gerade darin wertvolle und wichtige Dialogpartner seien, dass sie die ökumenischen Fragen so ernst nähmen – und daher auch so viele Probleme bereiteten.

Urs Baumanns Beitrag steht für einen weiteren Forschungsaspekt des Tübinger Instituts: Interdisziplinarität in Gestalt des Dialogs von Theologie und Naturwissenschaft. Unter dem Titel „Was können wir wissen? Gott im Haus der Wissenschaften" entfaltet er seine Auffassung, dass die Grundlage eines solchen Dialogs in einer konstruktivistischen Erkenntnistheorie im Anschluss an Watzlawick, Roth und Maturana bestehen sollte. Dadurch würde deutlich, dass weder Naturwissenschaften noch Theologie einen direkten Zugriff auf die Wirklichkeit hätten und dass die Wirklichkeit selbst schon – als unabhängig von menschlicher interpretierender und interpretierter Erfahrung – transzendent ist.

Die realen Schwierigkeiten von naturwissenschaftlich-theologischen Dialogen kommen in dem optimistischen und einladenden Text Baumanns kaum zur Sprache. Solche Schwierigkeiten bestehen z. B. darin, dass die mathematischen Beschreibungen in den Naturwissenschaften sich kaum noch in Bildern und anschaulichen Modellen fassen lassen oder dass angesichts der technischen Erfolge die Relativität und Konstruktivität naturwissenschaftlicher Weltinterpretationen von wenigen Naturwissenschaftler/inne/n offensiv reflektiert werden. Noch mehr fällt ins Gewicht, dass die meisten Theolog/inn/en (und überhaupt die Mehrzahl der Geisteswissenschaftler) nur über elementare naturwissenschaftliche Kenntnisse verfügen, welche meist das Abiturniveau noch unterschreiten. Dies alles spricht nicht gegen die Notwendigkeit eines theologisch-naturwissenschaftlichen Dialogs, aber es erfordert ein Nachdenken über die realen Möglichkeiten und herzustellenden Bedingungen. Ein wichtiger Schritt dazu wäre, entsprechende Fächerkombinationen im Lehramtsstudium zu bewahren bzw. wieder zu zulassen.

Johanna Rahner, als aktuelle Direktorin des Tübinger Instituts, stellt ihre zukunftsorientierten Überlegungen zur Ökumene an das Ende des Bandes. Ausgangspunkt ihrer Ausführungen ist eine grundsätzliche Kritik am mangelnden Mut von Dialogkommissionen, an der konfessionellen Selbstzufriedenheit insbes. protestantischer Dialogpartner und an Inkonsistenzen katholischer Theologie und katholischer Kirchenstrukturen. Rahner tritt für Ökumene als ein echtes Umkehrgeschehen aller Beteiligten ein, für den Mut zu neuen Erkenntnissen im Dialog und für die konsequente Verbindung von Selbstkritik und Kritik am Gegenüber. Offen bleibt – und es muss vielleicht sogar offen bleiben –, *welche* neuen Wege und Methoden in den ökumenischen Gesprächen wirklich weiterhelfen.

Jena Miriam Rose

Schöttler, Heinz-Günther: **Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum**. – Würzburg: Ergon 2016. 592 S. (Judentum – Christentum – Islam. Interreligiöse Studien, 13), geb. € 68,00 ISBN: 978–3–95650–117–3

50 Jahre nach *Nostra Aetate* (1965) publiziert der seit kurzem im Ruhestand befindliche, im Fach „Altes Testament" promovierte und insofern exegetisch ausgewiesene Regensburger Prof. für Pastoraltheologie Grundlagenforschungen zum christlich-jüdischen Verhältnis. Heinz-Günther Schöttler zieht damit die Summe seines langjährigen einschlägigen Engagements, das u. a. in seiner Mitgliedschaft im „Gesprächskreis Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken sowie – noch bemerkenswerter – in der Wahrnehmung der *Ephraim-Veitel-Dozentur für Homiletik* am liberal-jüdischen Abraham-Geiger-Kolleg in Potsdam institutionellen Niederschlag gefunden hat. Wer indes pastoraltheologische Implikationen eben jenes in *Nostra Aetate* vollzogenen „Bruch[s der Katholischen Kirche] mit ihrer [– was das Judentum betrifft –] Jahrhunderte langen fatalen Lehrtradition" (19) erwartet, geht fehl – lediglich eine der hier zusammengestellten Studien thematisiert mit der gottesdienstlichen Leseordnung überhaupt eine pastoraltheologische bzw. liturgiewissenschaftliche Fragestellung. Die übrigen sechs Arbeiten bieten im Kern *exegetische* Untersuchungen, die mit geistvollen judaistischen, theologischen und geschichtlichen Betrachtungen verwoben sind. Diese Akzentsetzung begründet der Vf. damit, dieselbe Hermeneutik in Anwendung bringen zu wollen, „die *Nostra Aetate* 4 zugrundeliegt: Für seine grundstürzende Neubestimmung des Verhältnisses der Kirche zum Judentum konnte sich das Konzil nämlich nicht auf die Tradition berufen, weshalb es zum Anfang zurückkehrte, wie er in der Heiligen Schrift, der norma normans non normata, ‚bewahrt' ist." (44) Die sieben Studien behandeln systematische Grundfragen einer Theologie, die sich „in der Begegnung mit jüdischen Gesprächspartnern […] ‚bewähren'" will (15) und darin signifikant verändert hat (44).

Vorangestellt wird eine „Einleitung" (17–46), in der Sch. seinen Weg ins christlich-jüdische Gespräche skizziert und wesentliche Weichenstellungen seiner heutigen Position markiert, darunter die Absage an jede Überheblichkeit dem Judentum gegenüber, die Anerkennung des einen Bundes Gottes mit Israel als nicht aufgehoben und die Annahme einer „bereichernden Komplementarität" (Papst Franziskus) jüdischer und christlicher Schriftauslegung – wiederholt zitiert Sch. die vom „Gesprächskreis Christen und Juden" beim ZdK gewählte Formulierung, „im Verhältnis des Christentums zum Judentum [stehe] nicht Glauben gegen Unglauben, nicht Wahrheit gegen Unwahrheit, sondern Glauben neben Glauben, Wahrheit neben Wahrheit" (29, passim).

Die Studie „Zwischen Verheißung und Erfüllung. ‚Immanuel' – Jesus als Ort der Präsenz Gottes" (47–156) rekonstruiert antijüdische Lesarten der Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung aus der Geschichte der Kirche, bietet eine ausführliche Nachzeichnung der „Auslegungs- und Wirkungsgeschichte des ersten Deutezitates Mt 1,22f (Jes 7,14)" und unterstreicht abschließend, dass das entscheidende atl. und ntl. Texte verbindende Theologoumenon das „Mitsein des Gottes Israel" (154) sei – eben dies halte sowohl das Jesaja-Buch als auch die Immanuel-Christologie des Matthäus fest.

Die zweite Studie „Die ‚Gottheit' Jesu Christi – eine biblische Erinnerung" (157–222) reinterpretiert ntl. Spitzenaussagen zum Verhältnis Jesu Christi zu Gott: Joh 1, johanneische Sendungschristologie, Phil 2 und andere mehr. Es gilt, so die Pointe, die Theozentrik ntl. Christologien wiederzugewinnen und statt eines ontologischen ein funktionales Verständnis dieser Christologien (wieder-)zuentdecken.

In „Mose und Jesus als Offenbarungs- und Heilsmittler. Synagoga und Ecclesia auf prekärer Schwelle" (223–309) geht Sch. der Eigentümlichkeit nach, dass die Tora nicht die Erfüllung der Landverheißung mitteilt und Moses Sendung insofern vorläufig bleibt. Die entsprechenden Auslegungen finden ihren Schlusspunkt darin, dass auch die Evangelien nicht von Vollendung sprechen. Folglich dürfe sich auch die Kirche nicht überheben: „Nicht in der Kirche münden die Wege Gottes, sondern im ‚Reich Gottes'. […] Beide – Synagoga und Ekklesia – gehen ihren Weg im Raum von Zeit und Geschichte: *Existenz auf der Schwelle*!" (309)

Die vierte Etüde „‚Lasst alle Völker mitlernen' (Mt 28,19). Der matthäische Jesus, die Tora – und wir Christen" (311–386) entwickelt anhand des Matthäusevangeliums das Bild eines Christentums, das *mit* dem Judentum Tora *lernt*; da dies, anders als zur Zeit des Matthäus, innerhalb der „reine[n] ‚Ecclesia ex gentibus' geworden[en]" Kirche nicht mehr möglich ist, „ist die Kirche auf das Judentum heute verwiesen, um im Dialog mit ihm die Tora […] immer besser zu verstehen" (379).

Unter der Überschrift „Die Frage nach dem Heil der Juden und die Wahrheitsfrage im christlich-jüdischen Dialog. Eine Relecture von Röm 11,25–27" (387–434) erfährt diese Schlüsselpassage der Israel-Theologie des Paulus eine klare Deutung: Der jüdische Weg sei in den Augen des Paulus „ein voll gültiger, in keiner Hinsicht defizitärer Weg zum Heil" (428); auch in eschatologischer Perspektive sei nicht darauf zu beharren, dass der Weg der Juden über Christus führe – steiler formuliert: Es bedürfe einer „theonome[n] Relationalisierung des christologisch begründeten Wahrheitsanspruchs" (434).

Studie sechs, „Die Bibel kanonisch lesen – auch in der liturgischen Leseordnung" (435–456), begründet im Kern einen Vorschlag zur „Neukonzeption der Leseordnung" (450–453). Dieser sieht vor, nach Pfingsten „neben der lectio semi-continua des Evangeliums auch eine Bahnlesung der Tora" zu ermöglichen; vier Lesejahre sollte es geben und „in jedem der vier Lesejahre [solle in den Toralesungen] der kanonische Bogen gespannt und von Gen 1 bis Dtn 34 gelesen" werden (451).

Schließlich plädiert der Artikel „‚Wort des lebendigen Gottes!' Re-Inszenierung und Mimesis in Judentum, Islam und Christentum" (457–488) für eine neue Wertschätzung der Lesung im Gottesdienst, die – katholisch formuliert – der Einsicht in die „Sakramentalität des Wortes Gottes" geschuldet ist (487f). Ohne Judentum und Islam sachlich oder begrifflich vereinnahmen zu wollen, sieht Sch. diese und das Christentum in der Dignität verbunden, die sie dem Wort Gottes und seiner gottesdienstlichen Ausrufung zuschreiben.

Ein umfängliches Literaturverzeichnis (489–592!) schließt den Band ab; Register bietet das Buch nicht.

Der Gedankenreichtum der einzelnen Untersuchungen lässt sich in einer Besprechung nicht nachzeichnen. Sch. versteht es vortrefflich, die positiven Spitzen römisch-katholischer Israel-Theologie post Vaticanum II herauszuarbeiten, zu pointieren und – erneut – biblisch zu grundieren. Das gelingt gut lesbar, in facetten- und materialreicher Entfaltung, in der Sache eindrücklich. Zugleich ist aber der voluminöse Band in Form wie Inhalt streng auf die innerkirchliche, theologische Grundlagendiskussion bezogen – aktuelle Fragen des Dialogs und insbes. lebensweltlich bedingte Herausforderungen finden keinen Widerhall. Eben dessen aber bedürfte es wohl, um die gewonnenen Einsichten jüngeren Generationen anzuempfehlen und fruchtbar zu machen; so sind dies im doppelten Sinne „*Re*-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum".

Göttingen Bernd Schröder

Christian Theology and Islam, hg. v. Michael Root / James J. Buckley. – Cambridge: Clarke & Co 2014. (X) 120 S., pb. £ 19,50 ISBN: 978–0–227–17432–6

Der vorliegende schmale Sammelband geht auf ein Treffen evangelischer und katholischer Theolog/inn/en zurück, die jeweils in profilierter Weise zum Islam gearbeitet haben. Der Schwerpunkt des Bandes liegt dabei in der theologiegeschichtlichen Aufarbeitung des Verhältnisses des Christentums zum Islam. Allein die letzten beiden Beiträge widmen sich stärker gegenwartsbezogenen Fragen.

Eröffnet werden die historisch ausgerichteten Beiträge von einer vorzüglichen Studie des Washingtoner Priesters und Syrologen *Sidney H. Griffith*, der sich in seinem Beitrag mit einigen der frühesten Kontroversen zwischen Christen und Muslimen zur Trinitätstheologie auseinandersetzt (1–30). Gut begründet wendet er sich dabei gegen die weit verbreitete Ansicht, dass der Koran sich mit irgendwelchen abseitigen christlichen Häresien auseinandersetzt, die etwa Maria als Teil der Trinität ansehen. Stattdessen macht er deutlich, dass die koranische Kritik ins Zentrum der trinitätstheologischen Konzeptionen der Alten Kirche zielt und auch immer schon so verstanden wurde. Zugleich zeigt er in einigen interessanten Einzelanalysen, auf wie hohem Reflexionsniveau Christen schon sehr früh dieser Herausforderung entgegengetreten sind. Besonders erhellend sind dabei seine Ausführungen zum ostsyrischen Theologen ʿAmmār al Baṣrī aus dem neunten Jh. In kluger Erwiderung auf die Schuldebatten in der islamischen Gelehrsamkeit mache dieser deutlich, dass die Trinitätstheologie dazu beitragen kann, zentrale Aussagen des Korans selbst zu verteidigen. Denn die auch im Koran in Anschlag gebrachten Attribute Gottes könnten nur dann kohärent mit Gottes Wesen zusammengedacht werden, wenn von Gott dauerhaft Leben und Sprechen ausgesagt werden können – zwei Prädikate, die sich leicht mit Gottes Geist- und Wortsein zusammenbringen lassen und als Systematik aller theistischen Aussagen über Gott dienen können. Zugleich lasse ʿAmmār al Baṣrī Skepsis gegenüber dem dogmatisch definierten Personenbegriff erkennen und eröffne so Spielräume für theologische Aushandlungsprozesse. Griffith empfiehlt, diese auch von muslimischer Seite in aufschlussreicher Weise aufgenommenen Argumente in der Haltung Komparativer Theologie aufzunehmen und so für das eigene Theologietreiben fruchtbar zu machen. Insgesamt gelingt es ihm zu zeigen, wie reichhaltig wir bei solchen Versuchen von Debatten aus der Frühzeit des Islams lernen können.

In einer ähnlichen Richtung, allerdings mit weniger theologischem Interesse, widmet sich die katholische Religionswissenschaftlerin *Sandra Keating* einem westsyrischen Theologen aus derselben Zeit, der auch schon bei Griffith eingeführt wird: Abū Rāʾiṭa al-Takrītī (31–44). Keating arbeitet gut heraus, wie dieser kreative Kopf in doppelt apologetischer Weise sowohl innerchristlich als auch im Blick auf den Islam seine Theologie weiterzuentwickeln suchte. Leider macht sie dabei so viele Metabeobachtungen über die Rolle Abū Rāʾiṭas und auch über die Bedeutung historischer Analysen für heute, dass die historisch erarbeiteten Erkenntnisse seiner Theologie zu kurz skizziert werden. Aufschlussreicher ist hier der danach folgende Beitrag des lutherischen Theologen *Mark N. Swanson* (45–63), der eine interessante apologetische Strategie der frühen im Dialog mit dem Islam befindlichen Kirchenväter aufzeigt. Er geht dabei von den gleichen Autoren wie Griffith und Keating aus, was in erfreulicher Weise für Kohärenz im Tagungsband sorgt, da trotz dieses gemeinsamen Bezugspunktes Wiederholungen weitgehend vermieden werden. Zugleich legt er einen besonderen Akzent auf den bisher nur knapp vorgestellten melkitischen Theologen Theodore Abū Qurrah. Dieser versuche, die Plausibilität des christlichen Glaubens dadurch zu stärken, dass er die rationale Anstößigkeit einiger Kernpunkte des Christentums – insbes. Trinität und Menschwerdung Gottes – offen zugibt und daraus ein Argument für den christlichen Glauben entwickelt. Wenn nämlich die äußere Situation ganz gegen den christlichen Glauben spreche, weil es in der Abbasidenzeit gesellschaftliche Vorteile brachte zum Islam zu konvertieren, und wenn auch die Rationalität eher für den muslimischen Glauben spreche, sei es umso beeindruckender, dass so viele Christen ihrem Glauben treu bleiben. Hier erweise sich, dass sie sich in ihrem Glauben nicht auf Vernunft oder Macht stützen, sondern auf die Wunder und die Zeugnisse der Märtyrer. Swanson gibt selber zu, dass diese Art der Argumentation zweischneidig ist und den rationalistischen Argumenten für die Trinität widerspricht, die etwa Griffith referiert. Zugleich weist er aber auf das damals bestehende Machtgefälle im muslimisch-christlichen Dialog hin. Die hier von christlicher Seite entwickelte arationale Reflexion des Glaubens erscheint mir so als eine interessante Negativfolie gegenüber manchen zeitgenössischen muslimischen Abwehrmechanismen gegen den Konformitätsdruck moderner Glaubensverantwortung.

Abgerundet werden die historischen Analysen des Bandes durch einen Beitrag zum späteren Mittelalter des katholischen Theologen *David B. Burrell*, der sich nicht nur einer anderen Epoche zuwendet, sondern auch die jüdische Perspektive mit in seine Darstellung einbezieht und am Ende auch einen Ausblick auf den weiteren Geschichtsverlauf bis heute wagt (64–78). Sein Schwerpunkt liegt dabei auf der Darstellung der Weise, wie Thomas von Aquin Gedankengänge von Maimonides aufnimmt. Wie sonst auch bei ihm üblich, weitet er dabei aber den Blick auf die im Hintergrund stehende gemeinsame aristotelisch geprägte Denkform und verdeutlicht, wie hier ein gemeinsamer Diskurs aller drei Religionen aufgrund gemeinsamer philosophischer Rahmenannahmen möglich wird.

Im ersten eher gegenwartsbezogenen Beitrag des evangelikalen Pastors und Peacemakers *Rick Love* setzt sich der Vf. mit biblischen Grundlagen für Missionstheologie und Peacebuilding unter den Religionen auseinander (79–97). Er kommt dabei zum Ergebnis, dass beide Bereiche des Wirkens der Kirche eigentlich zusammengehören und sich richtig verstanden auch wechselseitig zu bereichern vermögen. *Nelly van Doorn-Harder* betrachtet schließlich in religions- bzw. islamwissenschaftlicher Perspektive unterschiedliche Neuaufbrüche interreligiösen Dialogs in der Gegenwart (98–120). Einen Schwerpunkt legt sie dabei auf indonesische Projekte, die mit großer Empathie dargestellt werden und die sie jeweils überzeugend einordnet. Eine systematisch-theologische Auseinandersetzung mit islamisch-theologischen Entwicklungen der Gegenwart findet hier wie im ganzen Buch nicht statt. Überhaupt wird zwar im Buch immer wieder christliche Theologie im Gespräch mit dem Islam ins Bild gerückt, aber nur teilweise christliche Theologie betrieben. So bleibt das Fazit, dass das Buch seine Stärken v. a. in der Aufarbeitung historischer Dimensionen der Gesprächslage hat. Den im Titel versprochenen Dialog christlicher Theologie mit dem Islam löst es damit nur begrenzt ein.

Paderborn Klaus von Stosch

Pastoraltheologie

Derksen, Nicolaas / **Mennen**, Claudia / **Tscherner**, Sabine: **Bibliodrama als Seelsorge**. Im Spiel mit dunklen Gottesbildern. Ein Praxisbuch. – Ostfildern: Schwabenverlag 2016. 192 S., brosch. € 19,99 ISBN: 978–3–7966–1695–2

Mit der vorliegenden Veröffentlichung beschreiben und reflektieren die drei Vf./innen, dass bzw. inwiefern Menschen ihre Sehnsucht nach Leben, nach Beziehung, nach der je eigenen Beziehung zu Gott, nach

dem Geheimnis des Lebens bibliodramatisch ins Spiel bringen. Die in dem Buch geschilderten Sequenzen zeigen auf, wie Menschen in Kontakt zur eigenen und gesellschaftlichen Gottvergessenheit und den damit verbundenen Konsequenzen kommen.

In drei thematischen Blöcken werden wichtige, insbes. schmerzhafte Leid- und Gewalterfahrungen und ihre Bedeutung für den Einzelnen, die Gruppe und die Kirche im bibliodramatisch gestalteten Textraum reflektiert. Die Vf./innen beabsichtigen, die Leser an dem Bemühen um erwachsene Glaubenskommunikation und Spiritualität teilhaben zu lassen. Sie grenzen sich explizit von einem nur privatistisch verstandenen Glauben ab und verorten sich in jener kirchlichen Tradition, die dafür plädiert, dass das menschliche Leben nicht Gegenstand von Tausch und Verkauf sein dürfe. In der vorliegenden Praxisreflexion verschiedener Bibliodramaeinheiten mit erfahrenen Bibliodramateilnehmer/inne/n steht der Entwicklungsprozess von Menschen in Richtung Mündigkeit im Zentrum, indem an der Achtung der eigenen Würde gearbeitet und nach einer Glaubenskommunikation gesucht wird, die immer als Kommunikation von Leben in Beziehung gesehen wird. Vorgestellt werden Raumgestaltungsmodelle für die Neuentwicklung bibliodramatischer Kleinformen als Beitrag zur Glaubenskommunikation, in welcher Gott mit all seinen Facetten Raum bekommt. Assoziativ geschildert lassen die Vf./innen die Leserschaft an steinbruchartigen Reflexionselementen, bezogen auf den Reifungsprozess der Teilnehmenden, selbst teilhaben. Im Fokus stehen dabei Gott zugeschriebene Ambivalenzen im Kontext menschlicher Gewaltgeschichten.

Besonderes Gewicht legen die Vf./innen auf die Bedeutung des Raumes, die Raumeinteilung und die Raumwirkung und konstatieren die hermeneutisch nicht ausgewiesenen Reflexionsassoziationen als Theoriepraxis: Wer mitspielt, wird eingeladen, eine Rolle aus der biblischen Geschichte zu wählen, durch die Kontakt zur eigenen Lebensgeschichte hergestellt werden kann. Das vorliegende Konzept versteht sich als ein Akt der Verkündigung mit heterotoper Erfahrungsstiftung durch das „Aufeinandertreffen von biblischer und biografischer Geschichte" (81). Die Leitungskompetenz im Prozess wird im vorliegenden Buch als hermeneutische Kompetenz veranschaulicht, der die Leserschaft Glaubwürdigkeit zuschreiben kann oder auch nicht. Die drei Vf./innen schreiben das Buch personalisiert aus der Ich-Perspektive, ohne dass deutlich wird, wer von den Dreien welchen Teil oder Abschnitt des Buches verantwortet. Leitungskompetenz erweist sich in dem Lerngewinn der Teilnehmenden, im Kontakt zunehmend empathisch zu sein und den Balanceakt zwischen Vorsicht und Ehrfurcht auf der einen Seite und Wagemut und Glaubensmut auf der anderen Seite zu schaffen.

Die Vf./innen stehen mit ihrem Buch in der Tradition kompetenzorientierter, performativer und korrelativer Bemühungen. Die systematisch nachvollziehbare dialektische Verknüpfung eines innovativen Theorie-Praxis-Verständnisses, das gegenwärtig wissenschaftstheoretisch die große Herausforderung darstellt, bleiben sie einer wissenschaftlich interessierten Leserschaft schuldig, aber ehrlicherweise muss konstatiert werden, dass auch nirgendwo steht, dass sie das Buch für diesen Rezipientenkreis geschrieben haben. Vielmehr geht es ausdrücklich um die Weiterführung des in den Niederlanden von Nicolaas Derksen und Herman Andriessen (†2013) entwickelten Bibliodramakonzeptes. Seit 2000 gibt es in der Schweiz die Wislinger Schule für Bibliodrama und Seelsorge. Hier findet Ausbildung statt, Teil davon ist das vorliegende „Praxisbuch".

Münster Gudrun Lohkemper

Kuratle, David / **Morgenthaler**, Christoph: **Männerseelsorge**. Impulse für eine gendersensible Beratungspraxis. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 253 S., kt € 26,99 ISBN: 978-3-17-028953-6

Der Begriff „Männerseelsorge" kann unterschiedlich definiert werden. Im vorliegenden Buch geht es nicht um Schwitzhütten oder Männergruppen, sondern um – siehe Untertitel – Männerseelsorge innerhalb einer gendersensiblen Beratungspraxis.

Gleichwohl werden in den ersten drei Kap.n die Ursprünge und Grundlagen der Männerseelsorge behandelt, die ebenso für andere Arbeitsfelder der Männerseelsorge relevant sind. Neben theologischen, psychologischen und kirchlichen Aspekten der Männerseelsorge gehen die Vf. auf die Themen feministische Seelsorge, Genderstudies und Diversität ein. Die Ergebnisse aus empirischen Arbeiten der Männerforschung ergänzen die Ausführungen. Ziel ist es, Männer in ihrer Wirklichkeitsdeutung gut zu verstehen, um mit ihnen belastende Erfahrungen zu bewältigen. Es wird kein eigenes (Handlungs-)Modell für die Männerseelsorge entworfen, sondern es geht den Vf.n um vielfältige Impulse für die seelsorgliche Beratung.

Das Buch arbeitet durchgängig mit Fallbeschreibungen und die Vf. reflektieren anhand dieser Beispiele selbstkritisch, wie Beratungsgespräche ablaufen können. Diese Situations- und Prozessbeschreibungen sind hilfreich, um Männerseelsorge zu verstehen. Wirft das dritte Kap. Schlaglichter auf einzelne Männerbiografien, so wechselt das vierte Kap. auf die Metaebene, um anhand der Forschung zur Männersozialisation zu zeigen, wie sich männliche Identitäten gesellschaftlich ausprägen und auch das religiöse Denken formen.

Eine Scharnierfunktion hat das fünfte Kap., das einen Werkzeugkasten an Methoden der Männerseelsorge beinhaltet. Das Einzelgespräch bleibt dabei die anvisierte Konstellation. Die Methoden sollen dabei helfen, die Lebensthemen der Männer in der Seelsorge zur Sprache zu bringen und einen produktiven Veränderungsprozess in Gang zu setzen. Das Repertoire reicht von Methoden zur Kontaktaufnahme über verschiedene Fragehorizonte bis zu spirituellen Interventionen. Ein standardisierter Ablauf einer Männerberatung wird hier nicht entworfen.

In den letzten Kap.n wenden die Vf. diesen Werkzeugkasten an: Exemplarisch werden die Bereiche Gemeindeseelsorge, Paarberatung, Krankenhaus und Pflegezentrum sowie Gefängnis vorgestellt und Männerseelsorge in diesen Arbeitsfeldern anschaulich gemacht.

Dieses Buch wendet sich an Seelsorger/innen, die Interesse an der beratenden Männerseelsorge haben oder ihre Erfahrungen in diesem Feld abgleichen und reflektieren wollen. Dazu laden auch die theologischen Abschnitte ein, in denen beispielsweise nach der Männerrolle Jesu Christi gefragt wird. Bereits in der Antike habe Jesus Christus als gekreuzigter Mann vorgegebene Männerideale durchbrochen. Ziel ist hier eine Relecture biblischer Texte wie der Schöpfungserzählung, die in unserer Kultur die Geschlechterverständnisse mitgeprägt haben. „Doing Gender" hat in diesem Sinne auch immer eine theologische Dimension.

Die Stärken des Buches liegen darin, dass hier zwei erfahrene Experten ihre Erfahrungen zugänglich machen. Man kann ihnen dabei quasi über die Schulter blicken und erfahren, wie sie sich zwischen den Beratungstreffen mit den Problemen ihrer Gesprächspartner auseinandersetzen. Durchgängig präsent bleibt auch die Frage nach einer gendersensiblen Beratung: Wie kann ein Setting geschaffen werden, in dem Männern die Kontaktaufnahme (Joining) und gegenseitige Öffnung gelingt? Was brauchen Männer für eine selbstverantwortete Problembewältigung, die die Dimension ihrer Geschlechtlichkeit berücksichtigt? Als Teil des Gendermainstreamings steht die Männerseelsorge hier im Dialog mit der feministischen Forschung und Geschlechterrollenkritik. Für die Vf. braucht es dazu eine dialektische Weiterentwicklung beider Geschlechter. V. a. in den Teilen zur Paarberatung und Gemeindeseelsorge finden sich Beispiele dafür, welche Bedeutung den Frauen in der Männerseelsorge zukommt.

Die Vf. weisen abschließend darauf hin, dass sich ihre Darstellungen auf die Gruppe von Männern konzentrieren, die an einer kirchlichen Beratung ein Mindestmaß an Interesse zeigen. Angesichts einer immer pluraler werdenden Gesellschaft wäre zu fragen, wie sich die Erkenntnisse auf Männer, die aus anderen Milieus oder Kulturen stammen und bisher keinen Kontakt zu kirchlichen Einrichtungen suchen, übertragen lassen.

In der Beratung soll der Ratsuchende seine Lösungswege individuell und selbstverantwortlich finden. Dieses Grundverständnis sollte für jede Beratung gelten. Auch in der Männerseelsorge wäre es fatal, wenn versteckte Missionierungsabsichten im Beratungskontext durchschienen. Im vorliegenden Buch entsteht nie der Verdacht, hier solle missioniert werden. Die Vf. fragen in der Einleitung sogar, ob der Begriff „Seelsorge" hier überhaupt passe. Dieser Begriff könne Männer „kopfscheu" machen und den Eindruck erwecken, man müsse sich um sie sorgen (12). Wenn aber in jedem Einzelgespräch aufs Neue koevolutiv entwickelt werden soll, was Seelsorge mit Männern bedeutet, wird sich eine profilierte Männerseelsorge schwerlich entwickeln. Beispiele einer befristeten Weggemeinschaft mit möglichem Austausch zum christlichen Glauben sind das Eine. An manchen Stellen hätten die Vf. grundsätzlicher herausarbeiten können, wie sich eine gendersensible Beratungspraxis innerhalb der Männerseelsorge von einer Männerberatung außerhalb der kirchlichen Arbeit unterscheiden könnte. Was leiten sie schließlich daraus ab, wenn sie erlebt haben, dass der christliche Glaube zu einer Ressource in der Lebensbewältigung vieler Männer werden kann? Wie kann sich Männerseelsorge mit anderen Bereichen der Seelsorge vernetzen, damit die Impulse zur Glaubensentwicklung nicht versanden?

Dieses Buch zeigt, wie sich Männerseelsorge weiterentwickelt und wie sie in Zukunft gendersensibel arbeiten kann. Es ist schlüssig aufgebaut, gut lesbar und praxisnah. Es will v. a. Denkanstöße und Werkzeuge für die Beratungsarbeit mit Männern geben, damit Männer

sich aus beengenden Geschlechterstereotypen emanzipieren können. Dazu braucht es Seelsorger/innen, die selbstkritisch ihre impliziten Geschlechtervorstellungen durchdacht haben. Die Vf. zeigen, wie sich hier auch biblische Geschlechterbilder auf das eigene Denken auswirken. Wird in der Beratung die Frage nach Gott angesprochen, geht es den Vf.n darum, sehr genau wahrzunehmen, welche Bedürfnisse und Anliegen der jeweilige Gesprächspartner dabei kommuniziert. Schließlich wünschen sich die Vf., dass Beratung ein offener Prozess auf Augenhöhe ist.

Freiburg i. Br. Martin Denger

Denger, Martin: **Ohne Arbeit – ohne Sinn?** Zur seelsorgerlichen Begleitung arbeitsloser Männer. – Ostfildern: Grünewald 2015. 361 S. (Zeitzeichen, 35), pb. € 40,00 ISBN: 978–3–7867–3039–2

In seiner zur Publikation überarbeiteten Diss. aus dem Jahr 2013 reflektiert Martin Denger Möglichkeiten seelsorgerischen Handelns im Hinblick auf die Zielgruppe arbeitsloser Männer. Er stellt dabei beraterische und theologisch-seelsorgerische Aspekte einander gegenüber.

In einem ersten Teil definiert D. sein Grundverständnis von Seelsorge. Wichtig ist ihm in Anlehnung an den personzentrierten Ansatz Carl Rogers', dass sich dabei zwei Personen auf Augenhöhe und in Autonomie begegnen und der Seelsorger über ein reflektiertes Beratungswissen verfügt, mit dem er den Beratungsprozess strukturieren kann.

In einem weiteren Teil geht D. von der These aus, dass der Verlust des Arbeitsplatzes bei vielen Männern ein existentielles Verlusterlebnis darstellt. In der seelsorgerlichen Beratung gilt es nun, dem Klienten dabei zu helfen, dieses Erlebnis dadurch zu verarbeiten, dass bestehende Selbstkonzepte und Weltdeutungen überdacht, positive Entwicklungstendenzen gefördert und in diesem Prozess neue Problembewältigungsformen gefunden werden können, mit Hilfe derer eine negative Dynamik aus Selbstvorwürfen und Minderwertigkeitsgefühlen durchbrochen werden kann.

Einen weiteren Teil des Buches widmet der Vf. der theologischen Reflexion des Themenkomplexes „Arbeitslosigkeit". Aus christlicher Sicht, so D., ist Arbeit Teilhabe am göttlichen Schöpfungswerk, Arbeitslosigkeit somit eine Behinderung menschlicher Entwicklungsmöglichkeiten, woraus sich für die Kirche Aufgaben im Bereich der Integration und des Aufbaus alternativer Sozialräume ableiten. Gleichzeitig gilt es auch in der seelsorgerlichen Beratung, die prophetisch-kritische Dimension der Theologie im Hinblick z. B. auf Fragen der Lohngerechtigkeit und der Sinnhaftigkeit einer Arbeit im Blick zu behalten.

Daran anschließend stellt D. Ansätze des Sozialkonstruktivismus und des biologischen Determinismus vor und definiert sein eigenes Verständnis von Geschlecht im Kontext der seelsorgerlichen Beratung. Er beschreibt männertypische Vorbehalte gegenüber Beratung und die spezifisch kirchliche Herausforderung, als Kirche grundsätzlich mit Männern in Kontakt zu treten.

Den theoretischen Teil des Buches schließt ein Kap. über Analogien zum Trauerprozess nach einem Personenverlust ab. D. postuliert dabei, dass sich dem arbeitslos gewordenen Mann in einer Art Trauerprozess die Aufgabe stellt, von bisherigen Lebensvorstellungen und Selbstbildern Abschied zu nehmen und neue Einstellungen zu entwickeln.

Aus diesen theoretischen Grundlagen werden anschließend praxisorientierte Konsequenzen gezogen. Der christliche Glaube wird dabei als eine von vielen möglichen Bewältigungsressourcen wahrgenommen, die es im seelsorgerlichen Prozess zu erschließen gilt. Dabei kommt der Authentizität des Seelsorgers, die sich in der Art der Beziehungsgestaltung und der grundsätzlichen Haltung widerspiegelt, im Konzept D.s vorrangige Bedeutung zu. Das Einbringen des christlichen Glaubens als Thema der Beratung dient dabei als wichtiges Element in einem Sinnfindungsprozess.

Im letzten Teil entwickelt D. einen narrativen Beratungsansatz, den er anhand einer Erzählung Rabbi Nachmans ausführlich darstellt. Mit dem Ziel, dem Klienten dabei zu helfen, über sich selber zu erzählen, bringt der Berater eine Erzählung ein, die non-direktiv Erfahrungsmuster, Sprachbilder und mögliche Entwicklungsschritte in der schwierigen Situation anbietet.

D.s Diss. erschließt am konkreten Thema der Arbeits- und Erwerbslosigkeit bei Männern ein bisher kaum spezifisch aus Sicht einer theologisch fundierten Seelsorge reflektiertes Gebiet. Konsequent – und in dieser Konsequenz auch mutig – werden Beratungskonzepte und Menschenbild biblisch- und praktisch-theologisch bedacht. Mit großer Sorgfalt zeichnet der Vf. ein Profil seelsorgerlicher Beratung und Beziehung, die zu einem Hinweis auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch werden kann und soll, sowie von einem Menschenbild, das „in jeder Situation einen Hoffnungsüberschuss in sich trägt" (213).

Wichtig ist dem Vf. dabei immer auch die Verbindung der kirchlichen Beratungseinrichtungen und ihrer Berater zu Kirche und ihren Gemeinschaftsformen, deren Potential er für die Seelsorge fruchtbar machen möchte. Seelsorge, unabhängig von der Zielgruppe, muss letztlich, so der Vf., dazu beitragen, Sinnfindungsprozesse anzuregen und Teil einer kirchlichen Umkehrpastoral zu sein, die eine auf die Kirche und Gemeinschaft hin wegweisende und begleitende Funktion hat.

Dennoch hinterlässt die Lektüre des Buches bei dem Rez.en ambivalente Gefühle: einerseits bin ich als reformierter Theologe und Paar- und Männerberater fasziniert davon, mit welcher Selbstverständlichkeit theologisch argumentiert und konzipiert wird. Der breit ausgeführte narrative Ansatz beeindruckt mit berührenden Metaphern. Die Analogie des Trauerprozesses lässt Erinnerungen an erlebte Beratungen aufkommen, in denen Männer über den Verlust von sinn- und strukturstiftender Arbeit trauerten.

Und doch fehlt mir letztlich der Praxisbezug und konkrete Beispiele, an denen die Anwendung des Modells nachvollziehbar gezeigt werden könnte. Beratung und seelsorgerliche Beziehung leben in meiner Erfahrung davon, dass Konzepte und Gedanken als auch meine theologischen Konzepte als Hypothesen verstanden werden, die immer wieder neu zu überprüfen sind. Nicht der Seelsorger weiß, was für sein Gegenüber richtig und gut ist; der Ratsuchende ist und bleibt Experte seines Lebens. „Was willst Du, dass ich dir tun soll?" fragt Jesus den Blindgeborenen und würdigt ihn so in seinem Menschsein und schafft mit dieser Absichtslosigkeit die Basis für eine seelsorgerliche Beziehung. Leitet mich das Evangelium nicht gerade dazu an, Menschen in ihrer Not „absichtlos" anzunehmen und ihnen zuzugestehen, auf je ihre eigene Weise und mit ihren je eigenen Ressourcen Lösungen zu finden? Verlangt nicht gerade das Evangelium, dass ich mich „demütig" in den Dienst des Mitmenschen stelle, und bedeutet diese Demut nicht auch gerade, dass ich, im Vertrauen auf Gott, ergebnisoffen, aber menschenliebend berate?

Und wo bleiben die Ehefrauen und Partnerinnen, so frage ich mich auf Grund meiner Erfahrung mit von Arbeitslosigkeit betroffenen Männern, die nicht wie ich nur in der zweiwöchentlichen Beratungsstunde, sondern jeden Tag mit ihnen leben? Wo bleibt mein Mitgefühl und meine Wertschätzung für sie, die mittragen, mitleiden, mithoffen und vielleicht die wichtigsten Ressourcen dafür sind, dass mit dem Verlust der Arbeitsstelle nicht auch noch die Partnerschaft überfordert wird? Bedarf die individuelle Beratung nicht auch eine Erweiterung unter Einbezug des Umfelds und (Familien-)Systems?

D. ist sich der Grenzen seiner Arbeit durchaus bewusst und sieht selber weiteren Forschungsbedarf bzgl. der praktischen Anwendung seines narrativen Ansatzes und seiner Erweiterung auf biblische Texte. Eine Ausgangsbasis ist gelegt. Ich bin gespannt auf die Fortsetzung.

Meikirch David Kuratle

Liturgiewissenschaft

Zemanek, Josef: **Die Deuteworte des Abendmahls im Kontext des Alten Testaments**. – Heiligenkreuz: Be&Be 2013. 152 S., pb. € 17,90 ISBN: 978–3–902694–51–5

Der Vf. legt der Auskunft des Vorworts entsprechend eine kompakte Darstellung der Abendmahlsworte Jesu im Horizont des AT vor. Die Studie analysiert zunächst das Brot-, daran anschließend das Becherwort und den Anamneseauftrag. Sie schließt mit einem Literaturverzeichnis.

Der Vf. geht davon aus, dass die griechisch überlieferten Einsetzungsworte auf von Jesus selbst gesprochene hebräische Äußerungen zurückgehen. Der von zahlreichen Auslegern geteilte Ansatz eröffnet ihm ein Feld für Rekonstruktionen jesuanischer Urtexte, gibt Vergleichsmaterial zu anderen – im Fall der vorliegenden Studie atl. – Texten an die Hand und lädt zu theologischen Deutungen ein.

Der Vf. bedient sich häufig der Vorstellung eines „semitischen Hintergrunds" bestimmter Formulierungen im Griechischen, ohne allerdings zu differenzieren, ob dafür jesuanische Ursprünge vermutet werden müssen. In Bezug auf hebräische (etwas weniger auch griechische) Originalzitate sind zahlreiche Satzfehler stehen geblieben – vom unmotivierten, zumeist falschen Einsatz der Elemente masoretischer Vokalisation bis zur falschen Wortfolge einer ganzen Zeile (39). Es liegt nahe, dass der Verlag dem Vf. keine endgültigen Fahnen zur Korrektur vorgelegt hat. Der Vf. selbst trifft nicht unproblematische Entscheidungen zur Grammatik seiner Rekonstruktionen, indem er gegen Dalman (83, Anm. 314) und Jeremias (86, Anm. 327; 107) annimmt, dass das erste Nomen der status-constructus-Verbindung im Hebräischen mit einem enklitischen Personalpronomen zu rekonstruieren ist (*dəmi hab-bərit* – untypisch, aber nicht unmöglich, vgl. Ps 71,7[1]; 83–86; 107;

[1] Vgl. Folker Siegerts Rückübersetzungsvorschläge: *Synopse der vorkanonischen Jesusüberlieferungen*, Göttingen 2010 (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum, 8/1), 147.

vgl. auch *hab-bərit rabbim*, 85), oder dass ein Nomen durch Artikel und enklitisches Personalpronomen determiniert sein kann (*hab-bərit-i*, 108). Bei der Rückübersetzung des Becherwortes (83) ließe sich auf die *nota accusativi* (*et*) verzichten. „Und er sagte" wäre aber eher mit *wayyomer* als mit *wayyədabber* anzusetzen. Vorstellungen über den semitischen Hintergrund ntl. Texte und darauf aufgebaute Schlüsse über das Alter und etwaige direkte Vorlagen dieser Texte sind unsicher.

Die uferlose Literatur zu den Abendmahlsworten im Allgemeinen ist in einer kompakten Darstellung selbstverständlich nicht zu präsentieren, sodass der Vf. in jedem Fall eine Auswahl treffen musste. Die Leser hätten aber gerade von einer kompakten Darstellung profitiert, wenn der Vf. gelegentlich englische oder französische und jüngere Literatur benützt hätte. Dass Hansjörg Auf der Maur als „Maur, Wolf in der" (148) zitiert wird, stärkt das Vertrauen in die intensive Beschäftigung des Vf.s mit der zitierten Literatur nicht.

Ein katholischer Theologe hat alles Recht, die Brücke zwischen den Abendmahlsworten Jesu und dem AT aus der Sicht der späteren Entwicklung in den lateinischen Kirchen des Westens zu sehen. Ebenso rechtmäßig wäre aber auch der Versuch, die Zeugnisse der Schrift in ihrem historischen Kontext zu verankern. Der Vf. behandelt in jedem Fall (vgl. 41–63, 66–73, 132–143) höchst moderne Probleme, wobei ihm hoch anzurechnen ist, dass er die eigene Unsicherheit dabei nicht verbirgt.

In Bezug auf die Einleitungsworte der *Haggadah shel Pesach* (39 und Anm. 142), „Siehe, das ist das Brot des Elends …", hat Israel Yuval gezeigt und legt der handschriftliche Befund nahe, dass es sich um einen mittelalterlichen Zusatz zur Haggadah handelt.[2] Dasselbe wäre auch aus dem von dem Vf. zitierten Aufsatz von Günter Stemberger (dort 148f) abzuleiten gewesen. Schon 1987 stellte Stemberger zu diesem Abschnitt fest, dass „jeglicher Beweis" fehlt, „daß Deuteworte [nämlich das oben zitierte ‚Siehe {…}'] zum frühesten Bestand der Pesachhaggada gehören. Damit ist aber auch das Verständnis der Deuteworte Jesu im Abendmahlsbericht auf diesem Hintergrund nicht zu rechtfertigen." Der Text und die mit ihm verbundene Gestik scheinen eher vom Christentum beeinflusst als eine Spur jüdischen Brauchtums im Christentum zu sein.

Mehrmals übernimmt der Vf. Anspielungen auf tBer 4.1 aus der Sekundärliteratur (Leo Trepp u.a.; 45, 47, 49).[3] Seine Ausführungen pendeln zwischen der Vorstellung, dass der Wortgebrauch und die später mit ihm verbundenen christlichen Anschauungen über die Identität des eucharistierten Brotes einerseits nicht aus dem Judentum abgeleitet werden können. Andererseits zieht er seit den Rabbinen belegte Mahlbräuche heran, um die Abendmahlsworte zu kontextualisieren. Es bleibt zwischen den Zitaten der Sekundärliteratur gelegentlich unklar, welchem Ansatz der Vf. folgen möchte (47). Entweder ist eine Veränderung der Speise durch den Lobspruch ein Teil der jüdischen Tradition über die Tischgebete oder sie ist es nicht. Wenn nicht, hat Jesus eine schwer verständliche (oder nur aus den folgenden 2000 Jahren Deutungsgeschichte erklärbare) Innovation geschaffen („Eucharistie als symbolisch-sichtbare, wesenhaft göttliche und daher transzendierende Sinnstiftung" [vgl. 122, 135]). Wenn ja, war Jesus weniger innovativ, seine Handlungen dafür historisch etwas plausibler. Am Ende des Buches ist klar, dass der Vf. jenen ersten Ansatz stärken will. Im „Ergebnis" zum letzten Teil spielt das AT als Kontext für diese Plausibilisierung keine Rolle.

Wenn der Vf. Schürmann (zu Recht) dazu zitiert (66, Anm. 256), dass die Deutung der Abendmahlsworte als Selbsthingabe Jesu in seinem Tod „‚im jüdischen Mahlbrauchtum keine Analogie'" hat, und die von dem Vf. diskutierten atl. Texte für die wenigen Worte als Deutungshorizont mehr oder weniger plausibel gemacht werden können, wäre auch zu betonen, dass der ntl. Text nicht alle mittelalterlichen und modernen Anfragen beantwortet. Es ist unerlässlich, den eigenen hermeneutischen Rahmen und denjenigen anderer Gelehrter, deren Texte zur Deutung herangezogen werden, dahingehend zu differenzieren. In einem letzten Abendmahl, in dem der historische Jesus bestimmte Worte sagt, sind diese grundsätzlich anders zu verstehen als in der Erklärung einer Liturgie, die ein oder mehrere Jh.e nach diesem Ereignis in Bezug auf dasselbe gefeiert wird. Symboltheorien (basierend auf John L. Austin oder Thomas von Aquin), die der Vf. heranzieht (aber „‚Symbol'" unter Anführungszeichen bzw. mit „[s. st.]" qualifiziert; er wagt es somit nicht, sich des Begriffs ohne gleichzeitige Distanzierung davon zu bedienen), beschäftigen sich in anderer Weise mit der Frage, wie das Brot Leib Christi werden und sein kann, als Jesus als Sprecher und seine Mahlgemeinschaft als Hörer dieses Wortes. Ob „der Auferstandene innerweltlich" (als Gegenüber an einem Tisch, als literarische Figur eines Gegenübers am Tisch, als erinnerter Gründer einer Liturgie, als von einem Amtsträger vertretene Person etc.) „greifbar ist" oder nicht (119), ändert den Deutungshorizont einer Äußerung „Das ist mein Leib" signifikant.

Besonders unglücklich ist in diesem Zusammenhang der Hinweis auf „performatives Reden" (61–63). Performativität ist eine Eigenschaft von dermaßen vielen unterschiedlichen Sprechaktsituationen, dass sie die Problematik des christlichen Verständnisses von „Das ist mein Leib" nicht zum Ausdruck bringen kann. Austin selbst hat die Banalität „performativer Rede" bereits in seinen Vorlesungen relativiert und deutlich differenziert. Die katholische Kirche hat 1999 darüber hinaus anerkannt, dass die Feier der Eucharistie mit der Anaphora von Addai und Mari im Rahmen der Apostolischen Kirche des Ostens im scholastischen Sinn einer Messe entspricht. Wenn der ekklesiale Kontext stimmt, ist nach katholischer Auffassung eine Eucharistie ohne die performativen Worte Jesu wirksam. Umgekehrt ist die textlich korrekte Handlung eines Laien, der ein Hochgebet über seinem Abendessen rezitierte, bestenfalls ein Ärgernis, in jedem Fall aber vollkommen wirkungslos. Auch der durch einen Justizirrtum Verurteilte (zur Präzisierung von 63) ist zwar durch den performativ wirksamen Richterspruch sozialen Prozessen ausgesetzt und auf bestimmte Verhaltensmuster ggf. mit Gewalt festgelegt, deswegen aber nicht schuldig. Der Vf. entwertet durch die anachronistische Analyse der Abendmahlsworte Jesu seinen eigenen starken Ansatz, dieselben aus dem AT zu verstehen.

Das Buch, das auf viele Texte verweist und manche interessante Zusammenhänge diskutiert, ist für Leser/innen geschrieben, die damit zufrieden sind, wenn über Eucharistie und Abendmahl die wichtigen Stichworte gefallen sind (z.B. „Transsubstantiation", „performative Rede", „Gedächtnis", „Vergegenwärtigung") und auch am Ende steht, was am Anfang vorausgesetzt war: Nein, es handelt sich bei den Einsetzungsberichten des NT nicht um eine bloße Kultätiologie (143). Die Abendmahlsworte können, wenn sie auf diese Weise im Kontext des AT gelesen werden, die modernen und mittelalterlichen Spitzenaussagen der Eucharistietheologie nicht erreichen oder gar legitimieren. Die Studie versäumt die im Titel angedeutete Gelegenheit, das AT als für ihr Verständnis relevanten, möglicherweise entscheidenden Kontext zu profilieren.

Münster Clemens Leonhard

Wort des lebendigen Gottes, hg. v. Alexander Zerfaß / Ansgar Franz. – Tübingen: Narr 2016. (IX) 507 S., geb. € 78,00 ISBN: 978–3–7720–8497–3

Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit seiner Liturgiekonstitution die Basis für eine neue Rückbindung des Gottesdienstlebens der Kirche an die Heilige Schrift gelegt und zugleich eine breite Debatte über das Verhältnis von Bibel und Liturgie angestoßen. Lässt man die Veröffentlichungen zu diesem Thema, die in den letzten Jahren erschienen sind, Revue passieren, ist – trotz unterschiedlicher Positionen in den Einzelheiten – die wechselseitige Verwiesenheit von Bibel und Liturgie anerkannt und bedarf keiner ausführlichen Begründung mehr. Der 50. Jahrestag der Verabschiedung der Liturgiekonstitution bietet eine gute Gelegenheit, eine ausführliche Bilanz der Debatten zu ziehen und eine Bestandsaufnahme im Blick auf künftige Forschungsgebiete vorzunehmen.

Der stattliche Sammelband, zurückgehend auf eine Tagung im Jahr 2012 und dem früheren Mainzer Prof. für Liturgiewissenschaft und Homiletik Hansjakob Becker gewidmet, bietet mit seinen 17 Artikeln einen detailreichen Einblick in die gegenwärtig diskutierten Fragestellungen. Die Vf./innen beschäftigen sich mit historischen Aspekten im Vorfeld des Konzils, gehen den systematisch-theologischen Zusammenhängen nach und bearbeiten ausgewählte Einzelfragen. Dass auch ein evangelischer Vf. zu Wort kommt und dass Verbindungen in den orthodoxen und jüdischen Kontext gezogen werden, belegt die wissen-

[2] Israel Yuval: *Zwei Völker in deinem Leib*. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter, Göttingen 2007, 85f und 247.

[3] Zu Vorstellungen über die Wirkung rabbinischer Lobsprüche: Johann Maier: „Psalm 24,1: rabbinische Interpretation, jüdische *berakah* und christliche Benediktion", in: ders.: *Studien zur jüdischen Bibel und ihrer Geschichte*, Berlin/New York 2004 (italienisch 1988) (Studia Judaica, 28) und Clemens Leonhard: „Blessings over wine and bread in Judaism and Christian eucharistic prayers. Two independent traditions", in: *Jewish and Christian Liturgy and Worship*. New Insights into its History and Interaction, hg. v. Albert Gerhards / Clemens Leonhard, Leiden/Boston 2007 (Jewish and Christian Perspectives Series, 15), 309–326.

schaftliche Tragweite des Themas. Alle Beiträge sind so grundlegend, dass sie es wert wären, im Detail vorgestellt und erörtert zu werden. Als Rez. wird man sich jedoch mit einem Überblick begnügen müssen.

Die ersten drei Beiträge stecken zunächst die geschichtlichen, liturgiepraktischen und ökumenischen Eckpunkte ab. Bekanntlich beruhen die Aufwertung der Bibel und die damit einhergehenden Ansprüche an die liturgische Praxis auf historischen Vorarbeiten – allen voran auf den Leitgedanken der Liturgischen Bewegung. *Birgit Jeggle-Merz* (1–20) geht dieser Spur nach und beleuchtet am Beispiel des Augustinerchorherren Pius Parsch, einem der einflussreichsten Akteure in der ersten Hälfte des 20. Jh.s, wie die Liturgische Bewegung gemeinsam mit der Bibelbewegung dem Blick auf beide Seiten eine neue Dynamik verlieh und damit einen Wandel im Denken einleitete. Auch wenn eine ganze Reihe der Arbeiten Parschs heute nicht mehr aktuell sind, so bleibt der wissenschaftliche Aufbruchsgeist seiner Zeit ein überzeugendes Vorbild. Diesen Faden nimmt *Martin Klöckener* auf, wenn er in seinem Beitrag (21–48) eine kritische Bestandsaufnahme der nachkonziliaren Rezeption der Neugewichtung der Bibel in der Liturgie vornimmt. Seine Bilanz fällt zwiespältig aus: Zu Recht weist er auf die zahlreichen Maßnahmen hin, mit denen dem theologischen Neuansatz in ritueller und theologischer Hinsicht Rechnung getragen wurde. Zugleich sind aber auch Fragen an die liturgische Praxis zu stellen, da es nach wie vor an geeigneten Konzepten mangelt, mit Hilfe derer die Verbindung von Liturgie und Bibel geistlich inspirierend erschlossen werden kann. Für die Ökumene ermutigend und zugleich selbstkritisch nähert sich *Alexander Deeg* (49–70) aus evangelischer Sicht dem Anliegen des Konzils. Auf der einen Seite stimmen die evangelischen und katholischen Zugänge zur Bibel in der Liturgie weitgehend überein. Auf der anderen Seite macht der Vf. anhand von exemplarisch ausgewählten Feldern aus der Praxis auf Defizite im evangelischen Bereich aufmerksam, die dazu angetan sind, die Hochschätzung der Bibel in einen reinen Formalismus umschlagen zu lassen. In der Liturgiekonstitution sieht Deeg einen produktiven Ansatzpunkt für eine ökumenische Weiterarbeit an der Verankerung der Bibel im Glauben der Christen.

Bereits die Themen einer weiteren Gruppe von Beiträgen geben einen Einblick in die verzweigten hermeneutischen Zugänge und Probleme, die auf der Tagesordnung stehen müssen, um die verschiedenen Rezeptionsweisen der Bibel im liturgischen Vollzug sachgerecht zu interpretieren. *Reinhard Meßner* (73–110) fragt nach Typologien, die in der Geschichte für den Wortgottesdienst geprägt worden sind und bis heute keineswegs eine einheitliche theologische Grundidee verfolgen, geschweige denn daraus gemeinsame liturgiepraktische Konsequenzen ziehen. Mit den Kategorien von „Inszenierung" und „Mimesis" arbeitet *Heinz-Günther Schöttler* (111–147) und kommt zu dem Ergebnis, dass sich die Verwendung der Bibel in der Liturgie stets in einem komplexen Wechselspiel von Hörer/innen, Ritual und Auslegung bewegt. *Clemens Leonhard* (149–180) stellt die Messliturgie neben den Synagogengottesdienst und leitet daraus Konsequenzen ab, die manche innerkirchliche Debatte, z. B. um die theologische Gewichtung von Wort-Gottes-Feiern, auf hermeneutische Schwachpunkte aufmerksam machen wird. Unter Rückbezug auf historische Vergewisserungen spricht sich *Manfred Oeming* (181–203) dafür aus, die wissenschaftliche Exegese stärker als bisher mit der liturgischen Verwendung der Bibel ins Gespräch zu bringen. *Hansjakob Becker* (207–219) und *Harald Buchinger* (221–240) bieten mit ihren Überlegungen einen ebenso detaillierten wie aufschlussreichen Einblick in die Verwendung der Psalmen, denen nach wie vor ein herausragendes Gewicht im Gebetsleben der Kirche zukommen muss.

In sechs weiteren Beiträgen werden die vielschichtigen Verbindungen unter die Lupe genommen, die speziell zwischen einzelnen liturgischen Gebeten und Zeichenhandlungen und der Bibel bestehen. Die angesprochenen Felder der liturgischen Sprache (*Albert Gerhards*, 243–257), der Dichtung (*Annette Albert-Zerlik*, 259–278), einzelner Gebete und Sequenzen (*Ansgar Franz*, 279–308), des eucharistischen Hochgebets (*Alexander Zerfaß*, 309–331), der Symbole im Kommunionritus (*Jürgen Bärsch*, 335–356) und der Antiphonen (*Ludger Schwienhorst-Schönberger*, 357–371) spiegeln einen instruktiven Ausschnitt aus der Fülle der Rückgriffe auf die Bibel wider, die das liturgische Geschehen tragen und theologisch konstituieren. Überblickt man die Beispiele, wird rasch klar, dass hier noch ein erheblicher Bedarf an weiterer Forschung besteht, die weitere Gebete und Zeichen auf ihre bibeltheologischen Bezüge hin untersucht.

Einen Blick auf die unterschiedlichen Akzente in den Kirchen des Ostens und des Westens werfen schließlich *Ephrem Lash* (375–386) und *Michael Plattig* (387–415). In der Intensität der Bibelrezeption steht die orthodoxe Tradition den Westkirchen in Nichts nach. Auch in Zukunft wird beiden Seiten daran gelegen sein, die lebens- und glaubensrelevante Bedeutung der Bibel sichtbar zu machen. Den Abschluss bildet eine bisher in dieser Form nicht zugängliche Auflistung der Leseordnung „Patmos", die in den letzten Jahren entwickelt wurde und eine bibeltheologisch besser durchdachte Alternative zur derzeit gültigen Ordnung zur Diskussion stellt. Die erläuternde Einführung *Hansjakob Beckers* (419–487) trägt die theologischen Stärken dieser Ordnung zusammen. Eine Bibliografie des geehrten Vf.s rundet den Band ab (489–498).

Fazit: Mit seinem thematischen Spektrum eignet sich der Sammelband bestens als ein Nachschlagewerk. Wer sich einen Überblick über den derzeitigen Stand der Forschung an der Schnittstelle von Bibelrezeption und Gottesdienst verschaffen will, hat ein Werk in den Händen, das auf höchstem Niveau und mit zahlreichen Hinweisen auf die weiterführende Literatur eine reiche Fundgrube bietet. In Anbetracht der Materialfülle hätte ein Sachregister für die Weiterarbeit nützliche Dienste leisten können.

Bochum Stefan Böntert

Liturgia. Die Feier des Glaubens zwischen Mysterium und Inkulturation, hg. v. Martin Kirschner / Joachim Schmiedl. – Freiburg: Herder 2014. 175 S. (Katholische Kirche im Dialog, 2), geb. € 18,00 ISBN: 978–3–451–32627–1

Der vorliegende Band ist im Kontext des Gesprächsprozesses „Im Heute glauben" (2011–2015) der Deutschen Bischofskonferenz entstanden. Im Jahr 2013 stand das in Stuttgart stattfindende Gesprächsforum dabei unter dem Leitthema „Liturgie", wozu als inhaltliche Vorbereitung auch eine Fachtagung der Deutschen Sektion der Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie durchgeführt wurde. Die in diesem Sammelband vorgelegten Aufsätze sind die für die Drucklegung überarbeiteten Vorträge dieser Fachtagung. Die zuweilen recht heterogenen Beiträge bieten damit einen Überblick über aktuelle Fragestellungen zum gefeierten Glauben in der christlichen (hier: röm.-kath.) Liturgie, jeweils eingebettet in das größere Thema von Fragen der Kirchen- und Gemeindereform, wie sie im Gesprächsprozess der DBK in diesen Jahren thematisiert wurden.

So wenden sich *Helmut Hoping* und *Josef Wohlmuth* stärker liturgiesystematischen Themenbereichen zu, wie dem Gegenüber von Sakralität und heiliger Handlung auf der einen und der „Welt des Alltags" auf der anderen Seite (Hoping), sowie der Frage, wie das gefeierte Mysterium (der Rez. möchte verdeutlichend ergänzen: von Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi, vgl. SC 5) und der gelebte Glaube der Diakonie zusammen gedacht werden können (Wohlmuth).

Roman Siebenrock fragt, freilich wenig liturgiespezifisch, nach dem Zusammenhang von Gottes-, Kirchen- und Glaubenskrise und *Mathijs Lamberigts* zeichnet noch einmal die grundlegenden Aussagen der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* und der nachkonziliaren Liturgiereform (auch mit deren Verwicklungen und Fehlentwicklungen) nach.

Die vier den Band beschließenden, liturgiewissenschaftlichen Beiträge widmen sich jeweils einem aktuellen Themenfeld: der Frage nach den Liturgischen (Laien-)Diensten und (zuweilen: verpassten) Chancen der nachkonziliaren Entwicklung (*Klaus-Peter Dannecker*); dem Themengebiet der liturgischen Sprache und dem Ringen nach einer der Feier des Pascha-Mysteriums (SC 5 u. ö.) und dem Wunsch nach tätiger Teilnahme der Getauften an der Feier der Liturgie (SC 14, u. ö.) angemessenen Volkssprache (*Albert Gerhards*); dem Zueinander von sonntäglicher Eucharistiefeier und nichteucharistischen, sog. niedrigschwelligen (oder auch: praekatechumenal genannten) Gottesdienstformen (*Stefan Böntert*); und der stärkeren Beachtung von (freien) Riten und Ritualen (und den ritualtheoretischen Überlegungen hierzu) gegenüber einer einseitigen und zu engen Fokussierung auf die (eigentlichen) sakramentlichen Feiern (*Benedikt Kranemann*).

Bei der Lektüre des Bandes wird freilich auch die (damals) aktuelle kirchenpolitische Verortung der jeweiligen Vf. sichtbar: Plädiert der Freiburger Dogmatiker Hoping auch hier zum wiederholten Male für einen „Vorrang des Heiligen" und eine Resakralisierung der Liturgie (wobei er sich leider ein paar für die Sachdiskussion völlig unnötige polemische Spitzen gegen die nachkonziliare Liturgiereform, deren Protagonisten und die aktuelle Feier der Liturgie nicht verkneifen kann), betont Lamberigts aus der Perspektive des Kirchenhistorikers stärker den stetigen Wandel der Liturgie im Bemühen, den in der Schrift grundgelegten christlichen Glauben je neu zu inkulturieren und in unterschiedlichen Kontexten zu feiern, und sieht die hieraus rührenden Liturgiereformen (im Plural!) in Geschichte und Gegenwart sehr positiv und keineswegs als an ein Ende gekommen.

Wer mit der aktuellen liturgiewissenschaftlichen Diskussion der vergangenen Jahre auch nur ein bisschen vertraut ist, wird in diesem Band wenig wirklich Neues oder gar wirklich Überraschendes finden. Der Band bietet den Leser/inne/n aber ein solides Kompendium über den Ist-Stand der Diskussion um die Feier der Liturgie im, und das wäre einschränkend anzumerken, eingangs beschriebenen Zeitfenster 2011 bis hier 2014.

Denn manches von dem, was hier (noch) als aktuelle Fragestellung beschrieben wird, wirkt nur drei Jahre weiter, im vierten Jahr des gegenwärtigen Pontifikats, als fast schon aus der Zeit gefallen. Immerhin gebührt den Hg.n das Verdienst, mit diesem Band eine Zeitdiagnose zu Fragen der Liturgie zusammengestellt zu haben, die sicherlich einmal, in Rückschau betrachtet, als eher historisch zu lesendes Dokument wichtige Rückschlüsse auf die Fragen und Zeichen dieser Zeit bieten wird.

Als wirklich ärgerlich sind abschließend die vielen orthographischen und typographischen Fehler in diesem Band zu nennen, die zuweilen die Lektüre erschweren, und auch, wenn der Band wohl noch möglichst zeitnah, noch während des Gesprächsprozesses der

DBK erscheinen sollte, mit einer einfachen, nochmaligen Durchsicht des Manuskriptes sicher zu beheben gewesen wären.

Würzburg Martin Stuflesser

Der sakrale Ort im Wandel, hg. v. Albert Gerhards / Kim de Wildt. – Würzburg: Ergon 2015. 301 S. (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, 12), geb. € 42,00 ISBN: 978–3–95650–106–7

Die in Nordwesteuropa in jüngerer Zeit vermehrten Kirchenschließungen aufgrund von Geld-, Personal- und Gemeindemangel stellen sowohl Theologen als auch Gemeindeverantwortliche vor große Herausforderungen und Fragezusammenhänge. So gibt es keine festen Regeln, wie die Profanierung einer Kirche am besten umgesetzt werden kann, oder was für die weitere Nutzung in Frage käme. Der hier zu besprechende Sammelband nimmt diese Unsicherheiten zum Anlass, um sich dem Thema des Sakralbaus und der ihm bevorstehenden Transformationen aus interdisziplinärer und internationaler Perspektive anzunähern. Der Band geht auf die Kolloquien „Identität und Transformationen – geschichtliche und gegenwärtige Wandlungen heiliger Orte" (11.1.2013) und „Gedächtnis und Begegnungsräume in der Geschichte und im 21. Jahrhundert" (13.–15.3.2013) zurück, die jeweils vom Seminar für Liturgiewissenschaft der Univ. Bonn und dem ebenfalls dort ansässigen Zentrum für Religion und Gesellschaft durchgeführt wurden (7).

Dem Buch ist ein Vorwort vorangestellt, das einen kurzen Überblick über die einzelnen Beiträge gibt und den Anspruch formuliert, mit diesem Band „die jüngeren wissenschaftlichen Erkenntnisse aus verschiedenen Disziplinen" zur Darstellung zu bringen. Der Hauptteil gliedert sich in fünf Blöcke, von denen der erste mit Beiträgen von *Albert Gerhards* (15–29), *Michael Meyer-Blanck* (31–38), *Holger Dörnemann* (39–47) und *Jörg Seip* (49–63) eine Kontextualisierung der Raumfrage in der Liturgiewissenschaft, der Semiotik, der Sakralbaudidaktik und der Pastoraltheologie vornimmt. Der zweite Block erweitert diese Perspektive mit Beiträgen von *Wolfgang Reuter* (67–77), *Erik Sengers* (79–92) und *Kim de Wildt* (93–118) aus psychoanalytischer, soziologischer und religionspädagogischer Perspektive. Im dritten Block werden dann konkrete Beispiele in den Blick genommen in Beiträgen von *Henriette Crüwell* (121–127) mit Handlungsempfehlungen für die Gestaltung von Citykirchen, *Frank Peters* (129–133) mit einem Bericht über die Essener Kreuzeskirche, *Bettina-Maria Müller* (135–144) mit verschiedenen Beispielen für die Umnutzung von Kirchbauten, des Weiteren von *Hannelore Deubzer* (145–149) über das Verhältnis von Architektur und Sprache, *Eward Postma* (151–167) über die Vondelkerk in Amsterdam und deren Nutzer nach der Profanierung, *Monika Schmelzer* (169–178) über Kirchen in der Stadtplanung und *Anja Becker-Chouati* (179–189) über das Projekt „Straße der Moderne" des Deutschen Liturgischen Instituts. Der vierte Block ist explizit multireligiösen Perspektiven gewidmet und beginnt mit einem Beitrag von *Martin Bredenbeck* (193–208) über die Umnutzung von Kirchen als Moscheen; auf die Beiträge von *Nina Frenzel* (209–221) und *Ulrich Knufinke* (223–230) über Aspekte der Gestaltung von Synagogen folgt ein Beitrag von *Johannes Stückelberger* (231–242) über multireligiöse Sakralbauten, der diesen thematischen Block abschließt. Der fünfte und letzte Block soll den Blick auf laufende Entwicklungen lenken und wird mit einem Beitrag von *Birgit Kastner* (245–267) darüber eröffnet, wie sich in der (Um-)Gestaltung des Sakralbaus die Bedürfnisse der Gemeinde spiegeln. Dem folgt ein Beitrag von *Paul Post* über Rituale im Cyberspace (269–282), an den sich ein Beitrag von *Robert Plum* (283–295) mit systematisch-theologischen Erwägungen zur Bedeutung der Präsenz von Sakralbauten anschließt.

Da es im Rahmen einer Rezension eines Sammelbandes leider nicht möglich ist, jeden Beitrag ausführlich zu besprechen, werden im Folgenden lediglich drei repräsentative Beiträge herausgegriffen:

Der Beitrag von Wolfgang Reuter setzt bei der Feststellung an, dass die Transformation sakraler Orte immer auch einen Eingriff in die Identität darstellt und damit direkt Emotionen hervorruft. Ortsveränderungen werden als anthropologische Grundkonstante identifiziert (69), die bereits in der Geburt als erstem Ortswechsel grundgelegt sei und auf die der Mensch jeweils reagiere. Das wird mit dem Christentum parallelisiert, das in gleicher Weise reagiert habe, als es mit dem leeren Grab an Ostern den Verlust eines Ortes der Trauer vorgefunden hat (72), was letztlich überhaupt die Gründung von Kirchen möglich gemacht habe (73). Ein Kirchenraum als Ort der Kontingenzbewältigung sei somit besonders aufgeladen, und schon die Rede von der „Mutter Kirche" verdeutliche diese Parallele. Aus dieser Analyse wird dann geschlossen, dass die Transformation einer Kirche somit zwar eine Krise auslösen kann, doch dass diese auch schöpferisch nutzbar sei und die Chance zu Wachstum und Reifung eröffne (77). Somit präsentiert Reuter an dieser Stelle eine fundierte psychoanalytische Perspektive, die im liturgiewissenschaftlichen Diskurs sonst kaum zur Sprache kommt.

Der Beitrag von Henriette Crüwell setzt zunächst auch mit einer Reflexion und Parallelisierung ein, indem die Definition der bedingten und unbedingten Gastfreundschaft bei Jacques Derrida auf die Citykirchen angewandt wird. Auf dieser Basis werden dann sehr konkrete Empfehlungen für die Gestaltung der Fassaden von Eingangsbereichen (125), das Aufstellen von Schildern (126), die Konzeption eines Windfangs (126), die Positionierung eines Schriftenstands (126–127) und das Selbstverständnis der Kirchenwächter (127) formuliert. Die Vf.in ist als Pfarrerin tätig und hat ihre Perspektive entsprechend auch auf die Praxis hin formuliert.

Als letzter Beitrag in dem Band findet sich die systematisch-theologische Reflexion von Robert Plum. Zunächst wird hier konstatiert, dass sich das Christentum für eine lange Zeit vom Materiellen abgewandt und erst sehr spät ein Verhältnis zum Raum entwickelt habe (285). Dies wird mit dem gegenwärtigen Trend der „Glokalisierung", der Auflösung des Raumbegriffs durch synchrone Kommunikation und Virtualität (286), parallelisiert. In der weiteren Reflexion wird auf die Gegensätzlichkeit zwischen dem sinnlichen Kirchengebäude und dem übersinnlichen Glauben verwiesen (290) und dann in einem weiteren Kap. mit Verweis auf die Befreiungstheologie erklärt, dass Menschen räumlich gebunden sein müssen und dass diese Bindung in der Theologie berücksichtigt werden muss (291). Dies wird sodann an die Wiederentdeckung der Leiblichkeit in der Philosophie und die Herausbildung der objektorientierten Ontologie rückgebunden (292). Diese werden als Ressourcen identifiziert, mit denen die Bedeutung des Kirchenraums plausibel gemacht werden kann, ohne dass dies an die Dogmatik rückgebunden werden muss. Zuletzt erfolgt der Hinweis auf die einende Wirkung dieser Dogmatik (294–295) und sozialethische Aspekte von Kirchengebäuden (295). Es handelt sich hierbei also um einen sehr dichten Beitrag, der eine theologische Vorbildung voraussetzt und auf verschiedene Vertiefungsrichtungen hinweist.

Sehr positiv zu bewerten ist die gelungene Zusammenführung zahlreicher Autoren verschiedener theologischer Disziplinen als auch anderer Fächer und Menschen mit direktem thematischen Bezug aus dem deutschen und niederländischen Sprachraum. Da in zahlreichen Beiträgen implizit und in manchen auch explizit auf jüdische und muslimische Sakralbauten eingegangen wird, wäre es aber wünschenswert gewesen, zu diesem Thema auch Judaisten oder Islamwissenschaftler bzw. jüdische oder muslimische Gelehrte einzuladen. Gerade bei der Frage nach einer möglichen Umnutzung von Kirchen als Moscheen hätte der Beitrag eines muslimischen Theologen sehr bereichernd sein können.

Die Kombination verschiedener Fächer und Disziplinen in diesem Band hat eine Fülle erhellender und erfrischender Schlaglichter auf ein sehr aktuelles Thema hervorgebracht, die – so beachtlich sie im Einzelnen sind –, wie leider in vielen anderen Konferenzbänden auch, unverbunden nebeneinanderstehen. Obgleich das Buch im Nachgang zu zwei Tagungen entstanden ist, reagiert an keiner Stelle ein Beitrag auf einen anderen. Viele Beiträge setzen zur Entfaltung ihrer konkreten Fragestellung bei der inhaltlich stets gleichen Problemskizze der zunehmenden Kirchenschließungen an, was die Lektüre mehrerer aufeinanderfolgender Beiträge erschwert.

Bei vielen Beiträgen wäre der Rückgriff auf schematische Darstellungen und Abbildungen der besprochenen Kirchen hilfreich gewesen – dies gilt in besonderer Weise für die Beiträge des dritten Blocks, in denen konkrete Beispiele besprochen werden.

Die Diskrepanzen in Komplexität, Umfang und Stringenz der einzelnen Beiträge sind erheblich, sodass unklar ist, für welche Zielgruppe dieser Sammelband vorgesehen ist, ob eher das Fachpublikum oder die breitere Gruppe der von konkreten Kirchenschließungen Betroffenen erreicht werden soll. Eine Vorentscheidung wäre wünschenswert gewesen, wobei auch eine Kombination möglich wäre, doch hätte sich auch das in der Abstimmung der Beiträge aufeinander niederschlagen müssen. Immerhin wären bei dem Thema sowohl weitere wissenschaftliche Auseinandersetzungen als auch weitere Handreichungen für die Praxis wünschenswert, für die aus diesem Sammelband wichtige Impulse hervorgehen.

Mainz Martin Lüstraeten

Kurzrezensionen

Edwards, J. Christopher: **The Ransom Logion in Mark and Matthew**. Its Reception and Its Significance for the Study of the Gospel. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. (IX) 191 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 327), kt € 54,00 ISBN: 978–3–16–151780–8

Die Aussage, dass der Menschensohn gekommen ist, um sein Leben als Lösegeld für viele zu geben, gehört zu den umstrittenen Kernaussagen

über das Selbstverständnis Jesu und seines Todes. In der vorliegenden Studie (Diss., Univ. St. Andrews 2011, Schottland, Grant MacAskill) beleuchtet J. Christopher Edwards das Lösegeldwort Jesu von seiner Rezeptionsgeschichte von den „social memories of the earliest Christian communities" her (110). Nach knapper Forschungsgeschichte und methodischer Grundlegung geht es zunächst um die mehrfache Aufnahme des Logions in den ntl. Evangelien und Briefen (51–53; das Logion erscheint im Zusammenhang des Liebesmotivs und beeinflusst von den jesajanischen Gottesknechtstexten). Dem folgen Kap. zur vielfältigen Rezeption im 2. Jh. (54–72; Clemens, Irenäus, Diognet etc.) und im 3. Jh. (73–107; u. a. Hippolyt, Origenes, Thomas-Akten, Didaskalia, Eusebius; hier im Zusammenhang mit Jes 53, der Inkarnation, 1Petr 1,18f sowie dem Gedanken eines Loskaufs von Satan). Vor diesem Hintergrund untersucht E. die Vorkommen im Markusevangelium und Matthäusevangelium, um festzustellen, ob und wie die späteren Rezeptionsmuster in den ntl. Texten angelegt sind bzw. ob und wie diese selbst an Rezeptionsmustern teilhaben. Untersucht wird die Entwicklung im eucharistischen Zusammenhang, im Zusammenhang des präexistenten Kommens Jesu und auf atl. Hintergrund.

E.' knappe, aber überzeugende Studie ist Teil eines neuen, vielversprechenden Trends, nicht nur die Rezeptionsgeschichte biblischer Texte aufzuzeigen, sondern auch von ihrer Rezeption her zurück zu den biblischen Texten selbst zu kommen.

Chr. St.

Schambeck, Mirjam: **Nach Gott fragen zwischen Dunkel und Licht**. – Würzburg: Echter 2014. 102 S. (Franziskanische Akzente. Für ein gottverbundenes und engagiertes Leben, 1), geb. € 9,90 ISBN: 978–3–429–03747–5

Das Bändchen nimmt das durch den aktuellen Papst neu erwachte Interesse an der historischen Gestalt des Franz von Assisi auf. Die Stärke des Buches sind dann auch die farbigen, anschaulichen Einblicke in die Biografie des Franziskus. Diese werden auf das Leben unter den Konstellationen der Gegenwartskultur gedeutet, und dies ist auch die Intention der ganzen Reihe mit dem Namen *Franziskanische Akzente. Für ein gottverbundenes und engagiertes Leben*, welche von Mirjam Schambeck und Helmut Schlegel herausgegeben wird. Inzwischen liegen bereits 15 Titel vor.

Die Reihe hat es sich durch die Vermittlung franziskanischer Impulse zum Ziel gemacht, in aktueller, verständlicher und lebensnaher Sprache „ehrliche Antworten" auf „Fragen von heute" zu geben – und dies für „Gläubige wie Andersdenkende, Skeptiker wie Fragende".

Man muss sagen: Dieses anspruchsvolle Ziel wird in diesem Band leider nur ungefähr erreicht. Die Schwerkraft pastoraler Sprache, voraussetzungsreicher theologischer Wendungen und typisch theologischer Totalaussagen („Nur der wird frei, der […]"; „die eigentliche Sehnsucht"; „Der Mensch […]"; „sind sie umschrieben von der Zusage Gottes" u. a.) hindert das Projekt am Fliegen.

Umso bedeutender ist hervorzuheben, dass hier mindestens der Mut vorliegt, Theologie öffentlich aus der Ecke einer wirkungslosen Gelehrsamkeit herauszuholen und als Dienstleistung an gutem postmodernem Leben zu profilieren.

M. Se.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Thomas Alferi, Zerrennerstr. 43–45, 75172 Pforzheim
PD Dr. Thomas Gottfried Bauer, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Stefan Böntert, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Christfried Böttrich, Am Rubenowplatz 2–3, 17487 Greifswald
Prof. Dr. Jordi Cervera i Valls, Cardenal Vives i Tutó 2, 08034 Barcelona, Spanien
PD Dr. Benjamin Dahlke, Pappelweg 3, 33014 Bad Driburg
Sarah Delere, Triftstr. 41, 13353 Berlin
Dr. Martin Denger, Habsburgerstr. 107, 79104 Freiburg i. Br.
PD Dr. Stefan Eckhard, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Prof. Dr. Stephan Goertz, Saarstr. 21, 55099 Mainz
Prof. Dr. Dr. h. c. Reimund Haas, Zwölfling 12, 45127 Essen
Prof. Dr. Gösta Hallonsten, Magle lilla kyrkogata 6, 223 51 Lund, Schweden
Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
Prof. Dr. Andreas Holzem, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Prof. Dr. Katharina Karl, Hohenzollernring 60, 48145 Münster
David Kuratle, Wahlendorfstr. 2, 3045 Meikirch, Schweiz
Prof. Dr. Bernhard Laux, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg
Prof. Dr. Clemens Leonhard, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Dr. Gudrun Lohkemper, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Josef Lössl, Colum Drive, UK-CF10 3EU Cardiff, Wales
Dr. Martin Lüstraeten, Forum Universitatis 5, 55099 Mainz
Prof. Dr. Heribert Müller, Grüneburgplatz 1, 60629 Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Thomas Naumann, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen
PD Dr. Burkard Neumann, Leostr. 19a, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Miriam Rose, Fürstengraben 6, 07743 Jena
Prof. Dr. Ulli Roth, Postfach 201602, 56016 Koblenz
Dr. Eckart David Schmidt, Forum Universitatis 5, 55099 Mainz
Prof. Dr. Bernd Schröder, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen
Dr. Thomas Schulte-Umberg, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Adrian Schütte, Nünningweg 131, 48161 Münster
Prof. Dr. Hermann Stinglhammer, Michaeligasse 13, 94032 Passau
Prof. Dr. Martin Stuflesser, Sanderring 2, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Robert Vorholt, Postfach 4466, 6002 Luzern, Schweiz
Dr. Gerhard Wedel, Altensteinstr. 34, 14195 Berlin
Prof. Dr. Gunda Werner, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Prof. Dr. Dr. Bernd Willmes, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Dr. Benjamin Ziemer, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Theologische Fakultät, 06099 Halle (Saale)

Impressum

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

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

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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Printed in Germany

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster

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