

Theologische Literaturzeitung

MONATSSCHRIFT FÜR DAS GESAMTE GEBIET DER THEOLOGIE UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von Christoph Marksches

www.thlz.com

151. Jahrgang • Heft 7/8

Juli/August 2026

Religionswissenschaft Religionswissenschaft Religionswissenschaft Religionswissenschaft Religionswissenschaft
Altertumswissenschaft Altertumswissenschaft Altertumswissenschaft Altertumswissenschaft Altertumswissenschaft
Judaistik Judaistik Judaistik Judaistik Judaistik Judaistik Judaistik Judaistik Judaistik Judaistik
Bibelwissenschaft Bibelwissenschaft Bibelwissenschaft Bibelwissenschaft Bibelwissenschaft Bibelwissenschaft Bibelwissenschaft
Altes Testament Altes Testament Altes Testament Altes Testament Altes Testament Altes Testament Altes Testament Altes Testament
Neues Testament Neues Testament Neues Testament Neues Testament Neues Testament Neues Testament Neues Testament Neues Testament
Kirchengeschichte: Allgemeines Kirchengeschichte: Allgemeines Kirchengeschichte: Allgemeines Kirchengeschichte: Allgemeines
Kirchengeschichte: Alte Kirche, Christliche Archäologie Kirchengeschichte: Alte Kirche, Christliche Archäologie Kirchengeschichte: Alte Kirche, Christliche Archäologie
Kirchengeschichte: Mittelalter Kirchengeschichte: Mittelalter Kirchengeschichte: Mittelalter Kirchengeschichte: Mittelalter Kirchengeschichte: Mittelalter
Kirchengeschichte: Reformationszeit Kirchengeschichte: Reformationszeit Kirchengeschichte: Reformationszeit Kirchengeschichte: Reformationszeit
Kirchengeschichte: Neuzeit Kirchengeschichte: Neuzeit Kirchengeschichte: Neuzeit Kirchengeschichte: Neuzeit Kirchengeschichte: Neuzeit
Kirchengeschichte: 20. Jahrhundert Kirchengeschichte: 20. Jahrhundert Kirchengeschichte: 20. Jahrhundert Kirchengeschichte: 20. Jahrhundert Kirchengeschichte: 20. Jahrhundert
Dogmen- und Theologiegeschichte Dogmen- und Theologiegeschichte Dogmen- und Theologiegeschichte Dogmen- und Theologiegeschichte Dogmen- und Theologiegeschichte
Christliche Kunst und Literatur Christliche Kunst und Literatur Christliche Kunst und Literatur Christliche Kunst und Literatur Christliche Kunst und Literatur
Philosophie, Religionsphilosophie Philosophie, Religionsphilosophie Philosophie, Religionsphilosophie Philosophie, Religionsphilosophie Philosophie, Religionsphilosophie
Systematische Theologie: Allgemeines Systematische Theologie: Allgemeines Systematische Theologie: Allgemeines Systematische Theologie: Allgemeines Systematische Theologie: Allgemeines
Systematische Theologie: Dogmatik Systematische Theologie: Dogmatik Systematische Theologie: Dogmatik Systematische Theologie: Dogmatik Systematische Theologie: Dogmatik
Systematische Theologie: Ethik Systematische Theologie: Ethik Systematische Theologie: Ethik Systematische Theologie: Ethik Systematische Theologie: Ethik
Praktische Theologie Praktische Theologie Praktische Theologie Praktische Theologie Praktische Theologie Praktische Theologie Praktische Theologie Praktische Theologie
Religionspädagogik, Katechetik Religionspädagogik, Katechetik Religionspädagogik, Katechetik Religionspädagogik, Katechetik Religionspädagogik, Katechetik

Christoph Marksches
»Der Name ihres
Mitbegründers verpflichtet«?

**Judith Gärtner und
Friedhelm Hartenstein**
Jörg Jeremias (1939^{*}–2024[†])



eine Rückkehr zum eigenen Gegenstand: Der bisher hochgehaltenen Religionsfreiheit im liberalen Kontext. Hierfür dient Jürgen Habermas, sozusagen als Kronzeuge. Und das zu Recht. Schließlich hat die Aufklärung ihr Programm keineswegs verwirklichen können, auch ist Religiosität keineswegs in hegelscher Staatlichkeit aufgegangen. Im Gegenteil: Das Verhältnis von Glauben und Wissen gerät in ein Ungleichgewicht zugunsten spontaner und nur auf sich selbst gründender Gläubigkeit, Aufklärung scheint weniger gefragt. Und auch die großen geschichtlichen Glaubens-traditionen befinden sich keineswegs im Abklingen. Umso mehr ist das austarierte Verhältnis von Glauben und Wissen in der aufgeklärten Tradition bei Moses Mendelssohn von Interesse, der sich von der Geschichtsphilosophie seiner Zeit um der Religionsfreiheit willen löst.

Daher weist diese Dissertation auf ihn zu Recht ganz besonders hin und sieht bei ihm ein Modell für andere heute bestehende und aktive Glaubensgemeinschaften vorgezeichnet. Insofern ist es der in manchem etwas zu breit angelegten, ja zu anspruchsvollen Schrift, die sich aber erlaubt, die bekannten Gewährleistungen des Grundgesetzes im Abschnitt über das Völkerrecht eingangs nur knapp in einer Fußnote zu streifen, doch gelungen, einen nennenswerten Ertrag anzubieten. Darin liegt ihr Verdienst. Das muss man festhalten.

Leipzig

Helmut Goerlich

Spies, Franca: Das Materielle in Schöpfung und Inkarnation. Theologische Erkundungen im Dialog mit Karen Barads Agentiellem Realismus. Bielfeld: transcript Verlag 2025. 300 S. = Religionswissenschaft, 51. Kart. EUR 49,00. ISBN 9783837677232.

Franca Spies legt mit ihrer theologischen Studie zu Karen Barads Agentiellem Realismus eine anspruchsvolle und sorgfältig gearbeitete Untersuchung vor, die sich einem in den unterschiedlichsten Disziplinen zunehmend wichtigen Themenfeld widmet: der Frage nach dem Materiellen, die im Rekurs auf sog. Neue Materialismen gestellt wird. Theologisch rezipiert S. dieses Thema im Horizont von Schöpfung und Inkarnation. Der Ertrag des Buches liegt nicht nur in der Aufnahme neumaterialistischer Impulse, sondern vor allem in dem Versuch, diese systematisch-theologisch so zu verarbeiten, dass klassische dogmatische Fragestellungen neu konturiert werden können. Dass S. dafür Karen Barads Agentiellen Realismus als bevorzugten Gesprächspartner wählt, ist gut nachvollziehbar. Gerade an Barad lassen sich Relationalität, Performativität und die Kritik eines »epistemologischen, ontologischen und ethischen Anthropozentrismus« (10) besonders prägnant studieren. Zugleich macht S. deutlich, dass es ihr nicht um eine einfache Übernahme, sondern um eine theologisch prüfende und weiterführende Rezeption geht (13 f. 41 f.).

S. führt dafür zunächst kenntnisreich in die Neuen Materialismen ein und arbeitet Barads Ansatz in seinen methodologischen, epistemologischen, ontologischen und ethischen Dimensionen differenziert und im Gespräch mit Donna Haraway, Niels Bohr, Judith Butler und Emmanuel Levinas heraus. Dabei wird deutlich, weshalb S. gerade Schöpfung und Inkarnation als dogmatische Topoi auswählt: Beide verhandeln auf je eigene Weise das Verhältnis von Gott, Welt und Mensch im Kontext materieller Wirklichkeit (34–41). Dabei wird das Materielle nicht als isolierte und naive Dinghaftigkeit verstanden, sondern als Teil materiell-diskursiver Konstellationen und Prozesse (44). Entsprechend kennzeichnet S. den sog. »materialist turn« im Kern als »relational turn« (267): Im Zentrum steht also nicht die Materie als solche, sondern die

relationale und diskursive Bedeutung von Materialität, die notwendigerweise auch theologische Dimension hat, denn sie trifft »offensichtlich auf die theologische Grundrelation: das Verhältnis von Gott und Welt« (267). So gelingt es S. nicht nur, die Frage nach dem Materiellen aus dualistischen Verengungen herauszuschälen, ohne sie monistisch aufzulösen (10.44 f.), sondern sie ermöglicht zugleich den Anschluss an theologische Debatten.

Ein zentrales Thema der Auseinandersetzung mit dem Neuen Materialismus ist die Kritik am Anthropozentrismus, die neumaterialistischen Theorien innewohnt. S. widmet sich diesem Thema im Zusammenhang theologischer Anthropologie und der anthropologischen Wende und plädiert weder für ein schlichtes Zurück hinter anthropologische Einsichten noch für deren ungebrochene Fortschreibung. Vielmehr fragt S., an welchen Stellen das anthropologische Paradigma erkenntnisleitend und unverzichtbar bleibt und wo es soteriologisch oder schöpfungstheologisch zu Verengungen und Ausschlüssen geführt hat (35–38. 265–271).

Im schöpfungstheologischen Teil liest S. Schöpfung sodann nicht primär als Aussage über einen fernen Anfang, sondern als gegenwarts- und zukunftsbezogenes Orientierungswissen; sie fragt nach der »lebensdienlichen Ordnung der Welt« (145) angesichts eines drohenden Chaos. Von hier aus erhält auch die leitende Kategorie der Lebensdienlichkeit ihr Gewicht. Die Rede von der Schöpfung dient dann theologisch nicht in erster Linie als Erklärung eines Ursprungs, sondern fungiert als Deutung der Wirklichkeit im Horizont eines guten, dem Leben dienenden Ziels (145. 169–179). Diese Akzentuierung öffnet schöpfungstheologische Aussagen für ethische und politische Fragen, ohne sie darin aufgehen zu lassen – auch wenn die genaue theologische und philosophische Grundlage für diese Figur hätte deutlicher hergeleitet und dargestellt werden können. Grundsätzlich aber gilt: Die Schöpfungslehre wird nicht romantisert, sondern als kritische Deutungspraxis installiert, die Ausschlüsse und lebensfeindliche Strukturen sichtbar machen kann (174 f.). Weiterführend ist in diesem Zusammenhang auch, wie S. Barads Denkfiguren schöpfungstheologisch umarbeitet, wenn sie etwa »die Lebensdienlichkeit der Schöpfung als ko-kreatives Handeln zu verstehen« (184) sucht und damit das Verhältnis von göttlichem und geschöpflichem Wirken neu perspektiviert. Ebenso zentral ist ihre Überlegung, dass Theologie selbst als eingebundene Praxis zu verstehen ist, die Wirklichkeit nicht nur beschreibt, sondern performativ mitgestaltet (170–172).

Im christologisch-soteriologischen Teil richtet S. den Blick auf die Spannung zwischen der Partikularität Jesu und der universalen Reichweite des Heilsgeschehens (194 f.). Im Gespräch mit Barad gewinnt Inkarnation eine entgrenzende und zugleich materialsensible Kontur: Gottes Zuwendung vollzieht sich nicht unter Absehung von Verletzbarkeit, Leiblichkeit und konkreter Weltverstrickung, sondern gerade in ihnen. Damit wird die Inkarnation als heilshafte Verkörperung Gottes in der Welt theologisch und zugleich politisch lesbar (222–224). S. verengt dabei die soteriologische Perspektive nicht individualistisch, sondern weitet sie auf die Schöpfung als ganze aus. Heil erscheint vor dem skizzierten Hintergrund als eine Wirklichkeit, die sich daran bemessen lassen muss, ob sie verworfenes, verletzliches und bedrohtes Leben in den Horizont der Anerkennung rückt (242). Von hier aus gewinnt auch die politische Zuspitzung des Buches ihr Profil. Soteriologie kann, wie S. mit Nachdruck zeigt, nicht unpolitisch gedacht werden; ihre Pointe liegt vielmehr darin, die eigenen Ausschlussmechanismen zu unterlaufen. Prägnant heißt es: »Paradoxerweise wird das zentrale Kriterium einer so verstandenen politischen Soteriologie darin bestehen müssen, ihre eigenen grenzziehenden Praktiken und Strukturen der Verwerfung zu korrigieren bzw. zu unterlaufen« (242).

Mit Blick auf das Gespräch mit Barad ist darüber hinaus zu bemerken, dass die Studie ihre kritische Distanz nicht verliert. S. benennt die Schwächen des Agentiellen Realismus mit der nötigen Klarheit – die umstrittene Reichweite der quantenphysikalischen Bezüge (112–116), die Schwierigkeiten eines teils überdehnten Materiebegriffs (117–124) und die ethischen Probleme einer zu schwachen Bestimmung von Subjektivität und normativen Gehalten (125–133) – und bezieht diese Grenzen in ihre Überlegungen mit ein.

Insgesamt ist *Das Materielle in Schöpfung und Inkarnation* ein wichtiger Beitrag innerhalb der gegenwärtigen systematischen Theologie – nicht nur im Bereich katholischer Theologie. Das Buch überzeugt durch begriffliche Sorgfalt und den Mut, dogmatische Tradition mit gegenwärtigen Debatten ins Gespräch zu bringen. Und zwar so, dass auch im Gespräch mit dem Ansatz Barads die Denklogik der theologischen Topoi Schöpfung und Inkarnation erhalten bleibt. Weiterführend erscheint dabei auch die politische und ethische Öffnung der behandelten theologischen Termini, denn dadurch wird nicht nur die Möglichkeit einer Reflexion der Theologie auf ihre eigenen epistemischen Grundlagen geschaffen, sondern zugleich die Annäherung an andere Disziplinen erreicht. So erweist sich das Buch als ein Beitrag, der der systematischen Theologie neue Möglichkeiten der Selbstverständigung im Gespräch mit gegenwärtigen philosophischen und politischen Debatten eröffnet.

Berlin

Nicole Kunkel

Christliche Kunst und Literatur

Buss, Franca: Lebenszeichen. Erinnerungsstiftung und Jenseits Hoffnung in der Grabmalkultur des 18. Jahrhunderts. Berlin: De Gruyter 2025. 384 S. m. 88 farb. Abb. = *Ars et Scientia*, 31. Geb. EUR 82,00. ISBN 9783689241902.

Durch den Tod einer Person entsteht eine Leerstelle, dies ist eine allgemein anerkannte Tatsache; im 18. Jh. trat durch die Verdrängung des Todes aus dem (Stadt-)Raum und der Kultur eine weitere Leerstelle hinzu. Tod und Trauer wurden im Klassizismus in Abkehr vom Barock als verschwiegen und undarstellbar angesehen, dadurch wurde der Tod zum paradigmatischen Motiv der Reflexion über die Zeichenhaftigkeit der Kunst und der Darstellbarkeit des Undarstellbaren. Bei dieser Entwicklung setzt die im September 2025 in der Reihe »*Ars et Scientia*« veröffentlichte Dissertation von Franca Buss an.

Die von der Gerda-Henkel-Stiftung geförderte und 2024 mit dem Deubner-Preis des Verbandes für Kunstgeschichte e.V. ausgezeichnete Studie untersucht, mit welchen Kompensationsstrategien in der Sepulchralkunst des 18. Jh.s dem veränderten Verhältnis zum Tod, das laut B. zu einer »doppelten Leerstelle« (16) geführt habe, begegnet wurde. Zudem werden die künstlerische Reflexion über die Darstellbarkeit von Tod und Auferstehung sowie die greifbaren Jenseitsvorstellungen beleuchtet. Der paradox anmutende Titel »*Lebenszeichen*« begründet sich in der Zielsetzung, die teleologische Vorstellung von der Verdrängung des Todes aus dem kulturellen Bewusstsein im 18. Jh. und dem Entstehen eines körperlosen Denkens zu widerlegen (39), indem B. anhand der Grabmalkultur das Bemühen, »die Toten präsent und damit lebendig zu halten« (303), herausarbeitet. Die kunsthistorische Analyse der Sepulchralkunst erfolgt aus einer mentalitätsgeschichtlichen Perspektive. Dabei zieht B. zur Beleuchtung ihrer Fragestellung neben

Grabmälern und Entwürfen zur Sepulchralkultur literarische und philosophische Schriften als Quellen der Mentalitätsgeschichte heran. Ihre Fragestellung erörtert B. im Sinne der Miniaturisierung anhand von Fallbeispielen, wobei sie gezielt bekannte Grabmäler auswählte, da die breite Aufmerksamkeit und Rezeption, die diese erfahren hätten, von der Brisanz des in der Studie untersuchten Fragenhorizonts zeugen würden (36). Dabei stellt sich die Frage, wie repräsentativ diese bereits durch die Zeitgenossen als herausstechend wahrgenommenen Grabmäler für ihre Entstehungszeit sind. Aufgrund der Bekanntheit der ausgewählten Beispiele kann B. sich in den meisten Fällen auf vorhergegangene Untersuchungen stützen, die sie erfolgreich konstruktiv weiterführt und sie zur Beantwortung der von ihr neu entwickelten Fragestellung verbindet. Dabei identifiziert sie vier Kompensationsstrategien: Allegorisierung, Sentimentalisierung, Poetisierung und Naturalisierung (303). Entlang dieser vier Strategien ist auch die Untersuchung in vier als Einzelstudien konzipierte Kapitel mit anschließender Schlussbetrachtung gegliedert.

Im ersten Kapitel wird die Allegorisierung als Ostentation anhand von einzelnen Ausstattungsstücken (Pudicizia, Disinganno, Cristo velato, die Anatomischen Maschinen) der Cappella Sansevero in Neapel unter Verweis auf die Theorie von Walter Benjamins herausgearbeitet. Ein Unterkapitel widmet sich der Spektakularisierung der Auferstehung am Beispiel des Grabmals für Cecco di Sangro, wobei weitere Beispiele für Auferstehungsdarstellungen herangezogen werden, die aus verschiedenen medialen und thematischen Zusammenhängen stammten, eines der Beispiele zeigt zudem das Schreiten in den Sarg statt der Auferstehung aus diesem.

Als Sentimentalisierung benennt B. die subjektiverte und anteilnehmende Rezeption (123 f.), die sie anhand des Grabmals von Johann Nahl d. Ä. für Maria Magdalena Langhans beleuchtet. In Anlehnung an Werner Buschs Verständnis des sentimentalistischen Bildes deutet B. die Sentimentalisierung als Strategie, »den Bruch zwischen den Lebenden und Toten durch (Be-)Rührung und Idealisierung zu heilen und den persönlichen Schmerz durch eheliche, familiäre und freundschaftliche Liebe zu überwinden« (124). Die Rezeption wird mit der »intendierte[n] Bedeutung« (123) des Grabmals abgeglichen, die auch in der Struktur des Kapitels miteinander verflochten sind. Dabei stellt die von B. herausgearbeitete Bedeutung aufgrund fehlender Aussagen Nahls diesbezüglich eine Interpretation dar. Auch die Deutung des Grabmals als Ausdruck des pietistischen Glaubens (140) bleibt aufgrund fehlender Zeugnisse über den persönlichen Glauben des Bildhauers oder des Auftraggebers eine zwar plausible, aber nicht belegbare These. Die Grabinschrift und die Auswahl der darin zitierten Verse des nicht pietistischen Albrecht Haller könnten zur Überprüfung der These herangezogen werden.

Als dritte Strategie wird die Poetisierung des Todes benannt; nach Jean Baudrillard wird der Tod als Simulakrum verstanden und die Darstellung des Todes und der Toten »im Spannungsfeld von Nacherzählung und Poesis« verortet (180.234). Die Auferstehung werde im »Modus ›als ob‹« (303) dargestellt. Die Poetisierung durch die figürliche Darstellung wird anhand der Grabmäler von John Flaxman für Sarah Morley und Agnes Cromwell, die beide die Auferstehung der jeweils Verstorbenen zeigen, erarbeitet. Bei der Betrachtung der Grabstätte der Familie Klopstock steht die Analyse der Grabinschrift für Meta Klopstock im Fokus, die in das von Friedrich Gottlieb Klopstock und seiner ersten Gattin Meta entwickelte Konzept der Vergegenwärtigung durch Schrift und Buchstaben (219) und der Fastwirklichkeit (223) eingebettet wird.

Die Naturalisierung als letzte Kompensationsstrategie wird als Widersichtbarmachung der Verstorbenen durch die Nutzung

Unterscheidung von Bedeutung und Präsenz, die Hans Ulrich G. u. a. in »Diesseits der Hermeneutik« (2004) vorlegte. Die lebensweltliche Dichte der Beschreibungen ist beeindruckend, auch übrigens für diejenigen, die G.s ästhetische Vorlieben eher nicht teilen. In Sachen seiner auf (christliche) Theologie bezogenen Erwägungen ist G. allerdings erstaunlich schlecht informiert. So richtig es ist, dass das Christentum die Menschwerdung Gottes behauptet, so deutlich fehlt die eschatologische Textur dieses Konzepts. Auch ist es willkürlich, die Eucharistie auf die Stimme des Priesters zu reduzieren. In der Folge geht nicht nur der Gesamtcharakter der Messe verloren, sondern auch das Sensorium dafür, was evangelisch »das Wort« sein könnte. Es ist bedauerlich, dass auf diese Weise wenig mehr herauskommt als die allgemeinplatzartige Charakterisierung des Judentums als Gottsuche, des (katholischen) Christentums als Präsenzreligion und des Islams als regelhafter Substitution der Abwesenheit Gottes.

Heidelberg

Martin Hailer

Hauffe, Marybeth: *The Text of Handel's Messiah*. A time Capsule of Early Modern Textual Criticism. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2025. Kart. 258 S. EUR 128,00. ISBN 9783374076208.

Die besondere Leistung der Wuppertaler Dissertation von Marybeth Hauffe, die in den USA musikwissenschaftlich und theologisch ausgebildet wurde, besteht darin, historisch projizierte Ideologie durch Philologie auszuhebeln. Der Musikologe Michael Marissen hatte in Artikeln und einem Buch (2014) behauptet, der Text des Messiah und speziell der Halleluja-Chor seien zwar nicht radikal antisemitisch, drückten aber doch die Freude über den Niedergang des Judentums seit der prophezeiten Zerstörung des Tempel 70 n. Chr. aus; der klar antijüdische Messiasbeweis des Bischofs Richard Kidder von 1684, den Händels Librettist Charles Jennens besaß, sei die Blaupause für Jennens' Messiah-Text gewesen. Die bereits geäußerte Kritik an dieser Ableitung genügt der Vfn. nicht, und das mit guten Gründen. Ihre Beweisführung ist eine strikt philologisch-historische – was dem Leser freilich 3340 Anmerkungen (teils über mehrere Seiten) und eine fast 80 Seiten lange Bibliographie zumutet.

Die Kritiker Marisson's, aber auch der penible Rekonstrukteur der theologischen Bibliothek Jennens', der dem Messiah ebenfalls antijüdische Tendenz zuschrieb (Tassilo Ehrhardt, Händels Messiah, 2007), und auch Rez. in einer Einführung 2007 unterstellten, dass die (nur aus der Bibel genommenen) Texte des Messiah die der King James Version und der Psalmen-Übersetzung des Book of Common Prayer (17–22) seien. Die Vfn. vergleicht genauer und findet 26 Varianten, 16 von der KJV und 10 vom Book of Common Prayer. Nachdem auch die Schreibweise »Messiah« (möglich war auch »Messias«) zu nützlichen Hinweisen auf Jennens' religionspolitisches Umfeld veranlasst (22–36), entdeckt die Vfn. eine weitere Variante auf den Titelblättern des Textbuches, die sie als absichtlich erklären kann (36–50).

Nach der Biographie Jennens', die ihn – auch für den Rezensenten überraschend klar – als politisch und kirchlich nonkonformen, aber mit vielen Gesinnungsfreunden auch praktisch vernetzten Non-Juror profiliert (13–16), besteht die Hauptarbeit darin, die Varianten in den Kontext der vielen Bibelausgaben, -übersetzungen und -kommentare zu stellen und zu gewichten, die Jennens in seiner reichen Bibliothek finden konnte und die ihm den Zugang zu griechischen, lateinischen, hebräischen, aramäischen und syrischen Quellen gab. Die Ausgaben begannen mit Erasmus 1516/35, Ben Hayyim (1524/25), P.-R. Olivétan (1535), R. Estienne

(1546/51), J. Calvin (1562) und T. Beza (1565) und enden mit dem Novum Testamentum Graecum von John Mill (1710). Übersetzungen lagen vor in der Wicliff-Bibel (ca. 1410), den Übersetzungen Luthers (1522/34/45) und Piscators (1584) bis zur KJV (1611), den Polyglotten (z. B. Walton 1654/7), der textkritisch kommentierten Septuaginta (J. E. Grabe, 1717/20) und in der Peshitta, der syrischen Übersetzung eines protomasoretischen Textes, die Jennens mehrfach, auch bei Ephraim dem Syrer (ed. 1709) einsehen konnte.

In vergleichenden Tabellen notiert, ist das Ergebnis, dass von den insgesamt 27 Varianten 14 irrelevante Anpassungen, aber 13 echte Textvarianten darstellen. Der springende Punkt ist, dass die Quellen aller Varianten in der o. a. LXX und NT notiert sind, ebenso (mit Ausnahme der auf dem Titelblatt) auch in der Peshitta, dass Jennens also textkritisch gearbeitet hat (140–143). Dies belegt die Vfn., nachdem sie auf die Priorität der Bibellesung für die anglikanischen und die Non-juror-Gemeinden hingewiesen sowie die theologische Bibliothek Jennens' vorgestellt hat (145–157) ausführlich für die genannten Texte, wobei sie die enorme Bedeutung des samaritanischen Pentateuch und des Codex Alexandrinus für Grabe und für Jennens eigens hervorhebt (158–164).

Die Vfn. beurteilt den Messiah somit als ein textkritisch (früh-) modernes Werk und Jennens als den dritten Autor nach Edward Wells (1709/28) und Daniel Mace (1729), der anders als der berühmte Richard Bentley und noch vor J. S. Semler oder J. J. Griesbach die Basisannahme eines einzigen Bibeltextes hinter sich ließ. Sympathisch auch, dass die Vfn. den Messiah, auch die Schreibung von »Messiah« oder »hallelujah« nicht philosemitisch heroisiert sehen möchte. Er ist eine »time capsule« der frühmodernen Textkritik (164–177). Das Buch beeindruckt durch Sprachen- und Literaturkenntnis; dass Quellen und Forschungsliteratur (179–258!) nicht getrennt aufgeführt sind, nimmt man hin.

Uttenreuth

Walter Sparn

Systematische Theologie: Dogmatik

Bieger, Eckhard: *Zwischen Urknall und Ewigkeit*. Naturalismus – Evolution – Theodizee – Eucharistie. Münster: Aschendorff Verlag 2025. VI, 176 S. Kart. EUR 24,00. ISBN 9783402251621.

Bei dem zu besprechenden Werk handelt es sich um ein an ein breites Publikum gerichtetes Bändchen des Paters Dr. Eckhard Bieger SJ, der vor allen Dingen als Medienbeauftragter der Deutschen Bischofskonferenz tätig war und eine Zeit lang das Medienstudienprogramm der Hochschule St. Georgen leitete. In seinem Büchlein setzt er sich mit den Grundlagen und Erkenntnissen physikalischer Kosmologie auseinander, um von daher neue Perspektiven auf theologische Zusammenhänge zu gewinnen. Der Untertitel gibt die Stichworte der vier Hauptteile des Büchleins wieder. Im ersten Teil geht es um eine Auseinandersetzung mit dem Naturalismus und einem naturalistischen Verständnis von Materie, im zweiten um das Verhältnis von Evolution und Schöpfung, im dritten um die Theodizeefrage und den Freiheitsbegriff, sowie im vierten unter der Überschrift »Ökumene und Physik« letztlich um ein sich ökumenisch öffnen wollendes Eucharistieverständnis. Dem schließt sich ein kurzer fünfter Teil an, der unter dem Stichwort »Wirklichkeit« das ganze Vorhaben noch einmal reflektiert, manches rekapituliert und auf das vom Vf. intendierte Gespräch von Naturwissenschaften und Theologie anwendet. Ein Index oder ein wissenschaftlicher Apparat fehlen ebenso wie der

Verweis auf andere Literatur, da das Werk ja auch nicht für einen eigentlich Fachdiskurs gedacht ist. Auf zwei Seiten am Schluss legt der Vf. offen, welche Texte, vor allem aber welche Gespräche ihn für seine eigene Position besonders angeregt haben.

Im Einzelnen bieten die Ausführungen des Vf.s wenig, was man nicht bei anderen und in anderen Zusammenhängen auch schon gelesen hat. Dabei geht der Vf. oft sehr assoziativ und sprunghaft vor. Bei der im ersten Teil vorgeführten Materialismusanalyse und -kritik geht zum Beispiel die Behandlung der Relevanz von Nahtoderfahrungen übergangslos in Bemerkungen zur Marktwirtschaft über, die eine Marxismus- und Kommunismuskritik enthalten und in Überlegungen zur von der Religion bewahrten »Gerechtigkeit« münden, die als »Leitidee [...] erst mit dem Ackerbau erkannt« (12) wurde. Das hat alles wenig analytische Kraft und ist auch oft historisch und ideengeschichtlich problematisch. In Bezug auf die Materie wird festgehalten, dass sie mehr kann, als der Materialismus ihr gemeinhin zutraut: ihre »Grundsubstanz [...] ist Energie« (19) – was immer das heißen mag. Sie muss selbst einen Ursprung haben und kann dem Menschen keinen Sinn liefern. Der Mensch aber ist das durch Freiheit charakterisierte Wesen, das zugleich die Naturgesetze mit Hilfe der Mathematik erkennen kann. Das veranlasst den Vf. zu der These: »Es gibt etwas im Kopf des Menschen, was er in der Materie wiederfindet.« (32) Leider kommt diese wissenschafts- und erkenntnistheoretisch höchst zweifelhafte Redeweise, dass sich das »Geistige« irgendwie (wie in einem Behälter?) im Kopf befinde, in dem Büchlein immer wieder vor. Vor allem in den Schlussbemerkungen wird dies dahin zum Fazit des Buches entwickelt, dass die Entwicklung einer neuen Weltansicht, derer wir so dringend bedürften, »in unseren Köpfen passieren« müsse. Schließlich seien »wir mit einem großen Gehirn ausgestattet«, jedoch »ist unser Kopf nicht so entwickelt, uns vor dem Klimakollaps zu bewahren und die Drohung mit Atomwaffen aus der Menschenwelt zu verbannen«. Deshalb, so das Fazit des Buches, »brauchen wir in unserem Kopf etwas Neues« (168). Dieses »Neue« soll dann darin bestehen, Materie und Bewusstsein nicht als zwei Wirklichkeiten zu denken und Individualität mit dem Ganzen der Natur und der Kulturen zu verbinden. Diese – erwartbare – neue Perspektive soll durch eine Vermählung von Naturwissenschaften und Freiheit auf Gott hin entwickelt werden. Über diese Absichtserklärung führen die Bemerkungen des Vf.s allerdings kaum hinaus.

Im zweiten Teil geht es um die Evolution. Dieses Konzept wird über die Entwicklung der Lebewesen auf unserem Planeten hinaus erweitert mit der These, dass »die Natur« überhaupt »auf Weiterentwicklung angelegt« sei, und dies wird sogleich als Höherentwicklung charakterisiert: »Evolution heißt Höherentwicklung.« (39) Von dieser heißt es dann noch, sie habe »offensichtlich ein Ziel« (45). Dies soll eine neue Basis für die Deutung des Menschen und damit für Philosophie und Theologie liefern, denn diese zielorientierte und Freiheit hervorbringende »Höherentwicklung« kann nicht durch »Zufall« erklärt werden. Dafür, so behauptet der Vf., muss ein Plan vorausgesetzt werden, und jeder Plan setzt eine Intelligenz voraus, die ihn auf das gesetzte Ziel hin entwirft. Einen Konstruktionsplan für die erste Zelle sowie für den Menschenaffen, so möchte der Vf. vermuten, muss es schon »vor« dem Urknall gegeben haben. Von daher wird ein teleologisches Gesamtbild der Evolution entwickelt mit der Freiheit des Menschen als Zielpunkt. Freiheit ihrerseits gründe in der Individualität des Menschen, wobei die »Einmaligkeit meines Fingerabdrucks und meiner Iris« zeigen sollen, »dass ich einmalig und für andere unersetzbar bin« (64). Die Entwicklung dieses je einmaligen Menschen zu einer Persönlichkeit aber sei das Thema der Religionen, die sich ihrerseits entwickeln können. Dabei insinuiert der Vf. wiederholt, dass es vor allen Dingen das Christentum sei, das zu der anstehenden Höer-

entwicklung in der Lage ist, während die jüdische Religion sich nicht ins Universale öffne und der Islam ohne die Inkarnationslehre im Dualismus der spätantiken Gnosis hängen bleibe (81.167).

Im dritten Teil geht es um die Theodizeefrage. Kurz gefasst argumentiert der Vf. so, dass Gott einer »Logik von Diktaturen« (174) folgen würde, wenn er in den Weltenlauf eingreifen würde, um Übel und Böses zu verhindern. Das Böse liege in der Verantwortung der Freiheit des Menschen und habe seine Wurzel in dessen affektiver Grundstruktur, die es wie ein Virus befällt, und es äußert sich als Eifersucht und Rivalität. Das sind für den Vf. z. B. auch die Wurzeln des Kriegs in der Ukraine. Jesus ist dann nicht wegen der Sünden der Menschen gestorben, sondern um die Verbreitung dieses Virus zu unterbrechen. Letztlich zeige das Neue Testament, dass das Gute nachhaltiger wirkt – auch ohne Gottes Eingreifen. Gott steht vielmehr für die Anerkennung der Einmaligkeit und Freiheit des Menschen und das damit verbundene und sich im Gewissen meldende Gefühl absoluter Geltung.

Der vierte Teil geht dann zur christlichen Theologie über und entwickelt Überlegungen zu einer auf der Grundlage naturwissenschaftlich inspirierter Überlegungen neu zu begründenden Ökumene zwischen Katholiken und Protestanten. Zurückgeführt wird das Auseinandergelangen von Katholizismus und Protestantismus auf den Nominalismus, der nicht nur Luther beeinflusste, sondern auch zur Entstehung der neuzeitlichen Naturwissenschaften beitrug. Eine ökumenische Verständigung im Verbund mit einer Öffnung zu den Naturwissenschaften sei deshalb noch nicht gelungen, weil »noch keine neue Philosophie entworfen ist, die über das 13. und 14. Jh. hinausgeht« (135). Entscheidend wäre es, ein neues Verständnis von Materie zu entwickeln, das zwischen Luthertum bzw. Reformiertentum und der katholischen Transsubstantiation vermitteln könnte. Dazu müsste das Wirklichkeitsverständnis der modernen Physik herangezogen werden, um die Eucharistie in ihrer Dramaturgie als Begegnung mit dem lebendigen Auferstandenen verstehen zu können.

Die Darstellung sollte deutlich gemacht haben, dass der Rezensent bei mancher Sympathie für das grundsätzliche Anliegen große Vorbehalte gegenüber den in diesem Büchlein vorgetragenen Thesen hat, und zwar sowohl aus naturwissenschaftlich-wissenschaftstheoretischen als auch philosophischen und theologischen Gründen. Auch wenn man berücksichtigt, dass es sich um ein an ein breites Publikum gerichtetes Büchlein handelt, kommen doch so viele problematische Thesen darin vor, dass man sich fragen muss, ob es dem eigenen Anliegen, das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaften oder auch nur das ökumenische Gespräch konstruktiv zu fördern, wirklich einen guten Dienst tut. Hinzu kommt, dass einige sprachliche Härten bis hin zu Schreibfehlern und offensichtlich redaktionellen Anmerkungen (z. B. 7.15.84) stehengeblieben sind und deshalb die Lektüre nicht immer ein Vergnügen ist.

Halle/Wittenberg

Dirk Evers

Hamilton, Nadine: Eine Ontologie des Namens Gottes. Zur Wiedergewinnung christologischer Grundgedanken. Tübingen: Mohr Siebeck 2025. XI, 368 S. = Dogmatik in der Moderne, 58. Kart. EUR 109,00. ISBN 9783161636592.

Die aus ihrer im Dezember 2022 in Erlangen-Nürnberg vorgelegten Habilitationsschrift hervorgegangene und nur geringfügig überarbeitete Monographie der evangelischen Systematikerin Nadine Hamilton vertritt eine klare These: Christologie ist nicht bloß die Artikulation eines bestimmten gläubigen Selbstverständ-

Rosenhauer, Sarah, Schiefen, Fana, Taxacher, Gregor, u. Aurica Jax: Ist der Tod das Ende? Gründe für die christliche Hoffnung. Ein Streitgespräch. Freiburg i. Br.: Herder 2025. 176 S. Kart. EUR 18,00. ISBN 9783451025266.

»Der kirchlich verkündigte Himmel (wenn er denn überhaupt noch verkündet wird) hat stark an Attraktivität eingebüßt.« (Taxacher 134) Es scheint strittig zu werden, ob das Christentum überhaupt »die Ressourcen für eine angemessene Trauerarbeit bieten kann« (Schiefen 43). In dieser Situation rät der vorliegende Aufsatzband, Auferstehung anders zu denken, denn als eine ins zeitlich Unendliche gesteigerte Fortexistenz der Seele, die ohnehin solipsistisch wäre (Rosenhauer 73) und damit das vermissen würde, was den Wunsch nach Fortleben erst begründet.

Ein »Streitgespräch« wird im Untertitel angekündigt, bei dem die Kritiker immer das letzte Wort behalten: In diesem interessanten Format der widersprochenen Beiträge hebt der Band die Fragilität eschatologischer Modellierung hervor: Vier katholische Artikel werden von den drei jeweiligen Ko-Autoren fair und sachgemäß an die Grenze geführt, was über das Leben angesichts des Todes gesagt werden kann. Mit diesem beabsichtigten Format dominieren beim Leseindruck die Aporien eschatologischer Hoffnungsbilder: Schon die biblischen Bezüge, da Eschatologie hermeneutisch immer »auf einen schon gegebenen Sprach-Raum von Verheißungen zurückgreifen« müsse (Taxacher 124), blieben »bewusst uneindeutig« (106). In seinem Aufbau des Buches wird diese Uneindeutigkeit zum Widerspruch gesteigert.

Der Band nimmt Eschatologie dabei so in den Blick, »dass Theologie nicht ohne ihre politische Dimension denkbar ist«, so die Vf. im gemeinsamen Vorwort (8). Trauer über den Tod geliebter Angehöriger kommt zwar vor und wird vor allem von Schiefen im Anschluss an Reckwitz und Ricoeur als Verlusterfahrung gedeutet. Aber insgesamt spielt der Tod eine überraschend geringe Rolle in diesem Buch. Im Mittelpunkt stehen vielmehr Opfer politischer Gewalt (Schiefen, 27, Rosenhauer 75, Jax 156) und das ökologische Beziehungsnetz des Kosmos (vor allem Taxacher, aber auch Rosenhauer 66, Jax 152). Die Aufsätze interpretieren Eschatologie allgemein als Überwindung von Leid, bei dem der Tod lediglich ein Fall neben anderen zu sein scheint.

»Die zerstörerische Macht des Todes besteht nicht im biologischen Verfall« (Rosenhauer 71). Kosmisch ist er nach Jax lediglich eine Metamorphose (151), die, wenn sie angenommen werde, dem Tod seine Bedrohlichkeit nehme (153). Mit solchen Statements deutet das Buch »Ist der Tod das Ende?« en passant an, um wessen Ende es eigentlich geht: Heillose Beziehungen, Schuld und Sünde (Schiefen 25, Rosenhauer 85 und 139), ontologische Trennung (Jax 152) werden beendet, die Welt dagegen vollendet (Taxacher 121). Strittig bleibt – auch unter den Autoren selbst –, ob auch das menschliche Individuum beendet (Rosenhauer 77) oder vollendet (Schiefen gegen Rosenhauer 93, Taxacher 123) oder ob es schließlich dadurch vollendet wird, dass es beendet wird. »Zugleich betonen alle Beiträge die Leiblichkeit der Auferstehung«, betont das Vorwort (8). Der Leib ist aber in allen Beiträgen ökologisch-relational »immer schon außen/draußen, zerdehnt, geradezu übergangslos in die Welt diffundierend« (Taxacher 114). Das Individuelle, »die Je-Besonderheit der Schöpfungsgestalten« (136) wird dagegen im Hinblick auf die leibliche Auferstehung eher beschworen als eingelöst, wie die Kritiken belegen (Schiefen gegen Rosenhauer 93, Rosenhauer gegen Taxacher 139 und Jax 173, Taxacher gegen Schiefen 50).

Das transhumanistische Gegenbild wird aufgrund seiner Leibfeindlichkeit abgelehnt (Schiefen 35–38, Rosenhauer 60 f., Taxacher 120), dabei m. E. jedoch die menschliche Vulnerabilität gelegentlich verklärt (Schiefen 37, Rosenhauer 61, kritisch Jax 98 und Taxacher

131). Wenn Auferstehung leiblich ist, aber Leiblichkeit Verletzlichkeit bedeutet, wie kann dann die leibliche Auferstehung »Heilung, Versöhnung, Erlösung« sein (Rosenhauer 77), und wie kann das individuelle Leben »in eine Dimension der Ewigkeit überführt« werden (Schiefen 35) oder die Leiber »von der Todverfallenheit« befreit sein (Taxacher 122)? Jax bringt die Kritik auf den Punkt: »Sind die schillernden Cyberwelten [...] nicht doch faszinierender als Armut, Gewalt und die ökologische Katastrophe?« (98)

Immer wieder stellen die Beiträge ein metaphysisches Verständnis der Unsterblichkeit der Seele einer leiblichen Auferstehung so gegenüber, dass die Alternative unklar bleibt: Nach Taxacher gehe es Paulus »nicht um die metaphysische Frage, wie Körper in eine über-materielle, jenseitige, ewige Welt eingehen können. Es geht vielmehr darum, dass die Erlösten in der Auferstehung von [...] den auch in die Leiber eingezeichneten Folgen der Sünde befreit sind« (122). Wäre das nicht auch der Fall, wenn die Körper in eine »über-materielle, jenseitige, ewige Welt eingehen«? Rosenhauer zufolge fügt das biblische Zeugnis mit der Auferstehung Jesu »nicht etwas Neues hinzu« [...]. Sie bestätigen das, was er in seinem Leben mit den Menschen und seinem Sterben am Kreuz bezeugt und vergewärtigt hat.« (69) Was aber bedeutet »bestätigen« oder gar »vor Gott heil werden« (73), wenn unser irdisches Leben mit dem Tod »endgültig vorbei« ist (77)? Dann ist Auferstehung nichts, was es nicht schon in der Welt gegeben hätte. Was gäbe es da noch zu hoffen? Schiefen kommentiert zu Recht: »Wie kann Unendlichkeit nicht im Sinne einer Verewigung des Bestehenden [...] gehofft werden?« (93)

Ist dann der Tod nur für Gott nicht das Ende, etwa weil – mit Taxacher – der »Geist«, den Gott im Tod zurücknimmt, »immer der Gottes war« (111)? Dann würde sich mit dem Tod eines Individuums für Gott nichts ändern. Oder ist der Tod für die Welt nicht das Ende, weil das ökologische Beziehungsnetz erhalten bleibt, wenn Individuen ineinander übergehen (Jax 152 f.), der Leib die »Quintessenz unserer Beziehungen, unserer sozialen und kosmischen Verbindlichkeiten« ist« (Taxacher 119) oder »die ohnmächtige Macht der Liebe [...] sich [...] preisgeben kann«, um so »Leben [zu] spenden« (Rosenhauer 68)? Oder spielt vielleicht sogar die Ekklesiologie in die Eschatologie hinein, weil die ohnmächtige Macht der Liebe einen »Ko-Autor« braucht (Rosenhauer 140) und im Menschen findet, der dann offenbar nicht wie Gottes Liebe ohnmächtig ist (»Es ist an uns, die Wirklichkeit, die wir darin erhoffen, [...] in unserer Praxis wirksam werden zu lassen«, 87)? Und könnte Taxachers ökologisch-eschatologische Aussage eigentlich ekklesiologisch gemeint sein: »Mit dem Leib Christi steht die ganze Welt auf, in die sich Gott in-karniert [...] hat« (121)?

Heuristisch weiterführend ist aber eine Übereinstimmung: Alle Beiträge rekurren auf die Hoffnung als Modus eschatologischer Rede (Schiefen 27, Jax 162). Ihre Sätze seien darum keine Tatsachenbeschreibungen (Rosenhauer 79) oder Schlussfolgerungen (Taxacher 128). M. E. treffen sich die vier Beiträge darin, dass der Sprachmodus der eschatologischen Hoffnung genau die heilvolle Beziehung repräsentiert, auf die gehofft wird: Eschatologische Hoffnung ist ein kosmischer Beziehungsmodus, in dem die Welt in ein versöhntes Beziehungsnetz gestellt wird. Dann aber muss dieser Beziehungsmodus faktisch sein und somit die Hoffnung doch Tatsachenbeschreibungen umfassen. Ansonsten wären die »Gründe für die christliche Hoffnung« nichts anderes als die Hoffnung selbst. Um diesem Zirkel zu entkommen, scheint christliche Eschatologie in der Tatsache zu gründen, dass Hoffnung wirksam ist.