theol R 2016 eingeb. (Heftmitte) → rausgelöst!

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von den Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster – Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer

Jährlich 6 Hefte | VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER | Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 1 | 2017 | 113. Jahrgang

Menschen und Grenzen. Neuerscheinungen zur Ethik der Migration (Christof Mandry) . . . . . Sp. 3

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 21

Frevel, Christian: Geschichte Israels (Stephanie Ernst)
Maier, Michael P.: Völkerwallfahrt im Jesajabuch (Ulrich Berges)
Handbuch zur Septuaginta. Band 1: Einleitung in die Septuaginta, hg. v. Siegfried Kreuzer (Dionisio Candido)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 25

Kirk, Alexander N.: The Departure of an Apostle. Paul's Death Anticipated and Remembered (Juan Manuel Granados Rojas)
Krämer, Michael: Die Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien. Das Markusevangelium (James Andrew Doole)
Stolle, Volker: Das Markusevangelium. Übersetzung und Kommentierung (unter besonderer Berücksichtigung der Erzähltechnik) (Steffen Jöris)

Judaistik / Biblische Zeitgeschichte . . . . . Sp. 29

Gruenwald, Ithamar: Apocalyptic and Merkavah Mysticism. Second, Revised Edition (Bill Rebiger)
Scott, James M.: Bacchius Judaeus. A Denarius Commemorating Pompey's Victory over Judea (Benedikt Eckhardt)
Rediscovering the Apocryphal Continent. New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions, hg. v. Pierluigi Piovanelli / Tony Burke with the Collaboration of Timothy Pettipiece (Silke Petersen)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 34

Greschat, Katharina: Gelehrte Frauen des frühen Christentums. Zwölf Porträts (Elisabeth C. Engler-Starck)
Reichert, Sabine: Die Kathedrale der Bürger. Zum Verhältnis von mittelalterlicher Stadt und Bischofskirche in Trier und Osnabrück (Gerhard Lubich)
Braun, Guido: Imagines imperii. Die Wahrnehmung des Reiches und der Deutschen durch die römische Kurie im Reformationsjahrhundert (1523–1585) (Jyri Hasecker)
Ernesti, Jörg: Benedikt XV. Papst zwischen den Fronten (Thorsten Paprotny)
Kuropka, Joachim: Galen. Wege und Irrwege der Forschung (Martin R. Menke)
Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.–18. September 2014 in Berlin), hg. v. Michael Meyer-Blanck (Bernd Jaspert)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 43

Jacobsen, Anders-Christian: Christ – The Teacher of Salvation. A Study on Origen's Christology and Soteriology (Samuel Fernández)
Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge (800–1500). Le devenir de la tradition ecclésiale. Congrès du Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris (11–14 juin 2008) préparé par Nicole Bériou, Rainer Berndt, Michel Fédou, Adriano Oliva et André Vauchez, hg. v. Rainer Berndt / Michel Fédou (Ruth Meyer)
Estler, Michael: Rigans montes (Ps 104,13). Die Antrittsvorlesung des Thomas von Aquin in Paris 1256 (Henryk Anzulewicz)
Ströbele, Christian: Performanz und Diskurs. Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus (Christiane Bacher)
Bräuer, Siegfried / Vogler, Günter: Thomas Müntzer. Neu Ordnung machen in der Welt. Eine Biographie (Bernd Jaspert)
Geist in Form. Facetten des Konzils, hg. v. Thomas Dietrich / Thomas Herkert / Pascal Schmitt (Thorsten Paprotny)

Philosophie . . . . . Sp. 53

Wilhelm von Ockham: De potestate papae et cleri, III. 1 Dialogus, vol. I. Die Amtsvollmacht von Papst und Klerus, III. 1 Dialogus, Band I. Lateinisch – Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Jürgen Miethke
Wilhelm von Ockham: De potestate papae et cleri, III. 1 Dialogus, vol. II. Die Amtsvollmacht von Papst und Klerus, III. 1 Dialogus, Band II. Lateinisch – Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Jürgen Miethke (Christian Rode)
Maly, Sebastian: Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes (Christian Polke)
Aufklärung und Romantik als Herausforderung für katholisches Denken, hg. v. Alberto Bonchino / Albert Franz (Michael Seewald)
Messner, Kathrin: Paul Ricœurs biblische und philosophische Hermeneutik des Selbst. Eine Untersuchung aus theologischer Perspektive (Christian Polke)
Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects, hg. v. Paul M. Gould (Bernd Goebel)

Fundamentaltheologie / Religionsphilosophie . . . . . Sp. 62

„Eine neue Menschheit darstellen" – Religionsphilosophie als Weltverantwortung und Weltgestaltung. Eröffnung der Wolfhart Pannenberg-Forschungsstelle an der Münchener Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ, hg. v. Gunther Wenz (Wolfgang Schoberth)
Gruber, Judith: Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource (Klaus Schilling)
Langenfeld, Aaron: Das Schweigen brechen. Christliche Soteriologie im Kontext islamischer Theologie (Tobias Specker)
Wenz, Gunter: Vollendung (Matthias Remenyi)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . Sp. 71

Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip, hg. v. Stephan Goertz / Magnus Striet (Thomas Meckel)
Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch. Nach einem Projekt von Wilhelm Korff, hg. v. Wilhelm Korff / Markus Vogt (Gerhard Höver)
Handbuch Bioethik, hg. v. Dieter Sturma / Bert Heinrichs (Katharina Klöcker)
Khiangte, Vanlalchhawna: Matthean Beatitudes in Socio-Historical Context. Their Implications for Contemporary Christian Discipleship (Franz Segbers)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 76

Strukturbegriffe der Religionspädagogik, hg. v. Burkard Porzelt / Alexander Schimmel (Eva Katharina Gruber)
Zwischen Religion und Religiosität. Ungebundene Religionskulturen in Religionsunterricht und kirchlicher Jugendarbeit – Erkundungen und Praxis, hg. v. Ulrich Kropač / Uto Meier / Klaus König (Julia Münch-Wirtz)
Klutz, Philipp: Religionsunterricht vor den Herausforderungen religiöser Pluralität. Eine qualitativ-empirische Studie in Wien (Thomas Weiß)
Leimgruber, Stephan: Unser Gott – euer Gott? Christentum und Weltreligionen (Clauß Peter Sajak)
Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik. Perspektiven zukunftsfähigen interreligiösen Lernens, hg. v. Rita Burrichter / Georg Langenhorst / Klaus von Stosch (Bernhard Grümme)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 84

Bibliographie . . . . . Sp. 85

Gol 128.4

Menschen und Grenzen
Neuerscheinungen zur Ethik der Migration

Von Christof Mandry

Migration ist ein Phänomen, das gegenwärtig die öffentlichen Debatten hierzulande stark bestimmt. Nicht nur in Europa, sondern weltweit sind aktuell so viele Menschen wie seit dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr unterwegs. Sie verlassen ihre Heimat aus sehr unterschiedlichen Gründen: Politische Krisen wie Kriege, Bürgerkriege und sonstige bewaffnete Konflikte, der Zusammenbruch von Staaten aufgrund ökonomischer und ethnischer oder religiöser Konflikte spielen dabei eine große Rolle, aber auch Armut, wirtschaftliche Aussichtslosigkeit und ökologische Gefährdung gehören zu den wichtigsten Ursachen. Obwohl Migration ein globales Phänomen ist, spielt sie sich häufig regional ab und die Formen von Migration können ebenso wie die Motivationen, Wünsche und Hoffnungen der Menschen sehr unterschiedlich sein. Migration betrifft auch Christen, denn sie sind erstens unter den Migranten, zweitens treffen sie in ihren Heimatländern auf die Menschen, die zu ihnen kommen oder häufig auch schon längst da sind, und drittens sind Christen und christliche Gemeinschaften in Transit- und Zielländern stark involviert und engagieren sich in der pastoralen Betreuung, der Gesundheitsversorgung, in der Rechtsberatung und in anderen Zusammenhängen für migrierende und flüchtende Menschen. Migration, die häufig mit Gewalt und Ungerechtigkeit verbunden ist, stellt einen Appell an die Verantwortung aller Staaten und jedes Menschen dar, sie führt die Frage nach der Hoffnung auf Gerechtigkeit für diese Welt drängend vor Augen. Es kann daher nicht verwundern, dass Migration auch innerhalb der Theologie diskutiert wird und eine globale theologische Diskussion im Entstehen ist. Wie wird Migration theologisch gedeutet und wie werden ethische Fragen diskutiert, die mit Migration zusammenhängen? Im Unterschied zu Europa, wo Migration in der theologischen Ethik bislang kein zentrales Thema darstellte,[1] läuft die migrationsethische Debatte in den USA bereits seit geraumer Zeit, da die Immigration aus Lateinamerika über die mexikanische Grenze ein gesellschaftlich sehr präsentes und kontroverses Thema darstellt. Dort sind auch Theolog/inn/en aus Lateinamerika, von den Philippinen und aus Afrika in der akademischen Diskussion präsent. Wie werden die unterschiedlichen Erfahrungen, die Stimmen der Betroffenen aufgenommen? Im Folgenden werden Neuerscheinungen aus Deutschland und den USA vorgestellt, die sich theologisch und theologisch-ethisch mit Migration auseinandersetzen. Die große Zahl an Sammelbänden, die in jüngster Zeit erschienen ist, weist darauf hin, dass das Thema als herausfordernd angesehen wird und ein multiperspektivischer Zugang angemessen erscheint. Es wird sich herausstellen, wo sich Schwerpunkte und offene Fragen ausmachen lassen.

Philosophische Debatten um offene Grenzen

Auch wenn es in diesem Literaturüberblick um die theologische Diskussion über Migration geht, ist es doch aufschlussreich, einen Blick auf die philosophische migrationsethische Debatte zu werfen. Zwei Sammelbände geben einen guten Einblick in diese Diskussion. Andreas Cassee und Anna Goppel vereinen in dem von ihnen herausgegebenen Buch zentrale Aufsätze der internationalen (englischsprachigen) Debatte, die um Originalbeiträge aus dem deutschsprachigen Raum ergänzt wurden.[2] Die grundlegenden, bereits älteren Aufsätze von Joseph Carens, David Miller und Michael Walzer sind hier z. T. erstmals in deutscher Übersetzung abgedruckt, und der Bezug zu ihren Positionen strukturiert auch die Überlegungen der anderen Beiträge. Der Sammelband gliedert sich in drei Abschnitte, die zentrale migrationsethische Fragestellungen aufgreifen. Erstens: Sind Staaten überhaupt moralisch berechtigt, souverän über die Zulassung von Zuwanderungswilligen zu entscheiden, oder haben diese ein „Recht auf Zuwanderung"? Ist, zweitens, die herkömmliche Unterscheidung zwischen „Flüchtlingen" und „Wirtschaftsmigranten" moralisch gerechtfertigt oder haben Staaten auch gegenüber letzteren die Pflicht, ihnen ein Aufenthalts- oder gar ein Zugehörigkeitsrecht einzuräumen? Und ist, drittens, die Unterscheidung zwischen Menschen mit vollen Bürgerrechten („Staatsbürger") und solchen mit eingeschränktem Rechtsstatus („Wohnbürger") zu rechtfertigen oder haben alle Menschen, die sich dauerhaft im Staatsgebiet aufhalten, ein Recht auf die Staatsbürgerschaft dieses Landes? In der ersten, sicherlich grundlegendsten Frage vertritt *Joseph Carens* das Prinzip der „offenen Grenzen" und argumentiert für ein generelles Menschenrecht auf Freizügigkeit und damit auf das Recht jedes Menschen, sich im Land seiner Wahl niederzulassen. In den Zulassungsbeschränkungen, die moderne Staaten für sich beanspruchen, erkennt er ein quasifeudales Privileg, das sich in einer liberalen Theorie nicht rechtfertigen lässt. Das Recht auf Freizügigkeit, das die Bürger eines Staates innerhalb des Landes genießen, muss konsequenterweise auf die Freizügigkeit zwischen den Staaten ausgeweitet werden und kann ihm zufolge nur eingeschränkt werden, wenn gleichrangige Freiheitsrechte dadurch bedroht werden. Demgegenüber deutet *Michael Walzer* moderne Staaten nach dem Modell des „Clubs", also eines Zusammenschlusses von gleichgesinnten Menschen. Walzer betont, dass diese das fundamentale Recht besitzen, zu entscheiden, wer zu ihnen gehören soll und wer nicht; gleichzeitig müssen diese aber auf der anderen Seite denjenigen, die sie einmal aufgenommen haben, die gleichen Mitgliedschaftsrechte zubilligen. Da menschliche Gemeinschaften nun einmal darauf beruhen, dass bestimmte Menschen sich gegenseitig als zugehörig anerkennen, würde das Prinzip der „offenen Grenze" die Basis des Zusammenhalts aufheben und es käme, so Walzer, zu substaatlichen Abschließungsprozessen sozialer Gemeinschaften. Ein Recht auf Freizügigkeit stellt schließlich auch *David Miller* in Frage. Er argumentiert mit der Notwendigkeit liberaler Staaten, eine öffentliche Kultur aufrechtzuerhalten, die von massenhaftem Zustrom gefährdet würde, sowie darüber hinaus mit dem Interesse der Bürger, diese Kultur zu erhalten bzw. sich den Kulturwandel nicht von Anderen aufzwingen zu lassen. Staaten hätten daher sowohl ein Recht, Zuwanderung generell zu beschränken, als auch die Zuwandernden einschließlich der moralisch gebotenen Flüchtlingsaufnahme nach Anzahl und kultureller Passung zu reglementieren. Angesichts dieser Positionen argumentiert *Bernd Ladwig* für eine vermittelnde Auffassung und unterwirft das Beschränkungsrecht des Staates höheren Begründungsanforderungen: Ein Recht, Migranten abzuweisen, besteht nicht deshalb, weil eine bestimmte öffentliche Kultur erhalten werden soll, sondern nur, um eine schockartige Veränderung der öffentlichen Ordnung zu vermeiden und ihre „pfadabhängige" moralische Weiterentwicklung zu erlauben. Im zweiten Abschnitt des Bandes sprechen sich *Stephan Schlothfeldt* und *Andreas Cassee* für ein Recht auf Aufnahme bzw. Eingliederung von Menschen aus, die aus wirtschaftlichen Gründen migrieren. Schlothfeldt stellt das normative Gewicht der Unterscheidung zwischen der Flucht vor Krieg und Vertreibung auf der einen Seite und aus ökonomischer Misere auf der anderen Seite in Frage. Eine Verpflichtung zur Hilfeleistung ergibt sich für ihn nicht aus der Verursachungsart einer Notlage, sondern allein aus der Hilfsbedürftigkeit der Betroffenen. Cassee hingegen argumentiert auf ähnlicher Basis für ein Bleiberecht jener „irregulärer Einwanderer", die sich im Land befinden und die in der Regel in soziale Zusammenhänge – v. a. in der Arbeitswelt – integriert sind. Ihre irreguläre Einreise sei wie „Mundraub" als moralisch legitime Notlagenabwehr zu werten, und aus der faktischen ökonomischen Integration begründe sich, so seine Überlegung, das Recht auf einen legalen Aufenthaltsstatus. Dass er damit irreguläre Migration als Strategie rechtfertigt, um sich einen Aufenthaltsstatus quasi zu ersitzen, stört ihn deshalb nicht, weil er Staaten bzw. der Gesellschaft das moralische

[1] Im deutschen Sprachraum sind neben den Veröffentlichungen von Walter Lesch (u. a. *Kein Recht auf ein besseres Leben? Christlich-ethische Orientierung in der Flüchtlingspolitik* [Freiburg 2016; lag bei Redaktionsschluss noch nicht vor]; *Übersetzungen. Grenzgänger zwischen philosophischer und theologischer Ethik*, Freiburg 2013 (Studien zur theologischen Ethik, 139), 117–153; „Multiple Bürgerschaft als Schlüssel zu einer neuen Migrationspolitik? Chancen und Grenzen des europäischen Modells", in: *Bürgerschaft und Migration*. Einwanderung und Einbürgerung aus ethisch-politischer Perspektive, hg. v. Simone Zurbuchen, Münster 2007 (Nation – Region – Europa, 49), 91–112) v. a. folgende migrationsethische Veröffentlichungen zu nennen: Andreas Fisch: *Menschen in aufenthaltsrechtlicher Illegalität*. Reformvorschläge und Folgenabwägungen aus sozialethischer Perspektive, Münster 2007; *Ethik und Migration*. Gesellschaftliche Herausforderungen und sozialethische Reflexion, hg. v. Michelle Becka / Albert-Peter Rethmann, Paderborn 2010.

[2] *Migration und Ethik*, hg. v. Andreas Cassee / Anna Goppel. – Münster: mentis 2012, ²2014. 308 S. (ethica, 20), pb. € 29,80 ISBN: 978–3–89785–317–1. – Hier wie bei anderen Sammelbänden kann nur eine Auswahl der Beiträge behandelt werden.

Gd 128.4

Recht auf Ausschluss Anderer weitgehend abspricht: Die spezielle Beziehung, die Bürger zu ihrem Land haben und mit der ein solches Ausschlussrecht legitimiert werde, unterscheide sie jedenfalls nicht von langjährig anwesenden Nichtbürgern. Seiner weitgehend an Carens orientierten Position widerspricht im nächsten Beitrag *Carsten Köllmann*, der wiederum Walzers Argumentation folgt und seine Position entlang der Analogie zwischen irregulären Einwanderern und ungebetenen Gästen im Keller eines Privathauses entwickelt. Im dritten Abschnitt plädiert *Anna Goppel* für das Wahlrecht auch von Nichtstaatsbürgern, aber mehrjährigen Bewohnern eines Landes. Ein moralisches Recht darauf, im Lande seines dauerhaften Lebensmittelpunkts zu wählen, folgt zum einen aus dem Betroffensein oder der Unterworfenheit unter das Recht des Staates, zum anderen aus der „wesentlichen" Betroffenheit, die den dauerhaften Bewohnern mit Bleibeabsicht vom nur unwesentlich und vorübergehend betroffenen Touristen oder Saisonarbeiter unterscheidet. *Simone Zurbuchen* argumentiert weitgehend auf derselben Linie und stellt folgerichtig das Wahlrecht der im Ausland lebenden Staatsbürger eines Landes in Frage – da sie dem Recht ihres Herkunftslandes nicht unterworfen sind, sollten sie es auch nicht mitbestimmen können. Auch sie differenziert zwischen politischen Rechten, die Wohnbürgern eines Staates nicht vorenthalten werden dürften, wie z. B. dem Wahlrecht, und einem darüber hinaus gehenden Recht auf Einbürgerung, das sie klar ablehnt. Dieses zuletzt genannte Recht setze nicht nur faktische ökonomisch-soziale Integration und Betroffensein von der Rechtsordnung voraus, sondern auch eine emotionale Verbundenheit mit dem Wohnsitzland sowie eine Anerkennung durch die Staatsbevölkerung. Auf ähnlicher Basis kommt *Robin Celikates* jedoch zum gegenteiligen Schluss: Zugewanderte haben ihm zufolge nicht nur ein Recht auf politische Partizipation und das Wahlrecht, sondern dürften auch keinen minderen Status als die anderen demokratischen Subjekte haben. Der entscheidende Punkt für die demokratische Inklusion in den *demos* (die Gemeinschaft der Bürger als Staatsvolk) ist ihm zufolge nicht die Tatsache des puren Betroffenseins (*all affected principle*) von der Gesetzgebung oder das Unterworfensein (*all coerced principle*) unter die staatliche Zwangsgewalt, sondern das (dauerhafte) Unterworfensein (*all subjected principle*) unter die Gesetzgebung, die zum Recht auf demokratische Inklusion führt. Auf dieser Linie ist der *demos* nicht souverän darin zu bestimmen, wer ihm angehören darf: Wer auch immer der Gesetzgebung faktisch unterworfen ist, hat ein Recht auf Einbürgerung; der „irreguläre" Einwanderer hat wenigstens ein Recht auf Regularisierung seines Aufenthaltsstatus – woraus sich mindestens anschließend auch ein Recht auf Einbürgerung ergeben müsste, was Celikates jedoch offen lässt. Da die Unterscheidung zwischen Wahlrecht und voller Staatsbürgerschaft zur problematischen Situation führt, dass zwei unterschiedliche Klassen von demokratischen Subjekten geschaffen werden, die entweder über *citizenship* oder *citizenship light* verfügen, argumentiert er für die automatische Zuerkennung der Staatsbürgerschaft an alle, die der jeweiligen staatlichen Rechtsordnung unterliegen. Dass es dann mit jeder temporären Migration zu ständig wechselnden Staatsbürgerschaften kommt, hat für ihn angesichts der erreichten demokratischen Inklusion nur den Rang eines administrativen Problems. Hier wäre allerdings einzuwenden, ob diese Vorstellung demokratischer Inklusion nicht zu formal konzipiert ist, denn die erteilte Staatsbürgerschaft gibt ja nur das Recht auf demokratische Inklusion, ohne weitere Voraussetzungen oder gar die wirkliche Inklusion damit zu garantieren. Aber Inklusion muss auch gewollt und aktiv ausgefüllt werden – demokratisches Bürgersein beruht zwar auf einer rechtlich bereitgestellten Rolle, ist aber erst vollendet, wenn diese auch übernommen und ausgefüllt wird.

Es fällt auf, dass die Frage, ob die Zugewanderten auch ihrerseits Bürger werden wollen, in keinem der Beiträge eine Rolle spielt. Manche mögen das wollen, Andere sind vielleicht mit einem verlässlichen Aufenthaltsstatus zufrieden und streben keine weitergehende Übernahme der Bürgerrolle an. So steht am Ende dieser demokratietheoretischen Überlegungen die paradoxe Konsequenz, dass weder das Staatsvolk bestimmen kann, wer ihm angehören soll und wer nicht, noch die Migranten entscheiden dürfen, ob sie Bürger werden wollen oder nicht – es ist letztlich die Unterworfenheit unter das Recht, die sich ihr „Staatsvolk" schafft. Staatsbürgerschaft als Zwangsrolle der Demokratie zu verstehen, kann aber wohl weder die Problematik des demokratischen Commitments einbeziehen, das aktuell keineswegs selbstverständlich erscheint, noch wird es den Migranten als Subjekten gerecht, die ihre eigenen Wünsche und Vorstellungen haben und ihre eigenen Entscheidungen treffen.

Die große Stärke des Sammelbandes liegt darin, wichtige Texte einer grundsätzlichen politisch-ethischen Debatte zu versammeln und bequem verfügbar zu machen. Daher ist er hervorragend als Grundlage geeignet, zentrale Positionen der aktuellen philosophischen Diskussion um ein Menschenrecht auf Migration und ein staatliches Recht auf Zuwanderungskontrolle kennenzulernen und sich – davon ausgehend – einen Einstieg in die differenzierte Diskussion zu erarbeiten. Gleichzeitig wird auch eine auffällige Engführung an der hier dokumentierten Diskussion erkennbar: Der Ansatz beim Grundsätzlichen hat die Kehrseite, dass von den tatsächlichen historischen, sozialen und ökonomischen Ursachen und den politischen und rechtlichen Umständen gegenwärtiger Migrationsbewegungen weitgehend abgesehen wird und dass die durchaus unterschiedlichen Interessenlagen sowohl innerhalb der Migrierenden als auch innerhalb der Zielgesellschaften nur sehr schematisch aufgefasst werden.

Dies gilt ebenso für einen weiteren Sammelband, der zehn kürzere Beiträge unter dem Titel *Welche und wie viele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen?* vereint.[3] Er enthält eine Bestenauswahl der über 100 Essays, die auf die gleichlautende Preisfrage der Gesellschaft für Analytische Philosophie 2015 eingingen. Die Intention der Preisfrage war laut den Hg.n, der öffentlichen Debatte und den politischen Akteuren durch philosophische Reflexionen über grundlegende Fragen der aktuellen Flüchtlingssituation normative Orientierung zu geben, ohne freilich einen Anspruch auf direkte politische Handlungsanweisungen zu erheben (10). Bei dem „Wir" der Titelfrage handelt es sich somit um die deutschsprachigen Öffentlichkeiten, in denen seit dem massiven Anstieg der Kriegs- und Krisenflüchtlinge die Fragen gestellt werden, wozu sie als Aufnahmegesellschaften gegenüber den Flüchtenden moralisch verpflichtet sind, wie diese Pflichten gegenüber konkurrierenden Pflichten zu gewichten sind, welche Lastenverteilungen geboten sind usw. Die Beiträge widmen sich diesen Fragekomplexen in grundsätzlicher Weise, indem sie hauptsächlich menschenrechtlich grundierte Hilfspflichten gegenüber Flüchtlingen in Anschlag bringen, um die Aufnahmepflichten der mitteleuropäischen Staaten und Gesellschaften zu bestimmen und die Grenzen dieser Pflichten auszuloten. Damit bewegen sich die Beiträge im Wesentlichen innerhalb des bei Cassee und Goppel dokumentierten Referenzrahmens, auf den ausgiebig verwiesen wird. *Matthias Hoesch*, dem der 1. Preis zuerkannt wurde, legt seiner Argumentation drei Prämissen zugrunde, für die er breite Zustimmung annimmt: Anerkannt würden eine Hilfspflicht gegenüber Flüchtlingen, Pflichten aus dem Prinzip territorialer Gerechtigkeit sowie Wiedergutmachungspflichten. Aus der Hilfspflicht folgert Hoesch, dass hilfsfähige Staaten all jene notleidenden Menschen aufnehmen müssen, denen in ihrem Land nicht geholfen werden kann. Das zweite Prinzip besagt, dass die Erde grundsätzlich allen Menschen gleichermaßen zusteht und dass Staaten daher ein Verfügungs- und Nutzungsrecht über ihren Anteil am Erdboden nur zusteht, wenn die jeweils davon Ausgeschlossenen ihre Grundbedürfnisse in ihrem Territorium befriedigen können. Ist dies nicht der Fall, haben größere und rohstoffreichere Staaten entsprechend umfangreiche Hilfspflichten. Schließlich sieht Hoesch in der Wiedergutmachungspflicht so etwas wie eine globale Verursacherhaftung gegeben: Wer anderen Menschen Schaden zufügt, etwa durch eine für sie nachteilige globale Wirtschaftsordnung oder durch Klimaschädigung, muss die aus diesen Handlungen resultierenden Armuts- oder Klimaflüchtlinge entsprechend unterstützen und ggf. bei sich aufnehmen. Dieses dritte Prinzip reguliert somit auch eine Pflichtenzuordnung, indem es moralische Ansprüche von bestimmten Flüchtlingsgruppen gegenüber bestimmten Staaten begründet. Idealerweise müssten die verpflichteten Staaten bzw. internationalen Organisationen auch den sicheren Transfer der Flüchtlinge in die Aufnahmeländer organisieren und finanzieren, da deren finanzielle Möglichkeiten keine Voraussetzung für das Bestehen der Hilfsverpflichtung sind. Unter nichtidealen Bedingungen – also wenn es Staaten gibt, die ihren Pflichten nicht entsprechen – sind jedoch nach bestimmten Regeln Lastenausgleiche zwischen den Staaten legitim, die zu ihren Verpflichtungen stehen, aber nicht zusätzlich noch die von Anderen vernachlässigten Hilfsleistungen tragen können. Sie müssen Hoesch zufolge jedoch ohne zahlenmäßige Obergrenze so lange Flüchtlinge aufnehmen, bis sie mit anderen aufnehmenden Staaten gleichgezogen haben oder sie ihre absolute, die öffentliche Ordnung riskierende Aufnahmegrenze erreicht haben. Ähnlich argu-

[3] *„Welche und wie viele Flüchtlingen sollen wir aufnehmen?"*. Philosophische Essays, hg. von Thomas Grundmann / Achim Stephan. – Stuttgart: Reclam 2016. 155 S., pb. € 10,00 ISBN: 978-3-15-011073-7.

mentiert der zweite Preisträger, *Marcel Twele*. Er geht ebenfalls von menschenrechtlich verfassten Hilfspflichten gegenüber Flüchtlingen aus. Sie bestehen, sobald deren essentiellen Interessen gefährdet sind, was man dann annehmen muss, wenn die Voraussetzungen für ein Minimum an humanem Wohlergehen nicht gegeben oder gefährdet sind. Ein Recht auf Asyl haben die Notleidenden dann, wenn alternative Hilfsleistungen nicht möglich sind oder nicht geleistet werden. Staaten müssen weitere Hilfsbedürftige nur dann nicht aufnehmen, wenn der Wohlfahrtsstaat oder das Bestehen der „liberalen Demokratie" dadurch gefährdet sind. Beide Bedingungen sind Twele zufolge aber kaum je erfüllt, denn zum einen könnten höhere Steuern für Wohlhabende die stärkere Beanspruchung des Wohlfahrtsstaats ausgleichen. Zum anderen würde der Zuzug vieler fremder Menschen die Demokratie nicht gefährden, da diese weder eine kulturelle Homogenität noch ein substanziell begründetes Wir-Gefühl unter ihren Bürgern erfordere. Vielmehr seien ein universalistisch ausgerichteter Verfassungspatriotismus oder die Anerkennung der gleichen Menschlichkeit im Anderen ausreichend für den demokratischen Zusammenhalt. Der dritte Preisträgeraufsatz widerspricht der weiten Hilfspflichtenkonzeption der beiden ersten Beiträge. *Fabian Wendt* erkennt in der Frage „Wie viele sollen wir aufnehmen?" einen Wertekonflikt zwischen Gerechtigkeit gegenüber hilfsbedürftigen Flüchtlingen und dem sozialen Frieden innerhalb eines Landes. Sozialer Frieden als *raison d'être* (mit Hobbes) des modernen Staates kann Wendt zufolge nicht auf Gerechtigkeit reduziert werden. Die Aufnahme von Flüchtlingen ist somit nicht allein als Gerechtigkeitsforderung zu verstehen, sondern muss auch mit dem sozialen Frieden – den Wendt nur einzelstaatlich berücksichtigt – vereinbar sein. Gewalt gegen Flüchtlinge und Gewalttaten von Flüchtlingen sind etwa Phänomene, die den sozialen Frieden bedrohen. Des Weiteren weist Wendt auf das diskriminierende Frauenbild vieler Muslime und die neuartige Kombination aus Sexual- und Eigentumsdelikten der Kölner Silvesterereignisse hin. Zwar herrsche in Deutschland noch kein „Klima der Gewalt", aber der soziale Friede sei bedroht, denn abzusehende soziale und ökonomische Integrationsprobleme ließen eine gravierende Beeinträchtigung des sozialen Friedens befürchten. Daher sei die Beschränkung der weiteren Flüchtlingsaufnahme gerechtfertigt: In der Abwägung zwischen Gerechtigkeit und sozialem Frieden müsse nun der Gerechtigkeitsaspekt zurücktreten. Die Kriterien freilich, nach denen Wendt diese Abwägung vornimmt, bleiben recht undeutlich und ergeben sich für ihn offenbar v. a. aus der Extrapolation von Übergriffsereignissen in die Zukunft hinein. Zudem fällt nicht nur auf, dass die Werte „Gerechtigkeit" und „sozialer Frieden" – neben denen es noch weitere gibt – kaum hergeleitet und theoretisch ausgefüllt werden, sondern dass er anders als die beiden ersteren (und viele weitere) Beiträge des Bandes nicht subjektive Rechte (von Flüchtlingen auf Hilfe und von Bürgern auf Selbstbestimmung) zugrunde legt, sondern „Werte". Insbes. der Wert des sozialen Friedens ist dabei unterbestimmt und es bleibt offen, ob Wendt ihn als institutionellen Erhaltungswert eines politisch-sozialen Ordnungsgefüges versteht, oder ob sozialer Friede letztlich doch auf die Rechte von Bürgern (oder Menschen?) auf Sicherheit vor Gewalt zurückzuführen ist. – Die weiteren Positionen und Argumentationen des Sammelbandes bleiben im Wesentlichen innerhalb der Bandbreite, die die ersten drei Beiträge repräsentieren und entfalten unterschiedliche Abwägungen zwischen Hilfspflichten von Staaten gegenüber Flüchtlingen und legitimen Zumutbarkeitsgrenzen, die analog zur Hilfspflicht zwischen Individuen (Modell „Rettung des Ertrinkenden") konzipiert werden. Inhaltlich überwiegen jene Beiträge, die für konditionierte „offene Grenzen" plädieren und zwischenstaatliche Migration als einen Weg ansehen, die globale „Lotterie" zu korrigieren, die Lebenschancen ungerecht verteilt, indem sie Menschen zufällig in unterschiedlich reichen und sicheren Staaten geboren sein lässt.

Es muss hier offenbleiben, inwiefern der Sammelband tatsächlich politische Akteure mit normativer Orientierung zu versorgen vermag. Auch hier spielen konkrete politische und rechtliche Sachverhalte nur eine geringe Rolle und werden zudem häufig ungenau dargestellt, was auch der geforderten Kürze der Beiträge geschuldet sein mag. Weitaus bedauerlicher ist hingegen, dass das „Wir" im Titel kaum erhellt wird – es steht sehr allgemein für die wohlhabende westliche „liberale Demokratie", die den ebenso allgemein bezeichneten „Flüchtlingen" zur Hilfe verpflichtet ist. Der Weg von der Abstraktion der Prinzipien zur moralischen Orientierung, die auf Entscheidung aus ist, bleibt damit sehr weit – aber sollte ethische Orientierung nicht gerade einschließen, das Allgemeine mit dem Besonderen in nachvollziehbare Beziehung zu setzen?

Eine solche Orientierung zu leisten, beansprucht Konrad Ott, indem er bereits vorhandene migrationsethische Argumentationen rekonstruiert und kritisch bewertet.[4] Das Büchlein ist entlang der Weber'schen Unterscheidung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik in zwei Hauptteile gegliedert, die von weiteren drei wesentlich kürzeren Kap.n mit Einleitungs- und Nachwortcharakter gerahmt werden. Was Ott im Kap. „Gesinnungsethik" zusammenträgt, liest sich wie ein Kommentar zu den Positionen, die in den beiden bereits zuvor besprochenen Sammelbänden von Cassee/Goppel und Grundmann/Stephan zu finden sind, und Ott macht keinen Hehl daraus, dass er diese Positionen für falsch hält. Ihnen stellt er im Kap. „Verantwortungsethik" seine migrationsethische Position gegenüber. Gesinnungsethiker, die Ott unter linksstehenden Politikern und Medienleuten, Akademikern und Kirchenvertretern ausmacht (18), argumentieren prinzipiell und verfolgen einen individuell-menschenrechtlichen Ansatz. Dabei folgen sie einer Ausweitungslogik: Aus Hilfspflichten gegenüber Flüchtlingen, die in Kants Deutung von Hilfspflichten wesentlich „unvollkommen", also nicht abschließend zu erfüllen sind, werden menschenrechtliche Unterstützungsansprüche mit subjektiv-rechtlichem Charakter; zudem wird der Flüchtlingsbegriff auf alle Notleidenden und schließlich auf alle Migranten, unabhängig von Migrationsgründen und -motiven, ausgeweitet. Gesinnungsethiker gelangen damit Ott zufolge zu einem moralischen Maximalismus: Die menschenrechtlich – oder kirchlicherseits auch christologisch (21) – begründeten Pflichten gegenüber ankommenden Schutzsuchenden sind prinzipiell unbegrenzt und beinhalten nicht allein, ihnen Aufnahme und Unterstützungsleistungen zu gewähren, sondern erfordern zusätzlich, ihnen risikoärmere Zugangskorridore aus den Krisengebieten heraus einzurichten. Dass eine solchermaßen begründete „Willkommenskultur" enorme Sogwirkungen auf alle global Schlechtergestellten ausüben muss, fänden Gesinnungsethiker ethisch nicht relevant. Als Kern ihrer letztlich zutiefst unpolitischen Prinzipienethik erkennt Ott den normativen Individualismus und den Status der „overridingness", mit dem moralische Normen ausgestattet werden. Moralische Gründe, so diese Position, zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie gegenüber allen anderen Gründen – etwa politischen, kulturellen oder ökonomischen – unbedingten Vorrang beanspruchen. Argumente für eine Aufnahme- oder Zuwanderungsbegrenzung, die etwa auf soziale oder wirtschaftliche Aufnahmefähigkeit verweisen, können so kaum je verfangen, da ökonomische Einbußen oder unerwünschter kultureller Wandel in der Regel unterhalb der Ebene von Menschenrechtsverletzungen bleiben. Die gesinnungsethische Behandlung der Migrationsfrage führt, so Ott, zur Forderung nach offenen Grenzen und einem faktischen Bleiberecht für alle. Dies hält Ott nicht nur für unvernünftig, teilweise sogar für absurd, sondern v. a. für unverantwortlich.

Verantwortungsethiker hingegen, die Ott im Rechtssystem und in liberal-konservativen Kreisen in Medien und Politik ausmacht, gehen pragmatischer, umsichtiger und folgenorientierter vor. Sie sind nicht prinzipienlos, aber wesentlich kritischer, was die anerkennungswürdigen Fluchtgründe und was die Mitwirkungspflichten der Asylsuchenden bei den Verfahren betrifft. Die Schutzpflichten gegenüber politisch Verfolgten und Kriegsflüchtlingen ergeben Ott zufolge nur ein temporäres Aufnahmerecht, das mit dem Entfallen des Asylgrundes endet. Jede weitere Bleibe- oder Zutrittsgewährung kann sich legitimerweise an den demokratisch bestimmten Interessen des Aufnahmestaates orientieren. Moralisch sei auch nicht zu beanstanden, dass Nichtstaatsbürger damit zu reinen Objekten der Politik werden, weil es – diskursethisch gesehen – genüge, wenn Ausländer- und Einwanderungsgesetze vor einem universellen Auditorium wie den Vereinten Nationen gerechtfertigt werden könnten. Der moderne Wohlfahrtsstaat ist zudem, so ein weiteres Argument, eng mit dem Konzept des Nationalstaats verbunden, der wirksam die Hoheit über seine Grenzen innehat. Offene Grenzen führen aus verantwortungsethischer Sicht zum Ende wohlfahrtsstaatlicher Arrangements und zur gesellschaftlichen Desozialisierung. Ott spricht sich folglich dafür aus, wirksame „Abreize" gegen Migration zu schaffen und die Anerkennung von Fluchtgründen zu reduzieren. Dies soll freilich auf dem Boden des geltenden Völkerrechts und unter Wahrung der Menschenwürde der Betroffenen geschehen. Er entwirft schließlich eine „politische Ökonomie" der Migration, mit der Wanderung v. a. durch negative Anreize so gesteuert werden soll, dass die legitimen Interessen aller Betroffenen,

[4] *Ott*, Konrad: *Zuwanderung und Moral*. – Stuttgart: Reclam 2016. 94 S. (Reclams Universal-Bibliothek, 19376 [Was bedeutet das alles?]), pb. € 6,00 ISBN: 978–3–15–019376–1.

aber eben auch die staatliche Steuerungsfähigkeit gewahrt werden. Diese mündet in eine Zehn-Punkte-Liste, wie Ott sich die verantwortungsethische Konkretion der Zuwanderungsbegrenzung vorstellt, die er selbst als „heikel" bezeichnet und als Diskussionsanstoß versteht.

Das Büchlein ist sehr schwungvoll geschrieben und bietet eine knappe, aber detaillierte Auseinandersetzung mit einer großen Zahl migrationsethischer Argumentationsformen. Ott scheut weder polemische Zuspitzung noch die Konkretion, er bezieht klar Stellung für eine Beschränkungspolitik. Freilich funktioniert seine Argumentation v. a. durch die Kritik an jenen Positionen, die er als gesinnungsethisch einordnet. Die Begründung der eigenen Position erfolgt entweder durch Verweis auf die Rechtslage oder eben durch das Gewichten und Abwägen wahrscheinlicher Folgenszenarios. Daran ist vieles bedenkenswert und insgesamt fordert das Buch sehr zur Diskussion heraus. Hier seien nur drei Punkte genannt: Für das Festhalten an einem engen Flüchtlingsbegriff weist Ott auf völkerrechtliche Verträge und das deutsche Asylrecht hin. Dabei erkennt auch er an, dass die Genfer Flüchtlingskonvention bei ihrer Verabschiedung eine völlig andere politische Situation vor Augen hatte, als wir sie gegenwärtig erleben. Migrationsethisch muss dann jedoch überlegt werden, wie das Völkerrecht in ethisch tragfähiger Weise weiterzuentwickeln ist – ganz im Sinne einer Verantwortung *für* völkerrechtliche Normen. Das wird kaum auf rein pragmatisch-konsequentialistischem Boden geschehen können, sondern auch – oder v. a. – die von Ott so kritisierten menschenrechtlichen Überlegungen einbringen müssen. Wenn Verantwortungsethik zudem nicht gesinnungslos sein soll – was Ott unterstreicht –, müsste wesentlich deutlicher begründet werden, welcher Instanz gegenüber die Verantwortung besteht. Sie kann wohl kaum nur im engen Sinne als politische Verantwortung gegenüber den eigenen Bürgern konzipiert werden, sondern muss auch – wie die christliche Sozialethik es ausdrückt – das globale Gemeinwohl und die Verantwortung gegenüber moralischen Instanzen wie den Menschenrechten miteinbeziehen. Schließlich bleibt zu diskutieren, worin eigentlich die verantwortungsethische Position Otts genau ethisch ist, angesichts seiner Zurückweisung der „overridingness" moralischer Normen. Da seine Position nicht nur pragmatisch vorzugswürdig oder sonstwie effizienter sein soll, sondern auch ethisch überlegen, muss das pragmatische Abwägen menschenrechtlicher Normen mit politischen und wirtschaftlichen Folgen als ethisch gerechtfertigt ausgewiesen werden können. Ott lässt dies offen, auch wenn er in seinem kurzen Schlusskap. zu erkennen gibt, dass er – anders als Weber, der den Gegensatz zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik als „unaustragbar" ansah – die metaethische Vorzugswürdigkeit seiner Position über die Kritik an der Auffassung von Hilfspflichten als subjektiven Rechten für aussichtsreich hält.

Theologie und theologische Ethik der Migration

Die theologische Wahrnehmung und Würdigung von Flucht und Migration teilt mit der philosophischen Diskussion eine ganze Reihe an Problemstellungen und Überlegungslinien. Ein auffälliger Unterschied ist jedoch darin zu erkennen, dass die Perspektive der Migrant/inn/en und Flüchtlinge wesentlich ausführlicher einbezogen wird. Ihre Erfahrungen, Probleme, Hoffnungen und Ängste sind beispielweise in narrativen Zeugnissen oder empirischen Ansätzen gegenwärtig. Der Grund für diese Akzentsetzung dürfte darin liegen, dass Theologie als Teil des kirchlichen Selbstvollzugs in einem – mehr oder weniger direkten – Kontakt mit den diakonisch-karitativen und den seelsorglichen Aktivitäten der Kirchen steht und sich dies im theologischen Zugang zum Phänomen Migration niederschlägt. Disziplinär sind Migrationsthemen überwiegend (aber nicht ausschließlich) in Praktischer Theologie und Theologischer (Sozial-)Ethik verortet. Auch wenn hier der Fokus auf ethischen Fragen liegt, muss wahrgenommen werden, dass die (übrigen) theologischen Disziplinen „von der Sache her" öfters begegnen, indem gefragt wird: Was bedeutet Migration theologisch und für die Theologie? Wie sind Flucht und Migration theologisch-ethisch zu bewerten?

„Zeichen der Zeit" – Theologische Deutungen von Migration

Eine Reihe von Sammelbänden widmet sich der Frage, was Migration theologisch und für die Theologie bedeutet. Im Mittelpunkt steht dabei – aber nicht ausschließlich – das Theologumenon „Zeichen der Zeit". Dabei kommen durchaus unterschiedliche Verständnisse zur Sprache, wie im von Judith Gruber und Sigrid Rettenbacher herausgegebenen Sammelband deutlich wird.[5] *Hans-Joachim Sander* erkennt in Migranten das Offenbarwerden der räumlichen Dimension von Gerechtigkeit, wobei hier kein topografisches, sondern ein soziologisches Raumverständnis adäquat ist: Migration verweist auf die Topologie von Macht und Ohnmacht, in die menschliches Leben eingespannt ist. Die theologische Dimension besteht genau in dieser Verortung menschlicher Würde zwischen Macht und Ohnmacht: Weil Menschenwürde stets fragil und von Macht bedroht ist, bedarf sie der Solidarität Anderer und steht in einem Erwartungshorizont der solidarischen Macht Gottes. Indem Sander Migration als „Zeichen der Zeit" auffasst, entfaltet er drei Dimensionen in derselben: die Erfahrung der fragilen Menschenwürde, die verborgene Gegenwart Gottes und die Pluralität christlicher Überzeugungen. Alle drei Ebenen stellen gerade auch für Theologie und Kirche eine Herausforderung dar, weil sie die Stabilitätsbehauptung theologischer Lehren in Frage stellen. Migration wird dazu zu einem theologischen Erkenntnisort, einem *locus theologicus alienus*, weil sie die gewohnte theo-politische Topologie buchstäblich unterwandert. Migration enthüllt nämlich, was Glaube wirklich bedeutet, wenn er Menschen (Migrant/inn/en) begegnet, seinen Platz verändert und sich zur solidarischen Stellungnahme herausfordern lässt. Als sinnbildliche Heterotopien nennt Sander die Megacities, in die es viele Migranten zieht. Sie sind nicht um ein Machtzentrum gebaut, in dessen Mitte ein Dom als religiöses Zentrum diese Macht nochmals konzentriert, sondern sie stellen dezentrale Anders-Orte dar, an denen Menschenwürde um ihren Erhalt kämpft und solidarischen Beistand findet. In diesen beunruhigenden Orten ist Gott bei Migranten gegenwärtig und Theologie und Kirche müssen ihn dort aufsuchen.

Anders als Sander, der eine theologische Dezentrierung vornimmt, indem er an Migration Gottesspuren einer Gegenwirklichkeit zur Macht aufspürt, geht *Regina Polak* in ihrem Beitrag auf empirisch-sozialwissenschaftliche Studien mit Migranten ein und entwickelt von dort eine Auffassung von Migration als „Zeichen der Zeit". In Auseinandersetzung mit den Konzepten von Chenu, Sander und Ruggieri gewinnt sie eine multiperspektivische Auffassung von den „Zeichen der Zeit", die v. a. Anlass zur theologischen Infragestellung geben, „was" bzw. „wer" ein Mensch ist – und für wen. Denn die Zuschreibung des *Zeichen-der-Zeit-Seins* kann eine Glaubensaussage sein, eine theologisch-reflexive Interpretation oder eine Auffassung, die in christlichen Gemeinschaften erwächst. Polak setzt diese Ebenen in differenzierter Weise ein, um sowohl Theologie als auch kirchliche Lebenswirklichkeit kritisch auf ihren Umgang mit Migranten abzuklopfen. Anhand der Qualifizierungen als Fremde/Andere, als Migranten sowie als „Gabe für die Gesellschaft" – die sie politischen und akademischen Diskursen entnimmt – zeigt sie die Dialektik aus Anerkennung und Stigmatisierung, die sowohl dem Migrationsdiskurs als auch dem faktischen Umgang mit Migranten eigen geworden ist. Damit kann sie schließlich als eigentliche Herausforderung den sowohl gesellschaftlichen als auch innerkirchlichen Umgang mit Pluralität ausmachen. Unter den weiteren Beiträgen des Bandes sind insbes. die beiden von *Judith Gruber* und *Jorge Castillo Guerra* zu nennen, welche eine Kategorie in den Mittelpunkt stellen, die bei Sander und Polak unterschwellig präsent ist: Interkulturalität. Migration ist für Gruber insofern „Zeichen der Zeit", als sie zum Anlass wird, Sprachspiele zu verändern und Gottesrede zu ermöglichen. Sie führt dies in Bezug auf die vergessene europäische Migrationsgeschichte und die verdrängte Migrationserinnerung der Europäer aus. Migranten sind nämlich für Europäer immer die Anderen, während sie sich als Bewohner einer stabilen, nationalen Geschichte imaginieren. Migration stellt daher eine Herausforderung für den europäischen Identitätsdiskurs dar, für den Gruber eine christlich-jüdische Identitätserinnerung fruchtbar zu machen vorschlägt – die anamnetische Spurensuche in der europäischen Vergangenheit entbirgt eine Gegenerzählung zur europäischen Identitätsfiktion und mündet in die Skizze einer Theologie der Grenzenhermeneutik und der interkulturellen Übersetzung. Castillo Guerra fordert die Berücksichtigung von Migranten und ihren Erzählungen und Erfahrungen für die Theologie ein, die nicht nur Theologie *der* Migration, sondern auch die Theologie *der* und *von* Migrant/inn/en sein will. Die Migrations- und Glaubenserfahrungen der Menschen legen Zeugnis von Leiden und Frustration, aber auch von Hoffnung und Zukunftserwartung ab, die Castillo Guerra in befreiungstheologisch-Metz'scher Linie theologisch deutet: Migranten rufen nicht nur Andere zur Solidarität auf,

[5] *Migration as a Sign of the Times.* Towards a Theology of Migration, hg. v. Judith Gruber / Sigrid Rettenbacher. – Leiden: Brill 2015. 197 S. (Currents of Encounter, 52), pb. € 49,00 ISBN: 978–90–04–29854–5.

sondern sie haben den Aufnahmegesellschaften auch etwas zu geben, nämlich eine Erhellung dessen, was die *conditio humana* ist. Davon ausgehend entwirft er eine Perspektive der wechselseitigen humanen Anerkennung und der interkulturellen *convivencia*.

Interessant und für die weitere theologische Diskussion anregend ist an der Gesamtanlage des Bandes, dass die Konzilskategorie der „Zeichen der Zeit" am Phänomen der Migration den engen Zusammenhang der theologischen, anthropologischen und politischen Dimensionen deutlich macht und zudem die unumgängliche Auseinandersetzung mit Interkulturalität für Theologie und Kirche plausibel macht. Dazu trägt auch bei, dass es dem Sammelband gelungen ist, tatsächlich ein wechselseitiges Gespräch zwischen europäischen und nichteuropäischen Vf./inne/n zustande zu bringen.

Die beiden philippinischen Theologen Agnes M. Brazal und Emmanuel de Guzman widmen ihr gemeinsames Buch *Intercultural Church* den ekklesiologischen Aspekten der Migration. Auch sie stellen Interkulturalität in den Mittelpunkt, womit v. a. die Rezeption postkolonialer Theorie und interkultureller Philosophie gemeint ist.[6] Das Buch ist eine Sammlung von Beiträgen, die entweder von einem der beiden oder von ihnen gemeinsam verfasst wurden, und gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil stellt theologische, historische und soziophänomenologische Aspekte des heutigen Migrationskontextes vor und ist einer anamnetischen Vernunft verpflichtet. Neben einer Darstellung der kolonialen und kapitalistischen Verflechtungen, in denen Migration stattfindet, ist hier v. a. das Kap. „The Scent of Marginality" bemerkenswert – der präsente, aber kaum je offen thematisierte „Geruch" der Differenz, der Migranten auszeichnet und ausgrenzt. Diese Differenz ist insofern politisch, als sie eine Gesellschaft gliedert und Marginalität kreiert. Die Vision der Gemeinschaft Kirche, die theologisch dagegen gestellt wird, soll nicht „geruchslos" sein, sondern eine Vielzahl von Unterschieden zulassen. Im zweiten Teil geht es um die postkoloniale und interkulturelle Theoriebasis und, darauf aufbauend, um die kulturellen Rechte von Migranten. Unter Bezug auf Bourdieu und Kymlicka werden Menschenrechte auf kulturelle Eigenheit konzipiert, die Einwanderern Möglichkeiten zur Bewahrung, Pflege und Artikulation von kultureller Diversität sichern sollen. Ihre Anerkennung ist notorisch umstritten, da es sich um Gruppenrechte handelt, und Einwanderungs- bzw. Aufnahmestaaten wenig geneigt sind, neuen Minderheiten eigene Besonderheiten zuzugestehen. Brazal skizziert eine trinitarische Begründung dieser kulturellen Gruppenrechte, indem sie theologisch-anthropologische Strukturen wie Relationalität und Gegenseitigkeit, Gleichheit in Unterschiedenheit sowie Kreativität und Fruchtbarkeit hervorhebt und diese mit der trinitarisch fundierten Gottebenbildlichkeit zusammenbringt. Neben der Frage, in welchem Sinne diese Überlegungen eine Begründung für die genannten umstrittenen Rechte abgeben, bleibt offen, inwiefern die genannten trinitarischen Analogiestrukturen auch Legitimitätskriterien für Umfang und Wahrnehmung von kultureller Eigenheit fundieren. Der dritte Teil befasst sich mit der Kirche und ihrer interkulturellen Weiterentwicklung. Interessant sind die Dekonstruktionen traditioneller Kirchenbilder (bzw. -metaphern) wie „Mutter", „Lehrerin" oder „Hirte", die im Kontext von Migration als inadäquat offenkundig werden und durch das Modell „City-life" für Kirchesein abgelöst werden sollen. De Guzman skizziert ein Modell von Kirche als communio, die sich einen „urbanen" Lebensstil zum Vorbild nimmt, nämlich ein differenzanerkennendes Zusammenleben von Menschen, die sich (zunächst) fremd sind, aber eine Konvivenz ohne Assimilation und Unterordnung errichten. Wo christliches Leben in Großstäden stark migrantisch-divers geprägt ist, finden sich bereits Gemeindeformen, die in dieser Weise „interkulturell" sind. Die beiden letzten Kap. situieren das Modell der interkulturellen Kirche als Kirche des Übergangsraums oder als migrierende Kirche im Kontext anderer Kirchenmodelle und entwickeln ein Profil der kirchlichen Dienste und Ämter (*ministries*), die interkulturelles Kirchesein benötigen und die sich wesentlich durch ihre Überbrückungstätigkeit und -fähigkeit auszeichnen und zwar sowohl innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft als auch in interreligiöser und sozialer Hinsicht. Damit, so de Guzman, ist Solidarität ein wesentlicher Charakterzug kirchlicher Vollzüge.

Theologische Migrationsethik in den USA

Etliche Sammelbände vermitteln interessante Einblicke in die theologische Diskussion über Migration im US-amerikanischen Kontext, wo gegenwärtig nicht so sehr die Einwanderung als solche die Gemüter bewegt, sondern die illegale bzw. undokumentierte Einwanderung aus Mexiko und die Präsenz vieler lateinamerikanischer Menschen ohne Aufenthaltsstatus in Wirtschaft und Haushalten. Die katholische Kirche ist stark von der großen Anzahl an Hispanos unter den Gläubigen geprägt und die Tatsache, dass in der theologischen Bearbeitung von Migration immer mehr Theolog/inn/en hispanischen Ursprungs präsent sind, bezeugt gewissermaßen performativ, dass (auch) Migranten Subjekte der Theologie und des Theologietreibens werden bzw. geworden sind. Dass der hispanisch-migrantische Lebenshintergrund zudem die interkonfessionelle Diskussion anregt, belegt der Sammelband *Immigrant Neighbors among Us*, in dem M. Daniel Carroll R. und Leopoldo A. Sánchez M. sechs Beiträge von Vf./inne/n mit hispanischem Hintergrund zusammengeführt haben, die ihre konfessionellen Traditionen auf den Umgang mit dem Phänomen Migration hin präsentieren.[7] Katholische, lutherische, reformierte, methodistische, pfingstlerische und freikirchlich-evangelikale Theologien der Migration teilen die Zielsetzung, so wird deutlich, undokumentierten Migranten Gerechtigkeit zukommen zu lassen und gleichzeitig zu reflektieren, was die Migrant/inn/en zur jeweiligen Theologie und Kirche beitragen.

Die Beiträge zeigen, auf welch unterschiedliche Weise biblische Texte, theologische Traditionen und Texte der kirchlichen Lehrtradition eingesetzt werden und zu welch unterschiedlichen Akzentsetzungen dies führt. Dabei erstaunt es nicht, dass die normativen Bezüge der Beiträge wenig überraschen: Z. B. orientiert sich der katholische Beitrag an päpstlichen Enzykliken und Lehrtexten zur Migration, der lutherische geht auf die Zwei-Reiche-Lehre zurück und der reformierte basiert auf Calvins *Institutiones*. Dies geschieht jedoch keineswegs schematisch, sondern in sehr anregender Weise, v. a. dadurch, dass die Vf./innen immer wieder auf die Entstehungskontexte und -anlässe dieser Texte hinweisen und herausarbeiten, wie oft in diese selbst Migrationserfahrungen eingeflossen sind: etwa bei jenen Päpsten, die selbst als „Migranten" nach Rom kamen, wie z. B. der befreiungstheologisch inspirierte Franziskus aus Lateinamerika, oder bei Calvin, in dessen Theologie die eigene Vertreibungs- und Verfolgungserfahrung eingeflossen ist. Jeder Beitrag endet mit einer Relektüre der eigenen Tradition aus Latino/a-Perspektive und formuliert Anschlussfragen für die interkonfessionelle theologische Migrationsdiskussion in den USA. Damit gibt das Büchlein ein schönes und ermutigendes Beispiel für interkonfessionelle und kontextuelle Theologie, die sich in kritischer, aber konstruktiver Weise der je eigenen Tradition verbunden weiß.

Mit derselben Thematik, der undokumentierten Einwanderung in die USA, befasst sich auch das Buch von Matthew Soerens und Jenny Hwang Yang *Welcoming the Stranger*.[8] Die beiden evangelikalen Theologen argumentieren für einen eher konservativen kirchlichen Kontext, der dieser Einwanderung häufig kritisch gegenübersteht. Angesichts des „Migrationsdilemmas" argumentieren sie für eine christliche Haltung der Gerechtigkeit und des Mitleidens gegenüber Migranten und für eine umfassende Reform der US-Einwanderungsgesetzgebung. Was die beiden Vf., die für World Relief, eine evangelikale humanitäre Organisation tätig sind, als „Migrationsdilemma" wahrnehmen, ist der Zwiespalt, den viele evangelikale Christen angesichts der ca. 17 Mio. irregulären Einwanderer in den USA empfinden: Einerseits leben sie unter der biblischen Weisung, jeden Menschen als Kind Gottes anzusehen und im Fremden und Bedürftigen Jesus Christus zu lieben, andererseits besteht ebenfalls eine christliche Verpflichtung, den Gesetzen der von Gott eingesetzten Regierung zu gehorchen. Sind irreguläre Einwanderer nicht Gesetzesbrecher, denen gegenüber Nachsicht und Mitleiden fehl am Platz ist? Soerens und Hwang Yang gehen mit diesem Dilemma sehr geschickt um, indem sie in zehn Kap.n den vermeintlichen Gegensatz auflösen. Ebenso informieren sie ausführlich und verständlich über die Komplexität und die Widersprüche der US-Einwanderungspolitik, klären verbreitete Vorurteile auf und stellen die inhumanen Details vieler Regelungen dar. Dazu gehören etwa die enormen Schwierigkeiten und langen Wartezeiten, die mit dem Familiennachzug oder der Verschärfung des Sicherheitsaspekts im Visa-System verbunden sind. In normativer Hinsicht ist das fünfte Kap. zentral, das eine Darstellung des biblischen Umgangs mit Fremden enthält und von

[6] *Brazal*, Agnes M. / *de Guzman*, Emmanuel S.: *Intercultural Church*. Bridge of Solidarity in the Migration Context. – San Bernardino: Borderless Press 2015. (XXI) 188 S., kt $ 12,00 ISBN: 978–0–9962017–0–4.

[7] *Immigrant Neighbors among Us*. Immigration across Theological Traditions, hg. v. M. Daniel Carroll R. / Leopoldo A. Sánchez M. – Eugene: Pickwick 2015. (XXII) 140 S., pb. $ 19,00 ISBN: 978–1–62564–376–6.

[8] *Soerens*, Matthew / *Hwang Yang*, Jenny: *Welcoming the Stranger*. Justice, Compassion & Truth in the Immigration Debate. – Downers Grove: InterVarsity Press 2009. 240 S., pb. $ 17,00 ISBN: 978–0–8308–3359–7.

dort her ein *role model* für eine aktuelle christliche Haltung gewinnen will. Im anschließenden sechsten Kap. werden christliche bzw. biblisch begründete Gegenargumente, die in der amerikanischen Debatte offenbar Bedeutung haben, widerlegt. Im neunten und zehnten Kap. findet sich gewissermaßen die sozialethische Wendung, nämlich eine Kritik an den politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen sowie ethisch begründete Reformvorschläge für die Politik und das kirchliche Handeln.

Das Buch hat keinen wissenschaftlichen Anspruch (auch wenn es sorgfältige Literaturnachweise und einen Index enthält), sondern ist ein sehr solides und gut geschriebenes Sachbuch, das durch seine Kombination von narrativen Elementen, gründlicher und differenzierter Sachinformation und nachdrücklichen, aber unaufgeregten Handlungsvorschlägen einen guten Eindruck hinterlässt. Die biblisch-ethische Fundierung richtet sich nicht an eine säkulare Öffentlichkeit, sondern eindeutig an Christen, die von ihrem Glauben Antworten erwarten; daher wird auch eher eine christliche Einstellung gegenüber Fremden und Migranten plausibilisiert und durch die Kombination mit den Erzählungen von Migrantengeschichten anschaulich und nachvollziehbar gemacht. Auch wenn eine theologisch-ethische Terminologie nicht verwendet wird, handelt es sich um einen tugendethischen Ansatz, der sich am biblischen Modell orientiert, und um eine Institutionenethik mit einem Gemeinwohlbegriff (auch wenn der Ausdruck ebenfalls nicht fällt), dem der Vorrang der Person vor dem System zugrunde liegt.

Der Sammelband von Daniel G. Groody und Gioacchino Campese versammelt hingegen akademische Aufsätze mit überwiegend grundsätzlichem Charakter von katholischen Theolog/inn/en.[9] Die insgesamt 17 Beiträge stammen mehrheitlich von US-amerikanischen Vf./inne/n, aus Europa haben vier Vf./innen mitgewirkt. Diesem Verhältnis geschuldet, steht auch hier die Migration aus Lateinamerika in die USA im Vordergrund. Der Sammelband gibt einen guten Überblick über die aktuelle theologische Migrationsdiskussion in einer Vielzahl theologischer Disziplinen mit einem Schwerpunkt auf der systematischen Theologie. Im ersten Teil des Buches geht es um Grundlagen der Theologie der Migration. Darunter finden sich soziologisch-ethnologische Aufsätze zu Religion als Ressource für Migranten (*Jacqueline Hagan*), neutestamentliche (*Donald Senior*) und patristische Perspektiven (*Peter C. Phan*), eine theologische Reflexion über Wüste und Gotteserfahrung, die die mystische Tradition einbezieht (*Alex Nava*) sowie einen befreiungstheologischen Beitrag zur „Option für die Armen" im Migrationskontext (*Gustavo Gutiérrez*). Der zweite Teil versammelt Beiträge sowohl zur praktischen Theologie als auch zur Missionstheologie wie *Stephen Bevans*' Aufsatz zur Missionspastoral unter Migranten und der Aufgabe, die Migranten selbst zu Subjekten werden zu lassen, die an der Mission der Kirche teilhaben; *Robert Schreiter* thematisiert die seelischen und spirituellen Verletzungen, die erzwungene Migration bei den Migranten und ihrem Umfeld hinterlässt und skizziert die heikle theologische und kirchliche Aufgabe, zur Heilung und Versöhnung beizutragen. *Giovanni G. Tassello* stellt die Tradition und Spiritualität der Scalabrini-Missionare vor, die sich weltweit in der Migrantenseelsorge engagieren und denen etliche der Vf. des Sammelbandes angehören. *Patrick Murphy* legt fünf zentrale Herausforderungen dar, die die Hispano-Pastoral in den USA bereithält und *Robin Hoover* fordert eine Reform der US-Grenz- und Einwanderungspolitik entlang eines Konzepts der „humanen Grenze". Thematisch leitet dieser Beitrag zum dritten Teil des Bandes über, der politisch-ethischen Grundfragen, v. a. dem Verhältnis von Menschenrechten der Migranten und den Souveränitätsansprüchen des Staates, gewidmet ist. Obwohl *Graziano Battistella* einerseits von Menschenrechten und *Donald Kerwin* andererseits von „natürlichen Rechten" sprechen, meinen beide dasselbe: vorstaatliche moralische Ansprüche, die Menschen allein aufgrund ihres Menschseins erheben können und die der staatlichen Interessenpolitik gegenüber Migranten Schranken auferlegen. Battistello nimmt internationale Menschenrechtsdokumente zum Ausgangspunkt seiner Reflexion, um zuerst die Exklusionseffekte zu kritisieren, die Migrationspolitik hervorbringt oder in Kauf nimmt, um dann auf die Mängel des Menschenrechtsansatzes selbst hinzuweisen. Menschenrechte von Migranten sind in mehrfacher Hinsicht schwache Rechte, die der zivilgesellschaftlichen Unterstützung durch NGOs bedürfen, um mit Wirklichkeit erfüllt zu werden. Dies liegt an ihrem Angewiesensein auf die Implementierung, Beachtung und Durchsetzung durch staatliches Recht und den staatlichen Justiz- und Verwaltungsapparat – hier hapert es aber gerade im Blick auf die spezifischen Menschenrechte, wie die geringe Ratifizierungsquote etwa der UN-Wanderarbeiterrechtskonvention zeigt. Die Rolle der Kirche sieht Battistello nicht darin, Menschenrechtspolitiken vorzuschreiben, sondern grundlegende politisch-ethische Orientierung zu geben, wie er sie in den Grundsätzen der Personwürde, des Gemeingutes, des globalen Gemeinguts und der Solidarität erkennt. Demgegenüber zieht Kerwin aus der kirchlichen Lehre von den natürlichen Rechten der Person direktere normative Folgerungen und qualifiziert einerseits bestimmte Rechtslagen als ungerecht und macht andererseits konkrete Reformvorschläge. Dies gilt etwa für das Recht auf Familiennachzug, das in den USA für viele Migranten erheblich durch Prioritätsregeln, Wartezeiten und finanzielle Unterhaltsnachweise eingeschränkt ist. Darin, aber auch im Arbeitsrecht und im Asylrecht, erkennt Kerwin Verstöße gegen natürliche Rechte und fordert die Harmonisierung von staatlichem Recht mit diesen vorpositiven Normen. Nicht ganz deutlich wird bei ihm, wie von natürlichen Rechten unmittelbar auf die Ebene einzelner Rechtsvorschriften geschlossen werden kann, oder ob hier Zwischenschritte anzunehmen sind. Jedenfalls verfolgt Kerwin einen rechtsethischen Zugang, Battistello eher einen politisch-ethischen. Als weitere Beiträge im dritten Teil folgen ein philosophischer Aufsatz zu Interkulturalität und Konvivenz (*Raúl Fornet-Betancourt*) und ein Aufsatz zur sexuellen Gewalt, der migrierende Frauen auf ihrem Weg durch Zentralamerika (*Olivia Ruiz Marrujo*) ausgesetzt sind. Der vierte Teil enthält systematisch-theologische Beiträge zur Theologie der Migration, die (erneut) den Ansatz interkultureller Hermeneutik verfolgen (*Jorge E. Castillo Guerra*); die tödlichen Opfer an der mexikanisch-amerikanischen Grenze mit Ellacuría und Sobrino als „gekreuzigte Völker" interpretieren und als Herausforderung für die amerikanische Theologie aufnehmen (*Gioacchino Campese*); und schließlich eine migrationstheologische Verbindung zwischen der Eucharistie und der „Option für die Armen" herstellen (*Daniel S. Groody*), wobei hier der anamnetische und nicht der Opfer-Aspekt in den Vordergrund gestellt wird.

Insgesamt bietet der Sammelband eine interessante Auswahl an Themen und Zugängen, die die große Bandbreite erkennen lassen, in der innerhalb der katholischen Theologie Migration reflektiert wird; die relative Kürze der Beiträge macht es leicht, unterschiedliche Ansätze nebeneinander zu stellen, lässt aber auch den Wunsch nach Vertiefung aufkommen.

Die globale Dimension von Migration

Migration ist freilich nicht vorwiegend ein amerikanisches, sondern ein globales Phänomen. Die einzelnen Sachlagen, Probleme und Wahrnehmungen sind allerdings verschieden. Der Sammelband von Elizabeth W. Collier und Charles R. Strain stellt sich der Aufgabe, diese globale Dimension durch das Zusammenführen von Perspektiven aus den unterschiedlichen Weltgegenden und den religiösen und ethischen Traditionen erkennbar werden zu lassen.[10] Die 16 Beiträge verteilen sich auf drei Hauptteile des Buches, wobei der erste („Migration and Globalization") eine Reihe von Regionalstudien enthält, der zweite („Religious and Ethical Perspectives on Justice for Migrants") ethische Positionen vorstellt, die Migration aus unterschiedlichen religiösen und ethischen Traditionen heraus behandeln und der dritte Teil („Migration: Ethical Issues in the U. S. Context") wendet sich wieder dem amerikanischen Kontext zu und analysiert die Debatten, den Sachstand und die Reformbedarfe der US-Grenz- und Einwanderungspolitik. Mithin ist ein Drittel dieses Buches, trotz des Anspruches, die globale Dimension zu thematisieren, den Vereinigten Staaten gewidmet. Man mag dies auf die Leserinteressen eines englischsprachigen Buchs zurückführen oder vermuten, dass es in den USA eben mehr international wahrgenommene ethische Diskussion zur Migration als in anderen Weltteilen gibt – angesichts der enormen Migrationsvorgänge in Afrika und Asien fällt diese Gewichtung auf, die in der Sache zumindest nicht begründet ist. Seltsam wirkt zudem, dass der erste Buchbeitrag, der laut Überschrift „Unauthorized Migration as a Global Phenomenon" (*Marie T. Friedmann Marquardt*) zum Thema hat, sich ausschließlich mit der Einwanderung von Mexikanern in die USA befasst und die dortige Diskussion analysiert. In den weiteren Beiträgen werden die Arbeitsmigration in Asien untersucht (*Gemma Tulud*

[9] *A Promised Land, a Perilous Journey.* Theological Perspectives on Migration, hg. v. Daniel G. Groody / Gioacchino Campese. – Notre Dame: University of Notre Dame Press 2008, Nachdruck 2014. (XXVII) 332 S., kt $ 32,00 ISBN: 978–0–268–02973–9.

[10] *Religious and Ethical Perspectives on Global Migration,* hg. v. Elizabeth W. Collier / Charles R. Strain. – Lanham: Lexington Books 2014. (VIII) 374 S., geb. $ 110,00 ISBN: 978–0–7391–8714–2.

Cruz), erzwungene Migration in Afrika (*Ogenga Otunnu*), Migration im postkolonialen Europa (*Marianne Heimbach-Steins*) sowie der Einsatz der Vereinten Nationen und von NGOs gegen Menschenhandel und für Flüchtlingsschutz und die Rechte von Wanderarbeitern (*Marco Tavanti*).

Die Beiträge vermitteln alle informative, teilweise sogar detaillierte Einblicke in die historischen, politischen und sozialen Umstände der Migration in ihren Bereichen, darüber hinaus differieren sie, inwiefern sie dies in einem theologischen oder ethischen Reflexionsrahmen situieren. So nimmt Tulud Cruz etwa auf die feministisch-theologische Diskussion Bezug und Heimbach-Steins bezieht sich auf die theologisch-ethische Diskussion in Europa, während die anderen Vf./innen auf der Basis von UN-Berichten Bewertungen vornehmen.

Im zweiten Teil kommen große religiöse Traditionen zu Wort und es werden die religiös-ethischen Perspektiven auf Migration aus jüdischer Sicht (*Moses L. Pava*), christlich-biblischer Sicht und in der Linie der katholischen Soziallehre (*Elizabeth W. Collier*), muslimischer Sicht (*Azam Nizamuddin*) und buddhistischer Sicht (*Charles Strain*) vorgestellt. Der Beitrag von *Frieda Kerner Furman* zur Migration von Minderjährigen rundet den Teil ab.

Diese Beiträge haben recht unterschiedliche Zuschnitte, die von der Darstellung der Geschäftspraktiken eines jüdischen Großschlachtereibesitzers als Beispiel für die jüdische Verbindung von Nächsten- und Fremdenliebe (Pava) über die analytische Darstellung der katholischen Soziallehre (Collier) bis hin zur eher historisch-soziologischen Darlegung der Auswirkungen reichen, die der Islam und islamisches Denken auf die Migration im (historischen) arabischen Raum hatte (Nizamuddin). Strain analysiert hingegen, welchen Einfluss die Globalisierung auf den Buddhismus und die Entwicklung einer buddhistischen Sozialethik hat. Er skizziert, wie der amerikanische Diaspora-Buddhismus sich im Kontakt mit amerikanischen Migrationsethikern transformiert und sozialethische Überlegungen auszuprägen beginnt: Die Zuwendung zur Migration als globaler Thematik beginnt, sobald Buddhisten ihre eigene Lebenssituation als Globalisierungsfolge wahrzunehmen beginnen. Das wäre auch bei den anderen religiösen Ethiken eine interessante und sicherlich erhellende Fragestellung.

Ein wenig unklar bleibt in diesem Teil, wie die Auswahl der religiösen Ethiken zustande kam, und mehr noch, von welchem Standpunkt aus sie dargelegt werden. In einem Buch über globale Migration könnte die innere Pluralität der religiösen Traditionen expliziter gemacht werden, die zumindest ja auch ein Reflex der Globalisierung der Religionen ist.

Teil drei enthält eine Menge aufschlussreicher ethischer Studien zu einzelnen Aspekten der US-Einwanderungsdebatte. Collier legt eine kritische Diskursanalyse der politischen Debatte dar, die in „Restrictionists" und „Non-Restrictionists" gespalten ist. Sie zeigt, dass zwischen den Argumenten der Befürworter und der Kritiker von Zuwanderungsverschärfungen Welten liegen, deren Überwindung zur Voraussetzung hätte, dass tief verwurzelte ideologische Bindungen gelöst werden. Weitere Beiträge thematisieren zentrale historische Stationen der Einwanderungspolitik und jener oftmals kirchlich getragenen Bewegungen, die sich für ihre Humanisierung einsetzen (*John Fife, Charles Strain*), die ethische Forderung nach gerechter Entlohnung der ausgebeuteten migrantischen Arbeiter (*Kim Bobo*), die Situation von Migranten und Flüchtlingen in Gefängnissen (*Sioban Albiol*) sowie die Möglichkeiten religiöser Akteure, Einfluss auf die Reform der Einwanderungsgesetzgebung zu nehmen (*Charles Strain*).

Auch der Sammelband von Agnes M. Brazal und María Teresa Dávila nimmt die Herausforderung an, die globale Dimension von Migration in den Blick zu rücken und ethisch zu reflektieren.[11] Im Unterschied zum vorigen Buch ist hier die katholische Globalität gemeint – der Band führt katholische Ethiker/innen aus nahezu der ganzen Welt zusammen, um die unterschiedlichen regionalen und thematischen Aspekte von Migration zu sammeln und Wege zu ihrer ethischen Bewertung zu ebnen. Der Sammelband ist in sieben Teile gegliedert; allerdings passen die einzelnen Beiträge nur sehr locker unter deren sachlich-thematische Überschriften. Der erste Teil besteht ohnehin nur aus einem Essay von *Saskia Sassen*, in dem die bekannte Soziologin wesentliche Charakteristiken und Trends der europäischen Migration im 20. Jh. darstellt. In den übrigen 21 teilweise eher essayartigen Aufsätzen wird eine enorme Vielzahl von Aspekten und sachlichen und regionalen Einzelthemen untersucht und dargelegt, von denen hier nur jene herausgegriffen werden, die sich grundsätzlicheren migrationsethischen Fragestellungen widmen. Dazu gehören zunächst Tugenden, die im Migrationskontext, wo menschenrechtliche oder andere normative Ethiken vorherrschen, eher selten thematisiert werden. Gleich in mehreren Essays dieses Bandes ist von Tugenden die Rede. So schlägt *William O'Neill* vor, die biblischen Aufrufe zur Nächstenliebe, Gastfreundschaft und Bundestreue heute in der Tugendsprache zu reformulieren, um damit auch gegenüber dem Sprachspiel der Menschenrechte, das mit *Pacem in terris* die katholische Soziallehre erreicht habe, eine gehaltvollere („thicker") Moralsprache wiederzugewinnen. Die Tugend der Gastfreundschaft habe den Vorzug, im Anderen den konkreten Menschen zu sehen, nicht den abstrakten Anderen des Rechtssubjekts. Freilich richte sich die Gastfreundschaft zunächst nicht auf den Fremden, sondern den Nächsten; daher bedarf es der biblischen „Sehschule", um im bedürftigen Menschen den Nächsten zu erkennen und ihm gastlich zu begegnen. Die Tugend der Gastfreundschaft ersetzt daher für O'Neill nicht eine auf gleicher Würde und gleichen Menschenrechten basierende Ethik, sondern ergänzt sie, indem die ethische Vorstellungskraft erweitert und im Sinne der „Option für die Armen" ausgerichtet wird. So führe die biblische Hermeneutik dazu, die Fremdheit des Fremden zu überwinden und in ihm mehr als den Mitmenschen, nämlich den Mitbürger oder „Genossen" (im Sinne der Solidarität) zu erkennen und ihn entsprechend ethisch und politisch zu behandeln. Ebenfalls eine Tugend stellt *Mauricio Burbano Alarcón* in den Mittelpunkt seines Berichts über haitianische Migrantenorganisationen in Ecuador. *Fortitudo*, Stärke, meint den Widerstand und die Widerstandskraft, die Migranten in der Selbstorganisation sowohl einsetzen als auch (wieder-)gewinnen, nachdem sie oft bittere Erfahrungen mit einem feindlichen Umfeld gemacht haben. Anders als der Migrationsdiskurs manchmal vermittelt, sind Migranten und Flüchtlinge nicht nur oder in erster Linie unpolitische Opfer, die der Hilfe bedürfen, sondern Agenten ihres eigenen Schicksals und Subjekte von Solidarität. Damit weist Burbano Alarcón auf die Handlungsfähigkeit (*agency*) von Migranten hin, die tugendethisch in den Blick genommen wird: Die Tugend der Stärke ist dann jene Fähigkeit, sein eigenes Leben in die Hand zu nehmen und verantwortlich zu gestalten; eine Fähigkeit, die durch eigenes solidarisches Tun in der Selbstorganisation nicht reduziert, sondern vielmehr erweitert wird. Stärke ist damit sowohl eine individuelle als auch eine Tugend der Organisationen, argumentiert Burbano Alarcón. Auf Gastfreundschaft und Solidarität macht auch *Deogratias Rwezaura* in seinem Beitrag über erzwungene Migration in Tansania aufmerksam. Er weist auf die Rezeption ostafrikanischer Traditionen in der afrikanischen christlichen Theologie hin, die es erlaube, die heilende Dimension von Gastfreundschaft und Solidarität für durch Zwangsmigration verletzte Gemeinschaften fruchtbar zu machen. Ebenfalls über Gastfreundschaft schreibt *Patrick McCormick* – allerdings geht es ihm um fairen Tourismus. Sein Beitrag thematisiert also sowohl Touristen als Migranten als auch die in der Tourismusbranche beschäftigten Migranten und entwickelt daraus konsumentenethische Überlegungen. Der moderne Massentourismus sehe immer nur die Gastlichkeit, die von Tourismusunternehmen organisiert werde und die der Tourist als Konsument auch einfordere, übersehe jedoch die oftmals miserablen und ausbeuterischen Arbeitsbedingungen, unter denen in diesen Betrieben gearbeitet werde. Unter Berufung auf die deuteronomische Sabbat-Tradition fordert er die Erweiterung zur Gastfreundschaft, die die Belange der Beschäftigten (ihre Ruhezeiten, Entlohnung, sonstige Arbeitsbedingungen) berücksichtigt und folglich einen fairen Tourismus erwartet.

Zuletzt thematisieren zwei Beiträge ein anderes grundsätzliches Thema im Migrationskontext, nämlich die ethische Qualität und Legitimität von staatlichen Grenzen. *David Hollenbach* diskutiert philosophische und biblische Argumente für den Wegfall von Grenzen bzw. Grenzregimen und kommt damit zur ethischen Bedeutung des Nationalstaats, der ihm zufolge kaum ohne Grenzen zu denken ist. Für die Existenz von Staaten, die sich voneinander abgrenzen, spreche die Tatsache, dass nur in diesem Rahmen Völker sich selbst regieren und damit die Freiheit und Würde ihrer Bürger schützen können. Freilich bedeute das nicht, dass die spezifischen Pflichten gegenüber den Mitbürgern stets jene Pflichten übertreffen, die Menschen grundsätzlich allen anderen Menschen gegenüber haben. Um hier das notwendige und schwierige Abwägen und Austarieren vorzunehmen, weist Hollenbach auf den Grundsatz der Subsidiarität hin. Wie er erläutert, denkt er an internationale oder transnationale Organisationen, die den Schutz von Menschen übernehmen sollen, wenn der einzelne Staat dies nicht kann oder nicht will. Im Weiteren kommt Hollenbach zu einer Priori-

[11] *Living With(out) Borders.* Catholic Theological Ethics on the Migrations of Peoples, hg. v. Agnes M. Brazal / María Teresa Dávila. – Maryknoll: Orbis Books 2016. (IX) 260 S. (Catholic Theological Ethics in the World Church, 4), pb. $ 42,00 ISBN: 978–1–62698–166–9.

tätenordnung, welcher Staat aufgrund welcher Umstände für welche Art von Flüchtlingen Verantwortung übernehmen sollte und diskutiert außerdem, welche Art von Diskriminierung zwischen Flüchtlingen keine Rolle für die Aufnahme spielen dürfte.

Ganz anders argumentiert *Marianne Heimbach-Steins*, die zunächst eine anthropologische Reflexion über Grenzen vornimmt, um dann für eine kosmopolitische Einstellung zu Grenzen zu argumentieren. Grenzen sind einerseits eine grundlegende Struktur menschlicher Existenz, weil ohne sie Identität nicht gedacht werden kann, andererseits schließt das gerade das Überschreiten von Grenzen mit ein. Es kommt also auf die ethisch verantwortliche Grenz-Praxis an. Dafür stellt sie vier biblische Motive vor, die einen solchen Umgang mit Identitäten und Grenzen orientieren sollen (Schöpfung, Menschwerdung, Exodus und Gottesbeziehung); diese Motive ersetzen nicht die ethisch-konzeptionelle Reflexion, aber können sie „inspirieren" im Sinn einer Blickerweiterung und eines Denkanstoßes.[12]

Der Sammelband ist überaus lesenswert, weil er viele Themen und Anstöße enthält, die die migrationsethische Diskussion bereichern und erweitern. Hervorzuheben ist außerdem, dass er Hoffnung auf eine globale Zusammenarbeit in Sachen Migrationsethik in der katholisch-theologischen Ethik macht; die Herausforderung dürfte hier darin bestehen, die vielen kontextuellen Ansätze – die ja aus sachlichen und theologisch guten Gründen entwickelt wurden – wieder in einen Gesprächszusammenhang zu bringen. Im vorliegenden Sammelband muss der Leser diesen Zusammenhang selbst herstellen – ein zusammenführendes Nachwort der Hg.innen hätte ihn dabei möglicherweise unterstützt.

Deutschsprachige Neuerscheinungen

In der deutschsprachigen theologischen Ethik stützen mehrere Veröffentlichungen ihre migrationsethische Positionierung wesentlich auf die fundamentalethische Forderung eines Rechts, „Rechte zu haben", das in Fortführung von Hannah Arendts Überlegungen[13] durch Seyla Benhabib migrationsethisch zu einem menschenrechtlichen Anspruch auf Zugang zu einem effektiven Rechtsstatus und damit zum staatlichen Hoheitsbereich ausgeführt wurde.[14]

Der deutsch-kongolesische Theologe Jonas Koudissa widmet sich der afrikanischen Migration nach Europa und begründet spezifische Gerechtigkeitspflichten, die europäischen Staaten gegenüber afrikanischen Staaten haben, sowie moralische Forderungen an die politische Organisation in den afrikanischen Staaten, um eine gerechte Gegenstrategie gegen die Massenauswanderung aus Afrika zu konturieren.[15] Koudissa, der auch Sozialwissenschaftler ist, bezieht in seine Studie auch empirische Methoden mit ein und befragte afrikanische Migranten im Kongo und auf Malta. Die verwendeten Fragebögen und weiteres empirisches Material befinden sich im achten Kap., dem Schlusskap. seines Buches. Im ersten Kap. definiert Koudissa seine Ausgangshypothesen und stellt seine Methode vor. In den Kap.n 2–5 werden ausführliche sozialwissenschaftliche Daten und Erklärungen zur afrikanischen Migration nach Europa zusammengetragen. Das siebte Kap. enthält den theologisch-sozialethischen Hauptteil der Arbeit, in dem die Grundprinzipien und die Prioritäten einer christlichen Migrationsethik entwickelt und begründet werden. Das achte Kap. fasst den Ertrag der Arbeit zusammen. Koudissa nähert sich seiner Thematik an, indem er im zweiten Kap. zunächst aus der sozialwissenschaftlichen Literatur die Migrationssituation in Afrika darstellt und dies dann mit Ergebnissen seiner eigenen Befragungen erweitert und vertieft. Dabei handelt es sich um eine Reihe qualitativer Interviews, mit denen er die Motivation, die Umstände, die Wege etc. erhebt, mit der seine Gesprächspartner in Richtung Europa gewandert sind oder dies vorhaben. Die Ergebnisse werden im dritten Kap. in die migrationstheoretische Diskussion eingeordnet, wobei Koudissa v. a. die Weltsystemtheorie und die Netzwerktheorie würdigt. Im vierten Kap. entwirft er eine zehn Punkte umfassende Typologie der afrikanischen Migration nach Europa. Das fünfte Kap. unterzieht die Migrationspolitik der Europäischen Union einer kritischen Sichtung. Eine Lösung des afrikanischen Migrationsproblems, urteilt Koudissa nachvollziehbar, ist von Europa nicht zu erwarten, da die EU-Politik zu widersprüchlich, halbherzig und unentschieden ist, insbes. der oft versprochene Zusammenhang von Einwanderungs- und Entwicklungspolitik ist nicht zu erkennen. Im sechsten Kap. entfaltet Koudissa dann die normativen Kernthesen seines Buches, wobei er von Menschenwürde und Solidarität als Grundprinzipien der christlichen Sozialethik ausgeht, aber den Grundsatz der Solidarität anschließend gerechtigkeitstheoretisch erweitert. Er identifiziert drei Gerechtigkeitsfragen, die er im Kontext struktureller globaler Ungerechtigkeit für die afrikanische Migration nach Europa als zentral ansieht: Welche Rechte können Migranten in ihren Aufnahmeländern beanspruchen? Welche Leistungen können afrikanische Staaten von Europa angesichts der Tatsache fordern, dass viele Migrationsursachen auf das Handeln europäischer Staaten zurückgehen? Was können die europäischen Aufnahmegesellschaften von den Migranten fordern? Ausführlich weiter verfolgt werden die ersten beiden Fragen. Mit Benhabib argumentiert Koudissa für ein moralisches Recht auf einen nachvollziehbaren Rechtsstatus als Migrant im Aufnahmeland, mit dem ein Anspruch auf Integration verbunden ist. Das Recht, Rechte zu haben, so folgt er Benhabib, fordert von demokratischen Staaten einerseits, den aufgenommenen Menschen zu integrieren, andererseits aber auch, legale Zugänge für Zuwanderer überhaupt offen zu halten, wobei die genauen Modalitäten demokratisch bestimmt werden können. Damit ist keine moralische Pflicht zur Einbürgerung verbunden, vielmehr ist es in diesem Licht zu begrüßen, dass in der EU die enge Verknüpfung zwischen Staatsbürgerschaft und Bürgerrechten gelockert und etwa durch die Unionsbürgerschaft intermediäre Formen geschaffen wurden. Zur Frage, ob aus der Integration ein Anspruch auf Einbürgerung oder auf Wahlrecht erwächst, äußert sich Koudissa nicht. Mit der zweiten Frage geht es um Wiedergutmachungsleistungen europäischer Staaten an Afrika, mit denen Europäer die Verantwortung für vergangenes Unrecht übernehmen sollten. Ausführlich argumentiert Koudissa für Hilfspflichten gegenüber notleidenden Menschen, die subsidiär von Staaten zu erfüllen sind. Europäische Staaten werden dabei von ihm nicht für die ganze Misere Afrikas verantwortlich gemacht, aber er weist auf den Fortbestand der Ursachen hin, die sich in heutigen Missständen weiter niederschlagen, und fordert die Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme ein. Dies wird nicht ohne eine entsprechende Umkehr bei den Europäern gehen können; das Potenzial erkennt er dafür in der christlichen Ethik, weshalb die Migrationsethik zwar nicht zu ihrer Begründung des christlichen Glaubens bedarf, aber ihre Verwirklichung auf die Glaubensmotivation setzen kann. Das Buch endet mit der Charakterisierung der Migration als gemeinsamer Herausforderung und mit einer Reihe von Handlungsprioritäten, unter denen gerechtere Wirtschaftsbeziehungen mit Afrika an erster Stelle stehen.

Koudissa hat ein gründliches und engagiertes Buch geschrieben, das unter der Migrationsfrage auf die Desiderate der Weltwirtschaftsordnung hinweist und – einmal mehr – eine konsistentere und gerechtere europäische Politik in diesem Bereich einfordert. Die kleinteilige Gliederung macht die Lektüre zwar bisweilen etwas mühsam und es wird sehr viel an Diskussionen zusammengetragen, die auch andernorts zu lesen sind, dafür aber erhält der Leser jedoch eine gründliche theoretische Argumentation, die durch die Interviews im empirischen Teil vor einem anschaulichen Hintergrund entfaltet wird.

Die Münsteraner Sozialethikerin Marianne Heimbach-Steins hat ihre migrationsethischen Überlegungen nun in einem Buch zusammengefasst, das in sechs Kap.n den Bogen von sozialethischen Grundfragen der Zugehörigkeit bis zu ethischen Kriterien für Migration, Integration und Flüchtlingsaufnahme spannt.[16] Ihr Buch gehört zu den am besten ausgearbeiteten und reflektiertesten Veröffentlichungen in der theologischen Migrationsethik. Sie verfolgt einen konsequenten menschenrechtlichen Ansatz, für den erneut Benhabib und Arendt eine zentrale Rolle spielen. Als roten Faden des Buches setzt Heimbach-Steins eine künstlerische Installation ein, die zur Reflexionen über den ambivalenten Charakter von Grenzen Anlass gibt und zu der sie den Bezug immer wieder herstellt. Diese Grenz-Reflexionen geben den Hintergrund ab, vor dem dann aktuelle Migrationsvorgänge, die Anforderungen an Integration von Migranten und die Aufnahme von Flüchtlingen behandelt

[12] In wesentlich erweiterter Form hat Heimbach-Steins diese Überlegungen in ihrem ebenfalls hier später besprochenes Buch *Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit* aufgenommen.

[13] Vgl. Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft.* Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München ^{7}2000, Kap. 9.

[14] Vgl. Seyla Benhabib: *Die Rechte der anderen.* Ausländer, Migranten, Bürger, Frankfurt a. M. 2008.

[15] *Koudissa*, Jonas: *Ethik und Migration.* Das afrikanische Flüchtlings- und Migrationsproblem. Eine Herausforderung für Europa und Afrika. – Münster: Aschendorff 2014. 312 S. (Forum Sozialethik, 12), pb. € 48,00 ISBN: 978–3–402–10639–6.

[16] *Heimbach-Steins*, Marianne: *Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit.* Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung. – Paderborn: Schöningh 2016. 191 S. (Gesellschaft – Ethik – Religion, 5), kt € 27,90 ISBN: 978–3–506–78276–2.

werden. Auf Kap. mit sozialwissenschaftlich-informativer Darstellung der Phänomene folgen jeweils Kap., in denen die sozialethischen Überlegungen im Vordergrund stehen. In gut lesbarer Weise werden globale Zusammenhänge berücksichtigt, um dann die konkrete Aufmerksamkeit auf die europäische bzw. deutsche Situation zu richten und um schließlich ethische Anforderungen oder „Prüfsteine" für die von der EU betriebene europäische sowie v. a. für die deutsche Migrations- und Integrationspolitik zu formulieren. Durch alle Kap. zieht sich das grundlegende Anliegen, gegenüber der herkömmlichen Orientierung am Nationalstaat einen kosmopolitischen Standpunkt sozialethisch zu profilieren und zudem den normativen Zusammenhang zwischen Migration und Integration deutlich herauszuarbeiten: Migrations- und Integrationspolitik müssen letztlich im selben menschenrechtlichen Zusammenhang betrachtet werden. Diesen kosmopolitisch-menschenrechtlichen Standpunkt leitet Heimbach-Steins sozialethisch in mehreren Schritten her. Sie startet mit Überlegungen zur ambivalenten Bedeutung jeglicher sozialer und kultureller Grenzziehungen. Es hänge einerseits mit der menschlichen Begrenztheit zusammen, dass soziale Gemeinschaften stets nur begrenzte Menschenmengen umfassen könnten; andererseits trennten Grenzen nicht nur Gemeinschaften voneinander ab, sondern brächten sie auch in nachbarschaftliche Verbindung. Eine Migrationsethik muss, so Heimbach-Steins, dieses zweite Moment in den Vordergrund stellen und dazu die aus der kolonialen Vergangenheit stammenden Zugehörigkeitsmuster überwinden. Diese hängen wesentlich mit einem territorialen Grenzregime zusammen, demzufolge der Staat seine Souveränität gerade darin erweist, dass er seine Grenzen schließt und Fremde abweist. Kolonialistisch ist dieses Muster insofern, als dass sich dieser Anspruch global gesehen äußerst unterschiedlich durchsetzen lässt. Die entwickelten Industriestaaten können gegenüber den Staaten der Dritten Welt eine ökonomische Durchlässigkeit der Grenzen zu ihren Gunsten einfordern, ohne dies ihrerseits für Importe oder Personen aus diesen Ländern zuzugestehen. Die menschrechtliche Basis von Heimbach-Steins' Kosmopolitismus besteht darin, dass sie der globalen Rechtsgleichheit zwischen den Menschen den Vorrang vor den Souveränitätsansprüchen der Einzelstaaten zuerkennt und die staatliche Souveränität normativ als eine Schutz- und Dienstfunktion der Menschenrechte versteht. Zur Begründung stützt sie sich im Wesentlichen auf zwei Argumentationslinien, die sie als konvergent beschreibt. Zum einen zieht sie den philosophischen Menschenrechtskosmopolitismus von Hannah Arendt und Seyla Benhabib heran, zum anderen orientiert sie sich am biblischen Ethos und jenen kirchlichen Traditionslinien, die die Einheit des Menschheitsgeschlechts und die Gemeinwidmung der Erdengüter in den Vordergrund stellen. Dies mündet in einer komplexen Aufgabenstellung für die Migrationsethik entlang von drei grundlegenden Vorrangsregeln, deren Konsequenzen anschließend normativ ausgearbeitet werden: Aus dem Vorrang der gemeinsamen Geschöpfwürde aller Menschen vor allen kulturellen Differenzen folgt das Recht auf Freizügigkeit; aus dem Vorrang der Person vor den Institutionen folgt das Recht auf Zugehörigkeit; und aus dem Vorrang des Gemeinwohls vor Einzelinteressen folgt die Gemeinwidmung der Güter und die Sozialpflichtigkeit des Eigentums. Diese sehr grundsätzlichen Erwägungen, die dem Menschenrecht auf Zugehörigkeit – und damit auf einen Rechtsstatus in einem Staat – zentrale Bedeutung für soziale Gerechtigkeit verschafft, werden im Weiteren auf die Aufnahme und die Integration von Zuwanderern in Deutschland appliziert. Heimbach-Steins erkennt dabei klar, dass der Topos der Gemeinwidmung der Erdengüter selbst zweideutig ist und in der Vergangenheit zur Begründung kolonialer Ansprüche benutzt wurde. Ebenso sensibel ist die Position der Sozialethik, die einerseits schwierigen Abwägungen nicht ausweicht, andererseits aber nicht in die Position kommen soll, letztlich v. a. die Interessen der Aufnahmegesellschaft zu verteidigen. Notorisch ist hierbei der Konflikt zwischen dem Wohl der Aufnahmegesellschaft und den menschenrechtlichen Schutzansprüchen der Zuwanderungswilligen. Letztlich geht es um die Frage, wie eine Aufnahmegrenze ethisch zu legitimieren ist. Heimbach-Steins gesteht zu, dass auch ein „postkoloniales, postnationalstaatliches und kosmopolitisches Migrationsethos" nicht auf eine „Logik der Abwägung" verzichten kann (87). Das Gemeinwohl dürfe aber nicht nationalstaatlich, sondern müsse globalmenschheitlich verstanden und auf die Menschenrechte aller Betroffenen bezogen werden. Hier wird nun allerdings die grundlegende Problematik eines menschenrechtlichen Ansatzes deutlich: Solange es letztlich doch allein die Nationalstaaten sind, die Menschenrechte faktisch schützen können, ist die Frage entscheidend, wer außer ihnen die entsprechende Abwägung denn vornehmen kann. Alternativ müsste gezeigt werden können, welche konkreten Staaten die primären Adressaten der Schutzansprüche von welchen Migranten sind – dies setzt freilich eine (ethisch und politisch) überzeugende und funktionierende globale Zuständigkeitsordnung für Menschenrechtsansprüche jenseits des Einzelstaats voraus.

Auch im Bereich der Integration jener Migranten, die erfolgreich Zugang zu einem Staatsgebiet gefunden haben, wirft Heimbach-Steins' Ansatz Fragen auf. Erneut stellt sie die Menschenrechte der Zugewanderten in den Vordergrund und formuliert Anforderungen an die staatliche Integrationspolitik, die die gleichberechtigte Teilhabe an gesellschaftlichen Vollzügen, v. a. an Bildung und Erwerbsarbeit, sicherstellen soll. Allerdings kann es vom Menschenrechtsansatz her nur gelingen, die Voraussetzungen und damit die Chancen für Integration einzufordern, nicht die Integration selbst. *Michelle Becka* weist darauf hin, dass sich Heimbach-Steins auf die objektiven, sozialstaatlichen Faktoren von Integration konzentriert, die sie in erster Linie als Systemintegration auffasst. Kaum berücksichtigt werden hingegen die subjektiven Aspekte der Integration, nämlich die Identifikation mit einer Gesellschaft und das Gefühl der Zugehörigkeit.[17] So gesehen kann man durchaus systemisch in eine Gesellschaft integriert sein, ohne sich als ein Teil von ihr zu verstehen oder auch ohne von Anderen als gleichwertiges Mitglied anerkannt zu sein. Dabei ist es weniger die Identitätsfrage, die hier unterschätzt zu sein scheint, als die *agency* von Zugewanderten: Sie haben ihre eigenen Wünsche und Vorstellungen von Integration und auch von dem Ausmaß, wie sie sich integrieren und identifizieren wollen. Sicherlich ist die Integrationsbereitschaft nicht unabhängig von den Rechten und Chancen, die ihr geboten werden. In diesem Punkt ist Heimbach-Steins absolut überzeugend. Aber die Integrationsbereitschaft ergibt sich nicht selbstverständlich aus den gebotenen Rechten und Chancen, und man kann auch nicht voraussetzen, dass alle Zugewanderten das Ziel verfolgen, zum vollintegrierten demokratischen Bürger zu werden. Dies ist ja mit der Übernahme einer anspruchsvollen Bürgerrolle verbunden und mancher ist vielleicht auch mit der privaten Rolle zufrieden und nur an einem stabilen Aufenthaltstitel interessiert.[18] Gegenwärtig wird die Situation noch komplizierter, weil realistischerweise nicht nur mit fortbestehenden Bindungen der Migranten an ihre Heimatländer zu rechnen ist (was an sich kein Integrationshindernis darstellt), sondern auch mit der Identitätspolitik dieser Ursprungsstaaten, die unter Umständen an der Integration der Emigranten an ihrem neuen Lebensort kein Interesse tragen und diesem sogar entgegenwirken. Integration ist damit offenkundig ein ebenso komplexes Thema wie die Migration selbst und Heimbach-Steins rückt sie mit Recht in einen engen sachlichen und ethischen Zusammenhang. Ihr gut geschriebenes und methodisch wie argumentativ reflektiertes Buch ist Pflichtlektüre für die theologische Ethik und dürfte die migrationsethische Diskussion in Europa mit wichtigen Impulsen versorgen.

Ausblick: eine globale migrationsethische Diskussion?

Die anfangs getroffene Feststellung, dass es sich bei Migration um ein globales Phänomen handelt, ist in der theologischen Diskussion durchaus aufzufinden. Dennoch ist bemerkenswert, dass die US- und die lateinamerikanische Debatte offenbar eine höhere Verflechtung zeigen als die europäische. Vielmehr scheint eine europäische migrationsethische Debatte noch weitgehend ein Desiderat zu sein und dies, obwohl (oder gerade weil) die europäische Integration und die Politik der EU seit geraumer Zeit so erhitzt diskutiert werden. Auch der transatlantische Austausch zwischen Europa und den USA scheint intensiver zu sein als der innereuropäische. Die gemeinsamen spezifisch europäischen Gegebenheiten und Herausforderungen wären jedoch ein starkes Argument, einen solchen europäischen migrationsethischen Diskurs auszubauen.

Ein anderer Punkt betrifft die globale Dimension von Migration. Sie ist im Diskurs momentan v. a. darin präsent, dass viele Stimmen, Erfahrungen und Konzeptionen aus aller Welt zusammengetragen werden; das ist zweifellos ein großer Fortschritt, aus dem wichtige Impulse hervorgehen. Gleichzeitig werden aber auch die Grenzen einer Herangehensweise deutlich, die der globalen Dimension durch eine möglichst hohe Anzahl von Beiträgen in Sammelbänden gerecht werden will. Die

[17] Michelle Becka: „Integration als Teilhabe", in: *Migration gerecht gestalten*, hg. v. Martin Dabrowski / Judith Wolf / Karlies Abmeier. – Paderborn: Schöningh 2015. 187 S. (Sozialethik konkret), brosch. € 24,90 ISBN: 978–3–506–78196–3, hier: 171–178.

[18] Vgl. die Diskussion über Citizenship und Denizenship zwischen Michelle Becka und Matthias Möhring-Hesse in dem bereits in Fußnote 1 erwähnten Sammelband *Ethik und Migration* auf den dortigen S. 81–105 und 107–125.

nächste Aufgabe sollte darin gesehen werden, die Vielzahl der Facetten in einen Zusammenhang zu bringen und eine synthetische Perspektive zu erarbeiten, die ein theologisch-ethisches Interpretationsangebot für unsere globale Situation unterbreitet. Die Herausforderung besteht freilich darin, dies auf eine Art und Weise zu erreichen, die nicht hinter die Einsichten einer kontextuellen Theologie wieder zurückfällt.

Exegese / Altes Testament

Frevel, Christian: **Geschichte Israels**. – Stuttgart: Kohlhammer 2016. 445 S. (Kohlhammer Studienbücher Theologie, 2), pb. € 35,00 ISBN: 978–3–17–029228–4

Das Grundlagenwerk *Einleitung in das Alte Testament* (hg. v. Erich Zenger / Christian Frevel, Stuttgart ^{7}2008) wurde in der 7. Auflage um einen „Grundriss der Geschichte Israels" von Christian Frevel erweitert; der nun erschienene Band gründet auf dieser kurzen Einführung.

Vorgeschaltet ist der Behandlung der einzelnen Geschichtsepochen ein kurzes Kap. (Kap. I. „Vorbemerkungen", 17–41), das methodische Grundfragen, wie Beginn einer Geschichte Israels, die Vorstellung der Quellen, die Zeiteinteilung etc., kurz und prägnant aufgreift. Die Frage nach dem Geschichtsverständnis ist dabei vorangestellt. Geschichte sei immer Konstruktion und immer auch darauf gerichtet, durch die Erinnerung und die Beschäftigung mit der Vergangenheit für die Gegenwart und Zukunft zu lernen (19). Der Wert der Bibel als historische Quelle müsse nach F. daher kritisch geprüft werden, aber die Texte seien keineswegs als reine Fiktion abzutun, denn auch andere Quellen wie archäologische und epigraphische Funde müssten gedeutet werden (22).

In der „Vorgeschichte Israels" (Kap. II., 42–65) wird kurz die Historizität der Erzelterngeschichten sowie des Exodus diskutiert. Um die Problematik dieser Zeit zu verdeutlichen, werden die archäologischen und epigraphischen Funde der Spätbronzezeit im Raum Palästinas vorgestellt.

Das Kap. „Entstehung Israels in Palästina" stellt ausgehend von der Siedlungsgeschichte zu Beginn der Eisenzeit die Problematik der Landnahmeerzählungen in Josua und der Geschichten der Richterzeit dar (Kap. III., 66–92), deren fiktionaler Erzählcharakter am Ende des Kap.s verdeutlicht wird.

Die „Entstehung des Königtums in Israel" (Kap. IV., 93–171) mit den legendären biblischen Königen Saul, David und Salomon liegt historisch im Dunkeln. F. diskutiert detailliert die historische Wahrscheinlichkeit der biblisch berichteten Ereignisse für die einzelnen Könige. Er stellt dabei voran, dass diese Zeit der Staatenbildung am besten als „monarchisch substaatliche Formationsphase" (95) zu bewerten sei, denn schriftliche Verwaltungszeugnisse und zentrale Bauten nähmen nur langsam bis zum 9. Jh. v. Chr. hin zu. Erst mit den Omriden ließen sich deutliche Zeichen einer zentralen Regierungsstruktur nachweisen (95, 157).

Die Zeit der getrennten Reiche Juda und Israel wird zusammen behandelt (Kap. V. „Geschichte Israels und Judas", 172–286), da das im Süden gelegene Juda vom wirtschaftlich und strategisch stärkeren nördlichen Staat Israel zunächst lange politisch abhängig gewesen sei und auch in seiner Entwicklung hinter Israel zurückgelegen hätte (172). So wechselt der Fokus vom Norden in den Süden: Zunächst wird die Dynastie der Omriden und ihr Ende behandelt und im zweiten Teil dann die Entwicklung Judas nach dem Untergang Israels ausführlich beleuchtet. Dabei werden die einzelnen Regierungen der Königsbücher mit ihren Ereignissen diskutiert. Die Bewertung der Königsbücher als Quelle, insbes. die Datierung innerhalb der Königsbücher, wird zu Beginn des Kap.s eingehend diskutiert.

Ein kurzer Überblick über die persischen Herrscher und das Herrschaftssystem eröffnet das Kap. „Geschichte Israels in der Perserzeit" (Kap. VI., 287–327). Die biblischen Ereignisse aus Nehemia und Esra, die diese – wie F. feststellt – eher „als dunkles Jahrhundert" (327) geltende Zeit beschreiben, werden in ihrer Historizität kritisch diskutiert. Neben dem samaritanischen Schisma findet sich hier noch ein kritischer Blick auf die Frage nach der Entwicklung des Monotheismus in dieser Zeit und dem Beginn des Frühjudentums. Die epigraphischen und archäologischen Funde, die gegen einen voll ausgebildeten Monotheismus sprechen können, werden kritisch in ihrer Bedeutung für das gegenteilige Bild der biblischen Texte erörtert.

Im Zentrum des Kap.s „Geschichte Israels in hellenistischer Zeit" (Kap. VII., 328–366) steht der Aufstand der Makkabäer, seine Vorgeschichte und die Folgen. Die Entstehung des Großreiches von Alexander d. Gr. und die folgenden Machtkämpfe leiten wie auch ein kurzer Diskurs zu den Begriffen „Hellenismus" und „Hellenisierung" zum Thema hin. Den Abschluss dieser Epoche bildet ein kurzer Überblick über die unterschiedlichen religiösen Gruppierungen (Pharisäer, Sadduzäer, Essener), die sich in dieser Zeit herausgebildet haben.

„Um die Kontinuität der Geschichte des ‚biblischen' Israels auch in römischer Zeit zu unterstreichen", lässt F. seine Geschichte Israels mit einem kurzen Blick auf die römische Zeitepoche bis 135 n. Chr. enden (Kap. VIII. „Geschichte Israels in römischer Zeit – ein Ausblick", 367–380).

Die Kurzfassung „Grundriss der Geschichte Israels" bietet einen guten, aber für Leser/innen ohne Vorkenntnisse auch zuweilen nicht ganz einfachen Überblick. Die nun erschienene *Geschichte Israels* ist hingegen ohne Einschränkung zu empfehlen. Die geschichtlichen Ereignisse werden mit ihren Quellen nach neuestem Forschungsstand diskutiert. Die archäologischen und epigraphischen Funde werden entweder wie bei der Vorgeschichte und den Anfängen der Geschichte Israels (Spätbronze- und Eisenzeit) gesondert vorgestellt oder ansonsten bei den Ereignissen selbst mithinzugenommen und erläutert. Die vielen Abbildungen, insbes. der Text- und Siegelfunde, helfen bei der Vorstellung. Darstellungen und Tabellen über die unterschiedlichen Forschungspositionen verdeutlichen die Problematik (z. B.: Übersicht über die Forschungsmeinungen zur Landnahme [73] oder die Darstellung der schwierigen Regierungs- und Verwandtschaftsverhältnisse in Israel und Juda zur Zeit der Omriden und Jehus [163]).

Für Leser/innen ohne Vorkenntnisse wäre allerdings statt des Verzeichnisses zur weiterführenden Literatur (388–390) eine kurze Einführung in die Hilfsmittel (z. B. weiterführende Atlanten, Kartenwerke, Editionen der hebräischen Epigraphik, Textsammlungen zur Geschichte Israels, Einführung in die biblische Archäologie) noch wünschenswert.

München Stephanie Ernst

Maier, Michael P.: **Völkerwallfahrt im Jesajabuch**. – Berlin: De Gruyter 2015. (XVII) 630 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 474), geb. € 119,95 ISBN: 978–3–11–040311–4

Die vorliegende Arbeit des an der Päpstlichen Univ. Gregoriana in Rom lehrenden Alttestamentlers Michael P. Maier wurde im Sommer 2014 von der PTH St. Georgen in Frankfurt a. M. als Habil.schrift angenommen. Sie behandelt mit der Völkerwallfahrt im Jesajabuch ein Thema, das in der aktuell wiederaufgeflammten Debatte um das AT in den christlichen Kirchen einen wichtigen Beitrag leisten kann. Dass der jüdische Theologe George Y. Kohler von der Bar Ilan Univ. ein Geleitwort zu dieser Arbeit verfasste, ist ein Zeichen dafür, dass sich Juden und Christen gemeinsam auf dem Weg zum Zion befinden.

Die Arbeit ist klar zweigeteilt: In der sehr ausführlichen Einleitung (1–94) folgt nach grundsätzlichen Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Völkerwallfahrt (3–16) ein detaillierter Forschungsüberblick (17–41). Danach wird die Methodenfrage behandelt (42–73) und auch das Gegenmotiv, der Kampf der Völker gegen Jerusalem, vorgestellt (74–94). Im zweiten Hauptteil folgt die Analyse der Texte zur Völkerwallfahrt im Jesajabuch, orientiert an der Abfolge der Großeinheiten (I. Jes 2–12; II. Jes 13–27; III. Jes 40–55; IV. Jes 56–66).

In seinen initialen Überlegungen macht der Vf. deutlich, dass das AT nicht die Frage aufwirft, wie JHWH zu den Völkern, sondern wie die Völker zu JHWH kommen.

Im Forschungsüberblick betont er, dass es bislang keine monographische Abhandlung zu dieser Thematik gäbe. Seine Arbeitsweise orientiert sich an konkreten Texten und nicht etwa an systematischen Vorstellungen, denen diese dann zugeordnet würden. Ursprünglich wollte er alle Belege im corpus propheticum untersuchen, musste sich dann wegen der Textmenge aber auf das Jesajabuch beschränken (41, Anm. 133).

Das dritte Kap. ist der methodischen Klärung gewidmet (42–73). Dabei stellt der Vf. zuerst die wichtigsten, vorwiegend diachronen Studien der letzten 50 Jahre vor. Er selbst votiert für eine synchrone Arbeitsweise, die nur von Fall zu Fall diachrone Fragen aufgreift (61). Synchron bedeutet für ihn nicht etwa eine „historische Synchronlesung" à la Steck, sondern eine Lesart, die den heutigen Rezipienten in den Vordergrund stellt. So haben Gemeinsamkeiten von Texten, die durch Referenzsignale belegt sind, eine zentrale Bedeutung, unabhängig davon, ob sie bewusst oder unbewusst zustande gekommen sind (65). Fragen nach dem Milieu der Autoren und Tradenten werden nicht gestellt. Die Kriterien für die Textauswahl sind klar benannt: Sie müssen a) von Völkern/Nationen handeln, b) Zion/Jerusalem zum Ziel haben und c) Verben der Bewegung aufweisen (71).

In der ersten Einzelauslegung zu Jes 2,1–5 (95–143) zeigt der Vf., wie exakt er jeder Spur des hebräischen Textes nachgeht, sodass seine Monographie für die besprochenen Passagen die Qualität und Intensität eines Kommentars besitzt. Mit der großen Mehrheit der Ausleger geht auch er davon aus, dass Jes 2,1–5 in modifizierter Weise aus Mi 4,1–5 übernommen worden ist (97). Die u. a. von Beuken und dem Rez.en favorisierte Betrachtung zu Jes 1–4 als doppelte Ouvertüre lehnt er ab (122, Anm. 78), was jedoch zu einer Unterbelichtung von Jes 1 führt und einer synchronen Auslegung kaum gerecht wird. Mit

Jes 11,10 liege am Ende der ersten Großeinheit (Jes 2–12) ein weiterer Text zur Völkerwallfahrt vor, der aber nicht geographisch, sondern theologisch fokussiert sei (154). Die „Wurzel Isai" (genitivus epexegeticus, nicht: „Wurzel Isais") meine keine messianische Einzelgestalt, sondern die ideale Gesellschaft, zu der die Völker suchend kommen. Bei Jes 14,1–2 drängt sich dem Rez.en immer stärker die Frage auf, ob es zielführend ist, einen so anders konnotierten Text, der vom Anschluss von Fremden an Jakob/Israel – ohne expliziten Bezug zum Zion – handelt, mit in die Untersuchung aufzunehmen. Die Unterschiede zu Jes 2,1–5; 11,10 werden zwar klar gesehen, aber die Redeweise von einer „eigentümliche[n] Völkerwallfahrt" (189) verdeckt diese Differenzen gleich wieder. Diese Anfrage ist auch an die Exegese von Jes 45,14–25 zu richten, denn ohne die Elemente eines Kommens fremder Völker nach Jerusalem/Zion ist nicht von Völkerwallfahrt zu sprechen (vgl. 279f). Gleiches gilt für Jes 49,14–26, denn wieso sollte die Zukunftserwartung, Völker würden das exilierte Gottesvolk nach Jerusalem zurückbringen, unter jenes Motto fallen? Wenn das Entscheidende darin besteht, dass die Völker Israel nach der Heimbringung als Vasallen dienen (316), ist das die Rücknahme der Exilsdemütigung und hat mit einer Wallfahrt zum Zion kaum etwas zu tun. Dass der Vf. auch das vierte Gottesknechtslied (Jes 52,13–53,12) in die Thematik der Völkerwallfahrt einschließt, erstaunt ebenfalls. Dass der Ebed als das leidende Gottesvolk die Sünden der Völker getragen haben soll (321ff), ist eine Auslegung, die im Jesajabuch durch nichts vorbereitet und durch nichts aufgenommen wird! Im Schlusskap. kommt der Vf. in einer Fußnote auf die Ausführungen zu Jes 53 zurück und möchte diese nur als Exkurs verstanden wissen. Dass die neue Einstellung der Völker zum Gottesknecht Israel die Vorbedingung für ihre Wallfahrt zum Zion sei (526, Anm. 11), bleibt eine Vermutung, für die es im AT keinen Beweis gibt.

Im letzten Großteil der Untersuchung geht es um Texte aus Jes 56–66, die der Vf. als „Manifest der Knechtsgemeinde" ansieht (371). In 56,1ff gehe es zwar um die Hinwendung einzelner Nicht-Israeliten zu JHWH, doch durch V. 7 („Haus des Gebetes für alle Völker") sei die Völkerthematik klar angezeigt. Dass der Vf. auch V. 9 zu dieser Perikope zählt, ist durch masoretische und qumranische Textmarkierungen gedeckt, aber die Interpretation, es handle sich beim Aufruf an die Tiere des Waldes und Feldes, zu kommen und zu fressen, um einen „Völkerwallfahrtsspruch in metaphorischer Verkleidung" (405), ist weniger überzeugend. Die Ausführungen zu Jes 60 (410–469) sind ein Höhepunkt der Monographie. Während die Ansichten über die Bewohnerschaft Zions hier viel positiver sind als in den rahmenden Kap.n, werden die Völker reservierter betrachtet (410). Dass in V. 3 nur von „Völkern" und nicht etwa von „allen Völkern" die Rede ist, lässt Raum für eine letzte Perspektiverweiterung in Jes 66 (444). In den V. 15–24 dieses Kap.s kommt es zum universellen Gottesdienst „allen Fleisches". Der Vf. macht deutlich, dass dieser Ausdruck nicht im Sinne eines neuen Gottesvolkes aus Juden und Heiden zu deuten ist, sondern die gemeinsame Hinwendung aller Menschen zu JHWH anzeigt (503). So sei aus der Völkerwallfahrt eine „Menschheitswallfahrt" geworden (506). Im letzten Kap. seiner Untersuchung (513–554) fasst der Vf. seine Ergebnisse dreifach gebündelt zusammen: a) in einem synchronen Überblick, b) aus diachronem und c) aus leserorientiertem Blickwinkel. Richtigerweise hält der Vf. fest, dass sich die untersuchten Passagen des Jesajabuches nicht auf eine gemeinsame Perspektive reduzieren lassen, sodass der Begriff „Völkerwallfahrt" mehr verspricht, als die Texte dann halten. In der Diachronie beschränkt sich der Vf. auf einige relativ unstrittige Positionen wie das junge Alter von Jes 2,1–5, auf den kein weiterer Text des Jesajabuches rekurriere. Unter leserorientierter Perspektive versteht der Vf. besonders die Duplizität der jüdischen und christlichen Auslegungen, die letztlich nie zueinandergefunden haben.

Diese große Monographie liest sich als Plädoyer für eine gemeinsame Hinwendung zu JHWH und diesem einigenden Ziel dient sie trotz der genannten Anfragen in überzeugender Weise.

Bonn Ulrich Berges

Handbuch zur Septuaginta. Band 1: Einleitung in die Septuaginta, hg. v. Siegfried Kreuzer. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2016. 718 S., geb. € 198,00 ISBN: 978–3–579–08100–7

This new Introduction inserts itself laudably in the high-level series of handbooks on the Septuagint, whose publication are underway by Gütersloher Verlagshaus.

Since the release of *Septuaginta Deutsch* in 2010, Siegfried Kreuzer, editor of this volume, is working with Martin Karrer and Wolfgang Kraus as main editor of the challenging project of preparing single volumes on different aspects of the Septuagint: its language, textual history, historical context, theology and reception history.

A second volume of the series came to light just some weeks after this present one: *Die Sprache der Septuaginta*, ed. by Eberhard Bons and Jan Joosten. Unlike the latter, the present Introduction hosts articles only in German; however, an international sensibility is granted by the overall forty-two contributors who come from twelve countries all over the world.

After two opening prefaces devoted to the series in general and to this specific "Einleitung" (11–13), one can find a useful instruction about the structure of any single article (15–16) and the set of abbreviations (17–27). Then come two preliminary articles. The first one, written by *Siegfried Kreuzer* (29–88), deals with the origin and development of the Septuagint: it covers the timespan from the historical background of Greece and particularly Egypt in the Ptolemaic period (since 4th century BC) until the Jewish translations into Greek in the first centuries of the Christian era. A massive and quite complete bibliography concludes the article. The latter, written by *Siegfried Kreuzer* and *Marcus Sigismund* (89–94), contains an overview on the textual witnesses of the Septuagint: some tables help the reader to put this complex material in order, according to the dating of the manuscripts from 3rd century BC to 10th AD.

The core part of the Introduction (95–659) is composed of six chap.s, that basically follow the structure of the Greek Old Testament sections: "1. Pentateuch"; "2. Historical Books"; "3. Narrative works and late historical books"; "4. Psalms and Odes"; "5. Wisdom books"; "6. Prophetical books". The name of the biblical books is always given firstly according to the Greek diction with its German translation and, when it is possible, also in accordance with the corresponding Latin and Hebrew diction. E.g. "Greek Esdra II", i.e. the Second book of Ezra, is also named as the book of Ezra-Nehemia (265) or "Asma", i.e. Song of Songs, is named also as Canticum canticorum (398).

The analysis of every biblical book is conducted according to six fixed topics: 1. Literature; 2. Textual tradition and editions; 3. Translation technique, time and place of the translation; 4. Outline of language, content and theology; 5. Aspects of reception history; 6. Perspectives of future research.

From the beginning of the first paragraph, i.e. Literature, the reader is wisely guided in the vast field of the scientific bibliography. In turn, this paragraph is divided into four subheadings: "texts and editions", "Qumran", "translations and commentaries", and "other scholarly literature". Among the editions an obvious priority is given to those classical ones published in Cambridge (Swete, Brooke-McLean) and Göttingen (Rahlfs, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum*). But, when needed, the authors point out other minor but not less important editions: see e.g. I–II Chronicles (251), the book of Esther (271), the Psalms of Solomon (361). Moreover, the Qumran texts receive a special consideration here: they are not simply listed by name but possibly quoted in the corresponding volumes of *Discoveries in the Judean Desert* or other minor collections. This choice about the Qumran texts may be welcomed as a fitting choice in order to illuminate the value of the Septuagint in the context of Early Judaism. Among the translations a priority is rightly granted to *Septuaginta Deutsch*, *New English Translation of the Septuagint* and *La Bible d'Alexandrie*. The remaining bibliography, including commentaries, does not cover, of course, the whole production on every biblical book. Still an outstanding set of selected data is at the disposal both to those who want to grasp the basic issues about the Septuagint and those who want to know the point that scholarly research has reached today.

The second paragraph concerns textual tradition and some specific editions. The different authors often consider the revisions to which the Greek text has been subjected since the mid-1st century AD: the so-called *kaige*-revision and those of Aquila, Symmachus and Theodotion, as well as the recensions of Origen and Lucian. As need be, daughter-translations such as the Latin (*Vetus Latina* and *Vulgate*), Syriac, Coptic, Armenian, Georgian, etc. are mentioned and appropriately discussed. See, e.g., the Latin, Armenian and Georgian translations of the IV Reigns in connection with the Greek text (242–245).

The comparison with the Hebrew text always puts into question the relationship between the Semitic original and the Greek translation. The third paragraph faces the issue of the translation technique. The discussion is relatively simple when the dependence on the Hebrew text is clear. But sometimes it does not seem to be the case, at least in certain parts of the books: the translator can be creative and all but literal in his work (e.g. 376ff on Proverbs). Moreover, a well-founded suspicion occasionally arises about the identity between the Hebrew extant text and the *Vorlage* of the Greek translator (e.g. 276f on Esther). Solving these problems opens the way to say something appropriate about the time and place of each Septuagint translation.

The fourth paragraph treats the main characteristics of language, content and theology. It would be a difficult task for authors to summarize in few lines all these aspects: but the result is suitable and worthy of appreciation (i.e. 486ff on Amos). Every reader, even one who is not quite familiar with the Septuagint, can take advantage of the corresponding sections.

Two smaller paragraphs close each entry. The first one points at some aspect of the reception history: while going through these generally very short paragraphs (i.e. 572f on Isaiah), the reader can console him/herself with the expectation of a forthcoming volume of the series, specifically concentrating on the subject of the reception history of the Septuagint. The last paragraph, even shorter

than the previous, refers to a similar future when dealing with the perspectives of research. Often and in very few lines, some interesting ideas are proposed for further studies on the Septuagint.

A final section of the volume goes beyond the Septuagint itself and is concerned with its relationship to the New Testament (663–695). The first article faces the issue of the Septuagint text in early Christianity, while the second considers the meaning of Septuagint quotations in the New Testament in the light of the history of the Old Testament text. These articles succeed in showing once more the relevance, until now underestimated, of the Septuagint for a better comprehending the New Testament and early Christianity.

Three final indexes (697–712) help one to navigate easily throughout the volume, crossing biblical texts (Old and New Testament), manuscripts (Qumran, papyrus, manuscripts and codices), authors and related texts (Greek-Hellenistic, Jewish, Christian). The volume ends with the list of contributors and their academic profiles (713–718).

Without fear of contradiction, the present book merits an eminent place not only among the specific area of research of the Septuagint, but in the wider field of biblical studies.

Siracusa Dionisio Candido

Exegese / Neues Testament

Kirk, Alexander N.: **The Departure of an Apostle**. Paul's Death Anticipated and Remembered. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. (XIV) 318 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 406), geb. € 89,00 ISBN: 978–3–16–154311–1

This book is a fully revised version of Alexander Kirk's doctoral diss., completed at Oxford Univ., under the supervision of Marcus Bockmuehl, and evaluated by Andrew Gregory and Simon Gathercole. K. studies Paul's approach to his own death (and not strictly what Paul thought about death), drawn from early Christian literature and his letters, to show how family resemblances (Wittgenstein's concept) between the departing Paul and the departed Paul enlighten our approach to death and life. In fact, Paul's approach to death functions as an ethical model for imitation, not only in his letters but also in his early effective history (252). In this monograph three interesting streams of current Pauline research converge: Paul's theology of death; Paul's religious experience; and Pauline reception (15). K. acknowledges this, but he does not follow *sensu stricto* the *Wirkungsgeschichte* nor the *Rezeptionsgeschichte*; instead he surveys their approaches focusing on Paul's effective history. K. centers his research on Acts 20:24, and on some passages from the early Christian literature (1 Clem. 5.5–7; Ign. *Eph.* 12.2; *Rom.* 4.3; Pol. *Phil.* 3.2–3, 11.2–3, 8.1–10.1a; *Martyrdom of Paul*) that look back to the Apostle's death, and on some passages from the Pauline letters (1 Cor 4:1–5, 9:24–27, 2 Cor 1:12–14, 4:16–5:10; Phil 1:12–26, 3:7–14; 2 Tim 4:6–8, 17–18) that look forward to Paul's death. K. concludes that Paul's death in Christian texts from 2 CE reveal striking family similarities to the Pauline approach to his own death. The images of the departed Paul as herald, athlete, teacher of righteousness, and ascended one, which we found in the above mentioned Christian texts, reflect similar images of the departing Paul in the Pauline letters.

Firstly, K. analyses different examples of Paul's approach to his own death in his early effective history. The image of Paul as herald of the Gospel in Millett's speech (Acts 20:17–38) indicates his understanding of death as a requirement for the continuity of his apostleship. The Paul as remembered in 1 Clem. 5.5–7 is described as an athlete, i.e. model of endurance for the Christian community. Ignatius portraits Paul (and not Jesus) as a model of the "ascended one" valid for everyone who desires to attain God (85). Polycarp shares with other early Christian literature the images of Paul as athlete and the ascended one; however he focuses on the portrayal of the "master of righteousness". The *Martyrdom of Paul* describes Paul's death as a martyr's death, but also as defiance against the Roman Empire. *Martydom of Paul* constitutes a turning point in the way the early Christian communities understood Paul's death: they reshaped the image of the departed Paul and turned it against Roman dominion. K. concludes each chap. of this part by asking himself if the portrayed images in early Christian literature are "offspring" from the historical Paul. His asking is more a rhetorical question since his research looks univocally for family resemblances among these texts.

Secondly, K. turns his attention to the letters of Paul. In his reading of 1 Cor 4:1–5, K. stresses the image of Paul as faithful household manager, which he relates to the image of Paul as teacher of righteousness (cf. Polycarp) (137). 1 Cor 9:24–27 rather emphasizes the image of Paul as athlete, while 2 Cor 1:12–14, 4:16–5:10 reflects an important change in Paul's expectations concerning his survival until the Parousia; the apostle will not live long enough to see it. According to K.'s reading 2 Cor discloses two stages of Pauline's future hope: one is the leaving of his body (his temporary tent), and the other is the heavenly dwelling (for the intimacy with the Lord). In Phil 1:12–26, 3:7–14 Paul's approach to his own death becomes "a concern for his spiritual children and a desire to be with the Lord" (187). Paul describes his death and suffering as an offering, but also as a "gain" for the sake of both the Philippians' faith and his own resurrection "prize" (216). K. claims that Paul himself shapes his own legacy in 2 Tim 4:6–8, 17–18 by means of a composite image, i.e. Paul the victor; an image that frames the Pauline portrayals as athlete, drink offering, and household manager. Finally, K. recapitulates this part of his analysis noticing the three more prominent images Paul uses in his letters: the household manager, the tent-dweller, and the drink offering.

K. draws the following results from his research: 1) Paul's own approach to his death reveals a deep concern for the communities he has founded and not for himself alone. 2) K. discovers a turning point in 2 Cor 1:9. As Paul realizes he will not see the Parousia, he re-interprets his own death not only as self-sacrifice for the community, but also as a sort of reward for his apostleship. 3) Paul's approach to his own death points out a pastoral challenge, that is, how his communities will go on without shepherd and father. Such a challenge would be taken up by the Christian communities in the 2 CE, as the images of the departed Paul demonstrate. 4) In both early Christian texts and Pauline letters the images of Paul's death propose his personal approach to death as an example to be followed.

Some Pauline scholars might find arguable two statements in this monograph. The first concerns Paul's effective history and the second concerns the "intermediate state". 1) K. engages the current controversy on social memory and Pauline tradition (see Richard Pervo revisited by Benjamin White) and adopts a more "optimistic" view of the social memory to challenge a fragmentary portrayal of Paul's death (23). In doing that, K. seeks to reduce the breach between the Paul constructed and the Paul remembered. And yet, considering that there is a lively discussion about how these post-mortem portraits of Paul were constructed, K. prioritizes the period of Paul's "living memory". Based on this assumption, he asserts that the portrayals of the departed Paul can in dialectical fashion enlighten the images of the departing Paul. This procedure allows K. to underline the continuity between the approaches to both the departed and the departing Paul, not taking into account the rhetorical and narrative purposes of the Pauline letters and of the early Christian texts. K. seems to dismiss effortlessly the fact that the images of Paul's death found in his letters and in early Christian literature are mainly literary constructs. 2) K. interprets Phil 3:11.21 and 2 Cor 5:1–5 as an expression of Paul's ultimate resurrection hope. According to this reading death creates a *temporary* division between Paul and his body, a division Paul longs for; but which will conclude on the day of the resurrection from death. Based on this reading K. infers that Paul believed in an "intermediate state", which was by far much better than our embodied condition. Both, his longing for his death, and his belief in the Parousia, confirm K.'s assertion of an "intermediate state" that would take place between Paul's death and his final resurrection. K. thinks that this term ("intermediate state") captures the provisional nature of Christian disembodiment, thus arguing for a hypothetical temporary condition, which according to Paul himself (cf. 1 Cor 15:50–52) Christian believers do not know much about.

In sum, the whole work is well written, well informed, and offers a suggestive point of view, namely reading historical Paul from the perspective of the remembered Paul. This perspective could rightly enlighten Pauline scholars to understand not only Paul's death but also his life.

Rom Juan Manuel Granados Rojas

Krämer, Michael: **Die Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien**. Das Markusevangelium. – Würzburg: Echter 2016. (XVII) 149 S., pb. € 17,40 ISBN: 978–3–429–03881–6

Michael Krämer offers us an alternative solution to the synoptic problem, and thus joins a host of mostly – but of course not only –American scholars who continue to question the validity of the Two-Document-Hypothesis (2DH). The proposal he brings forward is however unusual in its denial of Markan priority and its suggestion of more hidden stages in the gospel tradition rather than fewer.

The book is a sequel to the 1997 study on Matthew, republished by Echter in 2014. An outline of the theory is to be found on CD published by "Wort im Bild" in 2011.

K. spends the first pages of the introduction outlining the problems with the 2DH (IX–XVI) without reference to the many great articles and monographs that have appeared in recent years to question the existence of Q. The arguments he lists prove less than compelling: we do not know of an author or title for the work "Q" (X), yet this can also be said of the canonical gospels and – of course – of K.'s hypothetical versions; there is the well-documented phenomenon alternating primitivity (XI–XII), an aspect that remains however very potent in K.'s proposed solution.

The *Entstehungsgeschichte* is then represented in a graphic and a brief key (XVI–XVII), without much by way of explanation. The synoptic gospels are descendants of an Ur-Gospel "U". "U" gave us a Gentile Gospel ("H", omitted from the key), from which Mark and Luke have emerged (on 13 we learn that "H" is in Greek), and on the other branch are "Japp" und "Jt", the forebears of Matthew, whose abbreviations are not explained (this side of the gospel family tree had been explained in the study on Matthew). Thus we have four lost earlier versions of the synoptic kerygma, and an original wording can now be found in any of the three canonical synoptic gospels. That is all the reader is given as introduction, before the commentary on Mark itself begins (a brief explanation follows, for some reason, within the comments on the healing of a boy possessed in Mk 9.14–29 [73–76]).

The commentary is however not that, rather a pericope of Mark is printed in italics and followed by consideration of the synoptic tradition (or without explanation at all, as for Mk 1.29–31 [8] and Mk 15.20b–47 [136–138]). Often Matthew or Luke is accredited with a more original version, which is however not cited. At no point we are told what translation the author is presenting (*Einheitsübersetzung*). With time the obscure graphic of gospel origins begins to make sense, but at no point does it begin to convince.

The speculative nature of the proposal is reinforced by such uncomfortable comments as: "Der Text des H entspricht dem U" (5); "Der Text entspricht im Mk und Mt genau dem U bzw. dem H" (5); "Der Text im Mk wird dem ursprünglichen Text vom U und H am nächsten sein" (9). Such claims continue throughout the study, and are joined by statements such as the dismissive, "Solche Textvarianten brauchen wir nicht zu berücksichtigen" (5) or the vague "Die übrigen kleinen Varianten im Text sind dem Traditionsprozess zu verdanken" (58). In the closing comments of a section one often finds a rhetorical question. What is K. trying to achieve with this?

It is also claimed, "dass Lukas seine Quellentexte äußerst schonend behandelt" (9), without any evidence of this. The portrait of Luke ("Lukas, der Arzt" [8]) will surely follow in the third book, which has just been published (September 2016).

Obtuse theories abound: the leper who is healed (Mk 1.40–45) was really Simon of Bethany, having heard of Jesus' raising Lazarus from the dead (Jn 11), but who was brought to the beginning of U and rendered anonymous (10–14, 110–111); the healing of a paralytic was originally understood to have taken place in a synagogue, with the "unroofing" element a creative addition from the evangelist Mark (14–19); the "H" tradition omits the mention of James and John's mother so as to avoid portraying them as *Angsthasen* (85–86); Judas knows the Messiah must be immortal, and so when Jesus speaks of his burial he decides he has had enough and will betray him to the High Priests (112).

A main interest of the book becomes the historical reconstruction of the trial of Jesus (!). This results in the Passover Last Supper taking place on a Monday (115–121) and a three-day trial of Jesus from Tuesday to Thursday (131–136). The proposed timetable can be seen in the appendix (148).

The book ends with a reference to John ("Erst als er mit ihnen gegessen und getrunken hat und Thomas seine Wundmale berührt hatte, waren sie überzeugt, dass er auferstanden ist." [141]) and an explanation of the absurdity of the conspiracy between High Priests and Roman guards in Matthew (141–142). This is indicative of the study's endemic lack of focus on the Gospel of Mark.

The work is riddled with type-setting errors, including the text justification going awry on the first page (IX), faulty punctuation, sentences without main clauses, and an array of spelling mistakes, such as "Galiäamission" (147); these errors are unbecoming of a publisher such as Echter. Even the titles of subsections include stray numbers, such "Mk 1,14–15 14" (5) and "Mk 1,29–34 5,1" (8).

The book includes a bibliography of 31 works, four of which are K.'s own (143–144); it has been the 1976–77 commentary of Rudolf Pesch on Mark (Herder) that has sometimes been taken into consideration and rebutted in the text. The book closes with a *Vita* and photograph of the author (146) and the tables purporting to explain the dating of the last days of Jesus (148) and his first days in Galilee (149).

To be fair, the solution to the synoptic problem as suggested by K. remains a possibility. In its complexity and inconsistency however it seems an unlikely source of insight for current and future attempts to explain gospel origins. As a final editorial comment in the book admits, "Die von Pater Krämer vorgeschlagene neue Methode zur Lösung des synoptischen Problems wartet noch auf allgemeine Anerkennung der Fachwelt" (146).

Innsbruck James Andrew Doole

Stolle, Volker: **Das Markusevangelium.** Übersetzung und Kommentierung (unter besonderer Berücksichtigung der Erzähltechnik). – Göttingen: Edition Ruprecht 2015. 416 S. (Oberurseler Hefte. Ergänzungsband, 17), geb. € 89,00 ISBN: 978–3–8469–0175–5

Volker Stolle verfolgt mit diesem Band, entstanden aus seiner langen Lehrtätigkeit an der Luth. Theol. Hochschule Oberursel, nicht nur das Ziel, einen Beitrag zur wissenschaftlichen Forschung zu leisten, sondern auch das Markusevangelium für die theologische Praxis zugänglicher zu machen. Wie der Titel bereits erahnen lässt, liegt diesem Werk ein erzähltheoretischer Ansatz zugrunde, der den Text des Markusevangeliums auf synchroner Ebene analysiert. Dabei erkennt St. zwar an, dass das Evangelium aus einzelnen, in sich geschlossenen Erzählungen besteht, diese jedoch bewusst zu einem kohärenten Gesamtbild zusammengefügt wurden (16) und diese literarische Gesamtkonstruktion erst zu einer einheitlichen Gesamtaussage des Evangeliums führt. Aufgrund dieser Schwerpunktsetzung werden auch besondere, narrative Elemente erwähnt (z. B. die Rolle des Erzählers und der einzelnen Figuren; 17–20). St. achtet bei dieser Vorgehensweise auf größere Erzählkreise, da einzelne Episoden des Markusevangeliums jeweils Teil eines größeren Handlungsbogens sind. Diese Kohärenz der gesamten Erzählung wird zusätzlich durch „terminologische Leitbegriffe", „summarische Berichte" oder „Amen-Worte" als „zusätzliche Erzähltechniken" gewährleistet (19). Ferner verweist St. auf die Bedeutung der Jesus-Figur innerhalb des Evangeliums, das antiken Philosophenbiographien ähnelt und bemüht ist, „die Geschichte Jesu als die Geschichte der angebrochenen Gottesherrschaft zu erzählen" (20–23).

Mit diesem hermeneutischen Blickwinkel folgt St. der narrativen Forschung, die für das Markusevangelium besonders mit den Arbeiten von Rhoads, Michie, Best, Hahn und van Iersel begann. Entsprechend dem narrativen Ansatz ist die Kommentierung auch in mehrere Erzählabschnitte untergliedert (Mk 1,16–3,6; 3,7–6,6a; 6,6b–8,26; 8,27–10,52; 11,1–13,37; 14,1–16,8). Zwar wird auf verschiedene Gliederungsmodelle für das Markusevangelium verwiesen (20), allerdings gibt es keine eigene Exposition für die vorliegende Gliederung.

Die Kommentierung der einzelnen Abschnitte beginnt mit einer kurzen Gliederung der jeweiligen Erzähleinheit, gefolgt vom griechischen Text und einer eigenen Übersetzung der Perikopen sowie der Auslegung. Wie bei jedem Kommentar gibt es exegetische Einzelentscheidungen, die von den Leser/inne/n unterschiedlich bewertet werden müssen. Positiv fällt die Stringenz auf, mit der St. seinen narrativen Ansatz in der Auslegung verfolgt. Er betrachtet dabei die unterschiedlichen Verbindungen einzelner Perikopen innerhalb des jeweiligen Erzählabschnitts sowie der Gesamterzählung. So vergleicht er beispielsweise den Empfang Jesu in Nazareth mit seinem ersten Auftreten in Kafarnaum, um die Aufnahme in Kafarnaum der Ablehnung in Nazareth gegenüberzustellen. Gleichzeitig betont er auch die Verbindung der Nazarethperikope mit der vorangegangenen und der folgenden Erzählung, indem er auf mehrere verbindende Motive hinweist (z. B. der Begriff „Kraft/Macht(tat)", das Glaubensmotiv etc.) (132). Diese ganzheitliche Betrachtungsweise verwendet er auch bei der Analyse einzelner Handlungsgeschehen, indem er beispielsweise aufzeigt, wann eine bestimmte Handlung im Markusevangelium erfolgt und wie sich eine solche kontextuelle Lesart auf die konkrete Bedeutung auswirkt. Natürlich hat dies zur Folge, dass keine versteilige Auslegung erfolgen kann, wodurch einzelne Begrifflichkeiten oftmals nicht näher erläutert werden können. An einigen wenigen Stellen führt dies dazu, dass Feststellungen getroffen, diese aber nicht weiter exegetisch begründet werden (z. B. Meer als Chaosmacht; 123). Dennoch bietet St. an vielen Stellen Erklärungen für zentrale Begrifflichkeiten an und erläutert deren historischen Kontext (z. B. Synagoge, Legion, Dekapolis etc.). Am Ende des Kommentars finden sich Anmerkungen zur Vorbereitung von Predigten, eine statistische Übersicht des Wortfelds *lehren* im Markusevangelium sowie eine tabellarische Übersicht der katholischen und evangelischen Leseordnungen.

Bei neuen Kommentaren zu biblischen Schriften stellt sich häufig die Frage, ob es eines weiteren Kommentars zu dieser oder jener Schrift überhaupt bedarf und wie dieser zum besseren Verständnis der behandelten Schrift beiträgt. Zwar ermöglicht ein neuer Kommentar generell den Einbezug aktuellerer Forschungsliteratur, aber viel zu häufig finden sich keine neuen exegetischen Erkenntnisse. Anders

verhält es sich mit dem vorliegenden Kommentar, der auf synchroner Ebene den Text des Markusevangeliums als ganzheitliche Narration erschließt. Diese synchrone, erzähltheoretische Vorgehensweise stellt die Stärke des Kommentars dar und bietet einen besonderen exegetischen Blick auf das Markusevangelium. Zwar werden Studierende der Theologie immer auch an diachrone Fragestellungen nach möglichen Quellen des Markusevangeliums und seiner Beziehung zu den anderen synoptischen Evangelien herangeführt werden müssen, aber ebenso wichtig wird es sein, den markinischen Text als ganzheitliche Erzählung im Lichte einer historisch rekonstruierten Leserschaft des späten 1. Jh.s n. Chr. zu begreifen. Dazu dient dieser Kommentar in vorbildlicher Weise als wissenschaftlich fundierte Grundlage.

Aachen Steffen Jöris

Judaistik / Biblische Zeitgeschichte

Gruenwald, Ithamar: **Apocalyptic and Merkavah Mysticism**. Second, Revised Edition. – Leiden: Brill 2014. (VIII) 317 S. (Ancient Judaism and Early Christianity, 90), pb. € 126,00 ISBN: 978–90–04–13602–1

Bei der hier rezensierten Monografie handelt es sich um die zweite, überarbeitete Auflage der bereits im Jahre 1980 ebenfalls bei Brill erschienenen ersten Auflage. Das seinerzeit erste veröffentlichte Buch des israelischen Judaisten Ithamar Gruenwald avancierte unmittelbar zu einem vielzitierten Referenzwerk in der Erforschung der Hekhalot-Literatur, zumal es bis dato nur zwei nennenswerte monografische Darstellungen dieser Literatur gab: *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York 1960) von Gershom Scholem sowie *Vom Kultus zur Gnosis: Bundeslade, Gottesthron und Märkabah* (Salzburg 1964) von Johann Maier. Die Hekhalot-Literatur verdankt ihren Namen – im Anschluss an Ezechiels Vision Gottes, seines Thronwagens (hebr. *merkava*) und seiner Engel – der Schilderung der himmlischen Paläste (hebr. *hekhalot*). Gemeinsam ist den genannten drei Büchern das Bestreben, die Hekhalot-Literatur historisch in den ersten nachchristlichen Jh.n zu kontextualisieren, sei es innerhalb der gnostischen, der rabbinischen oder, besonders durch G., der apokalyptischen Literaturgeschichte.

Dennoch galt G.s Buch bereits wenige Jahre später Vielen als überholt, weil inzwischen die Forschungen, Editionen, Übersetzungen und Monografien von Peter Schäfer und seinen Mitarbeitern eine forschungsgeschichtliche Zäsur setzten, die G. auch in seinem neuen Vorwort würdigt (VII). So wurde zunächst für die Erforschung dieser Literatur mit der von Schäfer herausgegebenen *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (Tübingen 1981) erstmals eine solide Textbasis bereitgestellt. Des Weiteren wurde der spezifische literarische Charakter dieser Texte herausgearbeitet, der, als ein Ergebnis bewusster redaktioneller Bearbeitungen, in fluktuierenden Makro- und Mikroformen in den handschriftlichen Textzeugen besteht. Der überaus heterogene Befund unterschiedlicher Textzeugen, wie er sich gerade im Vergleich der relativ späten mittelalterlichen und frühneuzeitlichen europäischen Sammelhandschriften mit den früheren orientalischen Fragmenten aus der Kairoer Geniza zeigt, führte letztlich, im Gegensatz zur älteren Forschung, auch zu einer späteren Datierung dieser Texte, zumindest in den vorliegenden redaktionellen Bearbeitungen. Darüber hinaus wurde die Bedeutung liturgischer und magischer Elemente gegenüber visionärer und mystischer Relevanz unterstrichen. Dennoch wurde und wird das Korpus der Hekhalot-Literatur von anderen Wissenschaftlern häufig, aber eben nicht unbedingt zwingend, auch als „frühjüdische Mystik" bezeichnet.

G.s Buch ist in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil basiert auf der unveröffentlichten Diss., die der Vf. 1969 auf Hebräisch bei seinem Doktorvater David Flusser vorlegte und in der die wesentlichen Aspekte der Merkava-Spekulationen analysiert werden. Im zweiten Teil werden die wichtigsten „Werke" der Hekhalot-Literatur einzeln vorgestellt und ihre jeweiligen Charakteristika herausgearbeitet.

In der vorliegenden Neuedition wurde die erste Auflage um zwei neue Kap. (7–43 und 264–289) sowie ein kurzes Vorwort (VII–VIII) und eine Auswahlbibliografie (301–309) ergänzt. Der Index wurde ebenfalls überarbeitet und die Paragrafenzählung der Standardedition der *Synopse* durchgehend übernommen. Ansonsten wurde die Struktur der Erstauflage beibehalten.

Allerdings wurde der Text der ersten Auflage nicht unverändert nachgedruckt, sondern stilistisch überarbeitet, neu gesetzt sowie, v. a., substantiell korrigiert und verändert, was zwar im Vorwort erwähnt (VII: „substantial corrections and changes have been made in the original text"), aber ansonsten in keiner Weise kenntlich und nachvollziehbar gemacht wurde. Trotz der mitunter nur aktualisierenden, mitunter aber auch wesentlichen Eingriffe in den Text der Erstauflage ist es aber dem Vf. nicht gelungen, durchgehend den *status quaestionis* der gegenwärtigen Forschung zu berücksichtigen. Da nur ein vom Leser kaum zu leistender synoptischer Vergleich der zweiten mit der ersten Auflage diese Veränderungen offenbaren würde, muss generell davor gewarnt werden, G.s Forschungsergebnisse von 1980 ungeprüft nach der vorliegenden Neuauflage zu zitieren.

Da die Erstauflage von G.s Buch in der Forschungsliteratur bereits ausführlich gewürdigt und ihre Probleme kritisiert wurden, sollen daher an dieser Stelle lediglich die beiden neuen Kap. kurz und kritisch betrachtet werden. Das neue erste Kap. thematisiert, wie es in der Überschrift heißt, „The Quest for the Mystical Reality: Reflections on the Ontological Provenance of the Hekhalot Hymns and Visions". G. sieht in den Hymnen und Visionsberichten der Hekhalot-Literatur nicht einfach nur Zeugnisse, sondern sogar Katalysatoren mystischer Erlebnisse, die er aufgrund ihrer vermuteten spezifischen „Epistemologie" und „Ontologie" in den Texten selbst wiederzufinden glaubt. Dieser Ansatz steht und fällt aber mit der Annahme, dass hinter den Texten tatsächlich mystische Erlebnisse liegen, was ja gerade in der Forschung seit Schäfer (z. B. durch Klaus Herrmann, Martha Himmelfarb und Ra'anan Boustan) mit überzeugenden Argumenten bezweifelt wird, und ist daher zirkulär. Die „Epistemologie" und „Ontologie" der „mystischen" Texte entpuppt sich daher schnell als Projektion und Wunschdenken des Vf. s.

In dem neuen, abschließenden Kap. „When Magical Techniques and Mystical Practices Become Neighbors: Methodological Considerations" präsentiert G. seinen neuen methodischen Ansatz in der Analyse, wie es bei ihm heißt, mystischer Theurgie und Magie mit Hilfe der Erträge ritualtheoretischer Studien. Diesen Ansatz hat er bereits in seiner vor einigen Jahren veröffentlichten Monografie *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel* (Leiden/Boston 2003) ausführlich vorgestellt. Das Gros der herangezogenen Ritualtheorien entstammt nun aber, primär oder sekundär, der ethnologischen Feldforschung, die trotz aller berechtigten Kritik am Eurozentrismus immerhin den Vorzug aufweist, zumeist tatsächlich praktizierte Rituale zu bezeugen und zu beschreiben. Sicherlich ist es möglich und mitunter auch sinnvoll, in Analogie zur ethnologischen Feldforschung von Anweisungstexten für rituelle Praktiken auf eine rituelle Praxis selbst zu schließen, aber hierzu bedarf es zusätzlich textexterner Evidenzen für eine Praxis. Im Fall magischer Praktiken ist dies in der Tat manchmal gegeben, z. B. durch die komplementären Befunde von Amulettanweisungstexten und tatsächlich gefertigten Amuletten, aber eben nicht, man möchte sagen naturgemäß, im Fall mystischer Rituale.

Es ist sicherlich begrüßenswert, ein wichtiges Werk der Forschungsgeschichte, das längst vergriffen ist, wiederaufzulegen, aber Verlag und Vf. wären besser beraten gewesen, wenn sie sich für einen Reprint der Erstauflage, ergänzt um ein neues Nachwort, in dem Korrekturen und Entwicklungen der Forschung skizziert sein könnten, entschieden hätten. Alternativ wäre nach einem so langen Zeitraum, der forschungsgeschichtlich immense Fortschritte erbracht hat, eine völlige Neufassung des Buches zu empfehlen gewesen. Der dagegen vorliegende Band beraubt sich aber aufgrund seines hybriden Charakters zwischen Nachdruck und Neubearbeitung einer unverändert verdienten Rezeption seiner vielen detailreichen und nützlichen Einsichten.

Hamburg Bill Rebiger

Scott, James M.: **Bacchius Judaeus**. A Denarius Commemorating Pompey's Victory over Judea. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 169 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 104), geb. € 60,00 ISBN: 978–3–525–54045–9

Im Jahr 55 v. Chr. gab der römische Ädil (und Vertraute des Pompeius) Aulus Plautius einen Denar heraus, der die Forschung seit langem beschäftigt. Auf der Vorderseite ist Kybele mit Mauerkrone abgebildet, auf der Rückseite eine kniende Gestalt vor einem Kamel, die in typischer Unterwerfungsgeste einen Zweig in der rechten Hand hält. Die Legende – *Bacchius Iudaeus* – ist verschieden interpretiert worden, wobei die beiden wichtigsten Alternativen im Wort *Bacchius* entweder einen judäischen Militärführer oder einen wie auch immer gearteten Bezug auf Dionysos sehen. Für letztere Deutung plädiert nun emphatisch James M. Scott, der dem Thema gleich eine Monographie gewidmet hat. S. verbindet die Münze mit der allgemeinen Propaganda des Pompeius, die seine Siege im Osten herausstellte und ihn besonders an Dionysos anglich. *Bacchius Iudaeus* bedeute „der jüdische Dionysos"; Pompeius habe eine verbreitete *interpretatio Romana*, die im jüdischen Gott Dionysos erkannte, genutzt, um sich selbst nach dem Vor-

bild hellenistischer Herrscher als neuer Dionysos in ein Nahverhältnis zu einem lokalen Dionysoskult zu stellen. Der Denar erinnere an die Eroberung Jerusalems 63 v. Chr., deren genaues Datum Pompeius gerade mit Blick auf seine dionysischen Ambitionen gewählt habe.

Dieses Argument ist zwar in Teilen neu, aber nicht so komplex, dass es dazu eine Monographie gebraucht hätte. Einen erheblichen Anteil an den 130 Textseiten nehmen dann auch die sehr langen Fußnoten ein. Eine ausführliche Dokumentation der Quellen und Meinungen ist zwar grundsätzlich hilfreich; S. nutzt aber die Fußnoten ganz offensichtlich primär zur Steigerung des Umfangs. Sie gehen oft über eine halbe Seite, bestehen aus der Aneinanderreihung von Literaturhinweisen, die alle dasselbe belegen sollen, und sind gespickt mit langen Zitaten, die wiederum nur das sagen, was im Haupttext schon steht. Immer wieder finden sich kuriose Fälle, in denen S. versucht, auch Lesefrüchte unterzubringen, die überhaupt nichts mit der Sache zu tun haben (besonders eindrucksvoll 24, Anm. 33). Zieht man noch die langen Zitate im Haupttext, die umständlichen Erläuterungen bekannter Gegebenheiten und die länglichen Vergleiche ab, ist die Feststellung unumgänglich, dass S. seine Diskussion der Münze auch gut in einem längeren Aufsatz hätte unterbringen können.

Dann wäre aber wohl stärker aufgefallen, dass weite Teile der Argumentation kaum stichhaltig sind. Richtig ist natürlich, dass die Münze in eine Serie gehört, die an die Eroberungen des Pompeius erinnert; richtig ist auch, dass die Eroberung Jerusalems nicht zu den geringsten Taten des Feldherrn gehörte; akzeptabel ist daher die Vermutung, dass zu den 14 *nationes*, die Pompeius in seinem 55 v. Chr eingeweihten Theaterbau zur Schau stellen ließ, auch Judäa gehörte (21–34). Unklar ist aber bereits die argumentative Funktion der *imitatio Dionysi*: S. weist zwar umständlich die bekannte Tatsache nach, dass Pompeius seine Leistungen mit dionysischer Symbolik inszenierte (34–41 u. ö.), erklärt aber nicht, wie die Unterwerfung eines „jüdischen Dionysos" hier hinein passt. Die von S. bevorzugte Deutung setzt voraus, dass Pompeius sich als „Neuer Dionysos" gerade dadurch erweisen zu können glaubte, dass er eine lokale Manifestation des Dionysos besiegt hatte. Dafür gibt es – trotz gelegentlicher Suggestionen durch S. – keine Parallele. Dass ferner die *interpretatio Romana* Jahwes als Dionysos bereits zur Zeit des Pompeius bekannt war, ist aus den viel späteren Exkursen bei Plutarch und Tacitus nicht so leicht abzuleiten, wie S. suggeriert (besonders 56f); die These, dass Tacitus gar speziell mit Blick auf die Münze von 55 v. Chr. Pompeius für diese Idee kritisiert habe (61–68), basiert auf einer merkwürdig assoziativen Lesung des Textes und dürfte die Bedeutung eines vor über 150 Jahren geprägten Münzmotivs für die intellektuelle Debatte des frühen 2. Jh.s überschätzen. Die Überlegungen zur Datierung der Eroberung Jerusalems schließlich mögen zwar das Richtige treffen (die Quellenzeugnisse bleiben widersprüchlich), doch es braucht ein hohes Maß an Spekulationsbereitschaft, um aus einem unsicheren Datum die Querverbindungen herzuleiten, die S. für seine These benötigt: Pompeius habe – wie alle Römer – Jom Kippur und Sukkot als ein einziges Event gesehen und mit den städtischen Dionysia identifiziert; da sein eigener Geburtstag anstand, habe er die Eroberung genau so lange hinausgezögert, bis er als neuer Dionysos am passendsten Anlass einmarschieren konnte, der sich denken lässt (100–125). Hier dürften dann doch zu viele Hypothesen aufeinander gebaut worden sein.

Unabhängig von der Plausibilität des historischen Modells ist bereits der Ausgangspunkt, nämlich die Interpretation der Münze selbst, äußerst fragwürdig. S. schließt zunächst von der Vorder- auf die Rückseite der Münze: Da die Vorderseite Kybele darstellt, muss auch die Rückseite einen Gott darstellen, nämlich den mit Kybele seit langem verbundenen Dionysos (42ff, 82). Aber der Denar des Faustus Cornelius Sulla aus dem Jahr 56 v. Chr. beispielsweise zeigt auf der Vorderseite Diana, auf der Rückseite den knienden Bocchus I. und den thronenden Sulla – ein durchaus vergleichbarer Aufbau, bei dem niemand auf die Idee käme, die Göttin auf der Vorderseite impliziere die Vergöttlichung eines der Beteiligten auf der Rückseite. Unter Verweis auf klassische Quellen postuliert S. sodann, das griechische *Bakcheios* (= lateinisch *Bacchius*) sei eine „lexical variant" für *Bakchos* = Dionysos (45f). Dann müsste *Bacchius Iudaeus* in der Tat „der jüdische Dionysos" sein. Aber auch wenn etwa in den Bakchen des Euripides *Bakcheios* oder *Bakcheus* als Bezeichnungen für den Gott genutzt werden (Vers 145; 528), ändert dies doch nichts daran, dass es sich um eine adjektivische Bildung und folglich um eine Epiklese handelt. Mitzudenken ist daher immer „der bakchische (Gott)" bzw. „der bakchische (Dionysos)". Die Münzlegende wäre also als „der bakchische, jüdische (Gott)" zu lesen, was doch erheblich mehr Probleme bereitet als die von S. bevorzugte, jedoch grammatikalisch nicht zu rechtfertigende Lösung. Hier wären unbedingt die unterschiedlichen Quellengattungen zu berücksichtigen gewesen: Mag es in der Tragödie angehen, dass der Gott allein mit seiner Epiklese angerufen wird, wäre ein solch hoher Ton in einer Münzlegende deplatziert und wohl auch unverständlich gewesen. Und schließlich kann auch S. an der Tatsache nicht vorbei, dass es eindeutige Parallelen zur *Bacchius-Iudaeus*-Münze gibt, die den Gedanken nicht zulassen, dass die Gestalt in Demutspose auf der Rückseite ein Gott ist. Es muss sich um einen Herrscher handeln; dieselbe Pose findet sich etwa auch auf der *rex-Aretas*-Münze des Scaurus und auf der bereits genannten Münze des Faustus Cornelius Sulla. S. löst das Problem, indem er die Figur als Aristobulos II. erklärt, der aber als König und Hohepriester den Gott repräsentiert habe und dementsprechend als „jüdischer Dionysos" bezeichnet werden konnte. Die dafür angeführten Parallelen führen allerdings wieder nicht weiter (82ff; Demetrios I. war als „Neuer Dionysos" König und Repräsentant des Gottes, aber dann hätte, um in der Analogie zu bleiben, Pompeius auf der Münze als *Bacchius Iudaeus* posieren müssen; auch der römische Triumphator als Jupiter Capitolinus bringt für den Vergleich mit einer besiegten Figur in Demutspose denkbar wenig). Wie dann vor dem Hintergrund der eindeutigen Parallelen noch dem Kamel (84–89) und dem Zweig (89–99) dionysische Konnotationen zugeschrieben werden, zeigt deutlich, dass vorausgesetzt wird, was zu beweisen wäre.

Gewiss findet sich in dem von S. zusammengetragenen Material auch manches Nützliche. Die Möglichkeit, dass Pompeius das Allerheiligste auch deshalb betrat, um den jüdischen Gott auf seine Seite zu ziehen (78f mit Hinweis auf Hdt 6,81f), kann man durchaus erwägen. Reduziert man das Buch jedoch auf die eigentliche Argumentation, bleibt nicht viel übrig. Im Lichte der Parallelen erscheint die alte These, der zufolge *Bacchius Iudaeus* ein judäischer Anführer mit Namen Bacchius/Dionysios gewesen sei, noch immer als die beste aller unbefriedigenden Lösungen.

Bremen Benedikt Eckhardt

Rediscovering the Apocryphal Continent. New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions, hg. v. Pierluigi Piovanelli / Tony Burke with the Collaboration of Timothy Pettipiece. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. (IX) 439 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, I, 349), geb. € 134,00 ISBN: 978–3–16–151994–9

Der Sammelband enthält neben der Einleitung 20 Aufsätze, welche durchgehend in englischer Sprache verfasst sind. Wie die Einführung von *Pierluigi Piovanelli* ausführt, stammen die Beiträge aus einem gemeinsamen Forschungskontext: Sie gehen auf Vorträge zurück, die bei den Treffen der Apokryphengruppen der International Society of Biblical Literature 2004–2006 sowie einem internationalen Workshop in Ottawa 2006 gehalten wurden. Die verspätete Publikation bedeutet, dass nicht alle Aufsätze auf dem neuesten Stand der Forschung sind; neuere Literatur ist nicht durchgehend eingearbeitet.

Die überwiegende Mehrheit der Vf./innen entstammt dem nordamerikanischen Kontext, etwa die Hälfte lehrt an kanadischen Univ.en. Laut Einleitung und Paratexten haben die Beiträge das Ziel, die Kategorie der „neutestamentlichen Apokryphen" zu hinterfragen, und zwar in zwei unterschiedlichen Richtungen: Zum einen geht es darum, dass eine größere Kontinuität zwischen traditionell als *jüdisch* klassifizierten und traditionell in Textsammlungen *christlicher* Apokryphen zu findenden Texte aufgezeigt werden soll, zum anderen um die Kontinuitäten der zweiten Gruppe mit solchen spätantiken Texten, die üblicherweise in Textsammlungen von Apokryphen nicht berücksichtigt werden, da sie deutlich nach dem dritten Jh. (und bis ins beginnende Mittelalter) entstanden sind. Das akklamierte Ziel ist also eine Auflösung von Rubrikengrenzen, einschließlich der aus der Polemik der Kirchenväter ererbten Etiketten wie „judenchristlich" oder „gnostisch". Der Band hat dadurch eine große thematische Breite; jedoch spiegelt sich das erklärte Ziel nicht in allen Beiträgen gleichermaßen wieder und wird auch nicht durchgehend reflektiert. Am ehesten ist dies noch der Fall in den generellen Beiträgen des ersten Hauptteils.

In diesem gibt *Tony Burke* einen Überblick über 25 Jahre Apokryphenforschung, in dem er sich besonders auf Sammelbände und Überblicksdarstellungen konzentriert. In den reichhaltigen Fußnoten ist auch neuere deutschsprachige Literatur berücksichtigt (wie etwa die *Antike[n] christliche[n] Apokryphen*, hg. v. Christoph Markschies / Jens Schröter, Tübingen 2012), überraschenderweise fehlen jedoch die verschiedenen Varianten und Auflagen der Textsammlung *Nag Hammadi Deutsch* des Berliner Arbeitskreises für koptisch-gnostische Schriften vollständig. Es folgt ein Aufsatz von *Ian H. Henderson* über

den Nutzen der christlichen apokryphen Texte für die historische Jesusforschung, der sich – für mich unerwartet – in erster Linie auf Gattungsfragen konzentriert. Der Beitrag von *James R. Davila* widmet sich der Frage „Did Christians Write Old Testament Pseudepigrapha That Appear to Be Jewish?", wobei er die Frage bejaht, indem er Texte u. a. von Chrysostomos und Augustin untersucht. Dieser Beitrag stellt tatsächlich Perspektiven auf die problematische Distinktion von „jüdisch" und „christlich" zur Verfügung. Dasselbe gilt auch für *Annette Yoshiko Reeds* Text über die „judenchristlichen" Apokryphen und die Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen. In beiden Fällen wird jedoch der Sprachgebrauch („jüdisch" versus „christlich") in einer etwas paradoxen Weise gleichzeitig hinterfragt wie auch weiter verwendet, was als Hinweis darauf gelesen werden kann, wie schwierig das erstrebte Unterfangen ist.

Der zweite Hauptteil widmet sich dem zweiten thematischen Schwerpunkt unter der Überschrift „From Early Christian Texts to Late Antique Apocryphal Literature". Hier sind durchaus heterogene Aufsätze zu finden. Irritiert hat mich die Aufnahme eines (bereits auf Französisch publizierten) Beitrages von *Louis Painchaud* über die Wiederentdeckung des Judasevangeliums. Es handelt sich um einen Text aus dem Jahr 2006, der eine erste Reaktion auf das zu positiv gezeichnete Judasbild der Erstveröffentlichung dieses Evangeliums war. Da weder neuere Literatur noch die zwischenzeitlich wieder aufgetauchten und neu platzierten Fragmente berücksichtigt sind, wirkt der Beitrag inzwischen wie eine Zeitreise. Von größerem Interesse sind jedoch die beiden nächsten Texte: *Minna Heimola* schreibt über Christen und Juden im Philippusevangelium und setzt sich u. a. auf die Spur der dort vorkommenden rätselhaften „Hebräer", während *Theodore de Bruyn* christliche apokryphe und kanonische Erzählungsfragmente bespricht, die sich in Amuletten und magischen Formularen erhalten haben – dies unter Berücksichtigung auch neuerer Literatur. Es folgen zwei Beiträge, die sich den verschiedenen Marien in frühchristlichen Texten widmen: Im ersten versucht *Stephen J. Shoemaker* das Mariaevangelium in eine Beziehung zu deutlich späteren Schriften zu setzen, wo es um die Entschlafung (dormitio) der Mutter Maria geht, was kaum überzeugen kann. Im zweiten widmet sich *Pierluigi Piovanelli* neben dem Mariaevangelium auch späteren Varianten der apokryphen Apostelakten, die nur in äthiopischer Sprache vorliegen. Die thematische Vielfalt des Bandes setzt sich in einem Beitrag fort, der die Frage untersucht, ob die lukanische Apostelgeschichte oder die Paulusakten mehr nach einem Text aus dem zweiten Jh. aussehen – und zu einer vorhersehbaren Antwort kommt, die die traditionellen Datierungen bestätigt. *Cornelia Horn* widmet sich sodann der Darstellung von Kindern und jungen Menschen als literarischen Motiven in der kanonischen und in apokryphen Apostelgeschichten: Ein interessanter Materialüberblick mit einem Schwerpunkt auf „metaphorischen" Kindern. Weiter geht es mit Einsichten zu einem Teil der Johannesakten, der in armenischen Bibelausgaben quasikanonischen Status hat (*Vahan Hovhanessian*), einem Beitrag zur komplexen Geschichte der sibyllinischen Orakel (*Timothy Beech*), Ausführungen zur Ironie in einigen Apokalypsen aus Nag Hammadi (besonders der Paulusapokalypse und der Adamsapokalypse) von *Michael Kaler* sowie manichäischen Rezeptionen von apokryphen Traditionen (*Timothy Pettipiece*).

Der letzte Teil des Sammelbandes ist thematisch homogener, da sich die abschließenden fünf Aufsätze alle mit den Pseudoklementinen befassen: Es geht um die historische Rückverfolgung der dortigen Täufertraditionen (*F. Stanley Jones*), um den Gebrauch jüdischer Pseudepigraphen (*Kelley Coblentz Bautch*), um die Relation medizinischer Praktiken zur üblichen antiken Medizinpraxis (*Giovanni Battista Bazzana*), um die Apiontradition der Pseudoklementinen (*Dominique Côté*) sowie um die Polemik dieser Schrift gegen die antike Opferpraxis, die eine Lektüre im Kontext des vierten Jh.s erfährt (*Nicole Kelley*). Dieser abschließende Teil des Sammelbandes zeichnet sich auch dadurch aus, dass durchgehend neuere (auch deutsche) Literatur eingearbeitet ist und dass das methodische Reflexionsniveau durchgehend erfreulich hoch ist. Den Band beschließen mehrere Register (antike Quellen, moderne Autoren, Sachregister); ein Gesamtliteraturverzeichnis fehlt.

Als Fazit lässt sich sagen, dass mit dieser Veröffentlichung eine qualitativ und thematisch durchaus heterogene Sammlung vorliegt – mit einer ganzen Reihe interessanter und weiterführender Beiträge.

Hamburg Silke Petersen

Kirchengeschichte

Greschat, Katharina: **Gelehrte Frauen des frühen Christentums**. Zwölf Porträts. – Stuttgart: Hiersemann 2015. (X) 215 S. (Standorte in Antike und Christentum, 6), brosch. € 44,00 ISBN: 978–3–7772–1514–3

Katharina Greschat, seit 2010 Prof.in für Kirchen- und Christentumsgeschichte an der Ruhr-Univ. Bochum, stellt in ihrem dritten Buch Frauen aus dem 1.–5. Jh. von unterschiedlicher Herkunft und aus verschiedenen Regionen vor. Das verbindende Thema „Bildung" kommt in den einzelnen Porträts in unterschiedlicher Intensität zum Ausdruck.

Vorgestellt werden: die Paulusbegleiterin Thekla, die Märtyrerin Perpetua, die Pilgerin Egeria, die Geschäftsfrau Didyme, die Asketin Synkletika, die Gelehrte Makrina, die Diakonin Olympias, die Dichterin Proba, die Wissenschaftlerin Marcella, die Begleiterin Hieronymus' Paula, Melania die Jüngere und Kaiserin Eudokia. Es handelt sich sowohl um Frauen, deren Lebensgeschichten uns durch Selbstzeugnisse zugänglich sind (z. B. Egeria) als auch um Frauen, auf die wir nur durch Erzählung anderer Zugriff haben (z. B. Makrina). Die Porträts sind nicht als aufeinander folgende Kap. konzipiert und können unabhängig voneinander gelesen werden, wobei sie z. T. lose aufeinander Bezug nehmen, wenn beispielsweise durch Aufenthalte an ähnlichen Orten, Verwendung der gleichen literarischen Gattung oder persönliche Bekanntschaft eine Beziehung zwischen den einzelnen gelehrten Frauen besteht.

In einer kurzen Einführung geht G. auf spätantike Bildung im Kontext von Religion allgemein ein, insbes. auf Tertullians Ausführung zu den Problemen, die sich für Christen ergeben, wenn Bildung vor dem Hintergrund von Texten paganer Mythologie stattfindet. Außerdem bearbeitet sie die Frage, was über antike Frauenbildung überhaupt erarbeitet werden kann und welche Quellen herangezogen werden können.

In den einzelnen Porträts beschreibt G. auf der Basis der antiken Quellen Leben und Wirken der jeweiligen gelehrten Frau. Sie ordnet die Frauenfiguren in ihren zeitgeschichtlichen Kontext ein und geht Fragestellungen nach, die sich daraus ergeben. So kann sie z. B. im Porträt der Perpetua spätantike Familienbilder und Normen aufzeigen, die Perpetua unterläuft. Teile dieser Überlegungen beziehen sich auf das Verhältnis zwischen Perpetua und ihrem Vater sowie auf die Nichterwähnung von Perpetuas Ehemann. Trotz des sehr ausführlichen Anmerkungsteils bleibt hier leider der sehr aufschlussreiche Aufsatz Kate Coopers („A Father, a Daughter and a Procurator. Authority and Resistance in the Prison Memoir of Perpetua of Carthage", in: *Gender & History* 23 [2011], 685–702) unberücksichtigt.

In einigen Fällen geht G. auch der Frage nach, welches Frauenbild im spätantiken Text konstruiert werden soll. So stellt sie z. B. in Bezug auf Marcella fest, dass Hieronymus ihr ganz bewusst die Rolle „der gelehrigen Schülerin ihres großen Lehrers [= Hieronymus]" zuweist (102).

Das Leitmotiv „Bildung" wird in den Porträts auf unterschiedliche Art behandelt: Zum einen beschreibt die Vf.in – mal mehr, mal weniger ausführlich, je nachdem, wie ergiebig die Textgrundlage ist –, was sich über den Bildungsstand der jeweiligen Frauenfigur sagen lässt. In einigen Porträts wird auch die Lehrtätigkeit der jeweiligen gelehrten Frau betrachtet, z. B. bei Olympias, Marcella oder auch Melania. Zudem arbeitet G. antike Bildungsvorstellungen heraus, die die jeweiligen Verfasser der Viten vertreten, insbes. Hieronymus und Gregor von Nyssa in den Porträts von Marcella bzw. Makrina. Schließlich wird Bildung auch als Aspekt der Rezeptionsgeschichte der Texte in Lehr- und Lernzusammenhängen beleuchtet. So wird Theklas Rolle als Patronin der Rhetorik und Literatur beschrieben und die Verwendung von Probas Vergilcento im Unterricht mittelalterlicher Klosterschulen erwähnt.

G. gibt mit den zwölf Porträts einen detaillierten Überblick über Teile der Literatur von und über Frauen in der Spätantike. Der Informationsgehalt der einzelnen Porträts ist etwas unterschiedlich. So können etwa die Porträts Perpetuas oder Marcellas gut Auskunft geben über gesellschaftliche Kontexte, die Rolle, die die jeweilige gelehrte Frau einnahm oder auch Vorstellungen von Bildung. Anders verhält es sich mit der Beschreibung Didymes:

Lässt die Quellenlage schon wenige Aussagen über die Verfasserin zu, so sind Bezüge zu ihrer Bildung oder zu von ihr ausgehenden Bildungsimpulsen noch schwerer zu finden. Dies mag ein Grund sein, warum das Porträt der Didyme mit fünf S. das kürzeste ist. Aufgrund der doch recht knappen und vagen Aussagen lässt sich fragen, welchen Mehrwehrt die Berücksichtigung Didymes für diesen Band überhaupt hat.

Hervorzuheben sind die bereits erwähnten Kontextualisierungen der gelehrten Frauen, die G. vornimmt. Sie bleibt nicht bei einer bloßen

Lebensbeschreibung stehen, wie sie sich aus den spätantiken Quellen ergibt, sondern leistet einen Beitrag zur Sozialgeschichtsschreibung. Hierin liegt mit der größte Wert des Bandes.

Die Abfassung einer „Abhandlung über antike Frauenbildung im Kontext des frühen Christentums" (2) liegt nicht in der Intention der Vf.in, weshalb auch jedes Kap. für sich steht und kein synthetisierendes Fazit vorliegt. Allerdings gibt es Motive, die sich durch mehrere Porträts ziehen und auf die G. wiederholt hinweist, so z. B. die antike Beschreibung der gelehrten Frauen als „männlich", da sie durch ihre Bildung dem vorherrschenden Bildungsideal näherkamen. In der Kürze der gewählten Darstellung (5–14 S. pro Porträt) liegt begründet, dass keine tiefer gehenden Analysen zur Erlangung von Bildung o. ä. gegeben werden können. Das Buch erfüllt damit den in der Einleitung formulierten Anspruch, einen „Einblick in das Themenfeld" (VII) geben zu wollen.

So knapp gehalten wie die Kap. z. T. sind, so ausführlich ist der Anmerkungsteil – auf 145 S. Text verteilt G. 1091 Anmerkungen. Wer also in den Überblicksdarstellungen angerissene Themen vertiefen möchte, findet viele interessante Hinweise zum Weiterlesen.

Der Band wird durch ein kurzes Register, gegliedert in Personen, Orte und Landschaften sowie Sachen ergänzt. Zur Verknüpfung der einzelnen Porträts hätte es hilfreich sein können, Stellen in den Index aufzunehmen, an denen die gelehrten Frauen außerhalb des auf sie bezogenen Kap.s Erwähnung finden, was aber leider nicht der Fall ist.

Soweit zu Darstellung und Bewertung des Inhalts. Es lässt sich nun leider nicht vermeiden, einige Sätze über die Situation bzgl. der Formalia des Buches zu verlieren – denn die ist mehr als ärgerlich. Fielen im Textteil „nur" einige wenige Tipp- oder Grammatikfehler und minimal ungenaue Zitate auf, so gibt es im Anmerkungsteil so gut wie keine Doppelseite, auf der nicht mindestens eine Anmerkung zu bemängeln ist – auf manchen Doppelseiten sind es bis zu fünf. Das Spektrum reicht von eher unerheblichen Uneinheitlichkeiten in den bibliographischen Angaben über Schreibfehler bei Titel und Autornamen bis hin zu Tippfehlern in – meist englischsprachigen – Zitaten.

Fazit: G. konstatiert in der Einleitung des Buches, dass „im deutschsprachigen Bereich kaum Untersuchungen zu gelehrten Frauen des antiken Christentums" vorliegen (VII). Ihr Buch leistet einen Beitrag, dies zu ändern, und weckt Lust, sich näher mit diesem Themenfeld zu beschäftigen. Wer einen angenehm lesbaren ersten Überblick über herausragende Frauen des frühen Christentums sucht und dabei schlaglichtartige Einblicke in die Welt der spätantiken Bildung erhalten möchte, ist mit G.s gelehrten Frauen nicht schlecht beraten. Durch die knapp gehaltenen Kap., ergänzt durch die vielen Anmerkungen, ist das Buch gut als Lektüre für universitäre Lehrveranstaltungen geeignet. Auch eine Leserschaft außerhalb des Fachpublikums ist denkbar. Es empfiehlt sich aber, auf eine zweite, hoffentlich akribisch durchgesehene Auflage zu hoffen.

Gießen Elisabeth C. Engler-Starck

Reichert, Sabine: **Die Kathedrale der Bürger**. Zum Verhältnis von mittelalterlicher Stadt und Bischofskirche in Trier und Osnabrück. – Münster: Aschendorff 2014. 235 S. (Westfalen in der Vormoderne. Studien zur mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Landesgeschichte, 22), pb. € 36,00 ISBN: 978–3–402–15062–7

Das vorliegende Werk stellt die Druckfassung einer Münsteraner Promotion im Fach „Mittlere Geschichte" aus dem Jahre 2012 dar. Die Untersuchung zielt auf den Stellenwert, den die Bischofskirche als Kirchengebäude im Rahmen der spätmittelalterlichen Stadt einnahm: Als eigentliches bischöfliches Amtsgebäude, dem diese Funktion durch die mittlerweile gängigen Residenzen jedoch weitestgehend abhandengekommen war, diente es hinsichtlich seiner Kirche und Kirchenmacht im Stadtraum repräsentierenden Funktion zumindest noch als Heimat des Domkapitels. Das Domkapitel setzte sich in dieser Zeit jedoch oft genug aus Abkömmlingen der Bürgerfamilien zusammen; damit kam dem Domkapitel institutionell bereits eine Mittlerposition zwischen Bischof und Stadtgemeinde zu, und mit ihm dem Kirchengebäude. Hinzu traten die Pfarreien, die über Inkorporationen sowie der Vergabe des Patronatsrechtes wiederum unterschiedlich stark mit einer der drei städtischen Parteiungen Bürger, Bischof und Domkapitel verbunden waren. Vor diesem institutionellen Hintergrund entwickelt Sabine Reichert ihre Fragestellung, die auf die Beziehungen der Kathedralkirche insbes. zur Bürgerschaft zielt. Vorsichtig werden dabei so unsach- wie unzeitgemäße Oppositionen vermieden, insbes. ein angeblicher Antagonismus zwischen der vorgeblich stadtfremden kirchlichen Macht und der Bürgerschaft. Mit der Denkfigur des „Funktionsgefüges" (nach Gerold Bönnen) öffnet sich die Perspektive für Fragen der Interaktion und Interdependenz der Handlungen aller Beteiligten, wobei über die Betrachtung des Stadtgefüges als „Kommunikationsraum" mit einer „Öffentlichkeit" und verschiedenen „Teilöffentlichkeiten" der Anschluss zu zeitgenössischen historischen Fragestellungen im Sinne der „Neuen Kulturwissenschaft" gesucht wird.

Um die Position der Kathedrale in diesem Geflecht des konkreten städtischen Miteinanders zu beschreiben, beginnt die Vf.in mit einer Einleitung, die mit 10 S. (9–19) vergleichsweise knapp ausfällt; untergebracht werden dort nicht weniger als Fragestellung, Forschungsgang und Begründung des Untersuchungsgegenstandes. Gewiss sind Ausführlichkeit und Länge kein Selbstzweck, doch scheint die Vf.in an dieser Stelle der sicherlich vorhandenen und durch Knappheit erreichten Stringenz der Darstellung einige mehr oder minder bedeutende Aspekte geopfert zu haben. So mag man es allein als störend empfinden, wenn man sich mit Hinblick auf die Einordnung in und Abgrenzung zur Forschungsdiskussion mit vergleichsweise pauschalen Verweisen auf sicherlich einschlägige Werke zufriedengeben muss. Was die Position im theoretischen Feld angeht, so fällt auf, dass keine begriffliche Zuspitzung erfolgt; das Bemühen, Begriffe zu hinterfragen, ggf. aufzubrechen und im Erkenntnisinteresse definitorisch tätig zu werden, ist über eine Begründung für die Bevorzugung des Begriffes „Kathedralstadt" gegenüber „Bischofsstadt" hinaus kaum festzustellen.

Deutlich schwerer aber wiegt die auf lediglich knapp zwei S. (18–19) dargelegte Auswahl des Untersuchungsfeldes, die über den methodischen Zugriff hinaus die eigentliche Gestalt der Arbeit festlegt. Die Vf.in hat nach eigenem Bekunden nicht vor, zwischen den beiden untersuchten Städten einen Vergleich anzustellen; dies wäre auch schwierig geworden, denn neben den von ihr selbst benannten Gemeinsamkeiten (ähnliche Größe, bürgerschaftlich selbstverwaltet, jedoch ohne den Status der Freien Stadt/Reichsstadt; ausdifferenzierter Klerus [18]) überwiegen doch die Unterschiede: Trier als Erzbistum in einer ehemaligen Kaiserstadt mit all ihren institutionellen und baulichen Kontinuitäten, ihrem dichten Netz an Pfarreien, weit gespannten, überregionalen, ja: über Reichsgrenzen hinausgreifenden Beziehungen gegenüber einer karolingerzeitlichen Bistumsgründung, die im Zuge der Sachsenmission entstand, mit einem wohl erst im 10. Jh. ausdifferenzierten Pfarreiennetz, die als Hansestadt mit einer räumlich, nicht jedoch administrativ getrennten Neu- und Altstadt sicherlich ein ganz eigentümliches Binnengefüge aufwies. Die sich dem Rez.en aufdrängende Frage, ob sich in Anbetracht dieser Unterschiede die Untersuchung notwendig auf zwei kaum aufeinander bezogene Beschreibungen beschränken muss, die allein durch die Eigenschaft „Kathedralstadt" zusammengehalten werden, wird von ihr nicht gestellt. Anders gewendet: Apfel und Birne werden zu Recht nicht verglichen, aber doch dahingehend beschrieben, dass sie beide zu den Kernobstgewächsen gehören; das hätte man aber vorher wissen können.

Die Ausführungen des Hauptteils lassen dann jedoch am Erkenntnisinteresse keinen Zweifel mehr: Im Grunde geht es der Vf.in darum, Aspekte zum Typus der Kathedralstadt zu versammeln, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit oder Bewertung stellen zu müssen. In drei Großkap.n wird zunächst die historische wie städtebaulich-konkrete Gestalt der beiden dargestellten Kathedralstädte hergeleitet (21–57). Darauf folgt eine ausführliche Überlegung zur „geistlichen Zentralität" der Kathedrale, was vorrangig anhand der Prozessionen demonstriert wird (59–97), ergänzt um die Betrachtung der Rolle der in den jeweiligen Kathedralen verwahrten Heiligenreliquien (97–107). Der dritte größere Abschnitt widmet sich dann der *Memoria*, einmal anhand der Bestattungen im Dom und/oder seinem Umfeld (109–136), zum anderen mit der Auf- und Abarbeitung des Stiftungswesens (136–174), ergänzt um eine kurze Betrachtung der bürgerlichen religiösen Gemeinschaften (Bruderschaften etc. [174–185]). All dies geschieht stringent, kenntnisreich und mit einer gelungenen Mischung aus lesenswerten allgemeinen Hinführungen und quellenbezogenen Ausarbeitungen, die hier nicht im Detail nachgezeichnet zu werden brauchen.

Um es zusammenzufassen: Vom Historisch-Handwerklichen her ist der Arbeit in ihrem Hauptteil nichts vorzuwerfen, und Leser, die sich über die Form der Kathedralstadt einmal exemplarisch informieren wollen oder aber Hinweise zum konkreten kirchlich-bürgerlichen Miteinander in Trier und/oder Osnabrück suchen, werden die Arbeit sicherlich mit Gewinn konsultieren – was für sich genommen bereits eine Leistung darstellt. Die grundsätzliche Anlage jedoch befremdet den zünftigen Historiker ein wenig, weil das Ziel der Arbeit nicht

exakt zu bestimmen und im Forschungsdiskurs zu verorten ist. Damit bleibt die Arbeit unter ihren Möglichkeiten, und man hätte ihr vielleicht doch ein wenig mehr Mut zum Vergleich gewünscht, orientiert beispielsweise an Ulrich Meiers Vergleich zwischen Dortmund und Florenz[1].

Bochum Gerhard Lubich

Braun, Guido: **Imagines imperii**. Die Wahrnehmung des Reiches und der Deutschen durch die römische Kurie im Reformationsjahrhundert (1523–1585). – Münster: Aschendorff 2014. 840 S. (Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der Neueren Geschichte, 37), kt € 89,00 ISBN: 978–3–402–14765–8

Die gesamte Frühe Neuzeit über war der Heilige Stuhl im Alten Reich durch diplomatische Gesandte vertreten. Die ständigen Nuntiaturen am Kaiserhof, in Köln und in Graz sowie die außerordentlichen Gesandten und Legaten, welche der Papst zu Reichstagen, Friedenskongressen und anderen besonderen Ereignissen entsandte, pflegten regelmäßige Korrespondenz mit ihren Dienstherren in Rom. Diese heute in verschiedenen vatikanischen Archiven überlieferten Nuntiaturberichte systematisch zu edieren, ist eines der ältesten kontinuierlichen Projekte der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft. Zu Beginn des Vorhabens vor mehr als 120 Jahren stand die Erwartung, aus den Nuntiaturquellen neue Einsichten in die deutsche Geschichte, insbes. zur Reformation und speziell zu den Reichstagen in deren zeitlichem Umfeld, zu gewinnen. Bald folgte jedoch eine gewisse Ernüchterung. Historikern, die allein an den deutschen Verhältnissen interessiert waren, fehlten oft die Sprachfertigkeiten, um die in der Regel italienischen Nuntiaturberichte zu rezipieren. Auch quellenimmanent taten sich Barrieren auf: Oft schienen die frühneuzeitlichen Abgesandten der Kurie die Verhältnisse in Deutschland nicht richtig verstanden zu haben. Die Ereignisse erschienen in ihren Berichten wie durch eine starre Linse aus Topoi der kurialen Rhetorik gebrochen. Die Zahl auswertender Monografien blieb gegenüber den heute einige Regalmeter füllenden Editionen von Nuntiaturberichten auffallend gering.

Die hier angezeigte Bonner Habil.schrift darf somit als ein Desiderat betrachtet werden. In ihr werden für einen als „Reformationsjahrhundert" bezeichneten Zeitraum von rund 60 Jahren systematisch edierte und unedierte schriftliche Zeugnisse päpstlicher Gesandtschaften ins Reich ausgewertet. Die Materialbasis bilden „Nuntiaturberichte" im weiteren Sinne, wozu hier neben den eigentlichen Berichten auch sonstige Korrespondenzen, Instruktionen, historisch-juristische Denkschriften, Gutachten, Anträge usw. gezählt werden, die im Zusammenhang mit den Gesandtschaften entstanden. Anders als frühere Historiker begreift der Vf. die Nuntiaturberichte nicht in erster Linie als Quellen für die deutsche Ereignisgeschichte oder die Geschichte der diplomatischen Beziehungen des Heiligen Stuhls zum Reich, sondern – angelehnt an die historisch-anthropologische Wahrnehmungsforschung – als Zeugnisse der Fremdwahrnehmung: Das „beobachtende Subjekt" und nicht das „Objekt seiner Wahrnehmung" steht im Mittelpunkt (42).

Mit welchen Augen sahen die päpstlichen Vertreter die Länder nördlich der Alpen? In welchen Kategorien nahmen sie die politischen, religiösen, ethnischen und natürlichen Verhältnisse im Alten Reich wahr? In welchem Verhältnis stehen in ihren Berichten topisches „Standardwissen", also vorwiegend literarisch tradierte Wissensbestände, und empirisch gewonnenes Wissen zueinander? Anders formuliert: Konnten die von den Nuntien in der Fremde gemachten Erlebnisse neues Wissen über Deutschland generieren und die im kurialen Umfeld vorherrschenden Stereotypen und Vorprägungen verändern? Gab es Interdependenzen zwischen dem Deutschlandbild und der Deutschlandpolitik des Heiligen Stuhls? Dies sind einige der grundlegenden Fragen, denen die Studie nachgeht. Der Vf. ist dabei merklich bestrebt, dem „Perspektivreichtum der Quellen" (33) dadurch gerecht zu werden, indem er an ihnen ein möglichst breites Spektrum aktueller Fragestellungen des Fachs abarbeitet. So handelt ein Kap. z. B. vom Geschichtsbild bzw. von der „narrativen Konstruktion von Geschichte" kurialer Amtsträger (Kap. II). Mit der Frage, auf welche Art und Weise die Nuntien von dem kurialen Apparat auf ihre Mission vorbereitet wurden, rücken ferner der „Wissenstransfer" und das „Informationssystem" in den Blick (Kap. III). Der Alltag und das persönliche Umfeld der Nuntien werden ebenso thematisiert wie die spezifischen Kommunikationsbedingungen (Stichwort „Translationsleistungen") im Zielland (Kap. IV, VII–VIII). Selbst der „Perzeption von Körperlichkeit und Geschlechterverhältnissen" ist ein eigener Abschnitt gewidmet (622–633). Daneben werden mit dem Verhältnis von Papst- und Kaisertum sowie der Rolle der päpstlichen Gesandten auf den Reichstagen aber auch klassische Fragen der Politikgeschichte in akteursorientierter Perspektive behandelt (Kap., V–VI).

Zu den kirchengeschichtlich bedeutsamen Ergebnissen gehört die Beobachtung, dass in dem untersuchten Zeitraum erst im Pontifikat Gregors XIII. (1572–1585) eine diese Bezeichnung verdienende römische „Deutschlandpolitik" einsetzte. Die Gründung zweier neuer Nuntiaturen im Reich (in Graz 1580 und in Köln 1584) sowie die Einrichtung einer „Congregatio Germanica" an der Kurie als „Kommunikationsknotenpunkt" und „Koordinationsbehörde für die deutschen Angelegenheiten" (313) sind die institutionellen Zeugnisse dieses „profunden Wandel[s]" (339). Dieser ging mit einer veränderten Haltung zur konfessionellen Spaltung des Reiches einher, da man sich in Rom nun mit den faktischen Folgen des Augsburger Religionsfriedens „einstweilen stillschweigend abgefunden [...] und sich mit den dadurch gegebenen Verhältnissen im Reich arrangiert" hatte (411, vgl. auch 762).

Was die Erfolge der Informationsverarbeitung angeht, kommt der Vf. zu einem ernüchternden Ergebnis. Zwar war der Papst durch die Existenz der ständigen diplomatischen Vertretungen einer der „best informierten Monarchen Europas" (W. Reinhard), doch lassen sich direkte Folgen der empirischen Informationsgewinnung auf den kurialen Diskurs über Deutschland kaum nachweisen. Im Gegenteil erwiesen sich die tradierten Wissensbestände als äußerst beständig, zumal dann, wenn empirisches Wissen bestimmten historischen Narrativen zuwiderlief, mit denen das Papsttum sein Selbstverständnis und seine Rechte legitimierte. Zu diesem Schluss führt die Lektüre des kenntnisreichen, mit über 100 S. Länge aber auch weitschweifigen Exkurses, in dem der Vf. das Fortleben der „Kurfürstenfabel" im kurialen Milieu darlegt (Kap., IX). Weil Rom sich auch in der Frühen Neuzeit Einflussmöglichkeiten auf die deutsche Königs- bzw. Kaiserwahl sichern wollte, um etwa das alte Schreckgespenst eines protestantischen Kaisers abzuwenden, hielt es bis ans Ende des 18. Jh.s an der damals schon längst als Legende entlarvten mittelalterlichen Erzählung fest, wonach sich das Wahlrecht der deutschen Kurfürsten von einer päpstlichen Übertragung in ottonischer Zeit herleiten würde.

Den vorwiegend mit der Papstgeschichte befassten Leser dürften viele der Resultate aus der mit rund 760 Textseiten monumental dimensionierten Studie schwerlich überraschen. Der Eindruck der Redundanz ganzer Textstrecken hätte vermieden werden können, wenn sich der Vf. für eine straffere Darbietung seines Stoffes entschieden hätte. Dass das Informationssystem der Kurie „auf schriftlicher Berichterstattung und schriftlicher Weisung in Korrespondenzform fußte", muss nicht erst auf S. 123 als Ergebnis präsentiert werden. Die Tatsache, dass die päpstlichen Abgesandten in der Frühen Neuzeit „fast allesamt Italiener waren" (170), hätte ebenso in ein einleitendes Kap. gehört wie die Beobachtung, dass Deutsche und die deutsche Sprache an der Kurie Exotenstatus genossen (188, 213f, 216, 259 u. ö.). Auch auf tautologische Feststellungen wie jene, dass die gelehrten Ausführungen des Deutschlandreisenden Fulvio Ruggieri aus den 1560er-Jahren „nicht den modernen sprachwissenschaftlichen Kategorien" entsprechen, könnte der Leser verzichten (241). Der Vorliebe für eine ausführliche Darstellung stehen kleinere Ungenauigkeiten gegenüber: So wurde die Indexkongregation nicht von Paul IV. (1555–1559), sondern 1571 von Pius V. eingerichtet (278). „Buffeto" (298) wäre ganz bestimmt ein passender Ort für ein Staatsbankett, das Treffen zwischen Paul III. und Karl V. im Jahr 1543, über das der Vf. schreibt, fand in Wirklichkeit aber in Busseto statt.

Ungeachtet dieser kritischen Anmerkungen darf sich der Historiker darüber freuen, mit Guido Brauns Darstellung nun auf eine aktuelle, angenehm klar geschriebene „histoire totale" der päpstlichen Reichspolitik im Zeitalter der Reformation zurückgreifen zu können.

Münster Jyri Hasecker

Ernesti, Jörg: **Benedikt XV.** Papst zwischen den Fronten. – Freiburg: Herder 2016. 332 S., geb. € 36,00 ISBN: 978–3–451–31015–7

Der neueren Papstgeschichte widmet sich Jörg Ernesti seit einiger Zeit. Nach dem positiv aufgenommenem Band zu Paul VI. publiziert der Augsburger Kirchengeschichtler nun ein instruktives Werk zu dem vergleichsweise unbekannten Benedikt XV. Inspirierend für die Arbeit wirkte Benedikt XVI. Dieser erklärte kurz nach seiner Wahl, er wolle an Benedikt XV. anknüpfen, der ein „Prophet des Friedens" in Zeiten des Krieges gewesen sei. Dessen „Dienst der Versöhnung" (256) gelte es fortzuführen.

[1] Vgl. Ulrich Meier: „Kulturen der Teilhabe. Zur Raumgestalt des Politischen in der mittelalterlichen Stadt: Florenz und Dortmund im Vergleich", in: *Verfassungsgeschichte aus internationaler und diachroner Perspektive*, hg. v. Franz-Josef Arlinghaus, München 2010, 127–150.

Giacomo Della Chiesa wurde am 21. November 1854 geboren. Seine Familie gehörte dem Stadtpatriziat Genuas an. Nach der Promotion in Kirchenrecht 1880 fungierte Della Chiesa als Privatsekretär und Substitut von Kardinal Rampolla, dem späteren Kardinalstaatssekretär von Leo XIII. Della Chiesa arbeitete sorgfältig, lautlos und geschickt. Im Konklave von 1903 galt Rampolla als Favorit. Kaiser Franz Joseph I. intervenierte aus Sorge vor einem frankophilen Stellvertreter Christi. Gewählt wurde Giuseppe Sarto, der über ein „pastorales Profil" (38) verfügte. Rampolla lebte fortan zurückgezogen im Vatikan, und Della Chiesa blieb weiterhin Substitut im Staatssekretariat. Am 16. Dezember 1907 wurde Della Chiesa schließlich zum Erzbischof von Bologna ernannt. In der Emilia-Romagna sammelte Della Chiesa wichtige Erfahrungen in der Seelsorge, so wie knapp 50 Jahre später der ehemalige Substitut Giovanni Battista Montini als Erzbischof von Mailand. Auf Parallelen zwischen Della Chiesa und Montini weist E. öfter hin (vgl. 40, 49). Gegenüber den „antimodernistischen Exzessen" (45) in jener Zeit übte Della Chiesa, trotz persönlicher Vorbehalte, Zurückhaltung. Die Visitationen in der Erzdiözese boten ein ernüchterndes Bild:

„Der sozialistischen Propaganda hatten die Gläubigen intellektuell wenig entgegenzusetzen. Das religiöse Leben war in den sozialistisch dominierten Dörfern faktisch zusammengebrochen." (43)

Della Chiesa förderte nachdrücklich den Religionsunterricht und die Katechese. Er unterstützte die Medienarbeit und das Engagement von Christen in der Politik, verfügte zugleich aber über eine „stark sakramental-eucharistische Ausrichtung". Der einstige Diplomat taugte zum „Seelenhirten" (49). Er empfing am 28. April 1914 die Ernennung zum Kardinal und wurde am 3. September desselben Jahres zum Papst gewählt. E. deutet dies als „Plädoyer für die Diplomatie" nach dem konfrontativen Kurs von Pius X.:

„Zu Beginn eines Krieges, in den Europa wie in einen Strudel hineingeraten war und von dem man nicht wusste, wann und wie er enden würde, entschieden sich die Kardinäle für eine Persönlichkeit, der man zutraute, sein Gewicht für den Frieden in die Waagschale werfen zu können – und sie sollten sich mit diesem Kalkül nicht getäuscht haben." (52)

E. bezeichnet den Zwiespalt des Pontifikats, das durch die Spannweite der „Erfahrung politischer Ohnmacht", aber auch durch die Restituierung des Heiligen Stuhls als „moralischer Weltmacht" (54) gekennzeichnet gewesen sei. Unbestreitbar ist, dass Benedikt XV. mit „politischer Klugheit" – auch kirchenpolitischer – agierte, im Verbund mit seinem Staatssekretär Kardinal Pietro Gasparri – der Papst mit aristokratischer Zurückhaltung, der „umbrische Bauernsohn" unvermittelt herzlich:

„Beide waren bedächtig und nüchtern; beide liebten nicht die großen Auftritte vor zahlreichen Menschen; beide suchten stets vorausschauend unter Berücksichtigung aller möglichen Folgen einer Handlung vorzugehen; beide waren akribische und äußerst fleißige Arbeiter, nach heutigen Begriffen wohl ‚workaholics'." (58)

E.s plakative Stilisierung bleibt vordergründig. Benedikt und Gasparri verstanden sich als demütige Arbeiter und waren sich darin einig, der Forderung des Tages entsprechend ihren Dienst zu versehen, die ihnen vom Herrn zugedachten Aufgaben wahrnehmend. Benedikt XV. wird dessen ungeachtet sorgfältig porträtiert. Er verfügte über einen klaren, analytischen Blick, auch für seinen Vorgänger.

Energisch für den Frieden streitend bildete Benedikt ein wortmächtiges Gegengewicht zu nationalistisch gesinnten Klerikern. Niemand äußerte sich so unmissverständlich wie er. Die katholische Kirche in Deutschland ließ Benedikts Bezeichnung des Krieges vom 28. Juli 1915 als „horrenda carneficina" (= grauenhafte Schlächterei) vergleichsweise milde und abschwächend mit „entsetzlicher Kampf" übersetzen. E. erwähnt dies jedoch nicht. Er spricht nur von einer „sprachlich drastischen Verurteilung des Krieges" (245) durch den Papst, die nicht immer verstanden wurde.

Nuancenreich schildert E. die diplomatischen Bemühungen des Vatikans. Der Nuntius Eugenio Pacelli etwa stand mit Wilhelm II. im Austausch. Hieran illustriert E. anschaulich das Geschick Pacellis. Der Kaiser, so dessen Reichskanzler Bethmann Hollweg, sei von einem Gespräch „hochbefriedigt" gewesen – die Entourage unterschätzte und verkannte den Nuntius sehr –, der Bericht Pacellis an den Kardinalstaatssekretär fällt eindeutig aus. Wilhelms Blick und Gesten hinterließen, so E., einen „desaströsen Eindruck" und zitiert dann Pacelli: Des Kaisers Blick habe „etwas Überspanntes und nicht ganz Normales" (129) an sich.

Die Neutralität des Heiligen Stuhls blieb gewahrt, Appelle für den Frieden gegen jede „Kriegsbegeisterung bei Klerus und Kirchenvolk" erfolgten, zugleich wurden vielfältige und effiziente „humanitäre Aktionen" organisiert: „Benedikt XV. wollte in der Tat Vermittler sein, nicht Schiedsrichter zwischen den Mächten." Er setzte sich auch für ein „Ende des Vernichtungsfeldzugs gegen die Armenier" ein. E. schreibt:

„Wenngleich der Genozid, dem bis 1922 über eine Million Menschen zum Opfer fielen, nicht gänzlich gestoppt werden konnte, ließ er doch zeitweilig an Intensität nach. Das diplomatische Vorgehen, verbunden mit dem Verzicht auf öffentlichen Protest, zeigte eine gewisse Wirkung. […] Es wäre sicher eine Untersuchung wert, inwieweit Pius XII., der im Zweiten Weltkrieg auch eher auf diskrete Interventionen bei den Machthabern als auf lautstarken öffentlichen Protest setzte, von der Vorgehensweise Della Chiesas geprägt war." (246f)

Benedikt XV. forcierte die Erarbeitung des neuen CIC. Der Kodex sollte das „Leben der Kirche in allen Bereichen" erneuern, insbes. da Benedikt XV. durch die Erfahrungen des Krieges gezeichnet war. Das Recht zivilisiere und fördere den Frieden zwischen Menschen und Völkern. Die neuscholastische Ekklesiologie der Kirche als *societas perfecta* nahm der Papst als Grundlage und schrieb bestehende Traditionslinien „im Dienst der universalen Sendung der Kirche" fort:

„Das Recht neu zu fassen, sei notwendig geworden, da die kirchlichen Gesetze, Vorschriften und Regelungen verstreut und ungeordnet vorlägen und immer schwerer anwendbar seien. Der neue Kodex antworte also auch hinsichtlich der kirchlichen Praxis auf die Bedürfnisse der Zeit." (212)

Ein weiterer Schwerpunkt liegt darin, dass Benedikt die Lektüre der Bibel empfahl, die das Leben der Gläubigen prägen solle. Die Priester wurden zu einem ernsthaften Studium aufgefordert und zu historisch sachgerechten, geistlich wirksamen Predigten ermuntert:

„Immer wieder äußerte sich der Pontifex über die Aufgaben des Predigers und forderte an erster Stelle, dass über die Bibel und nicht über alle möglichen Fragen, also über *Allotria* gepredigt werde." (218)

Zudem mahnte der Papst, die Priester sollten nicht eitel weltlichen Ruhm begehren, sondern sich der „Wahrheit des Evangeliums" unterstellen und diese als „Männer Gottes und der Kirche" (218f) verkünden.

Papst Benedikt XV. erkrankte am 17. Januar 1922 an einer Bronchitis. Er sagte zwar die Audienzen ab, arbeitete jedoch, an hohem Fieber leidend, weiter. Eine beidseitige Lungenentzündung wurde diagnostiziert. So verstarb er am 22. Januar.

E.s Biographie enthält im Anhang lesenswerte Materialien aus dem Pontifikat. Diese tragen mit dazu bei, dass der nahezu vergessene Papst wieder stärker ins Bewusstsein rückt. Das Buch zeigt zudem, dass wir nicht nur unser Wissen über die Geschichte der Päpste erweitern, sondern dass wir auch – immer noch – von den Päpsten und deren Zeugnis für Christus lernen können. E.s anschaulich wie ansprechend verfasstem Buch sind viele einsichtige Leser zu wünschen.

Hannover Thorsten Paprotny

Kuropka, Joachim: **Galen**. Wege und Irrwege der Forschung. – Münster: Aschendorff 2015. 457 S., pb. € 29,90 ISBN: 978–3–402–13153–4

In diesem Band veröffentlicht Joachim Kuropka, em. Prof. der Univ. Vechta, 26 Beiträge, die er seit 1989 entweder als Aufsätze veröffentlicht oder als Vorträge gehalten hat. Man merkt, dass K.s Forschung zum Wirken des Münsteraner Bischofs Clemens August Graf von Galen nicht nur ein ergiebiges Thema ist, sondern auch, dass ihm die historische Bewertung Galens eine Herzensangelegenheit ist. Wie K. immer wieder betont, ist Galen heute in der Forschung eine umstrittene Figur, die entweder von seinen Zeitgenossen überbewertet wurde oder von Kritikern um seinen verdienten guten Ruf gebracht werden soll.

K. befasst sich in den Beiträgen hauptsächlich mit der Zeit des Nationalsozialismus, aber er zeigt erfolgreich, wie wichtig es ist, Galen im Kontext seines Elternhauses und seines Lebensweges vor seiner Ernennung zum Bischof im Herbst 1933 zu verstehen. K. erklärt, dass Galen aufgrund seiner Erziehung antipreußisch und keineswegs „kaiserlich" eingestellt war. Galen stellte sich schnell auf den Boden des neuen Weimarer Staates und war bis zur Auflösung der Deutschen Zentrumspartei aktives Mitglied derselben. Die zehn Jahre, die er als Pfarrer von St. Matthias in Berlin-Schöneberg verbrachte, haben ihm eine Empfindsamkeit für die Bedürfnisse nicht nur der Großstadtbevölkerung, sondern auch der Arbeiter vermittelt. So hat er, 1929–1933 Pfarrer von St. Lamberti in Münster, lieber Geld für ein Gesellenheim als für die Kirchenrenovierung ausgegeben. Im Herbst 1932 hat Clemens August Graf von Galen seinen Bruder Franz von Galen, preußisches Landtagsmitglied, durch intensiven Briefkontakt beraten, wie man durch eine Annäherung von Zentrumspartei und Papenregierung Deutschland vor einer nationalsozialistischen Regierung vielleicht

bewahren könnte. Weiterhin zeigt K., dass Galen keine Furcht zeigte, als er sich wiederholt gegen das NS-Regime stellte. Schon 1934 griff er in seinem Osterhirtenbrief das Neuheidentum des Nationalsozialismus an. 1936 wetterte Galen von der Kanzel gegen die Schulbehörde im südoldenburgischen Teil seines Bistums, weil diese Kruzifixe von den Wänden der Schulräume abnehmen ließ und die nichtkonfessionelle Einheitsschule einführte. 1938 erließ er einen Hirtenbrief, in dem er gegen die vom NS-Regime propagierte Beschränkung der Kirche auf das Himmlische protestierte, weil sie der Kirche das Recht auf Einfluss und Einspruch im Irdischen versagte. Am bekanntesten waren Galens Predigten gegen die Euthanasie, die er 1941 hielt und die genügend Aufregung verursachten, sodass das NS-Regime diese Morde wenigstens zeitweilig einstellte. Galen stellte sogar Strafantrag wegen der Tötungen.

Zwei der besten Beiträge K.s befassen sich mit dem gemeinsamen politischen Wirken der Brüder Clemens August und Franz von Galen in der Endzeit der Weimarer Republik. Clemens August hat für seinen Bruder, 1932–1933 Mitglied des preußischen Landtags, mehrmals Einschätzungen der politischen Lage verfasst, die Franz in seine politischen Äußerungen aufnahm. Wenn sich Franz von Galen im März 1933 explizit für die Bürgerrechte aller, auch der Juden einsetzte, dann kann man nach Studium der Korrespondenz zwischen den beiden Brüdern im LWL-Archiv in Münster davon ausgehen, dass Clemens diese Meinung teilte. Der Versuch der Brüder, im Herbst 1932 die Zentrumspartei zur Zusammenarbeit mit Papen zu überreden, um die Nationalsozialisten von der Macht fernzuhalten, zeigt, dass Clemens August dem Nationalsozialismus fern- und keineswegs diesem oder den Deutschnationalen nahestand. Hier werden Forscher noch ergiebig arbeiten können.

K.s Band beweist, dass die Forschung Clemens August Graf von Galen noch nicht endgültig erschlossen hat. Im Vergleich zu vielen deutschen Bischöfen der NS-Zeit steht Galen gut dar. Er hat nicht versucht, sich mit dem Regime zu arrangieren. Er hat zu vielen wichtigen Fragen nicht geschwiegen. Zum Beweis für Galens Haltung und Verdienst führt K. Galens Äußerungen in Briefen, Reden, Predigten und Hirtenbriefen, aber auch die Anerkennung seiner Person durch die Gläubigen in Münster und Rom wie auch die Einschätzung Galens als gefährlicher Gegner durch das NS-Regime an.

K.s leidenschaftliche Verteidigung Galens hat jedoch auch ihre fachlichen Nachteile. Z.B. wäre es wichtig zu erforschen, warum die preußische Regierung gegen Galens Ernennung zum Bischof keinen Einspruch erhoben hat, wenn er kein Rechtskatholik war. Sagt dieses vielleicht mehr über die Einschätzung der Bedeutung einer Bischofswahl durch das NS-Regime aus als über Galen? Auch reicht es nicht, zu zeigen, wie tapfer und prinzipientreu Galen war, um ihn von aller Kritik zu entlasten. Man muss auch sehen, ob er konsequent im Glauben gelebt hat. Neben den Opfern der Euthanasie gab es Juden und andere Minderheiten, die er als Kinder Gottes hätte schützen sollen. Galen meinte, er müsse das Recht vertreten und die Verdammung Schuldloser verurteilen. Wenn er sich ausschließlich für die Kirche, das Kirchenvolk und die Rechte der beiden einsetzte, hat er dann die Verdammung Schuldloser ganz und gar bekämpft? Im weiteren Kontext lässt sich fragen, ob dies eine Frage des engmaschigen katholischen Milieus oder eine Frage des Antisemitismus war, der im Christentum allgemein tief verwurzelt war. In der Frage des Schutzes der Juden ist ein Urteil über das Verhalten Galens ebenso schwierig wie ein solches über das aller anderen deutschen Bischöfe. Viele haben leise oder privat Einiges geleistet, um einzelne Juden zu schützen, aber keiner hat sich offen und klar zur Natur der Juden als Kinder Gottes bekannt. Wenn Galen 1944 meinte, er „trage schwer daran", 1938 nach dem Brand der Synagoge in Münster nicht sofort öffentlich protestiert zu haben, dann ist das doch eher ein Eingeständnis Galens, nicht genug getan zu haben.

In Anbetracht dieses Bandes sollte man die grundsätzliche Frage stellen, was die katholische Kirche in Rom, in Deutschland und was das Kirchenvolk in den dreißiger Jahren von einem Bischof erwartete, im Gegensatz zu der Zeit nach 1945. Mit welchen Maßstäben soll man heute die Bischöfe von damals messen? Natürlich hätten alle deutschen Bischöfe als Führer des Kirchenvolks klar die Sünden der Zeit und des Regimes ansprechen sollen, aber angesichts der Erziehung und des Wesens der damaligen Zeit hätte dieses einen außergewöhnlichen Heroismus verlangt. Dieses entschuldigt nichts, erklärt aber manches, worauf ein Bischof heute Acht geben muss.

Im Eifer seiner Verteidigung Galens verstößt K. manches Mal gegen die Gepflogenheiten der Historikerzunft, obwohl er sich selber ausdrücklich als Profanhistoriker und nicht als Kirchenhistoriker bezeichnet. Manchmal argumentiert K. mehr moralisch als objektiv historisch. Z.B. ist es sicherlich wahr, dass Galen zwischen 1933 und 1946 von Vielen anerkannt und verehrt wurde, aber das ersetzt kein historisches Urteil im Angesicht aller Fakten.

Wenn K. anderen namhaften Historikern vorwirft, Fakten außer Acht zu lassen, die nur er allein richtig einschätzt, verstößt das nicht gegen die üblichen Bescheidenheitsfloskeln der Historiker, sondern beinhaltet schon ein gewisses Maß an Hybris. Unschicklich für einen Historiker, aber vielleicht verständlich angesichts seiner entschiedenen Verteidungung Galens, sind die ad hominem gerichteten Äußerungen K.s, die auch seine fachliche Objektivität schwächen. Beth Griech-Polelle tut er als eine „junge amerikanische" Kollegin ab, während Hubert Wolf „von Beruf ursprünglich Pfarrer" war – eine Beschreibung, die als Kritik gemeint ist. Auch hilft auf anderen Seiten sein Vorwurf, dass die Kritik an Galen aus der extremen politischen Linken Deutschlands stammt, nicht, seine Argumente zu stärken. Angesichts der vielen Wiederholungen von Argumenten und Textpassagen wäre eine effizientere Redaktion der ursprünglichen Beiträge sehr erfreulich gewesen.

Insgesamt aber zeugt dieser Band von der Notwendigkeit, sich weiter und immer differenzierter mit dem Verhalten sowohl führender Katholiken als auch des Kirchenvolkes während der Zeit des NS-Regimes zu befassen. Dazu hat K. mit seinem Werk einen wichtigen Beitrag geleistet.

Nashua, NH Martin R. Menke

Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.–18. September 2014 in Berlin), hg. v. Michael Meyer-Blanck. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016. 1051 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 44), geb. € 98,00 ISBN: 978–3–374–04167–1

Der Hg. des Bandes und Vorsitzende der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, der Bonner Theologe Michael Meyer-Blanck, schreibt im Vorwort zu diesem Band, 2014 sei im Blick auf den Ersten Weltkrieg ein Gedenkjahr gewesen. Darin konnte auch der Wendejahre 1939 und 1989 gedacht werden.

Das taten auch einige der 54 aus verschiedenen Wissenschaften kommenden Vf., so z.B. *Richard Schröder*, wenn er nach den Herausforderungen der Gedenkjahre 1914 und 1989 an die Theologie fragte.

Die Fachgruppenbeiträge, die in diesem Band abgedruckt sind (233–1029) können hier aus Platzgründen nicht im Einzelnen genannt werden. Aber wenigstens die abgedruckten Hauptvorträge seien erwähnt:

Thomas Römer: „Die Erfindung der Geschichte im antiken Juda und die Entstehung der Hebräischen Bibel" (37–57), *Markus Gabriel:* „Der Sinn der Religion" (58–75), *Christof Landmesser:* „Das gegenwärtige Ende. Geschichte in neutestamentlicher Perspektive" (76–95), *Wolf-Friedrich Schäufele:* „Zur Geschichte des Endes der Geschichte. Die Eschatologie als kirchengeschichtlicher Epochenmacher" (96–127), *Achim Landwehr:* „Die endlose Geschichte vom Ende der Geschichte. Stationen endzeitlichen Denkens seit dem 17. Jahrhundert" (128–156), *Jörg Dierken:* „Heilsgeschichte – Religionsgeschichte – Offenbarungsgeschichte. Herausforderungen christlichen Geschichtsdenkens" (157–172), *Aleida Assmann:* „Probleme und Chancen der Erinnerungskultur" (173–185), *Elisabeth Gräb-Schmidt:* „‚Dem Gedächtnis der Namenlosen'. Die Zukunft des Gedächtnisses als Erinnern der Vergessenen" (186–205), *Wilhelm Gräb:* „Gebet und Gedenken. Individuelle Arbeit am Sinn der Geschichte" (206–230).

Der Band bietet insgesamt einen guten Einblick in die Art und Weise, wie heute verschiedene Wissenschaften von der Theologie (schade, dass Beiträge aus katholischer, orthodoxer und anglikanischer Perspektive nicht vertreten sind) und Philosophie bis zur Religionswissenschaft und Anglistik das Thema „Geschichte und Gott" traktieren. Dass dabei noch kürzlich für relevant gehaltene Theologumena wie „Geschichte als Offenbarung" für obsolet erklärt werden, ist angesichts des Fortschrittes auch in der Theologie zu verstehen. Nicht zu verstehen ist allerdings, dass einige Namen, die in den Fußnoten genannt werden (wie z.B. Gauck, 692, Anm. 1; den im Personenregister angegebenen Namen Gauck finde ich auf S. 864 nicht!) im Personenregister erwähnt werden, andere aber nicht, ebenso nicht die Namen der Vf. dieses Buches. Ansonsten sind die Register (Personenregister, Sachregister) und das Verzeichnis der Vf./innen mit ihren damaligen Adressen nützlich.

Die hier versammelten Beiträge sind aber kein Spiegelbild der gegenwärtigen Forschung zum Thema „Geschichte und Gott", wie man leicht sieht, wenn man die einzelnen Studien liest. Dennoch geben sie viele Anregungen für weitere Forschungen auf diesem Gebiet. Das gilt nicht nur für die Hauptvorträge, sondern auch für die zahlreichen

Beiträge aus den Fachgruppen AT, NT, Systematische Theologie und Praktische Theologie. In letzterer sind auch Beiträge aus der Religionswissenschaft und der Ökumenik untergebracht.

Tann (Rhön) Bernd Jaspert

Theologiegeschichte

Jacobsen, Anders-Christian: **Christ – The Teacher of Salvation**. A Study on Origen's Christology and Soteriology. – Münster: Aschendorff 2015. 372 S. (Adamantiana, 6), geb. € 52,00 ISBN: 978–3–402–13718–5

The contents of the presented book correspond exactly to its title (something that today is less normal than expected). This monograph considers the whole work of Origen and offers an extensive study on his Christology and soteriology.

The structure of the study is very clear. The "Introduction" (13–17) explains the methodological approach of the monograph and affirms the author's conviction that, in Origen's Christology and soteriology, "behind the diversity there is a unity" (15; cf. 336). Then, the work is divided in three parts. The first part, "Introductory Questions and Methodology" (19–102), reviews the history of scholarship on Origen's Christology and soteriology, from the Hal Koch's work (1932) up to the study of Michel Fédou (1995). Subsequently, Anders-Christian Jacobsen gives an overview of the chronology of the origenian works (chap. 3), later on glace of the different textual types and audiences of Origen's works (chap. 4) and, finally, an explanation on the different hermeneutical levels of the Scripture (chap. 6). This overview is important because, following his own method, the author tries to show the diversity of contexts in Origen's works, that is, among others, the difference between Alexandria and Caesarea or between a homily and a commentary, etc. Chap. 5 deals with the difficulty in the transmission of Origen's works. The second Part, "Interpretation of Individual writings" (103–257), studies the Christology and soteriology of eleven of Origen's works. This study offers an overview "of all the relevant Christological and soteriological expressions in most of the relevant texts and in all textual types" (104). The chosen works are: *On First Principles*; *Dialogue with Heraclides*; *Commentary on John*; *Commentary on Song of Songs*; *Commentary on Romans*; *Commentary on Matthew*; *Homilies on Luke*; *Homilies on Song of Songs*; *Homilies on Jeremiah*; *Homilies on the book of Joshua* and *Against Celsus*. In the third Part, "A systematic presentation of Origen's Christology and soteriology" (259–335), J. has the courage to offer a systematic view of the main topic. For that purpose, the author justifies, in a very balanced way, the so long discussed systematic character of Origen's thought and, what is very relevant, clarifies that he understands the word "systematic" primarily as "an expression of the unity which is established when the parts are connected, and secondly as an expression of the systematic principles that lie behind this connection of the parts to a unity" (260). Later on, after analyzing the titles, the monograph develops, in chap. 19, the different topics of Christology and soteriology, within a *heilsgeschichtlich* frame and with the structure of the twofold relation of Christ, namely, to God the Father, on one hand, and to humanity, on the other. After a short and inspiring conclusion (336–339), the book offers a selected bibliography and the indexes: "1. The Bible", "2. Origen's works", "3. Other ancient sources" and "4. Names and subjects" (340–372). The study uses essential and solid bibliography, and most of the assertions are based in Origen's texts.

The main purpose of this book is a very difficult one because there is a tension between the two key assumptions of the monograph, namely, that the diversity of audiences has a theological relevance, and that, in Origen's thought, there is a unity behind the diversity. On one hand, the interpretation of individual writings (Part II) puts the emphasis on the diversity (types, audiences, chronology etc.); on the other hand, the systematic presentation (Part III) highlights the unity of Origen's teaching. In addition to this, the topic of the book is not a marginal but a central one, and it deals with the *core* of Origen's theology. J., in a very perceptive way, manages to combine a historical approach with a systematical one. Because of this twofold methodological approach – historical and systematical –, this book is a significant contribution to bridge the gap between Early Christian Studies and Systematic Theology. Therefore, this study is useful not only for historians, as many works on Patristic Studies, but also for theologians.

Obviously, in a study concerning one of the central points of such a complex author as Origen, one could make some critical remarks: for example, it is not easy to justify the choice of eleven works as the most relevant texts and not to include a specific study of the *Homilies on Genesis*, which are so important to Origen's anthropology and soteriology; some sections lack the polemical context of Origen's expressions, for instance, the anti-docetic, anti-monarchian and anti-gnostic background of some of his ideas, which often gives the key to understand Origen's teaching historically; the expression "independent being" to speak about the subsistence of the only-begotten Son does not fit well with the Son's eternal relation to the Father, a crucial concept of Origen's Christology (108); sometimes the study is too much centered in the human beings' salvation, and it pays less attention to angels and devils, who are also to be saved by the Son of God; finally, I think that the doctrine of *apokatastasis* would require a more specific treatment in chap. 19.

This book shows the beauty of Origen's Christology of accommodation and its soteriological meaning: according to this doctrine, it is not God, but "the fallen human beings who determine what Christ must be in order to save them" (310). As J. rightly affirms, "[t]he goal of salvation is thus, according to Origen, to be like Christ or even to participate in Christ", and precisely because of this centrality of Christ all the different aspects of Origen's soteriology, developed in the monograph, "fit into a coherent system" (335). That is why the choice to study together Christology and soteriology corresponds perfectly to Origen's mind. Actually, it is not possible to understand Origen's Christology without a soteriological perspective, and it is also impossible to describe his soteriology without dealing with Christology. In summary, J.'s monograph is an important book. It faces a central theme of Origen's doctrine and it studies almost all of the significant works of the master of Alexandria. And so, beyond its specific topic, this book, because of its methodological clearness and because of the centrality of its argument, could be considered a very rich and balanced introduction to Origen.

Santiago de Chile Samuel Fernández

Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge (800–1500). Le devenir de la tradition ecclésiale. Congrès du Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris (11–14 juin 2008) préparé par Nicole Bériou, Rainer Berndt, Michel Fédou, Adriano Oliva et André Vauchez, hg. v. Rainer Berndt / Michel Fédou. – Münster: Aschendorff 2013. (2 Teilbände) 576+544 S. (Archa Verbi. Subsidia, 10/I+II), geb. € 129,00 ISBN: 978–3–402–10227–5

Der gewählte Titel für den aus zwei Teilbänden bestehenden Sammelband mit 53 überwiegend französischsprachigen Beiträgen, die auf eine Tagung zum Thema „Réceptions des Pères et de leurs écrits au Moyen Âge" zurückgehen, lässt aufhorchen. Nicht „die" Rezeption der Väter im Mittelalter ist der Untersuchungsgegenstand, sondern, dem tatsächlichen Sachverhalt viel angemessener, „Rezeptionen" sowie, das Tagungsthema bezeichnend erweiternd, das allmähliche Werden einer kirchlichen Tradition, die viele Dimensionen christlicher Existenz geprägt hat. Vier Indizes (Schriftzitate, Autoren, Personennamen und Handschriften) und die jedem Beitrag beigegebenen Literaturverzeichnisse der sorgfältig redigierten Bände belegen eine beeindruckende Fülle berücksichtigter Autoren und Quellen von der Karolingerzeit bis zu Konzilsakten des 16. Jh. s.

Wie ist einer solchen Materialfülle beizukommen? Die knappe Einleitung von *Nicole Bériou*, *Rainer Berndt* und *Michel Fédou* nennt als allen Beiträgen gemeinsam die Untersuchung jenes Kommunikationsprozesses, der in der Kirche als „congregatio fidelium" zu einem Entstehen jener Vätertradition geführt hat, die nicht nur schon oft untersuchte, philosophische und theologische Texte beeinflusste, sondern auch „andere kulturelle Orte" wie Liturgie, Ikonographie und kirchliche Lehrentscheidungen. Entsprechend ist „Tradition" als das allen Sektionsüberschriften gemeinsame Leitwort mit einem Hinweis auf die jeweils berücksichtigte Quellengattung verbunden. Die Ordnung der Beiträge erfolgt also epochenübergreifend, was dem Rechnung trägt, dass in der internationalen Mediävistik Epochengrenzen und -bezeichnungen unterschiedlich gehandhabt werden. Acht Sektionen dokumentieren dann auch die Vielfalt thematischer Zugänge, nämlich im ersten Band die verschriftlichte Vätertradition (Verbreitung und Übersetzung), mündliche und kulturelle Traditionen (Liturgie, Predigt und Katechese), ikonographische Traditionen, Schriftauslegung und Lehrautorität der Väter (päpstliche Entscheidungen und Konzilsakten), im zweiten Band die Väterrezeption in der philosophischen und theologischen Argumentation, Hagiographie und spirituelle Traditionen sowie abschließend die patristische Tradition in den Geisteswissenschaften (Anthropologie, Geschichte, Politik). Da es unmöglich ist, alle 53 Beiträge ausführlicher zu würdigen, wird im Folgenden nur die der Exegese gewidmete Sektion etwas eingehender besprochen.

Den einzelnen Sektionen geht ein programmatischer Beitrag von *François Dolbeau* voraus. Dolbeau untersucht die Kanonbildung im 4.–6. Jh. und erweist daran eine Mehrdeutigkeit der Begriffe „Kirchenväter" und „Kanon", die sich in vielen der nachfolgenden Artikeln bestätigt.

Die erste, den schriftlichen Traditionen gewidmete Sektion eröffnet ein prägnanter Beitrag des 2010 verstorbenen Mediävisten *Claudio Leonardi* über die Verbreitung der Vätertexte anhand der Forschungs- und Dokumentationsleistung seines Instituts (Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino [SISMEL]). Zu Recht hebt Leonardi die Bedeutung der karolingischen Exegese

für die Väterrezeption hervor. Es folgt *Matthias M. Tischlers* Plädoyer für einen Kanon von elf „pères principaux", deren Rezeption Tischler diskussionswürdig als rhythmisch beschreibt. Es folgen zwei Beiträge über die Rolle von Übersetzungen im Rezeptionsprozess. *Marie-Hélène Congourdeau* stellt die Augustinusrezeption in Byzanz dar, *André Tuilier* die Rezeption der Gedichte Gregors von Nazianz im lateinischen Westen. Danach untersucht *Francesca Sara D'Imperio* die handschriftliche Verbreitung der Werke Gregors des Großen in der Karolingerzeit. *Delphine Viellard* rundet die Sektion mit einer Darstellung der Rezeption und Imitation von Hieronymus *De viris illustribus* durch Sigebert de Gembloux ab.

Die den mündlichen und kulturellen Traditionen gewidmete zweite Sektion wird von *Nicole Bériou* und *Martin Morard* eröffnet. Sie behandelt allgemein die Vermittlung der „sancti patres" an Laien durch Liturgie, Predigt und Katechese sowie das für die Laienpastoral wichtige Dekret *Quam gloriosus* von Papst Bonifaz VIII. (mit französischer Übersetzung beigegeben). *Silvia Serventi* zeigt diese Vermittlung an Laien anhand der volkssprachigen Predigten des Dominikaners Giordano da Pisa. *Ursula Vones-Liebenstein* befasst sich mit Autorenschaft und Rezeptionswegen einer im Mittelalter weit verbreiteten Auslegung der Augustinerregel, die heute als im Umkreis der Abtei St. Ruf entstanden gilt. *Silvana Vecchio* widmet sich der Rezeption der Dekaloginterpretation Augustins. Die Vf.in zeigt, wie der Dekalog seinen spezifischen Platz in der systematischen Theologie gefunden hat und wie er im Spätmittelalter ein wichtiges Thema in Predigt und Katechese wurde. *Rubén Peretó Rivas* geht dem Thema der geistlichen Freundschaft anhand von vier Messformularen *pro amico* des sog. *Missale des Leofricus* und anhand von Briefen Alkuins von York nach. Die Sektion schließt mit einer detailreichen Studie von *Claire Maître* über die Leseordnung der Nokturnen in einem spätmittelalterlichen Offizium der Diözese von Autun, welche die Bedeutung der Liturgie für die Väterrezeption eindrucksvoll belegt.

Die drei Aufsätze umfassende dritte Sektion über ikonographische Traditionen eröffnet *François Bœspflug*. Charmant an die Form einer scholastischen Quaestio angelehnt, geht Bœspflug der Frage nach, wie die Patristik die mittelalterliche Trinitätsikonographie inspiriert hat, und zeigt, dass anthropomorphe Gottesdarstellungen im Widerspruch zu Augustins Lehre stehen. Dass diese Diskrepanz am Bildsujet liegt, bestätigt *Véronique Germaniers* Untersuchung von Buchillustrationen, welche „le paradis hiérarchisé" zum Thema haben. Für diese weist die Vf.in nämlich den fundamentalen Einfluss Augustins nach. *Anne Boonen* steuert einen kurzen Beitrag über byzantinische Illustrationen des 44. Diskurses Gregor von Nazianz' bei.

Die vierte Sektion über die christliche und jüdische Praxis der Schriftauslegung im Mittelalter eröffnet gewohnt souverän *Gilbert Dahan*. Er stellt zunächst die Ergebnisse seiner Forschung über die Kanonsdiskussion dar und zeigt, wie diese im Mittelalter zur Bildung eines relativ geschlossenen Corpus an Autoritäten beigetragen hat. Dann diskutiert Dahan den Autoritätsgrad dieses Corpus in einer für ihn typischen Vorgehensweise, nämlich erstens anhand der Auslegung von Joh 3,5, Röm 5,12 und Gen 3,15 durch Autoren wie Hugo von St. Cher und Thomas von Aquin, zweitens anhand des Umgangs mit Divergenzen im überlieferten Bibeltext und drittens anhand von Autoren wie Abaelard und Robert von Melun, die der patristischen Bibelauslegung widersprochen haben. Aus all dem schlussfolgert Dahan, dass es im 12. und 13. Jh. weder einen Dogmatismus noch eine normative Exegese gab, sondern dass ein relativ freier Umgang mit Autoritäten möglich war, sodass sich für Dahan sein Bild einer von Tradition und Fortschritt gleichermaßen geprägten „ligne continue d'un progès infini" bestätigt. *Sumi Shimahara* veranschaulicht in ihrem Beitrag insbes. durch Synopsen, wie fragwürdig die ansonsten übliche Einteilung in explizite und implizite Zitate bei Autoren der Karolingerzeit ist, weil diese Autoren die Vätertexte ihren Bedürfnissen und Intentionen gemäß veränderten und ergänzten. Dass die patristischen Autoren ausgerechnet in dieser veränderten Gestalt in die immer mit dem Bibeltext zusammen tradierte und deshalb normativ wirkende „Glossa ordinaria" eingingen, zeigt Shimahara abschließend am Beispiel Haymos von Auxerre. Im Anschluss daran behandelt *Aline Canellis* detailreich die Hieronymusrezeption in Haymos Malachiaskommentar. Die Vf.in bringt viele Belege u. a. dafür, wie Haymo von Auxerre den Bibeltext, den er in Hieronymus' Malachiaskommentar vorfand, gemäß der zu seiner Zeit normativen Vulgata veränderte, ein anderes exegetisches Vokabular als Hieronymus verwendete und den sensus moralis gemäß der Probleme seiner Zeit aktualisierte. *Laurence Mellerin* widmet sich der Interpretation hebräischer Namen bei Bernhard von Clairvaux. Die Bernhard-Expertin quantifiziert, geht den Quellen nach und erweist eine freie, selektive und reflektierte Verwendung der Interpretationen sowie deren strukturierende Funktion. *Ineke van't Spijker* geht der Väterrezeption bei Richard von St. Viktor nach. Die Vf.in untersucht nicht nur eingehend, wie Richard die Väter in seinen Werken rezipiert, sondern zeigt auch den von Richard intendierten praktischen Nutzen dieser Rezeption. Diese sollte nämlich Prediger, deren Leben gleichermaßen von Kontemplation und Aktion geprägt ist, zu einer „imitatio" der heiligen Lehrer anregen. *Aleksander Horowski* erweist unter vorbildlicher Berücksichtigung einschlägiger Handschriften, wie die Väterrezeption im Matthäuskommentar des Alexander von Hales bei Pariser Autoren wie Hugo von St. Cher ein Interesse an möglichst authentischen Texten der lateinischen Väter und an zuverlässigen Übersetzung der griechischen Väter geweckt hat. Die Exegese-Sektion schließt mit einem erhellenden Beitrag von *Jean-Pierre Rothschild*, der begründet, warum es in Midrasch und Talmud keine den Kirchenvätern vergleichbaren „pères de la Synagogue" gibt.

Die Lektüre dieser Sektion ist für jeden ein Gewinn, der sich für die mittelalterliche Exegese interessiert, und bietet jenen, die sich schon eingehender mit der Schriftauslegung befasst haben, sachlich Neues und methodisch Inspirierendes zur weiteren Erforschung dieser wichtigen theologischen Disziplin.

Die fünfte Sektion über die Autorität der Väter in Lehrentscheidungen eröffnet ein Beitrag des 2011 verstorbenen Kanonisten *Jean Werckmeister*. Er zeigt, wie die Väterrezeption für das Kirchenrecht im *Decretum Gratianum* gipfelt. *José Luis Narvaja* behandelt die Rezeption des Irenäus von Lyon in einer Sammlung häretischer und orthodoxer Dogmen des Zisterziensers Balduin von Exter bzw. Canterbury. *Reimund Haas* zeigt, dass erst in der Krisen- und Umbruchszeit der Reformation in den Kölner Synodentexten auf Ergebnisse jener scholastischen Diskussion theologischer Fragestellungen zurückgegriffen wird, welche schon immer unter Rezeption der Väter geführt wurde. Abschließend geht *Bernhard Meunier* auf die Autoritätsfrage in griechisch-orthodoxen Lehrentscheidungen ein.

Die mit 16 Beiträgen umfangreichste Sektion handelt von der Väterrezeption in der philosophischen und theologischen Argumentation. Sechs Beiträge sind ausschließlich der Augustinusrezeption gewidmet. *Riccardo Quinto* untersucht diese angefangen von Anselm von Laon bis Étienne Langton. *Mikołaj Olszewski* widmet sich ihr bei Aegidius Romanus und Augustinus von Ankona, *Václav Němec* bei Thomas von Aquin, *Marie-Anne Vannier* bei Eckhart, *Marc Vial* bei Johannes Gerson und *Klaus Reinhardt* bei Nikolaus von Kues. *Lenka Karfíková* vergleicht den Gebrauch von „essentia" und „substantia" bei Augustinus und Petrus Abaelardus. Abaelard sind zwei weitere Beiträge gewidmet: *Guillaume Bady* analysiert den Prolog zu *Sic et non* und *Constant J. Mews* erweist die patristische Herkunft des „caritas"-Begriffs in den Schriften von Abaelard und Heloisa. Am Beispiel Anselms von Laon geht *Cédric Giraud* der Frage nach, wie aus der Intention patristischer Autoren die von Autoritäten und aus dieser wiederum die von Magistern wurde. Die Väterrezeption Hugos von St. Viktor ist Gegenstand des Beitrags von *Emmanuel Falque*, während *Dominique Poirel* zeigt, wie Hugos Väterrezeption in der weiteren theologischen Diskussion autoritativ verwendet wird. *Dominique Bertrand* und *Enzo Portalupi* widmen sich der Väterkenntnis Thomas von Aquins. *Ysabel de Andia* befasst sich sehr aufschlussreich mit dem „bonum diffusivum sui" beim Areopagiten, dem Aquinaten und bei Bonaventura und *Bernhard Forthomme* geht dem Gebrauch von Autoritäten bei Wilhelm von Ockham nach.

Die der Hagiographie und den spirituellen Traditionen gewidmete siebte Sektion eröffnet ein Beitrag von *Carlo Delcorno* über die toskanische Übersetzung der *Vitas Patrum*. *Marielle Lamy* widmet sich der erst gegen Ende des Mittelalters einsetzende Rezeption des Johannes Klimakos, *Jan Grzeszczak* dem Einfluss der Benediktsvita auf das monastische Ideal Joachims von Fiore. *Bruno Judic* und *Fabrizio Martello* schließlich zeigen die Bedeutung Gregors des Großen für die spirituelle Tradition.

Die achte und letzte Sektion des Tagungsbandes befasst sich mit der patristischen Tradition in den Geisteswissenschaften. Den Einfluss des Damaszeners auf die franziskanische Anthropologie im 13. Jh. macht *Alain Boureau* deutlich. *Jürgen Miethke* befasst sich mit dem *Decretum Gratianum* als Quelle für Kirchenvätertexte in der spätmittelalterlichen Politiktheorie. Dem patristischen Judasbild geht *Valentina Toneatto* in den Klosterregeln des Hochmittelalters nach, während *Elisabeth Mégier* die Verwendung von Hieronymus und Augustinus in der Geschichtsschreibung des Fréculph von Lisieux untersucht.

Man könnte abschließend die nur marginale Berücksichtigung bedeutender Autoren wie Albertus Magnus monieren oder in der theologisch-philosophischen Sektion das Fehlen karolingischer Autoren kritisch anmerken. Man könnte generell fragen, ob es nicht einer stärkeren Berücksichtigung der Aristotelesrezeption bedurft hätte, die im 13. Jh. ja gerade deshalb umstritten war, weil sie als Bedrohung für die Vätertradition empfunden wurde. Doch das große Verdienst der beiden stattlichen Sammelbände ist unbestreitbar, denn den Hg.n ist es gelungen, eine beeindruckende Zahl empfehlenswerter Detailstudien ausgewiesener Experten der aktuellen mediävistischen Forschung so zu bündeln, dass die Erwartungen, die der klug formulierte Titel und die knappe Einleitung beim Leser wecken, erfüllt werden.

Bonn Ruth Meyer

Estler, Michael: **Rigans montes (Ps 104,13)**. Die Antrittsvorlesung des Thomas von Aquin in Paris 1256. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2015. 415 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 73), pb. € 49,90 ISBN: 978–3–460–00731–4

Mit der vorliegenden Studie, einer geringfügig überabeiteten Diss., die durch die Kath.-Theol. Fak. der Univ. zu Tübingen im WS 2014/15 angenommen wurde, präsentiert, analysiert, vergleicht, kommentiert und interpretiert ihr Vf., Michael Estler, zwei Pariser *Sermones* des Thomas von Aquin über die Hl. Schrift, die in der neueren Forschung als seine Antrittsvorlesungen, sog. *Principia*, betrachtet werden. Diese beiden Texte wurden Anfang des letzten Jh.s in mittelalterlichen Handschriften wieder aufgefunden und 1912 erstmalig gedruckt. Ihren Anfangsworten entsprechend, die jeweils eine Bibelstelle sind und die als Leitfaden des Vortrags dienen, bezeichnet man die Texte mit den Kurztiteln *Rigans montes* (Ps 104 [105], 13) und *Hic est liber* (Bar 4,1) bzw. *Sermo/Principium* I und *Sermo/Principium* II. Die ältere Forschung hielt *Rigans montes* für die Antrittsvorlesung des Thomas

nach seiner Promotion; in *Hic est liber* hingegen vermochte sie seinen Inauguralvortrag als *cursor biblicus* zu sehen. Dieser maßgeblich von P. Mandonnet und C. Spicq vertretenen Auffassung hat J. A. Weisheipl mit guten Gründen widersprochen und nahegelegt, dass man „diese beiden Vorträge", die er auf 1256 datiert, „im Zusammenhang miteinander und als Bestandteil der Promovierungszeremonie lesen" soll.[1] E. schließt sich Weisheipls Ansicht an und begreift dessen Postulat als ein Forschungsdesiderat, dem er mit seiner Studie nachkommt. Für diesen Zweck etabliert er die Textgrundlage seiner Untersuchung anhand des Codex *Firenze, BNC Conv. Soppr. G IV.936* (14. Jh.), der die beiden *Principia* enthält, und unter Hinzuziehung der *editio princeps* von F. Salvatore (1912). Die Textüberlieferung der drei weiteren Handschriften, die jeweils nur eines der *Principia* enthalten (*München, BSB Clm 13501*, 13. Jh.: *Principium* I; *London, BL Harley 2808*, 14. Jh.: *Principium* II; *Venedig, Biblioteca dei Redentoristi 4*, 15. Jh.: *Principium* II), lässt er bei der Textkonstituierung außer Acht. Er unterlässt es jedoch nicht, alle vier Textzeugen, die offensichtlich dominikanischer Provenienz sind, minutiös zu beschreiben und sie hinsichtlich der Quellenüberlieferung und der Integrität des Textes, seiner Gliederung und formalen Struktur miteinander zu vergleichen. Dem lateinischen, unkritisch wiedergegebenen Text stellt E. seine deutsche Übersetzung zur Seite und ordnet die beiden Versionen synoptisch ein. Das erklärte Ziel der anschließenden Untersuchung ist eine „historisch-kritische Analyse" der beiden *Principia* „in ihrem Gesamtzusammenhang und in ihrer Zusammengehörigkeit" (19, 25).

Bei einer flüchtigen Durchsicht des Bandes gewinnt man den Eindruck einer im Aufbau ausgewogenen und im Inhalt sorgfältigen, detailreichen und theologiehistorisch wie systematisch weit über die eigentliche Textgrundlage der Untersuchung hinausführenden Studie.

Sie beginnt mit einem Überblick über die Forschungslage zu ihrem Gegenstand und Angaben zu ihrem Ziel und Aufbau sowie ihrer Methode („Einleitung", 13–39). E. verdeutlicht, dass die beiden Antrittsvorlesungen Thomas' programmatische Texte sind, die den biblisch fundierten Verstehenshorizont seiner Theologie und seines Selbstverständnisses als Theologe darstellen. Um diesen Umstand in den Blick zu bekommen, beleuchtet E. die chronologischen Eckdaten von Thomas' Leben und Werk. Im zweiten Kap. präsentiert er die text- und quellenkritisch aufbereiteten, lateinischen *Principia* mit ihren deutschen Übersetzungen und erläutert deren literar- und überlieferungsgeschichtliche sowie redaktionelle Fragen (40–127). Den Schwerpunkt der Studie bilden die in den Kap.n 3 und 4 enthaltenen Kommentare des Vf.s zu den Antrittsvorlesungen. Er lässt sich hierbei von der thomanischen Hermeneutik (vgl. 27f) leiten, indem er die Texte formal aufschlüsselt und ihren theologischen Sachgehalt ausführlich erklärt (*Principium* I: 128–246; *Principium* II: 247–319). Im Schlusskap. erfolgt die Würdigung der analysierten und kommentierten Texte im Kontext des Gesamtwerkes des Aquinaten und der diesbezüglichen Forschung (320–378). Was in den beiden vorangehenden Kap.n wahrgenommen werden konnte, kommt jetzt explizit zum Ausdruck, nämlich dass diese Studie sich nicht auf eine historisch-kritische Untersuchung zweier programmatischer Vorlesungen des Thomas von Aquin beschränkt, sondern auch in ihnen das „Potenzial zur Beantwortung heutiger Fragen" der Theologie und der Kirche freizulegen bemüht ist. Den Band schließt ein mehrteiliger Anhang ab, aus dem die Spezimina aller vier *Principia*-Handschriften sowie ein Literaturverzeichnis erwähnt seien.

Zu den Vorzügen der Studie gehören u. a. die Zusammenschau und die Vertiefung der in den Antrittsvorlesungen ansatzweise berührten biblischen und theologiesystematischen Themen im Licht ihrer Quellen, der inhaltlichen Parallelen in Thomas' späterem theologischem Werk, der zeitgenössischen Kontextliteratur und der neuesten Forschung. Vom Gesichtspunkt der Kontextualisierung erscheint E.s Kritik am entsprechenden Ansatz von A. Di Maio (vgl. 28, 162f) als fragwürdig. Wie könnte man ohne solche Rückbezüge behaupten, dass „die Antrittsvorlesung als ‚Prolog' zum Werk und sogar als eine ‚eigene Werkseinführung' des Thomas verstanden werden" kann (369; vgl. 138)? Es wäre daher aus systematischen und chronologischen Gründen bei manchen Überlegungen, u. a. zum Verständnis der *sacra doctrina*, geboten, auch den kritisch edierten Prolog zum Sentenzenkommentar des Thomas und die diesbezügliche Studie von A. Oliva (2006) zu berücksichtigen. Bei der Lektüre des *Principium Rigans montes* fällt dem Leser, der mit Thomas' Schriften vertraut ist, eine sehr schlichte, keinen hohen intellektuellen Anspruch durchsetzende Denkart auf, die sich hinter dieser Vorlesung verbirgt und die man beim Doctor angelicus sonst nicht kennt. Ähnliches gilt, wenn auch im geringeren Maß, für dessen zweites, möglicherweise unvollständig überliefertes *Principium*. Ein Vergleich dieser beiden Vorträge mit dem *Principium super totam Bibliam* seines Lehrers Albertus Magnus führt unweigerlich zu diesem Schluss. Es wäre daher wichtig, den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Thomas und seinem Lehrer Albertus Magnus in Bezug auf deren *Principia* genauer als in dieser an Th. Prügl anschließenden Studie nachzugehen. Die zuvor von A. Fries herausgestellten Zusammenhänge (vgl. „Proleg.", in: Ed. Colon. 25/2, XLIII; „Eine Vorlesung Alberts des Großen über den biblischen Kanon", in: *Divus Thomas* 20 [1950], 195–213; „Der Schriftkanon bei Albert d. Gr.", in: *Divus Thomas* 29 [1951], 345–368, 402–428) bieten hierfür neben Prügl eine weitere Orientierung. Das *Principium* II des Thomas weist auffallende Ähnlichkeiten mit dem theologisch, philosophisch und auch rhetorisch wesentlich anspruchsvolleren *Principium* seines Meisters auf. Sie beschränken sich nicht auf „einen Kernsatz des Dionysius" und Alberts Einfluss auf seinen Schüler durch die Kommentierung des *corpus Dionysiacum* (vgl. 136–140). Von der Existenz zweier *principia* des Albertus Magnus (*in aula* und *resumptio*), wie E. annimmt (53), ist jedoch nichts bekannt; das Missverständnis geht offenbar auf zwei verschiedene Ausgaben von ein und demselben Text Alberts (d. h. *Principium super totam Bibliam*) zurück, auf die Bezug genommen wird. Wichtige Vorarbeiten mit dem Fokus auf die Fragen zum biblischen Kanon, die sowohl in den Antrittsvorlesungen als auch in den Bibelkommentaren der theologischen *magistri* im 13. Jh. stets wiederkehren, sowie speziell zu den *Principia* des Thomas von Aquin und des Johannes de la Rochelle hat C. Spicq (Ceslas Spicq: *Esquisse d'un histoire de l'Exégèse latine au Moyen Age*, Paris 1944) geleistet. E. scheint diesen einschlägigen Beitrag übersehen zu haben, da dieser auch bei der Schilderung der Forschungslage fehlt. Ansonsten mag der Leser erstaunt sein, wie ergiebig diese Untersuchung zweier kurzer *Sermones* werden konnte. Dieser Umstand wird zwar wesentlich durch die sehr weit gediehenen und gut dokumentierten Forschungen zur Bibelexegese des Thomas von Aquin begünstigt, aber er kann letztlich nur durch die enorme Eigenleistung des Vf.s erklärt werden, durch die das bisher in welcher Form auch immer Gesicherte erschlossen, kritisch reflektiert, korrigiert und ergänzt wird und so eine neue Qualität erhält. Letzteres bürgt für die wissenschaftliche Bedeutung der Studie und macht sie lesenswert.

Bonn Henryk Anzulewicz

[1] James A. Weisheipl: *Thomas von Aquin*, Wien 1980, 102f.

Ströbele, Christian: **Performanz und Diskurs**. Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus. – Münster: Aschendorff 2015. 405 S. (Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte, B, 12), kt € 56,00 ISBN: 978–3–402–15998–9

Wie ein roter Faden durchläuft das Thema der negativen Theologie die Schriften des Cusanus. Umso erstaunlicher ist es, dass Christian Ströbele erstmals eine umfangreiche Monographie zu diesem Thema vorlegt. Darin stellt St. seinen Ansatz vor, negative Theologie als integralen Bestandteil philosophisch-theologischer Propädeutik zu verorten: Negative Theologie dürfe nicht auf ein Einzelproblem der Unterscheidung affirmativer und negativer Einzelattribute Gottes reduziert werden; als nicht reduziertes, sondern konstitutives Element der Gotteslehre und Theologie habe sie ihren Ort insbes. in der philosophisch-theologischen Propädeutik. Genau diese, die gesamte Theologie grundlegende Stellung der negativen Theologie will St. am Beispiel der Theologie des Cusanus deutlich machen.

Die Systematik des Buches kristallisiert der Vf. vorab in einer Bestimmung des in der Arbeit vertretenen Begriffs der „negativen Theologie" heraus; negative Theologie als theoretisches Falsifikationsinstrument mit kritischer sowie transzendenzwahrender Funktion. Die Vielfalt der negativen Theologien bricht der Vf. auf drei Gemeinsamkeiten herunter, anhand derer er die Arbeit strukturiert: Über die Analyse der ontologischen Voraussetzungen der cusanischen Rede vom Göttlichen (Kap. II) und der epistemologischen Rahmenbedingungen der cusanischen negativen Theologie (Kap. III) wird im Hauptteil anhand sprachtheoretischer und methodologischer Gesichtspunkte der Rede vom Göttlichen bei Cusanus (Kap. IV) die Fragestellung eines Zusammenhangs von nicht nur cusanischer, sondern negativer Theologie überhaupt und philosophisch-theologischer Propädeutik diskutiert.

Zunächst (Kap. II) erörtert St. die Problematik der Anwendung des Seinsbegriffs auf Gott sowie der Suche nach dem einen Namen Gottes bei Cusanus. Er stellt die cusanische Auseinandersetzung als kritische Betrachtung und Umorientierung der aristotelischen Herangehensweise dar. Cusanus' Suche strebt einerseits nach der Reduktion auf die Form der Formen und damit auf Partizipation aller Dinge an dieser sowie das „Insein" dieses Prinzips in allem, andererseits zielt sie auf die grundsätzliche Entzogenheit dessen ab. Schon hier macht St. die negative, aber gleichzeitig positive Nichterkennbarkeit der Weisheit deutlich und damit das Zusammenspiel der negativen und affirmativen Theologie, das das cusanische Denken prägt und den Grundstein seiner positiven Wertung der wenn auch unendlich affirmativen menschlichen Suche nach Gott legt.

In Kap. III diskutiert St. die Funktionen der *mens*. Während das Ziel der Suche nur *ex negativo* gegeben bleibt, da immer Ähnlichkeiten, niemals aber

die Weisheit in der Erkenntnis erlangt werden kann, führt St. die bei der Suche im Denkvollzug gefundenen Benennungen auf ein Lobpreisen Gottes sowie auf Explikationen des Glaubens als Grundbedingung von Erkennen überhaupt zurück.

Kap. IV stellt den Hauptteil der Arbeit dar und liefert mit dem Untersuchungsgegenstand der religiösen Rede und mithin ihrem Ursprung aus der Performanz des Lobes sowie der Untersuchung der Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen den eigentlichen Erkenntnisgewinn der Studie. Die Unterkap. IV.1–IV.4 machen hinsichtlich menschlicher sprachlicher Benennung deutlich, was auch Cusanus in immer neuen Ansätzen expliziert: Alles Sprechen über Gott bleibt aufgrund von Inhaltlichkeit und damit gegenseitiger Abgrenzbarkeit bloß ungefähre Annäherung an Gott; trotzdem bleibt Gott wahrer, unnennbarer Name, Ursprung aller Benennung und wird mittelbar in allen Dingen erkannt. Vorausweisend auf Abschnitt IV.5, in welchem die Performanz des Lobes nochmals explizit in den Blick genommen wird, legt der Vf. eine detaillierte Analyse der Gottesnamen in den frühen Predigten des Cusanus vor, welche – ausgehend vom Staunen – auf die Lobpreisung Gottes durch eine Vielheit von Namen abzielen. Auch das absolute Maximum, das Gott ist, mündet, so die These St.s, in menschlichen Lobpreis angesichts des Unerkennbaren. In Abschnitt IV.5 wird die Konzentration nicht auf das Sein, sondern auf das Wirken Gottes gelegt, wobei St. überzeugend für ein Ineinandergreifen ästhetischer Momente in schöpfungstheologische Begriffe als Lobpreisung Gottes bei Cusanus plädiert.

Den paradox wirkenden Sachverhalt, der sich bei Cusanus findet, Gott sei über Sprache nahbar, „allnennbar" und „unnennbar" zugleich, behandelt St. souverän anhand ausgesuchter cusanischer Texte. Er beleuchtet die Frage der Angemessenheit affirmativer und negativer Rede überhaupt sowie die Frage nach der Vorgeordnetheit der Negation. Der Vf. kommt zu dem Schluss, dass je nach „Hinsichtnahme" alle Aussagen zutreffend sind: Gott muss aufgrund der Absolutheit allnennbar sein. Allnennbarkeit und Unnennbarkeit fallen aber in eins, insofern Begriffe in eigentlich uns nicht verfügbarer, weil „höchster und unnennbarer Weise" gebraucht werden. Affirmation und Negation bleiben „modal-relative" Annäherungen, über die Gott hinausragt. Trotzdem bleibt der Verneinung der Vorrang, da, wie St. am cusanischen Werk *De possest* plausibilisiert, Negationen allen Affirmationen vorausgehen und daher in ausgezeichneter Weise auf das Göttliche abzielen.

Das Unterkap. IV.7 nimmt die in der Cusanusforschung viel diskutierte Frage des Verhältnisses von Glaube und Vernunft vor dem Hintergrund der Fragestellung nach der Verortung der negativen Theologie in den Blick. St. stellt v. a. anhand unterschiedlicher cusanischer *Sermones* und des ersten philosophisch-theologischen Werkes *De docta ignorantia* fest, dass eine philosophisch-vernunfthafte Herangehensweise bei Erfassung der Gehalte des Glaubens zwar vorbereitend und rekonstruktiv sei, sie aber nicht die Trinität „in ihrem Vollsinn" erfassen könne; dies könne nur der Glaube. Glaubensmysterien können freilich durch Sinn und Verstand nicht gelöst werden, und dass Trinität als *Triunitas* ein Paradox für philosophisches Denken darstellt und die menschliche *ratio* daran, ebenso wie an dem Prinzip der *coincidentia oppositorum* scheitern muss, steht außer Frage. Auch ist die Vermutung, ein Glaubensakt könne nicht nur als Zusatz zu einem philosophischen Vollzug angenommen werden, in Hinblick auf den historischen Cusanus plausibel. Dennoch bleibt, gerade im Hinblick auf (spätere) philosophisch-theologische Werke, die v. a. auch in der jüngeren Cusanusforschung diskutierte Frage brisant, hier allerdings unbehandelt, inwieweit das Prinzip der *coincidentia oppositorum* sich allein dem christlichen Glauben öffnet, oder ob Cusanus nicht doch einen philosophisch-methodischen Zugang andenkt, der angesichts eines unendlich-Absoluten in ein belehrtes Nichtwissen mündet, welches auch ohne christlichen Glauben eingesehen werden kann.

Insgesamt überzeugt der Entwurf St.s, die negative Theologie bei Cusanus als kritischen Begleiter der Versuche zu betrachten, die Performanz religiösen Glaubens in ein Glaubenswissen zu vermitteln, wobei versucht wird, dessen Gehalte zu versprachlichen. Ein Vorrang der Negation im Sinne des Vorausgehens aller Affirmation, aber unter Berücksichtigung der relativen Legitimität der Affirmation in Hinblick auf das Ziel menschlicher Lobpreisung, wird klar aufgezeigt. Dieses am Beispiel des Cusanus erarbeitete Ergebnis plausibilisiert die These St.s, die in einem Ausblick gegen andere Entwürfe abgegrenzt wird, negative Theologie ausdrücklich in der Theologie als Falsifikationsinstrument in Hinblick auf Versprachlichung und Konzeptualisierung (der Transzendenz des Göttlichen) und somit als konstitutives Element ihrer propädeutischen Grundlage zu verorten.

Neben stärkerer Einbeziehung anderer Nachwuchsarbeiten wäre es eine Überlegung wert gewesen, der komplexen Arbeit ein Register zuzufügen sowie die Fußnotenzählung mit jedem Kap. neu zu beginnen, um vierstellige Fußnoten zu vermeiden. Dieser formalen Kleinigkeiten ungeachtet stellt die Diss. als systematische Untersuchung der cusanischen negativen Theologie nicht nur einen wichtigen, auffallend eigenständigen Beitrag zur Cusanusforschung dar, sondern liefert eine interessante These für den Stellenwert der negativen Theologie in der Theologie überhaupt.

Paderborn Christiane Bacher

Bräuer, Siegfried / **Vogler,** Günter: **Thomas Müntzer.** Neu Ordnung machen in der Welt. Eine Biographie. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2016. 542 S., geb. € 58,00 ISBN: 978–3–579–08229–5

Das Buch ist nach den Leben- und Werk-Studien von Walter Elliger (1975, [3]1976), Reinhard Schwarz (1977), Tom Scott (1989), Gerhard Wehr (1989), Hans-Jürgen Goertz (1989, 2015), Irene Dingel (1993), Günter Vogler (1997) und Wolfgang Ullmann (2006) die bisher beste Biographie Müntzers (ca. 1489–1525). Es umfasst das ganze Leben des in der Forschung oft verkannten Reformators, der für eine radikale Reformation eintrat und dafür sogar mit seinem Leben bezahlen musste.

Den historischen Tatsachen angemessen dargestellt wurde M. nach Vorarbeiten von Heinrich Boehmer und Karl Holl, nachdem seine marxistische Vereinnahmung als frühbürgerlicher Revolutionär erledigt war, die sozialrevolutionären Eigenarten seiner Theologie aber auch im Westen anerkannt wurden und die ersten historisch akzeptablen Veröffentlichungen von Bräuer, Elliger, Schwarz, Scott, Wehr, Goertz, Junghans und Dingel erfolgt waren, jedoch erst von Gottfried Seebaß (in seinem Artikel in: *Theologische Realenzyklopädie* 23 [1994], 414–436) und im neuen von Irene Dingel und Volker Leppin herausgegebenen *Reformatorenlexikon* (Darmstadt 2014) von Eike Wolgast (174–182). Ermöglicht haben dies v. a. die *Kritische Gesamtausgabe* der Schriften und Briefe M.s durch Günther Franz und Paul Kirn (1968) und die 2004 begonnene *Werkausgabe* durch Helmar Junghans. Auch die 2001 in Mühlhausen gegründete Thomas-Müntzer-Gesellschaft trug das Ihre dazu bei, M. angemessener als bisher zu verstehen.

Nun wurde M. nicht mehr als abtrünniger Anhänger der Theologie Luthers gesehen, sondern die Aufnahme mystischer, spiritueller und apokalpytischer Elemente in seine Theologie wurde als eigenständiges Gedankengut betrachtet. Demzufolge wurde er auch nicht mehr als Aufrührer oder Ketzer gesehen, der den „Linksaußen" der Reformation, d. h. den Täufern und Wiedertäufern, den Weg bereitet hat, sondern als ein Reformator, der mit seinem Anliegen eines Priestertums aller Gläubigen genau das Richtige für sein Jh. und die kommende Zeit getroffen hat. Nunmehr war klar, dass M. nicht einfach als „Schwärmer" abgetan werden konnte, der im Wesentlichen in Thüringen gewirkt hat, sondern er musste als Theologe und Praktiker des christlichen Glaubens ernst genommen werden.

Dementsprechend werden im vorliegenden Buch in zwölf Abschnitten Leben und Werk M.s nach dem heutigen Forschungsstand von einem Theologen (Bräuer) und einem Historiker (Vogler) gewürdigt. Dabei ist klar, dass besonders die neuere Forschung (ab dem Zweiten Weltkrieg) berücksichtigt wird.

Wertvoll an dem Buch sind neben der wissenschaftlich fundierten Darstellung die 60 Schwarz-Weiß- und 15 Farbabbildungen sowie die verschiedenen Register (Zeittafel, Stationen M.s, Personen- und Ortsregister) und das umfrangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis.

Während Luther die Bauern und andere Aufständische, die sich im Zuge der Reformation gegen die sie unterdrückenden adeligen Herren wehrten, verurteilte, stellte sich M., ein treues Glied seiner Kirche, der vermutlich kurz nach Ostern 1523 die ehemalige Dominikanernonne Ottilie von Gersen (1505–ca. 1525) als Allstedter Pfarrer heiratete (über sie ist nicht viel bekannt; vgl. jedoch Inge Mager: „Theologenehefrauen als ‚Gehilfinnen' der Reformation", in: *Cistercienser Chronik* 120 [2013], 175–193), auf die Seite der Armen und Unterdrückten. Bei der Überzeugung, dass sie im Recht seien, blieb er bis zu seiner Hinrichtung am 27. Mai 1525 vor Mühlhausen. Damit könnte man M. auch als Vorläufer der modernen Befreiungstheologie sehen.

Dass er in all seinen Auseinandersetzungen mit Luther und den Fürsten seiner Zeit zwar keinen Rückhalt in Univ.en besaß wie Luther, aber immer wieder darauf verwies, dass er nicht sein, sondern Gottes Werk treibe, und dass er davon überzeugt war, dass die ihm Folgenden wie z. B. Hans Denck, Hans Hut, Heinrich Pfeiffer und Melchior Rinck es zu Recht taten, gab ihm ein reformatorisches Selbstbewusstsein, das ihn neben dem Wittenberger und den anderen Reformatoren als durchaus beachtenswert erscheinen lässt. Dass beide, Luther und er, jedoch ein unterschiedliches Verständnis der Reformation hatten, arbeiteten Bräuer und Vogler überzeugend heraus. V. a. die theologischen Hintergründe und die praktische Umsetzung ihrer Theologie (z. B. bei der Gottesdienstreform) werden deutlich.

Zwar war M.s Erwartung, die ganze Christenheit zu reformieren, zu seiner Zeit wenig realistisch. Und es stimmt, dass er kein solches Netzwerk von Predigern, Humanisten, Gelehrten, städtischen und fürstlichen Obrigkeiten um sich scharte wie Luther, sondern dass er sich nur auf wenige Anhänger aus dem Umland von Allstedt und Mühlhausen sowie auf einige Persönlichkeiten wie die schon Genannten verlassen konnte. Und ihre Breitenwirkung, etwa durch ihre publizistische Tätig-

keit, war – anders als bei Luther – gering. Dennoch ist seine agitatorische Kraft, die in seinem Selbstverständnis als von Gott bestelltem Schnitter in der Zeit der Ernte lag, nicht zu unterschätzen (vgl. 396f).

Sein Ziel, die Ordnung wiederherzustellen, die Gott einst der Welt gegeben hat („neu Ordnung machen in der Welt"), hat M. bis zum Schluss trotz mancher Einsprüche von außen nie aufgegeben. Deshalb schreiben die beiden Vf. zu Recht: „Müntzer orientierte sich zwar an der Vergangenheit, wenn er an die Zeit der Apostel erinnerte und sich an den ursprünglich gemeinschaftlichen Lebensformen und Normen orientierte, aber sein Blick war auf die Zukunft gerichtet, indem er die ‚Veränderung der Welt' im Blick hatte" (399).

M. brachte in die Reformation eine apokalyptische Sicht, die bis heute gilt, auch wenn man ihn wegen seiner Gedanken und Taten bald als Ketzer und Bösewicht betrachtete. Aber bei allen Schwierigkeiten, seine Vita verlässlich aufzuarbeiten (vgl. 385), kann man sagen, dass er „ein mutiger Streiter für eine radikale Reformation, ein auf die Menschen zugehender Seelsorger, ein die sprachlichen Möglichkeiten einprägsam nutzender Prediger, ein zielbewusster Vordenker und kritischer Mahner" (400) war, dessen Vermächtnis noch heute zu denken gibt und das in ökumenischer Hinsicht noch nicht erfüllt ist.

Tann (Rhön) Bernd Jaspert

Geist in Form. Facetten des Konzils, hg. v. Thomas Dietrich / Thomas Herkert / Pascal Schmitt. – Freiburg: Herder 2015. 270 S., geb. € 19,99 ISBN: 978-3-451-34766-5

Eine Vielfalt an theologischen Reflexionen zum II. Vatikanischen Konzil bietet der von Thomas Dietrich, Thomas Herkert und Pascal Schmitt anlässlich des 50-jährigen Jubiläums herausgegebene Band. Lehrende der Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. und Mitarbeiter der Erzdiözese Freiburg rufen Themen des Konzils ins Gedächtnis, um die „Dynamik des Konzils aufzunehmen und sie fruchtbar zu machen für unser Kirche-Sein in dieser Welt" (9).

Instruktiv analysiert *Ursula Nothelle-Wildfeuer* die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*. Sie diskutiert die konzilsgemäße Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt und schreibt, es gelte grundsätzlich weder einen „prinzipiellen Vorbehalt" zu schüren noch eine „billige Anpassung" zu betreiben. Die Konstitution fordere ein „radikales Ernstnehmen der Welt in allen ihren Erscheinungsweisen" (249). *Gaudium et Spes* ist eingebettet in die Soziallehre der Kirche, weitet aber den Horizont und ermutigt zur Deutung der „Zeichen der Zeit" im Licht des Evangeliums. Dies spiegeln auch alle Sozialenzykliken seither, welche entsprechend den Vorgaben der Pastoralkonstitution im Gespräch mit der Welt von heute zentrale soziale Desiderate benennen.

Das bekannte Problem der sachgerechten Interpretation der Konzilsdokumente bildet in zahlreichen Aufsätzen dieses Bandes einen Schwerpunkt. *Peter Walter* stellt gegensätzliche Auslegungsmodelle vor und resümiert: „Die Kontinuität des Konzils und seiner heutigen Interpretation besteht darin, den überlieferten Glauben und die entsprechende Praxis so zu leben, dass sie als Weiterentwicklung der ursprünglichen Botschaft wahrgenommen werden." (31) Der Vf. scheint mit der „Weiterentwicklung der ursprünglichen Botschaft", eine graduell unbestimmte Formulierung, nicht eine Überarbeitung der Botschaft Christi, sondern eine zeitgemäße Fortschreibung der Lehre des Konzils zu meinen und eine Art Verstetigung des *Aggiornamento*-Impulses zu fordern. Dies würde gravierende ekklesiologische Veränderungen bedingen, die weit über die „kommunikativere Sicht der Kirche" hinausreichen würden, wie *Barbara Henze* im anschließenden Beitrag als Novum feststellt. Die Theologin spricht von neuen Dimensionen des Konzils. So sei „Jesus als Richtschnur für das Handeln und als Begleiter im Handeln" neu entdeckt worden. Der „Heilige Geist und sein Wirken im Inneren des Menschen" (45) wurden stärker berücksichtigt. Erwünscht sei die positive Wahrnehmung der „erweiterten Lebensräume der modernen Menschen", darüber hinaus die „Mitwirkung des ganzen Gottesvolkes" (58) in der Kirche.

Leidenschaftlich bekennt sich *Magnus Striet* zu dem „programmatischen Wort" (102) *Aggiornamento* und lobt den „Glaubenssinn des Gottesvolkes", welcher – am Beispiel der „Nicht-Rezeption" von *Humanae Vitae* vorgestellt – durch die eigene Lebensführung den „Glauben Jesu stärker [aufnimmt] als eine Lehramtstheologie, die auf göttlich sanktionierte Vorgaben rekurriert" (103f). Striet erkennt darin die Auswirkungen eines durch das Konzil initiierten Lernprozesses. Der Gedanke der Autonomie entfaltet sich auch unter Katholiken. Die „Entweltlichungsrhetorik" (112) hingegen sieht er als Vorbote eines neuen antimodernistischen Geistes an. Der Vf. behauptet, es gebe „zu viel falsche Theologie in der Kirche" (100) – eine bemerkenswerte These. Striet transformiert, offenbar absichtslos, den Titel der Exhortation *Evangelii Gaudium* in *„Evangelium gaudii"* (100). Zudem bezeichnet er Friedrich Nietzsches „Hinterweltler", die der Philosoph in dem Band *Also sprach Zarathustra* als metaphysische Träumer vorstellt, als „Hinterwäldner" (106).

Sachlich grenzt sich *Helmut Hoping* von relativistischen Deutungskonzepten jeglicher Art ab. Die Erklärung *Dignitatis Humanae* zeige, der „Unbedingtheitsanspruch" des christlichen Glaubens sei zwar „kein Machtanspruch". Bekräftigt wird aber der „Wahrheitsanspruch": „Die christliche Religion wird vom Konzil nicht relativistisch im Sinne einer Gleichwertigkeit religiöser Heilswege interpretiert." (181) Hoping erläutert, Bezug nehmend auf *Dei Verbum*, dass das kirchliche Lehramt in der Exegese wie in den übrigen theologischen Disziplinen eine „negative Wächterfunktion" wahrnehme. Zugleich stellt er erkennbare Schwächen der Konstitution fest: „Worin die Aufsicht des Lehramtes über die Exegese besteht, wird in *Dei Verbum* nicht klar. Die Methoden der Schriftauslegung können kaum dem Urteil des Lehramtes unterliegen. In die Kompetenz des Lehramtes fällt es dagegen, die für die Identität des Christlichen und den Aufbau der Kirche zentralen Glaubenswahrheiten der Heiligen Schrift und der authentischen Glaubensüberlieferung zur Geltung zu bringen." (191f)

Die aus der Erzdiözese Freiburg stammenden Konzilsväter und die Rezeptionsprozesse des Konzils in der Ortskirche nimmt *Michael Quisinsky* in den Blick. Er betont die Kontinuität der Konzilien und hebt die besondere „pneumatologische Dimension" des II. Vatikanums hervor. Unangemessen sei es, wenn „Buchstabe und Geist, Ereignis und Ergebnis" einander entgegensetzt oder „gegeneinander ausgespielt" (66) würden, gleichwohl könne beides separat untersucht werden. Quisinsky spezifiziert zwei dynamische Entwicklungen, das „amtliche Handeln der Bischöfe" einerseits, die „Konzilswahrnehmung" aller andererseits: „Zwar spielen die Texte, also der Buchstabe, des II. Vatikanums eine zentrale Rolle. Dennoch erfolgt notwendigerweise eine Rezeption des Konzils auch über den Wortlaut der Konzilsdokumente und der Ausführungsbestimmungen hinaus. Einerseits werden, ähnlich wie der biblische Text, die Konzilsdokumente in der Praxis, i. d. R. in Auswahl gelesen bzw. von vielen lediglich in ihren zentralen Leitgedanken wahrgenommen worden sein, andererseits begann eine Aufnahme konziliarer Impulse bereits, bevor Ausführungsbestimmungen formuliert wurden." (68f) Auch Quisinsky diskutiert die Frage „Verhältnis Geist und Buchstabe des Konzils", weitet aber den Horizont des Diskurses und gibt zu bedenken, „in welches Verhältnis beide gemeinsam die Kirche zum dreieinen Gott als dem Schöpfer, Erlöser und Vollender einerseits und zur Welt von heute andererseits hineinführen sollen" (98).

Im abschließenden Teil des Buches werden vom II. Vatikanum begünstigte Entwicklungen aufgezeigt. Hierzu gehört v. a. der Bereich der Liturgie. *Stephan Wahle* zeigt anschaulich „veränderte Rahmenbedingungen" (229) im Zusammenhang mit der gewünschten *participatio actuosa* auf. Ein Problem sei, wenn „das vergegenwärtigte *Pascha-Mysterium* nur noch beiläufig den Sinngehalt der Feier prägt" (230). Positiv erwähnt Wahle die Vielfalt liturgischer Dienste, die Laien wahrnehmen können. Wahle ruft zudem in Erinnerung: „Kirche ist in erster Linie *ecclesia orans*. Wo sie an einem Ort als betende Kirche nicht mehr erlebt wird – auch von Menschen, die selbst überhaupt nicht oder nur ganz selten zum Gottesdienst kommen – verliert sie immer mehr an Originalität und geht in der Vielzahl von Wohlfahrtsorganisationen unter. Menschen, die von sich bekunden, nicht mehr glauben oder beten zu können, sind dennoch dankbar für das Gebet und Glaubenszeugnis anderer." (244)

Ein besonderer Vorzug dieses Bandes liegt darin, dass konkrete Bezüge zwischen dem weltkirchlichen Ereignis und den Rezeptionsprozessen in der Ortskirche – am Beispiel der Erzdiözese Freiburg – aufgezeigt werden. Weiterhin illustrieren die Beiträge die Diskurse zur sachgerechten Hermeneutik des II. Vatikanums und bieten Einblicke in diesen theologischen Widerstreit.

Hannover Thorsten Paprotny

Philosophie

Wilhelm von Ockham: De potestate papae et cleri, III. 1 Dialogus, vol. I. Die Amtsvollmacht von Papst und Klerus, III. 1 Dialogus, Band I. Lateinisch – Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Jürgen Miethke. – Freiburg: Herder 2015. 392 S. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 2. Serie, 36/1), geb. € 50,00 ISBN: 978–3–451–34197–7

Wilhelm von Ockham: De potestate papae et cleri, III. 1 Dialogus, vol. II. Die Amtsvollmacht von Papst und Klerus, III. 1 Dialogus, Band II. Lateinisch – Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Jürgen Miethke. – Freiburg: Herder 2015. 735 S. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 2. Serie, 36/2), geb. € 47,00 ISBN: 978–3–451–34897–6

Was tun, wenn ein ungeeigneter Kandidat für höchste Ämter kandidiert? Diese Frage stellt sich nicht erst heute, wenn wir beispielsweise den Blick über den Atlantik wagen. Bereits Wilhelm von Ockham diskutiert in seinem Spätwerk *Dialogus* sehr ähnliche Probleme, nur zeitgerecht bezogen auf das Papst- und Königtum. O. gehört mit Augustinus, Kant und Wittgenstein zu den Denkern, bei denen sich ein Früh- und Spätwerk mit sehr unterschiedlichen Thematiken finden lässt. Der frühe O. zeichnet sich durch seine reduktionistische Ontologie, eine differenzierte Zeichentheorie und den Rekurs auf einen mit absoluter Macht ausgestatteten Gott aus, dessen Freiheit auch Garant und Modell für die menschliche Freiheit darstellt. Der späte O. entwickelt eine subtile Sozialtheorie, die sich so in den Schriften vor den Zwanzigerjahren des 14. Jh.s nicht finden lässt. Ausschlaggebend für diese Wende hin zu einer politischen Philosophie und Sozialphilosophie ist u. a. die vom Oxforder Kanzler Lutterell angestoßene Gefangenschaft in Avignon, während deren O. auf Anraten seines Ordensoberen Michael von Cesena sich mit den Schriften Johannes' XXII. auseinandersetzte und zu der Einsicht zu gelangen glaubte, der aktuelle Papst sei Häretiker. O. griff damit erst ab Dezember 1327 aktiv in den länger schon schwelenden Armutsstreit ein. Im Mai 1328 floh O. aus seiner Gefangenschaft in Avignon an den Hof Ludwigs des Bayern, der sich im Zwist mit dem Papst befand. O. selbst geht nach seiner Flucht in seinen Schriften auf das Verhältnis zwischen weltlicher und geistlicher Herrschaft ein und schafft so ein im 14. Jh. äußerst wirkmächtiges politisch-sozialphilosophisches Œuvre. All dies ist den heutigen Forschern nicht zuletzt durch die Arbeiten Jürgen Miethkes bekannt, der mit *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie* (1969) ein bahnbrechendes Standardwerk zu dieser Thematik verfasst hat, dies unter erschwerten Bedingungen, da viele Schriften O.s 1969 noch nicht in einer historisch-kritischen Edition vorlagen.

Mittlerweile ist diese letzte Schwierigkeit größtenteils behoben, und M. legt nun in zwei Bänden eine Übersetzung des *Dialogus III. 1* vor, die dazu beiträgt, das Bild O.s in der theologischen und philosophischen universitären Lehre zu komplettieren, in der bisher eher der O. vor 1328 eine gewisse Rolle spielte. Es liegen zwar vom Vf. selbst besorgte Teilübersetzungen des *Dialogus* vor,[1] aber erst in diesen neuen zwei Bänden der Herder'schen *Bibliothek der Philosophie des Mittelalters* kann man einen zusammenhängenden Großabschnitt mit allen Filiationen der Pro- und Contra-Argumente kennenlernen. Thema des Abschnitts sind die Vollmachten des Papstes und die der weltlichen Herrscher in ihrer wechselseitigen Beziehung. O. nähert sich im *Dialogus* diesem Problemkreis nicht, indem er – wie im mittelalterlichen scholastischen Betrieb eigentlich üblich – Quaestionen determiniert, sondern indem er, durch einen „Lehrer" vertreten, die möglichen Positionen einem „Schüler" vorstellt, der Fragen und etwaige Einwände beisteuert. Diese dialogische Methode soll den Leser zum Selbstdenken anregen, birgt aber die Schwierigkeit, dass nicht immer sofort die Intention des Vf.s ersichtlich ist.

Die Hauptfrage des ersten Buchs lautet nun: Welche Vollmachten wurden dem Papst durch Christus übergeben? Besitzt er sämtliche geistlichen und weltlichen Vollmachten über alle Dinge und Personen, nur die geistlichen *potestates* oder generell keine geistlichen und weltlichen Vollmachten, sondern nur eine *potestas* in bestimmten Sonderfällen – letztere Auffassung lässt sich unschwer als O.s eigene erkennen. Jedoch arbeitet O. zunächst alle Antwortoptionen auf die Hauptfrage gewissenhaft durch, nicht ohne schon in Gegeneinwänden zu zeigen, dass der Papst nicht die absolute Amtsvollmacht über alle Dinge und Personen besitzt, denn dann artete für den Venerabilis Inceptor das evangelische Gesetz in ein Gesetz der Unfreiheit aus. Weil die Freiheit des Menschen gewahrt bleiben soll, kommt dem Papst keine vollständige *potestas* über alle Personen zu. An dieser Stelle sieht man, wie O. in seiner politischen Spätphase auf Auffassungen zurückkommt, die schon den Voluntarismus seiner ersten Lebensphase kennzeichneten: die Emphase auf der Freiheit Gottes und des Menschen. Erhellend ist dabei, dass M. in seiner Übersetzung den Bedeutungsspielraum des Begriffs „servus" genau im Blick hat und dementsprechend entweder mit „Knecht", „Hörigem", oder „Sklaven" übersetzt, wenn es um das Verhältnis eines Amtsbevollmächtigten zu seinen Untergebenen geht. Überdies ist bemerkenswert, dass O., wie M. (154) eigens herausstellt, nicht nur den Kaiser, sondern auch Könige und andere Adlige als Inhaber der Amtsvollmacht in weltlichen Dingen darstellt – ein Vorgriff auf den späteren Begriff der Souveränität. Allerdings besitzt der Papst eine Vollmacht „secundum quid", eine *potestas* in gewisser Hinsicht, die ihm fallweise durch Christi Anordnung gegeben wurde. D. h.: Solange die weltlichen Geschicke von weltlichen Regenten gut geregelt werden, hat sich laut O. der Papst nicht in sie einzumischen; nur in dem Falle, dass weltliche Regelungen zum Schaden der Christenheit führen könnten, besitzt der Papst die Befugnis einzugreifen. Gleiches gilt für die geistliche Sphäre: Auch dort kann der Papst nur im Sonder- und Notfall Abweichungen von den üblichen Praktiken erzwingen, so O. Der Venerabilis Inceptor diskutiert ausdrücklich auch den Fall, dass der Papst zum Häretiker wird – dann ist der Papst sogar dem weltlichen Gericht unterworfen. Neben diesen Fragen, die auf eine äußerst diffizile und ausführliche Weise behandelt werden, bietet der übersetzte Teil des *Dialogus* noch einen Kurzkommentar der aristotelischen *Politik*, in dem O. die beste Herrschaftsform in weltlichen wie in geistlichen Dingen erörtert: entweder die Monarchie oder, wenn es die Umstände erfordern, eine gemischte oder aristokratische Herrschaft. Überdies setzt sich O. ausführlich mit der Extremposition des Marsilius von Padua im *Defensor pacis* auseinander. Während Marsilius dafür plädiert, Christus habe Petrus keine Amtsvollmacht, die ihn von anderen Aposteln absetzt, gegeben, hält O. Marsilius' Auffassung für „gänzlich törichten Leichtsinn" (626).

Für den O.-Kenner ist bemerkenswert, dass der Venerabilis Inceptor auch im Spätwerk nicht auf die Anwendung von logischen und methodischen Lehrstücken aus seinem Frühwerk verzichtet: So diskutiert O., ob es gerecht sei, dass ein Gleicher über Gleiche herrsche, während es aber nicht von Natur aus gerecht sei, dass dieser Bestimmte über ihm Gleiche herrsche. Dabei wendet er die Modallogik, die schon in seiner *Summa logicae* eine Rolle spielte, auf die politischen Fragen der Herrschaft von Gleichen über Gleiche an (285).

Die vorliegende Übersetzung mit ihren kenntnisreichen Kommentaren ist hervorragend dazu geeignet, den späten O. in der universitären Lehre bekannter zu machen. Sprachlich ist die Übersetzung äußerst gelungen. Der Vf. bleibt nah am lateinischen Satzbau und Wortlaut, hat dabei aber stets die Lesbarkeit und Verständlichkeit im Blick. Die Terminologie wird genau und mit Blick auf semantische Nuancen (siehe z. B. die Übersetzung von „servus") wiedergegeben. M. bringt mit diesem verdienstvollen Doppelband das politisch-theologische Denken O.s heutigen Lesern näher. Die Übersetzung sei deswegen allen an O. im Allgemeinen und an mittelalterlicher weltlicher wie kirchlicher Politik im Besonderen Interessierten empfohlen.

Bonn Christian Rode

[1] Vgl. Wilhelm von Ockham: *Dialogus*. Auszüge zur politischen Theorie, ausgewählt und übersetzt v. Jürgen Miethke, Darmstadt 1992; ders.: *Texte zur politischen Theorie*. Exzerpte aus dem Dialogus, Lateinisch/Deutsch, ausgewählt, übersetzt und hg. v. Jürgen Miethke, Stuttgart ^{2}2013.

Maly, Sebastian: **Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes.** – Berlin: De Gruyter 2011. 461 S. (Kantstudien, Ergänzungshefte, 165), geb. € 139,95 ISBN: 978–3–11–026079–3

In der katholischen Religionsphilosophie und Theologie im deutschsprachigen Raum ist Kant – gemeinhin als der „Philosoph des Protestantismus" (J. Kaftan) bezeichnet – mittlerweile als feste Bezugsgröße etabliert. Mehr noch, es scheint, als ob insbes. auf den Feldern der rationalen Theologie und einer kritischen Metaphysik, die sich nicht um die Gottesidee herumwindet, die innovativsten Beiträge eher von katholischer Seite unternommen werden. Auf die in Kürze ebenfalls in dieser Zeitschrift anzuzeigende monumentale Arbeit von Rudolf Langthaler (*Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant*, Berlin 2014) sei hier nur verwiesen.

Zu diesen konstruktiven Arbeiten zählt auch die hier zu rezensierende Diss. von Sebastian Maly über einen – wie er selbst schreibt „oft überlesen[en]" – „Halbsatz" (siehe Klappentext) aus K.s *Kritik der Urteilskraft* (KdU). Dort heißt es in § 59: „so ist all unsere Erkenntnis von Gott bloß symbolisch". Dieser Satz hat es in sich, und wie! Denn mit ihm lässt sich ein Zugang zu K.s Werk freilegen. Erforderlich

dafür ist freilich ein gleichermaßen textnahes als auch werkversiertes Vorgehen zur Analyse von K.s Überlegungen zur Rationalität des Gottesgedankens. Darum geht es dem Vf. mit seiner Studie. M. wählt hierfür die Methode der „kommentarischen Interpretation" (vgl. 7ff) und zieht dazu an wichtigen Stellen auch andere Schriften, z. B. die Religionsschrift, die Prolegomena oder auch die viel zu wenig beachtete Preisschrift, heran. Aufschlussreich ist sein Vorgehen in zweifacher Hinsicht: Erstens verortet der Vf. sich selbst in dem Kontext einer philosophiegeschichtlichen Herangehensweise. Im Vordergrund stehen deshalb, zweitens, nicht nur die minutiöse Lektüre eines Kernsatzes und dessen konstellativer und kontextueller Querverbindungen zu anderen Schriften K.s. Mehr noch ist damit das Zurücktreten einer von vornherein systematischen, d. h. um Gegenwartsaktualität bemühten Interpretation mit strategischen Überlegungen verbunden. Diese scheinbare Abstinenz bedeutet nicht, dass dem Vf. ein solches Interesse abginge. Vielmehr zeigt er selbst deutlich an, wie wichtig für ihn eine Korrektur derzeit prominenter, v. a. protestantisch dominierter Kantlektüren im Umfeld der KdU ist. Ausführlich werden daher die eher metaphorologisch orientierten Arbeiten im Gefolge Hans Blumenbergs kritisch erörtert, v. a. die mustergültige Studie von Petra Bahr (vgl. u. a. 28ff.203ff.416ff); Gleiches gilt aber auch für Erben des pragmatischen Fiktionalismus eines Hans Vahingers (vgl. 422ff). Zudem schließt die Arbeit mit zwei grundlegenden Thesen zur religionsphilosophische Relevanz K.s heute (vgl. den Ausblick: 426–440): So stellt der Vf. zum einen zu Recht heraus, dass K. um einen Mittelweg zwischen einem „naiven religiösen Realismus und einem theologischen Anti-Realismus" (vgl. 426ff) bemüht war. Indem M. darauf insistiert, dass es sich bei der von K. ins Auge gefassten symbolischen Erkenntnis Gottes gleichwohl um eine Erkenntnisleistung und eben nicht – gegen Ulrich Barth u. a. (vgl. 419f) – lediglich um einen Deutungsakt des Subjekts (im Sinne der Subjektivitätstheorien des Deutschen Idealismus) handele, liegt seinen Ausführungen eine realistische Komponente bei. Wobei man allerdings sogleich umgekehrt darauf beharren muss, eine solche symbolische Erkenntnis (!) Gottes könne nur dadurch adäquat begriffen sein, dass man sich um deren Eigenart gegenüber jeglicher begrifflicher Vernunft- und empirisch gesättigter Verstandeserkenntnis bemühe. Insofern ist es nur konsequent, wenn die beiden Hauptteile der Arbeit, welche der minutiösen kommentarischen Interpretation von § 59 gewidmet sind, sich zunächst einmal um K.s Verständnis von „Symbol" und „Analogie" (vgl. 41–211) und sodann um das Spezifikum der symbolischen Gotteserkenntnis – von K. in den *Prolegomena* auch als „symbolischer Anthropomorphismus" gegenüber Deismus und „dogmatischen Anthropomorphismus" abgegrenzt – bemühen (vgl. 215–425). Bevor ich mich noch kurz den Ausführungen des Vf.s zu diesen beiden Aspekten zuwende, soll die zweite, heutige Kantlektüren betreffende These wenigstens Erwähnung finden. Sie mag überraschen. Denn für M. steht trotz seiner eindrücklichen Analysen zur Relevanz von K.s Überlegungen zur symbolischen Erkenntnisart dank Analogie fest, dass damit keine prinzipielle Aufwertung des sinnlichen Elements in der Religionsphilosophie oder gar für die Theorie des Christentums verbunden ist. Die Welt der religiösen Empfindungen und Gefühle bleibt dem streng praktisch-rationalen Zugriff auf die Geltung des Gottesgedankens und die Wahrheit des Religionsglaubens gegenüber abständig (vgl. 436ff).

Beide Thesen – diejenige von K.s kritischem Realismus mit Blick auf den Gottesgedanken und diejenige von der Dominanz des praktisch-rationalen Zugriffs auf die Religionsthematik – sind Konsequenzen der Detailstudien, die den Hauptteil der Arbeit ausmachen. Die erste folgt in der Fluchtlinie des „doppelten Geschäfts der Urteilskraft", die im Symbol das Medium der „indirekten Darstellung" von Begriffen sieht, dem der Gebrauch der „Analogie" zugrunde liegt (vgl. 97ff.197ff). Dies nicht deutlich genug herausgestellt zu haben, ist der Mangel jener Interpretationen, die K.s Symbolbegriff allzu leicht metapherntheoretisch explizieren wollen (vgl. 204ff). Demgegenüber gilt nach M.: „Die Hauptaussage zur Symbolisierung von Begriffen [...] ist also: Begriffe des Übersinnlichen können nur in ihren Folgen bzw. indirekt dargestellt werden. Es handelt sich dabei um eine ‚Nothilfe' hinsichtlich der objektiven Realität [!] dieser Begriffe, weil diese Begriffe eigentlich nicht dargestellt werden können." (192) Die „Darstellung des Undarstellbaren" (P. Bahr) ist demnach zwar eine kritisch-kritizistische, aber dies bedeutet nicht die Aufgabe ihres Anspruches auf Realitätsbekundung. Die zweite These wiederum fußt darin, dass K. seinen Gottesgedanken zwar sehr wohl auch konstruktiv auf die Symbolwelten des Christentums beziehen kann, die eigentliche Pointe aber darin besteht, im „Mittelweg zwischen Deismus und Anthropomorphismus" die Fundierung menschlicher Freiheit mit der Realisierung des (moralischen) Endzwecks dieser selbst darstellbar zu machen (vgl. 235.243ff.250ff): „Durch diesen Mittelweg einer symbolischen Erkenntnis von Gott ist eine theistische philosophische Theologie möglich, die nicht (dogmatisch) anthropomorphistisch ist, gleichzeitig aber auf reflektierte Weise die Sinnlichkeit des Menschen durch die Methode der Analogie einbezieht." (277f)

Für die Debatte um die Impulse, die K.s Religionsphilosophie und die ihr – nach M. – zugrunde liegende philosophische Theologie (vgl. 435ff) auch für die Gegenwart geben können, stellt die Studie einen wichtigen Beitrag dar. Sie darf mit Fug und Recht auch als teilweise Korrektur an allzu eindeutigen Ausrichtungen der K.'schen Philosophie auf die nachfolgenden Stimmen im Deutschen Idealismus verstanden werden. Dazu gehört auch die Betonung von K.s reflektiertem Theismus, der – sieht man einmal von den Debatten um die angeblichen spinozistischen Rückorientierungen im „Opus postumum" ab – einen basalen Bestandteil seiner Religionsphilosophie darstellt. Man mag darüber streiten, wie man es mit Interpretationen halten soll, die sich so eng an Textexegese halten, wie diejenige von M., v. a., wenn man sie mit stärker konstruktiven Zugriffen vergleichen will, zu deren produktivsten zweifelsohne metaphernhermeneutische gehören; dass es aber zum Verstehen eines Philosophen vom Range eines Immanuel K. stets der Kontrapunkte bedarf, in beide Richtungen wohlgemerkt, steht außer Zweifel. Insofern ist insbes. jenen divergierenden Stimmen im Kantdiskurs die Lektüre dieses Buches, womöglich zur partiellen Selbstkorrektur, hoffentlich aber zu weiteren konstruktiven Verstehensbemühungen aufs Wärmste empfohlen.

Göttingen Christian Polke

Aufklärung und Romantik als Herausforderung für katholisches Denken, hg. v. Alberto Bonchino / Albert Franz. – Paderborn: Schöningh 2015. 254 S. (Baaderiana, 3), brosch. € 34,90 ISBN: 978-3-506-76614-4

Franz von Baader gehört zu den schillerndsten Figuren der katholischen Intellektuellenszene in der ersten Hälfte des 19. Jh. s. Sein Werk versucht sich an einer umfassenden Synthese von Philosophie, Theologie, Naturbetrachtung, Gesellschaftstheorie und Politik. So breit wie dieses Ziel sind auch die Einflüsse, die auf Baader eingewirkt sowie die denkerischen Strömungen, die in seinem Werk ihre Spuren hinterlassen haben.

Dem vorliegenden Band, der auf der vom 3.–6. Oktober 2013 in Dresden stattgefundenen Tagung „Franz von Baader: Philosophie und Theologie im Spannungsfeld von Technik, Naturwissenschaft und Geschichte" beruht, geht es „um den Kontext, in dem Baader selbst zu verorten ist, also um die geistigen, die philosophischen, theologischen und wissenschaftlichen ‚Konstellationen', innerhalb [derer] das Denken Baaders sich bewegt" sowie um „die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Denkens Baaders bis in die Gegenwart" (10). Die 17 Beiträge gliedern sich in vier Abteilungen: einführende Essays, Untersuchungen zu Baaders Werk im Kontext von Naturphilosophie und Theologie, Baader im Kontext von Religionsphilosophie und Mystik sowie Baader im Spannungsfeld des Deutschen Idealismus.

Bei einer Vortrags- oder Aufsatzsammlung, zu der verschiedene Vf. beitragen, ist es unvermeidlich, dass die Bandbreite der Texte qualitativ wie thematisch groß ist. Einige der Aspekte, die der Band anspricht, sollen hier skizziert werden:

Alberto Bonchino, der Leiter des DFG-Forschungs- und Editionsprojekts, das an der TU Dresden eine „Kritische Edition ausgewählter Texte Franz von Baaders" vorbereitet, gibt einen Einblick in die Arbeiten an der Neuausgabe. Ihr Ziel ist es, so erläutert *Albert Franz* in seiner Einführung, „das heute mehr oder weniger gängige, im Wesentlichen von der bereits 1860 vollendeten Hoffmannschen Gesamtausgabe geprägte, problematische Baaderbild zu korrigieren und die Baaderforschung auf eine wissenschaftlich solidere Basis als bisher zu stellen." (10) Bonchino zufolge habe sich diese Forschung, die bis „zum Ende der siebziger Jahre" hauptsächlich „ein auf den deutschen Sprachraum begrenztes Phänomen" gewesen sei, internationalisiert, weshalb er „in den letzten Jahren" eine „durchaus profilierte Baaderforschung" (14) in Frankreich, Italien, Belgien, den Niederlanden, Kroatien und den USA ausmachen könne.

So berechtigt die Feststellung auch sein mag, dass es heute jenseits des deutschen Sprachraums Wissenschaftler gibt, die sich für Baader interessieren, darf sie dennoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Baaders Werk als Forschungsthema exotisch ist und bleibt. Von einem Baader-Boom lässt sich selbst unter Theologie- oder Philosophiehistorikern, die sich mit dem frühen 19. Jh. beschäftigen, kaum sprechen. Das vermindert die Notwendigkeit einer kritischen Edition von Baa-

ders Werken in keiner Weise (sogar im Gegenteil), sollte aber nicht aus dem Blick geraten.

Der Plan der Neuedition umfasst vier Bände, die ausgewählte Werke in chronologischer Reihenfolge zugänglich machen: Texte zur Naturphilosophie (1792–1808), Texte zu Mystik und Theosophie (1808–1818), Texte zur Religionsphilosophie (1822–1825), Texte zur Theologie (1828–1838).

Damit dürfte die sechzehnbändige, unter der Hg.schaft Franz Hoffmanns erschienene Gesamtausgabe mit Blick auf zahlreiche Schriften durch eine zuverlässigere Edition ersetzt, aber nicht überflüssig gemacht werden, weil es weiterhin Schriften gibt, die in der in Dresden vorbereiteten Edition, die sich auf ausgewählte Werke Baaders fokussiert, nicht enthalten sind.

Damir Barbarić beschäftigt sich mit der Frage, worin das „Wesen der Romantik" (28) und ihr „Erbe" (21) bestehen. Er vertritt die These, dass „alle bis zum heutigen Tag dauernden Formen der Romantikkritik, auf welchem Gebiet und in welchem konkreten Zusammenhang sie auch vorgebracht werden, sowohl Antrieb wie argumentative Mittel letztlich Hegel verdanken" (23). Hegel hat die ironische Grundhaltung der Romantik, ihr Geniegehabe, ihr Subjektverständnis, ihre „krankhafte Schönseelischkeit und Sehnsüchtigkeit" angeprangert; die Romantik leide, so Hegel, an sich selbst, weil sie „nicht handeln und nichts berühren mag, um nicht die innere Harmonie aufzugeben", wodurch es ihr an der Kraft fehle, „mit substantiellem Inhalt sich erfüllen zu können" (zit. nach 23). Barbarić zufolge ist die Romantikkritik Carl Schmitts, Jürgen Habermas' und Isaiah Berlins dem Verdikt Hegels verpflichtet. Barbarić versucht diesen – in seinem Urteil – „vereinfachenden und mit angeblich selbstverständlichen, in Wahrheit aber wenig durchdachten Formeln arbeitenden Ansätze[n]" (24) entgegenzutreten. Ihm zufolge beziehen sie sich erstens nur auf die Frühromantik, nicht auf spätere, reifere Gestalten der Romantik, und lassen zweitens den Umstand außer Acht, dass die in ihnen zum Ausdruck gebrachte Kritik an einem „metaphysischen Solipsismus der den Launen eigener Willkür preisgegebenen Subjektivität" bereits in der Romantik selbst – „und zwar oft von ihren bedeutsamsten Vertretern" (24) – erhoben worden sei. Barbarić beruft sich dabei auf Jacobis Kritik an Fichte, auf Jean Paul und Wackenroder. Der „echten Romantik", so Barbarić, sei es – in den Worten Tiecks – darum gegangen, „das Gewöhnliche fremd zu machen", d.h., „die nächsten Dinge und Ereignisse der Außen- sowie der Innenwelt in ihrer inneren, zunächst verborgenen Unendlichkeit zu fassen und darzustellen" (28). Das „Erbe der Romantik in Hinsicht auf die gegenwärtigen philosophischen Aufgaben" sieht Barbarić in drei Themenkomplexen: einer dem „Grundgedanken des Organismus" verpflichteten Naturauffassung, in der jedes Einzelteil „auf eine ideelle Weise mit allen anderen Teilen und mit dem Ganzen der Natur auf das innigste verbunden ist", einer Konzeption der menschlichen Seele, die deren „Wesen" nicht bloß „im Bewusstsein und in der Vernunft" erblickt, sondern als eine „relativ diffuse dynamische Pluralität der Kräfte" versteht, „die sich in ständiger spannungsvoller Auseinandersetzung und in einem nie aufhörenden inneren Dialog befinden", sowie in einem Verständnis von Kunst, das diese aus ihrem „Verhältnis zum Unendlichen, und zwar als dessen sinnliche Erscheinung und Offenbarung" (32ff), versteht.

Wie sich das von Barbarić als zukunftsträchtig angesehene, organische Naturverständnis bei Baader gestaltet, zeigen *Stefano Poggi* in seinem Beitrag zu „Elementarphysik und Chemie beim frühen Baader" (39) und *Gian Franco Frigo* in seiner Untersuchung über „Empirische Forschung und Metaphysik in Baaders Naturphilosophie" (48). Baader sehe den Naturphilosophen, so Frigo, als „‚Mittler' zwischen einer physischen und einer übersinnlichen Welt", der nicht nur den Zusammenhang der Phänomene, sondern auch den „nexus rerum" zu bedenken habe – eine „innere Naturwelt", die der „äußeren Naturwelt" (51f) entspreche. Die sich aus dieser Konzeption ergebende Notwendigkeit der Vermittlung wird von *Hanjo Sauer* entfaltet.

Dass die erstrebte Einheit von äußerer und innerer Natur, von Physik und Metaphysik, empirischer Wissenschaft und Theologie bei Baader bisweilen obskure Züge annimmt, wird in *Katharine Weders* Beitrag über Baaders Verhältnis zum Mesmerismus deutlich (vgl. 59–81). Spätestens hier zeigen sich die Grenzen, an die der heutige Leser stößt, wenn er versucht, Baaders Denken Anregungen für unsere Zeit zu entnehmen. Gleiches gilt für Baaders Rezeption von Saint-Martins theosophisch-gnostischem System, das sich – wie *Wilhelm Schmidt-Biggemann* ausführt (vgl. 162–170) – sowohl in Baaders Theologie als auch in seiner politischen Theorie niederschlägt.

Dem Einfluss der Mystik auf Baader, insbes. in Gestalt der Werke von Meister Eckhart und Jacob Böhme, sowie den Parallelen zum Idealismus Hegels und Schellings widmen sich gleich mehrere Autoren: *Miklos Vetö*, *Ferdinand van Ingen*, *Thomas Rentsch* sowie *Jörg Jantzen*. *Joris Geldhof* beschäftigt sich mit Baaders Kult- und Opferverständnis, *Günter Kruck* untersucht Baaders „Konzept von Christlicher Philosophie", dessen Grenzen Kruck klar und deutlich benennt: Die Vorstellung, dass Philosophie und Religion denselben Inhalt in unterschiedlichen Formen besitzen, bezeichnet Kruck als begründungslogisch „defizitär" (107); mit Blick auf die zahlreichen spekulativen Annahmen, die Baader tätigt, konkludiert Kruck: „Als Antwort auf die philosophische Rechtfertigung des Christentums und als ‚christliche Philosophie' kann Baaders Konzept wohl eher nicht gelesen werden." (110)

Nicht nur historisch interessant, sondern auch mit Blick auf die systematische Strukturierung und Benennung philosophischer Ansätze bedenkenswert ist *Paul Ziches* Beitrag zu „Baader's Realism" (vgl. 181–198). Ziche skizziert darin verschiedene Bedeutungsschattierungen und Wandlungen von Begriffen wie „Empirismus", „Rationalismus", „Idealismus" und „Realismus". Er selbst untersucht zwar „Aspekte des Realismus bei Baader" (184), wendet aber kein Etikett eindeutig auf Baader an, sondern zeigt vielmehr die historische Volatilität dieser Begriffe, die nur dann einen Sinn haben, wenn sie kontextuell erklärt werden, was ihnen wiederum etwas von der Fähigkeit nimmt, Positionen holzschnittartig voneinander abzugrenzen – eine Eigenschaft, um derentwillen sie jedoch überhaupt erst in die Diskussion eingeführt wurden.

Während die Einflüsse, die auf Baader einwirkten, recht ausführlich thematisiert werden, fällt der Ertrag zur „Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Denkens Baaders bis in die Gegenwart" (10), deren Behandlung ein explizites Ziel des Bandes sein soll, mager aus. Lediglich *Eckhard Fürlus* skizziert Baaders Einfluss auf den Dadaisten Hugo Ball. Innerhalb des Bandes isoliert und ohne expliziten Bezug zu Baader erscheint *Claudio Ciancios* Beitrag über „Schelling und die Eschatologie" (221).

Weil Theologie und Philosophie sich mit dem beschäftigen, was ist, indem sie untersuchen, was gedacht wird und gedacht wurde, hat auch das Werk Baaders einen bleibenden Platz in theologischen und philosophischen Diskussionen. Ob die „neue Unübersichtlichkeit" (9) unserer Zeit, auf die Albert Franz unter Bezug auf Jürgen Habermas hinweist, mit der Unübersichtlichkeit von Baaders Zeit vergleichbar ist, kann jedoch bezweifelt werden. Zu unterschiedlich sind die Bausteine, aus denen die unübersichtliche Situation des frühen 19. und die des frühen 21. Jh.s zusammengesetzt sind, und zu sehr ist die Unübersichtlichkeit unserer Zeit eine bewusste Entscheidung gegen einen einheitsstiftend-synthetisierenden Ansatz, an dem sich auch Franz von Baader versucht hat. Dies wiederum macht sein Werk – gleichsam unter umgekehrten Vorzeichen – auch für heutige Leser interessant. Im vorliegenden Band erfahren sie viel über dessen Hintergründe, Ausprägungen und auch über dessen Grenzen.

München Michael Seewald

Messner, Kathrin: **Paul Ricœurs biblische und philosophische Hermeneutik des Selbst.** Eine Untersuchung aus theologischer Perspektive. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. 311 S. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 67), geb. € 109,00 ISBN: 978–3–16–153169–9

Paul Ricœur gehört zu den großen Gestalten der Philosophie im 20. Jh. Als Philosoph, der zeitlebens aus seinem protestantischen Glauben keinen Hehl gemacht hat, findet er seit geraumer Zeit verstärkte Aufmerksamkeit in der Theologie. Was bislang v. a. und darin überraschend für die katholische Theologie zutraf – man denke nur an die Studien von Veronika Hoffmann, Stefan Orth und Knut Wenzel –, darf nunmehr als ökumenische Angelegenheit betrachtet werden. Jedenfalls mehren sich in den letzten Jahren Untersuchungen zum Werk R.s aus der Perspektive evangelischer Theologie.

Die hier anzuzeigende Züricher Diss. von Kathrin Messner widmet sich dabei einer Thematik, die sich zwar in fast allen R.-Interpretationen erwähnt findet, aber bislang kaum mit Hilfe einer eingehenden Textanalyse untersucht wurde: dem Verhältnis von theologischer und philosophischer Hermeneutik des (menschlichen) Selbst. Dabei geht es sowohl darum, wie mit Blick auf die zentrale anthropologische Fragestellung R.s das Verhältnis von philosophischer und biblischer Hermeneutik zu beschreiben wäre, als auch darum, wie sich die biblische Hermeneutik eigentlich zur Theologie bzw. zum theologischen Diskurs als solchem verhält. Anknüpfend an das hierbei von R. selbst zur Sprache gebrachte „schizophrene Verhältnis" von Theologie und Philosophie geht die Vf.in möglichen Antwortversuchen in fünf zentralen Werken bzw. Texten nach: Am Beginn wird das Werk R.s aus der Perspektive von dessen *Intellektueller Autobiogra-*

phie gewürdigt und eingeordnet (vgl. 9–64). Sodann folgen Ausführungen zur Tübinger Lucas-Vorlesung über *Liebe und Gerechtigkeit*, der insofern ein besonderer Stellenwert zugeschrieben werden kann, weil in ihr in einmaliger Weise die Überschneidung von philosophischem und theologischem Diskurs einerseits thematisch vorgeführt und andererseits damit deren Unterschiedenheit dargestellt wird (vgl. 65–98). Dem anthropologischen Hauptwerk *Das Selbst als ein Anderer* (vgl. 99–160) wird sodann ebenso nachgegangen wie im Anschluss daran den beiden nicht in dieses Werk aufgenommenen Gifford-Lectures, die die Brücke zu einer biblischen Hermeneutik des Selbst bilden (vgl. 161–218) und die die Eigenart des religiösen oder auch theologischen Diskurses gegenüber dem philosophischen „Frage/Antwort-Schemas" entlang des Doppels von Ruf und Antwort herausstellen (vgl. 162; 229ff). Schließlich werden nach einem systematischen Resümee (vgl. 219–250) Schlussreflexionen entlang der nachgelassenen Fragmente *Lebendig bis in den Tod* vorgenommen, ein bis dato noch nicht prominent von der Ricœurforschung beachtetes Textkonglomerat (vgl. 251–262).

Schon diese Auswahl deutet das genuin theologische Interesse der Vf.in an, wobei sich kritisch fragen ließe, warum nicht auch das Spätwerk *Wege der Anerkennung* Berücksichtigung fand. M. steht jedenfalls offensichtlich in der Tradition hermeneutischer Theologie, wie sie nicht nur in Zürich mit Namen und Werk des auch für R. (vgl. v. a. 206ff, 237ff) einschlägigen systematischen Theologen Gerhard Ebeling verbunden ist.

Das Besondere an diesem Buch ist, dass sein Inhalt nicht einfach dem Schema einer argumentativen Rekonstruktion der Darlegungen R.s folgt und diese danach kritisch sichtet. Vielmehr erfahren wir in jedem Kap. zunächst Detailgenaues über die Entstehung der jeweils zu verhandelnden Texte und werden dann in eine Textanalyse mitgenommen, die sich v. a. den R. eigentümlichen Strukturen der Argumentation widmet. Von hier aus erklären sich die zahlreichen graphischen oder tabellarischen Schaubilder. Im Zentrum von M.s Ausführungen stehen dabei die Figuren der Überkreuzung sowie das Anliegen eines „dritten Weges", wie R. dies in seiner *Intellektuellen Autobiographie* selbst genannt hat und den die Vf.in durch die „triadische Denkfigur" (63; passim) eingelöst findet, wie sie sich als argumentativer Subtext in allen besprochenen Werken aufzeigen lässt. Mit ihr lässt sich die Spannung von philosophischem und theologischem Diskurs aus einem scheinbar friedlichen Nebeneinander oder einem „bloßen Entweder-Oder" (61) lösen und zu einem spannungsvollen, gleichwohl partiellen Versöhnt-Sein weiterführen. So jedenfalls lässt sich dies den Ausführungen der Vf.in entnehmen, die damit bewusst einen Grundimpuls R.s affirmativ fortschreibt.

M.s Buch ist eine spannende Lektüre für alle Ricœurkenner. Gelingt es ihr doch, die Umstände der Werkgenese sowie die Entstehung des für R. typischen Denkstils und seiner ebenfalls eigentümlichen Argumentationsstrategie in einer Weise freizulegen, dass man ein Gefühl dafür erhält, wie diese in einer durch Selbstprüfung kritisch beleuchteten Existenz gründen. So gesehen wird R. uns gleichsam als ein „exemplarischer Mensch" vorgestellt, der im gut sokratischen Stil die Themen der Philosophie aus der Wirklichkeit gelebter Existenz erhebt und diese um letzterer willen kritisch erforscht (vgl. u. a.: 222–224). Der Nachteil einer solch nah am Bezugsautor verweilenden Herangehensweise ist allerdings, dass sie auf weite Strecken darstellend bleibt. Dort aber, wo Kritik angemeldet wird, geschieht dies fast ausschließlich aus einer externen theologischen Perspektive und eben nicht zunächst werkintern (vgl. die Ausführungen auf 224ff, wo nicht nur relativ unvermittelt eine Ricœurkritik durch Rekurs auf Luther erfolgt, sondern mit ihr auch eine sprachliche Wendung dominant wird, die von einer allerdings unbestimmt bleibenden „theologischen Perspektive" redet, so als könne man hierbei auf einen klar umrissenen Konsens rekurrieren).

So richtig es ist, was bei M. als durchgängige Anfrage an R. erscheint: Dass dieser nämlich besser daran getan hätte, neben der exegetischen Theologie auch systematische Stimmen stärker in sein Denken einfließen zu lassen (vgl. z. B. 221), so offen bleibt am Ende doch die Frage, welche systematisch-theologischen Stimmen dem Anliegen R.s am ehesten gerecht werden könnten, und zwar sowohl mit Blick auf dessen genuine Anliegen als auch hinsichtlich der offenen Flanken seiner Argumentation. Hierüber hätte man aufgrund ihrer eindrücklichen Kompetenz gern mehr von der Vf.in gehört. Der Band wird beschlossen von zahlreichen Anhängen, u. a. einer Transkription des Faksimiles von R.s Skizzen zu den Gifford-Lectures. Das mag nicht alle Leser beeindrucken, soll hier aber doch abschließend Erwähnung finden, weil es nochmals belegt, wie eindrücklich bei M. werkgeschichtliche Analyse und detailgetreue Werkrekonstruktion zusammengehen. Auch aus diesem Grund wird das Buch für die Ricœurforschung auf längere Sicht maßgeblich sein.

Göttingen Christian Polke

Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects, hg. v. Paul M. Gould. – London: Bloomsbury 2014. 209 S. (Bloomsbury Studies in Philosophy of Religion), kt $ 29,95 ISBN: 978–1–6235–6365–3

Viele Philosophen waren oder sind *Realisten* im Hinblick auf *abstrakte Objekte*. Sie bejahen die Existenz außerhalb des menschlichen Geistes von allgemeinen Eigenschaften und Relationen, von Arten und Gattungen, von mathematischen Gegenständen wie Mengen oder Zahlen, von Propositionen, notwendigen Wahrheiten und möglichen Welten. Die Gründe, die sie dazu bewegen, sind vielfältig, sind sprachphilosophischer, erkenntnistheoretischer, metaphysischer, religions- und moralphilosophischer Natur oder gehen auf ihr Nachdenken über die Grundlagen der Logik und Mathematik zurück. Viele Philosophen waren oder sind ferner *starke* Realisten im Hinblick auf abstrakte Objekte, da sie deren Existenz nicht von der Existenz konkreter Objekte abhängig machen oder jene gar konstitutionell in diesen verorten, wie es der „immanente Realismus" tut. Entwicklungen im Denken der großen griechischen Philosophen und Probleme der Interpretation ihrer Werke ignorierend, wird ein solcher immanenter Realismus oft als „Aristotelismus" bezeichnet, der starke Realismus aber als „Platonismus" – jedenfalls dann, wenn er die abstrakten Objekte einer eigenen, gänzlich extramentalen Sphäre (anstatt dem göttlichen Intellekt) zuweist.

Man kann sich nun fragen, ob ein starker Realismus mit dem klassischen *Theismus* vereinbar ist, insbes. mit der Vorstellung Gottes als eines souveränen Schöpfers von allem außer seiner selbst. Denn für den starken Realismus sind abstrakte Objekte durch Eigenschaften charakterisiert, die ihre Geschöpflichkeit auszuschließen scheinen: Ihre Existenz ist notwendig, was beinhaltet, dass sie nicht zu existieren beginnen; sie sind weder zeitlich noch räumlich verortet und scheinen daher weder auf der einen noch auf der anderen Seite einer wirkursächlichen Beziehung in Erscheinung treten zu können. Mehr noch, es hat den Anschein, dass die göttlichen Attribute die Existenz von Eigenschaftsuniversalien voraussetzen. Damit bestünde eine ontologische Priorität zumindest einiger abstrakter Objekte im Hinblick auf Gott, die der Vorstellung von der göttlichen Aseität zuwiderläuft.

Die Debatte hat in der Analytischen Religionsphilosophie eine bereits längere Geschichte. Dass die Eigenschaften abstrakter Objekte wie vom starken Realismus konzipiert der jüdisch-christlichen Vorstellung von Gott entgegenstehen, hat u. a. Richard Swinburne behauptet. Er löst das Problem, indem er in nominalistischer Manier die Existenz abstrakter Objekte – diese sind ihm nur nützliche Fiktionen – bestreitet (vgl. *The Christian God*, Oxford 1994). Auch der großangelegten Studie *God and Necessity* von Brian Leftow (Oxford 2012) geht es letztlich um die Abwehr eines starken Realismus im Hinblick auf abstrakte Objekte. Die Wahrheit notwendiger Urteile gründet nicht etwa in ihrer Übereinstimmung mit notwendigen Propositionen, die unabhängig von Gott bestünden, sondern teils in göttlichen Willenshandlungen und teils im göttlichen Wesen. Als „Platoniker" versteht sich hingegen Peter van Inwagen. Für ihn kann die Existenz unerschaffbarer notwendiger Entitäten die Rede vom universellen Schöpfertum Gottes ebenso wenig kompromittieren, wie die Unmöglichkeit, dass Gott etwas Unmoralisches oder in sich Widersprüchliches vollbringt, die Rede von der göttlichen Allmacht dementieren würde (vgl. z. B. „God and other uncreated things", in: *Metaphysics and God*. Essays in honor of Eleonore Stump, hg. v. Kevin Timpe, London 2009, 3–20). Dieselbe Position vertrat schon Nicholas Wolterstorff (vgl. *On Universals*. An Essay in Ontology, Chicago 1970). Für Alvin Plantinga schließlich lässt es sich zugleich klassischer Theist und wohlverstandener Platoniker sein. Wie Augustinus deutet er abstrakte Objekte als göttliche Gedanken. Als solche seien abstrakte Objekte sowohl notwendige Entitäten als auch ursächlich vom Wirken Gottes abhängig (vgl. *Does God Have a Nature?*, Milwaukee 1980; „Augustinian Christian Philosophy", in: *The Monist* 75 [1992], 291–320). In der bloßen These, dass abstrakte Objekte in einem platonischen Himmel jenseits des göttlichen Geistes existieren, sieht Plantinga dagegen den „Amoklauf des Realismus".

Der vorliegende Band enthält sechs Beiträge zu der Frage, wie sich die jüdisch-christliche Vorstellung von Gott und der starke Realismus im Hinblick auf abstrakte Objekte zueinander verhalten. Herausgegeben und eingeleitet ist er von *Paul M. Gould*, einem Schüler J. P. Morelands, dessen Einführung in das Universalienproblem auch auf Deutsch erschienen ist (J. P. Moreland: *Universalien*. Eine philosophische Einführung. Übersetzt von Sebastian Muders, Frankfurt 2009) und von dem man sich erzählt, dass er an der Stoßstange seines Wagens einen Sticker mit der Aufschrift „Ich bremse auch für Universalien" befestigt haben soll. Den einzelnen Essays sind Kommentare der übrigen Beiträger beigegeben, auf die eine Replik des jeweiligen Vf.s folgt.

Den Anfang macht *Keith Yandell* mit „God and Propositions". Yandell ist unter den hier versammelten Philosophen der „Platoniker". Abstrakte Objekte – er hat v. a. Propositionen im Blick – seien Entitäten, die notwendig sind, d. h. in allen möglichen Welten existieren. Im Unterschied dazu könnten wir, wie Yandell im Zuge einer Kritik des modalen ontologischen Arguments auszuführen versucht, nicht wissen, ob die Existenz Gottes notwendig oder bloß kontingent ist: Eine Welt, die Propositionen, nicht aber Gott enthält, erscheine nicht unmöglich. Daher hingen Propositionen nicht von Gott ab – wie es der „theistische Ideismus" wolle, wenn er sie mit den Inhalten göttlicher Gedanken identifiziert. Träfe dessen Identifikation zu, würde sich aus der notwendigen Existenz von abstrakten Objekten allerdings die notwendige Existenz Gottes ergeben. Dann solle man indes nicht sagen, dass Gott die abstrakten Objekte *verursacht*; man müsse vielmehr davon reden, dass sie aus Gott *emanieren*.

Paul M. Gould und *Richard Brian Davies* bezweifeln in „Modified Theistic Activism" dagegen, dass abstrakte notwendige Entitäten, deren Existenz sie ebenfalls bejahen, keine Geschöpfe sein können, weil sie nicht zu existieren beginnen. Gott vermöge sie vielmehr im Sinne einer „ewigen erzeugenden Ursache" zu erschaffen, und zwar entweder durch seine intellektuelle oder durch seine volitive Tätigkeit. So seien Propositionen nichts anderes als göttliche Gedanken, viele Eigenschaften und Beziehungen willentlich erschaffene göttliche Begriffe. Hier gelte jedoch die wichtige Einschränkung, dass solche Eigenschaften und Beziehungen, die zur göttlichen Natur gehören, unerschaffen sind; sie teilen mit der göttlichen Substanz die Aseität. Würde dies nicht anerkannt, gerate man in einen Zirkel, demzufolge sich der Schöpfer selbst erschafft, sich gewissermaßen an den eigenen Stiefelschlaufen ins Dasein zieht („divine bootstrapping"). Die Theorie Goulds und Davies' versteht sich als Kompromiss zwischen dem „absoluten Kreationismus" von Thomas Morris und Christopher Menzel – die das Zirkularitätsproblem beschrieben, aber die Selbsterschaffung der göttlichen Natur in Kauf nahmen (vgl. „Absolute Creation", in: *American Philosophical Quarterly* 23 [1986], 353–362) – und der „augustinischen" Lösung, nach der abstrakte Objekte göttliche Gedanken sind. Wie William Hasker in seiner Besprechung des vorliegenden Bandes zu bedenken gibt,[1] scheint diese Hybridposition einige unerwartete Implikationen beispielsweise in der Philosophie der Mathematik zu haben: Nachdem die Einheit, Zweiheit und Dreiheit zur göttlichen Natur zu gehören scheinen, nicht aber die Vierheit, Fünfheit usw., wäre die berühmte Aussage Kroneckers, „Die ganzen Zahlen hat der liebe Gott gemacht", auf die ersten drei von ihnen einzuschränken.

Greg Welty vertritt in seinem Beitrag „Theistic Conceptual Realism" den schon angesprochenen „augustinischen Theismus", nach dem abstrakte Objekte die Inhalte des göttlichen Denkens sind. Als solche seien sie zwar unerschaffen, zugleich aber (konstitutionell) abhängig von Gott. Sie wären dann eigentlich, wie einige der übrigen Vf. in ihren Kommentaren anmerken, konkrete Entitäten, welche die Rolle von abstrakten Objekten spielen. Diese würden den menschlichen Geist übersteigen, und insofern handele es sich aus unserer Sicht um eine *realistische* Position. Andererseits hätten sie keine Existenz außerhalb des göttlichen Geistes; insofern ließe sich mit demselben Recht von einem – theologischen – *Konzeptualismus* sprechen. Welty gibt ferner zu bedenken, dass Propositionen – ihnen gilt unter den abstrakten Objekten sein besonderes Augenmerk – als Wahrheitsträger eine Reihe von Bedingungen erfüllen müssen wie Notwendigkeit, Objektivität, Fülle *(plenitude)* und Intentionalität, was ihre Identifikation mit göttlichen Ideen besonders nahelege, ja sogar ein vom Realismus ausgehendes Argument der besten Erklärung für die Existenz Gottes eröffne. Gott denke ewig und notwendig alle Möglichkeiten und notwendigen Wahrheiten. Dass dies die Notwendigkeit Gottes selbst sowie vieler seiner Gedanken besage, lässt Welty als Einwand nicht gelten. Gottes Wille bleibe der letzte Ursprung aller kontingenten Wirklichkeit, und dies sei alles, was man an Spontaneität in einer Lehre vom göttlichen Erschaffen benötigt.

William Lane Craig hat den „theistischen konzeptualistischen Realismus" Plantingas und Weltys in mehreren Äußerungen als eine mögliche „Rückzugsposition" für sich gewürdigt. Was ihm aber eigentlich vorschwebt, ist, wie der Titel seines Beitrags („Anti-Platonism") unverhohlen erkennen lässt, eine ganz andere Lösung des in diesem Buch verhandelten Problems: Es gibt keine abstrakten Objekte, obgleich es nützlich ist, sich so auszudrücken, als gäbe es sie; mithin gibt es keine unerschaffenen, weil unerschaffbare Entitäten, welche die Souveränität oder gar Aseität Gottes in Frage stellen. Mit anderen Worten, Craig vertritt einen Nominalismus und Fiktionalismus. Im starken Realismus sieht er wie Swinburne eine Herausforderung für den jüdisch-christlichen Gottesbegriff. Wenn wir der biblischen Rede von Gott glauben, so könne es das jenseits der Kontrolle Gottes Liegende, nach dem der vorliegende Band im Titel fragt, könne es abstrakte Objekte nicht geben. Daher entwickelt Craig im Weiteren Argumente für den Nominalismus in der Metaphysik und speziell in der Philosophie der Mathematik – oder versucht zu zeigen, dass gängigen Argumenten für den Realismus die Beweiskraft fehlt. Abstrakte Objekte fallen ausnahmslos dem Gebot ontologischer Sparsamkeit zum Opfer.

Letzteres ist auch die Auffassung von *Scott Shalkowski*. In „God with or without abstract objects" schließt er sich Craigs Nominalismus an, den er aus rein philosophischen Gründen favorisiert. Denn im Unterschied zu jenem hält er den starken Realismus für theologisch durchaus harmlos. Wer Gott als das vollkommenste Wesen denkt, könne die Existenz notwendig existierender abstrakter Objekte ruhig anerkennen, weil solche Entitäten keine Einschränkung für die Souveränität, Aseität oder irgendeine andere Eigenschaft des vollkommensten Wesens bedeuteten. Die Frage nach einem schöpferischen Ursprung werde sinnlos, wo Notwendigkeit angenommen wird. Gottes Schöpfertum auch dafür einzufordern, hieße nichts weniger als das Unmögliche von Gott zu verlangen; und es sei keine Begrenzung, wenn man nicht zu vollbringen vermag, was unmöglich vollbracht werden kann. Shalkowskis Entwarnung erscheint jedoch voreilig. Denn auch wenn es keine Einschränkung Gottes bedeuten sollte, notwendige Entitäten nicht hervorbringen zu können, so ist doch nicht klar, wie es keine Einschränkung Gottes sein sollte, wenn eine ontologische Abhängigkeitsbeziehung zwischen den Attributen Gottes und bestimmten notwendigen Entitäten bestünde, sodass Gott beispielsweise nur durch Teilhabe an den ewigen platonischen Ideen der Drei und der Gerechtigkeit dreifaltig und gerecht sein könnte.

Für *Graham Oppy* ist eine derartige Abhängigkeit indes nicht einmal hypothetisch möglich. Sein Beitrag „Abstract Objects? Who cares!" setzt mit einer scharfen Unterscheidung zwischen „kausaler" und „abstrakter Wirklichkeit" ein. In der Unfähigkeit, kausale Beziehungen jedweder Art einzugehen, erblickt er ein definitorisches Merkmal abstrakter Objekte. Oppy lässt die Frage nach deren Realität bewusst offen (obgleich man erahnt, dass seine Sympathien dem Fiktionalismus gelten). Worauf es ihm ankommt, ist die Irrelevanz unserer Auffassungen über den ontologischen Status abstrakter Objekte für den Streit zwischen Theismus und Naturalismus zu betonen. Für die Frage, ob die Welt auf ein absichtsvolles Handeln Gottes zurückgeht oder ein planloses Produkt des Zufalls ist, spielten diese keine Rolle, weil die Debatte zwischen Theismus und Naturalismus ausschließlich die „kausale Wirklichkeit" betreffe, in welche abstrakte Objekte *per definitionem* nicht hineinreichen. Mithin seien insbes. die von Plantinga entwickelten, von der Realität abstrakter Objekte ausgehenden Argumente für die Existenz Gottes allesamt verfehlt. Umgekehrt lasse auch der Theismus keine Schlussfolgerungen im Hinblick auf den ontologischen Status abstrakter Objekte zu. In ihren Antworten auf Oppy distanzieren sich Welty sowie Gould und Davies von der These, dass abstrakte Objekte nicht als Ursache in Erscheinung treten können. Indem Oppy dies behauptet, setzte er einen Naturalismus voraus; wenn er aufgrund dessen zu dem Ergebnis gelangt, der ontologische Status abstrakter Objekte ließe keine Rückschlüsse auf die – dem Naturalismus widersprechende – Existenz Gottes zu, sei dies wenig erhellend. Yandell macht darauf aufmerksam, dass ähnlich wie die Existenz Gottes die Existenz abstrakter Objekte jedenfalls die Falschheit des Materialismus impliziert.

Goulds Band ist nicht zuletzt dank des einleitenden Überblicks der Positionen eine ausgezeichnete Einführung in eine lebendige Debatte der analytischen Philosophie an der Schnittstelle von Religionsphilosophie und Metaphysik. Den Lesern wird ein breites Meinungsspektrum vor Augen geführt. Ein solches ist in der Philosophie keine Seltenheit und der diesbezügliche Dissens zwischen einem engagierten Atheisten wie Oppy und einem christlichen Apologeten wie Craig sicher keine große Überraschung. Bemerkenswerter ist die Uneinigkeit, die selbst unter den vier evangelikal geprägten Denkern des Autorenkollektivs über den ontologischen Status abstrakter Objekte besteht, wie auch bzgl. der Frage, wie sich eine „platonische" Theorie abstrakter Objekte zum Theismus verhält. Die Sammlung bietet vielleicht nur wenig Anlass zur Hoffnung auf eine bevorstehende oder auch nur eventuelle Einigung. Aber das kann von einem Unternehmen wie diesem wohl auch nicht erwartet werden. Mit dem Abstecken der Positionen und dem Vortrag zentraler Argumente durch die einzelnen Vf. ist bereits viel erreicht. Einen echten Gewinn stellen die Kommentare und Erwiderungen auf die Kommentare im Anschluss an die einzelnen Essays dar. Sie lassen die Differenzen noch deutlicher hervortreten und zeigen, wo die wichtigsten Konflikte liegen: bei der Beantwortung der Frage etwa, ob – und wenn ja, in welchem Sinne – notwendige Entitäten von Gott hervorgebracht werden können; und der damit verbundenen Frage, ob – und wenn ja, in welchem Sinne – abstrakte Objekte Wirkungen und Ursachen sein können. Mit *Beyond the Control of God?* legt Gould eine anregende und lesenswerte Sammlung vor, die sich als weitaus ansprechender entpuppt, als es ihre abstrakten Gegenstände vermuten lassen.

Fulda Bernd Goebel

[1] Vgl. http://ndpr.nd.edu/news/49198-beyond-the-control-of-god-six-views-on-the-problem-of-god-and-abstract-objects/, letzter Abruf: 5.10.2016.

Fundamentaltheologie / Religionsphilosophie

„Eine neue Menschheit darstellen" – Religionsphilosophie als Weltverantwortung und Weltgestaltung. Eröffnung der Wolfhart Pannenberg-Forschungsstelle an der Münchener Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ, hg. v. Gunther Wenz. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 269 S. (Pannenberg-Studien, 1), geb. € 80,00 ISBN: 978-3-525-56020-4

„Eröffnung" ist in mehrfacher Hinsicht das Thema des vorliegenden Bandes: Er eröffnet nicht nur die *Pannenberg-Studien*, sondern dokumentiert auch in seinem ersten Teil die Eröffnungsfeier der Pannenberg-Forschungsstelle, die – ein ökumenisch wahrhaft erfreuliches Zeichen – an der Hochschule für Philosophie in München ihren Ort gefunden hat. Diese Tatsache, die Wolfhart Pannenbergs ökumenischem Engagement einen sinnfälligen Ausdruck gibt, wird in den Ansprachen der Bischöfe *Heinrich Bedford-Strohm* (evangelisch-

lutherisch, München) und *Stephan Ackermann* (katholisch, Trier) einfühlsam und mit Recht gewürdigt. Nur dieser erste Teil des Bandes thematisiert das titelgebende P.'sche Motto und die ekklesiologische Perspektive des Untertitels.

Der zweite und mit 165 S. bei Weitem umfangreichste Teil gibt die Beiträge wieder, die anlässlich eines Symposiums zu eben dieser Einweihung entstanden sind. Referenten waren die habilitierten Schüler P.s; Gegenstand der Beiträge waren Aspekte des ersten Bandes seiner *Systematischen Theologie*, mithin also die Grundlegung seines theologischen Programms. Den dritten Teil des Bandes bilden erste Ergebnisse der Arbeit der Forschungsstelle in Form von Aufstellungen von P.s Veröffentlichungen zwischen 1953 und 2014, seiner Lehrveranstaltungen von 1959–1994 und der Diss.- und Habil.sverfahren, an denen er als Erst- oder Zweitgutachter beteiligt war. Der dreigeteilte Aufbau, der zu einer gewissen Heterogenität des Bandes führt, wird freilich äußerlich nicht deutlich gemacht. Der Rez. beschränkt sich im Folgenden auf die Beiträge des Symposiums anlässlich der Einweihung der Pannenberg-Forschungsstelle.

Gunther Wenz erläutert P.s Programm einer „Wissenschaft vor Gott", indem er dessen wissenschaftstheoretische Überlegungen zur Grundlegung der Dogmatik referiert und in den Plan von P.s *Systematischer Theologie* einordnet. Diese für P.s Programm wesentlichen fundamentaltheologischen Entscheidungen erläutert auch der Beitrag von *Friederike Nüssel*, die die Aktualität des Dogmatik-Verständnisses P.s darstellen will, ohne dabei allerdings das Gespräch mit anderen Ansätzen zu suchen. *Josef Schmidt*, der katholische Autor im Kreis der Schüler P.s, untersucht den Gottesgedanken „und die Frage nach seiner Wahrheit", wie P. sie im entsprechenden Kap. von SyTh I behandelte; er verweist besonders auf die religionsphilosophischen und ökumenisch anschlussfähigen Ansätze bei P.. *Walter Dietz* rekapituliert P.s Stellung zur „Natürlichen Theologie", während *Christine Axt-Piscalar* die fundierende Rolle der Anthropologie für P.s Theologie nachzeichnet: Das religiöse Bewusstsein ist für P. zwar Ausgangspunkt, entscheidend sei aber, dass der Grund gedacht werde, in dem dieses Bewusstsein zuallererst seinen Halt finden kann. Zeitgenössische Deutungstheoretiker, die das religiöse Bewusstsein selbst als Fundament setzen, können sich demnach nicht auf P. berufen. *Reinhard Leuze* diskutiert P.s Trinitätstheologie und arbeitet ihre inneren Spannungen heraus, deren Auflösung noch einiger Anstrengung bedürfte; insbes. führe die Betonung der drei göttlichen Personen als Aktzentren dazu, dass die Einheit Gottes undeutlich zu werden drohe. Dies sei freilich nicht nur dem Konzept P.s anzulasten, sondern eine in der christlichen Tradition enthaltene Spannung, die nach Leuzes Vorschlag so bearbeitet werden sollte, dass ausgehend von der Einheit Gottes die Differenzierung zu entfalten wäre.

Ekkehard Mühlenbergs umfangreicher Beitrag ist in mehrfacher Hinsicht ein Außenseiter, insofern er kirchengeschichtlich und nicht systematisch ausgerichtet ist, und auch nicht P.s Theologie erläutert, sondern ein historisches Thema bearbeitet. Zwar ist der Begriff der „Unendlichkeit" von offenkundiger Bedeutung für P., Mühlenberg verfolgt aber konsequent die historische Fragestellung, die auf seine bei P. entstandene Diss. von 1963 zurückgeht, und kann die seinerzeit vertretene These, dass Gregor von Nyssa (und nicht Plotin) als der Urheber der theologisch wirksam gewordenen Fassung des Begriffs der „Unendlichkeit" gelten kann, als bestätigt finden, womit sich diese Fassung des Begriffs der „Unendlichkeit" als spezifisch christlich erweise. Den inhaltlichen Teil schließt ein Beitrag von *Jan Rohls* ab, der das durchaus komplexe Verhältnis von P. zu Hegel als „Anknüpfung und Widerspruch" benennt.

Es liegt wohl an der Ausrichtung des Bandes, dass er eine sehr gründliche Darlegung von Grundentscheidungen im Werk P.s bietet, aber keine kritische Auseinandersetzung verfolgt. Die Beiträge bleiben beim Nachzeichnen der Bahnen, die der Lehrer vorgegeben hat, ohne diese in einen weiteren Rahmen zu stellen oder mit anderen Wegen zu konfrontieren. So entsteht der Eindruck einer Historisierung der Theologie P.s: Sie wird akademisch solide nachgezeichnet, ohne dass der Versuch gemacht würde, sie mit den Fragen der Gegenwart zu vermitteln. Nur zwei Beiträge sind auf kontroverse Diskussion angelegt: Dietz wiederholt die hinreichend bekannten Urteile und auch Fehlurteile im Blick auf Barths Aussagen zur „Natürlichen Theologie" mit großem rhetorischen Aufwand; weil dabei die inzwischen gewonnenen Differenzierungen und Klärungen weitgehend übergangen werden, bringt das die Sachfrage nicht weiter. Leuzes kritischer Beitrag zur Trinitätslehre bei P. verweist weiterführend auf Reflexionsaufgaben, die sich ergeben, wenn man den von P. eingeschlagenen Weg folgen will, und fordert eine Erweiterung um die interreligiöse Perspektive.

Der eulogische Charakter der Beiträge ist dem Anlass entsprechend verständlich, aber andererseits auch bedauerlich, weil so der oft hermetische Gestus der Schriften P.s reproduziert wird. Die Beiträge lassen sich nicht auf die Frage ein, wie P.s Denken mit anderen Ansätzen theologischer Arbeit in Beziehung treten kann; sie bleiben damit im Rahmen der komplexen Konstruktionen der Theologie P.s, die nicht selten eigentümlich selbstreferentiell vorgehen: Sie beschwören zwar verbal beständig den Anspruch auf Allgemeinheit, können aber nicht zeigen, dass dieser auch eingelöst wurde. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die Beschränkung auf die Nachzeichnung von P.s Argumentation enthebt etwa Axt-Piscalar davon, der Frage nachzugehen, ob P.s Behauptung einer anthropologischen Fundierung seiner Theologie Bestand haben kann. In Hinblick auf die Anthropologie gilt wie in Blick auf sein ganzes theologisches Programm, dass er sehr selektiv wahrnimmt und nur das in den Blick nimmt, was sich seinem Ansatz fügt. Das gilt dann auch für die meisten im Band versammelten Beiträge: Sie setzen voraus, dass man den kategorialen Rahmen P.s unhinterfragt übernimmt und ihren durchaus fragwürdigen Anspruch akzeptiert, das moderne Wahrheitsbewusstsein zu erfassen.

So wiederholt der vorliegende Band P.s theologischen Ansatz: Ein in sich geschlossenes, beeindruckendes theologisches System, dessen Durchführung allerdings seinem eigenen Anspruch zuwiderläuft, weil es die Kommunikation gegenüber allen theologischen Ansätzen verweigert, die die eigenen Setzungen nicht teilen. Wie in P.s Theologie wird auch hier nur ein Strom der theologischen und philosophischen Diskussion wahrgenommen; allen anderen gegenüber ist dieser Ansatz nur sehr begrenzt kommunikationsfähig. Wer freilich Zugang zu den immanenten Konstruktionsprinzipien von P.s Theologie sucht, findet hier reiches Material.

Erlangen Wolfgang Schoberth

Gruber, Judith: **Theologie nach dem Cultural Turn**. Interkulturalität als theologische Ressource. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 258 S. (ReligionsKulturen, 12), pb. € 36,90 ISBN: 978–3–17–022963–1

Mit ihrer bereits 2013 erschienenen Monographie legt Judith Gruber eine fundamentaltheologische Studie vor, die die theologische Qualität der Interkulturalität in ihrer Bedeutung für die christliche Gottesrede heute zu buchstabieren sucht. An Aktualität hat die auf ihrer 2012 abgeschlossenen Diss. beruhende Publikation seitdem sicher nichts eingebüßt, wie auch der ihr im Dezember 2015 verliehene Preis „Begegnung der Kulturen" der PTH SVD St. Augustin unterstreicht.

Der Titel von G.s Monographie verdeutlicht die Spannungsfelder, in denen sich ihr Nachdenken um die Formen systematischer Theologie und christlicher Identität bewegt: neben der historisch-systematischen Signatur „nach dem Cultural Turn", mit der bereits die kulturwissenschaftlich/postkolonialen Ansätze in ihrer zentralen Relevanz betont werden, steht die Reflexion des in die Theologie bereits seit längerem eingewanderten Begriffs der „Interkulturalität" im Zentrum. Genau diese historisch-systematische Spannung kennzeichnet auch den Aufbau der Arbeit in zwei Teile. Während der erste Teil die historischen Linien und theologiegeschichtlichen Problemzusammenhänge auf dem Weg von den Missionswissenschaften über die Kontextuellen Theologien bis hin zur „Theologie interkulturell" rekonstruiert (17–82), leistet der zweite Teil „systematische Annäherungen an die Interkulturalität des Christentums" (83–226). In Auseinandersetzung mit Edward Said, Homi Bhabha u. a. Vertretern des Postkolonialismus verdeutlicht die Vf.in die Bedeutung ihrer Diskurse für die Aufdeckung von kulturell wirkmächtigen Elementen der Ausblendung, Verdrängung und Vereinheitlichung in den westlich-europäischen Prozessen der Identitätsbildung und -behauptung – nicht zuletzt auch im Christentum. An die Stelle der Behauptung von Eindeutigkeit und Homogenität setzt sie die Einsicht in die fortwährenden „Verflechtungen" (93) in jeder Kultur zwischen dem je als „eigen" bzw. als „fremd" Wahrgenommenen. Mit Tzvetan Todorov stellt sie heraus: „Pure cultures do not exist, neither do mixed ones, but only cultures which recognise and value their diverse character, and others which deny and repress it." (ebd.) Diese Einsicht gelte natürlich auch für das Christentum und seine „unhintergehbare Interkulturalität" (94).

In einem zweiten Angang wird dann der Begriff der christlichen Identität sowie die Relevanz von Universalität und Partikularität noch einmal genuin theologisch vor dem Hintergrund des Christusereignisses reflektiert. Dabei rückt zunächst die Kategorie des „Zeugnisses" in das Zentrum des Nachdenkens, womit die Spannung zwischen dem universalen „Heilsangebot Gottes" und dessen je partikularer Bezeugung sichtbar gemacht wird (138–149). In der weiteren Auseinandersetzung mit Paul Ricœur und Michel Foucault wird von der Vf.in der „hermeneutische Bruch" (154f) akzentuiert, der aber, anders als von Ricœur postuliert, nicht erst das Zeugnis, sondern bereits das Offenbarungsereignis selbst durchziehe, das damit Teil der Geschichte und ihrer Kontingenz werde. Im Rückgriff auf Marie-Dominique Chenus Nachdenken über das „Gesetz der Inkarnation" (152) kommt G. zu dem Schluss, dass Partikularität kein Mangel in der Offenbarung von Universalität sei, sondern vielmehr ihre Kondition (ebd.). Diese zentrale Einsicht in die „theologische Signifikanz der Partikularität" – so die Zwischenüberschrift dieses bedeutsamen Teilkap.s (149–195) – mündet schließlich in die Beschäftigung mit Michel de Certeaus Überlegungen zum theologischen Sprechen und der notwendigen „Pluralität der christlichen Sprachen" (173–195, hier: 195). Christliches Sprechen ist dabei fortwährend auf neue und andere Artikulationen angewiesen; nur an jeweils wieder „fremden Orten" kann Gott in den Modi der Entstellung und des Entzugs als Abwesender zugleich präsent gehalten werden (vgl. 192f). Die Begriffe der Partikularität und Pluralität verweisen auf die Interkulturalität des Christentums, welche die Vf.in folgerichtig als „Locus der Theologie" (204) und zentrale „erkenntnistheologische Ressource" (14) für eine

„Theologie nach dem Cultural Turn" begreift. Eine solche Theologie blendet „die in kritischen Genealogien freigelegte Interkulturalität christlicher Identität nicht aus; vielmehr werden die disparate Pluralität und Inhomogenität [...] als konstruktiv-kritisches Moment in christliche Gottesrede eingebaut. Durch die Brüche, die sie offenlegt, wird reflektierte Interkulturalität der erkenntnistheoretische Ort einer Theologie, die weder die theologische Sprachform des Zeugnisses und ihre Interpretativität ausblendet, noch hinter die Epistemologie des Cultural Turn und seiner Partikularisierung der Wissensformen zurückfällt." (204) Dass dabei auch der Ort/Raum bzw. das Paradigma der Interkulturaliät einer Essentialisierung und einfachen Festschreibung entzogen bleibt, wird von der Vf.in im Anschluss an Homi Bhabhas Begriff des „Third Space" verdeutlicht (125, 204). Kritisch gegen die beiden von Klaus Hock und Volker Küster vorgelegten Einführungen in die Interkulturelle Theologie setzt sich G. dahingehend ab, dass es bei ihrem Ansatz eben nicht um die Begründung einer entsprechenden abzugrenzenden Disziplin im theologischen Fächerkanon geht, sondern vielmehr um ein quer zu den Disziplinen stehendes grundlegendes „erkenntnistheologisches Konzept" (206). In ihrem letzten Abschnitt exemplifiziert die Vf.in die Relevanz ihres Ansatzes am Beispiel des biblischen Kanons (209–226), in dem die Interkulturalität der einzelnen Texte zum Vorschein kommt, welche die Offenbarung in jeweils „gebrochenen Interpretationen" (225) bezeugen. Zugleich wird so die Verabsolutierung einzelner Texte und Kontexte ausgeschlossen – sei doch der kanonische Charakter allein im Gesamtzusammenhang der Schriften gegeben.

Mit ihrer Arbeit hat G. eine beeindruckende Darstellung einer „Theologie nach dem Cultural Turn" vorgelegt, die insbes. auch durch die Fülle ihrer Hinweise aus der Auseinandersetzung mit postkolonialen Theoriezusammenhängen und ihre Sensibilität für die sich auch sprachlich vollziehenden Prozesse von Macht und Ausblendung besticht. Hervorzuheben ist der stringente Aufbau der Arbeit und die dichte Verknüpfung der einzelnen Abschnitte miteinander, die den Prozess des Gedankengangs sehr einsichtig machen. Dadurch gelingt es G., die Vielfalt der christlichen Geschichte und Gegenwart sichtbar zu machen und die unausweichlichen Spannungen von je partikularen Theologien und dem universalen christlichen Anspruch offenzuhalten und mitunter auch zu neuen Formen des Sprechens zu gelangen. Gerade in G.s Absage an ein statisches, ontologisches Verständnis des Begriffs der Interkulturalität liegt eine wesentliche Stärke der Arbeit, die auch ihr Festhalten am Begriff der Interkulturalität, den sie in aller Kürze auch gegenüber Welschs Kritik und Vorschlag zur Nutzung des Begriffs der Transkulturalität verteidigt (vgl. 126), verständlich macht. Wünschenswert wäre allerdings eine weitere Auseinandersetzung mit dem Begriff der Transkulturalität im Zuge einer grundlegenden Kritik des Kulturbegriffs, nicht zuletzt auch vor dem Hintergrund der durch Certeau herausgestellten Bedeutung einer Erfahrung der „Ort- und Sprachlosigkeit" (187) für die je andernorts erfolgende Entwicklung neuer Formen theologischen Sprechens. Eine historische Unschärfe lässt sich mit Blick auf die Verwendung des Begriffs „Theologie interkulturell" verzeichnen. So wird seine adverbiale Prägung (Theologie *interkulturell*) durch Hermann Pius Siller und Hans Kessler Mitte der 1980er-Jahre im Kontext der Frankfurter Goethe-Univ. zwar verdeutlicht (vgl. 69), zuvor allerdings bereits mehrfach genutzt, ohne seine spezifische Urheberschaft kenntlich zu machen (vgl. z. B. 13, 62f). Dies fällt jedoch gegenüber dem Verdienst G.s, das „Projekt Theologie interkulturell" konzeptionell im Horizont einer postkolonial verantworteten Theologie der Gegenwart zu denken, nicht ins Gewicht. Vielmehr legt G. mit ihrer Arbeit einen wichtigen Grundstein für die weitere Entwicklung interkultureller und postkolonialer Theologie(n) im deutschsprachigen Raum.

Frankfurt a. M. Klaus Schilling

Langenfeld, Aaron: **Das Schweigen brechen**. Christliche Soteriologie im Kontext islamischer Theologie. – Paderborn: Schöningh 2016. 427 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 22), pb. € 56,00 ISBN: 978–3–506–78412–4

Die Diss. des Paderborner Theologen unternimmt nicht weniger, als sich auf dem Boden freiheitstheoretischer Überlegungen in ein anspruchsvolles Dreiecksgespräch aus fundamentaltheologischer Reflexion, existenzphilosophischer Anfrage und islamisch-theologischen Perspektiven über die Thematik der Erlösung zu begeben. Sie ist damit eine der ersten fundamentaltheologischen Arbeiten, die auch material eine ernsthafte Auseinandersetzung mit islamisch-theologischen Ansätzen unternimmt – und dies unter dem strikt neuzeitlichen Vorzeichen, Subjektivität und Geschichtlichkeit nicht zu umgehen.

Aaron Langenfeld vertritt entschieden eine anthropologisch gewendete Soteriologie, die nicht als ein abgegrenzter Bereich einzelner dogmatischer Aussagen zu verstehen ist. In der Frage, warum und wovon der Mensch erlöst werden muss, konzentriert sich vielmehr die generelle Relevanzfrage theologischer Aussagen. Relevanz wird von L. in zweierlei Hinsicht als Relationierbarkeit verstanden: Im Gespräch mit dem Ansatz von Camus sucht L. nach der Korrelation der Erlösungsbedürftigkeit zu einer nichtreligiösen philosophischen Formulierung. Demgegenüber dient die Bezugnahme auf insgesamt fünf islamische Denkansätze, die etwa ein knappes Viertel der Arbeit einnimmt, nicht der Relevanzbegründung, sondern der Nutzung des erarbeiteten soteriologischen Ansatzes zur kritischen Urteilsbildung *über* die Ansätze, zum Abbau unnötiger Differenz *angesichts* der Ansätze und zur weiteren Reformulierung christlicher Soteriologie *aus* den bleibenden Anfragen der Ansätze heraus.

Inhaltlich bilden die Denknotwendigkeit unbedingten Bejahtseins und die Möglichkeit umfassender Vergebung die theologischen Kernthemen der Soteriologie L. s. Von hierher ist auch der poetische Titel der ansonsten eher prosaisch-begrifflichen Arbeit zu verstehen: *Das Schweigen brechen* – denn nur im Angesicht der Offenbarung ist die Faktizität des unbedingten Zuspruchs zu denken. Dieser darf jedoch nicht von außen, „sinnexternalistisch", auftreten, sondern muss durch eine konsequente freiheitstheoretische Anthropologie von innen plausibilisiert werden. Die Frage nach einem letzten Sinngrund wird geweitet, indem L. ihr die Fragen nach dem richtigen Handeln, in der die Sinnfrage als Frage nach Vergebung gestellt wird, und nach einer möglichen Hoffnung, in der die Sinnfrage als Frage einer Versöhnung unter Bewahrung des Rechtes der Opfer auftritt, zur Seite stellt. So bestimmt L. den systematischen Ort der Soteriologie durch ein anthropologisches Dreieck aus Sinnlosigkeitsverdacht, Schulderfahrung und Leiderfahrung, das „eine prinzipielle Relevanz eines Handelns Gottes für den Menschen" denkbar macht (181).

Im Blick auf die islamischen Gesprächspartner hält L. an den Grundeinsichten Komparativer Theologie fest: Er wendet sich gegen jede apriorische Verhältnisbestimmung, die dem Christentum als Erlösungsreligion kontrastiv den Islam als Religion der Rechtleitung gegenüberstellt. Demgegenüber untersucht er mikrologisch, welche Rolle „Erlösung" materialiter in verschiedenen islamischen Ansätzen spielt. Von hierher sind die Ansätze in ihrer eigenen Perspektive als loci theologici (17) zu verstehen. Diese Verhältnisbestimmung präzisiert L. jedoch entscheidend: Einerseits bietet der freiheitstheoretische Ansatz die formale Kriteriologie, an der die Plausibilität der islamischen Ansätze gemessen wird, andererseits ist eine unterschiedliche Einlösung dieser Kriteriologie denkmöglich, sodass eine Gleichwertigkeit im Offenbarungsanspruch zumindest nicht auszuschließen ist.

Der Aufbau der Arbeit ergibt sich aus L.s Unterscheidung „komparativer Phasen" (314ff) und gliedert sich in drei Hauptteile.

Die theologiegeschichtliche Verortung des ersten Teils beschäftigt sich mit Paulus, Augustinus und Anselm von Canterbury. In der Problematisierung der Erbsündenlehre Augustinus' als Aufteilung von Heil und Gnade erreicht L. sein eigenes Kernanliegen, die freie Zustimmung des Menschen im Gnadengeschehen zu wahren. Die Satisfaktionslehre Anselms findet demgegenüber L.s methodisches Interesse, weil sie die Soteriologie, anders als Paulus, remoto Christo zu plausibilisieren versucht und inhaltlich einen formal-stringenten Gottesbegriff bietet. V. a. aber steht sie für den Versuch, das freie Vermögen des Menschen in das Gnadengeschehen zurückzuholen. Die Kritik Anselms dient L. dazu, methodisch die Plausibilisierung der Soteriologie remoto Christo von einer Notwendigkeit der christlichen Erlösungsvorstellung zu unterscheiden und inhaltlich im Sühnemotiv die Verengung der Soteriologie auf den Kreuzestod zu problematisieren.

Im zweiten, systematischen Teil dient die Position Camus' dazu, den „Sinnexternalismus" zu versperren und zugleich die Denkmöglichkeit der Erlösungsbedürftigkeit auf rein philosophischer Basis zu plausibilisieren. L. ist nun vorsichtig und klug genug, die christlich-theologische Reflexion nicht einfach wie den soteriologischen Deckel auf den Topf existenzphilosophisch ausgearbeiteter Bedürftigkeit aufzusetzen. Vielmehr setzt seine Bezugnahme auf Pröpper, die den Kernbestand der Arbeit bildet, die Interpretationslinie fort, mit der er die existenzphilosophische Fraglichkeit des Daseins in die transzendentalphilosophische Frage nach der Möglichkeit eines letztgültigen Sinns verwandelt. Sie geht zunächst darstellend und analysierend zweifach – anthropologisch und christologisch – die Momente der Sinnbegründung, der Handlungsbegründung und der Hoffnungsbegründung im Blick auf das Freiheitsgeschehen ab. Einen eigenen Akzent setzt L. sodann durch die Unterscheidung zwischen kategorialer und transzendentaler Freiheit. Sie dient dazu, die Anerkennung anderer Freiheit als Möglichkeitsbedingung von Freiheit und damit als unumstößliches Wesen der Freiheit zu erhalten, und zugleich zu bedenken, dass Freiheit eben auch in der Verweigerung der Anerkennung bestehen können muss, in der sie sich selbst die Basis zu entziehen scheint. Umgekehrt ermöglicht sie L., Glauben durchaus als Erfahrung eines unverfügbaren Geschehens plausibel zu machen, ohne die Unbedingtheit von Freiheit damit aufzuheben.

Während die philosophische Kritik wesentlich der Problematisierung von Soteriologie diente, geht es im dritten Teil um eine „Rechenschaft über spezifische theologische Problemfelder" (317) in Auseinandersetzung mit islamisch-theologischen Ansätzen. Nach einer religionstheologischen Situierung weist L. nach, dass die soteriologische Frage auch in Ansätzen islamischer Theologie

eine Rolle spielt. Die analysierten Positionen stehen dabei genau für die drei Bezüge des anthropologischen Dreiecks: Seyyed Hossein Nasr tritt mit seinen erkenntnismetaphysischen Überlegungen für die Sinnfrage ein, Farid Esack artikuliert in seinem befreiungstheologischen Entwurf die Handlungsfrage und Mahmoud Ayoub bringt mit der eschatologischen Leidüberwindung die Hoffnungsfrage in den Blick. Aufbauend bespricht L. sodann Shabestaris Verständnis der Offenbarung als „prophetische Lesart der Welt" und Karimis ästhetisches Offenbarungsverständnis. Shabestari steht für eine islamische Position, die in besonderer Weise die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen auf der Grundlage der antinomischen Freiheitsstruktur des Subjektes (352) begreift. Karimi weist demgegenüber ausdrücklich auf eine andere Gegebenheitsweise von Offenbarung hin, zeigt sich doch für Karimi die Offenbarung im Koran in der Identität von Form und Inhalt als Erfahrung unbedingter Schönheit. Ein abschließendes Kap. fasst die Ergebnisse zusammen.

Will man einen kritischen Blick auf die konsistente und anspruchsvolle Arbeit L.s werfen, so müsste man erstens die Zuordnung von Philosophie und Theologie befragen, die ganz im Sinne von Möglichkeit und Wirklichkeit der Offenbarung zueinander gehalten werden. Das Relevanzkriterium ist damit eng gefasst: Eine theologische Position, die sich der Vorordnung der transzendentalphilosophisch gewendeten Anthropologie nicht fügt, fällt automatisch unter das Verdikt der Irrelevanz. Umgekehrt müsste man aus der Perspektive der Existenzphilosophie fragen, ob die Sinnlosigkeitserfahrung wirklich ernst genommen wird, wenn L. sie als Sinnfrage, d. h. als die inhärente Forderung der Vernunft nach absoluter Begründung (164), ausdeutet. Die methodische Anfrage birgt die inhaltliche Frage nach der Möglichkeit wirklicher Fremdheit und Alterität in sich. Milad Karimi scheint diese Problematik zu spüren und demgegenüber das irritierende Moment von Offenbarung stark zu machen. L. moniert die mangelnde transzendentalphilosophische Reflexion, doch fehlt ihr nicht vielmehr die Analyse der konkreten Phänomenalität der Offenbarungserfahrung?

Zweitens könnte man eine methodische Anfrage an die Bezugnahme auf die islamische Theologie stellen. Die Beschränkung auf die „autointerpretative islamische Theologie" (317f, Fn 1), die zudem noch mit dem Authentizitätssiegel (322) aufgeladen wird, wirft die Frage auf, welche Rolle die Islamwissenschaft in der Komparativen Theologie spielt. Kann sie noch einmal kritisch als Anfrage an muslimische Selbstdeutungen auftreten, und hat sie als solche eine Bedeutung für die christliche Theologie? Man muss zudem darauf verweisen, dass die einseitige Vorordnung der islamischen Theologie in den Positionen Karimis und Shabestaris auf problematische Weise verschärft wird, sind doch beide von einer rezeptionsästhetischen Sicht des Koran bestimmt. Beide Male bleibt der Textbegriff damit unterbestimmt und die konkrete literarische Struktur und Komposition des koranischen Textes erhält wenig Bedeutung. Die grundsätzlichen Anfragen minimieren jedoch in keiner Weise die Pionierarbeit L. s. Die Erklärungskraft seiner Thesen ist sicherlich nicht zu klein, dem weniger transzendentalphilosophisch gesinnten Leser mag sie mitunter eher zu groß erscheinen.

Frankfurt a. M. Tobias Specker

Wenz, Gunter: **Vollendung**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 354 S. (Studium Systematische Theologie, 10), kt € 49,90 ISBN: 978–3–525–56714–2

Das zu besprechende Werk des Münchener Theologen und Leiters der Wolfhart Pannenberg-Forschungsstelle bildet den Abschluss seiner zehnbändigen Reihe zur Systematischen Theologie. Entsprechend werden die einmal getroffenen formalen Grundentscheide beibehalten: Der Stoff wird in fünfzehn Kap.n abgeschritten, die nicht weiter in sich untergliedert sind, sondern durch absatzweise beigelegte Schlagworte strukturiert werden. Jedem Kap. wird die verwendete Literatur vorangestellt, Zitatbelege finden sich im Fließtext in Klammern, auf Fußnoten wird dementsprechend verzichtet. Eine Einleitung und ein Nachwort runden das Ganze ab, ein Personen- und ein Sachregister erleichtern das zielgerichtete Nachschlagen.

Das Werk ist als ein Studien- und Lehrbuch konzipiert und bietet daher einen biblischen, historischen wie systematischen Gesamtüberblick über den Eschatologie-Traktat. Durchgängig spürbar, weil auch werkarchitektonisch von zentraler Bedeutung, ist die evangelisch-lutherische Prägung des Vf.s; durchgängig spürbar – und nicht weniger inhaltsleitend – ist auch sein ökumenisches Interesse. Bereits die Einleitung ist signifikant: Gunter Wenz wählt den Zugang zum Thema über Luthers *Sermon von der Bereitung zum Sterben* nicht nur aufgrund dessen existentieller Dichte, sondern v. a., weil hier exemplarisch der „Ansatz einer reformatorischen Eschatologie, die Anspruch auf ökumenische Geltung in der ganzen Christenheit erheben darf" (17), markiert ist. Ziel und Zweck der nachfolgenden eschatologischen „Fallstudien" des Vf.s ist in diesem Sinn, „die Integrationspotentiale des reformatorischen Ansatzes in Kritik und Konstruktion möglichst flächendeckend unter Beweis zu stellen" (ebd.).

Diesem Programm folgt der inhaltliche Gang, der hier summarisch zu skizzieren ist, ehe bilanzierend einige vertiefende Aspekte angesprochen werden sollen. Die ersten drei Kap. stellen die protestantische Agenda in ökumenischer Frageabsicht noch einmal detailliert vor: Zunächst wird unter der Überschrift „Rechtfertigung im Endgericht. Eschatologie in reformatorischer Tradition" (18–36) der eigene konfessionelle Zugang verdeutlicht: „Materialer Gehalt und innerer Sinn eschatologischer Aussagen evangelischen Glaubens sind durch die Erwartung der Parusie Jesu Christi als des den Sünder aus Gnade durch Glauben rechtfertigenden Richters bestimmt." (23) Gesetz und Evangelium, Gnade, Gericht und Rechtfertigung – das sind Kernbegriffe, die das ganze Buch durchziehen, und die nun eben in ihrer eschatologischen Relevanz durchbuchstabiert werden. Doch schon das zweite Kap. bietet unter der Überschrift „Interimslösungen und Zwischenzustände" (37–60) nicht nur einen ersten Blick auf ein inhaltliches Kernproblem eschatologischer Theoriebildung, sondern v. a. eine ökumenische Weitung insofern, als dieses unter Einbezug dreier konfessionsspezifischer Paradigmen aufbereitet wird: der Eschatologien Paul Althaus' und Joseph Ratzingers sowie der *Orthodoxen Dogmatik* des rumänischen Theologen Dumitru Staniloae. Das dritte Kap. hingegen – „Kraft der Einbildung. Eschatologie unter neuzeitliche Bedingungen" (61–82) – gibt Rechenschaft über die eschatologische Hermeneutik des Vf. s. Nach Kants grundlegender Metaphysikkritik könne christliche Eschatologie nur noch „ahnungsweise" (66) im Sinne eines prophetischen Lehrstücks und in der Kraft gleichermaßen zeugnisgesättigter (bleibend wichtig: das christologische Perfektum) wie hoffnungsgeladener Glaubensphantasie betrieben werden – so lautet die zentrale, im Anschluss an Schleiermachers Glaubenslehre formulierte epistemologische These.

Mit den begriffshistorischen Analysen des vierten Kap.s (83–102) beginnt dann die eigentliche lehrbuchmäßige Darlegung des Stoffs. Drei Fallstudien zum Verhältnis von präsentischer und futurischer Eschatologie füllen das fünfte Kap. (103–124), dem sich biblische Befunde über das Kommen des Gottesreiches und die Parusie Jesu Christi anschließen (125–147). Bemerkenswert ist hier, wie sehr die Affinität jesuanischer und ntl. Eschatologie zu frühjüdischer Apokalyptik herausgestrichen wird. Diese Nähe gilt unbeschadet ihrer christologischen Transformation und bezieht sich natürlich v. a., aber mitnichten ausschließlich auf den Gerichts- und Gerechtigkeitsgedanken. Es koinzidiert nicht nur mit dem zentralen Fokus seiner um die Begriffe „Gerechtigkeit" und „Rechtfertigung" im Gericht kreisenden Eschatologie, sondern ist auch historisch gut belegt, wenn der Vf. in diesem Zusammenhang bilanziert: „Die Grundaussage jüdischer Apokalyptik ist Ausdruck der Gewissheit, dass Gottes Gerechtigkeit Bestand hat und sich realisieren wird, auch wenn alle Selbst- und Welterfahrung dagegen zu sprechen scheint." (141) Diese theozentrische, auch kontrafaktisch aufrechterhaltene Hoffnung auf Gerechtigkeit spielt in der altkirchlichen Eschatologie, die sodann (148–166) besprochen wird, ebenfalls eine wichtige Rolle, ehe im Anschluss daran im achten Kap. (167–189) nicht nur anhand Dantes *Göttlicher Komödie* mittelalterliche Jenseitsszenarien, sondern mit der thomanischen Eschatologie auch kenntnisreich die theologischen Wurzeln dieser literarischen Jenseitsreisen dargeboten werden.

Ein schönes Beispiel des Grundansatzes W.', entschieden evangelische Theologie, aber immer in ökumenischer Weite betreiben zu wollen, sind das neunte und zehnte Kap. Das historische Referat schreitet weiter in die Zeit der konfessionellen Spaltungen. Als Beispiele altprotestantischer Eschatologie dient neben Luther selbst das 1610 erstmals aufgelegte theologische Kompendium des „redonatus Lutherus" (193) Leonhart Hütter (193–198). Die neuprotestantische Eschatologie wird mit Hilfe der Glaubenslehre Schleiermachers nachgezeichnet (199–209), wobei nicht nur inhaltliche Fragen z. B. nach dem doppelten Gerichtsausgang oder der Hoffnung auf Wiederbringung aller, sondern v. a. methodische bzw. systematische Grundsatzfragen nach Anlage und Konsistenz eschatologischer Theoriebildung als solcher im Mittelpunkt stehen. Doch wie um diese dezidiert reformatorische Schwerpunktsetzung ökumenisch auszutarieren, folgen im direkten Anschluss daran ökumenische Perspektiven, die um das Verhältnis von individueller und universaler Eschatologie kreisen (210–227). Hier wird, ausgehend von der Konstitution *Benedictus Deus* von Benedikt XII. aus dem Jahr 1336, ausführlich über den Streit gehandelt, den dessen späterer Namensvetter im Papstamt, Benedikt XVI., noch zu professoralen bzw. kardinalen Zeiten mit den Vertretern einer Auferstehung im Tod, namentlich natürlich mit Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink, ausgefochten hat. Interessant ist hier das Gewicht, das der protestantische Vf. auf die begründungslogische Funktion des Assumptio-Dogmas vom November 1950 legt: Wenn nämlich trotz singulärem Gnadenprivileg Mariens der mariologischen Eschatologie aufgrund ihrer christologischen Fundierung eine gewisse paradigmatische Funktion für die Eschatologie insgesamt zukommt, dann „wird man unter den Bedingungen römisch-katholischer Eschatologie das Recht der Vorstellung einer Auferstehung im Tode bei aller [...] Differenzierungsbedürftigkeit nicht prinzipiell abweisen können" (225).

Mit dem elften Kap. beginnt die Diskussion eschatologischer Einzelthemen. Zunächst steht der „Tod des Einzelnen und das Problem seiner Seelenunsterblichkeit" (228–246) im Mittelpunkt. Rahners Theologie des Todes wird hier ebenso Thema wie Ernst Tugendhats fast schon klassisch zu nennende Aufsätze zur Thanatologie oder das Gottespostulat Robert Spaemanns, das mit dem Rekurs auf das Futurum exactum nicht zuletzt deshalb von Interesse sein dürfte, weil W. in der Spur Pannenbergs mit der identitätslogischen These vom Gedächtnis Gottes sympathisiert: „Indem Gott im Geiste Jesu Christi sich unserer erinnert, ist uns ein ewiges Gedächtnis gestiftet und unser Leben verewigt nicht als ein anderes,

sondern als es selbst." (243) Gerade angesichts der Frage nach einer sich durchhaltenden personalen Identität gilt es, die beiden zentralen personaleschatologischen Marker „Identität" und „Transformation" problemsensibel miteinander zu vermitteln. Bei W. führt das zu der mehrfach zitierten Formel, dass das sich seiner selbst und seiner Geschichte bewusste Auferstehungssubjekt „ganz anders zwar, aber kein anderes" (ebd., vgl. auch 242 und 158) werde. In der Tat scheint hier die identitätslogische Grenze zu liegen, jenseits derer eine eschatologische Theoriebildung sich selbst aufhöbe. Überdehnt man nämlich den eschatologischen Transformationsgedanken hin zur Annahme eines völligen Identitätswechsels im Durchgang durch Tod und Auferstehung, ist nicht mehr ersichtlich, wie weiter dem Begriff personaler Auferstehung irgendein angebbarer Gehalt zugesprochen werden könnte. An die Stelle personaler Auferstehung der verstorbenen Person träte eine eschatologische Neuschöpfung analog der uranfänglichen creatio ex nihilo, und die identitätslogischen Konsistenzprobleme der Ganztodtheorie feierten fröhliche Urständ. Insofern zieht W. diese Grenze ganz zu Recht, auch wenn klar ist, dass darüber insbes. angesichts paulinischer Tauf- und Kreuzestheologie die Akten noch längst nicht geschlossen sind. Aber es ist gewiss kein Zufall, dass sich die Formel „[D]er auferstandene Mensch wird zwar anders, aber kein anderer sein als derjenige, der er zu seinen irdischen Lebzeiten war" (262) auch im nachfolgenden, zwölften Kap. über die allgemeine Totenauferstehung und das Problem ihrer eschatologischen Leiblichkeit (247–265) findet.

Aus katholischer Perspektive sind die daran anknüpfenden Gedanken zum Fegefeuer – „De purgatorio" (266–287) – von besonderem Interesse. Was hier zu lesen steht, wird man aus Sicht katholischer Theologie gern unterschreiben. Problemsensibel werden die Genese und die eigentliche Aussageabsicht dieses kontroverstheologisch umstrittenen Lehrstücks nachgezeichnet. Seine systemische Verortung im Gesamt eschatologischer Vorstellungen wird ebenso deutlich, wie Abgrenzungen gegenüber etwaigen Zerrbildern (Hölle auf Zeit etc.) markiert werden. Klar und deutlich ist auch der Hinweis, dass Luthers Kritik an der Fegefeuerlehre v. a. als „eine Funktion seiner Kritik am kirchlichen Bußverständnis seiner Zeit und insbesondere an der Praxis des Ablasses" (279) zu lesen ist. In der Sache reformuliert der Vf. hier den weitgehenden Konsens, die Purgatoriumslehre nicht länger als ein kirchentrennendes Hindernis anzusehen. Und dies zu Recht: Die These, dass das Fegefeuer „in den Realisierungs-, nicht in den Begründungszusammenhang eschatologischen Heils" (282) gehört, ist urkatholisch. Materialiter wird das Theologumenon von W. unter dem Leitmotiv der eschatologischen Lebenserinnerung präsentiert: Das Purgatorium meint „den eschatologischen Zustand derer, die ihrer selbst und ihrer Werke im Lichte der Ewigkeit gewahr werden, ohne darüber die Gewissheit ihres Heils zu verlieren, das ihnen vielmehr um Christi willen durch Glauben gratis und unverlierbar geschenkt wird" (283).

Während im vorletzten Kap. („Jüngster Tag, Himmel und Hölle", 288–307) die Skepsis des Vf.s gegenüber allzu forsch auftretenden Apokatastasis-Sympathien (J.C. Janowski und H. Rosenau) deutlich wird, beschließt das fünfzehnte und letzte Kap. den inhaltlichen Gang mit „Epilegomena zu Nah- und Fernerwartung" (308–325), die unter dem Begriff des „Katechon" (2 Thess 2,6f) zu stehen kommen.

Um es nicht beim bloßen Referat zu belassen, seien noch einige bilanzierende Bemerkungen zur Architektonik und zur zentralen Aussageabsicht dieser verdienstvollen und gründlich ausgearbeiteten Studie gestattet – denn auch wenn der Vf. einleitend fast ein wenig relativierend von „Fallstudien" (17) im Plural spricht, so liegt dem Buch doch ein einheitlicher und stringent umgesetzter Bauplan zugrunde. Dessen Kern, das ist ganz fraglos, ist die immer wieder aufs Neue eingeschärfte evangelische Pointe, einerseits alles Gewicht auf die Gerichtsthematik zu legen, diese aber andererseits ganz von der Rechtfertigung allein aus Glauben und im Glauben hermeneutisch zu erschließen. So erklärt sich die erwähnte Wertschätzung der Apokalyptik oder auch die Nähe zum traditionell eher katholischen Purgatorium. Mehrmals wird an diese eigentliche Wurzel der Plausibilität eschatologischer Hoffnung erinnert: dass der Mörder nicht auf ewig über sein Opfer triumphiere, dass die Grunddifferenz zwischen Recht und Unrecht auch durch den Tod nicht eingeebnet werde (vgl. 139.145.159.162.263 u. ö.).

Von hieraus ergibt sich dann (fast) alles andere (fast) wie von selbst: an erster Stelle natürlich die „christologische Konzentration" (68) aller eschatologischen Aussagen, sodann die Spannung einer eschatologisch offenen Geschichtsdynamik zwischen dem „Schon" des christologischen Perfektums und dem „Noch-nicht" der offenbaren Zukunft des Gekommenen (W. Kreck; vgl. 105.128f), schließlich – weil der eschatologische Richter zunächst und zuvörderst der Retter sein wird, der sich für uns hingegeben hat (vgl. 97.270) – die soteriologische Dignität der Auferstehung als solcher, die mehr ist als nur die neutrale Bühne für das Gericht, und die damit verbundene grundlegende Asymmetrie zwischen Himmel und Hölle, zwischen Hoffnung auf Errettung und Gerichtsparänese. Wenn W. an verschiedener Stelle auf die „Unausdenklichkeit des Höllengedankens" als dem „schlechterdings Begriffswidrigen" (99, vgl. 261) hinweist, dann widerspricht das der Forderung nach Gerechtigkeit gerade nicht, sondern liest diese ebenfalls von der in Jesus Christus offenbaren Liebe Gottes her.

All dem ist unumwunden zuzustimmen. Zuzustimmen ist dem Vf. selbstredend auch, wenn er einfordert, „dass christliche Eschatologie unter neuzeitlichen Bedingungen Kants Kritik traditioneller Metaphysik nicht ignorieren kann und daher selbstkritisch nach ihrem Theoriestatus fragen muss" (65). Dass Eschatologie ihre Sätze in der prophetischen Kraft ahnungsweiser Glaubensphantasie und produktiver Einbildungskraft (vgl. 71ff und 200ff) zu formulieren hat, wie mit Schleiermacher, Kant u. a. festgehalten wird, steht in dieser gedanklichen Linie. Aber was bedeutet das für die interne Rationalität und Konsistenz eschatologischer Aussagen? Für W. gilt es, um jeden Preis einen Rückfall in eine vorkritisch-naive, geschlossen-metaphysische Systembildung zu vermeiden: „Individuelle und universale Eschatologie stehen in einem Verhältnis irreduzibler Differenz und bilden einen Zusammenhang, der Trennungen ebensowenig erlaubt wie eine abschließende theoretische Synthetisierung seiner unterschiedlichen Bestimmungsmomente." (227) Die Konsequenz dieser Entscheidung ist, dass die Spannung zwischen Individual- und Universaleschatologie, wie sie sich klassisch in der Lehre vom Tod als der Trennung von Leib und Seele, von doppeltem Gericht, anima separata und endzeitlich-leiblicher Totenauferstehung ausbuchstabiert findet, zwar immer wieder thematisiert, aber nie wirklich bearbeitet wird. Diese sei vielmehr schlechterdings unauflösbar, weil sie in der anthropologischen Grundspannung zwischen Selbst- und Weltbezug, zwischen Individualität und Sozialität bzw. Geistigkeit und Körperlichkeit des Menschen begründet liege (vgl. 39.44.66f.241): „Die grenzwertige Stellung der Eschatologie im System ist sonach dem Thema gemäß, von dem sie handelt, und selbst die Aporie, in die alle eschatologischen Lehren führen, wenn man sie nur konsequent genug verfolgt, lassen [sic!] sich als ein Indiz nicht eines unsachgemäßen, sondern vielmehr eines sachgemäßen Umgangs mit den sog. Letzten Dingen deuten." (202, hier mit Rekurs auf Schleiermacher, aber durchaus in generalisierender Aussageabsicht)

Diese hermeneutische Selbstbescheidung ist nun insofern fatal, weil sie auf Kosten der rationalen Konsistenz eschatologischer Hoffnung geht. Eine Hoffnung aber, die nicht zumindest prinzipiell denkbar ist, ist trotz aller gegenteiligen Beteuerungen nur schwer von Fiktion und Illusion abzugrenzen. Die genannte Selbstbescheidung ist aber auch methodologisch zu streng, weil im eschatologischen Methodenkanon mit dem Konzept einer (sich ihrer eigenen Grenzen bewussten, diese in die Reflexionsbewegung mit einbeziehenden) eschatologischen Modellbildung durchaus eine gangbare Mitte zwischen einer epistemologischen Adelung eschatologischer Aporien einerseits und einem metaphysischen Totalsystem andererseits existiert: Kein Modell sagt alles, und kein Modell sagt alles richtig, aber nur die prinzipielle Modellierbarkeit eines Gefüges eschatologischer Sätze gibt Rechenschaft über deren rationale Erschwinglichkeit. Angesichts dessen bleibt es einigermaßen unbefriedigend, wenn der Vf. als letztes Wort zur Sache resümiert: „Im Grunde läuft es immer darauf hinaus, dass das Verhältnis von individueller und universaler Eschatologie mit unterschiedlicher Akzentsetzung, aber doch stets als einheitlich und differenziert zugleich behauptet wird." (268) Diese Aussage, die sich so oder ähnlich immer wieder findet, ist unbestritten wahr – und bleibt doch seltsam opak und unterkomplex.

In diesem Zusammenhang nun rächt es sich, dass W. an einer entscheidenden Stelle etwas unsauber arbeitet. So setzt er sich zwar mit dem Konzept einer Auferstehung im Tod auseinander, differenziert aber die unterschiedlichen Spielarten dieses Theorems nicht weiter. Insbes. die durchaus unterschiedlichen Ansätze von Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink werden über einen Kamm geschoren, die Beiträge ihrer gemeinsam herausgegebenen Quaestio zu Naherwartung, Auferstehung und Unsterblichkeit (*Quaestiones disputatae*, 71) werden ohne klare Autorenzuordnung zitiert (vgl. 218ff). Das führt zumindest mit Blick auf Greshake zu klaren Fehldiagnosen: „In Jesu Christi österlicher Auferweckung und Auferstehung sind Greshake und Lohfink zufolge Welt- und Menschheitsgeschichte bereits zu einem vollendeten Ende gelangt, das perfekt zu nennen sei […]." (220) Noch misslicher aber ist: Während sich W. de facto ausschließlich an Lohfinks Zeitkonzept abarbeitet und dieses irrigerweise mit Greshakes identifiziert, kommt er gar nicht auf die Idee, hier näher hinzusehen. So entgeht ihm, dass ein auf Greshake zurückgreifendes Modellkonstrukt die Spannung von Individual- und Universaleschatologie auf deutlich plausiblere Weise zu bearbeiten erlaubt als die letztlich inkonsistente Anima-separata-These.

Nun ist es immer ein wenig wohlfeil, in einer Besprechung dergestalt das Fehlen subjektiver Schwerpunktsetzungen oder alternativer theologischer Vorlieben zu beklagen. Insofern sei ganz zum Schluss

trotz dieser kritischen Tiefenbohrung nochmals der von Grund auf positive Gesamteindruck des Werkes hervorgehoben. Es ist ein Studien- und Lehrbuch wie aus einem Guss, mit einer guten Balance aus Lesbarkeit, Überblicksdarstellung und Detailreferat. V. a. aber ist diese Eschatologie eines: leidenschaftlich und aus ganzem Herzen evangelisch, aber ökumenisch weit und einladend offen.

Berlin Matthias Remenyi

Moraltheologie / Sozialethik

Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip, hg. v. Stephan Goertz / Magnus Striet. – Freiburg: Herder 2013. 199 S. (Katholizismus im Umbruch, 2), pb. € 19,99 ISBN: 978–3–451–33272–2

Der vom Mainzer Moraltheologen Stephan Goertz und dem Freiburger Fundamentaltheologen Magnus Striet herausgegebene Band widmet sich der Frage des ius divinum bzw. des göttlichen Rechts. Die Hg. beschreiben in ihrem gemeinsamen Vorwort ihr Ziel, die Begründungskategorie des ius divinum kritisch zu hinterfragen (7f). Pointiert stellen sie heraus, dass die verschiedenen im Band versammelten Beiträge „nicht davon aus[gehen], dass es ein solches [ius divinum] gibt. Denn es könnte ja sein, dass es zwar ein göttliches Recht gibt, dass aber, was dafür gehalten wird, diesem gerade nicht entspricht" (7). Die Beiträge sehen die Rede vom ius divinum in Spannung zu den individuellen Freiheitsrechten.

Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass systematische Theologen ein Thema aufgreifen, dass gänzlich in den Bereich der Moraltheologie und des Kirchenrechts fiele und es dort ein bisher nicht hinterfragtes Schattendasein fristete, dass nun das Tageslicht aktueller systematisch-theologischer Diskussion erblickte. Zu Zeiten etwa von Heribert Jone, der Moraltheologe und Kirchenrechtler war, war die Rede vom ius divinum in beiden Disziplinen unhinterfragtes Gemeingut. Ein Blick in die Diskussion zwischen Kirchenrecht und systematischer Theologie zeigt aber, dass schon im Jahr 1962 Karl Rahner die Debatte zwischen der Kirchenrechtswissenschaft und der systematischen Theologie über die Begründung des ius divinum losgetreten hat. In der Tat ist diese Diskussion zwischen beiden Disziplinen in den 90er- und 00er-Jahren erlahmt und es ist das Verdienst dieses Bandes, diese wieder aufzugreifen und weiterzuspinnen.

Der erste Aufsatz von *Karl-Wilhelm Merks* „Göttliches Recht, menschliches Recht, Menschenrechte. Die Menschlichkeit des ius divinum" (9–46), eine überarbeitete Fassung seiner Abschiedsvorlesung als Prof. für Moraltheologie an der Theol. Fak. von Tilburg, erinnert an die nicht gelungene Verbindung von Kirchenrecht und Moraltheologie, wie sie beispielsweise in Person und im Werk von Heribert Jone zu finden war (18–19). Merks setzt genau bei der von Karl Rahner losgetretenen Debatte über die Geschichtlichkeit des ius divinum an und zeichnet diese Debatte teilweise nach (18–33), die aufgrund der geschichtlichen Kontingenz und der von ihm behaupteten Unmöglichkeit, Werte in Normen zu transferieren, in sein Plädoyer münden, „den Begriff divinum, göttlich, in Kombination mit ius ganz [zu] vermeiden" (33). Im Folgenden geht Merks auf die Kategorie des ius divinum in der Moraltheologie ein, die aus seiner Sicht in der Rezeption der lex-naturalis-Lehre des Thomas von Aquin vorschnell an die Stelle der von Thomas beschriebenen ordnenden Kraft der lex naturalis das ius naturale gesetzt habe, was zu einer positivistischen Auffassung von der Natur bzw. von der Natur der Dinge geführt hat (33ff). Diese die Moraltheologie lange bestimmende Naturrechtsethik entfernte sich Merks zufolge in ihren Objektivierungen immer mehr vom Suchprozess des Einzelnen als Subjekt und vergaß zudem die Kultur- und Zeitgebundenheit ihrer Objektivierungen (36ff). Mit der Wende der Moraltheologie zum Subjekt in den 60er-Jahren des letzten Jh.s und dem Konzept der autonomen Moral ist das Subjekt als freies und verantwortliches Wesen in den Mittelpunkt gestellt worden. In der Freiheit und Verantwortung des Subjekts erblickt Merks das eigentliche ius divinum. Für ihn ist die „Verantwortung für die Freiheit" iure divino, sodass Merks sich von der traditionellen Vorstellung des ius divinum verabschiedet (39). Für ihn ist „ius divinum Recht und Pflicht des Menschen […], entsprechend seinen vernünftigen Einsichten die Welt, unter der Perspektive von Gut und Böse, und d. h. im Blick auf mehr Menschlichkeit, zu ordnen, zu gestalten und zu verändern" (40). Merks reduziert den Begriff des ius divinum letztlich auf den Begriff der Menschenrechte (42f) und bezeichnet diese als das neue ius divinum (45). Dieser Grundgedanke wird von Merks in seinem zweiten Aufsatz „ius divinum und iustitia Dei. Ein Postskriptum (nicht nur) aus aktuellem Anlass" (47–89) näher entfaltet. Nach Überlegungen zur Geschichtlichkeit und zum Wandel theologischer Erkenntnisse, die sich maßgeblich auf Edward Schillebeeckx stützen (51–66), geht Merks auf seine These von den Menschenrechten als ius divinum ein (66–80), verbunden mit dem Plädoyer einer „Entdivinisierung der konkret-materialen Deontologie […] und [der] Rechtfertigung einer konkreten Teleologie" (77). Merks möchte das von ihm als Menschenrechte verstandene ius divinum in Relation zur Gerechtigkeit Gottes verstanden wissen: „Das rechtverstandene ius divinum […] lebt von der Einbeziehung auch der vergebenden Großzügigkeit der iustitia Dei in die Ordnung des Rechtes selbst, so dass diese erfahren werden kann mit Freude und Trost, als ein Recht, das Leben ermöglicht und neues Leben schafft." (88) Beide Aufsätze von Merks beziehen sich aufgrund seines Fachs der Moraltheologie auf die Kritik des traditionellen ius divinum naturale und weniger auf die Begründung und die Inhalte des ius divinum positivum, des Offenbarungsrechts, das aber mit der inhaltlichen Füllung des Begriffs „ius divinum" mit dem der Menschenrechte nicht hinreichend erfasst wird. Insofern wird gerade die von Rahner angestoßene Debatte um das Offenbarungsrecht von Merks nicht weitergeführt bzw. nach einer tragfähigen Begründung desselben gesucht.

Der Beitrag des Fundamentaltheologen *Magnus Striet* „ius divinum – Freiheitsrechte. Nominalistische Dekonstruktionen in konstruktivistischer Absicht" (91–128) nimmt aus systematisch-theologischer Sicht den Begriff des „ius divinum" vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Autonomie des Subjekts kritisch in den Blick. Es geht Striet nicht darum, die Existenz eines ius divinum zu bestreiten, sondern „dass dieses in seiner Bestimmtheit von keiner endlichen Vernunft, auch nicht von einer theologisch agierenden, mit Gewissheit gewusst werden kann" (98). Die Erkenntnis des ius divinum ist demnach stets fehlbar und der Veränderung unterworfen. Dies korrespondiert für Striet mit der Unmöglichkeit der absoluten Beweisbarkeit der Existenz Gottes (101–109). Das klassische Konzept des ius divinum würde nicht nur Gott, sondern auch eine klare Möglichkeit der Identifizierung seines Willens voraussetzen. Daher unterstreicht Striet die Problematik des Rekurses auf den Willen Gottes und damit die Problematik der Rede von einem ius divinum (110f), da diese Rede stets wiederum Interpretationsprozesse abbildet, die „nicht unabhängig von Gesellschaftssystemen, von gesellschaftlichen Transformationsprozessen und von kulturellen Neujustierungen betrachtet werden" können (113). Striet warnt davor, sich diesem Kontext nicht zu stellen und das ius divinum gleichsam als argumentative Exitstrategie zu verwenden (113f). Er geht mit Merks davon aus, „dass die ‚Verantwortung für die Freiheit' das eigentliche ius divinum darstellt" und die Gestaltung dieser Freiheit bzw. dessen Ermöglichung immer wieder Richtschnur für die Neuformulierung des ius divinum sein muss (99). Die Freiheit und Würde des Menschen und die Entfaltung dieser Freiheit wird als Kern des ius divinum identifiziert (99ff). Ähnlich wie bei Merks konzentrieren sich die Überlegungen auf die Kritik am Konzept des Naturrechts, das Striet in einem dem Aufsatz beigegebenen Anhang (118–128) hinterfragt. Die Überlegungen zur Nichtbeweisbarkeit Gottes und der Nichterkennbarkeit seines Willens lassen die Kategorie des Offenbarungsrechts für Striet an Plausibilität verlieren, sodass er am Schluss gespannt ist, „ob auch in der Kirchenhierarchie der Mut entsteht, sich auf ein radikales Freiheitsdenken einzulassen" (118).

Der Beitrag von *Georg Essen* „Die Autonomiewelten der Moderne als religionspolitische Herausforderung für den christlichen Glauben" (129–149) lenkt den Blick auf den historischen Prozess der Entflechtung von Staat und Religion infolge der Religionskriege bis hin zur nichtreligiösen profanen Begründung der heutigen Rechts- und Verfassungsordnung auf Basis einer autonomen Moral. Die Autonomie, die Freiheit des Menschen, ist Grundlage der Rechts- und Verfassungsordnung, die mit Hilfe der Gewährleistung der Grundrechte religiöse Pluralität ermöglichen und schützen kann. Diese Entwicklung der Moderne der säkularen Zivilisierung der Religion verlangt den Religionen ihrerseits einen entsprechenden Reflexionsschub ab.

Stephan Goertz widmet sich in seinem Beitrag „Autonomie kontrovers – Die katholische Kirche und das Moralprinzip der freien Selbstbestimmung" (151–197) der Moralphilosophie Kants und dem Begriff der „Autonomie" in Verknüpfung mit der Menschenwürde, die der absolute Bezugspunkt der Moral ist. Die menschliche Freiheit ist sich selbst Gesetz und wird nicht von außen, etwa durch den Rekurs auf den Willen Gottes oder auf eine religiöse Tradition, bestimmt (152–162). Der Begriff der „Autonomie" wird von Goertz in dreifacher Hinsicht als moralische Autonomie der Person, als Autonomie der Moral und als Autonomie der individuellen Lebensführung gefasst (162–168). So muss sich Goertz zufolge nun die Religion fragen lassen, ob sie der menschlichen Würde und Freiheit dient oder nicht. Daher merkt Goertz kritisch an, dass die katholische Kirche mit dem Konzept des Naturrechts bzw. mit der Argumentationsfigur der Natur des Menschen und entsprechender normativer Sätze nicht die Würde und Freiheit des Menschen als absoluten Zweck setzt. Die naturrechtlichen Normen würden unabhängig von Situation oder Handlungsumständen Geltung beanspruchen (168–176). Im Folgenden exemplifiziert er diese Problematik anhand der Themen der selbstbestimmten Sexualität (176–179), des Geschlechterverhältnisses (180–184) und des Lebensschutzes (185–189) und diagnostiziert in diesen Feldern gleichsam einen moralischen Antimodernismus. Das Konzept des Naturrechts sieht Goertz nicht als wirkungsvolles Instrument, die Autonomie und Würde des Einzelnen zu fördern und diesen Geltung zu verschaffen.

Das Buch ist sehr gut lektoriert und die Lektüre kann mit Nachdruck all jenen empfohlen werden, die sich in die Diskussion um das ius divinum hineinbegeben wollen. Diese Diskussion ist freilich nicht beendet. Das große Verdienst des vorliegenden Bandes ist es, die in den letzten Jahren etwas erlahmte Debatte um das ius divinum wieder aufgenommen zu haben. Da sich die Beiträge dieses Bandes vornehmlich auf das Naturrecht konzentrieren, besteht neben der Frage des Naturrechts auch die Notwendigkeit, den Begriff des Offenbarungsrechts weiter interdisziplinär zu erforschen. Diese Diskussion weiterzuführen, bleibt Aufgabe aller theologischen Disziplinen, die sich über den zentralen Begriff des ius divinum und seiner Begründung Rechenschaft geben wollen und letztlich auch müssen.

Frankfurt a. M. Thomas Meckel

Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch. Nach einem Projekt von Wilhelm Korff, hg. v. Wilhelm Korff / Markus Vogt. – Freiburg: Herder 2016. 790 S., geb. € 49,99 ISBN: 978–3–451–34238–7

„Das hier vorgelegte Forschungsprojekt *Gliederungssysteme angewandter Ethik* geht von dem Leitgedanken aus, dass wir es im Rahmen von Ethik weder allein mit Grundlagenfragen noch allein mit konkreten Anwendungsfragen zu tun haben. Ethik ist vielmehr zusätzlich durch eigene, ihre Ansprüche vermittelnde Gliederungselemente und -systeme bestimmt, und dies umso stärker, je komplexer sich Gesellschaften entwickeln. Damit eröffnet sich eine Thematik, der bisher kaum die notwendige systematische Aufmerksamkeit geschenkt wurde." (19) So umschreibt der Initiator des Projekts, *Wilhelm Korff*, das Anliegen des zusammen mit Markus Vogt, dem jetzigen Inhaber des Münchner Lehrstuhls für Christliche Sozialethik, herausgegebenen, mit fast 800 S. ebenso umfangreichen wie grundlegenden Handbuchs. Tatsächlich steht es im Rahmen eines noch größeren Projekts, das Korff 2009 begonnen hatte und das unter dem Titel *Ethische Neuvermessung der menschlichen Handlungswelt* stand; es sollte einem vertieften Verständnis „Christlicher Sozialethik" als Interaktions- und Strukturenethik, als Theorie von Institutionen und übergreifender sozialer Systeme, als Ort konkreter Abwägung und struktureller Gestaltungsverantwortung im Zeichen des Evangeliums dienen. Die Entdeckung, „dass die neuzeitliche Sozialethik nicht erst mit der Sozialen Frage des 19. Jahrhunderts begann, sondern ihren Anfang in der durch die Aufklärung bestimmten Grundlegung der Pflichtenkreise hatte" (26), d. h. der Pflichten gegenüber Gott, gegenüber den Mitmenschen und gegenüber sich selbst, erst dies öffnete den Blick für das Phänomen von Gliederungssystemen angewandter Ethik, die sozusagen die „mittlere Ebene" (16) zwischen den obersten allgemeinen Prinzipien des Ethischen und den konkreten sittlichen Urteilen strukturieren. Gegenüber bloßen Gliederungskatalogen, etwa im Sinne von Haustafeln, standes- und berufsethischen Regulativen, handelt es sich um Grundgestalten „materialer" Handlungsvernunft, d. h. um eine Vernunft, deren Strukturgehalt sich eben nicht einfach nur aus den einzelnen „Applikationsbereichen" als alleinigem Spezifizierungsprinzip ergibt, sondern anthropologisch primär grundgelegt ist in der Dynamik sittlicher Freiheit, kraft derer der Mensch sich selbst zu übersteigen gerufen weiß, deren naturgeschichtliche Verankerung im Interaktionskreis perichoretisch zu denkender Antriebskomponenten (vgl. 38 sowie 746–750) aber erinnernd zu bewahren ist.

Mit guten Gründen spricht der Mithg. *Markus Vogt* in seinem Vorwort (15–17) und Schlussbeitrag („Das Spannungsfeld theologischer und philosophischer Ethik als Ausgangspunkt für die Gliederung normativer Reflexion" [711–737]) daher auch weniger von „Systemen" als von einer „Topik ethischer Reflexionsfelder" (728) bzw. „Topik der Ethik" als „der Gliederung, die bestimmt, welche Themen in welchem Zusammenhang und welcher Rangfolge erörtert werden" (729). „Gebot", „Tugend", „Pflicht" und dementsprechend die für die abendländische Ethiktradition klassisch gewordenen Gliederungsschlüssel von „Dekalog", „Tugendsystemen" und „Pflichtenkreisen" – die Titel der ersten drei Hauptteile – werden daher in diesem Buch nicht nur als ethische Begriffe, sondern als „Kategorien" verstanden (vgl. 729). Genauer betrachtet handelt es sich eigentlich jeweils um ein Geflecht von Handlungs- und Freiheitskategorien, denn ein gewisser Leitfaden für die Gliederungsschlüssel als solcher ist die Relation von Ethik und Handlungsverständnis. Als handlungsleitende Disziplin ist Ethik ohnehin darauf angelegt, „praktisch" zu werden. Die Frage ist aber, wonach sich das „Praktisch-werden" des ethischen Anspruchs begreifen und differenzieren lässt (vgl. 642). Für den modernen Ethikdiskurs, wie er in Teil 4 des Handbuchs reflektiert wird, lässt sich dies angesichts der Neuartigkeit der Handlungsfelder auch topologisch nicht mehr ohne Weiteres nach vorgegebenen Schemata beantworten. Die Gefahr, dass zunehmend „Bereiche" im Sinne nichtnormativer Kategorien das Feld besetzen, ist offenkundig (vgl. dazu den Beitrag von *Jochen Ostheimer* „Formen und gesellschaftliche Orte der angewandten Ethik heute" [668–699]), sodass man mit *Ludger Honnefelder* eher von einem „Cluster von angewandter Ethik, Bereichsethiken und Verantwortungsbegriff" sprechen kann als Versuch, „die Funktion der drei erwähnten großen Gliederungssysteme der Ethik unter den Bedingungen der Moderne aufzunehmen" (L. Honnefelder: „Zur Frage nach übergreifenden Gliederungssystemen im modernen Ethikdiskurs: ‚Applied Ethics' – ‚Angewandte Ethik' – ‚Bereichsethiken' – ‚Verantwortung'" [642–667, hier: 667]).

Können angesichts der vielfältigen Arten und Kontexte des Pluralismus (vgl. dazu den Beitrag von *Markus Vogt* „Bereichsethische Gliederung im Zeichen des Pluralismus" [613–641]) angewandte Ethiken oft nur noch „rekonstruktiv" verfahren im Sinne „der Klärung des ethischen Urteils im Blick auf bestimmte Handlungen und Handlungsklassen, ohne den Handelnden die Verantwortung abzunehmen" (Honnefelder, 659), verstehen sich die klassischen Gliederungsschlüssel schon deshalb näher mit dem handlungsleitenden Akt verbunden, als sich hier Sittlichkeit als Horizont menschlichen Handelns noch klarer in das Grundprofil des Verantwortungsdiskurses eintragen lässt. Dies macht der den vier Hauptteilen vorgeschaltete Beitrag von *Christian Schröer* „Gebot, Tugend, Pflicht – Die maßgeblich gewordenen normativen Orientierungsschlüssel angewandter Ethik" (39–71) deutlich. Soll der Ansatz des Handbuchs dem eigenen Anspruch nach die Einheit der Ethik in der Vielheit ihrer anthropologisch-geschichtlichen Verortung deutlich werden lassen, müssen die ethischen Leitbegriffe von „Gebot", „Tugend" und „Pflicht" in Bezug zueinander gesetzt werden. Hier zeigen sich „Interferenzen" (vgl. Korff, 35), die umso mehr in der geschichtlichen Ausformung als Gliederungsschlüssel ihre Auswirkungen zeigen. Dies spiegeln die z. T. hervorragenden Einzelbeiträge wider, auf die hier nur verwiesen werden kann.

Bezeichnet man das, was einen Leitbegriff zu einem Gliederungssystem bzw. -schlüssel macht, als „Transpositionskraft", insofern es ja um die Vermittlung von allgemeinsten Prinzipien und fallbezogenen Handlungsurteilen geht, muss auffallen, dass im Ganzen betrachtet dem „Gebot" in Gestalt des Dekalogs eine ungleich größere Transpositionskraft zukommt als der „Tugend" oder der „Pflicht". Für Korff birgt er „ein gewaltiges Potential zur Evolution des Ethischen schlechthin" (103); im Dekalog gelingt es, ein „Ethos in rechtsförmiger Gestalt so zu formulieren, zu begründen und in Geltung zu bringen, dass es gleichermaßen den unbeliebigen naturalen Voraussetzungen der Menschen als Sozialwesen genügt und ihrer Geschichtserfahrung erlangter Freiheit entspricht" (38). In dem Sinne macht das Handbuch den theologischen Anspruch geltend, dass es gerade die Verankerung des Ethos in Schöpfungs- und Offenbarungsgeschichte ist, welche nicht nur den Menschen in seiner wirklichen Verantwortung konstituiert, sondern auch die rechte „Verortung" des Ethos erwirkt, sodass es kommunikabel im Hinblick auf eine Ordnung universalen Konsenses wird.

Es erübrigt sich fast zu sagen, dass das vorliegende Handbuch einen Fortschritt ethischer Reflexion darstellt, der zur weiteren Forschung einlädt. Es zeigt nämlich in einer paradigmatischen Weise auf, wie – mit C. S. Lewis gesprochen – die „Universalie" Mensch adäquat zur Sprache gebracht werden kann, nämlich nicht durch begriffliche Abstraktion und Reduktion des „Vielen" auf das „Eine" des Wesens, sondern durch die Erschließung und Bestimmung der Einheit des ethischen Anspruchs in der Vielheit der Transpositionskräfte.

Bonn Gerhard Höver

Handbuch Bioethik, hg. v. Dieter Sturma / Bert Heinrichs. – Stuttgart: Metzler 2015. (VI) 487 S., geb. € 69,95 ISBN: 978–3–476–02370–4

Ein Handbuch ist immer ein Versprechen. Seine schiere Existenz signalisiert: Es ist kein Ding der Unmöglichkeit, den behandelten Wissensbereich – und sei er auch noch so komplex und umfangreich – zwischen zwei Buchdeckel zu pressen, systematisch zu ordnen und dem Leser so einen fundierten Überblick zu verschaffen. Wer ein Handbuch aufschlägt, der hofft, sich in einer komplexen Materie relativ schnell orientieren zu können, der darf also kompakte und konzise Darstellungen erwarten, die das zugrunde liegende Thema kenntnis- und facettenreich aufbereiten. Und er darf eine Antwort auf die Frage erwarten, was für eine Systematisierungsidee des jeweiligen Wissensbereichs der oder die Hg. haben und wie sie diese und mit welchen Vf.n umsetzen.

Die Entwicklung in den sog. Life Sciences wird unisono immer wieder als rasant bezeichnet. So ist der Bedarf nach Orientierung auch in der diese Entwicklung begleitenden, nicht selten hinter ihr herhinkenden ethischen Reflexion groß. Bioethik, die den wissenschaftlich vermittelten Umgang mit Leben analysiert und bewertet, wird damit selbst zu einer äußerst dynamischen Angelegenheit. Das *Handbuch Bioethik* versammelt auf knapp 500 S. fundierte Artikel namhafter Vf./innen zu zentralen Begriffen und Themen der Bioethik und bietet Orientierung in vielen komplexen ethischen Debatten, die sich in Auseinandersetzung mit den Lebenswissenschaften gegenwärtig ergeben. Die Beiträge, die nicht im Inhaltsverzeichnis, dafür aber im Autorenregister auch noch einmal den Vf.n zugeordnet werden, stammen von bioethischen Expert/inne/n, darunter Vertreter v. a. aus der philosophischen Ethik, der Praktischen Philosophie, der Bioethik, der Medizinethik und angrenzender Bereiche. Auch eine Reihe von Nachwuchswissenschaftler/inne/n sind beteiligt. Im Hinblick auf die theologische Ethik ist zu

vermerken, dass lediglich eine einzige an einer Theol. Fak. lehrende Ethikerin mit einem Beitrag im Band vertreten ist: *Hille Haker*, die derzeit an der Loyola Univ. in Chicago forscht und lehrt.

Der systematische Aufriss des Handbuches gliedert sich in zwei große Teile und einen kleineren, dritten Teil. Stellt der erste Teil (9–180) „zentrale Begriffe und Konzepte der Bioethik" vor, befasst sich der zweite, umfangreichere Teil (181–432) mit „bioethischen Themen". Vorangestellt wird dieser Aufteilung ein eher knapp gehaltener Überblick der Hg. In ihren Ausführungen zu Definition und Begriffsgeschichte plädieren *Dieter Sturma* und *Bert Heinrichs* für einen weiten Begriff von Bioethik. Dieser dürfe nicht auf medizinethische Fragestellungen enggeführt werden, da nicht allein Menschen Bezugspunkte ethischer Reflexion seien, sondern das Leben insgesamt. So lasse sich innerhalb der Bioethik noch einmal von Teildisziplinen wie der Medizinethik, der Tierethik, der Umweltethik und der Forschungsethik sprechen. Die Stationen, die in den vergangenen Jahrzehnten zu einer weltweiten Etablierung der Bioethik als wissenschaftlicher Disziplin führten, werden kurz gestreift. Es schließt sich ein Überblick über die Hauptströmungen der Bioethik an, der sich fokussiert auf die „wirkungsmächtigsten und normativ ambitioniertesten Positionen" (2) der zeitgenössischen Moralphilosophie: Tugendethik, Deontologie und Konsequentialismus. Auch kohärentistische, unterschiedliche Theorietypen aufgreifende und verbindende Ansätze, allen voran der bioethische Debatten maßgeblich prägende Ansatz von Beauchamp und Childress, werden erwähnt. Des Weiteren befassen sich die Hg. in ihrer Einführung mit Methodenfragen und verweisen auf zentrale Grundbegriffe und deren Entfaltung innerhalb des Handbuches, wie z. B. „Person", „Natur", „Leben", „Gerechtigkeit", „Menschenwürde" oder „Verantwortung". Der Einführungstext schließt mit grundsätzlichen Anmerkungen zu den Herausforderungen an die Bioethik durch den Pluralismus und endet mit einem Ausblick zur Zukunft der Bioethik als einer „modernen Form der normativen Selbstverständigung des Menschen" (7).

Der erste daran anschließende Hauptteil (9–180) stellt in vier- bis siebenseitigen Artikeln zentrale Begriffe und Konzepte der Bioethik vor: angefangen vom „Argument der schiefen Ebene" über „Güter" und „Güterabwägung", „Krankheit", „Leben", „Lebensqualität" bis hin zum „Prinzip der Doppelwirkung", „Risiko" oder „Verantwortung" – um nur einige der Begriffe zu nennen. Die klar gegliederten Artikel werden jeweils von einer relativ umfangreichen Literaturliste zum Thema abgerundet, die es Lesern ermöglicht, die einzelnen Themen gezielt zu vertiefen. Im zweiten Hauptteil (181–432) werden bioethische Themenbereiche vorgestellt. Hier finden sich Artikel zu Themen wie „Alter", „Demenz", „Doping", „Gentherapie", „Leihmutterschaft", „Stammzellen", „Sterbehilfe" oder „Vulnerabilität". Über manche Zuordnungen könnte man diskutieren, wie z. B. die Frage, ob Gender als Thema der Bioethik oder nicht vielmehr als ein Konzept verstanden werden müsste. Ein dritter, kürzerer Teil (439–472) beleuchtet Schnittstellen der Bioethik zu anderen Disziplinen und gesellschaftlichen Bereichen. Hier findet sich u. a. das Stichwort „Biopolitik", darüber hinaus werden institutionalisierte Formen der bioethischen Debatte wie „Ethikkommissionen" und „Ethikräte" in den Fokus gerückt.

Das Kompendium ergänzt gut die breite Palette der Einführungen und Lexika zum Bereich der Bioethik. Das Pfund, mit dem dieses gelungene Handbuch zumindest gegenwärtig auch noch wuchern kann, ist seine Aktualität. Wer es zur Hand nimmt, kann sich in komprimierter Form auf den heutigen Diskussionsstand über ein bestimmtes Thema oder Konzept der Bioethik bringen lassen. So wird das Handbuch Studierenden und Lehrenden an Hochschulen oder Lehrern an Schulen gute Dienste erweisen, ebenso allen, die in anderen Institutionen und Arbeitsfeldern auf ethische Expertise zurückgreifen wollen. Dass dieses Handbuch jedoch schneller als andere Handbücher, die sich mit weniger dynamischen Disziplinen befassen, in die Jahre kommen wird, liegt ebenfalls auf der Hand. Aktualisierte und erweiterte Neuauflagen scheinen von daher in nicht allzu ferner Zukunft geboten. Die Überarbeitungen, Aktualisierungen und Erweiterungen werden sich vermutlich in größerem Umfang bewegen als dies bereits beim *Handbuch Ethik* aus derselben Reihe im Metzler-Verlag geschehen ist, das innerhalb von knapp zehn Jahren mittlerweile auch schon in dritter, erweiterter Auflage erschienen ist.

Bochum Katharina Klöcker

Khiangte, Vanlalchhawna: **Matthean Beatitudes in Socio-Historical Context.** Their Implications for Contemporary Christian Discipleship. – Neu-Delhi: Christian World Imprints 2016. (XXXVIII) 312 S. (Christian Heritage Rediscovered, 36), kt $ 40,00 ISBN: 978–9–351–481–195

Die Studie ist ein vorzügliches Beispiel für kontextuelle Exegese der matthäischen Seligpreisungen in Indien. Sie argumentiert aus einer doppelten Perspektive: aus einer sozio-historischen Perspektive sowie aus einer Perspektive, welche die Implikationen für eine Nachfolgepraxis von Christen in Indien aufzeigt, die verfolgt werden, aber auch selber in gewaltsame Konflikte, in ethnische Tötungen und Korruption involviert sind. Der Vf. arbeitet sehr detailliert den sozio-historischen, politischen und ökonomischen Kontext der matthäischen Gemeinde heraus, bevor er eine exegetische Studie der matthäischen Seligpreisungen (Mt 5,3–12) vornimmt. Er ordnet die Seligpreisungen der apokalyptischen Literatur zu. Während die erste, zweite, vierte, achte und neunte Seligpreisung (Mt 5,3.4.6.10.11–12) vorrangig den Trost für die Leidenden ankündigt, formulieren die dritte, fünfte, sechste und siebte der Seligpreisungen (Mt 5,5.7.8.9) auch ethische Mahnungen. Besonderes Augenmerk legt der Vf. auf die Folgen der gewaltsamen Konflikte und des Krieges für die Landbesitzverhältnisse, den Jerusalemer Tempel und den Kultus, aber auch für die ökonomischen Belastungen nach dem Krieg. „While the socio-political and economic impact was felt mainly in Palestine, the religious impact was felt by all the Jews inside and outside Palestine." (43) Die Folgen zeigten sich bis in den Antagonismus zwischen der matthäischen Gemeinde und den sich formierenden jüdischen Gemeinden.

Der Vf. versteht die Seligpreisungen als „primary key to the understanding of Jesus' teaching on the nature of discipleship" (XXXIX). Die Seligpreisungen seien als „programmatic introduction to this outstanding discourse of Matthew's gospel" (277) zu verstehen. Die Seligpreisungen sind aber nicht nur als Ankündigung eines eschatologischen Segens zu verstehen. Sie enthalten auch wichtige ethische Ermahnungen. „It would be correct to assume that they are exhortations to continue what they have been doing, as well as to pursue it more vigorously, but not an exhortation to start what they have been doing (i. e. ethical requirements for entering into eschatological kingdom)." (249) Über die Seligpreisungen sagt der Vf. zusammenfassend: „They also carry an exhortation to continue their ethical conduct befitting the followers of Jesus Christ, for it is highly demanded in their social situation." (250)

Der Vf. zeigt, wie Christen in Indien ihre Lage in den Seligpreisungen „lesen" können. „Although, the sufferings of the Indian Christians may not be exactly the same with the sufferings of the Matthean community, while are many parallels between the two." (253) Der Vf. bezieht die einzelnen Seligpreisungen kontextuell auf die Situation der jeweiligen Christen in Indien: Während die erste, zweite und vierte Seligpreisung hohe Relevanz gerade für die Dalit-Christen haben, betreffen die achte und neunte Seligpreisung die Verfolgungssituation der Christen in Indien im Allgemeinen. Die Dalit-Christen teilen die Unterdrückung aller Dalit, insofern sie ethisch unterdrückt und ökonomisch benachteiligt werden. Konversion hat an ihrer Lage nichts geändert. „Like the Matthean community the Dalit Christians are the people who are really hungry and thirsty for righteousness, that is, because of so many injustice in their lives and they are longing for God's justice to vindicate them." (259) Sie gehören der unteren Kaste an. Doch ihre Unterdrückung ist zweifach: Sie werden sowohl von der Regierung als auch innerkirchlich diskriminiert.

Der Vf. arbeitet heraus, dass die Seligpreisungen wichtige Implikationen für das heutige Indien haben, zum einen als Trost für die unterdrückten, armen und verfolgten Christen. Sie sind aber auch eine Ermutigung, sich im Handeln ethisch an den Seligpreisungen zu orientieren. Dabei bezieht der Vf. die einzelnen Seligpreisungen auf die ethischen Herausforderungen der Christen in Indien. Das Resümee lautet: „Different situations are highlighted as examples, such as the plight of the poor and downtrodden Dalit Christians, persecuted suffered by Christians in various parts of India, the relationship problem between different Christian denominations in India, the deadly ethnic conflict among Christians on ethnic grounds, the unending mutual killings among the Christians rebel groups in Nagaland, and the rampant corruption among the Mizo Christians in Mizoram." (277)

Der Vf. will mit seiner wissenschaftlichen Arbeit einen Beitrag auch in einer globalen Perspektive leisten. Er tut dies in einer wissenschaftlich herausragenden Weise, indem er einerseits den Kontext der Entstehung des Matthäusevangeliums und der Seligpreisungen im Besonderen und andererseits den Kontext der gegenwärtigen Herausforderungen der Christen in Indien miteinander ins Gespräch bringt, um den Inhalt der Seligpreisungen und deren ethische Implikationen zu verdeutlichen.

Marburg Franz Segbers

Religionspädagogik

Strukturbegriffe der Religionspädagogik, hg. v. Burkard Porzelt / Alexander Schimmel. – Bad Heilbrunn: Klinkhardt 2015. 272 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–7815–2027–1

42 Strukturbegriffe der Religionspädagogik, die die Reflexion religiöser Lehr- und Lernsituationen prägen, werden von 42 namhaften

Vf./inne/n präsentiert und erklärt. Die Auswahl der zu beschreibenden Begriffe ist einem vorab definierten Kriterienkatalog unterworfen. Es handelt sich dabei um „besonders prägnante Theorievokabeln" (7), welche sich an Kriterien wie *„historische[r]* Bedeutsamkeit, *theoretische[r]* Stimmigkeit und *aktuelle[r]* Brisanz" (7) orientieren müssen. So sind viele der aufgenommenen Strukturbegriffe zumindest schon zeitweise in der Geschichte der Religionspädagogik wirkungsreich gewesen. Des Weiteren weisen sie ein abgegrenztes Theorieprofil auf und besitzen durchaus Gegenwartsrelevanz, wenn dies auch auf den ersten Blick überraschend zu sein scheint. Die letztendlich ausgewählten Begrifflichkeiten, die diesen Auswahlkriterien entsprechen, werden dann nach dem immer gleichen Dreischritt erschlossen. Zunächst erfolgt unter dem Titel „Profil" eine erste hinführende Begriffserklärung, die Bezugswissenschaften wie Theologie, Psychologie oder Pädagogik in den Blick nimmt, aus denen der vorzustellende Begriff übernommen wurde. Anschließend wird anhand von Beispielen und markanten Stationen die spezifisch religionspädagogische Verwendungsgeschichte erforscht. Dies geschieht unter dem Schlagwort „Rezeption". Im letzten Schritt „Potential" wird ein „pointiertes Statement zur heuristischen Leistungsfähigkeit des jeweiligen Strukturbegriffs für die gegenwärtige wie zukünftige Religionspädagogik" (7) gegeben.

Durch die Konzentration dieses Buchprojektes auf den Terminus des „Strukturbegriffs" werden bewusst Aussparungen von gegenstandsnäheren Termini der Religionspädagogik vorgenommen, sodass bestimmte Vokabeln, die konkrete Inhaltsbereiche, Methoden und Medien sowie bestimmte Lernorte, Kontexte und Akteure des religiösen Lernens und Lehrens beschreiben, nicht erläutert werden. Ziel dieses Projektes ist es, die für die wissenschaftliche Religionspädagogik kennzeichnenden Strukturbegriffe multiperspektivisch zu erschließen. Verfasst wurde das Werk als Festgabe anlässlich des 65. Geburtstages sowie zur Pensionierung des Mainzer Religionspädagogen Werner Simon.

Inhaltlich gesehen werden die Strukturbegriffe nicht alphabetisch aneinandergereiht, sondern nach sechs thematischen Schwerpunkten systematisch geordnet:

Im ersten Teil des Sammelbandes wird der Blick auf das „Subjekt" gerichtet. Dabei geht es um *anthropologische* Begriffe, die eine religionspädagogische Vorstellung vom Menschen vermitteln: „Religiosität", „Spiritualität", „Entwicklung", „Biografie", „Geschlecht", „Identität", „Person" und „Mündigkeit".

Der zweite Fokus „Begegnung" richtet sich auf *relationale* Kategorien, die religiöses Lernen und Lehren in verschiedener Hinsicht als spannungsreiches Beziehungsgeschehen vorstellen: „Konvergenz(argumentation)", „Bildung", „Erfahrung", „Korrelation", „Hermeneutik", „Rezeption", „Dialog" und „Kommunikation".

Im dritten Abschnitt „Welt und Wirklichkeit" werden *kontextuelle* Strukturbegriffe erläutert, die eine raumzeitliche Situierung religiösen Lernens und Lehrens erörtern: „Empirie", „Lebenswelt", „Kultur", „Pluralität", „Ideologiekritik" und „Problemorientierung".

Theologische Termini, die religiöses Lernen und Lehren im Hinblick auf die christliche Überlieferung untersuchen, werden im vierten Fokus „Christlichkeit" erschlossen: „Glaube(n)", „Mystagogie", „Katechese", „Kerygma(tik)", „Evangelisierung", „Diakonie", „Konfession(alität)" und „Ökumene".

Aus unterschiedlichen Blickwinkeln werden im fünften Themenschwerpunkt „Aspekte des Religiösen" *dimensionierende* Vokabeln betrachtet, die sich mit der religiösen Domänenspezifik der betrachteten Lern- und Lehrprozesse befassen: „Religion", „Tradition", „Symbol", „Ästhetik", „Performanz" und „Ethik".

Der letzte Fokus „Lernermöglichung" beschreibt *didaktische* Strukturbegriffe, „die an jene konkrete Bildungspraxis heranrücken, welche die wissenschaftliche Reflexion der Religionspädagogik zu inspirieren sucht" (8). Folgende Begriffe werden dabei beleuchtet: „Lernen", „Didaktik", „Kompetenz", „Curriculum", „Elementarisierung" und „Religionskunde".

Die Leser/innen erwartet in diesem Buch ein zusammenfassender, kompakter sowie informativer Einblick in die Religionspädagogik. Der besondere Gewinn dieses Sammelbandes liegt für den/die Leser/in auch darin, dass es gelungen ist, die 42 Strukturbegriffe an 42 verschiedene Vf./innen so zu verteilen, dass jede/r von diesen offensichtlich zu seinem „Spezialgebiet" schreibt. Aufgrund dieser Konzeption begegnet man fast zwangsläufig trotz der einheitlichen Vorgehensweise zur Gestaltung der Artikel unterschiedlichen Schreibstilen, die einem persönlich das Lesen und Verstehen der Inhalte stets aufs Neue zugänglich machen, und somit das Lesen erleichtern und auch die Lesemotivation steigern.

Durch die sechs thematisch festgelegten Schwerpunkte wird zudem die inhaltliche Vielfalt der Religionspädagogik beleuchtet. Besonders für Lehramtsstudierende mit dem Fach „Religionslehre" kann dieses Buch ein nützlicher Einstieg in die unterschiedlichen Themenfelder sein und eine kurze, prägnante Einführung in verschiedenste Fachtermini bieten. Mit einer derartigen Hinführung und Unterstützung kann ein erster Überblick gewonnen werden und durch die Literaturangaben am Ende jedes Artikels eine sich anschließende tiefergehende Recherche erfolgen. An dieser Stelle stößt dieses Buchprojekt jedoch verständlicherweise an – durch die Ausgangslage her diktierte – berechtigte Grenzen, indem es „nur" einen kompakten Einblick in die Religionspädagogik bieten kann und bestimmte Vokabeln und Stichworte wie „Bibel" und „Bibeldidaktik" oder „Gott" und „Gottesfrage" etc. nicht noch zusätzlich mit aufgenommen werden können. Durch die Festlegung auf den Typus des „Strukturbegriffs" und die festgelegten Kriterien, welche die Theorievokabeln erfüllen müssen, erklärt sich mehr oder weniger von selbst, warum manche Stichworte ausgespart werden wie „Inhaltsbereiche", „Methoden", „Medien", „Lernorte", „Akteure" etc. Dies wird den Leser/inne/n schon in der Einführung transparent gemacht. Gleichzeitig stellt gerade dies für die Rez.in die besondere Leistung des Buches dar, da die Vf./innen es erreicht haben, zentrale Aspekte verschiedener Strukturbegriffe zusammenzufassen, sodass ein Kompendium dieser Termini entstanden ist. Gerade deswegen kann dieser Sammelband durch die Vielfalt seiner Beiträge und deren spezielle Gliederung und Gestaltung auch als eine Art Orientierungshilfe von Nutzen sein, sich den Begriffen und Fachtermini der Religionspädagogik anzunähern.

Münster Eva Katharina Gruber

Zwischen Religion und Religiosität. Ungebundene Religionskulturen in Religionsunterricht und kirchlicher Jugendarbeit – Erkundungen und Praxis, hg. v. Ulrich Kropač / Uto Meier / Klaus König. – Würzburg: Echter 2015. 309 S., geb. € 29,00 ISBN: 978–3–429–03757–4

In dem vorliegenden Band, der den Kongress „Zwischen Religion und Religiosität. Herausforderungen für Religionsunterricht und kirchliche Jugendarbeit durch ungebundene Religionskulturen" aus dem Jahr 2013 an der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt dokumentiert, stehen die Begriffe „Religion", „Religiosität" und „Religionskultur" im Mittelpunkt.

Ausgehend von der Beobachtung, dass kirchlich gebundene Religion immer weiter schwinde, konstatieren die Hg. *Uto Meier, Klaus König* und *Ulrich Kropač* in ihrem Vorwort gegenwärtig eine rege individuelle Religiosität und Religionskultur. Was gilt es unter diesen Voraussetzungen für den Religionsunterricht, die kirchliche Jugendarbeit und die Katechese zu bedenken? Um sich dieser Frage anzunähern und der Vielfalt der konzeptionellen und praktischen Fragen aus dem Ineinander von Religionskultur, Religion und Religiosität exemplarisch durchzubuchstabieren, setzt der Aufsatzband seinen Schwerpunkt auf die „materialen Analyse von Elementen aus (un)gebundener Religionskultur und ihrem religionspädagogischen Stellenwert" (17).

Auf eine ausführliche Einleitung, die die einzelnen Beiträge zusammenfasst und in einen größeren Zusammenhang einordnet, folgen in fünf Kap.n 17 Aufsätze.

Das erste Kap., das empirische Beiträge unter der Fragestellung „Wie begegnen junge Menschen gebundenen und ungebundenen Formen der Religionskultur?" bündelt, wird von *Heinz Streibs* Aufsatz („Die Differenzen zwischen Religion und Religiosität bei jungen Menschen. Ein Problemaufriss") eröffnet. Neben der begrifflichen Unterscheidung zwischen „Religion" und „Religiosität" wird in diesem Artikel auf die empirische Forschung zu Spiritualität eingegangen und gefolgert, dass sich außerhalb der Kirche eine wachsende Vielfalt an Religiosität entwickle, die „spirituelle, aber nicht religiöse" oder „atheistisch-spirituelle Blüten" trage (37). Im Anschluss daran betrachtet *Manfred Pirner* („Religiöses Lernen in Jugendkulturen") am Beispiel der Nürnberger Gothic- und Hip-Hop-Szene die religiöse Selbstsozialisation von Jugendlichen und wirft die damit verbundene Frage auf, wie den Bedürfnissen, Sehnsüchten und Potentialen der Jugendlichen in kirchlichen und religionspädagogischen Angeboten mehr Raum gegeben werden könne und wie sie in religiösen Bildungsprozessen aufgegriffen werden können. Inwiefern verfügen Computerspiele über Strukturen, die religiöse Inhalte transportieren und als religiöser Lernort dienen? Mit diesen Fragen setzen sich *Ines Sura* und *Roland Rosenstock* in ihrem Artikel „‚Mein Avatar und ich'. Religion und Computerspielkultur in den Neuen Bundesländern" auseinander. Dabei spielt der Begriff „Spiritualität" eine wichtige Rolle, der für die „Befragten einen authentischeren Erfahrungsraum zum Transzendenten" darstelle als institutionalisierte Religion oder Religiosität (70). Abgeschlossen wird das erste Kap. von *Martin Jäggle* („Zur Religiosität muslimischer Jugendlicher. Probleme der Forschung – Forschungsbilanz – Konsequenzen für die Bildungsarbeit"), der eine Kultur der Anerkennung von Islam und Muslimen in Schule und Gemeinde fordert, zugleich Studien zur muslimischen Religiosität anführt und Schwierigkeiten interreligiöser Bildung aufzeigt.

Das zweite Kap., das unter der Überschrift „Religion und Religiosität in religiöser Bildung" steht, beginnt mit einem Beitrag von *Helga Kohler-Spiegel* („‚Wer nichts vom Menschen versteht, versteht auch nichts von Religion'. Wie viel Religion braucht Religiosität in der Schule?"), der das Verhältnis von Religion und

Religiosität im schulischen Religionsunterricht, Begriffsklärungen („Religion", „Religiosität", „Bildung") und didaktisch-methodische Konsequenzen aufzeigt. Auch *Bärbel Husmann* widmet sich dem Religionsunterricht („‚Ich bin dankbar, dass ich den Weg zu Gott gefunden habe.' Wie viel Religiosität verträgt der Religionsunterricht?"), indem sie anhand von Fallbeispielen betont, Religiosität sei nicht Bildungsziel des Religionsunterrichts, sondern „ressentimentsfreies Urteilen über Religion" (107). In „Emotionen als Hot Spots religiöser Bildung" formuliert *Carsten Gennerich* ausgehend von der Emotionstheologie unterrichtliche Zusammenhänge am Beispiel des Gefühls Neid und didaktische Herausforderungen.

Vielfältige Einblicke gewährt das dritte Kap. („Form, Ritual und Liturgie in der Religionskultur, in Schule und Katechese"). So widmet sich *Ruprecht Mattig* dem Verhältnis von Popkultur und Religion („Die Sehnsucht nach ritueller Erfahrung. Der Popkult als ungebundene Form des Religiösen in modernen Gesellschaften"), indem er die religiöse Popkultur als Ausdruck für die Sehnsucht nach rituell-religiöser Erfahrung beschreibt. Wie kann sich Liturgie auf Jugendliche einstellen? Dieser Frage geht *Peter Hahnen* in seinem Beitrag „Königskinder? Jugend und Liturgie" nach. Firmung sei – so *Patrik C. Höring* („Ernstfall Firmung. Firmkatechese zwischen Individuum und Institution") – keine „Reintegration in bestehende Formen von Kirche, sondern vielmehr Anlass, neue Formen von Kirche und Gemeinschaft aus der Besinnung auf ihren eigentlichen Auftrag heraus entstehen zu lassen" (181). Die mehrdimensionale Vermittlungsleistung von Jugendkirchen vor dem Hintergrund der Trennung von Religion und Religiosität wird am Beispiel der Jugendkirche Münster von *Hans Hobelsberger* („Bridge the gap. Jugendkirchen als Ort der Vermittlung zwischen Religiosität und Religion) dargestellt. Den Abschluss des dritten Kap.s gestaltet *Hans Mendl* („Die Chancen jungendnaher religiöser Vollzüge an Schulen"), der Möglichkeiten der Laienliturgie in der Schule aufzeigt.

Mit „Materiale Analysen zur ungebundenen Erscheinungsweise von Religion in popkulturellen Medien und Gattungen" ist das vierte Kap. überschrieben, das Beispiele aus Computerspielen, Fernsehserien, Musik und Filmen anführt.

Clemens Bohrer („Religion und jugendliche Computerspielewelten") zeigt funktionale Parallelen zwischen religiösen Bildungszielen und dem Spiel am Computer auf und geht speziell auf Religion in Fantasy-Rollenspielen ein. Die amerikanische Kultserie „Die Simpsons" steht im Mittelpunkt von *Roland Rosenstocks* Artikel („Das Lachen als Ausdruck der Seele. Die Simpsons im Religionsunterricht"). Anhand des Beispiels „Seele" wird gefragt, inwiefern Simpsons-Folgen für den Religionsunterricht fruchtbar gemacht werden können. Nach Computerspielen und Fernsehserien widmet sich *Markus Minten* einem weiteren wichtigen Genre – der Popmusik („‚Das ganz normale Leben und …'. Zur theologischen Relevanz der Rock-Popmusik"): Anhand der Bands „Die Toten Hosen" und „Virginia Jetzt!" zeigt der Vf. auf, dass Theologie und Musik sich dichter aufeinander zubewegten, „um der verheißenen Fülle des Lebens ein klein wenig näher zu kommen" (247). *Martin Ostermann* („Wer schaut wird selig!? Spielfilme als zeitgenössisches Reflexionsmedium zu Suchbewegungen und Glaubensformen heute") betont die religiöse Relevanz des Films, der ein Türöffner für religiöse Fragen sein könne. Speziell Fantasyfilme betrachtet *Ulrich Kumher* („Zum religiösen Bildungspotenzial von Fantasyfilmen"), die für den Religionsunterricht fruchtbar gemacht werden können.

Das abschließende Kap. sammelt konzeptionelle Aspekte der Religionspädagogik, unterrichtspraktische Fragen im Umgang mit ungebundenen Religionskulturen und eine Neuausrichtung der Katechese.

An dem vorliegenden Aufsatzband ist besonders der multiperspektivische Ansatz (empirische Untersuchungen, theoretische Reflexionen) und die große angebotene Themenbreite hervorzuheben. Auch die begriffliche Vergewisserungen von Religion, Religiosität und Religionskultur erscheinen stimmig und wertvoll; ebenso wie die Fallbeispiele, die für die Praxis fruchtbar gemacht werden können. In den Kap.n zwei und vier, die sich v. a. Religion und Religiosität in religiöser Bildung und Religion in popkulturellen Medien widmen, wäre ein Beitrag aus der Perspektive der Genderforschung eine gewinnbringende Ergänzung gewesen.

Somit gibt der Band umfassende empirische und praxisbezogene Auskunft und sei allen empfohlen, die in Schule, Gemeinde und anderen Bildungskontexten mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen arbeiten.

Tübingen Julia Münch-Wirtz

Klutz, Philipp: **Religionsunterricht vor den Herausforderungen religiöser Pluralität**. Eine qualitativ-empirische Studie in Wien. – Münster: Waxmann 2015. 270 S. (Religious Diversity and Education in Europe, 28), brosch. € 34,90 ISBN: 978–3–8309–3234–5

Religionsunterricht an öffentlichen Schulen muss sich unterschiedlichen Herausforderungen stellen. Neben Begründungszwängen, weshalb es überhaupt einen Religionsunterricht geben soll, ist eine andere – zunehmend wachsende – Herausforderung, dass Religion nur im Plural zu denken und im Alltag zu erfahren ist. Religiöse Pluralität, gerade im Schmelztiegel Wien, ist zwar keine Besonderheit, aber die wachsende Zunahme anerkannter Religionsgemeinschaften schlägt sich in der Organisation von Religionsunterricht an der Schule nieder bzw. hier scheint Schule als Organisationseinheit eindeutig an ihre Grenzen zu stoßen. Philipp Klutz nimmt in seiner Diss. diese Beobachtung zum Anlass, „um darüber nachzudenken, wie religiöse Bildung an öffentlichen Schulen organisiert werden sollte" (24). Dabei beschränkt sich der Vf. nicht auf eine Recherche- bzw. Literaturarbeit, um auf theoretischer Ebene schulorganisatorische Fragen in Bezug auf religiöse Pluralität zu problematisieren. Vielmehr ist das Herzstück der Arbeit in der empirischen Erfassung und Auswertung von Erfahrungen, Haltungen und Einstellungen betroffener Religionslehrer/innen zu sehen. Dass dabei methodisch-qualitativ vorgegangen wird, ist insofern einleuchtend, als dass prinzipiell qualitative Forschungsmethoden näher an die subjektiven Sichtweisen der Untersuchten herantreten können als Quantifizierungsverfahren. Die Schulen, welche untersucht wurden – eine allgemeinbildende höhere Schule und eine berufsbildende höhere Schule im Großraum Wien –, zeichnen sich durch eine Gemeinsamkeit aus: Die Organisation des Religionsunterrichtes gerät in beiden an ihre Grenzen. Die konkrete sozialwissenschaftliche Methode hat der Vf. in der dokumentarischen Methode gefunden. Diese auf die Wissenssoziologie Mannheims zurückreichende Methodik gewinnt Einsichten über die alltägliche Praxis, indem mit ihr jenseits der einzelnen, subjektiv angeführten Begründungen tiefer liegende und sozial geformte Muster entdeckt werden können, die Rückschlüsse über das Zusammenspiel von individuellen und gemeinschaftlichen Handlungsweisen erlauben.[1] Für die Problematik der Organisation von Religionsunterricht angesichts religiöser Pluralität an der öffentlichen Schule ist diese Methode deshalb geeignet, weil sie schulinternen Diskursen – als gemeinschaftliche Handlungsweisen – nachspüren kann und damit über die Rekonstruktion des dokumentierten Alltagswissens zu einer Art Typenbildung gelangt, die wiederum religionspädagogische Rückschlüsse auf die gestellte Problematik erlauben. Der Vf. gibt solche Rückschlüsse in Form von Plädoyers als Verbindung von empirischen Befunden mit religionspädagogischen Ausblicken.

Die theoretische Reflexion zum Religionsunterricht wird mit dem Umgang mit diesem Unterrichtsfach im Kontext Europas eröffnet, wobei festgehalten wird, dass „für den Europarat […] Religion eine Dimension der Schulkultur und ein wesentlicher Bereich interkultureller Bildung" (25) ist. Die *Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa* (OSZE) möchte Religionsunterricht eher im Bereich eines religionskundlichen Unterrichtes angesiedelt wissen (27), lässt aber auch erkennen, dass Religion zum kulturellen Erbe Europas gehört und demzufolge Eingang im schulischen Alltag finden muss. Den europäischen Rahmen verengend auf den deutschsprachigen Raum führt der Vf. aus, dass das Fach Religion nicht nur begründungspflichtig ist (32ff), sondern auch das Konfessionalitätsprinzip zunehmend angefragt wird (38ff). Öffentlicher Druck, welcher Religion als Privatsache betrachtet und deshalb eher einen sog. neutralen Ethikunterricht eingeführt wissen möchte (vgl. die Volksbegehren in Berlin 2009, in Österreich 2013), führt solche Begründungspflichten gut vor Augen. Religionspädagogisch, dies kann K. belegen, wurde auf diesen Druck theoretisch und empirisch reagiert. Auf der theoretischen Ebene lassen sich dabei Diskurse identifizieren, die „für eine Veränderung des Konfessionalitätsprinzips eintreten" (42); empirisch wird verfolgt, „wie Schule kulturelle und religiöse Differenzen wahrnimmt" (46) bzw. dass in manchen Bundesländern „dem konfessionell-kooperativen Religionsunterricht ein positives Zeugnis aus[gestellt]" werden kann (49). Der Vf. kommt nach Durchsicht und Darstellung der entsprechenden religionspädagogischen Forschung allerdings zum Ergebnis, dass es keine Studie gibt, die „die Akzeptanz eines möglichen zukünftigen Modells [z. B. eines konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts] mit besonderen Blick auf jene, die dieses verantworten und mittragen, zum Thema macht" (52).

Mit der Formulierung dieses Forschungsdesiderates tritt K. an die Schule heran. Ziel der empirischen Erhebung ist es, „kollektive Orientierungsmuster an Schule in Bezug auf das oben formulierte Erkenntnisinteresse zu rekonstruieren" (53f). Die Entscheidung, empirisch-qualitativ vorzugehen, um ein methodisch kontrolliertes Fremdverstehen zu ermöglichen – dokumentarische Methode (53f), die Wahl, Schulen in das Sample aufzunehmen, die mehrere Religionszugehörigkeiten ausweisen, acht in Schule A, zwölf in Schule B (66) –, sowie die intersubjektiv nachvollziehbaren, methodisch reflektierten Schritte der Erhebung (66ff) zeigen an, dass sich der Vf. intensiv und für sein Forschungsinteresse gewinnbringend mit dieser sozialwissen-

[1] Vgl. Frank Kleemann / Uwe Krähnke / Ingo Matuschek: *Interpretative Sozialforschung*. Eine praxisorientiere Einführung, Wiesbaden 2009, 155.

schaftlichen Methode auseinandergesetzt hat. Die Hälfte des Umfangs der Diss. nimmt dann auch die Fallbeschreibung zur Schule A und zur Schule B ein. Akribisch und zum Gegenstand distanziert gelingt es dem Vf., die jeweilige kollektiv getragene Situation an den beiden Schulen einsichtig zu machen. Das Spannende dieser Untersuchung liegt natürlich nicht in der Fallbeschreibung selbst, sondern in den aus den Daten gewonnenen Einsichten und für die Religionspädagogik gezogenen Schlussfolgerungen, die der Vf. in Bezug auf den Umgang mit religiöser Vielfalt zieht bzw. vorschlägt.

Qualitative Forschungsansätze gewinnen ihre Plausibilität nicht durch Repräsentativität, sondern durch die Möglichkeit zur Modellierung von Hypothesen. D. h. der wissenschaftliche Mehrwert dieser Forschungsansätze besteht in diesen, aus den gewonnenen empirischen Daten ableitbaren Hypothesen, die hilfreich für weitere Forschung, aber auch für Praxisansätze sein können. Genau das unternimmt K., wenn er die empirischen Daten diskutiert und mit religionspädagogischen Ausblicken (218ff) verbindet. Dabei ist an dieser Stelle ein Diskussionsstrang im Besonderen hervorzuheben. Hat Schule religiöse Vielfalt, religiöse Pluralität nicht nur wahrzunehmen, sondern konzeptionell damit umzugehen, ergibt sich die Frage, was in einem Religionsunterricht gelernt werden soll, der diese Vielfalt berücksichtigen möchte. Aus dieser Frage und unter Berücksichtigung der erhobenen Daten stellt der Vf. einen zentralen religionspädagogischen „Streitpunkt" (255) in das Zentrum des dritten Ausblicks, nämlich: „Ob zuerst das ‚Eigene' erlernt werden müsse, bevor eine Begegnung und Auseinandersetzung mit dem ‚Anderen' bzw. ‚Fremden' erfolgen kann, oder, ob ‚Eigenes' sich in der Begegnung und Auseinandersetzung mit diesem erschließe und bilde." (ebd.) Die Problemstellung ist fast „mit Händen greifbar": Entwickelt sich so etwas wie (religiöse) Identität im Erfassen der eigenen religiösen Tradition? Falls diese Frage mit „Ja" beantwortet wird, ist das Tor für Kritiker weit geöffnet. Die meisten Studien zeigen, dass sich Kinder und Jugendliche nicht mehr einer bestimmten (christlichen) Konfession zugehörig fühlen, was bedeutet, dass ein Religionsunterricht zuerst einmal dieses „Eigene" zu erarbeiten hätte. Dann aber könnte dieses „Eigene" gleich und „immer schon im Modus der Verständigung [mit dem ‚Anderen'] entwickelt" (ebd.) werden. Der Vf. schlägt deshalb vor, „kontextsensible Modelle des Religionsunterrichts zu entwickeln, damit Schule ihrem religiösen Bildungsauftrag nachkommen kann" (256). Dieser Vorschlag lässt sich aus den gewonnenen Daten ableiten, denn „die Akteure und Akteurinnen an den einzelnen Schulen [sind] Expertinnen und Experten für ihre Schule und haben ein Wissen um den schulspezifischen Kontext mit seinen Möglichkeiten und Grenzen" (ebd.). Es gelingt dem Vf., und dies verdeutlicht die hier nur exemplarisch angezeigte Diskussion, jenseits von Ideologien, aber auch jenseits kirchlicher Wunschvorstellungen, für einen Religionsunterricht zu plädieren, der sich der religiösen Pluralität vor Ort, an der konkreten Schule, zu stellen hat. Wie sehr K. dabei konzeptionell und weiterentwickelnd denkt, zeigen die Impulsfragen, mit denen jedes der insgesamt sieben Plädoyers abgerundet ist. Für alle, die sich mit religiöser Vielfalt im Zusammenhang mit dem Religionsunterricht an der öffentlichen Schule beschäftigen, aber auch für Interessierte, ist die von K. verfasste Diss. wärmstens zu empfehlen.

Schwäbisch Gmünd Thomas Weiß

Leimgruber, Stephan: **Unser Gott – euer Gott?** Christentum und Weltreligionen. – Zürich: Theologischer Verlag 2014. 335 S. (Studiengang Theologie, XII), pb. € 32,00 ISBN: 978–3–290–20098–5

Der lange in München lehrende Religionspädagoge Stephan Leimgruber hat wie kein anderer katholischer Vertreter den Diskurs um das interreligiöse Lernen in der katholischen Religionspädagogik vorangetrieben. Bereits 1985 veröffentlichte er das Buch *Interreligiöses Lernen* (München: Kösel), das als erster geschlossener Entwurf zu diesem Themenfeld in der katholischen Theologie gelten kann. Seine überarbeitete Neuauflage dieses Titels aus dem Jahre 2007 (ebenso München: Kösel) gilt inzwischen als das Standardwerk und Handbuch zu diesem Thema weit über die katholische Religionspädagogik hinaus. Nun, nach Emeritierung und Rückkehr in seine Schweizer Heimat, legt L. in der Reihe *Studiengang Theologie*, die von der Institution *theologiekurse.ch* für die theologische Erwachsenenbildung der deutschsprachigen Schweiz entwickelt worden ist, eine Monographie vor, die sich weniger dem interreligiösen Lernen als vielmehr den unterschiedlichen Religionen und Religionssystemen an sich widmet. Statt sich mit bildungstheoretischen, fachdidaktischen und methodologischen Fragen interreligiöser Lern- und Bildungsprozesse zu beschäftigen, hat er in diesem Buch nun den Lerngegenstand selbst in den Mittelpunkt gestellt, der allen Lern- und Dialogprozessen von Menschen in den unterschiedlichen Religionen Voraussetzung ist. L. hat in seinen zahlreichen Beiträgen zum interreligiösen Lernen immer wieder darauf hingewiesen, dass die Kenntnis und das Wissen über für Christen fremde Glaubenssysteme, also das, was in der Regel als „andere" Religionen oder nicht unumstritten als „Weltreligionen" bezeichnet wird, die Voraussetzung dafür ist, dass es bei einer Begegnung mit Menschen aus unterschiedlichen Religionen überhaupt zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung kommen kann. Er selbst nennt dies in einer inzwischen topisch verwendeten Formel das interreligiöse Lernen „im weiteren Sinne", bei dem sich Menschen jene Kenntnisse aneignen, die dann für das interreligiöse Lernen „im engeren Sinne", also das direkte Begegnungslernen, notwendig sind. In dieser Weise ist das von L. nun vorgelegte Opus konsequent, liefert es doch eine ausführliche Darlegung und Systematisierung jenes Lerngegenstandes, der für sein Lebensthema, das interreligiöse Lernen, eben Voraussetzung und Inhalt ist.

L. thematisiert gleich zu Beginn seines Buches, dass der Begriff „Weltreligionen" inzwischen problematisch geworden ist, weil er „ein Konstrukt europäischer Geistesgeschichte darstellt" (10). Er selbst schlägt deshalb den Begriff der „großen Religionen" (ebd.) vor, um die großen Glaubenssysteme zu beschreiben, die in der Regel unter den Kategorien „Christentum", „Judentum", „Islam", „Hinduismus" und „Buddhismus" zusammengefasst werden. Analog zu seinen religionsdidaktischen Publikationen konzentriert sich L. im Sinne der abrahamischen Ökumene und des dort angesiedelten trialogischen Lernens v. a. auf die monotheistischen Buchreligionen des Judentums und Islams, um Hinduismus und Buddhismus zusammen mit dem Jainismus schließlich in einem vierten Kap. zusammenzufassen. Judentum (69–144), Islam (145–204) wie asiatische Religionen (205–298) werden aber in den großen Abschnitten seines Buches nicht religionsphänomenologisch bzw. religionswissenschaftlich aus einer vorgeblich neutralen Außenperspektive betrachtet und deskribiert, sondern sie werden vom Anfang ihrer Darstellung an in den Kontext der christlichen Theologie und ihrer Perspektive auf die anderen Religionen gesetzt. Eine Kriteriologie für diese Einbettung in einen christlich-theologischen Kontext liefert L. in seinem ausführlichen Einführungskap. (11–68), in dem er nicht nur über die Bezeichnung und Kategorisierung der großen Religionen nachdenkt, sondern auch religionstheologische Grundlinien ausgehend vom II. Vatikanischen Konzil für eine Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und den anderen Religionen entfaltet. Auch jüngere Ansätze wie die Theologie der Religionen, die Komparative Theologie, das trialogische und das interkulturelle Lernen werden in diesem großen Einleitungsabschnitt zusammenfassend dargestellt. Das Buch schließt mit einem fünften Kap., in dem L. noch einmal knapp Berührungspunkte wie Unterschiede zwischen Christentum, Judentum, Islam und den drei genannten asiatischen Religionen benennt.

L. hat mit *Unser Gott – euer Gott?* eine kompakte, konzise und innovative Einführung in die Weltreligionen vorgelegt, die für Schüler/innen und Studierende, aber auch sicher manchen Kolleg/inn/en eine hilfreiche und anregende Lektüre sein kann. Sicherlich ließe sich aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive das ein oder andere an der Darstellung der jeweiligen Religion kritisieren und ohne Frage würden auch Theolog/inn/en aus der Perspektive anderer Religionen ihr eigenes Glaubenssystem mit einer anderen Akzentuierung und Kategorisierung präsentieren wollen. Nichtsdestotrotz gelingt L. mit diesem Studienbuch eine aus christlicher Perspektive vorgenommene Einordnung, Darstellung und auch Reflexion nichtchristlicher Religionssysteme, die sich sehen lassen und durchaus auch mit anderen religionswissenschaftlichen Darstellungen dieser Kategorie messen lassen kann. Zwar erreicht sein Buch nicht die systematisch-theologische Durchdringung anderer Religionen, die z. B. *Das Christentum im Konzert der Weltreligionen* von Johannes Herzgsell (Regensburg 2011) oder die *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen* von Hans Martin Barth (Gütersloh 2008) geleistet haben. Dies war aber weder sein Anliegen noch wäre es im Zusammenhang mit der Vorbereitung und Grundlegung interreligiöser Lern- und Bildungsprozesse an Schulen und Hochschulen wirklich notwendig.

Münster Clauß Peter Sajak

Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik. Perspektiven zukunftsfähigen interreligiösen Lernens, hg. v. Rita Burrichter / Georg Langenhorst / Klaus von Stosch. – Paderborn: Schöningh 2015. 320 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 20), kt € 34,90 ISBN: 978–3–506–78259–5

Wahrscheinlich gibt es neben der Frage der Konfessionalität des Religionsunterrichts derzeit kein brisanteres Diskussionsfeld für die Religionspädagogik als die des Interreligiösen Lernens. Hier steht für sie angesichts von Globalisierung, von weltweiten Flüchtlingsbewegungen und einer vor den Hintergrundannahmen der Säkularisie-

rungstheorie ganz unvermuteten öffentlichen Präsenz der Religionen nicht weniger auf dem Spiel, als in kritisch-produktiver Auseinandersetzung mit diesen „Zeichen der Zeit" ihre Kontextualität, Wahrheits- und Orientierungsfähigkeit zu erweisen. Als solche freilich hat es die Religionspädagogik schwer: Nicht nur steht sie unter dauerndem Indoktrinierungsverdacht seitens affiner Wissenschaften wie den Erziehungs- und Sozialwissenschaften; sie hat auch im Konzert der anderen theologischen Fächer nach wie vor unter einem instrumentellen Missverständnis als bloßer Anwendungswissenschaft zu leiden. Insbes. die Systematische Theologie hat sich grundlegend noch nicht dazu durchringen können, die Intelligibilität religionspädagogischer Praxis anzuerkennen und sich von der Religionspädagogik zu denken geben zu lassen. Angesichts dessen darf man gespannt sein, wenn der zu besprechende Band ausgerechnet diese beiden brisanten Felder von Interreligiösem Lernen und der Verhältnisbestimmung von Systematischer Theologie und Religionspädagogik verbindet.

Das verbindende Glied ist die Komparative Theologie, die aus dem amerikanischen Kontext heraus hauptsächlich von dem Paderborner Fundamentaltheologen Klaus von Stosch im deutschen Sprachraum etabliert wurde. Diese Komparative Theologie bietet sich von ihrem Selbstverständnis her dafür an, ist es ihr doch darum zu tun, im Ausgang von einer bestimmten konfessorischen Position (die eben gerade nicht dezidiert konfessionell sein muss) auf der Suche nach Wahrheit in den Dialog mit Anderen zu treten, sich in der Anerkennung des Anderen in dessen Wahrheitssuche dabei auch selber neu verstehen zu können und dabei Haltungen wie epistemische Demut, Empathie und Gastfreundschaft einzuüben. Dass hierbei deutliche Übereinstimmungen mit dem Mainstream derzeitiger Konzeptionen Interreligiösen Lernens vorliegen, liegt auf der Hand. Überdies wird eine Anschlussmöglichkeit auch darin sichtbar, dass sich die Komparative Theologie selber als korrelativ strukturiert versteht, insofern sie Subjekt und religiöse Traditionen ins Gespräch bringt und stets Form und Inhalt sowie propositional-kognitive und regulativ-emotional-expressive Elemente in Wechselbeziehung sieht (vgl. 290). Situieren sich jedoch die Konzeptionen Interreligiösen Lernens im Widerstreit zwischen religionstheologischen Großmodellen des Exklusivismus, Pluralismus und des zumeist favorisierten Inklusivismus, so geht dagegen die Komparative Theologie vom Mikrologischen aus, ohne dabei die Wahrheitsansprüche des eigenen christlichen Glaubens zurückzunehmen. Im Gegenteil: Ihr Anliegen ist es vielmehr, „Wege aufzuzeigen, wie ich das Entscheidende des eigenen Glaubens als wahr denken und begründen *und zugleich* die davon abweichenden Wahrheitsansprüche Andersgläubiger wertschätzen kann" (291). Es ist ein erkennbar dem Wittgenstein'schen Sprachspiel abgelesener Wahrheitsbegriff, der hier ins Feld geführt wird.

Der Band geht auf eine von der Hg.in und den Hg.n organisierte Tagung im März 2014 zurück, ist aber kein Tagungsband im schlechten Sinne, der nur additiv die einzelnen Vorträge versammelt. Es gibt eine zentrale zweigliedrige Fragestellung, an der sich die Texte abarbeiten und die als Selbstanspruch die Hintergrundfolie darstellt: „Welche Impulse gehen aus von der Komparativen Theologie für eine interreligiös ausgerichtete Religionspädagogik und Religionsdidaktik? Aber auch umgekehrt: Welche Rückfragen stellen sich von Seiten der Religionspädagogik und Religionsdidaktik an die Erfahrungen und Theorien der Komparativen Theologie?" (10) Nehmen die aus christlicher, muslimischer, leider nicht aus jüdischer Sicht verfassten religionspädagogischen Beiträge die Komparative Theologie in den Blick, so repliziert abschließend Klaus von Stosch auf diese. Insofern ist bereits in der Anlage des Bandes der Diskurs zwischen Religionspädagogik und Systematischer Theologie performativ eingelöst.

Unmöglich kann hier der Gedankenreichtum der Beiträge und deren erkennbaren Bezüge aufeinander referiert werden. Es kann nur um Grundlinien gehen. Der Band besteht aus vier großen Teilen. Nach einer luziden und problemeröffnenden Einleitung durch das Hg.team (9–14) lotet Teil I (15–113) die Grundlagen des Verhältnisses zwischen Komparativer Theologie und Religionspädagogik aus. *Jan Woppowa* sieht im Konfessorischen etwas Gemeinsames und doch Verschiedenes, weil die Komparative Theologie die Heterogenität der Schüler/innen nicht angemessen fassen könne. Weil die christliche Religion für diese mehrheitlich „Fremdreligion" (23) ist, sei diese nur in transformierter Weise schultauglich (15–30). *Clauß Peter Sajak* arbeitet dagegen stärker die Parallelen als die Differenzen zum Trialogischen Lernen heraus (31–48). *Manfred Riegger* eröffnet erhellende Einblicke in ethnografische Methodologien und deren Relevanz für die Religionspädagogik, kann aber nicht hinreichend zeigen, wie diese von ihrer rein empirischen Anlage her für den Dialog mit der normativ ausgerichteten Komparativen Theologie weiterführend sein könnten (49–70). Lediglich durch *Reinhold Boschki* wird eine Perspektive auf das Judentum gebahnt, die aber stärker als die Komparative Theologie in überzeugender Weise die Frage affirmativ beantwortet, warum die Bemühungen um einen christlich-islamischen Dialog gerade nicht die Bedeutung des christlich-jüdischen Dialogs schwächen (71–88). *Georg Langenhorst* geht schließlich so sehr in Bezug auf Wahrheitsfrage, methodische Anlage, entwicklungspsychologische Voraussetzungen und Dialogverständnis mit der Komparativen Theologie ins Gericht (89–110), dass von Stosch darauf ein Schwergewicht seiner Replik legt (294ff). Allein diese beiden Texte aufeinander hin zu lesen, wäre ein gelungenes Beispiel theologischer Streitkultur.

Den eher grundlegenden Überlegungen lässt Teil II (113–192) sodann dezidiert auf den Religionsunterricht bezogene Überlegungen folgen. *Stefan Altmeyer* und *Monika Tautz* verstehen die Komparative Theologie als Weg, um im Gespräch mit der Anerkennungsphilosophie und Anerkennungspädagogik unter Rückgang auf die wahrheitstheoretische Kriteriologie von Stoschs den Religionsunterricht als Ort von Anerkennung zu erweisen. Instruierend ist dabei die enge Verbindung von sachbezogener und personaler Anerkennung (113–140). Angesichts der gegenwärtigen Debatten um den Heterogenitätsbegriff in der Religionspädagogik zeigt *Rita Burrichter* in faszinierender Weise auf, inwieweit die weithin unterschätzte Kategorie der Religion heterogenitätstheoretisch zu profilieren ist und dabei die Komparative Theologie weiterführende Impulse einbringen kann (141–159). Unter Bezugnahme auf die ganzheitliche Ausrichtung der Komparativen Theologie bringen *Kathrin Kürzinger* und *Elisabeth Naurath* die Kategorie des Mitgefühls in die Frage nach einem konfessionellen Religionsunterricht ein (159–172), während *Katja Boehme* im Rückgang auf die Idee der Fächergruppe die organisatorischen Strukturen des Interreligiösen Begegnungslernens auslotet und dafür die Komparative Theologie vergleichend hinzuzieht. Differenzen, die Woppowa und Langenhorst noch stark gemacht haben, treten hier zurück (173–190).

Mehr Berichte als religionspädagogische Reflexionen zu Erfahrungen und Möglichkeiten der Kooperation im Blick auf Christentum und Islam werden in Teil III (191–278) versammelt: seien es Erinnerungen *Stephan Leimgrubers* an Stationen des „Lernprozess[es] Christentums und Islam" (193–210), *Werner Haußmanns* Einblicke in die interreligiöse Lernwerkstatt der Universität Erlangen-Nürnberg (211–226) oder die Erfahrungen an einer Kollegschule in Kairo durch *Frank van der Velden* (227–242). *Rabeya Müller* steuert Bezüge zur Schulbucharbeit bei (243–250), während die beiden aufeinander beziehbaren Ausführungen jeweils zur Koran- und Bibeldidaktik durch den katholischen Religionspädagogen *Lothar Kuld* (251–262) und die muslimische Religionspädagogin *Tuba Isik* (263–275) diesen Teil des Bandes abschließen. Obschon manche Texte eher allgemein und oberflächlich bleiben, so zeigen sie doch die Reichweite eines Gesprächs zwischen Interreligiösem Lernen und Komparativer Theologie.

Teil IV (279–301) bündelt schließlich die unterschiedlichen Perspektiven in einer diskursiven Replik von *Klaus von Stosch*. Ob dabei allerdings alle Anfragen angemessen gewürdigt wurden, steht dahin. Insbes. die massive Kritik Langenhorsts an einem Defizit in der Wahrheitsfrage wird in seiner Radikalität nicht hinreichend wahrgenommen. Auch wenn man den Wahrheitsbegriff von Stoschs seinerseits diskutieren müsste, so ist es andererseits für die derzeitigen Selbstverständigungsprozesse innerhalb der Religionspädagogik über das Feld des Interreligiösen Lernens hinaus als kritische Mahnung hoch relevant, wenn ihr unterstellt wird, „Wahrheitsansprüche aus der Schule" herauszuhalten (289).

Ein Autorenverzeichnis, eine Auswahl an verwendeter Literatur und ein hilfreiches Personenregister schließen den insgesamt sauber gearbeiteten (allerdings: auf S. 107 fehlt ein „es" vor „die Kontrastfolie") und sehr lesenswerten Band ab. Wer sich über Komparative Theologie informieren will, wer einen Einblick in die facettenreichen Diskussionen Interreligiösen Lernens gewinnen und wer überhaupt hineingezogen werden möchte in die Diskurse zwischen Religionspädagogik und Systematischer Theologie, dem sei dieses Buch zu empfehlen. Es kann verdeutlichen, wie viel beide gerade angesichts dramatischer kontextueller Veränderungen zu sagen haben – und wie sehr sie darin einander brauchen.

Bochum Bernhard Grümme

Kurzrezensionen

Fritzsche, Andreas: **Die Tugend des Maßes**. Temperantia macht schön. – Berlin: Lit 2016. 159 S., brosch. € 19,90 ISBN: 978–3–643–13432–5

In einem ausgesprochen freundlichen und auch witzigen Stil stellt der Vf. die klassische Lehre von der Tugend des Maßes nachvollziehbar und überzeugend dar. Dabei verzichtet er nicht auf gründliche Erklärungen, fügt aber hilfreiche Vergleiche bei. Die Darstellungen rekurrieren stets auf die Tradition von Platon über Aristoteles und Thomas von Aquin bis hin zu Josef Pieper. Er ist sich auch der Problematik der heutigen Sprache mit den zu dieser Tugend gehörenden Begriffen bewusst und bemüht sich um geeignete Formulierungen. Die Beteiligung von Lust und Vernunft wird herausgestellt, um eine bestechende Rechtfertigung des Maßes gerade für heute zu vermitteln. Durch Berücksichtigung der leitenden Rolle der praktischen Vernunft und insbes. des Gewissens sowie der Tugend der Klugheit werden selbige vertieft. Es geht dem Vf. nicht um die Stilllegung der Leidenschaften, sondern „um eine vernünftige Ordnung der Emotionen, also um eine Balance

in der Seele, so dass die Leidenschaften, ‚wohl temperiert' und aufeinander abgestimmt sind" (151). Des Weiteren werden im Einzelnen die sieben sog. Todsünden behandelt: Völlerei, Luxuria, Zorn, Hybris, Invidia und acedia (von dem Vf. „Tanz über dem Nichts" genannt). Auch Demut, Abstinenz, Neugier, Habsucht, Geiz, Gier und Verschwendung sind Themen. Ist die Temperantia erreicht, lebt der Mensch in Einklang mit sich selbst und wird somit schön.

W. J. H.

Horsley, Richard: **The Prophet Jesus and the Renewal of Israel**. Moving Beyond a Divisionary Debate. – Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans 2012. (VI) 161 S., kt $ 20,00 ISBN: 978–0–8028–6807–7

Richard Horsleys populärwissenschaftliches Bändchen bietet eine hervorragende Darstellung und Kritik eines wesentlichen Teils der nordamerikanischen Jesusforschung und eine gute Zusammenfassung seiner eigenen bisherigen Beiträge zum historischen Jesus. Im ersten Teil skizziert H. die Debatte um den „apocalyptic Jesus" (9–64; einerseits Wiederbelebung der Thesen von J. Weiss und A. Schweitzer, andererseits neo-liberale Konstrukte eines nicht-apokalyptischen Jesus als Weisheitslehrer). Im zweiten Teil argumentiert H., dass Jesus in seinem historischen Kontext als Prophet der Erneuerung Israels auftrat und als solcher in den Evangelien dargestellt wird. Methodisch richtig und wegweisend ist H.s Betonung, dass Jesus nicht von einzelnen Logien ohne deren narrativen Kontext her verstanden werden kann (sie sind in ihrem literarischen Zusammenhang in den Evangelien zu verstehen, ansonsten werden sie allzu leicht als Beweise für bestimmte Vorstellungen manipuliert), vielmehr als Teil einer größeren Bewegung verstanden werden muss (gegen den „dominant individualism" der Jesusforschung). Jesus ist als Teil des von Krisen bestimmten politischen, ökonomischen und religiösen Lebens und der Formen seiner Gesellschaft zu verstehen. Hervorzuheben ist H.s Bestreben, Jesus im historischen und sozialen Umfeld Judäas im 1. Jh. zu verorten („relational and contextual approach") und ihn nicht von teilweise fragwürdigen Analogien aus der hellenistisch-römischen Welt interpretieren zu wollen. H.s Kritik überzeugt mehr als sein eigener Vorschlag. Nach den Evangelien hat Jesus vor Ostern gerade keine breitere Bewegung der Erneuerung Israels in Opposition zu etablierten Führungsschichten ausgelöst.

Chr. St.

Iosif, Despina: **Early Christian Attitudes to War, Violence and Military Service**. – Piscataway: Georgias Press 2013. (IX) 392 S. (Gorgias Studies in Classical and Late Antiquity, 1), geb. $ 88,00 ISBN: 978–1–61143–486–6

In dieser Monografie hinterfragt die Athener Kirchenhistorikerin Despina Iosif den weitgehenden Konsens, dass die Christen der Alten Kirche bis Konstantin überwiegend pazifistisch gesinnt und dem Militärdienst gegenüber kritisch waren bzw. ihn verweigert haben. Nach knapper Einführung und Forschungsstand beginnt die Vf.in mit einem Überblick vom AT bis zu ntl. Apokryphen. Im Hauptteil geht es zunächst um die literarischen und epigraphischen Hinweise (christliche Grabinschriften, die Militärdienst keineswegs verschweigen), Papyri und Hinweise aus Dura Europos auf Christen im römischen Militär. Von Bedeutung sind auch viele indirekte Hinweise und die weitgehende Indifferenz. Ferner skizziert I. die Positionen von Hieronymus, Augustinus und Paulinus von Nola. Unter den vorhandenen negativen Äußerungen, die das bisherige Bild einseitig bestimmt haben, wurden die Positionen von Tertullian, Hippolytus, Origenes und Laktanz überbewertet bzw. für repräsentativ gehalten. Vom jeweiligen Kontext her betrachtet, ist das Bild keineswegs einheitlich und so eindeutig. Abschließend untersucht I. altkirchliche Synodalbeschlüsse zum Thema (keineswegs eindeutig, differenzierte Diskussion). Erst mit Beginn des 4. Jh.s scheint Militärdienst christliche Gewissen belastet zu haben. Hervorzuheben ist, dass die Vf.in ihre Fragestellung durchgängig in den größeren Kontext des altkirchlichen Verhältnisses zu Staat und Gesellschaft stellt und mit Inschriften und Papyri bisher nicht ausreichend berücksichtigte Quellen einbezieht. In der Beurteilung des ntl. Bildes finden sich einige Ungenauigkeiten, etwa wenn Anliegen der altkirchlichen Apologeten in die ntl. Texte hineingelesen werden. Diese gründliche, kenntnisreiche und durchweg überzeugende Studie wird in Zukunft bei der Frage nach dem Verhältnis der Alten Kirche zu Militär, Gesellschaft und Staat zu berücksichtigen sein.

Chr. St.

Voigt, Karl Heinz: **Ökumene in Deutschland**. Von der Gründung der ACK bis zur Charta Oecumenica (1948–2001), Göttingen: V & R unipress 2015. 706 S. (Kirche – Konfession – Religion, 65), geb. € 65,00 ISBN: 978–3–8471–0417–9

Das Spektrum der Kirchen ist in Deutschland wie weltweit weit größer als die römisch-katholische und die EKD-Kirchen. Darauf macht diese Darstellung der Ökumene in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg aus freikirchlicher Sicht aufmerksam. Sie enthält ein klares Bekenntnis zur multilateralen Ökumene und fordert immer wieder das Prinzip des par cum pari im Dialog ein. Neben der Darstellung der Geschichte der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) stehen für die Ökumene bedeutsame Entwicklungen in einzelnen Kirchen sowie bi- und multilaterale Ergebnisse der ökumenischen Dialoge (u. a. Leuenberger Kirchengemeinschaft, Charta Oecumenica). Auch die Ökumene in der DDR findet Berücksichtigung, ebenso die Rolle verschiedener kirchlicher Werke und das Verhältnis von ACK und Evangelischer Allianz. Die Darstellung untermauert die aus Band I (Rezension in ThRv 111 [2015], Sp. 240–241) bekannte These, dass entscheidende Impulse für die Ökumene in Deutschland aus der weltweiten ökumenischen Bewegung kamen. Die Studie hat v. a. die Beziehungen von in Deutschland kleinen Freikirchen und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (später EKD) bzw. deren Verhältnisbestimmung in der ACK zum Schwerpunkt. Der Beitritt der römisch-katholischen Kirche 1973 sowie der griechisch-orthodoxen Metropolie 1974 zur ACK werden als ein positiver Impuls für diese bewertet. Zugleich wird kritisiert, dass deren Potenzial noch nicht ausgeschöpft sei und in Deutschland nach wie vor die bilaterale Ökumene zwischen DBK und EKD dominiere. Die Studie ist eine sehr reiche Materialsammlung. Allerdings verliert sich der Vf. immer wieder im Detail, was auf Kosten der Stringenz und notwendiger Grundinformationen geht. Streckenweise sind die Ausführungen darum nur für Ökumenespezialisten verständlich.

A. Sl.

Theologische Literatur
Übersicht über die bei der Schriftleitung
eingegangenen Monographien, Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften

Dogmatik

Eichhorn, Daniel: Katholisches Schriftprinzip? Josef Rubert Geiselmanns These der materialen Schriftsuffizienz. – Münster: Aschendorff 2016. (III) 289 S. (Studia Oecumenica Friburgensia, 66), geb. € 45,00 ISBN: 978–3–402–11999–0.

Fischer, Klaus P. / Hübner, Siegfried: Gott als Geheimnis des Menschen. Annäherungen an Karl Rahner. – Norderstedt: Adlerstein 2015. 370 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–945462–28–7.

Ganz Familiär. Die Bischofssynode 2014/2015 in der Debatte, hg. v. Julia Knop / Jan Loffeld. – Regensburg: Pustet 2016. 147 S., kt € 19,95 ISBN: 978–3–7917–2773–8.

Zimmermann, Gunter: Der heilige Geist. Die dritte Person der Dreieinigkeit. – Hamburg: Kovač 2012. 260 S. (THEOS, 104), kt € 79,80 ISBN: 978–3–8300–6619–4.

Moraltheologie

Dio uomini e città, hg. v. Alberto Bondolfi / Milena Mariani. – Bologna: EDB 2015. 147 S. (Scienze religiose, nuova serie, 32), kt € 13,00 ISBN: 978–88–10–41531–3.

Merkl, Alexander: „Si vis pacem, para virtutes". Ein tugendethischer Beitrag zu einem Ethos der Friedfertigkeit. – Münster: Aschendorff 2015. 473 S. (Studien zur Friedensethik, 54), geb. € 79,00 ISBN: 978–3–402–11698–2.

Ein Pakt mit dem Bösen? Die moraltheologische Lehre der „cooperatio ad malum" und ihre Bedeutung heute, hg. v. Michael Rosenberger / Walter Schaupp. – Münster: Aschendorff 2015. 246 S. (Studien der Moraltheologie, Neue Folge, 5), pb. € 39,00 ISBN: 978–3–402–11929–7.

Schilling, Astrid: Ethik im Kontext erfahrungsbezogener Wissenschaft. Die Moralphilosophie des Roger Bacon (ca. 1214–1292) vor dem Hintergrund der scholastischen Theologie sowie der Einflüsse der griechischen und arabischen Philosophie. – Münster: Aschendorff 2016. 256 S. (Studien der Moraltheologie, Neue Folge, 4), pb. € 37,00 ISBN: 978–3–402–11933–4.

Missionswissenschaft

La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias, hg. v. Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz. – St. Augustin: Academia 2016. (VI) 307 S. (Collectanea Instituti Anthropos, 48), kt € 39,00 ISBN: 978–3–89665–652–0.

Heaney, Robert S.: From Historical to Critical Post-Colonial Theology. The Contribution of John S. Mbiti & Jesse N.K. Mugambi. – Cambridge: Clarke 2016. (XIV) 262 S., pb. £ 21,50 ISBN: 978–0–227–17580–4.

Mission beyond „Ad Gentes". A Symposium, hg. v. Jacob Kavunkal, SVD / Christian Tauchner, SVD. – Siegburg: Schmitt 2016. 243 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 104), brosch. € 22,90 ISBN: 978–3–87710–543–6.

Rivinius, Karl Josef: Collegium Sinicum. Eine Bildungsanstalt für chinesische Priester in Peking. – Siegburg: Schmitt 2015. 253 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 103), pb. € 22,90 ISBN: 978–3–87710–542–9.

Liturgiewissenschaft

Benini, Marco: Die Feier des Osterfestkreises im Ingolstädter Pfarrbuch des Johannes Eck. – Münster: Aschendorff 2016. 711 S. (Literaturwissenschaftliche Quellen und Forschung, 105), kt € 79,00 ISBN: 978–3–402–11270–0.

Turning to the Heavens and the Earth. Theological Reflections on a Cosmological Conversion. Essays in Honor of Elizabeth A. Johnson, hg. v. Julia Brumbaugh / Natalia Imperatori-Lee. – Collegeville: Liturgical Press 2016. (XLVI) 289 S., pb. $ 34,95 ISBN: 978–0–8146–8772–7.

Sion, mère des Églises: Mélanges liturgiques offerts au Père Charles Athanase Renoux, hg. v. Michael Daniel Findikyan / Daniel Galadza / André Lossky. – Münster: Aschendorff 2016. 314 S. (Semaines d'etudes liturgiques Saint-Serges, S1), kt € 46,00 ISBN: 978–3–402–11334–9.

Haunerland, Winfried: Liturgie und Kirche. Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes. – Regensburg: Pustet 2016. 512 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 41), kt € 52,00 ISBN: 978–3–7917–2780–6.

60 Semaines liturgiques à Saint-Serge: bilans et perspectives nouvelles, hg. v. André Lossky / Goran Sekulovski. – Münster: Aschendorff 2016. 323 S. (Semaines d'études liturgiques Saint-Serge, 60), kt € 47,00 ISBN: 978–3–402–11332–5.

Theologie und Gesellschaft

Barth, Hans-Martin: Das Vaterunser. Inspiration zwischen Religionen und säkularer Welt. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2016. 222 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–579–08233–2.

Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten, hg. v. Peter A. Berger / Klaus Hock / Thomas Klie. – Wiesbaden: Springer 2013. 312 S., pb. € 34,99 ISBN: 978–3–531–19577–3.

Charru, Philippe / Theobald, Christoph: Johann Sebastian Bach. Interprète des Évangiles de la Passion. Approche Stylistique des Passions Selon Saint Jean et Selon Saint Matthieu. – Paris: Librairie Philosophique 2016. 412 S. (MusicologieS), kt € 30,00 ISBN: 978–2–7116–2669–4.

Genderforschung vernetzt. 20 Jahre Frauen- und Geschlechterforschung an der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Graz, hg. v. Irmtraud Fischer. – Innsbruck: Tyrolia 2016. 241 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 31), kt € 22,00 ISBN: 978–3–7022–3575–8.

Frühmorgen, Peter: Das Leben nicht-religiös interpretieren. Eine empirisch-theologische Studie im Anschluss an Dietrich Bonhoeffer. – Würzburg: Ergon 2016. 330 S. (Beiträge zur Gegenwartsbedeutung jüdischer und christlicher Überlieferungen, 2), geb. € 48,00 ISBN: 978–3–95650–168–5.

Bodies, Borders, Believers. Ancient Texts and Present Conversations, hg. v. Anne Hege Grung / Marianne Bjelland Kartzow / Anna Rebecca Solevåg. – Cambridge: Clarke 2016. (XVII) 453 S., pb. £ 27,50 ISBN: 978–0–227–17596–5.

Lüke, Ulrich: Als Anfang schuf Gott ... den Urknall. 3x7 Zusagen des Glaubens. – Paderborn: Bonifatius 2016. 124 S., kt € 9,90 ISBN: 978–3–89710–668–0.

Wiesenthal, Simon: Die Sonnenblume. Über die Möglichkeiten und Grenzen von Vergebung. – München: Europa 2015. 397 S., geb. € 22,90 ISBN: 978–3–95890–006–6.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 17, 53111 Bonn
Dr. Christiane Bacher, Krakostr. 8, 33104 Paderborn
Prof. Dr. Ulrich Berges, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Prof. Dr. Dionisio Candido, Via della Conciliazione 6, 96100 Siracusa, Italien
Dr. James Andrew Doole, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich
Dr. Benedikt Eckhardt, Postfach 330 440, 28334 Bremen
Elisabeth C. Engler-Starck, Alter Steinbacher Weg 38, 35394 Gießen
PD Dr. Stephanie Ernst, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dr. Samuel Fernández, Av. Libertador Bernardo O'Higgins 328, Santiago de Chile, Chile
Prof. Dr. Bernd Goebel, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Prof. Dr. Juan Manuel Granados Rojas SJ, Piazza della Pilotta 35, 00187 Rom, Italien
Eva Katharina Gruber, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Bernhard Grümme, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Dr. Jyri Hasecker, Aegidiistr. 67, 48143 Münster
Prof. Dr. Gerhard Höver, Am Hof 1, 53113 Bonn
Dr. Bernd Jaspert, Aura 9, 36142 Tann (Rhön)
Dr. Steffen Jöris, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
Jun.-Prof. Dr. Katharina Klöcker, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
Prof. Dr. Gerhard Lubich, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Prof. Dr. Christof Mandry, Norbert-Wollheim-Platz 1, 60629 Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Lic. Iur. Can. Thomas Meckel, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Martin R. Menke, 420 South Main Street, Nashua, NH 03060, USA
Dr. Ruth Meyer, Adenauerallee 17, 53111 Bonn
Dr. Julia Münch-Wirtz, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Dr. Thorsten Paprotny, Ernst-Eiselen-Str. 8, 30165 Hannover
PD Dr. Silke Petersen, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Prof. Dr. Christian Polke, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen
Dr. Bill Rebiger, Schlüterstr. 51, 20146 Hamburg
Prof. Dr. Matthias Remenyi, Fabeckstr. 23–25, 14195 Berlin
PD Dr. Christian Rode, Am Hof 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Clauß Peter Sajak, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Klaus Schilling, Friedberger Landstr. 76, 60316 Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Wolfgang Schoberth, Kochstr. 6, 91054 Erlangen
PD Dr. Michael Seewald, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. em. Dr. Franz Segbers, Lahntor 3, 35032 Marburg
Jun.-Prof. Dr. Tobias Specker SJ, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt a. M.
Dr. Thomas Weiß, Oberbettringer Str. 200, 73525 Schwäbisch Gmünd

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Hüfferstr. 27, D-48149 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, http://www.uni-muenster.de/FB2/thrv/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Die Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer
Mitarbeiter: Katharina Bochmann, Christian Föller, Sarah Laudinski
Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter Manuskripte. Die Theologische Revue veröffentlicht keine Stellungnahmen oder Antworten zu Rezensionen, sondern verweist hierfür auf die einschlägigen Fachorgane.

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Printed in Germany
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster

© 2017 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X