

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 69 (2013)
Heft: 1-2

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: 13.01.2026

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

Rezensionen

Soham Al-Suadi, Essen als Christusgläubige. Ritualtheoretische Exegese paulinischer Texte. Francke Verlag, Tübingen 2011.

347 S., ISBN 978-3-7720-8421-8, € 68.00.

Al-Suadis Monografie ist die geringfügig überarbeitete Fassung ihrer theologischen Dissertation von 2010, die zurückgeht auf Studien in Basel und New York (Union Theological Seminary). Die Arbeit versucht die neutestamentliche Mahlforschung auf eine neue Grundlage zu stellen, indem sie diese mit ritualtheoretischer Forschung verbindet.

Die Arbeit besteht aus sechs Teilen (neben einer Bibliografie und einem Register). Zuerst führt Al-Suadi in den Gegenstand der Untersuchung ein (I, 15-46). Zu dieser Einführung gehört auch ein Überblick über den aktuellen Forschungsstand und die Grundelemente des hellenistischen Mahles (Teilnehmer, Sitzordnung, Verhalten, Verlauf). Dann folgt eine Einführung in die ritualtheoretische Forschung (49-63), welche einen guten Überblick über dieses Fachgebiet (II, 49-59) bietet.

Als Nächstes behandelt Al-Suadi die Grundlagen der ritualtheoretischen Exegese (III, 63-109), wobei sie auf folgende Punkte eingeht: a) die kulturelle Kontextualisierung des Textes; b) die Korporealität der Mahlgemeinschaften; c) die Transformationen im Mahlgeschehen; d) die Heterotopie der Mahlgemeinschaft. Dabei behandelt Al-Suadi diese verschiedenen Aspekte jeweils anhand verschiedener Texte (Quellen zum Serapiskult, Philo, De vita contemplativa, Joseph und Aseneth, Aristeasbrief). Diese verschiedenen Aspekte arbeitet die Autorin dann in einem Entwurf für ritualtheoretische Exegese für neutestamentliche Texte, die sich mit Mahlzeiten beschäftigen (auch wenn er m.E. auch für andere Texte verwendet werden könnte) weiter aus.

Dabei behandelt sie nacheinander die Identitätsausbildung der Teilnehmer am Mahl, die Identitätsausübung im Gemeinschaftsmahl, das Rollenverhalten der Teilnehmer, den Verlauf des Gemeinschaftsmahles und seine Sprache. Dies bildet den vierten und umfangreichste Teil der Arbeit (IV, 113-238). Der fünfte Teil bietet schliesslich drei exegetische Studien zu Mahlzeiten in Paulinischen Briefen, dem Galaterbrief, dem Römerbrief und dem 1. Korintherbrief, worin Al-Suadi die von ihr entwickelte Methode ritualtheoretischer Exegese für die Analyse neutestamentlicher Mahlzeiten anwendet und ausprobiert (V, 241-308).

Die Arbeit leistet Beachtliches in der interdisziplinären Exegese, da sie konsequent versucht, die herkömmliche, häufig theologisch vorbelastete Auslegung der einschlägigen Texte mit einer ritualtheoretischen Perspektive zu verknüpfen, wodurch es möglich wird, über alte Gegensätze oder Annahmen hinwegzukommen. So gesehen gibt die Arbeit bedeutsame Anregungen für die eigene exegetische Methodik. Dennoch bleiben einige Fragen offen. Für meinen Geschmack hätte zum Beispiel die Auseinandersetzung mit anderen Forschern und Thesen dann und wann eingehender sein können. Weiter sei dahingestellt, inwiefern «Gemeindeleitung» und «Mahlvorsitz» wirklich so stark vonein-

ander getrennt waren, wie das Al-Suadi anzunehmen scheint. Von ihrem Ansatz ausgehend wäre zudem die weiterführende Frage interessant, aus welchen Gründen dann schon wenige Jahrzehnte später bei Ignatius von Antiochien beispielhafte Christusimitation, Gemeindeleitung und Mahlversitz völlig selbstverständlich zusammengehören.

Peter-Ben Smit, Amsterdam

Matthias Konradt, *Gericht und Gemeinde*. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im I Thess und I Kor, BZNW 117, Walter de Gruyter, Berlin und New York 2003.

XIV+641 S., ISBN 978-3-11-089565-0, € 114.95.

Gericht und Gemeinde ist die Druckfassung der Bonner Habilitationsschrift von Matthias Konradt, jetzt Ordinarius für neutestamentliche Theologie in Heidelberg. K. stellt darin zwei vorherrschende Voraussetzungen älterer Untersuchungen zur paulinischen Gerichtsanschauung infrage: 1. dass «die Frage im Vordergrund (steht), ob oder wie sich die Vorstellung eines Gerichts *nach den Werken* mit der Rede von der Rechtfertigung *aufgrund von Glauben* zusammenbringen lässt» (1), 2. «dass Paulus *eine* bestimmte Vorstellung vom Endgericht besessen und – mehr oder weniger – konsequent vertreten hat» (10f.), oft verstanden als «die Vorstellung eines förmlichen Gerichtsszenariums, in dem alle (Menschen/Christen) über ihr (gutes und schlechtes) Tun vor Gott oder Christus Rechenschaft ablegen müssen und in dem sie danach beurteilt werden» (1).

In seiner Analyse der paulinischen Gerichtsaussagen geht K. im Anschluss an Egon Brandenburger und Karlheinz Müller davon aus, dass das Frühjudentum eine Pluralität von Gerichtskonzeptionen kannte, «die sich nach logischen Kriterien nicht kohärent miteinander verbinden lassen» (16). K. unterscheidet hier insbesondere das «Straf- bzw. Vernichtungsgericht» vom «Rechtsverfahren vor dem Richterthron» bzw. «Beurteilungsgericht» (13.15f.; zur grundsätzlichen Kritik an dieser Sicht s. Christian Stettler, *Das letzte Gericht* (WUNT II/299), Tübingen 2011). Die Rekonstruktion einer inhaltlich kohärenten paulinischen Lehre vom Endgericht sei schon von dieser Voraussetzung her von vornherein zum Scheitern verurteilt. K.s Exegese der relevanten Stellen konzentriert sich deshalb auf «detaillierte Analysen der thematischen Zusammenhänge, in denen Gerichtsaussagen begegnen, und der Funktionen, die den Gerichtsaussagen in den paulinischen Argumentationen in textpragmatischer Hinsicht zukommen» (19).

K.s Analyse des 1. Thessalonicherbriefs (23–196) führt zum Ergebnis, «dass Paulus allein von dem andringenden Strafgericht Gottes spricht, das über die Nicht-Christen hereinbrechen wird» (187), nicht von einem Beurteilungsgericht. Bei der Parusie Christi würden die Nicht-Christen der Vernichtung anheimfallen; die Christen würden durch Jesus vor dem Vernichtungsgericht gerettet, ihr Verhalten unterliege keiner Beurteilung. Hingegen könnten Christen durch einen ethischen Rückschritt in ihre heidnische Existenz das Heil einbüßen. Diese Akzentuierung der Gerichtsaussagen des I Thess

ist nach K. durch die «parakletische[.] Gesamtstrategie des 1 Thess» bestimmt (191): Sie diene der Konsolidierung der neu gegründeten Gemeinde durch «die Bekräftigung ihrer Berufung ... angesichts der von der Umwelt ausgehenden Irritationen» (193f.). Dazu gehörten sowohl die Erinnerung an die Zornverfallenheit der Nicht-Christen als auch die Bekräftigung «der Grenze zwischen Gemeinde als dem Bereich des Heils und der nicht-christlichen Welt ... in ethischer Hinsicht» (195).

Im 1. Korintherbrief (197-471) sei für die «ethische Identität von Christen» neben der Vermeidung der heidnischen Kardinallaster aufgrund der besonderen korinthischen Situation vor allem «ein Ethos der Statusindifferenz» bedeutsam (469). Das in I Kor 3,13-15 angesprochene Beurteilungsgericht beziehe sich nicht auf alle Christen, sondern auf die Verkünder, die damit zu einem bestimmten Verhalten ermahnt würden (dies ist allerdings fraglich, vgl. die verallgemeinernden Formulierungen in V. 8b.10b.12-15). «Ein paralleler Fall, dass Paulus pauschal und umfassend die Christen zum rechten Wandel mahnt und dies mit einem Verweis auf die Beurteilung ihres Werkes im Gericht unterlegt, fehlt aber [im I Kor]. Kurz gesagt: *Im gerichtstheologischen Horizont sind weniger die Werke als „Zeichen des Glaubens“ im Blick, sondern die Werke als „Zeichen des Unglaubens“*» (470). Anders als im I Thess bestärke Paulus die Korinther nicht, sondern konfrontiere sie mit ihrem Fehlverhalten und dessen Konsequenz, «der Möglichkeit des Heilsverlusts» (ebd.). «Die Verweise auf das endgerichtliche Strafhandeln Gottes stehen im Dienste der Sorge des Apostels um das Heil der korinthischen Christen.» (471)

Zuletzt geht K. auch auf zentrale Gerichtsaussagen in den übrigen Paulusbriefen ein (473-520). In II Kor 5,10 bringe Paulus «nicht die Vorstellung eines Offenbarwerdens *aller* (Christen) vor dem Richterthron Christi vor, weil er sich das Gericht allein so und nicht anders vorstellt, sondern weil dies im Kontext am besten passt»; daraus lasse sich «nicht einfach auf Paulus’ *Normalvorstellung* des Gerichts extrapolieren» (486). In Gal 5,19-21 gehe es, anders als im I Thess, nicht um die Bestärkung der Gemeinde in ihrer ethischen Unterscheidung von den Heiden, denn auch hier stehe die Gerichtsaussage ganz im Dienst der Argumentation im übergeordneten Kontext: Es gehe «um die Abwehr *alltäglicher* Laster, die die soziale Harmonie innerhalb der Gemeinschaft gefährden» (492). Gal 6,8f. stellt nach K. einen Sonderfall dar, weil hier positives Verhalten mit dem Hinweis auf die Vergeltung im Endgericht motiviert wird; aber auch hier gelte, dass die Verwendung der spezifischen Gestalt von Gerichtserwartung «aus der *rhetorischen Situation* erwächst» (523) und nicht notwendig ein «Rechtsverfahren vor dem Thron Gottes» impliziert sei, bei dem Christen beurteilt würden (495). Auch Röm 1f. sei ganz von der rhetorischen Zielsetzung her bestimmt. Einerseits werde in Röm 1,18-32 (wie im I Thess) das Zorngericht als «Horizont der im Evangelium eröffneten Heilschance» deutlich (514). Andererseits gehe es Paulus in Röm 1-3 darum, jede «Vorzugsstellung Israels im Blick auf das Gericht» zu widerlegen. Dazu musste er «die strenge Unparteiischkeit des Gerichts» gegenüber Juden wie Heiden betonen, wozu er die beiden an sich unvereinbaren Konzeptionen *Vernichtungsgericht* (Röm 1,18-32) und *Beurteilungsgericht für alle Menschen* (Röm 2,5-11) miteinander verband (ebd.). Zudem die-

ne «[d]er Rekurs auf das Gericht nach den Werken ... in Röm 1,18-3,20 zum Aufweis der faktischen soteriologischen Egalität von Juden und Griechen (1,16; 2,9f.), und zwar im Sinne einer – in der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium vorausgesetzten – ‹Notlage›» (515). Die Gerichtsaussagen in Röm 12,1-15,13 (bes. 12,19 und 14,10-13) dienen wie in I Thess der Warnung vor Lastern, nicht der Motivation positiven Verhaltens.

Als Ergebnis formuliert K., dass die Endgerichtserwartung «fester Bestandteil paulinischen Denkens» sei (530), und präzisiert weiter: «Der Aspekt des Lebenswandels gehört in Paulus' theologischem Denken keineswegs prinzipiell in den Bereich soteriologischer Irrelevanz», da Paulus eine «ethische[.] Dimension ... christlicher Identität» kenne (531). Dieses doppelte Ergebnis ist von grosser Bedeutung angesichts der in der Exegese immer noch verbreiteten Marginalisierung von Endgerichtserwartung und konkreter Ethik bei Paulus.

Zusammenfassend beantwortet K. die eingangs seiner Arbeit gestellte Frage: «welches Gericht nach welchen Werken?» (19). Er stellt fest, dass Gerichtsaussagen bei Paulus der «Markierung elementarer ethischer ‹boundary markers›» (I Thess) oder der «Überwindung der handlungsleitenden Relevanz traditioneller ‹weltlicher Statusorientierung›» (I Kor) dienten (521f.). In beiden Fällen gehe es «im gerichtstheologischen Horizont um Strafe für Fehlverhalten ...», das Paulus als Verletzung *elementarer* Charakteristika der ethischen Identität von Christen ansieht» (522). Zu *positivem* christlichen Verhalten motiviere Paulus aber nirgends mit Hilfe von Gerichtsaussagen (mit Ausnahme von Gal 6,8f.). Christen könnten sich also «das Heil nicht erwirken, wohl aber durch ihr Verhalten wieder verwirken» (523f.). Dieses Ergebnis ist für die paulinische Rechtfertigungslehre relevant, bleibt aber gerade im Blick auf Gal 6,8f. und verwandte Aussagen unbefriedigend.

Paulus kennt nach K. keine einheitliche Gerichtsvorstellung, sondern greift je nach rhetorischer Absicht «in unterschiedlichen Kontexten auf unterschiedliche Vorstellungen und Motive zurück[...]» (524). Dass die faktisch auf bestimmte Argumentationszusammenhänge beschränkten Vorstellungen eines allgemeinen Weltgerichts oder eines Beurteilungsgerichts für Christen in älteren Darstellungen «als Basisvorstellung vorausgesetzt» seien, erkläre sich lediglich aus ihrer kunstgeschichtlichen Bedeutung (ebd.).

In Spannung zu K.s Aussage, dass Paulus auf unterschiedliche Gerichtskonzeptionen zurückgreife und keine einheitliche Gerichtsanschauung kenne, steht sein Fazit: «der Gedanke einer endgerichtlichen Beurteilung der Christen – und zwar auch in der Form, dass es im Gericht nicht um Heil und Unheil geht, wohl aber im Zuge einer individuellen Beurteilung unterschiedlicher ‹Lohn› zugeteilt wird – (ist) in diesem Vorstellungszusammenhang nicht bloß prinzipiell entbehrlich, sondern er stünde zum genannten Ansatz [paulinischer Soteriologie] quer» (526). Hier erklärt K. unter der Hand die eine der von ihm isolierten Gerichtskonzeptionen für die Leitvorstellung des Paulus, mit der sich die andere, die Paulus nur aus textpragmatischen Gründen hinzuziehe, nicht vertrage. K. geht sogar so weit zu sagen, dass Paulus überhaupt kein universales Weltgericht kenne (526) und für ihn ein «die Christen betreffende[s] [...] Beurteilungs-

gericht [...] prinzipiell entbehrlich» sei, auch «in der Gestalt einer Bewertung, *wie* jemand Christ war» (528). Wo Paulus dennoch davon spreche, handle es sich um «eine kontextgebundene, *ad hoc* gebildete Hilfskonstruktion» (ebd.).

Damit setzt K. voraus, dass Paulus an den Stellen, an denen er explizit von einem universalen Beurteilungsgericht (Röm 2,5-11) und einer Beurteilung des Verhaltens (auch) von Christen im Endgericht spricht (Röm 14,10; I Kor 3,8-15; II Kor 5,10 u.a.), nur uneigentlich spricht, dass er also als Argument eine Vorstellung verwendet, die er selber gar nicht teilt und der er keinen Realitätsgehalt zumisst – eine höchst problematische Annahme.

Vgl. in diesem Zusammenhang die Formulierungen: «Die Frage, inwiefern Röm 2,1-16 auch auf durch den Glauben gerechte Christen zu beziehen ist, stellt sich *in dieser Weise* gar nicht, wenn man bedenkt, dass es sich hier um eine auf die im Kontext verhandelte Sachproblematik hin bezogene Ausformulierung handelt» (529); «das verbreitete Postulat, dass Paulus die feste Erwartung hegte, dass Christen sich noch vor Gott als Richter werden verantworten müssen, lässt sich an den Texten nicht verifizieren. Diese Vorstellung ist vielmehr nur in einigen Aussagezusammenhängen beheimatet und insgesamt von begrenzter Relevanz» (530).

Weiter ist zu fragen, ob Paulus nicht auch dort, wo er nicht das *Motiv* der Gerichtsverhandlung verwendet, eine *Beurteilung* von Verhalten voraussetzt. Auch wenn Aussagen über das Zorngericht lediglich zur Warnung vor ethischen «Grenzüberschreitungen» verwendet werden, setzen sie doch eine Bewertung von Handlungen im Endgericht voraus. Das *Beurteilungsgericht* sollte nicht von vornherein auf das traditionsgeschichtliche *Motiv vom Gerichtsverfahren* eingeschränkt werden.

Ungeachtet dieser möglichen methodischen und sachlichen Anfragen stellt K.s eindrückliche material- und umfangreiche Arbeit (allein das Literaturverzeichnis umfasst 75 Seiten, die Anmerkungen gehen oft über die Hälfte einer Seite) in vielerlei Hinsicht einen Meilenstein für das Verständnis der paulinischen Gerichtsaussagen dar.

Christian Stettler, Gächlingen

Marco Hofheinz, Wolfgang Lienemann, Martin Sallmann (Hg.), Calvins Erbe. Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011.

386 S., ISBN 978-3-525-56919-1, € 79.99.

Ein charakteristisches Element der Erinnerung an Calvins 500. Geburtstag war die Frage nach seinen Wirkungen, die inzwischen in mehreren Sammelbänden dokumentiert ist. In diesen Rahmen fügt sich die Veröffentlichung der für den Druck überarbeiteten Beiträge auswärtiger und Berner Experten zu einer Seminarveranstaltung der Theologischen Fakultät der Universität Bern im Frühjahrssemester 2009 ein. Dieser Entstehungszusammenhang hat positive Folgen für die Lesbarkeit der Beiträge, zumal viele auch beim Denken Calvins einsetzen und dieses nicht einfach voraussetzen.

Die 15 Aufsätze sind zwei Abteilungen zugeordnet: «I. Die Erbschaft Calvins. Theologiegeschichtliche Resonanzen auf thematische Impulse Calvins», und «II. Erben Calvins? Calvins Einfluss auf geistesgeschichtliche Strömungen der Neuzeit.» Dabei entspricht allerdings weder dem Obertitel noch der Differenz von Theologie- und Geistesgeschichte ein deutlicher Unterschied der Perspektiven, auch wenn im I. Teil der Anschluss an Calvins Theologie meist expliziter entfaltet wird. Warum steht z.B. Rudolf Dellsperger, «Calvins Bedeutung im reformierten Pietismus. Ein Versuch anhand des Themas Kirchenzucht» (257–279) im II. Teil? Schleiermachers Aufnahme von Calvin (Ilka Werner, 182–203) im I. Teil bedeutet sicher eine Neuprägung wie auch im II. Teil diejenigen von Jonathan Edwards (Matthias Zeidler, 280–307) und Abraham Kuyper (Dirk van Keulen, 338–359).

Dass Rezeption auch kritisch zu beurteilende Folgen mit sich bringt, akzentuiert Eberhard Busch, der den Weg von Calvins Lehre vom Bund über die Föderaltheologie bis Semler und Lessings «Erziehung des Menschengeschlechts» verfolgt (169–181). Demgegenüber betont Ilka Werner die sich mit der Zeit wandelnden Herausforderungen und Aufgaben, für die Calvins *Institutio* wie Schleiermachers *Glaubenslehre* «inspirierende Modelle» seien, «die christliche *doctrina* immer wieder zu reformieren und darzustellen» (203). Aber diesem hermeneutischen Modell entspricht kaum «die wohl intensivste und innovativste Rezeption» (100) von Calvins Theologie im 20. Jahrhundert durch Karl Barth, die Georg Plasger an der Versöhnungslehre verdeutlicht (100–114). Wie intensiv und anregend die Aufnahme Calvins in der gegenwärtigen römisch-katholischen Kirche und Theologie ist und auch sein könnte, zeigt Eva-Maria Faber (45–75) an Pneumatologie, Ekklesiologie und Ämterlehre. Auf strittige Rezeptionen und Interpretationen gehen die Beiträge über die Traditionsgeschichte des prophetischen Wächteramts der Kirche und Max Webers Thesen ein.

Besonders Friedrich Wilhelm Graf hat 1988 die Deutung des Öffentlichkeitsauftrages der Kirche als prophetisches Wächteramt als «Ausdruck einer spezifisch neuzeitlichen Funktionalisierung» des *munus propheticum* Christi bei Calvin kritisiert. Demgegenüber zeigt Marco Hofheinz (115–168), dass dieser Rekonstruktionsversuch einerseits den Beitrag Zwinglis und Bullingers übersieht und andererseits Calvin keine Verknüpfung des *munus triplex Christi* mit den Ämtern der Kirche kennt, weil die Teilhabe der Kirche an Christus als dem Haupt gerade keine Identität begründet. Bei Caspar Olevian führt diese Partizipation als Mitteilung zum Verständnis eines «allgemeinen Prophetentums aller Gläubigen» in Unterweisung und Erbauung des Nächsten, wobei die Ordnung der Kirche gemäss ihrem differenzierten Auftrag von öffentlichem Bekennen und Verkündigen zu wahren ist. Erst recht zeigt sich bei Heidegger in der Spätorthodoxie und bei Friedrich Adolf Lampe im Pietismus trotz ihrer Herrschaftskritik keine «Politisierung des prophetischen Amtes», wie sie Graf postulierte. Dabei ist auch zu beachten, dass für den monarchomachischen Widerstandsdiskurs nach Kaspar von Geyerz (207–221) das Magdeburger Bekenntnis von 1550 grundlegender war als die Anleihen bei Calvin und sich die reformierten Juristen des 17. Jahrhunderts nach Christoph Strohm (222–239) nur marginal von ihren lutherischen Kollegen unterschieden.

den, abgesehen von der Schärfe ihrer Ablehnung des Papstums. Die «Überzeugung eines Gleichklangs von biblischer Religion und rechter Vernunft» verband sich dabei mit «der pointierten Unterscheidung des geistlichen und weltlichen Regiments» (238).

Ebenfalls eine behauptete Kontinuität untersucht Wolfgang Lienemann (308–337), indem er die Calvinismus/Puritanismus-Rezeption Max Webers und sein Verständnis der Entstehung des «Geistes» des Kapitalismus thematisiert. Dabei wendet er sich einerseits gegen eine Verkürzung von Webers Fragestellungen auf die «Max-Weber-These» und möchte andererseits nach dem Durchgang durch die vielfältige Kritik die Intention Webers aufgreifen mit der Frage, welchen Beitrag die Religion heute zum «Ethos der handelnden und leidenden Menschen unter kapitalistischen Bedingungen» (337) leisten kann.

Die aufgeführten Beispiele zeigen den weiten Blickwinkel, mit dem man die Frage nach dem Erbe Calvins angehen muss. Dass diese Aufsatzsammlung es nur an Beispielen ausleuchten und nicht die vielfältigen «Bezugnahmen und Rezeptionsprozesse in ganz unterschiedlichen Epochen, Ländern, Kirchen und Menschengruppen» (Einleitung, 11) darstellen kann, ist den Herausgebern durchaus bewusst. Sie haben repräsentative Beispiele ausgewählt innerhalb des Spannungsbogens von «Calvins Einfluss auf die Entwicklung des reformierten Verständnisses der Kirche» (Matthias Freudenberg, 19–44) bis zur wieder auf seine Kirchenordnung verweisenden Frage nach «Calvin und die Demokratie» (Michael Beintker, 360–374).

Gerhard Ringshausen, Lüneburg

Walter Nigg, Franz Overbeck. Versuch einer Würdigung, Römerhof Verlag, Zürich 2009.

304 S., ISBN 978-3-905894-02-8, SFr. 39.00, € 25.80.

Manche Bücher sagen mehr über den Autor aus als über ihren Gegenstand – auch wissenschaftliche. Und so ist das Besondere des vorliegenden Bandes nicht sein Inhalt, sondern die Rückschau: die These verbunden mit dem Wissen um die Lebensgeschichte des Autors. Denn mit seinem Overbeck-Buch, erschienen zuerst 1930 bei Beck in München, habilitierte er sich an der Universität Zürich im Fach «Kirchengeschichte»; mit ihm hat er sich «aus der universitären Theologie herausgeschrieben», wie Niklaus Peter in seinem Nachwort treffend feststellt (S. 288) – eine unübersehbare Parallelie übrigens zu dem, «was Overbeck mit seiner Streit- und Friedensschrift «Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie» von 1873 erlebt hatte» (ebd.). Solche Vergleiche kann man erst heute anstellen, da beide, Nigg wie Overbeck, tot sind und ihr Œuvre mehr oder weniger erschlossen vorliegt. Insofern ist Peters prägnantes Nachwort (Der Theologe als Antitheologe – Franz Overbeck im Lebensbild Walter Niggs, S. 281–288) der eigentliche Skopos dieser Neuausgabe. Der Forschungsstand zu Overbeck selbst ist heute naturgemäß ein ganz anderer als vor achtzig Jahren: durch Ernst Staehelins und Martin Tetz' Erschliessung des Nachlasses in den beiden Bänden der *Overbeckiana*

1962, durch mehr als ein Dutzend Dissertationen, die seither entstanden sind, vor allem aber durch die Basler Edition von Overbecks Werken und Nachlass, die seit 1994 sukzessive erscheint.

Zu Niggs Zeit standen für die Overbeck-Rezeption einzig Carl Albrecht Bernoulli, Karl Barth und Eberhard Vischer. Carl Albrecht Bernoulli, der «wilde» Schüler und Freund Overbecks, kompilierte nach dem Tode seines Lehrers aus dessen hinterlassenen Manuskripten drei Monographien: *Das Johannesevangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung*, 1911; *Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik. Eine kirchenhistorische Vorlesung*, 1917; schliesslich, von ungleich grösserer Durchschlagskraft, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, 1919. Mit letzterer zeichnete er aus dem Geiste des Irrationalismus und der Lebensphilosophie das pathetische Bild eines hochgelehrten Skeptikers «an der Schwelle metaphysischer Möglichkeiten» (284). Karl Barth nahm mit seiner Rezension (*Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie*, 1920) dieses Buch, dessen Duktus in keiner Weise Overbecks eigener Intention entspricht, zum Anlass, sein eigenes eschatologisches Verständnis des Christentums zu schärfen. Gegen diese Vereinnahmung durch die dialektische Theologie wehrte sich Eberhard Vischer, Overbecks Nachfolger in Basel, der in ihm ein psychologisches Rätsel und eine gescheiterte theologische Existenz voller menschlicher Tragik sah und später unter dem Titel «Selbstbekenntnisse» seinerseits Texte aus dem Nachlass herausgab (1941). Solchen Deutungsversuchen setzte Nigg mit seiner Habilitationsschrift zum ersten Mal eine Gesamtschau entgegen, in der er in drei Teilen dem Leben und dem Lebensproblem Overbecks, seinem Konzept einer Profanen Kirchengeschichte und seinem Kampf gegen die Theologie nachspürt. Dabei missbraucht Nigg das Lebensproblem, «daß Overbeck theologischer Lehrer und als solcher berufen war, das Christentum zu vertreten, seinem Wahrheitsgefühl nach es aber nicht vertreten konnte und dennoch theologischer Lehrer blieb» (56), nicht als Schlüssel zur Relativierung von Overbecks Theologiekritik, sondern nimmt die komplexe Frage, «der sich jeder ernsthafte Gläubige wie auch Ungläubige stellen sollte» (288), ernst.

Niggs Buch hat nicht allein die theologische Entwicklung seines Verfassers wesentlich beeinflusst (so der Rezensent 1989), sondern, wie sich jetzt zeigt, auch seine Karriere. Vielleicht war das gut – ja: sicherlich war es gut, dass dieser sprachgewaltige Autor nicht vom Forschungsbetrieb verschluckt wurde, sondern – neben seiner Zürcher Titularprofessur – sein Leben lang Pfarrer blieb und damit gezwungen, seine Rhetorik zu schulen. Zum Schluss sei noch einmal Peter das Wort erteilt, der das Werk Niggs von Overbeck her resümiert: «Was Nigg später in seinen bekannten Büchern über Heilige und Ketzer zu einem der meistgelesenen religiösen Autoren machen wird, nämlich die Fähigkeit, mit wenigen Strichen und auf relativ knappem Raum bewegende, farbige Lebensbilder von menschlicher Tiefe zu zeichnen, das ist ihm erstmals in seiner Overbeckstudie auf hervorragende Weise gelungen ... Es ist großartig, wie Nigg die Kunst des Biographen beherrscht, einen Menschen in den Kontext zeitgenössischer geistiger Problemlagen und Diskurse einzuordnen und so verständlich zu machen, ohne seine individuelle Existenz und Lebensantwort und damit das Einzigartige seiner Persönlichkeit zu verlieren» (11).

keit aus den Augen zu verlieren. Vor allem aber scheint mir das Geheimnis der großen Wirkung seiner Lebensbilder darin zu liegen, dass Nigg die von ihm beschriebenen Gestalten liebt, dass er bei ihnen Exemplarisches entdeckt und herauszuarbeiten versucht, dabei aber nie Grenzen und schwierige Seiten vertuscht.» (287) Manch einem Kirchenhistoriker unserer Tage sei's ins Stammbuch geschrieben – mir ist Nigg gerade darin Vorbild geworden.

Hermann-Peter Eberlein, Wuppertal

Ernst Troeltsch, Rezensionen und Kritiken (1915-1923). (= Ernst Troeltsch: Kritische Gesamtausgabe im Auftrag der Kommission für Theologiegeschichtsforschung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hg.v. Friedrich Wilhelm Graf sowie Christian Albrecht, Volker Drehsen, Gangolf Hübinger u. Trutz Rendtorff, Bd. 13), hg.v. Friedrich Wilhelm Graf in Zusammenarbeit mit Diana Feßl, Harald Haury und Alexander Seelos, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2010,

XXII + 822 S., ISBN 3-11-018095-2, € 239.

Mit dem hier anzuzeigenden Band 13 der *Kritischen Gesamtausgabe* (im Folgenden als KGA zitiert) der Werke von Ernst Troeltsch liegt nun der dritte und letzte Band mit den *Rezensionen und Kritiken* Troeltschs vor. Band 2 der KGA brachte Troeltschs Rezensionen aus den Jahren 1894 bis 1900, Band 4 enthielt dessen Besprechungen aus den Jahren 1901 bis 1914. Der nun erschienene, umfangreiche Band macht Troeltschs Besprechungen aus seiner Berliner Zeit neu zugänglich. Alle drei Bände zusammen, die über 1300 Besprechungen aus Troeltschs Feder enthalten, machen nicht nur deutlich, dass er geradezu exzessiv Texte anderer Autoren besprochen hat, sondern sich auch in einem hohen Masse mit den theologischen, religionsphilosophischen, soziologischen sowie geschichtsmethodologischen Debatten seiner Zeit auseinandergesetzt hat. Man fragt sich unweigerlich, wann und wie Troeltsch diese Textmassen bewältigen und verarbeiten konnte. Es verwundert daher auch nicht, wenn Troeltsch seinem Freund Wilhelm Bousset gegenüber seine Rezensionstätigkeit mit dem «Fegfeuer» vergleichen konnte, welches ihn «total erschöpft» zurückliess und «von jeder Lust am Recensiren reinigt[e]» (KGA 2, S. 6). Der nun vorliegende abschliessende Band mit *Rezensionen und Kritiken* Troeltschs enthält 84 Besprechungen aus den Jahren 1915 bis 1923 sowie zwei Erwiderungen auf Repliken und Troeltschs Selbstanzeige seiner Studie *Der Historismus und seine Probleme* für den Verlag Mohr Siebeck. Lediglich zwei der in den Band aufgenommenen Rezensionen hatte Troeltsch noch in Heidelberg geschrieben, ehe er im Jahre 1915 auf den eigens für ihn geschaffenen Lehrstuhl für Religions-, Sozial- und Geschichtsphilosophie und die christliche Religionsgeschichte an der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin wechselte. Zur Bewältigung dieses riesigen Rezensionspensums hatte Troeltsch eine *Strategie* entwickelt. So besprach Troeltsch häufig Texte, die in einem engen Zusammenhang mit seinen eigenen Publikations- und Forschungsprojekten standen. Diese Strategie dokumentieren auch die

in den vorliegenden Band aufgenommenen Besprechungen, die zum Teil den Umfang von Aufsätzen erreichen (vgl. nur Troeltschs Besprechung von O. Schilling: *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche*, 60-72; Eine *Kulturphilosophie des bürgerlichen Liberalismus*. Jonas Cohn: *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur*, 137-166 u.a.). Die 84 Besprechungen des Bandes 13 der KGA stehen in einem engen Zusammenhang mit Troeltschs grosser Studie über *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, an deren Fortschreibung Troeltsch auch nach der Publikation des frühen opus magnum arbeitete, und dem Fragment gebliebenen monumentalen Historismusband (= KGA Bd. 16).

Der sorgfältig edierte Band wurde ebenso wie die vorangegangenen Bände der *Rezensionen und Kritiken* von Friedrich Wilhelm Graf herausgeben. Der Aufbau des Bandes folgt dem Aufbauprinzip der KGA der Werke Troeltschs. Auf die Mitteilung der für den Band leitenden Editionsprinzipien folgt eine knappe und prägnante *Einleitung* (1-27) des Herausgebers, welche die in dem Band edierten Rezensionen in den werkgeschichtlichen Zusammenhang einordnet, den Berliner Rezessenten in den Blick nimmt und dessen Rezensionen im Kontext der politischen und kulturellen Umbrüche in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg diskutiert. Auf die Einleitung folgen in chronologischer Reihenfolge die 84 Besprechungen. Kurze *Biogramme* informieren den Leser über die in dem Band genannten Personen (659-681), umfangreiche Literaturverzeichnisse fassen die in dem Band zitierte Literatur zusammen (683-720), und Personen- und Sachregister (721-817) erschliessen dem Leser den Band.

Im Rahmen dieser Besprechung ist es selbstverständlich nicht möglich, auf alle 84 Rezensionen im Einzelnen einzugehen. Einige der Besprechungen, u.a. die von Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes* (445-459. 635-646) oder *Die Revolution in der Wissenschaft* (519-563), wurden bereits von Hans Baron in den posthum erschienenen vierten Band der *Gesammelten Schriften* Ernst Troeltschs aufgenommen. Aber auch andere, an verstreuten Orten publizierte Besprechungen Troeltschs, etwa die von Rudolf Ottos Klassiker *Das Heilige*, welche unter dem Titel *Zur Religionsphilosophie* 1918 in den *Kant-Studien* erschien, sind nun in ihrem chronologischen Zusammenhang zugänglich (412-425). Die weitaus meisten der von Troeltsch zwischen 1915 und 1923 verfassten Besprechungen, nämlich 56, sind in der *Theologischen Literaturzeitung* erschienen, einem Organ, welches Troeltsch regelmässig mit Rezensionen bedachte. Vierzehn Rezensionen hat Troeltsch für die *Historische Zeitschrift* geschrieben, eine für die *Kant-Studien*. Weitere Besprechungen erschienen in *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, dem *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, der Zeitschrift *Deutsche Politik* (zwei Rezensionen), den *Preussischen Jahrbüchern* (eine Rezension), den *Annalen für soziale Politik* (eine Besprechung) sowie dem *Weltwirtschaftlichen Archiv*. Drei Besprechungen publizierte Troeltsch in der *Vossischen Zeitung* und eine in der *Frankfurter Zeitung*.

Troeltschs Rezensionen sind vor allem auch ein Spiegel der Aneignung und Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Debatten über die Krise des Historismus und stehen in einem engen Zusammenhang mit seiner Arbeit an seinem grossen Berliner Hauptwerk *Der Historismus und seine Probleme*, von dem in der zweiten Hälfte des Jahres 1922 der erste Band in zwei Teilbänden erschien. Troeltsch hatte seit 1916 an

diesem ambitionierten Publikationsprojekt gearbeitet und Teile des Bandes in Form von umfangreichen Aufsätzen publiziert. Aufmerksam registrierte der Berliner Denker nicht nur die Methodendebatten in den zeitgenössischen Kulturwissenschaften, sondern auch die Schriften der jüngeren Generation und deren Deutung der Krise der modernen Kultur. Oswald Spenglers globale Deutung des Untergangs der abendländischen Kultur, welche Troeltsch 1919 für die *Historische Zeitschrift* besprach, lasse zwar Gedanken aufblitzen, entbehre aber vollständig des eigenen Quellenstudiums. Das Buch sei, so Troeltsch, denn auch mehr «ein bedeutsames Kulturdokument aus der Zeit einer geistigen Krise der deutschen Wissenschaft, ein Zeugnis der überall spürbaren Empörung gegen die exakte Philologie und gegen die schulmäßig-formalistische Philosophie der Katheden» (446). Ähnlich ist die Einschätzung von Emanuel Hirschs Deutung der politischen und geistigen Lage nach dem Ersten Weltkrieg in dessen Schrift *Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens*, welche Troeltsch 1923 in der *Theologischen Literaturzeitung* besprach (629-632). Das Buch von Hirsch sei, wie Troeltsch notiert, «ein Nachzügler der Kriegs- und Propaganda-Literatur, eine Kampfschrift gegen die westlichen Ideen, mögen sie außerhalb oder innerhalb Deutschlands vertreten werden» (630).

Viele der in dem vorliegenden Band zum Teil sehr ausführlich besprochenen Texte erscheinen in dem späteren Historismusbund bzw. in dessen Vorstudien als Fussnoten oder sind in den Argumentationsgang des Berliner Geschichtsdenkers verwoben, so die ausführliche Besprechung von Jonas Cohns 1914 erschienener Schrift *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur*, welche im September 1916 unter dem Titel *Eine Kulturphilosophie des bürgerlichen Liberalismus* in den *Preußischen Jahrbüchern* erschien. In der Druckfassung seiner am 27. Januar 1916 gehaltenen Rede *Über die Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge*, die im Sommer 1916 in der *Historischen Zeitschrift* publiziert wurde, erwähnt Troeltsch knapp das «gequälte Buch» des Freiburger Neukantianers (vgl. 7). Troeltschs ausführliche Besprechung von Cohns Schrift, die auf den Grundton eines apriorischen Rationalismus gestimmt ist, provozierte Cohn zu einer *Erwiderung*, auf die Troeltsch 1916 ebenfalls in den *Preußischen Jahrbüchern* replizierte (231-236). Harsch ist auch die Auseinandersetzung Troeltschs mit dem Marburger Neukantianer Herman Cohen. Zwischen 1915 und 1923 hat Troeltsch drei Schriften Cohens besprochen, alle in der *Theologischen Literaturzeitung*. Gleich die erste Besprechung des Berliner Ordinarius galt Cohens 1914 veröffentlichter Schrift *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart*, welche im August 1915 in der *Theologischen Literaturzeitung* erschien (39-42). 1916 besprach Troeltsch an gleichem Ort Cohens Schrift *Über die Eigentümlichkeit des deutschen Geistes* (102-104). Zwei Jahre später schliesslich rezensierte er Cohens religionsphilosophische Schrift *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, die 1915 erschienen war (367-375). In Cohens Neukantianismus vermag Troeltsch lediglich einen formalen Apriorismus auszumachen, der nur sehr wenig Tuchfühlung zur modernen Religionspsychologie aufweist (vgl. 368). Cohens Kritik an der Selbstständigkeit der Religion im Kulturbewusstsein vermag der Berliner Religionsphilosoph wenig abzugewinnen. Wesentlich freundlicher bespricht Troeltsch die Schriften des Cohen-Schülers Ernst Cassirer, dem er zwischen 1915 und

1923 zwei Rezensionen widmete. 1917 besprach Troeltsch in der *Theologischen Literaturzeitung* Cassirers im selben Jahr entstandene Studie *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* (329-334). Dem folgte im Jahre 1921 ebenfalls in der *Theologischen Literaturzeitung* eine knappe Besprechung von Cassirers drittem Band seiner Geschichte der Erkenntnistheorie (500-502). Aber auch theologische Texte diskutierte der Berliner Troeltsch. So galt die noch in Heidelberg verfasste Besprechung der 1913 erschienenen Schrift von Martin Preisker *Die Geschichtlichkeit Jesus Christi und der christliche Glaube* dem für das Denken Troeltschs zentralen Grundproblem von Glaube und Geschichte (35-38). Der ‹Erlebnistheologie› Preiskers attestiert Troeltsch, dass sie nur wenig zu einem konstruktiven Umgang mit dem Spannungsfeld von Glaube und Geschichte beitrage. Wesentlich positiver ist Troeltschs Besprechung von Paul Wernles 1916 erschienem *Jesus-Buch*, welche 1916 in der *Theologischen Literaturzeitung* erschien (95-101). Troeltschs Besprechung registriert sensibel die methodischen Anforderungen an eine Rekonstruktion der geschichtlichen Gestalt Jesus von Nazareth und würdigt in diesem Rahmen die Darstellung «der Predigt Jesu und der sich in ihr aussprechenden Persönlichkeit» (96) durch Wernle.

Der Berliner Troeltsch besprach zahlreiche Texte von zeitgenössischen Philosophen, Soziologen, Staatstheoretikern, Historikern sowie Theologen und griff in die Methodendebatten der Kulturwissenschaften mit prägnanten Stellungnahmen zur geistigen Lage während und nach dem Ersten Weltkrieg ein (vgl. nur: *Die Geisteswissenschaften und der Streit um Rickert*, 567-604). Dem Leser des Bandes erschliesst sich ein eindrucksvolles Bild des Berliner Geschichtsdenkers im Spiegel seiner Besprechungen und Kritiken. Für die Rekonstruktion der werkgeschichtlichen Entwicklung des Berliners Troeltsch, der Ausgestaltung und Weiterführung seiner späten Geschichtsphilosophie sowie ihrer methodischen Grundlagen stellen der vorliegende Band ebenso wie die beiden anderen Bände der *Rezensionen und Kritiken* ein unentbehrliches Hilfsmittel dar.

Christian Danz, Wien

Gerhard Sauter, Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2011.

384 S., ISBN 978-3-579-08029-1, SFr. 40.90, € 29.90.

Die Frage eines stundenlang mit ihm reisenden Fremden, «was denn da verborgen» sei, liess den Rezessenten auf einer Zugfahrt von der Lektüre der Sauter'schen Anthropologie aufblitzen, um aufs Geratewohl zu antworten: «Was Menschen zu Menschen macht.» Dass gerade dies aber rechtfertigungstheologisch in Gottes Handeln am Menschen Jesus Christus sichtbar wird, Theologische Anthropologie also nicht «Theologie in anthropologischer Perspektive» ist (356), kennzeichnet Gerhard Sauters Beiträge zum Thema seit Jahrzehnten (hier v.a. das besonders ausführliche Kap. 5).

Die zwölf Themen- und drei Überblickskapitel der Monographie weisen durchweg eine sprachliche Präzision und darstellerische Klarheit auf, wie sie wohl nur durch langjährige Ausarbeitung der einzelnen Fragestellungen zustande kommen. Doch dass die vom Autor teils früher schon eigenständig behandelten Grundfragen der Anthropologie – wie die Domestizierung der «Sinnfrage» (Kap. 4) oder die Befreiung der Willensthematik aus der «Endlosschleife der Selbstbezogenheit» (172) durch die Figur der «Einwilligung» (Kap. 6) – hier als reife Frucht gesammelt sind, macht nicht den einzigen Reiz des Buches aus. Besonders fruchtbar scheint mir darüber hinaus nämlich der thematische Bogen des Buches im Ganzen, wie man ihn in der theologischen Literatur zum Thema häufig vergeblich sucht. Schon das rechtfertigt den Titel «Das verborgene Leben». Auf die angedeuteten, in den Kap. 2–7 konzentrierten Grundlagen bauend, schlagen nämlich die Kap. 8–13 mit der Abfolge von «Geburt», «Erleiden», «Erlernen (der Glaubenssprache)», «(Gedenken und) Vergessen», «Altern» und «(Bereitung zum) Sterben» einen Lebensbogen, wie er den Buchtitel kaum besser ins Licht setzen könnte.

Warum gerade diese, übrigens mehrfach in Auseinandersetzung mit Hannah Arendt eingeführten Themen, die ja das menschliche Leben im Zenit seiner Kräfte auffallend zurücktreten lassen? Vielleicht als Anlehnung an den Lebensbogen im Christussummarium des 2. Credoartikels, das ja auch nur nennt, «was an Jesus von Nazareth geschehen ist» (252), und nicht die irdischen Taten Jesu. Gegen Ende des thematischen Bogens der Anthropologie, bei den Themen Altern und Sterben, schreibt Sauter daher besonders eindringlich, und das dürfte nicht nur einem eschatologischen Interessenschwerpunkt geschuldet sein. Eher spiegelt sich hier die Tuchfühlung mit humanwissenschaftlichen Erkenntnissen, die Sauter durchweg, besonders auch aus dem angelsächsischen Diskurs, aufnimmt, um jedoch gerade darin die streng theologische Denkart seines Werkes zu bewähren. Man lese einmal Sauters Überlegungen zum Sterben der Christen als tätiger (nicht handelnder) Bestreitung der Macht des Todes (Kap. 13.3) vor dem Hintergrund manch landläufiger Erwägungen zum Sterben in Menschenwürde, die durchaus mit dem Attribut des Christlichen auftreten, um die Gestaltungskraft des hier vorgelegten Entwurfs zu spüren! In dieser und in anderen Passagen spricht sich, wie in der Verlagsankündigung hervorgehoben, eine seelsorgerliche Perspektive aus, die diese Theologische Anthropologie über die Fachdiskussion hinaus wirksam werden lassen darf. Gleichzeitig bietet Sauters Buch eine anspruchsvolle Lektüre, da solch ein auf weitere Adressatenkreise zielendes Anliegen nur in der (wie immer bei Sauter) mit maximaler Sorgfalt vorgenommenen Abgrenzung zu benachbarten Themen – wie der theologischen Ethik und der schöpfungstheologischen Lehre vom Menschen (vgl. Kap. 1) – zur Geltung zu bringen ist. Wenn aber nach der eingangs geschilderten Erfahrung des Rezessenten selbst zufällige Weggenossen auf die Frage nach dem «verborgenen Leben» gebracht werden, dürfte das ein Hinweis auf die Sprach- und Strahlkraft des von Sauter vorgelegten Entwurfes sein, bei dem die These schon im trefflich gefundenen Titel steckt.

Henning Theissen, Greifswald

Jutta Koslowski, Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog, Lit Verlag, Berlin 2008.

608 S., ISBN 978-3-8258-1485-4, € 49.90.

Zum festen Topos ökumenischer Festvorträge gehört seit etwa 10 Jahren der immer wieder wiederholte Hinweis darauf, dass jede Rede von so etwas wie einer «ökumenischen Eiszeit» verfehlt sei. Die Einheit komme sowohl in der theologischen Verständigung wie auch in der Bildung der ökumenischen Netzwerke auf allen Ebenen trotz aller Schwierigkeiten, wenn auch langsam, so doch stetig voran. Jutta Koslowski mag sich mit dieser Beteuerung und der oft dahinter verborgenen Zufriedenheit mit dem ökumenischen Status quo nicht abfinden. Immer wieder ist ihrer Promotionsschrift «Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion» das ehrliche Drängen anzumerken, die theologische Fachdiskussion, ja die Einheit insgesamt voranzubringen. Folgerichtig stellt das Werk auch die Frage nach dem Ziel allen ökumenischen Handelns und fragt: Wie müsste die angestrebte *eine* Kirche konkret aussehen, damit die unterschiedlichen konfessionellen Traditionen in ihr tatsächlich die *eine wahre* Kirche erkennen könnten und in ihr eins werden? Damit ist die Frage nach den ökumenischen Zielvorstellungen kirchlicher Einheit angeschnitten.

Die vorliegende Arbeit nimmt mit diesem Thema eine in ihrem Verlauf oft schwer zu durchschauende, komplexe Diskussion in den Blick, die die ökumenische Bewegung seit ihren Anfängen vor nun mehr als 100 Jahren bis heute beschäftigt. Wie schwierig sich dieses Unternehmen, dem sich die Autorin stellt, ausnimmt, mag man ermessen, wenn man sich allein den Zeitraum und Umfang der gesichteten Dokumente und theologischen Entwürfe vor Augen führt: Im Blick sind hier nicht nur die Diskussionen innerhalb des World Council of Churches (WCC) und seiner Vorläuferorganisationen, sondern auch die Ergebnisse der Gespräche innerhalb der konfessionellen Weltbünde, sowie wichtige Entwürfe bedeutender Theologen aus dem römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Raum. So mag vor dem Hintergrund der theologischen Ausbildung von Frau Koslowski, die Diplome nicht nur in katholischer und evangelischer, sondern auch in orthodoxer Theologie besitzt, bedauerlich erscheinen, dass die orthodoxe Diskussion bewusst ausgeklammert wurde; vor dem Hintergrund der notwendigen Komplexitätsreduktion wird dies aber überaus verständlich.

So ist die vorliegende Arbeit nicht zuletzt auch eine lehrreiche Geschichte ökumenischer Rezeptionsprozesse: Besonders deutlich wird dies im ersten Teil der Arbeit, der die Entwicklung und die Diskussion der wichtigsten Einheitsmodelle in der ökumenischen Bewegung nachzuzeichnen versucht. Dabei arbeitet die Autorin sowohl fünf aus ihrer Sicht zentrale Konzeptionen der Diskussion innerhalb des WCC (Organische Union, Konziliare Gemeinschaft, Versöhnte Verschiedenheit, Kirchengemeinschaft und das Modell der Koinonia) ausführlich heraus, sowie knapper nicht weniger als 15 Modelle aus den innerkonfessionellen Verständigungen und theologischen Einzelentwürfen. Die genaue Darstellung der historische Verortung, theologischen Vor-

aussetzungen, aber auch Grenzen dieser unterschiedlichen Einheitsmodelle gelingt in der vorliegenden Arbeit in beeindruckender Weise. J. Koslowski schrekt dabei im Dienst der Sache nicht vor deutlichen Worten zurück: Zum Konzept der Koinonia, immerhin das zentrale ekklesiologische Modell des II. Vatikanischen Konzils, heisst es, dass es ihm «so sehr der Klarheit ermangelt, dass es sich eigentlich nicht mehr um ein bestimmtes Modell der Einheit handelt» (196). Erfrischend klar und doch wenig überraschend fällt dann das Resümee der historischen Betrachtung der Diskussion aus: Letztlich favorisieren oft unausgesprochen die unterschiedlichen Traditionen jeweils die Einheitsmodelle, die der eigenen Ekklesiologie am nächsten stehen. Eine konsensfähige Verständigung konnte bisher nur in den Grundlinien (z.B. dass ein Modell ein ausgewogenes Verhältnis von Einheit und Vielfalt garantieren müsse), nicht aber in den konkreten Strukturen und Inhalten, die eben dieses ausgewogene Verhältnis sichern, erreicht werden.

Wiederum mag sich die Autorin nicht mit allgemeinen Formeln begnügen und fragt folgerichtig in einem zweiten Schritt nach den im Hintergrund stehenden systematischen und konkreten Konzeptionen in der evangelischen und katholischen Theologie. So kommen die bestehenden Unterschiede, aber auch die bisher erreichten Fortschritte der ekklesiologischen Diskussion noch deutlicher in den Blick. Es gehört zum bewusst gewählten Ansatz der Arbeit, dabei bei aller systematischen Fundierung die uneingeholten Konkretisierungen auch an umstrittenen Einzelfragen, wie der Rolle des Papstamtes für die Einheit oder der Ordination weiblicher Amtsträger, als Chance deutlich zu benennen. Manchen mag dieser praxisorientierte Ansatz irritieren, doch dies nimmt J. Koslowski im Dienst der Einheit, der sie sich verschrieben hat, gern in Kauf.

Im abschliessenden dritten Teil zieht die Autorin Bilanz und fragt noch einmal nach dem Ertrag der Diskussion der verschiedenen Einheitsvorstellungen und des Vergleichs der systematischen Grundlagen. Sie konstatiert einen weit reichenden Konsens in den Grundlinien des Einheitsverständnisses, dem jedoch nur eine sehr begrenzte Annäherung im Hinblick auf die konkreten Einheitsmodelle gegenübersteht. Zwar teilen die katholische und evangelische Theologie die Notwendigkeit einer sichtbaren Einheit, die Einheit und Vielfalt in einem gelungenen Spannungsverhältnis erhält – wie genau diese Spannung sich realisiert und welche Strukturen und Ämter dieses Zueinander sichern, eben darüber muss weiterhin diskutiert werden.

Es zeigt das Selbstbewusstsein der Verfasserin, dass die vorliegende Arbeit sich auch an diesem Punkt nicht mit einer Analyse ungelöster Fragen begnügt, sondern abschliessend in einem Epilog die Diskussion mit einem eigenen Vorschlag weiter führen will. J. Koslowski stellt dazu ein Modell unter dem Schlagwort «Einheit in Vielheit» vor. Es sieht vor, auf der strukturellen Ebene ein möglichst grosses Mass an Einheit zu suchen (hier folgt es einer eher katholischen Linie) und gleichzeitig auf der spirituellen Ebene ein grösstmögliches Mass an Vielfalt zuzulassen (hier folgt es der eher evangelisch geprägten Linie). Doch auch dieses Modell, das sich in diesen Grundlinien noch als weitgehend konsensfähig erweist, zeigt seinen eigentlichen Anspruch auf der Ebene der konkret vorgeschlagenen Schritte der Umsetzung. Auf wenigen Seiten

spricht J. Koslowski den Kirchen nicht nur die grundsätzliche Berechtigung zu gegenseitigen Lehrverurteilungen ab und fordert alle Kirchen zu einem umfassenden Akt der Vergebung für ihr bisheriges Handeln auf, sondern stellt das Glaubensbekenntnis von Nicäa und Konstantinopel wie selbstverständlich als ausreichende Basis der lehrmässigen Einheit dar, auf dessen Grundlage eine gegenseitige Anerkennung als Kirchen möglich werde. Konkret fordert die Autorin nicht weniger als eine Union bisher nebeneinander bestehender konfessionell unterschiedlich geprägter Gemeinden, ein versöhntes Nebeneinander synodaler und episkopaler Strukturen auf der Ebene der Ortskirche, sowie ein als Petrusdienst ausgeübtes Papstamt, dem sie ein Gremium der Patriarchen der fünf Kontinente an die Seite stellt. Die Autorin weiss als gut ausgebildete Theologin um die Sprengkraft solcher Thesen. Trotzdem betont sie ausdrücklich, dass sie diese Vision nicht als Utopie verstanden wissen möchte, auch wenn sie die Chancen der Realisierung selbst als äusserst gering erachtet.

Im Gesamtblick kann die Arbeit besonders im ersten Teil überzeugen, hier leistet die Autorin fundierte Grundlagenarbeit, deren Ergebnissen nur zu wünschen ist, dass sie in der zukünftigen ökumenischen Diskussion wahrgenommen werden und so zu konkreten Fortschritten in der weiter notwendigen Suche nach einem konsensfähigen Einheitsmodell führen.

Florian Schuppe, München

Andreas Renz, Mohammad Gharaikeh, Anja Middelbeck-Varwick, Bülent Ucar (Hg.), «Der stets größere Gott». Gottesvorstellungen in Christentum und Islam, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012.

259 S., ISBN 978-3-7917-2427-0, SFr. 28.50, € 19.90.

Der Aufsatzband ist das gedruckte Ergebnis der «siebten christlich-muslimischen Fachtagung des Theologischen Forums Christentum – Islam» vom 4.-6. März 2011 (S. 9). Das Tagungsthema: «Der stets größere Gott» lehnt sich an die islamische Gebetsformel «*allāhu akbar*» («Gott ist grösser») an (vgl. S. 83) und zielt auf «den Kernbereich des Selbstverständnisses und damit auch des Verhältnisses beider Religionen zueinander» (S. 241). Auf der Basis des Christen und Muslimen gemeinsamen Glaubens an die «Einzigkeit, Allmacht, Transzendenz Gottes, aber auch sein Wirken in der Welt, seine Gegenwart, seine Immanenz» wurde über die «von Schrift und Tradition vorgegebenen Gottesvorstellungen diskutiert» (S. 241). Diese gemeinsame Reflexion wurde von der Voraussetzung her geführt, «dass Christen und Muslime vom Selben sprechen, wenn sie von und über Gott reden» (S. 242).

Der Aufbau des Buches widerspiegelt den Tagungsverlauf: Primär präsentieren christliche Autor/innen christliche Perspektiven, muslimische Perspektiven werden durch muslimische Autor/innen vorgetragen. Anfragen durch Vertreter/innen der jeweils anderen Religion werden in einem folgenden Kommentar oder einer Erwiderung abgedruckt. Es entsteht unmittelbar der Eindruck eines lebendigen Dialoges, so dass

die Leser ein Verständnis für den schwierigen Weg eines christlich-muslimischen Ringens um gegenseitiges Verstehen gewinnen.

Als hilfreiche Leseanleitung empfinde ich die von einer christlichen und einem muslimischen Gelehrten paritätisch geschriebene Einleitung (A. Middelbeck-Varwick / B. Ucar, S. 11-19) und die ebenfalls gemeinsam abgefasste Zusammenfassung am Ende des Bandes von A. Renz und M. Gharaibeh (S. 241-255).

Der erste Teil (S. 23-98) legt den theologischen und hermeneutischen Grund für das Gespräch: R. Hafizović betont in seinem Eröffnungsvortrag (S. 23-42), dass jede Gottesrede notwendig erfahrungsbezogen sein muss und wesentlich bildhafte, metaphorische Sprache ist. Im Kommentar zu diesem Vortrag (S. 43-48) warnen A. Middelbeck-Varwick und A. Yaşar berechtigterweise «vor einer vorschnellen Verabschiedung ‹abstrakter› theologischer Rede» (48) und einer entsprechenden Entgegenseitung von Glaubenserfahrung und Glaubensreflexion: Die Glaubenserfahrung bedarf der rationalen Reflexion, wie sich umgekehrt die Theologie in der Erfahrung bewähren muss.

Der zweite Teil des Buches (S. 101-125) dreht sich um die Frage, ob Mystik und mystische Gotteserfahrung «als gemeinsamer spiritueller Grund von Christentum und Islam gelten» (S. 250) könnten. Der Vortrag von F. Rahmati (S. 101-110), in dem sie die Gotteserfahrungen des christlichen Mystikers Meister Eckhart und des muslimischen Sufis Ibn Arabī miteinander in Beziehung setzt, verdeutlicht die Ähnlichkeit, in der die Mystiker ihre Erfahrungen von der liebenden Vereinigung mit Gott und der gleichzeitig bleibenden Entzogenheit Gottes beschreiben. Sowohl bei Rahmati als auch im Vortrag von H. Keul (S. 111-119) wird deutlich, dass sich die mystische Erfahrung stets an den Grenzen der sprachlichen Aussagemöglichkeit bewegt. Im Beobachterbericht (S. 120-125) betont T. Specker jedoch, dass auch die mystische Gotteserfahrung vermittelte Erfahrung ist und keinen direkten Zugriff auf Gott zulässt; auch «die Mystik bedarf stets der Kritik und der kritischen Selbsthinterfragung» (S. 249). Zudem scheint mir bei der Suche nach dem möglichen gemeinsamen spirituellen Grund zentral zu sein, was Renz und Gharaibeh festhalten: «Die Mystik steht nicht über den Religionen, sondern in den Religionen, und ist damit unausweichlich und zutiefst von der jeweiligen Religion, ihren Sprachtraditionen, Frömmigkeitsformen, Glaubensinhalten geformt» (S. 250).

Im dritten Teil (S. 129-156) geht es um die zentrale Frage nach der Einheit und Dreifaltigkeit Gottes. Dabei postuliert der römisch-katholische Theologe F. Körner eine innere Notwendigkeit des Dreifaltigkeitsglaubens, die im Bekenntnis mündet, dass «Gott der Menschheit nur durch die Christusgeschichte die Gottesgemeinschaft eröffnet hat» (S. 139). Diese exklusivistische Position widerspricht nicht nur der offiziellen römisch-katholischen Lehre (z.B. *Lumen gentium* §16, vgl. S. 252), sondern blendet auch die Tatsache aus, dass «die Trinitätslehre, so wie sie sich theologie- und dogmengeschichtlich in einem langen, komplexen Prozess geformt hat, selbst nicht frei von logischen Problemen und nur im Rahmen zeitbedingter Philosophie und Terminologie einigermaßen zu verstehen ist» (S. 252). Zudem frage ich mich, inwiefern es bei dieser pointiert römisch-katholischen Position noch zutrifft, dass «Christen und Muslime vom Selben sprechen, wenn sie von und über Gott reden» (S. 242).

Der vierte Teil (S. 159-184) widmet sich dem Verhältnis von Gottesbildern und Geschlechterkonstruktion. Wenn sich eine selbstkritisch-feministische muslimische Pädagogin (R. Müller) mit einer ebensolchen christlichen Theologin (H. Kuhlmann) zum Thema Gotteslehre und Geschlechtlichkeit austauscht, so zeigen sich schnell gegenseitige Anknüpfungspunkte. Es stellt sich jedoch die Frage, wieweit ihr Konsens über ein geschlechtergerechtes Konzept und entsprechend ein geschlechtergerechtes Gottesbild in der «Volksfrömmigkeit» beider Religionen überhaupt wahrgenommen und gelebt wird.

Der fünfte Teil (S. 187-214) setzt sich mit den «dunklen Seiten Gottes» auseinander, also mit Texten in der Bibel und im Koran, die Gott mit Gewalt zusammenbringen. U. Bechmann (S. 187-198) plädiert dafür, die problematischen Texte weder aus der Bibel auszusondern noch sie fundamentalistisch zu lesen, sondern die Fremdheitserfahrungen beim Lesen zuzulassen und dadurch zu Kritik und Distanzierung fähig zu werden. K. Ataman hingegen betont in seinem Beitrag (S. 199-210) zu Recht die moralische Verantwortung des Menschen und vollzieht «eine wesentliche Schwerpunktverlagerung von der Theodizee hin zu einer ‹Anthropodizee›, da diese Sichtweise die Rolle des Menschen stärker betont im Vergleich zu Gottes Handeln in der Welt» (S. 206). Dennoch frage ich mich mit M.Ch. Bodenstein (S. 211-214), ob mit dieser Schwerpunktverlagerung die Problematik der «dunklen Seiten Gottes» im Koran für die islamische Theologie auch schon erledigt ist» (S. 249), denn die Legitimierung von fundamentalistischer, terroristischer Gewalt durch Offenbarungstexte (die durchaus nicht nur aus dem Koran, sondern auch aus der jüdischen und christlichen Heiligen Schrift abzuleiten sind) sucht nach Antworten.

Der abschliessende sechste Teil (S. 217-255) zeigt die gemeinsame christliche (R. Bernhardt, S. 217-230) und islamische (A. M. Karimi, S. 231-240) Überzeugung, dass in der Gott-Mensch-Beziehung Gott zunächst die Beziehung zum Menschen sucht und ermöglicht (in Schöpfung und Offenbarung). Gott verhält sich zum Menschen im christlichen Verständnis durch Christus (S. 220) und in der islamischen Perspektive explizit mit dem Koran (S. 236). Ohne diese Zentralpunkte christlicher resp. muslimischer Theologie relativieren zu wollen, könnten Christen und Muslime «darin übereinkommen, die bedingungslose Zuwendung Gottes in Barmherzigkeit und Liebe Gottes zum alles entscheidenden Kriterium der Hermeneutik und damit auch des praktizierten Glaubens und des Handelns gegenüber dem Nächsten zu machen» (S. 255).

Trotz der erkennbaren Grenzen und zögerlichen Annäherungs- und Verständigungsversuche ist dieser Forums-Band ein lebendiges Beispiel dafür, wie Christen und Muslime in einen lernoffenen Dialog treten und in respektvoller Suchbewegung Gemeinsamkeiten und Unterschiede benennen und ausweisen. Es ist dem «Theologischen Forum Christentum – Islam» zu wünschen, dass die Bemühungen um einen konstruktiven Dialog weitergehen und sich bis an die Basis der Glaubenden fortbewegen und fruchtbar auswirken. Dazu regt dieser Forums-Band vorzüglich an.

Peter Müller, Unterkulm

Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Bülent Ucar (Hg.), «Nahe ist dir das Wort ...». Schriftauslegung in Christentum und Islam, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2010.

277 S., ISBN 978-3-7917-2256-6, € 19.95.

Die Katholische Akademie des deutschen Bistums Rottenburg-Stuttgart unterhält seit einigen Jahren das «Theologische Forum Christentum – Islam». Es führt auf hohem Niveau einen christlich-islamischen Diskurs, der zentrale theologische und ethische Problemfelder abdeckt. Regelmässig treffen sich Theologen beider Religionen und Religionswissenschaftler in der Akademie und tauschen sich aus. Das hier anzuseigende Buch dokumentiert eine Tagung über Schriftauslegung im Christentum und im Islam. Der Band zitiert in seinem Titel einen Satz aus dem 5. Buch Mose (Dt 30,14), der von Paulus im Römerbrief aufgenommen wird (Röm 10,8). Die Nähe Gottes in seinem Wort, wie sie hiermit ausgedrückt wird, hat keine wörtliche, aber doch sachliche Parallele im Koran (etwa in der Sure 2,186).

Das Buch will ausdrücklich nicht «Offenbarungskonzepte» in Christentum und Islam, sondern «Rezeptionsvorgänge» vergleichen (S. 13), also den jeweiligen Umgang mit den heiligen Texten in unterschiedlichen geschichtlichen Kontexten und Aktualisierungen thematisieren. Es geht mithin um die jeweils unterschiedlichen, aber auch vergleichbaren Auslegungskulturen. Dabei wird Wert auf die Einsicht gelegt, dass der Umgang mit den heiligen Schriften für viele der Gläubigen sowohl im Islam als auch im Christentum nur mittels Übersetzungen und Kommentaren möglich ist, mithin schon immer in einem Auslegungs- und Interpretationskontext stattfindet. In klarer sachlicher Gliederung behandeln sechs Kapitel darum grundlegende Fragen der Schriftauslegung im Christentum und im Islam: I. Hermeneutische Grundlagen; II. Die Rolle von Übersetzungen; III. Feministische Auslegungen der Bibel und des Koran; IV. Intertextuelle Beziehungen des Koran zur Bibel; V. Deutungsmonopole, also Fragen nach dem Umgang mit pluralistischen Interpretationen; VI. Gemeinsame Hermeneutik. Die einzelnen Kapitel lassen jeweils immer Experten oder Expertinnen für die Bibel oder den Koran zu Wort kommen, aber auch untereinander das Gespräch führen, indem jeweils auf einen Beitrag die Erwiderung durch die andere Seite folgt. Das ist ein kluges Konzept für einen Dialog, der noch keinesfalls eine Selbstverständlichkeit darstellt.

Die einzelnen Beiträge können hier nicht vorgestellt werden. Doch ist so viel zu sagen, dass sie alle auf hohem fachwissenschaftlichen Niveau Einsichten vermitteln, die auch den interessierten Laien verständlich sind. Der Band scheut sich nicht, die deutlichen Unterschiede in der jeweiligen Schriftauffassung zu benennen – so etwa den, dass der Koran nach muslimischer Auffassung bis heute in einer nicht reduzierbaren Weise unmittelbar göttliches Offenbarungswort ist, während im christlichen Glaubenskonzept ein vergleichbares Bibelverständnis eher zu einer historisch vergangenen Schriftauffassung zählt. Auch dass der Koran auf die Bibel intertextuell Bezug nimmt, während die Bibel nicht umgekehrt auf den Koran anspielt, stellt einen hermeneutisch bedeutenden Unterschied dar. Dass man ihn nicht einfach mehr kontroverstheologisch

unter der Alternative von Echtheit und Verfälschung diskutieren, also apologetisch oder polemisch aufgreifen muss, zeigt das Buch auf vielen Seiten. Es möchte dazu beitragen, ein «Klima» zu schaffen, in dem christliche und muslimische Gläubige die jeweils andere Seite nicht aus der Perspektive der «Häresie» oder des «Unglaubens» wahrnehmen, sondern ohne Missachtung der durchaus grundlegenden Differenzen eine Kultur des Lernens einüben – über den jeweils anderen, aber dabei auch durchaus über sich selbst. Beide Religionen müssen, wie in vielen Beiträgen deutlich wird, eine «Ethik der Interpretation» entwickeln, in der destruktive Auslegungen ideologiekritisch benannt und überwunden werden.

Gabriella Gelardini, Basel

Heinz Rüegger, Christoph Sigrist: Diakonie - eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2011.

276 S., ISBN 978-3-290-17611-2, SFr. 38.00.

Die in Praxis und Theorie der Diakonie geschulten Autoren orten eine Malaise in der Theoriebildung. Sie verabschieden sich von der üblichen Methode einer Wesensbestimmung von Diakonie und wählen statt dessen einen phänomenologischen Ansatz. Das Phänomen diakonischen Handelns deuten sie schöpfungstheologisch als eine Fähigkeit, die Gott immer schon allen Menschen mitgegeben hat. Als universell tauglichen Begriff für das Phänomen, dass Menschen solidarisch und sozial handeln, wählen die Autoren den Begriff «helfen» (S.37). «Helfen» ist eine Aktivität, die kulturell und individuell bestimmt ist und sich auf alle Bereiche des Lebens bezieht. Zur Begründung wird der gesamte Kanon des Alten und Neuen Testamente herangezogen. Diakonie ist zwischenmenschliche Hilfe, bei der die Helfenden selbst zu Empfangenden werden, weil ihnen die Hilfebedürftigen nicht als defizitär, sondern als Ebenbilder Gottes erscheinen (S.71). Auf den Begriff «Diakonie» wollen die Autoren nicht verzichten, da er als Selbstbezeichnung christlicher Institutionen weit verbreitet und geläufig ist. Auch wenn er «für die Beschreibung helfenden Handelns letztlich unbrauchbar» ist (S.81) und der neutestamentliche Gebrauch von *diakonein* keine sozial-karitative Tätigkeit beschreibt. In einem geschichtlichen Abriss werden politische, theologische und soziale Einflüsse auf das helfende Handeln gezeigt. Der lutherisch geprägten Reformation etwa entspringt «die Schwierigkeit, mitmenschliches Handeln aus anderen Motiven als denen des Glaubens theologisch zu würdigen» (S.95). Die Aufklärung wiederum brachte «die enge Verbindung zu staatlichen und allgemein wohltätigen sozialen Institutionen» (S.103), ein Kennzeichen für die Situation des reformierten Protestantismus in der deutschsprachigen Schweiz, dem Kontext der Autoren. Im letzten Teil erfolgt die kritische Auseinandersetzung mit christologischen Begründungen von Diakonie. Um Menschen in Not kompetent zu helfen, genüge Menschlichkeit, ein «Mehrwert» sei nicht nötig. Christlich motiviertes Helfen ist in seiner Erscheinung anderem Helfen vergleichbar, selbst austauschbar, auch wenn es religiöse und spirituelle Formen

des Helfens gibt. Alles entscheidend ist, dass die Hilfe kompetent und qualifiziert geschieht. Das wahrnehmbare grundsätzliche Angewiesensein aller Menschen auf Hilfe genügt als Begründung für eigene und fremde Verletzlichkeit. Die Autoren stellen anschliessend zur Diskussion, was sie unter den gegenwärtigen kulturellen, ökonomischen und politischen Bedingungen als helfendes Handeln verstehen. Sie formulieren Thesen zu einer Ethik des Sozialen, zum Verständnis von Liebe, zum Würdeprinzip, zum Umgang mit Macht, zur Bedeutung von Lebensqualität und zum Zusammenhang von Barmherzigkeit und Recht.

Dem Buch gelingt eindrucksvoll, eine beobachtete Praxis helfenden Handelns biblisch zu fundieren und verantwortungsvoll in zivilgesellschaftliche Voraussetzungen zu integrieren. Es vermittelt eine praxisnahe Theorie, mit der diakonisches Handeln als professionelles Handeln mit ethischer Reflexion sachlich und fachkundig dargestellt wird. Warum aber müssen dazu christologische Begründungen als Überhöhung, als Notwendigkeit, sich «erfolgreich» abzugrenzen (S.131), als eine «Haltung abgründiger christlicher Arroganz» (S.135), als ein Streben nach «besser sein» und als «theologisches Profilierungsbedürfnis» (S.137) charakterisiert werden? Eine Folge dieser harschen Kritik ist, dass helfendes Handeln zweistufig wird. Es ist primär ein intuitiver Reflex auf Not und ein soziales Empfinden und erst sekundär religiös begründet und theologisch reflektiert (S.122). Die Nachordnung christlicher Begründungen müsste nicht sein, wenn helfendes Handeln als ein christologisch verstandenes «In, mit und unter» gedeutet wird. Handeln im Glauben ist ebenso ein Reflex auf Not und sozial, ist ebenso professionell und ethisch verantwortet, wobei zugleich in diesem Handeln die Realität des Unvollkommenen, des Mangels an Liebe, des Zweifels und des Versagens einen reflektierten Platz hat. Diese anspruchslose und elementare Menschlichkeit könnte eine von möglichen Erklärungen sein für das Phänomen, warum Hilfesuchende von der Diakonie «Besseres» und einen «Mehrwert» erwarten. Im postulierten Nacheinander von Handeln und Glaube schleicht sich hingegen eine Tendenz zur unkritischen Überhöhung menschlicher Fähigkeiten ein.

Dem Buch ist ein breites Diskussionsforum zu wünschen, damit die hier vorgenommene Grenzziehung zwischen schöpfungstheologischer und christologischer Begründung von Diakonie zur gegenseitigen Bereicherung von Praxis und Theorie überwunden wird.

Christa Gäßler-Kaindl, Riehen