

Inhalt

Aufsatz

- Dirk Evers: Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik 1

Religionswissenschaft

- Daiber, H.: Islamic Thought in the Dialogue of Cultures (F. Eißler) 21
 Eisen, U. E., Gerber, Ch., u. A. Standhartinger [Hrsg.]: Doing Gender – Doing Religion (K. Ehrensperger) 24
 Felder, U.: Apophatik als Lösungsformel für den interreligiösen Dialog? (M. Bongardt) 27
 Fürst, A., Harutyunyan, H., Schrage, E.-M., u. V. Voigt [Hrsg.]: Von Ketzern und Terroristen (M. van Spankeren) 29
 Kamali, M. H., u. S. Köse: Menschenrechte aus zwei islamtheologischen Perspektiven (Ch. Schirmacher) 32
 Khorchide, M., Karimi, M., u. K. von Stosch [Hrsg.]: Theologie der Barmherzigkeit? (A. Ritter) 34
 Nah, D. S.: Christian Theology and Religious Pluralism (M. Bongardt) 27
 Zager, W. [Hrsg.]: Universale Offenbarung? (R. K. Wüstenberg) 37

Altertumswissenschaft

- Martínez, J. [Ed.]: Fakes and Forgers of Classical Literature (A. D. Baum) 39
 Sandowicz, M.: Oaths and Curses (E. Otto) 41
 Starr, S. F.: Lost Enlightenment (J. Reller) 42
 [Turner, J. D.]: Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World (B. Aland) 44

Altes Testament

- Gesundheit, Sh.: Three Times a Year (K. W. Weyde) 46
 Horn, M. K.: The Characterization of the Assyrians in Isaiah (J. Kreuch) 48
 Lilly, I. A.: Two Books of Ezekiel (Th. A. Rudnig) 50
 Moberly, R. W. L.: Old Testament Theology: Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World (M. Witte) 51
 Nicholson, E.: Deuteronomy and the Judean Diaspora (O. Kaiser) 53

Neues Testament

- Beutler, J.: Das Johannesevangelium (J. Leonhardt-Balzer) 57
 Chanikuzhy, J.: Jesus, the Eschatological Temple (J. Adna) 59
 Cirafesi, W.: Verbal Aspect in Synoptic Parallels (M. Reiser) 61
 Dunn, J. D. G.: The Oral Gospel Tradition (R. Riesner) 62
 Greek New Testament, The. 5., rev. Aufl. (E. Güting) 64
 Lichtenberger, H.: Die Apokalypse (H. Roose) 65
 Marguerat, D.: Paul in Acts and Paul in His Letters (F. W. Horn) 67
 Nienhuis, D. R., and R. W. Wall: Reading the Epistles of James, Peter, John and Jude as Scripture (K.-W. Niebuhr) 69

Kirchengeschichte: Allgemeines

- Herbst, M.: Karl von Hase als Kirchenhistoriker (Ch. Spehr) 71
 Iggers, G. G., Wang, Q. E., u. S. Mukherjee: Geschichtskulturen (D. Fleischer) 73
 Otte, H. [Hrsg.]: Evangelisches Klosterleben (R. Rieger) 75

Kirchengeschichte: Mittelalter

- Braun, K.-H., Herweg, M., Hubert, H. W., Schneider, J., u. Th. Zotz [Hrsg.]: Das Konstanzer Konzil (J. Wohlmuth) 77
 Dillard, P. S.: A Way into Scholasticism (R. Rieger) 78
 Overhage, U.: Konflikt und Konsens (K.-H. Kandler) 80
 Pulz, W. [Hrsg.]: Zwischen Himmel und Erde (H. Lutterbach) 82
 Witte, K. H.: Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens. 3. Aufl. (U. Kern) 84

Dogmen- und Theologiegeschichte

- Harnack, A. von: Das Wesen des Christentums. 3. Aufl. (J. Weinhardt) 86
 Lauster, J.: Die Verzauberung der Welt (K. Hammann) 87
 Li, W., u. W. Schmidt-Biggemann [Hrsg.]: 300 Jahre »Essais de Théodicée« – Rezeption und Transformation (Michael Albrecht) 89
 Li, W., Poser, H., u. H. Rudolph [Hrsg.]: Leibniz und die Ökumene (Michael Albrecht) 89
 Nols, C.: Zeichenhafte Wirklichkeit (D. Hedley) 93
 Podmore, S. D.: Struggling With God (H. von Sass) 95
 Resch, F.: Triunitas (K.-H. Kandler) 97

Philosophie, Religionsphilosophie

- Brosow, F., u. T. R. Rosenhagen [Hrsg.]: Moderne Theorien praktischer Normativität (W. E. Müller) 99
 Honold, A., Luppi, V., u. A. Bierl [Hrsg.]: Ästhetik des Opfers (D. Hedley) 101
 Levinas, E.: Œuvres complètes, Tome 1–3 (B. Casper) 103
 Smith, R. S.: Naturalism and Our Knowledge of Reality (M. Ch. Rodgers) 107
 Zimmermann, N.: Levinas and Theology (Ch. M. Gschwandner) 109

Systematische Theologie: Dogmatik

- Gilich, B.: Die Verkörperung der Theologie (Ph. Stoellger) 111
 Jaspert, B.: Spiritualität oder Frömmigkeit (S. Peng-Keller) 115
 Rügger, H.-U.; Dueck, E., u. S. Tietz [Hrsg.]: Abschied vom Seelischen? (D. Evers) 116
 Sass, H. von: Gott als Ereignis des Seins (S. Bancalari) 118
 Stock, A.: Poetische Dogmatik (W. Sparn) 120
 Wenz, G.: Schöpfung (T. Kleffmann) 122
 Wenz, G.: Sünde (T. Kleffmann) 122

Religionspädagogik, Katechetik

- Fiedler, M.: Strukturen und Freiräume religiöser Sozialisation (M. Domszen) 126
 Hofmann, B.: Sich im Glauben bilden (J. Zimmermann) 128
 Könemann, J., u. N. Mette [Hrsg.]: Bildung und Gerechtigkeit? (Th. Knauth) 130
 Klose, B.: Diagnostische Wahrnehmungskompetenzen von ReligionslehrerInnen (Th. Michalik) 132

Missionswissenschaft

- Buß, G., u. M. Luber [Hrsg.]: Neue Räume öffnen (M. Grau) 133
 Gruber, J.: Theologie nach dem Cultural Turn (H. Wrogemann) 135
 Holslag, J.: Berlin Fellowship (K. Roeber) 137
 Railton, N. M.: James Craig (1818–1899) (J. Reller) 139

Literatur- und Forschungsberichte

- Joseph Verheyden: Ancient Christian Apocrypha (Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. Bd.) 141
 Johannes Wallmann: Das »Büro Pfarrer Grüber« (Ludwig, H.: An der Seite der Entrechteten und Schwachen) 148

Von Personen

- Luis Abramowski (1928–2014) zum Gedenken 154
 Gustav Adolf Benrath (1931–2014) zum Gedenken 156

Herausgebermitteilungen

- Martin Petzoldt zieht sich aus dem Herausgeberkreis zurück 157
 Nils Ole Oermann neuer Fachherausgeber Ethik 158

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

Buch des Monats

Religiöse Orientierung gewinnen. EKD-Denkschrift (Christian Grethlein)

Tagungseinladung

»Religionsloses Christentum. Kirche außerhalb von Kirche in unserer säkularen politischen Gesellschaft heute?«, 20.–22. März 2015 im Ev. Augustinerkloster, Erfurt

men (77). Milbanks angebliche »Antwort« auf Lévinas (79) lässt auch viel zu wünschen übrig, was zumindest angedeutet werden sollte. Z. spricht hier von Theologie als Gebet und verweist auch kurz auf Lévinas' talmudische Schriften. Da dies jedoch vorher nicht erklärt wurde, ist dieser Zusammenhang (und der Zusammenhang dieser Schriften mit Lévinas' Philosophie) nur schwierig zu verstehen.

Im fünften Kapitel benutzt Z. einen Ausdruck Lévinas', der vom »kleinen Glauben« der Juden spricht, um Lévinas' Einstellung zu Israel und besonders seine Identifikation von jüdischem Gedankengut und jüdischem Staat zu kritisieren. Dies ist ein schwieriges Thema in Lévinas-Studien und es ist mutig, es anzusprechen, aber es ist nicht ganz klar, warum es unbedingt in einer kurzen Einführung einen solch großen Platz finden sollte. Es ist nicht eindeutig, dass Lévinas' kurze politische Aussagen in wenigen Interviews so viel wichtiger sind als Themen, denen er seitenlange Abhandlungen widmet, die aber in dieser Einführung kaum erwähnt werden.

Im letzten Kapitel wendet sich Z. der Frage zu, wie wir besonders nach dem Trauma des Holocausts Gott noch wieder ins Spiel bringen können. Er behauptet, dass Lévinas solches Denken wieder möglich macht, aber kritisiert ihn besonders dafür, dass er nicht mehr über »mediation« [Vermittlung] oder »participation« [Teilnahme] an Gott spricht und sich nicht genügend mit der christlichen Weise, solche Worte zu verwenden, engagiert. Aber das ist eine sehr merkwürdige Anklage: Warum um alles in der Welt sollte der Jude Lévinas in seiner (zumindest in der Theorie agnostischen) Philosophie über eine christliche Verbindung mit Gott reden? Lévinas' Kritik an der christlichen Onto-theologie wird hier auch nicht wirklich ernst genug genommen. Z. behauptet auch mehrmals, dass in Lévinas' Ethik der Andere nicht wirklich »verleiblicht« wird (z. B. »absence of incarnate life« [26]; »the other is rendered disincarnate« [154]). Dies ist eine fragwürdige (wenn auch nicht völlig neue) Anklage, die ausführlicher zu beweisen wäre. Lévinas' Philosophie wird schlussendlich als eine »Gabe« an die Theologie gelobt, die uns verhilft, über die ethische Dimension der Theologie nachzudenken.

Das Buch ist unübersichtlich und die Organisation der Themen lässt viel zu wünschen übrig. Es ist nicht erkenntlich, wie ein Kapitel mit dem vorigen oder folgenden zusammenhängt. Z. springt viel zwischen Lévinas' Texten (wenn sie überhaupt beleuchtet werden; die meisten philosophischen Texte kommen kaum zu Wort) und der uninformierte Leser wird hier kaum durchblicken, was Lévinas nun eigentlich sagt oder behauptet. Das ist schade, denn Lévinas' Philosophie des Anderen ist vielleicht eines der wichtigsten Ereignisse des 20. Jh.s.

New York

Christina M. Gschwandtner

Systematische Theologie: Dogmatik

Gilich, Benedikt: Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie. Stuttgart: Kohlhammer 2011. 445 S. m. Abb. = ReligionsKulturen, 8. Kart. EUR 49,80. ISBN 978-3-17-021496-5.

In seiner katholisch-theologischen Dissertationsschrift im Bereich der Fundamentaltheologie, angenommen von der Paris-Lodron-Universität Salzburg und betreut von G. M. Hoff, entfaltet und exemplifiziert Benedikt Gilich seine These, »Theologie als Metaphorologie« zu konzipieren (414).

Zunächst wird die »Metaphorologie als theologischer Diskursort« (11–28) eröffnet. Anschließend werden »Zwischen metaphorologischer Theologie und theologischer Metaphorologie« relevante

Entwürfe des protestantisch- und katholisch-theologischen Metapherndiskurses seit Ricoeur und Jüngel dargestellt (29–89). Dabei konzentriert sich der Vf. vor allem auf systematisch-theologische Beiträge (exegetische und historische Beiträge werden nicht eigens thematisch). Es folgt ein Abschnitt »Diskursive Metaphorologie« (91–142), in dem der philosophische Diskurs von Derrida und Ricoeur erörtert wird. Daran schließt an »Kognitive Metaphorologie: Die Metapher als Prinzip imaginativer Rationalität« (143–247), um vor allem Lakoff und Johnson zu behandeln. Daran schließt an »Metaphorologie als Integral mystagogischer Theologie: Im Dialog mit Karl Rahner« (275–349). Den systematischen Ertrag formuliert der Vf. unter dem Titel »Theologie als Metaphorologie« (351–406, mit Rückblick und Ausblick 407–417 [als Zusammenfassung der Arbeit]). Die Kapitel sind stets mit knappen Einleitungen und knappen Ergebnisformulierungen versehen. Streckenweise bekommt die Arbeit dadurch Lehrbuchcharakter (im besten Sinne; vgl. 27 f.). Die Arbeit ist in ihren darstellenden Teilen so klar wie gut geordnet, wenn auch unvermeidlicherweise selektiv. Darüber wird man streiten können, aber nicht müssen (etwa über die ergänzungsbedürftige Darstellung von Derrida und Ricoeur). Innovativ ist die prominente und raumgreifende Erörterung von Lakoff und Johnson, die den Hintergrund für die Titelthese des Vf.s bildet, wenn er Metaphern als Sprachfiguren der »Verkörperung der Theologie« begreift.

Die Anlage der Arbeit ist bestimmt durch die Frage nach der Metapher im *theologischen* Text, also nicht allein als Sprachform religiöser Rede, sondern als solche der *Theologie*. »Gottesrede« ist daher als Rückübersetzung von »Theologie« aufgefasst. Dann ist nachvollziehbar, warum »Gottesrede als Metaphorologie« konzipiert wird. Dass religiöse Rede metaphorisch ist, ist sicher unstrittig. Dass Theologie legitimerweise metaphorisch spricht und denkt (*Sprachdenken* als Grundform der Vernunft wäre eigens zu erörtern), ist bereits eine erhebliche These, die für all diejenigen strittig sein dürfte, die Theologie dominant als Begriffsbestimmung begreifen. Dass aber Theologie selber als Metaphorologie konzipiert wird, ist noch strittiger. Das ist eine Leitbestimmung, die selber metaphorisch zu begreifen ist (oder genauer: metonymisch?).

Der Vf. geht aus von einer Polarität, die er als metaphorologische Theologie versus theologische Metaphorologie bestimmt: entweder als Anwendung nichttheologischer Metaphertheorien auf die Theologie oder (umgekehrt?) als »theologische Deutung des metaphorischen Prozesses« (oder: des Metapherndiskurses?) (29 f.). Darin gründet seine Kritik solcher theologischen Rezeptionen von Metaphertheorien, die von der »Hintergrundmetapher *Metaphorologie ist Theologie*« ausgehen, ohne diese Übertragung in die Theologie theologisch zu reflektieren (88 f.). Allerdings folgt der Vf. hier einer (unnötig) einsinnigen Übertragungsrichtung vom Bildspender auf den Bildempfänger (88). Sobald die Interaktion oder Interferenz von Theologie und Metaphertheorie *komplizierter* erscheint (etwa als beiderseits asymmetrischer Chiasmus), werden die Polarisierung und deren normative Funktion fraglich. Der Vf. zeigt sehr plausibel, dass zwischen Metapherndiskursen und Theologie ein seinerseits metaphorischer Prozess vorliegt, so dass hier nicht schlicht zwei Phasen sauber zu scheiden sind (erst Metaphorologie und dann Theologie). In diesem Prozess stehe die Theologie in Verantwortung, ihren Metaphorologierekurs theologisch zu verantworten: allerdings vor wem genau? Vor »der Theologie, den Metapherndiskursen, der Methodendiskussion in den Kultur- und Geisteswissenschaften? Klar aber ist, wie der Vf. zeigt, dass eine schlichte Adaption seitens der Theologie theologisch wie metaphorologisch unterkomplex bliebe.

Das zentrale Beispiel für das Verfahren des Vf.s ist seine Darstellung und Auseinandersetzung mit Lakoff/Johnsons kognitiver

Metaphorologie (»Metaphors we live by«) bis zu deren Konzept eines »embodied realism« (»Philosophy in the flesh«) (143–274). Der Forschungsgewinn dieser comprehensiven Darstellung ist einer gründlichen Analyse verdankt, die zugleich zeigt, wie Theologie zunächst »am Diskurs« zu arbeiten hat, gerade weil es um eine Diskurskompetenz geht, in der nicht theologische Apologetik oder Geltungsansprüche zu dominieren haben. Im Sinne des Vf.s wird hier von ihm metaphorologische Theologie betrieben. Dabei wäre ein möglicher Einsatz der theologischen Kritik Lakoff/Johnsons »Deutung der Metapher als neuronaler Prozess« (220). Wenn das *embodiment* der Kognition neurowissenschaftlich konzipiert und dementsprechend die konzeptuellen Metaphern als »Etablierung neuronaler Verknüpfungen« begriffen werden (221), sind sowohl Verkörperung als auch die möglichen Metaphernfunktionen etwas enggeführt. Ist der Gewinn des Anschlusses der Metaphertheorie an die Neurowissenschaft dann nicht teuer erkauft?

Lakoff/Johnsons »Metamethode« der »convergent evidence« geht von einer allumfassenden »Einheit des Wissens« aus, das eine allseitige Übersetzbarkeit und Konvergenz stipuliert (225). Das setzt eine Ontologie voraus, die sie als »embodiment« bzw. »embodied realism« entfalten, um jeden Dualismus von »mind« und »reality« prinzipiell auszuschließen. So plausibel dieses Anliegen ist, so unselbstverständlich ist ihr Korrekturkonzept: »phenomenological experience«, »cognitive unconsciousness« und »neurobiology of the brain« seien drei kohärente Dimensionen des *embodiment* (227 ff.), die ihre »Philosophy in the flesh« als »empirisch verantwortete Philosophie« deklarieren (231). Zur Basis aller Philosophie wird damit die empirische Kognitionswissenschaft. – Das kann man sc. vertreten und entfalten, aber muss man es und sollte man dem folgen, wenn man in theologischer Perspektive das Kulturphänomen »Metaphern« verstehen will? Ist diese empirische Abhängigkeit der Philosophie auf die Theologie übertragbar? Oder: Was wäre eine empirisch verantwortete Theologie, die sich strikt abhängig versteht von einer (recht wandelbaren) Neurobiologie? Und metaphorologisch zurückgefragt: Würde Lakoff/Johnsons Philosophie ebenso funktionieren, wenn man den Ausdruck »conceptual metaphors« durch »concepts« ersetzen würde?

Der Vf. geht stattdessen auf die ethischen und anthropologischen Implikationen des *embodied realism* ein und findet darin Aspekte, die »ansonsten marginalisiert« seien wie die »Geschichtlichkeit des Menschen, seine Vernetzung mit seiner Kultur und ihrer Tradition, die als Faktoren seiner Kognition begriffen werden müssen« (249). Dass das angesichts von Kulturanthropologien und *cultural turns* als Gewinn gilt, ist wohl vor allem im Kontext der Neurobiologie verständlich. Dabei auch die ethische und auch politische Brisanz von *conceptual metaphors* zu untersuchen (237 ff.), ist vor den jüngsten Projekten zum »kulturellen und politischen Imaginären« bemerkenswert.

Lakoff/Johnson klären von ihrem Konzept der *embodied cognition* auch eine »embodied spirituality« (250 ff.). Deren Transzendenzbegriff sei horizontal, eine »empathische Projektion in Mitmensch und Natur«, eine universale »Relationalität [...] als das Mysterium der menschlichen Immanenz« und als Erfahrung dieser Relationalität die »Quelle spiritueller Erfahrung« als »Erfahrung mit der Erfahrung« (253, ohne Verweis auf Ebeling oder Jüngel). Ob der Gottesbegriff dann ein überhöhter Weltbegriff wird oder pantheistisch aufzufassen wäre, diskutiert der Vf. (mit Blick auf M. J. Borg, *The God we never knew*, 1997). Letztlich bestehe eine »Ambivalenz« des *embodied realism* von reduktiver und nicht-reduktiver Analyse (257). Wenn Johnson meint, »transcendence consists in our happily ability to sometimes »go beyond« our present situation in transformative acts«, scheint diese Ambivalenz doch eine klare Präferenz zu zeigen (258). Das sieht auch der Vf., wenn

für die »Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz [...] keine Sprache mehr« bleibe (259). Demgegenüber entwirft er die Skizze einer »nichtreduktiven Interpretation des Experientialism« (259–274, als »Fragment«, 272), gegen dessen Tendenz zur »Marginalisierung von Kommunikation und Sprache« (260, und daher auch der Reduktion von *conceptual metaphors* auf *concepts*?). Mit B. Debatin (ähnlich K. Kohl und M. Pielenz) argumentiert er für eine historische und kulturelle Relativierung von Lakoff/Johnsons Ansatz, um nicht einsinnig Metaphern auf (neurobiologisch begründete) kognitive Konzepte zu reduzieren, sondern deren Sprachlichkeit und Kontextualität zu wahren (265 ff.). »Der Mensch ist nicht nur das metaphorische, sondern auch das metaphorologische Wesen, das sich über die Metaphorizität seines Denkens und Sprechens klar zu werden und zu erkennen vermag, dass er dieser Eigenart seines Denkens nicht entkommen kann und nicht zu entkommen braucht« (270). Dann auch werde eine Transzendenz erfahrbar, die »sich metaphorischer Mittel bedient« (271).

Damit entsteht »die Frage nach der Wirklichkeit des Konzeptes GOTT« (274), die den Vf. zu Karl Rahners »mystagogischer Theologie« übergehen lässt, um die Metaphorologie als deren Integral zu explizieren (277, vgl. 346). Würde im *embodied realism* eine »Erfahrungssensibilität« (346) der Metaphorologie gewonnen, so an Rahner eine Sprachsensibilität (307 ff., 336 ff., 340 ff.).

»Metaphorologie kann als Theologie betrieben werden – und umgekehrt« (348), konstatiert der Vf. gegen eine unterkomplexe bloße Anwendungsbeziehung. Nur, ist die implizite These nicht stärker: nicht nur kann, sondern sollte oder muss? Sofern Theologie de facto metaphorisch denkt und spricht und nicht anders kann, kann oder vielmehr muss sie dann nicht auch metaphorologisch reflexiv werden im Blick auf ihr Sprachdenken? Der Anspruch des Vf.s geht noch weiter: »Charakteristisch für theologische Rede ist nicht [nur?], dass sie metaphorisch denkt und spricht, sondern dass sie ihre Metaphorizität erfahrbar machen muss, um richtig verstanden zu werden« (351).

In eigener Anwendung (?) und Weiterentwicklung seiner theologischen Metaphorologie behandelt der Vf. die Grundmetaphorik von Offenbarungstheorien (M. Seckler als instruktionstheoretisch, 354 ff.; Vat. II als kommunikationstheoretisch, 363 ff.; als Werbung, 371 ff.) und von Ekklesiologien (Kirche als Gebäude, 383 ff.; als Zeichen, 393 ff.). An diesen Beispielen geht es ihm darum, »die Eigenart theologischer Rede spürbar, ihren verweisenden Charakter deutlich zu machen« (406).

Die für die Arbeit entscheidende Grundmetapher der »Verkörperung« wird vom Vf. durch seine Interpretation der kognitiven Metaphorologie begründet, in der Weiterentwicklung der kognitiven Semantik in der späteren »Philosophy in the flesh« insbesondere Mark Johnsons. Die »Verwurzelung (Embodiment) der menschlichen Kognition in der Mensch-Welt-Interaktion« ist für den Vf. basal, um die These zu begründen: »Die Aufklärung der Metaphorizität theologischen Denkens bedeutet also zugleich die Aufklärung seiner Körperlichkeit; Metaphorologie provoziert die Entdeckung der Verkörperung der Theologie« (24), bzw.: »In metaphorischer Rede verkörpert sich Theologie« (11). Damit zielt der Vf. letztlich auf ein (mystagogisch inspiriertes?) »Spürbarmachen« der Eigenart theologischer Rede, was »ein integraler Teil der Gottesrede« sei (415), die als Theologie somit nicht nur reflexive Analyse, sondern (ohne so genannt zu werden) pathische Dimensionen hat, die sich in Metaphern und ihren Wirkungspotentialen zeigen. »Metaphorologische Theologie verweist auf die Notwendigkeit einer kreativen Theologie, welche die Kultivierung einer theologischen Imagination lernt und lehrt« (415).

Für die Metapher als Verkörperung des Denkens wären auch rhetorische, poetologische, phänomenologische sowie bild- und

medienwissenschaftliche Diskurse hilfreich zu berücksichtigen gewesen. Dessen ungeachtet ist die Arbeit in These, Durchführung und Gestaltung sehr gelungen und für die fundamentaltheologische wie hermeneutische Selbstverständigung der Theologie ein erheblicher Gewinn, nicht zuletzt auch in ökumenischer Perspektive. Es gibt Fragen und Themen, die quer stehen zu üblichen Dualisierungen. Das wird hier in horizoneröffnender Weise gezeigt und weitergetrieben.

Rostock

Philipp Stoellger

Jaspert, Bernd: *Spiritualität oder Frömmigkeit*. Beiträge zur Begriffsklärung. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz 2013. 153 S. Kart. EUR 20,00. ISBN 978-3-88309-809-8.

Das aus drei eigenständigen, thematisch sich überschneidenden Beiträgen bestehende Büchlein von Bernd Jaspert sucht eine Antwort auf die »Frage, welcher Begriff in Theologie und Kirche zur Beschreibung des gelebten Glaubens oder des geistlichen Lebens der Christen heute angemessen ist, Spiritualität oder Frömmigkeit«. Die Anordnung der Beiträge ist konzentrisch: Während der mittlere Beitrag dieser Leitfrage gewidmet ist, beschäftigen sich die Rahmenbeiträge mit der Spiritualität in der neueren evangelischen bzw. katholischen Theologie. Zur Hauptsache bestehen alle drei Beiträge aus einer umsichtigen Zusammenfassung und einer kritischen Würdigung wichtiger Lexikonartikel und Publikationen. Das macht den Band zu einem hilfreichen Kompendium. Dass der Vf. sich weitgehend auf die deutschsprachige Literatur beschränkt, ist angesichts der Internationalität des Spiritualitätsdiskurses und der zentralen Rolle der französisch- und englischsprachigen Literatur bei der neuzeitlichen Begriffsprägung zu bedauern. Ebenso mag die Feststellung, dass es nach dem Zweiten Vatikanum keine »wirkliche[n] Konsequenzen für eine Neufassung der Studienordnungen an katholisch-theologischen Fakultäten [...] hinsichtlich eines eigenen Faches beziehungsweise Ausbildungsganges »Christliche Spiritualität« gegeben habe (146), zwar für viele deutschsprachige Fakultäten zutreffen, doch wird es den globalen Entwicklungen in der katholischen Welt kaum gerecht.

Umso genauer fällt die Nachzeichnung der konfessionellen Unterschiede und der sprachlichen Transformationen innerhalb der deutschsprachigen Literatur aus. Auffällig ist, dass »Frömmigkeit« in der katholischen Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s konsequent durch den Begriff der Spiritualität ersetzt wird, während dieser von der reformatorischen Theologie erst seit Mitte der 70er-Jahre aufgenommen wird, ohne dabei den Begriff der Frömmigkeit bislang völlig zu verdrängen. Es sind besonders evangelische Kirchenhistoriker wie der Vf. selbst, die dafür plädieren, dies als Differenzierungschance zu nutzen und theologisch zwischen Frömmigkeit und Spiritualität zu unterscheiden. Doch habe sich die von U. Köpf vorgeschlagene Unterscheidung zwischen Frömmigkeit als Gattungs- und Spiritualität als Artbegriff nicht durchgesetzt.

Die Antwort, die der Vf. auf die ihn leitende Frage andeutet, fällt auffällig zurückhaltend aus. Offenkundig traut er dem Begriff der Frömmigkeit theologisch mehr zu. Doch müsse man sich wohl daran gewöhnen, dass auch in der evangelischen Theologie heute die präzisierungsbedürftige Rede von Spiritualität bevorzugt werde. M. E. gibt es dafür auch gute theologische Gründe: Verweist doch »Spiritualität, wenn man sie im Anschluss an ihre paulinische Herkunft pneumatologisch bestimmt, deutlicher auf diejenige Wirklichkeit, ohne die es keinen »gelebte[n] christliche[n] Glaube[n]« gibt.

Zürich

Simon Peng-Keller

Rüegger, Hans-Ulrich; Dueck, Evelyn, u. Sarah Tietz [Hrsg.]: *Abschied vom Seelischen?* Erkundungen zum menschlichen Selbstverständnis. M. Beiträgen v. Th. Buchheim, M. Lenz, L. Muehlethaler, H. Müller-Pozzi, H.-U. Rüegger, S. Tietz, J. Zumstein, P. Bühler, F. Drews, E. Dueck, H.-J. Glock, D. Hell, H. Holzhey, B. Janowski, H. Krug. Zürich: vdf Hochschulverlag 2013. 304 S. = Zürcher Hochschulforum, 51. Kart. EUR 42,00. ISBN 978-3-7281-3424-0.

Bei dem zu besprechenden Sammelband handelt es sich um die Referate einer Reihe von Vorträgen von 2011, die von der Hochschule Zürich und der Universität Zürich veranstaltet wurde. Interdisziplinär ist die Anlage des Bandes nicht nur dadurch, dass die Beiträge aus verschiedenen Disziplinen stammen, sondern auch, weil jeder Vortrag durch einen kurzen, fachfremden Response ergänzt wird. Das eröffnet mitunter eine überraschende Perspektive von anderer Seite, vor allem dann, wenn die Rekonstruktion historischer Positionen mit aktueller Forschung verbunden wird und etwa der Psychoanalytiker den Beitrag über die Seelenkonzepte von Platon und Aristoteles kommentiert. Alle Beiträge sind über die Seelenthematik locker miteinander verbunden, wobei naturalistische Positionen fehlen. Theologische Bezüge spielen dabei eine gewisse, aber keine durchgängige Rolle.

Die Anordnung der 14 Beiträge folgt zunächst der ideengeschichtlichen Entwicklung. Danach folgen Beiträge zu heutigen systematischen Fragestellungen vor allem in Psychologie und Philosophie. Dabei steht weniger die Frage im Vordergrund, ob es »die Seele« gibt, sondern was jeweils die Seelenvorstellung zum menschlichen Selbstverständnis beiträgt. Eine Übersicht über alle Beiträge in Form von Abstracts zu Beginn des Bandes erlaubt die schnelle Orientierung. Einige Beiträge, die das Interesse des Rezensenten in besonderer Weise gefunden haben, seien hervorgehoben.

Der Tübinger Alttestamentler *Bernd Janowski* zeigt, dass das hebräische Wort *nefesch*, das immer wieder mit Seele übersetzt wurde, nicht in einem dualistischen Sinne gemeint ist, und plädiert dafür, auf diese Standardübersetzung eher zu verzichten. Das Alte Testament kennt keine den Körper verlassen könnende Seele wie etwa bei den Pythagoräern, sondern versteht unter *nefesch* ein Vitalprinzip, in dem Angewiesensein, Begehren, Individualität und Persönlichkeit zusammenkommen. Die Replik des Psychiaters *Daniel Hell* macht geltend, dass es auch für eine solche Seelenauffassung in der abendländischen Tradition Parallelen gibt, und plädiert auch für die alttestamentlichen Texte für ein Festhalten am Seelenbegriff, insofern dieser sich auf die Dimension persönlichen Erlebens und personaler Intentionalität bezieht und darin unersetzbar erscheint.

Einen sehr schönen und instruktiven Beitrag hat der Münchner Philosoph *Thomas Buchheim* zum Seelen-Bild bei Platon und Aristoteles beigesteuert. Er macht für Platon deutlich, dass bei dem bekannten Bild des zweispännigen Wagens nicht das Gefährt, sondern die Kraft, die *dynamis* den Vergleichspunkt bildet, die zusammengewachsen ist aus den beiden begehrliehen Vitalkräften und zugleich von der dritten Seelenkraft als ihrem Lenker bestimmt werden muss. Dagegen erscheint Aristoteles' Auffassung der Seele als Form (*energeia*) überaus prosaisch, doch auch sie wird auf ihre Weise als Tätigkeit oder Vollbringung verstanden. Während Platon die Seele eher im Bereich der Vermögen verortet, beschreibt Aristoteles sie als Verwirklichung durch Tätigsein. Gerade in der differenzierten Bestimmung, worin denn nun der eigentliche Beitrag der Seele für komplexe, relativ geschlossene, organisierte Systeme besteht, sieht Buchheim einen auch unter dem Vorzeichen der Naturwissenschaften tragfähigen Ansatz zu einer empirisch reichhaltigen Bestimmung des Seelischen.