

Inhalt

Aufsatz		
Thomas Erne: Gottes räumliche Gegenwart	1103	Schäufele, W.-F.: Christliche Mystik (A. Müller) 1162
Altes Testament		Schleiermacher, F. D. E.: Kritische Gesamtausgabe. Abt. II: Vorlesungen. Bd. 4 (I. U. Dalferth) 1165
Ederer, M., u. B. Schmitz: Exodus (W. Oswald)	1117	Systematische Theologie: Dogmatik
Ego, B.: Ester (V. Bachmann)	1120	Axt-Piscalar, Ch., u. C. Cordemann [Hrsg.]: Taufe und Kirchenzugehörig- keit (J. Hermelink) 1166
Häusl, M. [Hrsg.]: Denkt nicht mehr an das Frühere! (T. Uhlig)	1122	Becker, P.: Jenseits von Fundamentalismus und Beliebigkeit (L. Ohly) 1168
Hildebrandt, S.: Interpreting Quoted Speech in Prophetic Literature (G. Fischer)	1124	Bihl, B.: Die Kirche als Abbild der Dreifaltigkeit (M. Haudel) 1170
Lass, M.: ... zum Kampf mit Kraft umgürtet (B. Weber)	1126	Greive, W.: Die Glaubwürdigkeit des Christentums (P. S. Peterson) 1172
Neues Testament		Gutschmidt, R., u. Th. Rentsch [Hrsg.]: Gott ohne Theismus? (M. Hailer) 1174
Eskola, T.: A Narrative Theology of the New Testament (E.-M. Becker)	1128	Praktische Theologie
Kramp, I. M.: Die Gärten und der Gärtner im Johannesevangelium (J. B. Wallace)	1131	Brauer-Noss, S.: Unter Druck: Kirchenreform aus der Leitungsperspektive (Ch. Grethlein) 1176
Lanzinger, D.: Ein »unerträgliches philologisches Possenspiel«? (B. Schliesser)	1133	Geyer, Ch.: Arbeitsbeziehungen in der Diakonie (Th. Zippert) 1179
Matthes, C.: Die Taufe auf den Tod Christi (K.-H. Ostmeier)	1135	Höyer, H.: Wirksam Entscheiden (T. Zippert) 1179
Schnelle, U.: Die ersten 100 Jahre des Christentums. 2., durchges. Aufl. (D. Sänger)	1137	Hofmann, B., u. M. Büscher [Hrsg.]: Diakonische Unternehmen multirational führen (T. Zippert) 1179
Söding, Th.: Das Christentum als Bildungsreligion (B. Porzelt)	1141	Körtner, U. H. J.: Diakonie und Öffentliche Theologie (T. Zippert) 1179
Kirchengeschichte: Alte Kirche, Christliche Archäologie		Merle, K., Eisel, B., u. B. Weyel [Hrsg.]: Schaustellerseelsorge (U. Wagner-Rau) 1177
Boone, M. J.: The Conversion and Therapy of Desire (J. Lössl)	1142	Moos, Th. [Hrsg.]: Diakonische Kultur (Th. Zippert) 1179
Gemeinhardt, P. [Hrsg.]: Was ist Kirche in der Spätantike? (A. L. Klafs)	1144	Peng-Keller, S. [Hrsg.]: Bilder als Vertrauensbrücken (U. Wagner-Rau) 1183
Gilliam III, P. R.: Ignatius of Antioch and the Arian Controversy (M. Vinzent)	1145	Plüss, D., Kusmierz, K., Zeindler, M., u. R. Kunz [Hrsg.]: Gottesdienst in der reformierten Kirche (J. Arnold) 1185
Vinzent, M.: Tertullian's Preface to Marcion's Gospel (D. T. Roth)	1148	Ökumenik, Konfessionskunde
Kirchengeschichte: Mittelalter		Böttigheimer, Ch., u. R. Dausner [Hrsg.]: Vaticanum 21 (J. Bickelhaupt) 1187
Horst, U.: Thomas von Aquin (V. Leppin)	1150	Hoff, G. M.: Gegen den Uhrzeigersinn (Ch. Böttigheimer) 1189
Kny, Ch.: Kreative, asymptotische Assimilation (K.-H. Kandler)	1153	Münch, C.: In Christo närrisches Russland (S. Reichelt) 1191
Roesner, M.: Logik des Ursprungs (M. Vinzent)	1155	Schubert, J.: Willem Adolph Vissert 't Hooft (1900–1985) 1192
Yamaki, K.: Anregung und Übung (K.-H. Kandler)	1156	Söding, Th. [Hrsg.]: Der Spürsinn des Gottesvolkes (F. van Oorschot) 1194
Dogmen- und Theologiegeschichte		Wald, B. [Hrsg.]: Krise und Erneuerung der Kirche (P. S. Peterson) 1196
Bienert, M.: Protestantische Selbstverortung (C. Polke)	1158	Literatur- und Forschungsberichte
Gregersen, N. H., Uggla, B. K., and T. Wyller [Eds.]: Reformation Theology for a Post-Secular Age: Logstrup, Prenter, Wingren, and the Future of Scandinavian Creation Theology (D. Lange)	1161	Konrad Klek: Luthers Lieder im Fokus (Alpermann, I., u. M. Evang [Hrsg.]: Mit Lust und Liebe singen; Geck, M.: Luthers Lieder – Leuchttürme der Reformation; »Lass uns leuchten des Lebens Wort«; Luther, M.: Die Lieder) 1198

Exklusiv auf der ThLZ-Homepage (www.thlz.de)

Buch des Monats

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx (Ralph Kunz)

Von theologischen Fakultäten und kirchlichen Hochschulen

Personalien, Promotionen, Habilitationen

Thomas Erne

Gottes räumliche Gegenwart

Theologische Raumkonzepte

I Zum *spatial turn* in den Sozial- und Kulturwissenschaften

1967 hält Michel Foucault in Paris vor Architekten einen Vortrag »Des Espaces Autres«, in dem er Überlegungen zum Raum anstellt und seinen Begriff der Heterotopie entfaltet.¹ Foucault hat diesen Vortrag zwar 1984 kurz vor seinem Tod für die Veröffentlichung freigegeben, aber ihn nicht weiter ausgearbeitet. Trotzdem ist »ausgerechnet dieser kleine und lange Zeit unbekannte Text zu einer seiner meistzitierten [...] Arbeiten geworden.«² Wie erklärt sich diese erstaunliche Karriere? Foucault verbindet in seinem Vortrag zwei Motivstränge. Zum einen greift er eine Unterscheidung von Leibniz auf, dass die Ordnung des Raumes das Beieinander und die Ordnung der Zeit das Nacheinander ist. Foucault nimmt diese Unterscheidung einer räumlichen Koexistenz und einer zeitlichen Sukzession auf und deutet mit ihrer Hilfe großräumig die soziale Praxis der modernen Gesellschaft. Die neue Epoche ist die des sozialen Raumes. Zeit dagegen ist die Obsession eines vergangenen Geschichtsdenkens.³ Man kann in Jürgen Osterhammels epochalem Werk »Die Verwandlung der Welt« eine Reaktion auf die Kritik am raumvergessenen Historismus entdecken. Osterhammel entwirft eine Weltgeschichte des 19. Jh.s, die nicht nur eine »chronologische Sequenz, erlebtes und erzähltes Nacheinander und Kausalzusammenhang« bietet, sondern die den Ort des Geschehens in der Zeit kennt, eine Selbstverständlichkeit, die »die Geschichtsschreibung [...] wenig beachtet«⁴. Osterhammel fragt deshalb nicht nur nach der Chronologie des 19. Jh.s, sondern er fragt auch, wo dieses 19. Jh. liegt.

Als neues Bild schlägt Foucault die räumliche Metapher des Netzwerks vor.⁵ Im Netzwerk werden soziale Handlungsformen simultan konfiguriert, so dass sie sich überschneiden, überlagern, durchkreuzen oder verknoten: »Wir sind in der Epoche des Simultanen [...] wo sich die Welt weniger als ein großes, sich durch die Zeit entwickelndes Leben erfährt, sondern eher als ein Netz, das seine Punkte verknüpft und sein Gewirr durchkreuzt.«⁶ Foucault interessiert an diesem räumlichen Netzwerk, das den Gedanken

der Welt als unendliches Sinnfeld nahelegt,⁷ nicht die Konsequenzen für den Begriff der Welt, sondern der Bedarf an Exklusion, der in der Epoche des Simultanen entsteht, durchaus »im Gegensatz zur klassischen Frage der Soziologie, was eine Gesellschaft zusammenhält.«⁸ An welchen Knotenpunkten des Netzwerks werden, wie bei einem Gegenlager, die Linien des Netzwerks »gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können«?⁹ Foucault nennt solche realen Orte, die das Ganze gleichzeitig repräsentieren und bestreiten, Heterotopien, im Unterschied zur Utopie, die nicht geortet werden kann. Es sind die Gegenwelten in Gefängnissen, Bordellen oder Psychiatrien. Das ist der provokante zweite Teil von Foucaults Raumthese.

Foucaults Interesse an räumlicher Exklusion stößt vor allem in der Theologie auf Interesse. Denn der Begriff der Heterotopie erlaubt es, die religiöse Dimension in der Gesellschaft, und zwar in ihrem (relativen) Anderssein räumlich zu konkretisieren.¹⁰ Das erste Motiv dagegen, der epochale Wechsel in der Leitmetaphorik und die Umstellung des Raumbegriffs von der Vorstellung eines absoluten Raumes oder einer apriorischen Strukturbedingung des Bewusstseins auf einen Raum, der in sozialen Prozessen entsteht, macht den kleinen Text zu einem der Gründungsdokumente des *spatial turn*.¹¹ Foucault hat »letztlich den akademischen Spatial Turn in den deutsch- und französischsprachigen Kulturwissenschaften überhaupt in Gang«¹² gesetzt. Folgt man Edward W. Soja, hatte Foucault ein ambivalentes Verhältnis zu dieser Hinwendung zum Raum. Er war zu sehr Historiker, »at once maintaining his spatializing project but preserving his historical stance,«¹³ als dass er eine völlige Umstellung von Geschichte auf Raum vollzogen hätte. Doch auch Edward Soja hält den sozial-kritischen Raumbegriff des marxistischen Soziologen Henri Lefebvre nicht konsequent durch. Liest man seine Analyse der urbanen Region von Los Angeles, so legt diese Lektüre den Eindruck nahe, es handle sich bei der gesellschaftlichen »production de l'espace«¹⁴, so Lefebvres Buchtitel von 1974, am Ende doch um den »physischen Raum.«¹⁵

1) Den Vortrag über »Andere Räume« hielt Foucault am 14.03.1967 vor der Conférence au Cercle d'études architecturales, abgedruckt in *Architecture, Mouvement, Continuité* 5 (1984), 46–49, wiederabgedruckt in: K. Barck u. a. (Hrsg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig 1992, 34–46.

2) Michel C. Frank/Kirsten Mahlke, Nachwort zu M. Bachtin, *Chronotopos*, Frankfurt a. M. 2014, 201–242, 228.

3) A. Giddens (Konsequenzen der Moderne, Frankfurt a. M. 1995, 28–33) geht bei den grundlegenden Veränderungen der Raum-Zeit-Verhältnisse in der Moderne nach wie vor von einem kausalen Vorrang der Zeit aus.

4) J. Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009, 129.

5) Der Siegeszug des Internet verleiht Foucaults Vorschlag von 1967 einen geradezu prophetischen Charakter, vgl. Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, Oxford (UK), 2010.

6) Foucault, *Andere Räume*, 34.

7) Vgl. M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013, 97.

8) M. Schroer, *Räume, Orte, Grenzen*, Frankfurt a. M. 2006, 150, Anm. 63.

9) Foucault, *Andere Räume*, 39.

10) Vgl. A. Mertin, »... räumlich glaubet der Mensch«, in: Th. Klie (Hrsg.), *Der Religion Raum geben*, Münster 2003, 51–76; T. Beyrich, *Theosphären. Raum als Thema der Theologie*, Leipzig 2011, 208–211.

11) Der Begriff taucht früh, wenn auch nicht programmatisch auf bei E. Soja, *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, London/New York 1989, 39; zur detaillierten Begriffsgeschichte vgl. M. Wüthrich, *Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken*, Göttingen 2015, 27–36.

12) St. Günzel, *Raum. Eine kulturwissenschaftliche Einführung*, Bielefeld 2017, 98.

13) Edward W. Soja, *Postmodern Geographies*, 21.

14) Vgl. H. Lefebvre, *La Production de l'espace*, Paris 1974.

15) St. Günzel, *Einleitung*, in: Ders. (Hrsg.), *Raumwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2009, 7–13, 11.

Der *spatial turn* bezeichnet keine begrifflich scharf konturierte Programmatik,¹⁶ sondern eine breit angelegte Forschungsrichtung, der es um die Erfassung von gesellschaftlichen und kulturellen Prozessen geht, in denen Räume entstehen. Dabei bleibt der Begriff des Raumes mehrdeutig und »strotzt vor einer opaken Polysemie.«¹⁷ Ob es sich daher beim *spatial turn* um mehr handelt als eine Akzentverschiebung, muss sich in einer begriffskritischen Prüfung der »affirmativen Rhetorik einer Wende zu Raumfragen«¹⁸ erst noch zeigen. Messlatte dieser Prüfung sind die Grundlagentexte zum Raum aus Philosophie und Kulturtheorie. Die klassischen Texte lassen sich, so der Vorschlag von Jörg Lauster, in drei Hauptströme gliedern: Erkenntnistheorie, etwa Kants kategoriale Bestimmung des Raumes als Strukturbedingung konkreter Raumerfahrung, Naturwissenschaft, vor allem die Dynamisierung des Raumes relativ zum Beobachter in Einsteins Relativitätstheorie,¹⁹ und Phänomenologie, Heideggers Einsicht in den Ereignischarakter des Raumes, der in der Räumlichkeit des Daseins gründet.²⁰

Vor diesem Hintergrund deutet sich im *spatial turn* zwar keine begriffliche Eindeutigkeit an, aber ein einheitliches Motiv, das den *spatial turn* von den drei Hauptströmen des bisherigen Raumdenkens unterscheidet und wie ein roter Faden die unübersichtliche Menge an Forschungsfragen durchschießt. Dieser Motivstrang ist die Auffassung, dass der Raum in einer sozialen und kulturellen Praxis hervorgebracht wird und aufgrund dieser aktiven sozialen Produktion, dem *spacing*, die Fragen des Raumes immer mit Machtfragen verbunden sind.²¹ So entwickelt der Literaturwissenschaftler Homi K. Bhabha das postkoloniale Konzept eines »Third Space«, eines intermediären Zwischenraums.²² Es handelt sich um einen kommunikativen Zwischenraum, der in der gesellschaftlichen Interaktion zwischen den fest umrissenen Grenzen von Status und Macht entsteht, wenn die binäre Logik von oben und unten, innen und außen, arm und reich an bestimmten Orten außer Kraft gesetzt ist.²³ Im Third Space können sich die Formen der gesellschaftlichen Macht, die dort nicht aufgehoben, nur suspendiert sind, überlagern und neu konfigurieren. Man könnte von einem Möglichkeitsraum reden, einem Ort der kulturellen Vielfalt. Bhabhas räumliche Konkretion für die Hybridität von kulturellen Formen, die in diesem Zwischenraum der Interaktion entstehen, ist das Treppenhaus. Das Treppenhaus ist ein Raum zwischen oben und unten, innen und außen und eröffnet die »Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne übernommene oder verordnete Hierarchie gibt.«²⁴

Zur Umstellung des Raumbegriffs im *spatial turn* auf die soziale und kulturelle Praxis gehört als fester Topos die Abgrenzung von

der »Schachtel als Denkhindernis«²⁵, von Newtons kontextlosem Raumbegriff, der den absoluten Raum als Container denkt. Die Konsequenzen der Umstellung auf eine raumproduktive soziale Praxis für den Begriff der Welt werden jedoch nicht eigens thematisiert, sondern lassen sich eher indirekt an dieser Gegenposition ablesen. Die Welt als Letzthorizont, als abgeschlossenes Universum, in dem sich alles, was ist, verorten lässt, außer Gott,²⁶ wird als Folge des *spatial turn* gewissermaßen *en passant* destruiert.²⁷ Natürlich ist auch den hartgesottenen Vertretern des *spatial turn* klar, dass die sozio-produktive Raumpraxis keine physiklose Welt erzeugt und »man sich an räumlich ausgedehnten, substanziell vorhandenen Objekten, etwa an Tischen, stoßen kann«, aber um dieses substantielle Restrisiko, um »eine Faktizität des Dinglichen [...] geht es nicht in der Beschreibung des Raumes.«²⁸ Vielmehr geht es darum, die Fragerichtung zu verschieben und nicht mehr zu fragen »Was ist Raum«, sondern »Wie entsteht Raum« in sozio-kulturellen Praktiken. Diese raumgebende Praxis impliziert eine »spatial ability«,²⁹ eine konstruktive Kapazität, die am Zustandekommen von Raumerfahrungen schöpferisch beteiligt ist und nicht nur Sinnesdaten mit Hilfe einer apriorischen Struktur räumlich konfiguriert. Es ist sicher kein Zufall, dass im Zentrum des *spatial turn* diese *spatial ability* zum Thema wird. Sie stellt den idealen Fluchtpunkt dar, in dem sich Kants kategorialer Raum, das relative Raum-Zeit-Materie-Feld Einsteins und der existentielle Daseinsraum Heideggers mit der sozio-produktiven Raumpraxis des *spatial turn* berühren.

Im *spatial turn* wird der Raum zum Schauplatz einer sozialen und kulturellen Praxis, in der dieser Schauplatz zugleich entsteht. Die raumproduzierende soziale Praxis löst so den absoluten Raum als Bezugspunkt der Orientierung auf. Das hat auch Folgen für die Frage »Wo ist Gott?« Denn mit dem absoluten Raum geht auch die transmundane Lokalisierung Gottes als Schöpfer des Himmels und der Erde verloren,³⁰ die Newton mit ihm verbindet: Gott ist vom Raum absolut unterschieden, aber durch das Medium des absoluten Raums in allen Dingen gegenwärtig.³¹ Die Entwertung des absoluten Raumes entwertet aber nicht das Bedürfnis nach verlässlicher Orientierung, auch im Blick auf Gott. Die räumliche Orientierung, die sich von einem absoluten Fixpunkt verabschiedet, etwa dem Orient, kann gerade so, indem sie ihre Anhaltspunkte »selbst schafft und zugleich als unabhängig unterstellt«³², ihren Zweck erfüllen. Allerdings wächst auch das Bewusstsein, dass ein bleibender Halt wie Gott oder der Raum sich der beweglichen sozialen Interaktion verdankt und »nun selbst flexibel, kontingent und fragil«³³ wird.

16) Vgl. D. Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, Hamburg 2006, 291.

17) J. Lauster, *Raum erfahren. Religionsphilosophische Anmerkungen zum Raumbegriff*, in: Th. Erne/P. Schüz (Hrsg.), *Die Religion des Raumes*, Göttingen 2010, 23–33, 23.

18) Dünne/Günzel, Vorwort, in: Dies. (Hrsg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2006, 9–15, 12.

19) K. Mainzer, *Art. Raum IV.*, *HWPh*, Bd. 8, Basel 1992, 105 ff.; Schroer, *Räume*, 43 f.

20) Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, 110–113.

21) Vgl. Schroer, *Räume*, 114 f.

22) H. K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000.

23) Die religiöse Bedeutung des intermediären Raumes zwischen den Sphären der Religion und der Kunst analysiert Claus-Dieter Osthövener, *Religionsaffinität. Erkundungen im Grenzbereich von Theologie und Kulturwissenschaften*, *ZThK*, 112. Jg. 2015/3, 358–377, 370.

24) Bhabha, *Verortung*, 5. Zu Bhabhas Third Space in theologischer Perspektive vgl. Th. Erne, *Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen*, Leipzig 2017, 18 ff., und J. Seip, *Was überschreitet die Kirchenprofanierung? Hybridität als Einübung ins Andersdenken*, in: Gerhards/Wild (Hrsg.), *Wandel und Wertschätzung*, Regensburg 2017, 241–262.

25) Die kulturellen Folgen der »Containerisierung« skizziert St. Günzel, *Raum. Eine kulturwissenschaftliche Einführung*, Bielefeld 2017, 60–69.

26) Vgl. I. U. Dalferth, *Gott*, Tübingen 1992, 47: »Während für uns Menschen Raum und Zeit das allgemeinste Identifikationssystem darstellen, in dem wir uns zu orten vermögen, lässt sich Gott im Horizont dieses Systems gerade nicht lokalisieren. Gott ist kein raumzeitlicher Gegenstand.«

27) Die explizite Destruktion der Schachtelwelt leistet Markus Gabriel (*Warum es die Welt nicht gibt*, 46).

28) Günzel, *Einleitung*, 11.

29) Vgl. Lauster, *Raum erfahren*, 28.

30) Und ein für die Frömmigkeit wesentliches Außerhalb, das Augustinus in die Frage kleidet, wie der transmundane Schöpfer der Welt in mir sein kann: »Quo deus veniat in me, deus, qui fecit caelum et terram?« Augustinus, *Confessiones*, eingel., übers. u. erl. v. Joseph Bernhart, München 1980, 12 f.

31) Zu Newtons Raumtheologie vgl. U. Beuttler, *Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes*, Göttingen 2010, 218–228.

32) Vgl. W. Stegmaier, *Einleitung*, in: Ders. (Hrsg.), *Orientierung*, Frankfurt a. M. 2005, 7–50, 31.

33) Schroer, *Räume*, 13.

Die Faszination, die von der Passgenauigkeit eines sozio-produktiven Raumbegriffs für die virtuellen Räume der medialen Kommunikation³⁴ und für die globalen Handels- und Kulturräume des Internet ausgeht, scheint einer der wesentlichen Gründe zu sein für die breite Resonanz des Raumthemas in den Sozial- und Kulturwissenschaften. Zugleich löst der sozio-produktive Raum auch Irritationen aus im Blick auf das alltägliche Verhalten oder im Blick auf nationale Identitäten, die an die Vorstellung eines materiellen Territoriums gebunden sind. Die »bipolar opposition between the Net and the self«, die Manuel Castells als fundamentalen Widerspruch in der modernen Gesellschaft ausmacht, ist auch ein Konflikt zweier Raumkonzepte. Auf der einen Seite ist der kommunikativ erzeugte »space of flows«, das scheinbar irreal, weil virtuelle Internet, wo aber Informationen und Macht organisiert sind, und auf der anderen Seite der scheinbar reale »space of places«, die materiellen Bauwerke und Territorien mit ihren »historically rooted, particularistic identities.«³⁵ Die Entwertung des absoluten Raumes, des *space of places*, durch den *space of flows* hat offenbar auch ihre Grenzen. Darauf macht Markus Schroer aufmerksam. Es handelt sich beim absoluten Raum um eine »fruchtbare Illusion«, die das Bedürfnis nach fragloser Identität nicht minder stark befriedigt wie der handlungstheoretische Raum die schöpferische Freiheit anspricht, die auch noch am Zustandekommen von scheinbar unveränderlichen Tatsachen wie dem Raum beteiligt ist. Der absolute Raum verspricht im Alltag klare Orientierung, Sicherheit und Stabilität und beantwortet Fragen von innen und außen, zugehörig oder ausgeschlossen »scheinbar kontingenzfrei«³⁶. Die Wucht dieser Evidenz macht die Illusion des absoluten Raumes ihrerseits produktiv, so dass sie sich immer wieder erneuert, trotz aller sozialwissenschaftlichen Aufklärung über die Illusion von unbezweifelbaren Tatsachen, eines »myth of given« (W. Sellars).

II Theologische Raumtheorien

Geht man wie Karl Schlögel davon aus, »dass die Quellen des *spatial turn* reichlich sprudeln und der von ihnen gespeiste Strom [...] mächtiger ist als die Dämme und Barrieren der Disziplinen«³⁷, ist eine Neu-Konfiguration, zumindest eine Neuakzentuierung der Disziplinen und ihrer Forschung auch in der Theologie zu erwarten. Aber zu einer expliziten Integration des sozio-produktiven Raumkonzepts des *spatial turn* kommt es weniger in der Theologie als in der Religionswissenschaft. Dort hat der »Raum heiliger Quellen und Haine« ausgedient. Die bedeutsamen Eigenschaften des Raumes liegen weniger in essentiellen Merkmalen als vielmehr im Gewebe kultureller Konstruktionen.³⁸ In der Theologie dagegen bleibt der explizite Bezug auf den sozialkonstruktiven Raumbegriff überschaubar. Das Stichwort »*spatial turn*« dient in theologischen Sammelbänden in der Regel der groben Verortung in einem geisteswissenschaftlichen Trend.³⁹ Die überschaubare Rezeption des sozialkonstruktiven Raumbegriffs in der Theologie besagt jedoch

nur, dass sich die Auseinandersetzung in der Theologie mit dem Raum nicht auf die Rezeption eines handlungstheoretischen Raumbegriffs beschränkt. In einem weiten Sinne als gesteigerte Aufmerksamkeit gegenüber Fragen des Raumes kann man auch in der Theologie, die nie aufgehört hat über Raumfragen nachzudenken, von einem »*spatial re-turn*«⁴⁰ reden. Ein äußeres Datum liefern die beiden großen theologischen Standardlexika. Während sich als *terminus a quo* eines theologischen »*spatial re-turn*« die TRE anbietet, in der 1989 nur das Schlagwort »Kirchenbau«⁴¹ zu finden ist, kann als *terminus ad quem* die 4. Auflage der RGG dienen, in der 2004 das thematische Spektrum erweitert wird. Als neue Lemmata kommen hinzu »Raum in philosophischer, religionswissenschaftlicher und dogmatischer Hinsicht«⁴² und »Raum, liturgisch/praktisch-theologisch«⁴³.

Der Sache nach wird die Rückbesinnung der Theologie auf den Raum jedoch von der religiösen Praxis ausgelöst. Das zahlenmäßig bedeutendste Beispiel einer neuen Aufmerksamkeit auf eine räumlich inszenierte Präsenz Gottes sind die Kirchengebäude.⁴⁴ Die großen Zentrumskirchen erfreuen sich beeindruckender Zahlen. Die Besucher sind in der Mehrheit am Raum, seiner Geschichte und seiner Atmosphäre interessiert und nicht an der Liturgie, die in diesen Räumen gefeiert wird.⁴⁵ Aber auch die Liturgie betont den räumlichen Charakter ihrer Inszenierungen,⁴⁶ die performative Religionspädagogik analysiert Räume und Körperhaltungen, in denen religiöses Lernen Gestalt annimmt,⁴⁷ in der Diakoniewissenschaft wird die diakonische Funktion von Kirchenräumen untersucht⁴⁸ und die Seelsorge entdeckt die therapeutische Wirkung von Räumen.⁴⁹ Doch diese Aufmerksamkeit für den Raum, der sich am Ort der gelebten Religion einstellt, steht in merkwürdigem Kontrast zu den begrifflichen Mitteln, die Räumlichkeit Gottes theologisch zu denken. Schon Schleiermacher sieht in seinem Lehrstück zur Allgegenwart Gottes das Problem, dass die Frömmigkeit und die religiöse Dichtkunst eine positive Beziehung zur räumlichen Gegenwart Gottes unterhalten, während das wissenschaftliche Verfahren der Glaubenslehre dazu nötigt, Gottes Allgegenwart raumlos zu denken.⁵⁰ Ein aktuelles Beispiel für diese raumlose Allgegenwart Gottes bietet Holm Tetens: »Gott ist allerdings auch nicht außerhalb der Welt, schon gar nicht räumlich, denn sonst wäre er durch etwas begrenzt, was er selbst nicht ist. Somit bleibt nur die Lesart, dass alles ›in‹ Gott ist. Erneut kann das nicht räumlich gemeint sein.«⁵¹ Auch die zen-

40) Wüthrich, Raum Gottes, 97.

41) H. Brandenburg/W. Haas/H. Hammer-Schenk/H. Schwebel, Art. Kirchenbau, TRE, Bd. 18, 1989, 421–528.

42) A. Hüttemann/L. J. van den Brom, Art. Raum, RGG⁴, Bd. 7, 2004, Sp. 62–65.

43) E. W. Hofhansl, Art. Raum, liturgisch und praktisch-theologisch, RGG⁴, Bd. 7, 2004, Sp. 65–66.

44) Vgl. Th. Erne (Hrsg.), Kirchenbau. Grundwissen Christentum, Bd. 4, Göttingen 2012.

45) Vgl. H. Rebenstorff/A. Körs/Ch. Zarnow/Ch. Sigrüst (Hrsg.), Citykirchen und Tourismus. Soziologisch-theologische Studien zwischen Zürich und Berlin, Leipzig 2018.

46) Vgl. M. Meyer-Blanck, Gottesdienstlehre, Tübingen 2011, 363–368, und G. Fermor/G. K. Schäfer/H. Schroeter-Wittke/S. Wolf-Withöft (Hrsg.), Gottesdienst-Orte. Handbuch Liturgischer Topologie, Leipzig 2007.

47) Vgl. S. Leonhard/Th. Klie, Performative Religionspädagogik. Religion leiblich und räumlich in Szene gesetzt, in: Dies. (Hrsg.), Schauplatz Religion. Grundzüge einer Performativen Religionspädagogik, Leipzig 2003, 7–16.

48) Vgl. Ch. Sigrüst, Kirchen Diakonie Raum. Untersuchungen zu einer diakonischen Nutzung von Kirchenräumen, Zürich 2014.

49) Vgl. T. Roser, Spiritual Care. Der Beitrag von Seelsorge zum Gesundheitswesen, Stuttgart 2017, 500–509.

50) Vgl. F. D. Schleiermacher, Der christliche Glaube (1830/1831), hrsg. v. R. Schäfer, Berlin 2003, 317–324.

51) H. Tetens, Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart 2015, 35.

34) Vgl. L. Wiesing, Artificielle Präsenz, Frankfurt a. M. 2005, 120–124.

35) M. Castells, The Rise of the Network Society, Oxford (UK) 2010, 407–459.

36) Schroer, Räume, 39.

37) K. Schlögel, Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik, München 2017, 12.

38) A. Koch, Jüngste religionswissenschaftliche Debatten zu Raum, VuF, 62. Jg. (2017) 1, 6–18, 17.

39) Vgl. A. Kaupp und Andrea Spans, Einführung: Raumkonzepte, in: A. Kaupp (Hrsg.), Raumkonzepte in der Theologie. Interdisziplinäre und interkulturelle Zugänge, Ostfildern 2016, 13–17, 13; anders dagegen sieht es in dem Band aus, den Ch. Sigrüst (Kirchen Macht Raum. Beiträge zu einer kontroversen Debatte, Zürich 2010) herausgegeben hat.

trale Kategorie der Verkündigung Jesu im Neuen Testament, das kommende Gottesreich, scheint eine raumlose Allgegenwart Gottes zu implizieren. Denn die Gottesherrschaft ist in dieser Welt, aber nicht von dieser Welt. Sie existiert daher nur in einer Bewegung, in der sie »eine sachliche, zeitliche und schließlich auch räumliche Identifizierbarkeit produktiv«⁵² transzendiert. Das Reich Gottes ist daher »überhaupt nur so in einem ›Wo‹, dass es simultan darüber hinaus ist, d. h. eigentlich in einem bewegten Sinne ›überall‹.«⁵³

Die systematisch-theologischen Raumtheorien, die im Umkreis eines »spatial re-turn« der Theologie entstehen, greifen die gesteigerte Aufmerksamkeit der religiösen Praxis für die räumlich inszenierte Religion auf. Sie bestreiten die These von der Raumlosigkeit Gottes und geben, beispielsweise mit Hilfe eines intimitätslogischen Begriffs gemeinsam geteilter Innenwelten,⁵⁴ der Intuition der Frömmigkeit Recht, die an Gottes räumlich erfahrbare Nähe glaubt. Die Tatsache, dass der Raum seit der Aufklärung in der wissenschaftlichen Theologie keine Rolle spielt, wird entweder als eine Form der Vernachlässigung aufgefasst,⁵⁵ oder der Raumvergessenheit,⁵⁶ oder schärfer, als ein kategorialer Verlust.⁵⁷ Geht man von einem kategorialen Verlust aus, dann denkt Schleiermacher Gottes Gegenwart raumlos, weil ihm ein Raumbegriff nicht zur Verfügung steht, der seiner Umstellung des religiösen Bewusstseins auf das fromme Gefühl entspricht. Folglich ist die Kluft zwischen Frömmigkeit und Theologie im Blick auf die Räumlichkeit Gottes einem defizitären Raumbegriff geschuldet und liegt nicht in der Natur der Sache. Der defizitäre Raumbegriff, der ein der Frömmigkeit und dem Gottesgedanken angemessenes Denken der räumlichen Präsenz verhindert, ist, ebenso wie im *spatial turn*, der objektive Raum, wie er sich bei Descartes oder Newton entwickelt.⁵⁸ Die systematischen Raumtheologien, die sich im Umfeld des *spatial re-turn* der Theologie ausbilden, suchen die Kluft zwischen raumbezogener Frömmigkeit und dem raumlosen Gottesbegriff durch eine Neubestimmung des Raumbegriffs zu überbrücken.⁵⁹ Dabei lassen sich zwei Richtungen unterscheiden, die die Präferenzen reflektieren, die sich in der religiösen Praxis ausgebildet haben. Einerseits schließt sich die systematische Reflexion einem handlungstheoretischen Paradigma an und geht, wie im *spatial turn*, von einer raumgebenden religiösen Praxis aus, andererseits orientiert sie sich am phänomenologischen Raum, der sich im leiblichen Erleben auf tut »noch vor der Spaltung der Welt in ein cartesisches (raumloses) Subjekt und gegenständliche (raumhafte) Objekte.«⁶⁰

1. Der handlungstheoretische Raumbegriff in der Theologie

Eine intensive exegetische Rezeption des handlungstheoretischen Raumbegriffs stellt die Arbeit von Michaela Geiger dar. Sie entfaltet die Raumtheologie des Buches Deuteronomium im Anschluss an Martina Löws Raumsoziologie. Gottes räumliche Präsenz ist im Deuteronomium nicht an heilige Orte oder Gebäude gebunden,

sondern an heilige Handlungen, an Handlungen Gottes und Handlungen Israels.⁶¹ Es ist kein Zufall, dass der *spatial turn* intensiv in einer Arbeit zum Alten Testament rezipiert wird, denn der Glaube an Gott wird dort »als eine wesentlich theo-topologische Größe gedacht und narrativ expliziert.«⁶²

Im Neuen Testament dagegen ist »von einem *spatial turn* – von einer veritablen Forschungswende also – [...] wenig zu spüren.«⁶³ Das hat sachliche Gründe. Das Neue Testament hat kein ausgeführtes Interesse an Räumen. Die urchristliche Gemeinde setzte an die Stelle einer religiösen Topographie die religiöse Praxis. Der antike Tempel wird in die Sozialform einer religiösen »Konversionsgemeinschaft«⁶⁴ überführt (vgl. 1Kor 3,16), aber wie sich die religiöse Praxis dieser Gemeinschaft räumlich ausgestaltet, bleibt im Dunkeln. Interessiert ist das Neue Testament nur am Ritual, an der religiösen Handlung, die zentral ist für die Identität der religiösen Gemeinschaft. Das Abendmahl wird ausführlich behandelt, aber nicht die räumliche Anordnung von Sitzen, von Tisch und Bänken, die für die Feier in Anspruch genommen wurden. Das Neue Testament, das den Tempel von der Sozialform der Gemeinde her bestimmt, bildet im Grunde den sozio-produktiven Raumbegriff des *spatial turn avant la lettre* aus. Allerdings bleibt das identitätsstiftende Ritual ohne nachweisbare räumliche Konkretion. Die raumgebende religiöse Praxis der christlichen Konversionsgemeinschaft greift materiell ins Leere. Lukas Bormann interpretiert diese manifeste Leerstelle in der Terminologie von Martina Löw: Die urchristliche Gemeinde bindet »die Syntheseleistung, die den Einzelnen zu einem Ganzen verknüpft, und die Platzierungspraxis, die dem Einzelnen Identitäten zuweist, an personenbezogene Gruppenkonstellationen und nicht an physikalische Raumkonstellationen.«⁶⁵

Für eine handlungsorientierte Deutung religiöser Räume, die an die Raumtheologie im Alten Testament und den Vorrang der religiösen Praxis im Neuen Testament anknüpft, finden sich Hinweise bei Luther. Der Kirchenraum wird bei Luther »aus den Erfordernissen des gottesdienstlichen Geschehens«⁶⁶ aufgebaut und seine bauliche Gestalt ist die Folge, nicht die Bedingung der gottesdienstlichen Kommunikation (CA 7). Auf diese Affinität eines handlungstheoretischen Raumbegriffs nicht nur mit der Raumtheologie des Alten Testaments, sondern auch mit Luthers Verständnis von Kirchenräumen weist Michaela Geiger explizit hin.⁶⁷ Diese Linie lässt sich ausziehen bis zu der Formel »Liturgie ist Bauherr«⁶⁸ von Cornelius Gurlitt, die das formgebende Prinzip für den Kirchenbau der Moderne liefert, und bis zu Klaus Raschzoks Vorschlag, die Kirchen als materielle Speicher einer religiösen Praxis zu verstehen, die »körpersprachlich lesbare Spuren«⁶⁹ hinterlässt. Auch Ulrike Wagner-Rau versteht den intermediären Segensraum, den sie im Anschluss an Donald W. Winnicott der Kasualpraxis

61) Vgl. M. Geiger, *Gottesräume – Die literarische und theologische Konzeption von Raum im Deuteronomium*, Stuttgart 2010.

62) T. Beyrich, *Theosphären*, 18.

63) M. Mayordomo, *Raumdiskurse in der neutestamentlichen Forschung*, *VuF*, 62. Jg. 1–2017, 50.

64) Vgl. L. Bormann, *ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία = »Hausgemeinde«?* Raum und Ritual im frühesten Christentum, in: H.-U. Wiemer, *Kultträume. Studien zum Verhältnis von Kult und Raum in alten Kulturen*, Stuttgart 2017, 221–246, 223.

65) L. Bormann, *Hausgemeinde*, 227 f., mit Hinweis auf Martina Löw.

66) H. Asmussen, *Die Lehre vom Gottesdienst*, München 1937, 164.

67) Vgl. M. Geiger, *Gott Präsenz einräumen* (Dtn 12). Die Raumsoziologie Martina Löws als Schlüssel für die Raumtheologie des Buches Deuteronomium, in: Th. Erne/P. Schütz (Hrsg.), *Die Räumlichkeit der Religion*, Göttingen 2010, 105–121, 120.

68) Vgl. H. Körner/J. Wiener (Hrsg.), »Liturgie als Bauherr? Moderne Sakralarchitektur und ihre Ausstattung zwischen Funktion und Form, Essen 2010.

69) K. Raschzok, *Traditionskontinuität und Erneuerung*, Leipzig 2014, 336.

52) J. Ringleben, *Jesus. Ein Versuch ihn zu begreifen*, Tübingen 2008, 134.

53) A. a. O., 135.

54) Vgl. T. Beyrich (*Theosphären*, 16.112) im Anschluss an Peter Sloterdijks Sphärentheorie. Zur Kritik am Konzept der Intimräume vgl. Beuttler, *Gott und Raum*, 549.

55) Vgl. E. Jooß, *Raum. Eine theologische Interpretation*, Gütersloh 2005, 17.

56) Vgl. T. Beyrich, *Theosphären*, 18–63.

57) Vgl. Beuttler, *Gott und Raum*, 244 ff.

58) Vgl. Wüthrich, *Raum Gottes*, 18; Jooß, *Raum*, 29 ff.; Beuttler, *Gott und Raum*, 203 ff.

59) Vgl. Wüthrich, *Raum Gottes*, 116; Beuttler, *Gott und Raum*, 18 f.; T. Beyrich, *Theosphären*, 16.

60) Beuttler, *Gott und Raum*, 257.

zuordnet, handlungstheoretisch »im Sinn eines gelebten, in der Interaktion entstehenden und imaginierten Raumes.«⁷⁰

Der handlungstheoretische Raumbegriff verortet die raumkonstruktive Leistung in einer regelgeleiteten und institutionell abgesicherten sozialen Interaktion. Der Einzelne und seine »spatial ability« bleiben dabei unbestimmt. Diese Leerstelle bearbeitet Clemens Bethge in einer rezeptionsästhetischen Kirchenraumtheorie, bei der die Frage leitend ist, »wie die Verarbeitungsprozesse im Raumrezipienten aussehen.«⁷¹ Anschluss zum handlungstheoretischen Paradigma gewinnt Bethge mit der Annahme, dass »der Raumrezipient selber konstitutiv tätig wird, also der Kirchenraum insofern in der Interaktion zwischen Kirchenbau und aneignendem Architekturnutzer allererst entsteht.«⁷² Allerdings bleibt der für den *spatial turn* konstitutive Bezug auf die soziale Praxis im Hintergrund. Das hat auch mit seiner Referenztheorie zu tun. Bei Iser und Jauss ist die ästhetische Praxis in ihrer produktiven, rezeptiven und kommunikativen Tätigkeit nur andeutungsweise mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit vermittelt.⁷³ Im Zentrum steht der Autor, Leser, Betrachter, Kritiker, Zuhörer und sein schöpferisches Leisten. Bethge füllt damit zwar eine Leerstelle, indem er den Einzelnen als Mitautor des Kirchenraumes⁷⁴ in den Mittelpunkt seiner Kirchenraumtheorie stellt, aber nur, um eine neue Leerstelle zu schaffen.

Tobias Woydack bietet die erste Raumtheorie, die systematisch Martina Löws handlungstheoretischen Raumbegriff in Anspruch nimmt. Löws Ansatz dient ihm dazu, zwei Lesarten von Kirchengebäuden, einerseits als liturgische Orte, andererseits als Räume, die gefüllt sind mit heiligen Atmosphären, in eine theologisch konsistente Raumtheorie zu integrieren.⁷⁵ Die Re-Formulierung des handlungstheoretischen Raumbegriffs in eine theologische Raumtheorie leistet Woydack in zwei Schritten. Religiös wird die raumgebende soziale Praxis, wenn Menschen ihre sozio-produktive Räumlichkeit auf Gott hin anordnen: »Raum ist die relationale (An)Ordnung von Lebewesen und dem Heiligen, also Gott.«⁷⁶ Damit in dieser räumlichen Anordnung »[...] Gott weiterhin ein unverfügbares Gegenüber bleibt,«⁷⁷ muss die in religiöser Praxis räumlich angeordnete Beziehung zu Gott theologisch qualifiziert werden. Gott soll im Unterschied zu allen anderen Gütern im Raum so angeordnet sein, dass er diejenige Instanz ist, die alle räumlichen Anordnungen in der menschlichen Praxis übersteigt. Der Mensch platziert sich in seiner raumgebenden religiösen Praxis »in der Relation zu Gott als der Instanz, die in sich all das vereint, was der Mensch nicht ist und kann.«⁷⁸ Die Differenz zeigt sich daran, dass der menschlich angeordnete Raum ein von Gott konstituierter Raum ist. Im handlungstheoretischen Paradigma kann der Raum nicht von einem transmundanen Schöpfer konstituiert

werden, sondern es muss sich um eine göttliche Konstitution innerhalb der raumgebenden sozialen Praxis handeln.

Der aktuellste Vorschlag, wie sich ein unverfügbarer Grund innerhalb der raumgebenden sozialen Praxis zeigt, stammt von Katrin Schindehütte. Sie begreift die beiden wesentlichen Handlungen in der Raumsoziologie Martina Löws, das anordnende *spacing* und die deutende Synthese, als die grundlegende menschliche Aufgabe, sich in der Entäußerung an konkrete räumliche Konstellationen zu positionieren.⁷⁹ In diese Positionierungsaufgabe ist eine religiöse Dimension eingelassen. Gelingt nämlich die Suche nach einem Standort im Leben, dann stellt sich im Gefühl eine ganzheitliche Stimmigkeit ein, die nicht mehr das Resultat der positionierenden Tätigkeit des Menschen ist. Man könnte auch sagen, die soziale Raumkonstruktion schlägt im Fall des Erfolgs um in das Erleben einer absoluten Raumdimension, in das ergreifende Gefühl einer Macht, die die Selbstpositionierungsaufgabe gesetzt hat. Obwohl das ergreifende Gefühl einer passiven Positioniertheit sich weder im Augenblick des Widerfahrens noch nachträglich in seiner Tiefe fassen lässt, bedarf es seinerseits der räumlichen Konkretion, also der selbsttätigen Positionierung, um für das Selbst erfahrbar zu werden. Diese endliche Darstellung einer Unendlichkeit des Raumes ist die spezifische Leistung von Kirchenräumen. Es bleibt in Kirchen aber nicht wie in der Leibphänomenologie von Hermann Schmitz bei dem Erleben einer »einseitig bestimmenden, atmosphärisch wirksamen Macht der Dinge«⁸⁰, sondern es kommt zu einem »unablässigen Prozess von Formfindung und Formkritik.«⁸¹ Man könnte auch sagen, dass die *Darstellung der Unendlichkeit* des Raumes in einer heiligen Atmosphäre überführt wird in die *Unendlichkeit der Darstellung* in der sozialen Praxis. Die sachliche Basis für das machtvoll ergreifende Moment des Unverfügbaren, das nach (religiöser) Deutung verlangt, liegt in der unabschließbaren Transformation von tätiger Positionierung in passiv erfahrene Positioniertheit, in der sich das Selbst wiederum positionieren muss, um erneut umzuschlagen in passive Positioniertheit etc. Die Rede von einem unverfügbaren Grund oder einer göttlichen Macht hat in diesem Moment einer unabschließbaren Übergänglichkeit, die in die soziale Raumpraxis eingelassen ist, ihr sachliches Fundament.

An diesen Stand der theologischen Reformulierung des handlungstheoretischen Raumkonzepts schließt Matthias Wüthrichs systematisch-theologische Raumtheorie an. Martina Löws soziale Raumtheorie ist auch für Wüthrich der angemessene Rahmen, um die Sozialform der sichtbaren Kirche, gewissermaßen ihre Außendarstellung, zu erfassen. Kirchenraum wie auch die Liturgie werden als »ein komplexer institutionalisierter sozialer Raum« verständlich mit der Pointe, dass »die Feier von Wort und Sakrament raumtheoretisch nicht von den hier Feiernden, vom Modus der Feier sowie vom Kirchenraum, in dem dies geschieht, abgelöst werden kann!«⁸² Allerdings lässt sich, so der Einwand gegen Woydack,⁸³ die Unverfügbarkeit Gottes im Rahmen des handlungstheoretischen Paradigmas prinzipiell nicht sicherstellen. Wüthrich entwirft daher einen trinitarischen Gottesraum, der nicht an den sozio-produktiven Raum anschließt, vor allem nicht unmittelbar und fügenlos, sondern an eine aufgestufte Version, einen interpersonalen Raum. Es handelt sich gewissermaßen um die Synthese von Sloterdijks Sphäre des Inneseins mit Schmitz' Leibraum auf der Basis von

70) U. Wagner-Rau, Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Stuttgart 2008, 17.

71) C. W. Bethge, Kirchenraum. Eine raumtheoretische Konzeptualisierung der Wirkungsästhetik, Stuttgart 2015, 39.

72) A. a. O., 317.

73) Vgl. H.-R. Jauss, Art. Rezeption, Rezeptionsästhetik, HWPh, Bd. 8, 996; signifikant für das kaum entwickelte Interesse an sozialer Praxis ist die Dewey-Rezeption, vgl. H.-R. Jauss, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, München 1977, 162 ff.

74) Vgl. Bethge, Kirchenraum, 316.

75) Vgl. T. Woydack, Der räumliche Gott. Was sind Kirchengebäude theologisch? Schönefeld 2005, 61–72. Die Linie, die Michaela Geiger andeutet, sieht Woydack allerdings nicht, weil sein Abriss theologischer Kirchenraumtheorien (vgl. a. a. O., 73–169) mit seiner handlungstheoretischen Grundlegung nicht vermittelt ist.

76) A. a. O., 176.

77) A. a. O., 175.

78) A. a. O., 226.

79) Vgl. K. Schindehütte, Der Kirchenraum als Topos der Dogmatik, Tübingen 2017, 90.

80) A. a. O., 108.

81) A. a. O., 109.

82) Wüthrich, Raum Gottes, 451.

83) A. a. O., 455.

Löws Raumsoziologie. Dieser interpersonale Raum wird nun trinitarisch modelliert. Das heißt, er konstituiert sich, anders als bei Woydack, in der Anrede, in der sich Gottes Selbst erschließt.⁸⁴ Die Konstitution des Beziehungsraums von Gott und Menschen in der Anrede *extra nos* hat jedoch zur Folge, dass der Raum der unsichtbaren Kirche »idiosynkratisch und solitär«⁸⁵ ist. Damit ist zwar die Unverfügbarkeit Gottes räumlich sichergestellt, aber jede religiöse Idiosynkrasie, das lässt sich an William James und Rudolf Otto studieren, ist auf einen Zusammenhang angewiesen, ein »System von Relationen«⁸⁶, wenn ihre Bedeutung erfasst und festgehalten werden soll. Entscheidend ist daher für Wüthrich, dass der interpersonale Raum in seiner solitären Konstitution mit dem universalen Raum der sichtbaren Kirche vermittelt ist. »Geglaubte Kirche [wird] immer nur in den konkreten Sozialgestalten und Organisationsformen von Kirche realisiert.«⁸⁷ Wüthrichs komplexe Vermittlung eines solitären interpersonalen mit einem universalen sozialen Raum gibt sich bescheiden. Sie soll ihre vermittelnde Kraft vor allem im Bereich der Ekklesiologie unter Beweis stellen: »Im Ereignis der Anrede Gottes werden die den sozialen Raum der sichtbaren Kirche prägenden zwischenmenschlichen Beziehungen in ein völlig neues Licht gestellt und zum interpersonalen Raum der geglaubten Kirche transformiert.«⁸⁸ Aber das Ziel der »Neukonfiguration und Umcodierung« der handlungstheoretischen Raumtheorie im Horizont der Selbstmitteilung Gottes ist weit gefasst. Es geht Wüthrich darum, Gottes Unverfügbarkeit und Unendlichkeit räumlich konkret zu bestimmen, und zwar so, dass die trinitarische Raumkonstitution als eine idiosynkratische Modellierung des sozialen Raums auch außerhalb der Theologie plausibel wird. Das Modell für diese externe Plausibilisierung eines solitären, also strikt intern konstituierten Codes soll die Mehrdimensionalität symbolischer Formen in Ernst Cassirers Kulturphilosophie bieten.⁸⁹ In der Tat gibt es in Cassirers Kulturphilosophie unterschiedliche Modellierungen des Raumes etwa als mythischer Himmel oder naturwissenschaftliches Weltall, aber keine ist idiosynkratisch. Jede dieser Raummodellierungen, auch die religiöse, folgt innerhalb eines bestimmten Kontextes intersubjektiv gültigen Regeln.⁹⁰

2. Der erlebte Raum in der Theologie

Der erlebte Raum ist im Unterschied zum absoluten Raum der Geometrie weder objektiv, noch homogen oder konstant, sondern affektiv, intensiv, inhomogen und instabil. Es ist ein qualitativer Raum, der an das aktuelle und leibliche Selbst gebunden ist, das die Zugangsweisen prägt, wie Menschen etwas ergreift oder wie ihnen etwas erscheint. Dieser leiborientierte Raum entsteht nicht in der sozialen Praxis, sondern im leiblichen Erleben von räumlichen Qualitäten, Anmutungen, Gestimmtheiten und Atmosphären. Die leibphänomenologische Fassung des qualitativen Raumes fällt unterschiedlich aus, je nachdem, wie der Leib als »Gesichtspunkt aller Gesichtspunkte«⁹¹ verstanden wird.

Hermann Schmitz geht von einer leiblichen Ganzheit aus, die Descartes' Unterscheidung von Innenwelt und Außenwelt vorausliegt. Diese vorprädikative Ganzheit des Leibes wird in einem

unmittelbaren Innesein nicht wahrgenommen, sondern gespürt, denn die Wahrnehmung des Leibes als Leib wäre schon eine Form der Außen-Innenwelt-Unterscheidung. Das leibliche Spüren tritt daher auch nicht in einzelnen Gefühlen in Erscheinung. Es ist kein »innenweltliches Gefühl in Seele, Gemüt oder Bewusstsein eines jeden eingesperrt.«⁹² Auch diese »Introjektion« würde ein Innen von einem Außen trennen. Gespürt wird vielmehr ein synästhetisch verfasstes Gesamtbefinden, das räumlich verfasst ist. Es handelt sich um eine gemeinsam geteilte Stimmung, etwa bei einem Fest, die jeden affektiv ergreift, der sich in ihren Einflussbereich begibt. Diese ergreifende und gemeinsame geteilte Gestimmtheit nennt Schmitz eine »räumlich ergossene Atmosphäre, der der Mensch wie dem phänomenologischen (nicht-physikalischen) Wetter, das ebenso atmosphärisch ist, leiblich (im Gegenstandsbereich des eigenleiblichen Spürens) ausgesetzt ist.«⁹³ Die affektive Betroffenheit in räumlich »ergossenen« Atmosphären kann nicht nur eine bestimmte Qualität von heiterer Gelöstheit bis zur Missstimmung annehmen, sondern auch eine bestimmte Dynamik entwickeln, und zwar in zwei entgegengesetzte Richtungen. Der eine Pol führt in die Verengung, der andere in die Weitung des eigenen Daseins, ohne dass das eine vom anderen zu trennen ist.⁹⁴ Am Leitfaden der dynamischen Polarität des leiblichen Inneseins analysiert Schmitz beispielsweise die Kirchenräume der Romanik (tendenziell beengend) und der Gotik (tendenziell weitend).⁹⁵

Gernot Böhme geht im Anschluss an Schmitz über diesen Begriff der Atmosphäre hinaus. Dass es sich bei Atmosphären um »etwas [handelt], was mich von außen her anmutet und das ich deshalb auch mit anderen Menschen teilen kann«⁹⁶, betont auch Böhme. Er unterläuft jedoch das von Schmitz angestrebte unmittelbare Innesein einer vorprädikativen Gestimmtheit, wenn er diese Anmutung objektiviert und Atmosphären als »Halb-Ding« oder »Quasi-Gegenstand«⁹⁷ versteht. Sein Hinweis auf »Lebensformen, die Atmosphären, in denen wir leben stets mitproduzieren«, und auf die »kommunikative Erzeugung«⁹⁸ gemeinsam geteilter Atmosphären liest sich wie eine Aufforderung, den leiblichen Raum handlungstheoretisch zu rekonstruieren. In der Tat greift Martina Löw seinen Begriff der Atmosphäre auf. Die Atmosphäre ergänzt bei ihr die raumproduzierende soziale Praxis, weil sie etwas sichtbar macht, was in der sozialen Praxis unsichtbar bleibt: der Raum selber. Zu sehen sind in der sozialen Praxis die »materiellen Objektivierungen«⁹⁹, etwa in Form von Architektur, sowie ihr alltäglicher Gebrauch. Das intermediäre Dazwischen erschließt sich, so Löw, nur in der Gleichzeitigkeit von wahrgenommenem Objekt und wahrnehmendem Subjekt, von der Wirkung der Dinge und dem leiblichen Spüren.¹⁰⁰ In handlungstheoretischer Perspektive ist dieses Spüren einer geradezu stofflichen Räumlichkeit aber an die soziale Konstitution von Räumen gebunden. Atmosphären sind »sekundäre Objektivierungen« eines primär in der Praxis konstituierten Raums, über die sich das »Gefühl von Zugehörigkeit und

84) Vgl. a. a. O., 456.

85) Vgl. a. a. O., 442.

86) K. Cramer, Art. Erleben, Erlebnis, HWPh, Bd. 2, Basel 1972, 702–711, 710.

87) Wüthrich, Raum Gottes, 448.

88) A. a. O., 452.

89) Vgl. a. a. O., 460–499.

90) Vgl. G. Kreis, Cassirer und die Formen des Geistes, Berlin 2010, 137.

91) B. Waldenfels, Das leibliche Selbst, Frankfurt a. M. 2000, 9.

92) H. Schmitz, System der Philosophie. Das Göttliche und der Raum, Bd. III/4, Bonn 1995, XVI.

93) Ebd. Den Begriff der Atmosphäre entwickelt Schmitz (a. a. O., 74 ff.) im Anschluss an Rudolf Otto.

94) Vgl. H. Schmitz, System der Philosophie. Der leibliche Raum, Bd. III/1, Bonn 1967, 42.

95) H. Schmitz, System der Philosophie. Der Leib im Spiegel der Kunst, Bd. II/2, Bonn 1966, 186–203.

96) G. Böhme, Anmutungen. Über das Atmosphärische, Ostfildern 1998, 86.

97) A. a. O., 21.41.

98) A. a. O., 12.

99) Vgl. S. Steets, Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt. Eine Architektursoziologie, Berlin 2015, 8.

100) M. Löw, Raumsoziologie, Frankfurt a. M. 2001, 207.

Fremdheit herausbilden.«¹⁰¹ Auch das leibliche Spüren, das Löw notorisch als Akt der Wahrnehmung versteht, muss »als konstruktiver Vorgang gesehen werden.«¹⁰² Böhme, der im Unterschied zu Schmitz die Inszenierung und Machbarkeit von Atmosphären betont, liefert für den Schulterschluss von Löws sozial-konstruktivem Raum mit dem Begriff der Atmosphäre das passende Bindeglied.¹⁰³ So wird die Atmosphäre zu einem Epiphänomen sozial-konstruierter Räume. Damit ist aber auch der Widerstand eingeebnet, der vom leiblichen Raumerleben ausgeht. Denn das leibliche Erleben des Raumes erhebt den Anspruch, dass es in der handlungstheoretischen Konstitution von Räumen nicht mitkonstituiert wird, sondern mitbeteiligt ist.¹⁰⁴

Aber auch der Leibbegriff, den Schmitz als eine vorprädikative Dimension ansetzt, arbeitet dieser Einebnung entgegen. Das eigenleibliche Spüren einer vorprädikativen Ganzheit kann offenbar ohne Weiteres umschlagen in eine substantialistische Rede, die geteilte Stimmungen zu Machtfeldern objektiviert. Das zeigt sich nicht nur bei Böhme, sondern auch bei Manfred Josuttis, der zu den Pionieren der theologischen Schmitz-Rezeption gehört. 1991 veröffentlicht er unter dem Titel »Der Weg ins Leben« eine Einführung in den Gottesdienst. In diesem Beitrag zur Erneuerung des Gottesdienstes greift Josuttis die Leibphänomenologie von Hermann Schmitz auf, um die religiöse Qualität von Räumen zu erfassen. Josuttis wendet sich gegen ein handlungstheoretisches Verständnis religiöser Räume: »Es ist ein tiefer Einbruch in der Geschichte des Kirchbaus, wenn der Kultraum nur funktional, als Handlungsfeld für den liturgischen Ablauf, gestaltet wird.«¹⁰⁵ Mit feinem Gespür für das spirituelle Bedürfnis in der Moderne plädiert Josuttis für Kirchen als sakrale Räume, die »die Atmosphäre des Göttlichen sozusagen in sich eingefangen«¹⁰⁶ haben. Umstandslos wird jedoch die Metapher zur Realität: »Im umfriedeten Raum des Heiligen residieren göttliche Atmosphären.«¹⁰⁷ In seinem Buch zur Seelsorge geht Josuttis dann von Machtfeldern des Heiligen aus, »die eine Person determinieren.«¹⁰⁸ Die heiligen Machtfelder – da folgt Josuttis dem Vorschlag Böhmies – müssen aber entsprechend gestaltet werden. Die Strategien der Gestaltung, die zur substantiellen Qualität des Heiligen passen, findet Josuttis in der vormodernen Vorstellung von Sakralität, wo Räume und Dinge mit heiliger Energie aufgeladen sind, etwa im Kultbild der Orthodoxie oder in der Weihetradition der mittelalterlichen Kirche.¹⁰⁹

Wolf-Eckhart Failing teilt mit Manfred Josuttis die Kritik an einer funktionalen Reduktion von sakralen Räumen und die Einschätzung, dass in der gelebten Religion ein Gespür für die auratische Ausstrahlung von Kirchen wachgeblieben ist, das es theologisch zu begreifen gilt. Auch Failing greift dazu auf die phänome-

nologische Tradition zurück, aber auf eine signifikant andere Weise.¹¹⁰ Der leibliche Raum ist bei Failing eine präreflexive Sphäre, die sich nicht unmittelbar erschließt, sondern nur indirekt. Waldenfels nennt das Leibphänomenologie in Form der Rückfrage: »Es gibt ein leibliches Erleben, das noch nicht in Sprache gekommen ist, aber ich kann darüber nur sprechen, indem ich darauf zurückgehe oder zurückblicke.«¹¹¹ Diese Form der indirekten Thematisierung zeigt sich bei Failing in seinem Fazit. Er plädiert für eine Rückkehr zur Atmosphäre und Gestimmtheit von religiösen Räumen, die mehr sind als eine Projektion der frommen Innerlichkeit. Aber diese Rückkehr zum mythischen Raum »ist nur gebrochen möglich, aber nichtsdestoweniger notwendig und fruchtbar.«¹¹²

Die Rezeption von Husserl, Heidegger und Merleau-Ponty führt so in der protestantischen Theologie zu einer differenzierten Lesart der raumkonstituierenden Struktur des Leibes. Der leibliche Selbstbezug ist intrinsisch auf Anderes und Andere bezogen, und zwar in der Form einer Selbstdifferenzierung, »weil der Leib, in dem wir diese Differenz erfahren, selbst an dieser Differenz beteiligt ist.«¹¹³ Eine theologische Raumtheorie, die in diesem Sinn vom Leib als einem Grundphänomen ausgeht, das jede mögliche Raumtheorie mitkonstituiert,¹¹⁴ muss zeigen können, wie das aktuelle Leiberleben an der Konstruktion des Raumes in der sozialen und religiösen Praxis mitbeteiligt ist.¹¹⁵ Elisabeth Jooß zeigt am Schluss ihrer Raumtheorie die Aufgabe, aber nicht die Lösung. Dass die leiblichen Vollzüge eine »eminent soziale Bedeutung haben«, ergibt sich schon aus der Struktur von Selbstbezug im Anderen. Wenn aber beim Abendmahl »alle verschiedenen Formen von Interaktion und Kommunikation« unter die »leiblichen Vollzüge der Selbstrealisation«¹¹⁶ zu subsumieren sind, dann wird umgekehrt der Eigensinn des handlungstheoretischen Raumbegriffs zu einem Epiphänomen der leiblichen Raumkonstitution. Das aktive Organisieren von Räumen, das *spacing*, das sichtbar macht, wie Räume mit sozialen und politischen Machtfragen verbunden sind, tritt ausgerechnet am machtdurchsetzten Ort der Liturgie in den Hintergrund, wenn die soziale Raumpraxis der leiblichen Konstitution des Raumes subordiniert wird.

Eine integrale theologische Raumtheorie auf Basis des leiblich erlebten Raumes legt Ulrich Beuttler vor. Ausgangspunkt ist seine Diagnose der ideengeschichtlichen Entwicklung, die zu einem geometrisch-euklidischen Raumbegriff geführt habe, der einen Raumbezug Gottes ausschließt. Statt nun mit Schleiermacher eine raumlose Ursächlichkeit Gottes anzunehmen¹¹⁷ und Gottes Weltbezug auf die existentiellen Fragen der Lebensführung zu beschränken,¹¹⁸ verabschiedet sich Beuttler vom geometrischen Raumbegriff. Stattdessen schlägt er vor, auf den gelebten Raum zurückzugreifen,¹¹⁹ einen präreflexiv-präsenten, leiblich-orientierten und qualitativ-gestimmten Raum, der sowohl den Intuitionen der Frömmigkeit nach räumlicher Nähe Gottes Rechnung tragen soll als auch den logischen Denknöwendigkeiten des Gottes-

101) A. a. O., 216.

102) A. a. O., 209.

103) Vgl. Löw, Raumsoziologie, 204–210 und 215–218. Diese Verbindung empfiehlt Löw für handlungstheoretisch orientierte theologische Raumtheorien, vgl. Woydack, Der räumliche Gott, 61 ff.; Wüthrich, Raum Gottes, 59, 76; und Ch. Sigrist, Kirchen Diakonie Raum, 229–243.

104) Vgl. Waldenfels, Leibliches Selbst, 111.

105) M. Josuttis, Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Basis, München 1991, 75.

106) A. a. O., 75.

107) A. a. O., 78.

108) M. Josuttis, Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge, Gütersloh 2000, 129.

109) Vgl. A. a. O., 134–138. Helmut Umbach entwirft eine Theorie des Kirchenbaus (Heilige Räume – Pforten des Himmels, Göttingen 2005) vor dem Hintergrund einer »Religionsphänomenologie, die [...] unmittelbar »im Machtbereich des »Heiligen« arbeitet« (A. a. O., 58).

110) Vgl. W.-E. Failing, Die eingeräumte Welt und die Transendenzen Gottes, in: Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, Stuttgart 1998, 91–122, 99.

111) Waldenfels, Das leibliche Selbst, 278.

112) Failing, Die eingeräumte Welt, 121.

113) Waldenfels, Das leibliche Selbst, 255.

114) Vgl. Jooß, Raum, 78.

115) Vgl. Beyrich, Theosphären, 72.

116) Jooß, Raum, 250.

117) Vgl. Beuttler, Gott und Raum, 241.

118) Vgl. W. Gräb, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002, 148.

119) Vgl. Beuttler (Gott und Raum, 471 ff.) und seinen Hinweis auf die Analyse des mythischen Raums bei Ernst Cassirer.

gedankens, der die örtliche Lokalisation eines Sprechers im Blick auf den Gehalt impliziert, den er mit dem Wort »Gott« meint.¹²⁰ Da dieser mit dem Selbst verwobene gelebte Raum in sich differenziert ist, erlaubt er unterschiedliche Dimensionen der räumlichen Gegenwart Gottes zu explizieren. In seiner elementaren präreflexiven Schicht bildet der gelebte Raum eine mitlaufende Hintergrundorientierung, die sich schöpfungstheologisch als Nähe Gottes verstehen lässt, während auf einer reflexiven Stufe der gelebte Raum ein Gott und Mensch übergreifendes System der Lokalisationen ausbildet, das ohne geometrischen Ortsbegriff auskommt.¹²¹ Auch Beuttler nimmt den Zentralbegriff der mehrdimensionalen Kulturphilosophie Cassirers, die symbolische Prägnanz, in Anspruch, um seinen mythisch-biblischen Raumbegriff auf »die reale, gegenständliche, sinnliche Welt« zu beziehen, die in der dominanten wissenschaftlichen Lesart zwar ohne sinnhaften Bezug zum Menschen erscheint, die aber in ihren technischen Konsequenzen höchst effektiv ist.

Trotz ihrer Komplexität tut sich diese in ihrem Anspruch umfassendste theologische Raumtheorie schwer, die soziale Dimension des Raumes einzuholen. Das zeigt sich am Ende im Blick auf den Gottesdienstraum, bei dem zwar alle Stufen und Schichten des gelebten Raumes ineinandergreifen, wo aber die mit der raumgebenden sozialen Praxis der Liturgie verbundenen Fragen der wechselseitigen Anerkennung, aber auch der intersubjektiv vermittelten Macht nicht vorkommen.¹²²

Die räumliche Vermittlung von Selbst und Gemeinschaft, von leiblich erlebtem und sozial konstruiertem Raum ist eine noch nicht befriedigend gelöste Frage in den aktuellen theologischen

120) Vgl. a. a. O., 249 ff., mit Hinweis auf Dalferth.

121) Vgl. Beuttler, Gottes Gegenwart und der Raum. Der gelebte Raum als Ort der Anwesenheit Gottes, Theologisches Gespräch, 39. Jg. 2/2015, 55–69, 68.

122) Vgl. Beuttler, Gott und Raum, 559–563.

Raumtheorien. Das Problem zeigt sich beispielweise in City-Kirchen, wo das touristische Interesse an der Atmosphäre des Raumes auf das Bedürfnis der Gemeinde trifft, den Raum gemeinschaftlich zu nutzen. Denkbar wäre, dass ein anderes Modell von Handlung an diesem Punkt weiterführt, eine »sitierte Kreativität«¹²³, die mit der Handlungsform des Spiels den Gegensatz von innerem Erleben und äußerem Handeln überwindet. Gelöst ist dagegen das kategoriale Problem der Suche nach einem Raumbegriff, sei es auf handlungstheoretischer oder leibphänomenologischer Basis, der es erlaubt, auch in der Moderne einen religiösen und theologischen Raumbezug zu denken.

Abstract

Against the background of the *spatial turn* in the social and cultural sciences, the article analyzes the current interest of theology in the spatially conceivable presence of God. Theological theories of space that try to conceive God spatially are responding to both intuitions of piety and logical implications of the concept of God. Two theological directions of thought can be discerned. On the one hand, God's spatial presence is determined in the context of an action-theoretical concept of space that associates elegantly with the social forms of religious practice. On the other hand, the spatial presence of God is rooted in the bodily experience of spatial qualities. In which way both are possible, the space of the bodily self and al practice, is still an open question.

Vgl. a.a.O., 258: »Zweitens ist zu fragen, wie sich die Transzendenzvorstellungen religiöser Traditionen ... ändern, wenn die räumliche Metaphorik für die Lokalisierung der Transzendenz (im „Himmel“) nicht mehr zur Verfügung steht.«

123) Vgl. H. Joas, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung, Berlin 2017, 425–428.

Altes Testament

Ederer, Matthias, u. Barbara **Schmitz**: **Exodus**. Interpretation durch Rezeption. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2017. 302 S. = Stuttgarter Biblische Beiträge, 74. Kart. EUR 50,00. ISBN 978-3-460-00741-3.

Der Band enthält die Beiträge eines interdisziplinären Symposiums zur Rezeption des Exodusmotivs bzw. des Exodusbuches, das im Februar 2017 in Regensburg stattgefunden hat. Anlass war der 60. Geburtstag des dort lehrenden Alttestamentlers und Exoduskommentators Christoph Dohmen. Die zwölf Beiträge sind in drei Hauptteile gegliedert: 1) Exodusrezeption in der Hebräischen Bibel, 2) Exodusrezeption im antiken Judentum und 3) Exodusrezeption in Kunst, Musik und Systematischer Theologie.

Zu 1) **Bernd Janowski**, Der »Sinai auf der Wanderung«. Zur Symbolik des priesterlichen Heiligtums: Die priesterlichen Heiligtumstexte Ex 25–31; 35–40 können als eine frühe Rezeption des Exodusgeschehens gelesen werden. Der Aufsatz gibt einen informativen Überblick über die wichtigsten literarischen und theologischen Aspekte der Heiligtumstexte. Das mitwandernde Zeltheiligtum fungiere für das exilierte Gottesvolk als Realsymbol der Gottesnähe.

Thomas Hieke, Das Pessach des Joschija in 2 Chr 35 (35,13) als Rezeption scheinbar widersprüchlicher Vorschriften in den Büchern Exodus (Ex 12,8–9) und Deuteronomium (Dtn 16,7): Die Bedeutung der Verbalwurzel *bšl* sei, so Hieke im Anschluss an ältere und neuere Ausleger, nicht »kochen«, sondern ganz allgemein »zubereiten«. Daher stünden die Anweisungen zum Passa in Ex und Dtn nicht in Widerspruch zueinander und würden in 2Chr 35 sachgemäß rezipiert. Diese These hängt weitgehend an der Bestimmung der Semantik von *bšl*, über die das letzte Wort noch nicht gesprochen ist.

Matthias Ederer, »Ich, ich habe euch heraufgeführt aus Ägypten« (Ri 6,8). Exodusrezeption in Ri 6,7–10: Der ganz straff erzählte Auftritt eines anonymen Propheten in Ri 6,7–10 nimmt nach Darstellung von Ederer Formulierungen und Motive insbesondere aus Ex 3,17; 6,6–8 und Jos 24,12–15 auf. Der namenlose Prophet erscheine als einer wie Mose, seine Anonymität stilisiere ihn als den typischen Propheten, der durch eine ausgefeilte Exodus-Rezeption Weisung für Israel verkünde.

Heinz-Günther Schöttler, »... uns zum Heil« (Jes 53,5). Die Frage nach »Mose« – eine soteriologische Frage: Ohne Mose gibt es keinen Exodus und ohne Mose gibt es auch keinen zweiten Exodus, als den Deuterocesaja die Exilsrückkehr versteht. In Deuterocesaja erscheine Mose in Gestalt des Gottesknechts. Der Beitrag arbeitet insbesondere die Beziehungen zwischen Ex 32,32; Dtn 34,6b.10–12 und

dem vierten Gottesknechtslied heraus. Über das Motiv des Dahingegebenwerdens wird die Moserezeption des DtJes weiter ins Neue Testament verfolgt. Schöttler stellt die Frage, ob nicht der Figur des Mose in seiner deuterojesajanischen Rezeption eine soteriologische Dimension zu eigen ist.

Innocenzo Cardellini, Lv 17–26 (27) + Nm 1:1–10:10 and the Sinaitic Narrative: Der Beitrag behandelt im Überblick zahlreiche Aspekte der Literargeschichte der priesterlichen Sinaiperikope und setzt diese in Beziehung zu den historischen Entwicklungen der achämenidischen Epoche. Ein Schwerpunkt liegt auf der Herausarbeitung der im Laufe der Perserzeit stetig zunehmenden politischen Macht der aaronitischen Priesterschaft.

Zu 2) *Martin Mark*, Die Transformation des »gehenden Angesichts JHWHs« (Ex 33,14 f.) zum »Engel des Angesichts« in Jes 63,9 und in außerkanonischen Schriften: Der erste Teil des Beitrags bietet eine luzide Darstellung der Diskussion zwischen Gott und Mose um die Leitung des Volkes in das gelobte Land nach dem Bundesbruch des Goldenen Kalbes (Ex 32–33). Die Vorstellung vom mitgehenden Angesicht Jhwhs und die vom mitgehenden Engel würden in Jes 63,9 kombiniert. Diese Vorstellung vom »Engel des Angesichts« werde in etlichen jüdischen Schriften aus hellenistischer Zeit aufgegriffen und ausgebaut.

Barbara Schmitz, Pharao und Philopator. Exodusrezeption im Dritten Makkabäerbuch als Deutung des Lebens in der Diaspora: Der Beitrag gibt zunächst eine detaillierte Auslegung der beiden Stellen, an denen das Exodusnarrativ in 3Makk aufgenommen wird. Es sind jeweils Bittgebete der bedrohten jüdischen Gemeinde. Dies geschehe in reziproker Weise: Einerseits werde die aktuelle Situation vom Exodusgeschehen her gedeutet, andererseits orientiere sich die Charakterisierung des Pharao ganz stark an der Art, wie Ptolemäus IV. Philopator in 3Makk gezeichnet wird. Der Exodus als solcher trete dagegen in den Hintergrund, denn die Juden des 3Makk wollen nach dem Ende der Bedrohung Ägypten keineswegs verlassen, sondern in ihre dortigen Wohnorte zurückkehren.

Günter Stemberger, Die Unterdrückung Israels in Ägypten (Ex 1). Auslegung und Rezeption im rabbinischen Judentum: Das Eingangskapitel des Exodusbuches stand im frühen rabbinischen Judentum eher am Rand, die Bezugnahmen seien selten und zudem divers. Erst mit dem Midrasch Sifre Numeri beginne im 3./4. Jh. eine etwas breitere Auslegungstradition, die sich vor allem auf die beiden Hebammen aus Ex 1,15–22 bezieht. Ihren Namen werden Bedeutungen zugelegt und vor allem werden sie mit Jochebed und Miriam identifiziert. Der früheste rabbinische Text, der Ex 1–2 insgesamt detailliert rezipiert, sei bSota 11a–12b, wo sich sowohl eine versweise Auslegung als auch eine kurze Predigt findet.

Michael Theobald, »Gottes Glanz auf Christi Antlitz« (2Kor 4,6). Ex 34,29–35 in der Rezeption des Paulus 2Kor 3,7–18: Thema von 2Kor 3,7–18 sei nicht die Entgegensetzung von »altem und neuem Bund« oder die von »Gesetz und Evangelium«, sondern ganz speziell der Glanz Gottes, zum einen auf dem Antlitz Moses und zum andern auf dem Antlitz Christi. Paulus setze sich hier mit dem Mosebild seiner Gegner auseinander, wie es im hellenistischen Judentum, etwa bei Philo, greifbar wird. Ziel des Paulus »ist nicht der Entwurf einer eigenen Schrifthermeneutik, sondern die Neubewertung der Doxa des Mose von einem messianisch-endezeitlichen Standpunkt aus« (248).

Zu 3) *Verena Lenzen*, Arnold Schönbergs Oper Moses und Aron. »Einzig, ewiger, allgegenwärtiger, unsichtbarer und unvorstellbarer Gott!«: Der Beitrag ist breiter angelegt, als der Titel vermuten lässt. Er setzt ein mit Mosedeutungen am Anfang des 20. Jh.s und mit einigen Schlaglichtern auf die Auseinandersetzung Theodor Herzls mit der Figur des Mose. Nach einer kurzen Biographie

Arnold Schönbergs folgt ein Überblick über seine künstlerische Auseinandersetzung mit dem Judentum. Die Darlegungen zu »Moses und Aron« kreisen um die Fragmentarität dieses Werkes und um die Zentralstellung des Bilderverbotes. Wichtig ist der Hinweis, dass die Oper nach Schönbergs eigener Aussage nur lose am alttestamentlichen Text orientiert ist.

François Bæspflug, Mose am brennenden Dornbusch in der Kunst seit dem achtzehnten Jahrhundert: Der Beitrag stellt in Form von Kurzbeschreibungen eine Vielzahl von Bildern vor, wobei dieses Verfahren darunter leidet, dass die besprochenen Werke im vorliegenden Band verständlicherweise nicht reproduziert werden konnten. Während die ältere Kunst den im Dornbusch gegenwärtigen Gott stets in der einen oder anderen Weise figürlich darstellte (als Christusgesicht, als Gottvater oder als Jungfrau mit dem Kinde), bevorzugt die Kunst seit der Aufklärung die Abstraktion. Etwas mehr Raum erhält Marc Chagall, der das Sujet etwa zwanzig Mal behandelt habe.

Erwin Dirscherl, Die Bedeutung der Zeit als Zeit der Deutung. Leibhaftiges Transzendenzgeschehen und sinnliche Exegese: Den Abschluss bildet eine an Emmanuel Levinas orientierte Reflexion über die Zeit. Diese greift dazu auch auf zwei Exodustexte und ihre Auslegung durch Christoph Dohmen zurück: das »Hineni« in Ex 3,4 und das »Ich werde sein, der ich sein werde« in Ex 3,14.

Ein thematisch wie methodisch vielfältiger und anregender Band liegt vor, der sich mit Hilfe der im Untertitel ausgedrückten Leitlinie auf einem eigenen Weg durch die nahezu uferlose Rezeption des Exodusbuches bewegt.

Tübingen

Wolfgang Oswald

Ego, Beate: Ester. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Neukirchener Theologie) 2017. 471 S. m. 18 Abb. = Biblischer Kommentar Altes Testament. Neubearbeitungen, XXI. Geb. EUR 110,00. ISBN 978-3-7887-2966-0.

Passend zum aktuellen Trend innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft, der Literatur- und Theologiegeschichte der hellenistischen Zeit vermehrt Aufmerksamkeit zu schenken, sind in jüngster Zeit gleich zwei Esterbuchkommentare erschienen, die die Entstehung der masoretischen Buchfassung in den historischen Kontext dieser Zeit stellen. Bei dem einen handelt es sich um den französischsprachigen Kommentar von Jean-Daniel Macchi (Labor et Fides 2016), der in gekürzter Form und ins Englische übersetzt Ende 2018 in der Reihe *International Exegetical Commentary on the Old Testament* (IECOT) erscheinen soll. Bei dem zweiten handelt es sich um die hier besprochene Neubearbeitung des Esterbuchbandes der Reihe *Biblischer Kommentar Altes Testament* von Beate Ego, Inhaberin des Lehrstuhls für Exegese und Theologie des Alten Testaments an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

Wie der von Gillis Gerlemann verantwortete Vorgängerband von 1973 konzentriert sich E.s Kommentar auf die hebräische, masoretische Textfassung. Anders als dieser geht sie unter der Kommentarrubrik »Aspekte der Auslegungsgeschichte« knapp, aber konsequent auch auf die griechische Septuaginta-Fassung ein. Die sogenannten Zusätze dieser Fassung, die in der protestantischen Tradition als apokryph gelten, präsentiert der Band am jeweils passenden Ort der Erzählung in der Übersetzung der Septuaginta Deutsch von Kristin de Troyer und Marie-Theres Wacker. Anders als Macchi, der als älteste Fassung eine Vorform des griechischen Alpha-Textes postuliert, die er in seinem Kommentar hypothetisch rekonstruiert, schenkt E. dieser Textversion relativ wenig Beach-

tung. Sie führt vor allem methodische Erwägungen an, um ihren Fokus auf die masoretische Textversion als älteste erreichbare Fassung zu begründen (4–10). Den Alpha-Text in seiner Endgestalt betrachtet sie »als Zeugnis der Auslegungsgeschichte des Esterbuches« (10).

E. postuliert für das Esterbuch eine vormakkabäische Grundschicht, die sie Ester-Rettungserzählung nennt und im Umfang bei 1,1–8,17* festmacht. Diese sei dann in makabäisch-hasmonäischer Zeit mehrfach erweitert worden, wobei die Erweiterungen vor allem den Schlussteil und die Purimfest-Thematik sowie die Profilierung der Mordechai-Figur betroffen hätten (42.62–69). Das Proskynese-Motiv wertet sie als starkes Indiz für eine hellenistische Entstehungszeit der Grundschicht. Anders als Macchi verortet sie die Anfänge der Erzählung nicht in der ägyptisch-alexandrinischen, sondern in der östlichen Diaspora der hellenistischen Zeit. Damit nimmt sie deren mögliche Bedeutung für die Literaturgeschichte deutlich ernster als bisherige Arbeiten (vgl. als Ausnahme z. B. Hiepel, Ludger: Ester das ist auch Ištar. Eine Lesebrille für die hybride Esterfiguration vor dem Hintergrund der altorientalischen Kriegs- und Liebesgöttin, in: BN 163 [2014], 53–71, wobei gerade dieser Aufsatz unrezipiert bleibt), was dazu einlädt, der dortigen »persisch-griechischen Kultursymbiose« (65) grundsätzlich mehr Beachtung zu schenken.

Wie mit Macchis Kommentar liegt mit E.s Werk ein solider, der historisch-kritischen Forschung verpflichteter Kommentar mit klassischem Aufbau vor: Auf die Einleitung (1–84) folgt der Kommentarteil, dessen Gliederung sich an der narrativen Struktur orientiert, wie E. sie ausmacht (begründet in 16–24). Der große Umfang beider Kommentare – Gerlemans Band kommt mit 151 Seiten geradezu als dünnes Büchlein daher – zeugt davon, dass heute zur Interpretation des Esterbuches nicht nur die vielfältigen innerbiblischen Bezüge stärker gewichtet werden als früher, sondern auch Bezüge zu außerbiblischen Quellen. Im Vergleich zu Macchi, der vor allem die hellenistische Persika-Literatur ins Gespräch bringt, fällt E.s Auswahl der Quellen breiter aus. Auch ikonographische Quellen trägt sie zusammen, was ihren Kommentar zu einem vielfältigen Materialpool werden lässt. Relativ eng fällt der Blick auf die Rezeptionsgeschichte aus, was unter anderem dem Profil der Reihe geschuldet sein dürfte. Sowohl in der Einleitung (78–84) als auch im Kommentarteil geht E. exemplarisch praktisch nur auf die griechische Septuagintafassung und den aramäischen Targum Scheni ein.

Wenn sie als Fazit von der Estererzählung als »einem eindrücklichen Zeugnis jüdischer Frömmigkeit« spricht, »das sein wirkungsgeschichtliches Potential auch in einer Zeit veränderter historischer Konstellationen entfalten kann« (84), benennt sie einen wichtigen Punkt und macht die christliche Leserschaft mit jüdischen Rezeptionsweisen vertraut. Zugleich windet sie sich damit um eine tiefere Auseinandersetzung mit christlichen Lesarten, die reproduzieren, was Haman innerhalb der Erzählung vorführt (vgl. gewisse Anspielungen darauf in 3–4). Dass es (auch) aus christlicher Sicht geboten sein dürfte, den Aufruf zum Erinnern am Ende der Erzählung ernst zu nehmen – als Aufruf zu einem Erinnern, das verpflichtet –, wäre m. E. in einem heutigen Esterbuchkommentar christlicher Prägung deutlicher zu thematisieren, als es E. und auch Macchi tun, gerade angesichts der noch immer gerne gehegten Vorbehalte gegenüber dem Buch. Beiden Werken ist zugute zu halten, dass sie zwei Passagen, die im Hebräischen zweideutig formuliert sind, gegen die bisherige Praxis übersetzen. Zum einen erscheint Mordechais Verhältnis zu Ester weniger harsch, wenn beide 4,14aß als rhetorische Frage interpretieren. Zum anderen wird gegen das Vorurteil der »rachsüchtigen Juden« angeschrieben, wenn in 8,11 der Ausdruck »(samt) Kindern und Frauen« als Apposition zu den Bedrängten statt zu den Bedrängenden verstanden

wird, eine Übersetzungsvariante, die Eingang in die BigS und inzwischen auch in die Luther- und Einheitsübersetzung gefunden hat. Anders als Macchi, Gillis und andere unterstreicht E. die weisheitlichen Züge der masoretischen Fassung. Damit knüpft sie insbesondere an Arbeiten von Shemaryahu Talmon aus den 60er Jahren an, die in der Forschung allzu lange stiefmütterlich behandelt worden sind. Was die Gattung angeht, schlägt sie denn auch vor, von einer »Diasporanovelle« zu reden, »die stark weisheitliches Gepräge hat und als Festlegende fungiert« (40).

In zwei Punkten irritiert der Kommentar: Zum einen inhaltlich, wenn von Ester konsequent nicht als Cousine, sondern als Nichte Mordechais die Rede ist. Zwar gibt es seit Flavius Josephus eine Tradition, Ester als seine Nichte einzuführen – wohl um den Altersunterschied zu erklären –, doch sowohl im masoretischen Text als auch in der Septuagintafassung wird Ester aus Mordechais Perspektive eindeutig als »Tochter seines Onkels« bzw. als »Tochter des Bruders seines Vaters«, also als Cousine beschrieben (Est 2,7). Blickt man auf das Inhaltsverzeichnis, ist zum anderen formal nicht nachzuvollziehen, dass vergessen wurde, in der Titelstruktur des Kommentarteils das Ende der Einleitung (gemäß E. 1,1–2,23) und den Beginn des Hauptteils (Est 3,1–9,19) zu markieren. Erst beim Lesen des Kommentarteils merkt man schließlich auch, dass die Schlusspassagen von 2,19–23 sowie von 9,1–19 und 10,1–3 dazu dienen, den gesamten Teil (Einleitung – Hauptteil – Schlussteil) zu rekapitulieren.

Insgesamt stellt E.s Kommentar eine gelungene Überarbeitung des Esterbandes innerhalb der Reihe *Biblischer Kommentar Altes Testament* dar. Und die deutschsprachige Esterbuchforschung ist um ein solides, zum Weiterdenken animierendes Werk reicher.

Luzern

Veronika Bachmann

Häusl, Maria [Hrsg.]: **Denkt nicht mehr an das Frühere!**

Begründungsressourcen in Esra/Nehemia und Jes 40–66 im Vergleich. Göttingen: Bonn University Press bei V & R unipress 2018. 262 S. = Bonner Biblische Beiträge, 184. Geb. EUR 40,00. ISBN 978-3-8471-0763-7.

Der hier anzuzeigende Band geht auf eine internationale Fachtagung zurück, die im Frühjahr 2016 an der Technischen Universität Dresden im Anschluss an das nicht verlängerte Teilprojekt »Trennung und Öffnung. Alttestamentliche Diskurse um die Konstituierung des nachexilischen Israel« (Sonderforschungsbereich 804 »Transzendenz und Gemeinsinn«, 2009–2014) stattfand. Er versammelt die dort gehaltenen Vorträge sowie einige wenige zusätzlich angefragte Beiträge, die sich jeweils einem Teilaspekt der Identitätsbildung des nachexilischen Israel in Jes 40–66 bzw. Est/Neh widmen.

Der Band umfasst im Einzelnen: *Maria Häusl*, Einleitung. Begründungen für die Neukonstituierung des nachexilischen Israel (9–31) – I. Rede von Gott: *Bob Becking*, The Image of God and the Identity of the Community: Remarks on the Prayers of Nehemiah (35–54) – *Ulrich Berges/Bernd Obermayer*, Gottesbilder der Gewalt in Tritojesaja (55–73) – II. Rekurs auf eine vorgegebene Tradition: *Sebastian Grätz*, Alter Wein in neuen Schläuchen? Die Bücher Esra/Nehemia zwischen Tradition und Innovation (77–91) – *Alphonso Groenewald*, A new creation and a new city overcome trauma: Prophecy and Torah in Isaiah 65:16b–25 (93–111) – III. Bedeutung von Zeit: *Uwe Becker*, Theokratie und Eschatologie. Die Kyros-Gestalt und das Selbstverständnis des Judentums im Spiegel von Esra 1/6 und Jes 40–55 (115–135) – *Uta Schmidt*, »Nicht mehr ...!« Vergangenheitsbewältigung und Zukunftserwartung in Jes 40–66 (137–156) – IV. Bedeutung des Raumes: *Raik Heckl*, Von der Teilautonomie der Tempelstadt zur heiligen Stadt Jerusalem (159–182) – *Andrea Spans*, Wie sich Identität Raum greift. Exemplarische Untersuchungen zur Bedeutung des Raumes in Jes 40–66 (183–206) – V. Rekurs auf ein gemeinsames Ethos: *Dorothea Erbele-Küster*, Welche Tora rezipiert Esra wie? Literarische Begründungsstrategien des Ethos in persischer Zeit (209–224) – *Andreas Schüle*, Von der prophetischen Kritik zum Bußgebet des Volkes. Der Abschluss der Prophetie in Tritojesaja (225–246).

Werden die hier thematisierten Fragen in der Forschung weithin unter dem Begriff »Identitätsdiskurse« bzw. »Identitätsbildung des

nachexilischen Israel« verhandelt, spricht die Herausgeberin eher von der »Konstituierung eines nachexilischen Gemeinwesens« und den dafür entwickelten »Begründungsressourcen«. Erklärt und entfaltet werden diese Begriffe in dem einführenden Beitrag von *Maria Häußl* (»Einleitung, Begründungen für die Neukonstituierung des nachexilischen Israel«). Sie verzeichnet zunächst die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Jes 40–66 und Esr/Neh, in denen bereits die zentrale Rolle dieser Textkomplexe für die Ausbildung des nachexilischen Gemeinwesens deutlich wird. In einem zweiten Schritt erklärt sie die Begriffe »Konstituierung des nachexilischen Israel« und »Begründungsressource«. Wie der Titel des Buches deutlich macht, liegt darauf dann das weitere Augenmerk in ihrem und den folgenden Beiträgen. Häußl hält fest, dass angesichts der grundlegenden religiösen Weltdeutung im Alten Vorderen Orient ein Verweis auf Gott bzw. JHWH nicht als Begründungsressource ausreicht. Vielmehr müssten »alle anderen in den Texten begründend verwendeten Größen, Medien, Modi und Symbolisierungen« (13) beachtet werden. Sie fasst diese in vier Begründungsfeldern zusammen: 1. Rede von Gott; 2. Rekurs auf eine vorgegebene Tradition; 3. die Bedeutung der Zeit und des Raumes; 4. Rekurs auf ein gemeinsames Ethos. Selbstverständlich ist, dass Gott/JHWH die zentrale Begründungsressource darstellt, ebenso wie sich die Begründungsfiguren nicht trennscharf voneinander abheben lassen (vgl. 14). Dass sich Häußl für die jeweiligen Felder wichtige Impulse aus entsprechenden Debatten in den Kulturwissenschaften erhofft, zeigt ihre kurze Charakterisierung der jeweiligen Begründungsfelder. In dem sich daran anschließenden dritten Abschnitt fasst Häußl die weiteren Beiträge des Sammelbandes zusammen, die jeweils eines der Begründungsfelder in Bezug auf Esr/Neh bzw. Jes 40–66 thematisieren. Darin wird das schlüssige und innovative Konzept der Aufsatzsammlung gut sichtbar, auch wenn man dann bei der Lektüre einzelner Aufsätze die eigentliche Thematik angesichts der Konzentration auf eigene Entstehungstheorien der betrachteten Schriften eher mühsam suchen muss (vgl. Becker; Heckl).

Es ist diese im Einführungsbeitrag vorgestellte Gesamtkonzeption, die diese Aufsatzsammlung besonders lesenswert macht und inmitten der unzähligen Einzelveröffentlichungen zu Teilaspekten der Identitätsbildung des nachexilischen Israel in der Verknüpfung verschiedenster Fragehorizonte (Narrativität, Beitrag der Kulturwissenschaften, Verhältnis von Synchronie und Diachronie) eine wegweisende Rolle einnehmen kann. Es versteht sich von selbst, dass nicht alle Beiträge des Sammelbandes sich nahtlos in diese Konzeption einfügen. Angesichts der überzeugend vorgetragenen Einleitung und der konzeptionellen Gegenüberstellung von jeweils zwei Beiträgen zu einem Begründungsfeld (jeweils ein Aufsatz zu Esr/Neh und Jes 40–66 mit oft unterschiedlichen methodischen Ansätzen bzw. Schwerpunkten, die jedoch nur selten einen ausdrücklichen Vergleich miteinander enthalten) eröffnet der Band aber selbst den Raum zum Vergleichen, Prüfen und Weiterdenken.

Im Einzelnen: Im Blick auf die *Rede von Gott* als Begründungsressource (I.) achtet *Bob Becking* auf das Gebet in der Nehemiaerzählung. Gott ist darin Garant der kosmischen Ordnung, der das Gesetz zum Leben gibt und erfahrbar ist als Gott, der begegnet und vergibt, aber auch straft. *Ulrich Berges* und *Bernd Obermayer* präsentieren eine notwendige und begrüßenswerte Problematisierung von Gewaltretorik und Identitätsbegründung: Sie untersuchen mit Jes 59,15b–20; 63,1–6 und 65–66 die Texte innerhalb »Tritojesajas«, in denen von göttlicher Gewalt zur Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit die Rede ist, nehmen eine »deutliche Steigerung der gewalthaltigen Rhetorik« wahr, mit der die Abgrenzung der »Knechte« von den anderen Völkern einerseits und den Abtrünnigen innerhalb Israels andererseits einhergeht, und vermuten den Konflikt der Trägerkreise des Jesajabuches mit ihrer Gegnerschaft dahinter.

Für das Begründungsfeld des *Rekurses auf Traditionen* (II.) zeigt *Sebastian Grätz* für Esr/Neh ein Ineinander von Tradition und Innovation in Bezug auf

das Verhältnis von Herrschaft und Heiligtum (Wiederherstellung des Tempels, aber Fremdherrscher als Bauherr) und hinsichtlich der Rolle der Tora (Traditionen, die am Sinai verankert sind, aber Prinzip der stetigen Neuauslegung) und liefert damit – neben Häußl – einen weiteren wichtigen Beitrag zur differenzierteren Wahrnehmung von Esr/Neh. *Alphonso Groenewald* stellt Jes 65,16b–25 als einen Text zur Ermöglichung von Resilienz vor, der mit der Auswahl und Transformation von Traditionen aus Jes 43,16–21; Jes 11,6–9; Gen 1–3 und Dtn 28 eine hochtraumatisierte Gruppe zum Überleben führen soll.

Dem Begründungsfeld der *Zeit und des Raumes* (III., IV.) widmen sich jeweils zwei Aufsätze: *Uwe Becker* bemüht in seiner Rekonstruktion der Entstehung der Kyros-Referenzen Otto Plögers (1959) Unterscheidung zwischen theokratischer und eschatologischer Strömung im perserzeitlichen Judentum mit dem darin implizierten Zeitaspekt des Heilshandelns Gottes. *Uta Schmidt* macht auf unterschiedliche Verwendungen der Zeit in den Argumentationsmustern zwischen Jes 40–55 und Jes 56–66 aufmerksam. Bei *Raik Heckl* steht die Betrachtung der Raumaspekte vor allem im Dienste seiner Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte des Buches Esr/Neh: Die ältere Nehemia-Erzählung (Neh 1–7,3*; 9*; 10*; 11,1–2 ohne »heilige Stadt«) aus hellenistischer Zeit zeichnet Jerusalem als teilautonome Tempelstadt parallel zu anderen jüdischen Politetima im ptolemäischen Herrschaftsgebiet. Daraus wird in der Gesamtkomposition von Esr/Neh der Wiederaufbau Jerusalems als »Heilige Stadt« mit dem Tempel in ihrer Mitte. Bei so mancher anregenden Beobachtung und Anfrage bleiben für die Plausibilisierung doch vor allem die Beziehungen zum Pentateuch und zur Ziontradition generell und zur Darstellung Jerusalems in Jes 40–66 offen. Letzterem widmet sich der gewichtige Beitrag von *Andrea Spans*. Sie diskutiert den Aspekt der Stadt Jerusalem als Raum in Jes 49,14–26; Jes 54 und Jes 60. In Jes 60 steht die Stadt als Heiligtum im Zentrum der Welt, das auch für die Völker offen ist (»nach außen«). In Bezug auf die Frage nach dem Ethos als Begründungsressource (V.) zeichnet zunächst *Dorothea Erbele-Küster* im Blick auf Esra nach, wie darin Schriftlichkeit, Intertextualität und kommunikativ-mündliche Elemente genutzt werden, um ein gemeinsames Tora-Ethos zu konstruieren, wobei Tora kein fester Normenkatalog ist, sondern ein dynamisches Konzept. *Andreas Schüle* fragt schließlich, welchen Beitrag »die Prophetie« für das Ethos als Identitätsbegründung leisten kann. Zu Recht betont er im Blick auf Jes 56–66, dass »einfache Duale (konditioniertes/unkonditioniertes Heil) an der Sache vorbeigehen«, und skizziert drei Strategien in Jes 58; 59 und 63,7–64,11+65, mit denen »Prophetie« durch Verweis auf Kult und Ethos die Identität des Gottesvolkes kritisch bestimmt.

Personen- und Stellenregister beschließen diesen Aufsatzband, der wichtige Beiträge für alle an der Auslegung von Esr/Neh bzw. Jes 40–66 Interessierte enthält, der in den unterschiedlichen Beiträgen auch eine große Breite an berücksichtigter Sekundärliteratur aufweist, vor allem aber durch seine wegweisende Konzeption besticht, wie sie in der Einführung und Zuordnung der Aufsätze sichtbar wird.

Marburg

Torsten Uhlig

Hildebrandt, Samuel: *Interpreting Quoted Speech in Prophetic Literature*. A Study of Jeremiah 2.1–3.5. Leiden u. a.: Brill 2017. XV, 242 S. = *Vetus Testamentum. Supplements*, 176. Geb. EUR 97,00. ISBN 978-90-04-35172-1.

Zitate fassen in prägnanter Weise Haltungen und Einstellungen der jeweiligen Sprecher. Ihnen kommt deswegen eine besondere Bedeutung zu. Dies lässt sich auch in allen Bereichen der Bibel beobachten, angefangen von der Tora mit den allerersten Zitaten in Gen 3,1.3 über die Prophetie, z. B. in den Disputationsworten Ezechiels (Ez 12,27; 18,19.25.29 ..., s. dazu die Arbeit von Alban Rüttenauer, »Und ihr wollt das Land besitzen?« [Ez 33,25]. Ezechiels Umgang mit repräsentativen Redensarten, FzB 123, Würzburg 2011), bis zu den Schriften, wofür Psalm 2 mit den drei Zitaten in den Versen 3.6.7b–9 ein Beispiel sein mag.

Dieses Phänomen ist bisher nur wenig systematisch untersucht worden. Die Dissertation von Samuel Hildebrandt, unter der Betreuung von David Reimer in Edinburgh geschrieben, begegnet diesem Manko auf mehreren Ebenen. Der Haupttitel gibt das

Grundthema an, der Untertitel den dafür ausgewählten speziellen Textbereich am Beginn der Poesie im Jeremiabuch. Eine kurze Einleitung (1–6) erhellt die Bedeutung des Themas: Innerhalb der (Schrift-)Prophetie finden sich fast 300 Fälle zitierter Rede, wobei der Schwerpunkt mit 130 Belegen auf Jeremia liegt. Der zur Untersuchung ausgewählte Text, Jer 2,1–3,5, enthält mit zwölf solchen Zitaten die höchste Dichte und erweist sich von daher als sehr geeignet. Bisherige Studien fokussierten sich dabei oft auf die Frage der Echtheit dieser Äußerungen und beachteten den Zusammenhang der Zitate kaum, wie H. im ersten Kapitel, einem kurzen Abriss der Forschungsgeschichte, aufweist. Er dagegen geht intensiv ihren Verbindungen mit der Textumgebung nach (in seiner Terminologie: »frame« für den Kontext, und »inset« für die Zitate).

Das zweite Kapitel legt die methodischen und interpretativen Grundlagen dar (26–59). Dabei treten neben der Dynamik der Zitate Fragen ihrer Funktion, der Kommunikation und der Identifizierung hervor. Spezialthemen, wie z. B. die Unterscheidung zwischen zitierter Rede und poetischer Stimme, erhalten eine Sonderbehandlung in Exkursen (53; später auch Jerusalem als weiblich Angeredete JHWHs, 76–79). Ausgewogen ist die Präsentation der heiklen Diskussion zum Text von Jeremia; hier kommen beide Hauptpositionen zur Sprache, und die Entscheidung fällt dahingehend, sich in der Untersuchung vorwiegend an MT zu orientieren (56–58).

Abgrenzung, Übersetzung und Gliederung bilden die Inhalte des dritten Kapitels (60–88). Die Entscheidung, über das Ende von Jer 2 hinaus auch 3,1–5 einzubeziehen, wird mit deren interner Kohärenz und dem Neueinsatz in 3,6 begründet (63) – allerdings bringt 3,1–5 mit dem Stichwort שׁוֹר ein neues Thema ein, das bis Jer 4 hineinzieht und von daher eine alternative Abteilung zwischen 2,37 und 3,1 erlaubt. Die Übersetzung ist sehr feinfühlig bezüglich der Eigenheiten des Textes und erfolgt in reichlicher Auseinandersetzung mit den in der Sekundärliteratur vertretenen Positionen. Für die Wiedergabe von שׁוֹר in 2,25 als »Forget it!« wäre aber eine Begründung angebracht. Die vorgeschlagene Struktur (86) mit den sechs Einheiten 2,1–3,4–13,14–25,26–32,33–37 und 3,1–5 und mehreren Untereinheiten zwischen 2,4 und 2,32 entspricht gut den Akzenten des Textes und dient als Grundlage für die Unterteilung der folgenden Kapitel vier bis acht, die sich jeweils den zu findenden Zitaten in den Einheiten ab 2,4 widmen.

In diesen Hauptteilen der Arbeit bespricht H. sehr ausführlich die zitierten Äußerungen, charakterisiert sie bezüglich ihrer Eigenart – z. B. die »irrealis insets« in 2,6,8 (92,97), der Wechselwirkung mit ihren Umgebungen, den nahestehenden Metaphern (so in 2,21–25), den darin sich zeigenden Themen (»Verbrechen und Schande« in 2,26) usw. Am Ende, manchmal sogar zwischendurch (132), finden sich Zusammenfassungen, wie auch am Schluss des Buches (212–214), wobei Kapitel neun bereits zuvor noch einmal die Ergebnisse für Jer 2,1–3,5 bündelt und einen Blick darüber hinaus wirft, der entsprechend dem Haupttitel die Relevanz für weitere Bereiche andeutet (200–211). Darin geht H. auf das gesamte Jeremiabuch ein, besonders Jer 16,19–21, und zeigt, ganz kurz, noch Parallelen zu anderen Schriftpropheten auf. Drei Verzeichnisse, zu Autoren (allerdings unvollständig), Bibelstellen und Sachen, runden die Arbeit ab.

Als Ertrag dieser Studie ist offensichtlich, dass die Zitate in Jer 2,1–3,5 integraler Bestandteil des Textes sind und mit ihrer Umgebung interagieren. Sie üben damit spezielle Funktionen aus und tragen wesentlich zur Dynamik bei. Ihre Platzierung erscheint in allen Fällen mit Bedacht gewählt. Diese Resultate sind auch, wie an einigen weiteren Beispielen gezeigt, auf andere prophetische Literatur übertragbar. Hier bietet sich ein offenes Feld für anschließende Studien mit derselben Ausrichtung an. Dies zeigt sich u. a.

am knappen Hinweis auf Jer 14,20, das als »model confession« vorgestellt wird (209, Anm. 8); diese wird aber, wie aus dem folgenden Kontext (Jer 15,1) ersichtlich, von Gott keinesfalls so aufgefasst. Gelegentliche kleine Fehler (z. B. der Artikel von McKane in der Festschrift Cazelles, und nicht »Conzelles«, 184, Anm. 19) vermögen den Wert dieser Arbeit nicht zu schmälern. Sie weist einen Weg für zukünftige Untersuchungen im Bereich der Prophetie.

Innsbruck

Georg Fischer

Lass, Magdalena: ... zum Kampf mit Kraft umgürtet. Untersuchungen zu 2 Sam 22 unter gewalthermeneutischen Perspektiven. Göttingen: Bonn University Press bei V & R unipress 2018. 410 S. m. 10 Abb. = Bonner Biblische Beiträge, 185. Geb. EUR 55,00. ISBN 978-3-8471-0816-0.

Die vorzustellende Studie von Magdalena Lass verbindet Überlegungen zu (modernen) Umgangsweisen und Deutungen von Gewalt mit der Erarbeitung von 2Sam 22 (// Ps 18), eines mit König David in Verbindung gebrachten »Gewalttextes«. Als Dissertation ist sie an der Katholischen Privat-Universität Linz angenommen und für die Drucklegung überarbeitet worden. Sie reiht sich ein in die am dortigen Institut für Bibelwissenschaften gepflegten Studien über Verbindungen von biblischen Texten mit neuzeitlichen Themen und Rezeptionen (vgl. Arbeiten von S. Gillmayr-Bucher und S. Eder).

Gerahmt von kurzen Eingangs- und Schlusskapiteln (Einleitung; Gewalt in der Heiligen Schrift; Zusammenschau und Schlussgedanken) sowie einer Bibliographie (Register fehlen leider) wird die Thematik in drei Hauptkapiteln erarbeitet. Im ersten geht es um textlich dargestellte Gewalt und ihre Hermeneutik. Die Vfn. konstatiert, dass man sich im gesellschaftlichen wie kirchlichen Umfeld schwer tut mit biblischen Gewalttexten, und diese (und teils das Alte Testament insgesamt) als unvereinbar mit dem »Gott der Liebe« angesehen wird. Dabei ist die Problematisierung weithin ein modernes (westliches) Phänomen. Sie setzt freilich schon in der alten Kirche bei Markion ein, wird in der Moderne aber erst mit den 1970er Jahren (Friedensbewegung u. a.) richtig virulent. Die Vfn. geht der neueren Forschungsgeschichte entlang und nennt wichtige Fragestellungen und Studien mit ihren Lösungsansätzen (G. Baumann, W. Dietrich/C. Link, O. Fuchs, S. Krahe, B. Obermayer, J. Schnocks u. a.). Gegenüber der »Skandalisierung« von Gewalt findet sich in neusten Studien eine größere Zurückhaltung und Differenziertheit. Im Anschluss daran nimmt die Vfn. im Blick auf die Gewalt in der Bibel Differenzierungen (göttliche/menschliche Gewalt; rettend, strafend, lehrend etc.) und Kategorisierungen (Formen/Umgangsweisen/Deutungen) vor. Die diversen Einstellungen werden überführt in zwei »Hermeneutikbäume«, in denen die verschiedenen Positionen zur göttlichen bzw. menschlichen Gewalt schematisch dargeboten, erörtert sowie teils bewertet werden. Die Vfn. selbst vertritt eine »neutrale« Betrachtung der Gewalt und sieht ihre Hermeneutik als »Ermutigung zur Lebensbewältigung« (119). Das Problem der Gewalt liege nicht bei den Texten, sondern bei uns Menschen und unserer Auslegung dieser Texte. »Es ist die Hermeneutik, die zu Gewaltlegitimation und Gewaltmissbrauch führen kann.« (120)

Im zweiten Hauptkapitel werden Perspektiven aus den Humanwissenschaften zur Gewalt sondiert, zusammengestellt und diskutiert. Der erste Abschnitt orientiert über Bemühungen, Gewalt zu definieren und zu kategorisieren (Arten, Motive, Rechtfertigungen). Der zweite sichtet soziologische Untersuchungen zur Gewalt und ihrer Entstehung. Zu den »klassischen« Ansätzen gehö-

ren Katharsisthese, Frustrations-Aggressions-Theorie, Ärger-Aggressions-Theorie, Nachahmungstheorie, Scham- und Schuld-These (Selbstwertgefühl), »Kick«-Phänomen (Nervenkitzel) und Stimulustheorie. Demgegenüber legen neue Ansätze der Gewaltforschung ihr Augenmerk verstärkt auf die Gewalt als solche und fragen nach dem »Wie« der Verletzung und des Leidens, aber auch nach dem »Sinn« der Gewalt. Trutz von Trotha definiert zehn wichtige Tatsachen der Gewalt. Auch die Vorstellungen von Zeit, Raum, Körper, Identität und Produktivität werden einbezogen. Die letzten beiden Abschnitte widmen sich der Rolle von (gewalthaltigen) Medien, zunächst bei der Entstehung von Gewalt, danach im Zusammenhang der Lebensbewältigung. Die Vfn. streicht die Bedeutung der Unterscheidung zwischen Realität und Fiktion heraus, die sie dann auch zur Einstufung des biblisch-lyrischen Gebetstextes als »fiktiv« führt. Im Zusammenhang mit der Lebensbewältigung werden (positive Strategien im Umgang mit) Gewalt in Märchen und Fantasy-Literatur sowie in Spielen erörtert.

Der dritte Hauptteil beginnt mit der exegetisch-theologischen Text- und Gewaltanalyse zum königlich-davidischen Dankgebet in 2Sam 22, wobei die Parallelfassung von Ps 18 mitbedacht wird (209). Nach der Übersetzung folgen in einem ersten Teil Erörterungen zu Datierung (unsicher), Textgestalt (einheitlich), Doppelüberlieferung (Abhängigkeitsrichtung offen gelassen), Kontexten in Samuelbüchern (im Zentrum der Schlusskomposition 2Sam 21–24) und Psalter (in Gruppe Ps 15–24, erster Königpsalm nach Ps 2). Danach werden poetische Stilmittel und ihre Wirkung sowie Kontexte und Vernetzungen dieses Davids-Stücks aufgezeigt (mit David, Hanna, Mose und Jakob verbundene Texte).

Was die vom Forschungsinteresse beeinflusste Gliederung von 2Sam 22 betrifft, geht die Vfn. von drei, in einem Rahmen (V. 1–747–51) eingelagerten Hauptteilen (zu 13 Versen) aus, die sich – außer im Zentrum (V. 21–33) in Subeinheiten von zehn bzw. drei Versen untergliedern (V. 8–17, 18–20, 34–43, 44–46) und insgesamt nach dem Schema ABCA'B' arrangiert sind: Die Abschnitte A/B zeichnen Gott als Krieger, im Zentrum (C) steht eine Reflexion über Gerechtigkeit und Rechtfertigung von gewaltsamem Eingreifen und A'/B' zeichnen den Menschen (David) als Krieger. Der nächste Teil (rund 70 Seiten) geht den 51 (übersetzten) Versen entlang und bietet eine Detaillexegese mit besonderem Fokus auf die Gewaltthematik (die Monographie zur Metaphorik von Ps 18 von A. R. Gray wird stark rezipiert).

Im letzten Teil dieses Hauptkapitels wird der exegetisch-theologische Ertrag mit human- und sozialwissenschaftlichen Zugängen vermittelt. Die Gewalt-Aussagen werden anhand von sieben »W«-Fragen aufgeschlüsselt, Subjekte und Objekte der Gewalt erfasst, kommunikative und handelnde Körperbegriffe erörtert und der Handlungsverlauf (Verben) nachgezeichnet. Es folgen Raum- und Zeitvorstellungen und Rechtfertigungsstrategien der menschlichen und göttlichen Gewalt. Daran schließen sich Überlegungen zu göttlicher und menschlicher Gewalt (Gottes- und Menschenbilder) sowie das Zusammenwirken der beiden Ebenen an. Den Schluss machen psychologische Ansätze im Umgang mit dem biblischen Gewalttext mit den Stichworten: Spieltheorie, Märchen, Realität/Fiktion, Hermeneutik.

Die Monographie reiht sich ein in Studien über biblische Gewaltaussagen mit dem Bemühen des Übersetzens über einen großen Zeit- und Kultur-»Graben«. Im Rahmen ihrer bibelwissenschaftlichen Qualifikationsarbeit leistet die Vfn. Bewundernswertes: Sie hat bietet nicht nur eine eingehende Untersuchung zu einem biblischen »Gewalttext«, sondern sondiert in breitem Umfang zugleich human- und sozialwissenschaftliche Studien nach Einsichten und Strategien im Blick auf Deutung und Umgang mit Gewalt im Allgemeinen und in Bibeltexten. Es gelingt ihr, zwei unterschiedliche Forschungsgebiete miteinander ins Gespräch zu bringen. Dazwischen und im Zentrum der Studie steht die Frage der Übersetzung, der Hermeneutik. Geerdet an einem konkreten

Bibeltext, bringt sie in einer herausfordernden, aber im Blick auf die Unterschiedlichkeit der Zeiten und Beurteilungen zugleich als »klassisch« geltenden Thematik neue Sichtweisen ins Spiel. Offen, unaufgeregt und kaum mit moralischem Zeigefinger – außer der mehrfachen, vehementen Ablehnung einer Nachahmungshermeneutik – nimmt sie sich der Fragestellung an, und es gelingt ihr, auch Positives in der Gewaltthematik zu akzentuieren. Bei einem derart großen Ausgriff ist es naheliegend, dass nicht alles gleich fundiert und einsichtig ist. Einige Hinweise seien angefügt, wobei sich der Rezensent (angesichts seiner beschränkten Expertise) auf den biblischen und hermeneutischen Bereich beschränkt. Hilfreich ist die Differenzierung zwischen göttlicher und menschlicher Gewalt. Dabei sagt die Vfn. zu Recht, dass die *göttliche* Gewalt in aller Regel das größere hermeneutische Problem darstellt. Sie konstatiert, dass in 2Sam 22 der Mensch gewalttätiger als Gott erscheine.

Das mag sein, allerdings hat der gesalbte König – jedenfalls in altorientalisch-alttestamentlichem Kontext – eine Sonderstellung inne, gleichsam zwischen Gott und dem Volk (vgl. Ps 2). Der Königpsalm ist daher für ein gewalthermeneutisches Beurteilungsschema göttlich/menschlich nur bedingt tauglich. Beim Hermeneutikbaum »göttliche Gewalt« scheint mir die der Verästelung zugrundeliegende ontologisch gestellte Ausgangsfrage »Ist Gott nur gut?« unangemessen (»gut« und »gewalttätig« sind auch nicht die rechten Gegensatzbegriffe). Wer soll dies nach welchem Maßstab beurteilen? Eher noch könnte man fragen: Ist Gottes Gewalthandeln als »gut« (gerecht, angemessen) zu beurteilen? Zum Schluss schreibt die Vfn.: »Der hohe Humanitätsstandard war in früherer Zeit so noch nicht tragend gewesen, und darum wurde m. E. die biblische Gewalt nicht als drängendes Problem wahrgenommen.« (32)

Dem zweiten Teil kann man beipflichten, beim ersten bleiben Fragen. Dass der Hermeneutik eine derart entscheidende Rolle zugewiesen und ihren je unterschiedlichen Vertreterinnen und Vertretern eine justiziable Funktion zugestanden wird (oder auch nicht), hängt am anthropologischen Einstichpunkt allen Denkens und Beurteilens in der (Post-)Moderne: Auch Gott hat sich und sein Handeln vor der Instanz menschlich selbstkonstruierter »Humanität« zu verantworten. Aus biblisch-reformatorischer bzw. offenbarungstheologischer Sicht stellt sich der Sachverhalt umgekehrt dar (und der »Hermeneutik« wird nicht der große Stellenwert eingeräumt): Die Heilige Schrift beurteilt unser (Gewalt-)Handeln. Ob das nicht mehr »vermittelbar« ist? Einige Gedanken in diese Richtung hätte man sich gewünscht. Gleichwohl: Die Monographie der Vfn., die selbst Kampfsportenerfahrungen und ein Faible für Fantasy-Genres hat, ist ertragreich, verdienstvoll und aufgrund der Vielfalt von Einsichten und Überlegungen allen zu empfehlen, die sich mit dem Thema »Gewalt und Bibel« auseinandersetzen haben.

Basel

Beat Weber

Neues Testament

Eskola, Timo: A Narrative Theology of the New Testament.

Exploring the Metanarrative of Exile and Restoration. Tübingen: Mohr Siebeck 2015. XVIII, 477 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 350. Lw. EUR 139,00. ISBN 978-3-16-154012-7.

Timo Eskolas »narrative Theologie« unternimmt den Versuch, unter Berücksichtigung neuerer methodischer Fragen besonders in den Literaturwissenschaften und hier speziell der Semiotik einen kohärenten Entwurf einer neutestamentlichen Theologie zu skizzieren und die ihr unterliegenden »metanarratives« freizulegen. Denn: »Theology is a matter of the content of the texts and,

therefore, depends on the semiotic nature and narrative structure of the texts in question« (1). E., Privatdozent an der Universität in Helsinki, knüpft mit dem Thema seiner Monographie an die Methodik seiner zweiten Dissertation im Bereich der Komparatistik an (VII). Er sucht – mit einem Ausgangspunkt im »post-Bultmannian vein« (1) und der biblisch-theologisch geprägten Schultraditionen – einer eher durch Geschichtsdenken bestimmten Sicht auf den interpretativen Zugriff auf die neutestamentlichen Texte eine narrativ bestimmte, biblisch geleitete Konzeption entgegenzustellen (1 ff.). Wieweit allerdings ein wirklicher Gegensatz zwischen »Geschichte« und »Narration« zu konstruieren ist, scheint mir fraglich – das wurde sowohl von Seiten der Narratologie als auch der Geschichtswissenschaften inzwischen ausgiebig dargestellt (vgl. auch 7 f.).

E. versteht, wie der Untertitel seiner Monographie bereits andeutet, die Themen von Exil und Restauration als die entscheidenden »metanarratives«, die der neutestamentlichen Theologie, die er von der Verkündigung Jesu über Paulus zur »Jewish Christianity« nachvollzieht (Kapitel 5: 387–417), zugrunde liegen. E. will also sehen, wieweit sich eine »restoration eschatology in New Testament theology« (13) zeichnen lässt. In einem einleitenden Kapitel (»Introduction«, 1–15) stellt E. seinen Ansatz kurz vor (1–8) und definiert die Erforschung von »theological themes« als »matter of semiotics« (5). In Anwendung von Peirces Zeichentheorie beschreibt E. die Verwendung alttestamentlicher Motive und Traditionen bei neutestamentlichen Autoren als »process of signification«, d. h. als »interplay between former signs and new significations produces in their reception« (6). »Signification processes« wiederum führen zu »construction and use of meta-narratives« (7). In der vorliegenden Monographie untersucht E. das ihm zentral erscheinende »metanarrative [...] of exile and restoration« (7), das er als »growing issue in New Testament theology today« identifiziert (ebd.). Bei der forschungsgeschichtlichen Einordnung seines Zugriffs auf eine neutestamentliche Theologie knüpft E. besonders an die Arbeiten von Sanders und Wright (8–11) zur sogenannten »new perspective on Jesus« und deren Wirkung in der jüngsten Forschungsgeschichte an. E. erarbeitet gleichsam eine theologische Adaption des »Jesus Research« seit der *new perspective*, die nicht zuletzt auch die offenen Fragen der *new perspective on Paul* zu lösen beansprucht (422) – so etwa die Funktion der paulinischen *nomos*-Kritik (273 ff.). Im Ergebnis sucht E. zu belegen, dass die »Meyer-Sanders-Wright hypothesis concerning the significance of the metanarrative of »exile and restoration« ... on the right track« (419) ist. Gleichwohl nimmt E. im Laufe seiner Studie forschungsgeschichtliche »adjustments« vor, um die Mission Jesu präziser im sogenannten »Second Temple Judaism« verorten und den »gap between Jesus' teaching and early Christian soteriology« überwinden (419) zu können.

Im zweiten Kapitel des Buchs (16–188) wendet sich E. »Jesus' message« unter gesamtbiblisch geprägten, eschatologisch orientierten Aspekten zu (z. B. »Exile and restoration«, »Son of David as a builder of an eschatological temple«, »A suffering Messiah: on Jesus' identity«). Botschaft und Identität Jesu werden auch hier versuchsweise kohärent in das gesamtbiblische Narrativ der eschatologischen Restauration Israels eingezeichnet. Schon eingangs hatte E. festgehalten: »Jesus' identity may be fruitfully studied from the standpoint of the restoration of Israel« (14). Im Lichte der »new perspective« diskutiert E. u. a. die Möglichkeit, dass der historische Jesus seinen Tod und Auferstehung antizipiert habe, insofern der Glaube »in restoration [...] simultaneously, belief in the new creation and resurrection« (188) war. Im dritten Kapitel (189–245) vollzieht E. den Übergang zu »The teaching of earliest Christianity« und damit zur »post-Easter theology« (189). E. verzichtet auf eine

historische Rekonstruktion der Problemlage des sogenannten Urchristentums und geht stattdessen von einer theologischen Hoffnungsbeschreibung aus: »Their hope [...] was in the great metanarrative proclaiming the theme's of God's new creation, the building of an eschatological temple, and atonement for the fallen people« (189). E. greift hier vor allem sechs christologische Narrative heraus (215–232), mit Hilfe derer die frühchristliche Erhöhungschristologie fassbar werden soll – als neutestamentliche Textbasis dienen insbesondere die Apostelgeschichte, die Paulusbriefe und die synoptischen Evangelien. Den »natural birthplace for early Christology« macht E. in der jüdischen Synagoge fest (232).

Im umfangreichsten vierten Kapitel »Paul the theologian« (246–386) beschreibt E. die paulinische Theologie im Lichte der Exils- und Restaurationsvorstellungen Israels. Paulus wird in programmatischer Kontinuität zu den eschatologischen Vorstellungen Jesu gesehen (251). E. deutet die paulinische *nomos*-Kritik als Strukturparallele zur Tempelkritik Jesu (253). Insgesamt schreibt E. Paulus »two kinds of traditional material in his teaching« zu: Paulus »continues Jesus' preaching by making good use of restoration eschatology«, und »he borrows kerygmatic material and confessional formulas from the preaching of the early Christian community« (273). E. stellt Paulus ganz in die Tradition jesuanischer Lehre: »the main theme in his teaching derives directly from Jesus' teaching« (281). Die paulinische *nomos*-Kritik versteht E. vor dem Hintergrund der *ministratio mortis* (2Kor 3) und als Motiv, das sich aus der »exilic condition of human beings« speist (288). Die Rechtfertigungslehre des Paulus zeichnet E. in innerjüdische Theodizee-Diskurse ein (313 ff.). Auch hier geht es E. vor allem darum, die *new perspective* mit dem rechtfertigungstheologisch geprägten protestantischen Paulusverständnis ins Gespräch zu bringen (vgl. 336 ff.): Das Metanarrativ von »exile and restoration« dient einmal mehr als Deutungskategorie für das paulinische Christologoumenon von »justification by faith« (341). E. schließt seinen Durchgang durch die paulinische Theologie mit jeweils einem Kapitel zur »Christology of enthronement« (360 ff.) und »Gathering the new Israel« (373 ff.) ab.

Im fünften Kapitel (387–417) untersucht E. die Funktion der »restoration eschatology« im »Jewish Christianity«. Dabei greift E. besonders auf den Hebräerbrief (387 ff.), den Jakobusbrief (394 ff.), den 1. Petrusbrief (397 ff.), Teile der johanneischen Schriften (399 ff.) und die Johannesapokalypse (410 ff.) als Referenztexte zurück. In der Johannesoffenbarung sieht er »the great metanarrative [...] brought to completion« (417) – bei dieser Beschreibung klingen nicht nur Überlegungen einer biblischen Theologie, sondern auch des *canonical approach* an. Das sechste Kapitel »Conclusion« (418–425) enthält resümierende und weiterführende Schlussfolgerungen im Blick auf die Konzeption einer neutestamentlichen Theologie. Bibliographie und ausführliches Register folgen (427–477).

Fazit: E. verfolgt den Ansatz einer neutestamentlichen Theologie, die nicht (primär) von dogmatischen *loci* geleitet ist (so auch 418). Sie erhebt, obgleich sie in der »restoration«-Theologie ein biblisches Kernnarrativ erkennt »that direct(s) theological thought« (ebd.), nicht den Anspruch eines exklusiven Deutungsansatzes. E.s Entwurf ist insofern bedenkens- und lobenswert, als er zum einen um eine synthetische Zusammenschau der Jesus- und Paulusforschung bemüht ist. Zum anderen sucht er, ein Gesamtpanorama, ja eine kohärente, narrativ basierte Deutung neutestamentlichen theologischen Denkens zu entwerfen, ohne bei Einzelschriften oder -texten oder exegetischen Einzelfragen stehen zu bleiben. Mit dem Anspruch der Kohärenz geht gleichwohl das kaum lösbare Dilemma der angemessenen Suche nach dem Fokussierungspunkt – klassisch dogmatisch gesprochen: der »Mitte der Schrift« – einher. Wieweit also kann das an die Botschaft Jesu gebundene Narrativ von »exile and restoration« letztlich wirklich

reichen, um das im Neuen Testament versammelte, breit gefächerte theologische Denken zu beschreiben – eignet es sich etwa als Schlüssel zur Deutung der johanneischen Logos-Christologie (nicht thematisiert 399 ff.)? Wie passen die sogenannten Pastoralbriefe ins Bild?

Weitere Einzel- und Anschlussfragen seien erlaubt: So bleibt die konkrete Funktion der semiotischen Methode bei der Textinterpretation unklar – fungiert sie (lediglich) als (eher dehnbare) *hermeneutische* Denkvorsetzung der Interpretation und tritt so faktisch an die Stelle dessen, was im historisch-kritischen Paradigma die motiv-, form- oder traditionskritische Analyse in der exegetischen Detailarbeit zu leisten beansprucht hat? Hier wäre eine deutlichere methodische und hermeneutische Positionierung E.s hilfreich. Schließlich: E. sucht ein umfassendes Panorama einer neutestamentlichen Theologie zu entwickeln, die sich letztlich als ein kohärentes Narrativ darstellt. So sehr sich theologisches Denken in den Kategorien von Narrativität vollzieht – eine Einsicht, die die systematische Theologie in jüngster Zeit in vielfältiger Weise aufgegriffen hat –, so sehr wird man doch auch weiter fragen müssen, welches Konzept und Verständnis von Theologie sich daraus am Ende ergibt. Lässt sich theologisches Argumentieren, das weite Teile der Paulusbriefe bestimmt und paradigmatisch für die frühchristliche Epistolographie werden wird, als Beitrag zu einem narrativ geprägten »signification process« hinreichend beschreiben? Über den Rahmen einer *neutestamentlichen* Theologie hinaus ist die zuletzt genannte Frage für das Selbstverständnis des Fachs »Theologie« konstitutiv, das nicht zuletzt durch den Rückbezug auf die Denkversuche des frühesten Christentums ja in entscheidender Weise seine eigene Identität herleitet und untersucht.

Münster (Westf.)

Eve-Marie Becker

Kramp, Igna Marion: Die Gärten und der Gärtner im Johannesevangelium. Eine raumsemantische Untersuchung. Münster: Aschendorff Verlag 2017. X, 320 S. = Frankfurter Theologische Studien, 76. Geb. EUR 49,00. ISBN 978-3-402-16066-4.

This monograph is the Igna Kramp's dissertation, accepted by the Saint George Graduate School of Philosophy and Theology in Frankfurt am Main and supervised by Prof. Dr. Ansgar Wucherpfenning, SJ. The dissertation received the doctorate award given by the Friends of Saint George Graduate School. This recognition was well deserved. K. offers consistently insightful and nuanced analysis of how gardens serve as narrative spaces in the Gospel of John.

The book consists of three parts: an introduction, the investigation, and a brief summary of its significance. In the introduction, K. observes that artwork often depicts the »Garden of Gethsemane«, which is a conflation of Matthew and Mark (who mention Gethsemane, Mark 14:32; Matt 26:36) with John, the only evangelist to call this space a garden (κῆπος, John 18:1, 26). John also calls the place where Jesus is buried a garden (19:41), and Mary Magdalene initially thinks the risen Jesus is the gardener (κηπουρός, 20:15). Interpreters have tended to interpret both of the gardens in John literally, as more or less historical places. Some argue that if John had intended a symbolic meaning, he would have used the term »paradise (παράδεισος).« Others, however, have offered modest explorations of symbolic meanings. K. insists that regardless of their historicity, the gardens are narrative spaces (35). A narrative space is not identical with the historical space where an event took place, even if that space exists in the topography of Jerusalem (38). The work on spatial semantics by Jurij M. Lotman thus offers a promising theoretical basis for understanding the Johannine gardens as

narrative spaces. Lotman observes, for example, that »der Erzählraum besteht aus einem inneren, geschlossenen und einem äußeren, offenen Raum« (46), and crossing this boundary can signal a significant event in the narrative (48).

The second part of the book, the investigation, is subdivided into three major sections. The first section investigates the use of the terms κῆπος, παράδεισος, and κηπουρός. Most significantly, K. determines that both παράδεισος and κῆπος can be used for this-worldly gardens, the Garden of Eden, and heavenly and/or eschatological gardens. Thus, while John's choice of the word κῆπος does not necessitate symbolic interpretations, neither does it exclude them. The second section investigates the historicity of the gardens in the topography of Jerusalem. There is nothing historically implausible about a space on the Mount of Olives (mentioned in all three Synoptic Gospels) being a garden, or even that this garden may have been called Gethsemane. Nonetheless, attempts to interpret John by equating his garden with the places mentioned in the Synoptics may actually obscure John's purposes, as he may have told his readers exactly what he wants them to focus on (90–91). A garden at or near Golgotha is possible but less plausible. Jewish purity laws would prevent consumption of anything grown in a garden where corpses were buried. Hence, it is unlikely that Jesus would have been buried in the kind of garden that would employ a gardener, as gardeners usually protected the food grown there (108). In 19:41, »garden« would be a fictive but not entirely implausible or blatantly misleading term to use. Ultimately, garden terminology in John should be investigated as imagined narrative space rather than simple historical description.

The third major section of part two makes up the bulk of the monograph and is dedicated to systematic exegesis of all those passages informed by garden terminology. The exegetical work is exceptionally well done. In her analysis of 18:1–11, K. makes excellent use of Lotman's theoretical work. The garden is an enclosed space, where Jesus Christ, as God's presence on earth, has been wont to meet with his disciples. It is thus like the primal garden of Genesis, representing a space where communion between the divine and human beings can take place. Building on the work of other interpreters, K. observes that Judas comes with representatives of both Jews and Gentiles. Those sent to arrest Jesus thus represent the entire cosmos hostile to God. But they do not enter the garden. Rather, Jesus, in complete control of the action, crosses the boundary from the garden into the hostile world, thus initiating the road to the passion (155–57).

K. argues convincingly that 19:41 indicates that the entire crucifixion episode – and not just the burial – took place in a garden. Why, then, was the space described as a garden so late in the narrative? K. claims that the scene in which blood and water flow from Jesus's side had to precede John's naming the space a garden. The blood and water relate to the concept in John that Jesus's own body is a temple. In Ezekiel 47:1–12, the ideal temple has water flowing from it, which waters trees, making possible a connection between the eschatological temple and Paradise (204). The blood and water, moreover, symbolize the outpouring of the Spirit that now takes place. Only in light of this outpouring of the Spirit can the place of Jesus's death be perceived as a garden, a place of life and growth, suggestive of both the eschatological temple and garden, now in the midst of the cosmos that Christ overcame by his death (228–29). Also worked in, especially through the description of the preparation of Jesus's body, are allusions to the Song of Songs, so the garden is also the place where the lover finds the beloved.

Unlike the garden of chapter 18, the garden of 19–20 is an open space. As we move into 20:1–17, which must take place in the garden, the narrative focuses on the closed space of the tomb, which

does not contain the beloved whom the disciples seek. Readers are only reminded that the space is a garden when Mary Magdalene confuses the risen Jesus with the gardener. K. insightfully argues that this is a classic example of Johannine irony, in which the incorrect identification conceals a deeper truth: Jesus is the gardener, insofar as he is inaugurating a new creation (confirmed by breathing on the disciples in 20:22; see Genesis 2:7). At this point, however, as Jesus speaks of his ascent to the Father, the spatial dimensions of the garden are losing their importance to be replaced by personal relationships: »Die frühjüdische Erwartung des Paradieses erfüllt sich nach Johannes nicht in einem Raum, sondern in der Person Jesus.« (280) What matters now is Jesus himself, as the way to the Father, and as one who can be present in any space, even the closed doors of the fearful worshipping community (279–80).

K. reveals that John 18–20 contains a rich tapestry of images and allusions that John interweaves to express his theological and christological vision. Naturally, many of K.'s exegetical insights derive from the work of other scholars. Her distinctive contribution is the careful analysis of narrative spaces and how the characters and events relate to these spaces. K. thus develops the insights of others in new, distinctive ways. Moreover, although K. utilizes Lotman's spatial hermeneutics, her theoretical perspective is used to understand the text of John more deeply, not vice versa. Her work is never inappropriately dominated by theory or laden with jargon. K.'s approach is especially helpful in the way it pushes against dichotomies and oversimplifications. Despite renewed interest in the historicity of the Gospel of John, the gardens of John cannot be reduced to mere topographical references, whether historical or not. While the gardens have symbolic meaning, they cannot be reduced to static meanings in isolation from the roles they play within the narrative. The garden where Jesus is buried is not simply the new Eden or the place where the lover and the beloved meet; rather, the language is suggestive of these meanings but the spatial dynamics point to the more ultimate reality of Jesus himself as the way to a renewed intimacy and communion between the Father and believers.

K. might have further improved this excellent work by clearly stating her understanding of the relationship between Synoptics and John. The monograph concludes with an index of biblical passages but lacks all other forms of indices. Nonetheless, K. makes an outstanding contribution to the literary and theological investigation of the Gospel of John.

Memphis

James Buchanan Wallace

Lanzinger, Daniel: Ein »unerträgliches philologisches Possenspiel«? Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese. Göttingen u. a.: Vandenhoeck & Ruprecht 2016. 378 S. m. 2 Abb. u. 7 Tab. = Novum Testamentum et Orbis Antiquus/ Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 112. Geb. EUR 110,00. ISBN 978-3-525-59370-7.

Bei seiner Analyse der allegorischen Auslegung Philos fühlte sich der große Württemberger Historiker August Friedrich Gfrörer an den Ausruf des Pisonius über Hamlets merkwürdige Rede erinnert: »Though this be madness, yet there's method in it« (vgl. 16). Noch weniger schmeichelhaft ist Nietzsches Rede vom »unerhörten philologischen Possenspiel« und von der »Kunst des Schlecht-Lesens«, mit der er die »Philologie des Christentums« und damit insbesondere die paulinische Schriftauslegung abkanzelt (vgl. 13). Wahnsinn oder Methode, hohe Kunst der Auslegung oder »Possenspiel«? Von der Spannung dieser Gegensätzlichkeiten lässt sich

Daniel Lanzinger in seiner an der Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn eingereichten Dissertation über die antike Allegorese inspirieren und leiten. (Allerdings: Warum steht im Titel »unerträglich« und nicht »unerhört«?) Im Ergebnis, so viel sei vorweggenommen, schlägt er sich nicht etwa auf die eine oder andere Seite, sondern plädiert für ein ausgewogenes Urteil: Ja, die Allegorese ist ein »Possenspiel«, weil sie der Rationalisierung und Plausibilisierung einer zuvor schon feststehenden Aussageabsicht dient. Zugleich erfolgt sie nach gewissen Spielregeln, die aus der Warte eines heutigen Wissenschaftsverständnisses zwar nicht unmittelbar einleuchten, die aber rekonstruiert und nachvollzogen werden können und sollen (315 f.).

Das Anliegen der Studie ist es, sich auf die Spielregeln der Allegorese reflexiv einzulassen. Dabei setzt sie sich als neutestamentliche Arbeit zum Ziel, »das Phänomen der allegorischen Auslegung bei Paulus gründlich zu beleuchten« (317) und an den »Standards seiner Zeit« zu messen (16). Der Gang der Arbeit ist schnörkellos: Auf die Einleitung mit einem Forschungsüberblick sowie terminologischen und konzeptionellen Klärungen (13–51) analysiert L. ausgewählte Texte aus dem pagangriechischen Schrifttum (52–126) und der frühjüdischen Tradition (127–186). Eine Zwischenbilanz (187–193) bereitet den materialen Hauptteil der Arbeit vor: »Allegorische Auslegungen bei Paulus« (194–308). Abschließend werden die Ergebnisse gebündelt (309–316) und in Impulse für die weitere Forschung überführt (317–319). Die Arbeit wird durch ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie durch Sach-, Stellen- und Namenregister erschlossen.

Nachdem L. in der ersten Hälfte seines Buchs Heraklits *Quaestiones Homericae*, Plutarchs *De Iside et Osiride* sowie Philos *De Abrahamo* und Texte aus Qumran (Habakuk-Pescher und Damaskusschrift) nach allen Regeln der historischen und hermeneutischen Kunst ausgewertet hat, kommt er zu einem beachtenswerten, wenn auch etwas gewundenen Definitionsvorschlag für das Phänomen der Allegorese: »Allegorese liegt dann vor, wenn ein Autor eine von ihm als autoritativ akzeptierte Quelle referiert [...], 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). Innerhalb dieses methodologischen Rahmens bestehe große Variabilität. Der Ausleger bedient sich nach Bedarf aus seinem methodischen »Werkzeugkasten« (168, 190, 292, 309) und ergreift das zur Beschaffenheit des Traditionsstücks passende Instrument.

In die Definition der Allegorese fügen sich nach L. auch vier paulinische Texte ein: Gal 4,21–31, Gal 3,16, 1Kor 9,8–12a und 1Kor 10, 1–14, während eine Reihe weiterer Stellen als Grenzfälle oder Nachbarn identifiziert werden können (1Kor 5,6–8; Röm 10,6–8; Röm 15,3; Röm 5,12–21; 2Kor 3,12–18). Auch Paulus kennt und nutzt das »Prinzip des Werkzeugkastens« der Allegorese, zieht selektiv Schrifttexte heran und legt sie entsprechend seiner Aussageabsicht aus. Charakteristisch für die paulinische Allegorese ist u. a., dass er sie in den vier untersuchten Fällen ausschließlich in Auseinandersetzung mit Gegnern anwendet, stets auf Texte der Tora zurückgreift, keine fortlaufende Auslegung bietet, den exegetischen Prozess nicht transparent macht und lediglich dessen Ergebnisse nennt. Diskussionswürdig ist mit Blick auf die Forschung der letzten Jahrzehnte die These, dass »eine scharfe Trennung von Allegorese und Typologie auf der neuzeitlichen Überbetonung einer Dichotomie von ›Text« und ›Ereignis« beruhe und Paulus immer ein *Schriftausleger* sei, für den »die auszulegende Erzählung als ganze ihre ›geschichtliche« Dimension [...] behält« (278).

Die Studie, die mit dem Armin-Schmitt-Preis für biblische Textforschung sowie mit dem Pax-Bank-Förderpreis für theologische Forschungsbeiträge ausgezeichnet wurde, ist stringent aufgebaut und sehr solide durchgeführt. Es war eine kluge Entscheidung, aus dem ungeheuer weit gestreuten antiken Schrifttum exemplarische Texte herauszugreifen (vgl. 34) und sie mit paulinischen allegorischen Auslegungen ins Gespräch zu bringen. Nur so ist die Arbeit technisch durchführbar, methodisch kontrollierbar und wissenschaftlich rezipierbar. Innovative oder überraschende Erkenntnisse werden zwar nicht gewonnen, aber die These von der »Schrift als Zeugin des Evangeliums« (D.-A. Koch) wird durch etliche Facetten bereichert. Der textorientierte, technische Duktus der Analyse lässt etwas die geistige Atmosphäre in den Hintergrund treten, in der die Allegorese gedeihen und rezipiert werden konnte. Jüngere Forschungen zeigen, dass sie sich in einer Zeit verstärkter transkultureller Kontakte im Alexanderreich verbreitete und »mit der Entwicklung kosmopolitischer Zentren des kulturellen und ökonomischen Austauschs in enger Verbindung« stand; sie verkörpert »eine Bewegung der Texte über zeitliche, geographische und kulturelle Grenzen hinaus« (Ulla Haselstein). Es wäre also nicht nur zu fragen, worin mögliche (biographische) Berührungspunkte des Paulus mit der Allegorese zu suchen sind und wie er sie »technisch« in Werk setzte, sondern auch, woraus sie ihre Überzeugungskraft generierte, warum sie ihm gerade an den genannten Stellen das persuasive Mittel der Wahl war, warum er gerade diese Traditionsstücke auslas oder wie es zur Ausprägung der paulinischen Spezifika kam.

Aufschlussreich gewesen wäre eine hermeneutische Reflexion zur Relevanz der Zeitgebundenheit exegetischer Methoden, die ja nicht nur die antike Auslegung kennzeichnet, sondern auch die zeitgenössische. Hat eine Schriftlektüre – in der Antike wie in der Gegenwart – ihre Aufgabe erfüllt, wenn sie sich an kontingente und wandelbare Spielregeln hält und in einen zufällig verfügbaren »Werkzeugkasten« greift, und falls ja: Wie kann die bindende Kraft des Wahrheitsgehalts biblischer Überlieferungen ihre Wirkung entfalten? Nicht reflektiert wird das Verhältnis zwischen der Alltagsallegorese in der praktischen Bibelhermeneutik (Predigt, Unterricht), der an die Allegorese durchaus anschlussfähigen rezeptionsästhetischen Lektüren und der historisch-kritischen Auslegung. Wie verhalten sich Wahnsinn und Methode, Wahrheit und Methode zueinander? Über diese Fragen nachzudenken, war freilich nicht das Anliegen der gelungenen, reichhaltigen Studie; dass sie dazu anregt, ist ihr Verdienst.

Bern

Benjamin Schliesser

Matthes, Claudia: Die Taufe auf den Tod Christi. Eine ritualwissenschaftliche Untersuchung zur christlichen Taufe dargestellt anhand der paulinischen Tauftexte. Tübingen: Francke Narr Attempto 2017. 559 S. = NET – Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie, 25. Kart. EUR 98,00. ISBN 978-3-7720-8635-9.

Die in Leipzig bei Jens Herzer entstandene Dissertation von Claudia Matthes verfolgt einen innovativen Ansatz zum Verständnis der Taufe bei Paulus. Ausgehend vom konkreten Taufritual fragt sie zurück nach den es ermöglichenden Inhalten und untersucht, welche Verständnisweisen der paulinischen Tauftexte sich aus den Tauf-/Tauchpraktiken und Wasserriten zur Zeit Jesu ableiten lassen. Zur Erklärung Letzterer zieht M. sachgemäß auch andere Texte des Neuen Testaments und seiner Umwelt heran.

M. beschreibt zunächst Grundlagen der Ritualwissenschaften und setzt die neutestamentliche Exegese zu ihnen in Beziehung

(16–51). Der mit »Begrifflichkeiten« überschriebene Folgeabschnitt konzentriert sich auf eine Erörterung der Herkunft und des Gebrauchs der Termini βάπτω / βαπτίζω und der beiden Taufformeln βαπτίζεω εἰς τὸ ὄνομα ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ und βαπτίζεω εἰς ἰησοῦν (52–79).

Die Mitte der Studie bilden drei Hauptkapitel. In ihnen legt M. den Schwerpunkt ihrer Taufinterpretation auf ausgewählte Ausführungen des Paulus (so auch programmatisch im Untertitel). Weitere Tauffassungen des Neuen Testaments (z. B. Apg 19,1–6; 1Petr 3,21) werden unterstützend mit einbezogen. Im ersten der Hauptkapitel nimmt M. die vier als zentral erachteten paulinischen Tauftexte in den Blick: Gal 3,23–29 (80–162); 1Kor 1,10–17 (162–173); 1Kor 12,12–20 (174–190) und Röm 6,1–11 (190–246).

M. benennt noch andere auf die Taufe beziehbare paulinische Texte wie die Taufe auf Mose (1Kor 10,1–6 [68 f.; vgl. 64 f.]) oder die Reinwaschung der Gemeindeglieder (1Kor 6,9–11 [528]), analysiert sie jedoch nicht im Detail unter ritualwissenschaftlichem Aspekt. So erscheint die »Taufe auf Mose« (68 f.) nur als kurzer Exkurs am Ende der begrifflichen Klärung der Taufe auf Christus (64–69) unter »Einzelaspekten« (66–69).

Die verschiedenen Exkurse finden sich nicht im Inhaltsverzeichnis (»1Kor 10,1–5« [68 f.]; »Position und Funktion[en] von Frauen in der hellenistischen Gesellschaft« [124–126]; »מִקְוָה – Mikvaot« [256 f.]). Die in die Exegese von Gal 3,23–29 (80–162) eingebetteten Erörterungen zur Rolle der Frau zur Zeit Jesu (124–126) fußen u. a. auf den Angaben bei P. Billerbeck (1922 ff.) und A. Oepke im ThWbNT (1933). Sofern dieser Exkurs überhaupt erforderlich ist, wäre hier dringend aktuelle Literatur heranzuziehen gewesen. Rabbinische Quellen führt M. unkritisch nach P. Billerbeck an.

Das umfangreichste Kapitel der Monographie beschäftigt sich mit der »rituelle[n] Umwelt der christlichen Taufe« und setzt die verschiedenen Rituale zueinander in Beziehung (247–441). Wesentlich für die Studie als Ganze sind die Analyse der als Gerichtstaufe verstandenen Taufe Johannes des Täuflers, des Ritus der Beschneidung und das Tauchbad der Proselyten. Eine Berücksichtigung der Untersuchungen des Rezensenten zu den genannten Punkten (Ostmeyer, Taufe und Typos, 2000) hätte Raum für Kürzungen eröffnet.

Das Kapitel über die »rituelle Umwelt der christlichen Taufe«, das sich an die Exegese der zentralen paulinischen Tauftexte anschließt, entgrenzt die Materialgrundlage: Der Sache angemessen geht M. zum Erklären der Wasserkonzeptionen auch auf frühe rabbinische Texte ein und behandelt zur Deutung Johannes des Täuflers und seiner Taufe die Aussagen bei Josephus und in den Evangelien. Hier stellt sich dem Rezensenten die Frage, ob der genannten Entgrenzung auf der einen Seite die programmatische Beschränkung auf ausgewählte *paulinische* Tauffabschnitte adäquat ist. Denn am Ende der Untersuchung stehen Aussagen und Folgerungen zur Taufe allgemein (498–531), und die aus ritualwissenschaftlicher Perspektive gezogenen Schlussfolgerungen gelten für *alle* an die Taufe geknüpften Aussagen des Neuen Testaments.

Im dritten Hauptkapitel (»V. Ritologische [Deutungs]Motive«, 442–497) systematisiert M. das bisher Präsentierte und fragt auf der Basis des Erarbeiteten nach übergreifenden theologischen Deutungen. Als entscheidendes Motiv hebt M. die Vernichtung der alten Existenz des Täuflings und den sich im Ritus vollziehenden Übergang in ein neues Leben hervor (442–474). Die Eingliederung in den *einen* Leib (474–482), die (Abrahams-)Kindschaft (482–487), die Befreiung (487 f.) etc., versteht M. als Variationen des Hauptmotivs (Tod – Leben).

In einer ausführlichen Zusammenfassung (498–531) folgert M. auf das Verständnis der christlichen Taufe insgesamt und deutet sie als »ein Initiationsritual der besonderen Art« (527–531).

Überzeugend plädiert M. dafür, dass der Aspekt des Abwaschens für Paulus keine Rolle spielt (511.527 f.). Stattdessen stehen für Paulus der Tod des Täuflings, das Mitsterben mit Christus und das neue Leben in Christus im Mittelpunkt. Es stellt sich die Frage, ob diese Taufdeutung in der Exklusivität, wie sie in der Arbeit stark gemacht wird, tatsächlich aus der Analyse des Ritus ableitbar ist, denn gerade ein Wasserritus beinhaltet als solcher auch das Moment der Waschung. Hier hätte ein Blick auf die im Ritus implizite Anthropologie weiterführen können. Waschung und Reinigung setzen ein reinigungswürdiges und reinigungsfähiges Objekt voraus. Demgegenüber folgt aus einem Verständnis von Taufe als Vernichtung und Tod, dass am Täufling nichts zu retten und zu reinigen ist, sondern dass er einer neuen Existenz bedarf. Wird der Mensch als grundsätzlich nicht reinigungsfähig angesehen, dann lassen sich auch Metaphern wie in 1Kor 6,11 oder Tit 3,5, die aus sich heraus für ein Verständnis als Ritus einer Waschung offen sind, nicht im Sinne einer bloßen Abwaschung missdeuten. Vor diesem Hintergrund werden die zu wiederholenden kultischen Selbstreinigungen auf jüdischer Seite und auf der anderen Seite die Taufe als ein sich bewusst davon abhebender, an einen Täufer gebundener einmaliger Ertränkungsakt plausibel.

Beachtenswert sind M.s Überlegungen zur Rolle der bei der Taufe anwesenden Gemeinde. In die Gemeinde als Leib wird der Täufling integriert. Daraus folgt, dass sich der Taufakt nicht nur auf den Täufling, sondern auch auf die Gemeinde existentiell auswirkt (519). Vor diesem Hintergrund fragt M. nach der Berechtigung einer Nottaufe *ohne* eine anwesende Gemeinde (517). Mit der pointierten Formulierung: »Wirklich alle werden in gleicher Weise einmalig getauft« (523), erinnert M. an das »revolutionäre Element« (526) im Ritual der christlichen Taufe.

Verweise auf konkrete Seiten statt auf Kapitel und Abschnitte hätten das Auffinden von Bezügen erleichtert; etliche der in der Untersuchung erwähnten Quellen (darunter u. a. auch Philo und Josephus) sind im Literaturverzeichnis nicht aufgeführt; das Fehlen von Registern erschwert die gezielte Suche nach Themen oder Bibelstellen.

Mit ihrem Ansatz beim konkreten Taufritual nähert sich M. dem paulinischen Taufverständnis gleichsam von hinten. Auch wenn die Herangehensweise nicht zu grundsätzlich neuen Ergebnissen führt, ist doch das Erzielen bekannter Resultate auf einem anderen Weg für die Wissenschaft ein Gewinn. Alte Erkenntnisse werden neu abgesichert und erhärtet.

Dortmund

Karl-Heinrich Ostmeyer

Schnelle, Udo: Die ersten 100 Jahre des Christentums. 30–130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion. 2., durchges. Aufl. Göttingen u. a.: Vandenhoeck & Ruprecht 2016. 589 S. m. 12 Abb. = UTB M 4411. Kart. EUR 30,99. ISBN 978-3-8252-4411-8.

Mit seiner Gesamtdarstellung hat Udo Schnelle es sich zur Aufgabe gemacht, »Theologen/Theologinnen und interessierte Laien« gleichermaßen »in die komplexe Geschichte des frühen Christentums ein[zuf]ühren« (Vorwort).

Vorgesaltet sind zwei Kapitel, in denen S. zunächst auf die hermeneutischen und methodischen Implikationen historischer Geschichtsschreibung eingeht (17–24), anschließend erläutert, warum er die Bezeichnung »frühes Christentum« dem Begriff »Urchristentum« vorzieht, und dann den chronologischen Rahmen absteckt (25–28). *Terminus a quo* sind die Erscheinungen des Auferstandenen (30 n. Chr.). Jesus von Nazareth gehört nicht zur »Ursprungsgeschichte« (17), weil »[d]ie neue Bewegung der Chris-

tusgläubigen« dort beginnt, wo sein »irdische[s] Leben ... endet« (26). *Terminus ad quem* ist die Zeit um 130 n. Chr., in der sich auf mehreren Ebenen deutliche Verschiebungen abzeichnen. Im letzten Kapitel fasst S. die wesentlichen Gründe für den Erfolg des frühen Christentums noch einmal zusammen (560–562).

Das den Darstellungsteil eröffnende 3. Kapitel »Voraussetzung und Kontexte« (29–94) zeigt, wie intensiv das frühe Christentum in die Geschichte des Judentums und der griechisch-römischen Welt eingebunden war.

Nach einem Überblick über die verschiedenen Facetten der griechisch-römischen Kultur, ihre religiöse Pluralität und die bedeutendsten philosophischen Strömungen (34–59) skizziert S. die für das Christentum relevanten Entwicklungsschübe im seit der makabäischen Erhebung zunehmend fragmentierten Judentum (59–79). Der Kampf radikaler jüdischer Gruppen gegen die römische Fremdherrschaft verschärfte die Krisensituation. Wie der Täufer muss auch der als politisch gefährlicher Messiasprätendent gekreuzigte Jesus von Nazareth in diesem Kontext verstanden werden (67). Ein Abschnitt orientiert über das politische Ordnunggefüge, die sozialen und wirtschaftlichen Gegebenheiten im Imperium Romanum des 1./2. Jh.s n. Chr. (80–91). Fazit: Von Beginn an waren die frühen Gemeinden »durch die konkrete Umwelt in die politischen und kulturell-religiösen Debatten der Zeit verwickelt«, so dass »die Geschichte des frühen Christentums immer auch eine religiös-politische Dimension« (92) besitzt.

Während das 4. Kapitel (95–108) die katalytische Funktion der Osterereignisse für »einen kreativen Deutungsprozess« (100) herausstreicht, in dem zentrale Inhalte jüdischer Theologie und griechisch-hellenistische Anschauungen christologisch transformiert und in einen neuen Sinnhorizont gestellt werden, ist das 5. Kapitel der Jerusalemer Gemeinde gewidmet (109–153).

S. unterscheidet mehrere Phasen. Gehörten ihr anfangs ortsansässige Christusgläubige und Sympathisanten an, stießen bald Teile des Zwölfekreises (inklusive Petrus), vorösterliche Anhänger Jesu und Mitglieder seiner Familie aus Galiläa hinzu. Die griechisch- und aramäischsprachigen Judenchristen (»Hellenisten«/»Hebräer«) versammelten sich in eigenen »Hauskirchen« (112). Historischer Kern des Pfingstgeschehens sind »neuartige und intensive Geisterfahrten in Jerusalem« (113). Allmählich bildeten sich festere Strukturen heraus. Einzelne Personen (vor allem: Petrus, der Herrenbruder Jakobus) und Gruppen (Apostel, die »Zwölf«) treten in den Vordergrund. Das lukianische Bild praktizierter Gütergemeinschaft idealisiert Einzelfälle. Die aus den Konflikten mit dem religiösen Establishment, insbesondere den Sadduzäern resultierenden Verfolgungen unter Beteiligung des pharisäischen Eiferers Paulus (Gal 1,13 f.; Phil 3,5 f.) beschränkten sich auf die kult- und gesetzeskritischen Hellenisten. Gal 1,22 entnimmt S., dass Jerusalem als Ort der paulinischen Verfolgertätigkeit ausscheide (130). Doch ist hier an die Zeit zwischen Berufung und Apostelkonvent gedacht. Mit Taufe und Abendmahl griff die Gemeinde jeweils einen Impuls Jesu auf. Nach ihrer Vertreibung wirkten die Hellenisten in der Diaspora (Apg 11,19 f.) und bahnten den Weg für eine die Grenzen Palästinas überschreitende Mission (147).

Im 6. Kapitel »Frühe Gemeinden und frühe Mission außerhalb Jerusalems« (154–222) konzentriert sich S. seinem Programm entsprechend (22) nicht allein auf die Protagonisten, Trägerkreise, Landschaften, Orte, Zielgruppen und Konfliktfelder der frühchristlichen Mission innerhalb wie außerhalb des syro-palästinischen Raums, sondern bezieht auch die weichenstellenden theologischen Grundentscheide der antiochenischen Gemeinde (universale Perspektive, Beschneidungsverzicht) und den beginnenden Verschriftungsprozess (u. a. synoptische Tradition, Logienquelle), der das neue Denken der Christen widerspiegelt (207), mit ein. Um

50 n. Chr. verkörpern drei verschiedene Richtungen die Pluralität des Anfangs: die Jerusalemer Gemeinde, die galiläische Jesus-Bewegung, Antiochia und Paulus (216–219).

Aufgrund ihrer Bedeutung werden Apostelkonvent und antiochenischer Zwischenfall separat behandelt (223–235). Das nächste Kapitel »Die eigenständige paulinische Mission« (236–303) knüpft zeitlich wie sachlich daran an. Zu Recht betont S. den großen Anteil der zahlreichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter am Erfolg des von Paulus initiierten missionarischen Unternehmens. Ob die vorausgesetzte theologische Bildung der aus ihrem engeren Kreis stammenden Co-Autoren der Briefe für die Existenz einer Paulusschule zu Lebzeiten des Apostels spricht (250–253), ist strittig.

Unter der Rubrik »Strukturen« beleuchtet S. die Innenverhältnisse der überwiegend städtisch geprägten (Haus-)Gemeinden. Sie kennzeichnet eine »gelebte Glaubensrealität«, die ethnisch, sozial oder geschöpflich definierte Identitätszuschreibungen vergleichsgültig und damit basale »Wertvorstellungen der Antike hinter sich ließ« (269). Mit guten Gründen geht er davon aus, dass die soziale Schichtung der Gemeinden ein Abbild ihrer Umgebungsgesellschaft war. Nur eine Minderheit gehörte zur lokalen Elite, die Zahl der Wohlhabenderen war ebenfalls begrenzt (vgl. 1Kor 1,26). Handwerker wie etwa Paulus und Gewerbetreibende rechnet er zur »Mittelschicht« (263). S. teilt die verbreitete Auffassung, der paulinischen Mission sei eine judenchristliche Gegenbewegung nachgefolgt, unterstützt von maßgeblichen Kräften der sich weiterhin als Teil des Judentums verstehenden Jerusalemer Gemeinde. Gerade der am paulinischen Beschneidungsverzicht sich entzündende galatische Konflikt, in dem der Apostel sein »ganze[s] bisherige[s] ... Missionswerk infrage« gestellt sah (285), dokumentiert den Entfremdungsprozess zwischen ihm und Jerusalem. Die Ablehnung der Kollekte »führ[e] vor Augen«, dass am Ende der frühchristlichen Epoche »nicht die Einheit stand, sondern die bleibende Entzweiung« (291). Freilich ist ungewiss, was genau mit der Kollekte geschah. Stärker noch als sie dürfte die diagnostizierte »Systemqualität« (297) der paulinischen Theologie den Bruch befördert haben. Erst sie ermöglichte es, dass sich das werdende Christentum als eine eigenständige Bewegung formierte.

Im 9. Kapitel »Die Krise des frühen Christentums um das Jahr 70« (304–319) charakterisiert S. den Tod der »Anfangsapostel«, erste Verfolgungen, Untergang des Tempels und der Jerusalemer Gemeinde als ein Krisenphänomen innerhalb der frühchristlichen Theologiegeschichte, die nun einsetzende Evangelien-schreibung und Pseudepigraphie als eine Form »innovative[r] Krisenbewältigung« (314). Vom Tod der Gründergestalten lässt sich aber nicht per se auf die Situation des Christentums schließen, und die Jerusalemer Ereignisse betrafen in erster Linie die palästinischen Juden(christen). Zudem erscheint es schwierig, mit den Evangelien und Deuteropaulinen eine Art von Krisenmanagement zu verbinden.

Am Beispiel der Evangelien, die zu »Grundbüchern einer neuen Religiosität« (321) avancierten, des Paulusbilds in der Apg und den Past (2Tim 4,17) illustriert S., in welchem hohem Maße die wachsende Literaturproduktion geschichtswirksam und identitätsbildend war (320–393). Wie 1/2 Joh exemplarisch zeigen, sah sich das johanneische Christentum, die vierte große Strömung, mit einer doketischen Christologie konfrontiert. Das JohEv vereinigt »zwei Hauptlinien frühchristlicher Theologiebildung« (365) – die kerygmatisch ausgerichtete Jesus-Christus-Geschichte des Paulus und die narrativ entfaltete des Markus. Auch nach 70 hat das Judenchristentum mit dem MtEv, Jak, der Apk und Did »eine gewichtige Stimme im expandierenden Christentum« (373).

Schwerpunkt des 11. Kapitels sind die inneren »Gefährdungen« (394–431) des frühen Christentums: Ausbleiben der Parusie, soziale

Spannungen in den Gemeinden, Kontroversen über das Verhältnis zum Judentum, konfligierende Deutungen des Christusgeschehens. S. zufolge liegt den Auseinandersetzungen ein »Wahrheitsbewusstsein« zugrunde, das sich gegen »Verfälschungen« (419) zur Wehr setzt. Kaum zufällig hätten alle kanonischen Schriften in irgendeiner Weise etwas mit Paulus zu tun. Offenbar konnte niemand an seinen Vorgaben vorbeigehen. In diesem Sinn übte das paulinische Wahrheitsbewusstsein »von Anfang an einen großen Einfluss aus« und der Apostel »begründete faktisch jene Form des Christentums ..., die sich dann später als ... »richtig« und »wahr« verstand« (421). Gleichwohl darf nicht übersehen werden, dass die paulinische Theologie schon im frühesten Stadium ihrer Rezeption gegenläufig interpretiert wurde. Offenbar waren die Bewertungsmaßstäbe dessen, was anfänglich als normativ galt, vielschichtiger und weniger eindeutig, als S. meint.

Entgegen Relativierungsversuchen hält er daran fest, dass Christen allein aufgrund ihres Namens (*nomen ipsum*) verfolgt wurden und als potenziell bestrafungswürdig galten (432–456). Durch ihre Distanz zum römischen (Kaiser-)Kult zogen sie den Verdacht »mangelnder Ehrfurcht und damit auch politischer Illoyalität« (454) auf sich.

Um die Jahrhundertwende hat sich das frühe Christentum als eigenständige Bewegung etabliert (457–532). Indizien sind eine neue Sprache, der Entwurf einer stimmigen religiösen Welt, die Einführung normativer Schriften sowie die kategoriale Bedeutung diakonischen Handelns. Aufgrund seiner Entwicklung vor allem in den bildungsaffinen Städten, denkerischen Kreativität und Teilhabe an religiös-philosophischen Diskursen stellt es auch ein »Bildungsphänomen« (491) dar. Zu den um 50 n. Chr. existierenden großen Strömungen kommen gegen Ende des 1. Jh.s mit Petrus und Johannes als Traditionsträger zwei weitere hinzu. Sie alle sind vielfältig untereinander vernetzt (496–526). Hinsichtlich der Ausbreitung des Christentums geht S. von einem kontinuierlichen, regional sogar sprunghaften Wachstum aus. Die Zahl der Christen um 130 n. Chr. schätzt er auf ca. 50000 (532).

Den Übergang zur Alten Kirche (533–559) sieht S. wesentlich durch drei Faktoren bestimmt: 1. Die erwartete Parusie wird nun in die Zukunft verlagert. Daraus erwächst 2. die Notwendigkeit, zwischenzeitlich lebensfähige Strukturen (Ämter, Lehre) auf parochialer und überparochialer Ebene zu schaffen. Im 1Clem (ca. 96 n. Chr.) und in den Ignatianen (vor 117 n. Chr.) melden sich zwei Amtsträger zu Wort, die selbstbewusst genug sind, anderen Gemeinden Weisungen zu erteilen und sie zu belehren (532–540). Als weiteres Merkmal gilt das Erstarken der gnostischen Bewegung. Ältester literarischer Beleg sei 1Tim 6,20, wo von »der fälschlich so genannten Gnosis« die Rede ist (546). Fraglich ist jedoch, ob die im 1Tim bekämpften Gegner schon als Gnostiker im Sinne der späteren Häresiologen zu identifizieren sind.

Insgesamt hat S. ein beeindruckendes Werk vorgelegt. Es informiert ebenso umfassend wie kenntnisreich, ist konzeptionell schlüssig, repräsentiert den aktuellen Forschungsstand und ist zudem verständlich geschrieben. Dass angesichts der Fülle kontrovers diskutierter Sachverhalte manche Entscheidungen arbiträr sind, ist nach Lage der Dinge fast unvermeidlich. Mit den antiken Quellen weniger vertraute Leserinnen und Leser werden es zu schätzen wissen, dass S. thematisch einschlägige Texte vor allem aus dem Bereich der paganen Literatur zum Teil ausführlich zitiert und in Übersetzung darbietet. Kurzum, das Buch bereichert durch seine profilierte Darstellung die Palette der Einführungen in die frühe Christentumsgeschichte. Dem Autor darf man gratulieren.

Söding, Thomas: Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments. Freiburg i. Br.: Verlag Herder 2016. 304 S. Geb. EUR 24,99. ISBN 978-3-451-37503-3.

In zehn Aufsätzen sucht *Thomas Söding* das Christentum angesichts neutestamentlicher Quellen als »Bildungsreligion« zu legitimieren. Diese These umreiend bezieht *Kapitel 1* (12–69) ein vages Verständnis von Bildung als all das, »was eine Persönlichkeit heranwachsen lässt« (13), auf vielfältigste Aussagen des Neuen Testaments und gelangt zu – allenfalls binnentheologisch einholbaren – Postulaten zur Nachahmung Christi als »Nerv des christlichen Bildungsgedankens« (61).

Kapitel 2 (70–91) weist der biblischen Exegese die ambitionierte Aufgabe zu, eine »schriftgeme Bildungstheorie« (77) auszuarbeiten. Ohne adäquat zwischen Didaktik (des Religionsunterrichts) und (religions)pädagogischer Bildungstheorie zu differenzieren, wird der Religionspädagogik abgefordert, »dass sie ihre zentralen Begriffe und Kategorien von der Bibel her entwickelt« (88). Ausgeblendet bleibt, um welchen Preis solch einseitige Orientierung ebenjene Balance differenter Bezugsdisziplinen sprengen würde, die eine moderne Religionspädagogik im Dienste der zeitgerechten Erhellung und Orientierung religiöser Lehr- und Lernprozesse anstrebt. Im Mittelteil des Buches (92–203) untersucht S. implizite wie explizite Aussagen zu Lehren, Lernen und Bildung, die im Neuen Testament zutage treten. *Kapitel 3* (92–102) beleuchtet die Zentralität, welche alle vier Evangelien dem lehrenden Jesus zumessen, obgleich sie diese Rolle doch sehr unterschiedlich ausgestalten. *Kapitel 4* (103–112) profiliert die synoptischen Gleichnisse als deutungsoffene Erzählungen vom Geheimnis der Gottesherrschaft. *Kapitel 5* (113–133) sinniert über die matthische Bergpredigt und gelangt zu weithin blassen Folgerungen wie jener, dass Religionsunterricht »auf die Lebensbedingungen heute abgestimmt werden [muss], wie Jesus sich auf die damaligen Bedingungen eingestellt hat.« (129) Unter der Fragestellung, »ob der Wahrheitsanspruch Jesu unterrichtstauglich und der Religionsunterricht theologie-trchtig ist« (136), sondiert *Kapitel 6* (134–178) »Orte« und »Formen« von Jesu Lehre im Johannesevangelium und befrachtet Religionslehrer und -lehrerinnen als »Zeugen und Zeuginnen des Glaubens« und den Religionsunterricht als Ort potenzieller »Begegnung mit Gott« (177) mit hochgesteckten Anforderungen. Weit nüchterner rekonstruiert *Kapitel 7* (179–203) Bildungsvorstellungen in der (deutero) paulinischen Briefliteratur, welche die Glaubenserkenntnis hoch schtzt und das Lehren als unabdingbaren Dienst am Gemeindeaufbau wertet, der aber dem Leitungsamt zusehends ein- und untergeordnet wird. Von den biblischen Quellen springt *Kapitel 8* (204–238) zur Herausforderung heutiger (Neu-)Evangelisierung, wobei frühchristliche Mission und heutige Glaubenskrise gegenübergestellt werden, um schließlich recht vage für ein diakonisches und dialogisches Christentum einzutreten. Dass S. hier wiederholt auf Papst *Benedikt XVI.* rekurriert, ohne mit *Evangelii Nuntiandi* (1975) und *Evangelii Gaudium* (2013) beide Schlsseldokumente zum Evangelisierungsparadigma substantiell zu würdigen, spricht Bnde. Bar einer klaren Fragestellung postuliert das langatmige *Kapitel 9* (239–282) entgegen der vielfach erklärten Absicht, mit säkularer Pädagogik und Philosophie ins Gespräch treten zu wollen, weithin selbstreferenziell, weil bestenfalls binnentheologisch nachvollziehbar, einen Konnex von Gottesglauben und Persönlichkeitsbildung. *Kapitel 10* (283–292) schließlich fokussiert die Perikope vom zwölfjährigen Jesus im Tempel (Lk 2,41–52).

Mit vorliegendem Werk umreißt S. ein theozentrisches Bildungsverständnis, das christologische Impulse des Neuen Testaments aufnimmt. Wo er dabei bei seinem exegetischen Leisten bleibt, insbesondere mit Blick auf die jesuanischen Gleichnisse

(103–112) und die paulinische Schule (179–203), gelingen ihm erhellende Detailstudien. Der Großteil der Ausführungen jedoch zeugt von der exegetischen Hybris, den biblischen Schriften eine Erziehungstheorie abringen zu können, welche den Bildungsoptimismus moderner Pädagogik nicht nur vorzeichne und (mit Blick auf Grenzen des Subjekts) relativiere, sondern sogar zu konkretisieren vermag (vgl. 77.84.275).

Regensburg

Burkard Porzelt

Kirchengeschichte: Alte Kirche, Christliche Archäologie

Boone, Mark J.: The Conversion and Therapy of Desire. Augustine's Theology of Desire in the Cassiciacum Dialogues. Cambridge: James Clarke (Lutterworth) 2017. 193 S. Kart. £ 18,50. ISBN 978-0-227-17666-5.

Das Buch von Mark J. Boone beschäftigt sich in einführender Weise, aber unter Konzentration auf die Begriffe »Bekehrung« (*conversion*) und »Begehren« (*desire*), mit den vier im Herbst 386 in Cassiciacum verfassten Frhdialogen Augustins, *Contra Academicos* oder *De Academicis*, *De beata vita*, *De ordine* und *Soliloquia*. Dabei setzt es sich mit zwei Extrempositionen der Erforschung dieser Werke auseinander, zum einen mit der Ansicht, dass Augustinus in der Anfangsphase seines Schaffens noch einen sehr stark vom Neuplatonismus beeinflussten Seelenbegriff vertrat, der erst später durch biblischen Einfluss ganzheitlicher wurde, und zum andern mit der Ansicht, dass Augustinus schon zu diesem sehr frühen Zeitpunkt einen dem Neuplatonismus widersprechenden, Körperlichkeit und Leiblichkeit betonenden und somit ganzheitlicheren Begriff vom Menschen entwickelte.

Für beide Positionen listet B. eine ganze Reihe von Forschungsbeiträgen auf, konzentriert sich aber in seiner Diskussion im Wesentlichen – neben einer längeren Diskussion der bahnbrechenden Arbeit von Robert J. O'Connell, *Augustine's Early Theory of Man* (1968) – auf zwei jüngere Studien, Phillip Carys *Augustine's Invention of the Inner Self* (2000) und Catherine Conybeares *The Irrational Augustine* (2006) (s. dazu die Seiten 5–11 und 85–87). B. selbst möchte eine Mittelposition entwickeln, indem sowohl das platonische Erbe als auch der biblisch-christliche Einfluss auf Augustins Denken adäquat herausgearbeitet wird. Sein Vorschlag ist, die Frhdialoge unter dem Gesichtspunkt einer Transformation platonischen Erbes zu lesen, die unter dem Einfluss eines personalen Gottesbegriffes erfolgt, wie er das Denken und Handeln Augustins, sein (geistiges) Begehren, seit seiner Bekehrung bestimmt (12–13). B. beansprucht keine besondere Originalität für diesen seinen Ansatz, möchte aber durch seine einführenden Reflexionen zur Lektüre der Originale ermuntern.

Dass, wie der Titel vermuten lässt, der Begriff des Begehrens ein zentraler nicht nur in der vorliegenden Studie, sondern auch in den Dialogen selbst ist, weist B. anhand der Frequenz entsprechenden Vokabulars bei Augustin nach (14–15) und führt aus, dass die Ordnung und Heilung bzw. die therapeutische Behandlung des Begehrens (»Therapy of Desire«) ein Grundanliegen der praktischen Philosophie in der Antike war (17–21). In den entsprechenden Ausführungen verweist B. vor allem auf Martha Nussbaums Klassiker *The Therapy of Desire* (1994), neben Pierre Hadots *What is Ancient Philosophy?* (2004), in dem die Vorstellung von Philosophie als Lebensstil

entwickelt wird. Unter den wichtigsten philosophischen Schulrichtungen der Antike, so B. (angesprochen werden insbesondere der Epikureismus und der Stoizismus), bot vor allem der Platonismus die Möglichkeit, das in der materiellen Welt sich verlierende Begehren auf Transzendenz, Ewigkeit und Wahrheit hin auszurichten und es dadurch – sozusagen – zu bekehren (23–25). Die Frühdialoge sind Augustins erster systematischer Versuch, diese (zunächst an sich nur theoretische) Einsicht mit der (praktischen) Überzeugungskraft biblisch-christlicher Rhetorik zusammenzubringen.

Dabei setzt er sich in den jeweiligen Dialogen mit ganz bestimmten Problemstellungen auseinander, die sich aus dieser Kombination ergeben. In *De Academicis* etwa wird der Skeptizismus zurückgewiesen, der sich aus der Selbstgenügsamkeit des Denkens ergibt, insofern es als solches keine Autorität anzuerkennen bereit ist. Augustinus schlägt vor, Christus als die Instanz anzuerkennen, in der Autorität und Weisheit vereint sind. In *De beata vita* setzt er sich mit dem scheinbaren Widerspruch auseinander, dass körperliche Wesen wie der Mensch ihr Glück nur in der Erfüllung geistiger Desiderata finden können. Das Begehren des personalen Gottes und die Erfahrung menschlicher Gemeinschaft in der Kirche unter den Vorzeichen von Glaube, Hoffnung und Liebe bestätigen die platonischen Voraussetzungen. In *De ordine* beschäftigt sich Augustinus mit dem Problem des Bösen, dem die das Universum umfassende und ordnende Vorsehung Gottes entgegensteht und somit auch dem Menschen die Möglichkeit gibt, durch Erziehung und Bildung, vor allem auch moralischer Art, die Seele neu zu ordnen und auf seine eigentliche Bestimmung hin auszurichten. Die *Soliloquia* schließlich sind ein Dialog Augustins mit seinem eigenen Geist oder Verstand (*ratio*), der sich der Frage nach der höchsten Form dieser Bestimmung, der Begegnung der Seele mit Gott, widmet, wobei die Notwendigkeit, sich der Autorität Christi unterzuordnen und die theologischen Tugenden im Hinblick auf die Heilung des Begehrens zu praktizieren, auch in dieser Schrift immer wieder betont wird. Ein »Abheben« etwa auf die Ebene einer Art »reineren« Platonismus, der die Motive biblisch-christlichen Glaubens hinter sich ließe und sich ganz den intellektuellen Formen hingäbe, kommt bei Augustinus auch in den geistigsten Meditationen, wie sie in den *Soliloquia* vorliegen, nicht in Frage.

B. entwickelt diese vier, den vier Dialogen entsprechenden Themenbereiche in den vier Hauptkapiteln seines Buches (Kapitel 1 führt biographisch in die Thematik ein mit dem Titel »Augustine at Cassiciacum«, 1–29); 2 Desiring Wisdom (30–67), 3 Desiring and Having God (68–91), 4 The Desire to Know Order and to Be Ordered (92–128) und 5 Desiring and the Soul (129–156). Das letzte Kapitel, 6 The Love of God and Human Beings (157–181), fasst die Themen noch einmal zusammen und bietet einige, zum Teil sehr interessante und anregende Schlussbetrachtungen, insbesondere zu den Themen »Gemeinschaft« (*community*) sowie »gemeinschaftliches menschliches Selbst« (*communal human self*), sowohl aus paganer wie auch aus christlicher Sicht. Letzteres spiegele sich, so B. (173–181), nicht zuletzt auch im konkreten Kontext der Cassiciacum-Erfahrung wider, wie er allen Dialogen zugrunde liege und wie er auch die literarische Struktur der Dialoge bestimme. Allein schon daran lasse sich ersehen, dass Augustins Seelenbegriff etwa von dem monadisch-psychischen Seelenbegriff Descartes' grundlegend verschieden sei (177).

Zur abschließenden Bewertung und Empfehlung soll noch einmal das eigene Urteil B.s herangezogen werden:

»In short, the perspective on Augustine which I am developing in this book is nothing original [...] I stand on the shoulders of other Augustine scholars, including Etienne Gilson, Ernest L. Fortin, Eugene Kevane, Augustine J. Curley, Michael Foley, Goulven Madec, and Carol Harrison. But it must be admitted that so much ink has been spilt in the disagreements over how to read Augustine rightly that rarely have we done the actual reading [...].« (13)

In diesem Sinne sei der Band wärmstens als einleitende wie auch als weiterführende Studie zu den Cassiciacum-Dialogen empfohlen. Möge er aber darüber hinaus, dem Wunsch B.s gemäß, auch zur Lektüre der Dialoge selbst anregen und damit die große Forschungstradition, auf die B. anspricht, nicht abreißen lassen.

Cardiff

Josef Lössl

Gemeinhardt, Peter [Hrsg.]: Was ist Kirche in der Spätantike?

Publikation der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft in Duderstadt und Göttingen (02.–05.01.2015). Leuven: Edition Peeters 2017. X, 234 S. = Patristic Studies, 14. Kart. EUR 48,00. ISBN 978-90-429-3401-6.

Spätestens seit den Umwälzungen der Reformationszeit hat sich die Vorstellung einer homogenen, weltumspannenden Kirche zugunsten einer pluralen Kirchenlandschaft aufgelöst. Dass diese Pluralität der Kirchen und Theologien jedoch kein neues Phänomen darstellt, sondern bereits seit Beginn des Christentums existiert, bildet einen Leitgedanken dieses Tagungsbandes. Peter Gemeinhardt, Professor für Kirchengeschichte in Göttingen, ist Herausgeber einer Zusammenschau von zwölf Beiträgen, die sich auf der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft mit der Frage beschäftigt haben, wie sich kirchliche Pluralität in den ersten Jahrhunderten nach Christus zeigte.

Den Rahmen des informativen und aufschlussreichen Bandes bilden drei Beiträge, die eine Brücke zwischen Spätantike und heutiger Zeit schlagen: Peter Gemeinhardt eröffnet den Band, indem er ein aktuelles kirchentheoretisches Modell auf die Zeit der Spätantike verlängert. Es handelt sich um ein Modell des praktischen Theologen Jan Hermelink, der »Kirche« vierfach versteht: als Organisation, Institution, Interaktion und Inszenierung. Diese vier Dimensionen des Kirchenbegriffes überträgt Gemeinhardt auf spätantike Verhältnisse und verhilft so zur Einsicht, dass »Kirche« weder damals noch heute eindimensional und ausschließlich als Institution, sondern immer auch als »höchst differenziertes Geflecht von Lebens- und Glaubensformen, die jeweils Kirche genannt werden können« (8 f.), betrachtet werden darf. Auch im zweiten Beitrag wird der Blick auf spätantike Verhältnisse mit Hilfe eines neueren Konzepts geschärft: Der Althistoriker Stefan Rebenich nutzt ein Konzept des Soziologen Georg Simmel als Schablone, um miteinander konkurrierende Kirchen als Wettbewerbspartner, nicht als Gegner, zu begreifen. Anders als oft in der Forschung dargestellt, sei die Heterogenität des antiken Christentums keineswegs zersetzend, sondern im Gegenteil produktiv gewesen – zumindest solange nicht durch »weltliche Machtmittel, vor allem kaiserliche Politisierung« (55) eingegriffen wurde. Auch Rebenich plädiert also in seinem Beitrag für ein offenes interdisziplinäres Gespräch, das den Blick auf die Spätantike schärft. Den Schluss bildet Bischof Martin Hein, der die heutige plurale Kirchenlandschaft sowohl historisch als auch theologisch auf die Situation früher christlicher Kirchen zurückbezieht: So habe zu Beginn des Christentums eine »durchaus analoge Situation von Synkretismus, Pluralismus, instabilen Machtverhältnissen und polyethnischen Bevölkerungen« (221) zu heute existiert, so dass die Beschäftigung mit der Spätantike auch Antworten auf heutige Fragen und Herausforderungen bieten könne. Dabei sei das schier unüberschaubare Nebeneinander spätantiker Kirchen und Theologien ein positives Vorbild für eine genuin evangelische Theologie, die sich gerade durch Pluralität und nicht Konformität auszeichne.

Den Korpus des Tagungsbandes bilden Fachbeiträge, die aus verschiedenen Perspektiven das Bild eines heterogenen spätanti-

ken Christentums bestätigen. So stellt z. B. der Theologe und Pfarrer *Liuwe H. Westra* in seinem Artikel »Katholizität in der Spätantike« gegensätzliche Konzeptionen des Begriffs »Katholizität« vor, die von zwei Kaisern des 4. Jh.s geprägt wurden: Während Konstantin der Große den Begriff »katholisch« ekklesiologisch auflädt, d. h. nur auf die Kirche bezieht, verwendet ihn Kaiser Julian als »rein theologischen Begriff« (96), der viele Religionen und Kulte umfassen kann, solange sich diese am Staatskult beteiligen. Katholisch ist also in konstantinischer Zeit, wer Teil der entstehenden Reichskirche ist, in julianischer Zeit, wer an (irgendeinen) Gott glaubt und dabei den Staatskult praktiziert. So gegensätzlich beide Konzepte sein mögen – gemeinsam ist ihnen, dass sie »sich beide auf dem Boden des religiösen Prinzips do ut des« (98) bewegen, dass also in beiden Fällen Kirche und Staat einander fördern und stützen.

Auch die Göttinger Theologin *Carmen Cvetković* bewegt sich in ihrem Beitrag »Greek thought in Latin language« im 4. Jh. und führt anhand des früh in Vergessenheit geratenen Niceta von Remesiana aus dem lateinischen Westen eine bereits damals bestehende Verbindung zwischen Ost und West exemplarisch vor. So bezieht sich Niceta nach Analysen von Cvetković in dem von ihm verwendeten Begriff »katholisch« auf einen Autor aus dem Ostteil des Römischen Reiches, Kyrill von Jerusalem, und entwickelt dessen Begrifflichkeit und Theologie in eigener Art weiter. Rund ein Jahrhundert später setzt der Beitrag des Patristikers *Thomas Graumann* ein, der sich mit der sukzessiven Bürokratisierung der spätantiken Kirche beschäftigt und dabei »Notwendigkeit und Problematik kirchlichen Verwaltungshandelns« (119) anhand der Konzilsakten Chalkedons vorführt. Der durch eine voranschreitende Institutionalisierung der Kirche und der Professionalisierung des Klerus notwendig gewordene Ausbau des Verwaltungsapparates führte laut Graumann zu einem Bedeutungsgewinn der finanziellen Aspekte im kirchlichen Alltag einerseits und wertete andererseits die Dokumente, Konvolute und Akten selbst auf. Die aus einem wachsenden Kirchenapparat resultierenden Probleme sind auch Thema des Artikels der Kirchenhistorikerin *Katharina Greschat*, die sich der Kirchenkritik gallischer Asketen aus dem 5. Jh. widmet. Die von ihr dargestellten Mönche Galliens übten auf je unterschiedliche Weise harsche Kritik am inneren Zerfall und der moralischen Zerrüttung der Großkirche und klagten den Verfall urchristlicher Ideale vor dem Hintergrund einer wachsenden Kircheninstitution an. Auch *Christoph Birkner*, Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Universität Göttingen, legt den Fokus auf das spätantike Mönchtum und analysiert die Heiligenviten von Kyrill von Skythopolis aus dem 6. Jh. vor der Frage, wie Kyrill in seinem Werk »Kirche« versteht und wie das Wechselspiel zwischen Kirche und Kellion bei ihm dargestellt wird. Die beiden folgenden Artikel von *Nicholas Marinidis* und *Ovidiou Ioan* weiten den Blick auf das 7. Jh. aus und reflektieren die Frage nach »Kirche« aus der Sicht griechischsprachiger Mönche.

Der Rahmenartikel von *Bischof Martin Hein* schließt den sehr gelungenen, facettenreichen und daher die Pluralität der spätantiken Kirchen und Theologien gut widerspiegelnden Band »Was ist Kirche in der Spätantike?« ab.

Leipzig

Anna Luise Klafs

Gilliam III, Paul R.: Ignatius of Antioch and the Arian Controversy. Leiden u. a.: Brill 2017. XII, 258 S. = Vigiliae Christianae. Supplements, 140. Geb. EUR 120,00. ISBN 978-90-04-34287-3.

Der Band stellt die für den Druck leicht revidierte Fassung einer Promotionsarbeit zum Ph. D. an der Universität Edinburgh dar, die

unter Supervision von Sara Parvis und Paul Parvis angefertigt und von Larry Hurtado und Lewis Ayres examiniert wurde. Sie ist meines Erachtens ein Meilenstein in der Ignatiusforschung, und zwar gleich aus mehreren Gründen, zum Teil aufgrund einiger Forschungsziele, die der Vf. selbst explizit verfolgt hatte, aber auch zum Teil für Ergebnisse, die eher beiläufig erbracht werden und in der Tragweite für die weitere Forschung nicht voll herausgestellt sind. Gemessen an der herausragenden Bedeutung all dieser Beobachtungen sind die inhaltlichen Anfragen und wenigen formellen Beanstandungen, die ich als kritischer Leser habe, vergleichsweise gering.

Ich möchte mit den wichtigsten Ergebnissen beginnen, bevor ich die vom Vf. selbst benannten Erkenntnisse und meine kritischen Bemerkungen folgen lasse.

Nachdem seit Theodor Zahn, Joseph Barber Lightfoot und der Ausgabe der Ignatiana durch Franz Xaver Funk die Frage beigelegt war, welche der bis dahin drei Rezensionen der Ignatiusbriefe die verlässlichere war, und man sich in der Forschung seit dem Ende des 19. Jh.s übereinstimmend (abgesehen von wenigen Ausnahmen) auf die sogenannte »Mittlere Rezension« festgelegt hatte, wurde zwar gerade in den vergangenen Jahrzehnten die Diskussion virulent, ob diese Rezension auf einen historischen Ignatius zurückgeht oder ob die sieben Briefe dieser Ausgabe nicht von einem Fälscher um die Mitte des 2. Jh.s oder einige Jahre später verfasst worden sei, doch hat die Forschung die beiden anderen Rezensionen, die sogenannte kürzere von drei zum Teil kürzeren Briefen (IgnPol, IgnEph, IgnRom) und die sogenannte lange von dreizehn Briefen, weithin vernachlässigt. Mit dieser Vernachlässigung ging einher, dass man sich nicht nur auf die mittlere Rezension konzentrierte, sondern auch die textliche Gestalt der mittleren Rezension nicht mehr grundsätzlich hinterfragte. Im Wesentlichen folgte man bei Neuausgaben, Übersetzungen und Kommentaren der Textgestalt, wie sie Lightfoot und Funk erstellt hatten, auch wenn neuere Herausgeber und Forscher an vielen Stellen von den genannten älteren Ausgaben und untereinander in der Texterstellung abwichen. Was beide miteinander zusammenhängende Komplexe betrifft, also einerseits die zentrale Sonderstellung der mittleren Rezension und andererseits die Textgestalt dieser Rezension, belegt die vorliegende Studie, dass die Forschung dringend eines Neuansatzes bedarf. Dieser begründet sich dadurch, dass die vermeintlich weithin gesicherte Textgestalt der mittleren Rezension bereits an vielen der vom Vf. untersuchten theologischen Stellen zur Gottesrede des Ignatius nachweislich eine tiefgehende dogmatische Revision von pronizänischer Seite in der Zeit nach Nizäa erfahren hatte und die mittlere Rezension nicht ohne die auf sie theologisch reagierende lange Rezension, die von dem gegensätzlichen Ansatz einer nichtnizänischen Korrektur geprägt ist, zu lesen und zu verstehen ist.

Beide Rezensionen lassen sich folglich für die Texterstellung der Ignatiana auch der mittleren Rezension nicht voneinander trennen (so schon die Meinung von Lightfoot) und neuere Ansätze, die ausschließlich auf die mittlere Rezension ausgerichtet sind, sind vor allem deshalb höchst problematisch, weil auch die längere Rezension nicht nur nichtnizänische Elemente an den theologisch bedeutsamen Stellen beinhaltet, sondern trotz ihrer nachnizänischen Entstehung zum Teil an etlichen Stellen öfters durchaus auch pränizänisch gefärbt ist. Wenn aber dem so ist – und der Argumentation des Vf.s ist an den meisten Stellen zuzustimmen –, dann ergibt sich daraus die über die vorliegende Arbeit hinausgehende kritische Frage, ob nicht auch an anderen, nicht unmittelbar die Gottesrede betreffenden Stellen, in die mittlere Rezension für die Zeit bis um die Mitte des 4. Jh.s Änderungen und Adaptationen von Schreibern und Redaktoren vorgenommen wurden, die gegebene

nenfalls durch einen Vergleich mit der offensichtlich auf andere Handschriftentraditionen zurückzuführende lange Rezension zu entdecken wären.

Überhaupt führt ein Vergleich der Überlieferung von IgnRom, der gesondert von den anderen sechs Briefen der mittleren Rezension tradiert wurde, zu der über die vorliegende Studie hinausgehenden Frage, ob man nicht grundsätzlich von der Vorstellung von ausschließlich drei Rezensionen Abstand nehmen sollte. Denn wenn die längere Rezension an verschiedenen Stellen Zeugin eines älteren Bestandes sein sollte, der in der mittleren Rezension nicht mehr erhalten ist, dann hätten wir ja bereits drei Rezensionen. Wenn diese ältere, neu zu erschließende Rezension nicht identisch mit der »kürzeren Rezension« wäre, dann kämen wir bereits auf vier Rezensionen. Und wenn man dann noch erkennt, dass Metaphrasen (und zum Teil unabhängig die arabischen Zeugen) uns eine Textgestalt der längeren Rezension gibt, die weder mit der »kürzeren«, noch mit der neu zu erschließenden, noch mit den mittleren und längeren Rezensionen immer übereinstimmt, dann erkennen wir, dass die Rede von drei Rezensionen eine grobe Verfälschung der sehr viel komplexeren Überlieferungsgeschichte der Ignatianen darstellt. Dies bedeutet nun nicht, dass wir schlicht auf die grobflächige Dreiteilung verzichten müssen, doch diese bezieht sich vornehmlich auf die Anzahl der Ignatiusbriefe, die tradiert werden (kürzere Rezension = drei Briefe, mittlere = sieben Briefe, längere = 13 Briefe), während die Textgestalt der einzelnen Rezensionen – nach der vorliegenden Studie zumindest die der mittleren und der längeren Rezensionen –, mit Blick auf die frühest erschließbare Form der Ignatiana neu studiert werden müssten. Dies bedeutet aber in letzter Konsequenz, dass der Forschung das dringende Desiderat einer neuen kritischen Ausgabe der Ignatiana aufgegeben ist.

Ich komme zu den Ergebnissen, die der Vf. selbst formuliert hatte. Sie kontrastieren dediziert mit dem älteren Ergebnis von James D. Smith III (»The Ignatian Long Recension and Christian Communities in Fourth Century Syrian Antioch«, Diss. 1986), für den Ignatius ein Unbekannter war, der erst mit der Auffindung seiner Reliquien und dem Einsetzen seiner Kultverehrung nach den Jahren 364–373 wiederentdeckt und mit der längeren Rezension seiner Briefe dem Neoarianismus dienlich gemacht wurde. Demgegenüber zeigt der Vf., dass Ignatius in der Kirchengeschichte des 4. Jh.s, wie bereits durch die vielfache Benutzung der Ignatiana des Eusebius von Cäsarea belegt, schon längst eine bekannte Referenzfigur war und die Ignatiana gerade im arianischen Streit zu einer Berufungsinstanz avancierten, um die sich Pronizäner (mittlere Rezension) und Antinizäner (längere Rezension) stritten und die sie je für sich in je eigener Gestalt zu reklamieren versuchten. Außer Eusebius spricht für diese These auch die Benutzung der Ignatianen durch Kyrill von Jerusalem (wenn zugegebenermaßen auch nicht gesichert), Athanasius von Alexandrien und Johannes Chrysostomus. Untermauert wird diese Sicht auch durch die frühere Datierung der längeren Rezension, die der Vf. aufgrund ihrer Nähe zur und Benutzung der Ekthesis Makrostichos vom Jahr 344 in die Jahre zwischen 344 und 350 datiert, spätestens aber vor 364 ansetzt (226–227).

Wenn hier einige kritische Überlegungen folgen, sollen diese nicht die herausragende Bedeutung dieser Studie schmälern, sondern stattdessen einige Anregungen aufgreifen und weiterführen.

Zur Dekonstruktion der bisher festen Vorstellung einer mittleren und einer längeren Rezension wäre es wichtig, dass auch die der kürzeren Rezension mit ins Auge gefasst wird und in Konsequenz die Frage zu stellen wäre, welches Verhältnis die längere Rezension auch zur kürzeren hat. Hieraus ergäbe sich eventuell, dass wir zwar von drei sich unterscheidenden Drei-, Sieben- und Dreizehnbriefsammlungen sprechen können, doch der Textbestand aller dieser

Sammlungen nicht sofort als deren ursprüngliche angenommen werden kann, sondern in der Überlieferung all dieser Sammlungen mit jeweils dogmatischen und kontextrelevanten Änderungen (zuzüglich Abschreibfehlern) zu rechnen ist. Wenn es also darum geht, einen älteren Textbestand der drei Sammlungen und eventuell einer ihnen allen zugrunde liegenden älteren Textform zu erschließen, müssen wir mit der Möglichkeit rechnen, dass diese in jeder der vorhandenen Sammlungen vorliegen kann. Da uns die Sammlungen jedoch in verschiedenen Sprachformen gegeben sind, ist der Rückschluss darauf, wann welche Änderung anzusetzen ist, außerordentlich schwierig und komplex. Nichtsdestotrotz hat der Vf. in einer Vielzahl von Fällen die Verortung von spezifischen Änderungen der Gottesrede für die Zeit des arianischen Streites plausibel machen können, allerdings scheint mir bei der gegebenen Komplexität und Dekonstruktion von zwei oder vielmehr drei Textrezensionen es nicht sogleich ausgemacht, dass die längere Rezension als Änderung der mittleren Rezension angesehen werden kann. Es scheint mir vielmehr die Möglichkeit gegeben, dass die Sammlung der längeren Rezension unter Kenntnisnahme der mittleren Sammlung auch die Basis einer älteren, vornizänischen Sammlung von sieben Briefen (und wohl auch die der drei Briefe) durchscheinen lässt.

Wenn der Vf. davon ausgeht, dass die Redaktoren und pseudonymen Verfasser der Briefe der längeren Rezension in ihrer nichtnizänischen Theologie sich bewusst vornizänischen theologischen Positionen des 2. und 3. Jh.s anschließen wollen, in welchem die Gleichheit von Vater und Sohn mit der Subordination des Sohnes unter den Vater zusammengedacht wurde (Justin, Tertullian, Origenes, für Irenäus würde ich das zum Teil bezweifeln), so müsste man zumindest auch den nizänisch orientierten Redaktoren der mittleren Redaktion das gleiche Ansinnen zugestehen. Dies gilt nicht nur, weil der Monarchianismus eine der Hauptströmungen im 1. Jh. des Christentums zu sein scheint, sondern auch weil gerade im Streit um Markell von Ankyra und Asterius von Kappadokien/Eusebius von Cäsarea deutlich wird, dass sich beide Seiten ausdrücklich auf die Tradition des Origenes berufen und in diesem Zusammenhang das Konzept von »Kirchenvätern« entsteht. Überhaupt scheint mir die Bezeichnung »nizänisch« bzw. »nicht-« oder »antinizänisch« unglücklich, weil in den Dekaden nach Nizäa nicht das im Jahr 325 verfasste Symbol die Scheiderolle gespielt hatte, Nizäa sogar weithin unbekannt war, und vielleicht allenfalls die dort formulierten Anathematismen bzw. die Verurteilungen der Synode von Bedeutung waren. In dieser Hinsicht hätte die vorliegende Studie an Tiefe und Schärfe gewonnen, wenn der Vf. weitere einschlägige, vor allem deutschsprachige Literatur zur Kenntnis hätte nehmen können (Winrich Löhr, Hanns Christof Brennecke, Reinhard M. Hübner, Jörg Ulrich).

Erfurt

Markus Vinzent

Vinzent, Markus: Tertullian's Preface to Marcion's Gospel.

Leuven: Peeters 2016. VI, 398 S. = Studia Patristica Supplements, 5. Kart. EUR 86,00. ISBN 978-90-429-3320-0.

Markus Vinzent has provided several contributions, in both book and article form, to the renewed scholarly interest in Marcion and Marcion's Gospel. In this volume, V. largely takes up positions already set forth in previous publications, especially in *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels* (Leuven 2014), and discusses them within the context of several of the prefaces found in Tertullian's works. As stated in his introduction, though V. is keenly interested in the preface found in *Marc. 4.1–6*, he also wishes to consider the

way »Tertullian deals with Marcion and his Gospel in several other prefaces in his various works« (1). This latter task is executed in »Part One: The Likeable Sinner,« which is also the longest section of the book (11–254). V. provides the Latin text and published translations of along with commentary on the prefaces of Tertullian's works *On the Prescription of Heretics*, *On the Flesh of Christ*, and *On the Resurrection of the Flesh*, for V. believes that these are also works in which »Marcion is the main target« (32). The presentation of the text is discussed further below, and for the moment it can simply be noted that interspersed throughout the commentary one can already find distinctive positions set forth by V., e. g., Marcion played a »key role in the making of Scripture« (34); Marcion charged Matthew, Mark, Luke, and John with falsifying and plagiarizing the Gospel he had written (95.160); Marcion may have enriched the community in Rome »considerably, endowing it not only with writings, but also in liturgicis and allowing it to build upon his innovations« (198); and that Marcion »not only used, but probably even introduced« the cross as the sign on one's forehead (202–203).

Part Two is an exceedingly brief discussion of »Tertullian and Marcion's *Gospel*« (255–265) in which, as also noted below, the discussion of the work of other contemporary scholars working on Marcion contains some unfortunate mischaracterizations. In »Part Three: Tertullian, *Against Marcion* IV 1: His response to Marcion's *Antitheses*« (267–292) and »Part Four: Tertullian, *Against Marcion* IV 2–6: Preface to Marcion's *Gospel*« (293–347) attention is given to the preface of *Against Marcion*. The most controversial elements of these sections are V.'s discussions of those passages in which he finds confirmation for several of his bold theses. Included in these are the idea that »Marcion's *Gospel* must have existed in at least two different versions, first as a pre-published stand-alone draft, and second as a published edition framed by the *Antitheses* and the ten *Pauline Letters*« (261); that terminology like *videatur falsum* and *aemulatio* should be understood as »plagiarism« on the part of the canonical Gospel writers (262–263, 324); that the use of the description *evangelizator* should be understood as identifying Marcion as a »Gospel-writer« (265, 333–334); and that Tertullian is shockingly contradictory in his opening words to book 4 of *Against Marcion* in the statement *omnem sententiam et omnem paraturam impii atque sacrilegi Marcionis ad ipsum iam evangelium eius provocamus quod interpolando suum fecit* (269). Each of these interpretations and/or translations, in addition to many others, is at the very least debatable, especially since V. often and rightly makes comments to the effect of »Tertullian's information is not easy to understand« (276).

As noted above, throughout the volume, V. provides extensive blocks of text of the passages that he is discussing. The text is presented in three columns with the first containing Tertullian's Latin text, the second offering a published English translation, and the third a published German translation. In general, such a presentation is quite helpful, even though it is, at times, a source of confusion. For instance, V. has occasionally altered the English translation when he believes it needs to be corrected and indicates that change to the reader. At the same time, however, as far as I can tell, he never changes the German translation, which results in the translations being at odds with each other (cf., e. g., *Praescr.* 41.6 on p. 209). Perhaps more significant are instances in which V. simply follows the English translation for his argument when the German provides a different, and in my estimation, more accurate translation. For instance, the English translation (by Evans) renders *aut si ipsum erit verum, id est Apostolorum, quod Marcion habet solus (et quomodo nostro consonat quod non Apostolorum, sed Lucae refertur?)* in *Marc.* 4.3, 5 as »Or if that is to be the true one, if that is the Apostles', which Marcion alone possesses, then how is it that that which is not of the

Apostles, but is ascribed to Luke, is in agreement with ours?« whereas the German translation (by Kellner) reads, »Oder wenn eben das das echte Evangelium, d. h. das apostolische Evangelium ist, welches Marcion allein hat, wie kann es denn mit dem unsern, das nicht apostolisch ist, sondern dem Lukas zugeschrieben wird, übereinstimmen?« (314) V. employs Evans's translation for his argument that Tertullian is comparing Marcion's Gospel and Luke with Matthew, whereas I would contend that the point of comparison is rightly presented in the German, namely, Marcion's Gospel is being compared with Luke. Matthew's Gospel is not in view here. An example such as this highlights in nuce the types of interpretive differences that are often not discussed, let alone resolved.

A final issue to be raised is one that has also been brought up by reviewers of other works by V. dealing with Marcion and related issues, namely, problems in V.'s representation of the works of other scholars in his writings. For instance, I do not recognize my own work in V.'s description of it as an »attempt to review Harnack's reconstruction of Marcion's *Gospel* based on the apologist's claim of *Lukan* priority« (259). I am at an even greater loss to explain how V. can assert that I methodologically start »without even questioning the apologetic view: ›The church fathers agreed that Marcion's *Gospel* was simply a mutilated version of Luke,« and then go on to claim that I make assertions »drawing from this as a fact« (259). V. has here cited a descriptive statement of the views of the church fathers from the opening paragraph of the history of research in my monograph *The Text of Marcion's Gospel* (Leiden 2015), a statement that is in no way prescriptive for my methodology. It would be decidedly more helpful for V. to formulate his representation of my methodological starting point on the basis of the chapter in my volume entitled »Sources and Methodology« as opposed to the chapter entitled »History of Research.« Or again, since Judith Lieu explicitly stated that »Marcion did edit the version of the written Gospel that he received, although arguably not to such an extent as his opponents believed« (*Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century* [Cambridge 2015], 209), it is more than curious to find V. claiming that she subscribes to the view that »Marcion neither tempered *Luke* nor adapted an earlier *Gospel*, but simply adopted and made use of an unknown early *Gospel*« (259). Such misrepresentations are an unfortunate hindrance to productive scholarly debate and to the advancement of scholarship concerned with Marcion.

In sum, despite continued misgivings concerning many of the interpretations of Tertullian set forth by V., I can fully agree with the statements at the outset of V.'s epilogue: »Reading Tertullian is fascinating, [...] It is not without its challenges either« (349). It is nigh on to certain that these challenges will keep the debate going concerning Tertullian's discussion of Marcion and Marcion's Gospel and V.'s voice in these debates remains one with which one needs to reckon.

Mainz

Dieter T. Roth

Kirchengeschichte: Mittelalter

Horst, Ulrich: Thomas von Aquin. Predigerbruder und Professor. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017. 338 S. Kart. EUR 69,00. ISBN 978-3-506-78679-1.

Diese Aufsatzsammlung stellt eine Art Summe der Forschungen dar, die der Dominikaner Ulrich Horst jahrzehntelang seinem gro-

ßen Ordensbruder Thomas gewidmet hat. Der früheste Aufsatz stammt von 1974, die Veröffentlichungsjahre reichen bis 2010, ein Beitrag war bislang unpubliziert. Innerhalb des reichen Œuvres, das der langjährige Leiter des Münchner Grabmann-Instituts vorgelegt hat, war Thomas immer wieder ein ganz selbstverständlicher Bezugspunkt, dem er sich mit Sympathie, doch nicht unkritisch genähert hat.

Diese Zentralität des Thomas in seinen Forschungen zeigt sich auch daran, dass manche der Aufsätze nicht ausdrücklich Thomas im Titel führen, aber lange Passagen zu diesem bieten. Thematisch zeigen sich Schwerpunkte im Verhältnis des Thomas zu seinem Orden, im Armutsverständnis sowie in der Ekklesiologie. Wer die Arbeiten von H. kennt, weiß, dass ihn hier saubere Philologie gepaart mit einem wachen Bewusstsein für die Sozialgestalt der Kirche erwartet.

Der Eröffnungsaufsatz stellt die Frage, was Thomas veranlasst habe, in den Dominikanerorden einzutreten. Das ist bei einem scholastischen Theologen, dem an der eigenen Person nicht viel liegt, gar nicht so leicht zu beantworten, denn Thomas selbst sagt hierzu »nichts – wenigstens nicht direkt« (9). Es ist der Zusatz, der es H. ermöglicht, indirekt aus den Aussagen des Thomas über das Leben im traditionellen monastischen Zusammenhang oder eben bei den Mendikanten im Verbund mit sekundären Biographien zu erschließen, dass es tatsächlich das Motiv der Armut war, das Thomas zu den Dominikanern bewegte, und nicht, wenigstens nicht primär, so darf man mithören: die bekannte dominikanische Gelehrsamkeit. Das Gegenüber also ist die Benediktinerexistenz, die eigentlich mit der Oblation des fünf- oder sechsjährigen Thomas in Montecassino vorgeprägt schien.

Die Abgrenzung zu den Franziskanern spielt bei der Motivation des Ordenseintritts, wie H. sie schildert, also noch keine maßgebliche Rolle. Doch dienen die weiteren Aufsätze implizit wie explizit dazu, die Unterschiede zwischen den Armutskonzeptionen beider Orden zu profilieren. Diese zeigen sich schon darin, dass Thomas in aller Armut ein entspannteres Verhältnis zum Geld selbst hatte als die Franziskaner: Der *loculus*, über welchen einst Judas verfügte, galt ihm als Beleg für eine »Jüngerkasse« (55), die der Ernährung des Kreises um Jesus dienen sollte. Mit diesem Vergleich deutet sich an, dass das thomatische Ideal der Armut, so arbeitet es H. in dem einzigen englischsprachigen Beitrag des Bandes heraus, am Vorbild Christi orientiert war.

Es sind die ersten fünf Aufsätze des Bandes, die um dieses Thema der Armut kreisen – möglicherweise hätte man diesen von Redundanzen nicht ganz freien Abschnitt um einen Beitrag reduzieren können. Auf keinen Fall wegfallen dürfte allerdings der Aufsatz über »Evangelische Armut und Kirche« – in großen Studien hat H. sich mit dem Armutsstreit befasst und dabei neben der franziskanischen besonders die dominikanische Tradition gewürdigt, die oft im Schatten der ersteren steht: Konflikte mit dem Papst sichern mehr Aufmerksamkeit als die bedächtige Abwägung in einem papstnahen Umfeld. Der Aufsatz präsentiert diese Studien *in nuce*, vorwiegend anhand der Protagonisten Thomas und Bonaventura und mit dem unüberhörbaren Unterton, dass die Dominikaner als die Vertreter eines gemäßigten, lebhaften Armutsideals erscheinen, die Franziskaner hingegen zunehmend als Radikale. Das zeigt sich nicht zuletzt in der Zuordnung zum Papst, die nach H. in beiden Konzeptionen eine große Rolle spielt. Während der Papst aber für Thomas vor allem in der Hinsicht bedeutsam ist, dass er sich des lokal nicht gebundenen mendikantischen Ordensverbandes bedient, um die Ideen der Armut zu streuen, wird er für Bonaventura zum unhintergehbaren Angelpunkt, der die Armut der Franziskaner *de jure* ermöglicht, indem er sich selbst die Eigentumsrechte an deren Ordensbesitz zuschreibt.

Diese Ausführungen zeigen auch, dass die Armutsfrage in H.s Rekonstruktion unmittelbar mit der Papstfrage verbunden ist, die in den Aufsätzen 11, 13 und 14 maßgeblich behandelt wird. H. hebt Thomas hier von späteren Problemkonstellationen ab: Zwar ist der Papst für Thomas unzweifelhaft Inhaber der *universalis praelatio* wie der *plenitudo potestatis* (191). Eine Unfehlbarkeit aber lehrt der Aquinate, bezogen auf den Papst, nicht – so, wie er umgekehrt eine kollegiale Einbindung des Papstes, sei es in den Rat der Bischöfe, sei es ins Konzil, nicht thematisiert. Die Aufnahme entsprechender kanonistischer Konzepte in die Theologie war erst eine Sache der übernächsten Generation etwa eines Wilhelm von Ockham. Der Historiker H. zeigt sich hier auch als der engagierte Theologe, der Thomas ebenso einen »vereinfachten« Blick wie eine »undifferenzierte Sicht des Konzilsproblems« vorhält (199). Die dann doch erfolgte Differenzierung zeichnet er wieder historisch nach: In einem großen Aufsatz schildert H. den Umgang der spanischen Dominikanerscholastik des 16. Jhs mit Fragen des Konzils und des Papstes. Eingehend würdigt er hier nicht allein die Herausforderungen durch den Konziliarismus, sondern auch die der Reformation, die das Koordinatennetz von Konzil und Papst durch das Schriftprinzip um eine Abwägung gegenüber der biblischen Autorität erweitert hat.

Das in der Armutsfrage zu beobachtende Bemühen von H. um eine Differenzierung zwischen dominikanischer und franziskanischer Theologie, das von einer selbstverständlichen Sympathie für den eigenen Orden begleitet ist, zeigt sich auch in einem der interessantesten Beiträge dieses Bandes: einem Aufsatz über theologische Positionen zur Zwangstaufe jüdischer Kinder (201–229), einst Werner Dettloff, dem Münchener Kollegen aus dem Franziskanerorden, gewidmet. Der Aufsatz ist so lesenswert, weil er ein ganzes Panorama unterschiedlicher Antworten ausbreitet – bis hin zu Gabriel Biel und dessen Wirkungen in das 16. Jh. Das Grundmuster aber wird durch Thomas einerseits, den Franziskaner Duns Scotus andererseits gebildet: Während Thomas selbst noch im Rahmen der *servitus Iudaeorum* den jüdischen Eltern grundsätzlich »Freiheit im strikt religiösen Bereich« zubilligt (205), begründet Duns aus der Verantwortung der Fürsten vor Gott deren Recht und sogar Pflicht, jüdische Kinder aus der Hoheit der Eltern zu nehmen und zu taufen.

Dieses Beispiel mag etwas von der großen Breite der Studien von H. erkennen lassen. Scholastik gehört heute zu jenen Bereichen der Geschichte des Christentums, in deren geringer Wertschätzung sich die katholische Forschung der evangelischen weitgehend angeschlossen hat. Ob dies eine ungewollte Folge der Ökumene ist oder auch etwas mit geänderten Bildungsvoraussetzungen auch im Hause der Theologie zu tun hat, mag dahingestellt bleiben. Dass es nicht daran liegt, dass man sich, wenn man sich auf die Scholastik einlässt, in einen Elfenbeinturm begäbe, machen die hier versammelten fünfzehn Aufsätze deutlich. Sie zeigen H. als einen jener Altmeister des Fachs, an denen die mittlere und jüngere Generation sich orientieren kann. Seinen dominikanischen Impetus verbirgt er nicht – warum sollte er auch? Stärker als dieser ist aber stets die Bereitschaft und Fähigkeit zur präzisen Lektüre und Argumentation.

Dieser Band enthält kaum einen Satz, der nicht durch eine Quelle belegt und so überprüfbar wäre. In ihrer Gesamtheit rufen die Studien in Erinnerung, wie wichtig ein genauer theologischer Blick auch und gerade dort bleibt, wo es um die gedankliche Durchdringung sozialer Phänomene geht. Mit der Zusammenstellung dieses Bandes hat H. sich und der theologischen Wissenschaft ein Geschenk gemacht.

Kny, Christian: *Kreative, asymptotische Assimilation*. Menschliche Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus. Münster: Aschendorff Verlag 2018. X, 430 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, 84. Kart. EUR 58,00. ISBN 978-3-402-10299-2.

In seiner Würzburger Dissertation sagt Christian Kny zu Beginn, menschliches Erkennen »sei kein Vorgang, der nach mehr oder weniger Arbeit zu einem Ergebnis führt, das, einmal erzielt, als überzeitlich gültiges in die Ewigkeit fortgetragen werden könnte«. Dabei ist er sich mit Nikolaus von Kues (= NvK) einig, »der Menschen wesentlich als erkennende Wesen versteht«. Er beschreibt dieses Erkennen »als einen (asymptotischen) Prozess kreativer Assimilation an Gegebenes« (IX.1 f.). »Asymptotisch« sei »ein von mir gewählter Begriff zur Beschreibung dieser Tätigkeit« (Anm. 2). Dem Rezensenten scheint er nicht glücklich gewählt zu sein.

K. arbeitet von NvK's Schrift *Idiota de mente* die darin sichtbar werdende Erkenntnisauffassung heraus. Sie ist ihm Maßstab für seine Untersuchung. NvK wolle Erkenntnisgegenstände vollständig – und d. h. deren Ursprung erfassen (11–13). Er gebrauche dafür zwei Verben, *concipere* stehe für die Bewegung des Geistes, etwas zu erfassen, *intelligere* für »das am Ziel angekommene Bestreben« (21). Dies sei die Tätigkeit der *mens*, die als »erste(s) Bild der göttlichen Einfaltung« begriffen und später als »zweiter Gott« bezeichnet wird. Die *mens humana* ist Abbild der *mens divina*. So ist Erkenntnis »ein Prozess produktiver Assimilation, mittels dessen die *mens humana* ihre Erkenntnisgegenstände zu erfassen sucht« (35 f.40). Dabei wird »Selbsterkenntnis ein wichtiger Bestandteil menschlicher Erkenntnistätigkeit« (52). Hier hätte K. darauf hinweisen müssen, dass für NvK Selbsterkenntnis nur durch Gotteserkenntnis möglich ist, ist doch die *mens divina* Urheberin der *mens humana*. Sie schafft Raum für Kreativität und verähnlicht sich ihren Erkenntnisgegenständen (69.96).

Von *De mente* aus untersucht K. weitere cusanische Schriften: *De docta ignorantia*, *De coniecturis*, *De beryllo* und das *Compendium*. In ihnen widme NvK sich ausführlich epistemologischen Fragen, doch ließen die »relevanten Passagen bisweilen Fragen offen«. Für NvK geschehe alles Forschen durch Annähern an den Erkenntnisgegenstand, auch da, wo dieser unaussagbar sei (*incomprehensibiliter inquirere*) (110.119).

K. erkennt hier Erkenntnisstufungen, die *De mente* nahestehen. Eine vollständige Erkenntnis der *res divinae* sei aber nicht möglich. Er wirft NvK vor, dass er vieles nur angedeutet und nicht systematisch durchgearbeitet habe (133 f.). In *De coniecturis* taucht der *Vivaimago*-Gedanke auf, um die Kreativität des menschlichen Geistes zu beschreiben. Damit rücke die Subjektseite der Erkenntnis mehr in den Vordergrund. So werde eine gewisse Erkenntniszuversicht möglich (134.143–171). NvK wolle mit Sprechmodi sich Seinsbereichen anpassen, »die als nicht rational aufgefasst werden« (158). Aber das Verhältnis von *mens humana* und *mens divina* sei immer noch sehr kurz gefasst, in *De beryllo* setzt NvK verstärkt auf die Kreativität menschlichen Erkennens, aber K. stellt »Verwischungen zwischen Ratio und Intellekt« in dieser Schrift fest, doch bleibe »das cusanische Grundmotiv menschlicher Erkenntnis als kreative, asymptotische Assimilation« stabil. »Einerseits wird der menschliche Intellekt als Schöpfer der artifiziellen Formen pointiert dem göttlichen Intellekt als Schöpfer der natürlichen Formen parallelisiert. [...] Andererseits wird der Intellekt bisweilen an die *imaginatio* und damit die Sinnlichkeit gebunden« (207.287).

Im *Compendium* setze sich NvK vor allem mit »sinnlich-rationalen Erkenntnisvorgängen auseinander«, alle Zeichen seien sinnfällig und vermitteln »zwischen zwei singulären Instanzen, Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt« (212.217 f.). Hier arbeite

NvK »mit dem Motiv eines sich offenbarenden absoluten Intellekts« (238).

In einem weiteren Kapitel untersucht K. nun »Kontinuität, Entwicklung, Umbruch? Die systematische Gestalt der cusanischen Erkenntniskonzeption« und geht dabei auf die Untersuchungen von K. Flasch und H. Schwaetzer ein. Ihnen sei es nicht gelungen, ein zufriedenstellendes Gesamtporträt zu zeichnen. Zu bedenken sei Sengers Hinweis auf die »Laudabilien« (251.257).

Im letzten Kapitel bietet K. eine »Kritische Würdigung der cusanischen Erkenntniskonzeption«. Er sieht zwei intellekttheoretische Traditionslinien, eine aristotelisch und eine augustinisch geprägte. Aristotelisch sei es, dass »der Intellekt tendenziell als Vermögen innerhalb eines seelischen Fakultätenkomplexes aufgefasst« werde, augustinisch, dass er substantiell-aktiv verstanden werde, autark gegenüber sinnlichen Gehalten. »Die deutliche Abgrenzung des menschlichen Intellekts von Rationalität und Sinnlichkeit [...] kollidiert mit Passagen, in denen vorher gezogenen Grenzen vor allem zwischen Rationalität und Intellektualität zu verschwimmen scheinen.« (270.274) K. vergleicht die cusanische Konzeption mit anderen, vor allem mit denen von Thomas von Aquin und Dietrich von Freiberg. Thomas gliedere den Erkenntnisprozess in einen sinnlichen und in einen intellektuellen, Dietrich dagegen reduziert die Bedeutung sinnlichen Erfassens. Er versteht den *intellectus agens* als produktives Moment, »indem er ihn als Prinzip und Ursache seiner Erkenntnisinhalte bezeichnet«. NvK stehe da zwischen beiden. Während Thomas den ganzen Erkenntnisprozess daraufhin auslegt, Gegenstände ihrem Wesen nach zu erfassen, sei dies bei NvK nicht möglich. Für Dietrich müssen die Erkenntnisgegenstände kategorial durchsichtig sein (295–299.311).

Dass NvK nicht die Terminologie von *intellectus agens* und *intellectus possibilis* kenne, wie K. behauptet, ist falsch. In *De venatione sapientiae*, cap. XXVI, n. 79, 14 (h XII, 76) und in *De theologicis complementis* n. 11, 67 (hX/2a, 59) gebraucht er sie. Darauf ist Rezensent eingegangen (K.-H. Kandler: Die intellektuale Anschauung bei Dietrich von Freiberg und Nikolaus von Kues, KuD, 43. Jg., 1997, 2–19), den Artikel zieht K. nicht heran. Dort stellt der Rezensent fest, dass sich beide einig zu sein scheinen: »Der menschliche Intellekt ist hingeordnet auf Gott, um sich zuletzt mit ihm zu vereinen.« Dann kommt K. auf den cusanischen Wahrheitsbegriff zu sprechen (Das »intellektuell Erfasste ist das Wahrste«, 332) und auf das Thema »Epistemischer Misserfolg in der cusanischen Erkenntniskonzeption«. Er bescheinigt NvK einen »immer wieder mehr oder weniger stark durchscheinende[n] Erkenntnisoptimismus« (364). Zuletzt vergleicht K. das Dargestellte hinsichtlich des Weltbezugs mit Anschauungen von John McDowell (»Mind and World«): »Während Cusanus sich auf der Suche nach Sicherheit von der Sinnlichkeit entfernt, [...] sucht McDowell [...] Sicherheit gerade in sinnlichem Zugang zur Welt«. Nach NvK schaffe sich der Mensch »in Form von Erkenntnisumgebungen Gegenstandszugänge selbst [...], ohne dadurch die Welthaftung zu verlieren« (392.368).

K. will offensichtlich NvK besser verstehen, als er sich selbst verstanden hat. Er wirft ihm häufig Inkonsequenz im Denken oder »mangelnde Detailschärfe« vor. Das wirkt mit der Zeit überheblich. Beurteilt er nicht NvK von einer vorgefassten Meinung aus? Das Buch ist mühsam zu lesen, eine gespreizte Sprache fällt auf mit vielen eigenwilligen Formulierungen, die man freilich bei altsprachlichen Kenntnissen meist irgendwie verstehen kann. Kommt *emulieren* (156) von *aemulari*?

Ob die Untersuchung sich im wissenschaftlichen Disput behaupten kann, wird sich zeigen.

Roesner, Martina: Logik des Ursprungs. Vernunft und Offenbarung bei Meister Eckhart. Freiburg i. Br.: Verlag Karl Alber 2017. 228 S. Geb. EUR 29,00. ISBN 978-3-495-48939-0.

Diese eher schmale Monographie ist, wie Martina Roesner im Vorwort (13) angibt, aus zwei ihrer vom »Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung« (FWF, Österreich) finanzierten Projekte hervorgegangen, wobei es auch inhaltlich hilfreich gewesen wäre, deren Titel dem Leser nicht vorzuenthalten. Es handelt sich zum einen um das im Jahr 2012 bewilligte Projekt »Natural reason and revealed theology in Meister Eckhart« und das 2014 bewilligte Projekt »Der historisch-systematische Ort von Meister Eckharts lateinischen Bibelkommentaren«. Insgesamt wird deutlich, dass das frühere Projekt die Leitideen vorgab, an welche fortführende Überlegungen aus dem zweiten Projekt eher angedockt wurden. Dies ist insgesamt etwas zu bedauern, da, wie hier betont wird, gerade die Schrifthermeneutik einen besonderen Stellenwert innerhalb der Systematik von Eckharts Wissenschaftsansatz besitzt, wie bereits auch aus dem dritten Teil seines geplanten und vielleicht nie völlig ausgeführten *Opus Tripartitum* abzulesen ist, der der Exegese gewidmet war. Man hätte sich folglich gerne ein eigenes Kapitel zur Schrifthermeneutik gewünscht, auf das man nun allerdings mit Vorfreude als Ergebnis des zweiten Projekts hoffen darf.

Nachdem ich bereits mit kritischen Überlegungen begonnen habe, will ich gleich noch eine weitere anschließen, die sich aus dem Aufriss des Buches ergibt. Denn dieses ist nach einer Einleitung gegliedert in drei große Teile, einen ersten zu den »historischen Voraussetzungen von Meister Eckharts wissenschaftstheoretischem Entwurf« (27–72), einen zweiten zu den »systematischen Grundkoordinaten« seines »philosophisch-theologischen Denkansatz(es)« (73–112) und einen dritten zu seiner »Wissenschaftsarchitektur« (113–199), gefolgt von einer Schlussbetrachtung und verschiedenen Registern. Während man im ersten Teil meist chronologisch in die wichtigsten Stationen der historischen Zuordnung von Philosophie und Theologie von der Antike bis zum wissenschaftstheoretischen Neuansatz im 13. Jh. eingeführt wird (Averroes ist erstaunlicherweise nur gestreift – erkennbar daran, dass er im Register keinen Fetteintrag hat), wird erstaunlich selten im zweiten und noch weniger im dritten Teil auf diese lange Einführung zurückgegriffen. Plotin etwa oder Thales von Milet, Heraklit, Anaximenes, Xenokrates, Chrysippus, Justin Martyr und Iamblich tauchen etwa nicht mehr auf, Porphyrius und Proklos werden nur mehr kurz erwähnt, während neue Namen eingeführt werden (Alanus ab Insulis, Johannes Damascenus, Maimonides u. a.), die im ersten Kapitel unerwähnt blieben, und ein weiterer historischer Durchgang durch verschiedene Modelle der Transzendentalien folgt (78–103). Der zweite und noch stärker der dritte Teil wirken entsprechend wie eigene Traktate, die zum Teil zumindest des ersten Teiles hätten entbehren können. Die Teildisjunktion hängt wohl auch damit zusammen, dass trotz des ersten Teiles und den darin verhandelten »historischen Voraussetzungen« R. zu dem gut nachvollziehbaren Schluss gelangt, dass »Eckhart sich nicht einfach einer bestehenden philosophischen bzw. theologischen Schulrichtung zurechnen lässt, sondern [...] ganz neue Wege beschreitet« (161).

Diese kritischen Vorbemerkungen sollen jedoch in keiner Weise das Verdienst der vorliegenden Monographie schmälern. Die wichtigsten Erträge liegen m. E. nicht im ersten, sondern im zweiten und dritten Teil.

Zunächst wird darauf verwiesen, dass Eckhart »das aristotelische Substanzmodell [...] nicht einfach auf die Sphäre des Denkens und der methodisch-wissenschaftlichen Erkenntnis der Wirklich-

keit« appliziert, sondern von einem »wesentlich vollzugshaften Charakter« ausgeht, das »Seinsart« und »Selbstverständnis des Erkennenden« mit einbezieht (77), also von einer Akthaftigkeit und Performativität ausgeht, die dann im dritten Teil wieder aufgegriffen wird (118). Wenn dann auch auf den Unterschied zu Platon verwiesen wird, weil Eckhart »den grammatikalischen Tiefenstrukturen der konkreten Sprache eine philosophisch-metaphysische Bedeutung zumisst« (77), wäre ein Hinweis auf Parallelen und Unterschiede zu dem nicht erwähnten Erfurter Zeitgenossen Eckharts, dem Modisten Thomas von Erfurt, zu ergänzen, da beide eine Ontologie der Grammatik vertreten, mit der vor allem Thomas international durch seine »spekulative Grammatik« bekannt wurde, die aber nachweislich auch Eckhart tief geprägt hatte.

Im dritten Teil gelingt es, die »Architektur« Eckharts herauszuarbeiten und seine Logik nicht nur als eine abstrakte Transzendental- oder Ursprungsphilosophie zu beschreiben, sondern dieses Prinzip als »lebendiger, produktiver Ursprung« zu kennzeichnen, das sich nicht im Sein, nicht einmal im Intellekt zeigt oder greifen lässt, sondern als »Ich« (insbesondere in der Schrift, Ex 3,14: »Ego sum qui sum«) vor Augen tritt, das aus sich heraus »in der gleichursprünglichen Erzeugung einer anderen Selbstheit (sich) zu verwirklichen vermag« (145). Dieser erneut grammatikorientierte Ansatz (143) hat eminente Konsequenzen für die gesamte Wissenschaftstheorie Eckharts, da durch dieses kreative Prinzip nun auch die aristotelische Kategorie der Relation von der »ontologisch schwächste[n] und unwesentlichste[n]« zum »grundlegende[n] Prinzip allen Selbstbewusstseins, aller Lebendigkeit und aller Produktivität und Fruchtbarkeit im Bereich des Seins wie der Erkenntnis« avancierte (146). Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Bemerkung R.s, dass Eckhart hierbei Bonaventura näher steht als Thomas von Aquin (150), was vielleicht erklärt, warum Eckhart über den eigenen Orden hinaus auf Franziskaner und Mitglieder anderer Orden inspirierend gewirkt hatte. Eine weitere Konsequenz ergibt sich für die Relation von Philosophie, Theologie und aller anderen Wissenschaftsdisziplinen. Indem Eckhart das Prinzip als grundsätzlich kreativen Ursprung allen Disziplinen voranstellt und im göttlichen und in dem ihm univoken menschlichen Intellekt verankert, stellt er alle Disziplinen auf eine kommunikative, dynamische Ebene, schließt deren Hierarchisierung und Exklusivität aus und nimmt sie in die normativ-ethische Verantwortung für das von ihnen Geschaffene.

Auf diese Konsequenzen eines kommunikativ-dynamischen Wissenschaftsverständnisses hingewiesen zu haben, macht das vorliegende Werk in diesem Punkt wegweisend für die künftige Forschung, die über Philosophie und Theologie weit hinausführt.

Erfurt

Markus Vinzent

Yamaki, Kazuhiko: Anregung und Übung. Zur Laienphilosophie des Nikolaus von Kues. Münster: Aschendorff Verlag 2017. 405 S. = Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte. Reihe B, 15. Kart. EUR 26,00. ISBN 978-3-402-16003-9.

Kazuhiko Yamaki, Präsident der japanischen Cusanus-Gesellschaft, bietet in diesem Band mit seinen Aufsätzen zur Laienphilosophie des Nikolaus von Kues (NvK) eine reiche Ausbeute seiner Jagd nach Weisheit. Anlass dazu ist sein 70. Geburtstag. Die 24 Aufsätze sind (nicht ganz konsequent) in der Reihenfolge ihrer Entstehung abgedruckt, sie liegen alle in deutscher Sprache vor, die meisten sind auch ursprünglich auf Deutsch erschienen.

Es ist unmöglich, sie alle in einer Rezension zu würdigen. Einiges sei darum herausgegriffen. Y. geht es darum aufzuzeigen, dass

bei NvK der Laie der eigentlich Weise ist, der Theorie und Praxis miteinander verbindet. »Er meinte nicht, dass es möglich sei, mit der Philosophie die Wahrheit, das Absolute, den Gott ein für alle Mal zu erreichen. Vielmehr ermöglicht das Philosophieren den Philosophierenden die innere Bereitschaft, Wahrheit aufzunehmen – insofern und solange sie ihm zukommt« (9).

Im ersten Aufsatz »Die ›manu ductio‹ von der ›ratio‹ zur Intention in *De visione dei*« (11–32) betont Y., dass nach NvK der Verstand auf die Gottesschau ausgeht mit einem von der göttlichen Liebe entflammten Verlangen, dass das Herz nur in Gott Ruhe findet. Der Verstand scheitert aber, wenn er mit Begriffsunterscheidungen und mit Schlussfolgerungen Gottes Wesen zu begreifen sucht. Die Gotteserkenntnis gelingt nur über das Scheitern des Verstandes. Die Einsicht begreift, dass Gott jenseits aller Gegensätze liegt. Ist die Einsicht gescheitert, eröffnet sich dem Menschen »die Möglichkeit der Entrückung«, er nennt sie *raptus mentalis*. Christus lehre beides, Glaube und Liebe: »Durch den Glauben tritt die Einsicht zum Wort hinzu, durch die Liebe wird sie mit ihm geeint« (*De visione Dei*, c. 24, n. 113). Diese Verbindung lehre uns, den Gedanken des *raptus mentalis* zu begreifen. Der Affekt (NvK spricht von Liebe) ist in die volle Einsicht (*intellectus*) integriert. Die Tür in das Paradies, wo Gott wohnt, ist Christus. Damit ist das ganze Heilsgeschehen gemeint, das von Gott ausgeht. Wenn NvK in *De visione Dei* von der »Mauer des Paradieses« spricht, so sei dies ein »Bild für die noetische Grenzerfahrung des Geistes«. Y. gelingt damit eine überzeugende Interpretation der Gedanken des NvK.

Y. betont, dass für Nikolaus die Weisheit Gottes Jesus Christus ist und dass von ihm der Geist des Intellekts ausfließt. Der Geist des Menschen (*mens*) sei das Abbild Gottes. Dieser Geist könne die in der Welt innewohnende Weisheit auf der Ebene der Wahrscheinlichkeit fassen. Von daher seien die Bezeichnungen des Menschen als *humanus deus*, *viva imago dei*, *alius deus* zu verstehen. Doch das lebendige Bild Gottes ist allein Christus (86.95.282.287 f.). In einigen Aufsätzen vertieft er das Denken der *coincidentia oppositorum* bei NvK und stellt fest, dass er Gott vom Ort des Ineinsfalls des Widersprüchlichen unterscheidet. Der vertikale Ineinsfall entstehe am Tor der Mauer des Paradieses, nämlich durch das Sein Jesu Christi (110 f.). Ein anderer Gedanke: Die Welt und der Mensch selbst sei ein Buch, »das gelesen werden soll, um Gott als den wahren Verfasser zu erkennen« (144.148). Und wenn der Mensch das Weltbuch lesen, die Weltordnung verstehen kann, dann, um damit die göttliche Vernunft zu erfassen (158).

Mehrfach beschäftigt sich Y. mit den Namen Gottes. An sich ist er unaussprechlich. Wenn NvK trotzdem nach ihnen fragt, so, um die Immanenz Gottes zu erläutern, ohne dabei seine Transzendenz zu leugnen. Sie sind für ihn eigentlich keine Namen, sondern Rätselbilder (*aenigmata*) (248 f.318). Im Unterschied zu Thomas von Aquin ist für ihn nicht das Sein der eigentliche Name Gottes, sondern das *possesit* sei »ein hinreichend angenäherter Name Gottes nach menschlichem Begreifen« (252–254). Y. spricht dabei vom »elliptische(n) Denken des Cusanus« (271–277). Das Philosophieren sei für NvK Jagd nach Weisheit, die er manchmal spielerisch und mit großer Freude betrieben habe (298). Bis zu seinem Tod hat er sich mit der Frage befasst, ob der Mensch mit seiner Sprachfähigkeit Gott erfassen kann. Er ist dabei zu der Überzeugung gelangt, »dass es in der Tat eine dialektische Beziehung zwischen Gott und der Geschöpfen in der Tat (sic! – K.) gibt« (212). Von dieser Beziehung spricht NvK immer wieder, um das Problem der Verschiedenheit (*diversitas*) zu lösen. Zuerst gebraucht er dafür den Begriff *repraesentatio*, später spricht er von *complicatio-explicatio*, dann von *unitas-alteritas*. Schließlich nimmt er den von ihm gebildeten Begriff *idem absolutum* in das *complicatio-explicatio*-Schema auf. Ihm geht es darum aufzuzeigen, dass die Schöpfung »ein dynamischer Prozess« ist und Gott nicht nur in der Schöpfung, sondern auch durch sie redet, wobei Y. von einer »intime(n) Beziehung zwischen Gott, der Welt und dem Menschen« spricht (385–402).

In mehreren Aufsätzen vergleicht Y. die ostasiatische Weisheitstradition mit der von NvK. Sowohl bei Zen-Buddhisten wie bei japanischen Christen stößt das cusanische Denken auf großes Interesse, wobei es zu Konversionen zum Christentum gekommen ist.

Den Rezensenten reizt der Gedanke, inwieweit sich die Laienphilosophie des NvK mit der biblisch-lutherischen Auffassung vom Priestertum der Getauften berührt. Sicher, beide unterscheiden sich, aber Berührungspunkte gibt es – und diese sollten einmal erforscht werden. Wenn der Laie auch vor der Weisheit unwissend ist, so ist er erfahren in seiner handwerklichen Kunst. Durch diese Erfahrung gewinnt er einen Weg zur Weisheit und ist so eine *viva imago dei* (324.330.348). Seinen eigenen Status reflektiert NvK aus der Sicht des Laien: »Der Laie (wird) als Gläubiger betrachtet, solange Nikolaus sich selbst als Kleriker betrachtet. Der Laie wird als Ungebildeter betrachtet, solange Nikolaus sich selbst als Gelehrter betrachtet« (353).

Zur »Theorie der religiösen Toleranz« meint er, die Frömmigkeit könne sich »aber erst in einer konkreten Religion wie dem Christentum oder dem Buddhismus verwirklichen«, doch sei »eine ideale allgemeine Religion vorstellbar, die in der Schrift *De pace fidei ›una fides orthodoxa‹* genannt ist«. Dabei seien die verschiedenen Religionen »untereinander gleichbedeutend und gleichwertig« (368). M. E. interpretiert Y. hier NvK falsch. Wenn NvK auch von der »*una religio in varietate rituum*« spricht (c. 2, n. 6), so heißt es doch wenig später, dass »die ganze Verschiedenheit der Religionen zu dem einen rechten Glauben (*in unam fidem orthodoxam*) geführt werden« (c. 3, n. 8). Und dieser eine orthodoxe Glaube ist – der Zusammenhang macht es deutlich – doch eben der christliche.

Es fällt auf, dass Y. kaum andere Forschungsliteratur heranzieht, dafür lässt er NvK selbst reichlich zu Wort kommen. Manche Ausführungen wiederholen sich mehrfach; aber das ist bei Aufsatzsammlungen häufig der Fall. Leider sind einige Druckfehler stehen geblieben, aber sie sind leicht zu erkennen. Ein Verzeichnis der Orte der Erstpublikationen ist beigegeben, soweit die Aufsätze schon gedruckt vorliegen. Es fehlen aber Register. Das ist zu bedauern.

Mit diesem Band liegt ein sehr beachtlicher Beitrag zur Gedankenwelt von NvK vor. Es ist nach wie vor erstaunlich, wie diese auch in einer ganz anderen Umwelt als der von Cusanus aufgenommen und verarbeitet wird. Y. gehört zweifellos zu einem ihrer profilierten Kenner. Das dokumentiert der Band überzeugend.

Freiberg

Karl-Hermann Kandler

Dogmen- und Theologiegeschichte

Bienert, Maren: Protestantische Selbstverortung. Die Rezensionen Ernst Troeltschs. Berlin u. a.: De Gruyter 2014. X, 206 S. = Troeltsch-Studien. Neue Folge, 5. Geb. EUR 74,95. ISBN 978-3-11-036213-8.

Das wissenschaftliche Œuvre großer Gelehrter, durchaus nicht nur in männlicher Gestalt, kann sich sehr unterschiedlich zur Darstellung bringen. Auf der einen Seite stehen da Denker, deren intellektueller Werdegang wie deren Vermächtnis sich vornehmlich in sogenannten »großen Büchern« niederschlägt. Auf der anderen

Seite gibt es diejenigen, die das Genre der geistreichen wie tief-sinnigen Essays bis zur Formvollendung gebracht haben. Und schließlich fallen einem Namen ein, deren Werdegang und – vielleicht mehr noch – deren eigene Position untrennbar mit der Bereitschaft verbunden sind, sich in fast grenzenloser Manier mit der intellektuellen Lage, den Debatten ihrer Zeit, wie sie vor Disziplinargrenzen nicht haltmachen, auseinanderzusetzen. Keine Frage, Ernst Troeltsch gehört aufs Mindeste auch zu dieser dritten Gattung der Spezies »Wissenschaftler und Intellektuelle«. Über 1300 Buchbesprechungen verdanken wir ihm, verstreut über alle Jahrzehnte seines wissenschaftlichen Wirkens hinweg, von den späten 1880er Jahren an. Sogar sein Opus magnum, »Der Historismus und seine Probleme«, wurde von mancher Seite als eine megalomaneische Großrezension in systematischer Absicht verstanden. So wenig zutreffend dies auch sein mag, überraschend ist allemal, dass seine »Rezensionen als eigenständige akademische Textgattung [...] weitgehend unbeachtet und unerforscht« (2) sind, wie Maren Bienert, die heute in Hildesheim Systematische Theologie lehrt, gleich zu Beginn ihrer Arbeit über die Rezensionen Ernst Troeltschs treffend bemerkt. Das ist in diesem Fall umso bedauerlicher, weil damit ein spezifischer Zugang zur Theorie- wie Werkentwicklung dieses Denkers (und nicht nur dieses!) bislang unterbelichtet blieb. Dabei ist die Quellenlage dank der stetig anwachsenden, vorzüglichen Kritischen Gesamtausgabe einigermaßen klar greifbar. Umso erfreulicher ist es daher, dass B. in ihrer Göttinger Dissertation diesem Desiderat an theoriegeschichtlicher Forschung erste Abhilfe zu schaffen vermag.

Die in vier Teile gegliederte Arbeit verfolgt das ebenso klare wie methodisch sinnvolle Ziel bzw. »Interesse einer theologisch-profiltheoretischen Rekonstruktion Ernst Troeltschs im Medium seiner Rezensionen« (11). Dabei gelingt B. das Kunststück, die systematische Ausrichtung ihrer Untersuchung nie aus dem Auge zu verlieren. Troeltschnah beleuchtet sie dessen Kommentierungen von »Kant-Figurationen«, wie man sie einschlägigen Kant-Interpretationen der damaligen Zeit entnehmen kann (vgl. 13–41), die Auseinandersetzungen um den Stellenwert von Metaphysik (vgl. 43–91) sowie die Debatten um die Bedeutung des Protestantismus (vgl. 92–155) und um den Status von Geistes- und Kulturwissenschaften (vgl. 155–183).

Stets steht B. wie dem Autor selbst ein genuin religionstheoretisches Interesse vor Augen. Darüber lassen sich dann auch die Konturen eines theologischen Profils des Denkers Troeltschs erheben und beschreiben, wie sie in seiner offensiven Anteilnahme an zeitgenössischen Diskursen zum Ausdruck kommt. Kein Abschnitt seiner Werkentwicklung bleibt dabei ausgespart. Zugleich vermag es die geschickte Auswahl der Rezensionen und die thematische Fokussierung, den inneren systematischen Zusammenhang der behandelten Theorieaspekte zu erhellen. Kant als der »Philosoph des Protestantismus« (J. Kaftan) dient dabei nicht nur als »anregender Fundus ungelöster Probleme« (36). Mit und an ihm gelingt es Troeltsch auch, unter nach-kritizistischen Verhältnissen den Problemen von Relativem und Absolutem, von Religion und Geschichte, sowie dem Geltungsanspruch von Wissenschaft unter historischen Bedingungen nachzugehen. Besonders deutlich kommt dies in der Arbeit von B. bei der Interpretation von Rezensionen heraus, in denen Troeltsch mal mehr beiläufig, mal mehr programmatisch, seine hochumstrittene Theoriefigur des »religiösen Apriori« zu umschreiben versucht. Am konkreten Beispiel ihrer Besprechung der Troeltsch'schen Besprechung des Buches des späteren Tübinger Ordinarius Traugott Konstantin Oesterreich über »Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem« aus dem Jahre 1915 legt sie knapp wie präzise dar, worum es Troeltsch mit seinem »religiösen Apriori« – durchaus im Gefolge seiner Kant-Lek-

türen – ging: Ihm kommt »keine apologetische, sondern eine religionsintere Funktion zu[]« (91), die verhindern soll, dass Religion in Metaphysik aufgeht, und umgekehrt an der Notwendigkeit reflexiver religiöser »Symbolismen« festhält. Troeltsch ringt zeit seines Lebens – und dies nicht nur beiläufig – um eine präzise Analyse und kritische Rekonstruktion des Realitätscharakters von Religion. Damit zusammen hängt eine weitere werkgeschichtliche Kontinuität, die sich wie ein roter Faden durch die Rekonstruktionen des opulenten Rezensenten Troeltsch zieht: seine Abwehr gegen jede Einholung der Realität durch ein rationales System, sei dieses eher metaphysisch oder wissenschaftlich gestimmt, und damit auch die Betonung des Kontingenzcharakters alles Wirklichen, zu dem das irreduzibel Neue, Schöpferische und Individuelle wesentlich gehört. Nur wer dies in Rechnung stellt, kommt letztlich jener »Vernünftigkeitseigenschaft« (170) auf die Spur, deretwegen Troeltsch abseits naiver Anthropomorphismen und Supranaturalismen einem theistisch getönten Personalismus den Vorzug gibt, und zwar mit guten Gründen!

Protestantische Selbstverortung, so hat B. ihre Arbeit genannt. Damit trifft sie den Nerv dessen, worum es dem Theologen und Philosophen Troeltsch in seinem Wirken ging. Eine solche Selbstverortung kann es nie abseits der Diskussionen geben, innerhalb derer sich allein eine solche, nein: jede Positionsbestimmung bilden kann. Selbstverortung dient der Selbstklärung, in Zustimmung und Kritik. Das gilt auch für Rezensionen wie die vorliegende. Die Arbeit ist vorbildlich in mehrfacher Hinsicht: Sie ist nüchtern, präzise und fokussiert in der Interpretation des Textbestandes; zumal die meisten von Troeltsch besprochenen Bücher heute selbst den Experten auf dem Gebiet der Theologiegeschichte des angehenden 20. Jh.s kaum mehr bekannt sein dürften. Sie ist darüber hinaus stilistisch gut geschrieben, und das, obwohl sie vielfach Zitate des Referenzautors aufweist und diese in den eigenen Text einarbeitet. Sie gibt zudem klar zu erkennen, wo sie Grenzen bzw. Gefahren einer (Über-)Interpretation mit Blick auf das Genre Rezensionen sieht: etwa, wenn an zwei Stellen (vgl. 141, Anm. 594; 173, Anm. 753) einerseits zu Recht die Nähen und Sympathien von Troeltsch zum Pragmatismus, insbesondere zu William James, betont werden, andererseits aber doch darauf verwiesen wird, dass die hierfür einschlägigen Besprechungen als Quellen nicht in analoger Weise zur Profilanalyse von Troeltsch herhalten können; was bekanntlich nicht in gleichem Maße für andere Texte aus seiner Feder (zu James) gilt. Kritisch anzumerken bleibt allerdings, dass man sich von dem nur wenige Seiten umfassenden Schluss der Arbeit (vgl. 185–189) mehr erwartet hätte. Zumal das systematische Profil von B.s Arbeit ja deutlich zutage tritt. Warum sie hier nicht den Basso continuo des von ihr herausgearbeiteten Profils des Theologen und Protestantismustheoretikers Troeltsch offensiver für die Gegenwart fruchtbar zu machen versucht hat, bleibt das Geheimnis B.s. Die Überschrift (»Religion als das bestimmt Unbestimmte und das unbestimmt Bestimmte«) lässt allenfalls vage Vermutungen zu. Lediglich in zwei Fußnoten dieses Abschnitts (vgl. 186 f., Anm. 5 und 6) wird eine mögliche Themenzuspitzung angedeutet: die Versuchsanordnung einer personalistischen Metaphysik, die »von einer Präsenz des Absoluten, das auf Vernünftiges hinwirkt, so zu handeln bestrebt« ist, »dass die Unhintergebarkeit des je Individuellen und Konkreten dabei konstitutiv ist« (186) und bleibt.

Es bleibt zu hoffen, dass dieses konstruktive Weiterdenken von Themen, wie sie im Werk von Troeltsch formuliert sind, durch B. an anderer Stelle ihre Fortsetzung findet. Schließlich hat sie eindrücklich gezeigt, auf welch hohem Niveau sie dazu in der Lage ist.

Gregersen, Niels Henrik, **Uggla**, Bengt Kristensson, and Trygve **Wyller** [Eds.]: **Reformation Theology for a Post-Secular Age: Løgstrup, Prenter, Wingren, and the Future of Scandinavian Creation Theology**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017. 274 S. = Research in Contemporary Religion, 24. Geb. EUR 60,00. ISBN 978-3-525-60458-8.

Die »Schöpfungstheologie« der Dänen Prenter und Løgstrup sowie des Schweden Wingren ist bei uns immer noch wenig bekannt, obwohl ihre wichtigsten Werke längst übersetzt sind. Das hat zwei Gründe. Ihre wichtigste Schaffensperiode fällt in die Zeit, in der die Wiederentdeckung Schleiermachers, das Erscheinen der Werke Tillichs und Pannenberg's Vorstoß die noch bestehenden Fronten des Kirchenkampfes aufbrachen und viele Kräfte banden. Erschwerend kam hinzu, dass ihr geistiger Ziehvater, N. F. S. Grundtvig (1783–1872), hierzulande weithin unbekannt war. Doch birgt ihr Ansatz ein Potential an Anregungen, das über die regionale Bedeutung weit hinausreicht. Deshalb ist den Herausgebern für ihren Versuch zu danken, ihn einem internationalen Publikum näherzubringen. Sein Gelingen setzt freilich voraus, dass die 2010 erschienene deutsche Auswahlgabe von Werken Grundtvigs gebührende Aufmerksamkeit findet.

Die skandinavische Schöpfungstheologie entstand um die Mitte des 20. Jh.s in Dänemark als Gegenbewegung einerseits gegen die Theologie der Schöpfungsordnungen im deutschen konservativen Luthertum, die den Deutschen Christen den Weg bereitet hatte, andererseits gegen die Theologie K. Barths. Die Hauptstoßrichtung galt freilich der Tidehverv-Bewegung der 30er Jahre im eigenen Land, die sich an Kierkegaard und Barth orientierte. Deren soteriologischer Verengung der Perspektive begegnete sie im Anschluss an Grundtvig mit einer positiven Rückbesinnung auf die Volks- und Staatskirche und deren weiten Raum für profane Kultur. Das verflüssigte die Grenze zwischen Religiosität und Säkularität. Damit ist keine liberale Herleitung des modernen Autonomiegedankens aus dem reformatorischen Freiheitsverständnis verbunden. Es ging um die Entdeckung von Gottes schöpferischem Handeln in den natürlichen menschlichen Lebensäußerungen, in Geschichte und Natur, jenseits expliziten christlichen Glaubens. Mit Grundtvig gesprochen: »Zuerst der Mensch, dann der Christ«. Der Blick auf die Schöpfung Gottes als *creatio continua* eröffnet den universalen Horizont, innerhalb dessen die Erlösung ihren Platz findet.

Die Hauptvertreter der »Schule« sind untereinander sehr verschieden. Løgstrup ist Religionsphilosoph. Seine von präreflexiven Phänomenen wie Vertrauen ausgehende deskriptive Ethik hat in Deutschland eine gewisse Wirkung gehabt, nicht dagegen seine von Heidegger und Lipps geprägte phänomenologische Metaphysik, die mit Bezug auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse Tod und Vernichtung als *opus alienum Dei* der Schöpfung zuordnet. Prenter, der Konservativste der Gruppe, verortet die Kontinuität von Schöpfung und Erlösung in der lutherischen Lehre der Realpräsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl. Damit verbindet er im Anschluss an Luther eine *theologia crucis*. Wingren ist bekannt durch sein Buch über Luthers Berufslehre. Er grenzt sich sowohl von Barth als auch von dem Eros/Agape-Dualismus seines Lehrers A. Nygren ab und beschreibt im Sinne der *recapitulatio* bei Irenäus den Weg von der Schöpfung zur Erlösung als dynamischen Prozess.

Das hier zu besprechende Buch ist – nach einer instruktiven Einleitung der Herausgeber (11–34) – in vier Teile gegliedert.

Der *erste Teil* stellt die »Gründerväter« vor: Knud Ejler Løgstrup, 1905–1981 (*Niels Gregersen*), Regin Prenter, 1907–1990 (*Christine Svinth-Pöder*), und Gustaf Wingren, 1910–2000 (*Bengt Uggla*). Die drei Aufsätze bieten auf knappem Raum vorzügliche Darstellungen. (Ein Detail: Uggla berücksichtigt den Einfluss der politisch

weit links stehenden zweiten Frau Wingrens, Greta Hofsten, den die Literatur meist verschweigt).

Der *zweite Teil* behandelt die wichtigsten Ideengeber der Vergangenheit: Luther (*Allen G. Jorgenson*) und Grundtvig (*A. M. Allchin*). Während Jorgensen mit der Erweiterung des *simul iustus et peccator* durch *et innocens* (124) allzu sehr die Betrachtungsweise der skandinavischen Theologie in Luther hineinliest, ist Allchins Darstellung des nicht leicht zugänglichen Grundtvig souverän, ja fast kongenial. (Sein Name fehlt im Autorenverzeichnis. Arthur Macdonald Allchin [1930–2010] war ein vielseitiger anglikanischer Kirchenmann, interessiert an der orthodoxen und römischen Kirche und am Mönchtum, Autor von N. F. A. Grundtvig, *An Introduction to his Life and Work* [1997]).

Der *dritte Teil* untersucht die Bedeutung des schöpfungstheologischen Ansatzes für Gegenwartsprobleme. *Jakob Wolf* analysiert präzise Løgstrups schöpfungstheologische Deutung präreflexiver Erfahrung, wird aber mit der Barthschen Offenbarungstheologie zu leicht fertig, die er einseitig auf ihre Opposition gegen die Staatsfrömmigkeit deutscher Lutheraner zurückführt. *Ole Jensen* arbeitet das Potential der Schöpfungstheologie zur Überwindung der in der Dialektischen wie der Liberalen Theologie verbreiteten Einnegung auf das Gottesverhältnis des *Menschen* heraus, die der Natur allenfalls in der Ethik einen Platz zugesteht. In diesen Zusammenhang gehört auch der Aufsatz von *Pia Søltoft* über die erotische Dimension der Liebe bei C. S. Lewis, Kierkegaard und Løgstrup. Ein wichtiger Aspekt ist ferner die sorgfältige Verhältnisbestimmung von Schöpfung als Gabe zu dem emanzipatorischen Ansatz der Menschenrechte durch *Elisabeth Gerle*. Thematisch in der Nähe steht der Beitrag von *Benedicte H. Præstholm* über die Gender-Diskussion. Zwei Aufsätze diskutieren das Verhältnis von christlichem Universalitätsanspruch zur Realität religiöser Mannigfaltigkeit: *Trond S. Dokka* erörtert das konfessionelle Problem im Gegenüber zu Henri de Lubac, und *Jakob Wirén* behandelt anhand von Wingren den religiösen Pluralismus. Beide Male erweist sich der schöpfungstheologische Ansatz als besonders fruchtbar.

Der *letzte Teil*, *Theological and Social Contexts*, hat mich in Aufbau und Inhalt am wenigsten überzeugt. Der Aufsatz von *Jan-O. Henriksen* über die Trinitätslehre versucht als einziger das Verhältnis von Schöpfung und Soteriologie systematisch zu reflektieren, bleibt jedoch im Referat der skandinavischen Positionen stecken. *Derek R. Nelsons* Blick auf die USA ist unergiebig, weil die Skandinavier dort keine nennenswerten Spuren hinterlassen haben. Der letzte Artikel (*Trygve Wyller*) plädiert geistreich für das Eigenrecht des »säkular-religiösen Anderen« gegen ekklesiozentrischen »Kolonialismus«, gehört aber eigentlich in Teil 3.

Die Kritik der Autoren dieses Bandes an soteriologischer bzw. anthropozentrischer Engführung leuchtet mir ein. Doch wäre zu fragen, ob nicht umgekehrt die durch das Staatskirchensystem unterstützte Nivellierung der Grenze zwischen Religiös und Profan das christliche Profil ebenso abzuschleifen droht, wie es unter anderen Voraussetzungen bei uns der Fall ist.

Göttingen

Dietz Lange

Schäufele, Wolf-Friedrich: **Christliche Mystik**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Neukirchener Theologie) 2017. 256 S. = Theologische Bibliothek, 4. Geb. EUR 25,00. ISBN 978-3-7887-3163-2.

Die Bedeutung von Mystik für die christliche Theologie und Praxis hinterlässt zunehmend auch in kleineren Überblickswerken über theologische Themen ihre Spuren. Grund dafür mag die Beobach-

tung sein, dass Mystik gelegentlich »zum Inbegriff einer modernen, zeitgemäßen Religiosität« (12) stilisiert wird. Nach dem bahnbrechenden Bändchen in der Beck'schen Reihe zu dem Thema von Volker Leppin hat nun ein weiterer Reformationshistoriker einen Überblick über die christliche Mystik in der Reihe Theologische Bibliothek vorgelegt. Der Marburger Theologe Wolf-Friedrich Schäufele bietet damit einen sehr gut lesbaren Einblick in gut 2000 Jahre christlicher Mystik von den Anfängen des Christentums bis in die Moderne.

Der Überblick ist entsprechend der Qualifikation S.s historisch gestaltet. Gleichwohl bietet die Einleitung aber auch einige grundsätzliche Überlegungen zum Thema Mystik, die in ihrer Knappheit den besonderen Reiz des Buches ausmachen.

S. bindet dabei Mystik eng an die religiöse Erfahrung (14). Er distanziert sich von der Vorstellung einer »universalen Mystik«, wie sie insbesondere von der Religionswissenschaft oft behauptet wird (16 f.) – »vor-religiöse Mystik« komme nicht vor, sie ist vielmehr eingespannt in einen »vorgängigen Deutehorizont« (17). Mystik ist ferner immer auch mit »rationalen Elementen« verbunden, keineswegs »per se irrational« (19). Besonders bemerkenswert ist der Versuch S.s, anders als der Germanist Kurt Ruh und in dessen Gefolge Volker Leppin Mystik nicht als literarische Gattung zu definieren. Er umreißt sie vielmehr – in Anlehnung an Bernard McGinn – als »eine besondere Form christlicher Religiosität«, »die auf die unmittelbare Erfahrung einer Begegnung und Vereinigung des Gläubigen mit Gott zielt« (23). Dabei geht es nicht um die Erfahrung an sich, sondern vielmehr um einen »Frömmigkeitsstil« (24). Die im vorliegenden Buch angebotene Mystik-Definition lässt sich diskutieren. Fraglich ist z. B., ob wirklich jede Form von Mystik auf »Vereinigung mit Gott« zielt – S. selbst bemerkt dies einschränkend auch (25). Dabei berücksichtigt er allerdings noch zu wenig, dass gerade moderne Ansätze in der Mystik oft gänzlich auf ein (personales) göttliches Gegenüber verzichten.

Sehr hilfreich ist die kleine Typologie der Mystik, die S. bietet (26–30). Dabei verweist er auf die traditionellen Unterscheidungen zwischen exklusiver und inklusiver Mystik, Aufstiegs- und Abstiegsmystik, Vernunfts- und Liebesmystik bzw. spekulativer und affektiver Mystik, Seinsmystik und Willensmystik, Gottesmystik und Christusbmystik sowie Brautmystik und Passionsmystik. Letztlich kann man nach S. auch noch unterschiedliche soziale Kontexte von Mystik wie diejenige verschiedener Orden oder auch verschiedener Sprachen, in denen mystische Zeugnisse überliefert werden (u. a. auch volkssprachliche Mystik), unterscheiden.

Grundlegend ist für S. die Beobachtung, dass Mystik »immer nur in konkreten historischen Kontexten zu haben und zu rekonstruieren ist«, was auch zu einer »historischen Behandlung« derselben führt (30). Leider ist dieser vielversprechende Ansatz nicht konsequent verfolgt worden – so werden die historischen Rahmenbedingungen und deren Einfluss auf mystische Konzepte häufig – natürlich entsprechend des geringen Umfangs des Buches – nur angedeutet. Dennoch kann die Vorgabe, sich an ausgewählten »Mystiker-Persönlichkeiten« zu orientieren, weil eine Geschichte der Mystik den »Blick auf die einzelnen Persönlichkeiten« nicht entbehren kann (30), als grundsätzlich gelungen betrachtet werden. Beachtenswert ist dabei, dass auch sonst eher am Rande behandelten Mystikerinnen umfassend Raum gewährt wird (125–150).

Der Band basiert an vielen Stellen deutlich auf Vorarbeiten, u. a. auf dem ausführlichen, fünfbändigen Überblick über die abendländische Mystik von Bernard McGinn. Darüberhinaus wurde aber auch Sekundärliteratur zu Spezialthemen hinzugezogen und präzise und knapp zusammengefasst. Gelegentlich werden dadurch vergleichbare Themen bei Mystikern und Mystikerinnen unter-

schiedlicher Epochen wiederholt – eine noch stärkere Zuspitzung auf die Besonderheiten und die Neuerungen der einzelnen Gestalten hätte deren Darstellung an manchen Stellen noch prägnanter werden lassen können.

Die einzige generelle Schwäche des Überblickes liegt m. E. darin, dass die Ausblicke in die moderne Mystik nach der Frühen Neuzeit sehr knapp ausfallen. Die Zeit nach dem Pietismus umfasst gerade einmal sieben von insgesamt fast 250 Druckseiten. Dadurch könnte der Eindruck entstehen, dass die zeitgenössische Mystik allenfalls einen Atavismus früherer Phänomene darstellt. Der ganze Bereich der Erweckungsbewegung oder der Mystik in anderen konfessionellen Ausprägungen als denen der drei großen Konfessionen fehlt vollkommen. Nur wenige Persönlichkeiten werden benannt, Einflüsse der Mystik aber selbst auf evangelische Theologie prägende Gelehrte wie Friedrich Schleiermacher (11) nur ganz am Rande rezipiert. Große Persönlichkeiten in der katholischen Mystik wie z. B. Madeleine Delbr el fehlen vollständig. Und auch die Aktualität des Palamismus im Bereich der orthodoxen Ostkirchen wird nur ganz kurz gestreift (93 f.), was aber angesichts der Fokussierung auf die lateinisch geprägte Christenheit (30) verständlich ist.

Einige Details ließen sich durchaus noch weiter diskutieren. So leuchtet mir nicht ein, dass die Mystik bis in das 12. Jh. »fast ausnahmslos als Bibelauslegung« betrieben wurde (34). Lassen sich ein Evagrius Pontikos oder ein Johannes Sinaites, lässt sich selbst ein Augustin bei der Erarbeitung mystischer Konzepte lediglich als Bibelausleger verstehen? Lässt sich wirklich im Bezug auf die Bibel der Unterschied der christlichen Mystik gegenüber den »Mystikern« der anderen Religionen festmachen?

Unpräzise ist der Vergleich der Gnostiker mit den Neuplatonikern. Letztere haben nicht formuliert, dass der »Personkern des Menschen in der materiellen Welt gefangen sei« (46) – in Enneade II 9 hat sich Plotin vielmehr explizit von solchen dualistischen Vorstellungen der Gnostiker abgesetzt.

Wenn S. zwei Grundformen des Mönchtums, die anachoretische und die koinobitische, unterscheidet (55), und dabei die Semianachorese ausblendet, übersieht er eine wesentliche Trägergruppe antiker Mystik. Gerade in den semianachoretischen Kreisen ist mystische Praxis gepflegt worden.

Das Laster der Akedie bei Evarios ist nur sehr schlecht mit »Trägheit« zu übersetzen (57). Vielmehr handelt es sich um eine Art orientierungsloses Getriebensein.

Von Johannes Klimakos ist nicht nur seine Leiter erhalten (77). Vielmehr gibt es von ihm auch einen Abtspiegel (*An den Hirten*) und einen Brief an Johannes von Raithu.

M. E. liegt die besondere Bedeutung der Klimax des Johannes darin, dass er sie für alle Menschen als realisierbar ansieht – daher lässt sich die Behauptung kaum halten, dass eigentlich nur Eremiten den Aufstieg vollziehen können (78). Das Besondere der Leiter liegt gerade darin, dass sie ein geistliches Konzept für alle monastischen Trägergruppen praktikabel erscheinen lässt.

Terminologisch sollte man differenzieren und im 15. Jh. nicht von »türkischer«, sondern von »osmanischer« Herrschaft in Kleinasien sprechen (88). Inwiefern S. das Neamt-Kloster im 18. Jh. »im rumänischen Teil des Fürstentums Moldau« verortet (91), ist mir nicht ganz klar. Die Nationalstaatsgrenzen gelten erst seit dem 19. Jh.!

Unklar bleibt, wie bei Gertrud von Helfta in einer Vision das Herz Christi das Herz der Mystikerin durchbohren konnte (146).

Ob Luthers Rückgriff auf die Mystik »im Ganzen [...] eine Episode« blieb (221), ließe sich noch diskutieren – S. versteht den Reformator hier jedenfalls anders als z. B. Volker Leppin in seinem Buch »Die fremde Reformation«. Ersterer geht nämlich von »grundlegenden Differenzen zwischen der reifen reformatorischen Theologie Luthers und der mystischen Theologie« aus (221). S. sieht wohl etwas zu pointiert die Differenz u. a. im »extra nos« »des heilschaffenden Gotteswortes« (222).

Der Band ist hervorragend redigiert – nur wenige Druckfehler sind zu finden. Insgesamt ist festzuhalten, dass S. einen sehr gut lesbaren Überblick über ein wichtiges Thema der Theologie verfasst hat, der in keiner theologischen Handbibliothek fehlen sollte.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: **Kritische Gesamtausgabe. Abt. II: Vorlesungen. Bd. 4:** Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik. Hrsg. v. W. Virmond unter Mitwirkung v. H. Patsch. Berlin u. a.: De Gruyter 2012. LI, 1162 S. Lw. EUR 279,00. ISBN 978-3-11-025244-6.

Seit 2012 liegt in der KGA der Werke Schleiermachers die definitive Ausgabe von Schleiermachers Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik in einer Maßstäbe setzenden Edition vor. Schleiermacher hat die Hermeneutik-Vorlesungen zwischen 1805 und 1832/33 immer wieder gehalten, seit 1826/27 unter Hinzufügung der Kritik, aber niemals selbst veröffentlicht, obwohl er das vorhatte. So war man bisher auf die mehr oder minder überzeugende Edition von Friedrich Lücke (1838) (auf die auch Manfred Frank 1977 zurückgreift) sowie die kritische Edition von Heinz Kümmerle (1959) angewiesen. Lücke hatte aus dem Nachlass und den Nachschriften Schleiermachers einen Text zusammengestellt, den Schleiermacher so nie vorgetragen hatte, Kümmerle konnte nicht auf alle relevanten Texte Schleiermachers zugreifen.

Die von Wolfgang Virmond unter Mitarbeit von Hermann Patsch erstellte Ausgabe geht in jeder Hinsicht über das bisher Bekannte hinaus. In einem ersten Teil werden alle bekannten Manuskripte Schleiermachers, der Hermeneutik-Entwurf von 1805 und die allgemeine Hermeneutik von 1809/10, die Hermeneutik von 1819, die Randbemerkungen von 1828 und 1832 sowie die Kritik von 1826 geboten. In einem zweiten Teil machen die Herausgeber jeweils eine maßgebliche Vorlesungsnachschrift des Kollegs von 1819 (Jonas), von 1822 (Hagenbach), von 1826/27 (Braune) und 1832/33 (Calow) verfügbar. Zieht man die schon in KGA I/11, 599–641, veröffentlichte Hermeneutik-Rede vor dem Plenum der Akademie der Wissenschaften hinzu, hat man die denkbar beste Grundlage, um sich von Schleiermachers hermeneutischen Bemühungen ein zuverlässiges Bild zu machen. Die historische Einführung sowie der editorische Bericht der Herausgeber bieten in gewohnter Präzision die nötigen Informationen zum Werden von Schleiermachers Hermeneutik von Halle (1805) bis Berlin (1833). Besonders deutlich wird dabei, dass entgegen manch anderslautenden Thesen Schleiermachers Intention von Anfang an auf eine Hermeneutica sacra gerichtet war. Die 1814 vorgenommene Zuweisung der »allgemeine[n] Grundsätze der Auslegungskunst« an die Philosophische Fakultät und der »Hermeneutik des Neuen Testaments« an die Theologische Fakultät wird seit 1819 wieder aufgehoben und beide Teile der Hermeneutik werden von da an stets zusammen vorgetragen. Seit 1826/27 wird zudem die Kritik der Vorlesung über Hermeneutik hinzugefügt. Schleiermachers Konzeption der Textkritik ist wesentlich bestimmt durch seine eigene kritische Editionsarbeit an neutestamentlichen und profanen Texten der Antike und sie nimmt geradezu den Charakter einer »Anweisung zur Herstellung einer kritischen Ausgabe« an, wie die Herausgeber zu Recht betonen (XXXI). Hier wie auch sonst zeigt sich deutlich, wie eng die hermeneutischen Bemühungen Schleiermachers nicht nur mit den Arbeiten von Vorgängern (Semler, Ernesti) und Zeitgenossen (Wolf, Ast, Gaß, Heindorf, Buttmann, Spalding) zusammenhängen, sondern auch mit seiner Platon-Übersetzung, den Einleitungen zu den Platon-Schriften, seinen exegetischen Publikationen und Vorlesungen sowie seinen mannigfachen Rezensionen hermeneutischer Literatur. Hermeneutik und Kritik gehören zum Kern von Schleiermachers Werk und sind aus seinen Aktivitäten als Herausgeber, Übersetzer, Philosoph, Bibelwissenschaftler und Theologe nicht wegzudenken.

Mit dem vorliegenden Band liegt eine Ausgabe vor, die allen Ansprüchen einer kritischen Edition aufs Beste genügt und die früheren Editionen obsolet sein lässt. Wer künftig Schleiermachers

Hermeneutik zitiert oder über sie handelt, muss auf diesen Band zurückgreifen. Denn erst diese Ausgabe macht in aller Klarheit deutlich, wie einseitig, fragwürdig und irreführend viele Thesen sind, die seit Dilthey über Schleiermachers Hermeneutik in Umlauf sind. Schleiermachers Hermeneutik ist nicht so neu und ohne Vorläufer, wie manchmal behauptet wurde, und sie ist nicht so romantisch gefühlzentriert, wie immer wieder gesagt wird. Sie ist eine durch und durch an der Arbeit mit und an Texten ausgebildete Kunstlehre des Verstehens. Denn ohne Texte zu verstehen, können wir auch nicht hoffen, die Kommunikationsvollzüge des menschlichen Lebens zu verstehen. Schleiermacher zeigt, wie sich im Textverstehen beides verknüpft und warum es einer Kunst bedarf, dem verantwortungsfähig gerecht zu werden.

Claremont

Ingolf U. Dalferth

Systematische Theologie: Dogmatik

Axt-Piscalar, Christine, u. Claas **Cordemann** [Hrsg.]: **Taufe und Kirchenzugehörigkeit.** Zum theologischen Sinn der Taufe, ihrer ekklesiologischen und kirchenrechtlichen Bedeutung. Hrsg. im Auftrag d. Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017. 224 S. Kart. EUR 18,00. ISBN 978-3-374-05205-9.

Mit diesem Band will der Theologische Ausschuss der VELKD – im Anschluss an das Jahr der Taufe (2011) – eine »Orientierung« zu theologischen, kirchenrechtlichen und praktischen Fragen geben, und zwar für Pfarrerrinnen/Pfarrer und Kirchenvorsteherinnen/ Kirchenvorsteher und für »alle Getauften sowie solche, die die Taufe anstreben« (17). Für diesen denkbar weiten Adressatenkreis bietet der Band fünf Beiträge von Mitgliedern des Theologischen Ausschusses und dazu M. Luthers »Sermon vom [...] Sakrament der Taufe« (1519) sowie die einschlägigen Passagen aus dem Großen Katechismus (1529).

Eine knappe *Einleitung* bietet zunächst die »theologischen Grundaussagen der Tauflehre« (7–10), die (zum Teil wortgleich) in den Beiträgen von Axt-Piscalar und Nitschke aufgenommen werden, und fasst sodann die Beiträge instruktiv zusammen (11–16).

Die Dogmatikerin *Christine Axt-Piscalar* erläutert die »Bedeutung der Taufe für das ganze Leben des Christenmenschen« (19–45), die sie im »zuhöchst individualisierenden« und zugleich »auf theologisch elementare Weise [...] sozialisierenden« Charakter der Taufe findet (19.21). Sie umreißt den Zusammenhang von sinnlichem Zeichen und verheißendem Wort sowie von einmaligem Vollzug und lebenslanger, selig machender Aneignung im Glauben. Sie nennt theologische Gründe für die Kindertaufe, die auch die Erwachsenentaufe prägen sollten; und sie wünscht sich angesichts aktueller Entwicklungen, dass nicht nur die schöpfungstheologische, sondern auch die christologische, die ekklesiologische und die ethische Dimension der Taufe in Gottesdienst und Predigt zur Sprache kommen sollten. Dies alles präsentiert sich vor allem als Auslegung von Luthers einschlägigen Texten – diese werden erstaunlicherweise nicht nach den im Band selbst abgedruckten Versionen zitiert, sondern nach der VELKD-Ausgabe der Bekenntnisschriften (Unser Glaube, 2013).

Der Neutestamentler *Ulrich Heckel* skizziert in einem längeren Beitrag (47–109) unter der Überschrift »Die Taufe im Neuen Testament« zunächst kirchenhistorische Entwicklungen und urchristliche Praxis und geht dann sehr gründlich die einschlägigen Texte durch, vor allem Mk 16,16 – hier wird *en passant*, aber klar die

»Heilsnotwendigkeit der Taufe« verneint (60 f.) –, Röm 6 und Mt 28. Heckel ist vor allem am Verhältnis von Glauben und Taufe sowie an der biblischen Legitimation der Kindertaufe interessiert – beide Probleme werden großkirchlich-vermittelnd angegangen. Schließlich werden – hermeneutisch etwas unscharf – »Folgerungen für die heutige Taufpraxis« gezogen, die zu einer aktiven Werbung für die Taufe, ihren »Ur-Segen« (109) und die Gemeinschaft der Gemeinde aufrufen.

Während diese beiden Beiträge kaum etwas bieten, was nicht auch in den einschlägigen Handbüchern und Kasualtheorien zur Taufe zu finden wäre, entfaltet der Praktische Theologe *Michael Herbst* einen neuen Gedanken (111–137). Er verbindet »Taufe und Katechumenat« so, dass er – nach einer instruktiven Wahrnehmung gegenwärtiger Taufpraxis (114–122) und einem Verweis auf die vor-konstantinische Taufvorbereitung – die diversen »Glaubenskurse«, die sich in den letzten Jahrzehnten in vielen kirchlichen Regionen etabliert haben, als Taufvorbereitung und nachgehende Taufvertiefung interpretiert. Durchaus kritisch gegenüber pietistischer Programmatik fordert er, von der Orientierung an einer »freischwebenden Entscheidung« zu einem Verständnis zu kommen, das jene Kurse als »reditus ad baptismum« gestaltet (136).

So knapp wie klar referiert der Kirchenrechtler *Heinrich de Wall* das geltende Mitgliedschaftsrecht in der EKD (139–148). Er reflektiert die Frage, unter welchen Umständen eine von »freien Taufanbietern« vollzogene Taufe zur Mitgliedschaft in einer Gliedkirche der EKD führen kann; und er äußert – dem juristischen *mainstream* folgend – Bedenken gegenüber einer Mitgliedschaft eingeschränkter Umfangs, die die Taufe nicht voraussetzt.

Der Nürnberger Regionalbischof *Stefan Ark Nitschke* versucht unter der (etwas irreführenden) Überschrift »Taufe und Kirchenmitgliedschaft« (149–177) schließlich, diverse »Rückfragen [aus] Taufgesprächen und [...] Pfarrkapiteln« zu beantworten (165). Unter Rückgriff auf die Taufagende und die »Leitlinien kirchlichen Lebens« der VELKD benennt er »Prüfkriterien für das Handeln vor Ort« (157 ff.), skizziert »rote Linien« (164) und betont zugleich die Verständigung in Gemeinde und Region. Das Taufgespräch wird tendenziell als ein Lehrgespräch skizziert, das »ein evangelisch-lutherisches Taufverständnis [...] erschließen« und die Verantwortung von Eltern und Patinnen/Paten »deutlich machen« soll (158). Die derzeit drängenden Fragen nach der Kirchenmitgliedschaft von Patinnen/Paten, nach der Möglichkeit einer Taufe jenseits des Sonntagsgottesdienstes, jenseits des Kirchengebäudes und der Ortsgemeinde (vgl. 155) finden nur knappe, etwas ausweichende Antworten; der Umgang mit freikirchlichen Taufen wird breiter bearbeitet. Den Abschluss bildet das Plädoyer, die Taufe bei der Anstellung bei einem kirchlichen oder diakonischen Arbeitgeber nicht mehr zwingend vorauszusetzen.

Viele der hier gesammelten Texte vollziehen die Orientierung der kirchlichen Akteure in einem etwas belehrenden Gestus, der vorgegebene Normen eher erläutert als rekonstruiert. Die aktuellen Fragen und Probleme der Taufpraxis werden zwar – meist knapp – genannt, aber kaum einmal auf ihre sozialen und religiösen Bedingungen reflektiert. Stattdessen dominiert die Kritik an einer »Verflachung« der Taufpredigt (24), am Ausfall der ethischen Bezüge und an den individuellen, zu sehr erlebnisorientierten Wünschen der Tauffamilien (155). Die zahlreichen praktisch-theologischen Beiträge, die diese Sicht in den letzten Jahrzehnten differenziert haben, werden nur in dem Beitrag von Herbst zur Kenntnis genommen. Was dagegen die systematisch-theologische Reflexion der Taufe nach Luther zu einem konstruktiven, den gegenwärtigen Sinn der Taufe für *alle* Beteiligten erschließenden Handeln vor Ort beitragen könnte, das wird in diesem Band leider kaum erkennbar.

Becker, Patrick: Jenseits von Fundamentalismus und Beliebigkeit. Zu einem christlichen Wahrheitsverständnis in der (post-)modernen Gesellschaft. Freiburg i. Br.: Verlag Herder 2017. 384 S. Kart. EUR 38,00. ISBN 978-3-451-37659-7.

In der katholischen Theologie ist eine Entwicklung im Gang, sich für die Pluralität religiöser Auffassungen zu öffnen und dabei insbesondere Anleihen im Pragmatismus zu nehmen. Die Arbeit Patrick Beckers, die 2016 an der Universität Salzburg als Habilitationsschrift angenommen worden ist, nimmt daran unter einer wahrheitstheoretischen Fragestellung teil. B.s Ausgangsthese lautet, dass die hart geführten Auseinandersetzungen um konkrete kirchliche Handlungen innerhalb christlicher Konfessionen »nicht zu erklären« (11) wären, wenn dabei keine tiefliegenden gegensätzlichen Wahrheitsverständnisse kollidieren würden: »Es geht um die Frage, ob man an die eine Wahrheit glaubt [...] oder ob man von einer Pluralität von Wahrheiten ausgeht.« (11) Diese Frage beruhe letztlich auf verschiedenen Weltbildern (272), die wiederum nicht rational erschlossen, sondern nur persönlich entschieden werden könnten (48). Logische Zirkelschlüsse (118.333) belegten, dass der Gegensatz zwischen »absolutistischer« und »relativistischer« Wahrheitsauffassung (47) nicht rational vermittelt werden könne und es somit »keinen Mittelweg gibt« (272). Zugleich seien Personen aber in der Lage, beide Auffassungen zu integrieren: »Den Relativisten oder Absolutisten gibt es schlichtweg nicht«, denn »der Mensch kann widersprüchliche Erfahrungen, widersprüchliche Überzeugungen und widersprüchliche Handlungen durchaus in bestimmtem Umfang integrieren« (327). Dass dahinter keine existenzielle Täuschung, sondern umgekehrt eine wahrheitstheoretische Pointe liegt, scheint B. letztendlich klären zu wollen, wie ich hier zeigen möchte.

Selbst will er sich nicht eindeutig positionieren. Vielmehr nimmt er eine »Meta-Metaebene« und »Beobachterperspektive« ein (14), um Verständnis für beide Wahrheitsauffassungen zu entwickeln (49). Diese Metaebene zeigt sich in einer durchgehend historischen Aufarbeitung der beiden Wahrheitsauffassungen in der europäischen Geistesgeschichte, wobei B. zwischen der Scholastik und dem 19. Jh., offenbar aus arbeitsökonomischen Gründen (62), eine Lücke lässt. Insgesamt liegt die Meta-Metaebene nicht in einer Theorie über Wahrheitstheorien, sondern im historisch-hermeneutischen Erschließungsprozess sowohl absolutistischer als auch relativistischer Auffassungen.

Dabei hebt B. in seinem zweiten Kapitel bei Platons absolutistischer Position an (72 ff.), der er den skeptischen Sextus Empiricus gegenüberstellt (81 ff.). In einem dritten Kapitel entwickelt er die absolutistische Perspektive katholischer Lehre, ausgehend von Augustin (110 ff.) über Thomas (127 ff.) bis zu Papst Pius IX. (138 ff.). Nachdem B. die Kriterien des Fundamentalismus rekonstruiert (151 ff., insbesondere 169), weist er nach, dass der absolutistischen Auffassung der Kurie des 19. Jh.s kein Fundamentalismus entspricht (170 ff.). Im vierten Kapitel zeichnet B. Entwicklungslinien relativistischer Positionen nach, beginnend mit Nietzsche über Wittgenstein und Lyotard zum amerikanischen Pragmatismus (Peirce, James). Dabei erhält auch der Begriff der Postmoderne eine historisch entfaltete Bestimmung (231 ff.).

Die Originalität der Arbeit besteht weder in der Auswahl der behandelten Autoren noch in ihrer Darstellung als vielmehr darin, dass er sie auf den Wahrheitsbegriff fokussiert. Es ist ein geschickter Schachzug, dass die Leser die Autoren wiedererkennen und zugleich ihre Grundlegungen als wahrheitstheoretische Zuspitzungen nachvollziehen können. Überhaupt zeigt sich B. als geschickter Pädagoge, der mit seinen häufig narrativen oder biographischen Veranschaulichungen (z. B. 36 ff.63 ff.178 ff.198 ff.) die

Lust an der spröden »Metaebene« von Wahrheitskonzepten (14) wecken kann, die sich zugleich durchhält. Mit diesen narrativen Zugängen scheint auch eine konzeptionelle Idee verbunden zu sein, da immerhin für die relativistische Auffassung »Wahrheit und ihre Inszenierung« (43) in Verbindung stehen können (vgl. 86).

Ich bekam allerdings den Eindruck, dass B. in seiner angeblichen Beobachterperspektive nicht verbleibt, sondern mit der relativistischen Perspektive sympathisiert (insbesondere in pragmatischer Spielart, 223.318). Zwar verbleibt auch das fünfte Kapitel, das die Heuristik relativistisch/absolutistisch auf gegenwärtige innerkatholische Debatten anwendet, weitgehend im Referatstil, was sich erst ab S. 310 auflockert. Dennoch schimmert dabei ein Punktvorteil relativistischer Positionen durch, der sich spätestens in Kapitel 3 anbahnt. Zumal wenn die Gegenüberstellung relativistisch/absolutistisch nur eine heuristische Vergrößerung meint (266), sind schon Forderungen nach »Selbstrelativierung« (50.335) eine Abweichung von der absolutistischen Auffassung. Wenn kein Wahrheitsverständnis »als das objektiv bessere verkauft werden kann«, so zeigt bereits B.s Methode der »Beobachtungsform [...] einen genuin relativierenden Zug« (333). Dialektisch gibt er damit der relativistischen Wahrheitsauffassung den Vorzug. B. kaschiert entweder dieses Ergebnis oder traut ihm nicht, so dass dieser Vorzug weitgehend nur in Andeutungen verbleibt: An manchen Stellen besitzt nur die absolutistische Auffassung eine kritische Rückseite (282.333), während Charakterisierungen des Relativismus »atmet [...] eine Offenheit«, 329) eine Wertschätzung B.s verraten, der seinen Beobachterposten verlässt. Zwar »besteht die nötige Selbstrelativierung relativistischer Ansätze darin, einen eigenen letzten Wahrheitsanspruch zuzugestehen« (304), wie B. mehrfach belegen kann (z. B. 253.285). Aber darin besteht gerade keine Abweichung vom Relativismus, sondern dessen performative Durchsetzung.

Mir scheint die Gegenüberstellung der beiden Wahrheitsauffassungen nicht immer klar zu sein. B. ordnet die absolutistische tendenziell einer ontologischen und die relativistische einer erkenntnistheoretischen Betrachtungsweise zu (53.68.71 ff.83.85.132.190). Ist das so, so widersprechen sich beide Auffassungen nicht, sondern beziehen sich auf unterschiedliche Probleme. Wahrheits- und Erkenntnistheorie können ihre Ergebnisse unabhängig voneinander erzielen. Dass die absolutistische Wahrheitsauffassung in der Geistesgeschichte »ontologische« Überzeichnungen findet (75.80.114.117), spricht nicht gegen eine sinnkritische Beschreibung eines absolutistischen Wahrheitsverständnisses (Tarskis Wahrheitsdefinition wird an keiner Stelle erwähnt). Mit ihr könnte der Konflikt entschärft werden, indem die Positionen unterschiedlichen Begriffsebenen zugeordnet werden.

Die Folgen des Ergebnisses dieses Buches wären für die evangelisch-katholische Ökumene ein Meilenstein. Wenn das katholische Lehramt Wahrheitsansprüche »in vorläufiger Form zu sagen« wagt (329), weil Gottes »Unerreichbarkeit innerhalb der Welt« eine »postmodern-relativistische Philosophie im christlichen Denken« (310) erfordert, kann sich die Eindeutigkeit Gottes (309) nicht in einer Eindeutigkeit der Kirche niederschlagen (317.318). B. versucht die Institution Kirche relativistisch mit Geschichtlichkeit und Notwendigkeit von Tradition zu begründen (321). Dass dies keine Marginalisierung des Lehramtes bedeutet (321), leuchtet dann aber nicht ein, weil die Kirche nicht mehr als exklusive Heilsanstalt verstanden werden kann.

Bihl, Benjamin: **Die Kirche als Abbild der Dreifaltigkeit.**

Untersuchung der trinitarischen Ekklesiologie aus katholischer Perspektive. Sankt Ottilien: EOS-Verlag 2015. XXII, 247 S. = Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 77. Geb. EUR 39,95. ISBN 978-3-8306-7738-3.

In seiner Untersuchung, welche die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität München als Dissertation annahm, setzt sich Benjamin Bihl mit der trinitarischen Ekklesiologie auseinander, die im 20. Jh. in allen großen konfessionellen Strömungen neu zur Geltung gebracht wurde. Für die römisch-katholische Tradition gingen diesbezüglich besonders vom trinitarischen und ekklesiologischen Ansatz des Zweiten Vatikanischen Konzils weitreichende Impulse aus, die sich in der sogenannten *Communio-Ekklesiologie* niederschlugen. B. stellt die Berechtigung dieses Ansatzes jedoch in Frage, was er an biblischen und patristischen Quellen sowie an Texten des Konzils – und speziell an der *Communio-Theologie* Walter Kaspers – zu erweisen versucht.

Zunächst stellt B. *maßgebliche trinitätstheologische Entwürfe mit entsprechender Ekklesiologie vom 20. Jahrhundert bis zur Gegenwart* vor (2. Kapitel). Dabei ist positiv zu werten, dass er sich nicht auf die katholische Tradition beschränkt, sondern auch orthodoxe und protestantische Entwürfe einbezieht. Für die katholische Theologie spannt er den Bogen von Yves Congar und Henri de Lubac über Otto Semmelroth, Bruno Forte, Walter Kasper, Gisbert Greshake, Bernd-Jochen Hilberath oder Bernhard Nitsche bis Leonardo Boff, wobei die detaillierte Auseinandersetzung mit Kasper später folgt. Im Blick auf die orthodoxe Theologie benennt B. die Ansätze von Vladimir Lossky, Nikos A. Nissiotis, Stylianos Harkianakis, Grigorios Larentzakis und Ioannis D. Zizioulas. Hinsichtlich der protestantischen Theologie verweist B. auf die Entwürfe von Karl Barth, Jürgen Moltmann, Miroslav Volf und Matthias Haudel, dessen Entwurf (Haudel: *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses*, Göttingen 2006) er besonders in seine systematische Auswertung einbezieht (5. Kapitel). Allerdings erweist sich die Darstellung des Entwurfs – wie bei manchen anderen Entwürfen – nicht immer als zutreffend, was durch eine genauere Auseinandersetzung mit den Ansätzen wohl verhindert worden wäre.

Sehr detailliert und differenziert erörtert B. die *Communio-Theologie* Walter Kaspers (2. Kapitel, 2. Teil). Die Kritik an dessen Entwurf greift unter anderem auf die These zurück, der »*communio*«-Begriff sei maßgeblich durch die Absetzung des christlichen Gemeinschaftsbegriffs sowohl vom kommunistischen Kollektivismus als auch vom entgegengesetzten Individualismus in den Vordergrund getreten (vgl. 21). Als grundlegende Problematik wird dann postuliert, die ekklesiologische Terminologie für die Gemeinschaft der Glaubenden werde auf die Gotteslehre übertragen, um von da aus die trinitarische Ekklesiologie zu begründen, was einen Zirkelschluss bedeute (vgl. z. B. 58.229 ff.). Denn aus dem biblischen Zeugnis seien die trinitarische und die entsprechende ekklesiologische *Communio* in ihrer Analogie letztlich nicht abzuleiten. Diese Schlussfolgerung steht allerdings auf einer sehr schmalen und fragwürdigen Basis. Zwar kündigt B. in der Einleitung an: »Schlussendlich muss die Heilige Schrift direkt betrachtet werden.« (2) Doch er setzt sich dann in der Untersuchung detailliert nur mit der Auslegung von Joh 17 auseinander, wobei die christologische und die trinitarische Dimension gegeneinander ausgespielt werden (5. Kapitel). B.s rein christologisches Verständnis von Joh 17,21 f., nach dem es nicht um die Analogie innertrinitarischer und ekklesiologischer Gemeinschaft geht, sondern lediglich um die Einheit des *irdischen* Jesus mit dem Vater, durch welche den Glaubenden die

Gemeinschaft mit dem Vater ermöglicht werde, entspricht nicht der Logik der Verse. Diese christologische Sicht würde nämlich auf die Art und Weise der Partizipation des einzelnen Glaubenden an Gottes Gemeinschaft zielen. Doch Joh 17,22 (»damit *sie* eins seien, *wie wir* eins sind«) bezieht sich auf das Verhältnis der Glaubenden *untereinander*, das mit dem trinitarischen Verhältnis zwischen Vater und Sohn in Verbindung gebracht wird. Eine genauere Analyse des johanneischen Kontextes, in dem Jesus nicht nur als irdischer Jesus mit dem Vater im Dialog steht (z. B. der Verweis auf die Einheit mit dem Vater), und des paulinischen Schrifttums, das sehr konkrete Hinweise auf den Zusammenhang zwischen dem trinitarischen Wesen und Handeln Gottes und der davon bestimmten ekklesiologischen Gemeinschaftsstruktur gibt, wäre wünschenswert gewesen. Entsprechende biblische Passagen finden zwar partielle und knappe Erwähnung, aber zumeist auch in christozentrischer Engführung. Außerdem sieht B. bei Kasper aufgrund des relationalen Personbegriffs tendenziell die Gefahr des Tritheismus, die durch den modernen Personbegriff (subjektives Selbstbewusstsein) bestehe. Dabei erschließt sich B. im Rahmen seiner Beschäftigung mit Basilius von Caesarea jedoch nicht vollständig, dass ein modernes Personverständnis, das sich vom antiken egalitären Verständnis der Person als Maske unterscheidet, auf der Basis von Tertullian und Athanasius gerade durch die Hypostasen-Definition von Basilius möglich wurde, der trinitätstheologisch die personalen Eigentümlichkeiten mit dem Personverständnis verband, und zwar in einer Weise, durch die analog auch die anthropologische individuelle Personalität in ihrer jeweiligen Verantwortung vor Gott vom Personbegriff her transparenter wurde. Von daher sind trinitarisches und modernes Personverständnis durchaus kompatibel.

Insgesamt lässt B.s Auslegung des trinitätstheologischen und ekklesiologischen Zeugnisses der *Kirchenväter* (4. Kapitel) seine christozentrisch fundierte Orientierung an der Einheit Gottes erkennen, die noch einem radikalen Filioque-Verständnis verpflichtet ist (Vater und Sohn als *ein* Prinzip des Geistes – vgl. 115. 242) und ein mehr an der Einheit orientiertes Kirchenverständnis nach sich zieht. Diese Ausrichtung sieht B. etwa durch die drei Kappadozierer und deren Begründung der Einheit in der Monarchie des Vaters bestätigt, was der *Communio*-Vorstellung von pluraler Gegenseitigkeit als Grundlage der Einheit in Vielfalt widerspreche. B. berücksichtigt aber nicht, dass Basilius durchaus von den *drei »Monachos«* sprechen konnte. So lehnt B. unter Rückgriff auf Augustin die soziale Analogie (Vater, Mutter, Kind) der östlichen Kirchenväter für die Trinität ab und reduziert das Trinitätsverständnis auf Augustins psychologische Analogie, die in den geistigen Prozessen *einer* Person besteht (vgl. 198 f.). Diese Reduktion auf die *intrapersonale* Dimension wird aber weder dem patristischen Gesamtbild noch der biblischen Vorgabe gerecht, nach der in Gott die Gleichzeitigkeit von *intra-* und *interpersonaler* Dimension besteht: der eine Gott im gegenseitigen Verhältnis von Vater, Sohn und Heiligem Geist (Dreieinigkeit). Nur so erschließt sich das Verständnis von 1Joh 4,8.16: »Gott ist Liebe«. In seiner Orientierung an der intrapersonalen Einheit Gottes bestreitet B., dass es in der Patristik eine Unterscheidung von Konstitutions- und Beziehungsebene gibt. Doch die Differenzierung zwischen Ursprungs- und ewigen Existenzbeziehungen ist bei Athanasius ebenso offensichtlich wie bei den drei Kappadoziern. Auch B.s Annahme, dass die Kappadozierer »nicht als Zeugen für eine communiale trinitarische Ekklesiologie angeführt werden können« (187), entspricht nicht unbedingt der Ansicht Gregors von Nyssa, für den das trinitarische Wesen Gottes durchaus als *Typus* der Kirche erscheint, wenn er diesbezüglich betont, dass sich alle, die sich von der vollkommenen Dreieinigkeit Gottes entfernen, von der Erlösung und Gemeinschaft Gottes trennen.

Seiner Auslegung der Kirchenväter gemäß vollzieht sich B.s Interpretation des *Zweiten Vatikanischen Konzils* (3. Kapitel), dessen trinitätstheologische und ekklesiologische Ansätze er ebenfalls in rein christozentrischer Perspektive für die ekklesiologische Einheit (in Vielfalt) deutet. Der radikalen Filioque-Tradition entsprechend gilt der Heilige Geist trinitarisch und ekklesiologisch primär als Einheitsband, auch wenn er als Geber vielfältiger Gaben gewürdigt wird. Einzelne Passagen der Konzilstexte, die auf eine trinitarische Ekklesiologie hinweisen, lehnt B. als Beleg ab, »da es ihnen an systematischem Gehalt mangelte« (138). Das betrifft etwa die folgende Formulierung in »Gaudium et spes«, Nr. 24. Nach ihr legt Jesus in seinen Abschiedsgebeten »eine gewisse Ähnlichkeit nahe zwischen der Einheit der göttlichen Personen und der Einheit der Kinder Gottes« (GS 24). Trotz B.s zum Teil intensiver Auseinandersetzung mit einzelnen Konzilspassagen deutet sich hier ein selektiver Umgang mit den Texten an. In Anlehnung an Joseph Ratzinger hebt B. die Leib-Christi-Metapher hervor, um die römisch-katholische Kirche als *das* konkrete Subjekt der Kirche Christi herauszustellen (vgl. 125 ff.).

Abschließend ist trotz der angeführten Kritikpunkte B.s Verdienst zu würdigen, an die christologische Dimension in ihrer soteriologischen und ekklesiologischen Relevanz zu erinnern und das in etlichen Einzelaspekten detailliert aufzuzeigen, da die trinitarische Dimension und ihre ekklesiologische Bedeutung ohne die christologische Dimension nicht zu verstehen sind. Doch Bs. Versuch, den christologischen Aspekt mit seinen ekklesiologischen Konsequenzen gegen die ekklesiologische Geltung des trinitarischen Aspekts in seiner auch gemeinschaftlichen Dimension auszuspielen und so die trinitarische und ekklesiologische Einheit in Vielfalt weitgehend nur auf die christologisch-ekklesiologische Einheit zu fokussieren, bedeutet eine Engführung der biblischen und altkirchlichen Zeugnisse sowie des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Grundlagen der Ansätze einer trinitarischen Ekklesiologie. Denn nur vor dem Hintergrund der trinitarischen Wesenseinheit *und* der darin bestehenden Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist mit ihren jeweiligen Eigentümlichkeiten wird die Relevanz der entsprechenden Beziehungen der trinitarischen Personen zur Gemeinschaft der Glaubenden für deren Struktur in ihrer ganzen Tiefe transparent – auch hinsichtlich des christologischen Aspekts, mit entsprechenden ökumenischen Konsequenzen.

Münster (Westf.)

Matthias Haudel

Greive, Wolfgang: *Die Glaubwürdigkeit des Christentums*.

Die Theologie Wolfhart Pannenberg's als Herausforderung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017. 652 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 160. Geb. EUR 150,00. ISBN 978-3-525-56456-1.

Wolfgang Greive, who worked as Wolfhart Pannenberg's Assistant in Munich from 1972 to 1975, has provided the academic community of theologians with an invaluable resource: A full-scale summary, analysis and contemporary deployment of Pannenberg's theology. There are, of course, many other studies on Pannenberg's work, such as Gunther Wenz's *Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht* (2003), or more recently Theodore James Whapham's *The unity of theology: The contribution of Wolfhart Pannenberg* (2017). In fact, there are a growing number of studies in English that focus on his work. Yet the breadth and depth of G.'s study are truly unique by any comparison. It is an indispensable resource for understanding Pannenberg's theology

in a comprehensive way, and especially with view to Pannenberg's intellectual emergence and his earliest theological influences. The fact that G. has also drawn upon many new sources, including many unpublished works, also puts the 652-page volume in a league of its own. The book is organized in four parts. Part one is concerned with the relevance of Pannenberg's approach to theology and philosophy. The second part offers a summarizing presentation of Pannenberg's own theological development. The third part analyzes Pannenberg's *magnum opus*, the three volume Systematic Theology. The fourth part dedicates a hundred pages to the credibility (or plausibility) of Christianity in Pannenberg's thought; this is the central issue that is returned to throughout the entire monograph. According to G., Pannenberg has offered us a »philosophical-theological conception which attempts to give a credible response to the questioning of Christianity in the modern age« (17). Yet G.'s study is more than a summary of Pannenberg's work. G. brings Pannenberg's thought into direct conversation with many contemporary philosophers and cultural theorists, such as Habermas, Koselleck, Rorty, Terry Eagleton, Günter Grass and Markus Gabriel. G. also offers a very instructive presentation of the discussion in philosophy that Pannenberg was both responding to and building upon. As he shows, the debates about the philosophy of history in the 1950s and 1960s were extremely important for Pannenberg's own development and the nature of his theological profile, especially as this relates to conceptions of truth in history, or truth as a part of historical development. One especially insightful part of the book is found in G.'s analysis of Pannenberg's understanding of the theology of reason (in the fifth section of the second part, 203–239). Here G. draws upon a lecture that Pannenberg gave in the 1960s. Most impressively, G. analyzes these lectures drawing directly upon Pannenberg's own lecture notes (which are now in the Archiv der Bayerischen Akademie der Wissenschaften) and, in addition to this, G.'s own personal notes, which he took on the lectures when he attended them in the 1960s. This part of the volume is special for this reason alone, but also because the subject matter is so critical for understanding Pannenberg. As G. demonstrates, the question about the rationality of theology and the interrelationship of reason and theology were critical for Pannenberg's theological journey. In these lectures, as G. remarks, Pannenberg criticized the »strategies of immunization of modern theology against the claims of reason« (205). The lectures analyze various types of reason.

In this context, Pannenberg builds upon his well-known concept of theological rationality in terms of a »Vorgriff« (preliminary conception in »anticipation« of certainty) as opposed to a final »Begriff« (grasped »concept« at a higher level of certainty). The rationality of historical reason and the historicity of truth – concepts that are potentially dangerous for religious faith – can thus be embraced from a theological perspective and integrated into the articulation of key Christian themes. This is possible, according to Pannenberg, because the ultimate revelation of truth will be established at the end of history. These insights, which draw upon conceptions of the wholeness of history at its end, and the full revelation of the truth at the culmination of its historical realization, seem to have been developed in large part through Pannenberg's encounter with Gadamer's philosophical responses to Dilthey and Heidegger. In Pannenberg's work, the concept of eschatological anticipation is thus worked down into the fundamental substructure of the Christian faith in all its particularities. If philosophical rationality is to be concerned with a comprehensive understanding of the whole, which can only be grasped in the anticipatory sense, the Christian faith must not be left out of this process. Indeed, it has an analogical framework of anticipation in its own eschatological

hope. Both discourses (philosophy and Christian faith) then have a shared foundation in encountering and interpreting the same reality within preliminary frameworks of interpretation. This was one of the key philosophical and systematic theological concepts that Pannenberg introduced into the theological discourses in the latter part of the 20th century. It has often been called a new form of apologetics. Yet it was also more than this in its attempt to return to the big questions of God, world, human life and meaning. In a sense, as G. demonstrates, it allows theology to engage philosophy and natural science without concealed »strategies of immunization.«

While Pannenberg is certainly on the shortlist of the most influential and most important theologians of the second half of the 20th century, there are still many avenues of research into his work that have not yet been explored. G. shows us how this research can be continued today in his deeply informative study and thereby provides the church with an example of an articulate and intellectually coherent faith. This is all the more important given the rise of secular trends in Western societies and especially with view to newer forms of materialist-naturalistic philosophy. G. outlines Pannenberg's development as one deeply influenced by the intellectual crises of the 20th century and the revision of theology after World War II. The initial post-war philosophical responses to these philosophical problems concerning the meaning of history and the capacity and power of human rationality, and especially the development of a hermeneutical philosophy of history, were key intellectual streams of thought that guided his theology. G.'s book provides a good presentation of Pannenberg's intellectual development while also demonstrating the continuing relevance of his thought, and for this it is worthy of very high praise. However, a caveat is in order here: Readers must be prepared to engage G.'s study with an ardent commitment. Its length, structure and subject matter are not for the faint hearted. Like Pannenberg's own work, G.'s study shows all the marks of wrestling with an anticipated universality, one which confirms both faith and reason in the fullest sense.

Stuttgart-Hohenheim/Tübingen/Heidelberg

Paul Silas Peterson

Gutschmidt, Rico, u. Thomas Rentsch [Hrsg.]: **Gott ohne Theismus?** Neue Positionen zu einer zeitlosen Frage. Münster: mentis-Verlag 2016. 276 S. Kart. EUR 28,00. ISBN 978-3-95743-057-1.

Der Klappentext des Bandes versteht ein theistisches Gotteskonzept als eines, das ihn als »buchstäblich existierendes Wesen« sieht. Theistische Selbstauskunft sagt, »dass ein Gott existiert, der die wesentlichen Eigenschaften des jüdisch-islamisch-christlichen Gottesbildes hat: Er ist eine Person, [...] allmächtig, allwissend, allgütig« (W. Löffler, Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt 2006, 17). Es muss demnach um die Frage gehen, was »buchstäblich existieren« in Bezug auf Gott genau heißt und ob die Rede von den Eigenschaften Gottes systematisch davon abhängt, wie der Existenzquantor in Bezug auf ihn zu gebrauchen ist.

Die Herausgeber, beide mit Projekten zur Negativen Theologie hervorgetreten, stellen ihren Leitbegriff ins Zentrum: »Negativität und Transzendenz sind gleichursprünglich.« (7 f.) Der Beitrag von *Thomas Rentsch* wiederholt im Wesentlichen die aus seinem Buch »Gott« (Berlin 2005) bekannten Bestimmungen, wonach Negativität und Sinnstiftung in konstitutiver Weise zusammenhängen: Nur weil Gott entzogen ist, vermag der Bezug auf ihn sinnstiftend zu sein. So verhält es sich mit den drei von Rentsch ausgemachten Transzendenzen, der kosmologischen (Voraussetzung der Existenz der Welt, obwohl sie als Ganze nie Gegenstand werden kann), der

existentiellen (Menschen sind sich selbst unverfügbar) und der Transzendenz des Logos (das Dass und das Wie des Sprechenkönnens geht jedem Kommunikationsakt voraus). Weitere Informationen zur Negativen Theologie bei Adorno, Derrida und Wittgenstein finden sich im Beitrag von *Hilmar Schmiedl-Neuburg*.

Rico Gutschmidt berichtet aus seinen Analysen des Spätwerks Heideggers (Sein ohne Grund, Freiburg i. Br. 2016): Erfahrungen der Irritation in ganz normal gelebten Leben führen dazu, der Grundlosigkeit des Seins innezuwerden, obwohl das Konzept »dasjenige, was allem, was ist, zugrunde liegt, ist grundlos«, nicht konsistent gedacht werden kann. Hier geht es aber um eine Haltung des Daseins: Richtig reagiert, wer sich dem grundlosen Grund überlässt und also »grundloses Vertrauen« (221) entwickelt. Dies ist ohne Krisen nicht zu haben und erweist Glaube primär als Haltung, nicht als Überzeugtsein von bestimmten Inhalten. Gutschmidt konkretisiert das im Gegenüber zu theologischen (Luther) und religionsphilosophischen (Tillich) Konzepten. Sein Entwurf hat ein existentielles Moment, da er selbst eine Störung und nur im persönlichen Nachvollzug verstehbar sein soll (230).

In systematischer Nähe dazu steht der Beitrag von *Hans-Julius Schneider* (vgl. Religion, Berlin 2008). Er differenziert zwischen objektivistischen und nichtmetaphysisch-mystischen Ansätzen in der Religionsphilosophie, wobei Letzteren seine Sympathie gilt: Religionen sind »[t]raditionsbewährte Geschichten [...] in denen es um das Ganze des menschlichen Lebens« (159) geht, und zwar so, dass daraus Sinnorientierung hervorgeht. In einem so verstandenen religiösen Sprachspiel geht es nicht um die Identifikation von opaken Gegenständen, sondern um die Frage, ob religiöse Erzählungen angemessen zu orientieren vermögen.

Der Band enthält auch Beiträge, die dem Konzept einer Negativen Theologie kritisch gegenüberstehen. Der von *Holm Tetens* (vgl. Gott denken, Stuttgart 2015) zieht die Idee, »auf nichtmetaphysische Weise religiös von Gott zu reden« (167), explizit in Zweifel. Dafür differenziert er zwischen einem harten und einem weichen Naturalismus: Beide kommen darin überein, dass die Wirklichkeit nur aus dem besteht, was sich erfahren lässt. Der harte Naturalismus liest das im Sinne von naturwissenschaftlicher Erfahrung und erklärt entsprechend alle Religion für Phantasterei. Der weiche Naturalismus sieht eine Vielfalt von Sprach-, Rede- und Lebensformen, führt sie aber genauso auf Beobachtbares zurück. Dann ist es möglich, von Religion zu reden. Freilich wird der Naturalist Aussagen über Gott in Aussagen über die Beschaffenheit der Welt verwandeln. Demgegenüber plädiert Tetens für einen philosophischen Theismus, dessen Möglichkeit (nicht: dessen Wirklichkeit) philosophisch gezeigt werden kann.

Die Naturalismus-Kritik erscheint konsequent; sehr fraglich ist allerdings, ob die Vertreter Negativer Theologie sich als Variantengeber eines weichen Naturalismus verstehen würden. *Henning Tegtmeier* beginnt bei Immanuel Kants moralischem Gottespostulat und zieht diejenigen, die diesen Anspruch unterlaufen, des »metaphysischen Deflationismus«. Von manchen Formen des Deflationismus unterschieden sieht er die Negative Theologie, die aber aufgrund ihres Beharrens auf der Unnennbarkeit Gottes die Frage nach dessen Vorsehung und Gerechtigkeit nicht in den Begriff bekommt. Auch für ihn scheint zu gelten: lieber die Sperrigkeit theistischer Grundannahmen konzedieren als mit nicht erklärungskräftigen Ersatzannahmen Vorlieb nehmen zu müssen.

Interessant ist die Studie von *Silvia Jonas* über mathematischen und religiösen Glauben: Vergleichbar mit Tetens ist ihr Anspruch nicht, die Wahrheit des (christlichen) Glaubens zu begründen. Sie will allerdings zeigen, dass es genauso rational ist zu glauben wie nicht zu glauben. Dafür unterstellt sie, dass der weit überwiegende Teil der Menschheit die Mathematik für etwas Richtiges und sehr gut

Brauchbares hält. In einer Analyse der Axiomatik der Mengenlehre – deren Details der Rezensent nicht beurteilen kann – zeigt sie, dass die meisten dieser Axiome nicht in evidenter Weise wahr sind. Da aber offensichtlich kaum jemand an der mit ihnen grundgelegten Mathematik zweifelt, ist es schlicht irrational, am Sinnangebot einer Religion zu zweifeln, nur weil ihre Axiomatik nicht in evidenter Weise wahr ist. Über die Annehmbarkeit einer oder einer anderen Religion ist damit noch nicht entschieden, auch ist klar, dass Religion mehr ist als ein abstraktes System. Aber: »Qua abstrakte Systeme sind Mathematik und Religion gleichermaßen rational oder irrational.« (211)

Der Band enthält ferner Beiträge philosophiehistorischen Charakters (*Pirmin Stekeler-Weithofer* zum Konzept des Absoluten mit weitgespanntem Horizont von Heraklit bis Hegel, *Rudolph Langthaler* zum Gottesbegriff und zu dem Phänomen der Grenzreflexion bei Kant und Schelling), eine Studie zum Terminus des Nichtverstehens (*Dirk Westerkamp*), Erwägungen zur Rolle der Imagination im religiösen Kontext (*Amber L. Griffioen*) und Analysen zu Jean-Luc Nancy von *Hartmut von Sass*. Er endet mit einem Beitrag von *Karlheinz Ruhstorfer*, in dem er seine These von der enorm großen geistesgeschichtlichen Prägekraft des biblisch-trinitarischen Denkens skizziert (vgl. Gotteslehre, Paderborn 2010). Sein Programm ist eine philosophisch grundierte rationale und alltags-taugliche Erneuerung der Religion, die möglich ist, weil »die bewährte Wahrheit der [Heiligen, Rez.] Schrift [...] die Potenz ihrer spekulativen Durchdringung« enthält (275). Diese genauso katholische wie durchaus hegelianisch mitgeprägte Position traut der Erschließungskraft des Begriffs einiges zu. Die Titelfrage »Gott ohne Theismus?« würde sie wohl verneinen.

Angesichts des sehr heterogenen Themenfelds hätte die Dokumentation der Diskussion(en) oder eine Zusammenschau der Herausgeber nicht geschadet. Einen Einblick in die vielfältigen Debatte-lagen jenseits der Analytischen Religionsphilosophie bietet der Band aber allemal.

Heidelberg

Martin Hailer

Praktische Theologie

Brauer-Noss, Stefanie: Unter Druck: Kirchenreform aus der Leitungsperspektive. Eine empirische Studie zu drei evangelischen Landeskirchen. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017. 326 S. Geb. EUR 25,00. ISBN 978-3-374-05382-7.

Die im Rahmen des Bochumer und Münsteraner, von der DFG geförderten Projektes »Zwischen Öffnung und Schließung – Kirchenreformprozesse im Vergleich« erstellte Dissertation von Stefanie Brauer-Noss (Betreuerin: Isolde Karle) präsentiert ein seit Längerem aktuelles Thema in neuer Perspektive. Sie befragt nämlich in kirchenleitender Funktion tätige Akteure zu konkreten Reformmaßnahmen in ihren Landeskirchen (zu den genauen Forschungsfragen s. 19). Konkret wurden die Evangelische Kirche von Mitteldeutschland, die Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche sowie die Evangelisch-Lutherische Kirche in Württemberg ausgewählt. Dabei durchliefen die beiden zuerst Genannten in den letzten Jahren tiefgreifende Fusionsprozesse. Methodisch bildeten drei explorative Experteninterviews mit je einem Oberkirchenrat/einer Oberkirchenrätin aus jeder Kirche die Grundlage. Es folgten 21 zwischen November 2011 und September 2012 geführte Interviews mit von den Oberkirchenräten benannten, in kirchenleitender Verantwortung Stehenden. Von ihnen wurden 20 ausgewertet.

Bei der Präsentation der Landeskirchen treten in vielfacher Weise Differenzen zutage. Umso erstaunlicher bzw. eindrücklicher ist, dass der Auslöser für die jeweiligen Reformprozesse allen gemeinsam war: eine Finanzkrise. Diese gestaltete sich im Osten Deutschlands nach dem Fall der Mauer anders als der Einbruch von Kirchensteuereinnahmen in Nordelbien in den 90er Jahren des 20. Jh.s oder der drohende Verlust von Einnahmen in Folge der Wirtschaftskrise 2008 in Württemberg. Im Nachhinein ist dann jeweils zu konstatieren, dass die dadurch ausgelösten Strukturereformen wohl nicht zu den erhofften Einsparungen, sondern teilweise sogar zu umfangreicheren Verwaltungsstrukturen führten. Zugleich wurden die Reformen nach Auskunft der Befragten – bei allen Unterschieden im Einzelnen – durch die »Angst vor Bedeutungslosigkeit« von Kirche (277) angetrieben. Kirchengeschichte im Zugang zur Öffentlichkeit werden als wichtige Gründe hierfür genannt. Schließlich sind die recht unterschiedlichen Reformbemühungen dadurch gekennzeichnet, dass Theologie bei ihnen keine Rolle spielt. Dies wird von einigen der Befragten durchaus kritisch gesehen, die die Dominanz juristischer Vorstellungen bei der Durchführung von Reformen beklagen.

Zur Beurteilung dieser und anderer Beobachtungen stützt sich die Vfn. auf Grundeinsichten der Systemtheorie, wie sie Niklas Luhmann entwarf, Armin Nassehi weiterführte und Isolde Karle in ihrer Praktischen Theologie rezipierte. Demnach zeichnen sich Organisationen – wie die Landeskirchen – durch Nichtorganisierbarkeit aus. Dabei kann es aber – wie die Vfn. unter Zitat von Luhmann abschließend formuliert – »nicht darum gehen, auf Reformen gänzlich zu verzichten. Jedoch müssen die Kirchenleitenden ›in Kauf nehmen, dass unbekannt ist und bleibt, was künftige Entscheidungen aus ihnen machen.« (307)

Insgesamt gibt die Studie einen facettenreichen, manchmal fast verwirrenden Einblick in die Vielgestaltigkeit – und dabei in gewissem Sinn doch auch Uniformität – von Reformbemühungen in drei deutschen Landeskirchen. Zweifellos erfasst sie dabei – wie exemplarisch skizziert – Interessantes. Eine eingehende theologische Beurteilung – etwa durch Einbeziehung biblischer Perspektiven zu Kirche, also dem zum *kyrios* gehörenden Bereich – würde wohl noch einen weiteren Raum theologischer Reflexion eröffnen. Dann wäre es z. B. kirchentheoretisch bemerkenswert, dass finanzielle Engpässe so weitreichende Bemühungen zur Kirchenreform hervorrufen, die Tatsache aber, dass die Mehrheit der Getauften (und Konfirmierten) offenkundig kein Interesse am Herrenmahl hat, keinerlei Nachdenken über sachgemäßere Kirchenstrukturen auslöst.

Münster (Westf.)

Christian Grethlein

Merle, Kristin, Eisel, Bernhard, u. Birgit Weyel [Hrsg.]: **Schaustellerseelsorge**. Interdisziplinäre Zugänge zu Lebenswelt und Religion von Menschen ›auf der Reise‹. Gera: Garamond – Der Wissenschaftsverlag (Format Verlagsgruppe) 2017. 420 S. = Interdisziplinäre Studien zur Praktischen Theologie. Kart. EUR 35,90. ISBN 978-3-946964-09-4.

Dieser Band – Ertrag eines DFG geförderten Forschungsprojektes und einer zugehörigen Tagung in Tübingen – ermöglicht den Lesenden Ausflüge in eine Lebenswelt, die für die meisten fremd sein dürfte. Allenfalls gibt es Kindheitserinnerungen an Jahrmarkt und Kirmes, an fremde Kinder, die nur für kurze Zeit zu Besuch in der Schulklassen waren, an Schießbuden und Karussells, Bratwürstchen und Zuckerwatte. Auch in der Forschung sind die Schausteller bis-

her wenig im Blick. Dies gilt erst recht für den Bereich der Schaustellerseelsorge, einem von wenigen Hauptamtlichen bespielten Gebiet der sogenannten Sonderseelsorge. Jene aber – so kann man dem Band entnehmen – sind für die religiöse Begleitung ihrer Zielgruppe von erheblicher Bedeutung.

Die ersten drei Teile des Buches widmen sich der sozialwissenschaftlichen, historischen und praktisch-theologischen Erkundung des Forschungsfeldes. Soweit das – eher spärlich – vorhandene Material dies zulässt, ergeben sich interessante Einblicke in die Sozial- und Kulturgeschichte des Schaustellergewerbes, das sich im Laufe des 19. Jh.s aus der Gruppe fahrender Handwerker, körperlich Beeinträchtigter und wirtschaftlich Notleidender heraus entwickelt hat (u. a. Faber, Girtler). Nicht selten waren es Sinti oder Roma bzw. Menschen in deren sozialem Umfeld, die ihren Lebensunterhalt auf beständiger Reise von Jahrmarkt zu Jahrmarkt verdienten. Zuweilen ist dies die Geschichte bedeutsamer und einflussreicher Familien, die mit zahlreichen Fahrbetrieben großen Wohlstand erwirtschaftet haben. Oft aber sind es Kleinunternehmer, deren wirtschaftliches und soziales Wohlergehen beständig gefährdet ist. Sie entwickelten eine eigenständige Kultur, benutzen teils bis heute eine eigene Sprache.

Die mobile Lebensweise prägt die Feste und die religiöse Identität. Der Aufbruch in die Saison oder die Einweihung eines neuen Fahrgeschäftes bilden neben den vertrauten Kasualien der Lebensgeschichte spezifische Festanlässe, an die sich religiöse Übergangsrituale und Gottesdienste anschließen. Hier sind die Seelsorger und Seelsorgerinnen von den Schaustellern sehr gefragt. Religiös zu sein und den Kontakt zu den Repräsentanten der christlichen Religion zu suchen, so wird aus den Beiträgen *Bernhard Eisels, Volker Drewes, Anna Lipphardt* und *Peter Wendls* deutlich, ist mindestens für die traditionellen Angehörigen des Schaustellergewerbes meist selbstverständlich. Das gilt jedenfalls, wenn die Seelsorgenden sich als vertrauenswürdige Personen erweisen, die sich auf die besondere Situation und Kultur ihrer Gemeinde einlassen. Die qualitativ-empirische Studie von Eisel zeigt auf, dass die physischen und ökonomischen Gefährdungen des Gewerbes das Dasein mit gesteigertem Kontingenzbewusstsein erfüllen und entsprechend auch eine spezifische religiöse Ansprechbarkeit hervorbringen. Wer viel unterwegs ist, sucht den Halt des Rituals und des Glaubens. Ebenso die Probleme einer Partnerschaft beim Leben unterwegs und die beständige Sorge um die Bildungsmöglichkeiten für die Kinder und Jugendlichen stellen Anknüpfungspunkte für seelsorgerliche und diakonische Interventionen dar. Am Rand wird wiederholt angesprochen, dass sich das Gewerbe in den letzten Jahrzehnten grundlegend verwandelt. Neben die traditionellen Schaustellerfamilien treten in wachsendem Maß angestellte Arbeiter mit Migrationshintergrund, deren Leben noch deutlich härter und ungesicherter ist als das ihrer Chefs. Anscheinend ist der Kontakt zur Seelsorge zu dieser Gruppe aber schwieriger und schwächer.

Der vierte Teil des Buches reflektiert praktisch-theologisch, welche Anstöße für die klassischen Felder der Praktischen Theologie aus der Beschäftigung mit der Lebenswelt der Schausteller erwachsen können. Die Autorinnen und Autoren nehmen das Thema zum Anlass, um »grundlegende Perspektiven einer lebensweltorientierten, methodisch und religionstheoretisch [zu] reflektierten und kulturtheoretisch informierten Praktischen Theologie« (11) zu entwickeln. Das ist ein großer Anspruch, der in den Beiträgen nur zum Teil eingelöst wird. Eher ist es so, dass die Lebenswelt der Schausteller zum Anlass wird, den eigenen – andernorts bereits entwickelten – Ansatz noch einmal darzustellen und ihn auf das Thema des Bandes hin anzuwenden. Dass die Mobilität und Fragilität des Lebens der Schausteller ihre eigene Herausforderung an die »Seß-

haften« darstellt, macht u. a. *Ottmar Fuchs* zum Thema: Sein Ausflug in die Literatur und die Kunst lässt erkennen, dass die Welt von Zirkus und Jahrmarkt ein Sehnsuchtssthemata repräsentiert, das dazu angetan ist, die Grenzen des bürgerlichen Daseins zu sprengen oder mindestens durchsichtig zu machen hin auf die mögliche Freiheit eines anderen Lebens. Ebenso aber kommt die wachsende Fragilität der modernen Lebensweise überhaupt in den Blick, wenn man sich auf das Leben und die Kultur der »Fahrenden« einlässt. Dass auch die Kirche in der heutigen religionskulturellen Situation, die von Pluralität, Mobilität und Migration geprägt ist, zwangsläufig in Bewegung kommen muss, liegt auf der Hand. Aufmerksamkeit für die kleinen, spezifisch geprägten Gruppen wie die Schausteller kann den Blick für die kulturelle Diversität der Gesellschaft überhaupt schärfen. Allerdings zeigt sich ebenso, dass die Religion für die Menschen unterwegs Halt und Stabilität – etwas wie eine mobile Heimat – verspricht und insofern eher konservativ orientiert ist (*Hermelink*). Mobilität der Lebensweise und Ortsgebundenheit der Kirchen müssen deshalb vielleicht keinen Widerspruch darstellen (Kretzschmar).

Insgesamt bietet das Buch interessante Einblicke in eine weitgehend unbekannte Welt, die manchen Anschluss an die Frage ermöglichen, wohin Praktische Theologie und kirchliches Handeln sich in Zukunft wenden könnten.

Marburg

Ulrike Wagner-Rau

Moos, Thorsten [Hrsg.]: **Diakonische Kultur**. Begriff, Forschungsperspektiven, Praxis. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2018. 297 S. m. 3 Abb. = Diakonie, 16. Kart. EUR 35,00. ISBN 978-3-17-032519-7.

Hofmann, Beate, u. Martin Büscher [Hrsg.]: **Diakonische Unternehmen multirational führen**. Grundlagen – Kontroversen – Potentiale. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 2017. 356 S. = Reihe Diakoniewissenschaft/Diakoniemanagement, 10. Kart. EUR 69,00. ISBN 978-3-8487-4405-3.

Geyer, Christian: **Arbeitsbeziehungen in der Diakonie**. Demokratisches Bürgerethos als christliche Orientierung einer hybriden Sozialpartnerschaft. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 2017. 381 S. = Reihe Diakoniewissenschaft/Diakoniemanagement, 9. Kart. EUR 74,00. ISBN 978-3-8487-4327-8.

Höver, Hendrik: **Wirksam Entscheiden**. Handbuch für Führungskräfte in der Sozialwirtschaft. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2018. 304 S. m. 52 Abb. = Diakonie, 17. Kart. EUR 25,00. ISBN 978-3-17-032517-3.

Körtner, Ulrich H. J.: **Diakonie und Öffentliche Theologie**. Diakoniewissenschaftliche Studien. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Neukirchener Theologie) 2017. X, 256 S. Kart. EUR 30,00. ISBN 978-3-7887-3145-8.

Drei Themen sind in dieser Sammelrezension zu besprechen: 1. Diakonische Kultur, 2. Multirationale Organisationen – beide Themen sind am bzw. im Umkreis des Institutes für Diakoniegeschichte und Diakonienmanagement in Bethel entstanden – sowie 3. Diakonie als eine Form öffentlicher Theologie; alle drei ergänzen sich in der Zusammenschau gegenseitig.

1. Der von Thorsten Moos herausgegebene Band »Diakonische Kultur. Begriff, Forschungsperspektiven, Praxis« stellt die Ergebnisse eines interdisziplinären Forschungsprojektes der Forschungsstelle der Ev. Studiengemeinschaft (FEST) von 2011–2016 vor. Dieses Forschungsprojekt nähert sich dem »Programmbegriff« »Diakonische Kultur [...] für die in einer säkularen Gesellschaft nicht mehr selbstverständlichen Sinnhorizonte diakonischen

Handelns« bzw. der »Präsenz des Religiösen am Ort einer ausdifferenzierten Gesellschaft und Kultur« (9) aus mehreren Perspektiven: neben der Religion aus der Perspektive der Ökonomie und Managementlehre, Psychologie, Sozialanthropologie, Politik-, Rechts-, Sozial- und Kulturwissenschaften (auch wenn Letztere nur mager vertreten sind).

Unter dem Druck von »Professionalisierung, komplexer Organisation, Verrechtlichung und Ökonomisierung« ist Diakonische Kultur zum einen »durch die Suche nach sich selbst unter schwierigen Bedingungen, mithin durch eine Art *defensiver Reflexivität* gekennzeichnet« (9). Zum anderen sind es aufgrund der »Unbeherrschbarkeit des Kulturbegriffs« differierende Kulturbegriffe auf der durchaus heterogenen, aber als solche sachgemäßen »Suchbewegung nach ›diakonischer‹ Kultur« (10). Es wird das »kulturhermeneutische Defizit« (18) manch aktueller Diskussion um diakonische Kultur deutlich: Sie geht weder in Unternehmenskultur auf noch ist sie rein normativ, sondern auch empirisch zu verstehen und deshalb drittens auch nicht einfach auf christliche Grundbegriffe (»Menschenbild« u. a.) zu reduzieren, da schon diese »in sich differenziert und antagonistisch strukturiert« sind.

Der Band verhandelt diakonische Kultur an drei Orten: a) am Ort des *Individuums* (Kapitel 4) als Frage nach der verpflichtenden Spiritualität und Loyalität (beide ebenso erlebt wie gesollt), als Bildungs-, Beratungs- und Seelsorgeaufgabe, auch durch »Personalsymbole des Diakonischen« (175; Diakoninnen/Diakone), und sogar am Ort der Nutzerinnen und Nutzer. Deren darüber hinausgehende Bedeutung für die Diakonie als ihr Ziel, Existenzgrund und prägende Alltagswirklichkeit wird in diesem Band nicht ausreichend und strukturbildend gewürdigt (wie *disability studies* oder praktisch-theologisch übliche Subjektorientierung nahelegen würden). Danach geht es b) um den Ort der *Organisation* (Kapitel 3) als Unternehmens-, Sorgsamkeits-, Führungs- und Erinnerungskultur samt »Ästhetiken des Helfens« (85), Operationalisierung im Alltag (QM) und bei Fusionen. Diakonische Kultur zeigt hier einige innere Spannungen, z. B. zwischen präskriptiven und normativen Aspekten, zwischen überindividuellem Geist und individueller oder organisierter Verwirklichung, zwischen symbolischen bzw. hermeneutischen und praxeologischen Ansätzen, »material bestimmt und zugleich konstitutiv unbestimmt« (86). Schließlich wird c) die diakonische Kultur am Ort der *gesellschaftlichen Rahmenbedingungen* (Kapitel 2) behandelt – im Kontext von Christentum und Wohlfahrtsstaat, unter den Bedingungen von Ökonomisierung und den rechtlichen Regelungen des Sozialstaats. Deren überblendendes Mit- und Gegeneinander legt den Blick frei für interessante »Überschussmomente« und »Zwischengrößen« diakonischer Kultur (28).

Die 19 Beiträge des Bandes können nicht je für sich dargestellt werden; sie sind ähnlich aufgebaut und gut erschlossen, weil die Einleitungen der drei Kapitel die Beiträge und deren Diskussionen in der Forschungsgruppe zusammenfassen und in einem Schlusskapitel (5) die vielfältigen Dimensionen diakonischer Kultur(en) systematisierend, abwägend und füreinander öffnend zusammengeführt und außerordentlich weiterführend ausgewertet werden.

2. Der von Beate Hofmann und Martin Büscher herausgegebene Sammelband *Diakonische Unternehmen multirational führen. Grundlagen – Kontroversen – Potentiale* gibt einen Einblick in die wissenschaftliche Arbeit des »Instituts für Diakoniewissenschaft und DiakonienManagement« (IDM) in den letzten Jahren und »sammelt Früchte der Arbeit des IDM« in Beiträgen von Kollegen, Weggefährten und Mitarbeitern anlässlich der Emeritierung des Kirchen- und Diakoniehistorikers Matthias Benad.

Der für die Selbstbeschreibung diakonischer Unternehmen heute programmatisch werdende Begriff der Multirationalität

bzw. des multirationalen Managements wird in seinen »Grundlagen, Kontroversen und Potentialen« entfaltet, verstanden als »Reflexion und Gestaltung der organisationalen Wertschöpfung und deren Weiterentwicklung« in systemischer Perspektive« (14) im Anschluss an das vom IDM auf die Diakonie übertragene St. Galler Management Modell von Johannes Rüegg-Stürm und Simon Grand.

Im grundlegenden Eröffnungsaufsatz entfalten *Büscher* und *Hofmann* den schon von anderen Theologen adaptierten Begriff, der die mehrfache Einbettung diakonischer Unternehmen in Wohlfahrtsstaat, Sozialgesetzgebung, Fachlichkeiten, Sozialmarkt, aber auch in Kirche und Zivil- bzw. Bürgergesellschaft als eine Situation fasst, in der »unterschiedliche Rationalitäten aufeinander treffen« und Entscheidungsträger vor komplexe Entscheidungsaufgaben stellen (20). Multirationalität fokussiert auf »die Konsequenzen, die sich aus der pluralistischen Verfasstheit diakonischer Unternehmen für das Management dieser Unternehmen ergeben« (ebd.), wenn sich verschiedene »Handlungslogiken« mit unterschiedlichen »Sinnhorizonten« (22), Begründungen und Ansprüchen auf Gültigkeit oft unverstanden gegenüberstehen. Je nach Zugang erscheint die Organisation in anderer Gestalt – ebenso wie deren Leitung, Fachkräfte und Nutzer in unterschiedlichen Rollen. Das erfordert zumindest Grundkompetenzen bzw. Schnittstellen-Wissen in relevanten Fachlichkeiten bzw. für diesbezügliche Vermittlungs- und Verständigungsprozesse (44).

Im Anschluss werden die dazu passenden Wege hybrider Strategiebildung (*Haas/Wasel*), die Entscheidungsfindung (*Höver*) und die Netzbildung (*Böckel*) entfaltet; mit wenig Bezug auf den Zentralbegriff die christliche bzw. theologische »Modellierung« von Führung (*Krolzik*) und die Faktoren und Typen der Mitarbeitendenbindung am Beispiel der Leitung von Altenheimen (*Polenkse*).

Im zweiten Teil wird das Konzept vor allem genutzt, um die Verortung und das Verhältnis von Kirche und Diakonie aus unterschiedlicher Perspektive und Thematik klarer zu analysieren, zu bestimmen und so besser gestaltbar zu machen. *Hofmann* reflektiert das spezifische Kirchesein von Diakonie (und umgekehrt!) als »Resonanzraum im Horizont des Evangeliums« (164) und schließt insofern an das Kulturthema an. Sie markiert die systematischen Leerstellen, organisationale bzw. juristische Gestaltungsaufgaben und verweist gegenüber hier und da laut werdenden Abkoppelungsbestrebungen auf die bleibende, vielfache Angewiesenheit von Diakonie auf Kirche. *Bartels* plädiert aus ostdeutschem säkularisiertem Kontext heraus gegen »deduktive und homogenisierende« Passungen beider und für ein der wachsenden religiösen Indifferenz gerecht werdendes, an gesellschaftlichen Setzungen (Inklusion und *universal design*) wie an den Nutzern orientiertes »kirchlich-kulturchristliche[s] Netzwerk« (175.179 f.188) – im Band der einzige Beitrag, der die Führungsperspektive auch verlässt. Ob sich diakonische Einrichtungen als Gemeinde rekonstruieren und so wieder näher an verfasste Kirche rücken lassen (Rannenber), ist insofern bedenkenswert, als dadurch die Repräsentanz von Diakonie im Rahmen der Kirche ebenso wie die pastorale und sozialräumliche Verzahnung beider deutlich verbessert werden könnte. *Schildmann* und *Hamburger* arbeiten erstmals Geschichte und Spezifika kreiskirchlich verankerter Diakonie heraus, deren kirchliche, politische, regionale und kommunale Einbindung ein Beispiel für Multirationalität ist; *Hamburger* tut dies aus der hochinteressanten diakoniehistorischen Perspektive Wuppertals. *Krey* stellt den Grenzgänger und Systemwechsler Friedrich Naumann und seine »Prognosen zur Diakonie als Modell für zivilgesellschaftliches Engagement« vor; Naumann, immerhin für zwei Jahre Oberhelfer im Rauhen Haus, »verkörpert ein multirationales Denken« (239 f.).

Das dritte Kapitel widmet sich den Potentialen bzw. der Zukunft diakonischer Unternehmen. *Haas* und *Starnitzke* verknüp-

fen internationale Modelle von Sozialraumorientierung mit Multirationalität am Beispiel eines deutschen Modellprojekts: ob der Widerspruch von Anbieter- und sozialräumlicher Vermittlerrolle in *einem* Unternehmen überzeugend gemanagt werden kann? *Schöttler* entfaltet, wie Multirationalität zum Innovationsmotor werden kann. *Brink* bringt mit historischer Tiefenschärfe den Begriff der »Kooperationsökonomie« ein, um die Arbeitsweise von an Sachzielen orientierten Non-Profit-Unternehmen gegenüber denen mit reiner Gewinnorientierung profilieren zu können.

Der Band zeigt, obwohl meist in Einführung auf die Führungsperspektive, die Leistungsfähigkeit des Konzepts, auch wenn die oft sehr besonderen Rationalitäten von Nutzern und Fachkräften meist noch außen vor bleiben. In zwei weiteren Arbeiten aus dem Umfeld des IDM wird hier weitergedacht:

Christian Geyers Dissertation am IDM zu »Arbeitsbeziehungen in der Diakonie« dekonstruiert diejenigen des zweiten und dritten Weges und stellt sie neu auf die Füße einer demokratischen (Wirtschafts-)Bürgerethik, wo freie Bürger und nicht abhängige Arbeitskräfte neben anderen Kapitalgebern ihr (Human-)Kapital einbringen, mitbestimmen und das Unternehmen als korporativen Bürger begründen (238 ff.258 ff.). Als »realistische Utopie« entwickelt er neue Formen, Foren und Diskurse der Mitbestimmung in demokratischen Unternehmen (145; Kapitel 4 f.). Diese multirationale Sicht von Arbeitsbeziehungen lässt sich diakonisch profilieren (293.303) und führt m. E. über das aporetische Patt von zweitem und drittem Weg weit hinaus.

An diesem Punkt denkt *Hendrik Höver* weiter. Er stellt praxisnah vor, wie es unter den genannten Bedingungen zu »Wirksam[em] Entscheiden« kommen kann. Strukturierte und selbstreflexionsfähige Entscheidungsprozesse (Kapitel 3–5) koppeln eine Vielzahl von Referenzsystemen und deren Rationalitäten und erfordern bei Widersprüchen ein multirationales Management. Deren Referenzrahmen als Verantwortung der »Führungsmannschaft« (Kapitel 6; 291) verfährt dann freilich mehr managementmäßig als auf aktuellem Stand der Ethik. Weder das Bild der »Sinnmitte« noch das des »normativen Sinnhorizont[es]« (202 ff.) noch das starre Bild der »theologischen Führung[s]achse« (A. Jäger) wird der organisationalen Dynamik und Pluralität aller Beteiligten gerecht, weil ja nicht nur Fachkräfte (mit Geyer) als Bürger, sondern mit ihnen auch die Nutzer als theologische Subjekte zu gelten haben. Letztere werden zwar zu »Co-Produzenten« und zum »Zentrum aller Entwicklungsanstrengungen« (1.204), aber nicht daran beteiligt. Hier hat das Konzept der Multirationalität noch »Luft nach unten«.

3. *Ulrich H. J. Körtner's* Aufsatzsammlung »Diakonie und Öffentliche Theologie« nimmt nun wieder eine weite Perspektive ein und weist auf, dass auch »Diakoniewissenschaft, diakonische Ethik und diakonische Theologie grundsätzlich als Gestalt öffentlicher Theologie zu verstehen sind, ist doch Diakonie gleichermaßen Ort wie Akteur öffentlicher Theologie. [...] Sie beteiligt sich zugleich an den öffentlichen Diskursen über Menschenwürde und Menschenbild, Gerechtigkeit und Solidarität, kurz: an der Diskussion darüber, in welcher Gesellschaft wir leben wollen«, auch in Europa (V; Kapitel 2 f.7). Im Mittelpunkt stehen Fragen des christlichen Ethos (»Liebe als transmoralische Grundorientierung«; Kapitel 4.3) und diakonischer (Bereichs-)Ethiken, immer die Waage haltend zwischen Freiheit und Liebe, Autonomie und Angewiesenheit, Selbstsorge und Fürsorge, Gelingen und Scheitern, individuellen und sozialen Gütern, Pflichten und Tugenden (vor allem Kapitel 8). Er argumentiert im Dialog mit vielen für Diakonie (und Kirche) relevanten Fachwissenschaften in Bezug auf prekäre gesellschaftliche Problemlagen, wie den Umgang mit Inklusion, Alter und Demenz (Kapitel 5; 8; 10 f.). Auch wenn hier spezifische kulturelle und orga-

nisationale Perspektiven fehlen, hilft die Orientierung an der Perspektive der Nutzer und Fachkräfte der theologischen Grundierung und Zielorientierung von Diakoniewissenschaft und diakonischer Praxis.

Bielefeld

Thomas Zippert

Peng-Keller, Simon [Hrsg.]: **Bilder als Vertrauensbrücken**. Die Symbolsprache Sterbender verstehen. Berlin u. a.: De Gruyter 2017. VIII, 153 S. m. 1 Abb. = Studies in Spiritual Care, 2. Geb. EUR 69,95. ISBN 978-3-11-052520-5.

Wenn Menschen sich der Grenze des Todes nähern oder durch eine demenzielle Erkrankung die übliche Ausdrucksfähigkeit allmählich verlieren, entwickeln sie Kommunikationsformen, die nicht selbstverständlich in die Muster der Alltagssprache hineinpassen. Sie benutzen sprachliche und bildnerisch gestaltete Symbole, sie kommunizieren über Gesten und andere motorische oder lautliche Artikulationsformen. Zunehmend verdichten sich am Rande des Lebens existenziell bewegende Themen und Wünsche in symbolischer Kommunikation. Diese Signale, die sich nicht ohne Weiteres erschließen, werden von Angehörigen und professionell um die Sterbenden Bemühten nicht selten als sinnlose Verwirrung missverstanden und bleiben entsprechend unbeantwortet. Das aber bedeutet Einsamkeit und verwehrt Anerkennung für die Menschen, die in ihrer letzten Lebenszeit über symbolische Ausdrucksformen wesentliche Aspekte und Verarbeitungsprozesse ihrer Situation mitteilen und darin zuweilen am Ende des Lebens auf eindrückliche Weise noch einmal schöpferisch werden.

Im Rahmen des vom Schweizerischen Nationalfonds geförderten interdisziplinären Forschungsprojektes »Hermeneutik des Vertrauens am Lebensende« hat der katholische Theologe Simon Peng-Keller, Professor für *Spiritual Care* an der Universität Zürich, eine interdisziplinäre Aufsatzsammlung herausgegeben, deren Ziel es ist, für den Sinn der symbolischen Kommunikation am Lebensende zu sensibilisieren und eine Vorstellung von der Vielschichtigkeit dieser Kommunikation zu geben, die sich einem eindeutigen Verstehen nicht selten verweigert. Am Ende des Buches benutzt Peng-Keller selbst ein Bild, um eine wesentliche Intention des Buches zu profilieren. Es gehe darum, den Geschichten am Ende des Lebens »das Vorschussvertrauen zu geben, dass sie »atmen können« (140). So schreibt er in Aufnahme einer Metapher von Arthur W. Frank. Die Geschichten und Symbole »atmen«, indem sie Raum und Zeit bekommen, um sich zu entfalten und um gehört werden. Sie finden die notwendige Beachtung, indem sie ausdrücklich wertgeschätzt werden, obwohl ein unmittelbares Verstehen ihres Sinns nicht immer auf der Hand liegt, sich manchmal sogar als unmöglich erweist. Eine scheinbar »realistische« Reaktion oder ein Ignorieren hingegen entzieht der symbolischen Kommunikation hingegen das Leben, würgt sie buchstäblich ab.

So geht es in dem Band also zunächst einmal um eine Schärfung des Wahrnehmens und den Versuch zu verstehen, eine Hermeneutik zu entwickeln für das, was Sterbende sagen wollen. Das wird in allen Beiträgen deutlich, die aus unterschiedlichen wissenschaftlichen und praktischen Perspektiven auf die Phänomene schauen.

Der Klinikseelsorger (*Erhard Weiher*) geht von einem anthropologischen Konzept aus, das mit der Seele als existenzieller Mitte rechnet. Aus dieser Mitte – das, was dem Menschen jeweils »heilig« ist – kommen die existenziellen Anliegen und Wünsche, die Selbst- und Sinndeutungen der Patienten, die mit Respekt und Aufmerksamkeit weniger gedeutet als begleitet werden wollen. Zunächst alltäglich erscheinende Worte und Vollzüge gewinnen in diesem

Zusammenhang eine weiter- und tiefergehende Bedeutung. Ganz persönliche Symbolisierungen können sich mit überindividuellen Ausdrucksformen verbinden, wie sie die Religionen bereithalten.

Die Seelsorge in diesem Sinn ist aber nicht nur auf theologisch gebildete und kirchlich beauftragte Seelsorgende beschränkt. *Esther Matolycz* zeigt dies in ihrem Beitrag aus der Perspektive der Pflege. Auch den Pflegenden begegnen ja die spezifischen Ausdrucksweisen der Sterbenden. Nicht zuletzt die körperlichen Berührungen und Vollzüge, die den täglichen Umgang mit den Kranken bestimmen, können symbolisch aufgeladen sein – kann doch jede Berührung Anlass für intensive Interaktionsprozesse geben.

Wie wichtig symbolische Kommunikation im Austausch mit demenziell Erkrankten ist, arbeitet der Beitrag von *Franziska Pilgram-Frühauf* heraus. Besonders beeindruckt hier die Auseinandersetzung mit dem Fallbeispiel des Pfarrers und Psychotherapeuten Eduard Schäubli, der den Zerfall des Sprachvermögens im Prozess seiner fortschreitenden Erkrankung bis an den Rand des endgültigen Sprachverlustes in ebenso poetischen wie aussagekräftigen Texten ausgedrückt hat. In sprechenden Symbolen konzentrieren sie die Erfahrung und das Erleiden dieses wachsenden Verlustes.

Überhaupt sind die Fallbeispiele und ihre einfühlsamen wie auch vorsichtigen, respektvollen Deutungen eine besondere Stärke dieses Buches. Durch sie lernt man viel darüber, wie Sterbende kommunizieren, bekommt man ein Gespür dafür, in welche Richtung Wahrnehmung und Hermeneutik zu sensibilisieren sind, damit ein Dialog entstehen kann. Dies gilt auch für die Bilder sterbender Kinder, die der Kinderarzt *Dietrich Niethammer* und die Kunsttherapeutin *Kathrin Hillermann* präsentieren und erläutern. Die intensive und ehrliche Auseinandersetzung der kranken Kinder mit ihrem Schicksal wird plastisch vor Augen gestellt bis dahin, dass einzelne Bilder oder Äußerungen offenkundig etwas wie ein prophetisches Wissen um den Zeitpunkt des Todes zeigen.

Der Beitrag des Psychoanalytikers *Joachim Küchenhoff* kreist um die Frage, was angesichts des Sterbens hilft, Ängste und unerledigte Aufgaben des Lebens so zu »bewältigen«, dass sie erträglich werden und schließlich ein Loslassen des Lebens möglich wird. Die Grenze zwischen »normal« und »verrückt« kann dabei durchlässig werden. Das zeigt der ausführliche Blick auf das Sterbetagebuch des Schriftstellers Wolfgang Herrndorf, der nach der Diagnose seines tödlichen Hirntumors in einen geradezu manischen Schaffensdrang stürzt und die wesentlichen Werke seiner Karriere schafft.

Eberhard Hauschildt arbeitet in fünf Thesen die Spezifik einer seelsorglichen Perspektive auf die Kommunikation am Lebensende als eines weisheitlichen Kommunizierens nicht *über*, sondern *in* Religion heraus.

Gerahmt sind die Aufsätze von zwei Beiträgen des Herausgebers. Zum Einstieg entfaltet *Simon Peng-Keller* – vor allem in Anschluss an Paul Ricœurs Begriff der »lebendigen Metapher« – sein grundlegendes Verständnis der Symbolsprache Sterbender. Er versteht sie als kreativen Prozess, in dem wesentliche Themen des Lebensendes auf höchst individuelle Weise artikuliert und bearbeitet werden. Zum Abschluss des Buches berichtet er von einer empirischen Studie unter klinischen Seelsorgenden, die über einen Fragebogen auf ihre Erfahrungen mit symbolischen Äußerungen Sterbender Auskunft gegeben haben. An den zahlreichen Vignetten, die den Antworten auf diesen Fragebögen entnommen wurden, wird deutlich, wie stark die Dimension symbolischer Kommunikation die Seelsorge am Lebensende bestimmt und wie wichtig es für ein Einverständnis mit dem Sterben sein kann, dass auch die Äußerungen und Signale beachtet und validiert werden, deren Sinn sich letztlich nicht erschließt.

Das Buch ist eindrucksvoll und ausgesprochen lesenswert. Gelungen sind hier theoretische und praktische Perspektiven miteinander verschränkt. Einzig ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren und ihres jeweiligen Hintergrundes fehlt. Insgesamt aber gilt: Wer beruflich oder privat mit Sterbenden zu tun hat, wird von dieser Lektüre profitieren.

Marburg

Ulrike Wagner-Rau

Plüss, David, Kusmierz, Katrin, Zeindler, Matthias, u. Ralph Kunz [Hrsg.]: **Gottesdienst in der reformierten Kirche**. Einführung und Perspektiven. Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2017. 551 S. = Praktische Theologie im reformierten Kontext, 15. Kart. EUR 58,00. ISBN 978-3-290-17853-6.

Vier renommierte Theologen aus der Schweiz beschreiben in einem bisher wohl einmaligen Versuch den Gottesdienst der reformierten Kirche. Ein 31-köpfiges Autorenteam hat mit insgesamt 35 Beiträgen mitgewirkt, wobei eine *tour d'horizon* durch Geschichte und Gestalt, Theologie und Praxis des reformierten Gottesdienstes im deutschsprachigen Raum unternommen wird. Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis zeigt, wie breit das Ganze angelegt ist. Zum einen werden regionale Besonderheiten (Deutschschweiz, Westschweiz, Deutschland ohne Österreich) bedacht, zum anderen theologische Grundfragen wie Ekklesiologie, Allgemeines Priestertum und Amt sowie Ökumene nicht ausgeklammert. Verschiedene Autoren nehmen die zentralen Formen Predigtgottesdienst, Abendmahlsgottesdienst, Taufgottesdienst, Gebetsgottesdienst und Kasualien in den Blick. Auch das Kirchenjahr ist kein Stiefkind mehr. Unter den Überschriften Ästhetik und Performanz werden Sprache, Symbol, Musik, Bild, Raum und Körperlichkeit bedacht, während das Kapitel Funktionen und Dimensionen kirchliche Querschnittsthemen der Ethik, Bildung, Diakonie, des Gemeindeaufbaus und der Mission in den Blick nimmt. Gegen Ende kommen auch alternative Gottesdienste und »charismatisch inspirierte Gottesdienste« zur Diskussion. Segnen und Salben werden eigens gewürdigt, ebenso wie die »Andacht des Gebets und die Anmutung der Predigt« (Ralph Kunz).

Programmatisch für die aktuelle Diskussion sind sicher die abschließenden »Brennpunkte der Praxis« mit den Themen Gender, Partizipation, Gastfreundschaft und Milieuorientierung. Immer wieder ist ein großer theologischer Tiefgang zu beobachten, was an zahlreichen Reflexionen belegt werden könnte: Im Blick auf die konfessionell und liturgisch strittigen Themen zeichnet sich m. E. ein gewisser Konsens mit lutherischer Gottesdienstlehre ab:

Für Matthias Zeindler sind Predigt und Sakramente miteinander und nebeneinander Konstitutionsmerkmale von Gottesdienst und Kirche, die Sakramente also der Predigt nicht nachgeordnet (127.181 mit Hinweis auf CA VII und Karl Barth). Auf diese »Zuwendung Gottes« (127) antwortet die Gemeinde mit Gebeten und Liedern in Bitte, Klage, Lob und Dank (vgl. ähnlich Luthers Torgauer Formel WA 49, 588).

Im Blick auf die lutherisch-reformierte Kontroverse, ob man um den Segen Gottes nur bitten oder Segen auch austeilen kann, antwortet David Plüss: (159) »Biblisch-theologisch betrachtet ist es denn auch nicht die Pfarrerin, die segnet, sondern Gott; er segnet, wenn die Pfarrerin den Segen spricht. [...] Dieser kräftige, ermächtigende Abschiedsgruss wird der Gemeinde vorenthalten, wenn der Segen [nur] erbeten wird.« An anderer Stelle heißt es dazu: »Segnende vermitteln, worüber sie nicht verfügen – sie vermitteln als Menschen, was nur Gott schenken kann [...]« (499).

Ralph Kunz arbeitet in seinem Beitrag zum Abendmahlsgottesdienst besonders die biblischen Bezüge der Mahlfeier heraus und

betont das Ineinander des Materiell-Sinnlichen mit dem Geistigen. Schön ist auch der Promissio-Charakter getroffen: »Im Gesprochenen wird das Versprochene konkret und in den Gesten kommt das Versprochene in den Rhythmus und Ablauf der Feier« (228). Die Interpretation des Abendmahlsformulars bei Zwingli (»Action und Bruch«) wird durch Bilder von Froschauer illustriert. Sie zielen auf das Prophetisch-Gemeinschaftliche der Mahlfeier. Pointe bei Zwingli ist u. a. die Verknüpfung der Feier mit dem Ich-bin-Wort Jesu aus der johanneischen Brotrede. Unter Aufnahme der Kritik Grethleins an der geschichtlichen Entwicklung des Abendmahls kommt Kunz, dem besonders die Freude und Eucharistia bei der Mahlfeier wichtig sind, zu einer selbstkritischen Zeitansage: »Wenn die Reformierten es nur wagen würden, mehr zu feiern und das zu tun, was die Intention der Gottesdienstreform vor 500 Jahren war: gemeinsam zu beten!« (241)

Ein deutlicher theologischer Akzent liegt in mehreren Beiträgen auf dem Begriff des Inklusiven, allerdings nicht (nur) um einer politischen Korrektheit willen: »Wo Christus Menschen von ihren destruktiven Grenzen befreit, dort begründet er seine Gemeinde als inklusive Gemeinschaft« (Zeindler, 127). Hilfreich und humorvoll ist der Beitrag von C. Walti zur Empirie, der ein eigenes Kapitel bekommt. Darin findet man folgenden grundsätzlichen Hinweis: »Empirische Daten [...] rechtfertigen oder definieren aus sich heraus gar nichts [...] Liturgisches Handeln darf sich von der Wirklichkeit nicht die Möglichkeiten des eigenen Handelns vorgeben lassen.« (111)

David Plüss setzt sich mit einem Verdikt F. Steffenskys auseinander. Reformierte Gottesdienste seien die »klerikalsten, die er kenne«. Plüss konzidiert angesichts von unerfreulichen One-Man-Shows oder Schulstunden (154), dass dies nicht von der Hand zu weisen sei. Er empfiehlt dagegen einen bewussteren Umgang mit liturgischen Formeln sowie einen echten Mentalitätswechsel. Er fordert die Entwicklung einer pastoralen Haltung, welche in der Predigt von einer mündigen Gemeinde ausgeht und in der Mahlfeier dezidiert auf Gemeinschaft der Glaubenden setzt (156 f.). Besonders kritisch sieht er eine problematische Überbetonung »pastoraler Authentizität« als Leitlinie liturgischen Handelns.

Das Thema Musik wird, wie zu erwarten, von Andreas Marti behandelt. Eine (trinitarische) Theologie der Musik lehnt er ab und betont stattdessen die »Symbolfähigkeit der Musik jenseits der Sprache« (362). Typisch reformiert ist für ihn folgendes Verständnis: Musik verweist auf Transzendenz, sie repräsentiert sie nicht (362 f.). Und: »Wenn lutherische Theologie das Paradox des »finitum non capax infiniti« formuliert – das Endliche kann das Unendliche fassen –, gilt in reformierter Christologie das »finitum non capax infiniti« (363). Am Ende seiner Ausführungen wehrt er sich gegen den unkritischen (anbiedernden) Einsatz von Populärmusik und legt eine Kriteriologie gottesdienstlichen Singens vor, die auch für den deutschen Kontext interessant sein könnte.

Zur Pluralität dieser besonderen Veröffentlichung gehört es u. a. auch, dass die Autoren sich in einem eigenen Beitrag für den Dialog mit der charismatischen Bewegung und den Pfingstkirchen (weltweit ca. ein Viertel aller Christen mit 523 Millionen Anhängern) öffnen (460 ff.).

Besonders gelungen scheint uns die Reflexion zum Umgang mit alternativen Gottesdiensten. L. Zogg Hohn geht davon aus, dass sich mit einer »Diversifizierung der Gottesdienstformate« andere und insgesamt auch mehr Menschen erreichen lassen (450). Besonders wertvoll scheint der damit verbundene Perspektivwechsel zu den Menschen. So wird es einfacher, »eine gemeinsame, von allen geteilte Sprache und Kultur zu finden« (451). Sie unterscheidet in einem empirisch unterlegten Exkurs zwischen niederschwelligen (z. B. offene Kirchen), mittelschwelligen (Kasualien und Zielgrup-

pengottesdienste) und hochschwelligem Angeboten (klassische Gottesdienste). Daraus folgt ein Plädoyer für mittelschwellige Formen bzw. für die konzeptionelle Ausdifferenzierung eines Gottesdienst-Programms.

Was fehlt? Das Kompetenzzentrum in Bern hat sich u. a. auch mit dem Thema Qualität im Gottesdienst auseinandergesetzt. Ein solches Kapitel fehlt. Außerdem mag man die sehr deutschschweizerische Perspektive des ganzen Unternehmens bemängeln. Internationale Stimmen, etwa aus dem Reformierten Weltbund, kommen nicht vor.

Dennoch: Entstanden ist ein Handbuch protestantischer Liturgik mit theologischem Anspruch und hoher Relevanz für die Praxis, das sich nicht scheut, auch normative Aussagen zu machen. Dass diese nicht immer von der historischen Darstellung und der praktisch-theologischen Beschreibung abgegrenzt sind, muss kein Mangel sein.

Hildesheim

Jochen Arnold

Ökumenik, Konfessionskunde

Böttigheimer, Christoph, u. René **Dausner** [Hrsg.]: **Vaticanum 21**. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress »Das Konzil »eröffnen«. Freiburg i. Br.: Verlag Herder 2016. 800 S. Geb. EUR 48,00. ISBN 978-3-451-37894-2.

Christoph Böttigheimer ist Inhaber des Lehrstuhls für Fundamentaltheologie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt und René Dausner wirkt am selben Lehrstuhl als Privatdozent und Akademischer Oberrat. Vom 6. bis 8. Dezember 2015 fand in der katholischen Akademie München unter dem Titel »Das Konzil »eröffnen« ein internationaler Kongress statt, an dem zahlreiche renommierte Theologen und Theologinnen aus dem weltweiten Katholizismus sowie der multilateralen Ökumene teilnahmen. Anlass der Tagung war der Abschluss des II. Vatikanischen Konzils 50 Jahre zuvor. Der vorliegende Band dokumentiert die im Verlauf des Kongresses referierten bzw. erarbeiteten Texte, Vorträge, Erklärungen etc.

Nach einer von den Herausgebern und Peter Hünemann verfassten Fragen und Intentionen von Konzil und Kongress verbindenden Einführung (13–16) ist unter A. (19–26) die *Schlussklärung* des Kongresses dokumentiert, in der wesentliche Erträge der zwölf unter C. aufgeführten und unten näher erläuterten Workshops zusammengefasst sind.

Der Kongress startete mit einem *Eröffnungspodium* (dokumentiert unter B., 29–56). Auf Grundsatzreferate des Kirchenhistorikers Massimo Faggioli, Professor für Theology and Religious Studies an der Villanova University in Philadelphia (USA), sowie von Christoph Theobald SJ, Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik am Centre Sèvres in Paris, folgen Antworten von Eva-Maria Faber und Peter Hünemann »zum internationalen Stand der Konzilsrezeption – Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven«.

Die Mitte des Kongresses bildeten die alle Teilnehmenden einbeziehenden zwölf *Workshops*, die grundlegende, im II. Vatikanum angestoßene Themen aufgriffen und für Gegenwart und Zukunft neu eröffneten. Die Darstellung ist im vorliegenden Band so aufgebaut, dass auf eine kurze Einführung in das jeweilige Thema mehrere darauf bezogene Impulse und Referate abgedruckt sind, die den Diskursen in den Workshops zugrunde lagen (dokumentiert

unter C., 59–625). Ihre Erträge flossen, wie oben bereits angesprochen, in den Text der Schlussklärung des Kongresses ein.

Um einen Eindruck zu vermitteln, dass zentrale Fragen und Anliegen des II. Vatikanischen Konzils aufgegriffen und erörtert wurden auf der Basis der jeweils einschlägigen Konzilstexte und in Richtung ihrer Öffnung und Konkretion auf Heute und Morgen, seien die Themen der zwölf Workshops kurz benannt: Freiheit und Glaube, Theologie als Wissenschaft, Theologie und bischöfliches Lehramt, Reform kirchlicher Strukturen, Innerchristliche Ökumene, Kirche und Judentum, Offenbarungsanspruch und Pluralität der Religionen, Interreligiöser Dialog und Mission, Liturgie und Inkulturation, Glaube und Bildung, Kirche und mediale Öffentlichkeit, Schöpfung und Ökologie.

Eine öffentliche *Podiumsdiskussion* unter dem einem unmittelbar nach Abschluss des Konzils gehaltenen Vortrag Karl Rahners entlehnten Titel »Das Konzil – ein neuer Beginn« beschloss den Kongress. Die vier der Diskussion zugrunde liegenden Referate der am Podium Teilnehmenden, Karl Kardinal Lehmann (†), Massimo Faggioli, Bernadeth Carmen Caero Bustillos sowie Annemarie C. Mayer, sind dokumentiert unter D., 629–654.

Dem vorliegenden Band ist auf den Seiten 663–785 die Dokumentation eines weiteren der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils gewidmeten, internationalen Kongresses (vom 12.–15. April 2015 in Paris) mit der Absicht beigelegt, »die Diskussionsbreite und die bewusst internationale Rezeption des II. Vatikanums abzubilden« (663).

Der Kongresstitel »Die »Eröffnung des Konzils« wird bereits in den eröffnenden Statements (29 ff.) als Neubeginn mit der Person von Papst Franziskus verbunden und im Blick auf Zukunftspotentiale konkretisiert. Jener im ersten Moment scheinbar kontradiktorisch scheinende Titel (schließlich liegt das Konzil als historisches Geschehen in der Vergangenheit, gegenwärtig auf der Grenze des Übergangs von der Kirchlichen Zeitgeschichte in die Neuere Kirchengeschichte) nimmt die Diktion jenes bereits erwähnten historischen Festvortrags von Karl Rahner auf, den er im Herkulesaal vier Tage nach Abschluss des Konzils in der Münchner Residenz unter dem Titel hielt »Das Konzil – ein neuer Beginn« (veröffentlicht in Batlogg/Raffelt [Hrsg.], *Das Konzil – ein neuer Beginn: Mit einer Hinführung von Kardinal Lehmann*, Freiburg i. Br. 2012).

Rahner bezeichnete die gerade zu Ende gegangene Kirchenversammlung als »Anfang eines Anfangs« (37) und fügte im Blick auf eine notwendige *receptio continua* hinzu: »Freilich wird es lange dauern, bis die Kirche, der ein II. Vatikanisches Konzil von Gott geschenkt wurde, die Kirche des II. Vatikanischen Konzils sein wird« (49). Der Gedanke, dass Rezeption stets in der Neu-Aneignung besteht, damit in der erneuten »Er-Öffnung« des Konzils resp. seiner Themen, war damit unmittelbar angelegt.

Dieser sich im Kongresstitel abbildenden Auffassung kann ich nur zutiefst zustimmen: Ein Konzil ist und war (auch kirchenhistorisch) nie ein mit seinem Ende abgeschlossenes Geschehen, das man in der Rezeption ahistorisch auf den Literalsinn seiner Texte reduzieren konnte und könnte (so wichtig diese sind und bleiben). Ein rein materiales Verständnis von Überlieferung (bezogen sowohl auf ihre Gestalt, ihren Gehalt und den Vorgang selbst) wäre ein die eigenen Grundlagen reduktionistisch wahrnehmendes Selbstmissverständnis der Kirche(n). Rezeption als Neu-Aneignung und Öffnung ist vielmehr ein im Grunde nicht abschließbarer Prozess. Das im II. Vatikanum apostrophierte »Aggiornamento« beschränkt sich also nicht auf das Ereignis selbst oder gar nur auf die Konstitution »Gaudium et Spes«. Die Notwendigkeit, sich mit den Grundlagen von Glaube und Verkündigung je neu auseinanderzusetzen, sie zu aktualisieren und »neu zu (er)öffnen«, betrifft auch nicht nur das II. Vatikanum, sondern (bei aller historischen

Distanz und z. B. religionsphilosophischer Differenz) etwa auch die grundlegenden theologischen Bestimmungen der altkirchlichen Konzilien – denken wir an unsere heutigen multireligiösen Gesellschaften und die sich in ihnen aufs Neue stellende Notwendigkeit, analog zur Zeit der Alten Kirche, sich der Fundamente des christlichen Glaubens nach innen gemeinsam zu vergewissern, sie im Horizont der eigenen Zeit zu formulieren, um sie nach außen gegenüber einer multireligiösen Gesellschaft vertreten und plausibilisieren zu können. Nicht zuletzt, sondern zu allererst gilt dies natürlich auch bezüglich der Schrift, vor allem der Fragen zu ihrer Hermeneutik, als der grundlegenden, ökumenisch verbindenden, Lehre und Glaube der Kirche normierenden, mit Israel verbindenden Urkunde der Christenheit.

Dieser Kongress unternahm es zudem, das II. Vatikanum ökumenisch in den Blick zu nehmen, obwohl es – aus der Perspektive der nicht-römisch-katholischen Christenheit – zunächst einmal ein Konzil der römisch-katholischen Kirche war. Dass dies auf diese Weise geschah, nicht nur in einer konfessionellen Binnenperspektive, stellt eine weitere Form der »Er-Öffnung« dar. Ökumene muss auf ihrem Weg die unterschiedlichen Traditionen in den Blick nehmen – dazu gehört auch das Anerkennen und Würdigen von Differenz –, nicht als Selbstzweck, sondern mit dem Ziel, Vielfalt zu verstehen um sie, wo möglich, zu versöhnen. Dass dabei Rezeption von Tradition (fremder wie eigener) stets auch kritisch zu erfolgen hat, unterscheidend und weiterführend, versteht sich von selbst. Um es auf ein Diktum von Jürgen Moltmann aus seiner *Theologie der Hoffnung* zu beziehen: Kritische Rezeption versteht Tradition nicht einfach als ein zu bewahrendes materiales *traditum*, das als Asche des Vergangenen zu bewahren wäre, sondern als Fackel, die auf dem Weg voran führt und das, was uns gegeben ist, »neu öffnet«. Der Band ist hierfür ein Beispiel und sei der Lektüre in der Ökumene unbedingt empfohlen.

Frankfurt (Main)

Jörg Bickelhaupt

Hoff, Gregor Maria: Gegen den Uhrzeigersinn. Ekklesiologie kirchlicher Gegenwart. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018. 272 S. m. 2 Abb. Kart. EUR 59,00. ISBN 978-3-506-78793-4.

Anders als der Untertitel vielleicht suggeriert, handelt es sich bei dem vorliegenden Band von Gregor Maria Hoff um keine systematisch ausgearbeitete Ekklesiologie, sondern um eine Sammlung verschiedener Aufsätze und Zeitungsartikel, von denen die meisten in den letzten zehn Jahren an unterschiedlichen Orten veröffentlicht wurden. Titel und Untertitel sollen anzeigen, dass die katholische Kirche im 21. Jh. »gegen Erwartungen und Festlegungen«, will heißen, »gegen den Uhrzeigersinn« vorzugehen habe und dabei der Ungleichzeitigkeit ausgesetzt sei, sprich »in disparaten Gegenwart« lebe.

Eine der Hauptthesen des Buches klingt bereits im ersten Aufsatz an: Die Kirche befinde sich in einer Krise, gar in einer ihrer schwersten Krisen, welche im Prozess der Entkirchlichung, in Transformationen von Traditionen, voranschreitender Individualisierung etc. ausfindig gemacht werden könne. Mitunter stellt sich allerdings die Frage, ob die allenthalben festgestellten krisenhaften Szenarien – »Krise ist immer« (13) – nicht besser als Herausforderungen zu bezeichnen wären, mit denen Kirche und Theologie stets konfrontiert sind. Muss das Konstatieren aller möglichen Krisen womöglich zu den Problemen unserer Zeit gerechnet werden? Wie dem auch sei, Papst Franziskus wird in diesem Zusammenhang als Referenz modellhaften Lernens vorgestellt. Im darauffolgenden Beitrag wird der Zusammenhang zwischen »Traditionskontinuierung« und

Innovation thematisiert und herausgearbeitet, dass nichts so sehr des diskursiv ausgehandelten Wandels bedarf wie die Bewahrung der Tradition. Sie berge grundsätzlich ein Potential zur Innovation, welches bei ihrer dialogischen Aktivierung zutage trete. Diese Erkenntnis leitet zum Aufsatz »Ekklesiologische Diskurse seit den 1980er Jahren« über, der einen guten Überblick über die diversen ekklesiologischen Ansätze, Perspektiven und Akzente der letzten Jahrzehnte bietet. In den unterschiedlichen ekklesiologischen Theorien und Debatten bilden sich, so urteilt H. zu Recht, die pragmatischen Herausforderungen ab, mit denen Theologie und Kirche gegenwärtig konfrontiert würden.

An das mit »Grundlegung« überschriebene und drei Artikel bündelnde erste Kapitel schließt sich ein zweites an, das sechs Beiträge umfasst und wesentlich dem Verhältnis von Kirche und Judentum gewidmet ist. Ausführlich kommt in diesem Zusammenhang NA 4 zur Sprache, die Fortschritte im jüdisch-christlichen Dialog, Veröffentlichungen der Kommission für die religiöse Beziehung zum Judentum sowie die Konsequenzen, die es heute aus all dem zu ziehen gelte: NA »wartet weiter auf die Einholung und Einlösung der Möglichkeiten, die dieses einzigartige Dokument bietet.« (75) Näherhin sieht H. die israeltheologische Leitlinie von NA 4 in der systematischen Theologie bislang noch nicht oder nur anfänglich umgesetzt, weil in ihr der Israelbezug noch nicht zum Ausgangspunkt und kontinuierlichen Bezugspunkt geworden sei. Auch die Diskussion um die Karfreitagsfürbitte bzw. um die Frage der Judenmission, die die jüdisch-christlichen Beziehungen schwer belastet hat, wird angesprochen und in Anlehnung an die Argumentation von Kardinal Kasper von den zwei unterschiedlichen Interpretationen der einen Selbstoffenbarung Gottes negativ beantwortet: »Man muss nicht missionieren, man muss zugleich nicht abweisen«, wer konvertieren möchte (108). Nicht zuletzt wird das jüdisch-christliche Gespräch selbst zum Gegenstand theologischer Reflexion, indem H. nach seinen offenbarungstheologischen Implikationen fragt, insbesondere nach der offenbarenden Bedeutung des Bundesgedankens im jüdisch-christlichen Dialog.

Der Begriff »Umstellungen« bildet den Titel des dritten der insgesamt sieben Kapitel des Bandes, welche gegen Ende des Buches hin immer kürzer werden. Was mit »Umstellungen« genau gemeint ist, erschließt sich nur indirekt im Durchgang durch die drei Aufsätze, die drei ekklesiologische Herausforderungen behandeln: Ökumene, *cultural turns* und neuer Atheismus: Es geht um theologische Veränderungen, zu welchen die Problemkreise nötigen und die vor allem methodologischer und epistemologischer Art sind. Wieder stärker ekklesiozentrisch ausgerichtet erweist sich das vierte Kapitel, in welchem es weniger um theologische Erkenntnistheorie als vielmehr um »Kirchenkonflikte« geht. Zu ihnen rechnet H. das von Papst Benedikt XVI. bei seinem letzten Deutschlandbesuch bemühte Stichwort von der »Entweltlichung der Kirche«, die oftmals gewaltsamen Reaktionen auf religiöse Blasphemien, das Theologenmemorandum sowie den Finanzskandal in der Limburger Diözese.

Zweifellos handelt es sich hier um kirchliche Ereignisse, die für entsprechende Schlagzeilen sorgten, ob sich in ihnen aber schon die entscheidenden »Kirchenkonflikte« der Gegenwart abbilden, darf wohl nicht zu Unrecht kritisch angefragt werden. »Kirche – in den Zeichen der Zeit«, so lautete der Titel des fünften Kapitels, das eine biblische Kategorie – »Zeichen der Zeit« (Lk 12,56; Mt 16,1–41) – aufgreift, welche heute oftmals inflationär gebraucht und missbraucht wird, sind doch mit dieser Kategorie keineswegs alle möglichen Zeitsignaturen gemeint. H. legt in diesem Kapitel Überlegungen zu Papst Franziskus vor, zur »eucharistischen Ernährung«, zur Genderfrage sowie zum Theologiestudium und möchte mit ihrer Hilfe eine prophetische Ekklesiologie skizzieren.

Einen eigenen Charakter weist das sechste Kapitel auf, insofern es sich um sieben Kurzbeiträge handelt, die als »journalistische Arbeiten« charakterisiert werden und Themen behandeln, die meist zuvor schon anderweitig angeklungen sind (Papst Franziskus, Fall Limburg, Zweites Vatikanum etc.). Der Titel des letzten der sieben Kapitel ist mit dem des Buches identisch: »Gegen den Uhrzeigersinn«. Weshalb die acht Kurzbeiträge nicht unter das siebte Kapitel subsumiert wurden, bleibt offen, werden doch auch hier auf jeweils zwei bis drei Seiten Themen behandelt, die vom Wert des Lebens über Europa bis hin zu Weihnachten und Ostern reichen und die theologischen und kirchlichen Ressourcen für die gegenwärtige Gesellschaft herausarbeiten, ebenso, wie dies der letzte, das Buch wie ein Schlusswort abrundende Beitrag tut, der vom Ende der theologischen Bescheidenheit spricht und dazu aufruft, »dass die Theologie selbstbewusst und nachdrücklich ihre Expertisen gesellschaftlich anmeldet und kirchlich zur Geltung bringt.« (269)

Der Sammelband bündelt eine Fülle von Beiträgen unterschiedlicher Genres. Redundanzen sind dabei naturgemäß unvermeidlich. Auch sind nicht alle Beiträge für eine Ekklesiologie, die auf der Höhe der Zeit sein möchte, gleichermaßen von Bedeutung. Diese Kritikpunkte können aber auch als Stärken des Bandes ausgelegt werden: Die vielen anregenden und lesenswerten Beiträge sind in sich stehend und können je nach Themeninteresse selektiv gelesen werden, wobei über ekklesiologische Themen hinaus zugleich Interessantes über die Theologie im Allgemeinen und ihre Methodologie und Erkenntnistheorie zu erfahren ist.

Eichstätt

Christoph Böttigheimer

Münch, Christian: In Christo närrisches Russland. Zur Deutung und Bedeutung des *jurodstvo* im kulturellen und sozialen Kontext des Zarenreichs. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017. 569 S. m. 8 Abb. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 109. Geb. EUR 120,00. ISBN 978-3-525-56427-1.

Das *jurodstvo* – Narrentum in Christo – war bereits in altrussischer Zeit fester Bestandteil des russischen Geisteslebens. Es überdauerte die Brüche der petrinischen Zeit, zog Angehörige verschiedenster Gesellschaftsschichten in seinen Bann und wird nicht nur von Theologen, sondern ebenso von Historikern, Literaturwissenschaftlern und Anthropologen erforscht. Im deutschen Sprachraum gab es bislang keine ansprechende, wissenschaftlichen Maßstäben genügende Monographie. Nun legt Christian Münch seine von der Theologischen Fakultät der Universität Bern 2010 als Dissertations- und Habilitationsschrift anerkannte Studie zum Gottesnarrentum in Russland in ansprechender Form vor.

Die kirchen- und kulturgeschichtliche Studie gliedert sich nach der Einleitung in die Teile I: Byzantinisches Erbe und altrussische Tradition und Teil II: Neuzeit (postpetrinisches Russland bis 1917). Zusammenfassung und Ausblick beschließen das Werk. Ein umfangreicher Anhang enthält u. a. ein Verzeichnis kanonisierter Jurodivye nach dem orthodoxen Kirchenkalender 2008, ein Verzeichnis der Jurodivye aus den Lebensbeschreibungen russischer Asketen des 18. und 19. Jh.s, Quellenbeispiele zum publizistischen Diskurs über das *jurodstvo* 1860–1905, ein reichhaltiges Literaturverzeichnis sowie Bibelstellen-, Personen- und Stichwortregister.

Wie sich aus Inhaltsbeschreibung und Umfang ahnen lässt, legt M. ein enzyklopädisches, durch slavistische und theologische Studien bestimmtes Werk zum Thema vor. Argumente und Urteile werden stets umsichtig und vorsichtig interpretiert und abgewogen. Nach einem Gang durch die Hagiographie byzantinischer Provenienz und deren altrussischer Rezeption bis hin zum Raskol

(Schisma) und den petrinischen Reformen geht M. im zweiten, der Neuzeit gewidmeten Teil auf die partielle Rehabilitierung des *jurodstvo*, seine Idealisierung, Symbolisierung und Kritik im Spiegel der russischen Literatur des 19. und frühen 20. Jh.s näher ein. Ausläufer lassen sich bis in die Religionsphilosophie des 20. und 21. Jh.s, etwa in der Kontroverse zwischen Slavophilen und Westlern und in die Publizistik (Erbauungsliteratur, Historiographie, Belletristik und theologische Literatur) verfolgen und nachzeichnen, was M. mit gänzlich neuem Weit- und Tiefenblick unternimmt. So zeigt sich M. als kundiger Slavist, das *jurodstvo* rehabilitierend, stets konsequent quellengebunden arbeitend, was sich auch in reichhaltigen Quellenbeigaben widerspiegelt.

Erstaunlich ist die Klassifizierung Dmitrij Merežkovskijs als »orthodoxen Theologen« (439 ff.), die allerdings in der Zusammenfassung relativiert und in »religiös-philosophischer Autor« (455) korrigiert wird.

Aus theologischer Sicht scheint vor allem der kenotische Ansatz Ioann Kovalevskijs im Anschluss an Johannes Chrysostomos wegweisend, den Michail Tareev, Ethiker der Moskauer Geistlichen Akademie, als *jurodstvo aller Christen* bezeichnet, die Demut gegenüber allen Mitmenschen als nötige Voraussetzung für sittliches Handeln und geistliche Freiheit. Diese Interpretation weiter entwickelnd wird Sergej Bulgakov im Abendlosen Licht (*Svet nevečernij*) das *jurodstvo* als äußerste Form der Selbstentsagung und Ideal eines jeden Christen bestimmen, das sich frei von festgelegten Formen in unterschiedlichster Weise realisiert. »Die Askese des *jurodstvo* – eine Verschmähung der eigenen psychologischen Persönlichkeit [...], eine Art ›Tod bei lebendigem Leibe‹ – ist eine Endstufe auf dem Weg der Selbstentsagung. Bleibt man ihm völlig fern und ist im Herzen kein Jurodivyj, so kann keine christliche Beziehung zu sich und der Welt hergestellt werden, und im Grunde lassen sich anhand des Grades des *jurodstvo* [...] die Erfolge auf dem christlichen Weg bestimmen.« (Svet nevečernij. Sozercanija i umozrenija. Moskva 1994, 300) So verwundert es wenig, dass der Jurodivyj in der Literatur des 19. Jh.s zum Bestandteil nationaler Kollektivsymbolik wurde, zum Volksheiligen, der in radikaler Freiheit des Geistes lebt und unabhängig von der sichtbaren Kirche, von nahezu allen Fremdbestimmungen und allen Diesseitsbindungen agiert.

Resümierend sei festgehalten: Das Werk ist für Kundige und Interessierte gewinnbringend und mit Genuss zu lesen, wozu nicht zuletzt die Anhänge, Register und Verzeichnisse beitragen. Es hat das Potential, zum Referenzwerk zum Gottesnarrentum in deutscher Sprache zu werden. Offen bleibt indes die Frage nach dem nachrevolutionären *jurodstvo* des 20. und 21. Jh.s, zu dem eine weitere Studie aus der Feder des überaus kundigen Autors wünschenswert wäre. Der erhofften und gewünschten Verbreitung wenig förderlich ist allein der beeindruckende Preis des Werkes. Möge er ihr nicht im Wege stehen.

Neiße-Malxetal

Stefan Reichelt

Schubert, Jan: Willem Adolph Visser 't Hooft (1900–1985).

Ökumene und Europa. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017. 263 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 243. Lw. EUR 65,00. ISBN 978-3-525-10151-3.

Der große Konferenzsaal im Ökumenischen Zentrum in Genf trägt seinen Namen Visser't Hooft Hall. Geehrt wird so der langjährige Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) Willem A. Visser't Hooft. Seine 1974 in deutscher Sprache unter dem Titel »Die Welt war meine Gemeinde« veröffentlichte Autobiogra-

phie und ein zu seinem hundertsten Geburtstag im Jahr 2000 vom damaligen Bibliothekar des ÖRK Ans van der Bent verfasstes Buch sind bisher die leicht zugänglichen Publikationen über sein Leben. Eine umfassende wissenschaftliche Biographie steht noch aus.

Jan Schubert trägt einen wesentlichen Schritt zu dieser Aufgabe mit seiner 2017 bei Vandenhoeck & Ruprecht gedruckten Dissertation bei. Seine Leitfrage: »Welche Europavorstellungen hat Visser 't Hooft entwickelt und wie haben sie sich über die Zeit verändert?« (11) beantwortet Schubert vor dem Hintergrund der Biographie des Niederländers Visser 't Hooft. Ein sorgfältig recherchiertes biographischer Überblick im zweiten Kapitel (21-75) ist neben einem umfangreichen Quellen- und Literaturverzeichnis (231-256) und einem präzisen Überblick zum Forschungsstand (16-19) grundlegend für seine eigene Arbeit.

Folgerichtig untersucht Schubert im dritten Kapitel, wie das Thema »Europa« in der ökumenischen Bewegung auf internationaler Ebene aufgegriffen und diskutiert wurde. Im vierten Kapitel dann werden diese zwei Stränge zusammengeführt zu einer erhellenden Darstellung der Europavorstellungen Visser 't Hoofts. Jedem dieser Kapitel folgt ein kurzes Resümee mit einer abschließenden Schlussbetrachtung am Ende des Buches. Die Studie Jan Schuberts ist ein weiterer hilfreicher Beitrag in einer Reihe von Arbeiten, die die Engführungen der Säkularisierungsthese hinter sich lassen und neu das Verhältnis von Gesellschaft, Politik und Religion untersuchen und dabei die ökumenische Bewegung entdecken.

Visser 't Hooft wurde schon als Student Teil eines weiten ökumenischen Netzwerkes (21-40). Als Generalsekretär zuerst des Weltbundes des Christlichen Vereins Junger Männer (CVJM) und später des Christlichen Studenten Weltbundes (CSW) nahm er an beiden Weltkonferenzen der Bewegung für Praktisches Christentum 1925 in Stockholm und 1937 in Oxford teil und 1937 auch an der 2. Weltkonferenz der Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung. 1938 wurde er in Utrecht vom Provisorischen Komitee des im Aufbau begriffenen Weltrates der Kirchen (PKÖRK) als Generalsekretär gewählt.

Schubert zeigt (78-82.115 ff.), wie nahe Visser 't Hooft in seiner Einschätzung der Situation in dieser Phase dem Architekten der Oxford Konferenz von 1937, J. H. Oldham, stand. In ihrer Sicht führte die schrittweise Auflösung des Corpus Christianum und des mittelalterlichen Europas mit zunehmender Individualisierung, Ausdifferenzierung der Gesellschaft und Säkularisierung zum Verlust einer gemeinsamen Wertebasis. Diese Entwicklung ließ die Einzelnen und die Gesellschaft schutzlos den negativen Folgen eines ungezügelt Kapitalismus und nationaler Ideologien ausgeliefert. Sie wurden anfällig für den Totalitarismus in Faschismus und Stalinismus.

Eine Erneuerung der Kirchen und ihrer Mission unter starker Beteiligung der Laien, die in den verschiedenen Sphären des Lebens aktiv sind, und die Überwindung der Spaltungen zwischen den Kirchen wurden als Voraussetzung für eine aktive gesellschaftsgestaltende Rolle der Kirchen genannt. Vor dem Hintergrund des Totalitarismus war die Option keine neue einheitliche Gesellschaft. Die Notwendigkeit demokratischer Verfahren in einer pluralistischen Gesellschaft wurde anerkannt. Gesucht wurde nach einer neuen internationalen Ordnung mit Begrenzung nationaler Souveränität und robustem internationalen Recht. Europa selbst wurde kaum zum Thema, obwohl die Problembeschreibung sich vor allem auf den europäischen Kontext bezog.

Der Zweite Weltkrieg bestärkte Visser 't Hooft darin, dass die Kirchen sich auf ihre eigene Erneuerung und Einheit konzentrieren müssen, um in Gesellschaft und Staat glaubwürdige Zeugen Christi zu sein. Zunehmend begriff er die Krise als Chance, dass die Kirchen sich in der Konzentration auf das Evangelium von falschen

Bindungen an westliche Kultur und politische Ideologien befreien und mit ihrer universalen Ausrichtung zum Aufbau einer neuen internationalen Ordnung beitragen können (147 ff.). Das galt in besonderem Maß für Kirchen in den im Krieg miteinander kämpfenden Nationen Europas. Gemeinsam mit Widerstandsgruppen auf dem europäischen Kontinent arbeitete Visser 't Hooft an einer Friedensordnung für die Zeit nach dem Krieg. Ihr Ziel war ein föderativ verfasstes Europa mit supranationalen Organisationen, Rechtssetzung und Rechtsprechung, in dem auch Deutschland seinen Platz finden sollte. Er hielt dabei Kontakt nicht nur mit Dietrich Bonhoeffer, sondern vor allem auch mit Adam von Trott zu Solz. Repräsentanten der Kirchen Großbritanniens und der USA waren diesen Ideen gegenüber allerdings skeptisch eingestellt. Sie setzten sich für eine neue internationale Ordnung auf globaler Ebene ein.

Auch nach Kriegsende blieben diese Spannungen bestehen. Mit dem »Kalten Krieg« vertiefte sich der Ost-West-Konflikt in Europa. Für den 1948 gegründeten ÖRK wurde mit der De-Kolonialisierung auch die globale Perspektive immer wichtiger. Unter diesen Umständen war es schwierig, die Arbeit für die Einigung Europas im ÖRK weiterzuführen. Noch bei den Vorbereitungen zur Schaffung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) wurde der ÖRK von vielen als pro-westlich eingeschätzt (110-112). Visser 't Hooft setzte sich deshalb für eine vom ÖRK offiziell unabhängige Ökumenische Kommission für europäische Zusammenarbeit (ÖKEZ) ein (106 ff.), deren Sekretär aber der langjährige Leiter der Abteilung für Kirche und Gesellschaft Paul Abrecht war. Schubert ist nicht der Erste, der den US-amerikanischen Baptisten Abrecht mit einem »deutschen Pfarrer Paul Albrecht« (108) verwechselt. Qualität und Einfluss der Gruppe können daran gemessen werden, dass eine Reihe ihrer Mitglieder wichtige politische Positionen auf nationaler und europäischer Ebene innehatten (107.109). Schubert verweist hier auf die mit seiner Arbeit in vieler Hinsicht komplementäre Studie von Lucian N. Leustean, *The Ecumenical Movement and the Making of the European Community*, Oxford: Oxford Press 2014, folgt aber in seiner Einschätzung Martin Greschat.

Der Europadiskurs wurde nach 1959 vor allem von der KEK weitergeführt. Visser 't Hooft blieb einer pro-westlichen Vereinnahmung der Kirchen gegenüber kritisch. Immer drängender wurden für ihn in den letzten Jahren seiner Zeit als Generalsekretär die Wirklichkeit weltweiter Ungleichheit und struktureller Ungerechtigkeit zur Anfrage an die Rolle Europas in der Welt. Diese Fragestellung hat nichts von ihrer Aktualität verloren.

Genf

Martin Robra

Söding, Thomas [Hrsg.]: **Der Spürsinn des Gottesvolkes**. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission. Freiburg i. Br.: Verlag Herder 2016. 351 S. = *Quaestiones disputatae*, 281. Kart. EUR 35,00. ISBN 978-3-451-02281-4.

Die Frage, wie die Stimme des (Glaubens-)Volkes in theologische und kirchliche Debatten um Glaubensfragen Eingang finden kann und welches hermeneutische Gewicht ihr zukommt, ist in der katholischen Theologie zurzeit von großem Interesse. Auf dieses reagiert die 2014 von der Internationalen Theologischen Kommission verabschiedete Studie »*Sensus fidei* und *sensus fidelium* im Leben der Kirche«, die im Auftrag der römischen Glaubenskongregation verfasst wurde. Der vorliegende Band will die Diskussion um diese Studie anregen und begleiten. Dazu versammelt der Herausgeber – der auch als Autor an der Studie beteiligt ist – namhafte deutschsprachige Theologen und Theologinnen aus Exegese, Kirchengeschichte und Systematischer Theologie, die teils die Studie

kommentierend und teils die Perspektiven der Studie ergänzend die Frage nach dem »Glaubenssinn des Gottesvolkes« (9) erörtern.

Zu Beginn ist der verhandelte Text der Internationalen Theologischen Kommission noch einmal in deutscher Übersetzung abgedruckt. Ihm folgt eine Einführung in die Studie durch *Thomas Söding* selbst, die durch ihren zusammenfassenden Charakter vor allem die Orientierung des Lesers erleichtert. Für die Diskussion anregend ist die abschließend gestellte Kernfrage nach dem Verhältnis von Selbstbestimmung und Glaubensgehorsam (101), die leider im Verlauf des Bandes nur im Beitrag von *Gunda Werner* wieder aufgegriffen wird. Die anschließende Diskussion des Dokuments gliedert sich in vier Hauptteile.

Den Beginn machen drei Perspektiven aus der exegetischen Theologie: Hervorzuheben ist *Irmtraut Fischers* breit angelegte Darstellung alttestamentlicher Motive, die auf den Zusammenhang von Geist Gottes und *sensus fidei* reflektiert. Angesichts der mangelnden Rezeption des Alten Testaments in der Studie zeigt der Beitrag die Breite des biblischen Zeugnisses auf und ermöglicht somit weiterführende Perspektiven auf die Studie und die darüber hinausgehende Reflexion auf den Glaubenssinn. Es folgen zwei Untersuchungen zur johanneischen Tradition: *Margareta Gruber* entwickelt eine beispielhafte Konkretion des Zusammenwirkens von *sensus fidei* und Exegese. Die instruktiven Einsichten zum Wahrheitsbegriff im Johannesevangelium in *Beate Kowalskis* Untersuchung entfalten leider für die angestrebte Diskussion um den Glaubenssinn wenig Kraft, sind sie doch nur sehr lose mit dem Thema des Bandes verbunden.

Im zweiten Hauptteil werden die historischen Linien ausgezogen. Hilfreich ist dabei insbesondere der Beitrag von *Heike Grieser*, die für die frühchristliche Zeit sowohl terminologisch als auch systematisierend Klärungen zum Thema anbietet, die im Blick auf die gegenwärtige Diskussion fruchtbar gemacht werden können. Ergänzt werden diese durch den Beitrag von *Manfred Gerwing* zum Glaubenssinn der Gläubigen im Mittelalter, der in enger Vernetzung mit den Überlegungen zur Alten Kirche das historische Tableau erweitert. Vertieft setzt sich abschließend *Markus Knapp* mit dem »Ort« des Glaubenssinns bei Melchior Cano auseinander, wobei gerade der systematisierende Ansatz seiner Loci für die weitere Diskussion anschlussfähig ist.

Im dritten Teil wird die Frage nach dem Glaubenssinn aus dogmatischer Perspektive vertieft. Einführend verortet *Julia Knop* die Frage in der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums und bietet damit eine hilfreiche Einbettung sowohl in die theologischen Konturen als auch in den systematischen Ort des verhandelten Themas. Für die Diskussion anregend sind dabei insbesondere die Verhältnisbestimmung zwischen dem Vatikanischen Konzil und der vorliegenden Studie sowie die benannten offenen Diskussionsfragen zum dogmatischen Ort des Glaubenssinns der Gläubigen. Auch *Gunda Werners* begriffstheoretische Diskussion des Spannungsfeldes von Gewissensfreiheit und Lehrautorität verortet die Studie im Kontext der Bestimmungen des II. Vatikanischen Konzils. Daran anschließend verhilft die Analyse der verbundenen theologischen Herausforderungen (z. B. Rezeption, Interkulturalität, öffentliche Meinung), Schneisen in viele Bereiche des noch offenen Diskussionsfelds zu schlagen. *Michael Böhnkes* Analyse verschiedener Aspekte des *sensus fidei* bietet hingegen eine explizite und kritische Auseinandersetzung mit der Studie: Er betont den sakramentalen Charakter des Glaubenssinns, der aus der Glaubenspraxis und Pneumatologie sichtbar werde und bietet somit eine anregende Re-Perspektivierung des Themas für die weitere Diskussion.

Abschließend kommt die ethische Dimension des *sensus fidelium* in den Blick. *Eberhard Schockenhoff* fragt am Beispiel der kirchlichen

Sexualmoral nach der Leistungskraft des Glaubenssinns als ethischem Erkenntniskriterium und bietet damit eine konstruktive ethisch-hermeneutische Konkretion des Themas. Bestehenden Sackgassen in der Rezeption von *Humanae Vitae* setzt Schockenhoff den *sensus fidei* als »Spürsinn der Liebe« entgegen (329) und eröffnet so den Raum für eine hermeneutische Neubewertung des Glaubenssinns für die theologische Ethik. Abschließend stellt *Joachim Wieweyer* die Soziallehren der Kirche als Ausdruck des Glaubenssinns des Gottesvolkes dar, indem er das Laienengagement als Ausgangspunkt der Soziallehren in Geschichte und Gegenwart nachzeichnet.

Das Ziel des Bandes changiert in der Durchführung der Autoren und Autorinnen teilweise stark: Überwiegend bieten die Beiträge – insbesondere aus den historischen Disziplinen – Ergänzungen und Vertiefungen zum Thema des Glaubenssinns der Christen und sind zum Teil nicht explizit auf die zu diskutierende Studie der Theologischen Kommission bezogen. Dadurch erweitert sich zwar das mögliche Diskussionsfeld auf fruchtbare Art, die im Titel des Bandes in Aussicht gestellte Diskussion der Studie steht jedoch weiterhin aus. Davon zeugt auch die meist fehlende Vernetzung der Perspektiven miteinander. Als Tableau entstehender Diskussionsfragen ermuntert der Band jedoch zu einer in vielerlei Hinsicht weiterführenden Diskussion der Studie und ist als Grundlage einer solchen sowohl für Laien als auch für die Fachwelt von hohem Wert.

Heidelberg

Frederike van Oorschot

Wald, Berthold [Hrsg.]: Krise und Erneuerung der Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Paderborn: Bonifatius Verlag 2016. 331 S. Kart. EUR 22,90. ISBN 978-3-89710-688-8.

There could hardly be a better time to reevaluate the legacy of the Second Vatican Council than today, and this is what this excellent volume from Berthold Wald, professor of systematic theology at the University of Paderborn, accomplishes. The title of the volume in English translation is »Crisis and Renewal of the Church: The Second Vatican Council.« The book is a collection of lectures held in 2012–2013 in Paderborn to commemorate the 50th anniversary of the beginning of the council in 1962.

The first chapter by *Michael Bredeck* is a thorough introduction into the history of the council and its reception. This is especially insightful because it includes important biographical information on Angelo Giuseppe Roncalli, later Pope John XXIII, with a special focus on the controversial term he used in his opening speech at the council: »aggiornamento« (modernization, bringing up to date). Five years before the council, in 1957, as Patriarch of Venice, Roncalli (who was deeply influenced by Charles Borromeo) used the same controversial term in an opening speech at a diocesan synod in Venice. There he clearly associated the concept with modernization, with the correcting of past errors, and with adjusting to the times and improving and renewing the church for a new age. The volume also provides a general overview of the major impulses of reform by evaluating the four constitutions (*Lumen Gentium*, on the church; *Sacrosanctum Concilium*, on the liturgy; *Dei Verbum*, on revelation; *Gaudium et Spes*, on moral issues and the church in the modern world) in four essays in the first part of the volume (from *Dieter Hattrup*, *Michael Kunzler*, *Josef Meyer zu Schlochtern* and *Günter Wilhelms* respectively). The second part is a group of five essays addressing continuity and transformation in the Council. These are concerned with 1. the theological principle of development, 2. the Church's relationship to Judaism and the Old Testament, 3. the Church's relationship to people of Jewish faith, 4. the

priesthood of all believers, and 5. human dignity (from *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*, *Michael Konkel*, *Maria Neubrand*, *Dorothea Sattler* and *Bernd Irlenborn* respectively). The third section is a group of four essays concerned with contemporary developments. These address 1. the Youth Catechism of the Catholic Church from 2011 (*Michaela Freifrau von Heereman*), 2. theology and holiness (*Karl-Heinz Wiesemann*), 3. theology of missions or evangelization (*Christian Schmitt*), and 4. the »Night-fever initiative« (a new outreach movement among Catholic youth), from *Hanns-Gregor Nissing* and *Andreas Süß*. The volume builds upon theological developments and provides a new forward looking approach to contemporary challenges. It is a good example of the abiding energy in Catholicism that should encourage other churches in their work of reform and mission.

Since the election of Pope Francis, we have witnessed a new and rigorous debate about reform in the Catholic Church. As Wald's superb volume shows, these impulses of reform can already be seen very strongly in Vatican II, and, indeed, the roots seem to go much deeper than this too. Yet a sober analysis of the contemporary situation should not fall into paradigms of naive optimism. The legacy of Vatican II remains highly questionable in many parts of Catholicism today. There are also many new forms of re-confessionalization and anti-ecumenism throughout Christianity today. Furthermore, virtually all forms of Christianity today in the Western world (with the one exception of liberal Protestantism) are becoming more foreign to their cultural contexts. Liberal Protestantism is adapting, but also shrinking very quickly. Even though the Christian religion continues to grow in the non-Western world, the Western cultures surrounding most of the old churches and traditions in the Western world tend to view them as somewhat antiquated and parochial. *Wilhelms* tried to counter this in his essay with reference to *Gaudium et Spes* (esp. Art. 93) and a valiant call for more openness to the world outside the church walls. As we know, less and less Germans are willing to become priests today, in part because they do not want to choose this path of radical separation from the culture and lifestyle of their broader social context.

This issue is, of course, massively compounded by the scripturally untenable requirement of celibacy. As multiple studies in Western countries demonstrate, many young people today view the Catholic Church (and many Orthodox and Protestant churches as well) as premodern on issues of sexual ethics. For many Western youth today, the Catholic Church's internal authority structure is a mysterious stratosphere of hierarchical authoritarianism, reflecting an anti-democratic culture that excludes women and encourages all the known vices of an »old boys' club.« Some of the groundwork for reform in these areas has already been done, as especially *Sattler's* essay shows, but the resistance to this reform, and especially to the elimination of the official ecclesial discrimination against women, has been too strong among the men in power (men who were not democratically elected by their congregations *from below*, but selected by other men *from above*). The Catholic Church, and many Protestant churches as well, are, for many young people in the Western world today, a place to go when grandma dies, not a place to go to celebrate everyday life as a gift of God. Time is short, and the list of reforms is long. At the top of this list – now well over a half a century after the 1960s – is still the status of women in the Catholic Church. As *Sattler* argues, who is a professor for theology at the Catholic faculty of theology of the University of Münster: »Neither the competencies for leadership nor the sensibilities for pastoral questions can be denied women. In the long run, prohibitions on thinking will not lead to the desired end.« (210)

Vatican II and its legacy of reform provide a positive example, but today's challenges demand more than even the fathers of Vati-

can II were willing to acknowledge. Beyond the public enthusiasm about Pope Francis's potential for reform from above, there is a need today for a full scale Scripturally grounded reform of the Catholic Church from below. This would transform the top-down authority structure to a bottom-up authority structure, one with the full empowerment of the laity, the »royal priesthood« (1Petr 2:9; cf. Acts 15:22, »with the consent of the whole church«). It would also entail the elimination of the discrimination against women in the church (cf. Rom 16, especially regarding Paul's highest praise of the woman apostle »Junia«, 16:6). The fathers of Vatican II were not willing to go this far, but today these reforms seem to be necessary. Wald's volume convincingly shows how the texts of the council, which are also ultimately »non supra verbum Dei« (*Dei Verbum*, 10), can still be drawn upon to work towards »aggiornamento.«

Perhaps it is, indeed, not too late for an *institutional* »Erneuerung« (renewal), to use the title of the book. Yet a study of history would raise questions here. Institutional renewals are actually the exception, not the rule. Usually, renewals require new wineskins, that is, new institutions that can withstand the dynamics of transition, and steer them to a good end. From a pragmatic perspective, perhaps a new form of Roman Catholicism can be established *within* the Roman Catholic Church, one that is capable of embracing these dynamics of reform, including full communion at the Lord's Supper with other churches (or »ecclesial communities«, in the terms of *Dominus Iesus*, 17). As *Hattrup's* essay shows, the »subsistit in« concept from *Lumen Gentium* 8 allows for very creative interpretations of ecclesial self-understanding today, in which »the foreigners, indeed, even the adversaries of the church can contribute to the mission of the church« (52). This would not require a new church, or a split from the Roman communion, for the other traditional form could continue to commune with and intercede for the liberal form, and vice versa. There could thus be two ways of being Catholic. Yet if the reform from above does not work, perhaps reform will come from below in the coming generations.

Such *reforms according to the Scriptures* could be welcomed by many Christians in the apostolic tradition, for the apostolic writings have supreme authority above all later councils, papal decrees or existing ecclesial hierarchies.

Stuttgart-Hohenheim/Tübingen/Heidelberg

Paul Silas Peterson

Literatur- und Forschungsberichte

Konrad Klek

Luthers Lieder im Fokus

In den einschlägigen historischen Darstellungen zum Reformationsjubiläum 2017 war Fehlanzeige zu verbuchen hinsichtlich des Phänomens »Reformation als Singbewegung«. Aber der Buchmarkt brachte doch ein paar einschlägige Titel dazu, der allgemeinen Jubiläumslogik zufolge sämtliche auf Luther und seine Lieder fixiert, als ob niemand sonst Lieder geschaffen hätte. Das eigentliche reformatorische Lieder-Jubiläum steht ja noch aus: 2023/24. Bis dahin kann sich die Sichtweise noch etwas weiten.

Von den vier zu besprechenden Titeln sind die ersten beiden Lutherlied-Editionen mit Faksimile-Präsentation, die folgenden beiden Besprechungen ausgewählter Lutherlieder, unterschiedlich in Format und Zugangsweise. Es handelt sich um: 1) Martin

Luther, Die Lieder, hrsg. von Jürgen Heidrich und Johannes Schilling¹, 2) Lass uns leuchten des Lebens Wort. Die Lieder Martin Luthers, vorgelegt und erläutert von Hans-Otto Korth², 3) Mit Lust und Liebe singen. Lutherlieder in Porträts, hrsg. von Ilsabe Alpermann und Martin Evang³, und 4) Martin Geck, Luthers Lieder. Leuchttürme der Reformation.⁴

Vorbemerkung zur Lutherlied-Edition

Das große Luther-Jubiläum 1983 zeitigte eine mustergültige Edition der Lieder aller drei großen Reformatoren durch den Schweizer Hymnologen Markus Jenny mit den verschiedenen, zeitgenössisch damit verbundenen Melodien, allerdings in moderner Umschrift bei Notation wie Liedtext: Luther/Zwingli/Calvin in ihren Liedern, Zürich 1983. Diese Arbeit ging dann zwei Jahre später in die Ergänzung zur Weimarer Ausgabe WA.A. 4 ein (als Reprint bei Böhlau neu aufgelegt 2015) und ersetzte da eine Jahrzehnte frühere Edition. Im Blick auf die unzweifelhafte Solidität des Unternehmens Jenny und mangels neuerer Erkenntnisse oder gar Funde ist jede Neuedition herausgefordert, im Darstellungsmodus etwas »Neues« zu zeigen. Naheliegend ist bei den heutigen technischen Möglichkeiten die Quellenpräsentation im Scan-Faksimile als Gegenüber zur modernen »Umschrift«.

Ad 1)

Die Edition des interdisziplinären Teams Heidrich (Musikwissenschaftler in Münster) und Schilling (Präsident der Luthergesellschaft) bringt bei jedem Lied zunächst eine Scan-Präsentation. Auf die kurze Beschreibung der Quelle folgt die Edition der Melodie in heutiger Notenschrift mit Textunterlegung der 1. Strophe, dann der Abdruck aller Liedstrophen, ebenso in der Orthographie der Quelle. Ein knapper Fußnotenapparat »übersetzt« problematische Textpassagen. So kommt die Präsentation eines Liedes in der Regel mit drei bis vier Seiten aus. Inhaltlich werden die Lieder nicht erklärt oder zugeordnet. An die Quellenpräsentation aller Lieder schließt sich ein kleingedruckter, 40-seitiger Apparat an. Dieser bringt die fälligen philologischen Nachweise und Literaturangaben zu Lied-Erklärungen. In der unterschiedlich stark gefüllten Rubrik »Kommentar« finden sich Hinweise zum Entstehungskontext, zu textlichen Vorlagen, zur Rezeption in anderen Lieddrucken und in Kirchenordnungen, einige Male auch Querverweise zu anderen Luthertexten. Als »Nachwort« des Buches fungiert ein älterer, kurz gefasster Überblick Schillings zu Luthers Liedschaffen, den weniger instruierte »User« des Buches als Erstes lesen sollten.

Das Besondere dieser Edition ist, dass sie die einzelnen Lieder nicht in ihrer potentiell ursprünglichen Fassung bietet, sondern »erstmalig in der Geschichte der Editionen, Martin Luthers Lieder in

der Breite und Vielfalt ihrer zeitgenössischen Quellen« (Vorwort, 7). Außer den beiden erhaltenen Lied-Manuskripten Luthers sind das Einblattdrucke, Liederbücher und Musikdrucke von Erfurt über Wittenberg, Zwickau und Leipzig nach Rostock und Lübeck, Richtung Süden über Worms, Straßburg nach Zürich, auch katholische Plagiate aus Leipzig und Bautzen, die Bibliotheksstandorte europäisch breit gestreut. Die »Zeitgenossenschaft« der Quellen erstreckt sich bis 1577. Für die Organisation der Scans wurde da einiges aufgewandt. Leider fehlt am Ende eine Übersicht über die Quellen. So fällt nicht auf, dass ausgerechnet der erste Mehrfachdruck von Liedern, der Nürnberger Achtliederdruck (Anfang 1524), nicht berücksichtigt ist.

Dieses Editionsprinzip bringt mit sich, dass die Textfassungen der Lieder vom heute vertrauten »Original« bisweilen stark abweichen. »An veste burgk ist vnser Got« – diese Augsburger Version (1540) taugt schon fast zum Ratespiel. Auch wenn der Fußnoten-Apparat Nachhilfe leistet, taugt dieses »Liederbuch« nicht zu unmittelbarer Erfassung der Lieder. Rostocker und Lübecker Versionen in niederdeutscher Sprache sind noch weiter weg vom O-Ton des Dr. Martinus. Auch bei der Melodie kann O-Ton-Luther fehlen, wenn etwa *Aus tiefer Not* mit der Straßburger Quelle präsentiert wird, die eben nicht Luthers Melodie hat (vgl. EG 299 II). Editorisch wäre es ratsam gewesen, bereits den Buchtitel so zu formulieren, dass niemand »originalen Luther« erwartet. Weitere Monenda sind:

1. Bibliophil ist die Edition nicht geraten. Die Schwarzweiß-Reproduktionen der Quellen sind optisch nüchtern und hinsichtlich des Formats oft an der Grenze des Anschaulichen. Es ist zwar sachlich ein Gewinn, wenn nicht nur eine Lieddruckseite, sondern bis zu vier wiedergegeben sind. Aber das ist Lupenverdächtig eng organisiert. Einige bildliche Darstellungen sind eigentlich »Hit« des Buches, aber in dieser Präsentation nur schlechtes Augenfutter. Namentlich beim Holbein-Gemälde »Die Gesandten« mit einem Liedzitat, im Erläuterungsteil zum fraglichen Lied eingebracht (169), muss man der Bilderklärung blind vertrauen und ärgert sich umso mehr, dass man gar nichts sieht. Da kommt der Rezensent als gebürtiger Schwabe ins Rasonieren über den Ungeist solch schwäbischer (Verlags-)Sparsamkeit. Wenn man Quellen nicht nur in Transkription edieren, sondern im Original anschaulich machen will, muss das auch etwas kosten dürfen.

2. »Der Aufbau des Buches erschließt sich von selbst.« So entschuldigen die Herausgeber im Vorwort das Fehlen jeder Logik in der Reihenfolge der Liedpräsentation. Es geht (zumindest bei den älteren Liedern) weder nach der (vermutlichen) Liedentstehung noch nach der Chronologie oder lokalen Abhängigkeit der Quellen. Inhaltlich ist auch kein Ordnungsprinzip erkennbar – der Adventshymnus steht etwa nach zwei Osterliedern. Da wäre die moderne Geisteslosigkeit alphabetischer Anordnung nach Lied-incipit noch evidenter gewesen.

3. »Die Ausgabe enthält sämtliche Lieder Luthers mit Ausnahme der liturgischen Stücke.« Das steht leider nicht im Vorwort, sondern nur im Kleingedruckten vor Beginn der »Erläuterungen«. Die »Ausnahme«-Angabe erklärt, warum wichtige Luther-Gesänge wie das deutsche Te Deum (*Herr Gott, dich loben wir*) oder Agnus Dei (*Christe, du Lamm Gottes*) fehlen. Selbst Luthers biblische Sanctus-Paraphrase *Jesaja, dem Propheten das geschah*, der Form nach doch ein »Lied« und von J. Walter namentlich gerühmt wegen der Meisterschaft in der Wort/Ton-Beziehung, ist als »liturgisches Stück« unterschlagen. Das Credo-Lied *Wir glauben all* aber ist aufgenommen! Der unbefangene Blick ins Inhaltsverzeichnis bleibt hängen bei *Christ ist erstanden*: Wie kommt dieser süddeutsche, spätmittelalterliche Gesang zum Lutherlied-Status? Im Haupttext ist die Rede von »allergrößter Wertschätzung« des Liedes durch Luther (105). Der Kommentar (182) bringt dann einige Predigtzitate, die dies belegen, z. B. »Dis lied ist fein gemacht.« Diese Zusammenstellung ist gewiss verdienstvoll, aber das gehört einfach nicht in eine Luther-Liededition.

4. Heutige Text-Editionen folgen der Vorgabe philologischer Texttreue in Wortlaut, Orthographie und Satzzeichen. (Das ist auch ein Unterschied zum Jenny-Titel von 1983.) Bei Noteneditionen gibt es ebenfalls mehrere Parameter, die bei der Übertragung zur Disposition stehen. Die bereits erwähnte Bemerkung »Zur Edition« (152) benennt zwar die »buchstabengetreue« Text-Wiedergabe, sagt aber nichts zur Notenwiedergabe bei den Melodien. Diese ist insofern texttreu, als Tonhöhe und Vorzeichnung der Quelle entsprechen, keine Taktstriche gesetzt sind und die rhythmischen Proportionen beibehalten sind. Sie sind aber nicht »notenkopfgetreu«, insofern alles stillschweigend in den Violschlüssel (mit Tenor-Oktavierung) transferiert ist und mit den modernen

1) Luther, Martin: Die Lieder. Hrsg. v. J. Heidrich u. J. Schilling. Ditzingen: Verlag Philipp Reclam jun.; Leinfelden-Echterdingen: Carus-Verlag 2017. 204 S. m. 93 Abb. Lw. EUR 35,00. ISBN 978-3-15-011096-6 (Reclam).

2) »Lass uns leuchten des Lebens Wort.« Die Lieder Martin Luthers. Im Auftrag d. Franckeschen Stiftungen anlässlich d. Reformationsjubiläums 2017 vorgelegt u. erläutert v. H.-O. Korth. M. e. Nachwort v. P. Veit. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen; Beeskow u. a.: ortus-musikverlag 2017. VI, 353 S. m. 107 Abb. u. 45 Notensätzen. Geb. EUR 52,00. ISBN 978-3-939922-50-6 (Verlag der Franckeschen Stiftungen); 978-3-937788-50-0 (ortus-musikverlag).

3) Alpermann, Ilsabe, u. Martin Evang [Hrsg.]: Mit Lust und Liebe singen. Lutherlieder in Porträts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Neukirchener Theologie) 2018. 149 S. m. zahlr. Notenbeisp. Kart. EUR 20,00. ISBN 978-3-7887-3143-4.

4) Geck, Martin: Luthers Lieder – Leuchttürme der Reformation. Hildesheim u. a.: Verlag Olms – Weidmann 2017. 144 S. m. zahlr. Abb. Kart. EUR 16,80. ISBN 978-3-487-08584-5.

rhythmischen Werten Halbe, Viertel, Achtel wiedergegeben wird. Bei Melismen (mehrere Noten zu einer Textsilbe) hat die heutige Untugend des Bindebogens Einzug gehalten, als ob es eine Chorpartitur zum Singen wäre. Wer daraus singen will, wird aber bei Liedern, die in dieser Schlüsselung eine b-Vorzeichnung verlangen (z. B. *Ach Gott, vom Himmel sieh darein* und Luthers verworfene Manuskript-Melodie zu *Vater unser im Himmelreich*) scheitern, weil diese unter dem Vorwand der Notentexttreue fehlt.

5. Die Lied-Titel zeigen stillschweigend die heutigen Gesangbuch-Fassungen. Das ist zumindest inkonsequent und müsste editorisch begründet werden.

6. Beim »Kommentar« in den Erläuterungen scheint vieles durchaus Erhellende und Weiterführende der zufälligen Greifbarkeit bei den Herausgebern zu verdanken. Oft vermisst man die Konsequenz in der Umsetzung auf analoge Lieder, nicht nur in Sachen Querverweise zu weiteren Luthertexten (z. B. Predigten). Beim Adventshymnus *Nun komm, der Heiden Heiland* etwa wird die Müntzer-Übertragung nicht mitgeliefert, wohl aber beim Weihnachts-Hymnus *Christum, wir sollen loben schon*. Beim Lied zu Psalm 14 ist die Bibeltext-Fassung in der zeitgleichen Psalmübersetzung wiedergegeben, aber nicht bei den Liedern zu Psalm 12 und 67. Bei Psalm 12 fehlt zudem der nicht unerhebliche Verweis auf das Betbüchlein (1522), beim Lied zu Psalm 130 die Referenz zur Bußpsalm-Auslegung (1517). Verwirrend bis falsch ist die Angabe S. 165, *Aus tiefer Not* (welche Fassung?) sei zuerst im Wittenberger Gesangbuch 1524 (?) gedruckt worden ...

Ad 2)

Beträchtlich aufwändiger, sehr überlegt in allen Details und äußerst sorgfältig recherchiert und präsentiert zeigt sich demgegenüber die Luther-Liededition aus Halle. Der renommierte Hymnologe Hans-Otto Korth, bestens gerüstet durch langjährige Editionsarbeit am (alten) Kirchenlied, legt hier quasi die Summa seines Lebenswerks im Segment Lutherlied vor – wofür sein Herz offensichtlich entschieden brennt. Sein (vormaliger) Arbeitgeber, die Franckeschen Stiftungen, haben ihm dafür ein äußerst ansprechendes Buchformat gewährt. Das ist eine Edition in Farbe! Nicht nur die Quellen der Lutherlieder werden im Faksimile präsentiert, sondern auch potentielle (teilweise mehrfarbige) Vorlagen für Luthers Melodien, flexibel in den Haupttext eingestreut. Die Scans erhalten viel Platz, so dass das Betrachten eine reine Augenweide ist. So macht Quellen-Präsentation Sinn! Die Lieder beginnen tatsächlich zu »leuchten« als Zeugnis von »des Lebens Wort« – wie es das Liedzitat im Buchtitel in Aussicht stellt.

Diese Lied-Edition hat nun den Anspruch, möglichst präzise das Luther-Original zu erschließen. Demgemäß sind die Primärquellen gewählt. Die Anordnung der Lieder folgt der (potentiellen) Chronologie von deren Entstehung, Sanctus-Lied und Te Deum sind mit aufgenommen (aber nicht *Christe, du Lamm Gottes*). Beim Liedtext folgt die Edition ebenfalls der originalen Orthographie, bei den Melodien ist die übliche Schlüssel- und Notenwert-Transformation vorgenommen. Die originale Schlüsselung wird aber vorab angezeigt gemäß heutigen Editionen-Standards. Was diesbezüglich ad 1) zu monieren war, entfällt hier alles. Hilfreich ist die durchgängige Zeilen-Nummerierung bei jedem Liedtext.

Der Fußnoten-Apparat bringt (editionstypisch) abweichende Lesarten in weiteren frühen Quellen, die mit einem konzisen Abkürzungssystem klar benannt sind. Diese Edition leistet für Luther-Lieder also das, was Biblia Hebraica oder Nestle-Aland für Altes und Neues Testament leisten.

Erläuterungen zu den Liedern bietet der Haupttext reichlich, zum Entstehungs- und Veröffentlichungskontext, auch zum Liedinhalt, zu Begrifflichkeiten (z. B. »Susaninne« in *Vom Himmel hoch*) und teilweise ziemlich ausführlich zur Melodie, zu ihrer Tonalität und zu potentiellen Vorlagen. Hier agiert Musikwissenschaftler Korth in seinem Metier. Eine vollständige Erklärung aller Lieder hat er nicht intendiert, vielmehr: »Ein erster Einblick in die Tätigkeit des hymnologischen Editors und seine Fragestellungen soll

gewährt werden, Entstehungsumstände und Quellenlage der Lieder sollen im Grundsatz nachzuvollziehen sein und die Lieder selbst als Beiträge ihrer Zeit erscheinen ...« (26). Dies kennzeichnet das spezifische Profil wie auch die Begrenztheit dieser Edition: Luthers Lieder mit der Brille eines Hymnologen-Editors gesehen. Den Lesenden wird dabei zugemutet, sich auf die fachwissenschaftlichen Spezialfragen einzulassen. Korths Schreibstil ist allerdings einladend, er parliert im Vortragsstil. So kann sich auch seine Leidenschaft für das Detail übertragen. Dass Hymnologen nicht nur auf originale Buchstaben und Notenköpfe fixiert sind, zeigen erfrischende Ausflüge in die Rezeptionsgeschichte. Auf Paul Gerhard und J. S. Bach stößt man ebenso wie auf Hermann Hesse oder Thomas Mann und sogar Heinz Rühmann.

In fast 25 Seiten Einleitung bereitet Korth die Lesenden umsichtig und behutsam auf die Liedquellen-Präsentation vor. Ein Zehn-Seiten-Essay »Was heißt Tonalität?« als Nachtrag ist besonders verdienstvoll, um die heutiger Musikwahrnehmung doch sehr fremde Melodienwelt von damals näherzubringen. Ein Glossar erschließt einschlägige Fachbegriffe. Der Sorgfalt geschuldet sind zusätzlich Abkürzungsverzeichnis, Personenregister, alphabetisches Liedverzeichnis und eine chronologische Auflistung der als Quelle genutzten Lied-Drucke. Das Literaturverzeichnis verzichtet allerdings auf Titel zur inhaltlichen Erschließung der Lieder. Nicht einmal die »Liederkunde zum EG« wird genannt.

Auch bei diesem Buch empfiehlt sich vor dem Einstieg in die Hymnologen-Welt die Lektüre des (zwölfseitigen) »Nachworts«. Verfasst hat es Patrice Veit, dessen Blick von außen auf das Phänomen Lutherlied als französischstämmiger Kulturwissenschaftler seit seiner einschlägigen Dissertation 1986 für einen größeren kultursoziologischen Horizont bürgt.

Korths bisweilen etwas verschlungenen Pfaden der Hymnologen-Expertise lesend nachzuspüren wird nicht jedermanns Sache sein. Auch fachintern kann man Vorbehalte äußern ob der Methodik beim Identifizieren von Vorlagen für die Melodien. Hier präsentiert Korth einige bisher nicht bekannte Fündlein. Ob allerdings partielle Übereinstimmungen in der Melodieführung rechtfertigen, eine explizite Vorlage Luthers zu identifizieren, ist durchaus strittig. Ein »Liedermacher« damals bastelt seine Melodien natürlich mit gängigen oder irgendwo gehörten Tonfolgen zusammen. Da die schriftliche Überlieferung von Gesängen vor der reformatorischen Druck-Welle sehr spärlich ist, sind hier prinzipielle Vorbehalte angebracht, Vorbehalte, wie sie Korth andererseits stets äußert bei der Festlegung der Autorschaft. Er wird nicht müde zu betonen, dass man Luther nicht mit Sicherheit als Melodieschöpfer dingfest machen kann. Anders als bei den Texten gibt es da zeittypisch eben keinen Autorenvermerk. Beim »Liedermachen« damals obliegt aber primär dem Textautor auch die Sorge für die Singbarkeit. Zudem gibt es zu Luther als Melodist sogar das Lob aus dem Munde seines Musiker-Freundes Johann Walter, der zu meist als Verfasser der Melodien in Anschlag gebracht wird. Korth verweist darauf als (singulärem) Beleg für Luthers Autorschaft bei *Jesaja, dem Propheten das geschah* (204), druckt es aber leider nicht ab. Dieses Lob ist allerdings so gehalten, dass es nahelegt, Luther bis zum Beweis des Gegenteils als Melodist seiner Liedtexte in Anspruch zu nehmen.

Eine spannende Detailfrage, deren Erörterung Korth bei aller sonstigen Genauigkeit unterlässt, wäre Luthers Anteil an den signifikanten Rhythmisierungen, welche die übernommenen älteren Melodien mit den Neuschöpfungen sozusagen auf Linie bringen. Die charakteristischen Achtel-Auftakte am Zeilenbeginn, profiliert bei einem der ersten neuen Lieder, *Nun freut euch, lieben Christen gmein*, finden sich eben auch bei der alten Leise *Gelobet seist du, Jesu Christ*. Dies wird aber kaum die bisherige liturgische

Praxis widerspiegeln. Ob sich aus diesem »Wittenberger Melodietyp« Schlüsse ziehen lassen auf die intendierte Singpraxis, wäre wünschenswert zu erfahren.

Beim genannten *Nun freut euch ...* hat Korth zur signifikanten Doppelquarte am Anfang den Beginn eines Credos »Patrem omnipotentem« als Melodievorlage ausfindig gemacht (48). Dies bestimmt seinen Blick auf das ganze Lied offenbar so stark, dass er die Erläuterung zum Inhalt einleitet: »Der Reformator legt sein Bekenntnis ab« (45). Er erkennt, dass die Ich-Diktion dieses Liedes an paulinische Redeweise angelehnt ist (Röm 7) und mit der Gattung des Erzählliedes korreliert. Er konstatiert zwar, dass sich »der Text wie eine Ballade« ausnehme, kommt aber nicht davon los, das Lied zu deuten als eine Art Credo-Lied und »Einführung in Luthers Theologie« (ebd.). So kann der scharfe philologische Blick des Melodie-Analysten die Sicht auf das ganze Lied determinieren.

Bei *Vom Himmel hoch* ist Korth begeistert von Luthers Ansatz, ein Erzähl lied zum »Kranz singen« als Basis für eine geistliche Kontrafaktur zu wählen. Dass Luther vier Jahre später eine eigene Melodie nachreicht, die diesen Ansatz revidiert, meint er dann als »Notlösung« entschuldigen zu müssen mit einer gewundenen, hypothetischen Erklärung. Dem ursprünglichen »Meisterwerk« trauert er nach, anstatt Luthers neue Melodie als eigentliches Meisterwerk zu analysieren, was ja auch deren geradezu weihnachtssymbolische Rezeption bis heute belegt. Das kann Korth dann nur mit »Gewohnheit und Gefühl« (ebd.) erklären und konzedieren.

Eine bemerkenswerte Skurrilität leistet sich Korth in der Auswahl des Lied-Faksimiles für das Cover des Buches. Nicht *Ein feste Burg* oder *Vom Himmel hoch*, was alle Welt mit Luther verbindet, ist gewählt, sondern das schnell aus der Rezeption entschwundene »rätselhafteste« (228) Lutherlied *Sie ist mir lieb, die werthe Magd* (bezogen auf Apk 12,1–6), für Korth »ein Kunstwerk besonderer Art« (235), das ihn fasziniert. Dieses Cover passt allerdings gut zu diesem Buch, welches das Faszinosum Lutherlied eben nicht am unmittelbar Zugänglichen, sondern am Fremden festmacht ...

Ad 3)

Mit »allgemeinverständlichen Portraits« will die im Jubiläumstreifen 2017 etwas zu spät gekommene Göttinger Publikation »Neugier auf diese Lieder« (Vorwort, 5) wecken auf dem Hintergrund des evidenten Rückgangs der Luther-Liedrezeption in Gesangbüchern und kirchlicher Praxis. Also nicht um Lied-Editio geht es hier, sondern um Lied-Erklärung. Am Ende der Besprechung von *Nun freut euch, lieben Christen gmein* steht signifikant der Satz: »Es (das Lied, K. K.) spricht so gezielt in seine Zeit, dass es heute ohne Erklärung kaum verständlich gesungen werden kann.« (G. Hahn, 30)

Im Einzelfall steht allerdings in Frage, ob solche Erklärung die historische Abständigkeit des Liedes eher verstärkt oder den »gargigen Graben der Geschichte« überbrücken hilft. Unter Umständen ergeben sich auch die (kirchliche) Gewohnheit störende, neue aktuelle Bezüge. Wer etwa die historisch präzise Einordnung von *Verleih uns Frieden gnädiglich* (B. Schmidt, 107 ff.) studiert hat, wird kaum mehr unbefangen am Ende des Gottesdienstes das Lied auswendig als Segensbitte singen können. Das in der Erklärung zentrale Stichwort »Türkengefahr« wird in Zeiten von fast täglichen bedrohlichen Meldungen aus der Türkei Assoziationen und Übertragungen provozieren.

Die Herausgeber des 150-Seiten-Bändchens sind derzeit auch für das Großprojekt *Liederkunde zum EG* verantwortlich, das sich nach gut 20 Jahren nun auf der Zielgeraden befindet. Sie intendieren hier eine Art »Liederkunde light« ohne den dortigen wissen-

schaftlichen Apparat. Teilweise sind die Autoren der Beiträge zu den Liedern identisch mit denen der Liederkunde, demgemäß auch die Texte mehr oder weniger Plagiat. »Altmeister« Gerhard Hahn (vier Beiträge) und der Schweizer Top-Hymnologe Andreas Marti (drei Beiträge zu den Festliedern) gelingen dabei gut zu lesende Varianten. Aus der katholischen Liturgiewissenschaft ist prominent Ansgar Franz beteiligt (drei Lieder), der seinen Beitrag zu *Mitten wir im Leben sind* aus dem *Geistlichen Wunderhorn* (2001) gekonnt pointierend plagiiert und auch schon in der Liederkunde *Vom Himmel hoch* bearbeitet hat. Gerade er benennt besonders klar und deutlich die genuin lutherischen Akzentuierungen in den Liedtexten. Herausgeberin Alpermann (4) und Herausgeber Evans (2) liefern selber ein Viertel der insgesamt 24 Beiträge. Im Umfang halten sie sich jeweils vornehm zurück, was inhaltlich durchaus defizitär erscheint, wenn man dagegenhält, was die oben genannten Autoren darlegen. Weitere Beiträger sind Johannes Block (2), Bernhard Leube (2), Werner Merten (1), Johannes Schilling (*Vater unser im Himmelreich*) und Bernhard Schmidt (2).

Mit 24 Liedtiteln sind also zwei Drittel von Luthers Lied-Ceuvre berücksichtigt. Ungewöhnlich und durchaus berechtigt ist die Aufnahme von EG 319 *Die beste Zeit im Jahr ist mein*, was als Bestandteil eines Preisgedichts auf die *Musica* (1538) erst ziemlich spät zum Lied mutierte. Verwunderlich aber ist das Fehlen von EG 273 *Ach Gott, vom Himmel sieh darein* und EG 280 *Es wolle Gott uns gnädig sein*. Abgesehen von ihrer Präsenz im heutigen Gesangbuch sind diese beiden Psalmlieder reformatorisches Urgestein mit enormer Wirkung in der Anfangszeit des Liedersingens als Protesthandeln. Allein dieses Faktum sollte das Wecken von »Neugier« darauf motivieren. Die für den gesamten Protestantismus so essentielle und bis heute virulente Gattung Psalmlied bleibt so unterrepräsentiert (nur *Aus tiefer Not* und das unechte Psalmlied *Ein feste Burg*) gegenüber den vollständig besprochenen Katechismusliedern, die als Format heute doch wirklich ausgedient haben. Auch *Sie ist mir lieb, die werthe Magd* ist als besonders kunstvolles Florilegium aufgenommen. G. Hahn unterstreicht hier wie in seinen Besprechungen der »Zeitungslieder« (Erstling *Ein neues Lied wir heben an* und *Nun freut euch, lieben Christen gmein*) die Vielfalt der Liedformen, die Luther gewählt hat.

Auch für die »Einleitung: Martin Luther als Liedschöpfer« – warum nicht Martin Rößlers treffender Begriff »Liedermacher?« – zeichnet bezüglich der Texte G. Hahn als Autor. Man kann es als großes Kompliment für den Verfasser einer bahnbrechenden Arbeit zu Luthers Liedern aus dem Jahr 1980 sehen, dass er fast 40 Jahre später immer noch für einen Überblicksbeitrag »gefragt« ist – oder als Armutzeugnis für die nachfolgende Generation. In Sachen Lutherlied traut sie sich nicht, die eingebürgerten Erklärungsmuster zu verlassen. Die Reihenfolge der ersten Zwischenüberschrift (9) in Hahns Text etwa ist ein solches Muster, das einfach nicht stimmt: »Gottesdienst – Glaubenslehre – Glaubensleben – Psalmen«. Obwohl Hahn die »Zeitungslieder« als Initialzündung reformatorischen Singens so deutlich profiliert, fängt er im Überblick mit den Reformbestrebungen um den Gottesdienst an (Formula missae 1523). Auch Luthers Psalmlieder, außer *Ein feste Burg* alle im ersten Liederjahr entstanden, sind »Zeitlieder«, Kommentare, Bitt-rufe zum Zeitgeschehen, wurden als solche wahrgenommen, auf dem Marktplatzt verbreitet und dann in Neudichtungen fortgeschrieben.

Irritierend sind auch Detailfehler, denen die Herausgeber nicht gewehrt haben: Das »Achtliederblatt« verortet Hahn (wie schon 1980) primär in Augsburg (9), das Augsburger Exemplar ist aber ein Nachdruck des Nürnberger »Achtliederdrucks«. Das Chorgesangbuch J. Walters entsteht mitnichten »unter Luthers Augen« 1524 in Wittenberg (9), sondern in Torgau und wird nur in Wittenberg

gedruckt. (Getroffen haben sich Luther und Walter erstmals 1525.) Luthers Vorrede dazu wird dann erst auf 1525 datiert (11). Auch bei Herausgeber Evang finden sich Fehler: Die frühere Fassung von *Aus tiefer Not* (124) wird mit zwei falschen Worten wiedergegeben (in statt bei und erwarten statt erharren) und die erste Melodiezuweisung ist nicht *Nun freut euch, lieben Christen gmein* (123), sondern die bis heute mit dem Speratus-Lied *Es ist das Heil uns kommen her* verbundene.

Bei jeder Liederklärung, bei »Liedportraits« zumal, ist die Melodie als Trägerin des Textes in den Blick zu nehmen, zumal, wenn wie bei Luther eine solch spezifische Kreativität und Vielfalt walten. Diesbezüglich enttäuschen viele der Beiträge. Herausgeber Evang etwa, der einerseits beim Sanctus-Lied J. Walters Lob über Luthers Melodie ausgiebig zitiert und am Notentext gut verifiziert, handelt andererseits Luthers Geniestreich bei *Aus tiefer Not* mit einem einzigen, unpräzisen Satz ab. Dass Luther mit dem kühnen, expressiven Melodie-Incipient den Singenden gerade die Erfahrung der Tiefe der Not eröffnet, wie sie Voraussetzung für die Empfänglichkeit gegenüber der Gnade Gottes ist, bleibt so verborgen. Stattdessen müht sich Evang in längeren, merkwürdigen Ausführungen die von Luther vielfach als Negativfolie profilierte Verzweigung (vgl. *Mitten wir im Leben sind*) zu entschärfen, so dass eingefleischten Lutheranern die Haare zu Berge stehen müssen.

In der Einleitung schreibt Gunter Kennel nur kurz zur musikalischen Seite der Lieder und setzt bei Luthers allgemeiner Musikanschauung ein. Auch das ist eine unausrottbare Erklärungsgewohnheit. Für das »Singen und Sagen« als Sprachgeschehen, als Gestalt, wie das Evangelium »getrieben« wird, bedarf es keiner vorgängigen, auf artifizielle Kunst bezogenen Musikanschauung. Nicht umsonst holt die Kunstmusik Luthers Impulse für sprachgezeugte Tongestaltung erst etwa 100 Jahre später ein (H. Schütz).

Die musikalische Präsentation der Lieder, also die Wiedergabe der Melodien, ist drucktechnisch so dilettantisch gemacht, dass man diesbezüglich allerdings ein »De profundis« anstimmen muss. Da regiert ein Wildwuchs von unterschiedlichen, ästhetisch sehr bescheidenen Notensatzprogrammen mit ganz verschiedener »Schriftgröße«, einmal mit kleinen Zäsurstrichen zwischen den Liedzeilen, einmal ohne, teilweise mit (schlecht sitzenden) Bindebögen bei Melismen, teilweise ohne. Das ist eine Schande für den Verlag, der früher einmal ein spezielles Profil hatte in seiner Offenheit gegenüber Kunst und Ästhetik (z. B. *Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst*, ab 1896)! Dem Buchtitel »Mit Lust und Liebe singen« schlägt diese garantiert »lusttötende« Lied-Präsentation geradezu ins Gesicht.

Ob die »Lust und Liebe« zu Lutherliedern in der Form solch erklärender Fließtexte überhaupt gesteigert werden kann, sei abschließend in Frage gestellt. Luthers vielfältiges Liedgestalten ist tatsächlich faszinierend, seine äußerst produktive und kreative Integration vorliegender (deutscher wie lateinischer) Gesänge hinsichtlich Text wie Melodie, seine Verwandlung biblischer Texte in Poesie, in Sprachklang. Hier wird zu viel Inhalt/Theologie »erklärt« und zu wenig Sprachkunst dargestellt, z. B. in Luthers zwingenden Doppelformulierungen. Zu »Mit Fried und Freud« etwa erklärt Alpermann lediglich trocken: »Nicht nur Frieden breitet sich aus, sondern sogar Freude.« (128)

Luthers Lieder den Menschen heute neu zu erschließen, braucht einerseits Raum zur Veranschaulichung in Tabellen, Gegenüberstellungen (auch unterschiedlicher Melodieformen), am besten mit beigefügter Klangdemonstration auf CD. Andererseits gehört zu »Liedportraits« eine sprachlich souveräne Akzentuierung analog zum künstlerischen Agieren eines Porträtmalers. Das Profil eines Liedes bestimmt auch nicht unwesentlich seine Wirkungsgeschichte, die in vielen Fällen bei Bach nicht aufhört, sondern nach

dem Traditionsbruch des Rationalismus in oft überraschenden Varianten neu auflebt und so Zugänge auch für den »modernen Menschen« bereithält (oder erschwert). Die Herausgeber »blicken voraus auf das im Jahr 2024 bevorstehende 500-jährige Jubiläum des ersten evangelischen Gesangbuchs« (Ende des Vorworts, 6). Ja, diese Perspektive sollte Autoren und Verlage mobilisieren, aber in anderen Dimensionen als hier!

Ad 4)

Ein frappierend mustergültiges Gegenbeispiel in Sachen Liedporträt hat Musikwissenschaftler Martin Geck mit seinem Büchlein in analogem Umfang vorgelegt. Er beschränkt sich zwar darauf, mit nur fünf Lutherliedern seine schöne »Leuchtturm«-Metapher zu untermauern, aber das sind äußerst profilierte »Portraits«, die jeweils mehrdimensional in unterschiedlichen Zugängen das Lied erschließen, historischen Kontext benennen, kasusbezogene Form (in Text wie Melodie) profilieren, inhaltliche Akzentuierungen hervorheben und nicht zuletzt die Rezeptionsgeschichte integrieren als Bestandteil des Liedprofils.

Eigentlich ist beschämend für die Liederklärer aus der Theologenzunft, was der fachfremde Musikologe gerade auch hinsichtlich der Textdimension da vorlegt. Ein feste Burg etwa wird mit wenigen Strichen so stimmig »erklärt«, dass alle Theologen-Nörgelei sich erübrigt. (Der problematischen Wirkungsgeschichte des Liedes stellt sich Geck dann allerdings ausführlich!) Und bei *Nun freut euch, lieben Christen gmein* profiliert er so präzise die mystischen Querverbindungen, dass man sich wirklich mit ihm (40) wundern muss, dass die Mystik-Rezeption dieses Liedes in den bisherigen »Erklärungen« so vernachlässigt ist. Bei den beiden »Kinderliedern« *Vom Himmel hoch* und *Erhalt uns Herr* weiß er in aller Kasusbezogenheit den theologischen Mehrwert eindrücklich herauszuarbeiten.

Geck (Jg. 1936) ist für seine Sprachgewandtheit bekannt und dafür, dass er – in seinem Fach – über tendenziell alles »Klassische« maßgebliche Werke schreibt (z. B. Bach, Schumann, Wagner, jetzt Beethoven). Mit der »Biographie eines Unzeitgemäßen« zu Matthias Claudius (2014) hat er sich bereits auf literaturwissenschaftlichem Terrain mit theologischem Einschlag bewegt. Nun outet er sich als Pfarrerssohn aus Recklinghausen, lässt auch seine persönliche Geschichte mit den Lutherliedern z. B. als Konfirmand mit einfließen und schreibt als bewusst evangelischer Christ mit enormem Bildungshorizont und präziser wissenschaftlicher Methodik. Gut, dass das Reformationsjubiläum Anlass gegeben hat für diese in vielerlei Hinsicht wertvolle Schrift!

Offensichtlich versammelt Geck hier einige Vortragsmanuskripte aus zurückliegenden Jahren. Die Liedporträts werden flankiert von Essays zu Luthers Musikanschauung, zur Rolle der Lieder als Protestsongs in der reformatorischen Bewegung, zu Luther und Heinrich Schütz, zu Luther und Bach und – besonders zu würdigen! – zu Luther und Mendelssohn. Musikaffine protestantische »Bildungsbürger« kommen also voll auf ihre Kosten! Das Gesamtarrangement der Beiträge ist wohlüberlegt, stimmig und auch mit Querverweisen expliziert. Den Lesenden wird so plastisch vor Augen gestellt, welche vielschichtige Sprach- und Kulturereignisse Luther mit seinem *Ein neues Lied wir heben an* (das erste bei Geck vorgestellte Lied) angestoßen hat.

Auch die reiche, ebenso vielschichtige Bebilderung mit jeweils präzisen, fachlich weiterführenden Bildunterschriften macht das Bändchen wertvoll und ist wirklich horizonterweiternd. Die Beschränkung auf Schwarzweiß-Wiedergabe ist hier kein Manko. Das Büchlein ist ein Gesamtkunstwerk, das Maßstäbe setzt für die Zukunft – 2024!

Die Mitarbeiter des Heftes

Prof. Dr. Jochen Arnold, jochen.arnold@michaeliskloster.de
 Dr. Veronika Bachmann, veronika.bachmann@unilu.ch
 Prof. Dr. Eve-Marie Becker, eb@cas.au.dk
 Pfarrer Dr. Jörg Bickelhaupt, bickelhaupt@zentrum-oekumene.de
 Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, christoph.boettigheimer@ku-eichstaett.de
 Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Ingolf U. Dalferth, ingolf.dalferth@cgu.edu
 Prof. Dr. Thomas Erne, thomas.erne@staff.uni-marburg.de
 Prof. Dr. Georg Fischer SJ, georg.fischer@uibk.ac.at
 Prof. Dr. Christian Grethlein, grethle@uni-muenster.de
 Prof. Dr. Martin Hailer, hailer@ph-heidelberg.de
 Prof. Dr. Matthias Haudel, m.haudel@uni-muenster.de
 Prof. Dr. Jan Hermelink, jan.hermelink@theologie.uni-goettingen.de
 Prof. Dr. Karl-Hermann Kandler, k-h-kandler@arcor.de
 Anna Luise Klafs, annaluiseklafs@gmx.de
 Prof. Dr. Konrad Klek, konrad.klek@fau.de
 Prof. Dr. Dr. h.c. Dietz Lange, dietzclange@online.de
 Prof. Dr. Volker Leppin, volker.leppin@uni-tuebingen.de
 Prof. Dr. Josef Lössl, LossJ@cardiff.ac.uk
 Prof. Dr. Andreas Müller, AMueller@kg.uni-kiel.de
 Pfarrer Dr. Lukas Ohly, Apl. Prof., Ohly@kirche-ostheim.de
 Dr. Frederike van Oorschot, frederike.vanoorschot@oek.uni-heidelberg.de
 Prof. Dr. Karl-Heinrich Ostmeyer, Ostmeyer@gmx.de
 Prof. Dr. Wolfgang Oswald, wolfgang.oswald@uni-tuebingen.de
 PD Dr. theol. Paul Silas Peterson, paul-silas.peterson@uni-tuebingen.de
 Prof. Dr. Christian Polke, christian.polke@theologie.uni-goettingen.de
 Prof. Dr. Burkard Porzelt, burkard.porzelt@theologie.uni-regensburg.de
 Dr. Stefan Reichelt, Dr.stefanreichelt@web.de
 Dr. Marin Robra, Martin.Robra@wcc-coe.org
 PD Dr. Dieter T. Roth, dieter.roth@uni-mainz.de
 Prof. Dr. Dieter Sängler, dsangler@theol.uni-kiel.de
 Prof. Dr. Benjamin Schliesser, benjamin.schliesser@theol.unibe.ch
 Prof. Dr. Torsten Uhlig, torsten.uhlig@eh-tabor.de
 Prof. Dr. Markus Vinzent, markus.vinzent@kcl.ac.uk
 Prof. Dr. Ulrike Wagner-Rau, wagnerra@staff.uni-Marburg.de
 Associate Prof. Dr. James Buchanan Wallace, jwallac6@cbu.edu
 Pfarrer Dr. Beat Weber, weber-lehnherr@sunrise.ch
 Prof. Dr. Thomas Zippert, thomas.zippert@fhdd.de

Impressum

Theologische Literaturzeitung [ThLZ]

ISSN 0040-5671

Verantwortlicher Herausgeber

Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Ingolf U. Dalferth (Claremont)

Verlag

Evangelische Verlagsanstalt GmbH (EVA)
 Geschäftsführung: Sebastian Knöfel, Arnd Brummer
 Verlags- und Programmleitung: Dr. Annette Weidhas
 Blumenstraße 76, 04155 Leipzig · Postfach 221561, 04135 Leipzig
 www.eva-leipzig.de

Redaktion

Dr. Annette Weidhas · Elisabeth Neijenhuis
 EVA, Blumenstraße 76, 04155 Leipzig · Postfach 221561, 04135 Leipzig
 Tel. +49 (0) 341 711 41 14 · Fax: +49 (0) 341 711 41 40
 Mail: redaktion@thlz.de

Die vom Herausgeberkreis zur Rezension vorgesehenen Bücher werden von der Redaktion bei den Verlagen bestellt, unverlangt eingesandte Bücher sind von der Rücksendung ausgeschlossen.

Vertrieb und Aboservice

Christine Herrmann (Evangelisches Medienhaus GmbH)
 Blumenstraße 76, 04155 Leipzig · Postfach 221561, 04135 Leipzig
 Tel. +49 (0) 341 7 11 41-22 · Fax: +49 (0) 341 7 11 41-50
 herrmann@eva-leipzig.de
 Gläubiger-Identifikationsnummer: DE 03EMH0000022516

Bezugsbedingungen

Die ThLZ erscheint monatlich. Das Abonnement umfasst die Zustellung von zwölf Heften (zu je ca. 120 Textspalten) in zehn Ausgaben (Doppelheft jeweils im Januar + Februar und Juli + August) sowie den Zugriff auf Internet-Recherche und Volltext-Download unter www.thlz.de. Unaufgefordert nach Zahlungseingang wird für Endbezieher – nicht für Zwischenhändler – der Zugriff freigeschaltet. Dafür erhalten Privatabonnenten per Brief Ihren persönlichen Zugriffscode, Institutionen teilen dem Vertrieb bitte ihre IP-Adress-Bereiche mit. Das Abonnement verlängert sich jeweils um ein Kalenderjahr, wenn bis zum 1. Dezember keine Abbestellung vorliegt. Neu- und Abbestellungen sowie Reklamationen sind an den Vertrieb zu richten.

! Bitte Abo-Anschrift prüfen und jede Änderung dem Abo-Service mitteilen. Die Post sendet Zeitschriften nicht nach.

Bezugspreise einschl. Zustellung gültig ab 1.1.2018

Lieferadresse im Ausland (per Luftpost) in Deutschland:

Jahresabonnement Privatpersonen EUR 162,00; Institutionen EUR 206,00;
 Einzelheft: EUR 20,60; jeweils inkl. MWSt.

Lieferadresse im Ausland:

Jahresabonnement Privatpersonen EUR 192,00; Institutionen EUR 244,00;
 Einzelheft: EUR 24,40; jeweils inkl. MWSt.

Rabatte auf Abopreis (gegen Nachweis):

Studierende: 35 %, Vikare/Promovenden: 20 %, Mitarbeiter der ThLZ: 30 %

Anzeigenservice

Rainer Ott · Media Buch + Werbe Service · www.ottmedia.com
 Postfach 1224, 76758 Rülzheim
 Tel. (07272) 91 93 19 · Fax: (07272) 91 93 20 · ott@ottmedia.com
 Gültig ist die Preisliste Nr. 11 vom 01.01.2012

Druck

Druckerei Böhlau · Ranftsche Gasse 14 · 04103 Leipzig

Copyright

Sämtliche in der »Theologischen Literaturzeitung« veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt, alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten.

