theol UB

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 | 2017 | 113. Jahrgang

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

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . **Sp. 457**

The Cambridge Companion to the Hebrew Bible/Old Testament, hg. v. Stephen B. Chapman / Marvin A. Sweeney (Ludger Hiepel)

Kang, Chol-Gu: Behemot und Leviathan. Studien zur Komposition und Theologie von Hiob 38,1–42,6 (Markus Witte)

Lanzinger, Daniel: Ein „unerträgliches philologisches Possenspiel"? Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese (Wilfried Eisele)

Theobald, Michael: Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe (Lukas Bormann)

Theobald, Florian: Teufel, Tod und Trauer. Der Satan im Johannesevangelium und seine Vorgeschichte (Jan Dochhorn)

Judaistik / Biblische Zeitgeschichte . . . . **Sp. 465**

Gruen, Erich S.: The Construct of Identity in Hellenistic Judaism. Essays on Early Jewish Literature and History (Hans Förster)

Tiwald, Markus: Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch (Lukas Bormann)

Composite Citations in Antiquity. Volume One: Jewish, Graeco-Roman, and Early Christian Uses, hg. v. Sean A. Adams / Seth M. Ehorn (Beate Kowalski)

Epigraphik und Neues Testament, hg. v. Thomas Corsten / Markus Öhler / Joseph Verheyden (Benedikt Eckhardt)

L'adversaire de Dieu – Der Widersacher Gottes. 6. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala. 27.–29. Juni 2013 in Tübingen, hg. v. Michael Tilly / Matthias Morgenstern / Volker Henning Drecoll, unter Mitarbeit von Hendrik Stoppel (Hans Förster)

Kirchen- und Theologiegeschichte . . . . **Sp. 472**

Dierk, Heidrun: Gott und die Kirchen. Orientierungswissen Historische Theologie (Veronika Albrecht-Birkner)

Back, Christian: Die Witwen in der frühen Kirche (Ulrich Volp)

Orígenes: Sobre los principios. Introducción, text crítico, traducción y notas de Samuel Fernández, prefacio de Manlio Simonetti (Alfons Fürst)

Clauss, Manfred: Athanasius der Große. Der unbeugsame Heilige (Stefan Klug)

Heß, Christian: „Ohne Christus, ohne tiefstes Christentum ist Krieg". Die Christkönigsthematik als Leitidee im kirchlich-gesellschaftlichen Engagement Max Josef Metzgers (Jörg Ernesti)

Philosophie . . . . . **Sp. 479**

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

Thomas Handbuch, hg. v. Volker Leppin (Stephan Grotz)

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

Die Irritation der Religion. Zum Spannungsverhältnis von Philosophie und Theologie, hg. v. Carla Danani / Ugo Perone / Silvia Richter (Thorsten Paprotny)

Dogmatik . . . . . **Sp. 487**

Löser, Werner: Geschenkte Wahrheit. Annäherungen an das Werk Hans Urs von Balthasars (John Betz)

Wiedenhofer, Siegfried: Die Theologie Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI. Ein Blick auf das Ganze (Wolfgang Beinert)

Hesse, Michael: Die Eucharistie als Opfer der Kirche. Antwortsuche bei Odo Casel – Karl Rahner – Hans Urs von Balthasar (Erwin Dirscherl)

Wenz, Gunther: Versöhnung. Soteriologische Fallstudien (Martin Kirschner)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . **Sp. 500**

Bonacker, Marco: Zwischen Genese und Geltung. Religiöse Identität bei John Rawls als Paradigma einer theologischen Ethik (Rudolf B. Hein)

Huizing, Klaas: Scham und Ehre. Eine theologische Ethik (Simone Horstmann)

Spieß, Christian: Zwischen Gewalt und Menschenrechten. Religion im Spannungsfeld der Moderne (Peter G. Kirchschläger)

Woelki, Rainer Maria / Hillgruber, Christian / Maio, Giovanni / von Ritter, Christoph / Spieker, Manfred: Wie wollen wir sterben? Beiträge zur Debatte um Sterbehilfe und Sterbebegleitung (Markus Zimmermann)

Religionspädagogik . . . . . **Sp. 506**

Schweitzer, Friedrich: Bildung (Susanne Schwarz)

Heger, Johannes: Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?! Eine kritische Diskussion wissenschaftstheoretischer Ansätze der Religionspädagogik (Marc Heidkamp)

Sendler-Koschel, Birgit: In Kommunikation mit Wort und Raum. Bibelorientierte Kirchenpädagogik in einer pluralen Kirche und Gesellschaft (Holger Dörnemann)

Religionssoziologie . . . . . **Sp. 511**

Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, hg. v. Thomas M. Schmidt / Annette Pitschmann (András Máté-Tóth)

Beilschmidt, Theresa: Gelebter Islam. Eine empirische Studie zu DITIB-Moscheegemeinden in Deutschland (Levent Tezcan)

Neumaier, Anna: religion@home? Religionsbezogene Online-Plattformen und ihre Nutzung. Eine Untersuchung zu neuen Formen gegenwärtiger Religiosität (Bernd-Michael Haese)

Theologie und Gesellschaft . . . . . **Sp. 515**

Engel, Ulrich: Politische Theologie „nach" der Postmoderne. Geistergespräche mit Derrida & Co (Edmund Arens)

Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven (unter Mitarbeit von Martin Breul), hg. v. Judith Könemann / Saskia Wendel (Birgit Hoyer)

Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus, hg. v. Katja Thörner / Martin Thurner (Ulrich Ruh)

Kurzrezensionen . . . . . **Sp. 520**

Bibliographie . . . . . **Sp. 521**

ZID

Neuere Trends in der Ökumenischen Theologie

Von Maria Wernsmann

Wer im Jahr 2017 über Ökumene spricht oder schreibt, denkt mindestens im deutschsprachigen Raum vermutlich zuerst an das 500-jährige Jubiläum der Reformation oder Reformationsgedenken, das auch in den Medien präsent ist. Jedoch umfasst Ökumene deutlich mehr als die evangelisch-katholischen Beziehungen. Das spiegelt auch die aktuelle ökumenisch-theologische Publikationslandschaft wider, durch die in diesem kurzen Überblick ein kleiner Streifzug unternommen wird. Hinsichtlich des Untersuchungsgegenstandes der Ökumenischen Theologie – der ökumenischen Prozesse – lassen sich zum einen vielfältige Kooperationen zwischen den Kirchen beobachten, nicht nur auf der Ebene der Gemeinden, in Schulen, Initiativen und im gemeinsamen Einsatz in sozialen Projekten. Beispiele für übergreifendere Kooperationen sind etwa auch die Arbeitsgemeinschaft Christliche Kirchen (ACK) oder der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK), in dem inzwischen fast 350 Kirchen Mitglied sind. Neben solchen Kooperationen gibt es inzwischen vier dicke Buchbände mit Tausenden von Seiten, die sog. *Dokumente wachsender Übereinstimmung*[1]. Sie enthalten die Ergebnisse aller offiziellen Dialoge, in denen die theologischen Streitthemen aufgegriffen werden. Doch trotz all dieser dokumentierten Übereinstimmung in den Lehren der Kirchen und der vielfältigen Zusammenarbeit scheint noch weit entfernt, was allgemein als das Ziel aller ökumenischen Bestrebungen gilt: die Einheit der Kirchen.

Zum anderen werden auch die Religiosität und die Haltung der Menschen die ökumenischen Prozesse mindestens der Zukunft beeinflussen. Hierzu gibt es allerdings kaum empirische Arbeiten mit ökumenisch-theologischem Fokus, aber manche sozioreligiösen Studien lassen auch Rückschlüsse auf ökumenische Prozesse zu.[2] Dann zeigt sich, dass die drängenden Fragen der meisten Menschen andere Fragen sind als die der ökumenischen Dialog-Kommissionen. Die Begeisterung für die Ökumene und das Leiden an ausbleibenden Fortschritten scheint mindestens in Deutschland überdies eine Generationenfrage zu sein, die v. a. die Menschen bewegt, die noch den ökumenischen Aufbruch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in den 1960er-Jahren erlebt haben.[3] Insbes. junge Menschen können oft nicht mehr sagen, was das Besondere an einer Konfession ist bzw. was ihre eigene Konfession ausmacht, was u. a. die aufschlussreichen Studien zum konfessionell-kooperativen Religionsunterricht belegen.[4] Zugleich zeugen jedoch viele spirituelle Aufbrüche und neue Bewegungen auf der ganzen Welt von einer Sehnsucht der Menschen nach Religion. Das Christentum wächst zudem immer noch, wenn auch eher in der südlichen Hemisphäre: Das gilt v. a. für erfahrungsbetonte Christentümer wie Pfingstkirchen, Freikirchen und charismatische Gruppierungen.[5] Sie haben den höchsten Zulauf, während die traditionellen konfessionellen Prägungen, z. B. in Deutschland, eher abzunehmen scheinen. Und es zeigt sich aktuell, dass eigentlich jede Kirche in sich schon sehr unterschiedlich und keineswegs einheitlich ist. Die Trennlinien scheinen sogar eher innerhalb der vielen Konfessionen zu verlaufen, nicht zwischen ihnen, also eher zwischen konservativen und liberalen Gläubigen als zwischen katholischen, evangelischen, orthodoxen und anderen Christ/inn/en.

Wie wird diese Gemengelage in der Ökumenischen Theologie bearbeitet?[6] Bei diesem Streifzug durch neuere ökumenisch-theologische Publikationen zeigt sich, dass klassische Zugriffe auf die Ökumene, die vorrangig den Dialog als ökumenische Aufgabe werten, mindestens in deutschsprachigen Publikationen sehr präsent sind, während empirische Studien zur Haltung der Menschen zur Ökumene und dem Einfluss der Gläubigen nach wie vor rar sind. Dennoch gibt es auch eine Reihe von Publikationen, die neue, ökumenehermeneutisch relevante Fragen stellen und zugleich für eine „neue Selbstreflexivität" in der Ökumenischen Theologie stehen, wie sie Michael Weinrich bereits 2011 in einem ausführlichen Literaturbericht konstatierte.[7]

1. Kirchliches Selbstverständnis im Zentrum theologischer Streitfragen

Ein fortgesetzter Trend, der seit jeher die ökumenischen Beziehungen und damit auch die gesamte ökumenisch-theologische Arbeit bestimmt, ist die Beschäftigung mit den ekklesiologischen Themen und Einheitsfragen. Das kirchliche Selbstverständnis einer Konfession bestimmt, was diese als unverzichtbar für das Kirche-Sein und damit auch als unverzichtbar für die Einheit erachtet – folglich bestimmt dies auch ihre Vorstellung, was die anderen Kirchen mitbringen oder bei sich anpassen müssten.[8] Somit lassen sich wohl alle theologischen Streitfragen schließlich auf das kirchliche Selbstverständnis zurückführen.

Insbes. für die Arbeit Martin Stankes[9] ist es entscheidend, dass die katholische Kirche von ihrer eigenen Bestimmung ausgehend, also von ihrem Verständnis davon, was zum Wesen der Kirche zählt, beurteilt, welche ekklesiale Wirklichkeit in den anderen Kirchen vorliegt. Stanke bietet mit seiner Diss. eine intensive Aufarbeitung der lehramtlichen Texte vor dem Konzil und der Dokumente des Konzils mit Blick auf die ökumenisch relevanten ekklesiologischen Aussagen. Die These der Arbeit lautet, dass das Zweite Vatikanische Konzil eine neue Verhältnisbestimmung von sichtbarer und verborgener Dimension der Kirche vorgenommen hat, was die ökumenische Öffnung erklärt und zugleich zeigt, dass die lehramtliche Theologie der katholischen Kirche einen Lernprozess durchlaufen hat. Für den Vf. ermöglicht dabei der Vergleich von vorkonziliarer und konziliarer Theologie, das wirklich Neue am Konzil herauszuarbeiten.

Zentral ist u. a. die Erkenntnis, dass ein Vergleich der lehramtlichen Positionen vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit denen des Konzils einen Widerspruch belegt: Vor dem Konzil schien eine Anerkennung der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als heilsvermittelnde Glaubensgemeinschaften unmöglich; *Lumen gentium* (LG) und *Unitatis redintegratio* (UR) erkennen jedoch „eine

[1] Vgl. *Dokumente wachsender Übereinstimmung.* Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bände 1–4, Paderborn u. a. 1980–2012 (im Folgenden mit „DwÜ" und der Bandangabe abgekürzt.).

[2] Einen Überblick über die Ansätze des Religionsmonitors bietet z. B. Tobias Kläden: „Der ‚Religionsmonitor 2008' der Bertelsmann Stiftung, Teil 1", in: *evangel.* Magazin für missionarische Pastoral 1 (2010), 49–52. Vgl. aber auch *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft.* Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, hg. v. Jörg Stolz / Judith Könemann, Zürich 2014 (Beiträge zur Pastoralsoziologie, 16).

[3] Vgl. z. B. die Studie von Karl Gabriel / Helmut Geller: „Ausblick: Entwicklungstrends in den Kirchengemeinden", in: *Ökumene und Gemeinde.* Untersuchungen zum Alltag in Kirchengemeinden, hg. v. Karl Gabriel / Helmut Geller / Eckart Pankoke, Opladen 2002 (Forschung Soziologie, 147), 361–389. Vgl. auch die – wenngleich ältere, dennoch in dieser Hinsicht immer noch aktuelle – Studie von Sabine Pemsel-Maier: *Rezeption – Schwierigkeiten und Chancen.* Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umsetzung ökumenischer Konsensdokumente in den Ortskirchen, Würzburg 1993.

[4] Vgl. *Gemeinsamkeiten stärken – Unterschieden gerecht werden*, hg. v. Friedrich Schweitzer / Albert Biesinger, Freiburg/Gütersloh 2002 sowie *Dialogischer Religionsunterricht.* Analyse und Praxis des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts im Jugendalter, hg. v. Friedrich Schweitzer / Albert Biesinger / Jörg Conrad / Matthias Gronover, Freiburg 2006 und *Im Religionsunterricht zusammenarbeiten.* Evaluation des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts in Baden-Württemberg, hg. v. Friedrich Schweitzer / Lothar Kuld / Werner Tzscheetzsch / Joachim Weinhardt, Stuttgart 2009.

[5] Dieser sog. „Shift of gravity" wird im *Atlas of Global Christianity 1910–2010*, hg. v. Todd M. Johnson / Kenneth R. Ross, Edinburgh 2009 veranschaulicht.

[6] Der Zugriff auf die hier vorgestellten Werke erfolgt also angesichts dieser Frage vor bestimmten Erwartungshorizonten; darum kann nicht alles in den Blick genommen werden, was an Leistungen in den einzelnen Werken vorliegt, sondern es wird v. a. das gewürdigt, was unter den einzelnen Abschnittsüberschriften fokussiert wird. In keiner Hinsicht – weder hinsichtlich der Vorstellung der Arbeiten noch hinsichtlich ihrer Auswahl – wird ein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben; im Vordergrund stehen die Anregungen, die aus den Arbeiten erwachsen, um so einige Trends und neue Perspektiven in der Ökumenischen Theologie aufzuzeigen.

[7] Michael Weinrich: „Ist der Weg das Ziel? Zur aktuellen Debatte um ökumenische Hermeneutik", in: *Theologische Literaturzeitung* 136 (2011), 831–847, hier: 846.

[8] Vgl. z. B. Harding Meyer: „Kirchesein im ökumenischen Gespräch. Das ekklesiologische Selbstverständnis der eigenen Kirche im Dialog mit den anderen Kirchen", in: *Ökumenische Rundschau* 51 (2002), 131–144. Vgl. auch den Sammelband zum sog. Zweiten Ekklesiologischen Kolloquium, das 2014 von der Stiftung Pro Oriente in Wien veranstaltet wurde: *Wesen und Grenzen der Kirche.* Beiträge des Zweiten Ekklesiologischen Kolloquiums, hg. v. Ioan Moga / Regina Augustin, Innsbruck 2015 (Pro Oriente, 39).

[9] *Stanke*, Martin: *Grundlagen der Weitervereinigung.* Das kirchliche Lehramt und sein ökumenischer Lernprozess. – St. Ottilien: EOS 2014. 375 S. (Münchener Theologische Studien. II. Systematische Abteilung, 74), geb. € 48,00 ISBN: 978–3–8306–7660–7.

Beziehung der getrennten Christen zur römisch-katholischen Kirche sowie eine heilsvermittelnde Relevanz ihrer Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften an", was eine „offensichtliche Wende in der Haltung" bedeutet und die „Frage nach einem Wandel in der lehramtlichen Ekklesiologie durch das Konzil" weckt (163). Während vor dem Konzil eine volle sichtbare Zugehörigkeit zur sichtbaren Wirklichkeit von Kirche gefordert wurde, geht es nach dem Konzil um eine „wirkliche Verbundenheit mit der Kirche durch den Heiligen Geist", d. h. um eine Beziehung zur verborgenen Heilsrealität der Kirche (329). Die Arbeit wendet sich dennoch gegen die These, dass das Konzil einen Bruch vollzogen habe, da die Dokumente davor schon auf eine gewisse Entwicklung hinwiesen. Diese bedeute eben nicht zwangsläufig einen Bruch mit dem Überlieferungsgut, sondern einen Bruch auf der Ebene der Intention, da vor dem Konzil nicht der Wunsch bestand, das Verhältnis zu den anderen Kirchen neu zu bestimmen (333ff).

Die Verwendung des Begriffs „Weitervereinigung" geht darauf zurück, dass der Vf. eine bestehende Einheit in Anschluss an das Konzil voraussetzt, die jetzt noch in zwei Schritten vertieft werden muss: In einem ersten Schritt geht es darum, sichtbare Zeichen für die bereits bestehende Einheit (Taufe, Glaubensbekenntnis, gemeinsame Identität als Volk Gottes) zu finden, „ohne dass dadurch der Anschein erweckt würde, dass diese sichtbare Einheit bereits der vollen Einigung entspricht" (343). Der zweite Schritt besteht eben in der Klärung der sichtbaren wesenskonstitutiven Elemente von Kirche, denn es kann unterschiedliche Ausformungen dieser ekklesialen Elemente geben (345). Stanke fordert darum abschließend die Fortsetzung des Lernprozesses durch das Lehramt, das äußere ekklesiale Elemente zur Verwirklichung von Kirche vertieft und differenziert erklären sollte (348). Hierfür leistet die katholische Theologie unverzichtbare Impulse, die es seitens des Lehramtes in den Lernprozess zu integrieren gilt, was eben etwa hinsichtlich der Elementen-Ekklesiologie aus Sicht des Vf.s auch schon geklappt hat (74; 351f). Aber auch der Dialog mit den anderen Kirchen selbst vermag hier wichtige Impulse zu setzen und bleibt damit für den Vf. der einzige Weg zu einer ökumenischen Einigung (350f).

Auch bei der Diss. von Anna Schneider[10] stehen ekklesiologische Voraussetzungen im Fokus, hier jedoch mit Blick auf die anglikanische Kirchengemeinschaft. Deren Ergebnis ist eine „kenntnisreiche, systematische Gesamtdarstellung der verschiedenen ekklesiologischen Positionen innerhalb der Church of England im 19. Jh."[11], die bislang noch nicht erfasst wurden. Es bildeten sich drei Gruppierungen aus, die eher konservative Oxford-Bewegung, die eher liberale Broad Church und die Evangelikalen. Deren Konzeptionen werden verglichen, um die komplexen Herausforderungen an die Einheit der Kirche von England im viktorianischen Zeitalter zu erhellen, woraus Potenziale für die Rolle der Kirche von England im heutigen ökumenischen Diskurs abgeleitet werden. Schneider geht dabei von der These aus, dass die unterschiedlichen ekklesiologischen Positionen grundsätzlich aus der unterschiedlichen Verhältnisbestimmung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche resultieren (z. B. 85; 162). Das wirkt sich auf das jeweilige Verständnis von Wesen (Kap. 2), Funktion (Kap. 3) und Autorität in der Kirche (Kap. 4) aus. Damit steht die Arbeit der eingangs formulierten These nahe, dass es v. a. die kirchlichen Selbstverständnisse bzw. ekklesiologischen Positionen sind, auf die sich letztlich die meisten Unterschiede, offenkundig auch innerhalb einer Konfession, zurückführen lassen. Wer dabei stärker den Zusammenhang von sichtbarer und unsichtbarer Kirche betont, findet auch mehr Merkmale, die in einer Kirche verwirklicht sein müssen, damit diese Anspruch darauf erheben kann, die wahre Kirche Jesu Christi zu sein.

Schließlich wirkt sich dies auch auf die Weise der Annäherung der drei Strömungen an andere Gemeinschaften aus, wie das 5. Kap. zum Einheitsbegriff und Dialogpotenzial der drei Strömungen im 19. Jh. zeigt. Kap. 6 analysiert die Basis für eine Einheit innerhalb der anglikanischen Kirchengemeinschaft, woraufhin die Bedeutung des inneranglikanischen Diskurses für die gegenwärtige Ökumene ausgewertet wird (Kap. 7). Der innere Zusammenhalt der Kirche von England existiert der Studie zufolge nur in einem „fragilen Gleichgewicht" und geht auf Kosten der vorhandenen Öffnungspotenziale für andere Gemeinschaften, weil bei einer Annäherung an andere Kirchen Gruppierungen innerhalb der eigenen Gemeinschaft so sehr verärgert werden könnten, dass die Fortexistenz in einer Kirche unter Umständen unmöglich würde (323). Es zeigt sich auch, dass durch die vorhandenen Strömungen zwar Dialoge auf breiter Basis geführt werden können, dass deren Ergebnisse jedoch nicht in jedem Fall miteinander kompatibel erscheinen (376).

Die orthodox-katholischen Beziehungen stehen bei Will T. Cohens Arbeit[12] im Mittelpunkt. Im Dialog zwischen katholischer und orthodoxer Kirche hat es im Jahr 2007 einige Annäherungen zum Streitthema des Papsttums gegeben. In dem sog. Ravenna-Dokument[13] wird betont, dass sowohl ein gemeinsames Oberhaupt der Kirche (wie z. B. der Papst) als auch synodale Strukturen wichtig sind. Jedoch ist man sich leider noch lange nicht einig in der Frage, mit welchen Aufgaben und Befugnissen ein gemeinsames kirchliches Oberhaupt (wie z. B. der Papst) ausgestattet sein könnte. Zudem ist umstritten, welche Rolle dem Ehrenprimat von Konstantinopel zukommt. Das Ravenna-Dokument war von der Russischen Orthodoxen Kirche nach dem Treffen abgelehnt worden. Seither arbeitete die Internationale Dialogkommission weiter an der Primatsfrage, jedoch wurde erst 2016 die Verabschiedung eines neuen gemeinsamen Textes möglich: Das Dokument von Chieti setzt den Fokus auf die Synodalität und den Primat im ersten Jt.[14] Als nächstes will man sich dem Thema der mit Rom unierten Ostkirchen zuwenden, die seit jeher als Problem seitens der Orthodoxie wahrgenommen werden. Die unierten Kirchen waren bereits einmal Thema in der Dialogkommission, nachdem nach der Wende in vielen osteuropäischen Ländern diese Kirchen wieder zugelassen wurden und großen Zulauf erfahren. Darum setzte sich die Dialogkommission 1993 mit der Problematik auseinander und verabschiedete das sog. Balamand-Dokument, in dem jeder Proselytismus und Uniatismus als Methode verworfen werden, den unierten Kirchen jedoch zugleich eine legitime Existenz zugesprochen wird. Zudem wurde eine gegenseitige Anerkennung als Schwesterkirchen ausgesprochen (Nr. 14).[15]

Cohen argumentiert nun für die Rehabilitation dieses Begriffs „Schwesterkirchen", der schon früh zwischen den beiden Kirchen eine Rolle spielte, aber immer wieder diskutiert wurde. Die jüngsten Diskussionen löste die *Note über den Ausdruck „Schwesterkirchen"* der katholischen Kirche im Jahr 2000 aus. Sie benennt als ihren Anlass Probleme in der Verwendung des Begriffs „Schwesterkirchen" und betont, dass damit ausschließlich Teilkirchen (oder Teilkirchenverbände, wie etwa Patriarchate oder Kirchenprovinzen) gemeint sind.[16] Die universale, eine, heilige, katholische und apostolische Kirche sei jedoch nicht Schwester, sondern Mutter aller Teilkirchen. Der Vf. beleuchtet darum Aufstieg und Abstieg des Begriffs, indem er seine Wurzeln (Kap. 1) und seine Verwendung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Kap. 2) studiert, bevor er sich den bereits mit der Note angesprochenen Ambiguitäten des Begriffs zuwendet (Kap. 3).

Die Diskussionsbeiträge von katholischen Theologen und der Glaubenskongregation (Kap. 4) zum Begriff „Schwesterkirchen" sind eng mit dem „subsistit in" (LG 8) verwoben und damit mit der Frage, wo die wahre Kirche Jesu Christi voll verwirklicht ist. In der orthodoxen Theologie lassen sich klare Befürworter und Gegner erkennen (Kap. 5). Ablehnende Haltungen rühren auch vom Balamand-Dokument her. Die Diskussion in der Orthodoxie über die Schwesterkirchen ist eng mit der Frage nach dem Stellenwert der Sakramente verknüpft. Aber auch die Deutung des Schismas und eine starke Betonung dogmati-

[10] *Schneider*, Anna: *Dimensionen der Einheit.* Ekklesiologische Konzeptionen der Kirche von England im 19. Jahrhundert. – Berlin/Boston: De Gruyter 2014. (XII) 394 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 166), geb. € 119,95 ISBN: 978–3–11–031769–5.

[11] So Julia Winnebeck, auf deren ausführliche Rezension hier verwiesen sei, weil nicht alle Details im Rahmen dieses Überblicks mit Fokus auf die gegenwärtige Ökumene erfasst werden können, vgl. die Rezension in: *Theologische Literaturzeitung* 140 (2015), 1468–1470.

[12] *Cohen*, Will T.: *The Concept of „Sister Churches" in Catholic-Orthodox Relations since Vatican II.* – Münster: Aschendorff 2016. (XVI) 303 S. (Studia Oecumenica Friburgensia, 67), kt € 39,00 ISBN: 978–3–402–12000–2.

[13] Vgl. „Ekklesiologische und kanonische Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche. Kirchliche Communio, Konziliarität und Autorität. Gemeinsame Internationale Kommission für den theologischen Dialog der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, Ravenna, 13. Oktober 2007", in: DwÜ. 4: 2001–2010, 833–848.

[14] Vgl. „Synodalität und Primat im ersten Jahrtausend. Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis im Dienst der Einheit der Kirche", Chieti 2016, in deutscher Übersetzung von Barbara Hallensleben verfügbar auf: http://www.unifr.ch/iso/assets/files/Texte/Chieti_Dokument_D_final.pdf (letzter Abruf: 28.7.2017).

[15] Vgl. „Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft", in: DwÜ. 3: 1990–2001, 560–563.

[16] Kongregation für die Glaubenslehre: „Note über den Ausdruck ‚Schwesterkirchen'", Rom 2000, auf: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000630_chiese-sorelle_ge.html (letzter Abruf: 28.7.2017).

scher Differenzen bzw. der Notwendigkeit der Einheit im Glauben spielen hier eine Rolle. Mit Kap. 6 bietet der Vf. eine Zusammenschau von Befürwortung und Kritik, wobei sich zeigt, dass alle Kritiker von asymmetrischen Beziehungen zwischen den Kirchen ausgehen. Cohen plädiert vorsichtig für eine gegenseitige Anerkennung der Interdependenz von Katholiken und Orthodoxen als ausreichende Basis, um die Beziehungen in Richtung Wiederherstellung der vollen Kommuniongemeinschaft zu beeinflussen. Schließlich unterbreitet er theologische Vorschläge, wie dieses Konzept fruchtbar werden kann: Schwesterkirchen sind in seinem Konzept diejenigen Kirchen, die realisieren, dass sie nicht ignorieren können, dass sie einander brauchen. Sie können jetzt Schwesterkirchen genannt werden – auf der Grundlage der Hoffnung, dass sich herausstellen wird, dass sie immer Schwesterkirchen gewesen sind; die Erfüllung dieser Hoffnung kann nicht garantiert werden, aber das sollte nicht davon abhalten, den Begriff zu verwenden (281).

Das Werk von Christoph Böttigheimer[17] verweist auf den engen Zusammenhang zwischen Schrift, Tradition und Kirchenverständnis. Die These des Vf.s lautet, dass der Heiligen Schrift eine „nicht zu unterschätzende ökumenische Bedeutung" zukommt, jedoch kein einheitliches Verständnis von ihr und ihrer Autorität existiert. Wie die Schrift als „ökumenisches Band eine einheitsstiftende Kraft entfalten" kann, obwohl „aufgrund ekklesiologischer und theologischer Vorverständnisse keine gemeinsame Bezugnahme auf sie möglich scheint", ist darum eine zentrale Frage des Bandes (17f). Dabei werden auch Dokumente und Reflexionen aus der multilateralen Ökumene und insbes. hinsichtlich des Traditionsverständnisses auch die Orthodoxie stark berücksichtigt. Im I. Teil geht der Vf. dem Schriftverständnis als Gotteswort nach; im II. Teil wird dem Kanonverständnis der Konfessionen und der Frage nachgegangen, ob die Vielfalt des Kanons ein Vorbild für kirchliche Einheit und Vielfalt darstellt. Der III. Teil reflektiert das Verhältnis von Schrift und Tradition. Das Buch wird im IV. Teil durch Reflexionen über die Interpretationsprinzipien und Methoden biblischer Auslegung abgeschlossen, wobei auch die Frage nach den Interpretationsinstanzen eine Rolle spielt, die abermals den Zusammenhang mit dem kirchlichen Selbstverständnis aufscheinen lässt.[18]

Denn ungelöst ist in ekklesiologischer Hinsicht neben dem Verhältnis von Schrift und Tradition (das auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil nicht abschließend geklärt wurde, 250) auch die Frage, welche Verbindlichkeit einer lehramtlichen Schriftauslegung zukommt. Hier plädiert der Vf. dafür, die Schriftauslegung als Aufgabe der gesamten Kirche zu verstehen, woran er damit auch die katholische Kirche erinnert. Der Vf. verweist insbes. auf den Glaubenssinn der Gläubigen, an den ein universales Leitungsamt verbindlich rückgebunden werden muss, um mit Lutheranern hierzu eine Konvergenz zu erzielen (309). Um hier erste praktische Schritte einzuleiten, schlägt Böttigheimer vor, dass Lehräußerungen immer schon vor ihrer Veröffentlichung mit den Leitungen anderer Kirchen abgestimmt werden (310). Dass die Kirchen auf der Grundlage der Schrift zu einer Einheit finden können, steht für ihn fest. Dabei ist kein vollständiger Lehrkonsens gefragt, sondern die Kirchen sollen sich als „eigenständiger, legitimer Typus der einen wahren Kirche Jesu Christi akzeptieren und ihre traditionellen Eigenheiten als sachgerechten Ausdruck der einheitsstiftenden und gleichwohl vielfältigen Heiligen Schrift anerkennen" (185).

Auch in diesem Konzept von Kircheneinheit kommt abermals die These durch, dass die kirchlichen Selbstverständnisse das wesentliche Problem in der Ökumene sind – was sich nur durch eine wechselseitige Anerkennung bei bleibenden Differenzen lösen lassen wird, wie es sich am deutlichsten bei Böttigheimer abzeichnet. Wird sich dies jedoch allein über Lehrdialoge erreichen lassen, die im Fokus der in diesem Abschnitt vorgestellten Arbeiten stehen? Einer wechselseitigen Anerkennung stehen oft auch Mechanismen einer wechselseitigen Abgrenzung oder Betonung der eigenen Identität entgegen, was sich u. a. auch bei Böttigheimer zeigt:

> „Je mehr der Protestantismus in der kontroverstheologischen Auseinandersetzung das Schriftprinzip betonte, umso mehr wurde im Katholizismus das Traditionsprinzip starkgemacht, bis sich dieses schließlich in das Autoritätsprinzip hinein auflöste." (251)

Solchen Mechanismen, die auch die gegenwärtigen Beziehungen zwischen den Konfessionen noch beeinflussen, gilt es in ökumenehermeneutischer Perspektive nachzugehen.

2. Neue ökumenehermeneutische Reflexionen

In der ökumenischen Hermeneutik, dem Verstehen und Deuten ökumenischer Prozesse, nimmt die Identitätsfrage wohl eine zentrale Stellung ein. Jedoch ist die Identitätsthematik in den Dialogen selbst kaum präsent. Eine Ausnahme bildet die Studie der Groupe des Dombes, einer inoffiziellen ökumenischen Arbeitsgemeinschaft von je zwanzig evangelischen und römisch-katholischen Theologen aus dem französischsprachigen Raum, zur Umkehr der Kirchen, die sich intensiv der Rolle von Identität im Dialog zuwandte.[19] Danach wurde die Identitätsthematik – abgesehen von einigen kürzeren Abhandlungen – v. a. von Gregor Maria Hoff thematisiert, der den ökumenischen Dialog insgesamt als einen Identitätsdiskurs zu fassen versuchte.[20]

Seither kann im Bereich der Identitätsthematik niemand mehr an der Studie von Silke Dangel[21] vorbeigehen, deren Ziel es ist, „zu einem starken Begriff von konfessioneller Identität zu gelangen, der nicht nur kulturwissenschaftlich beschreibbar, sondern vor allem theologisch eingeholt und ökumenisch verantwortet ist" (15). Auch sie schließt sich der These an, dass ökumenische Diskurse insgesamt als konfessionelle Identitätsdiskurse zu beschreiben sind. Darum möchte sie untersuchen, wie ökumenische Partner im ökumenischen Dialog ihre Positionen vertreten und ihr Profil gewinnen. Für die kulturwissenschaftliche Einordnung greift sie insbes. auf die sozialphilosophische Diss. Carolin Emckes[22] zurück, mit deren Ansatz es gelingt, konfessionelle Gemeinschaften weniger als feststehende, statische Gebilde zu konzeptualisieren denn als dynamische, unabgeschlossene Projekte, die stets einer Neukonstitution und Aktualisierung unterliegen. Für das theologische Identitätsverständnis gibt die genannte Studie der Groupe des Dombes der Vf.in den Rahmen vor, die zwischen konfessioneller, kirchlicher und christlicher Identität unterscheidet, wobei die Ausrichtung auf die christliche (von Dangel ökumenisch genannte) Identität das theologische Identitätsverständnis kennzeichnet: „Christliche Identität realisiert sich als kirchliche Identität und bringt konfessionelle Identitäten hervor." (61)

Die Vf.in präsentiert zudem zwei ganz unterschiedliche ökumenische Prozesse, anhand derer sich die Annahmen zur Konstituierung konfessioneller Identitäten überprüfen lassen. Beim ersten Beispiel handelt es sich um den lutherisch-katholischen Rechtfertigungsdiskurs. Hier wären für die Vf.in stärkere konfessionelle Selbstverständigungsdiskurse notwendig gewesen, deren Fehlen erklärt, warum nach der Veröffentlichung der Endfassung der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*[23] (GE) Konflikte aufbrachen.[24] Das zweite Beispiel ist das bislang noch nicht sehr intensiv untersuchte und vielschichtige Verhältnis von Pfingstlern und Ökumene. Hier erweist sich besonders der Aushandlungscharakter konfessioneller Identität, denn Dangel kann für die pfingstlichen Bewegungen zeigen, dass deren Identitätsbildung im Kontext ihrer ökumenischen Beziehungen gesehen werden muss, da diese Beziehungen zunächst ein Bewusstsein der eigenen Identität voraussetzten (314). Durch die Arbeit ergeben sich zentrale Anschlussfragen, etwa nach dem Verhältnis von individuellen und konfessionellen Identitäten. Für die Vf.in zeigt sich, dass „kon-

[17] *Böttigheimer*, Christoph: *Die eine Bibel und die vielen Kirchen.* Die Heilige Schrift im ökumenischen Verständnis. – Freiburg: Herder 2016. 389 S., geb. € 29,99 ISBN: 978–3–451–34166–3.

[18] Für eine ausführliche Würdigung und Zusammenfassung dieser Teile sei auf die Rezension von Martin Hailer in: *Theologische Literaturzeitung* 141 (2016), 1335–1337 verwiesen.

[19] Groupe des Dombes: *Für die Umkehr der Kirchen.* Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft, Frankfurt 1994.

[20] Gregor Maria Hoff: *Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz.* Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche, Innsbruck/Wien 2005 (Salzburger Theologische Studien, 25). Insbes. Peter Lengsfeld hat zuvor schon die Bedeutung von Identität in ökumenischen Prozessen herausgestellt, vgl. „Ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse – Die Kollusionstheorie", in: *Ökumenische Theologie.* Ein Arbeitsbuch, hg. v. Peter Lengsfeld, Stuttgart 1980, 36–67.

[21] *Dangel*, Silke: *Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse.* Analysen zum interkonfessionellen Diskurs des Christentums. – Berlin: De Gruyter 2013. 374 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 108), geb. € 109,95 ISBN: 978–3–11–034375–5.

[22] Vgl. Carolin Emcke: *Kollektive Identitäten.* Sozialphilosophische Grundlagen, Frankfurt/New York ²2010.

[23] „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche (Quellen zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre; Gemeinsame offizielle Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche; Anhang [Annex] zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung)", in: DwÜ. 3: 1990–2001, 419–442.

[24] Vgl. zu dieser Erklärung Abschnitt 3 in diesem Text.

fessionelle Gemeinschaften in ökumenischen Prozessen ihre Identität je neu konstituieren bzw. aktualisieren, indem die Angehörigen auf der Grundlage der theologischen Tradition, charakteristischer Handlungs- und Lebensweisen und Frömmigkeitspraktiken, sowie in der Annäherung oder Abgrenzung zum konfessionellen Gegenüber diese konfessionelle Identität durch Identifikation bestätigen oder nicht" (z. B. 311).

Mit der Diss. von Annegreth Schilling[25] zum „Boom" des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den 1960er- und 1970er-Jahren rücken noch ganz andere ökumenehermeneutische Fragestellungen in den Fokus, nämlich die verstärkte Notwendigkeit zur Theoriebildung, die bereits seit einigen Jahren vermehrt in der Ökumenik gefordert wird.[26] Es handelt sich um eine Arbeit an der Schnittstelle von historischer, kulturwissenschaftlicher und ökumenehermeneutischer Perspektive. Im Anschluss an Claudia Jahnel[27] reflektiert Schilling in dem ökumenehermeneutischen Teil ihrer Arbeit die Bedeutung transkultureller und postkolonialer Theoriebildung für die Ökumenik. Damit steht der seit den 1970er-Jahren in kulturwissenschaftlichen Studien in das Zentrum der Geistes- und Kulturwissenschaften gerückte Aspekt der Verflechtung und Interdependenz von Kulturen und Kontexten im Vordergrund.

Schilling kann mithilfe der theoretischen Reflexionen die Grundannahme ihrer Arbeit stützen, dass es sich bei der Entwicklung der lateinamerikanischen Positionen in der internationalen Ökumene nicht um einen einseitigen Prozess der Einflussnahme handelte, sondern um ein Wechselspiel zwischen den globalen Dialogen und der gesellschaftspolitischen und kirchlichen Situation in Lateinamerika. In diesem Wechselspiel wandelte sich der ÖRK in den 1960er- und 1970er-Jahren von einer „von westlichen Werten und westlicher Theologie geprägten Institution zu einer alle Teile der Welt repräsentierenden, professionell agierenden Organisation, in der die Kirchen der Dritten Welt zunehmend ihre Themen auf die Agenda setzten und damit die Ökumenische Bewegung nachhaltig veränderten" (245). Im I. und II. Teil der Untersuchung beleuchtet die Studie den Protestantismus und den zeitgeschichtlichen Kontext in Lateinamerika sowie die Anfänge der Beziehungen zwischen Lateinamerika und dem ÖRK. Mit den Wechselwirkungen zwischen ÖRK und lateinamerikanischem Protestantismus befasst sich der III. und zentrale Teil der Arbeit: Waren die Anfänge des lateinamerikanischen Einflusses im ÖRK ab den 1960er-Jahren noch stark von Konflikten um differierende sozialethische Konzepte bestimmt, etwa auch in der Arbeit des Ausschusses für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX), so mündete dies in den endgültigen Durchbruch des im Titel propagierten Booms des lateinamerikanischen Protestantismus. Hierzu beleuchtet die Vf.in v. a. die Mitarbeit von vier Lateinamerikanern (Leopoldo Niilus, Paulo Freire, Julio de Santa Ana, Emilio Castro) im Stab des ÖRK von 1969 bis 1975, die u. a. befreiungstheologische Akzente mitbrachten.

In einem IV. Untersuchungsschritt wertet die Vf.in die historisch-theologische Erfassung dieser Wechselwirkungen für die ökumenische Theoriebildung aus. Als Reflexionsrahmen dienen ihr dabei das Konzept der Transkulturalität (Wolfgang Welsch), das Kulturen als hybride, dynamische Einheiten fasst, sowie die postkoloniale Theoriebildung, die die Herrschafts- und Machtstrukturen zwischen Kulturen und Kontexten offenlegt und die Dominanz westlicher Kultur gegenüber nichtwestlichen Kontexten (Afrika, Asien, Lateinamerika) als Fortschreibung kolonialer Abhängigkeit kritisiert (19). Damit werden Leitthemen wie Identitätsbildung, Differenz, Verflechtung, Grenzüberschreitung und Hybridisierung sichtbar. Mit dem transkulturellen Ansatz erscheinen die ökumenische Bewegung, der Dialog und die Theologie im Anschluss an Jahnel als Kontaktzonen von Kulturen, des Aushandelns von Unterschieden und des transkulturellen Verkehrs. Hier stellen sich für Schilling jedoch Rückfragen, ob nicht sogar der Begriff der „Kultur" die Vorstellung einer geschlossenen Einheit perpetuiert und ob der Kulturbegriff überhaupt zum ÖRK passt, was den Begriff der „Transkontextualität" für die ökumenische Theoriebildung geeigneter erscheinen lässt: Unterschiedliche konfessionelle und kulturelle Identitäten und die theologischen Vorstellungen lassen sich unter dem Begriff „Kontext" zusammenfassen, sodass der ökumenische Dialog als transkontextuelle Begegnung bezeichnet werden kann (246). Der Begriff der „ökumenischen Transkontextualität" verweist für den Untersuchungsgegenstand der Arbeit auf die Verwobenheit, aber auch auf die Differenz und Vielfalt zwischen verschiedenen konfessionellen, kulturellen und theologischen Kontexten (247ff). Aus transkontextueller Perspektive kann es bei der Suche nach Einheit nicht um ein Streben nach Harmonie oder gar Homogenisierung und Universalität gehen, so die Vf.in, sondern um einen dynamischen und konfliktiven Aushandlungsprozess, der im „Zwischenraum" der Ökumene ausgetragen wird (271).

Weitere ökumenehermeneutisch spannende Fragen greift die Arbeit von Beate Bengard[28] zu Rezeption und Anerkennung in der ökumenischen Hermeneutik Paul Ricœurs im Spiegel aktueller Dialogprozesse auf, dessen ökumenische Leistungen bislang kaum gewürdigt wurden. Die Vf.in leistet mit ihrer Arbeit u. a. eine Skizze der aktuellen Debatten um das Verständnis von Rezeption, indem sie das von ihr sog. „kirchenrechtliche Rezeptionsverständnis", nach dem die ökumenischen Konsens- und Konvergenzdokumente an der Basis rezipiert werden müssten, neueren rezeptionsästhetischen Ansätzen gegenüberstellt (Kap. 2). Letztere sind im Gegensatz zu dem juristischen Rezeptionsbegriff in der Lage, auch informelle Rezeptionsprozesse zu erfassen, weil sie sich auch auf die Aktivitäten der Rezipient/inn/en konzentrieren. Ricœur stellt die vorherrschenden Rezeptionskonzepte auf den Kopf, indem er die konkrete ökumenische Aktion der Gläubigen den kirchenleitenden Beschlüssen vorordnet (18; 181). Im zwischenmenschlichen Kontakt geschieht nach ihm das für die Rezeption Entscheidende – da sich gegenseitiges Verstehen immer unter den Bedingungen der unhintergehbaren Alterität ereignet, wird vollständige Rezeption unmöglich. An ihre Stelle tritt die wechselseitige Anerkennung, die durch keine Rezeption überboten werden kann (316) und die „die Unterschiedlichkeit der Partner nicht aufhebt, sondern überbrückt" (177). Ökumenische Rezeption meint darum nicht die Rezeption von Texten, sondern das „Anerkennungs- und Versöhnungshandeln zwischen Menschen" (178) und impliziert einen Wandel der Identitäten:

> „Wenn sich die Dialogpartner in Offenheit und Vergebungsbereitschaft begegnen und sich in die Fähigkeit der Übersetzung ihrer konfessionellen Traditionen einüben, ist der Identitätswandel die Folge des Interpretationsprozesses der eigenen Glaubensexistenz unter dem Eindruck des Anderen. Die dabei erlebte Überbrückung der Fremdheit wird in Gesten der Vergebung und der Anerkennung symbolisch ausgedrückt. Von da aus vollzieht sich auch die Veränderung der kirchlichen Institutionen." (175)

In Ricœurs Konzept ist der Aufbau einer narrativen Identität von Kirchen ein theologisches Geschehen, sodass auch den ökumenischen Bestrebungen unter den Gläubigen eine theologische Dignität nicht abgesprochen werden kann (327).

Ricœur ist kritisch gegenüber dem Begriff der „Einheit", denn wenn Einheit die Priorität im Dialog darstellt, wird die Andersheit des Anderen schnell zum Ärgernis; die Alterität des Anderen sollte jedoch Dankbarkeit auslösen, weil sie eine Quelle der unausgesetzten Offenbarung darstellt (189). Dennoch soll es nicht bei einer Feststellung der Verschiedenheit und Unterschiede bleiben – stattdessen sollen diese in die ökumenische Einheit integriert werden, womit er nach Bengard einen Beitrag zum protestantischen Einheitsmodell der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" leistet, indem er die gegenseitige Anerkennung aller Glaubenden als Interpretationssubjekte einschließt. Anhaltspunkte für Ricœurs Annahmen zum Rezeptionsprozess sucht Bengard in drei ökumenischen Rezeptionsprozessen in Frankreich

[25] *Schilling*, Annegreth: *Revolution, Exil und Befreiung.* Der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den 1960er und 1970er Jahren. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016. 330 S. (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B: Darstellungen, 63), geb. € 65,00 ISBN: 978-3-525-55778-5.

[26] Vgl. z. B. Peter Staples: „Theory and Method in Ecumenical Science", in: *Ekumeniken och forsknigen.* Föreläsningar vid den Nordiska Forskarkursen „Teorier och Metoder Inom Forskning om Ekumenik" i Lund 1991, hg. v. Sigurd Bergmann, Uppsala 1992, 139–173, hier: 139; Dietrich Ritschl: *Theorie und Konkretion in der ökumenischen Theologie.* Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben?, Münster 2003 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 37), 36; Ulrich H. J. Körtner: *Wohin steuert die Ökumene?* Vom Konsens- zum Differenzmodell, Göttingen 2005, 26; Peter Scherle: „Zur Logik der Ökumene. Die Theologie im Feld innerchristlicher, interreligiöser und gesellschaftlicher Prozesse", in: *Profilierte Ökumene.* Bleibend Wichtiges und jetzt Dringliches, hg. v. Fernando Enns / Martin Hailer / Ulrike Link-Wieczorek, Frankfurt 2009 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 84), 48–75, hier: 59.

[27] Vgl. Claudia Jahnel: „Vernakulare Ökumene in transkultureller Einheit. Ökumenische Theologie nach dem Cultural Turn", in: *Interkulturelle Theologie.* Zeitschrift für Missionswissenschaft 34 (2008), 10–34.

[28] *Bengard*, Beate: *Rezeption und Anerkennung.* Die ökumenische Hermeneutik von Paul Ricœur im Spiegel aktueller Dialogprozesse in Frankreich. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 350 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 151), geb. € 90,00 ISBN: 978-3-525-56449-3.

(Kap. 4), in der *Leuenberger Konkordie*, in der sich 1973 Kirchen reformierter, lutherischer und unierter Tradition Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft gewährten, in der Communauté de Taizé und ihren ökumenischen Ansätzen, die bis dahin kaum systematisch untersucht wurden, und in den wichtigen Bemühungen der Groupe des Dombes. Die *Leuenberger Konkordie* als erfolgreicher ökumenischer Text zeigt jedoch auch den großen Nutzen offizieller Vereinbarungen und bietet damit eine Anfrage an Ricœurs Modell, der Gesten und Erfahrungen grundsätzlich für wichtiger erachtet als Texte (321). Die Vf.in stellt darum auch heraus, dass Ricœur keine vollständige Absage an die offizielle Ökumene oder die Konsensökumene forciert. Sie präsentiert im Anhang ihrer Arbeit zum ersten Mal in deutscher Übersetzung einen Vortrag Ricœurs zum Thema *Der ökumenische Dialog. Übersetzung und Vergebung*, der vorschlägt, dass man im offiziellen Dialog mit der Suche nach dem Lehrkonsens fortfahren möge, während zugleich die Gläubigen den Austausch über konfessionelle Sinnkonstellationen suchen und intensivieren sollen.

Die drei vorgestellten Studien zeigen gemeinsam, dass weder Kulturen noch Kontexte noch Identitäten noch Rezeptions- und Anerkennungsprozesse statisch, normierbar oder gar institutionell steuerbar sind. Ganz im Gegenteil: Sie sind dynamisch, immer im Wandel und stets von neuen Aushandlungsprozessen bestimmt. Nichttheologische Faktoren und die Menschen spielen in diesen Aushandlungsprozessen eine nicht zu unterschätzende Rolle. Diese Hinwendung zu Identitätsbildung, Kontexten, Akteuren und damit insgesamt zu neuen theoretischen Ansätzen, die mit einer starken Integration von Außenperspektiven aus anderen wissenschaftlichen Disziplinen einhergeht, markiert einen wichtigen Trend in der Ökumenischen Theologie.

3. Theologischer Dialog und Einheitsfragen im Kontext des Reformationsjubiläums

Brauchen wir dann noch die ganzen theologischen Bemühungen, wenn doch alles eigentlich auch oder zu einem Großteil kontextuell und kulturell bestimmt ist oder von den sog. nichttheologischen Faktoren[29] beeinflusst wird? Wenn es letztlich um die Anerkennung von Differenzen geht, weil keine Kirche der anderen ihr kirchliches Selbstverständnis überstülpen können wird? In Anlehnung an Magnus Striet kann festgehalten werden, dass die Zuwendung zu nichttheologischen oder kontextuellen Einflussfaktoren in der Ökumene nicht in ein Plädoyer gegen die Konsenssuche münden darf, denn dann blieben theologische Differenzen funktionalisierbar für eine Aufrechterhaltung der Spaltung.[30] So versuchen auch die in diesem Abschnitt vorgestellten Werke zu zeigen, dass die Differenzen eben keinen kirchentrennenden Charakter (mehr) haben. Dabei verorten die Vf. ihre Themen gezielt im Kontext des Reformationsgedenkens.[31]

Gerade das Reformationsjubiläum setzt offenkundig viele Emotionen frei, welche auch stärkere Berücksichtigung in ökumenisch-theologischen Reflexionen finden sollten. Allein die viel diskutierte Frage, ob man bei dem Datum ein Jubiläum feiert oder eines Ereignisses gedenkt, belegt diese Emotionalität. Auch um das Grundlagenpapier der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) unter dem Titel *Rechtfertigung und Freiheit*[32] war ein ökumenischer Disput entstanden, der v. a. auf eine Reaktion von Walter Kasper aufbaute, der sich enttäuscht zeigte, dass das Grundlagenpapier die GE nicht erwähnt.[33] Den Protestanten gebe das Jubiläum natürlich mehr Anlass zu Jubel, hält Volker Leppin fest: Es passe zu einer Ökumene der Profile, die Wolfgang Huber prominent vertrete, als Bewusstsein vom Eigenen, von dem, was Lutheranern und Reformierten und auch den Freikirchlern gemeinsam sei.[34] Die Katholiken hätten es da schwerer. Jedoch sind auch bereits im Kontext des Reformationsjubiläums von beiden Konfessionen erarbeitete Texte entstanden. Zu nennen sind hier *Vom Konflikt zur Gemeinschaft*[35] von der Lutherisch/Römisch-Katholischen Kommission für die Einheit und der Band *Reformation 1517–2017*[36] des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen.

Wenn es in ökumenisch-theologischen Arbeiten um den evangelisch-katholischen Dialog geht, ist die GE immer noch ein wichtiger Referenzpunkt, die 1999 von Vertretern des lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche unterzeichnet wurde und in der ein Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre festgehalten wird. Sie wurde zunächst ambivalent aufgenommen und viel diskutiert, wird jedoch heute mindestens im katholischen Raum meistens als ökumenischer Meilenstein wahrgenommen. Die Erfolgsstimmung zwischen evangelischer und katholischer Kirche wurde jedoch ein Jahr später durch die Veröffentlichung des Dokumentes *Dominus Iesus*[37] getrübt, in dem die katholische Kirche Stellung zu der Frage bezog, ob die Kirchen der Reformation tatsächlich als Kirchen im eigentlichen Verständnis bezeichnet werden können. Weiterhin ist seitens der katholischen Kirche nur die Rede von „kirchlichen Gemeinschaften". Im Kontext der Feierlichkeiten zum Gedenken der Reformation am 5.7.2017 in Wittenberg hat auch die Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen die GE unterzeichnet, nachdem sie 2006 auch schon vom Weltrat methodistischer Kirchen angenommen worden war.

Mit seinem Buch zum Thema *Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit?*[38] will Wolfgang Thönissen zeigen, dass der in der GE erzielte Grundkonsens tiefe Wurzeln hat. Die Kompilation verschiedener Aufsätze ist zudem im Kontext von *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* zu verorten, dem Text der offiziellen Dialogkommission, an dem der Vf. mitgewirkt hat. So wird bei Thönissen der Gedanke entfaltet, dass eine Ökumenische Theologie der Gerechtigkeit und Rechtfertigung kein kontroverstheologisches Unterscheidungs- und Abgrenzungsprogramm enthält, sondern ein theologisches und ökumenisches Programm einschließt:

> „das Christusbekenntnis nicht ohne das Bekenntnis zur Kirche und ihrer Einheit, die Gnade nicht ohne die vom Heiligen Geist inspirierten guten Werke, demnach Rechtfertigung nicht ohne Heiligung, die Heilige Schrift nicht ohne die Überlieferungsgemeinschaft der Kirche, sprich Tradition, der Glaube nicht ohne Liebe und Hoffnung." (212)

Anknüpfend an die GE zeigt der Vf. auf, dass die Rechtfertigungslehre die beiden Kirchen heute nicht mehr trennt, dass es aber auch historisch nicht notwendig zu der Trennung über die Frage der Rechtfertigung hätte kommen müssen, da die Reformatoren „den Boden katholischer Theologie nie verlassen" haben,

> „wenn sie auch einen konfessorischen, einen reformerischen Katholizismus vertreten haben. Die Wirkungen, die von diesen Reformbewegungen und ihren Forderungen ausgingen, sind Folge weiterer, über die theologische Ebene hinausgehender gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen und Veränderungen, die mit den Ausgangsbedingungen zusammenhängen, aber nicht zwingend aus ihnen hervorgehen müssen." (211f)

[29] Die sog. nichttheologischen Faktoren sind noch immer zu wenig in der Ökumenischen Theologie berücksichtigt, vgl. schon Lengsfeld: „Ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse – Die Kollusionstheorie" [Anm. 20]. Man kann jedoch die neuen Reflexionen zu den kontextuellen und kulturellen Einflüssen auf die Ökumene an die Stelle der Beschäftigung mit nichttheologischen Faktoren setzen.

[30] Magnus Striet: „Denkformgenese und -analyse in der Überlieferungsgeschichte des Glaubens. Theologisch-hermeneutische Überlegungen zum Begriff des differenzierten Konsenses", in: *Einheit – aber wie?* Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens", hg. v. Harding Meyer / Harald Wagner, Freiburg 2000 (Quaestiones disputatae, 184), 59–80, hier: 61.

[31] Die zahlreichen Neuerscheinungen zu Leben und Werk Martin Luthers aus Anlass des Reformationsjubiläums wurden bereits im Leitartikel von Markus Wriedt in dieser Zeitschrift ausführlich thematisiert, dessen Text auch einen Absatz zu ökumenischen Studien enthält und der im Jahr 2019 einen weiteren Rückblick auf Neuerscheinungen im Kontext des Reformationsjubiläums liefern wird, vgl. Markus Wriedt: „Neuerscheinungen zu Leben und Werk Martin Luthers aus Anlass des Reformationsjubiläums im Jahre 2017", in: *Theologische Revue* 113 (2017), 91–112.

[32] *Rechtfertigung und Freiheit.* 500 Jahre Reformation. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2014.

[33] *„Dogmatische Geschichtsdeutung".* Kurienkardinal Kasper kritisiert EKD-Papier zu Reformationsjubiläum, auf: www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/dogmatische-geschichtsdeutung (letzter Abruf: 28.7.2017).

[34] Volker Leppin: „2017 – Ökumenische Chance?", in: *Reformationsjubiläum 2017.* Christlicher Glaube in offener Gesellschaft. Lesebuch zur Tagung der EKD-Synode 2015, hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover 2015, 18–23, hier: 19.

[35] *Vom Konflikt zur Gemeinschaft.* Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch/Römisch-Katholischen Kommission für die Einheit, hg. v. Theo Dieter / Wolfgang Thönissen, Leipzig/Paderborn 2013.

[36] *Reformation 1517–2017.* Ökumenische Perspektiven, hg. v. Dorothea Sattler / Volker Leppin für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Göttingen/Freiburg 2014.

[37] Kongregation für die Glaubenslehre: „Erklärung ‚Dominus Iesus'. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche", Rom 2000, auf: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html (letzter Abruf: 28.7.2017).

[38] *Thönissen,* Wolfgang: *Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit?* Das ökumenische Ringen um die Rechtfertigung. – Paderborn/Leipzig: Bonifatius/Evangelische Verlagsanstalt 2016. 246 S., kt € 22,90 ISBN: 978–3–89710–673–4/978–3–374–04551–8.

So legten Martin Luther und Philipp Melanchthon etwa größten Wert darauf, dass die Entdeckung der Rechtfertigung des Menschen aus Gnade allein keinen Bruch mit der Tradition der Kirche darstellte (100). Luther wollte reformieren, nicht spalten (196). Und die Reformatoren beziehen sich auf eine Tradition der Bibelauslegung, die ihre Wurzeln in dem Orden hat, dem Martin Luther angehörte. Auch das Konzil von Trient hat nicht alle Reformforderungen verworfen, sondern nur einige – andere hat es aber auch rezipiert und so eine Erneuerung der katholischen Kirche eingeleitet (85). Jedoch bestimmten nicht die positiven Lehrbestimmungen von Trient in der Folge das Denken und das kirchliche Handeln, sondern die verurteilenden Kanones (87) – so entstand der Gegensatz bzw. entwickelten sich Identitäten in wechselseitiger Abgrenzung.

Auch die Monografie Peter Neuners[39] will die ökumenischen Potenziale der Reformation und bei Luther entfalten. Das ist nicht so einfach, denn Luther gilt als eher weniger tolerant, besitzt wenig „ökumenische" Eigenschaften oder Brückenbauer-Kompetenzen (16). Doch auch die These dieses Werkes ist, dass die überkommenen konfessionellen Kontroversen vor dem Hintergrund der Theologie Luthers ihre Kraft einbüßen, die Kirchen noch heute zu trennen (28). Neuner ist es darum wichtig, von heutigen Herausforderungen heraus auf Luther zu blicken und erzielte Verständigungen wieder präsent zu machen, wie das etwa auch in Werken wie *Harvesting the Fruits*[40] oder im bereits genannten Text *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* der Fall ist. Luther wurde von Anfang an verschieden verstanden, so Neuner; seine expressive und von spannungsreichen Formulierungen geprägte Sprache stand differierenden Interpretationen offen, was auch die verschiedenen bisherigen Reformationsjubiläen zeigen, die Neuner im ersten Teil des Bandes vorstellt, der sich auch der komplizierten und oft verschlungenen Wirkungsgeschichte Luthers zuwendet. Im zweiten Teil bringt der Vf. einen Überblick über die Probleme, die „nach traditioneller Vorstellung lutherische und katholische Kirche voneinander trennen" (Schrift, Kirchenverständnis, Amt, Papsttum, Sakramentenverständnis, Taufe, Herrenmahl und Ehe), wobei er stets Luthers Theologie und die katholische Perspektive hierzu vorstellt, und so zeigt, dass die damaligen Verwerfungen nicht weiter aufrechtzuerhalten sind. Er rundet sein Werk ab, indem er die gegenwärtigen Einheitsvorstellungen und Einigungsmöglichkeiten beleuchtet, wobei er sich dem sog. Rahner-Fries-Plan anschließt, sodass die Kirchen „schon jetzt Gemeinschaft aufnehmen oder zumindest die Bedingungen für ihre Einheit schaffen" können, „wenn sie dies ernsthaft wollen" (307).[41] Das schließt die von Fries und Rahner angezielte Anerkennung ein, „dass die Lehre und die Praxis des jeweiligen Partners nicht evangeliumswidrig sind und deshalb auch nicht verurteilt werden müssen" (306). Neuner plädiert dafür, das Verhältnis der beiden Kirchen insgesamt als differenzierten Konsens zu verstehen (322), der auf einem Grundkonsens basiert, der durch fortbestehende Differenzen nicht aufgehoben wird. Unterschiedliche Gestaltungen und Lehraussagen können als legitime Entfaltungen der einen christlichen Botschaft verstanden werden – was jedoch in der kirchlichen Praxis leider bislang wenig fruchtbar wurde, so Neuner (323).

Auch der kleine Band von Andreas Schmidt und Sven Grosse[42] schließt an *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* an und konzentriert sich auf die Reformation und das lutherisch-katholische Verhältnis. Der Band ist von der Idee getragen, dass die Trennungen nicht nur intellektueller oder institutioneller, sondern ganz entscheidend auch mentaler Art sind (13). Selbst auf der Ebene der Konsensgespräche braucht es Vertrauen, das wiederhergestellt werden muss. Ökumene besteht also nicht bloß aus theologischen Sachfragen (15), sondern die Konfliktdynamik spielt eine entscheidende Rolle. Was im Konfliktprozess an Positionen entstanden ist, ist zudem nicht unbedingt identisch mit den originären Anliegen der Konfliktparteien (17), womit der Band auch den Positionen von Thönissen und Neuner nahesteht. Der Band zeigt insbes. an der Begegnung von Kardinal Cajetan und Luther die Konfliktdynamik des Weges in die Trennung auf, „bei dem nicht nur unterschiedliche theologische Positionen, sondern das mangelnde Verständnis der Anliegen, mangelnde Kommunikation und persönliche Verletzungen eine große Rolle gespielt haben". Luthers wachsende Entfremdung vom Amt sei keine „notwendige Folge seiner ursprünglichen theologischen Erkenntnis", sondern müsste im Licht des Konfliktprozesses interpretiert werden (59). Damit wird ein zentraler Konflikt im Papstamt festgemacht – das wird von Schmidt aufgegriffen, der aus katholischer Perspektive fragt, ob dieser ursprüngliche Kern heute theologisch neu bewertet werden kann, um das Vertrauen wiederzugewinnen. Hier schließt er sich u.a. der Gruppe von Farfa Sabina[43] an, die einen solchen vertrauensbildenden Prozess bereits forderte. Das mündet in den Vorschlag, die anderen Kirchen mögen bei Entscheidungsfindungsprozessen in der katholischen Kirche beratend einbezogen werden. Anders als Neuner grenzt Schmidt sich jedoch mit wenigen Sätzen von Entwürfen wie dem Rahner-Fries-Plan ab (81), der eine sog. erkenntnistheoretische Toleranz forderte. Dem Vf. zufolge muss es jedoch eine Einheit im Glauben geben, sodass auch keine Lösung darüber erzielt werden kann, den Papst als „Sprecher der Christenheit" zu verstehen. Er müsste „– unter bestimmten Bedingungen der Ausgestaltung des Amtes – als theologisch angemessen beurteilt" werden und es bräuchte einen differenzierten Konsens in den wesentlichen Lehrfragen (84).

Damit verortet Schmidt das Problem nicht in dem Amtsanspruch des Papstes, sondern in der Amtsausübung, wie Grosse konstatiert (92), was keine Änderung der Strukturen zur Folge hätte, sondern nur einen anderen Umgang mit ihnen (94). Grosse fordert umgekehrt von der katholischen Kirche die Bereitschaft, sich in das ganz andere Kirchenverständnis der Kirchen der Reformation einzudenken, in dem die Kirche „ganz von der christlichen Existenz und ihrer von Gott geschenkten Mündigkeit ausgeht" (106). In einem solchen Verständnis muss erst Platz für das Bewusstsein geschaffen werden, dass der eigene Glaube auch von anderen repräsentiert werden kann. So ließen sich beide Kirchenauffassungen in eine „Konsonanz" bringen: „die hierarchische Auffassung, wenn man sie so realisiert, daß sie Mitsprache und Berücksichtigung der einzelnen Gliedkirchen und der einzelnen Gläubigen mit einschließt, und die protestantische Auffassung, welche alles auf die Beziehung zwischen Christus und dem durch ihn mündig gemachten einzelnen Gläubigen konzentriert", wobei dann protestantischerseits mit der eigenen Verbundenheit mit Christus auch eine Verbundenheit mit der Kirche in der Gesamtheit der Gläubigen einhergehen muss (104f).

An das Reformationsjubiläum schließt sich auch Hans-Georg Links Buch[44] thematisch an, setzt aber zugleich noch einen ganz anderen Akzent, weil er einen konziliaren Weg für die Kircheneinheit favorisiert.[45] Darum beginnt der Band mit Reflexionen zum Apostelkonzil der Alten Kirche, das sich in der „größten Krise des frühen Christentums" bewährt hat, „um die Wahrheit des Evangeliums und die Einheit der Kirche zu retten und zu stärken". Damit ist es Vorbild für heutige konziliare Gemeinschaft, weil es Gemeinschaftsfähigkeit ermöglicht hat (26). Heute gilt es Link zufolge nicht, das Reformationsjubiläum zu feiern, sondern vielmehr, die Reformation voranzubringen, die „unvollendet" geblieben ist, weil Luther eigentlich eine Reform an Haupt und Gliedern wollte und weil das von ihm geforderte Konzil zu seinen Lebzeiten nicht stattfand und in ökumenischem Licht betrachtet auch nie mehr stattfand. Der Vf. will also die konziliare Gemeinschaft, Konziliarität oder Synodalität neu in Erinnerung rufen. Darum beleuchtet er konziliare Ansätze im Protestantismus (Kap. II), die Versammlungen des ÖRK (Kap. III), der insgesamt konziliaren Charakter trage (125), die Wiederentdeckung der Konziliarität im Zweiten Vatikanischen Konzil (Kap. IV) und die orthodoxe Erneuerung auf dem Panorthodoxen Konzil von Kreta in 2016 (Kap. V).

In Kap. VI entfaltet er, was für ihn wesentlich an Formen, Themen und Herausforderungen zur Konziliarität gehört. Hier zeigt sich ins-

[39] *Neuner*, Peter: *Martin Luthers Reformation.* Eine katholische Würdigung. – Freiburg: Herder 2017. 343 S., geb. € 24,99 ISBN: 978–3–451–37691–7.

[40] Vgl. in deutscher Sprache Walter Kasper: *Die Früchte ernten.* Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog, Frankfurt 2011.

[41] Vgl. *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit.* Mit einer Bilanz zu „Zustimmung und Kritik" von Heinrich Fries, hg. v. Heinrich Fries / Karl Rahner, Freiburg 1985 (Quaestiones disputatae, 100, Sonderausgabe).

[42] *Schmidt,* Andreas / *Grosse,* Sven: *Die Rückgewinnung des Vertrauens.* Ökumene als Konfliktbewältigung. – St. Ottilien: EOS 2014. 114 S., kt € 9,95 ISBN: 978–3–8306–7670–6.

[43] Eine lutherisch-katholische Dialoggruppe von je sieben katholischen und lutherischen Theologen aus Skandinavien, Deutschland, Frankreich und Italien, vgl. Gruppe von Farfa Sabina: *Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt.* Lutherisch-katholische Annäherungen, Frankfurt 2010.

[44] *Link,* Hans-Georg: *Die un-vollendete Reformation.* Zur konziliaren Gemeinschaft der Kirchen. – Paderborn/Leipzig: Bonifatius/Evangelische Verlagsanstalt 2016. 311 S., kt € 22,90 ISBN: 978–3–89710–671–0/978–3–374–04282–1.

[45] Für einen Überblick über die verschiedenen Einheitsmodelle vgl. Jutta Koslowski: *Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion.* Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog, Münster 2008 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 52).

bes., dass Elemente von Konziliarität verschiedene Ebenen (nicht nur die kirchenübergreifende, sondern v. a. auch die gemeindliche und regionale Ebene) und d. h. ganz praktisch auch die Gläubigen als Akteure einschließt. Schließlich bietet der Band ganz konkrete Vorschläge, 1. für die Durchführung einer deutschen ökumenischen Provinzialsynode im Jahr 2021, die die Exkommunikation Luthers und die gegenseitigen Lehrverurteilungen verbindlich außer Kraft setzen möge, 2. für eine europäische konziliare Versammlung im Jahr 2030 zum gemeinsamen Glaubenszeugnis, die das Augsburger Bekenntnis von 1530 als gültigen Ausdruck des Glaubens offiziell anerkennen könnte, und 3. für ein Konzil der Versöhnung zwischen Ost- und Westkirche im Jahr 2054, das mit einer Begrenzung der primatialen Ansprüche einhergehen müsste. Ökumene und Ökumenische Theologie benötigen m. E. solche experimentellen Entwürfe in Form von ökumenischen Visionen statt stetiger Appelle zur Geduld und Kontinuität, damit ein durchaus kontroverser Diskurs entstehen kann. Im Grundsatz ist Ökumene immer ein Experiment, das schon vorwegnimmt, was es eigentlich erst als Ergebnis haben soll, wie in Anlehnung an Ernst Lange festgehalten werden kann.[46]

4. Kooperation, Kontakt und Kenntnis des Anderen – Auswertendes

Beispiele für eine solche experimentelle Vorwegnahme oder Antizipation des ökumenischen Ziels finden sich in ökumenischen Kooperationen vor Ort zuhauf. Kleinere Bände und Kompilationen für die Gemeindearbeit gibt es immer wieder, die jedoch in der Ökumenischen Theologie eher wenig Beachtung finden, obwohl sie sich als wahre Fundgruben auch für die theologische Reflexion erweisen können, wenn damit ernst gemacht wird, dass Kirche und Theologie von den Zeichen der Zeit lernen können, zu denen auch die Haltungen und Handlungen der Gläubigen zählen.[47] Exemplarisch sei hier auf die Initiative *Kirche²* verwiesen, eine Bewegung, die für konkrete ökumenische Begegnungen und die gemeinsame Suche nach einem Bild für die Kirche der Zukunft steht.[48] Ein 2015 entstandener Band mit dem programmatischen Titel *Gemeinsam stärker*[49] steht zwar nicht in direktem Zusammenhang mit *Kirche²*, zeugt aber im Sinne der Idee der Bewegung von der ökumenischen Zusammenarbeit in Wuppertal (ursprünglich eher evangelisch geprägt) und Bonn (ursprünglich eher katholisch geprägt), sodass v. a. die evangelisch-katholische Ökumene im Vordergrund steht, denn die Zusammenarbeit mit orthodoxen Kirchen oder gar pfingstlichen Kirchen kommt in dieser Region natürlich weniger vor (12). So versammelt der Band kurze Texte verschiedener Akteure und Vf. zu Krankenhausseelsorge, Telefonseelsorge, konfessionsverbindender Familie, Kulturkirchenarbeit, Stadtkirchentagen u. a., was von einer starken und selbstbewussten ökumenischen Praxis zeugt: „Alle Theorie bleibt Lippenbekenntnis, solange sie ihren Wahrheitsanspruch nicht in der Praxis erweist." (42)

Die von Johannes Oeldemann herausgegebene *Konfessionskunde*[50] bildet den ersten Band des neu aufgelegten *Handbuchs der Ökumene und Konfessionskunde.*[51] Bewusst stellt das Johann-Adam-Möhler-Institut die Konfessionskunde an den Anfang der noch nicht erschienenen weiteren Bände des neuen Handbuchs, „da ohne eine fundierte Kenntnis der Gesprächspartner" der ökumenische Dialog „auf tönernen Füßen" stehe, so Oeldemann (427), sodass auch die Konfessionskunde dazu ermuntern will, den Kontakt zu anderen Christ/inn/en zu suchen. Die Konfessionskunde setzt sich aus sieben Kap.n zu den verschiedenen Kirchen und Bewegungen zusammen, die in der Regel von einem Vertreter der eigenen Konfession vorgestellt werden, um ein möglichst authentisches Bild der Konfessionen zu gewinnen. Abgewichen wird hiervon jedoch bei den charismatischen Bewegungen, in deren vielfältige Strömungen *Hans Gasper* (Kap. 7) einführt. Die orthodoxe Kirche und die orientalisch-orthodoxen Kirchen werden gemeinsam von *Ioan Moga* (Kap. 2) präsentiert. Die katholische Kirche stellt *Johannes Oeldemann* (Kap. 1) selbst vor, die anglikanischen Kirchen *Paul Avis* (Kap. 3), die evangelischen Landeskirchen *Oliver Schuegraf* (Kap. 4), die altkonfessionellen Kirchen *Adrian Suter, Werner Klän* und *Gerrit Jan Beuker* (Kap. 5), die evangelischen Freikirchen *Markus Iff* (Kap. 6). Die Vf. gehen auch auf Konflikte innerhalb der Konfessionen ein; so macht Moga beispielsweise auf offene Fragen in der Sozial- und Bioethik hinsichtlich der Orthodoxie aufmerksam oder Avis unterschlägt die Spannungen im Anglikanismus nicht. Alle Beiträge gehen von der Gegenwartslage der jeweiligen Konfession aus, beschreiben kurz ihre Geschichte, präsentieren wesentliche Züge des Glaubens und prägende Elemente des kirchlichen Lebens und stellen das ökumenische Engagement der jeweiligen Konfession vor, sodass die Kenntnis der vielen verschiedenen Facetten der Kirchen und Bewegungen ermöglicht wird.

Zusammenfassend lässt sich hinsichtlich der hier ausgemachten Trends in der Ökumenischen Theologie festhalten, dass offenkundig neue Zugänge vorliegen, die starke Außenperspektiven einbeziehen, während es auch weiterhin die klassischen Zugänge gibt, die an herkömmlichen Identitätsbeschreibungen festhalten. Diese sind auch unverzichtbar, weil es – wie an der *Konfessionskunde* von Oeldemann ersichtlich wird – eine Ordnung, ein Bild braucht, sowohl für das konkrete ökumenische Engagement selbst als auch für die Reflexionen darüber. So ganz werden die konfessionellen Identitäten nicht weichen, da sie mit Denkstrukturen und Mentalitäten unaufhebbar verwoben sind. Die Beschäftigung mit konfessionellen Identitäten und den Konzepten dazu stellt jedoch insgesamt einen wichtigen Trend in der Ökumenischen Theologie dar. Aber auch die Zuwendung zu kontextuellen oder nichttheologischen Faktoren liefert der Ökumenischen Theologie wichtige Impulse. Dass dabei auch Konfliktdynamiken und emotionale Vorgänge eine zentrale Rolle spielen, zeigten einige der hier vorgestellten Arbeiten. Das weist zugleich auf die Notwendigkeit hin, den Trend zur Befassung mit den Akteuren ökumenischer Prozesse, ihren Haltungen und Handlungen in der Ökumenischen Theologie noch zu verstärken. Schließlich wirft das aber auch die Frage auf, welche Bedeutung der dialog- und konsensorientierten Ökumene vor dem Hintergrund all dieser Überlegungen noch beigemessen wird – und wie sich all das auf die Zielformulierungen für ökumenische Bemühungen auswirkt. Ganz entscheidend dabei ist, wie das jeweilige Selbstverständnis in den einzelnen Kirchen gefasst wird. Dialog wird demnach keineswegs überflüssig, erscheint aber nicht als das einzige Mittel für ökumenischen Fortschritt. Vieles verweist auf die Notwendigkeit wechselseitiger Anerkennung bei bleibenden Differenzen, wie sie in dem Konzept des differenzierten Konsenses möglich sind, das immer stärker in der Ökumenischen Theologie favorisiert wird.[52] Diese Form von Anerkennung schließt emotionale Vorgänge ein – nicht zuletzt das Vertrauen darauf, dass auch in den anderen Kirchen die wahre Kirche Jesu Christi zu finden sein kann.

[46] Vgl. Ernst Lange: *Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung?* Am Beispiel Löwen 1971: Menscheneinheit – Kircheneinheit, München ²1986, 268f.

[47] Vgl. hierfür den Ansatz von Christoph Theobald: „Heute ist der günstige Augenblick. Eine theologische Diagnose der Gegenwart", in: *Frei geben.* Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, hg. v. Reinhard Feiter / Hadwig Müller, Ostfildern ³2013. Es handelt sich zwar um einen Band mit pastoraltheologischen Impulsen, aber die ökumenischen Potenziale dieser Ansätze könnten auch der Ökumenischen Theologie wichtige Impulse liefern.

[48] Vgl. *Kirche².* Eine ökumenische Vision, hg. v. Philipp Elhaus / Christian Hennecke / Dirk Stelter / Dagmar Stoltmann-Lukas, Würzburg 2013.

[49] *Gemeinsam stärker.* Ökumenische Zukunft vor Ort, hg. v. Bruno Kurth / Joachim Gerhardt. – Paderborn: Bonifatius 2015. 116 S., kt € 12,90 ISBN: 978–3–89710–629–1.

[50] *Konfessionskunde,* hg. v. Johannes Oeldemann. – Paderborn/Leipzig: Bonifatius/Evangelische Verlagsanstalt 2015. 433 S. (Handbuch der Ökumene und Konfessionskunde, 1), brosch. € 26,90 ISBN: 978–3–89710–572–0/978–3–374–03803–9.

[51] Das bisherige *Handbuch der Ökumenik,* das auch vom Johann-Adam-Möhler-Institut verantwortet wurde, ist hinsichtlich des Standes der Ökumene nicht mehr aktuell, vgl. *Handbuch der Ökumenik,* I–III,2, hg. v. Hans Jörg Urban / Harald Wagner, Paderborn 1985–1987.

[52] Ein Trend, über den schon 2012 Wolfgang Thönissen in dieser Zeitschrift berichtete, vgl. „Aufbruch in ein neues Zeitalter der Kirche. Die Entwicklung des Ökumenismus nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil", in: *Theologische Revue* 108 (2012), 1–16, hier: 9.

Exegese / Bibelwissenschaft

The Cambridge Companion to the Hebrew Bible/Old Testament, hg. v. Stephen B. Chapman / Marvin A. Sweeney. – New York: Cambridge University Press 2016. (XVII) 525 S., pb. £ 21,99 ISBN: 978–0–521–70965–1

Mit *The Cambridge Companion to the Hebrew Bible/Old Testament* haben Stephen B. Chapman und Marvin A. Sweeney 2016 einen Begleiter zur Hebräischen Bibel/dem AT in der Reihe *Cambridge Companion*, die derzeit etwa 650 Einführungen zu bedeutenden Schriftstellern, Künstlern, Philosophen, Themen und Zeiträumen bietet, vorgelegt. Zum NT erschienen in dieser Reihe bereits 1998 ein *Companion to Biblical Interpretation* (John Barton), 2006 ein *Companion to St Paul* (James D.G. Dunn) und ein *Companion to the Gospels* (Stephen C. Barton). Der Kreis der beteiligten Vf./innen des Sammelbandes erstreckt sich auf nordamerikanische Prof.en unterschiedlicher Konfessions- und Religionszugehörigkeit.

Der Begleiter zum AT bietet neben einer Einführung (1–5) der Hg. 23 Beiträge, die in fünf Sektionen kategorisiert sind.

Der erste Teil ist mit „Text and Canon" überschrieben. *James C. VanderKam* widmet sich darin „Texts, titles, and translations" (9–27) und der Hg. *Stephen B. Chapman* erklärt „Collections, canons, and communities" (28–54).

Der zweite Teil steht unter dem Titel „Historical Background". *Kenton L. Sparks* betrachtet in seinem Beitrag „The ancient Near Eastern context" (57–85). *Brent A. Strawn* bietet unter der Überschrift „The history of Israelite religion" (86–107) einen religionsgeschichtlichen Beitrag. Zum Verhältnis von Hebräischer Bibel und Zeitgeschichte nimmt *Marc Zvi Brettler* im Beitrag „The Hebrew Bible and history" (108–125) Stellung.

„Methods and Approaches" sind die Themen des dritten Teils. *John J. Collins* bietet eine Einführung in „Historical-critical methods" (129–146). „Social science models" (147–162) werden von *Victor H. Matthews* vorgestellt und *Adele Berlin* behandelt „Literary approaches to the Hebrew Bible" (163–183).

Die vierte Sektion steht unter der Überschrift „Subcollections and Genres". Der Beitrag „The Pentateuch and Israelite law" (187–214) von *Thomas B. Dozeman* nimmt den ersten Teil der Bibel in den Blick, *Richard D. Nelson* dann „The former prophets and historiography" (215–232) und der Hg. *Marvin A. Sweeney* „The latter prophets and prophecy" (233–252). *William P. Brown* widmet sich „The Psalms and Hebrew poetry" (253–273) und *Samuel E. Balentine* „Wisdom" (274–291). Mit „Late historical books and rewritten history" (292–313) ist der Beitrag von *Ehud Ben Zvi* betitelt. *Lawrence M. Wills* behandelt unter der Überschrift „The biblical short story" (314–330) die Josephsgeschichte, die Bücher Ruth, Jona, Job, Daniel, Esther und Tobit. Der Beitrag von *Stephen L. Cook* beschäftigt sich mit „Apocalyptic writings" (331–348). Der abschließende Beitrag dieser Sektion von *Sharon Pace* stellt „Deuterocanonical/apocryphal books" (349–371) vor.

Der letzte Teil des Buches behandelt „Reception and Use". Die ersten drei Beiträge widmen sich jeweils der Rezeption und dem Gebrauch der Hebräischen Bibel/des AT in den drei monotheistischen Weltreligionen. So beschäftigt sich zunächst *Frederick E. Greenspahn* in seinem Beitrag mit „The Hebrew Bible in Judaism" (375–387), *R.W.L. Moberly* befasst sich daran anschließend mit „The Old Testament in Christianity" (388–406) und *Walid A. Saleh* mit „The Hebrew Bible in Islam" (407–425). „The Hebrew Bible in art and literature" (426–446) betrachtet *David Lyle Jeffrey. Nancy J. Duff* zeigt mit drei Beispielen unter der Überschrift „The Old Testament in public: the Ten Commandments, evolution, and Sabbath closing laws" (447–465) die öffentliche Rezeption des AT. Der letzte Beitrag des Bandes, den *John Goldingay* verfasst hat, steht unter der Überschrift „The theology of the Hebrew Bible/Old Testament" (466–482). Mit einem Stichwortregister (483–525) schließt der über 500 S. starke Band ab.

Jedem Beitrag sind die Anmerkungen als Endnoten angefügt. An das Ende ihrer Beiträge hat jede/r Vf./in noch eine Rubrik „Further reading" mit Literaturhinweisen in stark divergierendem Umfang gestellt.

Der Begleiter in das AT will eine prägnante Einführung in die hebräische Bibel bieten und einen aktuellen Schnappschuss der Forschung präsentieren. Er richtet sich an Studierende sowie Wissenschaftler/innen angrenzender Wissensgebiete. Laut Einführung (4) setzt das Buch keine Vorkenntnisse voraus und will gleichzeitig detaillierter als ein typisches Lehrbuch sein. Zumindest scheinen die Vf./innen – es sind bedauerlicherweise nur drei der 23 Beitragenden Frauen – die Kenntnis der einzelnen biblischen Bücher vorauszusetzen, da es – wenn überhaupt – nur knappe Hinweise auf den jeweiligen Inhalt der atl. Bücher gibt. Inhalts- und Gliederungsübersichten wären für einen solchen Begleiter sehr wünschenswert und für die intendierte Zielgruppe hilfreich gewesen. Vielleicht wäre es auch sinnvoll gewesen, wenn die Hg. der Reihe ebenso wie für die ntl. Bücher auch mehrere Begleiter für die einzelnen Teile des AT vorgesehen hätten. So hätte sicherlich auch Raum für eine detailliertere Darstellung der einzelnen Bücher der hebräischen Bibel ermöglicht werden können.

Dass die Vf./innen deutschsprachige Literatur rezipieren, ist erfreulich. So stellt beispielsweise Stephen B. Chapman in seinem Beitrag unter Verweis auf den münsterschen Alttestamentler Erich Zenger (1939–2010) auch die Bezeichnung „Erstes Testament" vor und diskutiert diese. In den Endnoten vieler Beiträge finden sich gelegentlich deutsche Titel, in der Rubrik „Further reading" hingegen nicht, sondern allenfalls englische Übersetzungen deutscher Werke.

Es ist lobend hervorzuheben, dass die Beiträge hier und da auch die Wissenschafts- und Forschungsgeschichte in den Blick nehmen und somit Genese und zeitgeschichtlichen Kontext der jeweiligen exegetischen Thesen, Methoden und Zugänge erläutern.

Zu begrüßen wäre es, wenn z.B. auch postkoloniale und feministische Exegese mit eigenen Beiträgen vertreten wären. John Collins verweist zwar in seinem Beitrag zu historisch-kritischen Methoden als aktuelle Entwicklungen (133–135) z.B. unter Zitation von Elisabeth Schüssler Fiorenza auf feministische Zugänge sowie postkoloniale Perspektiven, was aber keine selbständigen Beiträge ersetzen kann.

Es lässt sich darüber streiten, ob es bei einem solchen Begleiter eines Bibelstellen- oder Quellenregister bedurft hätte. Positiv hervorzuheben ist jedenfalls der umfangreiche Index, der die einzelnen Verweise der Stichworteinträge vielfach noch einmal thematisch systematisiert.

Für den englischsprachigen Raum, besonders für Nordamerika wird das *Companion* sicher seinem Anliegen gerecht. Im deutschsprachigen Raum stehen Studierenden der Theologie, die zu Beginn des Studiums vielfach lieber in ihrer Muttersprache lesen, sowie Wissenschaftler/inne/n angrenzender Wissenschaftsgebiete aber bereits sehr empfehlenswerte Einführungen in das AT zur Verfügung wie z.B. die *Einleitung in das Alte Testament*, hg. v. Erich Zenger / Christian Frevel, Stuttgart ^{9}2016 (Kohlhammer Studienbücher Theologie, 1,1) oder der gerade erschienene Sammelband *Die Welt der Hebräischen Bibel.* Umfeld – Inhalte – Grundthemen, hg. v. Walter Dietrich, Stuttgart 2017. Einen Überblick über die Vielfalt hermeneutischer Entwürfe bietet das ca. 90 Beiträge umfassende *Handbuch der Bibelhermeneutiken.* Von Origenes bis zur Gegenwart, hg. v. Oda Wischmeyer, Berlin 2016.

Münster Ludger Hiepel

Kang, Chol-Gu: **Behemot und Leviathan**. Studien zur Komposition und Theologie von Hiob 38,1–42,6. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017. (XIII) 361 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 149), geb. € 59,00 ISBN: 978–3–7887–3053–6

Die Gottesreden bilden dramaturgisch und theologisch den Höhepunkt des Hiobbuchs. Dabei stellen die Hiob zumeist in Frageform vorgelegten Ausführungen Gottes zur Schöpfung und Erhaltung der Welt aufgrund ihrer philologischen Schwierigkeiten sowie ihrer literar- und traditionsgeschichtlichen Komplexität eine besondere exegetische Herausforderung dar. Die auf den ersten Blick fehlende Bezugnahme auf Hiobs Infragestellung der göttlichen Gerechtigkeit und auf die Suche nach Grund und Ziel seines Leidens, die Mischung von mythischen und naturkundlichen Beschreibungen, die kompositionelle und tendenzielle Asymmetrie zwischen den Tierminiaturen in der ersten großen Gottesrede (38,38–39,30) und den breiten Schilderungen des Behemot und des Leviathan in der zweiten großen Gottesrede (40,15–41,26), die kurze Gottesrede in 40,1–2 sowie die zwei knappen Antworten Hiobs in 40,3–5 und 42,1–6 haben bereits in der Exegese des 19. Jh.s zur Annahme einer sukzessiven Fortschreibung geführt. Den literarkritischen Bestreitungen der Ursprünglichkeit einzelner Passagen, zumal der Ausführungen zum Behemot und Leviathan, sind seit dem frühen 20. Jh. Vorschläge gefolgt, die Gottesreden insgesamt als sekundär zu betrachten und die Hiobdichtung mit einer kurzen Notiz der Theophanie schließen zu lassen. Nicht weniger vielfältig als die seither entwickelten literargeschichtlichen Modelle sind die in der Forschung vorgeschlagenen Deutungen der Gottesreden. Die Palette der Interpretationen reicht von der Annahme, sie leisteten einen substantiellen Beitrag zum „Hiobproblem" und zur Theologie des AT insgesamt, bis hin zur These, sie karikierten das atl. Gottesverständnis und propagierten die Absage an den persönlichen Gott.

Die hier vorzustellende Studie, eine im Wintersemester 2013/14 an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen abgeschlossene Diss., beansprucht, die Bedeutung der Gottesreden für das Hiobbuch neu herauszuarbeiten. Dabei kommt der Vf. zu dem Ergebnis, dass die Gottesreden Hiob eine echte, wenn auch in dieser Form nicht erwartete Antwort geben: In der ersten Rede stelle Gott seinen menschliches Verstehen übersteigenden Weltplan dar, mittels dessen er die Welt eingerichtet habe und bewahre; in der zweiten Rede führe Gott Hiob am Beispiel der von ihm geschaffenen und gebändigten chaotischen Tiere, dem Behemot („Nilpferd") und dem Leviathan („Krokodil"), seine gerechte

Herrschaft vor. Im Anschluss an J. Ebach[1] versteht Chol-Gu Kang die erste Gottesrede als Antwort auf Hiobs Bestreitung der göttlichen Schöpfermacht in der Eingangsklage in Kap. 3 und die zweite Gottesrede als Antwort auf Hiobs radikalen Vorwurf an Gott in Kap. 9, die Erde sei in die Hand des Bösen gegeben. So würden im Verlauf der Gottesreden Hiobs Welt-, Gottes- und Menschenbild grundlegend korrigiert. Gegen Hiobs Überzeugung sei 1. die Welt auch in ihrer Ambivalenz stabil und von Gott bewahrt, 2. Gott auch in seiner Macht, Freiheit und Transzendenz ein persönlicher Gott und 3. der Mensch zwar nicht Mittelpunkt der Schöpfung, aber von Gott mit Würde begabt.

Basis dieser zutreffenden, aber nicht neuen Beschreibungen ist der masoretische Text (MT), den K. „unter der Voraussetzung des abgeschlossenen Kanons" betrachtet (18). Der Versuch einer literargeschichtlichen Analyse wird nicht unternommen; die Leistungsfähigkeit einer redaktionsgeschichtlichen Betrachtung bleibt unberücksichtigt. Das ist angesichts der richtigen Beobachtung K.s, dass sich im Hiobbuch eine Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Theologien zeigt, bedauerlich. Nicht nur an dieser Stelle ist die Studie nicht auf der Höhe der gegenwärtigen Forschung, in der gerade die Frage nach den sich im Hiobbuch spiegelnde Schriftdiskursen in ihren literarischen und theologiegeschichtlichen Kontexten eine zentrale Rolle spielt. Methodische und forschungsgeschichtliche Mängel weisen bereits die Übersetzung und die ausführliche Textkritik auf. Einige Passagen der Septuaginta (LXX) sind falsch übersetzt (u. a. 38, 36), zudem wird diese – wie auch das aus Qumran bekannte, im 2./1. Jh. v. Chr. angefertigte Hiobtargum (11QTgJob) – anachronistisch als Bearbeitung des MT angesehen. Zwischen dem Old Greek und dem von Origenes auf der Basis der Übersetzung von Theodotion hergestellten „kirchlichen Text" der Hiob-LXX wird nicht sauber unterschieden. Die Lücken, die sich im Old Greek und in 11QTgJob gegenüber dem MT finden (z. B. 39,13–18; 40,1–2), werden nicht literargeschichtlich ausgewertet. Bei der Übersetzung einzelner Leitwörter und stehender Wendungen der Gottesreden fällt die fehlende Konkordanz in der Übersetzung auf. Aus der sich an diesen Teil anschließenden Kompositionsanalyse ist hervorzuheben, dass der Vf. die ganz kurze Gottesrede in 40,1–2 trotz ihrer eigenen Überschrift als Abschluss der ersten Gottesrede versteht und aus der Hiobantwort in 40,3–5 herausliest, weshalb eine weitere Rede Gottes nötig ist: Hiob solle nicht nur zum Schweigen gebracht werden, sondern zu einer neuen Erkenntnis kommen. Eine solche vermittle die zweite Gottesrede, wie sich in Hiobs Schlussantwort zeige, in der dieser konstatiere: „Darum liegt mir nichts mehr daran (*'æm'as*) und ich bin umgestimmt (*niḥamtî*) auf Staub und Asche." (42,6) Die Interpretation beruht in beiden Fällen der umstrittenen Übersetzungen von *mā'as* und *nāḥam* (*Nifal*) auf bekannten Vorschlägen von I. Willi-Plein[2].

Den Hauptteil der Studie machen die Textanalyse, daran anschließend die Gattungs- und Traditionskritik und die Nachzeichnung der Kosmologie, Theologie und Anthropologie der Gottesreden aus. Dabei wird aufgezeigt, wie in den Gottesreden Themen der Hiobreden aufgenommen und transformiert werden. Zutreffend wird damit der enge literarische und theologische Zusammenhang der Reden Gottes und Hiobs aufgewiesen und begründet, weshalb Hiob am Ende getröstet ist (42,6). Im Hintergrund dieser Ausführungen stehen 1. ältere Untersuchungen zur Mischung von Gattungen aus Weisheit, Recht und Kult, nicht aber neuere formgeschichtliche und intertextuelle Arbeiten von J. E. Hartley[3], K. Dell[4], F. R. Magdalene[5] und W. Kynes[6], 2. Studien zum ikonographischen Hintergrund von O. Keel[7] und zum Mythos im Hiobbuch von G. Fuchs[8] sowie 3. viele (wichtige) Veröffentlichungen von B. Janowski zur Anthropologie im AT.

Die vom Vf. vorgetragene Deutung der letzten Rede Gottes (42,7f) bleibt diffus, da er das Schlüsselwort *n^{e}kônāh* einmal mit „richtig" übersetzt, Hiob dementsprechend gegenüber den Freunden in angemessener Weise geredet habe, ein anderes Mal mit „Richtiges", demzufolge der Inhalt der Rede Hiobs durch Gott ins Recht gesetzt würde. Bei der Interpretation des umstritten *'elaj* (42,7) schließt sich K. einem Vorschlag von M. Oeming[9] an, wonach Hiob im Gegensatz zu den Freunden richtig *zu* (nicht über) Gott geredet habe. Wie sich dieses Verständnis zu dem Rat des Eliphas, Hiob möge sich *an* Gott wenden (5,8), verhält, wird nicht diskutiert. Dass durch die Gottesreden Hiobs Menschenwürde *wieder*hergestellt werde, wird im Text nicht gesagt; auch nicht, dass Hiob nach den Gottesreden *wieder* der Knecht (*'æbæd*) Jahwes wird (318f). Durch die Gottesreden wird vielmehr gezeigt, dass Hiob entgegen seiner Klage (19,9) auch *in* seinem Leiden Würde hat. Von einem Entzug des Titels *'æbæd* wird im Hiobbuch nicht gesprochen. Gerade wenn man das Buch in seiner hebräischen „Endgestalt" liest, bleibt Hiob durchgehend der Gottesknecht. Dass Hiob schließlich Gott als barmherzig (293, 319) und „in weiblicher Fürsorge" (288) erfährt, ist so kaum am Text der Gottesreden selbst abzulesen, in denen bezeichnenderweise weder die Wurzeln *ḥnn* und *rḥm* noch das Wort *ḥæsæd* verwendet werden. Von der Gnade und Huld Gottes sprechen ausdrücklich nur die Elihureden (33,24; 37,13).

Der Studie sind eine Übersicht zur Verwendung von Tierbegriffen im gesamten Hiobbuch (vgl. die zahlreichen Studien von P. Riede; die einschlägige Monographie von F. Schmitz-Kahmen[10] scheint der Vf. nicht zu kennen), Kurzreferate zur Ikonographie des Sonnengottes, zum „Herrn der Tiere" und zum Bildhintergrund von Behemot und Leviathan beigegeben. Alles in allem zeigt K.s Arbeit, dass und wie die Gottesreden thematisch und motivisch als eine Antwort auf die Fragen Hiobs gelesen werden können. Einen eigenständigen, weiterführenden Beitrag zur Forschung leistet das nachlässig redigierte Buch nicht.

Berlin Markus Witte

Lanzinger, Daniel: **Ein „unerträgliches philologisches Possenspiel"?** Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016. 378 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 112), geb. € 100,00 ISBN: 978–3–525–59370–7

Lange Zeit schien es so, als hätte die moderne Bibelwissenschaft die Allegorese als Auslegungsmethode ein für alle Mal überwunden. Um als Wissenschaft ernst genommen zu werden, hatte die Exegese historisch zu sein, weil sie nur als solche auch ihre kritische Funktion erfüllte. Dabei blieb die praktische Bibelhermeneutik in Predigt, Schule und Katechese auch dort, wo sie historisch informiert war, über weite Strecken allegorisch. Mit dem Erstarken der rezeptionsästhetischen Perspektive und dem Wiederaufleben der kanonischen Bibellektüre wurde die Allegorese schließlich auch in der wissenschaftlichen Exegese hoffähig. Totgesagte leben länger, was in diesem Fall einen einfachen Grund hat: Die Allegorese reagiert auf ein Problem, das allen textbasierten Traditionen innewohnt und bisher keine einfachere Lösung gefunden hat. Das Problem besteht darin, die jeweilige Praxis und Lehre einer Überlieferungsgemeinschaft aus ihren autoritativen Texten begründen zu müssen, obwohl diese zu den fraglichen Themen vielleicht etwas anderes oder gar nichts sagen. Nun hat die Überlieferungsgemeinschaft der Kirche in unseren Breiten einen rasanten Bedeutungsverlust erlitten. Umso lauter wird die Frage nach der Relevanz der biblischen Traditionen für unsere moderne Kultur und Gesellschaft. Da die alten Texte auf heutige Fragen häufig keine oder verstörende Antworten geben, werden sie dann entweder allegorisch oder gar nicht mehr gelesen.

Die aktuellen Kontroversen um eine angemessene Hermeneutik und Methode der Schriftauslegung blendet Daniel Lanzinger in seiner von Martin Ebner in Bonn betreuten Diss. fast vollständig aus und leistet gerade dadurch einen grundlegenden Beitrag dazu. Denn so

[1] J. Ebach: *Streiten mit Gott.* Hiob. 2 Bände, Neukirchen-Vluyn 1996/^{2}2004 (Kleine Biblische Bibliothek).

[2] I. Willi-Plein: „Hiobs Widerruf?'. Eine Untersuchung der Wurzel נחם und ihrer erzähltechnischen Funktion im Hiobbuch [1983]", in: *Sprache als Schlüssel.* Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, hg. v. Michael Pietsch / Tilmann Präckel, Neukirchen-Vluyn 2002, 130–145.

[3] J. E. Hartley: *The Book of Job*, Grand Rapids 1988 (The new international commentary on the Old Testament).

[4] K. Dell: *The Book of Job as Sceptical Literature*, Berlin 1991 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 191).

[5] F. R. Magdalene: *On the Scales of Righteousness.* Neo-Babylonian Trial Law and the Book of Job, Providence 2007 (Brown Judaic Studies, 348).

[6] W. Kynes: *My Psalm Has Turned into Weeping.* Job's Dialogue with the Psalms, Berlin 2012 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 437).

[7] O. Keel: *Jahwes Entgegnung an Ijob.* Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst, Göttingen 1978 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 121).

[8] G. Fuchs: *Mythos und Hiobdichtung.* Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen, Stuttgart 1993.

[9] M. Oeming: *„Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob' (Hi 42,7).* Gottes Schlußwort als Schlüssel zur Interpretation des Hiobbuchs und als kritische Anfrage an die moderne Theologie", in: *Evangelische Theologie* 60 (2000), 95–108.

[10] F. Schmitz-Kahmen: *Geschöpfe Gottes unter der Obhut des Menschen.* Die Wertung der Tiere im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1997.

gelingt ihm ein vorurteilsfreier Zugriff auf das Phänomen der Allegorese an ihrem historischen Ort bei Paulus und seinen Zeitgenossen, ohne anachronistische Maßstäbe anzulegen. Nur am Anfang und am Schluss kommt mit Friedrich Nietzsche ein brillanter Kritiker der christlichen Allegorese zu Wort. Weshalb das „unerhörte philologische Possenspiel" (Nietzsche; 13) bei L. im Titel als „unerträgliches philologisches Possenspiel" firmiert, erschließt sich dem Rez.en nicht, zumal L. am Ende auf Nietzsches Wortlaut zurückkommt: „Was ist nun zum Vorwurf Nietzsches zu sagen, die Allegorese sei ein ‚unerhörte[s] philologische[s] Possenspiel'? Man wird wohl sagen müssen: Ja, sie ist ein Possenspiel. Das ausgeklügelte System von methodische Objektivität insinuierenden Auslegungsstrategien kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass es am Ende doch das gewünschte Ergebnis des Auslegers ist, das über das genaue Verfahren der Auslegung entscheidet. Das hat Nietzsche scharfsichtig erkannt. Allerdings: Dieses Possenspiel ist keineswegs ein unerhörtes. Im Gegenteil: Es ist ein Spiel, das sich in der Antike großer Beliebtheit erfreute." (315)

Dieses Ergebnis wird durch die Anlage der Studie gedeckt. Aus einem knappen Forschungsüberblick zieht L. Konsequenzen für den Fortgang seiner Untersuchung (16–41): „Es ist nicht der Anspruch dieser Arbeit, eine Geschichte der Allegorese zu schreiben, sondern lediglich, die Praxis der Allegorese in dem für die ntl. Exegese relevanten Zeitfenster (d. h. ca. 50 v. Chr.–120 n. Chr.) zu untersuchen." (34) Die dazugehörige Theorie skizziert L. vorab anhand der teils nur fragmentarisch erhaltenen Rhetorikhandbücher aus jener Zeit: Philodem, Tryphon, Demetrius, Papyrus Derveni, Cicero und Quintilian (42–51). Damit untermauert er auch seinen Grundsatz, der quellensprachlichen Terminologie den Vorrang vor der wissenschaftssprachlichen einzuräumen (41). Anschließend wird die Praxis der Allegorese in ausgewählten Texten der einschlägigen Autoren eingehend untersucht; im Einzelnen sind dies: Heraklit, *Quaestiones Homericae*; Plutarch, *De Iside et Osiride*; Philon, *De Abrahamo*; aus Qumran der Habakuk-Pescher und die Damaskusschrift (52–186). Auf dieser Grundlage zieht L. „Zwischenbilanz" (187–193) und kommt zu folgender Definition von Allegorese: „Allegorese liegt dann vor, wenn ein Autor eine von ihm als autoritativ akzeptierte Quelle referiert (d. h. unter Hinweis auf die Anführung eines Fremdtextes zitiert oder paraphrasiert), aus dieser Quelle einzelne Elemente herausgreift und diesen eine Bedeutung zuschreibt, die von derjenigen des normalen Sprachgebrauchs abweicht, dabei annimmt, dass die von ihm vorgeschlagene Bedeutung eine vom Urheber der Quelle intendierte ist, und schließlich die Plausibilität seiner Deutung durch Aufzeigen einer Ähnlichkeit zwischen dieser und ihrer Entsprechung in der Quelle begründet." (193.309)

Mit dieser Definition im Rücken wendet sich L. den authentischen Paulusbriefen zu und identifiziert vier Abschnitte mit allegorischer Schriftauslegung (1 Kor 9,8–12a; 10,1–14; Gal 3,16; 4,21–31), die nun ihrerseits einer gründlichen Exegese im Blick auf die paulinische Praxis der Allegorese unterzogen werden (200–293). Als „Grenzfälle" bzw. „benachbarte Phänomene" werden anschließend noch Röm 5,12–21; 10,6–8; 1 Kor 5,6–8; 2 Kor 3,12–18 in ihrer rhetorischen Funktion kurz beschrieben (294–308). Zum Abschluss werden die Ergebnisse zusammengefasst (315; s. o.) und „Impulse für weiterführende Studien" gegeben, die sich etwa mit der paulinischen Schriftauslegung insgesamt oder mit der Allegorese in den Deutero- und Tritopaulinen befassen müssten (308–319).

L. überzeugt mit seiner Arbeit auf der ganzen Linie. Beim Vergleich der paulinischen mit zeitgenössischen Texten widersteht er jener weit verbreiteten „Parallelomanie", die dazu führt, „dass die Vergleichstexte, wenn sie nur als eine Art Steinbruch benutzt werden, nicht in ihrem je spezifischen literarischen, philosophischen oder theologischen Profil gewürdigt werden können" (39). Stattdessen lässt L. den außerbiblischen wie den biblischen Texten dieselbe Gründlichkeit angedeihen. Das erfordert eine kluge Beschränkung auf exemplarische Texte, die gleichwohl repräsentativ sind: „Da es angesichts der Fülle des Quellenmaterials nicht möglich ist, den Optionen ‚Forschen in die Breite' und ‚Forschen in die Tiefe' gleichermaßen gerecht zu werden, ohne ein mehrbändiges Kompendium zu verfassen, fiel die Entscheidung zu Gunsten der Tiefe, d. h. der detaillierten Einzelanalyse ausgewählter Texte." (34) Diesen Satz möchte man als Empfehlung all jenen ins Stammbuch schreiben, die meinen, in der ntl. Exegese gäbe es nach zweitausend Jahren nichts mehr zu holen. Wer anfängt, die außerbiblischen Texte genauso gründlich zu lesen wie sein NT, dem geht seiner Lebtage die Arbeit nicht aus.

Von den sachlichen Ergebnissen ist eines hervorzuheben, das geeignet ist, L.s Arbeit in die Forschungsgeschichte zur antiken Allegorese einzuschreiben: Er verwirft die grundsätzliche Unterscheidung zwischen literarischer Allegorese und geschichtlicher Typologie, die wesentlich auf Leonhard Goppelt zurückgeht. Nach L.s Dafürhalten beruht sie „auf der neuzeitlichen Überbetonung einer Dichotomie von ‚Text' und ‚Ereignis'" (278). Statt von „Typologie" spricht L. lieber von „paradigmatischer Allegorese", für die charakteristisch sei, „dass zwar die auszulegende Erzählung als ganze ihre ‚geschichtliche' Dimension bzw. ihren Literalsinn behält, aber dennoch einzelne Erzählelemente allegorisch-substitutiv ausgelegt werden, um die paradigmatische Funktion der Hauptaktanten zu verdeutlichen." (278) Wo Paulus die Begriffe „τύπος" oder „τυπικῶς" verwendet (1 Kor 10,6.11), tut er als Schriftausleger nichts völlig anderes als dort, wo er von „ἀλληγορούμενα" spricht (Gal 4,24). An dieser Erkenntnis kommt künftig niemand mehr vorbei.

Eine andere Einsicht tritt hinzu, die L. nicht bezweckt und deshalb umso deutlicher zutage fördert: Allegorese ist bewusste Eisegese, die gezielt in den Text hineinliest, was dort nicht steht und deshalb auf dem Wege der Exegese auch nicht herausgeholt werden kann. Wer heute für die Wiederbelebung der Allegorese streitet, sollte sich darüber im Klaren sein.

Tübingen Wilfried Eisele

Theobald, Michael: **Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen**. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2016. 428 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 229), pb. € 38,00 ISBN: 978–3–460–03294–1

Das zu rezensierende Buch leistet mit exegetischen und historischen Untersuchungen einen Beitrag zur Beantwortung der Frage nach dem „kanonische[n] ‚Paulus'-Bild" (373). Historisch gewendet lässt sich diese Forschungsfrage in etwa so formulieren: Welches Verständnis der paulinischen Theologie setzt sich im Zuge der ntl. Kanonbildung durch und welche Rolle spielen dabei die Pastoralbriefe? Der Vf. verbindet diese Themenstellung zudem mit dem eher assoziativen Begriff der „Israel-Vergessenheit" (18f). Er bezeichnet damit einen Prozess, der ein „ent-judaisiertes Paulusbild" und die „heidenchristlich[e] Profilierung" der Kirche hervorgebracht habe (357f).

Es ist sinnvoll, zunächst einen Überblick über den Argumentationsgang der umfangreichen Studie zu geben: Auf Vorüberlegungen zum „erinnerten Paulus" (Kap. 2) und zu den „methodischen Grundentscheiden" (Kap. 3) folgt in den Kap.n 4 bis 9 die Klärung der historischen und philologischen Fragen zur Entwicklung des Paulusbildes. Zur historischen Verortung der Pastoralbriefe wird dann ein neuer Vorschlag unterbreitet (Kap. 10). Hermeneutische Reflexionen zum für die heutige Theologie maßgeblichen Paulusbild schließen den Band ab (Kap. 11).

Da der Stand der Forschung es nicht erlaube, alle exegetischen Überlegungen, die in der Untersuchung vorausgesetzt werden, erschöpfend zu beantworten, werden nach einer gut informierten Problemskizze (21–33) in Kap. 3 „methodische Grundentscheide" vorgestellt: Die Pastoralbriefe bilden ein Dreiercorpus in der Reihenfolge Tit, 1 Tim und 2 Tim. Dieses sei mindestens eine Generation nach Paulus und ohne Kenntnis der Apg, aber auf Basis einer Paulusbriefsammlung verfasst worden (35–59). Daraus ergeben sich die Leitfragen des Buches (59f), die sich wie folgt zusammenfassen lassen: Warum wird die Jerusalem-Orientierung des authentischen Paulus übergangen? Und: Wie sind die Geschichte der Paulusbriefsammlung und das durch diese unter Mitwirkung der Pastoralbriefe geformte Paulusbild zu rekonstruieren?

Kap. 4 (61–115) untersucht die intertextuellen Bezüge zwischen den Pastoralbriefen und dem Römerbrief. Die Vorarbeiten von Lohfink und Weiser werden ausgewertet und die Anzahl der Bezüge sowohl erweitert als auch im Rahmen der Deutekategorie der „Israel-Vergessenheit" interpretiert. Der Römerbrief und mit ihm Rom als der fiktive Abfassungsort des 2 Tim spielten eine „überragende Rolle" für die Pastoralbriefe (114).

Kap. 5 (117–156) befasst sich mit der „Rom-Fokussierung" der Pastoralbriefe, in denen bekanntlich das paulinische Reiseziel „Spanien" (Röm 15,24.28) übergangen wird. Der Vf. interpretiert 2 Tim 4,16–18 – eine Aussage, die traditionell als Beleg für eine erste Freilassung des Paulus und eine darauf folgende Spanienmission gedeutet wird – als Hinweis auf zwei Phasen einer Gerichtsverhandlung. Rom sei demnach Ziel und Endstation des Paulus-Itinerars der Pastoralbriefe. Das unpaulinische Jerusalem-Schweigen und die Rom-Zentrierung der Pastoralbriefe sprechen dafür, dass diese nur eine „Kurzform" des Römerbriefs gekannt hätten (156).

Kap. 6 (157–212) wendet sich nun wieder der Paulusbriefsammlung zu, in die sich die Pastoralbriefe durch Referenzen „eingeschrieben" hätten (157). Zu deren Umfang gehörten mit Ausnahme der Thessalonicherbriefe die unumstrittenen Paulusbriefe sowie die Deuteropaulinen (172). Aus dieser Sammlung entwickelten die Pastoralbriefe ihr Itinerar wie auch ihre erzählte Welt. Ausführlich zeichnet der Vf. die Lektüre nach, die diese rekonstruierte Paulusbriefsammlung durch den Autor der Pastoralbriefe erfahren haben könnte. Röm 15f und die Apg habe er nicht gekannt. Dies sei die textgeschichtliche Ursache für die Israel-Vergessenheit der Pastoralbriefe (212).

In Kap. 7 (213–244) wird diese für die Pastoralbriefe vorausgesetzte hypothetische Paulusbriefsammlung historisch mit einer bestimmten Entwicklungsstufe der Paulusbriefsammlungen, nämlich einer prämarkionitischen Sammlung, in der der Röm vermutlich „durch einen mechanischen Defekt" auch nur als 14-Kapitelbrief vorgelegen habe, zusammengeführt (224). Die Folgen des Wegfalls von Röm 15 beschreibt der Vf. mit den Worten: „Der jüdische Apostel wurde auf Grund verschiedener Faktoren unter der Hand in einen ‚Apostel der Heiden' verwandelt." (243)

Kap. 8 (245–331) diskutiert v. a. die Ignatianen und deren notorisch umstrittenen Abfassungsverhältnisse. Im Ergebnis spreche vieles für die Kenntnis der Pastoralbriefe durch den Polykarpbrief, der wiederum durch die Ergänzungen von Aussagen zu den Ignatiusbriefen deren „raffinierte[n] Fälschung" ermöglicht habe (323). Für die Abfassung der Pastoralbriefe sei demnach am ehesten an das „zweite Viertel des 2. Jh." zu denken (331).

Nachdem in Kap. 9 (333–348) festgestellt wird, dass auch die apokryphen Paulusakten dem Rom-orientierten Paulusbild der Pastoralbriefe nahestünden und sie womöglich die gleiche Paulusbriefsammlung mit „der schon diagnostizierten Israel-Vergessenheit" genutzt hätten (347), fasst Kap. 10 (349–372) die historischen Ergebnisse noch einmal zusammen: Eine Paulusbriefsammlung, die nur Röm 1–14 enthalten habe und unabhängig von der Apg rezipiert worden sei, habe die Israel-Vergessenheit der Pastoralbriefe bewirkt und deren Mitwirkung an einer „heidenchristlichen Profilierung" der Kirche befördert (358). Schließlich werden noch die Wirkungen der Pastoralbriefe auf die Stellung der Frau in der Kirche, die als „Ausschluss und Integration" zugleich zu verstehen sei (352), und auf das Amtsverständnis, speziell das Monepiskopat, erörtert. Das Schlusskap. (373–389) weitet die ohnehin komplexe Fragestellung noch einmal auf eine kritische Würdigung der kanonischen Lektüre der Schrift aus. Die Exegese sollte die historische Dimension der biblischen Schriften herausarbeiten, ohne aber deren theologische Ansprüche zu übergehen, während eine kanonische bzw. theologische Lektüre deren Situationsgebundenheit zu berücksichtigen habe.

Die detailreiche und doch zugleich auf die Grundlinien der historischen Entwicklung konzentrierte Studie ist ein großer Gewinn für die Diskussion um die Paulusrezeption. Es gelingt ihr, Einzelbeobachtungen an den Pastoralbriefen mit den großen Fragen der Kanonbildung im ersten und zweiten Jh. in ein Gesamtbild zu integrieren, in dem exegetische und historische Argumente die Basis bilden und durch das doch weitere theologische Zusammenhänge erschlossen werden. Selbstverständlich lassen sich an jedem einzelnen Argumentationsschritt auch gegenläufige Gesichtspunkte stark machen: Ist der Nachweis, dass die Pastoralbriefe Röm 15 nicht kannten, wirklich ausreichend geführt, wenn auf die Gegenprobe verzichtet wird? So wäre auf der Basis der verwendeten intertextuellen Kriterien durchaus auch in Erwägung zu ziehen, ob nicht die von Paulus in Röm 15,30–32 thematisierte Lebensgefahr – exegetisch: die Verwendung von ῥύομαι in Röm 15,31 – auf die in 2 Tim vorausgesetzte Situation, speziell auf die Aussage in 4,17f, eingewirkt hat (vgl. 127f). Ist die These, die Unkenntnis von Röm 15 habe die Israel-Vergessenheit bewirkt, überzeugend, wo doch gerade dieses Kap. immer wieder die Stellung der nichtjüdischen Völker und die Aktivitäten der heidenchristlichen Gemeinden positiv, Judäa hingegen als feindliches Gebiet negativ darstellt? Und: Muss man eine Israel-Vergessenheit diagnostizieren, wenn das frühe Christentum Paulus als Apostel der Nichtjuden versteht, wo dieser das doch selbst immer wieder hervorhebt (Gal 1,16; 2,8; Röm 11,13; 15,16)? Die Diskussion um diese wie weitere Fragen, etwa nach dem Verhältnis der Pastoralbriefe zu den Deuteropaulinen oder nach der Authentizität der Ignatiusbriefe, wird sicher weitergehen. Dem Vf. ist aber uneingeschränkt dafür zu danken, dass er mit seiner umfassenden Studie sowohl methodische wie historische Grund- und Detailfragen, aber auch theologische und hermeneutische Zugänge zu diesem großen Thema der ntl. Wissenschaft und Theologie kundig erschlossen und eine eigene sorgfältig begründete These vorgelegt hat.

Marburg Lukas Bormann

Theobald, Florian: **Teufel, Tod und Trauer**. Der Satan im Johannesevangelium und seine Vorgeschichte. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 323 S., geb. € 89,99 ISBN: 978-3-525-59367-7

Zwei Teile machen im Wesentlichen dieses Buch aus, die nur lose miteinander verbunden sind, aber nicht disharmonieren: Eine „Geschichte der Teufelsvorstellung von ihren Anfängen bis zum Neuen Testament" (25–147) und eine Abhandlung über den Teufel im Johannesevangelium (148–287).

Florian Theobalds Geschichte der Teufelsvorstellung richtet sich hauptsächlich gegen die Darstellung Henry A. Kellys (*Satan*. A Biography, Cambridge 2006), der den Teufel sowohl im antiken Judentum als auch im Christentum vor dem zweiten Jh. als eine von Gott abhängige Gestalt sah, eine Art himmlischer Staatsanwalt, von den Juden und Christen nicht wirklich geschätzt, aber kein kosmischer Outlaw oder Gegner Gottes, was sich erst im Christentum des zweiten Jh.s geändert habe, das so zu einer Art neo-zarathustrischen Religion geworden sei (15–16). Th. sieht demgegenüber schon früh dualistische Elemente sowohl in der frühjüdischen als auch der frühchristlichen Satanologie; im Hinblick auf mehrere Texte ist bei ihm vom Teufel als Widersacher Gottes die Rede – S. 63 (Qumran); 64–67 (Sapientia Salomonis); 80–82 (Test Hiobs); 84–86 (Bilderreden des 1 Henoch). Er sieht in der frühjüdischen Satanologie zwei Traditionslinien ineinanderlaufen, einmal die Satans-Tradition, die den Teufel ursprünglich als einen Agenten Gottes imaginiert, und dann die herkömmlich anders geartete Belial-Überlieferung: Belial ist von Haus aus eine mit dem Chaos, der Unterwelt, dem Antikosmisch-Widergöttlichen assoziierte Macht (34–35; 63–64); für einige Texte (etwa die Sektenrolle vor der Einfügung der Zwei-Geister-Lehre) konstatiert Th. (wie auch Kelly) eine unpersönliche Rede von Belial (54–55). Ein dualistisches Moment sieht er in der *Vita Adae et Evae*, wo er eine Hybris des Teufels gegen Gott und damit den Teufel als Gottes Widersacher sieht, weil der Teufel sich gegen die von Gott gewollte kosmische Vorrangstellung des Menschen wende (71–73). Eine Frühdatierung des Luzifermythos, die der Frühdatierung einer dualistischen Satanologie entgegenkäme, da in ihm ein Hybrismotiv hervortritt (der Teufel will – Basistext ist Jes 14,12 – seinen Thron neben den Thron Gottes setzen), lehnt Th. aber ab – im Einklang mit rezenter Forschung (Kelly, Dochhorn, Vollenweider) (vgl. 67–79 passim). Ein Spezifikum der traditionsgeschichtlichen Arbeit bei Th. besteht in der Hervorhebung des v. a. mit Überlieferungen vom eschatologischen Teufelsfall zusammenhängenden Motivs der Traurigkeit (λύπη; *tristitia*): Mit dem Teufel wird Traurigkeit beseitigt und tritt Freude an deren Stelle (4Q 177, X,8–10; Apc Mos 39; Ass Mos 10; Test Jud 25,3–5) (241–254). Mit Traurigkeit sieht er den Teufel auch in 2 Kor 2,5–11 assoziiert (99–105).

Dieses Motiv erhält eine entscheidende Bedeutung für Th.s Arbeit am Johannesevangelium. Hier ist die Teufelsgestalt durchweg mit Erzählungen vom Leiden Jesu verbunden, sodass sein Buch auch als Beitrag zur Interpretation der johanneischen Passionsüberlieferung gelesen werden kann. Charakteristisch für die dortige Rolle des Teufels erscheint Th. zufolge, dass einerseits mit dem Ostergeschehen eine kosmische Entmachtung des Teufels verbunden ist (so interpretiert er das ἐκβληθήσεται ἔξω in Joh 12,31), andererseits aber der Teufel immer noch gegen die Jünger vorgehen kann. Der kosmischen Entmachtung müsse bei Johannes eine anthropologisch-individuelle folgen, und diese geschehe im Wirken des Geistes (279–280). Wesentliche Einwirkungen des Teufels aber sind für Th. psychologischer Natur: Die Traurigkeit (λύπη) der Jünger angesichts von Jesu Tod, die durch die Begegnung mit dem Auferstandenen zur Freude wird (Joh 16,6.20–22), ist seiner Johannesinterpretation zufolge etwas wesentlich Satanisches, desgleichen die Bestürzung, für Th. Todesfurcht, die Jesus angesichts seines Leidens überkommt (Joh 12,27).

Ich halte es für eine Stärke von Th.s Buch, dass er die Bedeutung der λύπη-Motivik für die Satanologie hervorgehoben hat. Gerade bei den johanneischen Texten frage ich mich aber, ob nicht deutlicher hätte differenziert werden müssen zwischen einem als satanisch interpretierten Affekt λύπη (vgl. die nicht immer überzeugenden Belege auf 238–239) und einer λύπη, die durch satanische Aktionen ausgelöst wird, aber an sich nicht satanisch ist. So hatte ich die Trauer der Jünger um Jesu Tod im Johannesevangelium (16,6.20–22) immer verstanden, vielleicht etwas voreingenommen, weil ich es vernünftig finde, wenn man um einen Menschen trauert, wie sich das auch immer zu (mir fremden) Apathie-Idealen verhält.

Differenzierungsbedarf sehe ich ebenso im Hinblick auf die Begrifflichkeit, mit denen Th. das Verhältnis zwischen Gott und Teufel in seinen Texten beschreibt. Speziell der Terminus „Widersacher Gottes" ist mir viel zu unpräzise. Ich finde ihn auch sonst in der exegetischen Literatur, der jetzt meine Kritik gelten soll (mehr als Th., der sich immerhin positioniert, also weiß, was er tut). Nicht gerade selten erscheint der „Widersacher Gottes" in der Fachliteratur schlichtweg als Antonym, das man wohl praktisch findet, weil man nicht immer „Teufel" schreiben will, und das ohne weiteres durch „der Leibhaftige" zu ersetzen wäre (dann tut es doch, das wäre weniger irreführend!). Ich ärgere mich über diese Terminologie inzwischen fast noch mehr als über den Teufel selber; sie ist bestens geeignet, eine feingliedrige, vielleicht auch fragile, inkonzinne satanologische Aussagestruktur in Texten mit einem wetterfesten Lack zu überziehen, der keinerlei Formen mehr erkennen lässt, bewirkt also in etwa das Gegenteil von Exegese.

Was ist denn eigentlich ein „Widersacher Gottes"? Jemand, der mit Gott ernsthaft um die Macht konkurriert? Das würde passen; ich sehe solche Strukturen aber allenfalls in zarathustrischen Texten, etwa in *Vendidad* 22, wo Ahura Mazda von Angra Mainyu mit Krankheiten überzogen wird. Oder soll ich schon von einem Widersacher Gottes reden, wenn der Teufel etwas will (mehr sein als der Mensch in Vit Ad 11–17), was Gott so nicht will (der dort den Menschen als den kosmischen Vizeregenten bestimmt). Dann wäre doch so gut wie jeder Mensch ein Widersacher Gottes! Viel klarer ist der Teufel in Vit Ad 11–17 ein Widersacher des Menschen; als solcher wird er dann auch in der Quelle bezeichnet (Adam nennt ihn in Vit Ad [lat] 17 *adversarius meus*). Nicht Gott ist in des Teufels Fokus, sondern der Mensch. Das Gleiche liegt vor, wenn der Teufel in Vit Ad 44 / Apc Mos 15ff auf eigene Rechnung handelt – bei der Verführung der Schlange, Evas und Adams. Auch hier hat der Teufel nicht Gott im Visier, er will vielmehr etwas Böses gegen den Menschen erreichen (Vit Ad 44 / Apc Mos 16,3). Wir haben es hier mit einer nondeterministischen Verortung bösen Handelns in einem monotheistischen System zu tun, das später bei Kirchenschriftstellern eine Parallele finden wird, die das Böse mit dem freien Willen assoziieren (vgl. Dochhorn in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 109 [2012], 31–33), wobei sich erst allmählich auch ein theomachisches Moment in der Darstellung des Teufels entwickelt,

mit dem dieser indes wohl eher Empörer als Widersacher im Sinne eines Gott-Teufel-Dualismus ist (er hat nicht den Hauch einer Chance gegen Gott) (vgl. ebd. 33–34).

In summa: Wir brauchen eine Terminologie, die unterschiedliche Gott-Teufel-Konstellationen differenziert beschreibt, die nicht überall einen Gott-Teufel dekretiert und umgekehrt wirklich existierende Antagonismen überblendet (Teufel – Mensch; Teufel – Michael; Teufel – Christus qua Mensch etc.). Für diese exegetisch äußert relevante Aufgabe ist Interesse an systematisch-theologischen Fragestellungen vonnöten; keineswegs immer sind Exegese und Systematische Theologie natürliche Feinde.

Durham Jan Dochhorn

Judaistik / Biblische Zeitgeschichte

Gruen, Erich S.: **The Construct of Identity in Hellenistic Judaism**. Essays on Early Jewish Literature and History. – Berlin: De Gruyter 2016. (XIV) 574 S. (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies, 29), geb. € 129,95 ISBN: 978–3–11–037302–8

Den Hg.n ist zu danken, dass sie die vorliegende Sammlung von Beiträgen, die Erich S. Gruen seit 1993 veröffentlicht hat, in die Reihe *Deuterocanonical and Cognate Literature Studies* aufgenommen haben. Damit ist zu hoffen, dass der Band eine möglichst breite Leserschaft finden wird. Dem Vorwort von Martin Goodman kann man nur zustimmen, wenn er bemerkt: „When a classicist like Erich Gruen turns his gaze onto this material he sees quite different issues from those noted by New Testament scholars, let alone those who start from the rabbinic traditions." (2) Diese Beschreibung trifft den Kern dessen, was die Beiträge so lesenswert macht.

Die Beiträge sind fortlaufend durchnummeriert. Der Band ist thematisch in vier große Abschnitte gegliedert, denen „General Reflections" (5–75) vorangestellt sind. Zwei Beiträge („1. Cultural Fictions and Cultural Identity", 7–20 und „2. Hellenistic Judaism", 21–75) führen in das Thema ein. Zur Konstruktion von Identitäten in der hellenistischen Welt bemerkt G.: „These diverse and miscellaneous examples share a common theme. In the heterogeneous society of the Hellenistic world, peoples strove to articulate their special qualities with reference to the dominant culture, but without succumbing to it. Indeed, it was precisely the ability to accommodate to that culture that supplied the tools whereby to express a distinct identity." (20) Die Auseinandersetzung zwischen Juden und ihrer Umwelt auf der literarischen Ebene beschreibt G. dann mit Bezug auf Joseph und Aseneth folgendermaßen: „This novel, therefore, fits a pattern that can be discerned again and again. Jews appropriated a genre familiar in the Hellenic cultural world, crossed conventional boundaries, underscored commonalties, but reiterated the special eminence they claimed for themselves." (33)

Der erste große Themenkreis beschäftigt sich mit jüdischer Identität („Jewish Identity and Greco-Roman Culture", 77–166). Jüdische Legenden werden in ihren hellenistischen Kontext eingeordnet („3. Fact and Fiction: Jewish Legends in a Hellenistic Context", 79–94). Die Konstruktion ethnischer Verbindungen wird untersucht („4. Kinship Relations and Jewish Identity", 95–111). Der Vf. geht in diesem Abschnitt ferner der Frage nach den Grenzen zwischen jüdischer Identität und hellenistischer Welt nach („5. Hellenism and Judaism: Fluid Boundaries", 113–131). Auch die unterschiedlichen Akzentuierungen bei der philosophischen Argumentation werden thematisiert („6. Jews and Greeks as Philosophers: A Challenge to Otherness", 133–152). Die angeblichen ethnischen Beziehungen zwischen Juden und Spartanern haben einen eigenen Abschnitt verdient und bekommen („7. The Purported Jewish–Spartan Affiliation", 153–166). Der zweite Themenkreis gilt dem Blick auf den jeweils anderen („Reciprocal Perspectives", 167–280). Als erstes wird dargelegt, wie aus jüdischer Sicht griechische Kultur und Ethnizität gedeutet wird („8. Jewish Perspectives on Greek Culture and Ethnicity", 169–196). Es schließt sich das theologisch besonders spannende Kap. an, das die unterschiedlichen Deutungen der Exodusgeschichte beleuchtet („9. The Use and Abuse of the Exodus Story", 197–227). Die Darstellung der Perser durch die Juden ist ebenfalls Teil dieses Abschnitts („10. Persia Through the Jewish Looking-Glass", 229–244). Das Aufeinandertreffen der Konstruktion jüdischer und griechischer Identität bei Flavius Josephus schließt sich an („11. Greeks and Jews: Mutual Misperceptions in Josephus' *Contra Apionem*", 245–263). Die bekannten Ausführungen des Tacitus über die Juden gehören inhaltlich sehr eng zu dem vorangehenden Kap. („12. Tacitus and the Defamation of the Jews", 265–280). Ein dritter großer Themenkreis ist die jüdische Existenz in einer nichtjüdischen Umwelt („Jewish Experience in a Pagan World", 281–409). Die Diasporaerfahrung („13. Diaspora and Homeland", 283–312) und die damit verbundenen Erfahrungen von Ausgrenzung und Verfolgung gehören zu diesem Themenkreis („14. Was There Judeophobia in Classical Antiquity?", 313–332 und „15. Hellenism and Persecution: Antiochus IV and the Jews", 333–357). Der jüdische Tempel in Memphis, der im zweiten vorchristlichen Jh. unter Onias gebaut wurde, ist ebenfalls Teil dieses Abschnitts („16. The Origins and Objectives of Onias' Temple", 359–382). Dieser Tempel ist besonders wichtig, da er, wie der Vf. dankenswerterweise ausdrücklich betont, *nach* der Kultzentralisation in Jerusalem gebaut wurde: „A question arises immediately. The strong Biblical pronouncement about worship of the Lord at a single site and the prohibition of ritual ceremonies elsewhere would seem to deny legitimacy to religious centers outside the Temple in Jerusalem. On the face of it, Onias' house of worship was schismatic, a breakaway cult, and a challenge to the authorities in Palestine." (359) Er kommt dann mit guten Gründen zu folgendem Ergebnis: „The Jewish sanctuary in Egypt was a reinforcement, not a rival, of Jerusalem." (382) Einmal mehr zeigt sich der besondere Wert dieses Werks für theologische Bibliotheken und Leser: Dieser späte Tempel wird im theologischen Diskurs fast nie erwähnt. Zwei unterschiedliche Aspekte des Verhältnisses zur römischen Zentralgewalt werden in den folgenden Abschnitten diskutiert („17. Herod, Rome, and the Diaspora", 383–395 und „18. Caligula, The Imperial Cult, and Philo's *Legatio*", 397–409). Der letzte Themenkreis widmet sich literarischen Konstruktionen („Jewish Literary Constructs", 411–503). Hier wird der Aristeasbrief („19. The *Letter of Aristeas* and the Cultural Context of the Septuagint", 413–436) ebenso behandelt wie die Verwendung biblischer Motive durch Artapanus („20. The Twisted Tales of Artapanus: Biblical Rewritings as Novelistic Narrative", 437–450). Das sibyllinische Orakel wird in diesem Abschnitt behandelt („21. Jews, Greeks, and Romans in the Third Sibylline Oracle", 451–471). Der Vf. beschreibt die Identität der jüdischen Sibylle so: „The Sibyl's origins precede even Babel. She thus asserts a universal heritage, embodying Hebrew traditions and later subsuming the authority of the Erythraean Sibyl, most venerated of the Hellenic prophetesses. Jewish identity stands in the forefront here. The keepers of the faith who had also absorbed pagan learning, literature, and legends claimed a place in both worlds but held firm to their core." (471) Ein Abschnitt zu Pseudo-Philo („22. Subversive Elements in Pseudo-Philo", 473–485) und einer zum Verhältnis von jüdischer Literatur zur zweiten Sophistik („23. Jewish Literature and the Second Sophistic", 487–503) schließen den Band ab. Es folgen die üblichen Indizes und Verzeichnisse: Abkürzungen, 505–511; Literaturverzeichnis, 512–541; Sach-, Personen- und Schlagwortindex, 542–549; Quellenverzeichnis, 551–574).

Der Vf. schafft es, einen neuen Blick auf bekannte Quellen zu werfen, aber auch eher unbekannte Quellen zu erschließen. Aus den einzelnen, oftmals an (aus theologischer Sicht) entlegenen Orten veröffentlichten Beiträgen wird durch die Zusammenstellung ein faszinierendes Werk, dessen Lektüre zu fesseln vermag, auch wenn an einigen Stellen Redundanzen festzustellen sind, die jedoch der Entstehungsgeschichte geschuldet sind. Dieses Werk darf in keiner wissenschaftlichen theologischen Bibliothek fehlen.

Wien Hans Förster

Tiwald, Markus: **Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums**. Ein Studienbuch. – Stuttgart: Kohlhammer 2016. 367 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 208), kt € 60,00 ISBN: 978–3–17–030922–7

Markus Tiwald ist ein ausgewiesener Kenner zu Fragen der Tora im NT und hat u. a. zahlreiche bedeutsame Arbeiten zu Paulus und zur Logienquelle vorgelegt. Er bringt damit hervorragende Voraussetzungen für die Bearbeitung des sowohl anspruchsvollen wie auch kontroversen Themas mit. Nur noch selten werden in den ntl. und religionsgeschichtlichen Fachdiskursen Christentum und Judentum des 1. Jh.s so direkt einander gegenübergestellt wie im gewählten Titel. Der Vf. ist sich dessen bewusst und möchte zeigen, „wie eng das frühe Christentum mit dem Judentum verbunden war, und warum sich die Wege irgendwann trotzdem trennten" (22). Er geht dabei von „der starken Pluriformität im damaligen Judentum" aus (24).

Das erste Kap. befasst sich mit den Begriffen „Frühjudentum" und „Urchristentum" (25–51). Es wird knapp angedeutet, dass der Begriff „Frühjudentum" eine Periodisierung der Geschichte des Judentums suggeriert, die nicht unumstritten ist. Die Begriffsdiskussion führt zur Frage nach der Trennung von Christentum und Judentum. Der Vf. rechnet mit einer weitgehenden Vielfalt und Offenheit des Judentums, innerhalb dessen und zu dem sich die „Christen" sehr unterschiedlich positionierten. Letzterer Begriff wird wiederum eher traditionell christologisch definiert. Er sei dort angemessen, wo „Jesus als der von Gott durch das Osterereignis legitimierte Messias (‚Christos') angesehen wird" (50).

Das zweite Kap. wendet sich der „Geschichte des Frühjudentums" zu (53–115). Es handelt sich um eine Skizze, die mit dem babylonischen Exil einsetzt und mit dem Beginn des rabbinischen Judentums endet. Die Ausführungen beruhen überwiegend auf einer kritischen Sichtung der Fachliteratur (53, Anm. 1). Es ist unvermeidlich, dass in einem solchen Überblick kontroverse Themen wie z. B. die Frage, ob sich Jerusalem als Polis verstanden hat, nicht eingehend diskutiert werden können (60). Bisweilen kommt dabei aber doch mancher beiläufig erläuterte Sachverhalt zu kurz, z. B. die Erklärung des Begriffs „Chanukka" (64) oder das Verhältnis der Bezeichnungen „Makkabäer" und „Hasmonäer" zueinander (68).

Die Darstellung der „Gruppierungen des Frühjudentums" in Kap. drei beginnt mit den drei Schulen, die Josephus nennt: Sadduzäer, Essener, Pharisäer, wendet sich dann weiteren Gruppierungen und Ausprägungen des antiken Judentums wie den Samaritanern und dem Diasporajudentum zu, um schließlich unter dieser Überschrift auch Jesus, den Täufer sowie die Jesusbewegung und selbst die „Urchristen" mit zu behandeln (117–236).

Dieses wichtigste und umfangreichste Kap. des Buches führt kenntnisreich in kontroverse Fragestellungen ein, wirkt aber etwas unein-

heitlich, da auch eine Art ntl. Zeitgeschichte und eine Quellenkunde des Schrifttums der Zeit integriert sind. Diese Darstellungsweise macht manche Zusammenhänge deutlicher, führt aber auch zu Überschneidungen und Ungleichgewichten, da die einzelnen Sachverhalte unterschiedlich tief bearbeitet, d. h. z. T. aus den Quellen, z. T. aus der Spezial- oder gar Überblicksliteratur entwickelt werden.

Das vierte Kap. „Soziopolitische und sozioreligiöse Vernetzungen im Frühjudentum Palästinas" (237–256) enthält anregende Erörterungen zur sozialgeschichtlichen Verortung der verschiedenen religiösen Gruppierungen. Manche Ausführung provoziert zu Widerspruch, etwa einige zu pauschal geratene Anachronismen zum Verhältnis der historischen Zeloten zu den heutigen Islamisten und des Imperium Romanum zur Weltmacht USA der Gegenwart (248f). Auch die einseitige Ableitung der jüdischen Apokalyptik aus gesellschaftlichen Widersprüchen überzeugt weniger, da die Gegenthese, die Apokalyptik arbeite sich an dem Ausbleiben der überbordenden Verheißungen Gottes für Israel und damit am Gottesverständnis und nicht an den soziopolitischen Gegebenheiten ab, unerörtert bleibt (254).

Das abschließende fünfte Kap. widmet sich dem Thema „‚Tora' und ‚Tempel' als *identity markers* in Frühjudentum und Urchristentum" (257–310; Herv. i. Orig.). Die Trennungsprozesse werden v. a. in den dynamischen Interpretationen von Tora und Tempel durch Jesus und durch die von ihm initiierte „jüdische Erneuerungsbewegung" gesucht (278). „Tora" sei weniger halachisch bestimmt gewesen, sondern vielmehr als „Weltenordnung" (277) oder „Schöpfungsordnung" (300) verstanden worden. Eine grundsätzliche Tempelkritik habe es vonseiten Jesu auch nicht gegeben (z. B. 285–287), sodass weder seine Haltung zur Tora noch jene zum Tempel als Gründe für die Trennung infrage kommen. Schließlich werden unter den genannten Stichworten der Stephanuskreis, Paulus, die Logienquelle, das Matthäusevangelium und das lukanische Doppelwerk z. T. sehr knapp diskutiert. Deren Verhältnis zu Tora und Tempel bewege sich auf unterschiedliche Weise innerhalb der Pluriformität des Judentums. Wiederum erstaunt manches, etwa die Parallelisierung des Paulus mit den „liberalen" Ansichten, die der von Pinhas getötete Simri („Zambri") nach Darstellung des Josephus äußert (293–304). Die sich auf Num 25,6–15 berufende Pinhastradition, nach der die nichtjüdische Frau des Simri und er selbst zu Recht außergerichtlich getötet wurden (z. B. Philo, spec. leg. 1,54f), wird allerdings in den Vergleich nicht miteinbezogen, der dadurch etwas selektiv wirkt. Ein knappes Schlusswort zur Identität katholischer und evangelischer Christen in der Gegenwart schließt den Band mit nachdenklich stimmenden Überlegungen ab (311–313).

Dem Studienbuch sind eine Zeittafel, einige Karten, Diagramme und Abbildungen, hilfreiche Register und ein Literaturverzeichnis beigegeben.

Die sprachliche Gestalt ist uneinheitlich. Leserzugewandte Partien wechseln sich mit Passagen ab, in denen Fachdiskurse geführt werden, die einiges an Spezialkenntnissen voraussetzen. Das Buch ist auch ohne Beherrschung der Alten Sprachen gut lesbar, da hebräische und griechische Termini in der Regel unmittelbar übersetzt bzw. erläutert werden. Die teilweise häufige Integration englischer Begriffe, Wendungen und Teilzitate wie „parting of the ways", „mirror reading", „identity markers" wäre für den Leser besser verständlich, wenn auch diese beim ersten Vorkommen erläutert werden würden.

Dem Buch ist es ausgezeichnet gelungen, die Nähe zwischen Judentum und Christentum im 1. Jh. darzustellen. Die wichtige Frage, ob diese Nähe nicht doch eher punktuell zu religiösen Sondergruppen bzw. Sekten (Zeloten, Qumran, Allegoristen u. ä.) und weniger zum in sich selbst wiederum vielfältigen Grundstrom des Judentums besteht, hätte deutlicher erörtert werden können. Wie steht es aber mit dem Versprechen, den Trennungsprozess zu erklären? Diese aus der Perspektive christlicher Theologie, aber auch historisch und religionsgeschichtlich bedeutsame Frage wird nicht in gleicher Entschiedenheit behandelt, es fehlt etwa der Einfluss der Integration von Nichtjuden auf die Trennungsdynamik. Bei realistischer Betrachtung ist zum gegenwärtigen Forschungsstand von einem Studienbuch, das sich dieser Thematik widmet, eher eine Momentaufnahme als eine abschließende Behandlung zu erwarten. Eine solche Momentaufnahme ist dem vorliegenden Werk gut gelungen.

Marburg Lukas Bormann

Composite Citations in Antiquity. Volume One: Jewish, Graeco-Roman, and Early Christian Uses, hg. v. Sean A. Adams / Seth M. Ehorn. – London: Bloomsbury 2016. (XIII) 242 S. (Library of New Testament Studies, 525), geb. $ 122,00 ISBN: 978-0-567-65797-8

Die Intertextualitätsforschung hat insbes. in der englischsprachigen Exegese einen festen Ort. Die Weiterentwicklung und Verfeinerung der Methodik, mit der Anspielungen und Zitate in Texten des NT und seiner Umwelt analysiert werden, hat u. a. ihren festen Platz in den jährlichen Tagungen „Annual Seminar on the OT in the NT", die seit fast 40 Jahren in Hawarden/Wales stattfinden und unter der Leitung von Susan Docherty (Birmingham) stehen. S. A. Adams und S. M. Ehorn, die Hg. des zu besprechenden Sammelbands, gehören ebenso wie die zahlreichen Vf./innen zu den Teilnehmer/inne/n dieser Fachtagungen. Diese widmen sich hier dem Phänomen der Mischzitate in jüdischen, griechisch-römischen und frühchristlichen Texten.

In einem einführenden Beitrag klären die beiden Hg. *S. A. Adams* und *S. M. Ehorn* die Definition von Mischzitaten (1–16). Sie gehen von der Beobachtung aus, dass ntl. Autoren bei der Zitation jüdischer Schrifttexte offenkundig nicht nur einen Text zitieren, sondern eine oder mehrere Quellen zu einem Zitat zusammenfügen. Die bisherige Intertextualitätsforschung hat diese Zitationstechnik innerhalb der jüdischen, griechisch-römischen und frühchristlichen Milieus bislang nur unzureichend bis gar nicht beachtet. Die Arbeitshypothese lautet daher: Die Beachtung des literarischen und historischen Kontextes bei antiken Schriftstellern im Zeitraum zwischen 350 v. Chr. bis 150 n. Chr. kann dazu beitragen, das Phänomen im NT klarer zu erfassen und ggf. Einflüsse dieser Zitationstechnik auf ntl. Autoren festzustellen. Mischanspielungen werden bei den Untersuchungen nicht beachtet, da eine Anspielung nicht eindeutig zu identifizieren ist und ihre Definition umstritten bleibt; es geht primär um Zitationspraktiken und Definitionen. Die *Rewritten Scriptures* und Inschriften werden ebenfalls ausgeklammert.

Die Arbeitsdefinition von Mischzitat lautet: In einem Text muss ein Zitat deutlich erkennbar sein entweder durch eine explizite Zuordnung zu einem Autor/Sprecher, eine Einleitungsformel, einen deutlichen Bruch mit der Syntax oder durch hohen Bekanntheitsgrad des Zitats in Schriften der Antike. Zudem muss sich das Zitat aus zwei oder mehr Texten zusammensetzen, die nicht durch Konjunktionen miteinander verbunden sind. Die zusammengefügten Texte dürfen zudem nicht bereits als Mischzitat vorliegen. Ein Mischzitat muss den Eindruck der Einheitlichkeit, also eines Zitats, erwecken.

Die Skizzierung der Forschungslage ist sehr knapp gehalten, da sich nur drei ältere Studien – zwei davon aus dem 19. Jh. – mit der Thematik auseinandergesetzt haben (E. Hatch 1889, F. Johnson 1895, J. Mánek 1970). D.-A. Koch und C. D. Stanley haben zudem Mischzitate in den paulinischen Briefen untersucht. Das Forschungsdesiderat und der Wert der veröffentlichten Beiträge sind sehr deutlich. Als konkrete und offene Forschungsfragen benennen die Vf.: 1. Notwendigkeit einer klaren Definition; 2. Untersuchung von Mischzitaten als klar jüdische Zitationstechnik; 3. Überprüfung der Annahme, dass Mischzitate zumeist aus Testimonia stammen oder Exzerpten; 4. Überprüfung der Annahme, dass Mischzitate das Ergebnis von Gedächtnisfehlern sind; 5. Untersuchung der Funktion von Mischzitaten. Insbes. die Qumranschriften haben zu einem Umdenken hinsichtlich eines „fixierten" Textes (inkl. der LXX) geführt; es muss zudem untersucht werden, wie sich Erinnerung und Schriftlichkeit von Texten zueinander verhalten. Die kreative Leistung eines Autors bei Mischzitaten ist ein weiteres Themenfeld. Zudem muss gefragt werden, ob zwischen unbeabsichtigten und beabsichtigten Verschmelzungen von Texten unterschieden werden kann.

Drei Fragen sind in allen Beiträgen leitend: 1. Hat ein Autor das Mischzitat vorgefunden oder selbst konstruiert? 2. Welchen rhetorischen und/oder literarischen Einfluss hat ein Zitat in seinem aktuellen literarischen Kontext? 3. Konnte der intendierte Leser das Mischzitat erkennen, die Quelle zurückverfolgen und hat er sich mit dem Originaltext beschäftigt?

Die beiden Hg. stellen mit den Beiträgen eine historisch fundierte Diskussion zu Mischzitaten vor; es geht dabei um eine methodische Grundlagendiskussion für zukünftige Forschungen. Daher stehen nicht ntl. Texte im Zentrum, sondern ausschließlich Schriften aus der Umwelt des NT.

Im 2. Kap. behandelt *S. A. Adams* die griechische Erziehung im Kontext der Mischzitate in den Schriften Homers (17–34). Mischzitate haben dort die Funktion, Zitate zusammenzufassen und sie einem Argument anzupassen, gleichzeitig dienen sie der stilistischen Gestaltung. *S. N. Ehorn* nimmt im 3. Kap. die Mischzitate bei Plutarch in den Blick (35–56). Dieser hat Mischzitate übernommen, fälschlicherweise produziert und gewollt erzeugt. Zitate in elitären römischen Briefwechseln des Cicero, Seneca und Plinius studiert *M. H. Williams* im 4. Kap. (57–73). Sie betont, dass explizite Zitate selten sind, jedoch dazu dienen, ein geteiltes kulturelles Interesse zu unterstreichen. *J. R. Royse* untersucht im 5. Kap. Philo von Alexandrien (74–91). Der Unterschied zwischen antiker und moderner Textgestaltung ist wichtig für das Verständnis der Zitate. *J. Norton* untersucht im 6. Kap. (92–118) das Damaskus-Dokument aus Qumran hinsichtlich der Verarbeitung von Mischzitaten; er untersucht den sozialen Kontext des Werks und den thematischen Gebrauch der Schrift. Die atl. pseudepigraphischen Schriften bzw. Apokryphen der LXX (4 Makk; Esra; Makk; Bar) werden im 7. Kap. (119–139) von *S. A. Adams* und *S. M. Ehorn* beleuchtet; hier lassen sich vielfältige Formen und Methoden der Schriftbenutzung erkennen. *G. V. Allen* untersucht in Kap. 8 Mischzitate in den jüdischen Pseudepigraphien: Aristeasbrief, Jubiläenbuch und Tempelrolle (140–157). Die Zitate dienen dazu, die Einheitlichkeit schriftbasierter juristischer Urteile zu betonen. Impliziter Schriftgebrauch sei gebräuchlicher. *P. Bobichon* analysiert in Kap. 9 die Mischzitate bei Justin dem Märtyrer (158–181). In den Mischzitaten findet sich die Mehrheit der apologetischen Position, die biblisch argumentiert ist; einige entstammen Quellen, andere sind von Justin zusammengefügt, der damit die Harmonie der Schriften unterstreicht. *M. C. Albl* fragt schließlich in Kap. 10 (182–202), inwieweit Mischzitate durch die Existenz von Testimonia zu erklären sind. Am Beispiel von Barnabas, Klemens und Irenäus zeigt er auf, dass die Autoren eine flexible, schriftliche Quelle benutzten, die zu apologetischen Zwecken angefertigt wurde.

Den abschließenden Beitrag liefert *C. D. Stanley*, der auf die einzelnen Beiträge der Vf. zurückblickt und zudem Perspektiven für zukünftige Forschungen

aufzeigt (203–209). Er listet acht Kriterien auf, die bei der Analyse von Mischzitaten hilfreich sind: 1. Häufigkeit; 2. Typ des Mischzitats; 3. Herkunft; 4. Quellen; 5. Konkrete Formulierung; 6. Anpassung (an Kontext); 7. Zweck; 8. Leser (Kenntnisstand/Voraussetzung). Dieser Beitrag ist eine Fundgrube für allfällige Diss.en und Habil.en, die sich der Frage nach Mischzitaten in den ntl. Schriften widmen wollen. Eine Bibliographie sowie die beiden Indices beschließen den Band.

Der Sammelband antwortet mit sehr qualitätsvollen Beiträgen auf ein Forschungsdesiderat; die Vf. entwickeln die Methodologie am Beispiel von ausgewählten Schriften aus dem Umfeld des NT weiter. Die Textbeispiele sind sehr sorgfältig erarbeitet. Neben ersten Antworten auf die von den Hg.n gestellten Forschungsfragen werden innovative Perspektiven für zukünftige Forschungen aufgezeigt, die richtungsweisend sind.

Dortmund Beate Kowalski

Epigraphik und Neues Testament, hg. v. Thomas Corsten / Markus Öhler / Joseph Verheyden. – Tübingen: Mohr Siebeck 2016. (VIII) 213 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 365), Ln. € 99,00 ISBN: 978–3–16–153508–6

Keine an einem historischen Verständnis des NT interessierte Arbeit kann sich heute noch erlauben, über inschriftliche Quellen hinwegzusehen. Mit dem Abbau wesentlicher Schranken, also v. a. der Erstellung neuer Inschriftencorpora und -sammlungen mit Übersetzungen, haben epigraphische Quellen spätestens seit den 1990er-Jahren wieder Einzug auch in die ntl. Exegese gehalten. Der Band versammelt Beiträge einer 2014 in Wien veranstalteten Tagung, die diese Entwicklung bilanzierte und auch zukünftige Entwicklungen in den Blick genommen hat.

Auf die knappe Einleitung (1–4) folgen zunächst zwei allgemeine methodische Beiträge. Dass epigraphische Forschung die Interpretation des NT befördern kann, dürfte kaum noch bestritten werden. *Walter Ameling* („Neues Testament und Epigraphik aus der Perspektive der epigraphischen Forschung", 5–26) diskutiert jedoch zunächst die oft vernachlässigte Frage, was das NT seinerseits der epigraphischen Forschung bieten kann. Die dreisprachige Kreuzesinschrift auf vergänglichem Material, die vielen Hinweise auf den Umgang mit Schrift oder auch auf Weihinschriften im Tempelbereich, das Missverständnis der genauen Stellung des Pilatus, die einen Provinzbewohner schlicht nicht interessierte – manche Details bieten Epigraphikern und Althistorikern wichtige Ergänzungen ihres Wissensbestandes, auch wenn Ameling sicher zu Recht festhält, dass die Bedeutung der Epigraphik für das NT größer ist als umgekehrt. *Peter Arzt-Grabner* („Die Auswertung inschriftlicher Zeugnisse für die neutestamentliche Exegese", 27–44) erörtert als Initiator und Hg. der *Papyrologischen Kommentare zum NT* methodische Grundlagen, die auch eine von den Hg.n des Bandes offenbar in den Blick genommene (4) Reihe von *Epigraphischen Kommentaren zum NT* zu berücksichtigen hätte (die PKNT schließen die Berücksichtigung von Inschriften bewusst aus). Die durch einige Beispiele explizierten Kriterien (zeitliche und räumliche Nähe der Quellen, terminologische Präzision, epigraphische Ausbildung der Bearbeiter) sind zweifellos konsensfähig. Fragen muss man aber doch, wo der spezifische Mehrwert einer weiteren Kommentarreihe liegen könnte, die nun ihrerseits die papyrologischen Quellen ignoriert und nur auf die Inschriften schaut. Aus Sicht des Rez.en lässt sich eine derartige Doppelstruktur allenfalls durch sachfremde Argumente begründen; eine historisch sensible Kommentierung des NT muss immer beide Quellengattungen berücksichtigen.

Die übrigen Beiträge behandeln konkrete Probleme der Geschichte des frühen Christentums oder der Auslegung des NT vor dem Hintergrund epigraphischer Quellen. *Thomas Corsten* gibt einen knappen, jedoch äußerst hilfreichen Überblick über die zahlreichen Probleme, die mit der Identifizierung von Christen allein auf Basis von Namen verbunden sind („Die Rolle der Onomastik für die Erforschung des frühen Christentums", 45–59): In den ersten vier Jh.en n. Chr. ist ein solches Vorgehen nur in Ausnahmefällen möglich. *Hans Taeuber* („Ephesische Graffiti als Zeugnisse des Lebensgefühls in der hohen Kaiserzeit", 61–68) stellt die Inschriften aus dem Hanghaus 2 in Ephesos vor und benennt dabei einzelne interessante Befunde (etwa ein Zahlenrätsel, das an Offb 13,18 denken lässt); zu den methodischen Fragen des Bandes trägt dies jedoch wenig bei. Dagegen nimmt *Eva Ebel* („Vergöttlichte Kaiser am Straßenrand", 69–92) die in zahlreichen jüngeren Arbeiten vertretene kaiserkritische Deutung des NT zum Anlass, methodisch nach den konkreten Voraussetzungen für ein solches Verständnis der Paulusbriefe und der Evangelien zu fragen. Mit Recht weist sie darauf hin, dass immer wieder herangezogene „Highlights", wie etwa die Kalenderinschrift von Priene oder auch literarische Texte, nicht jedem zugänglich waren; sie sucht daher nach Belegen für eine alltägliche Konfrontation mit dem Kaiserkult und bedient sich dafür der inschriftlichen Überlieferung aus Philippi. Viel kommt dabei allerdings nicht zum Vorschein. Die häufige Bezeichnung *divi filius* dient Ebel als Ausgangspunkt für eine detaillierte, aber arg spekulative Argumentation, derzufolge die v. a. in den Evangelien dominierende Darstellung der Gottessohnschaft Jesu als Überbietungsgeste gegenüber der Konsekration römischer Kaiser nach ihrem Tod zu verstehen sei. Der Beitrag verfolgt mit dem Fokus auf eine konkrete Gemeinde und ihre (denkbare) Auseinandersetzung mit Inschriften einen plausiblen lokalgeschichtlichen Ansatz, zeigt aber letztlich doch, dass ein reiner Textvergleich nicht ausreicht; für ein historisch fundiertes Verständnis des Problems sind performative Aspekte des Kaiserkults, Hörensagen und auch die zugrunde liegende religiöse Mentalität von mindestens gleichrangiger Bedeutung. *Richard Ascough* („Carving out Public Space", 92–110) nimmt mit den Toposinschriften eine spezifische Quellengattung in den Blick, um daraus Rückschlüsse über Versammlungsorte und -verhalten früher Christengemeinden zu ziehen. Die Materialzusammenstellung ist nützlich und führt zu interessanten Fragen (markierten die Christen etwa ihren Treffpunkt im Tempel, Apg 2,46?). Es wäre aber wohl noch grundsätzlicher zu fragen, welche Gruppen für Sitzplatzinschriften etwa im Theater in Frage kommen und warum sie etwa für Juden belegt sind, für Christen jedoch nicht. *Imre Peres* („Die eschatologischen Aussagen kaiserzeitlicher Grabinschriften", 111–127) kontrastiert die in Grabinschriften zu findenden Erwartungen an das Jenseits und die damit verbundene Einstellung zum Tod in vielleicht allzu idealtypischer Weise mit der an irdische Angelegenheiten nicht mehr gebundenen christlichen Ethik. Als Beitrag zum antiken Verständnishorizont für eschatologische Aussagen des NT ist jedoch auch diese Zusammenstellung hilfreich.

Die beiden aus Sicht des Rez.en eindrucksvollsten Beispiele für eine gelungene Verbindung von epigraphischem Material und ntl. Fragestellungen stehen am Ende. *John Kloppenborg* („Epigraphy, Papyrology and the Interpretation of the New Testament", 129–153) untersucht die Finanzierung von Gemeinschaftsmählern im antiken Vereinswesen und kommt zu dem Schluss, dass die häufig angenommene beitragslose Teilnahme am Herrenmahl in Korinth im Vereinskontext ebenso ohne Parallele ist wie das Alternativmodell, wonach jeder seine Speisen selbst mitbrachte. Daraus lässt sich entweder schließen, dass auch in Korinth Mitgliedschaftsbeiträge zu zahlen waren (dazu tendiert Kloppenborg), oder man behauptet eine Sonderstellung christlicher Gemeinden; in beiden Fällen ist der Vergleich mit epigraphischen Quellen erkenntnisfördernd. *Markus Öhler* („Sünde, Bekenntnis und Sühne in kleinasiatischen ‚Beichtinschriften' und dem 1. Johannesbrief", 155–184) vergleicht abschließend die im Corpus der lydisch-phrygischen Beichtinschriften nachweisbaren Konzepte von Sünde, Sühne und Gemeinschaft mit einem in der Regel ebenfalls in Kleinasien verorteten Text des NT. Die teilweise wortgenauen Übereinstimmungen und die ganz ähnliche Funktion des gemeinschaftsöffentlichen Bekenntnisses können zwar nicht über wesentliche Unterschiede hinwegtäuschen. Doch gerade durch den detaillierten Nachweis von Parallelen und Differenzen lassen sich Spezifika eines (bzw. dieses konkreten) christlichen Verständnisses des Zusammenhangs von Bekenntnis, Gottesverhältnis und Gemeinschaft sehr viel besser fassen als durch rein theologische Herleitungen.

Der sorgfältig produzierte und durch Register gut erschlossene Band enthält eine Reihe wichtiger methodischer Anregungen und interessanter Fallbeispiele. Er zeigt damit deutlich auf, dass die Beschäftigung mit epigraphischen Quellen für das Verständnis des NT weiterhin erhebliches Potential bietet. Ob daraus aber tatsächlich das angedachte Großprojekt abzuleiten ist, erscheint fraglich. So sehr die zunehmende Berücksichtigung epigraphischer Zeugnisse in der ntl. Wissenschaft zu befürworten ist, so deutlich muss doch auch davor gewarnt werden, daraus eine eigene Subdisziplin zu machen, die (Stein-)Inschriften als Textgattung isoliert und dem NT gegenüberstellt. Ein solches Vorgehen mag gattungs- und formgeschichtliche Interessen befriedigen; zu einem umfassenden historischen Verständnis des NT könnte es nichts beitragen.

Bremen Benedikt Eckhardt

L'adversaire de Dieu – Der Widersacher Gottes. 6. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala. 27.–29. Juni 2013 in Tübingen, hg. v. Michael Tilly / Matthias Morgenstern / Volker Henning Drecoll, unter Mitarbeit von Hendrik Stoppel. – Tübingen: Mohr Siebeck 2016. (XIV) 359 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 364), geb. € 139,00 ISBN: 978-3-16-154236-7

Der Band versammelt Vorträge, die bei einem Symposium in Tübingen im Jahr 2013 gehalten wurden. Insgesamt 16 Beiträge wurden abgedruckt. Die üblichen Register (Stellenregister: 329–345; Antike Autoren und Werke: 346–350; Autorenregister: 351–356; Sachregister: 357–359) erschließen den Band in der für die Reihe *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* gewohnten vorbildlichen Art. Die überwiegende Mehrzahl der Beiträge beschäftigt sich mit Themen aus der Antike, zumeist aus dem Judentum oder dem frühen Christentum.

Martin Leuenberger („Widersacher-Konstellationen in der Levante und im Alten Testament", 1–26) diskutiert vor dem Hintergrund polytheistischer Vorstellungen in der klassisch levantinischen Ausprägung die Rolle des Widersachers in der späten Literatur der hebräischen Bibel. *Göran Eidevall* nähert sich in einem sehr kurzen Aufsatz den Widersachern Gottes in zwei Büchern, die zum Kanon der hebräischen Schriften gehören („The Role of the Enemies of YHWH in the Book of Isaiah and in the Psalms", 27–40). Inhaltlich schließt sich der Beitrag *Jan Joostens* passend an („‚Pour mettre fin à l'ennemi et au vindicatif'. La thématique du Psaume 8", 41–51). *Hermann Lichtenberger* („Der Feind Gottes in der frühjüdischen Literatur – Antiochus IV. Epiphanes", 53–74) setzt sich mit einer historischen Person auseinander. Der Beitrag ist zweigeteilt: „In einem ersten Teil wird die mythologische Gestalt des Gottesfeindes in den Blick genommen werden, in einem zweiten die historische Verkörperung dieser Gestalt in der Person des Antiochus IV. Epiphanes." (53) *Christian Grappe* („Éclairage sur les récits du baptême de Jésus, de son épreuve au désert et de sa victoire sur Satan à partir surtout de la littérature intertestamentaire", 75–94) kommt bzgl. der Versuchung Jesu zu folgendem Ergebnis: „[…] il est hautement vraisemblable que la typologie adamique ou créationelle soit présente dans le diptyque que constituent les récits synoptiques du baptême et de l'Épreuve de Jésus au désert. Il va sans dire que cette conclusion n'est pas sans conséquences sur la signification et la portée de ces récits et de la victoire qu'y remporte Jésus sur l'Adversaire." (92) *Tord Fornberg* („Baal-zevul – the History of a Name", 95–106) beschäftigt sich mit einem spannenden und anspruchsvollen Thema der Onomastik. Der Vf. zieht sehr große Linien, wenn er bzgl. des in Joh 8,48–49 geäußerten Vorwurfs, Jesus wäre Samaritaner und von einem Dämon besessen, meint: „The dual accusation leveled against Jesus could reflect the Samaritan religious policy of the previous 200 years. The Zeus Hypsistos said to be worshipped on Mount Gerizim was looked upon as a demon, and the most serious possible accusation against Jesus was to relate him to this Zeus-worship." (102) Hier wäre eine differenziertere Diskussion notwendig, gibt es doch epigraphische Zeugnisse, die für die Samaritaner einen exklusiven YHWH-Kult auf dem Berg Garizim bezeugen, die hier nicht berücksichtigt werden. Philologische Probleme werden teilweise sehr großzügig behandelt: „The difference in pronunciation between *zevuv* and *zevul* was minor, although the linguistic background was totally different. After a number of generations the two names merged." (104–105) *Gudrun Holtz* („Die Zeit der Verkündigung des Reiches Gottes und das Wirken des Widersachers im lukanischen Doppelwerk", 107–133) kommt nach einer sehr profunden Argumentation zu folgendem Ergebnis: „Die dem Satan zugewiesene Rolle stützt m. a. W. die für das lukanische Doppelwerk neuerdings verstärkt vertretene These der Zweiteilung der Zeit, deren zweite Phase, die Zeit der Erfüllung, als einheitliche Zeit der Verkündigung des Reiches Gottes näherbestimmt wird: Dies heißt für Lukas aber zugleich als Zeit der Entmachtung Satans, in deren Dienst auch sein eigenes Wirken in der Passionsgeschichte steht." (131) *James A. Kehlhoffer* behandelt den zweiten Teil des lukanischen Doppelwerkes („Der Verfolger als Widersacher in der Apostelgeschichte", 135–145). Die sehr kurzen Ausführungen kommen zu folgendem Ergebnis: „Diese Betrachtung endet nicht mit einer weiteren exegetischen Beobachtung, sondern mit einer religionsphilosophischen Frage: Wenn man bestätigen will, dass Gott mit ‚uns' ist, muss man dann auch zwangsläufig den ‚Anderen' als Gottes Widersacher darstellen? Für Lukas in seiner Zeit (und für viele andere biblische Verfasser) war dies bedauerlicherweise ein Muss. Heutzutage dürfen interreligiöse und ökumenische Gespräche diesen problematischen Teil der lukanischen bzw. biblischen theologischen Methode nicht ignorieren." (144f) Der Vf. hätte hier sicherlich auf die berühmte Areopag-Rede des Paulus verweisen können, hier gehört die Konstruktion eines Widersachers gerade nicht zur theologischen Argumentationsstrategie des Missionars. Es gibt also durchaus biblische Anknüpfungspunkte für eine Lösung dieses Problems. *Anna Maria Schwemer* („Agrippa I. – sein Tod als ‚Gottesfeind' bei Josephus und Lukas", 147–173) wendet sich, wie bereits Lichtenberger, einer historischen Person zu. *Michael Theobald* („Der Widersacher im Johannesevangelium", 175–199), der sich mit dem Johannesevangelium beschäftigt, kommt zu folgendem Ergebnis: „Mit der satanalogischen Komponente in der johanneischen Deutung des Todes Jesu tritt deren Fremdheit zu Tage, die oft genug ausgeblendet wird. Sie ist nicht nur fremd, sondern auch anstößig, wenn man sieht, dass die Ιουδαῖοι als ‚aus dem Teufel stammend' in sie einbezogen sind. Alle Versuche, Joh 8,44 als vereinzelte Entgleisung zu verharmlosen, sind angesichts der grundlegenden Bedeutung von Joh 8 für die Konzeption des Buches zum Scheitern verurteilt." (197) Der Beitrag von *Madeleine Wieger* ist der Apokalypse des Johannes gewidmet („‚Celui qu'on appelle διάβολος' [Apocalypse 12,9]. L'histoire du nom grec de l'Adversaire", 201–218). Der beachtenswerte Beitrag bietet eine grundlegende Auseinandersetzung mit patristischen Zeugen. *Gabriella Beer* („‚Whoever is not with me is against me' – Accounts of Rituals Securing the Loyalty of Individual Gods in Republican Rome", 219–229) beschäftigt sich mit vorchristlichen Quellen aus der römischen Republik. *Matthias Morgenstern* bietet eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Talmud („Auf der Suche nach der ‚anderen Seite' Gottes in der rabbinischen Literatur – Erwägungen zu einigen Stellen im Babylonischen Talmud", 231–252). *Gabriella Aragione* („L'ange premier-né et les *theomachoi* dans l'écrit *Aux Grecs* de Tatian", 253–287) widmet ihren Beitrag dem wichtigen Begriff „θεομάχος". Die Ausführungen *Volker Henning Drecolls* zu Saklas sind von besonderem Interesse („Saklas", 289–304). Neben der systematischen Auseinandersetzung mit „Saklas" ist zu betonen, dass Drecoll aufgrund des „besonderen Mischcharakters" des Judasevangeliums dieses als einen „vermutlich relativ späten" Text einordnet (300).

Mikael Larsson diskutiert einen Film aus dem Jahr 2009 („Whose enemy? Lars von Trier's *Anti-Christ* in Dialogue with Biblical Creation and Passion Narratives", 305–328). Auch wenn die Tatsache nicht abgestritten werden kann, dass die Analyse von Filmen und ihre Thematisierung biblischer Motive und Vorstellung von Interesse sein kann, so ist dieser Beitrag in einen Band der Reihe *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* schlicht fehl am Platz. Larsson beschreibt das Genre des Films so: „In terms of genre, *Anti-Christ* is most obviously a pastiche of horror movies, but it contains numerous elements from other genres as well, including […] pornography (graphic penetration), video art (dream-like stills) and the splatter movie (genital mutilation)." (312) Es steht zu erwarten, dass nur wenige Leser dieser Reihe überhaupt bereit wären, einen Film, der explizites pornographisches Material und weibliche Genitalverstümmelung zeigt, anzusehen. Von Bedeutung sind die im Film thematisierten Motive wohl eher für die Psychoanalyse, wie Larsson ausdrücklich betont: „From a psychoanalytic view, Lorenzo Chiesa argues convincingly that the act of clitoridectomy manifests the woman's ‚complete identification with the phallus'." (318)

Wien Hans Förster

Kirchen- und Theologiegeschichte

Dierk, Heidrun: **Gott und die Kirchen**. Orientierungswissen Historische Theologie. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 228 S. (Theologie elementar), brosch. € 34,99 ISBN: 978-3-17-023007-1

Der von der Religionspädagogin Heidrun Dierks vorgelegte Band zur Kirchengeschichte ist Teil der neuen Reihe *Theologie elementar* des Kohlhammer-Verlages, die sich an Studierende der Religionspädagogik richtet. Der Obertitel ist dem Format der Reihe geschuldet, die in allen Bänden mit einer „Gott und"-Formulierung arbeitet. Der Untertitel zeigt den Fokus auf der Theologiegeschichte an.

Das 1. Kap. bietet eine ausführliche Einführung in die „Historische Theologie" als Disziplin einschließlich Überlegungen zu deren Relevanz für Lehramtsstudierende (17). Eine von der Vf.in wahrgenommene nachhaltige Marginalisierung sowie Verschiebung des Faches Kirchengeschichte in den Bereich der Systematik wird auf den „Anti-Historismus nach dem 1. Weltkrieg, der vor allem mit der theologischen Neuorientierung durch Karl Barth einhergeht", zurückgeführt (22). Dem theologiegeschichtlichen Ansatz selbst folgend, definiert die Vf.in mit dem katholischen Kirchenhistoriker Klaus Wittstadt historische Theologie als „‚erweitertes Gedächtnis' gegenwärtiger Glaubenserfahrungen" (23) mit der Funktion, „‚normative theologische Erkenntnisse'" durch „‚Narrative'" auf die Glaubenspraxis hin zu vermitteln" (24).

In den materialen Kap.n 2–7 wird eine „wesentlich eurozentrisch bzw. germanozentrisch" ausgerichtete (5) Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte geboten, die hinsichtlich der vorgenommenen Periodisierung deutliche Akzente setzt (für die „Alte Kirche" wird keine gesonderte Periode des Urchristentums angenommen, dafür ein Zeitschnitt mit der konstantinischen Wende gesetzt; dem Frühmittelalter wird ebenso viel Raum gewidmet wie dem Hoch- und Spätmittalter zusammen; „Reformation und konfessionelles Zeitalter" werden ohne konkrete Zeitangabe zusammengefasst; das 17. und 18. Jh. werden unter „Zeitalter der Aufklärung" subsummiert; dem 19. und 20. Jh. sind jeweils eigene Kap. gewidmet). Die Binnenstruktur dieser Kap. orientiert sich an den „Frageperspektiven" „Gottesverhältnis" (theologische Diskurse), „Binnenverhältnis" (binnenkirchliche Perspektiven mit dem Schwerpunkt auf Verfassungsgeschichte) und „Weltverhältnis" (Verhältnis der Kirchen zu Politik und Gesellschaft), womit die Vf.in „eine Problemorientierung im Sinne einer Konzentration und Fokussierung [...] erzielen" (Klappentext) möchte.

Analog zum Anforderungsprofil von BA- bzw. MA-Modulhandbüchern sind den Kap.n jeweils Angaben über die in diesem Kap. zu erwerbenden Kompetenzen vorangestellt (vgl. 25f). Ganz knappe „Anregungen für den Unterricht" unterschiedlicher Art (ohne Ausweis im Inhaltsverzeichnis) schließen die Kap. jeweils ab. Weiterführende Literaturhinweise finden sich in allen Kap.n sowie in einem umfangreichen Literaturverzeichnis (207–224). Grau unterlegt werden einzelne Quellenauszüge geboten. In allen Kap.n werden auch Hinweise auf die Geschichte christlicher Frauen gegeben, womit sich die Annahme verbindet, „die Genderperspektive konsequent zu berücksichtigen" (5).

Entgegen der Angabe, dass es bei der Darstellung unter Berücksichtigung von „Reduktion" und „Elementarisierung" als Leitlinien „stärker um didaktische Fragestellungen" als „um fachwissenschaftliche" gehe (23, 27), worin sich diese von anderen Überblicksdarstellungen unterscheide, handelt es sich um eine sehr komplexe, klassische Kirchengeschichtsdarstellung mit nur marginalen didaktischen Ansätzen, die eher einen fachlichen Binnendiskurs bedient. Vielfach wird mit unerklärten oder ohne Verweis erst später erklärten Spezialbegriffen gearbeitet. Unter „Glossar / Abkürzungen" (205f) finden sich nur einzelne Worterklärungen, die im Band z. T. mit Sternchen markiert sind. Das Personenregister enthält lediglich eine kleine Auswahl der im Buch erwähnten Personen, die nicht begründet wird. Offenbar sollten nur „besonders bedeutende" Personen der Theologiegeschichte aufgeführt werden, womit zusätzliche Deutungen eingezogen und ganz selektive Zugänge gefördert werden. Eine weitere implizite Hierarchisierung stellt die Praxis dar, Personen, die auch nicht im Personenregister gelistet sind, im Text ohne Vornamen zu nennen, sodass diese reine „Insiderschlagworte" bilden. Das hinzugefügte Sachregister (226–228) setzt bestimmte Schwerpunkte (z. B. auf der lutherischen Tradition) und ist teils defizitär (z. B. wird bei dem Stichwort „orthodox" nicht zwischen der Tradition der Ostkirchen, der protestantischen und der katholischen Orthodoxie differenziert). Die Aussagekraft der allen Kap.n vorangestellten Abbildungen leidet teils daran, dass diese zu klein und auch nicht von hinreichender Qualität sind (besonders problematisch der viel zu kleine Maßstab bei den Karten, 101, 133, v. a. 170). Nicht nur aufgrund des häufigen Springens zwischen Präsens und Imperfekt ist der sprachliche Stil teils schwierig. Etliche, teils gravierende Schreibfehler trüben das Bild.

Der gewählte heuristische Zugriff birgt die Gefahr, historische Vorgänge in ein idealtypisches (systematisch-theologisches) Schema aus „konzentrischen Kreisen" (29) zu pressen (die systematisch-theologische Brille wird bereits im Vorwort deutlich, wenn es heißt, dass „die historische Perspektive auf das Christentum" in der Neuzeit „erschwert wird", „weil Religion seit dem 17. Jahrhundert stärker privatisiert" werde [5]). Die Distinktion von „Binnen-" und „Weltverhältnis" setzt eine Trennung von „Kirche" und „Welt" voraus, wie sie bis zum 18. Jh. nicht zutrifft und auch im Detail zu sachfremden Aussagen führt (z. B., dass mit dem Wormser Reichstag 1521 „die innerkirchliche Religionssache" Luthers „auch zu einer staatspolitischen Angelegenheit geworden" sei [93]; vgl. auch die Erklärung des Begriffs „sektiererisch" als innerkirchliche Angelegenheit [113]; die Aussage, im „Wormser Konkordat von 1322 [sic!]" [richtig: 1122] sei „die Investiturfrage im Sinne einer Kooperation zwischen weltlicher und geistlicher Macht" geregelt worden, ist ahistorisch [76]). Die Konzentrik des Zugriffs – von der Theologie über die Kirche zur Welt – wird von der Vf.in selbst bewusst unterlaufen, was weitreichende Interpretationen betreffend Leitfunktionen für ganze Epochen impliziert: „zu manchen Zeiten scheinen historischen [sic!] Veränderungen von theologischen Anschauungen initiiert worden zu sein, zu anderen Zeiten sind sie eher als Reaktionen auf äußere Umstände zu verstehen" (30). Im Kap. zum 19. Jh. ist die Binnensystematik nicht stringent (6.2 und 6.3 sind Unterpunkte zu 6.1 „Weltverhältnis" und 6.5–6.7 gehören zu 6.4 „Binnenverhältnis").

Ein Einsatz beim „Gottesverhältnis" erfolgt nur in den Kap.n zur Alten Kirche, zur Reformation und zur Aufklärung, woran bereits das zugrunde liegende reformations- und aufklärungsteleologische Masternarrativ erkennbar wird. Das 17. Jh. wird zugleich dem „konfessionellen Zeitalter" und dem „Zeitalter der Aufklärung" zugerechnet und von diesen Narrativen überlagert (vgl. Kap. 4f; der Begriff „konfessionelles Zeitalter" bleibt unklar [102]; die „Pia Desideria" werden fälschlich auf 1673 statt auf 1675 datiert [107f]). Der geschichtsteleologische Grundduktus äußert sich in einer Tendenz zu Wertungen, insbes. im Attribut „zukunftsweisend" und der Rede von der „Vorwegnahme" künftiger Entwicklungen (die „Urkirche" gerät in dieser Perspektive zum „Säugling" [31]). Abseits jeglicher diskurstheoretischer Überlegungen werden Ursprungsmythen wie Luthers „Turmerlebnis" (80) oder Franckes „Bekehrungserlebnis" (110) in Abgrenzung zu den jeweiligen „Radikalen" fortgeschrieben. Diesem unkritischen Zugang korrespondiert der eingangs genannte deduktiv-normierende religionspädagogische Ansatz (demgemäß u. a. „mittelalterliche Denkmodelle auf gegenwärtige Probleme anzuwenden" seien, „z. B. auf die Frage, wie man religiöser Pluralität begegnen kann" [53]).

Im Kontext der nominell überkonfessionellen Ausrichtung der Darstellung werden unter dem aktuellen religionspädagogischen Paradigma des „Konfessionell-Kooperativen" konfessionelle Positionen historisch abgewertet (entsprechend soll nach „positiven wie bedenklichen Auswirkungen" der Reformation gefragt werden [79]; zu den zum 19. Jh. zu erwerbenden Kompetenzen gehört z. B., „zu erkennen, dass mangelnde Kooperation der Konfessionen zu Milieubildungen und gegenseitiger Abschottung führte, was die Einflussmöglichkeiten von Christen einschränkte" [131] usw.). Analog zum negativen Konfessionenbegriff wird auch der Begriff „Konfessionalisierung" pejorativ verwendet (im Blick auf das 19. Jh. [136]) und nicht im Sinne des gängigen historischen Paradigmas für die Frühe Neuzeit. Faktisch konzentriert sich die Darstellung im Wesentlichen auf das Luthertum und berücksichtigt zudem dezidiert den Katholizismus, der ab dem 17. Jh. aber in gesonderten Unterkap.n und erst ab 1945 in einer integrierenden Darstellung behandelt wird (mit der Begründung, dass „sich signifikante Unterschiede nur so zeigen" [186] – das würde für andere Epochen aber ebenso gelten). Die faktische Marginalisierung der reformierten Tradition und die offensichtlich pejorative Sicht auf die Theologie Barths führen insbes. für die NS-Zeit zu Verzeichnungen im Blick auf deren Inhalte und Relevanz. Implizit werden konfessionelle Positionen übernommen, ohne diese als solche zu kennzeichnen.

Weitere sachliche Fehler und Bedenken können hier nicht aufgelistet werden. Es bleibt zu resümieren, dass eine bei den Kompetenzen ansetzende und auf didaktische Beispiele fokussierte Darstellung dem Zweck der Reihe vermutlich besser gerecht geworden wäre als diese fachlich eher problematische Gesamtdarstellung mit nur marginalen didaktischen Überlegungen.

Siegen Veronika Albrecht-Birkner

Back, Christian: **Die Witwen in der frühen Kirche**. – Frankfurt: Lang 2015. 333 S., geb. € 67,95 ISBN: 978–3–631–66013–3

Eine Qualifikationsschrift zu einem wichtigen und viel sowie kontrovers behandelten Thema wird heute selten ohne einen das Thema oder den Anspruch einschränkenden Untertitel veröffentlicht. Im vorliegenden Fall ist das anders, und es wird tatsächlich ein „umfassende[r] Einblick in die Witwenthematik der frühen Kirche" versprochen, wobei Quellen von ntl. Zeit bis ins 6. Jh. Berücksichtigung finden. Die Bedeutung des Themas liegt auf der Hand, denn es betrifft eine Reihe von wichtigen unterschiedlichen Fragestellungen: Es geht um die gesellschaftliche Stellung von (nach Krause, s. u.) 30 % der Frauen im Römischen Reich, um Altersversorgung und Armut, um antike Haushaltsstrukturen, um Familie und Verwandtschaft. Es geht aber auch um ethische Fragen, denn die Witwenfürsorge christlicher Gemeinden galt schon in der Antike als Paradigma früher christlicher Sozialethik. Sie ist deshalb auch für die Entwicklung patristischer Ethik und für die Frage des Erfolgs der Christianisierung in der Spätantike hochinteressant. Aus innerchristlicher Perspektive bedeutsam ist schließlich die Rolle des Witwenamtes in der Ausbildung antiker christlicher Gemeindeordnungen und für die Entwicklung eines weiblichen Mönchtums.

Man kann nicht sagen, dass die bisherige Forschung diesem Thema ausgewichen sei: An erster Stelle ist die umfangreiche Materialsammlung des Münchner Althistorikers Jens-Uwe Krause zu nennen (*Witwen und Waisen im Römischen Reich*. 4 Bände, Stuttgart 1994f), der dem christlichen Einfluss auf die römische Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Witwen einen eigenen Band widmete. Von solchen Fragen relativ unabhängig existiert seit den 1970er-Jahren eine rege

Debatte über die antike Ordination von Witwen, deren Existenz oder Nichtexistenz für manche Gegner und Befürworter der Frauenordination eine gewisse Rolle spielt (vgl. z. B. Roger Gryson: *Le ministère des femmes dans l'église ancienne*, Gembloux 1972; Bonnie B. Thurston: *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church*, Minneapolis 1989 u. a.). Schließlich findet sich ein drittes Diskussionsfeld, bei dem es um die Datierung und Motivation der Etablierung eines professionellen Monepiskopates in der Alten Kirche geht, das in Konkurrenz zu einem regelrechten Witwenamt gestanden haben könnte und dieses zurückgedrängt habe (vgl. etwa Georg Schöllgen: *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie*, Münster 1998).

Christian Back nimmt zu all diesen Fragen Stellung und arbeitet etwa die Brisanz des „Witwenamtes" heraus, das es seiner Ansicht nach „regional und zeitlich begrenzt" gegeben hat (281) und das schließlich „im aufkommenden weiblichen Mönchtum" (283) aufging und „mittelfristig durch das Amt der Diakonin kompensiert" (272) wurde. In den ersten beiden Dritteln des Buchs bemüht sich der Vf. um eine weite Definition von „Witwe", mit der er die „ethisch-religiös fundierten Gebote zur Witwenversorgung" im AT und die Rolle des Vorbilds Jesu für den Umgang mit Witwen herausarbeiten kann. Das letzte Drittel widmet sich dann den christlichen Quellen v. a. des 2. bis 4. Jh.s. Aspekte der insgesamt ausgewogenen Analyse dieses Buchs sind die wirtschaftlich kritische Situation der Witwen, ihre soziale „Vereinsamung", die Institutionalisierung der Witwenversorgung in der Hand der Bischöfe im 3. Jh., wie sie in der syrischen Didaskalie und bei Cyprian greifbar wird, ihr Versorgungsanspruch und die Voraussetzungen für eine Aufnahme in den kirchlichen Witwenstand (Mindestalter, moralische Standards, Keuschheit). Der Witwenstand erschien danach als profilierte Alternative zur Wiederheirat mit einer konkreten Aufgabenzuweisung. Er unterlag aber auch Vorschriften und Verboten, die nicht selten gleichzeitig für eine gewisse „Unsicherheit und Flexibilität" (288) standen.

Auf die z. T. scharfen Debatten der Vergangenheit vor dem Hintergrund katholischer und anglikanischer Diskussionen zur Frauenordination geht der Vf. unaufgeregt ein, dabei betreibt er eine auffällig „unfeministische" Quellenexegese. Alles in allem liegt hier eine mitfühlende Geschichtserzählung über eine bestimmte soziale Gruppe und ihre kirchliche Einbindung in der Antike vor. Es ist eine Erzählung, die offenbar auch von einem sehr persönlichen sozialethischen Impuls motiviert ist (so lese ich jedenfalls die hergestellten Beziehungen zur Witwensituation in Indien und Afghanistan und den vielleicht etwas anachronistischen Bezug auf die heutige Altersarmut in Deutschland). Eine lehrreiche Lektüre wird daraus nicht nur aus inhaltlichen Gründen, sondern auch weil der Band vor Augen führt, wie sehr sich die Ergebnisse der Analyse derselben Quellen mit der Fragestellung ändern können.

Mainz Ulrich Volp

Orígenes: Sobre los principios. Introducción, text crítico, traducción y notas de Samuel Fernández, prefacio de Manlio Simonetti. – Madrid: Ciudad Nueva 2015. 1048 S. (Fuentes Patrísticas, 27), pb. € 53,00 ISBN: 978–84–9715–317–1

Das hier anzuzeigende Buch enthält eine neue Edition mit spanischer Übersetzung des umstrittenen Hauptwerkes des Origenes, *De principiis*, in dem er als erster christlicher Theologe eine systematische Darstellung des christlichen Glaubens versucht, dabei freilich mehr die zu erörternden Probleme formuliert als definitive Antworten vorlegt (vgl. 19–21). Die Einleitung bietet genregemäß eine kurze Orientierung über das Leben und die Werke des Origenes (21–30) und schwerpunktmäßig eine Einführung in die edierte Schrift (Adressaten, Titel, Aufbau, Hauptinhalte, Nachwirkung, 30–52) samt Darstellung der handschriftlichen Überlieferung (52–81, mit einer Diskussion der Zuverlässigkeit der lateinischen Übersetzung). Aufgrund der komplizierten Überlieferung dieser Schrift ist eine solche Ausgabe für jeden Editor eine Herausforderung. Als Ganzes liegt das Werk nämlich nur in der spätantiken lateinischen Übersetzung des Rufinus von Aquileja vor; vom griechischen Original gibt es nur noch zwei, allerdings umfangreiche und zuverlässige Auszüge in der *Philokalie* sowie einige kurze und weniger zuverlässige Fragmente bei spätantiken Origenes-Gegnern.

Im Dickicht der damit gegebenen textlichen Probleme trifft der Hg. folgende Entscheidungen (vgl. 81–85): Wie in allen modernen Ausgaben seit der nach wie vor maßgeblichen kritischen Edition von Paul Koetschau in den *Griechischen Christlichen Schriftstellern* (Leipzig 1913) üblich, bietet die neue spanische Ausgabe den lateinischen Text des Rufinus, dem jeweils an Ort und Stelle ein griechisches Fragment beigegeben oder eingefügt ist. Für den lateinischen Text stützt der Hg. sich auf die (von allen vorherigen Editoren anerkannte) ausgezeichnete Kollation der Handschriften von Koetschau, die er allerdings erneut eingesehen und um einige wertvolle Funde bereichert hat. Bei diesen handelt es sich um einige zusätzliche Varianten im *Codex Guelferbytanus* 4141 (saec. IX), den die Hg. der deutschen Ausgabe, Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp (Darmstadt 1981, ^{3}1992) über Koetschau hinaus einbezogen hatten, und, ganz neu, um den *Codex Parisinus* lat. 10593 (saec. VI), der ein Kap. aus dem zweiten Buch von *De principiis* (II 6), das seit dem 5. Jh. eigenständig in Umlauf war, in separater Überlieferung im Rahmen einer Sammlung von ebenfalls von Rufinus übersetzten Homilien des Basilius von Caesarea enthält (vgl. S. 413, Anm. 2); diese Handschrift aus dem 6. Jh. enthält somit das älteste Stück der Rufin'schen Übersetzung. Abweichend von Koetschau präsentiert der Vf. etliche Lesarten des Textes und orientiert sich nicht an den Regeln des klassischen Latein, sondern an den spätantiken Eigenheiten, wie das Henri Crouzel und Manlio Simonetti in der französischen Ausgabe in den *Sources Chrétiennes* (5 Bände, Paris 1978–1984) gehandhabt haben (vgl. Band 1, 55–57; Band 5, 9–19). Für die langen griechischen Stücke in der *Philokalie* hat der Vf. vier Handschriften neu kollationiert und alle Varianten im kritischen Apparat vermerkt, womit dieser erheblich mehr Varianten bietet als der entsprechende Apparat von Koetschau (der seinerseits auf der Ausgabe der *Philokalie* von John Armitage Robinson, Cambridge 1893 fußte); bisweilen kam er hier zu von den früheren Editoren abweichenden textkritischen Entscheidungen. Des Weiteren hat der Hg. über alle früheren Ausgaben hinaus erstmals sämtliche sekundären Zwischenüberschriften, die sich in den Handschriften abweichend voneinander in den Text eingefügt finden, in eckigen Klammern in seine Ausgabe aufgenommen und in Einzelfällen in zugehörigen Fußnoten erläutert, was neue Einblicke in die komplexe Struktur dieses Werkes ermöglicht. Mit den übrigen griechischen und lateinischen Fragmenten, für deren Textfassung er auf die nach Koetschaus Ausgabe erschienenen kritischen Ausgaben zurückgreifen konnte, ist der Hg. auf folgende Weise umgegangen: Fragmente, deren Echtheit und Lokalisierung im Text sich zweifelsfrei feststellen ließen, sind in Spalten und fettgedruckt in Text und Übersetzung aufgenommen, sofern sich eine sprachliche Parallele nachweisen lässt; fehlt letztere, sind die Fragmente, ebenfalls fettgedruckt, zwischen senkrechten Strichen in den lateinischen Text eingefügt; authentische Fragmente schließlich, deren Ort im Text nicht zu eruieren ist, stehen in einem eigenen Apparat unter dem Text. In zugehörigen Erläuterungen werden die diversen Textfassungen bzw. Übersetzungen auf ihre Validität und Bedeutung hin untersucht; die Urteile, die der Vf. hier fällt, sind ausgesprochen ausgewogen. Mit seinem Verfahren entlastet der Vf. den Text, den Koetschau erstellt hat, von etlichen Einschüben von anderweitigen Fragmenten (meist von Hieronymus und Justinian) in die Übersetzung Rufins. Für dieses Verfahren (das Görgemanns und Karpp in ihre deutsche Ausgabe übernommen haben) ist Koetschau zu Recht vielfach kritisiert worden, weil dadurch ein aus verschiedenen Überlieferungen gemischter Text hergestellt wird (auch wenn die Herkunft der einzelnen Teile jeweils markiert ist). Der Vf. der vorliegenden Ausgabe hält diese Traditionen mit den italienischen und französischen Ausgaben sauber auseinander (die italienische Ausgabe, an welcher der Vf. sich hier stark orientiert, stammt von Manlio Simonetti, Turin 1968) und vermittelt dadurch einen luzideren Einblick in die nicht selten strittige Textfassung. Im Apparat zu den Fragmenten sind in überaus nützlicher Weise auch die zahlreichen Auszüge aus *De principiis* vermerkt, die Pamphilus von Caesarea in seine *Apologia pro Origene* aufgenommen hat und die ebenfalls in einer lateinischen Übersetzung des Rufinus vorliegen. Aus dieser Beschreibung der Besonderheiten und Neuheiten dieser Ausgabe mag die außerordentliche Leistung hervorgehen, die der Vf. erbracht hat, denn das geschilderte Vorgehen bedeutete, dass an zahlreichen Stellen eine Fülle von textlichen Entscheidungen zu treffen war. Eine enorme Leistung liegt natürlich auch in der neuen spanischen Übersetzung, doch diese vermag der Rez. zwar zu lesen, jedoch nicht in ihrer sprachlichen Qualität zu beurteilen.

Auf der Basis dieser Entscheidungen legt Samuel Fernández eine nach allen Regeln der Kunst erstellte neue Ausgabe von *De principiis* vor. Der lateinische bzw. griechische Text mit Übersetzung (105–967) wird gerahmt von einer ausführlichen Einleitung (19–89, abgeschlossen mit dem Literaturverzeichnis, 93–104) und einem sehr ausführlichen Inhaltsverzeichnis auf S. 1039–1048, das zugleich als Inhaltsverzeichnis der einzelnen Kap. von *De principiis* fungiert. Neben einem Index zu Bibelstellen, Origenesstellen, antiken und modernen Autoren gibt es ferner einen überaus nützlichen systematischen Index, der die wichtigsten Fußnoten zur Übersetzung erschließt, in denen der Inhalt des Textes erläutert wird (969–1037). Diese Fußnoten bieten oft sehr reichhaltige Erläuterungen zum Text, die an eine regelrechte Kommentierung heranreichen und in denen eine enorme Arbeitsleistung steckt. Ausgehend von den Handschriften und den vorausgehenden kritischen Ausgaben ist es dem Vf. gelungen, einen in Details verbesserten und insgesamt äußerst zuverlässigen Text des origeneischen Hauptwerks vorzulegen, dem zu wünschen ist, dass er auch über den spanischen Sprachraum hinaus beachtet und benutzt wird.

Münster Alfons Fürst

Clauss, Manfred: **Athanasius der Große**. Der unbeugsame Heilige. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2016. 256 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–8053–4957–4

Der Bischof und Kirchenvater Athanasius von Alexandria war eine der prägendsten und zugleich umstrittensten Persönlichkeiten der antiken Kirchengeschichte. In den tiefgreifenden theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen des 4. Jh.s um das Konzil von Nizäa (325) und den „Arianismus" gehörte er zu jenen führenden Bischöfen, die die Konzilsbeschlüsse erbittert gegen Kritik und Widerstände verteidigten. Während seines jahrzehntelangen Episkopats (328–373) drückte Athanasius der Kirche wie kein Zweiter seinen Stempel auf. Im kirchlichen Osten geriet er durch seine polarisierende und kompromisslose Haltung, z. B. indem er sich der Rehabilitierung des Arius vehement widersetzte, wiederholt mit zahlreichen Gegnern in Konflikt, die ihn auf Synoden verurteilen ließen. Mehrmals wurde er aufgrund kaiserlicher Interventionen in die Verbannung geschickt, konnte aber nach Jahren der Abwesenheit jedes Mal nach Ägypten bzw. Alexandria zurückkehren, weil er dort über großen Rückhalt verfügte.

Diesem wechselhaften Leben und Wirken des Athanasius widmet sich das neue Buch von Manfred Clauss, der bis zu seiner Emeritierung als Prof. in Frankfurt und Berlin lehrte und bereits mehrere, nicht zuletzt kontroverse Beiträge zur Geschichte des frühen Christentums vorgelegt hat. Vor einigen Jahren gab P. Gemeinhardt mit dem *Athanasius Handbuch* ein umfangreiches und höchst informatives Werk heraus, das Fachartikel namhafter Athanasius-Experten zu allen relevanten theologischen und historischen Aspekten vereint und verschiedene Forschungsperspektiven zu diesem Kirchenvater aufzeigt.[1] Eine eigenständige Athanasius-Biographie zählt derzeit noch zu den Desideraten der Erforschung der Alten Kirchengeschichte und der Athanasiusforschung im Besonderen.[2] Das vorliegende Buch stellt eine solche Biographie dar, jedoch erhebt diese nicht den Anspruch einer umfassenden Darstellung, die besagte Forschungslücke schließen soll, sondern weist eine klare inhaltliche Zielrichtung auf, die der Vf. in ähnlicher Weise bereits in seiner religionskritisch angelegten Monographie von 2015 über das antike Christentum entfaltet hat.[3] In diesem sehr einseitig auf den Vorwurf des Fundamentalismus fokussierten und bisweilen sogar polemischen Werk suchte der Vf. nachzuweisen, dass Rechthaberei, Intoleranz und Ausgrenzung von Andersgläubigen maßgeblich zum Erfolg der frühchristlichen Religion beigetragen haben.[4] In diesem Duktus ist auch seine Athanasius-Biographie gehalten. Der Vf. möchte am Beispiel des Bischofs und Machtpolitikers Athanasius von Alexandria zeigen, wie sehr Sturheit, Intoleranz und religiöser Fanatismus das Handeln führender kirchlicher Protagonisten bestimmt haben.

Die Kap.einteilung des Werkes orientiert sich weitgehend an den Amtsperioden der jeweiligen Kaiser bzw. an den fünf Exilszeiten des Athanasius. Auf die einzelnen Kap. wird hier nicht weiter eingegangen, sondern es sollen einige ausgewählte Abschnitte kurz hervorgehoben werden. Dem Buch ist ein kurzes Vorwort (7–9) über die Verwendung des in der Forschung umstrittenen Begriffs „Arianer" vorgeschaltet, den der Vf. trotzdem weiterhin gebraucht, weil es sich dabei um einen von Athanasius selbst verwendeten „Kampfbegriff" handele, den dieser zum Zwecke der Diskriminierung und Beleidigung bewusst eingesetzt habe (8). Nach einer kurzen Darstellung über die besondere Bedeutung des Theologen und „Ketzers" Arius für Athanasius, seines größten und aufs Heftigste bekämpften Widersachers (10–12), beleuchtet der Vf. sehr anschaulich die Stadt Alexandria zur Zeit des Athanasius[5] (13–22). Bereits während der Anfangsjahre der bischöflichen Tätigkeit (42–59) habe sich Athanasius „als politisch skrupellos agierender Kopf" erwiesen, „wenn es um die eigene Person – und den aus seiner Sicht rechten Glauben – ging" (50). Die chronologische Erzählweise konzentriert sich hauptsächlich auf die (kirchen-)politischen Ereignisse, während andere wichtige Aspekte, wie z. B. die Rolle des Mönchtums (123–127) oder die Analyse und Einordnung bedeutender Werke des Athanasius (z. B. 154–158), kürzere Berücksichtigung finden bzw. in die Gesamtdarstellung eingeflochten werden, um den Fortgang der Erzählung nicht zu sehr zu unterbrechen. Eine Ausnahme bildet das Kap. über die Theologie des Athanasius und seine Rezeption des Nizänums (170–192). Im abschließenden Kap. („Nachleben", 222–228) stellt der Vf. heraus, wie sehr das „Lebenselixier" des Athanasius, des „unbeugsamen Heiligen", durch den Kampf gegen seine vielen theologischen und kirchenpolitischen Gegner geprägt gewesen sei – was sich auch in seinen zahlreichen Schriften niedergeschlagen habe –, gepaart mit Kompromisslosigkeit und Polemik gegen alle Andersdenkenden. Athanasius habe während seiner langen Amtszeit, so resümiert der Vf., an zentralen Weichenstellungen des antiken Christentums einen wesentlichen Anteil gehabt.

Wie bei seinen früheren Monographien hat der Vf. auch diesmal ein überaus kenntnisreiches und auch für den interessierten Laien gut lesbares, eloquentes Werk vorgelegt, das auf die Erörterung von Forschungsdiskursen – angesichts der Kürze von 228 S. Fließtext – zu Recht verzichtet und das Leben des Athanasius anhand der Quellen anschaulich nachzeichnet – gerade mit Blick auf dessen tendenziöse und problematische Selbstzeugnisse. Wie seine Überblicksdarstellung über das antike Christentum von 2015[6] ist allerdings auch dieses Buch ausgesprochen einseitig ausgefallen, indem v. a. die Schattenseiten und politischen Machenschaften dieses Kirchenvaters beleuchtet werden. In gewisser Hinsicht wärmt der Vf. jene alten Vorwürfe wieder auf, die bereits E. Schwartz gegen den aus seiner Sicht skrupellosen Machtmenschen Athanasius erhoben hatte.[7] Diesen Vorwürfen hielt W. Schneemelcher mit Recht entgegen, dass man den Theologen und den Kirchenpolitiker Athanasius nicht voneinander trennen könne und dass seine Ekklesiologie bzw. das Ringen um die kirchliche Einheit das verbindende Element zwischen beiden Polen darstelle.[8] Theologie und Kirchenpolitik stehen bei Athanasius in einem unausweichlichen Spannungsfeld und sind aufeinander bezogen.[9] Für derartige Differenzierungen hat der Vf. allerdings nicht viel übrig. Stattdessen wird Athanasius als kompromissloser, im Freund-Feind-Denken verhafteter Hardliner (z. B. 62) und Hassprediger (125f) charakterisiert. Seine Athanasius-Biographie wird der vielschichtigen Persönlichkeit dieses Bischofs aufgrund ihrer tendenziösen Ausrichtung in keiner Weise gerecht. Für ein ausgewogenes Bild empfiehlt es sich, weiterhin das Buch von D. Gwynn[10] oder die entsprechenden biographischen Artikel im *Athanasius Handbuch* zu Rate zu ziehen. So bleibt zu hoffen, dass das bestehende Forschungsdesiderat einer umfassenden Athanasius-Biographie, die sowohl die problematischen Seiten dieses Kirchenvaters kritisch thematisiert als auch dessen theologische wie kirchliche Lebensleistungen angemessen würdigt, in naher Zukunft eingelöst wird.

Paderborn Stefan Klug

Heß, Christian: **„Ohne Christus, ohne tiefstes Christentum ist Krieg"**. Die Christkönigsthematik als Leitidee im kirchlich-gesellschaftlichen Engagement Max Josef Metzgers. – Paderborn: Bonifatius 2016. 448 S. (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien, 79), geb. € 39,90 ISBN: 978–3–89710–685–7

Der Freiburger Diözesanpriester Max Josef Metzger (1887–1944) war in vielerlei Hinsicht Pionier, Vor- und Querdenker. Nach Diss.en über seine Biographie (Marianne Möhring, 1966), sein ökumenisches Engagement (Leonard Swidler, 1977) und einer weiteren über seinen Einsatz für den Frieden (Franz Posset, 1978) liegt nun eine vierte Arbeit vor. Der Vf., Christian Heß, hat sie am Fachbereich Christliche Soziallehre der Univ. Freiburg eingereicht. Die erneute Beschäftigung mit dem Thema ist zu begrüßen, v. a. um des Mannes willen, den er in den Mittelpunkt seiner Untersuchung stellt.

Mit dem Andenken M.s, der 1944 nach einem Schauprozess unter der Leitung Roland Freislers als Widerstandskämpfer gegen den Nationalsozialismus hingerichtet wurde, hat man sich nach 1945 lange Zeit schwer getan. Doch schon von vielen Zeitgenossen wurde M. nicht verstanden: „Max Josef Metzger war eine faszinierende Persönlichkeit, hat aber von Anfang an zu Polarisierungen herausgefordert", so Kardinal Lehmann in seinem Geleitwort zu dieser Studie (11).

Der junge Geistliche M. zog zunächst als Freiwilliger während des Ersten Weltkriegs an die Westfront, wurde jedoch während des grausamen Stellungskampfs zum überzeugten Pazifisten. Nach dem Krieg wirkte er für die Antialkoholismusbewegung. Nebenbei machte er sich auch für die Kunstsprache Esperanto und den Vegetarianismus stark. Er gründete die Christkönigsgesellschaft als ordensähnliche Gemeinschaft für Männer und Frauen, gewissermaßen als ein frühes Säkularinstitut. Als schließlich in der Zeit des Nationalsozialismus sein

[1] *Athanasius Handbuch*, hg. v. P. Gemeinhardt, Göttingen 2011.
[2] Vgl. die neuere, knappe Monographie von D. Gwynn: *Athanasius of Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father*, Oxford 2012.
[3] M. Clauss: *Ein neuer Gott für die alte Welt*. Die Geschichte des frühen Christentums, Berlin 2015.
[4] Vgl. dazu meine Rezension in: *Theologische Revue* 112 (2016), 397–399.
[5] Vgl. dazu auch die lesenswerte Monographie des Vf.s: *Alexandria*. Schicksale einer antiken Weltstadt, Stuttgart 2004.
[6] Vgl. Anm. 3.
[7] E. Schwartz: *Kaiser Constantin und die christliche Kirche*, Leipzig/Berlin 1913, ²1936; ders.: *Gesammelte Schriften*, III: Zur Geschichte des Athanasius, Berlin 1959, 188–264.
[8] W. Schneemelcher: „Athanasius von Alexandrien als Theologie und als Kirchenpolitiker", in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 43 (1950/51), 242–256.
[9] Vgl. dazu P. Gemeinhardt: „Theologie und Kirchenpolitik", in: ders.: *Athanasius Handbuch*, Göttingen 2011, 93–104, besonders: 101–103.
[10] Vgl. Anm. 2.

pazifistischer Einsatz unmöglich wurde, wandte er sich der Frage der Wiedervereinigung der Christen zu und gründete zu diesem Zweck die *Una-Sancta*-Bewegung. Dieses vielfältige und schon auf manchen Weggefährten unstet wirkende Engagement M.s war, wie der Vf. zeigt, in gewissem Sinne getragen von der „Leitidee" der Christkönigsthematik. Diese ist vor ihrem Zeithintergrund zu verstehen. Pius XI. hatte das Christkönigsfest im Jahr 1925 für die ganze Kirche vorgeschrieben, um so die Katholiken unter einem Banner zu einen und die Gesellschaft von innen her in christlichem Geist umzugestalten. Daher erscheint es sinnvoll, wenn H. in einem ersten Teil auf die Christkönigsthematik im Allgemeinen eingeht (25–98; vielleicht hätte man den Bogen nicht gar so weit, vom AT bis hin zu Pius XI., spannen müssen). H. versucht zu zeigen, dass diese nicht nur eine „Frömmigkeitsform [war], die im rein liturgischen Kontext praktiziert worden ist. Sie führte vielmehr auch bei vielen Christinnen und Christen zu einem dezidierten Christusbekenntnis" (415) und zu gesellschaftspolitischem Engagement – so auch bei M.

Im zweiten Teil, dem eigentlichen Hauptteil der Arbeit, wird der „Bedeutung der Christkönigsthematik in den Tätigkeitsbereichen Max Josef Metzgers" nachgegangen (99–347). H. fasst die Jahre 1915–1927 unter dem Stichwort „pazifistisch-missionarische Initiativen" zusammen (109–205, wobei mit „Mission" bei M. immer eher die Innere Mission gemeint ist). Den Zeitraum von 1927–1932 sieht er von der Gründung der Christkönigsgesellschaft bestimmt (208–235). Die verbleibenden Jahre standen ganz im Schatten des Nationalsozialismus (239–347). In diesem Zeitraum entfaltete der Theologe eine breit gefächerte ökumenische Aktivität (im katholischen Raum sprach man seinerzeit von „Wiedervereinigungsbestrebungen", um den Begriff „Ökumene" zu vermeiden). Der Versuch, ähnlich wie Dietrich Bonhoeffer über kirchliche Mittelsmänner Kontakte mit dem Ausland aufzunehmen, um den Alliierten Friedensvorschläge zu unterbreiten, führte zu seiner Verhaftung, Verurteilung und Hinrichtung.

In einem dritten Teil wird die Bedeutung der Christkönigsidee für M.s Wirken noch einmal systematisch reflektiert (351–406). Ein Resümee beschließt den Band (409–415).

H. zeigt ein breites Panorama der vielfältigen Aktivitäten M.s auf. Diese unter einer Deutungskategorie („Christkönig", der Aufrichtung der Königsherrschaft Christi) zusammenzufassen, liegt nahe, ist aber wohl auch dem Versuch geschuldet, Ordnung in das unübersichtliche Wirken eines Mannes zu bringen, den schon viele Zeitgenossen als sprunghaft erlebten. Dennoch wirkt dieses Unterfangen ein wenig bemüht. Vieles ordnet sich nur schwer diesem Begriff unter, man denke etwa an die „Wiedervereinigungsbestrebungen".

Die Bewunderung des Vf.s für M., für den im Jahr 2006 ein Seligsprechungsprozess eröffnet wurde, ist unverkennbar. An einigen Stellen scheint die Grenze zur Hagiographie ein wenig überschritten.

Das schmälert jedoch nicht das Verdienst, ein wichtiges Thema aufgegriffen und solide bearbeitet zu haben. Der Stil einer Qualifikationsschrift wurde weitgehend beibehalten. Die teils vierstelligen Untergliederungen fördern allerdings nicht die Lesbarkeit. Wenn der Vf. auf der Basis seiner wissenschaftlichen Erkenntnisse eine konzise Biographie vorlegen würde, so wäre dies sehr zu begrüßen. Denn Persönlichkeit und Anliegen M.s verdienen es, einer breiteren Leserschaft bekannt gemacht zu werden.

Augsburg Jörg Ernesti

Philosophie

„In principio erat Verbum". Philosophy and Theology in the Commentaries on the Gospel of John (III–XIV Centuries), hg. v. Fabrizio Amerini. – Münster: Aschendorff 2014. (XII) 275 S. (Archa Verbi. Subsidia, 11), geb. € 59,00 ISBN: 978–3–402–10226–8

The Gospel of John – and most particularly its prologue – is a remarkably rich text, both intrinsically, in terms of its content, and extrinsically, in terms of the history of its interpretation and reception. Any volume such as this one – a collection based on (though not restricted to) the proceedings of a conference held at Parma in 2011 – is bound to confront the problem of the sheer immensity of material generated by the text. What we have, in effect, is a series of case studies on the interpretation of the Gospel between the second and fourteenth centuries. On the negative side, there is nothing systematic about the treatment of topics in this collection (other than the thematic unity of the history of philosophical interpretation of the text); on the positive, there is in a sense of something for everyone, be they theologian, philosopher, or student of *Wirkungsgeschichte*.

One advantage of a close study of just one text – achieved here by serendipity rather than systematic editorial intention – is that it allows us to see very vividly the sheer variety of exegetical and hermeneutical responses it elicited, both diachronically and (perhaps more surprisingly) synchronically. In the High Middle Ages, for example, we find an emphasis on the literal sense of the Bible, but great variety of views on what exactly counts as the literal sense. As *Timothy Bellamah* shows in his contribution, the literal sense according to William of Altona (Aquinas's successor as regent master in the Dominican chair at Paris in 1259) seems to treat the Scriptures as texts which convey their historical and theological messages on their surface. But we find something very different in Meister Eckhart, as discussed by *Alessandro Palazzo*: John's Gospel is fundamentally a philosophical text, to be interpreted accordingly: "Scripture is a *summa* of philosophical truths that the interpreter is called upon to disclose." (248) *William O. Duba* shows that for Peter Auriol the text (as with the other Gospels) can be seen as a series of syllogisms demonstrating Jesus's divinity – in this case by means of his characteristics. Duba suggests that parallel treatment of John's Gospel (found in MS Uppsala C 125), attributed to Auriol by Stegmüller in his *Repertorium Biblicum*, similar in syllogistic approach but widely differing in content, is unlikely in fact to be by Auriol, since its view on God's knowledge of future contingents contradicts Auriol's. (Duba allows that the text could be early Auriol; but I got the impression that he is not all that enthusiastic about this option.)

A pair of essays (by *Domenico Pazzini* and *Giovanni Salmeri* respectively) make a striking contrast between Origen, for whom literal senses of the Bible are frequently subordinated to other senses, seemingly with few identifiable conceptual constraints, and Theodore of Mopsuestia, a couple of centuries later, for whom the literal sense is paramount. The distinction between Alexandrian and Antiochene hermeneutics, found in Origen and Theodore respectively, is a commonplace. But both writers cast new light. Pazzini shows how Origen's approach allows the integration of theology and philosophy. Salmeri does something to my mind a little more wide-ranging. Traditional allegorical approaches, in the hands of Christian theologians, read the Hebrew Bible as foreshadowing the events of the NT. Theodore, emphasizing the literal sense, highlights rather the historical and theological continuity of the two narratives, each with its own proper integrity.

Continuities and discontinuities between the two Testaments are explored too in *Abigail Ann Young's* account of Rupert of Deutz' commentary on the Gospel. Rupert is not known for sympathy to Jews, and by and large uses John's Gospel as part of his armoury in debates with Jewish theologians. But for all that, Rupert has penetrated the text sufficiently to be aware of the strongly Deuteronomic background to the Gospel.

John's Gospel – with its strongly theological and spiritual content, and emphasis on the distinction between the believer and the world – also forms a nice locus for discussion of Gnosticism, the belief that there is a special kind of knowledge (*gnosis*) available only to a select few. In mainline Christianity, this *gnosis*, found through allegorical scriptural exegesis, is the privileged possession of the trained theologian; in groups that ended up more on the margins of Christianity, it is sometimes the requisite for salvation, and is found by revelation distinct from the Scriptures. *Domenico Devoti* offers a nuanced discussion of the earliest commentary on John's Gospel by Heracleon, a Gnostic of what came to be thought of as the heterodox variety, fragments of which are reported in Origen. Devoti argues – convincingly to my mind – that Heracleon's commentary shows a theologian whose aim is not to use the Gospel to confirm some pre-existing ideology, but to allow a theology to emerge out of a distinctive but careful reading of the text itself. In this respect, Heracleon is unlike other "Gnostic" figures such as Valentinus or Ptolemy. Devoti takes as his background assumption the work of Christoph Markschies and others that heterodox Gnosticism is far from the unified phenomenon constructed by historians in the early twentieth century. His conclusion tends to confirm his methodological assumption.

How much could or should the text be used as the locus for theological or philosophical speculation of a dogmatic or systematic kind? Exegetes disagree. Both *Alexander Andrée* and *Mark J. Clark*, in distinct but closely related essays on twelfth-century exegesis (Alexander of Laon's commentary, the *Glossa ordinaria*, Peter Comestor's commentary and *Historia scholastica*, and works of Stephen Langton) conclude that the texts they examine show little interest in speculative theology, or engagement with philosophy. Things are very different in the thirteenth century. In one of the most fascinating essays (for this reviewer, at least) *Graziano Perillo* shows how shifting commitments in the philosophy of mind allowed Aquinas to abandon the view, defended in his early *Sentence* commentary, that the term "word" can be predicated both of the second person of the Trinity and of all three persons considered as a unity. As Roger Marston reports, this view was condemned as heretical by some of the Parisian masters, in the presence of Aquinas (though not with Aquinas as the object of the condemnation). The later

Aquinas concluded instead that the term can be predicated only of the second person – perhaps, as Marston speculates, changing his view as a result of the earlier condemnation. *Christian Rode*, in an unashamedly philosophical contribution, gives an account of the mental word in Peter Olivi, as part of an inchoate theory of mental language of the kind later developed at length by Ockham. Both Perillo and Rode draw heavily on their respective authors' commentaries on John: and both authors read the texts with explicit philosophical presuppositions, in order to draw philosophical conclusions from them. *Armando Bisogno* shows that John Scottus Eriugena, in the ninth century, used the text to explore both issues in both cognition and theological semantics – in a way as philosophical as that of his thirteenth-century successors (though I doubt that he was read by either of them).

The remaining essays: *Franco de Capitani* focuses on the interplay of philosophical and Johannine material in writings dating from the time of Augustine's conversion. *Marta Cristiani* emphasizes the importance of the body in Hildegard of Bingen's interpretation of the Prologue. And *Julie Casteigt* shows how the notion of testimony is given different roles in the interpretation of the Prologue's excursus on John the Baptist, the witness to the Word. All in all, a rich volume, containing many nuggets: one not to read systematically, but rather consumed piecemeal.

Notre Dame, IN Richard Cross

Thomas Handbuch, hg. v. Volker Leppin. – Tübingen: Mohr Siebeck 2016. (XIV) 523 S., brosch. € 49,00 ISBN: 978–3–16–149230–3

Nonum prematur in annum: Neun Jahre möge man sein Manuskript zurückhalten und an ihm feilen, bevor man es zur Publikation freigibt. Diesen berühmten Rat von Horaz hat Volker Leppin bei dem von ihm herausgegebenen Handbuch zu Thomas von Aquin vollauf beherzigt. Wie der Hg. in seinem kurzen „Vorwort" schreibt, benötigte dieses „Nachschlagewerk zu der Zentralgestalt der mittelalterlichen Theologie" (V) mehr als zehn Jahre bis zur Druckreife. Insgesamt 29 Spezialisten aus verschiedenen Disziplinen haben daran mitgewirkt, darunter viele namhafte Gelehrte aus den Geschichtswissenschaften, der Philosophie, v. a. aber aus der (vorwiegend evangelischen) Theologie. Die Beiträger zeichnen für mehr als 50 Artikel verantwortlich, die im Folgenden nicht en détail besprochen werden können. Im Fokus dieser Rezension stehen daher die allgemeine Anlage und die grundsätzliche Tendenz, die dieses Handbuch erkennen lässt.

In seiner grundlegenden Struktur folgt Leppins Handbuch den bereits bei Mohr Siebeck erschienenen „Theologen-Handbücher", die Albrecht Beutel verantwortet; darunter etwa das von Beutel selbst herausgegebene *Luther Handbuch* in der mittlerweile dritten Auflage (Tübingen 2017) oder Volker Drecolls bekanntes Kompendium zu Augustinus (Tübingen 2007). Wie im Falle der eben genannten Handbücher unterteilt sich auch Leppins Nachschlagewerk in vier Großabschnitte: Auf die „Orientierung" (1–28) folgen Kap. zur Person (30–157) und zum Werk (169–424); beschlossen wird das Ganze mit einem verhältnismäßig knappen Abschnitt zur Wirkung (426–452).

Für die erste Orientierung sorgt *Henryk Anzulewicz* mit seinen konzisen Ausführungen zur Überlieferungsgeschichte der Texte, zu den maßgeblichen Thomas-Ausgaben und den wichtigsten analogen und digitalen Hilfsmitteln für die Thomas-Lektüre. Den ersten Großabschnitt des Handbuches beschließt *David Berger*, den das Autorenverzeichnis als „Bestsellerautor" (453) ausweist, mit einem „vereinfachenden inhaltlichen Blick auf die Thomasforschung des 21. Jahrhunderts" (22). Vornehmlich zwei Spannungsfelder macht Berger hier aus: Zum einen sei die disziplinäre Zuständigkeit für Thomas nach wie vor strittig: ob also die Philosophie oder die Theologie den besseren Zugang zu Thomas ermöglicht. Zum anderen werde die gegenwärtige Thomas-Exegese letztlich von einer „Kluft […] zwischen Geschichte und Systematik" (23) beherrscht. Bei allem Respekt vor den Leistungen der historisch ausgerichteten Thomas-Interpretation hegt Berger deutliche Sympathien für eine gegenwartsbezogene – und das kann dann wohl nur heißen: für eine systematische – Perspektive auf Thomas, mit der zu verhindern ist, dass das Werk des Doctor angelicus zu einem „Museum" mutiert: „zwar schön restauriert, aber ohne jede Relevanz für die eigene Gegenwart" (23). Neben diesen beiden Spannungsfeldern bereiten Berger offensichtlich zwei weitere Tendenzen in der Thomas-Literatur ein diffuses Unbehagen. Einerseits ist dies ein „deutlich angestiegenes Bedürfnis" nach Einführungsschriften, das sich – so soll wohl der Leser hier schließen – aus einer weit um sich greifenden Entfremdung vom thomasischen Gedankengut speist. Auf der anderen Seite steht „die zunehmende ‚Entkonfessionalisierung' des Thomas", wofür Berger als Beleg das „mutig und vorurteilsfrei" betriebene Interesse der evangelischen Theologie an Thomas gilt (24).

In einem Handbuch mögen sich derart holzschnittartige Oppositionen wie diejenige von Philosophie und Theologie, von Geschichte und Systematik bzw. Gegenwartsrelevanz als Koordinaten zur ersten Orientierung anbieten. Sobald sie jedoch derart unterbestimmt und zugleich wertbesetzt wie bei Berger ins Spiel gebracht werden, führt dies in die Irre. Dies betrifft zumal solche Leser, die hier womöglich zum ersten Mal, noch vor Konsultierung einer Einführungsschrift, Rat für ihre Thomas-Lektüre suchen. Jedenfalls beschränkt sich nach Bergers Ansicht ein philosophischer Zugang zu Thomas „unwillkürlich auf [dessen] Verhältnis zu den großen Philosophen der Antike (Aristoteles, aber auch Platon) und deren Rezeption im universitären Klima seiner Zeit […]; teilweise auch noch auf dessen Fortwirken in der späteren Philosophiegeschichte" (23). Glücklicherweise bleibt es nicht bei solchen allgemeinen Aussagen, mit denen niemanden gedient ist.

Der zweite Großabschnitt zur Person entfaltet in eher mikroskopisch angelegen Miniaturen ein geistiges Panorama des Thomas in seiner Zeit. Beleuchtet werden zwar zunächst Kirche und Gesellschaft im 13. Jh. (*Wolfgang Stürner*), der Dominikanerorden (*Volker Leppin*) oder die damaligen Formen akademischer Organisation und Wissensvermittlung (*Ingo Klitzsch, Volker Leppin* und *Gury Schneider-Ludorff*).

In den Blick kommen dann aber auch einzelne, für Thomas negativ wie positiv prägende Denkerpersönlichkeiten und Denkformationen, die seit jeher ein gleichermaßen theologisches wie philosophisches Interesse in der Thomasforschung hervorgerufen haben: Augustinus (*Volker Drecoll*), Dionysios Areopagita und Boethius (beide *Reinhold Rieger*), der lateinische Aristotelismus (*François-Xavier Putallaz*), Petrus Lombardus (*Philipp Rosemann*), Alexander von Hales (*Hubert Weber*), Avicenna und Averroes (*Carmela Baffioni*). Die Genannten firmieren unter der Rubrik „Traditionen", zu der *Jürgen Miethke* einen kenntnisreichen Artikel über „Papsttum und weltliche Mächte im 13. Jahrhundert" sowie *Elias Füllenbach* einen Abriss über die dominikanische Spiritualität dieser Zeit beisteuern.

Diese „Traditionen" setzt das Handbuch ohne Angabe von Gründen und somit in etwas künstlicher Manier von den „Beziehungen" des Thomas ab. In der zuletzt genannten Kategorie finden sich Zeitgenossen, die in keinem Thomas-Glossar fehlen dürfen, u. a. etwa der Lehrer Albertus Magnus (*Mechthild Dreyer*), der Kollege und Rivale Bonaventura – vorzüglich präsentiert von *Marianne Schlosser* – sowie der sprachkundige Wilhelm von Moerbeke (*Pieter de Leemans*).

All diese Miniaturporträts sind zweifellos dank der großen Sachkunde und der konzisen Darstellungskunst der jeweiligen Vf. ein Gewinn für den Leser. Wer allerdings diesen Abschnitt zur Person des Thomas (etwa zu Rezensionszwecken) *durch*liest, also nicht bloß *in* ihm liest (etwa zu Informationszwecken), der wird mehrfach auf inhaltliche Überschneidungen und Wiederholungen bei einigen dieser Miniaturen stoßen, was durchaus mit der Konzeption dieses Handbuches zusammenhängen könnte. So hätte etwa das – im Übrigen sehr konzise – Kap. über „Lehrbücher und Inhalte" (*Ingo Klitzsch*) ja wohl schwer den Lombarden verschweigen können, auch wenn ihm keine 50 S. weiter ein eigenes Kap. gewidmet ist. Desgleichen liegen Schnittmengen zwischen Leppins Lemma „Dominikanerorden" und Füllenbachs „dominkanischer Spiritualität" fast schon in der Natur der Sache.

Im dritten und ganz offensichtlich gewichtigsten Abschnitt des Handbuches, das dem Werk des Thomas gilt, reiterieren sich auf eigentümliche Weise die Strukturmerkmale des vorangegangenen Abschnittes. Zunächst werden hier streckenweise bis ins Detail die Schriften des Thomas vorgestellt, die dann in einem zweiten Gang, gleichsam mittels eines Querschnittes, nach durchgehenden Themen und „Lehren" sortiert werden.

Entsprechend stehen hier etwa der Wissenschaftscharakter der Theologie, die Gottes-, die Trinitäts-, die Schöpfungs- oder die Sakramentenlehre im Fokus der Darstellung. Dank dieser konzeptionellen Entscheidung sind wiederum thematische Überschneidungen an der Tagesordnung: z. B. bei der Frage nach der Theologie als spezifischer Wissensform, der mittelalterlichen *Summa* als Explikationsform oder bei der Gotteslehre und den Gottesbeweisen.

Dies fällt, wie bereits angedeutet, nicht weiter ins Gewicht, solange man das Handbuch zu kursorischen Konsultation zur Hand nimmt. Was aber dann doch erstaunt und teilweise befremdet, sind die deutlichen Unterschiede im methodischen Ansatz und im inhaltlichen Niveau, welche sich in den Einzeldarstellungen von Thomas' Opera bemerkbar machen: Mehrere Vf. geben sich mit einer simplen Nach-

erzählung des Inhaltsverzeichnisses zufrieden, so etwa im Falle von *De rationibus fidei* (*Michael Basse*) oder gar bei der *Summa Theologiae* (*Ulrich Köpf*). So skeptisch sich Köpf gegenüber den zahlreichen Versuchen zeigt, „einen tieferen Plan hinter dem äußeren Aufbau" dieser Summe auszumachen (264f), so kann doch die Lösung dieses nach wie vor virulenten Problems nicht im Ernst darin bestehen, den „Aufbau" dieses monumentalen Werkes mit der sukzessiven Beschreibung der einzelnen Quästionen zu erledigen.

David Bergers 7-seitiger Artikel zu den *Quaestiones disputatae* steht in einem krassen Missverhältnis zum quantitativen Ausmaß und v. a. zum sachlichen Gewicht dieser Texte aus dem universitären Lehrbetrieb. Der Leser erfährt hier kaum mehr als das, was er auch andernorts viel bequemer (etwa auf digitalem Wege) in Erfahrung bringen kann: dass *De potentia* anscheinend kein geschlossenes Ganzes darstellt, sondern allmählich in ein Sammelsurium von Fragestellungen (nach Bergers Dafürhalten ab Quaestio 7) abdriftet; dass *De veritate* seine „besondere Bedeutung dadurch erlangt, dass es das umfangreichste, eigenständige frühe Werk des Thomas" ist (166). Geht Berger hier dann doch einmal ins Detail, dann entbehrt seine Behauptung zuweilen jeder Textgrundlage bei Thomas. So soll es in De pot. q. 3 a. 5 die „Position des Thomas [sein], dass schon Aristoteles und Platon die Schöpfungswahrheit der *creatio ex nihilo* (‚Schöpfung aus dem Nichts') erkannt hätten" (167). In Wirklichkeit stehen hier Platon und Aristoteles für Thomas als diejenigen antiken Philosophen, die „eine universale Ursache für die Dinge annehmen, durch die alles andere ins Sein kommt. Mit dieser Ansicht ist nun auch der katholische Glaube vereinbar" (De pot. q. 3. a. 5 corp.; Übersetzung StG). Und Thomas weiß nur allzu genau, dass mit der Annahme einer universalen Ursache für den Kosmos bei beiden antiken Denkern eben kein Eintritt ins Sein *ex nihilo* impliziert ist. Andernfalls wäre die seinerzeit heftige, von Thomas maßgeblich geprägte Debatte um die – von Aristoteles vertretene – Ewigkeit der Welt von vornherein sinnlos gewesen.

Weitaus erfreulicher hingegen präsentiert sich der Abschnitt zu Thomas' anderem Frühwerk *De ente et essentia*, das zwar um ein vielfaches kürzer als die Summen und Quästionen ist, das aber durchaus mit einer komplexen Seinslehre aufwartet. *Sabine Folger-Fonfara* gelingt hier, wie dann auch in ihrem Artikel zu dem *Liber-de-causis*-Kommentar, eine konzise und gedankenreiche Darstellung dieser schwierigen Materie. Nur glücklich nennen kann man *Rolf Schönbergers* Entscheidung, bei seiner Darstellung der Kommentare des Thomas zu Boethius und zu Aristoteles auf eine summarische Darstellung dieser riesigen Textmasse (über 1,1 Mio. Wörter) zu verzichten und stattdessen sich auf „einige wenige, aber paradigmatische Stellen" (219) zu konzentrieren. So fokussiert Schönberger im *De-anima*-Kommentar auf Thomas' Auseinandersetzung mit der aristotelischen „Intellektlehre" (220); beim *Physik*-Kommentar rückt Schönberger souverän Thomas' schonungslose Kritik („Fehlschluss") am Lehrstück von der Ewigkeit der Welt ins Zentrum (223f). Schönbergers Vorgehen ermöglicht dem Leser eine konturierte – und das meint: eine klare und distinkte – Einsicht in einige Sachprobleme, die den Nerv der damaligen Debatten ausmachen.

Die den „Themen" gewidmeten Abschnitte des Handbuches sind sachlich genauso zentral für Thomas, wie die Reihenfolge ihrer Darstellung einleuchtend ist: angefangen bei der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie (*Ulrich Köpf*), über die *divina* der Gotteslehre (*Notger Slenczka*), der Trinität (*Christoph Schwöbel*) und der Beweisbarkeit auf diesem Feld (*Reinhold Rieger*) bis hin zur Schöpfungslehre (*David Berger*), Anthropologie (*Notger Slenczka*), Christologie (*Inos Biffi*) und weiteren damit zusammenhängenden Themenfeldern.

So aufschluss- und kenntnisreich die einzelnen Kurzdarstellungen für sich genommen sind, so kommt es auch hier wieder zu einigen thematischen Überkreuzungen, etwa bei der Gotteslehre (292ff) und den sich fast unmittelbar daran anschließenden Gottesbeweisen (321ff).

Mancher der genannten Abschnitte, beispielsweise derjenige zur thomasischen Trinitätslehre, kapriziert sich zudem fast nur auf die einschlägigen Passagen in der *Summa Theologiae*; wie es mit den jeweiligen „Themen" in den anderen Werken des Corpus Thomisticum bestellt ist, kommt nur sehr kursorisch in den Blick.

Der letzte Abschnitt „Strukturen", mit dem das „Werk"-Kap. beschlossen wird, resümiert wichtige Themen und Fragen: das Verhältnis von Philosophie und Theologie; die Frage nach dem „praktischen" Charakter der Theologie sowie diejenige nach dem Sitz der *Summa Theologiae* im universitären Leben ihrer Zeit. Freilich kommen sozusagen in diesem Stadium des Handbuches kaum mehr wirklich neue Gesichtspunkte zum Vorschein, die nicht schon in anderen Abschnitten zuvor verhandelt worden wären.

Auf sein Ganzes gesehen ist das *Thomas Handbuch* mit seinem beeindruckenden und gar nicht adäquat wiederzugebenden Detailreichtum ein zuverlässiger, gewinnbringender Wegweiser durch den thomasischen Kosmos. Gleichzeitig scheint aber eben diese Versenkung ins Detail auch bei der Gliederung des Handbuches diesem letztlich einen Bärendienst zu erweisen: Der Leser stößt im Lauf seiner Lektüre immer wieder auf sich gleichende Wegmarkierungen, und es mag ihn so zuweilen der heimliche Wunsch beschleichen, dass vielleicht ein elftes Jahr der Reifung diese Redundanzen hätte verringern können.

Linz Stephan Grotz

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: **Schriften 1802**. Teilband 1: „Kritisches Journal der Philosophie": Texte aus Band eins. Schreiben über „Ion". „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge". Teilband 2: Beilagen. Erklärende Anmerkungen. Register, hg. v. Manfred Durner / Ives Radrizzani. – Stuttgart: Frommann-Holzboog 2017. (XII+VII) 685 S. (Historisch-Kritische Ausgabe, 1: Werke, 11/1–2), geb. € 592,00 ISBN: 978–3–7728–2494–4

Am 17.2.1600 wurde der ehemalige Dominikanerpriester Giordano Bruno auf Betreiben der Inquisition nach siebenjähriger Gefangenschaft auf dem Campo dei Fiori in Rom als Häretiker verbrannt; seine indizierten Bücher hatte man zuvor schon auf dem Petersplatz dem Scheiterhaufen übergeben. Gut 200 Jahre später, 1802, erschien bei Johann Friedrich Unger in Berlin eine Schrift Friedrich Wilhelm Joseph Schellings (1775–1854), die im Titel explizit auf den von seiner Kirche zur Strecke gebrachten italienischen Renaissancephilosophen Bezug nahm: „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge". In dieser in Form eines Gesprächs gestalteten Schrift lässt der Vf. die Titelgestalt, in deren Denken er „das exemplarische Beispiel einer Symbiose monistischer Grundgedanken im Sinne Spinozas mit der Ideenlehre Platons in ihrer neuplatonischen Ausprägung" (284) vorfand, Grundzüge seiner eigenen, die Differenz von Transzendental- und Naturphilosophie aufhebenden Identitätsphilosophie vortragen, wie er sie ein Jahr zuvor in der „Darstellung meines Systems der Philosophie" entwickelt hatte. Ihr Prinzip ist die absolute Einheit von Einheit und Verschiedenheit, wie sie sich in intellektueller Anschauung unmittelbar erschließt, um die all-eine Grundlage von Ideal- und Realphilosophie und der Genetisierung bzw. Rekonstruktion des sukzessiven Hervorgangs des Endlichen aus dem Unendlichen zu bilden. In diesem Sinne gibt Bruno seinem Gesprächspartner Lucian, der die Position Fichtes vertritt, zu verstehen, „daß, da wir die Einheit aller Gegensätze zum Ersten machen, die Einheit selbst aber zusammt dem, was du den Gegensatz nennest, selbst wieder und zwar den höchsten Gegensatz bildet, wir, um jene Einheit zur höchsten zu machen, auch diesen Gegensatz, zusammt der Einheit, die ihm gegenübersteht, darin begriffen denken, und jene Einheit als dasjenige bestimmen, worin die Einheit und der Gegensatz, das sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen Eins ist" (359, 7–14; vgl. 567). So sagte es Schellings Bruno, den man vom originalen sorgsam zu unterscheiden hat; Giordano Brunos Denken wird eher von einem weiteren fiktiven Gesprächspartner, Alexander, vertreten, wohingegen Anselmo für das Leibniz-Wolff'sche System steht und ein gewisser Polyhymnio entgegen seinem verheißungsvollen Namen „stummer Zuhörer bleibt" (290; vgl. Anm. 118).

Der nach dem Vorbild platonischer Dialoge gestaltete identitätsphilosophische Diskurs bildet den Schlusstext des 11. Bandes der Werke-Reihe der im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen historisch-kritischen Schelling-Ausgabe, der in chronologischer Ordnung Arbeiten aus der ersten Hälfte des Jahres 1802 enthält. Dabei handelt es sich neben dem „Bruno" und abgesehen von einer kleinen Notiz zu „Ion", einer Figur der griechischen Mythologie, die damals Theatergeschichte machte, allesamt um Beiträge aus dem von Schelling zusammen mit Hegel herausgegebenen *Kritische[n] Journal der Philosophie*: „1. Einleitung. Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere"; „2. Ueber das absolute Identitäts-System und sein Verhältniß zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus. Ein Gespräch zwischen dem Verfasser und einem Freund"; „3. Rückert und Weiß, oder die Philosophie zu der es keines Denkens und Wissens bedarf"; „4. Notizenblatt mit heterogenen Texten". Was hinwiederum die Notiz zu besagtem „Ion" anbelangt, so geht es darin um ein klassizistisches Schauspiel nach Euripides von August Wilhelm Schlegel, das am 2. Januar 1802 am Weimarischen Hofthea-

ter unter Goethes Leitung uraufgeführt wurde. Schlegel hatte die Geschichte um den sagenhaften Stammvater der Ionier in eine, wenn man so will, Homestory verwandelt, der auf der Bühne nur geringer Erfolg beschieden war. In den Kontext der literarischen Fehde, die das Stück heraufbeschwor, gehört Schellings Notiz.

Näheres zur Ion-Notiz, zur Genese und Rezeptionsgeschichte des Bruno und zu den Beiträgen im *Kritische[n] Journal der Philosophie* bieten die jeweiligen editorischen Berichte und erklärenden Anmerkungen. Insbes. die Ausführungen zu dem in den Jahren 1802/03 in zwei Bänden erschienenen Journal, zu seiner Entstehungsgeschichte, zur Datierung der einzelnen Stücke, zur Verfasserfrage sowie zur frühen Rezeption sind Glanzstücke der Schellingforschung und für die Genese dessen, was man die Philosophie des Deutschen Idealismus nennt, von hohem Interesse. Noch vieles wäre zum Ruhm der vorliegenden Edition und ihrer Beigaben zu sagen, deren wissenschaftliche Bedeutung v. a. im Detail und in der gebotenen Informationsfülle besteht. „Jedoch, o Freunde, schon mahnt uns die sinkende Nacht, und das Licht einsam funkelnder Sterne. Lasset uns also von hinnen gehen." (448) Also sprach Bruno in seinem letzten Satz „Über das göttliche und das natürliche Princip der Dinge".

München Gunther Wenz

Die Irritation der Religion. Zum Spannungsverhältnis von Philosophie und Theologie, hg. v. Carla Danani / Ugo Perone / Silvia Richter. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017. 178 S. (Research in Contemporary Religion, 22), geb. € 90,00 ISBN: 978–3–525–60456–4

Ob sich dem Gläubigen heute philosophisch imprägnierte Fragen auftun und ob die gegenwärtige Philosophie zu Fragen denkend vorstößt, die den Horizont säkularer Rationalität überschreiten? Überlegungen wie diesen gehen die Vf./innen des hier anzuzeigenden Sammelbandes nach, wenngleich die zugehörigen Erfahrungsräume des Denkens, im 20. Jh. von Martin Heidegger und Karl Jaspers beschrieben, zurzeit verschlossen oder regelrecht abhandengekommen zu sein scheinen.

Der Aufsatzband, der so musterhaft wie auch möglicherweise zufällig die Vielfalt philosophisch-theologischer Zugänge illustriert, berücksichtigt auch die vom kirchlichen Lehramt erfolgten Impulse hierzu, zunächst die Enzyklika *Fides et ratio*, 1998 von Johannes Paul II. veröffentlicht, später die von Benedikt XVI. nachdrücklich intendierte Neubesinnung auf das Verhältnis von Vernunft und Glaube. Weiterhin wird die Rezeption und Reflexion von religionswissenschaftlichen Statements und philosophischen Überlegungen genutzt, um Begegnungsfelder aufzuzeigen, die außerhalb der Sphäre der landläufigen Popularisierung liegen, etwa in den philosophisch-theologischen Betrachtungen zur sog. Lebenskunst. *Ugo Perone* spricht zudem davon, dass die Komplementarität zwischen Vernunft und Glaube als „säkularistisch" abgewiesen werde. Die dominierende analytische Philosophie verfüge über den Primat der Methodologie und sei „inhaltsarm". Niemand muss nun Perone beistimmen, dass prekäre politische Weltzustände „sinnfähige Motivationen" als notwendig erscheinen lassen, aber die Feststellung, dass „das Bedürfnis nach einer „denkenden", der Philosophie aufgeschlossenen Theologie" und „nach einer dem Glauben offenen Philosophie" fortbestehe – warum auch immer –, könnte zutreffend beobachtet sein (8f), zumal die Wahrheitsfrage, ihre unverminderte Anstößigkeit ebenso wie die vielfältigen Dimensionen von relativistischen Weltzuständen sowie zugehörigen Philosophien noch nicht gänzlich nivelliert sind.

Der Berliner Theologe *Wilhelm Gräb* spricht von einer „Pluralisierung der Lebenskonzepte" und benennt die „prekäre Lage" der Religion in der modernen Gesellschaft, die, mit Formen dieser konfrontiert, ängstlich wie überfordert agiere: „Sofern die verfassten Religionen gleichwohl in die Öffentlichkeit drängen, geraten sie sofort unter den Verdacht theokratischer Ambitionen und werden als Phänomene einer antimodernen Moderne der säkularen Unterscheidung zugeordnet. Sie werden als Protestbewegungen aufgefasst, die die Errungenschaften der Moderne rückgängig machen wollen und damit auch die Freiheitsgewinne, die sie gegenüber autoritären Gesellschaftsformationen erbracht hat, wieder verspielen." Zugleich weist Gräb sachgerecht darauf hin, dass es kurzschlüssig ist, den erkennbaren, oft beklagten Schwund von kirchlich gebundenen Gläubigen mit dem „Verlust religiösen Glaubens in der Gesellschaft" (124) gleichzusetzen. Gräb beschreibt religiöse Transformationsprozesse, benennt die vielfältigen Formen von Spiritualität in ähnlicher Weise wie der Religionssoziologe Hubert Knoblauch, der auch der Säkularisierungstheorie mit diskutablen Thesen widersprochen hat. Gräb spricht von einer „verbindenden Religion der Religionen" (134) und formuliert markant: „Die säkulare Unterscheidung macht die Religion zu einer Sache, die nur die gläubigen Religionspraktikanten angeht. Sie missachtet den aus den Großkirchen ausgewanderten Glauben, die dynamischen Formen soziologisch nur schwer greifbarer Formen souveränen Glaubens." (125) Soziologisch mögen die Entwicklungen dieser Formen und Formationen begrifflich schwer zu bestimmen sein, aber die sich ereignenden Prozesse lassen sich kaum leugnen, gleichwohl aber beschreiben und beobachten, religionswissenschaftlich gewiss, aber auch theologisch. Gemeint sind damit nicht, wie in Klöstern katholischer wie evangelischer Provenienz gelegentlich zu beobachten, künstlich generierte meditative Techniken, die dann als neuzeitlich-zeitgemäße Meditation dargeboten werden, sondern v. a. die inneren Bewegungen von Suchenden, die ein authentisches Bedürfnis nach Transzendenz verspüren, anders gesagt – von der Gottesfrage bewegt sein können, ohne den Gottesbegriff notwendig verwenden zu müssen. Auch der Religionswissenschaftler *Andreas Feldtkeller* diskutiert die „klassische Säkularisierungstheorie", die im „Hochimperialismus" entstanden sei. Er warnt davor, eurozentristisch zwischen Säkularität und Religion zu unterscheiden, in einer, so könnte man sagen, neokolonialen Praxis, nämlich geleitet von der „Annahme, dass die Grenze zwischen beiden Begriffen eine feststehende Größe sei und daher unhinterfragt von Europa auf andere geografische Kontexte übertragen werden könne" (60f).

Die heutige Philosophie hingegen scheint von Erschöpfungszuständen und einem unbestreitbaren Substanz- respektive Objektverlust gekennzeichnet zu sein. *Maria Cristina Bartolomei* beschreibt dies wie folgt: „Die Entwicklung des philosophischen Denkens bietet einerseits das Bild einer bis zur Erosion reichenden Abschwächung nicht nur jeden systematischen Anspruchs, sondern des Vertrauens selbst auf die Universalität des philosophischen Logos und umso mehr seiner Autonomie und seiner sich selbst genügenden Erkenntniskraft." (23) Bartolomei sieht in der hier festgestellten „Schwäche" (24), die auch in der Theologie bestehe, durchaus eine Chance zu einer konstruktiven Neubegegnung: „Im Innern der philosophischen und theologischen Selbstreflexion, die auch von der Überlegung über ihr gegenseitiges Verhältnis angeregt ist, erkennt man, wie der Logos im Mythos eingebettet ist und der Mythos im Logos, und somit ihr gegenseitiges Ineinander." (29) Dies entspräche, Adriano Fabris' Gedanken aufnehmend, auch der Sensibilität beider für die Gottesfrage, die anhaltend das Interesse durch die Antworten oder Antwortversuche erwecke, was vom „Fortschritt der Wissenschaften" und von der „Macht der Technologie" nicht erfasst werde: „Kurzum, die Religionen wollen uns den Sinn des Lebens bieten; eine globale Perspektive, in der wir uns in allen Beziehungen orientieren können." (68)

Paolo Gamberini schreibt indessen, dass die „Komplexität" der derzeitigen Situation von einer „Fluidität der religiösen Identitäten" bestimmt werde. Die Grenzen zwischen Gläubigen und Ungläubigen lösten sich auf, seien der Praxis der „Spiritualität des New Age" verwandt, dessen „Grundüberzeugung darin besteht zu glauben, ohne anzugehören" (100f). Die Konsequenzen hieraus charakterisiert Gamberini eindrücklich als „pluralistische und offene religiöse Identität", die ein spezifisches Kennzeichen der europäischen Moderne zu sein scheint, deren Motive mit dem Konsumismus verwandt seien, verbunden mit einer beständigen Suche nach der Befriedigung subjektiver Bedürfnisse: „Die derart flüchtig konzipierte religiöse Identität folgt einer hegemonialen Logik mit einem religiös globalisierenden Stil. Die Unterschiede zwischen den Religionen werden aufgehoben und dem Willen des Subjektes unterstellt, das sich von jeglicher Form von definitiver Verpflichtung entfernt. Die religiöse Identität wird auf diese Weise zu etwas Flüssigem, bei dem es keine Grenze zwischen den verschiedenen Identitäten gibt." (108f) Dies bedenkend, könnten die vom Philosophen *Andreas Arndt* zum Schluss des Bandes geäußerten provokativen wie instruktiven Überlegungen, in Anlehnung an Walter Benjamin (vgl. 170ff) formuliert, bedacht werden, ob die Religion heute mitten in Europa in den Kapitalismus transformiert und von „seinem Parasiten", diesem Wirtschaftssystem, „gleichsam aufgezehrt worden sei" (171). Nicht nur Papst Johannes Paul II. hätte diesen Gedanken Arndts gewiss ernsthaft erwogen.

Hannover Thorsten Paprotny

Dogmatik

Löser, Werner: **Geschenkte Wahrheit**. Annäherungen an das Werk Hans Urs von Balthasars. – Würzburg: Echter 2015. 350 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–429–03859–5

Das Lebenswerk des Schweizer Theologen, Verlegers, Gemeinschaftsbegründers und kurz vor seinem Tod 1988 zum Kardinal erhobenen Hans Urs von Balthasar lässt sich im 20. Jh. an Tiefe und Breite kaum vergleichen – und wenn überhaupt, dann vielleicht nur mit demjenigen seines genialen Lehrers und Freundes Erich Przywara. Es ist so imposant und mutet dem Leser so viel zu – nicht weniger als eine breite Kenntnis der Literatur und Geistesgeschichte des Abendlandes –, dass es wie ein Bergmassiv dasteht und auch für die mutigsten Leser, die es zu erklettern wagen, praktisch nicht zu bewältigen ist. Man fragt sich, ob nicht hierin der Grund liegt, dass v. B. noch keine ihm gebührende Rezeption in der deutschsprachigen Theologie gefunden hat. Aber wie lässt es sich dann erklären, dass eine solche Rezeption schon seit Jahrzehnten in englischsprachigen Ländern stattgefunden hat? Hat es etwas mit dem bekannten Spruch vom Propheten zu tun, „der nirgendwo weniger gilt als im Vaterland und bei den Seinen" (Mk 6,4)? Oder ist es nur eine Folge der Säkularisation und einer entsprechenden Erschöpfung europäischer Theologie, die keine Lust mehr auf großangelegte Theologie im Sinne v. B.s hat? Was auch die Gründe dafür sein mögen, der Jesuitenpater Werner Löser hat mit diesem vortrefflichen Buch (das neben seiner 2005 bei Herder erschienenen Textsammlung gelesen werden möchte) dem Publikum eine meisterliche Einführung in das Denken des Schweizer Theologen geschenkt, wovon sich nun hoffen lässt, dass v. B. demnächst eine breitere Leserschaft als nur die fachtheologische bekommen wird.

Wenn man bedenkt, dass das Buch ein Sammelband verschiedener, schon erschienener Aufsätze ist (der erste Aufsatz ist 1988, dem Todesjahr v. B.s, erschienen), ist es erstaunlich, wie die einzelnen Studien sich ineinanderfügen, und welch ein einheitliches Bild des Theologen und seines Denkweges sie dem Leser bieten.

Das Buch ist in zwölf Kap. unterteilt. Das erste Kap. gilt der Einführung in v. B.s Leben und Werk und seinen Beziehungen zu Erich Przywara (dessen Verständnis der *analogia entis* eine grundlegende Rolle im Denken v. B.s spielen sollte), zu Henri de Lubac (von dem er die Kirchenväter noch tiefer zu schätzen lernte) und zu Adrienne von Speyr (mit der er nach dem Zweiten Weltkrieg die Johannesgemeinschaft und den dazugehörigen Johannesverlag begründete) – also denjenigen dreien, die v. B. ausdrücklich als seine wichtigsten Lehrer erkannte. Über v. B.s Beziehung zu Adrienne von Speyer, deren Visionen und Einsichten eine maßgebliche Rolle in seinen späten Werken spielten – ja, von denen seine späten Werke nicht zu trennen sind –, hat L. nur wenig zu sagen. Statt darauf einzugehen, schlägt er uns vor, „diese Bücher auf sich beruhen zu lassen und sich nur mit seinem eigenen theologischen Denken zu befassen" (28).

Das zweite Kap. befasst sich mit v. B.s Verhältnis zu Karl Rahner und mit den Unterschieden zwischen den beiden Theologen, die L. an mehreren Beispielen in den Bereichen der Gnadenlehre, der Trinitätstheologie, der Christologie und der Theologie der (Ignatianischen) Exerzitien aufzeigt – und die v. B. bekanntlich zusammenfassend auf den Unterschied zwischen dem transzendentalen Ansatz Kants und dem organisch-morphologischen Ansatz Goethes zurückführt (44). Es tritt auch schon in diesem Kap. dasjenige hervor, was v. B. seinen Lehrern Przywara und de Lubac schuldet: dem ersteren nämlich seine Vermittlung der *analogia-entis*-Lehre, dem letzteren sein Bestehen gegenüber den Verteidigern der *natura-pura*-Lehre auf dem *desiderium naturale* oder der *tendentia naturalis in gratiam* (76). Zu der *analogia-entis*-Lehre, d. h. der Lehre von einer Realdistinktion im kreatürlichen Sein zwischen Sosein und Dasein (*essentia* und *existentia*), die den unaufhebbaren Unterschied zwischen Gott und Geschöpf ausmacht, heißt es: „Man kann gar nicht genug herausstellen, dass von Balthasar bis an sein Lebensende darum bemüht war, ein philosophisches und theologisches Denken im Sinne der *analogia-entis*-Lehre zu entfalten." (42) Diese Klarstellung ist äußerst wichtig, denn ohne diese Metaphysik, d. h. ohne dieses analogische Seinsverständnis, lässt sich das Verfahren v. B.s in seiner Trilogie, wo er das Schöne, das Gute und das Wahre jeweils analogisch behandelt, kaum verstehen (286). Ja nicht nur v. B.s frühe Studien der Kirchenväter (43), wobei man besonders an seine Lektüre des heiligen Maximus denkt, sondern auch seine Auseinandersetzung mit Nietzsche sind von der *analogia-entis*-Lehre her zu verstehen. Denn gerade diese Lehre, die für die Schöpfungslehre so oder so grundlegend ist, ermöglichte es v. B. gegenüber dem Platonismus, der dazu neigt, die endliche Welt als eine schattenhafte und vom Göttlichen tragisch abgefallene Realität abzuwerten, die *Positivität* derselben als eine von Gott gewollte und gesetzte zu behaupten. Freilich ist geschöpfliches Sein nicht göttliches Sein; es hat aber doch sein *eigenes* Sein als *werdendes* Sein und darin seine *eigene* Würde als *Analogie*. Das war der Gewinn dieser Lehre, wie L. es demnach darlegt: „Für von Balthasar bedeutete die ihm durch Erich Przywara vermittelte Lehre von der Analogie des Seins die entscheidende innere Überwindung des platonischen Idealismus inmitten der *philosophia* und *theologia perennis*." (42) Und damit war es zugleich die Überwindung der Kritik Nietzsches, der das Christentum nurmehr als vulgären Platonismus ausgeben wollte.

Das dritte Kap. befasst sich mit v. B. als „un fervent disciple de Saint Ignace" (72). So hat de Lubac v. B. einmal beschrieben, und L. stimmt dem älteren Jesuiten hierin vollkommen zu: „Die Exerzitien hier und das theologische Werk von Balthasars dort – sie stehen einander wie zwei Spiegel gegenüber. Zwischen ihnen wird die eine, gemeinsame Intuition hin- und hergeworfen." (57) Denn wie bei den Exerzitien ist das theologische Grundmotiv bei v. B. die Begegnung mit dem wählenden Gott, der dem Glaubenden zum Ja zu seiner Sendung einlädt (58). Am interessantesten ist aber hier, was L. über die weitere Rolle der Analogie in Balthasars *theologischem* Denken aufzeigt. Bekanntlich hat v. B. die *analogia entis* tiefer als eine *analogia libertatis* verstehen wollen, was ja aus der *analogia-entis*-Lehre – und der ihr eigentümlichen *causae-secundae*-Lehre – schon folgt. Aber auch diese Formulierung reicht v. B. nicht aus, weil wir uns noch auf der Ebene der Natur und der natürlichen Freiheit befinden, die erst in einer dem Gottessohn entsprechenden *analogia electionis* vollendet wird. Mit anderen Worten: Die analogische Natur des Menschen wird erst in Analogie zur primären Sendung (*pros hen!*) des Gottessohnes vollendet, also in Analogie zu seiner Erwählung und seiner Sendung: „Die ‚*analogia entis*' konkretisiert sich zur *analogia libertatis* oder gar zur *analogia electionis*." (56) Mit raffinierter Präzision ist mit diesem Satz praktisch das Ganze des Denkens v. B.s ausgedrückt. Dieser erhellt nicht nur den genialen Versuch v. B.s, die *analogia-entis*-Lehre seines Lehrers mit der Erwählungslehre seines reformierten Gesprächspartners zu vereinigen und dadurch seinen kühnen Versuch, eine Brücke zwischen den Konfessionen zu schlagen, sondern auch irgendwie die ganze Geschichte des Seins, die auf die freie Übergabe der gegebenen Freiheit im christlichen Gehorsam hinzielt und darin auf die paradoxe Freiheit der Kinder Gottes (Röm 8,21).

Nach einem Kap. über v. B.s Frühwerk *Apokalypse der deutschen Seele*, die eine Ausarbeitung seiner Diss. war, befassen sich die nächsten Kap. mit Karl Barth, wobei klar wird, dass auch das ökumenische Gespräch um das richtige Verständnis der Analogie kreist: „Man weiß, dass es in den Gesprächen zwischen Barth und von Balthasar immer wieder um das rechte Verständnis der ‚Analogie' ging." (121) Der zentrale Text in dieser Debatte ist v. B.s lang bearbeitetes und 1951 erschienenes Buch *Karl Barth*. Es ist, wie der Untertitel sagt, eine Darstellung und Deutung von Barths Theologie, aber noch mehr ist es eine Darstellung des Ringens des Vf.s zwischen Przywara und Barth und ein Versuch, das ökumenische Gespräch, das zwischen diesen Titanen 1929 in Münster angefangen hat, durch scheinbare Aporien und Missverständnisse hindurch weiterzuführen. Demzufolge war es v. B.s zentrales Anliegen zu zeigen, dass Barth selbst der *analogia entis* nicht entbehren kann und dass sie in seiner *analogia-fidei*-Lehre impliziert ist. Barth greift eine Lehre an, von der er selber, freilich auf seine eigene Weise, Gebrauch macht. Barths radikale Christozentrik schließt jedenfalls nach v. B. eine vorausgesetzte Schöpfungsordnung, eine Peripherie, nicht notwendig aus. Im Gegenteil, wie es v. B. pointiert formuliert, ohne die Peripherie gäbe es kein Zentrum (115).

Nach v. B.s Klarstellung ist also der Unterschied zwischen Barth und Przywara letzten Endes nur eine Sache der theologischen Methode: *analogia entis* vor der *analogia fidei*, was man im Geiste des Ersten Vatikanischen Konzils doch sagen müsste, oder *analogia entis* innerhalb der *analogia fidei*, was auch Barth zugeben müsste. Gewiss: Barth mag kompromisslos die *duplex ordo* des Ersten Vatikanums für unhaltbar gehalten und sich deshalb genötigt gefühlt haben, die *analogia entis* zu verwerfen, wie er es tatsächlich auch tat, insofern man auch hier so oder so mit der Philosophie oder der Vernunft oder der Natur und nicht konkret mit der Offenbarung anfängt. (Ob diese Lehre so verstanden werden muss oder ob sie gleichfalls als eine berechtigte Reflexion des *intellectus fidei* verstanden werden kann, ist eine andere Frage.) Das Verdienst v. B.s in seinem Buch ist jedenfalls, gezeigt zu haben, dass die ökumenische Frage nicht eine Frage der Analogie ist, d. h., ob sie fehl am Platz ist oder nicht, sondern nur eine Frage *welcher* Analogie. Denn „Analogie, Entsprechung – dies sind in Barths Theologie Begriffe, die Wichtigstes und Kennzeichnendstes zum Ausdruck bringen" (129). Als Beispiel dafür wird dann im sechsten Kap. Barths Auslegung vom Gleichnis des verlorenen Sohnes (Lk 15,11–32) angeführt, wo der Weg des Gottessohnes aus dem Haus des Vaters in die Fremde als Muster des Glaubensweges gilt. Das Heil selbst, könnte man sagen, ist analogisch konstituiert: „Zwischen dem Weg des Sohnes Gottes und dem Weg des verlorenen und zurückgekehrten Sohnes waltet ‚Analogie' – Ähnlichkeit in aller Unähnlichkeit." (128)

Dann geht es um andere Gespräche, wie z. B. v. B.s implizites, aber bisher wenig diskutiertes Gespräch mit Martin Heidegger und sein gleichfalls unbekannter Dialog mit Martin Buber (Kap. 7 und 8), welche von der Breite seines philosophischen Engagements und von seinem Bemühen um ein lebendiges Verhältnis zwischen Juden und Christen, Israel und der Kirche, zeugen. Und was dabei auffällt, ist, dass es auch hier irgendwie um die Analogie geht. Gegenüber Buber geht es um die Analogie zwischen dem alten und neuen Bund, also um das Herz der *analogia fidei*, die eine „Einheit im Anderssein" ist: „Der Alte und der Neue Bund, Israel und Jesus von Nazareth und die sich von ihm herleitende Kirche, sie gehören zusammen und lassen sich letztlich nur miteinander verstehen. Aber ihre Zusammengehörigkeit ist eine differenzierte." (170)

Gegenüber Heideggers Seinsverständnis stellt v. B. die *analogia entis*, d. h. die Thomistische Realdistinktion zwischen Sosein und Dasein, *essentia* und *existentia*, die auf einen transzendenten Grund dieser Distinktion verweist. Und das Ergebnis ist bemerkenswert: Trotz aller Rede bei Heidegger von der ontologischen Differenz und von der onto-theo-logischen Seinsvergessenheit abendländischer, ja auch christlicher Metaphysik, ist es Heidegger selbst, der das Geheimnis des Seins nivelliert und vergisst. Denn bei Heidegger, der alles Transzendente schließlich ins Immanente biegt, ist das Sein *nichts* mehr als das Sein *des Seienden*, d. h. das Sein *dieser* Welt. (Und in dieser Beziehung ist Heideggers Seinsverständnis dem Naturverständnis Spinozas erstaunlich vergleichbar: Redet dieser von

natura naturans und *natura naturata,* so redet jener vom *Sein* und *Seiendem.* Das will sagen: Beide reden *mutatis mutandis* von der gleichen Realität, Natur oder Sein, in doppelter Perspektive, je nachdem, ob man diese immanente Realität als produzierend oder produziert versteht.) Die *echtere* ontologische Differenz der *analogia entis* zwischen *essentia* und *existentia* weist aber über sich hinaus ins Offene, ins Transzendente, in das Sein schlechthin und in die je größere Differenz zwischen Gott (Sein) und Geschöpf (analoges Sein). Wollte man dem einmaligen Jesuitennovizen mit einer Ignatianischen Formulierung knapp antworten, so könnte man es schlicht so sagen: Das *magis* fehlt. Und gerade deswegen, ohne mehr als Nichts sagen zu können, schließt Heidegger das Wunder des Seins, das er selbst gegenüber der modernen technokratischen Seinsvergessenheit retten wollte, ironischerweise aus – sobald man nämlich versteht, dass es für ihn gerade *nichts* mehr als diese Welt gibt. Im Vergleich dazu bietet die *analogia entis,* in ihrer wahren Tiefe verstanden, für v. B. ein weit *differenzierteres* Seinsverständnis als die sog. Seinsdifferenz Heideggers. Während die *analogia entis* das Sein der Welt zum Sein hin offen lässt, hebt die Seinsdifferenz Heideggers sich paradoxerweise in geschlossener Identität auf: „‚Wo die immanente Seins-Analogie zwischen *actus essendi* und *essentia* sich nicht vertieft zur transzendenten Seins-Analogie zwischen Gott und Welt, hebt sie sich selber in Identität auf […].'" (152)

Im zehnten Kap. fährt er dann mit dem zweiten, von de Lubac entlehnten Grundbegriff von der *tendentia naturalis in gratiam* fort, wobei wir unmittelbar mit einem Paradox konfrontiert werden: Obwohl der Mensch die Gnade nicht selbst ergreifen, geschweige denn erfordern kann, ist er dennoch von Natur aus auf die Gnade angewiesen, ja er kann von Natur aus nur von ihr und von ihr her erfüllt werden. Kurz gesagt: Der Mensch ist von Natur aus auf die Gnade angewiesen, ohne dass Gott dadurch genötigt wäre, Gnade zu geben. Diese paradoxe These de Lubacs ist bekanntlich von dem Neothomismus, der eine Aufhebung der Gnade darin sah, heftig bestritten worden. Statt aber das Paradox als unmöglich oder als theologisch illegitim abzulehnen, sieht v. B. darin das Edle und Geheimnisvolle des Menschen, des *Imago Dei,* die sich in ihrer natürlichen Tiefe ohne Gott gar nicht verstehen oder ergründen lässt. Dabei kann v. B. sich mit de Lubac auf Thomas von Aquin berufen: „‚Ein Wesen ist desto vornehmer, je höher das Endziel ist, das es wesensmäßig anstrebt, selbst wenn es dieses Ziel nicht mehr aus den eigenen Kräften zu erreichen vermag.'" (195) Also stoßen wir wiederum auf das Paradox: Das Edle des Menschen besteht in seiner Unfähigkeit, sich aus eigener Kraft zu vollenden. Durch Gottes gnädige Zuwendung zum Menschen in Christus ist aber der nach Gott und des Menschen eigener Erfüllung in Gott *natürlich* sehnende Mensch von Gott her *gnädig* erfüllt, denn Christus ist der vollendete Mensch und der vollendende Gott in einer Person, und gerade hiermit, in Christus, ist das Paradox des Anfangs in die endgültige Synthese übergegangen.

Im Lichte der in Christus allein gegebenen Lösung des Paradoxes des Menschen spricht L. nun von einem „Paradox-Synthese-Konzept" bei v. B. und fährt dann fort, dieses an mehreren Beispielen zu belegen. Er sieht hierin so etwas wie *die* Methode und *die* Denkform v. B.s überhaupt (198ff). Ein Beispiel davon ist die religionsphilosophische Aporie zwischen einem handelnden, voluntaristischen Gott der Mythen und einem absoluten, aber im Grunde genommen „Du-losen" Gott der Philosophen, zwischen Mythos und Logos – eine Aporie, die v. B. in einer christlichen Synthese glücklich überwunden sieht. Ein anderes Beispiel ist die theologische Aporie zwischen der Apokatastasis-Lehre des Origines, die die große Versuchung des christlichen Ostens war und auch heute noch ist, und der doppelten Prädestinationslehre Augustins, die die große Versuchung des christlichen Westens war und auch heute noch ist. Nach v. B. ist aber auch diese Aporie in einer christologischen Synthese überwunden, dadurch nämlich, dass Gott selber in Christus die Freiheit des Menschen und sogar auch die Verantwortung für diese Freiheit auf sich nimmt. Ja, in der für *alle* Menschen stellvertretenden Passion Jesu nimmt Gott die Freiheit des Menschen so blutig ernst, dass er sich von sich scheiden und in die Hölle herabführen lässt. Ein letztes Beispiel dieses Paradox-Synthese-Konzeptes ist die heilsgeschichtliche Aporie zwischen Heiden und Juden, die im Christentum ihre Synthese findet. Nach v. B. ist „‚die Unvereinbarkeit von Heidentum und Judentum der negativ klarste Beweis für die Nezessität des christlichen trinitarischen Mysteriums'" (215). Das klingt wohl wie Hegel, so ist es aber nicht. Denn wie Cyril O'Regan in seiner großen Studie zu Balthasar-Hegel meisterhaft dargelegt hat, hat v. B. Hegel, der sich das Christentum metaleptisch, d. h. *uneigentlich,* angeeignet hat, auf das Entschiedenste abgelehnt.

Es ließe sich noch viel mehr über dieses schöne Buch sagen und über die Denkhorizonte, die sich auftun, wenn man wie L. dem Denkweg v. B.s nachgeht, wovon Abschnitte im elften Kap. wie „die Öffnung und Weitung des Blicks" Zeugnis ablegen (218). Das größte Verdienst dieses Buches liegt aber darin, dass L. das Zueinander von Metaphysik (Philosophie) und Theologie bei v. B. in fast jedem Kap. belegt und zum Ausdruck bringt – was umso wichtiger ist, wenn man die Lage der heutigen Theologie bedenkt, die wenig Mut zum Denken des Seins hat, ja für die die für Heidegger allerwichtigste Frage, die Seinsfrage, praktisch keine Frage mehr ist. Mit dem Seinsdenken und mit der Metaphysik im Allgemeinen kann es, beiläufig gesagt, allerdings zu weit gehen, wie bei Hegel, der das Sein geradezu logifiziert und das Geheimnis des Seins *eo ipso* aufhebt. Es kann aber auch umgekehrt nicht weit genug gehen, wobei der Welt dann der Eindruck verliehen wird, dass es mit der christlichen Theologie allein um einen unglaubwürdigen Mythos und nicht auch um einen Logos geht, der in Jesus Christus einen universalen Anspruch auf Wahrheit und Anerkennung erhebt.

Die Bedeutung, die v. B. der Metaphysik zuschreibt, ist nicht nur daraus ersichtlich, dass einzelne Bände der Trilogie der Metaphysik gewidmet sind wie z. B. *Herrlichkeit.* Band III, 1: *Im Raum der Metaphysik,* sondern schon daraus, dass die ganze Trilogie von den transzendentalen Eigenschaften des Seins durchstrukturiert ist, nämlich von dem Schönen (Theoästhetik), dem Guten (Theodramatik) und dem Wahren (Theologik). Freilich, die Frage nach dem Sein des Seienden findet erst im Lichte der Offenbarung ihre unvordenkliche Antwort: in dem Sich-als-das-Schöne-Zeigen, in dem Sich-als-das-Gute-Geben sowie in dem Sich-als-das-Wahre-Sagen des Seins, das uns in Jesus Christus definitiv gezeigt, gegeben und gesagt worden ist (298). Aber die Fragen sind doch von der Metaphysik her, also von der Philosophie her, gestellt. Deshalb kann L. von der bewahrenden „Einbergung der Metaphysik in die Theologie" sprechen (297). Mit v. B. gesprochen: „‚Die exakt-theologische Aufgabe, von der Herrlichkeit der christlichen Offenbarung zu handeln, ist somit nicht lösbar ohne ständiges Mitbedenken von Metaphysik.'" (301) Es ist daher angemessen, dass L. sein Buch mit einem Kap. beschließt, worin er die endgültige und v. B.s Denken zusammenfassende Konvertibilität von Sein und Liebe freilegt – mit einem Kap. über die christliche Offenbarung als Freilegung des Seins als Liebe.

Zum Schluss komme ich zu der am Anfang implizit gestellten Frage zurück: Wie steht es heute mit der deutschen Theologie? Hat sie noch die Geisteskraft, die sie braucht, um mit den großen Theologen ihrer eigenen Tradition zu ringen? Ich meine Denker vom selben Rang wie v. B. und seine Lehrer Przywara und de Lubac, die von der heutigen Theologie nicht überholt worden sind und die langsam als Kirchenlehrer des 20. Jh.s gewürdigt werden sollten. Hat sie darüber hinaus die Geisteskraft, aus diesem Ringen heraus Neues zu schaffen? Zumindest dieses Buch, das man wegen seiner Reife und Klarheit der Darstellung nicht genügend preisen kann, gibt Hoffnung. Es gibt auch Hoffnung, dass v. B. eine breitere Leserschaft im deutschsprachigen Raum finden wird, als er sie bisher bekommen hat. Denn es gibt Meister der Theologie, wie v. B., die so viel geschrieben haben, dass das Wichtigste, das sie mitgeteilt haben, verloren zu gehen droht. Und es gibt Meister der Theologie, wie L., die weniger schreiben mögen, aber das Wichtigste zu bergen, prägnant zu formulieren und von mannigfachen Perspektiven her zu beleuchten wissen. Beide Arten von Theologen sind für die Kirche m. E. unerlässlich. Es sind in den letzten Jahrzehnten besonders im englischsprachigem Raum mehrere Einführungen in v. B.s Theologie erschienen, ja vielleicht zu viele. Es mag aber sein, dass die beste Einführung – die aus jahrzehntelanger Bekanntschaft mit v. B. stammt und wie keine andere Einführung die *begriffliche* Tiefe der Denkwelt v. B.s erhellt – hier vorliegt. Denn wie kein anderer, außer vielleicht Manfred Lochbrunner, hat L. die Zentralität des Analogiegedankens bei v. B. durch all seine Permutationen hindurch meisterlich klargestellt – von der *analogia entis* zu der *analogia libertatis* zu der *analogia electionis,* die schließlich auch eine *analogia caritatis* ist – und damit dem Leser das Nötige verschafft, um je nach Lust und Laune von diesem lichten Zentrum aus in die dunkleren Peripherien der Schriftwelt v. B.s vorzustoßen.

Notre Dame, IN John Betz

Wiedenhofer, Siegfried: **Die Theologie Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI.** Ein Blick auf das Ganze. – Regensburg: Pustet 2016. 861 S. (Ratzinger-Studien, 10), geb. € 49,95 ISBN: 978–3–7917–2839–1

Seine Veröffentlichungen wurden immer beachtet, von der Fachwelt zunächst, endlich, durch seine Ämter bedingt, weltweit. Mittlerweile existiert eine umfangreiche Sekundärliteratur, die sich aber in der Regel nur mit Einzelaspekten der Theologie Ratzingers befasst. „Ein Blick auf das Ganze" ist mehr als überfällig. Niemand war dazu natürlicherweise prädestinierter als Siegfried Wiedenhofer, mit seinem Denken vertraut als Student, langjähriger Lehrstuhlassistent und Hochschullehrer in Frankfurt. Dem Werk ist freilich die letzte Vollendung verwehrt geblieben: Am 17. August 2015 verstarb der Vf. Das *opus magnum* ist ein *opus postumum.* Die Arbeit war ein herkulisches Wagnis: Immens ist das Material. Die Bibliographie R.s bis 2005 umfasst über 450 Druckseiten. Dazu kommen Veröffentlichungen aus der Zeit als Papst, die ebenfalls bei der Darstellung berücksichtigt worden sind. Schwierig ist die Auswertung des Materials: R. hat nur eine Handvoll systematisch strukturierter Bücher geschrieben; der weitaus größte Teil seines Œuvre besteht aus „Gelegenheitsschriften", in denen er ad hoc einzelne Aspekte und Perspektiven seines Denkens erläutert. Eine

Gesamtdarstellung musste also aus zahllosen, manchmal nur wenige Seiten umfassenden, weit verstreuten Texten herausgefiltert werden.

Der Vf. entledigt sich seiner diffizilen Aufgabe in drei großen Schritten. In einem pragmatischen Aspekt wird der Handlungskontext der Theologie R.s vorgestellt (23–105). Er ist der kürzeste, aber für das Verständnis der Theologie R.s fundamentalste Abschnitt. Der junge, in der altbayerischen Frömmigkeit verwurzelte Wissenschaftler bezieht zunächst eine streng antineuscholastische und dezidiert antimodernistisch/antiliberale Position. Er begreift sich selbst als Reformtheologe in der Ahnenreihe von Newman, der Tübinger Katholischen Schule, von Guardini und als Mitstreiter mit Hans Urs von Balthasar. Der eigentliche Patron ist Augustinus, der Plato christianus. In dieser frühen Zeit ist R. eng mit Hans Küng und Karl Rahner verbunden. Doch in der Nachkonzilszeit trennen sich die Wege. R. will nicht mehr der liberalen Rezeption des II. Vatikanums folgen, die er bei diesen Kollegen zu sehen meinte: Er empfindet die Jahre ab 1968 (Studentenrevolution) als krisenhaft, chaotisch. Eine pessimistische, geradezu apokalyptische Stimmung bestimmt nunmehr sein Denken, Schreiben und Agieren in den kirchlichen Ämtern, die er ab 1977 bekleidet. Als Heilmittel macht er das „Ressourcement" auf die gesamte Tradition der Kirche aus, also eine Rückkehr zu den reinen Quellen.

Im zweiten Schritt stellt der Vf. unter dem Stichwort „Logik bzw. Grammatik der Theologie" die Grundbegriffe, die Methode und die formale Darlegung des sich aus diesen biographischen Kontexten ergebenden R.'schen Denkens dar (105–454). Vornehmlich die fundamentaltheologischen Aspekte werden erörtert, die in den Auseinandersetzungen mit den Politischen und den Befreiungstheologien eine bedeutsame Rolle spielen: Die Relationen „Glaube – Offenbarung", „Glaube – Kirche" und besonders die Beziehungen zwischen „Glaube – Vernunft", das Generalthema R.s von der Bonner Antrittsvorlesung 1959 bis zur Papstrede in Regensburg 2006, das nachgerade zum „Markenzeichen" geworden ist. Dann werden die Grundlagen des Theologieverständnisses und die Kriterien seiner Hermeneutik sachkundig gewürdigt. Letztere gewinnt in der Diskussion um die rechte Auslegung des Konzils Bedeutung: Bis heute steht die von ihm favorisierte Kontinuitätsthese (leicht modifiziert als These von der Reform des immer schon Gewesenen) gegen die Interpretation der Diskontinuität des Konzils. Ein wichtiges Charakteristikum R.s Theologie ist eine tief christozentrische Spiritualität, die in Symbiose mit der rationalen Methode seines Denkens steht. Frömmigkeit und Denken gehen eine Synthese hoher Vollkommenheit ein, welche sich so intensiv bei keinem anderen zeitgenössischen Theologen findet.

Im breit angelegten dritten Schritt des Buches zeigt der Vf., wie R. von diesen Fundamenten aus die Einzelthemen des Glaubens behandelt („Das Verständnis von Inhalt und Praxis des christlichen Glaubens [Semantik bzw. Hermeneutik der Theologie]" [455–757]). Natürlich musste der Dogmatikprof. sie alle mehr oder minder unter orthodoxer wie orthopraktischer Perspektive behandeln, doch setzt er ebenso natürlich Schwerpunkte. Der bedeutendste ist die Ekklesiologie, die auf 117 S. ausgebreitet wird (529–646). Sie ist entsprechend der polemischen Ausrichtung der späten Zeit hierarchisch fokussiert. Die Laien, denen das Vatikanum II viel Aufmerksamkeit gewidmet hatte, kommen so wenig vor wie der Glaubenssinn der Gläubigen (*sensus fidelium*) in der Hermeneutik. W. macht auf eine weitere unscharfe Stelle aufmerksam: Die Pneumatologie wird weitgehend ausgeblendet. Hier darf man einen wichtigen Grund für R.s manchmal traditionalistische Neigungen und Versuchungen sehen. Dankenswerterweise macht der Vf. eigens und ausführlich auf die gewöhnlich nicht sonderlich beachtete, die Gedankenwelt R.s freilich bedeutsam unterfütternde Mariologie aufmerksam. Die Herrenmutter ist für ihn die unerlässliche Bereiterin des Weges zu Christus, zur Kirche, zu einer echt christlichen Anthropologie (618–646). In einem knappen Schlusskap. fasst der Vf. die Ergebnisse seiner weit gespannten Studie zusammen (757–766).

Man kann ein unvollendet gebliebenes Werk nur schwer in formaler Hinsicht würdigen. Die im Text vermerkten Lakunen (immer mit Angabe der für die Bearbeitung vorgesehenen Texte R.s) beeinträchtigen die Darstellung nur sehr marginal. Das Manuskript selber wurde von einem Kreis von Freunden und Familienangehörigen „in einer formal geglätteten Form" (15) zum Druck befördert. Mehr erfährt man nicht über die Eingriffe. Der Vf. selber hätte wohl manche Dublette und manche Wiederholung getilgt, den Text auch hie und da gestrafft. Für ein wesentliches Defizit, das den Wert des Buches erheblich beschneidet, kann er gewiss nichts. Doch ärgerlich ist es dennoch: Das Fehlen eines Sachregisters mindert seinen Gebrauchswert bei einem so umfänglichen, materialreichen und für die Beschäftigung mit dem großen Theologen hochbedeutsamen Werk in gravierendem Maß. Ungeachtet dessen hat W. damit ein außerordentlich wichtiges Arbeitsinstrument geschaffen, das durch eine enzyklopädische Kenntnis seines Themas, eine klare, treffende und leicht lesbare Sprache ausgezeichnet ist. Ein in derlei Büchern oft zu findender Fehler wird vermieden: Man muss sich nicht durch ellenlange Zitatenkatenen hindurcharbeiten: Treffend gibt der Vf. mit seinen Worten die Meinung R.s wieder, die selbstverständlich in den knappen Anmerkungen nachgewiesen wird.

Welche Bedeutung hat seine Mühe für die künftige Forschung? Als deren Primärmotiv nennt W. „die stückweise Abtragung einer langjährigen Dankesschuld" (16). Das könnte Befürchtungen wecken, sie führe zur Errichtung eines papierenen Heldendenkmals. Leser/innen bemerken rasch: Der Schüler bemüht sich, mit liebevoller Hochachtung und mit Zuneigung seinem Lehrer und dessen Bedeutung durch eine möglichst sachliche, nüchterne, alle Aspekte ins treffende Licht rückende Wiedergabe gerecht zu werden; ebenso durch die Einordnung dieser theologischen Lebensleistung in die Theologie von heute. Doch dabei werden die (wie in jeder Theologie eines Autors auszumachenden) Defizite und Unausgewogenheiten keineswegs ausgeblendet – etwa bei der Darstellung der Eschatologie oder der manchmal verletzenden Polemik gegen Zeiterscheinungen. Von der Pneumatologie war schon die Rede. W. begnügt sich jedoch nicht mit dem bloßen Referieren und Kritisieren, er unternimmt es an vielen Stellen, seine eigene Theologie als Anschluss und Weiterführung vorzustellen, die stets deutlich auf Vermittlung und Ausgleich bedacht ist, um so den Anliegen seines Lehrers voll gerecht zu werden. Man tut gut daran, auf dieses Vermächtnis zu achten. Nicht weniger steht heute auf dem Prüfstand als das grundsätzliche Verhältnis von „Tradition und Moderne", „Kirche und Welt" – Begriffe und Wirklichkeiten, die für den Vf. keine fundamentalen Gegensätze sind, sondern sich komplementär zueinander verhalten. W.s großes und letztes Werk ist unerlässlich für alle weitere Befassung mit der Denkwelt R.s, aber auch für die Kirchen- und Theologiegeschichte der Gegenwart. Er hat sich um beide verdient gemacht.

Pentling Wolfgang Beinert

Hesse, Michael: **Die Eucharistie als Opfer der Kirche**. Antwortsuche bei Odo Casel – Karl Rahner – Hans Urs von Balthasar. – Würzburg: Echter 2015. 628 S. (Bonner dogmatische Studien, 56), geb. € 64,00 ISBN: 978–3–429–03806–9

Bei der umfangreichen Monographie von Michael Hesse handelt es sich um eine Diss., die an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn angenommen wurde. Der Vf. widmet sich der Frage, „ob die Sichtweise eines christlichen ‚Opfers', insbesondere eines ‚Opfers der Kirche' obsolet geworden ist, oder ob die Frage nach einer derartigen Dimension für und von Kirche nicht zu beleuchten und zu klären ist, statt diese Thematik tot zu schweigen" (21). Die Arbeit wird durch einen „Prolog: Annäherung an die Frage nach einem Opfer der Kirche" (19–79) eröffnet. Der § 1 „Hinführung" behandelt im 1. Abschnitt die „Opferthematik in heutiger Zeit" (19–22) und nimmt nur innerkirchliche Debatten in sehr selektiver Weise zur Kenntnis. Die auf S. 20 gestellte Frage „Sucht die Theologie heute nicht eher nach Wegen, den vielleicht unbequemen Begriff des Opfers zu verabschieden?" wird faktisch durch die Anm. 4 auf derselben Seite verneint, in der der Vf. eine Reihe theologischer Untersuchungen zur Opferthematik auflistet, ohne sie jedoch inhaltlich in irgendeiner Weise näher aufzugreifen.

Damit entfällt hier – wie auch sonst leider – der Bezug zu aktuellen Debattenlagen wie z. B. dem Gabediskurs. Ausführlicher wendet sich der Vf. dem Wandel von der Altarwand zum Abendmahltisch im liturgischen Raum zu (21f) und kommt zu dem Schluss, dass die Eucharistiefeier heute mehr vom Mahlcharakter als vom Opfercharakter geprägt zu sein scheint (22). So wird man sehr schnell mit der „zweifachen Frage zur Thematik des Messopfers" (23) konfrontiert, ob die Kirche Subjekt oder Objekt des Opfers ist und in welchem Verhältnis die Kirche zu Christus „in aktiver oder passiver Weise in dieser Opferhandlung" steht (23). Vorausgesetzt wird, dass die Eucharistie Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi ist und von daher einen Bezug zum Opfer Jesu impliziert. Ein konstitutiver Bezug zur Exegese und Liturgiewissenschaft findet sich in der Arbeit leider nicht.

Die Gesprächspartner H.s sind dann Odo Casel, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar. Dabei wird kein Hehl daraus gemacht, dass der christologische Ansatz der Autoren im Mittelpunkt steht und untersucht werden soll, in welcher Weise das Kreuzesgeschehen als Opfer gedeutet wird (25). Nach dieser Klärung soll dann der Blick auf die jeweilige Ekklesiologie gelenkt werden, v. a. hinsichtlich der Frage, wie „der Kirche bzw. den Kirchengliedern ein opfertheologisches Mittun" zugewiesen wird (26).

Vor den Beginn dieser Untersuchung stellt der Vf. jedoch § 2 „Die Entwicklung des Opfergedankens von der Patristik bis zum Mittelalter" (26–41), dann folgt § 3 „Mittelalterliche Opfertheologie und reformatorische Kritik" (41–57), ehe in § 4 „Die Antwort des Trienter Konzils" (57–67) und in § 5 „Messopfertheorien" (67–79) in den Blick treten. Zu beachten sind die theologischen Akzente. Wenn man auf S. 32 liest „Die Inkarnationsanamnese fügt sich unter die umgreifende Idee der Anamnese des Opfertodes Christi ein" (32), dann kann man doch die Frage stellen, was hier der umfassendere Kontext ist: Der Opfertod Christi oder die Inkarnation? Passagen wie auf S. 33, wo Irenäus darge-

stellt wird und die Christen als Kinder der Freiheit, das Volk Israel aber als Kinder der Knechtschaft bezeichnet werden, sollten nicht unkommentiert stehen bleiben. Bezogen auf das Konzil von Trient ist interessant, dass der Vf. von einem „schillernden Opferbegriff" (65) spricht und den daran anschließenden Messopfertheorien bescheinigt, in vorchristliche Opfervorstellungen zurückzufallen (65). Als strukturelle Schwierigkeit der tridentinischen Opfertheologie wird markiert, dass das „Geheimnis der Einheit bei gleichzeitiger Differenz von Kreuzes- und Messopfer" nicht adäquat theologisch eingeholt wird (67). Aus dieser Perspektive werden dann die Destruktionstheorie, die Immolationstheorie und Oblationstheorie kurz kritisch vorgestellt (70–76). Nach diesem Durchgang stellt H. fest, dass zu Beginn des 20. Jh.s zwar die Rede von der Repräsentation des einmaligen Kreuzesopfers Christi Konsens sei, die Frage nach dem Opfer der Kirche eucharistietheologisch aber nicht geklärt ist (77). Es fällt auf, dass in diesem theologiegeschichtlichen Teil die soteriologische Bedeutung der Opfertheologie so gut wie nicht im Blick ist.

Nach diesem Hinweg beginnt auf S. 80 die eigentliche Untersuchung mit Kap. 1: „Die Mysterientheologie von Odo Casel und die Frage nach dem Opfer der Kirche in der Eucharistie" (80–254). Auch wenn sich der Vf. zu Beginn seiner Studie vorgenommen hat, v. a. die Primärliteratur in den Blick zu nehmen, wird stark auf Sekundärliteratur, v. a. auf Schilson, zurückgegriffen, um das „weite Feld der Theologie von Odo Casel" vorzustellen (86). Die Casel'sche Theologie wird als eine „durch Pneuma bewirkte Gnosis" (103) gedeutet. Dessen Hinwendung zum Urchristentum und den Mysterienreligionen führe zu einer Geringschätzung des Judentums, das als Episode in der Heilsveranstaltung Gottes gedeutet werde (104). Da das Kultmysterium für Casel die Vergegenwärtigung des Heilswerkes des erschienenen Gottes sei, er dieses aber im AT noch nicht gegeben sehe, komme es zu einer zwiespältigen Einschätzung des Judentums (104). Auch hier hätte man sich eine weitere Kommentierung aus heutiger israeltheologischer Sicht gewünscht. Das gilt ebenso für den Kontext des Casel-Zitates auf S. 154, in dem Israel als bundesbrüchig bezeichnet wird. Die wenigen Bemerkungen ganz am Ende der Arbeit (586f, nur in den Anm. 1859f) bleiben – bezogen auf die Theologie des AT – schwach und werden nicht mit der eigenen Position vermittelt.

Der Opfertod Jesu am Kreuz werde von Casel als Freigabe des göttlichen Geistes gedeutet, der nun den pneumatischen Leib Christi, die Kirche, durchwirken und beherrschen könne (127). Das ganze Leben Jesu werde als ein Opfergang hin zum Kreuz verstanden. H. erkennt in der Casel'schen Christologie doketische Tendenzen, weil die Geschichtlichkeit von ihm nur wenig gewürdigt werde (120). Der Tod Jesu wird als Selbstaufopferung Christi gesehen, die von Gott als Liebesopfer angenommen wird. Der Vater schenke dem Sohn daraufhin Heiligkeit und Herrlichkeit in der Auferstehung. Dadurch werde Christus zum Hohenpriester der Kirche und habe die Funktion des Mittlers des ewigen und neuen Bundes inne (131). Wenn H. betont, dass für Casel die Gegenwart Christi in den Zeichen der Sakramente erfahrbar ist und deshalb die heutigen Gläubigen nicht hinter den Zeitgenossen Jesu zurückstehen, dann steht dies in Spannung zu der geschilderten Zurücksetzung der Sakramente, die einige Zeit vorher beschrieben worden ist. Die Kirche als Leib und Braut Christi hat Anteil an der Opferhandlung ihres Kyrios. Das freiheitliche Zurückschenken der menschlichen Freiheit an Gott wird als Opfergeschehen interpretiert.

Die Feier der Eucharistie ist für Casel schließlich das feierliche und liturgische Gedächtnis des Todes Jesu, das sein Vorbild im letzten Abendmahl findet. Hier wird die anamnetische Form herausgestrichen, denn die symbolische Handlung ermöglicht die gedenkende Begehung des einen und einzigen Opfers Jesu Christi, und im Symbol ist die dahinterstehende Wahrheit anwesend (205). Der Tod Christi bleibe mit all seinen vielen Gedächtnissen immer nur ein einziges Opfer. Aus der objektiven Repräsentation ergebe sich erst die Applicatio als Frucht der Gnade. Da die Kirche als Leib Christi zu verstehen sei und aus Haupt und Gliedern bestehe, sei von einem Mithandeln der Kirche in einem sakramentalen Mysteriengedächtnis des Opfers Christi auszugehen (207f). Was das Haupt tut, fällt auch den Gliedern zu (208). In der Liturgie handeln also Christus und die Kirche gemeinsam. Hier hätte H. darauf hinweisen können, dass damit auch ein Grundparadigma der Gnadentheologie verhandelt wird, der Gedanke der Cooperatio. Christus hat das Mysterium der Kirche übergeben und deshalb vollzieht er jetzt mit der Kirche gemeinsam den Opferakt rituell im Mysterium. Der agierende Priester handle somit im Namen der Kirche (209f). Die Messe ist für Casel die vollkommenste Form des Opfers, weil sich an den Elementen von Brot und Wein das vollziehe, was sich an den Gläubigen vollzieht, nämlich die Wandlung. Die Antwort des Menschen deutet Casel als Rückgabe von Empfangenem in der Freiheit der Liebe, als Danksagung, und insofern sei Christi Opfer ein Opfer vollster Dankbarkeit. Was der Sohn als Mensch vom Vater empfangen hat, schenke er im Opfer zurück (217). Die wahre Nachfolge Christi im Mysterium sei die Grundlage für das Opfer des Menschen, der sein Ich aufgeben müsse, um es mit Christus zu vereinen und zu einem Begleiter des Herrn zu werden (235). Der Mensch selbst sei das höchst wirkliche Opfer, wenn er sich Gott zurückschenkt (240). Insofern sei es konsequent, dass die Kirche als Ganze in das Opfermysterium eingegliedert werde und es die ganze Gemeinschaft der Kirche sei, die als universales Opfer Gott dargebracht werde (250). Es ist aber die Frage zu stellen, was hier die Rede von einem universalen Opfer bedeutet, wenn es doch scheinbar nur von der feiernden Gemeinde vollzogen werden kann. Wie kann Gott alle erreichen? Liegt die universale Heilswirksamkeit Jesu Christi allein im sakramentalen Geschehen der Kirche oder geht sie über dieses hinaus? Wenn die Christusmystik für Casel eine Agapemystik ist, die göttliche Liebe sich aber bereits in der Schöpfung herablässt und die Welt erlösend und heilbringend durchdringt, wie verhalten sich dann konkret Schöpfung, subjektive und objektive Erlösung zueinander? Diese Anfragen vermisst man im Schlusswort zu Casel, in dem auch einige kritische Bemerkungen zu finden sind. Hier wird endlich auch die Geringschätzung des AT problematisiert, die sich für H. aber aus der Geringschätzung der Geschichtlichkeit erklärt. Dies ist theologisch zu kurz gegriffen.

Kap. II befasst sich mit der „Eucharistie als Opfer der Kirche bei Karl Rahner" (254–407). Zunächst werden Bemerkungen zur Biografie und zum Ansatz Rahners geboten, die verzichtbar sind. Ein Satz wie „Rahners anthropologische Dogmatik ist transzendentale Denkweise" (259) verwundert schon von der Formulierung her. Zum Thema „Eucharistie als Opfer der Kirche" wird festgestellt, dass Rahner v. a. „die Einmaligkeit des einen Opfers Christi, das Messopfer als vergegenwärtigendes Zeichen und die damit verknüpfte Rolle der Kirche" im Blick hat (266). H. setzt bei der Christologie und dem sakramentalen Denken Rahners an und entfaltet die Rede von Christus als Realsymbol der Selbstmitteilung Gottes (278ff). Die evolutive Dimension von Rahners Christologie wird nicht berücksichtigt. Sehr schnell wird der Blick auf Tod und Auferstehung Jesu Christi gelenkt und ausgeführt, dass Rahner die Geschichte als Heilsdrama verstehe, das im Kreuz seinen Höhepunkt finde (285). Das erinnert eher an von Balthasar, aber H. würdigt damit die Bedeutung der konkreten Geschichte für Rahner und erliegt nicht dem Vorurteil, Rahner würde ungeschichtlich denken. Rahners Theologie des Todes kommt dabei nicht ganz zu ihrem Recht, denn zu sehr wird von H. betont, dass der Tod als Strafe für die Sünde verstanden werde und der Mensch im Paradies die Möglichkeit gehabt hätte, nicht zu sterben (286). Nur in einer Fußnote wird als „Nebenbemerkung" darauf hingewiesen, dass Rahner den Tod des paradiesischen Menschen durchaus annehme (286, Anm. 736). Ja was denn nun? Gehört der Tod nicht zur Geschöpflichkeit des Menschen, unabhängig von der Sünde? Solche Unschärfen kommen häufiger vor, denn H. will dem Opfertod Jesu bei Rahner ein Gewicht verleihen, das v. a. hinsichtlich des Sühnecharakters zu viel in die Waagschale legt. Wenn H. sagt: „Das Kreuz erhält sogar eine übergeschichtliche und existentialontologische Bedeutung, weil Gott in der Auferstehung die geschaffene Kreatur als eigene Wirklichkeit durch seine eigene Tat annimmt" (295), dann stellt sich die Frage, ob das nicht schon mit der Inkarnation geschieht, mit der Menschwerdung des Logos, die Geburt, Leben und Tod umfasst. Zu Recht wird gesagt, dass die Welt objektiv erlöst worden ist (296), aber die Formulierung „Das Heil, das endgültig durch das Kreuzesopfer realisiert ist, ist offensichtlich für alle Menschen in der Kirche zugänglich" (307) wirft neue Fragen auf, die nicht nur die Heilsnotwendigkeit der Kirche und die Heilsbedeutung des Messopfers betreffen. Wenn der Mensch unendlich auf Gott hin geöffnet ist und nur durch die Gnade Gott finden kann, muss jeder die Möglichkeit haben, diese Beziehung zu leben, wenn von einem universalen Heilswillen Gottes die Rede sein soll (318f). An diesem Punkt verweist H. auf die Kirche als Präsenzort bzw. Ereignis Gottes (320). Die Kirche sei bei Rahner schlichtweg „die Fortsetzung des Sakramentes, das Christus selbst ist" (323). Gott sei Dank wird in den Ausführungen zur Sakramentalität der Kirche auch die Nichtidentität zwischen Gott bzw. Christus und Kirche betont (328). Die Heilsnotwendigkeit der Kirche wird in universaler Perspektive entfaltet und festgehalten, dass der Mensch, auch ohne es zu wissen, die Gnadenwirklichkeit angenommen haben kann. Was die Beziehung zu Gnade und Kirche allerdings stören könne, sei die Sünde und das sei vielleicht die Spur, warum von einem Opfer der Kirche gesprochen werden könne (331). Die Frage, was unter Sünde genau zu verstehen ist, gehört zu den sensibelsten

Fragen heutiger Theologie – und hier zeigt sich eine große Unsicherheit. Was ist Sünde? Von daher ist Vorsicht geboten, wenn mit Bezug auf Rahner gesagt wird, der Sünder gehöre nicht im vollen Sinne zur Kirche und ihm fehle der Geist Gottes (332). Rahners Zitat, das H. auslegt, ist vielschichtiger, denn es spricht explizit davon, dass der Sünder zur Kirche gehört und ihr Glied ist, ja er ist „ein Stück Sichtbarkeit der Gnade Gottes" (vgl. das Zitat von Rahner aus SW 10, 85, zit. nach 332). Und der Sünder ist für Rahner ein Mensch, dem Gottes Gnade wirklich fehlt, der „fern von Gott wandelt" und sich mit seinem Schicksal „vielleicht mit unheimlicher Konsequenz zum ewigen Verderben hin entwickelt" (so Rahner, SW 10, 85, zit. nach 332). Das „vielleicht" hat es in sich, denn damit spricht Rahner keine sichere Verlorenheit aus. Und wenn er betont, dass „*dieser* Sünder" zu „*dieser* Kirche" gehört (ebd.), dann ist damit auch ein Gnadenbezug, zumindest im Sinne der angebotenen Gnade, ausgesagt. Rahner sagt auch nicht, was dieser Sünder getan hat, sondern er nimmt den Begriff von Thomas auf: Sünde bedeutet Abkehr von Gott im strengen Sinne. Und auch dieser Sünder gehört zur Kirche, denn die Kirche ist heilige und sündige Kirche zugleich. Wenn dieser Sünder Glied der Kirche ist, dann bleibt er mit Christus verbunden. Hier greift die Deutung H.s also zu kurz, und es ist zu bedauern, dass das Thema „Sünde" gerade einmal auf zwei Seiten verhandelt wird, zumal es dem Vf. auf die Verbindung zwischen Opfer und Sünde ankommt. Auf S. 337 schreibt H. zu Rahner: „Der Heilswille Gottes für den Menschen ist inkarniert in Christus, dann in der Kirche, in Wort und Sakrament." H. ist hier nicht ganz auf der Höhe der Rahnerdeutung, zumal die Debatte um eine fortdauernde Inkarnation durch die Kirche schon im 19. Jh. heftig geführt wurde und es Rahner gerade um die analoge sakramentale Struktur im Sinne der chalkedonischen Hermeneutik geht.

Nach einem Blick auf die Aktualisierung des Heils in den Einzelsakramenten (§ 3,4) wird die Eucharistie ins Auge gefasst (§ 4). Rahner verstehe diese als Repräsentation des einmaligen Kreuzesopfers Christi, das eine Teilhabe und -nahme der Kirche ermögliche. H. spricht von einer Relativität zwischen Kreuzesopfer und Messopfer (354). Das Messopfer bewirke nicht den Heilswillen Gottes, sondern wende ihn den Menschen zu (355). Christus sei der *Sacerdos principalis* und von daher werde die Rede von der sich existentiell darbringenden Kirche möglich (360, 367). H. hält sich an den Beitrag „Die vielen Messen und das eine Opfer", um die Eucharistie schließlich als „große sichtbare Danksagung der Gläubigen für das Opfer Christi" zu deuten (393). Die Darbringung der Gaben von Brot und Wein durch die Kirche ermögliche die Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi und die Zuwendung seines Leibes und Blutes. „Andererseits Brot und Wein gleichfalls das konstitutive Zeichen des Mitopferns der Gläubigen sind [sic!], die in der Kraft des Opfers Christi mitopfern." (393) Das Mittun ist ein existentielles Opfer, welches das eigene Leben und den eigenen Tod mit Leben und Tod Jesu im tätigen Glauben verbindet. Es gehe darum, sich in das Mysterium Gottes hineinfallen zu lassen, im Glauben und in der Hoffnung, und eben darin Seligkeit und Vergebung zu finden, so H. treffend (398).

Schließlich wendet sich der Vf. abschließend H. U. v. Balthasar zu (Kap. III, 408–526). Nach den einführenden Bemerkungen zu Person und Werk steht zunächst dessen Christologie mit dem Motiv der „Sendung" im Fokus, erschlossen v. a. über die Theodramatik und das österliche Triduum. Das Motiv des stellvertretenden Gottesknechts wird aufgegriffen und das Opfer am Kreuz als entscheidendes Gericht der Liebe gedeutet (439, 441). Das „Unterfassen der Sünde" wird als Essenz des „Pro nobis" von Tod und Auferweckung Christi gesehen. „Der Todestag des Sohnes ist der Tag, warum der Sohn überhaupt Mensch geworden ist." (449) Der Verlassenheitsschrei Jesu am Kreuz gelte als Erweis der göttlichen Liebe zur Welt (455), denn die Trennung des Sünders von Gott werde nun durch die Sendung des gehorsamen Sohnes überbrückt und somit ein Zugang zur Trinität eröffnet. Der Hl. Geist verbürge die Verbindung von Vater und Sohn. Der Sohn übergibt seine Sendung an die Kirche und fordert diese zum Mitleiden und Mitsterben, zum Mitleben, Mitauferstehen und Mitherrschen auf (455). Das Mitsein bietet auch den hermeneutischen Schlüssel für das Opferverständnis. Mit Kurt Koch führt H. aus, dass v. Balthasar Kirche und Christus somatisch identifiziert und personal differenziere (458). Die Personalität der Kirche als Ausdehnung und Mitteilung der Personalität Christi werde ins Zentrum gerückt, ihr Subjektsein betont. Amtskirche und Liebeskirche werden zusammengedacht, ebenso wie das Männliche und Weibliche in der Kirche, die beide wiederum weiblich unter dem männlichen Christus stehen, der sich in seiner „Lenksamkeit" durch den Hl. Geist aber auch als weiblich erweise (467). Das marianische Prinzip führt zu einer Deutung des Weiblichen, das mit Geschehenlassen, Opferbereitschaft und Hingabe verbunden wird. Hier hätten sich kritische Bemerkungen durchaus angeboten, selbst wenn man kein glühender Anhänger von Genderfragen ist, die jedoch auch theologisch diskutiert werden müssen. Maria erhalte bei v. Balthasar einen „archetypischen Stellenwert unter dem Kreuz" (475). Den Satz „Maria, als zweite Eva, die im Gegensatz zur ersten Eva grausam walten [sic!] lässt, wird zur Gehilfin für das Werk Christi und zum Gefäß für die Kirche" (478) muss man nicht verstehen, es zeigt sich zudem immer wieder, dass die Arbeit vor der Drucklegung nicht ordentlich durchkorrigiert wurde. Maria werde durch ihren vollkommenen Glauben in ihrer ununterbrochenen Opferexistenz, die die Rückgabe des Sohnes für sie bedeute, zum Realsymbol der Kirche (480). Allein Christus stehe es zu, die Kirche zu sein, ihm haben sich alle unterzuordnen (485). Das Amt bedeute die vollkommene Verbindung zwischen Sendung und Person (487). Als „Verdienst Balthasars für die ekklesiologische Entwicklung" wird mit P. Henrici festgehalten, dass er eine menschheitsumspannende Kirche denke, die auch jene umfasse, die gar nicht Kirche sein wollen (492, Zitat von Henrici). Der allgemeine Heilswille Gottes stehe im Zentrum.

Schließlich kommt die Eucharistie als Opfer der Kirche zur Sprache (499–527). Auch hier stehen das Mit-sein und das Einverständnis mit dem Opfer im Zentrum (507). Durch das Opfer werde ein Handlungsraum der Gnade eröffnet (510), der Spielraum des Theodramas (512). Die Kirche könne das marianische Opfer in und mit Christus nachvollziehen. In der Feier der Messe werde das einzige Opfer Christi bejaht und als Opfer der Kirche gefeiert (521). Die Kirche bringe ihre Gaben dar, indem sie sich im Geist in das Opfer Christi einbeziehen lasse (525) und in Anaphora und Epiklese das gebe, was sie in der Kommunion von Gott zurückerhalte. Das Lobopfer als *logike thysia* habe ethische Konsequenzen für die Feiernden und bedeute eine Selbstweihe, ein Gelübde, das zur Heiligkeit verpflichte (525). Das Charisma bestehe in dem Sich-Mitopfern mit Christus (526). Aber nur Maria sei als *Ecclesia immaculata* ganz fähig, die dargebotene Gnade zu erfassen und zugleich zu beantworten (526). Hiermit endet der Teil zu Balthasar, in dem die im Literaturverzeichnis vermerkte Arbeit von G. Bätzing nicht rezipiert wird. Die Begründung für dieses Vorgehen auf S. 425 kann nicht überzeugen: „Auf Bätzing wollen wir uns allerdings hier nicht stützen, um unvoreingenommen das Thema aus Balthasars Schriften zu erarbeiten." (425) Hat H. die Arbeit gar nicht erst gelesen, um unvoreingenommen zu bleiben? Oder hat er sie gelesen und dann weggeblendet? Und warum kommt bei Rahner und Casel überwiegend die Sekundärliteratur zum Tragen? Das sind vermeidbare handwerkliche Fehler.

Das IV. Kap. fasst nun alle drei Positionen noch einmal zusammen. Hier kommt es zu Redundanzen, denn die „konvergenten Denklinien" werden eröffnet durch die Wahrnehmung Casels durch Rahner und Balthasar (528), dann zu Rahner und Balthasar (533), bevor auf die „christologischen Ausgangspunkte" (536) und die „Wegbeschreibung einer sakramentalen Ekklesiologie" (552) geblickt wird. Man erfährt hier nichts Neues mehr. Auf S. 540 kommt es bei der Charakterisierung der Christologie Rahners zu einem Fehler in der Aufnahme eines Gedankens von W. Kasper: „Die Rahnersche Christologie, als transzendierende Anthropologie konzipiert […]" müsste lauten: „als *sich selbst* transzendierende Anthropologie" (vgl. den in Anm. 1590 vermerkten Text von W. Kasper: *Jesus der Christus*, 58). Hier fehlt die letzte Präzision, wie auch bei der häufigeren Verwechslung von „das" und „dass" (z. B. 32 unten) und es zeigt sich, dass Fehler selbst in der Übernahme anderer Gedanken oder bei Zitaten stehen geblieben sind (z. B. 269 unten), die eine gründliche Korrektur hätte vermeiden können. Auf S. 546 wird gesagt, dass sich – wie bei Casel und Rahner – auch bei v. Balthasar das Kreuz als Brennpunkt für die Soteriologie erweise. Hier kann man trefflich streiten, denn die von H. selbst dargelegte inkarnatorische und realsymbolische Denkweise Rahners spricht eher gegen eine soteriologische Reduktion auf das Kreuz. Wenn dann hinzugefügt wird, die ganze Passion werde zum soteriologischen Brennpunkt, durch den der Sinn der Menschwerdung offenbar werde (547), dann ist das schon eine Erweiterung, und wenn schließlich auf die bei Rahner gegebene Notwendigkeit verwiesen wird, das ganze geschichtliche Leben Jesu Christi zu berücksichtigen, dann fragt man sich, ob der erste Satz zum Brennpunkt des Kreuzes nicht angepasst werden sollte.

Als Resultat bleibt: Casel öffne den Weg zur sakramentalen Deutung des Messopfers (566), Rahner präzisiere diesen Ansatz (570), Balthasar entfalte das, was sich bei Rahner andeute, unter dem Thema des Evangeliums der Liebe. Das ist sehr pauschal und angesichts der Unterschiede zwischen den theologischen Ansätzen arg harmonisierend. V. a. die Ekklesiologie Rahners unterscheidet sich von den beiden

anderen, weil er die Kirche nicht so stark hypostasiert, wie der Vf. vermutet. Die Schlusspassagen hätten jene Präzisierung verdient, die H. in zahlreichen Teilen seines Werkes durchaus an den Tag legt. Die Themen „Sünde" und „Opfer" tauchen hier nicht mehr auf.

H. selber deutet abschließend das Opfer Christi als Opfer für die Menschen (583), das diese in eine objektive Heilssituation hineinstelle (589). Christus und die Kirche bilden eine Einheit, weil die Kirche der Erlösung durch Christus bleibende geschichtliche Leiblichkeit verleihe (590). Die Eucharistie bedeute die Vergegenwärtigung des Opfers Christi durch die Kirche (592) und könne als Opfer der Kirche (595) verstanden werden, allerdings im mariologischen Sinne. Maria stelle den heiligen Rest Israels dar (das kommentiere ich hier nicht näher, denn die christlich-jüdische Problematik und die aktuellen Lehrpositionen zu diesem Thema sind bei H. nicht sonderlich präsent), deren Ja-Wort den Eintritt des Erlösers in die Geschichte ermögliche (596). Dieses Wort der Einwilligung sei das „Ja zur wirklichen und stellvertretenden Antwort des neuen Bundesvolkes, der Kirche, an Gott, das Lebensopfer Christi wirklich zu wollen". Maria handelt, indem sie über sich verfügen und sich als Instrument für die Erlösung „in Gebrauch nehmen" (597) lässt. Maria sei Realsymbol der Kirche, die somit „vom ersten Augenblick" an in das Erlösungsgeschehen involviert sei (ebd.). Das Mithandeln Mariens sei in die Erlösung durch Christus inkludiert und müsse auf die Glieder der Kirche übertragen werden (ebd.). Aber: Ist das Ja-Wort Mariens ein Wort der Kirche oder aller Menschen? Wenn dieses Wort das Wort der Kirche ist, wie kann es das Einverständnis aller Menschen ausdrücken (599)? Diese Frage wird nicht befriedigend diskutiert. Und das Mitopfern der Kirche wird von H. so in den Ursprung der Erlösung hinein verlegt, dass von einer Vorordnung des Christusgeschehens fast keine Rede mehr sein kann (599f). „Zwar ist das Opfer der Kirche vom Opfer Christi abgehoben, aber dennoch identisch, weil die Kirche im Genuss der Opferspeise ihr Einverständnis zur Opfertat Christi gibt." (600) Was bedeutet hier „identisch"? Die Identität kann natürlich keine differenzlose Übereinstimmung meinen, wenn denn ein Unterschied zwischen dem einzigartigen Opfer Jesu und seiner Repräsentation durch die Kirche bestehen bleiben soll. Hier bleibt H. ungenau und hermeneutisch nicht zu fassen. Wenn es darum geht, sich von Gott beschenken zu lassen (603), dann ist das Verhältnis von Geber und Gabe näher zu bestimmen. Ein genauer Blick in den aktuellen Gabe-Diskurs hätte hier hilfreich sein können. Und wenn das Geschenk Sendung ist (ebd.), dann gibt es eine Differenz zum Sendenden, der die Kirche nicht unterschiedslos mit sich identifiziert. Gott will nicht ohne uns handeln, aber er handelt schon an uns, bevor wir selber tätig werden und ermöglicht unser Handeln immerzu. Der Mensch folgt nach, die Kirche auch! Diese Nach-Ordnung kann nicht zur Gleichzeitigkeit umgewandelt werden. Wenn mit Menke gesagt wird, dass das „Geben der Modus des Empfangens" (603) ist, dann muss eine nähere Erklärung her. H. betont, der Sünder solle nicht zum Objekt des Geschenkes „degradiert", sondern auch zum Subjekt und Geber des Geschenkes werden (603). Aber das funktioniert leider nicht, denn der Beschenkte ist nicht der ursprünglich Schenkende. Und wer empfindet es als Degradierung, wenn er ein Geschenk empfängt? Da muss man erst mal drauf kommen. Hier werden Differenzen verwischt und nicht geklärt und auch aktuelle subjektphilosophische Debatten nicht zur Kenntnis genommen. Das diachrone Vorausliegen der Erlösung wird überspielt, die Bundesgeschichte Israels als Heilsgeschichte übergangen, wenn die Kirche und Maria auf diese Weise in die Rolle der Miterlöserschaft gehoben werden. Diese Debatten wurden bereits nach dem Zweiten Vatikanum in den 70er- und 80er-Jahren des letzten Jh.s geführt, nicht zuletzt um den Marientitel der „Miterlöserin", der sich dogmatisch nicht durchsetzen konnte. Das sakramentale Denken dient bei H. einer Ekklesiologie, die ihrem Erlöser fast nichts mehr zu verdanken hat, denn sie hat es ja mitgetan, das Werk der Erlösung, so wie Maria noch vor dem Ende des Lebens Jesu. Geht die Kirche geschichtlich in Maria als Realsymbol dem Erlösungsgeschehen voraus? Hier sind Fragen zu klären, die H. nicht mehr anspricht, denn auch das Verhältnis der Kirche zum bleibenden Bundesvolk Israel steht hier zur Debatte. Die Kirche als „Handlungspartner Christi" (605), so wird mit Menke gesagt, verweise nicht nur auf Christus, bezeuge ihn nicht nur, sondern sei Subjekt des Heilsgeschehens im darstellenden, nicht im herstellenden Sinne (605). Christus habe sich so an die Kirche gebunden, „dass er nur mit ihr und keinesfalls ohne sie das Heil der Welt ist" (ebd., Zitat von Menke). Kirche ist also als Bundespartnerin „in der gemeinsamen Heilsvermittlung" nicht nur Instrument oder symbolische Bezeugung (605). Was aber ist mit der sündigen Kirche? Wie kommt die Heiligkeit in das Gottesvolk? Durch den dreieinen Gott oder durch die Leistung der Menschen? Stellt die Kirche das Heil immer transparent dar? Was bleibt da von der Sakramententheologie Rahners noch übrig, der in seinem transzendentalen Denken gerade zu zeigen versucht hat, dass Gott nicht auf derselben Ebene steht wie der Mensch und dass Christus und die Kirche nur im analogen Sinne je größerer Unähnlichkeit als Sakrament bezeichnet werden können? Was ist mit LG 1 und der damit gegebenen klaren Theozentrik: Kirche als Zeichen und Werkzeug des Handelns Gottes? Bei H. besteht die Gefahr einer zu starken Hypostasierung der Kirche, die die Spannung der chalkedonischen Hermeneutik und der Analogielehre des Lateranense IV. nicht mehr aushält.

Regensburg Erwin Dirscherl

Wenz, Gunther: **Versöhnung**. Soteriologische Fallstudien. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 376 S. (Studium Systematische Theologie, 9), pb. € 49,99 ISBN: 978–3–525–56713–5

Der Titel des neunten Bandes der Reihe *Studium Systematische Theologie* ist Programm: Gunther Wenz arbeitet an theologiegeschichtlichen Fallstudien eine Soteriologie aus, die ganz am Leitbegriff der „Versöhnung" orientiert ist. Der evangelische Dogmatiker rückt in klassisch lutherischer Ausrichtung Motive ins Zentrum, die heute besonders umstritten sind und häufig scharf abgelehnt werden: die radikale Erlösungsbedürftigkeit und Sündenverfallenheit des Menschen, eine Zuspitzung der Christologie auf die Kreuzestheologie, das Festhalten an einer aufgrund der Gerechtigkeit Gottes notwendigen Sühne, das Motiv eines stellvertretenden Strafleidens Jesu. Das Heil des Menschen bleibt an die „externe Gerechtigkeit Christi" (156) gebunden. Der Mensch wird allein im Glauben „in das Versöhnungsgeschehen hineingezogen", in einem „Sich-Verlassen, welches das Seine nicht bei sich selbst, sondern allein im extra nos Jesu Christi sucht" (157). W. macht so die Rechtfertigungslehre „im Sinne einer regulativen Idee und eines organisatorischen Zentrums" reformatorischer Theologie stark (295–317), deren „christologisch-trinitätstheologische Grundlegung" er (311) ebenso vollumfänglich festhält wie ihre hamartiologischen und soteriologischen Implikationen.

In dieser klaren Ausrichtung und ihrer gelehrten Durchführung sehe ich die Stärke des Buches, die zu kritischer Auseinandersetzung und zum Weiterdenken herausfordert. An Klassikern der Theologiegeschichte arbeitet W. die Zentralstellung und Unhintergehbarkeit der Gerechtigkeit und das Gewicht der Sünde heraus: die Barmherzigkeit Gottes gegenüber dem Sünder könne nicht gedacht werden, ohne der Gerechtigkeit Genüge zu tun. Es gelte, das „Missverständnis abzuwehren, die Gerechtsprechung des Sünders durch Gott verstehe sich von selbst und sei unter Verweis auf die ewige Liebe Gottes auch unter Absehung vom Kreuzesgeschehen zu begründen" (17). Gegenüber Theologien, die das Kreuzesgeschehen allenfalls als Erkenntnisgrund der (je schon vorauszusetzenden) göttlichen Liebe denken, hält W. an der Faktizität des Kreuzesgeschehens als dem „wirksame[n] Realgrund der göttlichen Liebe" (17) fest. Auch die gegenwartsbezogenen Fallstudien zu Heil und Stellvertretung, Rechtfertigung, Theodizeefrage und Eschatologie gruppieren sich um diese Mitte. Es soll gezeigt werden, „dass das Evangelium nicht über einen Sachverhalt aufklärt, der auch ohne das Kreuz Jesu Christi Bestand hätte, da, was Gnade heißt, in diesem seinen konstitutiven Grund findet" (257). Die Frage, wie und inwieweit dies zu denken oder ob es letztlich allein zu glauben ist, bleibt dabei in der Schwebe: Die einschlägige Argumentation Anselms wird zwar treffend referiert, die Frage nach ihrer systematischen Geltung wird jedoch nicht explizit ausgetragen. Auch die Kap. mit stärker systematischem Anspruch führen eher Informationen und geschichtliche Begriffsklärungen an, als dass sie die Motive von Sühne und Opfer, Strafe und Vergebung in einen systematischen Zusammenhang bringen und für die Gegenwart argumentativ erschließen. Vielleicht setzt W. hier auf die Selbstevidenz des Glaubens: Die Rechtfertigung des Gottlosen lasse sich (mit Bezug auf Sauter) „offensichtlich nicht plausibel machen", vielmehr könne „[n]ur der Glaube, der sich – vom Rechtfertigungsevangelium ergriffen – auf die gratis und bedingungslos geschenkte Gnade verlässt, […] das unergründliche Geheimnis der Liebe Gottes ergründen" (275). Schon in der Studie zu Tillich hatte W. die Rechtfertigung aus dem Glauben allein auch auf den theoretischen Zweifel bezogen: „Allein der Glaube als Bejahung des absoluten Paradoxes kann den rettenden Ausweg aus der zur Verzweiflung neigenden Not des Zweifels bieten." (247)

Gerade wegen des theologischen Gewichts und der Strittigkeit seiner These ist es bedauerlich, dass die theologiegeschichtliche Darstellung nicht stärker in die argumentative Auseinandersetzung mit der

heutigen Kritik an (Erb-)Sündenlehre und Sühnesoteriologie gebracht wird. Eine Rekonstruktion theologiegeschichtlicher Debatten allein wird den Plausibilitätsverlust ihrer Leitmotive nicht aufhalten, auch wenn W. die Wurzeln solcher Kritik bei den Sozinianern rekonstruiert. W. setzt sich differenziert mit Kant auseinander und macht deutlich, wie problembewusst dieser darum ringt, die Rechtfertigung des Menschen unter Absehung vom realen Heilswirken Christi zu denken. Er hebe sich darin deutlich vom „durchschnittlichen aufklärerischen Standpunkt" ab. Die radikalen „Abschiede" von Sühneopfer und (Erb-)Sündenlehre, die Klaus-Peter Jörns auf evangelischer Seite fordert, oder die radikalen Umdeutungen, die Magnus Striet mit Verweis auf ein Freiheitsdenken in den Spuren Kants auf katholischer Seite vornimmt, werden zwar angeführt, ohne aber die direkte Auseinandersetzung zu suchen. Bemerkenswert ist, wie viel Raum katholische Debatten finden: die Kontroverse zwischen Striet und Tück (20–22); die Kritik Greshakes an der „karikierenden Kritik" an Anselm (145f); aber auch an der protestantischen Rezeption Anselms und an der Zuspitzung der Satisfactio zur Satispassio bei Luther und Calvin (145f); die Position von Papst Benedikt XVI. (311–317); ein knappes, aber prägnantes Bekenntnis von Papst Franziskus (22). Es wird deutlich: Die Krise klassischer Soteriologie verbindet Protestanten und Katholiken und fordert theologische Antworten. W. kontert die historische und philosophische Kritik an Sündenlehre, Sühnechristologie und Stellvertretung v. a. theologiegeschichtlich. Die philosophische und argumentative Auseinandersetzung mit ihrer Grundlage im neuzeitlichen Verständnis vom selbstbewussten Subjekt und seiner autonomen Freiheit deutet er nur an. Deutlich macht er das Potential, das im Verständnis von Glauben, exzentrischer Subjektivität, wunderbarem Tausch und Stellvertretung bei Luther liegt (278–294). Um dieses zu erschließen, wäre m. E. ihre existentielle Glaubensdialektik mit dem Vernunftoptimismus katholischer Fundamentaltheologie zu verbinden – und theologiegeschichtlich noch einmal bei Anselm einzusetzen.

Einen Punkt möchte ich näher herausgreifen, der mir in der Sache und für das Kernargument des Vf.s zentral erscheint: der Übergang von der Notwendigkeit der *satisfactio*, wie sie bei Anselm christologisch, freiheitstheoretisch und gnadentheologisch begründet ist, zum Gedanken der *satispassio* als einem stellvertretenden Erleiden des göttlichen Zorngerichts durch Jesus Christus anstelle des Sünders. Dieser Übergang mag theologiegeschichtlich (von Anselm zu Luther und Calvin) nachvollziehbar und vielleicht konfessionell motiviert sein, in der Sache halte ich ihn aber für problematisch. Bei Anselm findet sich die grundlegende Einsicht, dass Gottes Barmherzigkeit der Gerechtigkeit Genüge tun muss und dass dies auch das Moment von Ausgleich umfasst, um die Ordnung der Schöpfung, die (äußere) Ehre (= Anerkennung) Gottes und auch die Glückswürdigkeit des Menschen wiederherzustellen, die Bedingung seiner möglichen Glückseligkeit ist (in Kants Diktion). Diese Einsicht bringt W. durchgängig zur Geltung. Doch sind Strafe und Genugtuung bei Anselm keine gleichwertigen Alternativen. Zwar stellen beide Ordnung und Ehre Gottes wieder her, doch um das Heil des Menschen als Glückseligkeit in Gerechtigkeit zu ermöglichen, muss in der Instanz des Menschen und seiner Freiheit der Gerechtigkeit genüge getan werden. Deshalb liegt alles Gewicht darauf, dass Jesus Christus als wahrer Mensch und wahrer Gott in voller menschlicher Freiheit, „sponte", ungezwungen und ungeschuldet das gibt, was unendlich viel schwerer wiegt als alle Sünde und alles Böse: sein eigenes Leben. Dieses Gabegeschehen kann Anselm als Kommunikation der Freiheit zwischen dem trinitarischen Gott und dem Menschen verstehen: „Denn was könnte barmherziger gedacht werden, als wenn zum Sünder, der zu ewiger Pein verdammt ist und nicht hat, wodurch er sich erlösen könnte, Gott-Vater spricht: empfange meinen Eingeborenen und gib ihn für dich; und der Sohn selbst: nimm mich und erlöse dich? So sprechen sie nämlich gewissermaßen, wenn sie uns zum christlichen Glauben rufen und ziehen." (*Cur Deus homo*, II, 20)

Rückt dagegen die *satispassio* als stellvertretendes Erleiden des göttlichen Gerichts ins Zentrum, so scheinen das Gewicht der Sünde und die Erfordernisse der Gerechtigkeit auf die Notwendigkeit von Strafe und ausgleichendem Leiden hinauszulaufen, statt die Passion vorrangig als ein Realisieren des Guten und als Gabe über alles Geschuldete hinaus zu verstehen. Diese Zentralstellung von Leid und Strafe läuft allzu leicht Gefahr, in lebensverneinende Missverständnisse von Leidensmystik und Opferspiritualität zu kippen, Leiden gegeneinander aufzurechnen oder als gerechte Strafe zu rechtfertigen. Diesen Gefahren begegnet W. indirekt, indem er die Vorstellung einer *satispassio* an die komplexe, existentielle Dialektik von menschlichem Glauben und göttlicher Entäußerung, von Sündenbewusstsein und Rechtfertigungsgewissheit bei Luther zurückbindet. Eine explizite Auseinandersetzung mit diesen Gefährdungen und eine entsprechende Abgrenzung hielte ich hier für dringend erforderlich.

In der Summe bietet W. eine kenntnis- und materialreiche theologiegeschichtliche Begründung einer lutherischen Soteriologie, die dazu anregt, eigene Positionen zu hinterfragen und die „Fallstudien" systematisch weiterzudenken. Ein sehr empfehlenswertes Buch!

Eichstätt-Ingolstadt Martin Kirschner

Moraltheologie / Sozialethik

Bonacker, Marco: **Zwischen Genese und Geltung.** Religiöse Identität bei John Rawls als Paradigma einer theologischen Ethik. – Paderborn: Schöningh 2016. 309 S. (Paderborner theologische Studien, 56), brosch. € 39,90 ISBN: 978–3–506–78287–8

Um dieser 2015 an der Kath.-Theol. Fak. Paderborn als Diss. angenommenen Arbeit möglichst vorbehaltlos zu begegnen, ist es anzuraten, mit der Gliederung zu beginnen:

Hier findet sich eine auf den ersten Blick klare dreigliedrige Unterteilung: Der erste Hauptabschnitt widmet sich der Herausforderung eines säkularen Zeitalters für die theologische Ethik und führt dabei als ideengeschichtliches Beispiel die Rechtskonzeption des Hugo Grotius an, wobei dessen spätscholastische Vorläufer ebenso betrachtet werden. In einem weiteren Schritt (Kap. 2) wird nun eine Skizze der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls im Hinblick auf ihre „säkulare Geltung" unternommen, um schließlich im dritten Hauptabschnitt einen Blick auf die theologische Genese jenes rawlsschen Ansatzes zu werfen. Von hier aus soll so die Möglichkeit einer Übersetzung von (theologischer) „Genese" zur allgemeinen, weltanschaulich neutralen („säkularen") „Geltung" aufgezeigt werden. Die Arbeit rundet ein Fazit ab, das sich mit der Übersetzung theologisch gewonnener Grundpositionen auf die gesellschaftspolitische (Moral-)Debatte beschäftigt.

Allein dieses Inhaltsgerüst lässt leicht vermuten, welche Gretchenfrage der theologischen Ethik hier im Hintergrund steht: Wie kann sie sich innerhalb einer pluralen Gesellschaft am öffentlichen Diskurs beteiligen, sodass ein normativer Konsens gefunden werden kann? Worin bestehen in diesem Prozess ihre Rolle, ihre Relevanz und ihr Beitrag? (12) Da sich nicht unbedingt behaupten lässt, dass diese Thematik in der letzten Zeit unbehandelt geblieben wäre (Demmer: *Selbstaufklärung theologischer Ethik*, Paderborn 2014; Goertz: *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck*, Münster 1999; Dialog zwischen Habermas und Ratzinger etc.), muss der Vf. hier einen eigenen – originären – Zugang liefern. Diesen sieht er zentral im Spannungsfeld „zwischen Genese und Geltung" (Titel) begründet (277), wobei der rawlssche Ansatz als Untersuchungsparadigma dient. Es ist zu fragen: Besitzen Aussagen der theologischen Ethik in diesem gesonderten Diskurs auch normative Relevanz („Geltung")? Und weiter: Von welchen Implikationen nimmt sie ihren Ausgang („Genese")?

Dies klingt in den Worten des Vf.s folgendermaßen: „Ist es vor diesem Hintergrund möglich, zu gleichen Ergebnissen in der moralischen Praxis zu gelangen, obwohl der Ursprung der Werte, den eine theologische Ethik aus der lebendigen und personalen Gottesbeziehung entwirft, von einem Gros der gesellschaftlichen Entscheidungsträger und Weltanschauungen nicht mehr geteilt wird? Kann es also, um das Begriffspaar an dieser Stelle zum ersten Mal zu erwähnen, eine einheitliche Geltung von ethischen Normen geben, obwohl die Genese, die Entstehung und Letztbegründung, derselben Werte durchaus unterschiedlich ist?" (12)

Dieses Zitat vermag sehr gut die zentrale Problematik dieser Arbeit aufzuzeigen, nämlich die terminologische Unsicherheit. Eine solche wäre bereits bei der synonymen Verwendung von „Werten" und „Normen" (deutlicher auf S. 11) zu konstatieren; sie tritt jedoch klar zutage im Hinblick auf die zentrale Vokabel „Genese". Im eigentlichen Sinne müsste die Vokabel „Genese" selbst als *Begriffs*paar tituliert werden, zumal sich der Vf. hier offenkundig zweier distinkter Begriffe zu ihrer Erklärung bedient, nämlich „Entstehung" und „Letztbegründung". Die Entstehung (= primäre, vom Duden wiedergegebene Verbaldefinition von „Genese") nimmt einen Prozess, also die faktische Ebene in den Blick, während die Letztbegründung auf eine hermeneutische Ebene abhebt. Diese in der ganzen Arbeit bemerkbare Unschärfe im Verständnis der Vokabel „Genese" macht ihre relationale Bestimmung im Hinblick auf die nicht näher spezifizierte „Genese" nahezu unmöglich. Weitere Schwierigkeiten ergeben sich durch eine aus der Logik stammende Lehrweisheit innerhalb der philosophischen Ethik, nämlich dass ein Schluss von der Genese (hier prozessual: „Entstehung") auf den Wahrheitswert (= Geltung einer Norm, kognitivistische Theorie)

unzulässig ist (vgl. Schüller: *Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf 1987, 39). Hier liegt dann offensichtlich der sog. „genetische Fehlschluss" vor. Man hätte also besser von „theologischer Hermeneutik" als von „theologischer Genese" sprechen sollen, um solche Missverständnisse zu vermeiden. Damit taugt allerdings jener „Doppelbegriff" nicht für ein „Paradigma einer theologischen Ethik" (38).

Wenn sich also der Vf. bemüht, mit seiner Darstellung der theologisch gefärbten Entstehungshintergründe der Gerechtigkeitskonzeption von John Rawls eine Art Blaupause für die Relevanz der theologischen Ethik innerhalb des gesellschaftlich-politischen Diskurses vorzustellen, so geschieht dies stets im Rückgriff auf jenes schwierige Wortpaar. Der Vf. versucht dabei zunächst den „Doppelbegriff von Genese und Geltung [...] in historisch-systematischer Weise an das exemplarische Denken Hugo Grotius' [anzulegen], um durch diese erste Klärung den Blick auf das Denken von John Rawls zu richten. In zugespitzter Weise wird dabei das frühe Werk John Rawls' und vor allem sein Verständnis von Sünde und Gemeinschaft interpretiert." (38)

Der niederländische Rechtsphilosoph Hugo Grotius wird hier mit seinem „etsi deus non daretur" beispielhaft für eine Position angeführt, die ihre religiöse Hermeneutik methodisch zurückstellt, um eine möglichst breite (rationale) Akzeptanz der normativen Schlussfolgerungen zu erzielen (also jenes vielbeschworene Verhältnis von „theologischer Genese" und „säkularer Geltung"). In einem neuzeitlichen Kontext müsste diese Rationalität aber sowohl den Erkenntnis- als auch den Geltungsgrund der jeweiligen Normen umfassen. Dies sehen jedoch die Theorien von Grotius und der Schule von Salamanca letztlich nicht vor. Das neuzeitliche Moment im Naturrechtsdenken des F. de Vitoria, wie B. richtig betont, liegt eher im Gedanken des *consensus omnium*, der als Prüfkriterium für die Validität der aus dem Naturrecht abgeleiteten normativen Schritte fungiert (52). Der *consensus omnium* begründet also nicht die Geltung des Naturrechts, sondern legt lediglich die Bedingungen seiner normativen Umsetzung fest. Ähnlich bei Grotius: So kommt B. zur durchaus berechtigten Feststellung, dass Grotius keineswegs mit diesem logischen Vorbehalt das Naturrecht von Theologie und Metaphysik gänzlich abgelöst habe (81f). Neben der *ratio* bleibt beispielsweise die Hl. Schrift ein wesentlicher Erkenntnisgrund des Naturrechts, das weiterhin seinen *Geltungs*grund in Gott besitzt (89). Damit schwindet die Vergleichbarkeit der historischen Positionen mit den methodischen Voraussetzungen der Gerechtigkeitstheorie Rawls' dahin. Er stellt nämlich ganz im Gegensatz zu Grotius und seinen Vorgängern nicht das objektivistische Naturrechtsdenken in den Mittelpunkt seiner Konzeption (von dem sich die Moderne verabschiedet hatte, 91), sondern entwickelt aus der Idee der Gerechtigkeit die entscheidende Möglichkeitsbedingung der Verwirklichung unterschiedlicher – individueller – Konzepte vom Guten Leben (154). Selbst diese Idee der Gerechtigkeit muss ihre Evidenz durch Praktikabilität erweisen, nicht durch eine notwendige Vernunfteinsicht (157, Anm. 551), was sogar die Verankerung in einem rationalen Geltungsgrund antastet (157, Anm. 552). Damit aber ist für Rawls' *Theory of Justice* ein kognitivistisch verfasster Geltungsanspruch ethischer und rechtlicher Normen lediglich einer unter vielen. „Geltung" bleibt damit immer dem Vorbehalt des Konsenswandels unterstellt.

Diese Einsicht kann auch die Rückschau auf den „religiösen" Rawls, als solche durchaus lesenswert, nicht ändern. Religion bleibt im gesamten Diskurs eine Stimme unter vielen und muss ihre Argumente im Vernunftforum einbringen. Ob die katholische Theologie in diese „Übersetzung" (277) ausgerechnet die „naturrechtlichen Grundlagen der Offenbarung, die alle vernünftigen Menschen teilen" (269, ähnlich 279) einzubringen hat, darf angezweifelt werden. Von Rawls selbst wird dies auch in seinen früheren Schriften (Bachelorarbeit von 1951; Vorlesung zur christlichen Ethik von 1954) nicht insinuiert.

Es wäre diesem Werk besser bekommen, den Sündenbegriff des frühen Rawls (Sünde als Privation des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft) aus dem Gesamtverständnis seiner politischen Theorie heraus für die theologische Ethik fruchtbar zu machen und hier den Schwerpunkt zu setzen.

Münster Rudolf B. Hein

Huizing, Klaas: **Scham und Ehre**. Eine theologische Ethik. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2016. 544 S., geb. € 39,99 ISBN: 978–3–579–08239–4

Die Ethik des evangelischen Systematikers Klaas Huizing setzt sich mit den vermeintlich antiquierten Grundbegriffen „Scham" und „Ehre" zunächst in größtmögliche Distanz zu vielen zeitgenössischen Ethiken, um auf diese Weise aber letztlich umso genauer deren vielfach ignorierte Schwachstellen ausloten und Alternativen anbieten zu können. H.s Kernanliegen besteht darin, entlang einer genauen biblischen und literaturgestützten Lektüre nachzuweisen, dass Scham und Schuld entkoppelt werden müssen, um eine lebensförderliche und -freundliche Ethik auf biblischem Fundament anlegen zu können. Diese Differenz überhaupt aufmachen zu können, scheint ihm die eigentliche ethische Entdeckung biblischer Literatur zu sein.

Das erste Großkap. des Bandes (27–87) bietet eine grundlegende Auslotung der ethischen Gehalte von Scham und Ehre. H. verweist darauf, dass zahlreiche ethische Konflikte bis heute durch Scham bzw. vorweggenommene Scham verursacht und gesteuert werden und die Scham-Semantik insofern alles andere als antiquiert sei. In Schamsituationen steht die Ehre, das soziale und symbolische Kapital eines Menschen (18), nahezu vollständig auf dem Spiel: Von hierher lässt sich erahnen, dass eine Ethik, die diese zentralen Begriffe zugrunde legt, unmittelbar mit den Fragen personaler Identität und Integrität befasst ist. Die besondere ethische Brisanz erwächst daraus, dass Scham den Beschämten in eine nahezu vollständig passive Rolle drängt, die vom Betroffenen oftmals nur dadurch in aktives Handeln überführt werden kann, dass Scham in Schuld verschoben wird: Um der Scham zu entkommen, wird der Beschämte zum Täter (69). Von dieser Problemanzeige her konzentriert sich H. zunächst auf die Frage nach der Angemessenheit von sozialvermittelten Beschämungsstrategien.

Er kritisiert insbes. die neoliberalen Vermachtungsstrategien, die darauf abzielen, ihre Normen körperlich einzuschreiben, und so zu einem Falschschämen animieren (83). Mit Verweis auf seinen Gewährsmann Hermann Schmitz betont H., dass Schamsituationen daraufhin geprüft werden müssen, welche Macht oder Gewalt sich in der Situation zeigt: Dazu unterscheidet er mit Schmitz zwischen einer guten, d.h. wohlwollenden Macht, einer offen demütigenden Macht sowie einer instrumentalisierenden neoliberalen Macht, die sich gleichwohl als wehrlos zu kostümieren vermag (29). Die Zielperspektive von H.s Ethik kristallisiert sich schnell heraus: Er liest die Grundsituation der Scham so, dass er darin die vom Beschämten intuitiv wahrgenommene Aufforderung erkennt, „sich zu ändern, den Charakter zu bilden, sprich: Tugenden auszubilden" (71). Eine solchermaßen verstandene Ethik kann im besten Sinne als pädagogisch gelten, da sie Scham und Schuld entgegen einem vorschnellen theologischen Reflex systematisch trennt und hervorhebt, dass Menschen nicht zwanghaft schuldig werden müssen, sondern Schamerfahrungen produktiv-lernend verarbeiten können. Mit Verweis auf die Vorarbeiten Johannes Fischers hebt H. hervor, dass die Ethik ihr Interesse an Emotionen nicht bloß moralpsychologisch zu begründen habe, sondern dass ein solches Interesse darin begründet liegt, dass es zu einem vertieften Verständnis einer vorhandenen Praxis und somit zu einer adäquateren Wahrnehmung dieser Praxis anleitet (38). Gegenüber einer säkularen Ethik besteht H. zufolge das Eigene einer aus dem Glauben heraus reflektierten Ethik darin, dass sie an die Wirklichkeitserfahrung des Glaubens anknüpft, die gerade keine unbeteiligte Erkenntnishaltung sein kann, sondern auf eine auch emotional vermittelte Beteiligung am biblischen Wirklichkeitszusammenhang abzielt.

Das zweite Großkap. (88–133) vertieft diese Beobachtungen, indem es den auf Scham und Ehre bezogenen biblischen Wirklichkeitszusammenhang insbes. in der Weisheitsliteratur verortet. H. will herausstreichen, wie stark biblische Texte mit wohlwollenden Beschämungs- und Entschämungsstrategien arbeiten und wie die zuvor dargelegten Einsichten der Anthropologie und Phänomenologie zur Scham biblischen und spezifisch weisheitlichen Schlüsselsituationen entsprechen. Auf diese Weise leitet H. dazu an, die biblische Weisheitsliteratur als Wahrnehmungsschule zu verstehen, die die Weltwahrnehmung optimistisch gestimmt auf Spuren des Gelingens lenkt. Die Weisheitsliteratur versteht er demnach als „gesamtbiblisches Angebot einer wohlwollenden Lebensführungsschulung und als Kulpationsverhinderungsmanagement" (90).

Dazu werden drei biblische Modelllektüren vorgestellt. Während H. beim biblischen Kain die Verschiebung von Scham in Schuld vorgebildet findet, deutet er die Josefserzählung im Hinblick auf die weisheitliche Entwicklung des gesamten Erzählpersonals: „Menschen, die vorher schuldig geworden sind, bekommen vom biblischen Erzähler Möglichkeiten angeboten, Unrecht durch Versöhnung auszugleichen." (103) Ebenso elegant wie in der Sache überzeugend gelingt es H., mit dem Verweis auf die – insbes. in der Weisheitsliteratur – angelegten Formen der Erfahrungsinszenierung und der poetisch-narrativ vermittelten Wahrnehmungsänderungen zugleich auch eine Kernfrage theologischer Ethik zu beantworten: Die Differenz von theologischer und säkularer Ethik kann, wenn man sich auf die vorgeschlagene weisheitliche Linie einlässt, nicht grundsätzlicher Art sein: Es gibt, wie H. mit Rekurs auf Konrad Schmid hervorhebt, keine Teilbarkeit der Weisheit in eine göttliche Spezialweisheit und eine rein menschliche Weisheit, wie sie zur Etablierung einer radikalen Trennung von theologischer und säkularer Ethik von Nöten wäre (108f).

Den dritten Hauptteil (134–422) bilden sieben Kap., die die Anwendung der zuvor entwickelten Grundlagen für verschiedene Bereichsethiken diskutieren. H. verwendet in allen Kap.n Referenzen zu (meist) zeitgenössischer Literatur, um den biblisch gewonnenen Gedanken der narrativ-ethischen Erfahrungsinszenierung im Sinne einer Wahrnehmungsschule auszubauen. Die Diskussionen zur Wirtschafts-, Bio-, Technik-, Sexual- oder Tierethik liest man auf diese Weise nicht vollständig anders, aber in einem sehr erhellenden Licht, und findet überdies H.s These von den zwar sozial etablierten, aber selten reflektierten Beschämungs- und Entschämungsstrategien bestätigt.

Exemplarisch sei auf H.s Resümee zur Wirtschafts- und Tierethik verwiesen: Gerade für die Finanzwirtschaft sei es unabdingbar, dass Bürger/innen ohne Scham, d.h. ohne Ausweis ihrer monetären Situa-

tion, den öffentlichen Raum betreten und partizipatorisch tätig werden können. Das Gleichnis vom klugen Verwalter dient H. dazu, auf die Notwendigkeit des Aufbrechens dämonisierter Strukturen hinzuweisen, die potentiell Scham erzeugen können. Die Grenzen (oder: die zukünftigen Arbeitsfelder) einer solchen Ethik werden hingegen insbes. in der Tierethik deutlich: „Wie erklärt sich die Unempfindlichkeit vieler Fleischverschlinger gegenüber dem Leid der Tiere? […] Erzeugt wird ein steriles Klima, in dem das Täterkollektiv der Carnivoren von den Blicken des Tiers systematisch geschützt bleibt. Nur die Abschottung der Tiere in Schlacht- und Haltungsfabriken garantiert die Schamimmunität." (353; 385) H. sieht klar, dass Beschämungsstrategien mitunter ins Leere laufen können.

Es mag sein, dass H.s Scham-Ethik gerade für die katholische Moraltheologie mitunter performativ wirksam wird: Die titelgebende Scham wird sich angesichts einiger außerordentlich verengter Diskurse in der eigenen Tradition bei der Lektüre seines Entwurfs wohl gelegentlich einstellen, dies gilt insbes. für die rein prinzipienethisch orientierten Traditionslinien in der katholischen Ethik. Mit Erleichterung liest man bei H. aber auch: Eigene Scham kann lohnenswerte Lerneffekte auslösen und Anstöße liefern, neue Wege einzuschlagen, die auch von H. über die weisheitlich-literaturbasierte, narrative und überwiegend deskriptiv angelegte Neuorientierung der Ethik vorgezeichnet sind.

Dortmund Simone Horstmann

Spieß, Christian: **Zwischen Gewalt und Menschenrechten**. Religion im Spannungsfeld der Moderne. – Paderborn: Schöningh 2016. 201 S., kt € 24,90 ISBN: 978-3-506-78534-3

Der Titel des Buches setzt mit den beiden Elementen Gewalt und Menschenrechte die Pole, zwischen denen Christian Spieß seine Auseinandersetzung mit Religion in der Moderne einspannt.

Die Einleitung des Buches (7–25) dient u. a. der Formulierung von zwei Thesen: Vor dem Hintergrund der Positionierung der katholischen Kirche in der Zeit bis zum Vaticanum II sowie während des Zweiten Vatikanischen Konzils findet der Vf. auf die Frage nach der Möglichkeit der Modernisierung von religiösen Traditionen zum einen die Antwort, „dass Aspekte der Kontinuität mit Aspekten der Erneuerung kombiniert werden müssen. Es bedarf also eines *Narrativs der Kontinuität*, um eine substantielle Weiterentwicklung religiöser Traditionen innerhalb dieser Traditionen zu legitimieren und damit überhaupt erst zu ermöglichen." (12, Herv. i. Orig.) Die Modernisierung der katholischen Kirche nimmt Sp. zum einen bis jetzt als Prozess einer unvollendeten Modernisierung wahr. Zum anderen hält er fest, dass ein Kontext, der keine Diskriminierung und keinen Druck von Umfeld, Gesellschaft und Politik der bzw. auf die Religionsgemeinschaft aufweist, die Lernbereitschaft und den damit verbundenen Wandel des Kollektivs fördert.

Neben diesen beiden Thesen formuliert Sp. grundsätzliche Überlegungen zum Verhältnis zwischen Toleranz und Religionsfreiheit und schließt dabei aus, dass Toleranz in der Moderne anstelle von Religionsfreiheit fungieren kann. Vielmehr sind Toleranz und Religionsfreiheit zusammenzudenken. Darüber hinaus legt er bereits in der Einleitung erste Linien seiner Argumentation im Bezug auf das Verhältnis zwischen Gewalt und Religion vor. Der Vf. erkennt ein „doppeltes Gewaltproblem" (14), das sich aus physischer und politischer Gewalt zusammensetzt. Unter erstere kategorisiert er u. a. terroristische Gewaltakte. Letztere umfasst das Streben von Religionen nach politischer Macht. In beiden Fällen greift es seiner Ansicht nach insgesamt zu kurz, missbräuchliche Instrumentalisierung religiöser Inhalte als Erklärungsmuster für das „doppelte Gewaltproblem" von Religionen herbeizuziehen – z. B. im Falle von Terrorismus. „Grundsätzlich aber ist es schwierig, so sicher und scharf zwischen politischen Motiven und religiösen Motiven zu unterscheiden. Vielmehr können sich politische Motive und religiöse Motive vermischen und gewissermassen ein Amalgam bilden, wenn entstehende Konflikte mit Gewalt ausgetragen werden." (15) Des Weiteren beschreibt Sp. Katholizismus und Islam als auf besondere Weise nicht zum Nationalstaat kompatible Religionen, weswegen beide im Laufe des Buches im Fokus stehen. Im Zuge dieser Beschreibung problematisiert Sp. Fundamentalismus als antimoderne Modernisierung im Spannungsfeld zwischen Fremdzuschreibung und Selbstdarstellung, die an der Trennung von Religion und Politik rütteln möchte. Schließlich greift der Vf. am Ende der Einleitung gleich einem Missverständnis seiner Gegenüberstellung von Katholizismus und Islam voraus: „Die Unterscheidung zwischen modernisierter und nicht modernisierter Religion verläuft dabei nicht zwischen den Religionsgemeinschaften, sondern innerhalb der Religionsgemeinschaften." (25)

Auf dieser weiten und tiefen Ausgangsbasis, die in ihrem Kern Religionen den Respekt von Menschenrechten und Demokratie aber auch deren Missachtung zutraut, stützen sich die darauf folgenden einzelnen Kap.

Das erste Kap. (27–42) dient der Darstellung zweier unterschiedlicher Stimmen zum Platz der Religion in der Moderne – Mark Lilla und Martha Nussbaum. Die Kritik der politischen Theologie der Ersteren und die Kritik der religiösen Intoleranz bei der Letzteren erfolgen in beiden Fällen von einem modernen Standpunkt aus, führt aber zu widerstreitenden Ergebnissen. Das zweite Kap. (43–62) ist dem Antimodernismus einer Religion gewidmet. Als Beispiel dafür dient die katholische Kirche. Sp. betont dabei, dass es selbst im Antimodernismus eine Pluralität in der katholischen Kirche gab. Im dritten Kap. (63–78) wird diese Bezugnahme fortgesetzt und der Weg von der Ablehnung zur Akzeptanz der Menschenrechte in der katholischen Kirche beschrieben. Im vierten Kap. (79–98) folgt die Analyse dieses Prozesses. Im Zuge dessen werden u. a. die bereits existierende Pluralität und die Konstruktion eines Kontinuitätsnarrativs als treibende Faktoren für diese Transformation hervorgehoben. Das fünfte Kap. (99–117) gilt der Entwicklung einer politischen Ethik, die einer Religionspolitik mit Hilfe der Wegweiser „Trennung von Religion und Politik" und „Anerkennung von (religiöser) Diversität" Orientierung geben kann. Diese beiden richtungsgebenden Prinzipien fließen im sechsten Kap. (118–132) in eine Beschäftigung mit der Religionsfreiheit ein, die in einem von Zwangsfreiheit im Religiösen und von freien Spielräumen für religiöse Praxis geprägten Verständnis von Religionsfreiheit mündet. Damit verbunden wird im siebten Kap. (133–142) der Begriff der „Toleranz" mit der Religionsfreiheit in Beziehung gesetzt, um Achtung vor Religiosität und vor vielfältigen Formen religiösen Lebens und religiöser Praxis zu konstituieren. Das achte Kap. (143–158) diskutiert die Argumentationsweise der katholischen Kirche als Beispiel für den noch nicht abgeschlossenen Modernisierungsprozess einer Religion. Das letzte Kap. (159–189) dient der Zusammenfassung der Forschungsergebnisse des Buches und einem Ausblick. Letzterer umfasst ein Plädoyer für die Entwicklung einer Religionspolitik seitens der Nationalstaaten, die Religionsfreiheit und Anerkennung religiöser Diversität umfasst, und für die Anerkennung personaler Autonomie und den Verzicht auf Gewalt seitens von Religionen.

Sp. ist es gelungen, die theologische Forschung mit einer sorgfältigen Beschreibung und v. a. mit einer präzisen Analyse des Weges der katholischen Kirche von einer Gegnerin zur Anwältin der Menschenrechte zu bereichern. Zudem profitiert die wissenschaftliche Diskussion von seinen innovativen Überlegungen zu einer eine Religionspolitik fundierenden politischen Ethik. Darüber hinaus tut er der Theologie einen großen Dienst mit der weiterführenden Freilegung von Gründen, Faktoren und Mustern von Modernisierung.

Auch wenn dies der Vf. bewusst zu vermeiden sucht, könnte m. E. das folgende Risiko bestehen: Inhalte seiner Auseinandersetzung als auch Art und Weise seines Vorgehens – beispielsweise seine Rede vom Antagonismus zwischen Katholizismus und Islam, sein methodisches Vorgehen vom Ausgangspunkt der „Erfolgsgeschichte" der katholischen Kirche zur Hinwendung zum Islam oder seine kritische Auseinandersetzung mit z. T. problematischen Interpretationsmöglichkeiten der Religionsfreiheit an Beispielen aus dem Islam – könnten dazu führen, dass sich sein Buch nicht konsequent vom problematischen hermeneutischen Muster befreien kann, nicht modernisierte Religionsgemeinschaften hätten von der katholischen Kirche als modernisierter Religionsgemeinschaft zu lernen. Dagegen scheinen auch die wiederholt explizit bezogene Gegenposition (z. B. 162), die immer wieder erfolgenden und mit konkreten Themen belegten Hinweise auf den sowie die im achten Kap. untermauerte Betonung des unvollendeten Charakter/s der Modernisierung der katholischen Kirche wohl nicht ganz auszureichen. Denn es bleibt das Ungleichgewicht zwischen den positiven „modernisierten" Aspekten auf katholischer und den negativen „nicht modernisierten" Realitäten auf islamischer Seite. Auch kommen menschenrechtsähnliche, menschenrechtliche und menschenrechtsfördernde Stimmen und Positionen des Islams in diesem Buch zu kurz. Und es bleibt das Potential, dass im Zuge der Auseinandersetzung sowohl die katholische Kirche als auch der Islam als monolithische und homogene Blöcke wahrgenommen werden und ihre Vielfalt zu wenig zum Zuge kommt, die bei beiden Religionen Gruppierungen, Strömungen und Realitäten *für* und *gegen* die Menschenrechte kennt.

Schließlich fordert Sp. die Debatte über Religion in der Moderne mit seinen differenzierten Ansichten über das „doppelte Gewaltproblem" von Religionen und über die Vermischung von Politik und Religion heraus. Es wäre interessant, u. a. diesen Punkt mit Sp. weiter zu vertiefen, gerade angesichts der vielen anderen Gründe (u. a. Erfahrungen von Gewalt, Diskriminierung, sozioökonomischer Benachteiligung), die auch jeweils in verschiedenen Kontexten unterschiedlich zur Entstehung von Gewalt beitragen, und vor dem Hintergrund der Frage nach dem spezifisch Religiösen bei Gewalt und deren Entstehung.

Luzern Peter G. Kirchschläger

Woelki, Rainer Maria / **Hillgruber**, Christian / **Maio**, Giovanni / **von Ritter**, Christoph / **Spieker**, Manfred: **Wie wollen wir sterben?** Beiträge zur Debatte um Sterbehilfe und Sterbebegleitung. – Paderborn: Schöningh 2016. 110 S. (Veröffentlichungen der Joseph-Höffner-Gesellschaft, 5), brosch. € 15,40 ISBN: 978–3–506–78435–3

Der in der Reihe der *Veröffentlichungen der Joseph-Höffner-Gesellschaft* erschienene Sammelband geht maßgeblich auf einen Vortrag zurück, den der Kölner Kardinal und Höffner-Nachfolger Rainer Maria Woelki 2015 im Rahmen der Joseph-Höffner-Vorlesung im Bonner Universitätsclub gehalten hat. Dieser Vortrag ist seinerzeit nicht zufällig auf großes öffentliches Interesse gestoßen: Die gesellschaftspolitischen Diskussionen rund um die Schaffung einer neuen gesetzlichen Regelung der Beihilfe zum Suizid in Deutschland waren im vollen Gange. Im November 2015 hat der Deutsche Bundestag schließlich eine Entscheidung zugunsten eines Verbots der organisierten Suizidbeihilfe getroffen, welche im neu formulierten § 217 des deutschen Strafgesetzbuchs unter dem Titel „Geschäftsmäßige Förderung der Selbsttötung" festgehalten wurde und seitdem – u. a. aufgrund mangelnder Klarheit daraus folgender Konsequenzen – umstritten diskutiert wird.

Der Band umfasst eine kurze Einleitung und fünf Textbeiträge, welche Einblicke in die traditionell-katholische Sichtweise der Sterbehilfedebatte bieten, und zwar aus kirchlich-lehramtlicher, rechtlicher, medizinethischer, medizinischer und sozialethischer Perspektive. Neben dem erwähnten Vortrag geht der rechtliche Beitrag auf einen bereits an anderen Orten publizierten Vortrag zurück, beim medizinethischen Text handelt es sich um ein Buchkap. aus einer 2015 erschienenen Monographie, nur die Beiträge aus medizinischer und sozialethischer Sicht wurden eigens für dieses Buch geschrieben. Auch wenn dabei die umstrittene Suizidbeihilfe im Zentrum steht, kommentieren die Vf. viele grundsätzliche Fragen bzgl. der Gestaltung des Lebensendes und der Sterbebegleitung.

Eröffnet wird das Buch mit einer Einleitung (9–17), die eine praktische Übersicht über die Hauptaussagen der fünf Beiträge liefert und von *Lothar Roos*, dem em. Sozialethiker und Präsidenten der Höffner-Gesellschaft, verfasst wurde. Es folgt die Rede des an der Opus-Dei-Univ. Santa Croce in Rom promovierten *Rainer Maria Kardinal Woelki* (19–30): In mehrheitlich paränetischer Rede geht der Vf. zunächst auf die aktuellen Sterbehilfedebatten und einige Grundbegriffe ein und kritisiert dann ein einseitiges Verständnis von Autonomie und Lebensqualität sowie die Pervertierung des ärztlichen Ethos bei der Suizidbeihilfe. Anschließend erinnert er an einige Aspekte der christlichen Sterbetradition, die in der Forderung gipfeln, Sterbende nicht alleine zu lassen, und ruft schließlich die Kirchen zur Übernahme von Verantwortung auf: Konkret erwähnt er die Förderung von Hospizen und der Palliative Care sowie die Anerkennung von Schwachheit und Abhängigkeit als Grundbefindlichkeiten des Menschen. Die Forderung, „wir" Christ/inn/en sollten Sterbewillige stärker lieben als sie sich selbst (und sie auf diese Weise an der Suizidbeihilfe hindern), sind in dieser Kürze unverständlich: Minimal bliebe die Unterscheidung zwischen Nächstenliebe und freundschaftlicher Liebe zu klären, darüber hinaus auch das Verhältnis von Liebe und Freiheit. *Christian Hillgruber*, Prof. für öffentliches Recht und Direktor des Instituts für Kirchenrecht der Univ. Bonn, betont in seinem Beitrag die Differenz zwischen Menschenwürde und Selbstbestimmung (31–50). Es gelte, autonomie-fokussierte Verständnisse der Menschenwürde zu überwinden und zu einem tieferen Würde-Verständnis zu gelangen, welches die Fragilität menschlichen Daseins stärker berücksichtige und die Würde im Dasein eines Menschen um seiner selbst willen begreife. So gelange auch der Schutz der bloßen körperlichen Existenz eines Menschen stärker in den Blick. Dieses Konzept bildet für ihn die Grundlage dafür, zum Schutz der Sterbewilligen vor sich selbst aufzurufen. Er äußert sogar die – aus Sicht der gegenwärtigen Ethikdebatten und selbst des geltenden Rechts unglaubliche und in den möglichen Konsequenzen für alte Menschen erschreckende – Meinung, die Selbstbestimmungsfähigkeit des Menschen nehme mit seinem Alter ab, ältere Menschen müssten gleichsam vor sich selbst geschützt werden. Dieser Behauptung wird im folgenden Beitrag aus medizinethischer Sicht glücklicherweise widersprochen: *Giovanni Maio*, Prof. für Medizinethik, Philosoph und Arzt, als solcher Berater der Deutschen Bischofskonferenz, betont in seinem Beitrag zur Suizidbeihilfe als ethischer Resignation der Medizin (51–70), wie sehr es für kranke Menschen im Alter darauf ankomme, dass sie ernst genommen würden und dass sich niemand über ihren Willen hinwegsetze (69). Leidenschaftlich plädiert er dafür, die Zusammenhänge zwischen freien Entscheidungen einzelner Menschen und dem gesellschaftlichen Kontext zu erkennen, in welchen diese Entscheidungen getroffen würden. Krankheit, Altsein und Gebrechlichkeit als Schwundstufen des Menschseins zu begreifen, führten heute dazu, dass Menschen diese Urteile internalisierten und sich ihr Lebensende herbeisehnten. Seines Erachtens müsste die Antwort der Medizin auf die Ängste der Menschen vor Kontrollverlust im Sterben nicht im Angebot der Suizidhilfe, sondern in einer Medizin der Zuwendung bestehen. *Christoph von Ritter*, Arzt für Innere Medizin und als solcher Berater des Päpstlichen Gesundheitsrats, ergänzt die Beiträge mit einem Aufruf gegen die ärztliche Tötungspraxis (71–90): Der teilweise polemisch und auf verblüffender Unkenntnis der kritisierten Diskussionsbeiträge verfasste Text hätte dringend einer Überarbeitung bedurft, was nicht nur die vielen Rechtschreibefehler, falsch geschriebenen Namen und Fehler im Literaturverzeichnis, sondern beispielsweise auch die Unkenntnis der mittelalterlichen Ars-moriendi-Tradition betrifft, die vom Vf. allen Ernstes als eine „hoch aktuelle Anleitung für eine gelungene Sterbebegleitung" (84) bezeichnet wird. Die Empfehlung eines Arztes, das Leiden in der Nachfolge Christi als Bestandteil des Lebens anzuerkennen, wirken in diesem Zusammenhang bizarr und deplatziert. Als abschließender Beitrag folgt ein kenntnisreiches Plädoyer gegen die Erlaubnis der Suizidbeihilfe von *Manfred Spieker*, einem em. Sozialethiker und Berater des Päpstlichen Rates *Iustitia et Pax* (91–108): Die unterschiedlichen Gesetzesentwürfe aus der Bundestagsdebatte werden vorgestellt, die Bedeutung der Selbstbestimmung am Lebensende diskutiert, in katholischer Tradition auf die Bedeutung des Lebensschutzes hingewiesen und sodann die Idee einer begrenzten Etablierungsmöglichkeit der ärztlichen Suizidbeihilfe anhand einiger wesentlicher Bedenken, welche v. a. deren Normalisierung, Etablierung und Ausweitung betreffen, infrage gestellt.

Insgesamt handelt es sich um einen mahnenden Aufruf aus Sicht der katholischen Kirche und kirchlich geprägter Positionen, die mit der Suizidbeihilfe verbundenen Gefahren nicht zu unterschätzen und die grundlegende Skepsis gegenüber der Idee der Lebensverfügung am Lebensende aus katholisch-kirchlicher Sicht in Erinnerung zu rufen. Kritische Stimmen sind in medizinethischen und gesellschaftlichen Diskursen zur Suizidbeihilfe inzwischen zur Minderheit geworden, umso wichtiger ist es, dass diese Positionen sorgfältig und auf der Basis einer guten Sachkenntnis formuliert werden. Extreme Ideen, wie sie Hillgruber äußert, sind gerade der Grund dafür, dass Menschen sich für die Suizidbeihilfe interessieren: Dass alte Menschen nicht mehr ernst genommen werden sollen und biologisches Leben unabhängig von Überlegungen zur Lebensqualität der Sterbenden als solches durch Maßnahmen der modernen Medizin erhalten werden sollte, stellt die Möglichkeit in Frage, heute in Ruhe und Zuversicht alt zu werden. Die katholische Kirche wäre gut beraten, sich von solchen Positionen zu distanzieren. Ähnliches gilt für Beiträge, die auf falschen Annahmen beruhen und ohne ausreichende Kenntnis der Debatten rein polemisch argumentieren. Paränetische Rede von Lehramtsvertretern wie von Kardinal Woelki, engagierte, gut begründete und quasiprophetische Kritik wie bei Maio, argumentativ gut begründete Positionen wie bei Spieker, über die sich dann streiten lässt, sollten dagegen gepflegt und angesichts der unerhörten gesellschaftlichen Veränderungen im Bereich des Lebensendes stärker hörbar gemacht werden.

Fribourg Markus Zimmermann

Religionspädagogik

Schweitzer, Friedrich: **Bildung**. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2014. 267 S. (Theologische Bibliothek, 2), geb. € 24,99 ISBN: 978–3–7887–2821–2

Die 2014 in der *Theologischen Bibliothek* erschienene Publikation soll nach Angabe Friedrich Schweitzers zeigen, „wie eine theologische Perspektive das Bildungsverständnis bereichern kann" (15), auch weil eine Verflachung und Verengung des Bildungsverständnisses drohe und gleichzeitig mit der religiös-weltanschaulichen Vielfalt in der Gesellschaft die Frage nach den Wurzeln von Bildung neu gestellt ist (6). Damit ordnet sich das Buch in das Anliegen der Reihe ein, aus christlicher Perspektive einen Beitrag zu einem gebildeten Gespräch über religiöse Fragen zu leisten und neben Theolog/inn/en auch theologisch Interessierte anzusprechen.

Mit dem Vf. wendet sich hier ein evangelischer Religionspädagoge aus Sicht der christlichen Theologie der Bildungsthematik zu, welcher sich sowohl der Erziehungswissenschaft wie auch der Theologie verpflichtet weiß und seine jahrzehntelange bildungstheoretische Expertise aus zahlreichen Forschungen einspeist.

Anders als der adressat/inn/enoffene Titel vermuten lässt, bezieht sich der Vf. sowohl auf religiöse Bildung als auch auf das Bildungsverständnis insgesamt. Das entspricht ganz der Grundargumentation, Bildung und Religion seien untrennbar miteinander verbunden.

Die Argumentation wird in fünf Kap.n entfaltet. In Kap. I (12 S.) leitet der Vf. in seine Hauptthese ein, wonach die Theologie für eine angemessene Bearbeitung und erfolgreiche Lösung von Bildungsfragen (Verhältnis von Glaube und Wissen, Fundamentalismus etc.) notwendig ist.

Adressat/inn/en dieser These seien erstens die Gesellschaft, für die das biblisch-christliche Bildungsverständnis transparent gemacht werden soll, zweitens die Erziehungswissenschaft, der ihre eigenen Wurzeln und Prägungen vor Augen geführt werden sollen, um diese für einen bewussteren Umgang mit bleibend aktuellen religiös konnotierten Fragen zu sensibilisieren, und drittens die theologischen Nachbardisziplinen, die das Bildungsthema stärker auf ihre Agenda heben sollen. Außerdem soll das Buch als eine Vorlage für den Bildungsdialog mit anderen Religionen dienen.

Kap. II ist dem Nachweis der (wirkungs-)geschichtlichen Zusammenhänge von Bildung und Religion gewidmet (61 S.). Zunächst unterscheidet der Vf. zwi-

schen „Sache" und „Begriff" sowie zwischen historischen Voraussetzungen und wirkungsgeschichtlicher Bedeutung, um das Problem des erst im Zuge der Aufklärung verwendeten Bildungsbegriffes zu umgehen und so mit dem Bildungsbegriff assoziierte Sachverhalte, z. B. aus biblischen Schriften, zu heben. Neben den religiösen Wurzeln des Bildungsbegriffes akzentuiert der Vf. auch schöpfungs- wie weisheitstheologische Befunde und thematisiert die Idee von der Erneuerung des Menschen und Aspekte des biblischen Erziehungsdenkens. Außerdem zeigt der Vf. für Antike, Mittelalter und den neuzeitlichen Horizont Zusammenhänge zwischen Religion und Bildung auf, z. B. anhand wirkungsgeschichtlich zentraler Positionen aus der Pädagogik (u. a. Rousseau, Herder, Flitner, Ricken u. a.).

Einen zweiten Schwerpunkt stellt Kap. III (70 S.) mit den systematischen Zusammenhängen dar, die sicher nicht zufällig in sieben (!) Thesen entfaltet werden und die die aktuelle Bedeutung des historisch nachgezeichneten Zusammenhangs aufzeigen sollen. Einen besonderen Schwerpunkt legt der Vf. auf These sieben: An der Pluralitätsfähigkeit als Bildungsziel wird hervorgehoben, dass Bildung von religiös-weltanschaulichen Voraussetzungen lebt und der Beitrag der Religionen zum Zusammenleben reflektiert werden muss.

Die Einsicht, dass es Fragen mit einer religiösen Dimension gibt (Bestimmung des Menschen, Bildung des inneren Menschen u. a.), ohne die ein zukunftsfähiges Bildungsverständnis nicht auskommt und die sinnvollerweise theologisch geklärt werden sollten, bietet dabei den Fluchtpunkt der Argumentation in diesem Kap.

Kap. IV (24 S.) ist im Umfang deutlich kürzer und dient der Probe aufs Exempel, um die theoretischen Analysen aus Kap. II auf ihre Orientierungsfähigkeit für die Bildungspraxis in Schule und Kirche hin zu überprüfen, indem der Vf. im Blick auf die Schule dafür plädiert, den religiösen Horizont jenseits des Religionsunterrichts nicht zu vergessen, und für den kirchlichen Bereich stark macht, die mit dem Bildungsbegriff verbundenen Kriterien und Qualitätsansprüche aufzugreifen.

Im abschließenden Kap. V (7 S.) ordnet Sch. das entwickelte Bildungsverständnis in der Dialektik von Entgrenzung und Begrenzung im Blick auf Transzendenz anhand der theologisch relevanten Unterscheidung zwischen Geschöpf und Schöpfer ein.

Insgesamt handelt es sich um eine solide und profilierte Argumentation, in der eine mögliche christliche Perspektive zum Zusammenhang von Bildung und Religion entfaltet wird und dadurch – wie beabsichtigt – als Dialoggrundlage dienen kann.

Für die vom Vf. explizit genannten Adressat/inn/en lässt sich sagen, dass mit der Publikation für die Gesellschaft ein theologisch reflektiertes Bildungsverständnis und für die Erziehungswissenschaft die Rolle von Religion in der Geschichte der Pädagogik an ausgewählten Beispielen sichtbar gemacht wurden. Begrüßenswert ist der Vorschlag an die Erziehungswissenschaften, im Diskurs neben säkularen bildungstheoretischen Begründungsmustern auch religiöse als alternative oder ergänzende Denkmöglichkeiten zu präsentieren.

Ob mit dem Band die theologischen Nachbardisziplinen dazu ermuntert werden, das Bildungsthema stärker auf die Agenda zu heben, kann bezweifelt werden. Dazu bräuchte es riskantere bzw. neuere Argumentationslinien und deutlichere Hinweise darauf, worin deren Diskussionsbeitrag bestehen kann. Eine vertiefende Weiterführung durch die exegetische wie systematisch-theologische Nachbardisziplin bietet sich z. B. für den schöpfungstheologischen Zusammenhang (beispielhaft: Würdethematik) an, der zwar als leser/innenfreundliche theologische Begründungslinie durchgehalten wird, z. T. aber auch etwas erwartbar wirkt. Offen ist, wie kommunikabel dieser theologische Begründungshorizont sein kann.

Die gegenwärtige Gesellschaft skizziert der Vf. als multireligiös. Das ist nicht nur vor dem Hintergrund des Publikationsanliegens plausibel. Weniger plausibel ist jedoch, dass z. T. auch andere Weltanschauungen unter dem Label subsumiert und dadurch dann eben auch eher nicht bedacht werden. So wird der interreligiöse Bildungsdialog mit dem Islam und dem Judentum begrüßt und im praktischen Teil für die Kooperation mit dem Islamunterricht und dem jüdischen Religionsunterricht an Schulen als Orte religiöser Pluralität plädiert, ohne dabei jedoch den Ethikunterricht zu erwähnen. Das ist bedauerlich, weil der Zusammenhang zwischen Religion und Bildung v. a. gegenüber säkularen Konzepten plausibilisierungsbedürftig ist und ein Beitrag zur interreligiösen (und interweltanschaulichen) Bildung gerade durch die Kooperation mit der vorwiegend säkularen oder multireligiös-säkularen Ethik-Lerngruppe geleistet werden kann.

Stilistisch besticht der Band durch Klarheit und Leser/innenfreundlichkeit, dazu tragen auch die inhaltlichen Verknüpfungen zwischen den Kap.n bei. Dramaturgisch würde die Überzeugungskraft durch einen teilweise etwas weniger apologetisch anmutenden Modus sicher nicht verringert.

Theologisch Interessierten wie Versierten kann diese christliche Perspektive auf den Zusammenhang von Religion und Bildung Anstoß in einem fruchtbaren Sinn sein, weil mit ihr Prämissen, Herleitungen und Begründungen des vertretenen Bildungsverständnisses beispielhaft transparent gemacht werden. Im Dialog mit anderen Bildungsverständnissen wird sich zeigen, ob und wohin das Dialogangebot trägt.

Nürnberg Susanne Schwarz

Heger, Johannes: **Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?!** Eine kritische Diskussion wissenschaftstheoretischer Ansätze der Religionspädagogik. – Paderborn: Schöningh 2017. 640 S. (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft, 22), pb. € 84,00 ISBN: 978–3–506–78558–9

Die 2017 erschienene Diss. *Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?!* von Johannes Heger widmet sich den vielfältigen wissenschaftstheoretischen Ansätzen in der Religionspädagogik. Dabei geht der Vf. von der Leitfrage aus, ob die Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik als Beschäftigung mit der Frage nach unterschiedlichen, eigenständigen Perspektiven formuliert werden kann, wie es der prägnante Titel bereits nahelegt. Und in der Tat: Vorsichtig formuliert lässt sich eine gewisse Unübersichtlichkeit des sich ausdifferenzierten religionspädagogischen Feldes ausmachen. Es ließe sich die Frage stellen, welche Perspektive, Methode oder welches Paradigma denn das zurzeit bestimmende und in Zukunft auch dominierende der Religionspädagogik ist bzw. sein sollte. Es ließe sich ebenfalls fragen, ob sich nicht eine Art von Metatheorie finden ließe, die die vielen unterschiedlichen und eventuell auch widerstreitenden Perspektiven ordnen und verbinden könne. Doch H.s Studie entgeht einer solchen Versuchung. Das Ziel ist vielmehr, gerade von dieser unübersichtlichen Vielfältigkeit in den unterschiedlichen Ansätzen, Methoden bzw. Perspektiven ausgehend, den fehlenden methodischen „Konsensus" (37) in der Religionspädagogik nicht als Defizit im Sinne eines „wissenschaftstheoretischen anything goes" (38), sondern als „ein entscheidendes Qualitätsmerkmal wissenschaftlicher Forschung (nicht nur) in der Religionspädagogik" (38) zu verstehen. Dadurch wird auch deutlich, dass diese innere, wissenschaftstheoretische Pluralität der Religionspädagogik mit der äußeren, faktisch gegebenen Pluralität religiöser Praxis und religiöser Bildungsprozesse korrespondiert (vgl. 569). Gleichzeitig setzt H. bereits zu Beginn seiner Arbeit die sog. „Multiperspektivität" (39) als Ausgangs- und als Zielpunkt der gesamten Studie, wenn er zum Schluss für eine „kritisch-reflektierte Multiperspektivität" (576) in der religionspädagogischen Forschungsarbeit votiert.

Die Arbeit ist in drei Hauptkap. gegliedert: Zu Beginn werden in den Vorüberlegungen (Kap. 1) die eigene Herangehensweise mit Ausgangs- und Zielpunkt, die Auswahl der Perspektiven, die Methodik und die Systematik der Studie vorgestellt und begründet. Außerdem werden einige grundlegende Begrifflichkeiten für die weitere Verwendung geklärt sowie die (historischen) „Wurzeln der Religionspädagogik" dargestellt.

Den Kern der Arbeit bildet im zweiten Kap. eine ausführliche Darstellung und Kritik von sechs zuvor begründet ausgewählten wissenschaftstheoretischen Perspektiven in der Religionspädagogik, nämlich die „Religionspädagogik als Anwendungswissenschaft", „... als Ideologiekritik", „... als Handlungswissenschaft", „... als empirische Wissenschaft", „... als Wahrnehmungswissenschaft" und „... als Semiotik". Hierbei wird versucht, die jeweilige Perspektive aus sich selbst heraus zu verstehen. Dabei bedient sich der Vf. bei jeder Perspektive der im ersten Kap. vorgestellten einheitlich-systematisierten Frage- bzw. Beschreibungsform des „Woher, Wie und Wozu der Erkenntnis" (98). Dadurch wird eine gewisse Vergleichbarkeit in der Darstellung und Analyse der eigenständigen Perspektiven gewährleistet.

Der dritte Schritt zeigt auf einer Metaebene das Zueinander der bisher getrennt voneinander stehenden Perspektiven auf und erläutert, wie und warum die Religionspädagogik diese Pluralität der Perspektiven ausgebildet hat. Daran anschließend macht der Vf. sieben Linien religionspädagogischer Theorieentwicklung aus, die über die Perspektiven hinweg eine gewisse Kontinuität in der Religionspädagogik beanspruchen können (vgl. 466). Diese Linien sind (1.) die *Grundoption* des dialogisch-interaktionalen Offenbarungsmodells (vgl. 496), (2.) die Option einer *„begrenzte[n] Entgrenzung* des Woher der Erkenntnis" (502), (3.) der „Prüfstein" (508) der Subjektorientierung, (4.) die „Pendelfunktion" (513/517) des Korrelationsgedankens, (5.) die „Kompassfunktion" (524) zwischen Religion und Religiosität, (6.) das wachsende intradisziplinäre Selbstbewusstsein und die interdisziplinäre Verantwortung und Selbstverpflichtung der Religionspädagogik (vgl. 550) und (7.) die „Option für die Ökumene" (564). Ausgehend von diesen Linien religionspädagogischer Theorieentwicklung wird ein „wissenschaftstheoretisch-religionspädagogisches Netz" erarbeitet, das als „systematisch-synchrones Instrument zur Selbstreflexion der Religionspädagogik" (vgl. Abbildung 12, 567) genutzt werden kann und damit der vom Vf. geforderten kritisch-reflektierten Multiperspektivität entspricht.

Eine Stärke der vorliegenden Studie ist es, dass H. sich bewusst und begründet für den Begriff „Perspektive" und gegen Begriffe wie „Methode", „Paradigma" oder „Ansatz" in der wissenschaftstheoretischen Diskussion der Religionspädagogik entscheidet und dadurch

einen weiten Blick wagt, der nicht auf das Methodisch-Technische verengt ist und als visuelle Metapher auch für den außeruniversitären Diskurs zugänglich ist (vgl. 56). Auch wenn der Vf. selbst von einer „pragmatischen Reduktion" (27) seiner Arbeit spricht, so ist doch anzuerkennen, welche Breite und zugleich Tiefe die Arbeit erreicht. Insbes. das zweite Kap., in dem die sechs Perspektiven ausführlich dargestellt und analysiert werden, lässt sich als eine Art „Einführung in ..." die sechs Perspektiven lesen und ermöglicht, die jeweiligen Perspektiven aus ihrem Selbstverständnis heraus kennenzulernen und damit auch ihre besonderen Stärken zu erkennen. Eine Ausnahme dazu bildet die erste Perspektive der „Religionspädagogik als Anwendungswissenschaft" (103–136), die entsprechend dem Diskursstand in der Praktischen Theologie als ein veraltetes Verständnis von Praktischer Theologie als Vermittlungsinstanz dekonstruiert wird. Dafür wird hier jedoch nicht nur das wissenschaftstheoretische Selbstbewusstsein der Religionspädagogik bzw. der Praktischen Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen gegenüber falschen Fremdzuschreibungen stark gemacht (vgl. 114), sondern auch die zentrale Stellung eines veränderten Offenbarungsverständnisses und deren Bedeutung für das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis der Religionspädagogik verdeutlicht. Somit bildet diese erste Perspektive gleichsam den eigentlichen historischen wie systematischen Abstoßpunkt, der alle weiteren Perspektiven und somit die Religionspädagogik als Ganze vereint.

H.s Studie leistet einen Beitrag dazu, sprach- bzw. auskunftsfähig darin zu werden, wie und warum die eigene Forschung durch diese oder jene wissenschaftstheoretische Perspektive geprägt ist. Gleichzeitig tragen die Ergebnisse insbes. des dritten Kap.s ein Stück weit dazu bei, Perspektivengrenzen insoweit zu übersteigen, dass die Multiperspektivität nicht nur als gegebene Tatsache in der religionspädagogischen Forschungslandschaft hingenommen wird, sondern diese auch bewusst gestaltet und produktiv eingesetzt werden kann.

H. deutet zum Schluss weiterführende Fragen an und versteht seine Arbeit „weniger als abschließende Klärung, sondern als Bedingung der Möglichkeit für einen solchen Diskurs und für weitere Forschungsleistungen" (580) – meiner Ansicht nach zu Recht. Vielleicht wurde mit seiner Studie ein (weiterer) Grundstein für eine mögliche gemeinsame Sprache in der wissenschaftstheoretischen Diskussion des religionspädagogischen Forschungsfelds und darüber hinaus in der (Praktischen) Theologie gelegt.

Münster Marc Heidkamp

Sendler-Koschel, Birgit: **In Kommunikation mit Wort und Raum**. Bibelorientierte Kirchenpädagogik in einer pluralen Kirche und Gesellschaft. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016. 379 S. (Arbeiten zur Religionspädagogik, 58), geb. € 50,00 ISBN: 978–3–8471–0532–9

Die im Jahr 2016 veröffentlichte und im Jahr zuvor an der Univ. Hildesheim eingereichte Diss. der Leiterin der Bildungsabteilung im Kirchenamt der Evangelischen Kirche Deutschlands in Hannover widmet sich mit ihrer Themenwahl aus einer semiotisch sensibilisierten Perspektive der Schnittstelle von Kirchenpädagogik und Bibeldidaktik, die in einem einheitlichen Entwurf in dieser Weise noch nicht ins Blickfeld der Religionspädagogik geraten ist. In drei inhaltlichen Kap.n vollzieht die Arbeit – zunächst fußend auf vorliegenden Publikationen – die noch junge Entstehungsgeschichte und Theoriebildung des religionspädagogischen Handlungsfeldes „Kirchenpädagogik" nach und beschreibt konkret ihre Charakteristika und Herausforderungen in den verschiedenen Bildungsfeldern von „Kindergarten" über „Schule" bis hin zum Bereich „Kirche und Tourismus". Anschließend baut sie diese zu einer Theorie bibelorientierter Kirchenpädagogik aus, um sie als chancenreiche Aufgabe der kirchlichen Bildungsarbeit zu erklären, programmatisch grundzulegen und in einzelnen, didaktischen Phasenschritten auszubreiten. Die Vf.in entwirft dabei ein Konzept von „Kirchenpädagogik als Kommunikation mit Wort und Raum", greift dabei auch auf rezeptionsästhetische Theorien zurück und schließt an vielen Stellen an den gegenwärtigen raumtheoretischen und religionspädagogischen Diskurs an. Bibeldidaktisch fokussiert, definiert sie Kirchenpädagogik als „eine religionsdidaktisch geplante und inszenierte Erschließung eines Kirchengebäudes und der für dieses bedeutsamen biblischen und kirchlichen Tradition" (134, 330). Die darstellenden, didaktischen Teile sind für eine religionspädagogische Arbeit überraschend kurz gefasst und plausibilisierend auf eine als „wirkliche Kirchenpädagogik" bezeichnete Kirchenerschließung bezogen – zunächst in einer dezidierten Gegensatzführung (104) „zwischen instruktionaler und konstruktivistischer Religionspädagogik", später in deren Relativierung (294) –; auch werden die Geschichte, Hintergründe und didaktischen Grundlagen „Symbolischen Lernens" bis zur Symbolisierungshermeneutik zugunsten des Einsatzes bei der Semiotik Umberto Ecos nur angedeutet. Insbes. die Abschnitte zu den „soziologischen und philosophischen Impulsen" für eine gegenwartsbedeutsame Annäherung an Kirchenräume sind gewinnbringend zu lesen, in denen die Raumsoziologie Martina Löws, die Gedanken zu Heterotopien im Anschluss an Andreas Mertin und Michel Foucault, die Ausführungen Gernot Böhmes zur Ästhetik und Atmosphäre vorgestellt und insbes. auch phänomenologische Ansätze berücksichtigt werden. Gerade angesichts des letztgenannten Zugangs (der als Grundlage der Kirchenpädagogik mit Nachdruck ausgeschlossen wird; 174) ist es bedauerlich, dass Birgit Sendler-Koschel die architektonischen Voraussetzungen und Stilmittel samt ihren rezeptionsästhetischen Möglichkeiten der Erschließung eines Kirchenraumes, die weit mehr sind als das „Spüren diffuser Atmosphären" (ebd.), deren Reflexion und methodische Weiterführung in den vergangenen Jahrzehnten einen Schwerpunkt der verbandlichen kirchenpädagogischen wie auch religionspädagogischen Beschäftigung bildete, beinahe gänzlich übergeht. Eine solche Erweiterung hätte die oben zitierte Definition der Kirchenpädagogik „weiter" im Sinne eines Genitivus Subjektivus als „Pädagogik der Kirche/des Kirchenraumes" ausfallen lassen und v. a. auch methodisch-didaktisch wesentliche Schritte über eine „Wort und Raum-Dyade" hinausgehende Perspektiven eröffnet, zumindest aber nicht ausgeschlossen, wie es das auf diese Weise nolens volens enggeführte Plädoyer für eine „neue Theorie der Kirchenpädagogik" programmatisch zuspitzt. Trotz aller Verve in der Betonung einer Subjektorientierung in der Kirchenpädagogik greift eine schon in der Definition „allein vom Wort" her denkende Kirchenpädagogik zu kurz, indem sie alle Wahrnehmungen der fünf und mehr Sinne leibraumbezogener Kirchen(raum)erschließung im wahrsten Sinn übersprungen oder bestenfalls nachgeordnet hat. Wer diese aber im Kontinuum eines religionspädagogischen Prinzips – wie die Kirchenpädagogik im ökumenischen Diskurs der Religionspädagogik in der Nähe „Ästhetischen Lernens" beschrieben wird – gedanklich ergänzt, ebenso wie die über den christlichen Deutungsrahmen hinausgehenden religionswissenschaftlichen Studien zur Geschichte, Gegenwart und Typologisierung sakraler Orte, findet in S.-K.s Entwurf einer biblisch akzentuierten Didaktik wichtige Anknüpfungspunkte für die Diskussion in der verbandlichen Arbeit wie der fachwissenschaftlichen Religionspädagogik. Bedeutsam wäre es für die Zukunft, den von den Akteuren der Kirchenpädagogik seit ihren Anfängen praktizierten und von der Religionspädagogik an einigen Stellen bereits wissenschaftlich eingeholten ökumenischen Ansatz nicht zu früh aufzugeben oder konfessionalistisch zu verengen, wo eine religionspädagogische Diskussion zu führen und gerade an ehemals kontroverstheologisch sensiblen Stellen zu vertiefen wäre, statt sie in wenigen Zügen kontrastarm und missverständlich (v. a. bei der Hypostasierung eines katholischen Raumverständnisses als am Begriff eines „objektiven" oder „schwerlich zu fassenden Erleben des Heiligen" [278] orientiert, welcher Begriff an anderer Stelle [168] fraglos auch auf evangelischer Seite zitiert wird) darzustellen. Was im guten Sinn als Plädoyer für einen bibeldidaktischen Zugang – orientiert von und an der „Heiligen" Schrift – gemeint ist, nimmt in einer konfessionalistischen Profilierung nicht nur nicht die kirchenpädagogische Praxis wahr, sondern verkennt gerade in dieser Gegensatzführung, wofür das Zeugnis des „Ökumenischen Bundesverbandes Kirchenpädagogik" seit seinen Anfängen im Jahr 2000 gestanden hat – und kirchlich wie gesellschaftlich auch nach vorne seine Kraft entfalten könnte.

Der Dialog mit verschiedenen Weltdeutungen und die Relevanz gelebten Glaubens – ein weiteres Ziel des Ansatzes von S.-K. – beschreibt diese Chancen kirchenpädagogischer Arbeit, die die Bedeutung des jungen religionspädagogischen Handlungsfeldes auch für den fachwissenschaftlichen Diskurs innerhalb der Praktischen Theologie unterstreichen.

Trotz der benannten kritischen Anmerkungen und der darin auch für die Kirchenpädagogik angemahnten Bedeutung der alle monokonzeptionellen Ansätze infrage stellenden „religionsdidaktischen Prinzipien" stellen die in der vorliegenden Arbeit zusammengetragenen semiotisch-kommunikationstheoretischen und theologischen Perspektiven wichtige Gesprächsimpulse für die didaktische Auseinandersetzung in Theorie und Praxis dar. Wissenschaftlich lädt die Studie dazu ein, die pädagogischen Chancen und Herausforderungen des „Kirchenraums als Pädagogen" weiter und tiefer zu erkunden, den „öffentlichkeitswirksamsten Ort" der Kirchen religionspädagogisch zu erschließen. Gerade der von der Tiefe kirchenpädagogischer Grundla-

genarbeit bislang noch immer zu wenig berührten Bildungsarbeit ist sie Aufforderung, sich der Chancen dieses Themenfeldes in Kirche und Gesellschaft mehr als bisher anzunehmen. Dazu leistet die vorliegende Arbeit einen wichtigen Beitrag.

München Holger Dörnemann

Religionssoziologie

Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, hg. v. Thomas M. Schmidt / Annette Pitschmann. – Stuttgart: Metzler 2014. 380 S., geb. € 59,95 ISBN: 978-3-476-02366-7

Rodney Stark hat es einmal auf den Punkt gebracht, als er in Bezug auf die Säkularisierungstheorie mit einem plakativen Statement gesagt hat: R.I.P.[1] Mit nicht weniger Klarheit gestand Peter L. Berger, der selbst an dem Entwurf dieser Theorie bestimmend mitgewirkt hatte, dass die Theorie eine falsche Theorie („basically wrong") gewesen sei.[2] Warum sollte die Philosophie und die Soziologie dann immer noch um dieses Theorem kreisen, wenn es theoretisch auf falschen Prämissen gebaut war und empirisch – Westeuropa ausgenommen – in keiner Gesellschaft der Welt überzeugend verifiziert werden kann? Die Antwort auf diese Grundfrage ist pragmatischer Natur. Die Theorie kann mit Recht angezweifelt werden, ihre Irrelevanz kann vielfach rechnerisch gezeigt werden, aber aus den Arenen der wissenschaftlichen und politischen Diskussionen kann sie nicht vertrieben werden. Sie ist ein fester Bestandteil der intellektuellen Orientierung geblieben. In der Zeit vor etwa 50 Jahren, als die Theorie aufgestellt wurde, lag die Religion – mindestens in Westeuropa – in der Agonie, welche Erfahrung die Theoretiker des ersten Entwurfes der Theorie bewegt und inspiriert hat. Gestern noch neigte man zu meinen, dass es gerechter sei, auf die Religion von dem Standpunkt der Säkularisierung aus zu blicken; nun scheint sich die Diskursszene gedreht zu haben, und es wird immer öfter eine Wiederkehr der Religion signalisiert, auch wenn man unter dieser Religion von heute nicht mehr die Religion von gestern versteht oder verstehen sollte. Solche gegensätzlichen Gedanken und Entwürfe bieten gerade einen massiven Grund dafür, die Bedeutungen und Beziehungen von Religion und Säkularisierung zu systematisieren und für ein breiteres Publikum zugänglich zu machen.

Das Handbuch *Religion und Säkularisierung* wurde von Thomas M. Schmidt und Annette Pitschmann herausgegeben, beide Religionsphilosophen mit katholisch-theologischem Hintergrund an der Goethe-Univ. Frankfurt a.M. Schmidt ist im deutschen Sprachraum durch seine Arbeiten zu der philosophischen Problematik der pluralen Gesellschaft bzgl. Religion und anderen Weltanschauungen bekannt. Die Vf. der Beiträge des Sammelbandes kommen mehrheitlich aus Deutschland und wurden auf Grund ihres Spezialwissens in den jeweiligen Bereichen der Säkularisierungsproblematik eingeladen und bieten deshalb verschiedene disziplinäre Zugänge an, um sich dem Thema des Bandes zu nähern.

Das Handbuch ist in drei Teile gegliedert: „Konzepte" (7–171) mit 13 Beiträgen aus der Theoriegeschichte, „Kategorien" (173–289) mit 15 Beiträgen, die sich auf bestimmte Schlüsselbegriffe der Problematik konzentrieren und „Konflikte" (291–369) mit 6 Beiträgen über die wichtigsten Frontstellungen zwischen Religion und alternativen Weltanschauungen. Das Handbuch hat in seinem Anhang eine Auswahlbibliographie, wo 28 grundlegende Publikationen zum Thema aufgeführt sind (371), eine Liste der Vf./innen mit Angaben ihrer jeweiligen Affiliation (372–373) sowie ein Personenregister. Ein bedauerlicher Mangel ist das fehlende Sachregister, was solche Handbücher deutlich benutzerfreundlicher macht.

Es zeichnet das Handbuch aus, dass sich die Hg. dessen bewusst sind, dass weder der Begriff „Religion" noch der Begriff „Säkularisierung" Konsensbegriffe sind. Daher akzeptieren sie die Vielfalt der Verständnisse dieser Begriffe von den jeweiligen Vf./inne/n. Die Diskussionen bzgl. verschiedener Dimensionen der Säkularisierung sind teils nicht abgeschlossen und noch weniger konsensfähig. Der Band will die Debatten offen lassen und erzielt deshalb keine Harmonisierung. Letztlich werden die zwei Dimensionen der heutigen Kultur und Gesellschaft, Religion und Säkularisierung als eine allgemeine und evidente Alternative aufgefasst und die möglichen Sackgassen einer falschen Apologie konsequent vermieden.

[1] Rodney Stark: „Secularization, R.I.P.", in: *Sociology of Religion* 60 (1999), 249–273.

[2] Peter Berger: „Epistemological modesty: an interview with Peter Berger", in: *Christian Century* 114 (1997), 974.

Das Handbuch ist ein nützliches Werkzeug in der Forschung, aber v. a. in der Lehre. Es trägt einen einführenden Charakter, dennoch bietet es zu den einzelnen theoretischen Ansätzen oder Schlüsselbegriffen fundiertes Wissen und gut balancierte Darstellungen der komplexen Sachlage. Es ist wahrscheinlich auf die theoretische Grundorientierung der Hg. zurückzuführen, dass sich das Handbuch nur sporadisch bis gar nicht mit empirischen Daten befasst. Sogar Konzepte, in deren Zentrum empirische Analysen stehen (z.B. Pollack), werden sehr zurückhaltend zusammengefasst (145–149). Die theoretischen Ansätze zu den vielfältigen Verhältnissen von Religion und Säkularisierung entstanden mehrheitlich in Westeuropa und in den Vereinigten Staaten, aber der Diskurs über dieses Spannungsverhältnis ist ein weltweiter. Die globale Perspektive wird anhand zweier Kategorien („Weltgesellschaft" und „Weltreligionen", 343–370) behandelt, aber der postkoloniale Ansatz, der die ganze Problematik der Säkularisierung auf die nordatlantische Hemisphäre regionalisiert, scheint außer Acht geblieben zu sein. Diese kontextuelle Perspektive hat auch den Nachteil, dass die harten bis brutalen politischen Konsequenzen einer Säkularisierung von oben, durch die Staats- und Polizeigewalt, und die Problematik des Zusammenhangs von Säkularisierung und Atheismus in den Regionen Ost-Mittel-Europas und noch mehr in China aus dem Blickwinkel fallen. „Atheismus" als Kategorie hätte auch sinnvoll aufgenommen werden müssen, da zu den kontemporären Säkularisierungsdiskursen der schwungvolle und laute Neuatheismus vielleicht den meisten Stoff geliefert hätte.

Die Konzeption des Bandes, die Durchführung der leitenden Idee und die ausgeglichene Qualität der Beiträge überzeugen und bieten eine seriöse Umschau und Orientierung in einer Problematik, die von zigtausenden Publikationen, Projekten und politischen Programmen als undurchschaubar erscheint.

Szeged András Máté-Tóth

Beilschmidt, Theresa: **Gelebter Islam.** Eine empirische Studie zu DITIB-Moscheegemeinden in Deutschland. – Bielefeld: transcript 2015. 267 S., brosch. € 34,99 ISBN: 978-3-8376-3288-0

Der Islam steht seit mehreren Jahren im Fokus der Öffentlichkeit. Das Leben der Muslime respektive das religiöse Leben der frommen Muslime genießt weiterhin großes Interesse. Es wäre allerdings zu einfach, diese konstante, nicht selten kritische Aufmerksamkeit kurzerhand mit Islamophobie oder einer etwa kulturell fundierten Islamskepsis im Westen zu erklären. Das Tun und Lassen muslimischer Akteure weltweit ist erheblich mitverantwortlich für die gegenwärtige Perzeption des Islams, wenngleich für negative Einstellungen tatsächliche physische Präsenz der Muslime nicht notwendig ist. Aus derselben Grundhaltung sollte man aber auch den pauschalisierenden Darstellungen nicht ohne Weiteres folgen. Umso wichtiger kann hier die Rolle der Wissenschaft sein, indem sie zu einer differenzierten Sicht beiträgt.

Ein interessanter Fall im islamischen Feld ist die DITIB, die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion, der Dachverband, der von der türkischen Religionsbehörde Diyanet 1984 in Deutschland gegründet wurde. Er ist der mit Abstand größte islamische Verband in Deutschland und wird von türkischstämmigen Muslimen getragen. Die DITIB wurde, wie die ursprünglich als Diss. vorgelegte Studie Theresa Beilschmidts rekonstruiert, lange als quasinatürliche Ansprechpartnerin für deutsche Behörden angesehen. Die organisatorische und partiell personelle Bindung (z.B. durch die vom türkischen Staat bezahlten Imame) war zwar immer schon ein Problem für das Religionsregime in Deutschland, das auf einer klaren Trennung der politischen und religiösen Autorität basiert. Nichtsdestotrotz sorgte genau die heute in Kritik geratene Staatsnähe der DITIB lange Zeit dafür, dass die DITIB als unbedenklich galt, weil der Laizismus der türkischen Republik als Bürge dafür galt. In den letzten Jahren hat sich dies infolge des Kurswechsels des türkischen Staats unter Erdogan erheblich verändert. Heute ist die Staatsbindung der DITIB ihr Verhängnis.

An dieser Stelle setzt die Vf.in an. Sie schickt sich an, den Blick ein Stück weg von der Fixierung auf die organisatorische Struktur hin zu dem „tatsächlichen Leben" in den lokalen Gemeinden zu lenken. Lokale Ebene, das sind die „Moscheegemeinden, in denen der Islam tagtäglich gelebt wird" (30). Der Blick wird dabei eher auf das „Leben in der Organisation als auf die Organisation selbst" (31) gerichtet. Das Buch basiert auf einer empirischen Studie, die mit qualitativen Mitteln in drei Städten (Groß-, Mittel- und Kleinstadt) durchgeführt worden ist.

Diese gelebte Religion wird dann unter verschiedenen Aspekten wie „lokale Gemeinde", „Kultur oder Religion" und „Gemeinschaftscharakter" der DITIB dargelegt.

Mit dem gelebten Islam wird nicht auf ein „System von Vorschriften und Glaubensüberzeugungen" abgehoben, sondern auf „eine Ansammlung verschiedener Handlungen und Rituale, die den Alltag strukturierten bzw. in diesen inkorporiert wurden (und werden mussten)" (111). Die zentralen Befunde lassen sich klar zusammenfassen: Verinnerlichung und Subjektivierung von Religiosität in der Moscheegemeinde; rege Teilnahme der Frauen am Gemeindeleben; Universalisierung der zunächst national-türkisch gebundenen Religiosität; reflektierte Religion (siehe auch Subjektivierung oben) und schließlich DITIB als „Volksmoschee". Die gelebte Religion wird allerdings weniger über die unmittelbaren lebenspraktischen Handlungen als primär über die Selbstreflexion der Akteure erschlossen. Man könnte sie genauso gut als „reflektierte Religion" bezeichnen.

Vieles von den Befunden ist in der Literatur bereits bekannt. Sigrid Nökel hatte mit ihrer Studie (*Die Töchter der Gastarbeiter.* Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken, Bielefeld 2002) die gelebte Religion in den Mikropolitiken junger Frauen dargelegt; die Gemeinde stand jedoch nicht in ihrem Fokus. B. hingegen fokussiert ihre Perspektive auf die Gemeinde. Besonders erhellend sind die Stellen über den Türkeibezug der Akteure, der bei anderen Studien allzu schnell weg erklärt wird, um etwa zu belegen, wie sehr die Muslime eigentlich integriert seien, weil ja, anders als die nationale Zugehörigkeit, die islamische kein Hindernis vor einer Identifikation mit Deutschland darstelle. Die Vf.in behauptet keineswegs das Gegenteil, nur sie hält eine solche Integrationsperspektive für wenig fruchtbar, zumal diese über das religiöse Leben in den Gemeinden kaum etwas aussagt. Ebenso hervorzuheben ist die Sensibilität der Vf.in gegenüber bestimmten Begriffen wie „Mitglied", „Gemeinde" oder auch „Individualisierung". Sie weist z. B. die bequeme Individualisierungsthese zur Erklärung der Religiosität zurück und spricht eher von den Prozessen der „Hochislamisierung". Eine ähnliche vorsichtige Haltung wäre sicherlich auch gegenüber dem Terminus der „Innerlichkeit" angebracht (z. B. Abschnitt 4.2.1), der ja eigentlich bereits mit einer spezifischen historisch-kulturellen Bedeutung besetzt ist und auf weitaus mehr verweist als auf das innerliche Wohlfühlen der Einzelnen in der Moschee. Das Material, das die Vf.in präsentiert, liefert genügend Anhaltspunkte, sodass nicht von Innerlichkeit, sondern vielmehr vom Ritualismus gesprochen werden könnte.

Wenn es um den Islam geht, aber ganz besonders in einer Studie, die unter den Frauen durchgeführt wurde, lässt sich nicht vermeiden, auf die Frauenfrage zu kommen. B. präsentiert die rege Teilnahme der Frauen am Gemeindeleben. Es sei keineswegs so, dass die Frauen gar nicht präsent oder unsichtbar, gar am Rande der Gemeinde seien. Frauen selbst seien sich dabei ihrer Rolle sicher, dass nämlich ohne sie das Moscheeleben nicht so funktionieren würde, wie es der Fall sei. Dabei fällt allerdings auf, dass die Frauen sich gerade mit den traditionellen Rollen begnügen und darin ihre Verwirklichung sehen. Sie überlassen Männern den öffentlichen Raum bzw. das öffentliche Auftreten. Das dürfte die These mit der Sichtbarkeit etwas problematisch erscheinen lassen. Denn nicht die private Sichtbarkeit in den Gemeinderäumen ist entscheidend für die Sichtbarkeit der Akteure, sondern die öffentliche Präsenz. An solchen Stellen bietet es sich für die Forscher besonders an, die Selbstäußerungen der Frauen mit der faktischen Situation zu kontrastieren.

Die Studie enthält sehr viel Potenzial an Einsichten, die noch minutiöser, auch gegen die eigenen Annahmen, herausgearbeitet werden könnten. V. a. steht der echte Härtetest nicht nur für die beforschten Frauen und ihre Gemeinden, sondern auch für die Thesen B.s noch bevor. Gerade in den letzten Jahren, insbes. nach dem gescheiterten Putschversuch vom 15. Juli 2016 und im Vorfeld des Referendums über die neue türkische Verfassung, ist die DITIB als Organisation in die Schusslinie der öffentlichen Kritik geraten. Zwar kann sich die Vf.in mit Recht darauf berufen, dass sie nicht die große Politik, sondern den Alltag des Glaubens untersucht habe. Aber die Frage lässt sich nicht vermeiden, wie die große Politik im Alltag der Gläubigen präsent ist und wie das religiöse Leben davon affiziert wird. Das Ergebnis ist sicher offen. Die vorgelegte Studie könnte in dieser Hinsicht nun fortgesetzt und die Ergebnisse angesichts dieser Entwicklungen noch einmal getestet werden.

Bochum Levent Tezcan

Neumaier, Anna: **religion@home?** Religionsbezogene Online-Plattformen und ihre Nutzung. Eine Untersuchung zu neuen Formen gegenwärtiger Religiosität. – Würzburg: Ergon 2016. 478 S. (Religion in der Gesellschaft, 39), kt € 58,00 ISBN: 978–3–95650–141–8

Schon im Titel ihrer Arbeit, die von der Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum als Diss. angenommen wurde, macht Anna Neumaier ihren religionssoziologischen Forschungsansatz deutlich. Religion im Internet kann nicht alleine durch die medienspezifischen Bedingungen verstanden werden, sondern muss die Interdependenzen der religiösen Kommunikation im Internet mit gegenwärtigen Tendenzen der Religionsausübung berücksichtigen. Der euphorische wie auch der kulturpessimistische Reflex auf das neue Medium Internet ist knapp 30 Jahre nach Beginn seiner gesellschaftlichen Verbreitung einer streng methodischen Sicht gewichen. Die Arbeit nimmt „gegenwärtige Religiosität unter den Bedingungen neuer Medien in den Fokus und [fragt] nach Bedingungen, Formen und Konsequenzen religiöser Internetnutzung" (15). Von den vielfältigen Möglichkeiten dieser religiösen Internetnutzung nimmt sie für die empirische Untersuchung 19 Online-Diskussionsforen in den Blick, die sich offensichtlich als stabilste Form der religiösen Internetnutzung herausgestellt haben und gleichzeitig eine hinreichende Einsicht in die medienspezifischen Einflüsse auf religiöse Kommunikation ermöglichen.

Relativ breiten Raum nimmt in den beiden ersten Kap.n die Darlegung des gewählten Arbeitsaufrisses und die Begründung der gewählten Forschungsmethodik ein. Grounded Theory ist ein inzwischen einschlägig bekannter Ansatz in der empirischen Arbeit und wird hier noch einmal im Detail dargestellt. Manche durch die Arbeit wiederholten Annahmen bleiben gerade angesichts der so sorgfältigen methodischen Grundlegung überraschend unbegründet, beispielsweise die nunmehr zu fordernde Überwindung der Dichotomie von Virtualität und Realität. Diese findet sich in seriösen Arbeiten zum Thema seit geraumer Zeit nicht mehr. Angesichts der Beschreibung so in der Mediengeschichte noch nicht dagewesener Möglichkeiten im Internet im dritten und vierten Kap. überrascht auch die spätere Feststellung, das Internet sei weniger ein epochal neues Medium als eine neue Konstellation von bekannten Medien. Beide Kap. sind für Leser/innen ohne medientheoretische Vorkenntnisse eine lesenswerte Einführung, bieten jedoch nur wenig Neues gegenüber bekannten Darstellungen. Zuweilen greift die Vf.in nur auf einen vergleichsweise kleinen Ausschnitt der zugänglichen Literatur zum Thema zurück.

Die teilweise etwas redundanten und anstrengenden Ausführungen werden sofort packend, sobald die Online-Diskussionsforen zum Fokus der Untersuchung werden. In den Kap.n 5ff analysiert die Vf.in konsequent und erfrischend energisch die Aussagen der Nutzer/innen der untersuchten Foren, indem sie zunächst die möglichen Sozialformen der Communities mit Rückgriff auf klassische Konzepte für Gemeinschaft, Gruppe und Netzwerk systematisiert. Im nächsten Schritt erweist sich der Ansatz, nicht alleine von medienspezifischen Gesichtspunkten, sondern genauso von allgemeinen Phänomenen moderner bzw. spätmoderner Religionsausübung her zu denken, als fruchtbar. Konzepte posttraditionaler, translokaler und deterritorialer Gemeinschaft sind offensichtlich geeignete Erklärungsmetaphern für die Spezifika von Online-Communities. Diese zeigen die typischen Merkmale einer „imagined community" (Anderson). Für die unterschiedlichen Gemeinschaftstypen in Foren mit vorrangig religiöser Kommunikation prägt die Vf.in die eingängigen Bezeichnungen „Glaubensgeschwister", „Forenfamilie" und „Gladiatorenarena". Damit sind nicht alleine unterschiedliche Kommunikationsstile bezeichnet, sondern auch unterschiedliche Ziele der Forennutzung, unterschiedliche konkrete Formen der Sozialbeziehung innerhalb des Forums und ein unterschiedlicher ideeller Bezugsraum innerhalb der jeweiligen Gemeinschaft.

In Kap. 7 stellt die Vf.in die religiöse Online-Beteiligung programmgemäß den Offline-Erfahrungen der Nutzer/innen gegenüber. Leitend wird das Muster von Mangelerfahrungen in der Offline-Nutzung, die wiederholt am Anfang der Online-Aktivitäten stehen. Diese können aus einem regelrechten Abbruch der Offline-Verortung bestehen, religiöse Online-Aktivitäten *ersetzen* in der Folge die entsprechenden Angebote in der Offline-Gemeinde. Gemäß einem zweiten Muster von Mangelerfahrung *ergänzen* entsprechende Online-Angebote defizitäre Offline-Angebote. Diese detaillierte Aufschlüsselung ist nicht alleine für das Verstehen von Online-Communities weiterführend, sondern führt zu kritischen Anfragen an die Offline-Communities (Kirchengemeinden vor Ort u. a.) und deren Angebote. Insgesamt sei festzustellen – so das Fazit –, dass „mehr push-Faktoren der Offline-Angebote

als pull-Faktoren der Online-Kontexte" zu religiöser Betätigung im Internet motivieren.

Religiöse Offline- und Online-Aktivitäten verhalten sich zueinander aus der Perspektive der Nutzer/innen wie Destabilisierung der religiösen Erfahrung („Mangelerfahrungen") und Restabilisierung durch „Replausibilisierung" und „Wiedereinbettung". Online-Communities werden insbes. wegen ihrer Meinungsheterogenität, ihrer leichten Zugänglichkeit und der schützenden Pseudonymität der Kommunikation geschätzt. Durch den medienspezifischen großen lokalen Bezugsraum lassen sich „Lager von Gleichgesinnten" („Wiedereinbettung") und ebenso eine hohe Zahl von religiösen Experten finden, die in Offline-Zusammenhängen nicht so verlässlich zur Verfügung stehen. Bei all dem ist eine auffällige Parallele zwischen religiösen Online- und Offline-Erfahrungen festzuhalten: Religion wird zunehmend privat, nicht nur im Sinne des Rückzugs aus dem öffentlichen Raum. Selbst engste Sozialpartner sind keine religiösen Kommunikationspartner mehr, Religion ist auf das Individuum verwiesen. Die dabei entstehende Lücke können Online-Angebote füllen. Die allgemein hochgeschätzte Heterogenität religiöser Anschauungen und die damit verbundene Toleranz führt jedoch überraschenderweise nur zu wenigen „Lerneffekten". Eigene religiöse Einstellungen werden in Online-Communities kaum in Frage gestellt, die (akzeptierte) Vielfalt der religiösen Dispositionen wird eher für eine klarere Positionierung und Abgrenzung der eigenen Religiosität genutzt.

N.s Buch schließt eine Lücke in der Forschung, indem sie sich auf empirischer Basis den religiösen Online-Communities widmet. Ihre Ergebnisse bestätigen bekannte Einschätzungen, sie erbringen darüber hinaus neue, Perspektiven erweiternde Deutungsmuster. Aufgrund der religionssoziologischen Ausrichtung können diese gewinnbringend in Bezug zu allgemeinen, medienunabhängigen Erscheinungsformen gelebter gegenwärtiger Religiosität gesetzt werden. Zu klären wäre noch, inwieweit die untersuchten Foren und die zitierten Uservoten einem besonderen Frömmigkeitsstil geschuldet sind, der dann wiederum die zentral an den Anfang der Online-Aktivitäten gestellten Mangelerfahrungen mit Offline-Religion erklärlicher erscheinen ließen. Auch eine Ausweitung über das hier untersuchte Medienformat Online-Forum hinaus wäre eine lohnenswerte Ausweitung des Themas.

Theologische Bearbeitungen des Themas Internet und Religion werden auch 20 Jahre nach den ersten Annäherungen aus disparaten und leider kaum verknüpften Forschungsperspektiven geschrieben, deren Ergebnisse gegenseitig kaum zur Kenntnis genommen werden. In der Folge werden mitunter schon vorliegende Erkenntnisse mühsam erneut erarbeitet. Das gilt auch für dieses Buch, das allerdings ebenso deutlich zeigt, wie spannend die jeweiligen Erkenntnisse die vorhandene Diskussion bereichern und weiterführen können.

Kiel Bernd-Michael Haese

Theologie und Gesellschaft

Engel, Ulrich: **Politische Theologie „nach" der Postmoderne**. Geistergespräche mit Derrida & Co. – Ostfildern: Grünewald 2016. 222 S., pb. € 25,00 ISBN: 978–3–7867–3094–1

Ulrich Engel unternimmt in seinem angesichts der weitgehenden Kommunikationsverweigerung zwischen neuer Politischer Theologie (PTh) und postmodernen Positionen gewagten Unternehmen den Versuch, die philosophische Dekonstruktion für die PTh fruchtbar zu machen und die Frage anzugehen, wie in einer postmodernen Kultur der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens begründet und vermittelt werden kann. In neun „Geistergesprächen" mit acht postmodernen Denkern und einem zeitgenössischen Künstler sucht E. ein theologisch-schwaches Denken des Politischen zu erproben, wobei er den Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln" um ein viertes Moment des unerfüllten Begehrens, ergo des Vermissens, ergänzt.

Teil I „Welt sehen" widmet sich zunächst einer Installation des libanesischen Künstlers R. Mroué auf der Documenta 2012, bei der Handy-Videos von syrischen Demonstranten im Angesicht ihrer Todesschützen zu sehen waren. Im Moment des tödlichen Schusses verschwindet das Bild. Die bildhafte Repräsentation des gewaltsamen Todes sei nur als abwesende anwesend. Des Weiteren kommen theologische und politische Repräsentationspraktiken zur Sprache. Im Gefüge der Macht gebe es nichtdarstellbare Leerstellen. Von C. Leforts Reflexionen zur „Leerstelle" der Macht aus gelangt E. zur unverzichtbaren „Leerstelle" in der „sichtbar-unsichtbaren Demokratie" (37). H. Boschs „Garten der Lüste" führt E. dazu, die darauf vielfach zu sehenden Blasen zu bedenken. In Absetzung von Sloterdijks „autogenem" Sphärenmodell versteht E. von M. de Certeaus radikaler Heterologie her jene Blasen und das berühmte Bild als Dekonstruktion der „Legende der alten Welt" (58), genauer als Aufbrechen und Verwandlung der Form im Sinne der Öffnung auf ihr anderes hin zur Transparenz und Fremdheit.

Teil II „Politisch denken" thematisiert mit Foucault „Diasporische Erfahrungen der Spaltung" (63). Diaspora sei die Erfahrung der Spaltung und damit der Begrenzung. Im Spalt zeigten sich neben gewohnten, stabilen Orten auch Ortskonstellationen im Raum, welche eine heterotopische, andere Ordnung der Dinge freilegten und damit die Ausschließungsmechanismen realer Verhältnisse ans Licht brächten. Mit Bezug auf *Gaudium et spes* bedenkt der Vf. die hier u. a. im Anerkennen der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten (GS 36) und im Achten auf die „Zeichen der Zeit" zum Zuge kommende heterotopische „theologische Topographie der Grenze" (67). Markiere GS mit Chenu und H.-J. Sander eine Transgression sowie einen Ortswechsel der Kirche, so seien im Generalkapitel der Dominikaner von 1986 im Sinne von GS fünf „fronteras" (69) benannt.

Zu den „Nicht-Orten" der Flüchtlinge angesichts des Massengrabes „Mare Nostrum" und der „Festung Europa" finden sich mit Bezug auf G. Agamben brisante Ausführungen zum „nackten Leben im Ausnahmezustand" (77). Gegen Agamben, der die ohnmächtigen Körper der „homines sacri" herausstelle, hält E. dafür, dass Flüchtlinge zwar machtlos, aber nicht ohnmächtig seien, insofern sie mit dem Schutzmechanismus der Ohnmacht eine „rudimentäre Form von Gegenmacht" (79f, zit. Sander) hätten.

Im Gefüge moderner Souveränität sieht E. im Lager eine Leerstelle von hoher ethischer Autorität, auch für eine negative PTh und deren zentrale Frage der Gerechtigkeit. Im Sinne eines Messianismus ohne Messias scheine in Jesus die mit der Macht Gottes verbundene Ohnmacht des nackten Lebens auf, wobei das Opfer (*victim*) zum Segen des *sacrifice* werde.

Die Macht des Lebens kommt im Anschluss an R. Esposito zur Sprache, der in seiner Trilogie „*Communitas*", „*Immunitas*" und „*Bios*" ein biopolitisches Denken des Lebens liefere, das eine der kommunitaristischen Versuchung wie dem identitären Gemeinschaftsbegriff widerstehende politische Vermittlung von Macht und Leben in der *communitas* anziele. Letztere versteht Esposito vom *munus* her als den Tauschzirkel durchschneidende „Gabe, die man gibt" (87). Sie bringt das Subjekt auf Tuchfühlung „mit seinem ‚Nichts'" (88), impliziere damit seine Enteignung. Im paulinischen Verständnis von *koinonia* findet E. mit Esposito eine enge Verbindung zum *munus*. „Der Link zwischen beiden ist die Enteignung des Subjekts, letztlich der Tod." (89) *Immunitas* fungiert als Gegenbegriff zu *communitas*, denn erstere befreie von der Pflicht. In der politischen Philosophie der Moderne herrsche eine Immunisierungsstrategie vor. Dagegen stelle Esposito ein in die *communitas* eingeschlossenes Immunitätsparadigma, das im Sinne einer „ausschließenden Einschließung" (94) in Recht und Religion zutage trete. Die in der Verwundbarkeit des Körpers begründete biopolitische „Macht des Lebens" komme in Gabe und Gastfreundschaft zum Zuge. E. verweist dafür auf die von Papst Franziskus vertretene „logic of hospitality" (97), welche eine Gemeinschaft praktiziere, die sich verwundbar mache und bereit sei, sich zu verlieren.

Teil III „Gott vermissen" startet mit J.-L. Nancys „Dekonstruktion des Christentums", der es weder darum gehe, das Christentum zu zerstören, noch die Religion wiederaufleben zu lassen, sondern die der christlichen Religion inhärente Dynamik darzustellen. Laut E. handelt es sich damit (gegen Nancy) um eine „theologische Dekonstruktion des Christentums" (105). Es gehe um eine Beerbung bzw. Überholung mit aufklärerischem Impuls, bei der die Verbindung von Christentum und Moderne aufgezeigt und im Zuge einer „Selbst-Öffnung" (107) dessen Schatten ans Licht gebracht werde. Glaube *in actu* begreift Nancy als „reine Intentionalität" (108), und Gott ist für ihn „das Offene als solches" (109). Entgegen dem Monotheismus-kritischen Mainstream erkenne Nancy in jenem gerade den „Entzug aller Götter" (111) und plädiere für mit der Säkularität kenotisch kompatible, entmythologisierende Selbstbesinnungsbewegungen.

Unter dem Stichwort „Mystik" kommt M. de Certeaus Hauptwerk „Mystische Fabel" zur Sprache. E. zeichnet dessen Körperdiskurse „zwischen Absenz und Präsenz" (117) nach und macht deutlich, dass das Christentum mit einer Leerstelle, dem abwesenden Körper Jesu, beginnt. Diese Leerstelle werde mit der Konstruktion neuer Körper, v. a. des mystischen Körpers Christi in sakramentaler und ekklesialer Gestalt, gefüllt. Von Certeaus „GlaubensSchwachheit" aus versteht E. Schwachheit als Offenheit für den Anderen und begreift mystische Diskurse als in dreifacher Hinsicht epistemologisch arme Diskurse: im franziskanischen, nostalgischen und pth.en Sinne.

Die religiöse (Nicht-)Identität behandelt E. im Ausgang von Derridas genialem talmudisch-augustinisch, autobiographischen Kommentar zu G. Benningtons *Derridabase*. Der Text *Circonfession* weise auf den Zusammenhang von Autobiographie, Beschneidung und sich abgrenzendem sowie ausgrenzendem Bekenntnis hin. Werde im Bekenntnis relationale religiöse Identität konstruiert, so markiere die Beschneidung eine trennende Verbindung. Derridas Bekenntnis zur jüdischen Identität sei ein beschnittenes Bekenntnis. Mit Blick auf das christliche Bekenntnis fragt E., inwieweit ein solches, „das seine jüdischen Wurzeln ernst [nehme], konstitutiv unvollkommen" (133) sein müsse.

Teil IV trägt den Titel „Nachfolge leben". Darin wird die von Foucault analysierte und auf den Begriff gebrachte „Pastoralmacht" thematisiert. Der „Pastor" erscheint in der Dialektik von Disziplinierung und Ohnmacht als „hermeneutischer Schlüssel des 21. Jahrhunderts" (137). Pastoralmacht kennzeichnet E. sowohl als Erbe des kirchlich-institutionellen Christentums als auch als kreatives Potenzial, das „vom pastoralen Modus der Disziplinierungen zum theologischen Modus der Ohnmacht" (144) verweise.

Im zentralen Abschnitt „Kirche" gerät die Stadt als Mittelpunkt der symbolischen Ordnung der Dinge und Ort inkarnierter Praktiken in den Blick. Im Rekurs auf Certeaus „Kunst des Handelns" wird eine Ethnographie der Stadt skizziert,

die, *top down* aus der Distanz des quasigöttlichen Voyeurs betrachtet, andere Züge zeigt als aus derjenigen der den urbanen Raum in ihren alltäglichen Praktiken des Lebens erzeugenden Benutzer. Fußgänger verwandelten mit ihren mobilen Körpern das *Konzept* Stadt in den *Erfahrungsraum* Stadt. Mit Certeau plädiert E. für eine negative Theologie der sozialen Praktiken des Kirchen-Körpers. Gläubige Existenz in der Säkularität mache einen „Schnitt" in den Sozialkörper; sie öffne einen „Wortraum" für kritisch-prophetische Aussageakte und alternative soziale Praktiken. Es folgen 10 pointierte Thesen zu einer von Certeau inspirierten „politischen Ekklesiologie im urbanen Raum" (164), welche E. als induktive, eingeschriebene, götzenkritische, experimentelle, negative und närrische Ekklesiologie markiert.

Ausführungen zum Gebet beschließen den Band. Mit Derridas *How to avoid speaking?* wird der vorsprachliche Charakter der Sprache angesprochen, deren Ort der Zwischenraum zwischen Affirmation und Negation sei. Die Sprache der Gebete erkennt E. mit Metz und Derrida als „Heimstatt negativer Theologie" (169). Gegen Lyotards Behauptung der Unmöglichkeit des Gebets nach Auschwitz tritt E. mit Metz für dessen Möglichkeit ein, weil auch in Auschwitz gebetet wurde. Eine an Derrida geschulte negative Theologie des Gebetes interpretiert E. als Nachhall des im *Adieu* artikulierten „andauernden Abschiednehmen(müssen)s" (184), eines dem Gedächtnisverlust im Eingedenken trotzenden Gottvermissens.

E. hat ein dichtes und anspruchsvolles Werk vorgelegt, welches wichtige Positionen postmodernen Denkens mit Blick auf ihr dekonstruktives pth.es Potenzial analysiert und reflektiert. Wie ein subkutaner Leitfaden ziehen sich die Themen des Bruchs und der Öffnung von erstarrten, einschließenden und ausschließenden Macht/Ohnmachtsverhältnissen durch das Buch. Zentrale Figur für die pth.e Rezeption ist de Certeau, dessen Name im Titel dreier Abschnitte unter den Stichworten „Others", „Mystik" und „Kirche" auftaucht. Was zu Agamben gesagt wird, bleibt blass. Foucault kommt allzu fragmentarisch zu Wort. Dem virtuosen Sprachspieler Derrida wird m.E. zu viel Raum gegeben. Espositos Werk bleibt pth. noch zu entdecken. Ungemein erhellend sind die Gedanken zu Mroué und Bosch. Pth. am stärksten sind E.s Thesen zur Ekklesiologie. Analoges habe ich mit Blick auf Ansatz und Methode der PTh vermisst, die mit kanonischem Tunnelblick auf Metz und Peters enggeführt wird. K. Füssels dezidierte Kritik der „Sowohl-als-auch-Falle" des Postmodernismus wird ebenso wenig rezipiert wie H. Peukerts differenzierte Reflexionen zu „Identität in Solidarität". Dessen ungeachtet hat E. ebenso anregende wie aufregende, höchst denkwürdige Überlegungen zur PTh nach der Postmoderne beigesteuert.

Luzern Edmund Arens

Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven (unter Mitarbeit von Martin Breul), hg. v. Judith Könemann / Saskia Wendel. – Bielefeld: transcript 2016. 345 S. (Religionswissenschaft, 1), kt € 34,99 ISBN: 978-3-8376-3005-3

Die Rückkehr der Religion, Religion als Begründung für Terror und Ausgrenzung, als Kriterium der Grenzziehung zwischen Kulturen – diese Phänomene verlangen nach einer öffentlichen Thematisierung, wie sie von den Hg.innen Judith Könemann und Saskia Wendel mit dem hier anzuzeigenden Band vorgelegt wird.

„Zunehmende (religiöse) Pluralisierung [stellt] liberale säkulare Gesellschaften vor die Frage, wie sie auch auf Zukunft hin ihr Verhältnis zu Religion und konkreten Religionsgemeinschaften gestalten wollen." (7) Mit den meisten Vf./inne/n rekurrieren die Hg.innen in diesem Vorhaben auf José Casanova, der vor mehr als 20 Jahren die Installierung eines religiösen Führungssystems im Iran zum Anlass für seine Publikation *Public Religion in the Modern World* nahm. Ausgangsthese der Hg.innen ist, dass „Religion offensichtlich ein Faktor bleibt, mit dem öffentlich zu rechnen und umzugehen ist" (7). Ihre Leitfrage lautet: „Wie lassen sich das Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit und die Rolle von Religionsgemeinschaften in der Öffentlichkeit unter den Bedingungen moderner, d.h. säkularer, liberaler und immer pluraler werdenden Gesellschaften bestimmen und gestalten?" (8)

Die Leitfrage wird in zahlreiche Teilfragen bzw. Fragekomplexe expliziert: „Sind Religion und religiöse Überlieferung Hindernisse auf dem Weg zu Objektivität und Neutralität und bedürfen daher einer Privatisierung oder sind öffentlich präsente und meinungsstarke religiöse Gemeinschaften vielmehr ein zu schützendes Element einer vielfältigen Zivilgesellschaft? Lassen sich genuin religiöse Überzeugungen trennscharf von sogenannten säkularen Überzeugungen abgrenzen? Argumentieren religiöse Bürger und Bürgerinnen oder Religionsgemeinschaften überhaupt unter Rekurs auf ihre partikularen religiösen Überzeugungen, oder sind ihre Äußerungen meist schon von allgemeinen Überlegungen getragen?" (9)

Zur Klärung der Begriffe und Situationen und zur Erarbeitung möglicher Antworten vereint die Publikation Vf./innen aus Theologie, Philosophie, Soziologie und aus verschiedenen Forschungseinrichtungen, die sich mit dem Verhältnis von Religion, Wirtschaft und Politik befassen, v. a. aus Deutschland, aber auch aus Irland, der Schweiz und den USA. Die Vf./innen versuchen, in ihren Beiträgen auf die Ausführungen der anderen Vf./innen Bezug zu nehmen. Die Fragen werden damit keineswegs weniger, sondern grundsätzlicher, z.B.: Wie kann eine „gerechte und stabile Gesellschaft von freien und gleichen Bürgern dauerhaft bestehen, wenn diese durch ihre vernünftigen religiösen, philosophischen und moralischen Lehren einschneidend voneinander getrennt sind"? (155f)

Den Aufschlag macht *Warren S. Goldstein*, der einzige Soziologe in der Runde, Direktor des Center for Critical Research on Religion an der Harvard Univ. Er führt die Tatsache aus, dass Religion nicht mehr funktional notwendig ist. *Anna-Maria Meuth* erweitert Goldsteins Säkularisierungsmodelle im Rückgriff auf Shmuel N. Eisenstadt zur „multiplen Moderne"[1] mit Monika Wohlrab-Sahr und Marian Burchardt zu „vielfältigen Säkularitäten"[2] und weist auf Beiträge zur Gesellschaftstheorie der Beziehung von Religion und Moderne hin, die „bisweilen der Religion einen *selbstsäkularisierenden*, der Moderne eher einen *religionsproduktiven* Charakter zu[schreiben]" (49). In ihrer Mehrebenenanalyse kommt Meuth für Deutschland zum Schluss, dass die Verdrängung von Religion durch Modernisierung zutrifft.

In den folgenden Beiträgen wird um Begriffe, Abgrenzungen und Zusammenhänge gerungen. „Öffentlichkeit und verfassungsstaatliche Demokratie sind der Natur der Sache nach zwingend aufeinander verwiesen." (93) Religion fällt jedoch nicht „automatisch und keineswegs notwendig mit der Zivilgesellschaft oder der (politischen) Öffentlichkeit zusammen" (119). „Globalisierung und multiple Modernisierung verändern nämlich nicht nur die institutionellen Arrangements im Verhältnis von Religion, Recht und Politik, sondern auch das Verhältnis von öffentlicher Vernunft und religiösem Glauben." (159) „Das Faktum des Pluralismus anzuerkennen bedeutet nach dieser Auffassung eben auch anzuerkennen, dass es eine Vielzahl konkurrierender und vernünftiger Theorien der Gerechtigkeit gibt und dass nur die gewaltsame Ausgrenzung von Alternativen oder die Einnahme eines angemaßten ‚Gottesstandpunkts' eine bestimmte Theorie der Gerechtigkeit als die einzig wahre auszeichnen könnte." (160)

Die Hg.innen stellen sich mit der Auswahl ihrer Mitautoren und deren Beiträgen der Herausforderung, Religion und Gottesglauben in den Vervielfältigungen postmoderner Moderne zu denken und zu formulieren. Überfällig ist ihr Projekt als Ausstieg aus den mit den aktuellen Diskussionen und Zuschreibungen einhergehenden Vereinfachungen und Oberflächlichkeiten. Die im Band aufgeworfenen Fragen provozieren vollkommen zu Recht weniger Antworten als eine Tiefe des Denkens in unruhiger Wartestellung, die zunächst notwendigerweise auf den aufgedeckten Aporien beharrt. Mit Ausnahme des Beitrags aus der Religionspädagogik wagen die Vf./innen den Ausgang aus konventionellen Denkmustern von Religion, Religiosität und Säkularität und stellen ihre Überlegungen zur Diskussion.

Die Funktion von Religion könnte „in der radikalen Entleerung und Entkernung moderner Vernunftbegriffe, die ihre Legitimität und Substanz vollständig aus sich heraus gewinnen, [bestehen]. Religiosität ist nicht länger zu verstehen als Bewusstsein der Integration und der partikularen Veranschaulichung des Wesens des Menschen, sondern wird zwangsläufig zum Bewusstsein der Differenz und der Unanschaulichkeit dieser Wesensbestimmung. [...] Religiöses Bewusstsein ist unter den Bedingungen anhaltender Säkularität – und das bedeutet anhaltender Differenzierung – gerade Differenzbewusstsein." (167)

Dabei setzen die Vf./innen Religion konsequent aus der Engführung als Angelegenheit des Individuums frei, wie sie auch bei Jürgen Habermas und Richard Rorty zu finden ist, und legen den Fokus auf Religion als soziokulturelle Praxis, die sich jenseits der Differenzsetzungen von Wissen und Glauben, privat und öffentlich vollzieht (254). *Saskia Wendel* greift den Kampf der Politischen Theologie gegen die Privatisierung von Religion auf und denkt diesen radikal weiter. „Es

[1] Shmuel N. Eisenstadt: „Multiple Modernities. Analyserahmen und Problemstellung", in: *Kulturen der Moderne.* Soziologische Perspektiven der Gegenwart, hg. v. Thorsten Bonacker / Andreas Reckwitz, Frankfurt/New York 2007, 19–45.

[2] Monika Wohlrab-Sahr / Marian Burchardt: „Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen", in: *Denkströme.* Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, 7, Leipzig 2011, 53–71.

könnte sich auch für die politische Theologie als ein guter Weg erweisen, analog zur ‚autonomen Moral im christlichen Kontext' auf eine autonome Rechtfertigung ethischer und politischer Positionen und Forderungen zu setzen, also auf ‚säkulare', philosophische Begründungen ohne Rekurs auf religiöse Überzeugungen und Gehalte." (301) Sie fordert von Politischer Theologie zu differenzieren, wo es sich um Glaubens- und wo um Wissensüberzeugungen handelt. „Sie stellen somit keine Gewissheiten zur Verfügung, sondern handlungsleitende Sinndeutungen menschlicher Existenz. So wie Religionen insgesamt Sinndeutungssysteme in praktischer Hinsicht sind, so auch im Besonderen der christliche Glaube. [...] Sie stellen ‚letzte Fragen' (Th. Nagel) bzw. fragen nach ‚letztgültigem Sinn in geschichtlicher Kontingenz', können diese Fragen jedoch in materialer Hinsicht weder ‚letztgültig' noch zweifelsfrei beantworten. [...] Wer um die prinzipielle Begrenztheit auch seiner noch so festen religiösen Überzeugungen weiß – wer also ‚weiß', dass er/sie ‚glaubt' und nicht ‚weiß', ist in der Lage, religiös zu sein und zugleich die Pluralität demokratischer Gesellschaften anzuerkennen sowie auf Veränderungen ungerechter Verhältnisse zu dringen, ohne dabei das demokratische Gemeinwesen bereits unter den Generalverdacht eines ‚Systems' zu stellen." (302f)

„Wertschätzungs-Toleranz" nennt das der Philosoph Rainer Forst. Daran weiter zu arbeiten, dazu regt die vorliegende Publikation an. Sie gar zur Aufgabe und Handlungsmaxime von Theologie und ihrer Praxis werden zu lassen, liegt nach der Lektüre nahe. Auf jeden Fall lohnt es sich für Wissenschaft und Gesellschaft, in der Tiefe der aufgeworfenen Fragen auszuharren, um zu mehr Menschlichkeit zu gelangen.

Frankfurt a. M. Birgit Hoyer

Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus, hg. v. Katja Thörner / Martin Thurner. – Freiburg: Herder 2016. 357 S., geb. € 24,99 ISBN: 978–3–451–31135–2

Der Band geht auf eine 2014/15 durchgeführte Veranstaltungsreihe der 2002 gegründeten und in München ansässigen Eugen-Biser-Stiftung zurück. Die einschlägigen Veranstaltungen waren jeweils als Dialog zwischen einem gläubigen und einem nichtgläubigen Referenten angelegt und spiegeln damit einen nicht selten vergessenen oder verdrängten Grundzug der kulturellen und religiösen Landschaft im Deutschland von heute wider. Nicht nur, aber gerade auch durch das Hinzukommen der neuen Bundesländer ist hierzulande der Bevölkerungsanteil derjenigen beträchtlich angestiegen, die keiner christlichen Kirche oder einer anderen Religionsgemeinschaft angehören. Zugespitzt formuliert: Der neue starke Mitspieler auf der gesellschaftlich-religiösen Bühne ist weit weniger, als es z. T. absurde Bedrohungsszenarien unterstellen, der durchweg mit viel kritischer Aufmerksamkeit bedachte Islam, sondern vielmehr die inzwischen mehr und mehr selbstverständliche Konfessionslosigkeit als verbreitetes Phänomen. Viele Zeitgenossen kennen vielleicht persönlich keinen Muslim, wohl aber jemanden, der aus der Kirche ausgetreten ist, möglicherweise aus der eigenen Verwandtschaft.

Das Problem „Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus" hat durchaus verschiedene theoretische wie auch empirische Facetten, von denen die Beiträge des Bandes einige aufgreifen. Die Vf. sind zum allergrößten Teil (evangelische wie katholische) Theologen oder Philosophen. Nicht immer beziehen sich die Texte aus „gläubiger" und aus „nichtgläubiger" Feder direkt aufeinander, was dazu führt, dass anregende und herausfordernde Konfrontationen der Sichtweisen bzw. Standpunkte unterbleiben; in einigen Fällen gelingt dies aber durchaus.

Den Auftakt bilden zwei Beiträge zum Stichwort „Naturalismus", beide klar und pointiert. *Gerhard Vollmer* mustert Grundelemente des naturalistischen Menschenbildes (Kosmologie, Evolution, Leib-Seele-Problem, Willensfreiheit). Er stellt die Fragen, ob ein Naturalist religiös sein kann und wie sich Moral naturalistisch begründen lässt. Das Resümee: Das Weltbild des Naturalisten habe weniger Farben, sei aber mit ungeheuren Vorteilen verbunden; es bereite weniger Enttäuschung und schaffe weniger Unsicherheit. Sein theologischer Konterpart *Armin Kreiner* warnt davor, sich auf Lücken im naturalistischen Weltbild zu kaprizieren, „um sie für das religiöse Lager auszuschlachten" (39). Als Ansatzpunkt für die Auseinandersetzung mit dem Naturalismus bringt er, allerdings mit einigen Kautelen, die Vorstellung von der Verborgenheit Gottes ins Gespräch. *Bernhard Gesang* einerseits und *Saskia Wendel* andererseits widmen sich der Theodizeefrage. Dabei kommt ersterer zu dem Schluss: „Alle drei Strategien zur Lösung des Theodizeeproblems sind äußerst problematisch, weshalb es fraglich ist, inwieweit ein gehaltvoller Theismus überzeugend vertretbar ist." (59) Wendel hält mit einem Lösungsvorschlag dagegen, der auf die Freiheit Gottes und der Schöpfung setzt und das Problem letztendlich eschatologisch auffängt: Ein Gott, der auf Freiheit setze, müsse in seiner Gerechtigkeit diese Freiheit vollenden und nicht ins Leere, ins Nichts laufen lassen.

Der Schweizer Mystik-Spezialist *Alois Haas* breitet in seinem Beitrag einen ganzen Zitatenschatz von der Antike bis ins 20. Jh. aus, um aufzuweisen, dass sich Mystik und Atheismus in ihrer Hochschätzung des „Nichts" treffen, dass sie also „in einer wirklich tiefgreifenden Nähe zueinander stehen" (109). Einen ganz anders orientierten, weil v. a. gegenwartsbezogenen Text zum Thema Mystik steuert *Franz Josef Wetz* bei. Unter dem Leitbegriff der „säkularen Mystik" zeichnet er ein anschauliches Bild der beiden Hauptvarianten solcher Mystik in der Gegenwartskultur, von denen die eine auf „aufwühlende Erregungen und Exzesse als Gegenmittel zum gleichförmigen Alltag", die andere auf das „schöne Gefühl sorgloser Leichtigkeit und Freiheit als Gegenmittel zum beschwerlichen Alltag" setze (136). Er empfiehlt seinerseits eine „gottlose Existenzmystik", die das unbegreifliche Dasein des Weltalls in aufrüttelnder Weise vergegenwärtige und nicht kognitiv entleert oder gehaltlos sei.

Dass die ostdeutsche Variante von Konfessionslosigkeit/Atheismus eigens in den Blick genommen wird, liegt durchaus nahe. Das geschieht in dem Band durch einen Beitrag von *Daniel Cyranka* („Typisch ostdeutsch? Repräsentationen von ‚Religion' und ‚Nichtreligion'"), der allerdings eine ziemliche Schlagseite auf theoretisch-methodischen Fragen hat. Nur zu unterstreichen ist demgegenüber sein Plädoyer für eine „offene Betrachtung religiöser Landschaften": Vielleicht gelinge es dann, ostdeutsche Religionskulturen zu beschreiben, „ohne einen Maßstab anzulegen, der sie notwendigerweise als ebenso defizitär erscheinen lässt wie die Produktivitätsraten oder Beschäftigungsquoten im Ost-West-Vergleich" (175). Der mit Cyranka gekoppelte Beitrag *Roderich Barths* verspricht „Überlegungen zur Kulturhermeneutik der Moderne" und möchte die Sinnhaftigkeit einer „klaren Grenzziehung zwischen Religion und Nichtreligion problematisieren" (148).

Im besten Sinn ist die Darstellung zu Religion, Religionslosigkeit und Atheismus in der deutschen Gesellschaft handfester, die der einschlägig ausgewiesene Leipziger Religionssoziologe *Gert Pickel* zu dem Band beisteuert. Er zeigt, dass die oft geschmähte These von der fortschreitenden Säkularisierung die religiöse Entwicklung in Deutschland am besten trifft und erklärt auch, warum dem so ist. Seine resümierenden Thesen: Das Selbstverständnis von Säkularität habe sich in Deutschland weiter ausgebreitet. Und: Individuelle Formen und der individuelle Umgang mit dem Religiösen hätten in der Moderne zugenommen, „aber sie besitzen nicht die Bedeutung und Dauerhaftigkeit traditioneller Religiosität" (221). Vermutlich würden irgendwann weniger religiöse, viele religiös unmusikalische Bürger, mehr Andersgläubige und nur wenige Religionsfeinde in Deutschland wie auch in fast allen Ländern Europas nebeneinander leben. Auf diesem Hintergrund muss man sich mit den Vorschlägen für eine künftige deutsche Religionspolitik auseinandersetzen, wie sie *Michael Bauer* vom „Humanistischen Verband Deutschland" aus der Sicht dieses Verbands in seinem Beitrag formuliert.

Der „praktische" Bereich der Medizinethik, genauer gesagt die Sterbehilfe, wird in den Beiträgen von *Dieter Birnbacher* und *Eberhard Schockenhoff* thematisiert, die sich jeweils mit guten Argumenten klar positionieren: Ersterer plädiert für die grundsätzliche Erlaubnis einer „Selbsttötung mit fachkundiger Unterstützung" (259), letzterer lehnt eine solche Erlaubnis als „fatales Signal gegenüber den Sterbenden und der Gesellschaft" (284) ab. Der Band mündet in zwei kontroverse Beiträge zur unvermeidlichen, aber schwer in den Griff zu bekommenden Grundfrage „Was hat uns das Christentum gebracht?". Die Antwort zugunsten des Christentums (*Perry Schmidt-Leukel*) fällt eher vorsichtig aus, die Negativbilanz (*Gregor Paul*) holzschnittartiger und dezidierter.

Insgesamt ist es das Verdienst des Bandes, für beides Argumente zu liefern: Für ein Weltbild, das ohne die Größen Gott und Religion auskommt, wie für eines, das trotz aller Zweifel an der Dimension Transzendenz festhält und dem christlichen Gott treu bleibt. Der Disput zwischen beiden Positionen bleibt auf der Tagesordnung und muss es bleiben.

Elzach Ulrich Ruh

Kurzrezensionen

Inkelaar, Harm-Jan: **Conflict over Wisdom**. The Theme of 1 Corinthians 1–4 Rooted in Scripture. – Leuven: Peeters 2011. (XVII) 351 S. (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 63), pb. € 47,00 ISBN: 978–90–429–2565–6

Gegen den Forschungskonsens, dass es in 1 Kor 1–4 um die Einheit der Gemeinde geht, argumentiert der niederländische Neutestamentler Harm-Jan Inkelaar, dass es nicht um Parteiungen, Leiterfiguren oder Traditionen geht, sondern um einen Konflikt zwischen zwei Arten von Weisheit: der Weisheit der Weisen und dem Wort vom Kreuz. Paulus präsentiert hier das Evangelium in weisheitlichen Kategorien. Einheit gibt es nur in Christus und nur durch das Kreuz als zentrale Offenbarung der Weisheit Gottes. Die Wurzeln des paulinischen Weisheitsverständnisses, das der Weisheit der Welt diametral gegenübersteht, liegen im AT, aber gerade nicht in der Weisheitstradition, sondern besonders bei den Propheten Jesaja und Jeremia. Dies zeigen die Zitate sowie die großflächigen atl. Kontexte (oft über mehrere Kap.), denen sie entnommen sind. Die überragende Weisheit Gottes zeigt sich im skandalösen Kreuzestod des jüdischen Messias. Der intertextuelle Zugang versteht Zitate als Eingang in größere Abschnitte der Schrift, die gesamthaft

im Hintergrund der Argumentation stehen. Nach einem Forschungsüberblick und einer exzellenten Einführung in die Intertextualität als Phänomen und exegetische Fragestellung geht es nach detaillierter Exegese von 1 Kor 1–4 und Weisheit im historischen Kontext (Nähe einiger korinthischer Christen zum hellenistischen Judentum, Weisheit in frühjüdischen Schriften) um die Funktion der Schrift in der paulinischen Argumentation. Alle Zitate stammen aus Abschnitten, die die Spannung zwischen Gottes Gedanken und Handeln sowie menschlicher religiöser oder politischer Praxis bezeugen („the language of dispute forms the background of the quotations" [312]) bzw. um Gott als den seinen Geschöpfen gegenüber überlegenen Schöpfer. Dabei zeigt sich, dass der ursprüngliche Zusammenhang der Zitate fast immer im neuen Kontext von Bedeutung ist. Die atl. Zitate hängen oft eng mit anderen Texten der Vorlage zusammen. Die überzeugende Arbeit ist ein Meisterstück an methodischer Reflexion (Intertextualität und rhetorische Argumentationsanalyse) und inhaltlicher Durchführung.

Chr. St.

Segbers, Franz: **Wie Armut in Deutschland Menschenrechte verletzt**. – Oberursel: Publik-Forum 2016. 94 S., pb. € 11,90 ISBN: 978-3-88095-296-6

Franz Segbers steigt, politisch klar positioniert, in die Diskussion über den Armutsbegriff und über die Entwicklung der Armut in Deutschland ein. Die Armutsentwicklung – eindeutig eine Zunahme der Armut in mehreren Bereichen – sei politisch gesteuert und in gewisser Hinsicht auch politisch gewollt. Das Bändchen bietet einen kompakten Überblick über viele Aspekte der sozialwissenschaftlichen Debatte um den Armutsbegriff und über die sozialpolitische Diskussion um die Weiterentwicklung bzw. „Transformation" des Sozialstaats. Beispielsweise werden unterschiedliche Armutsverständnisse (relativ, absolut, an Lebenslagen orientiert, Mangel an Verwirklichungschancen etc.) auf ihre Plausibilität und auf ihren politischen Gehalt hin geprüft. V. a. die Konfrontation mit der Menschenrechtskategorie macht das Buch sozialethisch interessant, öffnet aber natürlich auch Spielräume für Kontroversen. Wer eine nüchterne wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Armutsproblem in Deutschland sucht, wird das Buch einseitig und wenig zielführend finden; wer einen politisch engagierten Debattenbeitrag sucht, der auf dem Boden profunder Kenntnisse steht, wird das Buch mit Gewinn lesen und beispielsweise in der Erwachsenenbildung, bei Fortbildungen etc. einsetzen können.

Chr. Sp.

Williams, Travis B.: **Persecution in 1 Peter**. Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering. – Leiden: Brill 2012. (XXVII) 481 S. (Supplements to Novum Testamentum, 145), geb. € 191,00 ISBN: 978-90-04-24189-3

Diese umfangreiche Monografie (Diss., Univ. of Exeter, 2010) rekonstruiert umfassend die Empfänger des 1 Petr und ihre hinter diesem Brief liegende Situation als Minderheit im antiken Kleinasien. Zentral ist dabei die Frage nach Wesen und Umfang des erlittenen Leidens. Nach Travis B. Williams handelt es sich um soziale Konflikte, die sich durch die Konversion ergaben und deren Dynamik durch sozialpsychologische Einsichten auszuloten sind. Nach einem Forschungsüberblick erstellt der Vf. zunächst ein soziales Profil der Empfänger (geografische Verortung in urbanen Zentren, die Auswirkungen römischer Herrschaft in Kleinasien, ethnische Zusammensetzung, mehrheitlich prekärer sozioökonomischer Status und damit Verwundbarkeit). Der Abschnitt „Kontextualisierung des Konflikts" skizziert Konfliktbewältigung im römischen Kleinasien (Gewaltanwendung, wirtschaftliche Marginalisierung, weniger organisierte Strafverfolgung, sondern Initiative durch Dritte, d. h. Anzeige bei örtlichen Gerichten und Provinzialgerichten) und den rechtlichen Status der Christen („an effectively criminalized legal standing", 331). Auf diesem Hintergrund beleuchtet W. die Konflikte, die im Brief genannt werden. Zu den Ursachen der Verfolgung gehören sozialer Rückzug und gute Werke, d. h. spezifisch christliches Verhalten jenseits und gegen gesellschaftliche Erwartungen und rechtliche Ursachen. Zu den Formen gehören verbale Angriffe, körperliche Gewalt, Anzeigen und Gerichtsverfahren, ferner Spannungen in Mischehen, wirtschaftliche Unterdrückung, soziale Ausgrenzung und „spirituelle" Angriffe, etwa durch Magie oder Verfluchung. W.' Arbeit zeigt die ganze Komplexität der Frage nach Empfängern und Anlass des 1 Petr und die Notwendigkeit der genauen Verortung im antiken Kleinasien, ferner die Chancen, die in der Verbindung von historischer Forschung und sozialwissenschaftlichen Einsichten liegen. Eine wichtige Studie für den 1 Petr, für Geschichte und Status der ersten Christen in der römischen Welt und für das Verstehen und Bewältigen von Christenverfolgung im 1. Jh. und in der Gegenwart.

Chr. St.

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

Zeitschriften

Antonianum. XCI, Fasc. 4, 2016 ISSN: 0003–6064: 751–761: Buffon, OFM, G.: Sulle tracce di una fondazione francescana dell'ecologia; 763–788: Dalarun, J.: Le Cantique de frère soleil. La louange creatrice; 789–817: Paolazzi, OFM, C.: Risonanze bibliche nel *Cantico di frate Sole*; 819–857: Di Maio, A.: Tracce e spunti bonaventuriani nella *Laudato si'*; 859–886: Parisoli, L.: La *Laudato si'* e il discorso della *Summa fratris Alexandri*: 'ecologia integrale' e dominio; 887–901: Korsch, D.: *Laudato si'*. Eine protestantische Lektüre; 903–913: Nobile, OFM, M.: Il dominio dell'uomo sulla natura. Un'indagine biblica sulle implicanze problematiche di Genesi 1,28; 915–939: Zamagni, S.: Civilizzare l'economia: per una ecologia integrale; 941–960: Papisca, A.: Diritti umani e fratellanza per l'ecologia politica; 961–984: Migliore, S.: Francesco patrono dell'ecologia: riflessioni intorno alla „forza di contemporaneità" del messaggio francescano; 985–997: Patat, A.: Intorno al concetto di „forma-divita" in Giorgio Agamben; 999–1019: Capitanucci, P.: Francescani e alchimia nel XIII secolo. La madre terra si prende cura dell'uomo malato; 1021–1046: D'Ambrosio, P. / Colagè, I.: La cura e la scienza: prospettive biologiche, anthropologiche e culturali; 1047–1061: Colagè, I. / Buccino, G.: Il linguaggio e l'esperienza: dalle neuroscienze all'ambiente naturale e culturale; 1063–1076: Gaspari, A: Francesco d'Assisi, "un astro intramontabile che sorge da Occidente e giunge fino ad Oriente"; 1077–1089: Dimitriadis, N.: Integral Ecology: Mission of God, Mission with the „Other", and Mission Towards Nature in a Multi-Religous World; 1091–1096: Turkson, Card., P.: La ricezione dell'Enciclia *Laudato si'* da parte delle differenti Conferenze episcopali.

Antonianum. XCII, Fasc. 1, 2017 ISSN: 0003–6064: 7–47: Volgger, OFM, D.: Die zweite Schöpfungserzählung Gen 2,4b–3,24 und der göttliche Fluch; 49–83: Migliorini, D.: Fondamenti di un teismo trinitario; 85–106: Ramis-Barceló, R.: Nuevas referencias Iulianas desconocidas en obras del siglo XVI; 107–132: Spinazzè, E.: Le parti della notte. La conoscenza degli astri e il *computus* nel Medioevo; 133–144: Forthomme, B.: L'élection est-elle un point de rupture dans le dialogue judéo-chrétien?; 145–151: Wach, OFM, M.: Il pensiero del beato Gabriele Maria Allegra sulla vocazione, sull'apostolato e sulla missione francescana; 153–166: Melone, SFA, M.: Discorso del Rettore magnifico all'inaugurazione dell'Anno Accademico 2016–2017; 167–169: Vaiani, OFM, C.: Parole del Segretario generale per la Formazione e gli studi all'inaugurazione dell'Anno Accademico 2016–2017.

Christianesimo nella storia. Vol. 37, No. 3, 2016 ISSN: 0393–3598: 453–466: Bellitto, C. M.: The Early Church in the Late Middle Ages. Nicolas de Clamanges and the ecclesia primitiva; 467–494: Badea, A.: Chi deve confutare Sarpi? Scrivere storia nella Roma del Seicento; 495–540: De Giorgi, F.: Il travagliato percorso di un cattolico di sinistra. Ettore Passerin d'Entrèves nell'immediato secondo dopoguerra; 541–611: Marotta, S.: *Ökumene von unten*. Augustin Bea di fronte alle attività del movimento tedesco Una Sancta; 613–648: Melloni, A.: Il caso e la cosa. Lutero nella storiografia italiana del Novecento; 649–655: Ruggiero, M. T.: Studi filosofici e filologici di Fulgenzio; 657–673: Ruggieri, G.: Teologia e storia in Bernard Lonegran. A proposito di un libro recente; 675–715: Faggioli, M.: Vatican II: Bibliographical Survey 2013–2016.

Christianesimo nella storia. Vol. 38, No. 1, 2017 ISSN: 0393–3598: 7–9: Francesco, vescovo di Roma: Leggere don Milani; 11–26: Fernández, S.: Las notas marginales de *Venetus Marcianus graecus 47* y la historia de la recepción del *De principiis* de Orígenes; 27–50: Berti, V.: Mar Aba the Great on Exodus: Fragments from the *Commentary* of Isho'dad of Merv and the *Christian Topography* of Cosmas Indicopleustes; 51–84: Destivelle, H.: La signification ecclésiologique de la levée des anathèmes de 1054. Pour une théologie du dialogue de la charité; 85–111: Tilatti, A.: Agiografia e biografia. Qualche nota sulla giovinezza di Tommaso d'Aquino e sulla sua reclusione; 113–181: Gardi, A.: I governatori pontifici di Comacchio (1598–1796) e le loro carriere. Ancora sul potere politico dei papi; 183–220: Ruozzi, F.: Don Lorenzo Milani e la *Lettera a don Piero*. Genesi e redazioni; 221–246: Guasco, A.: L'Istituto ecumenico di Tantur (1963–1978). Appunti e problemi per una storia; 247–269: Maraviglia, M.: Giuseppe Dossetti e David Maria Turoldo. Frammenti di un dialogo a distanza.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 92, Fasc. 4, 2016 ISSN: 0013–9513: 549–579: De Jonge, H. J.: The Origins of the Sunday Eucharist; 581–616:

Dochhorn, J.: Der Menschensohn ist Israel: Eine Untersuchung zu Joh 1,51 und zur Oratio Ioseph; 617–639: Sakowski, D.J.: Reception Revisited: The Ecclesiological Reception of Word and Eucharist; 641–654: Fabry, H.-J.: The Book of the Twelve: Minor Prophets – Major Theologies. Bericht über das Colloquium Biblicum Lovaniense LXV, 27.–29. Juli, 2016; 655–670: Yoder, K.L.: Mimesis: Foot Washing from Luke to John; 671–684: Edwards, M.J.: Some Theories on the Dating of Arnobius.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 93, Fasc. 1, 2017 ISSN: 0013–9513: 1–27: DeHart, P.J.: The Eclipse of the Divine Mind: Aquinas, Creation, and Eternal Ideas as Anti-Platonic Epistemology; 29–50: Rojas, J.: Double Effect and John of St. Thomas: A Review of Jozef Ghoos' Historical Analysis; 51–74: Carlson, S.: The Polysemy of Πάλιν with Particular Attention to Mark 15,13 (and John 18,40); 75–94: Zamfir, K.: The Departing Paul: Some Reflections on the Meaning of *Spendomai* and Its Early Christian Reception; 95–105: Koch, S.: Die Horizonte der Gemeindekonflikte in den Sendschreiben der Johannesoffenbarung; 107–132: Verheyden, J.: Eustathius of Antioch on „The Witch of Endor" (1Sam 28): A Critique of Origen and Exegetical Method.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 93, Fasc. 2, 2017 ISSN: 0013–9513: 199–237: Dahlke, B.: Psalm 22 in der Passion Jesu: Zur neueren Auslegungsgeschichte; 239–267: Stenschke, Ch.: Das paulinische Evangelium und die Christen jüdischer Herkunft im Römerbrief; 269–287: Ziegert, C.: Die unverheiratete Frau in Jes 7,14 – eine Anfrage an die hebräische Lexikographie; 289–311: Nzosa Muyumbu, P. / Wénin, A.: Structure rhétorique de la prière d'Esther dans la LXX d'Esther (Suppl. C, 14b–30); 313–337: Downing, F.G.: Plausibility, Probability, and Synoptic Hypotheses; 339–342: Kozlowski, J.M.: „The Fruit of Your Womb" (Luke 1,42) as „The Lord God, Creator of Heaven and Earth" (Judith 13,18): An Intertextual Analysis; 343–360: Zawadzki, K.F.: Hat Cyrill von Alexandrien sich selbst „plagiiert"? Ein neues, rätselhaftes syrisches Fragment aus dem *Codex British Library Add. 14529.*

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 63. Jahrgang, Heft 1, 2016 ISSN: 0016–0725: 5–23: Giangiobbe, J.: Qu'est-ce que l'acédie?; 24–56: Irizar, L.B. / Rodríguez, C.: Sobre el *actus essendi* y la *virtus essendi* en Tomás de Aquino: Una lectura desde la forma como principio del *esse*; 57–88: Knebel, S.K.: Das Cogito und die Krise des Schulbegriffs der Reflexion; 89–132: Krause, C.: Wille und Überzeugung bei Simone Weil und Carlo Michelstaedter. Zwei divergierende Antworten auf die Tragik endlicher Freiheit; 133–156: Liebsch, B.: Die menschliche Stimme und die Tradition des Expressivismus. Überlegungen zum Sinn und Ursprung menschlicher Sprache; 157–173: Negel, J.: Gottes Stimme sehen. Synästhesie der Christuserfahrung als Herausforderung für das interkonfessionelle Gespräch; 175–195: Fiamma, A.: „Iudicium staterae verius experimur". Augustinus von Hippo als Quelle der *De staticis experimentis* bei Nikolaus von Kues; 196–215: Ciancioso, S.: New perspectives on Ulrich of Strasbourg *De summo bono* VI: an analysis of the legal sources; 216–234: Menin, M.: Entre anthropodicée et eschatology: la double théodicée de Bernardin de Saint-Pierre; 235–253: Treitler, W.: „Urvolk" oder „die Gemeinde der ersten Monotheisten". Der Begriff des Volkes bei Fichte, Krochmal und Schelling; 254–269: Betschart, Ch.: Der Teresianische Einfluss auf Edith Steins Anthropologie. Aufgezeigt an den Begriffspaaren „zentral-peripher" und „tief-oberflächlich"; 270–280: Tommasi, F.V.: Die Frage der „Verdeutschung" in den latein-deutschen Übersetzungen des Thomas von Aquin um die Zeit Edith Steins.

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 63. Jahrgang, Heft 2, 2016 ISSN: 0016–0725: 320–346: Ventimiglia, G.: Ist Gott das Sein selbst? Von Platon zu Anthony Kenny (über Thomas von Aquin und Gottlob Frege); 347–380: Caiazzo, I.: *Rex illiteratus est quasi asinus coronatus*: I laici e la filosofia nel secolo XII; 381–401: Langer, O.: Vom Polis-Bürgertum über die Bürgschaft Gottes zum Weltbürgertum?; 402–421: Malloy, Ch.: Rahner's Supernatural Existential: What is It?; 422–439: Wolf, J.-C.: Falsches Mitleid und Gottes „Grausamkeit"; 441–457: Grgić, F.: Aristotle's Theological Luck; 458–482: Paladini, Ch.: *Esse alterius, ad alterum et alteri*: la dottrina della relazione di Meister Eckhart; 483–498: Kim, Y.: Thomas Aquinas on the Divine First Motion of the Human Will; 499–519: Franco, G.: Die spanische Kolonialethik und die „Begründung" der Menschenrechte. Der Beitrag von Joseph Höffner; 520–533: Wolbert, W.: Gesetz der Gradualität und Gradualität des Gesetzes; 534–552: Kirchschläger, P.G.: Globale Gerechtigkeit aus einer finanzethischen Perspektive.

Harvard Theological Review. Vol. 110, 1, 2017 ISSN 0017–8160: 1–23: Congdon, D.W.: Demystifying the Program of Demythologizing: Rudolf Bultmann's Theological Hermeneutics; 24–45: Giambrone, A.: Aquila's Greek Targum: Reconsidering the Rabbinical Setting of an Ancient Translation; 46–74: Smith, G.: Anti-Origenist Redaction in the Fragments of the *Gospel of Truth* (NHC XII,2): Theological Controversy and the Transmission of Early Christian Literature; 75–99: Saresella, D.: Giorgio La Piana and the Religious Crisis in Italy at the Beginning of the Twentieth Century; 100–124: Benarroch, J.M.: „Son of an Israelite Woman and an Egyptian Man" – Jesus as the Blasphemer (Lev 24:10–23): An Anti-Gospel Polemic in the Zohar; 125–148: Litwa, M.D.: You Are Gods: Deification in the Naassene Writer and Clement of Alexandria.

Harvard Theological Review. Vol. 110, 2, 2017 ISSN: 0017–8160: 169–194: Rosen-Zvi, I.: Pauline Traditions and the Rabbis: Three Case Studies; 195–216: Kuhner, M.: The „Aspects of Christ" (*Epinoiai Christou*) in Origen's *Commentary on the Epistle to the Romans*; 217–240: Boustan, R. / Sanzo, J.E.: Christian Magicians, Jewish Magical Idioms, and the Shared Magical Culture Of Late Antiquity; 241–264: Smith, W.E.: Unintended Bigamies: Holy Widowhood, Marriage, and *Sponsa Christi* in Erasmus's *De Vidua Christiana*; 265–279: Amitay, O.: Dionysos in Jerusalem and the Historicity of 2 Macc 6:7; 280–300: Edwards, A.: Kierkegaard as Socratic Street Preacher? Reimagining the Dialectic of Direct and Indirect Communication for Christian Proclamation.

Recherches de Science Religieuse. Tome 105, No. 1, 2017 ISSN: 2104–3884: 15–38: Pawlikowski, OSM, J.T.: La christologie comme clé d'une théologie „post-substitutive" du judaïsme après *Nostra aetate*; 39–56: Fédou, M.: La christologie patristique dans le contexte des débats avec les juifs; 57–73: Forestier, L. / de Marliave, M.-C.: L'un et l'autre Peuple de Dieu. Christ, Peuple et Écriture, après la théologie de la substitution; 75–90: Souletie, J.-L. / Andrevon, Th.: Un cahier des charges pour la christologie après *Nostra aetate*; 91–98: de Gramont, J.: La philosophie en quête de sagesse. Sur deux ouvrages de Jean Greisch; 99–110: Fleinert-Jensen, F.: Philippe Charru et Christoph Theobald, Johann Sébastian Bach, interprète des évangiles de la Passion. Approche stylistique des Passions selon saint Jean et selon saint Matthieu.

Recherches de Science Religieuse. Tome 105, No. 2, 2017 ISSN: 2104–3884: 189–205: Ramond, S.: Nomination de Dieu, invocation de Dieu; 207–222: Geldhof, J.: Le rapport à Dieu dans la liturgie; 223–237: Laux, H.: L'adresse à Dieu dans la mystique chrétienne; 239–260: Askani, H.-Ch.: Pouvons-nous nous addresser à Dieu?; 261–274: Riaudel, O.: „Le numéro que vous avez demandé n'est pas attribué"; 275–286: Margel, S.: Le deuil mystique; 287–305: Fouilloux, É.: La collection „Théologie" (1944–1972).

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 100, No. 3, 2016 ISSN: 0035–2209: 353–383: de Franceschi, S.H.: L'exténuation de la querelle de la grâce au miroir de la *Somme de Théologie*. Le *Cursus theologiae* (1746–1751) du P. Billuart et l'opposition entre thomistes et molinistes; 385–412: Jossua, J.-P.: À la naissance du journal. Recherche personnelle, intellectuelle, spirituelle; 413–458: Guibal, Fr.: Le fil de l'expérience. La trajectoire philosophique de Bergson; 459–515: Cassin, M.: Bulletin de patrologie; 517–531: Rousse-Lacordaire, J.: Bulletin d'histoire des ésotérismes.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 100, No. 4, 2016 ISSN: 0035–2209: 537–579: Costa, I.: Du symbolisme des liquides. Étude et édition d'un sermon anonyme sur le ravissement de saint Paul; 581–607: Untea, I.: Matérialisme, eschatologie, nécessité. Le projet théologico-politique des millénaristes anglais et le modèle scientifique hobbesien; 609–646: Perrin, Ch.: D'une voie sans issue par une voix sans éclat. Levinas autrement; 647–660: Perrot, A.: Michel Henry, lecteur des Pères de l'Église; 661–678: Riparelli, E.: L'incarnation dilatée. Claude Geffré et le christianisme mondialisé; 679–724: Berceville, G. / Borgo, M. / Imbach, R. / Millais, M. / de Nadaï, J.-Ch. / Oliva, A. / Tavares, A.L.: Bulletin d'histoire des doctrines médiévales.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 101, No. 1, 2017 ISSN: 0035–2209: 3–8: Demers, B.: *In memoriam.* Claude Geffré; 11–14: Casteigt, J.: Présentation; 15–30: Cattin, E.: Le témoin pour le témoin; 31–48: Amphoux, Ch.-B.: L'identité et la function de Jean le témoin (Jn 1,6); 49–67: Lavaud, L.: *Testimonium testimonii.* Témoignage humain et témoignage de l'Esprit selon Marius Victorinus; 69–92: Casteigt, J.: La function des mediations matérielles dans l'acte baptismal. Entre discours exégétique (*Super Iohannem*, Jn 1, 25–28) et discours théologique chez Albert le Grand; 93–105: Marmasse, G.: Le témoignage de l'esprit chez Hegel; 109–123: Saffrey, H.D.: Fondation du couvent des frères prêcheurs à Paris. L'hospice devient le couvent Saint-Jacques; 125–133: Verardi, D.: Les enseignements sur l'astrologie d'Augustin d'Hippone et Thomas d'Aquin dans la bulle *Coeli et terrae* de Sixte V; 137–163: Jossua, J.-P.: Bulletin de théologie littéraire; 165–183: Borgo, M.: Lire la *Somme de théologie* à partir des sources.

Revue théologique de Louvain. 47e Année, Fasc. 4, 2016 ISSN: 0080–2654: 475–494: Meynet, R.: „Aujourd'hui si vous écoutiez sa parole!". Analyse rhétorique du psaume 95; 495–518: Wénin, A.: La décapitation du baptiste: une histoire, deux récits; 519–539: Famerée, J.: Je crois à la sainte Église. Confession de foi et sainteté ambivalente; 540–554: Streitberger, A.: La mort apprivoisée. Photographie, mort et culte religieux dans l'installation Monuments, Leçons de ténèbres de Christian Boltanski.

Revue théologique de Louvain. 48e Année, Fasc. 1, 2017 ISSN: 0080–2654: 1–15: Leiner, M.: Le jubilé de la Réforme, un défi à la théologie et à l'historiographie; 16–39: Lichtert, C.: Intertextualité du récit de Jonas. 1. Lorsque Jonas traverse les récits mythiques de la Genèse; 40–63: Focant, C.: De condition divine, esclave et Seigneur. La christologie paradoxale de Philippiens; 64–84: Jacquemin, D.: Directives anticipées et récit de vie: de la normativité sociale à la spiritualité.

Revue théologique de Louvain. 48e Année, Fasc. 2, 2017 ISSN: 0080–2654: 151–171: Rose, M. / Gaziaux, É: Sola gratia; 172–194: Wacker, M.-T. (trad. Wénin, A.): Dieu-Père, Dieu Mère et au-delá. Constructions et déconstructions exégétiques d'Osée 11; 195–216: Katrenicova, A.: Responsio de damnatione Salomonis de Philippe de Harveng. Une étude médiévale sur la damnation du roi Salomon; 217–242: Sesboüé, B.: Christologie fondamentale.

Theological Studies. Vol. 78, No. 1, 2017 ISSN: 0040–5639: 7–24: Goizueta, R. / Matovina, T.: Divine Pedagogy: *Dei Verbum* and the Theology of Virgilio Elizondo; 25–48: Marmion, D.: Karl Rahner, Vatican II, and the Shape of the Church; 49–71: Locklin, R.: One Text, Two Declarations: Theological Trajectories from *Nostra Aetate*; 72–95: Cross, R.: Duns Scotus on Disability: Theology, Divine Willing, and Pure Nature; 96–120: Hanlon Rubio, J.: Cooperation with Evil Reconsidered: The Moral Duty of Resistance; 121–146: Holtzen, T.L.: Newman's Interpretation of Luther: A Reappraisal; 147–170: Himes, K.R.: The State of Our Union; 171–192: DeCosse, D.E.: Conscience,

Catholicism, and Politics; 193–212: Keenan, SJ, J. F.: Receiving *Amoris Laetitia*; 213–225: Campos, CSsR, C.: *Laudato Si'*: An Indian Perspective.

Theological Studies. Vol. 78, No. 2, 2017 ISSN: 0040–5639: 299–325: Rush, O.: Inverting the Pyramid: The *Sensus Fidelium* in a Synodal Church; 326–347: Lawler, M. G. / Salzman, T. A.: Catholic Doctrine on Divorce and Remarriage: A Practical Theological Examination; 348–368: Jacobs-Vandegeer, Ch.: The Finality of Christ and the Religious Alternative; 369–388: Brown, J. R.: Strange Companions? Hans Urs von Balthasar as Resource for Comparative Theology; 389–411: Astell, A.: Violence, Mysticism, and René Girard; 412–434: DeHart, P.: The Creature Makes Itself: Aquinas, the De-idealization of the Eternal Ideas and the Fate of the Individual; 435–446: O'Meara, OP, Th. F.: Community as Primal Reality; 447–461: Feder, J.: Directed toward Relationship: William Stoeger's Immanent Directionality and Edward Schillebeeckx's Mystical Eschatology; 462–482: Pope, S. J.: Does Evolution Have a Purpose? The Theological Significance of William Stoeger's Account of „Nested Directionality".

Theologie der Gegenwart. 59. Jahrgang, Heft 4, 2016 ISSN: 0342–1457: 242–251: Fischer, M.: Alfred Bengsch im Spiegel der Aktenüberlieferung des Ministeriums für Staatssicherheit; 252–267: Seiler, J.: Otto Groß (1917–1974) und seine Zusammenarbeit mit der Stasi. Anmerkungen zur Einordnung der IM-Akte „Otto"; 268–279: Döllscher, S.: Besuche von Johannes Rau in der DDR. Hinweise aus den Unterlagen des Ministeriums für Staatssicherheit; 280–298: Oancea, C.: „Der Jordan wandte sich ab …". Ein alttestamentliches Motiv und seine Rezeption in der Großen Wasserweihe des orthodoxen Gottesdienstes; 299–312: Schlögel, H.: „Humanae Vitae" – nach den Bischofssynoden zur Familie und „Amoris Laetitia". Abschluss eines langjährigen Ringens?.

Theologie der Gegenwart. 60. Jahrgang, Heft 1, 2017 ISSN: 0342–1457: 2–14: Grossi, V.: Das „compelle intrare" von Lk 14,23 bei der Donatistenproblematik; 15–29: Moll, H.: Katholische deutsche Blutzeugen im Nationalsozialismus; 30–46: Righi, D.: Märtyrer im Islam; 47–71: Fuchs, O.: „Wenn Fremde bei dir in eurem Land leben …" (Lev 19,33–34). Zukünftige Herausforderungen durch die aktuelle Migrationsbewegung; 72–74: Bergmann, C.: Beschreibung und Erklärung ritueller Dynamik. Tagung des Erfurter Research Centre „Dynamik ritueller Praktiken im Judentum".

Theologie der Gegenwart. 60. Jahrgang, Heft 2, 2017 ISSN: 0342–1457: 82–95: Pilvousek, J.: Vermittler und Reformer. Zur Rolle Julius Pflugs im konfessionellen Findungsprozess; 96–109: Kranemann, B.: Georg Witzel – ein Liturgiker des 16. Jahrhunderts; 110–129: Bärsch, J.: Michael Helding und sein Beitrag zur Erneuerung der Liturgie. Anliegen gottesdienstlicher Reform vor dem Konzil von Trient; 130–140: Wanke, J.: Die Revision der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift; 141–154: Knop, J.: Gott – oder nicht. Theologie und Kirche angesichts des Nichtglaubens ihrer Zeit: ein Paradigmenwechsel.

Zeitschrift für katholische Theologie. 139. Band, Heft 1, 2017 ISSN: 0044–2895: 1–23: Tapp, Ch.: Christliche Philosophie – ein hölzernes Eisen?; 24–40: Breul, M: Religion in postnaturalistischen Zeiten. Zum Verhältnis von Offenbarung, Naturalismus und rationaler Theologie; 41–60: Ehlen, SJ, P.: Was hält eine Gesellschaft im Innersten zusammen? Zur Sozialphilosophie Simon L. Franks; 61–76: Gäde, G.: Trinität und Theologie der Religionen; 77–89: Schelhas, J.: Jesu Christi Zweifel(n) an Gott; 90–96: Borengässer, N. M.: Ein Lied und sein Vor-Bild.

Zeitschrift für katholische Theologie. 139. Band, Heft 2, 2017 ISSN: 0044–2895: 119–135: Göcke, B. P.: Ein Leben nach dem Tode? Zwei Möglichkeiten, ihre Probleme und die Notwendigkeit eines theologischen Deutungshorizontes; 136–151: Seewald, M.: Homo absconditus? Zu Problematik und Potenzial des Wesensbegriffs in der theologischen Anthropologie; 152–177: Kirchschläger, P. G.: Gewissen aus moraltheologischer Sicht; 178–190: Schmidt, SJ, M.: Martin Luthers nominalistische Wurzeln; 191–218: Niederbacher, SJ, B. / Thorer, SJ, J.: Kann Ignatianische Kontemplation Erkenntnisse liefern?.

Exegese / Bibelwissenschaft

Braulik, Georg: Studien zu Buch und Sprache des Deuteronomiums. – Stuttgart 2016. 311 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 63), kt € 52,00 ISBN: 978–3–460–06631–1.

García Bachmann, Mercedes L.: Women at Work in the Deuteronomistic History. – Atlanta: Society of Biblical Literature 2013. (XIV) 413 S. (International Voices in Biblical Studies, 4), kt € 58,99 ISBN: 978–1–58983–755–3.

Heilmann, Jan: Wein und Blut. Das Ende der Eucharistie im Johannesevangelium und dessen Konsequenzen. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. (XII) 398 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 11), pb. € 54,99 ISBN: 978–3–17–025181–6.

Knauf, Ernst Axel: Richter. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2016. 174 S. (Zürcher Bibelkommentare AT, 7), brosch. € 43,00 ISBN: 978–3–290–14756–3.

Aspekte der Bibel. Themen – Figuren – Motive, hg. v. Hans-Joachim Simm. – Freiburg: Herder 2017. 479 S., geb. € 24,99 ISBN: 978–3–451–37504–0.

Vetus Latina. Evangelium Secundum Marcum, 17, Fascicule 7. Mc 9,47–11,4, hg. v. Stiftung Vetus Latina. – Freiburg: Herder 2017. 79 S. (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 17), kt € 64,00 ISBN: 978–3–451–00592–3.

Toepel, Alexander: Das Protevangelium des Jakobus. Ein Beitrag zur Diskussion um Herkunft, Auslegung und theologische Einordnung. – Münster: Aschendorff 2013. 321 S. (Frankfurter Theologische Studien, 71), geb. € 44,00 ISBN: 978–3–402–16059–6.

Watts, James W.: Leviticus 1–10. – Leuven: Peeters 2013. (XXX) 567 S. (Historical Commentary on the Old Testament), pb. € 74,00 ISBN: 978–90–429–2984–5.

Kirchen- und Theologiegeschichte

The Reception and Application of the Encyclical Pascendi. The Reports of the Diocesan Bishops and the Superiors of the Religious Orders until 1914, hg. v. Claus Arnold / Giovanni Vian. – Venedig: Edizioni Ca'Foscari 2017. 324 S. (Studi di storia, 3), kt € o. A. ISBN: 978–88–6969–131–7.

Hugonis de Sancto Victore operum Editio auspiciis Gilduini abbatis procurata et IV voluminibus digessa. Novissime vero a Rainero Berndt restitute, hg. v. Rainer Berndt / José Luis Narvaja. – Münster: Aschendorff 2016. 826 S. (Textus historici, 3), geb. € 139,00 ISBN: 978–3–402–10432–3.

Weltereignis Reformation. Evento Riforma. Anstöße und Auswirkungen. Impulsi e sviluppi, hg. v. Jörg Ernesti / Martin M. Lintner / Markus Moling. – Innsbruck: Tyrolia 2017. 250 S. (Brixner Theologisches Jahrbuch / Annuario Teologico Bressanone, 7), geb. € 24,95 ISBN: 978–3–7022–3603–8.

Florie, Rainer: Paul Laymann. Ein Jesuit im Spannungsfeld von Wissenschaft und Politik. – Münster: Aschendorff 2017. (X) 379 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 165), kt € 57,00 ISBN: 978–3–402–11591–6.

Genequand, Philippe: Une politique pontificale en temps de crise. Clément VII D'Avignon et les premières années du grand schisme d'Occident (1378–1394). – Basel: Schwabe 2013. 480 S. (Biblioteca Helvetica Romana, XXXV), geb. € 65,50 ISBN: 978–3–7965–2724–1.

Halík, Tomáš: All meine Wege sind DIR vertraut. Von der Untergrundkirche ins Labyrinth der Freiheit. – Freiburg: Herder 2014. 432 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–451–33288–3.

Hölscher, Lucian: Protestantische Frömmigkeit in Deutschland – zwischen Reformation und säkularer Gesellschaft. – Freiburg: Herder 2017. 128 S. (Blumenberg Vorlesungen, 1), geb. € 16,99 ISBN: 978–3–451–37906–2.

Lutherische Kirche in der Welt, hg. v. Rudolf Keller. – Erlangen: Martin-Luther-Verlag 2017. 210 S. (Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, 64), kt € 10,00 ISBN: 978–3–87513–192–5.

Knechten, Heinrich Michael: Starzen und Hirten. – Kamen: Spenner 2017. 227 S. (Studien zur russischen Spiritualität, XVII), brosch. € 19,80 ISBN: 978–3–89991–184–8.

Luther, Martin: Die Lieder, hg. v. Jürgen Heidrich / Johannes Schilling. – Stuttgart/Stuttgart: Reclam/Carus 2017. 203 S., Ln. € 35,00 ISBN: 978–3–15–011096–6/978–3–89948–287–4.

McGinn, Bernard: Die Mystik im Abendland. – Freiburg: Herder 2016. 853 S. (Vielfalt. Die Mystik in den Niederlanden, Italien und England [1350–1550], 5), geb. € 90,00 ISBN: 978–3–451–32985–2.

Kinder im Zweiten Weltkrieg. Spuren ins Heute, hg. v. Karin Orth / Verena Wetzstein. – Freiburg: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg 2016. 164 S. (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), brosch. € 6,99 ISBN: 978–3–928698–39–9.

Overhage, Ursula: Konflikt und Konsens. Die Gründungen der Dominikanerklöster in der Teutonia. – Münster: Aschendorff 2013. 304 S. (Westfalen in der Vormoderne, 18), kt. € 42,00 ISBN: 978–3–402–15058–0.

Widerstand – Martyrium – Erinnerung. Franziskanische Reaktionen auf den Nationalsozialismus, hg. v. Michaela Sohn-Kronthaler / Paul Zahner / Eduard Prenga. – Innsbruck: Tyrolia 2017. 263 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 32), kt € 27,00 ISBN: 978–3–7022–3581–9.

Das Beginenwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hg. v. Jörg Voigt / Bernward Schmitt / Marco A. Sorace. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 366 S. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 20), geb. € 69,00 ISBN: 978–3–17–030946–3.

Weiß, Otto: Aufklärung – Modernismus – Postmoderne. Das Ringen der katholischen Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung. – Regensburg: Pustet 2017. 182 S., kt € 24,95 ISBN: 978–3–7917–2876–6.

Exportgut Reformation. Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa, hg. v. Ulrich A. Wien / Mihai-D. Grigore. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017. 486 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 113), geb. € 90,00 ISBN: 978–3–525–10154–4.

Wolf, Hubert: Konklave. Die Geheimnisse der Papstwahl. – München: Beck 2017. 220 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–406–70717–9.

Systematische Theologie

Metropolit Hilarion (Alfeyev): Katechismus. Kleine Wegbegleitung im orthodoxen Glauben. – Münster: Aschendorff 2017. (II) 179 S. (Epiphania, 9), geb. € 16,80 ISBN: 978–3–402–12034–7.

Beyond Dogmatism and Innocence. Hermeneutics, Critique, and Catholic Theology, hg. v. Anthony J. Godzieba / Bradford E. Hinze. – Collegeville: Liturgical Press 2017. (XIX) 280 S., kt $ 39,95 ISBN: 978–0–8146–8415–3.

Helmick, Raymond G.: The Crisis of Confidence in the Catholic Church. – London/New York: Bloomsbury Publishing 2014. 293 S. (Ecclesiological Investigations, 17), pb. $ 39,99 ISBN: 978–0–567–46425–5.

Handbuch der Bildtheologie. Band II: Funktionen des Bildes im Christentum, hg. v. Reinhard Hoeps. – Paderborn: Schöningh 2015. 400 S., geb. € 56,00 ISBN: 978–3–506–77699–0.

Handbuch der Bildtheologie. Band III: Zwischen Zeichen und Präsenz, hg. v. Reinhard Hoeps. – Paderborn: Schöningh 2014. 647 S., € 90,00 ISBN: 978–3–506–76853–7.

Rituelle Beschneidung von Jungen. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. v. Martin Langanke / Andreas Ruwe / Henning Theißen. – Leipzig: Evangelische Ver-

lagsanstalt 2014. 280 S. (Greifswalder Theologische Forschungen, 23), geb. € 32,00 ISBN: 978–3–374–03783–4.

Stickelbroeck, Michael: Das Heil des Menschen als Gnade. – Regensburg: Pustet 2014. 230 S. (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten, 6), pb. € 22,00 ISBN: 978–3–7917–2586–4.

Moraltheologie

Biemans, Ward: The Heart and the Abyss. Preventing Abortion. – Ballarat: Connor Court Publishing 2016. 391 S., pb. € 26,00 ISBN: 978–1–925138–96–2.

Körtner, Ulrich H.J.: Für die Vernunft. Wider Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017. 172 S., kt € 15,00 ISBN: 978–3–374–04998–1.

Frieden, Frieden, aber es gibt keinen Frieden, hg. v. Leopold Neuhold. – Innsbruck: Tyrolia 2014. 191 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 24), pb. € 19,00 ISBN: 978–3–7022–3198–9.

Ökumene / Interreligiöser Dialog

Gottes Kirche re-imaginieren. Reflexionen über die Kirche und ihre Sendung im 21. Jahrhundert, hg. v. Walter Dürr / Ralph Kunz. – Münster: Aschendorff 2016. 210 S. (Glaube und Gesellschaft, 3/Studia Oecumenica Friburgensia, 76), geb. € 29,00 ISBN: 978–3–402–12016–3.

Kritik, Widerspruch, Blasphemie. Anfragen an Christentum und Islam, hg. v. Christian Ströbele / Mohammad Gharaibeh / Tobias Specker / Muna Tatari. – Regensburg: Pustet 2017. 290 S. (Theologisches Forum Christentum–Islam), kt € 26,95 ISBN: 978–3–7917–2887–2.

Wolff, Uwe: Walter Nigg. Das Jahrhundert der Heiligen. Eine Biographie. – Münster: Aschendorff 2017. 204 S. (Epiphania, 8), geb. € 29,80 ISBN: 978–3–402–12032–3.

Pastoraltheologie

Papst Franziskus. Herausforderung für Theologie und Kirche, hg. v. Jörg Ernesti / Markus Moling / Martin M. Lintner. – Innsbruck: Tyrolia 2016. 225 S. (Brixner Theologisches Jahrbuch 6, 2015), geb. € 24,95 ISBN: 978–88–6563–151–5.

Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz, hg. v. Tobias Kläden / Michael Schüßler. – Freiburg: Herder 2017. 335 S. (Quaestiones Disputatae, 286), kt € 35,00 ISBN: 978–3–451–02286–9.

Oster, Stefan / Seewald, Peter: Gott ohne Volk? Die Kirche und die Krise des Glaubens. – München: Droemer 2016. 237 S., pb. € 14,99 ISBN: 978–3–426–30103–6.

Religionspädagogik

Selfie – I like it. Anthropologische und ethische Implikationen digitaler Selbstinszenierung, hg. v. Tanja Gojny / Kathrin S. Kürzinger / Susanne Schwarz. – Stuttgart: Kohlhammer 2016. 223 S. (Religionspädagogik innovativ, 18), kt € 32,00 ISBN: 978–3–17–031496–2.

Den Kinderschuhen entwachsen. Erwachsenenkatechese als aktuelle Herausforderung, hg. v. Thomas Herkert / Angela Kaupp. – Freiburg: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg 2016. 136 S. (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), brosch. € 9,80 ISBN: 978–3–928698–40–5.

Religionsunterricht in der religiös pluralen Gesellschaft, hg. v. Burkhard Kämper / Klaus Pfeffer. – Münster: Aschendorff 2016. (X) 222 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 49), brosch. € 32,80 ISBN: 978–3–402–10567–2.

Sozialethik

Dem Wandel eine menschliche Gestalt geben. Sozialethische Perspektiven für die Gesellschaft von morgen. Festschrift zur Neueröffnung und zum 70-jährigen Bestehen des Katholisch-Sozialen Instituts, hg. v. Ralph Bergold / Jochen Sautermeister / André Schröder. – Freiburg: Herder 2017. 397 S., geb. € 38,00 ISBN: 978–3–451–37829–4.

Filipović, Alexander: Erfahrung – Vernunft – Praxis. Christliche Sozialethik im Gespräch mit dem philosophischen Pragmatismus. – Paderborn: Schöningh 2013. 246 S. (Gesellschaft – Ethik – Religion, 2), kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–77296–1.

Keppeler, Cornelius: Perspektivische Personalführung. Die katholische Soziallehre als Grundlage für eine zeitgemäße Führungskultur. – Marburg: Tectum 2014. 375 S., pb. € 34,95 ISBN: 978–3–8288–3320–3.

Interdisziplinarität der Christlichen Sozialethik. Festschrift zum 50-jährigen Jubiläum der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach, hg. v. Peter Schallenberg / Arnd Küppers. – Paderborn: Schöningh 2013. 481 S. (Christliche Sozialethik im Diskurs, 4), kt € 59,00 ISBN: 978–3–506–77782–9.

Wilhelms, Günter / Wulsdorf, Helge: Verantwortung und Gemeinwohl. Wirtschaftsethik – eine neue Perspektive. – Regensburg: Pustet 2017. 101 S., brosch. € 16,95 ISBN: 978–3–7917–2885–8.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Veronika Albrecht-Birkner, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen
Prof. em. Dr. Edmund Arens, Bergstr. 13, 6004 Luzern, Schweiz
Prof. em. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, 93080 Pentling
Prof. Dr. John Betz, 130 Malloy Hall, Notre Dame, IN 46556, USA
Prof. Dr. Lukas Bormann, Lahntor 3, 35032 Marburg
Prof. Dr. Richard Cross, 100 Malloy Hall, Notre Dame, IN 46556, USA
Prof. Dr. Erwin Dirscherl, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg
Prof. Dr. Jan Dochhorn, Abbey House, Palace Green, DH1 3RS Durham, Vereinigtes Königreich
PD Dr. Holger Dörnemann, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dr. Benedikt Eckhardt, Postfach 330 440, 28334 Bremen
Prof. Dr. Wilfried Eisele, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Prof. Dr. Dr. Jörg Ernesti, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst, Domplatz 23, 48143 Münster
Prof. Dr. Stephan Grotz, Bethlehemstr. 20, 4020 Linz, Österreich
Prof. Dr. Bernd-Michael Haese, Leibnizstr. 4, 24118 Kiel
Marc Heidkamp, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
PD Dr. Rudolf B. Hein, Düesbergweg 133, 48153 Münster
Ludger Hiepel, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Simone Horstmann, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Dr. Birgit Hoyer, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Peter G. Kirchschläger, Frohburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
Prof. Dr. Martin Kirschner, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Dr. Stefan Klug, Kaiser-Heinrich-Str. 27, 33104 Paderborn
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Dr. Dr. András Máté-Tóth, Egyetem u. 2, 6722 Szeged, Ungarn
Dr. Thorsten Paprotny, Ernst-Eiselen-Str. 8, 30165 Hannover
Prof. h.c. Dr. Ulrich Ruh, Nikolausstr. 11, 79215 Elzach
Dr. Susanne Schwarz, Dutzendteichstr. 24, 90478 Nürnberg
PD Dr. Levent Tezcan, Universitätsstr. 90a, 44789 Bochum
Prof. Dr. Ulrich Volp, Johannes Gutenberg-Universität, Evangelisch-Theologische Fakultät, Seminar für Kirchengeschichte und Territorialkirchengeschichte, 55099 Mainz
Prof. em. Dr. Dr. h.c. Gunther Wenz, Kaulbachstr. 31a, 80539 München
Dr. Maria Wernsmann, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Markus Witte, Unter den Linden 6, 10099 Berlin
Prof. Dr. Markus Zimmermann, Av. de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz

Impressum

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

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

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

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

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