Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 70 (2014)
Heft: 4

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Rezensionen

Franz Sedlmeier, **Das Buch Ezechiel.** Kapitel 25-48, Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 21/2, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2013.

376 S., ISBN 978-3-460-07212-1, € 28.90.

Der vorliegende Kommentar zu den Kapiteln 25-48 des Ezechielbuches versteht sich als unmittelbare Fortsetzung des bereits im Jahr 2002 erschienenen ersten Teiles zu den Kapiteln Ez 1-24. Dementsprechend wird die im 2002 erschienenen Band angelegte Kapitelzählung fortgeführt, so dass das hier zu besprechende Werk mit Kapitel XX beginnt. Für die für das Verständnis des Ezechielbuches notwendigen Einleitungsfragen wird ebenfalls auf die Ausführungen innerhalb des ersten Bandes verwiesen. In einer knappen Einleitung wird lediglich eine grundsätzliche Verortung vorgenommen. Sedlmeier versteht das Ezechielbuch als Exilliteratur und geht von einem historischen Propheten Ezechiel aus, der im babylonischen Exil gewirkt hat. Der Möglichkeit, das gesamte Buch als Pseudepigraphie zu erklären, erteilt er eine Absage. Innerhalb der Forschung zum Ezechielbuch, die sich einerseits ausschliesslich am Endtext orientiert (M. Greenberg) bzw. andererseits im Gefolge von W. Zimmerli vor allem an der Redaktionsgeschichte des Prophetenbuches interessiert ist (K. F. Pohlmann), will Sedlmeier einen Mittelweg beschreiten, indem er vom Endtext ausgeht, von diesem ausgehend die Rückfrage nach möglichen Vorstufen stellt und schliesslich zum Endtext zurückkehrt («diachron reflektierte Synchronie»). Hinsichtlich der Problematik, dass zwischen dem Erscheinen des ersten Kommentarteils und dem zweiten Teil zehn Jahre liegen, weist Sedlmeier darauf hin, dass der Forschungsdissens zum Ezechielbuch in dieser Zeitspanne lediglich noch grösser geworden sei. Der kommentierende Teil des Bandes folgt einer Grobgliederung in die Kapitel Ez 25-32 («Fremdvölkersprüche»), Ez 33-39 («Visionen einer heilvollen Zukunft für das Haus Israel») und Ez 40-48 («Die Vision vom neuen Israel»). Innerhalb dieser Grobgliederung werden weitere Unterteilungen angenommen. In grau unterlegten Exkursen werden Sonderprobleme des Ezechielbuches behandelt, u.a. zu den Fremdvölkersprüchen, zur Frage nach der Textüberlieferung des Ezechielbuches, die am Beispiel von Ez 36,23bβ-38 erläutert wird, sowie zur Bedeutung von Ez 37 und zu Ez 38. In einem dritten Teil wird auf die Wirkungsgeschichte des Ezechielbuches eingegangen. Sedlmeier weist allerdings selbst darauf hin, dass es für diesen dritten Teil eines eigenen Kommentarbandes bedurft hätte. Ein kurzes Literaturverzeichnis, ein Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen, ein Abbildungsnachweis sowie ein Glossar zu Fachtermini und hebräischen Begriffen schliessen den Kommentar ab.

Innerhalb der disparaten Forschungslage zum Ezechielbuch liegt mit dem Kommentar Sedlmeiers ein exegetischer Zugang vor, der einerseits das Wachstum der Prophetenbücher im Blick hat, andererseits das theologische Profil des Ezechielbuches als Ganzes würdigt und der dadurch den Lesern dieses in umfassender Weise

erschliesst. Er wird damit dem von der Kommentarreihe intendierten Ziel, auch für Laien verständlich zu sein, gerecht, bietet aber auch darüber hinaus einen wertvollen Forschungsbeitrag.

Mareike Blischke, Göttingen

Jean-Daniel Macchi, Christophe Nihan, Thomas Römer et Jan Rückl (éd.), **Les recueils prophétiques de la Bible.** Origines, milieux, et contexte proche-oriental (Le Monde de la Bible 64), Labor et Fides, Genève 2012.

552 S., ISBN 978-2-8309-1436-8, CHF 59.-/€ 42.-.

Die Forschung an den alttestamentlichen Prophetenbüchern hat sich in den letzten Jahrzehnten neu orientiert. Im Vordergrund steht gegenwärtig deutlich weniger die Suche nach den historischen Prophetengestalten, ihrer Botschaft und ihren ipsissima verba, sondern zum einen die Frage nach den Literarisierungsprozessen, die hinter den prophetischen Büchern und Buchzusammenhängen liegen, und zum anderen das Problem einer sachgemässen Bestimmung des Verhältnisses der alttestamentlichen Prophetie bzw. der alttestamentlichen Prophetenbücher zu prophetischen Überlieferungen aus der Umwelt des Alten Testaments. Die 19 Beiträge des vorliegenden Bandes, die auf ein Forschungsseminar der Theologischen Fakultäten der Westschweiz zurückgehen, greifen beide Themenfelder auf und bieten einen breit gefächerten Überblick über die gegenwärtige Propheten- bzw. Prophetenbuchexegese.

Der Band umfasst insgesamt sieben Hauptteile, denen eine ausführliche Einleitung vorausgeht, in der Jean-Daniel Macchi und Thomas Römer nicht nur wichtige Stationen der Forschungsgeschichte zusammenfassen, sondern auch nachzeichnen, wie es zu der skizzierten Forschungswende hin zum Prophetenbuch gekommen ist und welche Folgen diese Wende für die Exegese der einzelnen Prophetenbücher hat.

Der erste Hauptteil des Bandes bietet Einblicke in die Erforschung der altorientalischen Prophetie. Dominique Charpin zeichnet die Eigenart der Prophetie aus Mari nach und macht vor diesem Hintergrund darauf aufmerksam, «que les prophéties bibliques s'insèrent dans un continuum proche-oriental» (p. 73). Martti Nissinen untersucht in seinem Beitrag die Verbindungen zwischen Prophetie, Tempel und Kult, die sich sowohl in ausseralttestamentlichen als auch in alttestamentlichen Überlieferungen erkennen lassen, und der These, zwischen Prophetie und Kult gebe es eine grundsätzliche Opposition, widersprechen: «De toute façon il est difficile d'imaginer un prophète sans temple.» (p. 109)

Programmatisch legt in einem zweiten Hauptteil Konrad Schmid seine Beobachtungen zum Zusammenhang des Kanonteils Nebiim vom Josua- bis zum Maleachibuch dar. Schmid weist, u. a. am Beispiel von Mal 3,22.23f., auf über die Prophetenbücher im engeren Sinne hinausgehende Verbindungen und Bezüge hin und interpretiert die Formation der Nebiim als einen Prozess, der sich in Abhängigkeit

von der Entstehung der Tora auf der einen und der Ketubim auf der anderen Seite vollzieht: «La formation des ‹Nebiim› est un processus qui commence lors de la délimitation de la Tora et qui s'étend jusqu'à la constitution des ‹Ketubim›.» (p. 142)

Im Zentrum des dritten Hauptteils steht das Jesajabuch. Jacques Vermeylen diskutiert in seinem Beitrag die Frage nach deuteronomistischen Bearbeitungen des Jesajabuches: Während er vor allem DtrP und teilweise auch DtrN für erkennbar hält, lassen sich seiner Meinung nach Spuren von DtrH im Jesajabuch nicht ausmachen. Jean-Daniel Macchi fasst im folgenden Kapitel den Forschungsstand zur Entstehung des Deuterojesajabuches zusammen, demzufolge Jes 40-52* in der frühen Perserzeit entstanden und dann die gesamte Perserzeit hindurch bearbeitet und fortgeschrieben worden seien. Christophe Nihan erarbeitet im Anschluss eine Synthese zur Entstehung des sogenannten Tritojesajabuches: Den Kern aus dem 5. Jh.v. Chr. erkennt er in den Kapiteln Jes 60-62*, die zunächst als aktualisierender Anhang zum Deuterojesajabuch konzipiert worden seien; eine erste Überarbeitung aus der zweiten Hälfte der Perserzeit habe Jes 56,9-59,20 als eine Einleitung zu Jes 60-62* vorangestellt, eine zweite Überarbeitung habe dann im Verlauf des 4. Jh. v.Chr. mit Jes 56,1-8 und Jes 63-66 die vorliegende Textfassung gerahmt. Die sich anschliessende Fallstudie zu Jes 54f., die Macchi und Nihan gemeinsam erarbeitet haben, nimmt Fragestellungen der beiden vorangehenden Kapitel auf und richtet den Blick auf die entscheidenden Brückenkapitel zwischen den deutero- und den sogenannten tritojesajanischen Kapiteln. Macchi und Nihan kommen zu dem Ergebnis, diese Brückenkapitel seien zu einem Zeitpunkt entstanden, als Jes 1-39*, Jes 40-52* und Jes 60-62* bereits miteinander verbunden waren; die Entstehung von Jes 54f. sei daher im Kontext der buchübergreifenden Redaktionsprozesse zu deuten und nicht allein von Deuterojesaja her oder allein auf ‹Tritojesaja› hin zu lesen.

Im vierten Hauptteil wird die Entstehung des Jeremiabuches aus zwei Perspektiven in den Blick genommen. Thomas Römer befasst sich zum einen mit den redaktionellen Prozessen innerhalb des Buches, die sich vor dem Hintergrund der durch die Septuaginta ermittelbaren vormasoretischen Buchfassung in Ansätzen erkennen lassen; zum anderen geht er den Beziehungen des Jeremiabuches zum Deuteronomismus nach und nimmt an, dass das Jeremiabuch «faisait, dans un premier temps, partie d'une bibliothèque dtr.» (p. 281). Joëlle Ferry legt daran anschliessend unter der Überschrift «Le livre dans le livre» eine detaillierte Analyse von Jer 36 vor und weist nach, dass dieses Kapitel als eine Erzählung vom ‹Buch im Buch› nicht nur für die Rekonstruktion der Entstehung des Jeremiabuches, sondern für das Verständnis der Entstehung der Hebräischen Bibel insgesamt von herausragender Bedeutung ist.

Im fünften Hauptteil kommen zwei Spezialisten der Ezechielforschung zu Wort. Karl-Friedrich Pohlmann trägt in seiner Analyse des Ezechielbuches die verschiedenen literarischen Schichten voneinander ab: Er unterscheidet eine jüngste protoapokalyptische Revision des Buches von einer vorangehenden diasporaorientierten Edition, die wiederum auf eine golaorientierte Buchkomposition folgte, der eine erste Buchfassung zugrundelag, in der Gerichts- und Heilsworte zusammengestellt

waren; Pohlmann geht davon aus, «que ce premier livre prophétique a son origine dans le pays.» (p. 328) Johan Lust umreisst in seinem Beitrag das Profil der griechischen Fassung des Ezechielbuches, die – darin dem Jeremiabuch ähnlich – darauf hinweist, dass es neben der längeren, masoretisch bezeugten noch eine andere, kürzere Buchfassung gab: «Les textes long et court représentent deux compositions différentes.» (p. 358)

Im sechsten Hauptteil steht das Zwölfprophetenbuch im Zentrum und dabei insbesondere die Frage, ob und inwiefern es sich bei den zwölf kleinen Prophetenbüchern um einen Buchzusammenhang oder um einzelne, voneinander zu unterscheidende Bücher handelt. James D. Nogalski wertet in seinem Beitrag die Indizien für einen zusammenhängenden Redaktionsprozess aus, der sich seiner Meinung nach im Blick auf das Zwölfprophetenbuch rekonstruieren lässt; dabei konzentriert er sich vor allem auf die von kultischen Vorstellungen beeinflussten Texte und vermutet auf der Grundlage von Hinweisen in den Chronikbüchern und im Esra- und Nehemiabuch in den Leviten die Trägergruppen des Redaktionsprozesses, der das Dodekapropheton hervorbrachte. Ehud Ben Zvi bestreitet in seinem Beitrag, dass es einen solchen Redaktionsprozess gegeben habe, und vertritt, u.a. mit Verweis auf die Über- und teilweise auch Unterschriften der einzelnen Bücher, die These, dass es sich bei den zwölf kleinen Prophetenbüchern um unabhängig voneinander zu interpretierende literarische Grössen handelt. Rachel Küng nimmt die Kontroverse zwischen Nogalski und Ben Zvi auf und gibt ausgehend vom Zephanjabuch Einblicke in übergreifende Beziehungsstrukturen, die ihrer Ansicht nach über das Dodekapropheton hinausreichen und auch die drei grossen Prophetenbücher umfassen. Innocent Himbaza rekonstruiert die Redaktions- und damit zusammenhängend auch die Textgeschichte des Maleachibuches und vertritt die These, dass dieses zunächst eigenständig tradiert und erst sekundär in das Dodekapropheton eingebunden worden sei.

Der abschliessende siebte Hauptteil geht der Prophetie ausserhalb des Kanonteils Nebiim nach. Eberhard Bons untersucht, vorrangig am Beispiel des Jesajabuches, die unterschiedlichen Gottesbilder der Septuagintafassung und zeigt an deren Beispiel die theologischen Neuansätze, die die Trägerkreise der Septuaginta in ihren Texten verankert haben. George J. Brooke gibt einen Einblick in die prophetischen Texte aus Qumran, in denen sich u. a. zeigt, dass der Lehrer der Gerechtigkeit mit prophetischen Zügen dargestellt wird, ohne jedoch den Titel eines Propheten für sich in Anspruch genommen zu haben, «réservant ce terme aux grandes figures du passé ou à une figure attendue dans un futur imminent.» (p. 510) Abschliessend legt Martin Leuenberger unter der Überschrift «Histoire théonome» einen Überblick über prophetische und apokalyptische Geschichtstheologien vor und erkennt eine Strukturanalogie zwischen den Anfängen der Schriftprophetie im 8. Jh. v.Chr. und der späten Apokalyptik: «dans des circonstances entièrement différentes, des expériences historiques spécifiques gagnent une plausibilité interprétative définitive, et conduisent tant la prophétie que l'apocalyptique à percevoir la fin inévitable d'Israël, voire de toute histoire.» (p. 548)

Mit dem vorliegenden Band schliesst sich eine Lücke. Nach den ebenfalls auf Forschungsseminare der Theologischen Fakultäten der Westschweiz zurückgehenden wichtigen Bänden zum Pentateuch (Albert de Pury [éd.], Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes, 1989/[3]2002) und zum Deuteronomistischen Geschichtswerk (Albert de Pury, Thomas Römer et Jean-Daniel Macchi [éd.], Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes, Genève 1996) liegt nun ein weiterer, sorgfältig edierter Sammelband vor, der den gegenwärtigen Forschungsstand zur Prophetie nicht nur bündelt, sondern die Forschung bereichert und weiterführt. Der Erfolg der beiden Vorgängerbände wird sich auch bei diesem Band absehbar wiederholen. Das Geheimnis dieses Erfolges dürfte in dem gekonnten Arrangement liegen, das vom Grundwissen über exegetische Detailstudien bis hin zu programmatischen Forschungsbeiträgen reicht und damit Leserinnen und Leser in die aktuellen Forschungsdebatten einführt und sie an ihnen teilhaben lässt.

Markus Saur, Kiel

Oskar Dangl, **Das Buch Habakuk.** Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament (Bd. 25,1), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2014.

151 S., ISBN 978-3-460-07251-0, € 19.95.

Oskar Dangl (D.) hat für die Reihe Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament (NSK-AT) seinen Kommentar zum Buch Habakuk (Hab) vorgelegt. D., der sich als Schüler von G. Braulik bezeichnet und vor allem an ethischen Themen interessiert ist, arbeitet zur Zeit als Dozent an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems. Er beginnt seinen Kommentar mit einem Vorwort und einem Kapitel zu den Einleitungsfragen des Buches (9-24), in dem die Themen Gliederung, Textkritik, Literarkritik und Komposition, historische Verankerung, Form- und Gattungskritik sowie interpretatorische Perspektiven bearbeitet werden. Anschliessend geht D., der sich an der Einheitsübersetzung orientiert, die einzelnen Textabschnitte durch (25-130). Hier bringt er Hab mit anderen alttestamentlichen Texten in Verbindung. Das letzte Kapitel beschreibt wichtige Stationen der Wirkungsgeschichte, wobei D. neben dem Neuen Testament u.a. auch die jüdische Deutung sowie die Rezeption in Musik und Kunst behandelt. Ferner bietet der Kommentar drei Exkurse zu den Themen Gewalt, canonical approach und Gottesbilder sowie ein knappes Literaturverzeichnis. Nach D. geht es bei Hab um die Errettung des Gerechten aus den Verstrickungen der Gewalt durch den Glauben an Jhwh, der das Vertrauen an die göttliche Lebenszusage und die Absage an die Gewalt beinhaltet. Dabei bleibt aber ein gewalttätiges Gottesbild bestehen, das über Rettung und Vernichtung bestimmt (24). D. ringt dabei zusehends um die Gottesvorstellung: Darf Gott gewalt-

tätig gedacht werden (122f.)? Die Spannung, die hier entsteht, kann er leider nicht immer aushalten. Es bleibt zu fragen, wie theologisch damit umzugehen ist, dass Jhwh biblisch nicht nur als guter Gott auftritt. Dieses dunkle Gottesbild einzig in den Bereich der Hoffnung auf Errettung aus einer Notsituation zu schieben, scheint die Schwierigkeit einer ambivalenten Gottesvorstellung umgehen zu wollen.

D.s Stil ist einfach und verständlich, zum Teil aber auch redundant. Die Struktur gerade im Kommentarteil ist nicht immer gleich zu durchschauen. Problematisch ist auch das Vorgehen insgesamt: D. nennt immer wieder verschiedene Positionen zu einzelnen Themen, führt die Vertreter dieser Thesen aber nur selten an. Stattdessen wird von einigen Exegeten, Kommentatoren etc. gesprochen. Das liegt wohl im Programm des NSK-AT begründet, hat aber zur Folge, dass viele Aussagen zu allgemein und damit wenig verständlich sowie nicht nachprüfbar sind. D. ist auch schwer zu folgen, wenn zusammengehörige Positionen hinsichtlich literar- und gattungskritischer Entscheidungen nicht mehr als solche zu erkennen sind. Das ist vor allem deshalb schade, weil D. offenkundig in der Forschungsgeschichte von Hab sehr bewandert ist. Darüber hinaus sind seine eigenen Thesen nicht immer eindeutig zu identifizieren. Angesichts der mitunter sehr disparaten Thesen zur Gliederung und Entstehung von Hab wären klar verständliche Positionen des Verfassers (Vf.) wünschenswert.

Positiv hervorzuheben ist, dass immer wieder Bezüge zur Gegenwart der Leserinnen und Leser hergestellt werden. D. entscheidet sich, Hab unter dem Stichwort der Gewalt zu lesen, und lässt dabei andere Aspekte beiseite. Dieses bewusste Vorgehen ist gerechtfertigt, es ist aber fraglich, ob Begriffe wie Kapitalismus- oder Systemkritik die Sache treffen. Auch lassen sich nicht alle Abschnitte, wie besonders Hab 3, auf diesem sozialkritischen Hintergrund verstehen.

Insgesamt handelt es sich um einen Kommentar, dessen Vf. über eine grosse Kenntnis der wichtigsten Themen der Habakukforschung verfügt, diese aber angesichts der Richtlinien des NSK-AT nicht immer zeigen kann. Dennoch ermöglicht D. einen ersten Einblick in die komplexen Fragen der Exegese des Buches und kann – gerade mit seinen Bezügen zur Rezeptionsgeschichte und zur Gegenwart – sicherlich dazu beitragen, dass Hab aus dem Schatten der bekannteren Prophetenbücher heraustritt.

Judith Filitz, Leipzig

Ernst Troeltsch, **Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (1903 – 1912)** (= Ernst Troeltsch, Kritische Gesamtausgabe im Auftrag der Kommission für Theologiegeschichtsforschung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hg.v. F.W. Graf, Chr. Albrecht, G. Hübinger und T. Rendtoff, Bd. 6,1 und 6,2), hg.v. T. Rendtorff in Zusammenarbeit mit K. Thörner, Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2014.

XXII + 1355 S., ISBN 978-3-11-026158-5, € 349.-.

Im Jahre 1902 publizierte Ernst Troeltsch seine grosse Studie ‹Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte› (= Kritische Gesamtausgabe [im Folgenden KGA], Bd. 5). Die Abhandlung fasst Überlegungen des Heidelberger Ordinarius für Systematische Theologie zu einer geschichtsphilosophischen Begründung der Geltung des Christentums unter den Bedingungen des Historismus zusammen, welche in der These von dessen Höchstgeltung für den euroamerikanischen Kulturkreis gipfeln. Jene Fragestellung markiert, wie noch der Berliner Troeltsch in dem für seine nicht mehr zustande gekommene Vortragsreise nach England konzipierten Vortrag ‹Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen› (KGA, Bd. 17) notiert, den «Kern und Ausgangspunkt» seiner wissenschaftlichen Arbeit. Der hier anzuzeigende Band 6 der Kritischen Gesamtausgabe der Werke Troeltschs mit Schriften zur Religionsphilosophie und Ethik bietet nun Texte aus den Jahren 1903 bis 1912. Sie führen den in der Absolutheitsschrift ausgeführten Gedanken weiter und bieten vor allem eine erkenntnistheoretische Vertiefung von dessen Religionsphilosophie sowie sozialethische Überlegungen. Herausgegeben und mit einer prägnanten Einleitung versehen wurde der Band von dem Nestor der Troeltsch-Forschung Trutz Rendtoff in Zusammenarbeit mit Katja Thörner.

Der mustergültig edierte Band präsentiert insgesamt 27 Texte (vgl. hingegen 2: «26 Texte») in (fast) chronologischer Reihenfolge. Lediglich die 1904 im 9. Band der Kant-Studien erschienene grosse Abhandlung Troeltschs über ‹Das Historische in Kants Religionsphilosophie› ist aus Gründen des Umfangs als einziger Text in den Teilband zwei der vorliegenden Ausgabe aufgenommen (868-1065). Neben der Kant-Studie macht der Band weitere wichtige und zum Teil umfangreiche Texte zur Positionsbestimmung des Heidelberger Denkers zugänglich, die an verstreuten Orten publiziert wurden, wie den grundlegenden Vortrag ‹Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft› (215-256), ‹Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben› (820-851) oder ‹Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht› (723-772). Alle diese Texte hatte Troeltsch aufgrund ihres Umfangs bzw. einer möglichen Verwendung für seine geplante, aber nicht zustande gekommene Religionsphilosophie nicht in den Band zwei seiner 1913 erschienenen Gesammelten Schriften aufgenommen (vgl. 9-13). Die Texte der vorliegenden Edition entstammen Beiträgen aus Zeitschriften und Sammelbänden, gehen auf Vorträge zurück oder bieten Stellungnahmen des prominenten Theologen zu aktuellen Themen aus der Tagespresse. In ihnen spiegeln sich die Kontroversen über die Absolutheitsschrift ebenso wie das interdisziplinäre Netzwerk Heidelbergs im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts, in dem der junge Ordinarius schnell «zum führenden Gelehrtenpolitiker der Heidelberger Universität» (3) aufstieg. Das kommt nicht zuletzt in zahlreichen Vortragsanfragen an den gesuchten Redner sowie in seinen zahllosen Rezensionen zum Ausdruck.

Der Band stellt zunächst die der Edition zugrundgelegten Grundsätze, den Aufbau der KGA sowie die verwendeten Siglen vor (XV-XXI). Die darauf folgende Einleitung (1-49) des Herausgebers informiert ausführlich über den biographischen

und werkgeschichtlichen Kontext der in den Band aufgenommenen Texte. Prägnant werden nicht nur die Publikationsprojekte Troeltschs dargelegt; auch das geistige Milieu der badischen Universitätsstadt Heidelberg (3-9) sowie grundlegende systematische Motive des Denkens von Troeltsch im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts werden kenntnisreich erörtert. Letztere betreffen einmal das Projekt seiner Religionsphilosophie (13-27) und sodann die Ausarbeitung einer Sozialethik (27-49). Ebenso wie die theologischen und religionsphilosophischen Texte nehmen die ethischen und sozialethischen Stellungnahmen des Systematischen Theologen den Problemhorizont der Moderne konstruktiv auf. «Die Grundstrukturen der modernen Welt gehen aus einem Individualismus hervor, der mit der ‹kirchlichen Autoritätskultur›, der ‹katholisch-weltkirchlichen› wie der ‹protestantisch-landeskirchlichen›, gebrochen habe.» (29) Die Differenz zwischen mittelalterlicher Einheitskultur und Moderne bzw. Alt- und Neuprotestantismus hat Troeltsch vor dem Hintergrund seiner Studien zur Bedeutung des Protestantismus für die Genese der modernen Kultur in seinem 1907 in der Zeitschrift Preußische Jahrbücher erschienenen Beitrag ‹Das Wesen des modernen Geistes› (434-473) bündig zusammengefasst. Dieser Text, der von Hans Baron in den vierten Band der Gesammelten Schriften Troeltschs gekürzt aufgenommen wurde, gelangt in der vorliegenden Edition vollständig zum Abdruck. Die veränderten Problemanforderungen unter den Bedingungen der Moderne traktieren auch andere in den Band aufgenommene sozialethische Schriften, wie der 1904 erschienene Vortrag ‹Politische Ethik des Christentums› (134-196) oder die Heidelberger Rektoratsrede ‹Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten› (342-425) aus dem Jahre 1907 sowie ‹Die Sozialphilosophie des Christentums› (779-808) von 1911. Die Edition der Texte von Troeltsch wird mit dem Beitrag ‹Zwei Thoma-Bilder in der Heidelberger Peterskirche› (55-57) eröffnet, der am 9. April 1903 in der Christlichen Welt erschien. Über die Entstehung sowie die Textgenese und Drucklegung jedes Textes geben Editorische Berichte detailliert Auskunft. Im Anschluss an die edierten Texte von Troeltsch folgen in dem Teilband zwei, ebenso wie in den anderen Bänden der KGA, Biogramme (1073-1113) und Literaturverzeichnis, in dem sowohl die von Troeltsch genannte (1115-1148) als auch die von den Herausgebern herangezogene Literatur (1149-1220) aufgeführt ist. Personen- (1221-1239) und Sachregister (1241-1351) beschliessen den Band.

Im Rahmen einer Besprechung ist es natürlich nicht möglich, alle in den Band aufgenommenen Texte ausführlich zu würdigen. Ich beschränke mich auf einige grundlegende Gesichtspunkte. Neben den sozialethischen Schriften, welche ihre Bündelung in dem opus magnum ‹Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen› erhalten haben, dokumentieren die Abhandlungen, welche Troeltsch zwischen 1903 und 1912 ausgearbeitet hat, die Weiterentwicklung seiner Religionsphilosophie. Um 1900 hatte er seine religionsphilosophische Konzeption einer Umformung unterzogen, deren wichtigstes Merkmal die Verzahnung der vormaligen cum grano salis religionspsychologisch zu nennende Theorie mit einer erkenntnistheoretischen Geltungstheorie der

Religion darstellt. Greifbar ist diese Umorientierung in der Abhandlung über Kant aus dem Jahre 1904 sowie in der auf den Vortrag auf dem Congress of Arts and Science in St. Louis vom 21. September 1904 zurückgehenden Abhandlung ‹Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft›, die 1905 im Verlag Mohr Siebeck in Tübingen erschien, deren englische Fassung mit dem eher unspezifischen Titel ‹Main Problems of the Philosophy of Religion› (304-318) in dem Band ebenfalls mitgeteilt wird. Eine empirische Beschreibung und Erfassung des religiösen Lebens, wie sie Troeltsch in seinem 1895/96 in der Zeitschrift für Theologie und Kirche veröffentlichten Aufsatz ‹Die Selbständigkeit der Religion› (KGA, Bd. 1) ausgeführt hatte, beantwortet nämlich noch nicht die Frage nach dem «Wahrheits- und Realitätsgehalt» (227) der religiösen Erscheinungen. Das Interesse an einer Begründung der Religion führt ihn seit 1904 dazu, die Religionspsychologie durch eine geltungstheoretische Erkenntnistheorie kantischer Provenienz zu ergänzen. Während die Religionspsychologie die Aufgabe hat, «die religiöse Erfahrung ohne Vorurteil für oder wider zu studieren», um «sie in ihrer charakteristischen Eigentümlichkeit zu erfassen» (220), obliegt es der Erkenntnistheorie, die Geltung und Wahrheit der Religion durch deren Rückführung auf ein Vernunftgesetz zu begründen, um sie «als gesicherte Wirklichkeit gegen den psychologischen Schein sicher zu stellen» (231). In seinem Beitrag ‹Religionsphilosophie› (543-613) für die Kuno Fischer Festschrift, der 1904 in erster und 1907 in zweiter Auflage erschien, hat Troeltsch im letzten Abschnitt (609-613) Grundzüge der ihm vorschwebenden Konzeption einer Philosophie der Religion vor dem problemgeschichtlichen Hintergrund der zeitgenössischen Debatten skizziert. Angesichts der Vermehrung der religionskundlichen Kenntnisse sowie der methodischen Probleme, denen sich die Religionsphilosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts ausgesetzt sah, sollte diese bekanntlich die vier Theorieebenen von Psychologie, Erkenntnistheorie, Geschichtsphilosophie und Metaphysik der Religion verknüpfen.

Der Band macht wichtige Texte Troeltschs aus seinen Heidelberger Jahren zugänglich, deren Lektüre auch gut einhundert Jahre nach ihrer Abfassung nach wie vor inspirierend ist. Sie dokumentieren, wie er sich an den Problemanforderungen der Moderne abarbeitet, diese Anforderungen in die Theologie aufnimmt und Letztere dadurch einer radikalen Umformung unterzieht.

Christian Danz, Wien

Angelika Krebs, Georg Pfleiderer, Kurt Seelmann (Hg.), **Ethik des gelebten Lebens.** Basler Beiträge zu einer Ethik der Lebensführung. Pano Verlag, Zürich 2011.

334 S., ISBN 978-3-290-22008-2, CHF 42.-/€ 28.-.

Dass ein Sammelband nicht in disparate Teile zerfällt, sondern einen Bogen schlägt, der die sachliche Einheit des Dargestellten in jedem Bezug trägt, ist – zumal, wenn es sich um ein interdisziplinäres Unternehmen handelt – ein Glücksfall. Beim vor-

liegenden Buch ist das trotz der unübersichtlichen Problemlage gegenwärtiger ethischer Diskurse dadurch gelungen, dass der Versuch einer «Reduktion dieser Komplexität» unternommen wird, indem man «sich am Gang des menschlichen Lebens und den damit gegebenen elementaren Themen orientiert» (7). Damit ist ein Fokus gefunden, der sicher nicht sämtliche denkbaren ethischen Themen umfasst, wohl aber zugleich eine Elementarisierung ermöglicht wie auch einen theoretischen Perspektivwechsel zulässt. So sind an diesem Band Theologinnen und Philosophen, Biologen, Mediziner und Juristinnen beteiligt, um einen spannenden Bogen zu schlagen vom Beginn des Lebens (Kurt Seelmann: Lebensanfang. Ab wann ist Leben schützenswert?) bis zu seinem Ende (Christoph Rehmann-Sutter: Leben enden lassen. Ethik von Entscheidungen über das Lebensende) und darüber hinaus (Georg Pfleiderer: Leben nach dem Leben? – oder: Was dürfen wir hoffen?). Zwischen Anfang und Ende finden die grossen lebensweltlichen Themen ihren Ort, die die conditio humana von Anbeginn an ausmachen: Sexualität und Liebe, Körper und Seele, Arbeit und Krankheit, Erziehung und Bildung, Gerechtigkeit, Umwelt. Das Schöne an dieser Reihe ist, dass der Ansatz bei der menschlichen Vorfindlichkeit – jener zutiefst humanistische Ansatz, der dem Ort, an dem die dem Bande zugrundeliegende Ringvorlesung im Jahre 2009 gehalten wurde, angemessen ist – überall durchschlägt: jenseits normativer Vorgaben oder moralischer Prinzipien, die da ihre Ansprüche anmelden mögen.

Ich kann hier nicht alle behandelten Lebensthemen vorstellen und beschränke mich daher auf zwei: Georg Pfleiderers Beitrag, der die eschatologische Klammer menschlicher Existenz sehr vorsichtig und auf dem Hintergrund ihrer historischen Dekonstruktionen zur Sprache bringt, und den des Philosophen Andreas Brenner, der einer an der Stoa, Gracián und Nietzsche geschulten Lebenskunst das Wort redet. Beide Ansätze gehören zusammen und ergänzen sich wie im Kanon die Apokalypse und Kohelet.

Die klassischen christlichen Jenseitsvorstellungen – der Glaube an ein Leben nach dem Tode im Himmel oder in der Hölle – und ihre kosmologischen und metaphysischen Voraussetzungen sind «in der Neuzeit bekanntlich unter die Räder einer aufklärerischen Kritik, eines neuen, multisphärisch ausdifferenzierten Gesellschaftssystems und eines durch die naturwissenschaftlich begründete industrielle Technologie mannigfach veränderten täglichen Lebens» geraten (297) – zugleich aber ist christlicher Glaube ohne Transzendenz nicht möglich. Georg Pfleiderer nimmt diese Dialektik ernst, indem er zunächst wichtige Stationen der Dekonstruktion von Calvin (!) über Nietzsche und Tolstoi bis zu Rudolf Bultmann benennt und dagegen mit Rudolf Otto, Niklas Luhmann und Karl Barth die Logik der Eschatologie stellt. Pfleiderers vorsichtiger Versuch einer Lösung des Problems von Eschatologie und Ethik, von Leben und Hoffen macht sich an der Inkarnation fest und ist nicht eigentlich eine Lösung, kann auch keine sein, sondern bezeichnet eher eine Leerstelle: «Das Leben Jesu selbst ist, sieht man auf sein sichtbares und sozusagen empirisches Ende, nichts als ein grosses Fragezeichen. Alles christliche Denken kreist um die-

ses Fragezeichen. Christliche Offenbarungstheologie versucht einen Gott zu denken, der sich selbst zu diesem Fragezeichen gemacht hat. Die Hoffnung christlicher Theologie ist, dass beim Durchleben und Durchdenken dieses Fragezeichen sich [...] zum Ausrufezeichen zu verwandeln vermag. Die Hoffnung ist konkret die, dass unserem individuellen, biographischen Leben, auch seinen unerfüllten Möglichkeiten, im absoluten Geist Gottes eine Dauer und eine Geltung versprochen ist, die wir ihm sonst nicht zuzurechnen vermöchten.» (316f.)

Ganz unhegelianisch redet Andreas Brenner von der Lebenskunst und greift damit ein Thema auf, das die populärphilosophische Literatur seit Jahren dominiert. Kein Wunder, dass Brenner sich immer wieder auf die hellenistische Philosophie, auf Epikur, Seneca und Epiktet bezieht – und auf Nietzsche, der bekanntlich seine ganz eigene Auffassung von Lebenskunst gehabt hat. Vor allem aber ist Sokrates ihm ein Beispiel des Lebenskünstlers, weil er frei ist, unabhängig und gelassen, und «weil er mit seinem Leben gerade nichts zeigen und nicht belehren will» (191). «Künstler, Künstlerin unseres Lebens sind wir alle» (195) – philosophische Lebenskunst meint nicht Belehrung, sondern Aufklärung über unser Leben: Einsicht in die Besonderheit der Persönlichkeit und in die Bedeutung menschlicher Beziehungen, Gelassenheit, Wahrhaftigkeit und Kritik an allen dogmatischen Lehren sowie Natur-, Leib- und Zeitbewusstsein. Lebenskunst als Haltung bedeutet mithin Leib-Bewusstheit, Raum-Bewusstheit und Gelassenheit und ist damit höchst subversiv: Lebenskünstler gelten «entweder schnell als Bremser und Langweiler oder sogar als Störenfriede einer schönen schnellen Fortschrittswelt» (205). «Weisen der Lebenskunst sind widerständige Lebensweisen. Lebenskünstler widersetzen sich den vorherrschenden Lebens- und Denkweisen. Lebenskünstler sind daher nicht unbedingt die mehr oder weniger sympathischen Typen, die den ganzen Tag am Pool verbringen. Lebenskünstler sind, wie sich bereits an Sokrates lernen lässt, dissidente Typen, Leute also, mit denen kein Staat zu machen ist.» (ebd.) Mit gleicher Zielrichtung hat schon vor drei Jahrzehnten Hermann Timm weisheitliches Denken innertheologisch gegen die Absolutismen apokalyptisch aufgeladener Geschichtstheologien stark zu machen versucht – schön, dass eigentlich allen vorliegenden Beiträgen zu einer Ethik der Lebensführung solch sapientale, sokratische Bescheidenheit in je unterschiedlicher Weise ein Stück weit eigen ist.

Hermann-Peter Eberlein, Wuppertal

Oliver Davies, **Theology of Transformation.** Faith, Freedom, and the Christian Act, Oxford University Press, Oxford 2013.

274 S., ISBN 978-0-19-968595-0, £ 65.-.

2004 erschien Oliver Davies' Entwurf «Transformation Theology. Faith in the World». Das hier besprochene Werk muss in dieser Verbindung gesehen werden. Welcher christlichen Konfession sich dieses Werk verbunden fühlt (Anglikanismus?),

konnte auch mit Hilfe des Internets nicht festgestellt werden. Dies sei erwähnt, weil Theologen kontinentaleuropäisch-protestantischer Prägung die darin enthaltene Mariologie und das damit verbundene Freiheitsverständnis wohl schwierig finden (106-110).

«Theology of Transformation» ist grundsätzlich in drei Teile mit je drei Unterkapiteln sowie eine Conclusio untergliedert. Zunächst (I.) geht es um theologische Neuorientierung unter der Frage, wo Jesus Christus sei, eine Reorientierung der Theologie als in der Welt befindliche sowie die Dimension des Handelns als Theologie der Transformation (3-93), dann (II.) geht es unter der Perspektive der Trinität, des Geistes und des Glaubens, aber auch der Schrift und Hermeneutik um Christus in uns (97-166). Der letzte grosse Teil des Buches (III.) handelt von sozialer Transformation, die anhand der «Logik des Opferns», christlicher Philosophie und christlicher Politik näher erläutert wird (169-249).

Etliche Passagen des Buches bestehen hauptsächlich aus gründlich zusammengefassten Positionen von theologischen und philosophischen DenkerInnen, etwa das Unterkapitel über Christliche Philosophie (199-225). Die insgesamt 9 Unterkapitel der drei grossen Teile sind in Unterabschnitte gegliedert, deren Überschriften unterschiedlich formatiert, aber nicht nummeriert sind. Leider erschwert diese unklare Gliederung das Verständnis.

Inhaltlich ist eine Theologie gemäss dem hermeneutischen Prinzip der Transformation nach Davies grundsätzlich mit «Fragen des Werdens, der Freiheit und des Selbst, Trinität, Handlung und Geschichte» (98) befasst. Sie stelle die Frage nach dem Ort von Jesus Christus unter der Bedingung, dass wir wissenschaftlich wieder von einer Einheit von Körper und Geist ausgehen müssen und uns selbst neu verstehen lernen. Die Achse christlicher Bedeutung habe sich daher von Transzendenz zu Transformation verschoben. So müsse sich Theologie nun statt dem Subjekt wieder der Welt zuwenden, und damit auch dem biblisch-antiken Denken statt dem modernen Dualismus. Theorie und Praxis bzw. christliche Handlung in der Geschichte und ihre akademische Reflexion müssten ebenso neu miteinander verbunden werden. Theologie sei ein Denken, das zur Christlichen Tat («act») hin orientiert sei. Die uns als Liebe ins Herz geschriebene Freiheit Christi sei der Ursprung christlicher Handlung, welche in selbstbestimmter Freiheit erfolge, aber in «kairos-Momenten» (102) von Gott eingegeben werde. Christlicher Glaube sei Begegnung mit dem «lebendigen Christus» in unserer eigenen situativen Realität, keine Transzendenzerfahrung. Christus sei nicht bloss formales, abstraktes Objekt der Theologie, sondern materialiter Teil unserer raumzeitlichen Welt. Der konkrete exaltierte Christus als Prinzip des Werdens und der Transformation rekontextualisiere sich permanent und bilde den Grundstock der transformativen Theologie. Der «lebendige Christus» (243) sei trinitarisch in der Gegenwart, im Werden und in uns präsent. Christus sei gerade in der Versteckheit, in den «dichtgedrängten Räumen» (59) von Macht und Machtlosigkeit. Davies geht bei der Anthropologie nicht von der Schrift, sondern den dichtgedrängten Räumen aus, weil dieses Vorgehen letztlich

schriftgemässer sei. Die Schrift, d.h. Wörter und Zeichen, deutet Davies materialistisch; Sprache sei nicht nur abstraktem Denken zuzuordnen, sondern gemäss ihrer Entwicklung auch dem Werkzeuggebrauch, und damit Körper wie auch Geist. Die Schrift sei durch den Heiligen Geist inspirierte, transformative Materialform, welche zum integrativen Denken über Gottes geschaffene Welt und den Ort der Menschen darin anrege. Der dritte grosse Teil des Buchs über soziale Transformation ist wohl v.a. unter dem Aspekt der Anregung zu lesen.

Davies' Theologie der Transformation ist insgesamt ein nuancierter, umfassender Entwurf, der allerdings keinen neuen Zugang zur Theologie bietet, sondern vielmehr theologische Entwicklungen unter dem Aspekt der Transformativität zusammenfasst.

Elizabeth Morgan-Bukovics, Wien

Martin Kirschner, **Gott – größer als gedacht.** Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury, Herder Verlag, Freiburg i.Br. 2013.

496 S., ISBN 978-3-451-32668-4, € 40.-.

Die Habilitationsschrift des Tübinger katholischen Systematikers Martin Kirschner stellt eine bemerkenswerte Kombination historischer, systematischer und methodischer Fragestellungen dar. Sie kann zunächst als eine Interpretation des Gesamtwerks von Anselm von Canterbury unter besonderer Berücksichtigung seiner Gotteslehre und des Proslogion-Arguments gelten. Kirschner untersucht in einem dreifachen Interpretationsgang Anselms berühmten, von Kant ontologisch genannten Gottesbeweis. Als hermeneutischer Grundsatz dient ihm dabei zum einen die Einsicht, dass das Proslogion im Zusammenhang des Gesamtwerks Anselms gelesen werden muss, zum anderen, dass es sich beim Anselmschen Denken immer um eines in Bewegung handelt, bei dem es entscheidend auf die Ausrichtung auf die Wahrheit und damit auf Gott selbst ankommt. Er sucht deshalb die Gotteslehre des Proslogion in einen argumentativen Gesamtduktus einzuzeichnen, der auf seinen verschiedenen Stufen verschiedene Formen von Rationalität umfasst. Das soll auch erlauben, das Grundanliegen der Anselmschen Theologie richtig zu erfassen, so dass sich die so umstrittene crux interpretum auflösen lässt, ob Anselm nun eine rein rationale Theologie betreibt, die von vorausgesetzten Glaubensüberzeugungen und von Offenbarung absieht (so etwa Kurt Flasch), oder ob er gerade den Glauben und die Offenbarung auslegen will und seine Theologie ohne diese Voraussetzungen nicht verständlich ist (so etwa Karl Barth). Entsprechend haben sich die Geister z.B. an dem Ineinander von Gebet und rationalistischer Beweisführung in Anselms Schrifttum geschieden und in der Gebetsform entweder die unverzichtbare Klammer oder eine lediglich literarische Zutat gesehen.

Demgegenüber unterscheidet Kirschner Ebenen des Anselmschen Denkens, auf denen jeweils ein anderer Rationalitätstypus zur Anwendung kommt, wobei die

erste Stufe des Denkens über sich hinaus auf die zweite und diese wiederum über sich hinaus auf die dritte Stufe drängt und die jeweilige Rationalitätsform an ihren Rändern gewissermassen in die nächste Stufe überschlägt. Kirschner unterscheidet zunächst die begriffslogische Rationalität, die dem Ideal klarer und distinkter Begrifflichkeit gehorcht, die die unbedingte Geltung des Widerspruchsprinzips geltend macht und auf das Erfassen objektiver Sachgehalte zielt. An sie schliesst sich die transzendental-freiheitstheoretische Rationalität an, in der das Denken sich reflexiv auf sich selbst wendet und sich das Subjekt in seinem Denken selbst in den Blick bekommt. Schliesslich führt dieses zum phänomenologischen Rationalitätstypus, der mit einer «Inversion des Denkens» (60) verbunden ist, die das Denken dahin führt, sich vom Anderen her zu empfangen. Kirschner verbindet die drei Rationalitätsformen mit dem Denken von René Descartes, von Immanuel Kant und Emmanuel Levinas, sieht sie aber auch bis heute wirksam in der Philosophie (vgl. die Traditionen des Rationalismus bzw. der analytischen Philosophie, der Transzendentalphilosophie und der Phänomenologie) und entsprechend in der Theologie. Damit wird seine Studie über die Anselm-Interpretation hinaus und in bewusster und expliziter Absicht zu einer umfassenden und differenzierten Theorie vom theologischen Gebrauch der Vernunft in der Gegenwart.

Entsprechend ist der Band aufgebaut. Er beginnt mit zwei Annäherungen: der Vorstellung der Unterscheidung der drei Vollzugsformen der Rationalität sowie der Einordnung von Person und Werk Anselms. Dann folgen die drei Interpretationsgänge, die jeweils das Gesamtwerk Anselms unter Konzentration auf das Proslogion 1. als begriffliches System logischer Schlussfolgerungen, 2. als transzendental gewendetes Denken endlicher Freiheit, und 3. als Denken aus der Logik der grösseren Liebe Gottes heraus (Anselms rationale Mystik) auslegen. Der Schluss versucht eine Zusammenschau und will damit wieder zurück zu heutigen Problemlagen führen und nach der Tragfähigkeit einer solchermassen bestimmten differenzierten Zuordnung theologischer Rationalität fragen.

Wir können auf Einzelheiten der Interpretation nicht eingehen, die auch ein breites Spektrum an Sekundärliteratur zu Anselm rezipiert, sondern beschränken uns auf einige wesentliche Charakterisierungen und Kirschners Markierungen des Überschlags von einer Rationalitätsform in die nächste. In Bezug auf die begriffslogische Lesart hält er als Ertrag fest, dass im Modus des begrifflichen Denkens die Grundlagen für eine kritische und auskunftsfähige Theologie gelegt werden. Anselm führt dann aber dieses Denken an seine eigenen Grenzen, indem er es in Bezug auf Gott als eine Bewegung beschreibt, die im Gottesbegriff (id quo maius cogitari nequit) ein Doppeltes einschliessen muss: die Negativität des Denkens und das Denken selbst (Gott ist dasjenige, über das hinaus Grösseres nicht gedacht werden kann). Für Kirschner führt das zu der Einsicht, dass der Glaube sich gerade nicht auf eine begrifflich-abstrakte, klar und distinkt bestimmte Konzeption Gottes stützen kann. Wenn das Denken Gott denkt, muss es über sich selbst und über Gott anders denken als im Modus der Begriffsbestimmung von Seiendem. Das zeigt sich

in der Bemerkung in Proslogion 15, die in gewisser Spannung zum ontologischen Argument in Proslogion 2-4 steht, «dass Gott größer ist, als dass er gedacht werden kann». Damit ergibt sich die Notwendigkeit (165) eines Übergangs zu einer transzendentalphilosophischen Lesart Anselms, bei der sich das Denken selbst mit in den Blick nimmt. Nach Kirschner stehen hier für Anselm die Kategorien von Wahrheit, Gerechtigkeit und Freiheit im Zentrum, die alle drei durch den Begriff der rectitudo, des rechten Verhältnisses, sowohl untereinander als auch im Verhältnis von Gott und Mensch, zusammengehalten werden. Hier spielt dann auch die Auslegung von Anselms Soteriologie in «Cur Deus homo» eine wesentliche Rolle. Die rationale Suche im Proslogion, die sich noch unter Absehung von der Inkarnation vollzog, wird nun unter dem Vorzeichen der Liebe Gottes und seines Versöhnungswerkes so nachvollzogen, dass sich Gott als Denkziel und der Vollzug menschlicher Existenz und menschlichen Denkens entsprechen. Der kritische Punkt dieser Rationalitätsform eines auf Rechtheit aus seienden Denkens der Freiheit liegt in der Bestimmung der Macht der Freiheit unter den Bedingungen der Sünde und damit in der Einsicht in die Unmöglichkeit der Selbsterlösung des Menschen und die Frage nach der Vorgängigkeit der ungeschuldeten Gnade. Hier kommt es zu dem, was Kirschner «Inversion des Denkens» nennt (406 u.ö.), die zum dritten Rationalitätstyp führt. Die Bewegung der fides quaerens intellectum kehrt sich nun ins Kontemplative und erfährt sich als vor allem Suchen in Christus bereits gefunden. Die fides beginnt zu erkennen, dass sie im Grunde nur als ekstatische möglich ist, dass ausser ihr, dass in Gott selbst ihre Herkunft und ihr Ziel liegen, dass Gottes Initiative aller menschlichen Antwort uneinholbar vorausliegt. Dem entspricht die Rationalitätsform eines Denkens, das vom Anderen her denkt, das sich als Antwort ereignet und sich also auch nur im konkreten Ereignis realisiert und das sich daher selbst empfängt. Hier erst kommt Anselms Denkbewegung zu ihrem Ziel.

Kirschner ist mit seiner Studie ein Doppeltes gelungen. Er interpretiert Anselm auf eine stimmige und erhellende Weise, und er erschliesst damit einen Ansatz theologischen Denkens, der die Alternative von Rationalismus oder Fideismus durch eine Differenzierung des Vernunftbegriffs und ein ebenso differenziertes Verständnis von Glauben unterläuft. Damit tun sich auch ökumenische Perspektiven auf, ist doch die Differenz zwischen römisch-katholischer Dogmatik und protestantisch-liberaler Tradition immer wieder anhand des Verhältnisses von fides und ratio festgemacht worden (vgl. die von Kardinal Josef Ratzinger verfasste Enzyklika «Fides et ratio» vom 14. September 1998). Schon der Untertitel von Kirschners Studie kann als Annäherung an ein angemessenes Verständnis auch der reformatorischen, durchaus nicht einheitlichen Bestimmungen des Verhältnisses von Glauben und Vernunft angesehen werden. In der Begegnung mit Gott erfolgt in jedem Fall eine Transformation, eine Zurechtbringung, eine Neuausrichtung der Vernunft, die als rein formales Vermögen des Schliessens in theologischer Perspektive jedenfalls unterbestimmt bleibt. Man kann allerdings fragen, ob die linear-hierarchische Stufung der Rationalitätsformen, wie Kirschner sie beschreibt, angemessen ist. Handelt es

sich tatsächlich um eine progressive, jeweils «radikalere» (29), gewissermassen immer innerlicher und religiöser werdende Überbietung der jeweils überschrittenen Stufe? Kirschner selbst betont die bleibende Bedeutung der Einsichten des Rationalitätstypus der vorangehenden Stufe, die in der folgenden Stufe nicht voll abgebildet werden können, so dass es nicht um eine «Aufhebung im hegelschen Sinne» (68) geht, sondern um einen Erkenntnisweg, der immer wieder neu zu durchlaufen ist. Dennoch stellt sich gerade dann die Frage, ob und inwiefern diese Hierarchisierung hin auf eine ‹rationale Mystik› sachlich angemessen ist, und ob nicht diese ‹höchste› Stufe nun ihrerseits wieder an ihre Grenzen kommt und in die nüchterne, analytische, begriffslogische Vernunft zurückverweist, so dass es sich eher nahelegt, die Metapher eines Zirkels als die eines Aufstiegs zu verwenden. Auf jeden Fall ist Kirschners Buch über seine vielschichtige Analyse Anselms hinaus ein wichtiger Anstoss, Engführungen in den Debatten um die Rationalität des Glaubens und der Theologie zu überwinden, die Differenzen von Zugängen und Methoden anzuerkennen, aber zugleich durch differenzierte Zuordnung die Theologie auf ihren eigentlichen ‹Gegenstand›, das Ineinander von Gottes- und Menschenerkenntnis neu auszurichten.

Dirk Evers, Halle/Saale

Katharina Kunter, Annegreth Schilling (Hg.), **Globalisierung der Kirchen.** Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, Band 58), Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2014.

379 S., ISBN 978-3-525-55773-0, € 84.99.

Der 1948 gegründete Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK), der «weltweite[] Dachverband protestantischer, anglikanischer und orthodoxer Kirchen» (29), wurde nach Wahrnehmung der Zeitgenossen wie dem indischen Theologen Thomas erst ab 1961 «truly [a] world movement» (zit. nach 36, Hervorhebung im Original). Der von Katharina Kunter und Annegreth Schilling herausgegebene Sammelband «Globalisierung der Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren»[1] will anhand von «Fallbeispielen» (65) die inhaltliche, personelle und institutionelle Öffnung des ÖRK als «Transformationsprozess» (23) analysieren. Die darin versammelten Beiträge sind ein «Großteil» (12) der von 2008 bis 2011 im Rahmen des interdisziplinären DFG-Forschungsprojekts «Auf dem Weg zum globalisierten Christentum: Die europäische Ökume-

[1] ‹Globalisierung› verstehen die Herausgeberinnen als historischen Prozess einer vielschichtigen Verflechtung. Allerdings hat nach Robert die «Globalisierung der Kirchen» bereits mit der «Internationalisierung der Missionsbewegung» begonnen (29 Anm. 36); eine weitergehende Abgrenzung des Begriffs wird nicht vorgenommen. Der Begriff der ‹Dritten Welt› wird als «zeitgenössische[s]» Diktum verwendet (23 Anm. 12).

ne und die Entdeckung der ‹Dritten Welt› zwischen 1966 und 1973»[2] erarbeiteten Ergebnisse. Ziel des Bandes ist es, sowohl die aktuelle Forschung zur kirchlichen Zeitgeschichte der 1960er und 1970er Jahre zu ergänzen, als auch die christlichen Kirchen als «globale Akteure» (11) in den Blick zu nehmen und damit insgesamt Impulse für die Erforschung der ökumenischen Bewegung zu geben.

Die Aufsätze sind thematisch angeordnet: Bereich I «Von der Nachkriegsökumene zur Weltgemeinschaft» umfasst Beiträge, die sich mit der Geschichte des ÖRK im engeren Sinne beschäftigen: Chandler (77-88) betont in der Frage nach der Bedeutung der Gründerfiguren des ÖRK – wie des ersten Generalsekretärs Vissert 't Hooft – die Grösse ihrer ökumenischen Visionen. Schilling (89-119) und Hannig (121-140) ordnen die zum «Mythos» (114) avancierte Vollversammlung von 1968 in Uppsala dahingehend ein, dass zum einen die eigentliche Wende bzw. «Entwestlichung» (24) bereits mit der Vollversammlung 1961 in Neu-Delhi eingeleitet worden sei und zum anderen die Medialisierung dieses Grossereignisses nicht unterschätzt werden dürfe. Brown (141-165) fragt nach dem Verhältnis der ‹Einheit der Kirche› zur ‹Einheit der Menschheit› bei dem deutschen Theologen Ernst Lange und damit nach einer der kaum erforschten theologischen Grundlagen des ÖRK (vgl. 63): «It was not in its unity that the church was a harbinger of the unity of humankind, but in how it dealt with its conflicts and divisions» (153).

Im Bereich II «Menschenrechte, Sozialismus und Befreiung. Das Ringen um Einheit zwischen Ost und West, Nord und Süd» finden sich Beispiele dafür, wie (wenn überhaupt) die politische Realität vor Ort auf Begriffe und Konzepte des ÖRK zurückwirkte. So weist Morée (169-188) auf die Instrumentalisierung der Dritten Welt in der Sowjetunion am Beispiel der tschechoslowakischen Christlichen Friedenskonferenz hin. Albers (189-215) analysiert, wie sich das Verständnis der Menschenrechte der «Commission of the Churches for International Affairs» vor dem Hintergrund nichtwestlicher Erfahrungswelten von den individuellen Freiheitsrechten hin zu sozialen und kollektiven Rechten verschob. Damit leistete der ÖRK – unbenommen des gefährlichen Schweigens gegenüber den Ostblockstaaten – einen Beitrag zur «Globalisierung des Menschenrechtsdiskurses» (Kunter zit. nach 210). Schilling (217-236) und Mateus (237-254) bringen schliesslich die Perspektive Südamerikas ein, deren sozialistische Ansätze einer «Perspektive der Befreiung» (223) eine wichtige Alternative zu den dort herrschenden Regimen boten und den ÖRK herausforderten.

«Die Entwicklung eines globalen Bewusstseins. Transnationale kirchliche Wechselwirkungen», Bereich III, richtet den Blick zurück auf Europa und den Bewusstseinswandel in Bezug auf das Thema «Dritte Welt». Pearson (257-276) zeichnet die

[2] Eine Übersicht über alle Projekte bietet der im Vorwort (11) erwähnte Tagungsbericht «Die Globalisierung der Kirchen. Globale Transformation und ökumenische Erneuerung des Ökumenischen Rates der Kirchen in den 1960er- und 1970er-Jahren», 4.3.2011-6.3.2011, Genf, in: H-Soz-u-Kult 3.5.2011.

zunehmende Bedeutung des Themas auf den Deutschen Evangelischen Kirchentagen nach. Auf die Rolle innerkirchlicher Debatten im deutschen Protestantismus gehen Volkert (277-295) am Beispiel des Umgangs mit dem Vietnamkrieg und Tripp (297-311) am Beispiel des Programmes zur Bekämpfung des Rassismus (PCR) des ÖRK ein. So unterschiedlich die untersuchten Situationen waren, so führten sie letztlich doch alle zu einer erhöhten Auseinandersetzung mit den dahinter stehenden Themenkomplexen (Wie politisch dürfen oder müssen Kirchen sein? Unterstützt das PCR gewaltbereite Gruppierungen?) und einem vertieften ökumenischen Verständnis. Meijers (313-333) verweist schliesslich auf die gesellschaftlichen Auswirkungen innerkirchlicher Debatten. Im Kontext der Apartheit habe, angestossen durch den ÖRK, in den niederländischen Kirchen ein «fundamental turn from a white to a black perspective» (330) stattgefunden. Die Kirchen wiederum hätten «a crucial role» (330) im Bewusstseinswandel der Niederländer gespielt.

Die Autorenschaft ist recht jung; mehrere Beiträge sind Ergebnisse von Dissertationsprojekten (Albers, Schilling, Tripp) oder bereits abgeschlossener Qualifikationsarbeiten (Meijers, Pearson, Volkert). Den Beiträgen vorangestellt sind Zusammenfassungen in deutsch für englische oder englisch für deutsche Beiträge, was sowohl sprachlich als auch inhaltlich einen guten Zugriff auf sie ermöglicht. Eine im Verhältnis zu den Beiträgen sehr umfangreiche Einleitung (21-74) der Herausgeberinnen führt zudem umfassend in den (kirchen)historischen Kontext ein. Die Verortung der Beiträge innerhalb dieses Überblicks geht dadurch, dass sie sich jeweils lediglich als Verweis in den Fussnoten findet, etwas verloren; sie wäre im Text sinnvoller untergebracht gewesen. Alle Beiträge enden mit einer Bibliographie, in fast allen wurde zudem mit Archivmaterial gearbeitet. Der hilfreiche Anhang (335-379) besteht aus graphischen Darstellungen der Repräsentation afrikanischer, asiatischer und lateinamerikanischer Kirchen im ÖRK von 1945 bis 1975, knappen biographischen Profilen zentraler Persönlichkeiten, einem Abkürzungsverzeichnis sowie einem Personenregister. Der Band enthält 24 gut ausgewählte und platzierte Abbildungen.

Wird der Band seinem Anspruch gerecht? Sammelbände laufen bekanntlich immer Gefahr, zu einem Sammelsurium zu werden. Wenn jedoch die restlichen Themen des Forschungsprojekts Eingang in diesen Band gefunden hätten, wäre die Palette der Perspektiven geographisch und konfessionell noch erweitert worden, beispielsweise um eine afrikanische und eine römisch-katholische. Asiatische oder anglikanische Stimmen fehlen.[3] Gerade Bereich III liest sich eher wie eine Geschichte des Protestantismus in der frühen Bundesrepublik. Zumindest der Titel verheisst etwas anderes. Aber vielleicht ist diese protestantisch-deutsche Schlagseite nur Ausdruck des grundlegenden Problems der Globalgeschichte: Man muss sie erst noch schreiben. Positiv gewendet fallen einem die vielen zusätzlichen Fragen an Akteure

[3] Eine Benennung der inhaltlichen Lücken erfolgt nur am Rande für die römisch-katholische und die orthodoxe Perspektive (28 Anm. 35 und 33 Anm. 53).

und Kontexte aber gerade deshalb auf, weil die Kirchen und insbesondere der ÖRK, wie von den Herausgeberinnen postuliert, als globale Akteure einen – positiv wie negativ – wichtigen Beitrag zur Globalisierung geleistet haben und immer noch leisten. Es bleibt daher zu hoffen, dass die hier gesetzten Impulse weitere Forschung anregen.

Ruth Nientiedt, Mainz

Anja Middelbeck-Varwick, Mohammad Gharaibeh, Hansjörg Schmid, Aysun Yaşar (Hg.), **Die Boten Gottes.** Prophetie in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam). Friedrich Pustet, Regensburg 2013.

264 S., ISBN 978-3-7917-2484-3, € 19.95.

Der vorliegende Sammelband dokumentiert die «achte gemeinsame christlich-muslimische Tagung des Theologischen Forums Christentum – Islam vom 5. bis 7. März 2012» (S. 9). 115 muslimische und christliche Wissenschaftler/innen aus zehn europäischen Ländern greifen in ihm respektvoll «einander widerstreitende prophetische Ansprüche beider Religionen» auf. Jedoch fokussierte die Tagung nicht nur auf unterschiedliche Prophetentraditionen, sondern stellte sich der gesellschaftspolitischen Frage, «ob und inwiefern Muslimen und Christen auch heute eine prophetische Aufgabe zukommt» (S. 9).

Das Buch gliedert sich in sechs grosse Abschnitte. Eröffnet wird es durch einführende Gedanken der Herausgeber H. Schmid und A. Yaşar, in dem sie das weite Feld des Christentums und des Islam als prophetische Religionen abstecken (S. 11-20).

Sein erster Teil (S. 23-71) fragt nach den besonderen Akzenten, die das Christentum und der Islam im Verhältnis zur jüdischen Prophetentradition setzen, und untersucht aus religionswissenschaftlicher und theologischer Perspektive das Verhältnis von Jesus Christus und Muhammad. Muhammad wird aus muslimischer Sicht in die Reihe der biblischen Propheten eingereiht und bildet gleichzeitig deren Abschluss, Höhepunkt und Vollendung (vgl. S. 55-57). Wertvoll ist für mich als christlichen Theologen in dieser Verhältnisbestimmung, dass der Koran Jesus ebenfalls in die Reihe der Propheten einreiht und ihm unter diesen sogar eine herausgehobene Bedeutung zumisst (S. 57-61). Aus einer interreligiösen Perspektive, die sich religionswissenschaftlich positioniert, könnten sowohl Muhammad als auch Jesus als Prophet anerkannt werden. B. Schmitz hält jedoch aus christlich-theologischer Sicht fest, dass der Terminus Prophet für Muhammad abzulehnen ist, wenn er «theologisch im Sinn der Offenbarungsautorität» verstanden wird – «genauso wie es umgekehrt [...] nicht möglich wäre, innerhalb einer islamischen interreligiösen Theologie den Begriff des Christus für Jesus zu verwenden» (S. 61), weil Christus «das Bekenntnis zu seiner Gottheit voraussetzt» (S. 62). Es ist die christologische

Argumentation, aus der die christlich-theologische Ablehnung des Prophetentitels für Muhammad resultiert (S. 252).

Der zweite Teil des Sammelbandes hat Mose als prophetische Gestalt und Bundesmittler zum Gegenstand (S. 75-123). Mose gilt sowohl in der christlichen als auch in der muslimischen Theologie als Prophet. Und doch zeigen sich gerade in der Beurteilung seiner Bedeutung traditionelle Unterschiede: In christlicher Perspektive ist die Gründergestalt der jüdischen Religion primär Repräsentant der Tora und wird als Wegbereiter Jesu verstanden (S. 103; vgl. S. 247). Entsprechend stehen Jesus und Mose nicht in einem Ablösungsverhältnis oder werden gar als Antitypen polarisiert. In islamischer Optik gilt Mose als Urbild «der Propheten im Allgemeinen und als besonderes prophetisches Modell für Muhammad» (S. 103; vgl. S. 248).

Um die «Prophetenberufung im Islam und Christentum» dreht sich der dritte Teil des Bandes (S. 109-140). Darauf gehe ich hier nicht weiter ein, denn kontrovers wurde am Forum bloss die didaktische Frage nach dem «Vorbildlernen» vs. «Modell-Lernen» behandelt (vgl. S. 137-140).

Brisanter scheint mir der vierte Teil (S. 141-172), in dem es um die Frage nach der Abgeschlossenheit der Prophetie bzw. um die prophetischen Ansprüche nach Jesus Christus und Muhammad geht. Das Verständnis der Christologie bleibt als unüberwindbare Hürde im christlich-muslimischen Dialog bestehen. Von christlicher Seite wird Jesus durchaus eine prophetische Funktion zugeschrieben, während seine theologische Bedeutung jedoch auf der Selbstoffenbarung Gottes und in seinem universalen Heilswerk als Retter, Erlöser und Versöhner liegt (vgl. auch S. 250-253), was für die muslimische Theologie eine provokative Unmöglichkeit darstellt.

Muhammad als Propheten anzuerkennen stellt für die christliche Seite insofern eine grosse Herausforderung dar, als im muslimischen Selbstverständnis Muhammad weiterführte und beendete, was die biblischen Propheten vor ihm angefangen hatten (vgl. auch S. 253-256).

Auf den fünften Teil, «Prophetie und Gericht» (S. 173-203) verweise ich nur kurz, weil einerseits «Gerichtsvorstellungen selten zentrales Thema» sind, wenn Muslime und Christen miteinander ins Gespräch treten, und weil sich die Vertreter/innen beider Religionen dahingehend einig sind, dass Gott in der Frage nach dem Gericht das letzte Wort haben wird (S. 198).

Spannender, weil relevant für heute, ist dagegen das Thema des sechsten Teils: Prophetie als verbindendes Element zwischen Islam und Christentum (S. 205-235, mit abschliessenden Gedanken zur Tagung, S. 236-262). Hier dreht sich alles um die grosse Frage nach dem prophetischen Handeln heute. Im muslimisch-christlichen Dialog bleibt die Frage nach dessen Abgeschlossenheit eine Streitfrage. Dabei sind aber sowohl Christen als auch Muslime vor «dieselben Voraussetzungen gestellt, wenn es gilt, aus der Glaubenshaltung heraus für eine gerechte Gesellschaft einzutreten» (S. 259). Ob das nun im «Modus des Fragens» (S. 215) eine christliche Aktualisierung des prophetischen Handelns alttestamtlicher Propheten oder Jesu ist, oder ob «das Vorbild des Propheten in der islamischen Tradition» (S. 259) als ent-

scheidender Orientierungspunkt genommen wird, spielt eine untergeordnete Rolle. Prophetisches Handeln stellt festen Bestandteil sowohl im christlichen als auch im islamischen Glauben dar (vgl. S. 260); darin sind die beiden religiösen Traditionen miteinander verbunden.

Nach der Lektüre des Tagungsbandes bewegen mich vor allem zwei Fragen: Unbeantwortet bleibt in ihm m.E. die Frage nach der intrareligiösen Pluralität der theologischen Betrachtungsweise der prophetischen Tradition: Es wird vom Christentum bzw. vom Islam gesprochen, wie wenn beide in sich eine einheitliche Tradition und Sichtweise hätten; das ist jedoch nicht der Fall. Die zweite offene Frage zeigt m.E. eine verpasste Chance in der Verständigung zwischen Christentum und Islam: Warum wurde dem jüdischen Stammvater Abraham als Prototyp des Propheten und als gemeinsame Wurzel von Judentum, Christentum und Islam (diese gemeinsame Wurzel wird lediglich kurz angedeutet, vgl. S. 56) keine vertiefte Auseinandersetzung gewidmet?

Solche offenen Fragen verlieren jedoch angesichts der Tatsache an Bedeutung, dass diese Tagung bzw. der fortlaufende Dialog zwischen Muslimen und Christen, wie er im vorliegenden Band dargestellt wird, am Beispiel der Prophetie das Gewicht des gemeinsamen Handelns in der und für die Gesellschaft aufzeigt. Mit den abschliessenden Worten der Mitherausgeber M. Gharaibeh und A. Middelbeck-Varwick drücke ich die Hoffnung aus, dass dieser Dialog weitergeführt sowie umgesetzt wird und die Glaubenden jeglicher religiöser Tradition gemeinsam an einer gerechten Gesellschaft arbeiten und für Frieden einstehen: «Kraft geschöpft werden kann vielmehr aus der Fülle der gemeinsamen religiösen Bilder und aus dem Vertrauen auf die größere Gerechtigkeit Gottes, die den Widerspruch gegen Missstände fordert, um so einzutreten für Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit – sowie um gemeinsam Barmherzigkeit, Nächstenliebe und Fürsorge zu verwirklichen» (S. 262).

Peter Müller, Unterkulm