

Rezension

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **71 (2015)**

Heft 3

PDF erstellt am: **29.06.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Rezension

Jan Rohls, Gott, Trinität und Geist. Ideengeschichte des Christentums III. Mohr Siebeck, Tübingen 2014.

1453 S. ISBN 978-3-16-152789-0, € 89.00.

Die in zwei Teilbänden erschienene Studie des renommierten Münchener Systematikers hat das Zeug zu einem Klassiker des theologischen Schulbetriebs und wird sich vermutlich umgehend diesen Platz auch erobern. Die Studie ist dem deutsch-amerikanischen Philosophen und Hegelianer Vittorio Hösle gewidmet. Das ist kein Zufall. Zwar schreibt Rohls einleitend in aller Bescheidenheit, dass er lediglich «paraphrasierend» (VIII) vorgehen werde, doch in Wahrheit legt Rohls mehr als eine bloße Paraphrase des trinitarischen Gottesgedankens und seiner Vorgeschichte vor. Natürlich fordert schon eine solche Paraphrase angesichts ihrer Sache und Komplexität, die Rohls in der für ihn bekannten Weise souverän und umsichtig bewältigt, höchste Achtung heraus. Doch mit der genannten Widmung ist auch eine konzise Fluchtlinie der Darstellung angegeben. So zielt Rohls meines Erachtens im Sinn eines kreativ wie kritisch gelesenen Hegelianismus auf nichts weniger als auf den Gedanken der wechselseitigen Anerkennung von Menschen als Erfüllung einer rational einleuchtenden Trinitätslehre. Dabei spielen neben Vittorio Hösle insbesondere die Entwürfe von Wolfhart Pannenberg und Falk Wagner eine wichtige Rolle. Doch auch wer diese theologische Stossrichtung nicht teilt, wird in Rohls Darstellung fündig und durch sie angeregt werden. Beginnend im alten Ägypten geht Rohls im ersten Teilband der ideengeschichtlichen Entwicklung des Gottesgedankens in der Antike (3-199), im Mittelalter (201-322), in Renaissance, Reformation und im Konfessionellen Zeitalter (323-427) und in der Aufklärung (429-637) nach. Der zweite Teilband bietet eine Darstellung des (christlichen) Gottesgedankens im 19. Jahrhundert (639-1068) und im 20. Jahrhundert mit einer pointierten Schlussbetrachtung (1069-1433). Ein detailliertes Personenregister beschliesst die Studie und erlaubt es, den vielfältigen Bezügen nachzugehen, die sich auch einer nur lexikalisch-nachschlagenden Lektüre erschliessen. Dass die Studie einen Schwerpunkt auf der Gegenwart hat, ist aus systematisch-theologischer Sicht sehr gut verständlich und markiert in gewisser Hinsicht auch eine zusätzliche Abgrenzung gegenüber einer kirchengeschichtlichen Arbeit. Da es sich um den dritten Band einer von Rohls gross angelegten Ideengeschichte des Christentums handelt, darf man auf die weiteren Bände gespannt sein. Denn auch wer theologisch Bedenken gegen ein solches Werk hegen mag, wie es Rohls vollbracht hat und zu vollbringen im Begriff ist, wird in der Praxis gern ihm Werk greifen – und sei es auch nur aus Gründen präziser wie anregender Information.

Malte Dominik Krüger, Halle/Saale

Thomas Staubli/Silvia Schroer, **Menschenbilder der Bibel**, Patmos-Verlag, Ostfildern 2014.

689 S., ISBN 978-3-8436-0444-4, € 35.00.

Katrin Müller/Andreas Wagner (Hgg.), **Synthetische Körperauffassung im Hebräischen und den Sprachen der Nachbarkulturen**, Alter Orient und Altes Testament 416, Ugarit-Verlag, Münster 2014.

267 S., ISBN 978-3-86835-108-8, € 93.00.

Andreas Wagner (Hg.), **Göttliche Körper – Göttliche Gefühle**. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?, *Orbis Biblicus et Orientalis* 270, Academic Press, Fribourg 2014.

275 S., ISBN 978-3-7278-1761-8, € 79.00.

Forschung zur Anthropologie Israels und des Alten Orients hat derzeit Konjunktur. Aus den erfreulichen Früchten seien hier drei Bücher mit Erscheinungsjahr 2014 vorgestellt, die in Bern geschrieben (oder als Kongressbände dort herausgegeben) wurden. Alle drei fassen auf eigenen früheren Publikationen und bringen weiterführende Ergebnisse.

Thomas Staubli und Silvia Schroer legen ein weites Spektrum reflektierter Beobachtungen vor; im Vergleich zur früheren Monographie «Körpersymbolik der Bibel» ist die Darstellung dreimal so umfangreich, aber beabsichtigt trotzdem keine enzyklopädische Vollständigkeit. Der Titel «Menschenbilder» schliesst ein anthropologisches System aus; der pragmatische Ansatz ist mehr existenziell als philosophisch und geht stark von den Realien und weiteren sichtbaren Phänomenen aus. Die unübersehbare Komplexität menschlichen Lebens wird ausgebreitet in 90 «Sinnbündeln», was viele Querverweise zu überlappenden Themen mit sich bringt. Neben klassischen Themen wie z.B. «Von Empfängnis und Schwangerschaft» oder «Von Arm und Reich» finden sich auch zahlreiche unerwartete Titel: «Von Staunen und Neugier», «Von Ausscheidungen und Ekel» usw. Wie es der Schule von Othmar Keel entspricht, erbringt die altorientalische Ikonographie viel Material (rund 600 Strichzeichnungen!); und ein befreiungstheologisches Interesse verbindet sich mit einer besonderen Sensibilität für die gesellschaftlichen Widersprüche der Moderne, deren Wertvorstellungen oft weit von denjenigen der alten Kulturen entfernt gesehen werden.

Das umfangreiche und sehr preisgünstige Buch bietet eine reiche Fundgrube an Material und Interpretationen. Trotzdem kann vieles aus Platzgründen und wegen der Fülle der Aspekte nur kurz angedeutet werden. So werden z.B. für die Vorstellung eines «Nabels der Welt» griechische und pseudepigraphische Quellen genannt, aber keine alttestamentlichen (Ri 9,37; Ez 38,12) und altorientalischen Hintergründe. Doch auch wenn die gebotene Erklärung der Phänomene öfters etwas dünn erscheint, ist man für die unzähligen fruchtbaren Anregungen dankbar. Zuweilen bleibt man als

Leser etwas ratlos, z.B. wenn gleichgeschlechtliche Liebe nur beim Vorliegen von sexueller Gewalt als strafbar bezeichnet wird (S. 47), aber auf S. 268 der Analverkehr als tabuisiert erscheint (תועבה Lev 18,22). Ausführliche Register helfen zur Erschließung der Informationsfülle (Sachen, Lexeme, Textstellen und Autoren; leider stimmen – vermutlich wegen eines typographischen Versehens – die Angaben der Seitenzahlen in den Registern nicht immer mit denjenigen im Text überein).

*

Andreas Wagner erarbeitet seit Jahren eine methodologische Anbindung an allgemeine Körperforschung und Kognitive Linguistik, um H.W. Wolffs seinerzeitige These einer «synthetischen Körperauffassung» kritisch zu erweitern und zu vertiefen. Mit der altorientalistischen Überprüfung beschäftigt sich der vorliegende Sammelband, der auf ein Forschungssymposium 2011 im Rahmen eines DFG-Projekts zurückgeht, das von Andreas Wagner zusammen mit seiner Assistentin Katrin Müller geleitet wird. Im Anschluss an den Wiederabdruck von Wagners grundlegendem Aufsatz von 2007 untersuchen die einzelnen Beiträge die Auffassung der Körperteile in der hebräischen Epigraphik (Katrin Müller / Bern), den reichs- und biblisch-aramäischen Texten (Dirk Schwiderski / Heidelberg), bei den Hethitern (Susanne Görke / Mainz), in Ugarit (Evelyne Martin / Bern), Mesopotamien (Ulrike Steinert / Berlin), Ägypten (Daniel Werning / Berlin), Griechenland (Jan Stenger / Berlin) sowie im Koran (Manfred Kropp / Mainz). Je nach Charakter der Quellentexte sind die Beiträge unterschiedlich ergiebig. Darauf folgt eine grundsätzliche Bilanz durch K. Müller und A. Wagner. Literaturverzeichnis und Stellen-Index bilden den Abschluss des informativen Bandes; ein zusätzliches Sachregister wäre wünschbar gewesen.

Die Beiträge zeigen deutlich auf, dass die synthetische Körperauffassung nicht eine semitische (oder gar nur hebräische) Besonderheit ist. Das Kulturspezifische hängt vielmehr an den jeweils unterschiedlichen Funktionszuordnungen der einzelnen Körperteile, was zudem auch in unterschiedlichen gestischen Bedeutungen sichtbar wird. Dazu seien hier zumindest einige wenige Beispiele erwähnt: In Griechenland gelten die Knie als das Gelenk par excellence; sie weisen auf Beweglichkeit und Vitalität hin. Im Alten Testament überwiegt hingegen die Gebets-Gestik der gebeugten Knie. Die Augenbrauen finden bei Homer viel Erwähnung (als Zeichen der Zustimmung und für weitere gestisch-expressive Funktionen); hingegen das AT erwähnt עֵינָיו גִּבַּת עֵינָיו nur in Lev 14,9 (zur Restitution des Hautkranken sind alle Haare samt den Augenbrauen zu scheren). Das Ägyptische nutzt häufiger das Gesicht (*hr*) als das (semantisch näher liegende) Auge zur Ansprache des Blicks; und der Schläfenbereich (m3^c) bezeichnet zuweilen das Zuhören.

*

Ein weiterer von Wagner herausgegebener verdienstvoller Sammelband erweitert den Blick auf die Beschreibung von Gottheiten (die Assyriologin Steinert tut das bereits im zuvor vorgestellten Sammelband ausführlich). Die insgesamt zehn Beiträge gehen z.T. auf Referate innerhalb des oben erwähnten DFG-Projekts 2008-2013 zurück. In seinem Einführungskapitel «Menschenkörper – Gotteskörper» stellt Wagner die nachfol-

genden Beiträge in den Rahmen der kulturanthropologischen Diskussion um Körper und Emotion. Die thematische Vielfalt zeigt sich bereits an den Titeln der Beiträge: Die Entstehung der Götter (Ina Wunn / Hannover); Mesopotamische Götter und ihr Körper in den Bildern (Astrid Nunn / Würzburg); Anthropomorphism in Mesopotamian Religion (Peter Machinist / Harvard); Entwurf zu einer Handlungstheorie des altorientalischen Polytheismus (Beate Pongratz-Leisten / New York); Ugaritic Anthropomorphism, Theomorphism, Theriomorphism (Mark S. Smith / New York); Körper des Königs und Körper der Götter in Ugarit (Herbert Niehr / Tübingen); Körperliche und emotionale Aspekte JHWHs aus der Genderperspektive (Christl Maier / Marburg); Denn ich bin ein eifersüchtiger Gott – Gottes Gefühle im AT (Melanie Köhlmoos / Frankfurt); Lieben ist nicht gleich Lieben – Zur kognitiven Konzeption von Liebe im Hebräischen (Katrin Müller / Bern); Bibliographie (S. 230-266) und Stellenregister (in Auswahl) bilden den Abschluss.

Allen Beiträgen gemeinsam ist das Interesse, den alten Texten gerecht zu werden, ohne ihnen insgeheim unsere heutigen Auffassungen und Wertvorstellungen überzustülpen. Hilfe dafür wird von Modellen ausserhalb des Fachgebiets erhofft (vor allem von der kognitiven Linguistik). Chancen und Problematiken des hier vertretenen Ansatzes sollen im Folgenden exemplarisch am Beitrag von M. Köhlmoos andiskutiert werden [Beiträge des Rezensenten sind in Klammern gesetzt]. «Der hebräische Mensch denkt mit dem Herzen und fühlt mit Augen und Zunge» (192) ist eine faszinierende Kurz-Formulierung, die aus der Semantik von *הָרָא*, *עָם* usw. gewonnen wird. Aus Vorsicht, Gott nicht am Text vorbei zu «emotionalisieren», zeigt Köhlmoos' anschließende Auflistung der Belege von JHWHs Empfindungen mit Absicht zahlreiche Lücken; so fehle z.B. Neugier, Leid/Kummer/Sorge. [Doch könnte solches nicht in *הָרָא* eingeschlossen sein?] Im Anschluss an die Berliner Kognitionswissenschaftlerin M. Schwarz-Friesel (Sprache und Emotion, 2007) differenziert Köhlmoos dann zwischen drei Begriffen, die nicht immer so konsequent auseinandergelassen werden: Empfindung (als physisches Phänomen), Emotion (als eher objektiver Sachverhalt) und Gefühl (als dessen subjektives Erleben); es fehlt hier der (ebenfalls definitionsbedürftige) Begriff «Affekt». Darauf überträgt Köhlmoos diese Differenzierung auf Aussagen von bzw. über JHWH: Das AT zeige wenig Empfindungen JHWHs; Gottesreden in der 1. Person schilderten seine subjektiven Gefühle, wogegen Texte in der 2. oder 3. Person Aussagen über Emotionen seien. [Wenn man so stark zwischen Gefühl und Empfindung trennt, wird natürlich der obige Einwand betr. *הָרָא* hinfällig.] Aus Jes 40,28-31 schliesst Köhlmoos auf eine weitgehende Empfindungslosigkeit JHWHs, der nie ermüde. [Unwillkürlich entsteht unter der Hand der Exegetin eine Lehre von Gottes Eigenschaften – unter Verkennung der im Alten Testament und Alten Orient geläufigen Formulierungen von (menschlichem oder göttlichem) Nicht-Ermüden im Sinne einer rastlosen und zielbewussten Aktivität (z.B. Davids in Ps 132,2-5; analog schon bei Gudea).]

Die Dynamik anthropologischer Forschung wird weitergehen und solche irritierenden Divergenzen hoffentlich ausbügeln. Es ist zu wünschen, dass dann auch so miss-

verständliche Begriffe wie «Körperkonzepte», die eher Intellekt-geleitet sind, durch Begriffe ersetzt werden, die den Blick stärker auf die Ganzheitlichkeit einer Erfahrung lenken.

Edgar Kellenberger, Oberwil

Ernst Troeltsch, Briefe II (1894-1904), hg.v. F.W. Graf in Zusammenarbeit mit H. Haury, Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2014.

XVIII + 528 S., ISBN 3-11-037887-0, € 199.95.

«Es ist klar, daß das eine ziemlich krumme Fakultät ist. Allein ich fühle mich doch ganz wohl. Rückblicken hat keinen Wert, so mache ich denn aus der Gegenwart, was ich aus ihr machen kann, u darf hoffen, mit der Zeit mir auch hier meine Stellung zu schaffen, in der ich wenigstens meinen bestimmten u. sicheren Wirkungskreis habe.» (61) Mit diesen Worten schildert der am 6. November 1893 an die Universität Heidelberg berufene Ernst Troeltsch seinem Freund Wilhelm Bousset am 12. Oktober 1894 seine Lage an der Theologischen Fakultät der badischen Universität. Die Fakultät sei «höchst kurios zusammengesetzt u durchaus kein Genuß» (60). Der junge Ordinarius hat sich an seiner neuen Wirkungsstätte zunächst nicht sehr wohlfühlt. In mehreren Briefen, die in dem nun vorliegenden Band 19 der *Kritischen Gesamtausgabe* (im Folgenden KGA) der Werke Ernst Troeltschs zugänglich sind, kommt er auf seine Stellung innerhalb der Fakultät und die wenigen Möglichkeiten des kollegialen Austauschs mit deren Mitgliedern zu sprechen. Wie bereits der erste Briefband der KGA (vgl. meine Besprechung in ThZ 70 [2014], 264-267) ist der mustergültig edierte Band von *Friedrich Wilhelm Graf* in Zusammenarbeit mit *Harald Haury* herausgegeben. Er bietet insgesamt 194 Briefe von Troeltsch und 103 an ihn adressierte Schreiben, die zwischen dem 24. April 1894 und dem 30. Dezember 1904 verfasst wurden. Der Briefwechsel beleuchtet damit die ersten zehn Jahre seiner Heidelberger Wirksamkeit. Bei der hier veröffentlichten Korrespondenz handelt es sich freilich lediglich um einen Bruchteil der ausgetauschten Schreiben. Viele Briefe sind, worauf der Herausgeber in seiner *Einleitung* (1-32) hinweist, verloren gegangen (vgl. 1-4). Der grösste Teil der zugänglich gemachten Schreiben ist an seinen Freiburger und späteren Tübinger Verleger Paul Siebeck adressiert. Der Band enthält 63 Briefe, Postkarten und Telegramme Troeltschs an Siebeck. Hinzu kommen zahlreiche Schreiben des Verlegers an seinen Autor. 34 Briefe und Karten sind an seinen Göttinger Freund Wilhelm Bousset gerichtet und acht an dessen Schüler Paul Wernle. Weitere Korrespondenzpartner sind Adolf Harnack, Hans Delbrück, Wilhelm Herrmann, Friedrich von Hügel, Adolf Jülicher, Friedrich Loofs, Hugo Münsterberg, Eberhard Nestle, Rudolf Otto, Martin Rade, Heinrich Rickert, Hans von Schubert, Nathan Söderblom, Hans Vaihinger, Karl Vossler, Heinrich Weinel, seine Göttinger Verleger Ruprecht und andere.

Die *Einleitung* des Herausgebers führt in Troeltschs Korrespondenz zwischen 1894 und 1904 ein und thematisiert stichpunktartig dessen frühe Heidelberger Zeit (4-11), seine Forschungsthemen frühes Christentum und moderne Welt (11-17), sowie seinen Freundeskreis, seine eigene Ehe, die Familie (17-20) und seine Reisen (20-29). Ein abschliessender Abschnitt informiert über die editorische Konzeption des Bandes (29-32). Hierzu gehört die Entscheidung der Herausgeber, die amtliche Korrespondenz von Troeltsch, also fakultätsinterne Rundschreiben, nicht vollständig in den Band aufzunehmen. «Die Herausgeber der KGA haben sich gegen die Edition solcher Überlieferungsbestände in den Briefbänden der KGA entschieden – aus pragmatischen Gründen wie prinzipiellen Erwägungen. In einer Briefedition sind wirklich nur Briefe zu bieten.» (31) Die an den Heidelberger Ordinarius adressierten Schreiben sind wie schon in dem ersten Briefband (KGA 18) «in kleinerer Schrift wiedergegeben, um sie bereits optisch von den Schreiben Troeltschs abzugrenzen» (29). Die Edition der Briefe wird durch ein chronologisches *Korrespondenzverzeichnis* (33-47) eingeleitet. Darauf folgt die gut kommentierte Edition des Briefwechsels (51-447). Der Anhang bietet das von dem Dekan Heinrich Bassermann verfasste *Majoritätsvotum der Theologischen Fakultät Heidelberg zur Nachfolge Karl Holstens* vom 11. Februar 1897, ein Thema, welches in mehreren Briefen traktiert wird (449-452). *Biogramme der Korrespondenzpartner* (453-462) geben einen einführenden Überblick über die Autoren der Briefe, das *Literaturverzeichnis* informiert über die in den Schreiben genannte Literatur (463-483) sowie die von dem Herausgeber herangezogene Literatur (483-493). Der Band wird erschlossen durch ein *Korrespondenz-* (495-500), ein *Personen-* (501-509) sowie ein *Sachregister* (511-525).

Der erste in dem Band abgedruckte Brief ist an Troeltschs Verleger Paul Siebeck gerichtet (51f.). Am 24. April 1894 informiert jener diesen, er sei von seiner Griechenlandreise zurückgekehrt und bitte um die Zusendung der Separatabzüge seines Aufsatzes *Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen* an seine neue Heidelberger Adresse. Die frühen Briefe des jungen Heidelberger Theologen, vor allem die an seinen Freund Bousset, erörtern seine Stellung in der neuen Fakultät. Zwar fand er in dem praktischen Theologen Heinrich Bassermann zunächst einen Kollegen, der «mir weitaus am nächsten» (60) ist. Nach der Auflösung von Troeltschs Verlobung mit Bassermanns Tochter Maria kühlte sich allerdings auch das Verhältnis zum Vater für einige Zeit ab. Für die Aufhebung der Verlobung machte der junge Theologe, wie er Bousset in einem Brief vom 1. August 1897 wissen lässt, sowohl seine «höchst tyrannische Schwiegermutter» (182) verantwortlich als auch die bei Gründung eines eigenen «Hausstand[s]» (186) priorisierte eigene Arbeit. An «männlichen Umgang gewöhnt u mit Arbeit zugleich überhäuft», konnte er, wie er schreibt, «die Anforderungen an Zärtlichkeit u Hingabe nicht so erfüllen», «wie das Mädchen wünschte» (183).

In einem Brief vom 5. August 1898 taucht dann sein Heidelberger Kollege Max Weber in der Korrespondenz auf. «Den meisten Umgang pflege ich außerhalb der Fakultät, Max Weber, Hensel, Carl Neumann u mehrere andere sind mehr sehr liebe Freunde. Es läßt sich also schon aushalten.» (207f.) In seinen Briefen kommt Troeltsch immer wieder auf die Literatur und die Themen zu sprechen, die er bearbeitete. Er

könne sich «immer noch nicht entschließen, die «dummen Dogmatiken alle durchzulesen» (213), teilt er am 5. August 1898 seinem Göttinger Freund mit. Fasziniert haben Troeltsch neutestamentliche Untersuchungen sowie das 18. Jahrhundert. «Viel habe ich natürlich auch über die von Lietzmann u Wernle angeregten Probleme nachgedacht.» (212) «Die Vorstellung von Joh. Weiß, daß Jesus sich nicht für den gegenwärtigen, sondern für den auf den Wolken kommenden Messias gehalten habe», scheint Troeltsch 1895 «psychologisch absurd u geschmacklos» (87). Bei dem ehemaligen Göttinger Kommilitonen, lässt er Bousset wissen, «wird Jesus ein grauenhafter Schwärmer, was ja an u für sich möglich wäre, aber zu seinem eigentlichen Wesen gar nicht paßt» (ebd.). Der religionsgeschichtlichen Deutung der Entstehung des frühen Christentums, der Einsicht in die historische Unmöglichkeit, das Christusbild des Glaubens an «die Person Jesu» (203) anzuhängen, steht eine cum grano salis supranaturalistische Deutung des Gottesbegriffs gegenüber, die er bis in sein Spätwerk durchhalten wird. An Wernle schreibt er am 22. Juni 1898, «ich glaube an eine reale Wechselwirkung Gottes u der Seele, aber dieser Glaube kämpft eben in der Welt mit vielen Hindernissen u Gegeninstanzen, mit einem Meer von Irrtum u Wahn u mit einem anderen Mehr von Ungewißheiten u Rätseln» (203). Troeltsch, das dokumentieren seine Heidelberger Briefe auf eine eindringliche Weise, ist auf der Suche nach einer eigenen Position im debattengeschichtlichen Kontext seiner Zeit. Von den älteren Ritschlianern Kaftan, Herrmann und Häring grenzt er sich immer wieder ab. «Die Wirkungen der Eisenacher Tage [sc. die Jahrestagung der Freunde der Christlichen Welt vom 30. September bis 1. Oktober 1895] u meiner letzten Aufsätze sind übrigens nicht so ganz harmlos. Sie sind, wie ich fühle, ein entschiedener Bruch mit Kaftan, u wohl auch Herrmann. Häring schrieb mir einen lebhaften Protest in aller Freundschaft, aber mit deutlich durchführbarer prinzipieller Ablehnung.» (115)

Zu den vielen Themen, die der Heidelberger Ordinarius mit seinen Briefpartnern bespricht, gehören neben Fakultätsangelegenheiten wie der nicht unkomplizierten Regelung der Nachfolge des am 26. Januar 1897 verstorbenen Neutestamentlers Karl Holstens auch seine Publikationsprojekte. Dem Göttinger Freund teilt er am 12. Oktober 1894 zwar mit, er sei «mehr ein Mann für Essays als für Bücher. Große systematische Bücher sind mir schrecklich.» (63), aber seine in der *Zeitschrift für Theologie und Kirche* publizierten Aufsätze, etwa die Studie *Die Selbständigkeit der Religion* (KGA 1, 364-534), erreichen selbst monographische Ausmasse. Vielfach klagt Troeltsch über das «Fegfeuer» (210) seiner Rezensionstätigkeit, vor allem das «Straflager des Jahresberichtes» (252), die ihn zu nichts anderem kommen lässt. «Ich bin immer wie gehetzt.» (214) Unter diesen Umständen nimmt es nicht wunder, dass die grossen Publikationsprojekte, die *Geschichte der protestantischen Theologie* für Mohr Siebeck (KGA 18, 306) sowie die *Geschichte der Aufklärungsbewegung* für Oldenbourgs (217. 227) auf der Strecke blieben. Seine Beiträge für die *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Aufklärung, Deismus und Deutscher Idealismus*, bilden Vorarbeiten für die Theologiegeschichte.

In dem begrenzten Rahmen einer Besprechung kann die interessante Korrespondenz des Heidelberger Theologen nicht im Detail vorgestellt werden. Vieles, wie etwa

der Briefwechsel mit dem Reformkatholiken Friedrich von Hügel, Troeltschs Berichte von seinen Reisen, seine Bemühungen, Bousset auf den Heidelberger Lehrstuhl für Neues Testament zu holen, oder die komplizierte Gestaltung der Feiern zum 100. Geburtstag Richard Rothes, muss unerwähnt bleiben. Die vorliegenden Briefe vermitteln dem Leser ein eindruckliches Bild von dem jungen Ordinarius, der zielstrebig eine eigene Position im zeitgenössischen Diskurs aufbaut und behauptet.

Christian Danz, Wien

Claudia Welz (Hg.), **Ethics of In-Visibility**. Imago Dei, Memory, and Human Dignity in Jewish and Christian Thought (Religion in Philosophy and Theology 77), Mohr Siebeck, Tübingen 2015.

289 S. ISBN 978-3-16-153810-0, € 69.00.

Der Sammelband geht auf Tagungen und Projekte der in Kopenhagen lehrenden und besonders dem jüdisch-christlichen Diskurs verpflichteten Systematikerin Claudia Welz zurück. Dabei knüpft der Band grundsätzlich an die Plausibilität der sich – nunmehr auch im deutschsprachigen Raum – etablierenden Bildtheorie an, wie sie in den angloamerikanischen Kulturwissenschaften und im französischen Diskurs schon länger grosse Beachtung findet. Die Grundidee dieser Bildtheorie und ihres «*iconic turn*» (Gottfried Boehm) besagt, dass der «*linguistic turn*» ergänzungsbedürftig ist. Das heisst: Zwar ist der «*linguistic turn*» im Recht, wenn er als letzten Bezugspunkt unseres Wirklichkeitsverständnisses nicht auf das Sein als solches (Ontologie bzw. Metaphysik) und nicht auf ein theoretisch abtrennbares Bewusstsein (Transzendentalphilosophie) setzt. Doch auch die Sprache ist noch zu abstrakt und kognitiv, um als letzter Einheitspunkt von Sinn und Sinnlichkeit fungieren zu können. So bedarf die Sprache der Fundierung im menschlichen Bildvermögen, das in gewisser Hinsicht der Ausbildung der höheren Vermögen von Sprache und Vernunft zugrundeliegt. Allerdings ist das Bildvermögen selbst wiederum als Grund, über den sich bzw. auf dem sich Sprache und Vernunft ausbilden, nicht zu verabsolutieren, sondern seinerseits auf dieses höheren Vermögen verwiesen.

Vor diesem Hintergrund wird klar, dass Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit ein wichtiges Thema unseres Lebensvollzugs und seiner ethischen Dimensionen sind. Und ebenso nachvollziehbar erscheint es, dass Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit dialektisch aufeinander bezogen sind, wenn unsere Blicke nicht von der Sichtbarkeit förmlich erschlagen werden, sondern den Raum gleichsam durchwandern können, bis sie auf etwas stossen, das sie sehen und erkennen. Der Erkundung dieser Phänomene und Sachverhalte widmet sich der Sammelband in vier Teilen, indem er besonders religiöse und ethische Aspekte dieser intrikaten Beziehungen bedenkt und thematisiert. Im ersten Teil «*Ethics, Media, Monstration*» geht es Arne Grøn, Daniel Dayan und

Hannes Langbein basal um alteritätssensible Fundierungsfragen und Dimensionen der Ethik, auch und gerade in (medien-)politischer und theologisch-ästhetischer Hinsicht. Dies geschieht auf anregende Weise. Im zweiten Teil «Memory, Forgetting, and the Misuse of Images» wenden sich Alana M. Vincent, Melissa Raphael und Christina von Braun dem Bilderverbot im Spiegel gegenwärtiger Kunsttheorien, der prophetischen Kritik von Repräsentationsmustern und der Wirkmacht sowie dem Missbrauch des Kreuzzeichens zu. Es geht hier um Fragen der Macht und Ohnmacht. Die Beiträge des dritten Teils «Religious Heritage in Humanism, Modernity, and Postmodernity» stammen von Iben Damgaard, Paul Mendes-Flohr und Elliot R. Wolfson. Sie gehen der Metamorphose der biblischen und christlichen Imago-Dei-Vorstellung in der Neuzeit und (Spät-)Moderne nach. Dabei rückt die Idee der menschlichen Würde und der Freiheit unübersehbar in den Fokus. Hier liegen interessante Anknüpfungspunkte für gegenwärtige Konzepte vor. Der vierte Teil «Jewish Thought after the Shoa» bietet weiterführende Beiträge von Christian Wiese, Nehama Verbin und Claudia Welz. Sie widmen sich u.a. der Philosophie von Hans Jonas, der seine instruktive Bild-Phänomenologie des Menschen mit der Verarbeitung der Shoa in einem interessanten Gottesbild gleichsam zusammenbringt, dem Versuch, eine Vergebung Gottes zu denken, und Anknüpfungsversuchen besonders an Emmanuel Levinas.

Die Beiträge wären es wert, im Einzelnen in ihrem Profil und in ihrer Argumentation nachgezeichnet zu werden. Für eine Gesamtbewertung drängen sich m.E. zwei Einsichten auf. Der Sammelband verdeutlicht erstens, dass Ethik mit der Berücksichtigung der gegenwärtigen Bildtheorie gewinnt, und er macht zweitens klar, dass besonders das jüdisch-christliche Erbe diesem noch weiter zu verfolgendem Versuch (der Verbindung von Bildtheorie und Ethik) wesentlich eingeschrieben ist.

Malte Dominik Krüger, Halle/Saale

Sebastian Schwenzfeuer, Natur und Subjekt. Die Grundlegung der schellingschen Naturphilosophie (Beiträge zur Schelling-Forschung Bd. 3), Verlag Karl Alber, Freiburg i.Br./München 2012.

304 S., ISBN 978-3-495-48488-3, € 39.00.

Die Jahre zwischen 1800 und 1809 gehören zu den produktivsten von Schellings Wirken an den Universitäten Jena und Würzburg. In dieser Zeit entstanden seine grundlegenden Entwürfe, wie das *System des transzendentalen Idealismus* (1800), seine *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), die in Jena 1802 gehaltenen *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* und viele andere Schriften bis hin zu der 1809 im ersten Band seiner *Philosophischen Schriften* veröffentlichten Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit. Diese Texte übten eine breite Wirkung über die engen Fachgrenzen der Philosophie hinaus. Sowohl Ferdinand Christian Baur als auch David

Friedrich Strauß rezipierten intensiv diese Schriften Schellings. Sie bildeten die methodische Grundlage ihres Programms einer wissenschaftlichen Theologie. Allerdings ist die Deutung dieser Phase von Schellings Denken in der Forschung immer noch umstritten. Insbesondere die Übergänge vom *System des transzendentalen Idealismus* zur Identitätsphilosophie sowie zur Konzeption der Freiheitsschrift sind alles andere als deutlich. Das liegt vor allem daran, dass in der bisherigen Forschung die sogenannte Identitätsphilosophie entweder als bloße Übergangsstufe betrachtet wurde und demzufolge die Aufbauelemente dieser Philosophie lediglich im Hinblick auf die Anknüpfung von späteren Gedanken untersucht oder das identitätsphilosophische Denken im Horizont der systematischen Konzeption Hegels rekonstruiert wurde. Dadurch kamen das identitätsphilosophische Programm Schellings, seine Motive sowie dessen systematische Konzeption selbst nicht in den Blick.

Die hier anzuzeigende Studie von Sebastian Schwenzfeuer (im Folgenden S.) mit dem Titel *Natur und Subjekt. Die Grundlegung der schellingschen Naturphilosophie*, die im Jahre 2010 als Dissertationsschrift im Fachbereich Philosophie der Universität Freiburg i. Br. angenommen wurde, widmet sich nun eingehend dieser werkgeschichtlichen Phase des Philosophen. In den Fokus rückt S. die systematische Grundlegung der Naturphilosophie und rekonstruiert diese im Horizont der Transzendental-, der Identitäts- sowie der Freiheitsphilosophie. Dadurch soll die These begründet werden, «dass die Identitätsphilosophie, wohinein sich das transzendentalphilosophische Denken in seiner immanenten Durchführung selber aufhebt, nichts anderes als die Naturphilosophie im Sinne einer selbständigen Grundlagenwissenschaft ist und diese Grundlegung der Naturphilosophie erst als solche durchführt. Die Identitätsphilosophie ist damit die von Anfang an intendierte Naturphilosophie.» (7) Entsprechend dieser These ist die Untersuchung in zwei Hauptabschnitte untergliedert. Der erste Teil behandelt die Frühphilosophie, insbesondere das *System des transzendentalen Idealismus* (13-155), und der zweite das Identitätssystem bis hin zur Freiheitsschrift von 1809 (156-287). Die *Einleitung* (1-12) erörtert das Programm sowie die methodischen Grundlagen der Untersuchung. S. unterscheidet zwischen einem liberativen, einem integrativen sowie einem iterativen Modell der Systemkonzeption. Während in dem ersten Modell Natur- und Transzendentalphilosophie nebeneinanderstehen, integriert das Identitätssystem die Naturphilosophie in den Systemaufbau, und das dritte Modell ordnet die Naturphilosophie schliesslich in eine geschichtliche Sukzession ein. Die Unterscheidung der drei Modelle verbindet S. mit der von drei «Formationen des Denkens» (4) bzw. Denkhaltungen. Während die Transzendentalphilosophie von der Erschlossenheit des «Ich» ausgeht, tritt dieses in der Identitätsphilosophie zurück und wird durch den Evidenzgedanken bzw. eine Grundeinsicht ersetzt. In der Freiheitsphilosophie schliesslich wird das Denken von «einem Zentralwort her organisiert, nämlich dem Begriff der Freiheit» (5).

Mit diesem methodischen Instrumentarium nimmt S. die Texte Schellings zwischen 1800 und 1809 in den Blick und versucht seine These auszuarbeiten, die Identitätsphilosophie sei die wahre Durchführung der Naturphilosophie. Das geschieht durchweg in enger Tuchfühlung mit den Texten Schellings sowie dem debattengeschichtlichen

Kontext, in dem diese entstanden sind. Der erste Teil der Studie arbeitet prägnant die Probleme der Verbindung von Natur- und Transzendentalphilosophie heraus, die Schelling zu der identitätsphilosophischen Konzeption motivieren. In dem beschränkten Rahmen der vorliegenden Besprechung können die Argumente von S. nicht im Detail dargelegt und diskutiert werden. Ausführlich werden der Stellenwert der Naturphilosophie in der transzendentalphilosophischen Systemkonzeption besprochen (13-48), die Naturphilosophie als Teil der Transzendentalphilosophie (49-86) sowie als selbständige Grundwissenschaft (87-106) und schliesslich die Aporie des liberativen Konzepts (107-155). Im Resultat erblickt S. das Problem der transzendentalphilosophischen Konzeption darin, dass sie die Tätigkeit, die das Ich zum Ich macht, nicht vollends aufzuklären vermag. Die von Schelling im Transzendentalssystem angesetzte unbewusste Tätigkeit des Ich kann als solche nicht im durch Tätigkeit charakterisierten Ich vorkommen. Die identitätsphilosophische Konzeption löst dieses Problem durch eine Ausschaltung des transzendentalen Subjekts. Es ist nicht mehr das Prinzip des Systems. Damit ist zugleich die Transzendentalphilosophie überwunden und ein neues Verständnis der Naturphilosophie etabliert. Diese wird zur Grundwissenschaft schlechthin. «Außerdem ist die Überwindung der Transzendentalphilosophie zugleich die Legitimierung der Naturphilosophie, insofern gerade die darin sich auftuende Unterscheidbarkeit von Ich und Natur es erlaubt, das subjektivitätstheoretische Paradigma naturphilosophisch zu hintergehen.» (163)

Der Explikation der Identitätsphilosophie ist der zweite Hauptteil gewidmet. Zunächst wird der identitätsphilosophische Systemgedanke als Durchführung der Naturphilosophie dargestellt (156-193) und sodann die methodische Grundlegung des Identitätssystems rekonstruiert (194-217). Der abschliessende dritte Unterabschnitt deutet die Freiheitsphilosophie von 1809 als Rehabilitierung der Transzendentalphilosophie (218-287). Die Identitätsphilosophie überwindet die Transzendentalphilosophie. Wie das geschieht, also wie der Prinzipiengedanke eingeführt wird, erläutert S. durch die sogenannte intellektuelle Anschauung (194-200). Zwar kommt diese in der von Schelling für seine Identitätsphilosophie als massgeblich erachteten Schrift *Darstellung meines Systems* von 1801 nicht vor, in der in Jena gehaltenen Vorlesung über diese Abhandlung allerdings schon. S. versteht die *Erklärung*, mit der das System von 1801 in seinem ersten Paragraphen einsetzt, als intellektuelle Anschauung. Um die Vernunft absolut bzw. als Indifferenz des Subjektiven und Objektiven zu denken, müsse vom Subjekt abstrahiert werden. Diese Konzeption bleibt jedoch in den identitätsphilosophischen Texten aporetisch. «Offenbar führt aber oben vorgeführte Abstraktionsleistung gar keine Anschauung herbei, sondern eben eine bloße Reflexion, ist also nur für und durch den reflektierenden Verstand.» (200) Das identitätsphilosophische Absolute deutet S. am Leitfaden des Modells des Selbsterkennens. Da es in dieser monistischen Systemkonzeption weder ein Subjekt als solches noch ein Objekt als solches gibt, ist das Absolute – von Schelling als absolute Identität bestimmt – als Selbsttransparenz zu verstehen. «Die Selbsterkenntnis des Ich ist in der identitätsphilosophischen Deutung nicht die Leistung eines Subjekts, sondern die Selbsttransparenz des Absoluten

bzw. des Seins.» (215) Die Freiheitsschrift rückt S. zu Recht noch in den Horizont der identitätsphilosophischen Schriften; allerdings wandle sich hier sowohl das Modell als auch die Denkform.

Insgesamt hat S. eine prägnante Studie zur systematischen Grundlegung der Naturphilosophie in Schellings Denken zwischen 1800 und 1809 vorgelegt. Ob jedoch der sogenannten intellektuellen Anschauung in den identitätsphilosophischen Schriften Schellings die Stellung zukommt, die ihr der Vf. einräumt, wird man fragen können. Die für die Identitätsphilosophie insgesamt grundlegende Methode der Konstruktion wird von S. nicht behandelt. Dadurch kommt auch nicht in den Blick, dass die Konstruktion an die Stelle der intellektuellen Anschauung der frühen transzendentalphilosophischen Schriften tritt. Das hat sowohl Konsequenzen für den Begriff des Absoluten als auch für die Systemkonzeption. Nichtsdestotrotz hat S. eine gedanklich schlüssige und gut nachvollziehbare Untersuchung zu Schellings Werdegang im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts vorgelegt, die neue Anstöße zur Debatte um Status und Bedeutung seiner Naturphilosophie geben wird.

Christian Danz, Wien

Grant Macaskill, Union with Christ in the New Testament. Oxford University Press, Oxford 2013.

368 S., ISBN 9780199684298, £ 75.00.

Die Studie von Macaskill beschäftigt sich mit einem umstrittenen Konzept: dem Gedanken der «Teilhabe» an Christus, bzw. an Gott in den neutestamentlichen Schriften (sie ist ebenfalls umstritten in anderen frühchristlichen, bzw. frühjüdischen Schriften, aber die kanonische Einschränkung ist im Falle dieser Studie sinnvoll, wenn auch nur aus Platzgründen). Dieser Gedanke und ihr Verständnis hat alle mögliche theologische Folgen, zum Beispiel im zentralen Bereich der Soteriologie, aber gleichermaßen in Bereichen wie der Ekklesiologie und der Sakramentstheologie. Die Studie Macaskills kennt, neben einer Einführung (1-13) und einer Bibliographie mit Indices (309-343), zwei Hauptteile. Der erste Teil ist ein Durchgang durch das bisherige Verständnis von «Teilhabe» (oder auch «Partizipation») in der neutestamentlichen Wissenschaft (17-41), der patristischen Forschung und der neueren orthodoxen Theologie (42-76), der reformierten und lutherischen Theologie (77-99 – diesen Traditionen scheint der Autor sich auch verpflichtet zu wissen), sowie möglichen Hintergründen des Konzeptes der Teilhabe an Christus (bzw.: Gemeinschaft mit Christus) in den neutestamentlichen Schriften (100-127), wobei Macaskill dem möglichen «adamischen» Hintergrund des Konzeptes ein eigenes Unterkapitel widmet (128-147). Dieser erste Teil der Studie ist vor allem hilfreich und bereicherend, weil er die Frage, wie «Teilhabe an» oder auch «Gemeinschaft mit» Christus konzeptuell verstanden wird,

thematisiert, und auf die Hilfe patristischer Autoren hinweist, die diesbezüglich sehr genau vorgingen, wie auch auf die Bedeutung des jeweiligen Hintergrundes (z.B. Gnostizismus, Mystik, oder auch Adam-Christologie), aufgrund dessen Aussagen über Gemeinschaft mit/Teilhabe an Christus in den neutestamentlichen Schriften verstanden werden. Macaskill mahnt dabei zur Vorsicht, Genauigkeit und einem klaren Bewusstsein der Bedeutung von theologischen Vorverständnissen bei der Exegese. Diese Mahnung sollten Exeget_innen tatsächlich zu Herzen nehmen.

In dem zweiten Teil seiner Studie geht Macaskill genauer ein auf «Participation and Union in the New Testament», und somit kommen die neutestamentlichen Schriften selber an die Reihe. Dies beinhaltet hauptsächlich eine konzentrierte Exegese der paulinischen Schriften (authentisch und pseudepigraphisch), der weiteren Briefliteratur und der Johanneischen Literatur – den synoptischen Evangelien werden etwa 5,5 Seiten gewidmet. Zuerst handelt es sich dabei um das Thema «The Temple and the Body of the Messiah» (147-171), dann betrifft es «Other Images of the Temple in the New Testament» (172-191), und danach «The Sacraments and Union with Christ» (192-218). Anschliessend bespricht Macaskill «Other Participatory Elements in the Pauline Corpus» (219-250), «Further Participatory Elements in the Johannine Literature» (251-270) und «Grammars and Narratives of Participation in the Rest of the New Testament» (271-296). Anschliessend formuliert er seine Schlussfolgerungen (...). Macaskill betont dabei die Bedeutung von Themen wie «Bund» (auch in Beziehung zum Herrenmahl) und «Herrlichkeit» für das Verständnis der Rede von «Gemeinschaft mit Christus» in den neutestamentlichen Schriften sowie die (z.T. daraus resultierenden) Themen von «Solidarity and Exchange» (299-300), die die Verwirklichung dieser Gemeinschaft göttlicherseits mitbestimmen, wobei Themen wie «Spirit and Faith», «Sacrament and Presence» (300-301; 301-302) und «Apocalyptic Union and Revealed Wisdom» (304-305) unter Gewährung der göttlichen Initiative auch mit der menschlichen Erfahrung von und Mitwirkung an der Gemeinschaft mit Christus zu tun haben, was auch für das Thema «Communal Purity, Ethics, and the Love Command» (307-308) zutrifft, wobei Themen wie «Ontology, Incarnation, and Trinity» und «Platonic Participation, *Theosis*, and Christian Theology» (320-304; 305-307) eher mit begrifflichen Hintergründen und Konzeptualität zu tun haben.

Alles in allem ist die Studie Macaskills ein gelungener «Essay». Wer sich besonders mit der einen oder anderen neutestamentlichen Schrift, einem Thema neutestamentlicher Theologie (ich hätte z.B. gerne mehr zu Mahlzeiten gelesen!), oder auch gerade mit der Umwelt des Neuen Testaments beschäftigt, wird bestimmt das Eine oder Andere daran auszusetzen haben. Das grosse Verdienst Macaskills ist aber, dass er sich zum einen für eine begriffliche Genauigkeit einsetzt: Nicht jede Rede von «Gemeinschaft» oder «Partizipation» meint das Gleiche, und auch einen Begriff wie *Theosis* gilt es präzise zu verwenden. Man muss sich auch über theologische Empfindungen im klaren sein, die sich auf die Exegese auswirken. Weiter versucht Macaskill verschiedene Arten der Rede über Gemeinschaft mit oder Teilhabe an Christus im Neuen Testament systematisch und historisch verantwortet darzulegen. Wer sich in

der Zukunft mit diesem Thema beschäftigen will, kann es sich kaum erlauben, diese Studie nicht zur Kenntnis zu nehmen und sich an ihr zu reiben und durch sie inspirieren zu lassen.

Peter-Ben Smit, Amsterdam

Raimo Hakola, Nina Nikki, Ulla Tervahauta (Hg.), Others and the Construction of Early Christian Identity (Publications of the Finnish Exegetical Society 106), Helsinki 2013.

344 S., ISBN 978-951-9217-61-1, € 30.00.

Der vorliegende Band befasst sich mit einem Thema, das im Rahmen des Studiums des frühen «Christentums» (etwa vom 1. bis zum 3. Jh.) zentral ist; d.h. dem Prozess seiner Gruppenbildung in Abgrenzung vom «Judentum» und in interner Auseinandersetzung mit anderen «christlichen» Gruppen. Im Rahmen des Forschungsprojektes «Enemies in the Making: Others and the Construction of Early Christian Identities» (2010–2013, geleitet von Raimo Hakola), wird ein Ansatz aus der Sozialpsychologie, die sogenannte «Social Identity Theory» (Henri Tajfel, et al.) angewendet auf (kanonische und nicht kanonische) frühchristliche Schriften, sowie auf paganes Schrifttum, das sich mit Christen beschäftigt. Das zentrale Interesse sämtlicher Aufsätze ist dabei, wie Prozesse von Abgrenzung stattfanden und, vor allem, wie welche Unterschiede zwischen Gruppen als identitätsbestimmende und -stiftende Grenze hervorgehoben wurden. Laut der «Social Identity Theory» sind Prozesse von Abgrenzung dabei sowohl von Bedeutung für die Beschreibung der eigenen Gruppenidentität wie für die Förderung der Solidarität innerhalb der Gruppe. Größere wie kleinere Unterschiede können dabei «aufgeladen» werden zu «grundsätzlichen» Unterschieden – auf der Ebene der Gruppenpraxis wie auch des Glaubens einer Gruppe. Solche Einsichten werden auch in der Einführung des Bandes beschrieben, welche von seinen Herausgebern verantwortet wird (9–30). Der Band ist in drei Teile aufgeteilt. Der erste Teil beschäftigt sich mit Abgrenzungsprozessen zwischen «jüdischen» und «christlichen» Gruppen (die Terminologie «jüdisch» und «christlich» wird m.E. etwas zu undifferenziert verwendet, da es sich doch um Prozesse innerhalb eines sich in verschiedene Richtungen entwickelnden Frühjudentums handelt); folgende Autoren behandeln diese Thematik: Raimo Hakola («Pharisees as Others in the New Testament» [33–73]), Nina Nikki («The Flexible Apostle: Paul's Varied Social Identifications in 1 Corinthians 9 and Philippians 3» [75–101]), und Mika Hynninen («Creating the Murderers of God: The Case of the *Gospel of Peter*» [139–162]). Der zweite Teil beschäftigt sich mit Abgrenzungsprozessen zwischen frühchristlichen Gruppen und bietet die folgenden Beiträge: Outi Lehtipuu («How to Expose a Deviant? Resurrection Belief and Boundary Creation in Early Christianity» [165–194]), Ulla Tervahauta («Ignorant People, the Fool and the Pagans: Intra-Christian

Polemic and the Portrayal of the Other in the *Authentikos Logos*» [195-216]), und Päivi Vähäkangas («Christian Identity and Intra-Christian Polemics in the Pseudo-Clementines» [217-235]). Der dritte und letzte Teil des Bandes (Indices und eine Gesamtbibliographie sind nicht vorhanden) beschäftigt sich mit Abgrenzungsprozessen zwischen paganen und christlichen Gruppen, bzw. ihren literarischen Vertretern. Zu diesem Teil tragen bei: Niko Huttunen («In the Category of Philosophy? Christians in Early Pagan Accounts» [239-312]), Marika Rauhala («Danger and Delusion: Ancient Literary Images of Religious Prejudices» [283-312]) und Maijastina Kahlos («Nocturnal Rituals as an Othering Device: The Long Life of Fears and Labels in Ancient Polemic and Legislation» [313-344]). Zusammen bieten die Aufsätze einen interessanten und anregenden Blick auf Abgrenzungsprozesse im frühen «Christentum» und auf die Bildung von Gruppenidentität durch Abgrenzung der einen Gruppe von einer anderen Gruppe. Wer den Band ganz durcharbeitet, erhält zudem etliche Einblicke in die sozialpsychologische Theorie, die das Rückgrat des Bandes bildet (auch wenn die in jedem Aufsatz erfolgende Darstellung dieser Theorie manchmal etwas ermüdet). Für Wissenschaftler, die sich mit der Entwicklung von frühchristlicher Identität beschäftigen, ist ein Blick in diesen Band fast unerlässlich. Allerdings ist es ebenso unerlässlich, dabei auf etwas zu achten, was von den Autoren dieses Bandes kaum Aufmerksamkeit erhält: die «zentripetale» Prozesse im frühen Christentum, ob es nun die Kanonbildung ist, oder Versuche gegenseitigen Verständnisses (z.B. auf dem «Apostelkonzil» oder auch sonst wo), denn nur wenn die Prozesse von Abgrenzung wie von Annäherung zusammengekommen werden, entsteht ein vollständiges Bild davon, wie sich frühchristliche Gruppenidentität ausbildet.

Peter-Ben Smit, Amsterdam

Sabine Schmidtke, Schleiermachers Lehre von Wiedergeburt und Heiligung. Lebendige Empfänglichkeit als soteriologische Schlüsselfigur der «Glaubenslehre» (Dogmatik in der Moderne, Bd. 11), Mohr Siebeck, Tübingen 2015.

VI + 374 S., ISBN 978-3-16-153780-6, € 69.00.

G. Ebeling wies 1991 auf die soteriologische Relevanz von Schleiermachers anthropologischer Kategorie der lebendigen Empfänglichkeit hin (G. Ebeling, Interpretatorische Bemerkungen zu Schleiermachers Christologie, in: G. Meckenstock/J. Ringleben [Hg.], Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums, TBT 51, Berlin 1991, 125-146 [136f.]). Die von F. Nüssel betreute Heidelberger Dissertation (2012/13) der Vfn. versucht, diese Kategorie als Generalschlüssel für Schleiermachers dogmatisches Gesamtwerk auszuarbeiten.

1. Vfn. bietet eine – mit Ausnahme der sehr selbstbewussten forschungsgeschichtlichen Verortung (in Kap. I) – weitgehend werkimmanente Rekonstruktion der Haupt-

kapitel der «Glaubenslehre» (Kap. II-V) bis einschliesslich zur Lehre von *Wiedergeburt und Heiligung* (§§ 106-112, 1830/31). Dass diese Lehre am meisten Aufmerksamkeit erfährt (Kap. VI), erklärt sich daher, dass die Begriffe der Wiedergeburt und Heiligung laut Vfn. die «eigene Genese» bzw. die «wirksame Existenz» (191) des *individuellen* Christseins bezeichnen und die Kategorie der Empfänglichkeit – als ein «geliehenes aus der Seelenlehre» (134 mit Schleiermacher-Zitat) – ihre Bedeutung besonders auf dem Gebiet der *Individualität* entfaltet. Die (überindividuelle) Wiedergeburtstheorie aus der Ekklesiologie der «Glaubenslehre» (§§ 115-125, 1830/31) kommt bei Vfn. fast nur in Fussnoten vor. Statt dessen schliesst sie ihrer kursorischen Teillektüre der «Glaubenslehre» ein Kap. VII zu Schleiermachers Rezeption der melanchthonischen Lehre von den drei Ursachen der Bekehrung sowie ein knappes Fazit (Kap. VIII) an.

Vfn. versteht lebendige Empfänglichkeit in Analogie zu «schlechthinniger Abhängigkeit». Wie diese – nach § 4,4 der «Glaubenslehre» (1830/31) – ein göttliches «Woher» impliziere, setze auch jene die «einwirkende Tätigkeit» Gottes voraus (142). Empfänglichkeit sei «Geöffnetsein des Sinnes» für Gott (143 mit Schleiermacher-Zitat) und als solches das menschliche «Organ» für die Aufnahme der Gnade Gottes in der Bekehrung als «Sinnesänderung» (231ff.), die Vfn. vom Glauben unterschieden wissen will (246, 292 u.ö.). Diese Unterscheidung veranlasst sie, die «Selbstthätigkeit» des Glaubens mit Nachdruck zu unterstreichen (v.a. in Kap. III und IV) und zugleich jeden Synergismusverdacht zurückzuweisen (85 und Kap. VII in toto). Vielmehr wird (mit Rückgriff auf Schleiermachers Unterscheidung von Entstehen und Bestehen des christlich frommen Selbstbewusstseins) für den *Anfang* des individuellen Christseins (Wiedergeburt) jede menschliche Mitwirkung genauso entschieden ausgeschlossen, wie sie für den *Verlauf* des christlichen Lebens (Heiligung) betont wird. Im Zentrum ihrer Darstellung (v.a. Kap. V) behauptet Vfn. darum die Analogie der Wiedergeburtstheorie mit der Christologie (z.B. 183; 195), da der bekannte Lehrsatz der «Glaubenslehre» (§ 97, 1830/31) die Beteiligung von göttlichem und menschlichem Wesen am Personleben Christi in derselben Weise als *rein göttliche* Initiative der Vereinigung vom späteren *gemeinschaftlichen* Vereintsein beider unterscheidet.

2. Dogmatischer Kern der vorliegenden Dissertation ist die «prinzipielle Möglichkeit einer gleichmässigen Entwicklung» (96) menschlicher Frömmigkeit, die Vfn. aufgrund der behaupteten Analogie von Christologie und Wiedergeburtstheorie bejaht. Der Grundsatzeinwand gegen diese Analogie (der unter dem Einfluss Barths lange die Sicht auf Schleiermacher bestimmt hat), lautet, dass Christus zwar der menschlichen Natur in allem gleich sei, «doch ohne Sünde» (Hebr 4,15). Wenn Vfn. diesen Einwand gering gewichtet und z.B. «keinen «absoluten» Bruch» zwischen «altem und neue[m] Menschen» anerkennt (103), dann deshalb, weil sie – m.E. ein Symptom gegenwärtiger Schleiermacherinterpretation – die begrifflichen Oppositionen, die Schleiermachers Denken strukturieren (vgl. 232), als bloss relative Gegensätze versteht. Das wird nicht nur für die «Schlüsselfigur» der Empfänglichkeit reklamiert, die immer auch ein «Minimum» der Selbstthätigkeit enthalte (136), sondern auch für den Gegensatz von «Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl» (141), wo es angesichts des Gefühls *schlechthin-*

niger Abhängigkeit schon schwieriger nachzuvollziehen ist. Dass aber sogar «Sünden- und Gnadenbewusstsein» einen «nur relativen Gegensatz» bilden sollen (86), dürfte mit dem die gesamte «Glaubenslehre» strukturierenden Gegensatz von altem und neuem Gesamtleben ganz unvereinbar sein. Die anderslautende Einschätzung ist wohl nur so zu erklären, dass Vfn. hier Schleiermachers Entwicklungsgedanken einseitig zugunsten der Analogie von Christologie und *individueller* Wiedergeburtstheorie strapaziert und dabei das *Gesamtleben* als Theorierahmen vernachlässigt.

Das ist deshalb auffallend, weil Ebeling in dem erwähnten Aufsatz neben der soteriologischen Bedeutung der «lebendigen Empfänglichkeit» zugleich unterstreicht, dass das «Gesamtleben» den «Ort der Christologie bei Schleiermacher» bildet (a.a.O., 125-133). Ein Blick in die *überindividuelle* Wiedergeburtstheorie der «Glaubenslehre» (z.B. § 123, 1830/31) zeigt zudem, dass deren Analogie mit der Christologie ihre Schranke am Problem des individuellen Geistbesitzes findet, der für Christus selbstverständlich vorausgesetzt, für die Wiedergeborenen aber nur in überindividueller Vermittlung durch den Gemeingeist möglich ist. Da Vfn. aus ihrer insulären Anerkennung dieses fundamentalen Zusammenhangs (208f.) keine Konsequenzen für das Stereotyp protestantischer Vorordnung des Einzelnen vor die Kirche (z.B. 129f.) zieht, konzentriert sich der Erkenntnisfortschritt ihrer Arbeit z.B. gegenüber Ebeling auf die theologiegeschichtlichen Ableitungen einzelner dogmatischer Termini Schleiermachers (214ff., 218ff., 258ff.).

Henning Theißen, Greifswald

