INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Albrecht, Barbara, DDr., Belm 510
Angenendt, Arnold, Prof. Dr., Münster 140, 205, 292
Arens, Edmund, Dr., Frankfurt 124
Arnold, Fritz, Prof. Dr., Passau 214
Baudler, Georg, Prof. Dr., Aachen 306
Bäumer, Remigius, Prof. Dr., Freiburg 37, 110, 115, 116, 189, 383, 449, 477
Bauer, Johann Baptist, Prof. Dr., Graz 370, 470
Baumeister, Theofried, Prof. Dr. OFM, Mainz 282, 378
Beinert, Wolfgang, Prof. Dr., Regensburg 291
Berger, Klaus, Prof. Dr., Heidelberg 26
Berger, Paul-Richard, Dr., Münster 22
Berger, Teresa, Dr., Hanau 293
Black, Matthew, Prof. Dr., GB-St. Andrews 104
Blank, Josef, Prof. Dr., Spiesen 278
Blasberg-Kuhnke, Martina, Dr., Münster 323
Borengässer, Norbert Maria, Bonn 235, 417
Broj, Maria-Regina, Dr., Steinau 503
Brox, Norbert, Prof. Dr., Regensburg 28
Bussen, Christoph, Dipl. Theol., Gelsenkirchen-Buer 498
Cramer, Winfried, Prof. Dr., Warendorf 381, 472
Dauer, Anton, Prof. Dr., Pegnitz 18, 464
Dautzenberg, Gerhard OFM, Prof. Dr., Gießen 462
Doppelfeld, Basilius OSB, Prof. Dr., Münsterschwarzach 233
Emeis, Dieter, Prof. DDr., Osnabrück-Atter 265, 407
Engling, Clemens, Dr., Dülmen 154
Ermecke, Gustav, Prof. DDDr., Witten 414, 496
Escribano-Alberca, Ignacio, Prof. Dr., Bamberg 395
Fastenrath, Elmar, Prof. Dr., Fulda 47, 135, 298, 487
Figl, Johann, DDr., Wien 146, 304, 422
Fraling, Bernhard, Prof. Dr., Rimpar-Maidbronn 56
Frank, Isnard W., Prof. Dr., Worms 34
Frankemölle, Hubert, Prof. Dr., Paderborn 196, 198
Fries, Heinrich, Prof. Dr., München 392
Fritz, Volkmar, Prof. Dr., Mainz 460
Geerlings, Wilhelm, Prof. Dr., Bochum 471
Gessel, Wilhelm, Prof. Dr., Augsburg 286
Girschek, Georg, Münster 148
Gläßer, Alfred, Prof. Dr., Eichstätt 126
Glazik, Josef, Prof. Dr., Bernried 234, 334
Goldberg, Arnold, Prof. Dr., Frankfurt 100
Greshake, Gisbert, Prof. Dr., Wien 42
Groß, Heinrich, Prof. Dr., Regensburg 14, 366
Hägglund, Bengt, Prof. Dr., Lund 481
Hagemann, Ludwig, Prof. Dr., Koblenz 150, 235, 237, 418
Hagemeyer, Oda, Dr. OSB, Beverungen 248, 336, 424, 424, 509
Hainz, Josef, Prof. Dr., Eppenhain 466
Haubst, Rudolf, Prof. Dr., Mainz-Trier 43, 205
Hauschild, Wolf-Dieter, Prof. Dr., Pfaffenhofen 288, 381
Hauser, Linus, Dr., Münster 143, 213, 319
Heine, Peter, Prof. Dr., Senden-Bösensell 418
Heiser, Lothar, Dr., Münster 281
Hentschel, Georg, Prof. Dr., Erfurt 272
Hödl, Ludwig, Prof. Dr., Bochum 114
Höver, Gerhard, Dr., Bonn 317
Hofmeier, Johann, Prof. Dr., Lappersdorf 58, 406, 500
Hollenweger, Walter J., Prof. Dr., Birmingham 388
Honecker, Martin, Prof. Dr., Bonn 496
Hoppe, Thomas, Dipl. Theol., Hamburg 231
Iserloh, Erwin, Prof. Dr., Münster 38
Jaegerschmid, Adelgundis, Dr., St. Lioba 157
Jaspert, Bernd, Dr., Kassel 33, 158, 209, 336
Kampling, Rainer, Dr., Paderborn 202, 468
Khoury, Adel-Theodor, Prof. Dr., Münster 71, 420
Kilpatrick, George Dunbar, Prof. Dr., Oxford (GB) 376, 377
Klauck, Hans-Josef OFM, Prof. Dr., Estenfeld 103, 215
Kleber, Karl-Heinz, Prof. Dr., Passau 226
Knoch, Otto, Prof. Dr., Passau 27, 31, 99, 195, 202, 276, 277
Kötting, Bernhard, Prof. Dr., Münster 379
Kohl, Wilhelm, Prof. Dr., Münster-Angelmodde 113
Kohut, Karl, Prof. Dr., Eichstätt 36
Kolping, Adolf, Prof. Dr., Freiburg 133
Kornfeld, Walter, Prof. Dr., Wien 458
Krinetzki, Günter, Prof. Dr., Passau 15, 457
Lengeling, Emil Joseph, Prof. Dr., Münster 503
Lienhard, Marc, Prof. Dr., Strasbourg 119
Listl, Joseph, Prof. Dr., Augsburg 53, 177
Lochbrunner, Manfred, Dr., München 491
Loduchowski, Heinz, Prof. Dr., Eichstätt 228, 326
Löning, Karl, Prof. Dr., Amelsbüren 372, 470
Lohse, Bernhard, Prof. Dr., Hamburg 384
Lorenz, Bernd, Dr., Lappersdorf 31
Loretz, Oswald, Prof. Dr., Münster 194, 273
Lüdicke, Klaus, Prof. Dr., Greven 327, 416, 416
Maiberger, Paul, DDr., Mainz 11
Maier, Johann, Prof. Dr., Brühl 367
Marcolino, Venício, Dr., Tübingen 206
May, Georg, Prof. Dr., Budenheim 330
Mechtenberg, Theo, Dr., Bad Oeynhausen 353
Merks, Karl-Wilhelm, Prof. Dr., Tilburg 409
Mette, Norbert, Prof. Dr., Münster 59, 402, 408, 501
Müller, Paul-Gerd, Prof. Dr., Stuttgart 123, 375
Mussinghoff, Heinz, Dr., Münster 54
Mußner, Franz, Prof. Dr., Passau 106
Napiórkowski, Stanisław, Celestin, Prof. Dr., Lublin 138, 223, 397
Neuner, Peter, Prof. Dr., Passau 1
Oliveira, Anacleto de, Münster 201, 269
Paul, Eugen, Prof. Dr., Diedorf 149, 225, 325, 401, 501
Peiter, Hermann, Dr., Kirchnüchel 240
Pesch, Rudolf, Prof. Dr., München 17, 107, 195, 200, 274, 374
Piegsa, Joachim, Prof. Dr., Augsburg 229
Pollet, J. V., Prof. Dr., Paris 117
Probst, Manfred SAC, Prof. Dr., Vallendar 485
Promper, Werner, Dr., Münster 142, 313
Raab, Heribert, Prof. Dr., Fribourg 486
Raem, Heinz-Albert, Dr., Wülfrath 39
Rau, Stefan, Dipl.-Theol., Münster 224
Repplinger, Hermann Josef, Pater, Frankfurt 151
Richter, Klemens, Prof. Dr., Senden-Bösensell 406, 408, 503
Riedel, Christoph, Ingolstadt 238
Rieger, Renate, Berlin 483
Ritt, Hubert, Prof. DDr., Wuppertal 108
Rivinius, Karl Josef, Prof. Dr., St. Augustin 335
Rolfes, Helmuth, Dr., Kassel 393, 394
Rüfner, Wolfgang, Prof. Dr., Köln 497
Ruppert, Lothar, Prof. Dr., Freiburg 191
Sauer, Werner, Dr., Graz 65
Seebaß, Horst, Prof. Dr., Ladbergen 361
Smolinsky, Heribert, Prof. Dr., Bochum 207
Söding, Thomas, Dr., Münster 370
Sudbrack, Josef, Prof. Dr., München 72, 154, 247, 421, 507, 508
Schäfer, Philipp, Prof. Dr., Passau 387, 479
Schaeffler, Richard, Prof. Dr., Bochum 62, 141, 142, 318
Schall, Anton, Prof. Dr., Heidelberg 160
Scharbert, Josef, Prof. Dr., München 271
Schlette, Heinz Robert, Prof. DDr., Bonn 441
Schmid, Johannes, Prof. Dr., Würzburg 218, 395
Schmidinger, Heinrich, Dr., Salzburg 67, 313
von Schönborn, Christoph, Prof. Dr., Fribourg 51
Schröer, Alois, Prof. DDr., Münster 480, 482
Schützeichel, Heribert, Prof. Dr., Trier 35
Schweizer, Harald, Prof. Dr., Tübingen 275
Stalder, Robert SJ, Dr., München 244, 319
Stockmeier, Peter, Prof. Dr., München 380, 473, 474
Stoll, Christoph, Dr., München 212
von Stritzky, Maria-Barbara, Dr., Münster 110, 203, 204
Stupperich, Robert, Prof. Dr., Münster 388
Sturm, Erdmann, Prof. Dr., Münster 11, 131, 399
Thomas, Klaus, DDr., Berlin 402, 404, 506
Tossou, Kossi-Joseph, Dr., Münster 7
Tremblay, Réal, Prof. Dr., Jonquière (Qué) Can. 285
Untergaßmair, Franz Georg, Dr., Osnabrück 199
Verweyen, Hansjürgen, Prof. Dr., Merzhausen 40, 89, 120, 222, 294, 296, 309, 398
Vorgrimler, Herbert, Prof. Dr., Münster 130, 220, 391, 393, 397, 452, 471
Wagner, Harald, Prof. Dr., Gladenbach 396, 419
Wahl, Otto, Prof. Dr., Benediktbeuren 14, 459
Weigand, Rudolf, Prof. Dr., Würzburg 56
Weimer, Ludwig, Dr., München 322
Weiser, Alfons, Prof. Dr., Vallendar 372
Wenning, Robert, Dr., Roxel b. Münster 367, 453
Wenz, Gunther, Dr., München 44, 301, 390
Wiedenhofer, Siegfried, Prof. Dr., Liederbach 1 191, 221
Winkler, Gabriele, Prof. Dr., Collegeville/USA 475
Wolbert, Werner, Dr., Paderborn 10, 230
Van der Woude, Adam Simon, Prof. Dr., Groningen 364
Zirker, Hans, Prof. Dr., Kaarst 215

II. Verzeichnis der Abhandlungen und Übersichten

Neuner, P.: Evangelisch-katholischer Grundgegensatz im Offenbarungsverständnis? Zur Kritik von Eilert Herms am „Rahner-Plan" 1–8
Verweyen, H.: Ekklesiologie der Befreiung 89–98
Listl, J.: Leben und Werk des Kirchenrechtslehrers und Zentrumspolitikers Prälat Ludwig Kaas 177–190 (vgl. 510)
Emeis, D.: Ein Erwachsenen-Katechismus? 265–270 (vgl. 510)
Mechtenberg, Th.: Der volkskirchliche Charakter der polnischen Kirche 353–362
Schlette, H. R.: Guardini-Literatur im Jubiläumsjahr 441–450

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Abdullah, M. S.: Geschichte des Islams in Deutschland 151
Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bearb. von L. Volk 39
Akten und Urkunden zur Außenpolitik Christoph Bernhards von Galen (1650–1678). Hrsg. v. W. Kohl 482
Albrecht, C.: Das mystische Erkennen 319
Alegre, X. / Sivatte, R. / Codina, V. / Gonzáles Faus, J. I. / Vives, J. / Rambla, J. M. a.: La justicia que brota de la fe (Rom 9,30) 269
Almond, Ph. C.: Mystical Experience and Religious Doctrine 420

Vom Amt des Laien in Kirche und Theologie. Hrsg. von H. Schröer und G. Müller 399
Anselm von Canterbury, Wahrheit und Freiheit. Überreicht und eingeleitet von H. Verweyen 114
Arens, H.: Die christologische Sprache Leos des Großen 473
Arnold, F.: Der Glaube, der dich heilt 402
Asendorf, U.: Luther und Hegel 301
Backus, I. / Fraenkel, P. / Lardet, P.: Martin Bucer 388
Baier, W.: Die Kirche als Fortsetzung des Wirkens Christi 298
Barion, H.: Kirche und Kirchenrecht 330
Basilius von Caesarea. Hinführung und Übersetzung von K. S. Frank 381
Die Basisgemeinden – ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils. Hrsg. von E. Klinger und R. Zerfaß 322
Baum-Bodenbender, R.: Hoheit in Niedrigkeit 464
Bechert, H. / Küng, H. / van Ess, J. / von Stietencron, H.: Christentum und Weltreligionen 237
Becker, V. / Hemminger, H.: Wenn Therapien schaden 404
Beda der Ehrwürdige. Übersetzt von G. Spitzbart 112
Bedouelle, G.: Dominikus. Von der Kraft des Wortes 34
Behnk, W.: Contra Liberum Arbitrium Pro Gratia Dei 481
Beinert, E. u. a.: Maria – eine ökumenische Herausforderung 138
Beker, J. Chr.: Paul the Apostle 278
Belda Plans, J.: Los lugares teológicos de Melchor Cano en los Comentarios a la Suma 36
Berg, W.: Die Rezeption alttestamentlicher Motive im Neuen Testament – dargestellt an den Seewandelerzählungen 275
Bernt, D.: Konfliktfeld Sexualerziehung in der Schule 228
Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Hrsg. von E. Gatz 38
Biser, E.: Menschsein und Sprache 306
Blum, E.: Die Komposition der Vätergeschichte 361
Böhnke, M.: Konkrete Reflexion 123
Boff, L.: Charisma und Macht 89
Bonvin, P. d. l. C.: Warmer Regen auf trockenes Land 508
Bours, J.: Da fragte Jesus ihn 247
Bours, J.: Nehmt Gottes Melodie in euch auf 510
Brandenburger, E.: Markus 13 und die Apokalyptik 200
Breytenbach, C.: Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus 17
Der Brief an Diognet. Übers. u. Einf. v. B. Lorenz 472
Broer, I.: Friede durch Gewaltverzicht? 199
Die Bücher der Könige. 1 Kön. 17 – 2 Kön. 25. Übers. u. erklärt v. E. Würthwein 272
Bühlmann, W.: Weltkirche 142
Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung. Hrsg. v. B. Jaspert 215
Burbach, H.: Das ethische Bewußtsein 496
Christsein und marianische Spiritualität. Hrsg. von H. Petri 138
Codina, V. / Gonzáles Faus, J. I. / Vives, J. / Rambla, J. M. a. / Alegre, X. / Sivatte, R.: La justicia que brota de la fe (Rom 9,30) 269
Collet, G.: Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion 233
Condrau, G.: Der Mensch und sein Tod 406
Congar, Y.: Le Concile de Vatican II. 135
Coppens, J.: Le fils d'homme vétéro et intertestamentaire 104
Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 1: Acta Johannis. Series Apocryphorum 2: Acta Johannis 28
Deissler, A.: Zwölf Propheten II, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk 364
Delikostantis, K.: Der moderne Humanitarismus 317
Diadochus von Photike. Eingeleitet und übersetzt von K. S. Frank 381
Didaktik der Erwachsenenbildung. Hrsg. von H.-D. Raapke und W. Schulenburg 407
„La dimora di Dio con gli uomini" A cura di M. L. G. Perer. Prefazione di C. M. Martini 205
Drewermann, E.: Tiefenpsychologie und Exegese. Bd I 215
Drewermann, E. / Larentzakis, G. / Löser, W. u. a.: Trinität 487
Dreyfus, F.: Jésus savait-il qu'il était Dieu? 43
Echternach, H.: Dogmatik I 221
Eliade, M: Geschichte der religiösen Ideen III 71
Emeis, D.: Jesus Christus – Lehrer des Lebens 501
Ennen, E.: Frauen im Mittelalter 292
Erfahrung – Glaube – Theologie. Hrsg. von H. D. Preuß 100
Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Hrsg. v. d. Deutschen Bischofskonferenz 265 (vgl. 510)
van Ess, J. / von Stietencron, H. / Bechert, H. / Küng, H.: Christentum und Weltreligionen 237
Das Evangelium nach Lukas. Übers. u. erklärt von E. Schweizer 372
Exeler, A.: Jungen Menschen leben helfen 323
Farley, E.: Ecclesial Reflection 120
Fastenrath, E.: In Vitam Aeternam 222
Festugière, A.-J.: Les actes apocryphes de Jean et de Thomas 470
Fichte, J. G.: Versuch einer Kritik aller Offenbarung 238
Fichte, J. G.: Die Anweisung zum seligen Leben 239
Fornet Betancourt, R.: Kommentierte Bibliographie zur Philosophie in Lateinamerika 313
Fraenkel, P. / Lardet, P. / Backus, I.: Martin Bucer 388
Das wohlgelahrte Frauenzimmer. Hrsg. v. E. Gössmann 483
Friede – was ist das? Hrsg. von A. Th. Khoury und P. Hünermann 150
Fronzek, K.: Kirchliche Leitungstätigkeit in der katholischen Pastoraltheologie der deutschen Aufklärung nach der Lehre von Franz Christian Pittroff (1739–1814) 485
Fütterer, E.: Biblische Geschichten im Unterricht 226
Furger, F.: Was Ethik begründet 56
Fusco, V.: Oltre la parabola 103
Ganoczy, A.: / Scheld, St.: Die Hermeneutik Calvins 35
Garrigues, J.-M.: L'Esprit qui dit „Père" 51
Gebet des Schweigens. Hrsg. u. eingel. v. W. Jäger 508
Geffré, C.: Le Christianisme au risque de l'interprétation 218
Gerl, H.-B.: Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk 441
Gerleman, G.: Der Menschensohn 274
Germain, E.: 2000 ans d'éducation de la foi 401
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (17). Hrsg. v. H. Marré u. J. Stüting 497
Glaube und Gerechtigkeit. Hrsg. v. J. Kilunen, V. Riekkinen u. H. Räisänen 195
Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Hrsg. v. K. Lehmann u. W. Pannenberg 474
Goerdt, W.: Russische Philosophie 313
Gonzáles Faus, J. I. / Vives, J. / Rambla, J. M. a. / Alegre, X. / Sivatte, R. / Codian, V.: La justicia que brota de la fe (Rom 9,30) 269
Goulet, J. G. / Peelman, A.: Die indianische Wirklichkeit und die katholische Kirche von Kanada 417
Grabner-Haider, A.: Ethos und Religion 126
Granfield, P.: The Papacy in Transition 110
Granfield, P.: Das Papsttum 110
Grundmann, W.: Die frühe Christenheit und ihre Schriften 276
Guardini, R.: Berichte über mein Leben 441
Guardini, R.: Der Blick auf das Ganze 441
Guardini, R.: Theologische Gebete 441
Gutiérrez, G.: Die historische Macht der Armen 130
Hagemann, L.: Propheten – Zeugen des Glaubens 418
Hallonsten, G.: Satisfactio bei Tertullian 204
Handbuch der christlichen Ethik. Bd 3. Hrsg. v. A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling 229
Handbuch zum Lektionar für Gottesdienste mit Kindern, Bd 2. Hrsg. v. R. Sauer 503
Handbuch der Marienkunde. Hrsg. v. W. Beinert u. H. Petri 224
Hanhart, R.: Text und Textgeschichte des Buches Tobit 459
Hartwich, R., SVD: Steyler Missionare in China 335
Harvey, M.: Solutions to the Shism 115
Hasse, M.: Die Marienkirche zu Lübeck 381
Hausberger, K.: Staat und Kirche nach der Säkularisation 486
Heidler, F.: Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele 42
Die Heiligen heute ehren. Hrsg. v. W. Beinert 224
Heiligenthal, R.: Werke als Zeichen 107
Heimbrock, H.-G.: Lern-Wege religiöser Erziehung 225
Heinrich, R: Verheißung des Kreuzes 131
Heinz, G.: Divinam christianae religionis originem probare 296
Hemel, U.: Theorie der Religionspädagogik 58
Hemminger, H. / Becker, V.: Wenn Therapien schaden 404
Herms, E.: Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Licht der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan 1
Tanzt vor dem Herrn, lobt seinen Namen. Hrsg. von T. Berger 503
Heumann, J.: Symbol – Sprache der Religion 148
Hollenbach, D.: Nuclear Ethics. A Christian Moral Argument 231
Horn, F. W.: Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas 372
Ikonen. Hrsg. v. H. Brenske 281
Irsigler, H.: Psalm 73 – Monolog eines Weisen 273
Janssens, B.: Metaphysisches Denken und heilsgeschichtliche Offenbarung – Ihre Korrespondenz im Systemversuch Hermann Schells 214
Jauß, H. R.: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik 304
Joest, W.: Dogmatik. Bd 1: Die Wirklichkeit Gottes 220
Kaiser, M.: Geschieden und wieder verheiratet 327
Kaiser, O.: Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments 366
Kamphaus, F.: Was dir zum Frieden dient 424
Keller-Wentorf, Ch.: Schleiermachers Denken 240
Kieffer, R. / Rydbeck, L.: Existence païenne au début du christianisme 380
Alte Kirche I. Hrsg. von M. Greschat 285
Evangelisches Kirchenlexikon. Hrsg. v. E. Fahlbusch, J. M. Lochman, J. Mbiti u. L. Vischer, Bd 1, 1. Lfg. 452
Klaiber, W.: Ecclesia militans. Studien zu den Festtagspredigten des Johannes Eck 207
Kleiber, H.: Glaube und religiöse Erfahrung bei Romano Guardini 441
Ko Ha Fong, M.: Crucem tollendo Christum sequi 471
Körtner, U. H. J.: Papias von Hierapolis 378
Religionspädagogisches Kompendium. Hrsg. von G. Adam und R. Lachmann 406
Koschel, A.: Dialog um Jesus mit Ernst Bloch und Milan Machovec 394
Küng, H. / van Ess, J. / von Stietencron, H. / Bechert, H.: Christentum und Weltreligionen 237
Kürzinger, J.: Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments 27
Läpple, A.: Außerbiblische Jesusgeschichten 31
Lambrecht, J.: Ich aber sage euch 198
Lang, J.: Elisabeth von Thüringen 248
Larentzakis, G. / Löser, W. / Drewermann, E. u. a.: Trinität 487
Lardet, P. / Backus I. / Fraenkel, P.: Martin Bucer 388
Leben als Ringen um die Wahrheit. Hrsg. von G. Biemer und J. D. Holmes 293
Lehmann, L.: Tiefe und Weite 159
Levinas, E.: Die Zeit und der Andere 318
Lies, L.: Ignatius von Loyola 151
Lindemann, F.-W.: Seelsorge im Trauerfall 408
Löser, W. / Drewermann, E. / Larentzakis, G. u. a.: Trinität 487
Loduchowski, H.: Kreativ-kommunikativ Religion unterrichten 500
Lona, H. E.: Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief 106
Bruder Lorenz von der Auferstehung. Allzeit in Gottes Gegenwart von G. Tersteegen 160
Ludolphy, I.: Friedrich der Weise 383
Maag, V.: Hiob: Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen 194
Macnutt, F. / Shlemon, B. L.: Heilendes Gebet 506
Maier, E.: Einigung der Welt in Gott 133

Maier, G.: Die Johannesoffenbarung und die Kirche 26
Manshausen, U. Th.: Die Biographie der Edith Stein 158
Markiewicz, St.: Państwo i Kościół w Polsce 353
Martin-Achard, R.: Permanence d l'Ancien Testament 271
Martini, C.-M.: Die Bekenntnisse des heiligen Paulus 247
Martini, C.-M.: Du rufst mich beim Namen 72
Martini, C.-M.: Ich mache euch zu Menschenfischern 247
Martini, C.-M.: Mein Volk, zieh hinaus nach Ägypten 72
Martini, C.-M.: Und sie gingen mit ihm 247
Martini, C.-M.: Was allein notwendig ist 247
Das Matthäus-Evangelium im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen. Hrsg. v. H.-M. Schenke 376
May, G.: Die deutschen Bischöfe angesichts der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts 37
May, G.: Ludwig Kaas. Der Priester, der Politiker und der Gelehrte aus der Schule von Ulrich Stutz. Bd 1 177
May, G.: Ludwig Kaas. Der Priester, der Politiker und der Gelehrte aus der Schule von Ulrich Stutz. Bd 2 177
May, G.: Ludwig Kaas. Der Priester, der Politiker und der Gelehrte aus der Schule von Ulrich Stutz. Bd 3 177 (vgl. 510)
Mertens, G.: Ethik und Geschichte 409
Metzler, J.: Die Synoden in Indochina 1625–1934 234
Miccoli, P.: Introduzione alla filosofia storia 141
Minz, K.-H.: Pleroma Trinitatis 47
Mohammed für Christen. Einl. v. M. S. Abdullah, Textausw. v. A. Th. Khoury 235
Mohr, T.: Markus- und Johannespassion 18
Mollenkott, V. R.: Gott eine Frau? 471
Mondin, B.: Umanesimo Christiano 142
Mostert, W.: Menschwerdung. Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottessohnes bei Thomas v. Aquin 205
Müller, H.-P.: Vergleich und Metapher im Hohenlied 15
Müller, P.-G.: Der Traditionsprozeß im Neuen Testament 108
Müller, St., E.: Personal-soziale Entfaltung des Gewissens im Jugendalter 326
Mundla, J.-G. M. M.: Jesus und die Führer Israels 468
Große Mystiker. Hrsg. von G. Ruhbach und J. Sudbrack 336
Nebel, R.: Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft 235
Negev, A.: Tempel, Kirchen und Zisternen 453
Nestle, D.: Die Ursprünge des Neuen Testaments, oder: Vom Wort Gottes, das unter die Räuber fiel 202
Neusner, J.: Judaism in the Beginning of Christianity 367
Neusner, J.: Midrash in Context 100
Niederberger, O.: Schöpfen aus biblischen Quellen 277
Niemann, F.-J.: Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit 294
Niemann, H. M.: Die Daniten 460
Panier, L.: Récit et commentaires de la tentation de Jésus au désert 375
Panjikaran, S.: Ansätze einer ganzheitlichen Spiritualität aufgrund des Yoga: Selbstdisziplinierung, Selbstfindung, Solidarität 509
Parola e Spirito. Hrsg. v. C. C. Marcheselli 377
Pauluskommentare aus der griechischen Kirche ges. u. hrsg. v. K. Staab 202
Peelman, A. / Goulet, J. G.: Die indianische Wirklichkeit und die katholische Kirche von Kanada 417
Petri, H.: Glaube und Gotteserkenntnis 396
Pour une philosophie chrêtienne. Hrsg. von P.-Ph. Druet 67
Platonismus und Christentum. Hrsg. v. H.-D. Blume und F. Mann 288
Plück, S.: Das Badische Konkordat vom 12. Oktober 1932 54
Petzold, K.: Monasterium Kempnicense 113
Pree, H.: Österreichisches Staatskirchenrecht 53
Ausgewählte Psalmen, übersetzt und erklärt von C. Westermann 14
Rambla, J. M. a. / Alegra, X. / Sivatte, R. / Codina, V. / Gonzáles Faus, J. I. / Vives, J.: La justicia que brota de la fe (Rom 9,30) 269
Ratzinger, J.: Suchen, was droben ist 424
Theologische Realenzyklopädie. Bd XII; Gabler-Gesellschaft. Hrsg. von G. Krause und G. Müller 189
Theologische Realenzyklopädie Bd XIII. Hrsg. von G. Müller in Gemeinsch. mit H. R. Balz u. a. 449
Reents, Ch.: Die Bibel als Schul- und Hausbuch für Kinder 149
Regula Benedicti de codice 914 in bibliotheca monasterii S. Galli servato fol. 1r–86v (85v) = pp. 1–172 saec. IX quam simillime expressa. ed. a P. B. Probst 33
Reiter, J.: Modelle christozentrischer Ethik 496
Religione Ateismo e Filosofia. Scritti in onore del V. Miano 62
Renovatio et Reformatio. Hrsg. v. M. Gerwing und G. Ruppert 291
Richmond, J.: Albrecht Ritschl 44
Ringele, B.: Tilmann Moser „Gottesvergiftung" 501
Ritschl, D.: Zur Logik der Theologie 124
Rogge, J.: Anfänge der Revolution. Der junge Luther 1483–1521 117
Rubinkiewicz, R.: Die Eschatologie von Hen 9–11 und das Neue Testament 462
Ruckstuhl, E.: Schöpfen aus biblischen Quellen 277
Ruiz de la Penä, J. L.: Las nuevas antropologias 395
Rydbeck, L. / Kieffer, R.: Existence païenne au début du christianisme 380
Schäfer, P.: Der Bar Kokhba-Aufstand 367
Schaeffler, R.: Religionsphilosophie 143
Schamoni, W.: Inventarium Processuum Beatificationis et Canonizationis Bibliothecae Nationalis Parisiensis provenientium ex Arcivis S. Rituum Congregationis typis mandatorum inter annos 1662–1809 quod digessit 56
Scharbert, J.: Genesis 1–11 191
Schatz, K.: Geschichte des Bistums Limburg 212
Schatzgeyer, K.: Schriften zur Verteidigung der Messe. Hrsg. und eingel. von E. Iserloh u. P. Fabisch 387
Scheld, St. / Ganoczy, A.: Die Hermeneutik Calvins 35
Schieffer, E.: Von Schauenburg nach Leuenberg. Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa 119
Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Jugendschriften 1787–1796. Hrsg. v. G. Meckenstock 244
Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher Teilbd 3. Hrsg. von U. Bart 319
Schmieder, L.: Geisttaufe 388
Schmidt, H.: Didaktik des Ethikunterrichts II 408
Schmidt, H.: Religionsdidaktik 325
Schmitz, J.: Religionsphilosophie 146
Schmucker, J.: Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise 65
Schmucker-von Koch, J. F.: Autonomie und Transzendenz 441
Schnackenburg, R.: Das Johannesevangelium 466
Schneider, M.: „Unterscheidung der Geister" 154
Schöpsdau, W.: Konfessionsverschiedene Ehe 498
Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner II. Teil. Bearb. v. R. Stupperich 480
Schriften des Urchristentums 2. Teil. Hrsg., übertragen und erläutert von K. Wengst 31
De Schrijver, G.: Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu 491
Schüssler-Fiorenza, F.: Foundational Theology 309
Schulte, R.: In Dir geboren 509
Schulz, W.: Leggi e disposizioni usuali dello Stato della Città del Vaticano 416
Schuster, J.: Ethos und kirchliches Lehramt 414
Schwerdtfeger, N.: Gnade und Welt 392
Le scienze della religione oggi. A cura di C. Contone 62
Seeliger, H. R.: Kirchengeschichte, Geschichtstheologie, Geschichtswissenschaft 140
Seidl, Th.: Tora für den „Aussatz"-Fall 11
Sein und Nichts in der abendländischen Mystik. Hrsg. von W. Strolz 421
Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus. Hrsg. von A. Bsteh 419
Sein und Schein der Religion. Hrsg. von A. Halder, K. Kienzler und J. Möller 422
Shlemon, B. L. / Macnutt, F.: Heilendes Gebet 506
Sieben, H.-J.: Traktate und Theorien zum Konzil 116
Sieben, H. J.: Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378) 477
Sievernich, M.: Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart 59
Sivatte, R. / Codina, V. / Gonzáles Faus, J. I. / Vives, J. / Rambla, J. M. a. / Alegra, X.: La justicia que brota de la fe (Rom 9,30) 269
Smolinsky, H.: Augustin von Alveldt und Hieronymus Emser 384
Sonnemans, H.: Seele, Unsterblichkeit – Auferstehung 40
Sorge, E.: Religion und Frau 336
Spieß, M.: Jesus – die authentische menschliche Existenz 393
Stemmer, P.: Weissagung und Kritik 213
von Stietencron, H. / Bechert, H. / Küng, H. / van Ess, J.: Christentum und Weltreligionen 237
Stockmeier, P.: Glaube und Kultur 379
Stoffel, O.: Die katholischen Missionsgesellschaften 334
Strecker, G.: Die Bergpredigt 196
Stuhlmann, R.: Das eschatologische Maß im Neuen Testament 374
II. Symposium Nazianzenum Louvain-la-Neuve, 25–28 août 1981. Ed. par J. Mossay 110
A Synopsis of the Four Gospels in Greek. Ed. by J. B. Orchard 22 (vgl. 510)
Theologen der Dritten Welt. Hrsg. von H. Waldenfels 7
Katholische Theologen der Reformationszeit. Hrsg. v. E. Iserloh 479
Theologie im 20. Jahrhundert: Stand und Aufgaben. Hrsg. von G. Strecker 99
Zur Theologie der Kindheitsgeschichten. Hrsg. von R. Pesch 470
Ho Theológos. Nuova Serie 1 10
Neues Testament. Hrsg. von G. Iber in Verbindung mit H. Timm 370
Der lateinische Text der Apokalypse des Esra, hrsg. von A. F. J. Klijn 370
Thiele, J.: Studieren und sich nicht verlieren 191
Thils, G.: Droits de l'homme et perspectives chrétiennes 230
Tobit. Ed. R. Hanhart 14
Trinité et Liturgie. Ed. par A. M. Triacca et A. Pistoia 503
Troeltsch-Studien. Hrsg. von H. Renz und F. W. Graf 390
Trzaskalik, F.: Studien zur Geschichte und Vermittlung des katholischen Katechismus in Deutschland 149
Tuñi i Vancells, J. O.: El testimoniatge de l'evangeli de Joan 201
Twomey, V.: Apostolikos Thronos 286
Tworuschka, M.: Allah ist groß 418
Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Hrsg. v. M. Schmidt u. C. F. Geyer 475
Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag 282
Vives, J. / Rambla, J. M. a. / Alegre, X. / Sivatte, R. / Codina, V. / Gonzáles Faus, J. I.: La justicia que brota de la fe (Rom 9,30) 269
Der zielfreie Weg. Hrsg. v. K. G. Dürckheim 155
„Christliche Weltanschauung." Hrsg. von W. Seidel 441
Wetzel, K.: Theologische Kirchengeschichtsschreibung im deutschen Protestantismus 1660–1760 209
Wieh, H.: Kirchenfremde Christen 402
Der Widerschein des Ewigen Lichtes. Hrsg. von G. Rovira 397
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament Bd 4, Lfg. 8/9. Hrsg. v. G. J. Botterweck, H. Ringgren u. H.-J. Fabry 457
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament Bd V, Lfg. 1/2. Hrsg. v. G. J. Botterweck, H. Ringgren u. H.-J. Fabry 458
Wolff, H. W.: Jesaja 53 im Urchristentum 195
Word and Spirit, a monastic review, 2 158
A World of Grace. Edited by L. J. O'Donovan 391
Wyrwa, D.: Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien 203

Zirker, H.: Ekklesiologie 398
Zucal, S.: La teologia della morte in Karl Rahner 393
Zumkeller, A. OAS: Leben, Schrifttum und Lehrrichtung des Erfurter Universitätsprofessors Johannes Zachariae OAS († 1428) 206
Angefochtene Zuversicht. Ausgew. v. I. Klimmer 441

IV. Theologische Bibliographie

Zusammengestellt von Dr. Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit der Institute und Seminare des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster 73–88, 161–176, 249–264, 337–352, 425–440, 515–528

476 F Dr. Berger V T

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Erwin Iserloh und Prof. Dr. Vinzenz Pfnür

Jährlich 6 Hefte — ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN — Jährlich DM 84,–

Nummer 1 — **1985** — **81. Jahrgang**

Peter Neuner: Evangelisch-katholischer Grundgegensatz im Offenbarungsverständnis? Zur Kritik von Eilert Herms am „Rahner-Plan“ . . . . . **Sp. 1**

Allgemeines . . . . . Sp. 7
Theologen der Dritten Welt. Hrsg. von H. Waldenfels (K. J. Tossou)
Ho Theológos (W. Wolbert)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 11
Th. Seidl: Tora für den „Ausatz“-Fall (P. Maiberger)
Ausgewählte Psalmen, übersetzt und erklärt von C. Westermann (H. Groß)
Tobit. Ed. R. Hanhart (O. Wahl)
H.-P. Müller: Vergleich und Metapher im Hohenlied (G. Krinetzki)
C. Breytenbach: Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus (R. Pesch)
T. A. Mohr: Markus- und Johannespassion (A. Dauer)
A Synopsis of the Four Gospels in Greek. Ed. by J. B. Orchard (P.-R. Berger)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 26
G. Maier: Die Johannesoffenbarung und die Kirche (K. Berger)
J. Kürzinger: Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments (O. Knoch)
Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 1 und 2: Acta Johannis (N. Brox)
A. Läpple: Außerbiblische Jesusgeschichten (O. Knoch)
Schriften des Urchristentums. Eingel., hrsg., übertr. und erl. von K. Wengst (B. Lorenz)
Regula Benedikti de codice 914 in bibliotheca monasterii S. Galli servato. Ed. a P. B. Probst (B. Jaspert)
G. Bedouelle: Dominikus. Von der Kraft des Wortes (I. W. Frank)
A. Ganoczy/St. Scheld: Die Hermeneutik Calvins (H. Schützeichel)
J. Belda Plans: Los lugares theológicos de Melchor Cano en los Comentarios a la Suma (K. Kohut)
G. May: Die deutschen Bischöfe angesichts der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts (R. Bäumer)
Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Hrsg. von E. Gatz (E. Iserloh)
Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bearb. von L. Volk (H.-A. Raem)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . Sp. 40
H. Sonnemans: Seele, Unsterblichkeit – Auferstehung (H. Verweyen)
F. Heidler: Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele (G. Greshake)
F. Dreyfuß: Jésus savait-il qu'il était Dieu? (R. Haubst)
J. Richmond: Albrecht Ritschl (G. Wenz)
K.-H. Minz: Pleroma Trinitatis (E. Fastenrath)
J.-M. Garrigues: L'Esprit qui di „Père!“ (Ch. Schönborn)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 53
H. Pree: Österreichisches Staatskirchenrecht (J. Listl)
S. Plück: Das badische Konkordat vom 12. Oktober 1932 (H. Mussinghoff)
W. Schamoni: Inventarium Processuum Beatificationis et Canonizationis Bibliothecae Nationalis Parisiensis provenientium ex Archivis S. Rituum Congregationis typis mandatorum inter annos 1662–1809 quod digessit (R. Weigand)

Moraltheologie . . . . . Sp. 56
F. Furger: Was Ethik begründet (B. Fraling)

Religionspädagogik, Pastoraltheologie . Sp. 58
U. Hemel: Theorie der Religionspädagogik (J. Hofmeier)
M. Sievernich: Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart (N. Mette)

Philosophie, Religionswissenschaft . . Sp. 62
Le scienze della religione oggi (R. Schaeffler)
Religione Ateismo e Filosofia (R. Schaeffler)
J. Schmucker: Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise (W. Sauer)
Pour une philosophie chrétienne. Hrsg. von P.-P. Druet (H.-M. Schmidinger)
M. Eliade: Geschichte der religiösen Ideen. III/1 (A.-Th. Khoury)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 72
C. M. Martini: Mein Volk, zieh hinaus aus Ägypten (J. Sudbrack)
C. M. Martini: Du rufst mich beim Namen (J. Sudbrack)

Bibliographie . . . . . Sp. 73

Evangelisch-katholischer Grundgegensatz im Offenbarungsverständnis? Zur Kritik von Eilert Herms am „Rahner-Plan“*

von Peter Neuner, Passau

Im Sommer 1983 ist als Band 100 der Reihe Quaestiones disputatae die Arbeit von H. Fries und K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit erschienen.[1] In 8 Thesen wird hier ein Plan vorgestellt, wie die Kirchen in Treue zu ihrer jeweiligen konfessionellen Eigenart und Überlieferung einander näher kommen und überkommene gegenseitige Verurteilungen überwinden können. Die weitreichende These, die beide Theologen hier vorlegen, daß bei gutem Willen auf allen Seiten die Einheit der Kirche schon jetzt verwirklicht werden könne, ließ nicht nur Zustimmung, sondern auch Kritik und Abwehr erwarten. Denn es ist ein in der Geschichte der ökumenischen Bewegung immer wieder zu beobachtendes Phänomen, daß die Überwindung der Gründe, die es um der Wahrheit willen unabdingbar machen, daß man in Kirchen lebt, die sich gegenseitig absprechen, die rechte Form des Christlichen zu verwirklichen, nicht zur Wiederherstellung der Kircheneinheit führt, sondern daß sie die alten konfessionellen Vorurteile wieder neu aufflammen läßt. Die Geschichte zeigt, daß an dem Punkt, wo theologische Einigung kirchliche Konsequenzen zeitigen müßte, neue Argumente ausgegraben und längst überwundene Probleme wieder vorgeschoben werden, die es rechtfertigen, die fälligen Konsequenzen doch nicht zu ziehen.

Die Reaktionen auf die Vorschläge von H. Fries und K. Rahner waren zunächst überwiegend positiv. Besonders hervorzuheben ist die ausführliche Stellungnahme E. Jüngels in der Süddeutschen Zeitung vom 1./2. Oktober 1983 unter dem Titel „Ein Schritt voran. Einigung der Kirchen als reale Möglichkeit“ (126). Die Besprechungen des Buches waren zumeist freundlich zustimmend, kritische Anmerkungen wurden eher als Nebenbemerkungen vorgetragen. Eine zutiefst negative Kritik an den Vorschlägen von Rahner und Fries veröffentlichte nun der evangelische Theologe E. Herms in dem Aufsatz „Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit. Bedenken anläßlich des

* **Herms**, Eilert: **Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen.** Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 208 S. (Kirche und Konfession, Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes Bd 24) kart. DM 30.–

[1] H. Fries / K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit (Quaestiones disputatae 100), Freiburg-Basel-Wien 1983.

Gd 128 Tübingen
13 MAI 1985
21

Buches von H. Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit"[2] und in der Sprachgestalt in noch schärferer Form in der Monographie: Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan.[3] H. konzentriert seine Auseinandersetzung auf die These 2 von Rahner und Fries. Sie lautet: „In keiner Teilkirche darf dezidiert und bekenntnismäßig ein Satz verworfen werden, der in einer anderen Teilkirche ein verpflichtendes Dogma ist. Im übrigen ist aber . . . kein ausdrückliches und positives Bekenntnis in einer Teilkirche zu einem Dogma einer anderen Teilkirche verpflichtend gefordert, sondern einem weitergehenden Konsens der Zukunft überlassen . . . Bei diesem Prinzip würde nur das getan, was jede Kirche heute schon ihren eigenen Angehörigen gegenüber praktiziert" (17, 35). Diese These wurde ursprünglich von K. Rahner formuliert. Rahner hat sie erstmals in seinem Vortrag „Was kann realistischerweise Ziel der ökumenischen Bemühungen um die Einheit im Glauben sein?" bei einer gemeinsamen Tagung der katholischen und evangelischen Akademie in Bayern dargestellt. Auf diesen Vortrag, in einem Sonderdruck der katholischen Akademie in Bayern verbreitet, geht H. ebenfalls ausführlich ein, wobei überrascht, daß er lediglich den Sonderdruck zitiert, und nicht die allgemein zugängliche Fassung, die in: H. Fries (Hg), Das Ringen um die Einheit der Christen. Zum Stand des evangelisch-katholischen Dialogs[4] vorliegt. Sollte Herms diese Veröffentlichung nicht kennen? Wie dem auch sei: Weil die These, die H. seiner Kritik unterzieht, von K. Rahner formuliert wurde, bezeichnet er abkürzend das ganze Unternehmen als „Rahner-Plan".

I. Die Analyse des „Rahner-Plans"

In einem ersten Kap. stellt H. den „Rahner-Plan" vor. Dabei kommt es ihm darauf an, die Implikationen sichtbar zu machen, die diesem Plan zugrundeliegen, und die Rahner und seine Anhänger bewußt oder unbewußt voraussetzen oder anstreben. In einer an die Neuscholastik erinnernden Methode versucht H., sich den Gedanken Rahners in einer Vielzahl von Distinktionen zu nähern. Er stellt als Alternativen die Voraussetzungen dar, die – nach seiner Ansicht – mit Denknotwendigkeit als Bedingungen der jeweiligen Aussage vorausgesetzt sein müssen. Durch den Ausschluß von Alternativen zeigt er dann auf, was Rahner nach seiner Überzeugung (eigentlich!) gemeint habe. Durch immer weiter ausgezogene Konsequenzen vermeint H. den „Rahner-Plan" bis zu seinen letzten Implikationen ausloten zu können.

Was sollen Rahner (und Fries, der im Gegensatz zu Rahner große Schonung erfährt, und kaum angegriffen wird) mit ihrer These nun gemeint haben:

Anerkennung, die Rahner will, gilt nicht der Wahrheit von Aussagen. „Anerkennungsgegenstand ist statt des positiven Gehalts der von einem Sprecher gesprochenen Sätze vielmehr dessen Person. Und zwar diese Person des näheren als eine solche, die alles verträgt – nur nicht den expliziten Widerspruch" (23). „Es handelt sich um Akte des Verzichts auf das öffentliche Erheben des Widerspruchs gegenüber dem Sprecher von bestimmten Sätzen, der alles als Zustimmung wertet, was nicht expliziter Widerspruch ist" (23).

Anerkennung ist damit, wie H. Rahner zu verstehen meint, Unterwerfung unter das Lehramt unter Verzicht auf die Wahrheitsfrage. Rahner geht es, wie H. ihn zeichnet, lediglich „um den expliziten Verzicht darauf, öffentlich Widerspruch zu erheben gegenüber dem Sprecher eines bestimmten Inbegriffs von Sätzen" (24), also „um die Respektierung einer Instanz, die alles verträgt, außer den expliziten Widerspruch gegen sie. Jetzt stehen wir vor der Vorstellung einer Instanz, die ausschließlich in der Position steht, die Erfüllung sittlicher Pflichten von Instanzen ihrer Umwelt zu fordern; aber gar nie in der Position, daß von ihr die Erfüllung sittlicher Pflicht in gleicher Weise von Instanzen ihrer Umwelt gefordert werden könnte. Die so ausgezeichnete Instanz ist: die römische Kirche und ihr Amt" (25). Der Rahner-Plan erweist sich damit als die geschickt getarnte „Papalogie des Ersten Vatikanums, in der sich die gegenreformatorische Offenbarungs-, Amts- und Kirchenlehre der römischen Theologie zusammenfaßt" (30). Rahner gehe es im Grunde um nichts anderes, als um die Vereinnahmung der noch nicht römischen Kirchen. „Die Eingliederung reformatorischer Kirchen in die römische vollzieht sich durch die Konversion ihrer Führer – zumindest zu jener implizit römischen Position –, der sich dann ihre Gemeinden fügen" (37).

Rahners Darstellung der geistesgeschichtlichen Gegebenheiten zeigt, daß er einen durchaus geschickten Augenblick für seinen Vorstoß gewählt hat. Angesichts der „Entdifferenzierung des öffentlichen Bewußtseins" (40) wird die Entscheidung in der Wahrheitsfrage weithin den Spezialisten überlassen und dieser Trend zu einem „wachsenden Bedarf an orientierenden Autoritäten" (41) kommt dem römischen Denken und seinem Lehramt sehr entgegen, weil es den „massenhaften Bedarf an Wahrheits- und Gnadenvermittlung" (152) zu befriedigen verstehe. Anstatt der Entdifferenzierung des Bewußtseins (sprich: der Verdummung) der Öffentlichkeit entgegenzuwirken, reagiert Rahner darauf „mit dem dringenden Rat, sie auszunutzen" (153). Rahner selbst hat, und H. ist der Überzeugung, daß er dies ganz bewußt tat, höchst undifferenziert und nebulös formuliert, weil er sich dadurch für sein, d. h. das römische System, am meisten Erfolg in der breiten Öffentlichkeit versprach. „Rahner kam es nicht darauf an, einen dogmatischen Vorschlag mit größtmöglicher Deutlichkeit und Unmißverständlichkeit als solchen zur Sprache zu bringen, sondern ihn in erster Linie so zu präsentieren, daß er – ohne daß auf ein genaues Verständnis aller Pointen allzu ‚intolerant' zu drängen wäre – praktisch möglichst breite Zustimmung findet". Rahner verfährt also nach der Regel, die „Klarheit einer Rede zurückzustellen hinter ihrem pragmatischen Effekt" (44). Die „erkenntnistheoretische Toleranz", von der Rahner spricht, ist nach H. lediglich die auf Breitenwirkung bedachte „Faszination, die von seinen Undeutlichkeiten ausgeht" (45). „Rahners Text ist kaum anders zu verstehen, als so, daß auch die angedeutete Primitivisierung des öffentlichen Bewußtseins – jedenfalls im Verbund mit dem wachsenden Autoritätsbedürfnis – mit ein gottgeschenktes, der Wiedergewinnung der römischen Einheit der Kirche günstiges Moment der Stunde ist . . . Schwebt ihm etwa ein Erfolg der ökumenischen Bewegung als Trittbrettfahrerin desjenigen ‚Endes der Neuzeit' vor, welches in dem durch die zunehmende Ökonomisierung des öffentlichen Lebens verursachten Verfall der vom 16. bis zum frühen 19. Jahrhundert errungenen intellektuellen Differenziertheit des öffentlichen Bewußtseins – zumindest in Europa und Amerika – besteht?" (151).

In einer Hinsicht zeigt sich H. Rahner gegenüber sogar dankbar. Denn Rahner hat „endlich einmal von den Ansätzen des Ökumenismusdekrets des Zweiten Vatikanums her ein Bild der ökumenischen Zielvorstellung der römischen Kirche entwickelt, das für den gründlichen Leser so konkret und deutlich ist, daß er – sofern er den Grundüberzeugungen reformatorischer Theologie verpflichtet ist – nun mit großer Klarheit und Gewißheit sagen kann, was für ihn als Ziel der ökumenischen Bewegung jedenfalls nicht in Betracht kommt" (159).

Auf diesem Hintergrund fällt es H. natürlich nicht schwer, den „Rahner-Plan" als in sich verwerflich und für Protestanten völlig unannehmbar zu erklären. Was Rahner will, widerspricht protestantischer Kirche und ihrer Wahrheitsverpflichtung kontradiktorisch. Es kommt für einen Protestanten nicht in Frage, sich einer Autorität zu beugen, „die die Wahrheitsfrage durch ihre Entscheidung verbindlich beantwortet" (150). Auch die damit verbundene Vergleichgültigung der Warhheit für den Gläubigen ist mit protestantischer Lehre und protestantischem Ethos unvereinbar und steht in kontradiktorischem Gegensatz zu ihnen.

II. Das Offenbarungsverständnis

Es stellt sich nun die Frage, wie H. zu diesem Bild des von Rahner und Fries vorgelegten Konzepts kommt. H. geht aus von einem festgefügten Begriff des Katholizismus, von dem her er methodisch jede Äußerung interpretiert, die sich selbst als katholisch versteht, wobei er den Begriff „katholisch" zumeist durch „römisch" ersetzt. Die Kirche Roms gewinnt dadurch ihre Identität, daß sie Offenbarung als tradierte und tradierbare Inhalte und damit als einen verfügbaren Schatz von Heilsgütern versteht.

„Die römische Lehre versteht Offenbarung als Traditionsgut, als einen Inbegriff von ‚an sich und objektiv' wahren Sätzen" (145). Offenbarung erscheint als Summe von „revelata", „die als ‚depositum', ‚Schatz' oder ‚Hinterlage', als tradierbares Gut in die Hand solcher Menschen gelegt wird, die das Offenbarte zur ‚Weitergabe' (transmissio) empfangen. Das Offenbarungshandeln Gottes selber ist also als ein zeitlich abgeschlossener Vorgang gedacht, der sich in Jesus Christus vollendet (‚konsumiert'), indem er zur Be-gabung der Apostel und ihrer Nachfolger mit dem Offenbarten als einem durch sie der Welt weiter zu vermittelnden (‚transmittere') Gut wird" (77). Römisches Offenbarungsverständnis impliziert nach H. eine bestimmte kirchliche Struktur: Offenbarung begegnet dem Menschen „als tradiertes und zu tradierendes Gut in der Traditionstätigkeit der Apostel und ihrer Nachfolger. Die ‚revelata' sind die ‚tradita' und als solche die ‚credenda'. D. h.: Die Gläubigen können ihren Gott geschuldeten Gehorsam nur vollziehen als Gehorsam gegenüber den Inhalten der Traditionstätigkeit der Bischöfe. Und das wiederum heißt: Für die Gläubigen sind die Gegenstände ihres Glaubens definiert durch die Traditionstätigkeit der Bischöfe (bzw. ihrer Stellvertreter: der Priester). Also kann der Gott geschuldete Glaube aktuell keine andere Form annehmen als die der praktischen Zustimmung zur Tätigkeit der Bischöfe" (78).

Die Wahrheit wird, so H., nach römischem Denken dadurch garantiert, daß sie vom kirchlichen Lehramt verbindlich vorgetragen wird. Damit wird auch Rahners Konzept durchsichtig, das Wahrheitserkenntnis im Unklaren und Vagen belassen kann, wenn nur die Zustimmung zur Hierarchie gewährleistet ist. Rahner wendet sich „direkt der einen, grundlegenden und zentralen Zielsetzung des römischen Ökumenismus zu", nämlich „der Wiederanerkennung der

[2] In: Una Sancta 39 (1984) S. 178–200.

[3] Im folgenden sind die Zitate, die ohne weitere Angabe lediglich mit Seitenangabe belegt werden, diesem Buch entnommen. Alle Hervorhebungen sind original.

[4] In der Reihe: Schriften der Katholischen Akademie in Bayern Bd 109 (Düsseldorf 1983) S. 176–192.

Autorität der Hierarchie als Übermittlerin, Ausspenderin und Zuwenderin der Gaben Gottes selbst auch in den seit der Reformation vom römischen Stuhl getrennten und seither am reformatorischen Verständnis des Evangeliums orientierten Kirchen als Bedingung ihrer Wiedervereinigung mit der römischen Kirche" (134).

Im Gegensatz zu dieser katholischen Grundposition ist das protestantische (wie das biblische) Offenbarungsverständnis nach H. genau gegensätzlich strukturiert. D. h.: die Offenbarung kann nie zu einer Lehre werden, sie kann nicht überliefert werden.

Offenbarung setzt H. identisch mit Luthers Aussage von der inneren Klarheit. Diese ist „die Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes". „Allein durch dieses vom Geist gewirkte Evidentwerden ihres Wahrseins wird das äußerlich klare Wort der biblischen Botschaft und kirchlichen Verkündigung für jeden den es betrifft, zum Wort Gottes selber" (98f). Offenbarung ist damit nach protestantischem Verständnis nie eine Lehre, nicht eine Überlieferung, die verwaltet werden kann, sondern allein das Geschehen „des Heiligen Geistes selber. Und zwar dasjenige Handeln des Geistes, welches die Klarheit und Wahrheit des äußeren, überlieferten Christuszeugnisses in den Herzen aller Glaubenden einzeln zur Erscheinung, zur Evidenz, zum Aufleuchten und damit zur befreienden und verpflichtenden Wirkung bringt, wann und wo es Gott gefällt".[5] Offenbarung geschieht also immer nur neu, aktuell, wenn anläßlich der Verkündigung der biblischen Botschaft ein einzelner die innere Klarheit erfährt und ihm die Wahrheit dieser Botschaft evident wird. Dies und nur dies verdient nach H. im protestantischen Verständnis die Bezeichnung Offenbarung.

Die kirchliche Verkündigung, in der Amtsträger auch im Protestantismus eine wichtige Funktion haben, ist dagegen nie die Überlieferung von Offenbarung und damit von verpflichtender Wahrheit. Offenbarung kann immer nur anläßlich von kirchlichem Tun geschehen, geht aber nie in dieses ein. Die Vorstellung von einem Lehramt, das Offenbarung vermittelt und Wahrheit garantiert, ist dagegen mit protestantischem Denken schlechterdings unvereinbar.

III. Die These vom Grundentscheid

Diesen Unterschied zwischen römischem und protestantischem Offenbarungsverständnis macht H. für alle Kontroversen zwischen den Kirchen verantwortlich. Zunächst ist festzuhalten, daß nach seiner Überzeugung diese beiden Offenbarungsverständnisse nicht nur voneinander unterschieden sind, sondern daß sie sich kontradiktorisch widersprechen. Offenbarung als Überlieferung steht kontradiktorisch gegen Offenbarung als Ereignis, die lehramtliche Verwaltung der Offenbarung kontradiktorisch gegen die Vermittlung einer Evidenz, die allein aus der Freiheit des Geistes Gottes geschieht. Mit großer Eindringlichkeit legt H. in immer neuen Ansätzen und aus den verschiedensten Blickrichtungen dar, daß römisches und protestantisches Verständnis einander kontradiktorisch widersprechen, daß es zwischen beiden Konzeptionen keine Gemeinsamkeit geben könne, kein höheres Drittes, in das sie vielleicht aufgehoben werden könnten, sondern nur das klare und eindeutige Entweder-Oder.

Nun ist aber, und das ist die entscheidende Spitze in der H.schen Argumentation, der kontradiktorische Gegensatz im Offenbarungsverständnis nicht ein in sich stehender Unterschied zwischen den Kirchen, der neben anderen Unterschieden und Gemeinsamkeiten anzusiedeln wäre. Hier geht es nicht um einen Punkt der Dogmatik, sondern um die alles strukturierende Mitte, um den Grundansatz. „Dieser Widerspruch betrifft der Sache nach – anachronistisch formuliert – nicht direkt irgendeinen Teil der materialen Dogmatik, sondern das zentrale Thema der dogmatischen Prinzipienlehre, der Prolegomena: die Konstitution des Gegenstandsbezuges, der die theologische Arbeit ermöglicht und der Gegenstandgewißheit, die die theologische Arbeit trägt. Weil der Widerspruch das Thema der Prolegomena betrifft, betrifft er indirekt auch alle Themen der materialen Dogmatik" (139). Dieser Widerspruch am Ansatz des Glaubens läßt keinen Themenbereich aus seinem Bann. Vielmehr ist von hier aus der Widerspruch zwischen beiden Kirchen einfachhin und schlechterdings total. Die Konzeption der Offenbarung ist nicht auf ein Thema begrenzbar, sondern betrifft das ganze, „den Grund der Gewißheit aller Glaubensüberzeugungen" (158). Kein Punkt der Glaubenslehre kann sich diesem kontradiktorischen Fundamentalgegensatz entziehen.

Von hier aus kritisiert H. Eberhard Jüngel, der sich den Vorschlägen von Fries und Rahner gegenüber sehr positiv geäußert hat, und der in ihnen aufgegriffen sieht, was die Reformation mit der Unterscheidung von Sache und Adiaphoron meinte. H. verwirft den Jüngelschen Gedanken uneingeschränkt. Der Unterschied zwischen den Kirchen beschränkt sich nach seiner Überzeugung nicht auf einen Bereich, den die Reformation als Adiaphoron ansah, er ist nicht einmal an einem Punkt der Dogmatik lokalisierbar, sondern er geht an die Wurzel, gründet im Wahrheitsverständnis selbst und betrifft von hier aus das Ganze.

Die Position Jüngels zeigt, wie H. es darlegt, ein weiteres: Seit dem Eintritt der römischen Kirche in den ökumenischen Dialog wurde dieser Wesensgegensatz verschleiert, indem man das Gespräch mit ihr in der gleichen Weise geführt hat, wie mit den protestantischen Kirchen. Dies erweist sich heute als verhängnisvoll. Innerprotestantisch konnte man darauf vertrauen, daß die Grundentscheidung, die Prolegomena bei allen Beteiligten die gleichen seien, daß man darum gleiches meine, wenn man identische Worte gebrauche. „Die offizielle Einschaltung der römischen Kirche in diesen Dialog bedeutet de facto, daß diese Voraussetzung nicht mehr stimmt" (147). Aus diesem Grund hat H. auch an anderer Stelle die jüngsten ökumenischen Dokumente scharf zurückgewiesen, weil sie sich nach seiner Überzeugung faktisch auf ein römisches Grundverständnis von Offenbarung eingelassen haben.[6] Rom habe, so H., „mit terminologiepolitischen Maßnahmen großen Stils, wie sie exemplarisch vom Vatikanischen Konzil getroffen wurden" (74) genuin protestantische Begriffe „aufgegriffen, präzise im Sinne der römischen Lehre umdefiniert und dann auch zum Gebrauch in der römischen Theologie und Kirche empfohlen" (72). Wer auf der Basis dieser Begriffe heute zu einer ökumenischen Verständigung gelangen will, liefert sich der Gegenreformation aus und verrät die Reformation.

IV. Gegenkritik

Die Arbeit von H. steht und fällt mit der Richtigkeit dessen, was er als katholischen und protestantischen Grundansatz bezeichnet. Und genau an diesem Punkt muß massiver Widerspruch angemeldet werden.

Was H. als das römische System darstellt, mag einen Anhalt in manchen Punkten der Geschichte der römischen Kirche haben, dies aber als den Katholizismus zu bezeichnen, ist einfachhin unzulässig und muß in aller Entschiedenheit zurückgewiesen werden. Schon ein kurzer Blick in sein Buch zeigt, daß H. mit den verschiedenen Texten in höchst subjektiver Weise umgeht. Hier sei nur verwiesen auf seine Interpretation des Ökumenismusdekrets Nr. 4 (37) sowie der Aussage hinsichtlich des „Subsistit" in Lumen gentium 8 (87f).

Durch sein Bild, das aus dem Ultramontanismus des späten 19. und dem Anfang des 20. Jh.s gewonnen ist, sieht H. den Katholizismus insgesamt getroffen, und wenn dies nicht bei allen Theologen gleich deutlich wird, dann nur deshalb, weil sie ihre Position lieber etwas verdeckt lassen und nicht mit offenen Karten spielen. Weil der Grundansatz bei allen Katholiken identisch ist, kann H. Rahner durch Bea, das II. Vatikanum durch Guardini und das I. Vatikanum erklären und letztlich alles unter das Konzept des Ultramontanismus subsumieren.

Dieser Vorstellung vom Katholizismus ist zu widersprechen. Der Katholizismus ist anders als das Bild, das H. von ihm hat. Er ist keineswegs so einheitlich und monolithisch, wie dort vorausgesetzt. Rahner und Fries haben als Katholiken durchaus Positionen vertreten, die das I. Vatikanum nicht nur verdeutlichen, sondern die neue Aspekte bringen und insofern überkommene Einseitigkeiten korrigieren. Rahner und Fries haben nicht lediglich die Realisierungschancen des römischen Ökumenismus zwanzig Jahre nach dem Konzil in einer günstigen Stunde wieder aufgegriffen (vgl. 70).

Es ist bedrückend zu sehen, wie H. die katholische Lehre von der Offenbarung zeichnet. Er greift alle die Vorwürfe, die vor rund 50 Jahren Karl Barth erhob und die Hans Asmussen in den fünfziger Jahren teilweise wiederholt hat, unbesehen wieder auf: die katholische Kirche vertrete einen Sachglauben und verrate damit das personale Glaubensverständnis der Bibel, Offenbarung erstarre zu einem Satz und lasse keine Begegnung mehr zu mit dem lebendigen Gott, Kirche verfüge damit über das Wort Gottes.

Gegen diese Vorwürfe haben damals katholische Theologen – und Rahner und Fries haben es besonders deutlich getan – darauf hingewiesen, daß diese Kritik vielleicht manche Äußerung katholischer Theologen trifft, keineswegs aber die katholische Theologie in ihrer Gesamtheit. Sogar das vielgeschmähte I. Vatikanum hat definiert, es habe Gott gefallen, „sich selbst und die ewigen Beschlüsse seines Willens dem Menschengeschlecht zu offenbaren".[7] Offenbarung dürfte also keineswegs so apersonal als Vermittlung von Satzwahrheiten

[5] E. Herms, in: Una Sancta a.a.O. S. 180.

[6] Ausführlich geschieht das in E. Herms, Überlegungen zum Dokument ‚Das Herrenmahl', in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 78 (1981) S. 345–366.

[7] DS 3004.

verstanden werden, wie dies namentlich die dialektische Theologie kritisierte. Seither hat das II. Vatikanum gerade in der Lehre von der Offenbarung neue Akzente gesetzt und dem personalen Verständnis von Offenbarung und Glaube zum Durchbruch verholfen. Kein geringerer als Karl Barth, der zu den schärfsten Kritikern des traditionellen katholischen Offenbarungsverständnisses zählte, hat dies anerkannt. Er hat im Vergleich zwischen Tridentinum und Vatikanum I einerseits und Vatikanum II andererseits mit hoher Zustimmung festgestellt, daß „die Statik von einst einer von der Schrift her bewegten und bestimmten Dynamik gewichen ist".[8] Während H. aus der Formulierung des II. Vatikanum, es stehe „in der Nachfolge des Trienter und des Ersten Vatikanischen Konzils" („inhaerens vestigiis") kurzerhand folgert, es gehe ihm allein um „die Wiederholung und Bestätigung der Lehre der genannten Konzile und andererseits (um) eine Verdeutlichung dieser Lehre, die sie vor Mißverständnissen schützt" (71), hat Karl Barth als sachgerechte Übersetzung vorgeschlagen: „Von den Spuren jener Konzilien her vorwärtsgehend."[9] Im Bereich der Lehre von der Offenbarung sah Barth die Differenzen zum Vatikanum I sogar für so gewichtig an, daß er meinte, hier habe das Konzil „über die vestigia des 1. Vatikanums hinausschreitend, etwas diesem gegenüber sachlich und methodisch Anderes, Neues gesagt, das man in Würdigung seiner Lehre von Gottes Offenbarung, aber auch als Kriterium zur Beurteilung seiner sonstigen Verlautbarungen nicht scharf genug ins Auge fassen kann".[10] Es ist H. vorzuwerfen, daß er von seinem Konzept römischen Offenbarungsverständnisses ausgehend einen Katholizismus konstruiert, der diesem nicht oder jedenfalls nicht mehr entspricht.

Es mag evangelischen Theologen überlassen bleiben zu urteilen, ob die Wesensbestimmung des Protestantismus, die H. gibt, diesen hinreichend kennzeichnet und ihn so deutlich bestimmt, daß von hier aus eine klare Trennungslinie zum Katholizismus gezogen werden kann. Zweifel sind hier jedenfalls am Platz. Im RGG wird in einer systematischen Darstellung des Offenbarungsbegriffs nicht allein von Offenbarung als Akt gesprochen, sondern auch von „Offenbarung als Inhalt: Gottes Offenbarung ist mittelbar", und „Offenbarung als Erkenntnis: Die Mittelbarkeit der Offenbarung begründet und verdeutlicht die Notwendigkeit ihrer Weitergabe in der Zeit." Und hier finden sich Stichworte wie: Tradition, Weitergabe, lebendige Verkündigung[11] usw. Offensichtlich ist doch manches evangelisch, was H. nicht als solches anzuerkennen bereit ist. So kritisiert er auch E. Jüngel, daß er das protestantische Offenbarungsverständnis nicht durchgehalten habe (165f A 7). Es scheint, daß das H.sche Offenbarungsverständnis mit der Theologie eines W. Pannenberg und P. Tillich, eines E. Jüngel und W. Joest nicht konform geht. Was bleibt vom Grundprinzip des Protestantismus noch übrig, wenn – vielleicht mit Ausnahme des jungen Karl Barth und des Emil Brunner des Aufbruchs zur „Dialektischen Theologie" – niemand mehr dieses so vertritt, wie H. es für entscheidend evangelisch hält? Was vermag eine Wesensbestimmung als Unterscheidungskriterium zu leisten, wenn das, was als spezifisch katholisch gezeichnet wird, von den meisten repräsentativen Katholiken zurückgewiesen, und das, was im kontradiktorischen Gegensatz dazu das unterscheidend Protestantische ausmachen soll, von kaum einem der namhaften evangelischen Theologen vertreten wird?

An dieser Stelle zeigt sich die zentrale methodische Schwäche der Arbeit von H. Er argumentiert von katholischen und evangelischen Grundentscheiden aus, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, wieweit diese dem jeweiligen Phänomen Katholizismus bzw. Protestantismus gerecht zu werden vermögen. H. reiht sich hier in eine Diskussionstradition ein, die seit der Reformation versuchte, den Unterschied zwischen den Kirchen auf einen zentralen Wesensunterschied oder Grundgegensatz zurückzuführen. Die vielen Einzeldifferenzen sollten durch die Grunddifferenz zusammengefaßt und verständlich gemacht werden. Diese Diskussion kam seit dem II. Vatikanischen Konzil praktisch zum Erliegen, vor allem weil man erkannte, daß keine Bestimmung der Grunddifferenz die Phänomene zu erklären vermochte. Und zudem wurde eine derartige Vielfalt von angeblichen Grunddifferenzen genannt, daß sie der Zahl der Einzeldifferenzen kaum nachstand und somit nicht systematisch zu ordnen vermochte.

Seitdem die ökumenische Theologie an einem Punkt angelangt ist, wo die theoretische Diskussion ihre Konsequenzen für die Kirchen zeitigen müßte, ist unversehens die alte Frage nach der Grunddifferenz wieder aufgetaucht. Ob die Angst vor Konsequenzen hier Pate stand? Die Tatsache, daß H. in den abschließenden Passagen seines Buches so viel von Angst, Vereinnahmung, „Kampf um Leben und Tod" (200) spricht, läßt diese Vermutung als nicht abwegig erscheinen.

In der Diskussion um diese angeblichen Wesensdifferenzen wurde darauf hingewiesen, daß die Formulierung eines derartigen Grundentscheids bisher noch nirgendwo auch nur einigermaßen befriedigend gelungen ist. Abstrakte Grundentscheide sind in der Gefahr, an der Wirklichkeit der jeweiligen Kirchen vorbeizudiskutieren und sie auf einen Punkt hin zu interpretieren, der mit der jeweiligen Wirklichkeit nur mühsam zur Deckung zu bringen ist, sie allzu leicht vergewaltigt. „Wer in solchen Grundentscheiden denkt, ist in Gefahr, nicht mehr lebendige Größen, sondern Karikaturen darzustellen und zu vergleichen, wobei die Schwelle zur blanken Unterstellung oder Beleidigung leicht überschritten wird."[12] Wie nötig auch die Warnung vor drohender Beleidigung war, belegt die Art und Weise, wie H. mit dem „Rahner-Plan" umgeht, in leider sehr bedrückender Eindringlichkeit.

H. beginnt seine Arbeit mit der Feststellung: „Der Leser wird bemerken, daß dieser Schrift ein positives ökumenisches Engagement zugrunde liegt". Er will „eine interkonfessionelle Verständigung, die auf eine klare Erfassung und Achtung der Unterschiede zwischen den verschiedenen Gestalten des christlichen Bewußtseins und des christlichen Lebens aus ist". Seine Kritik am Katholizismus will er als „Ausdruck eines hohen Respekts vor dieser konziliaren Theologie" (5) verstanden wissen.

Ich muß gestehen, daß ich, vom Vorwort zu dieser (aus Mitteln der VELKD und zweier lutherischer Landeskirchen geförderten) Schrift abgesehen, kaum etwas von diesem Respekt und vom ökumenischen Engagement zu entdecken vermochte, es sei denn der Wunsch, die Kirchen sollten sich in ihrer Gegensätzlichkeit akzeptieren und Abendmahlsgemeinschaft aufnehmen. Nun ist die Aussage, daß Einheit eine Einheit in Vielfalt sei und nicht Einheitlichkeit bedeute, so alt wie die Ökumenische Bewegung. Neu aber scheint die Forderung zu sein, daß man trotz kontradiktorischer Widersprüche, die nicht nur einzelne Punkte der Glaubensüberzeugung, sondern deren Wurzel selbst betreffen und damit kontradiktorische Gegensätze auch dort hervorrufen, wo man mit gleichen Worten spricht und bekennt, Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft aufnehmen solle. Würde sich eine derartige Praxis durchsetzen, Interkommunion also auch dann befürwortet und geübt, wenn weiterhin kontradiktorische Wesensgegensätze die Kirchen voneinander trennen, scheint mir eine Vergleichgültigung gegenüber Glaubensüberzeugungen und Theologie insgesamt unvermeidlich. Dieser Weg scheint mir darum eher zu einer „Ökumene der Zweideutigkeiten, des semantischen und logischen Durcheinander und des kleinsten gemeinsamen Nenners" (189) zu führen, als der „Rahner-Plan", dem H. all dies anlastet. Ich plädiere im Gegensatz zu H. für eine Theologie, die sich darum müht, Gegensätze, die heute vielleicht noch zwingen, einander die rechte Form des Christlichen abzusprechen, zu überwinden und dadurch Glaubens- und Kirchengemeinschaft zu ermöglichen, die auch Kommuniongemeinschaft eröffnet. Aber Interkommunion ist kein Ersatz für mangelnde Kommunion, für mangelnde Gemeinschaft in der Kirche und der christlichen Grundüberzeugung.

[8] K. Barth, Ad limina Apostolorum, Zürich ²1967, S. 57.
[9] K. Barth, a.a.O. S. 49.
[10] K. Barth, a.a.O. S. 58.
[11] G. Gloege, Offenbarung VI: Christliche Offenbarung dogmatisch, in RGG IV, Sp. 1609–1613, vor allem Sp. 1611f.
[12] P. Neuner, Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene?, in: Stimmen der Zeit 202 (1984) S. 591–604, hier S. 602.

Theologen der Dritten Welt. Elf biographische Skizzen aus Afrika, Asien und Lateinamerika. Hrsg. von Hans Waldenfels. – München: Beck (1982). 198 S. (Beck'sche Schwarze Reihe Bd 260). Kart. DM 19.80

„Wo ist dein Bruder Abel?" Dieser alte Ruf hat noch nie in der Menschheitsgeschichte etwas von seiner Aktualität verloren. Das gilt und soll vor allem für Kirche und Theologie gelten. Doch nicht selten tun wir uns schwer, auf diese Frage zu antworten. Wir stehen vor der Einsicht, daß die einen ihre Vormarschstellung in Kirche und Theologie nicht gern aufgeben und die anderen nicht so recht wissen, wie sie gegen ihre Frustrationsgefühle vorgehen sollen. Aber die weltweit größer werdende Solidarität schlägt hier eine Brücke!

Das Thema „Theologie der Dritten Welt" als Ausdruck des Rechts auf Andersartigkeit berührt heute nicht nur die sogenannte „Dritte Welt", sondern alle „Welten", denn sie ist besonders in den letzten Jahrzehnten zugleich Botschaft und Herausforderung an die Gesamtchristenheit geworden. Auch die Theologie nimmt am Wettstreit der Völker teil. Westliche Theologie und Dritte-Welt-Theologie stehen nicht im luftleeren Raum. Läßt man einmal die üblich gewordene Bezeichnung „alte Kirchen" – „junge Kirchen" gelten, so ruft die anfangs aus der Bibel zitierte Frage Gottes an Kain einen Gedanken hervor: Besteht die Schuld Kains u. a. darin, daß er versucht, sich selbst aus der Verantwortung für seinen Bruder und somit auch für seine verbrecherische Tat zu entlassen, indem er die Gegenfrage „Bin ich denn der Hüter meines Bruders?" stellt, so „sündigen" heute andere Brüder, indem sie glauben, ihre „Hüter-Rolle" über das berechtigte Maß hinaus ausdehnen zu müssen! Die Suche nach einem Maßstab und Standort, von dem her alles, was sich Theologie nennt, zu sehen und zu beurteilen ist, war lange Zeit kein Problem. Europa war da gleichbedeutend mit dem Inbegriff von all dem, was zu gelten hatte. Was auch immer der Grund für die Dominanz der westlichen Theologie sein mag, so soll immer noch in der Kirche Jesu Christi das Prinzip der Brüderlichkeit und Gleichstellung aller Gläubigen gelten.

Der Untertitel des vorliegenden Bändchens „Biographische Skizzen" drückt nur ungenau den Inhalt des Buches aus. Es enthält nicht nur das, was man üblicherweise unter Biographie versteht, sondern vor allem ausreichende Informationen über die theologischen Programme der dargestellten Autoren. Die Themen, die von ihnen behandelt werden, umfassen ein breites Sepktrum und reichen von der Wiederentdeckung der eigenen Identität, der individuellen und gesellschaftlichen Befreiung bis zur Problematik des Verhältnisses zwischen Christentum und den nichtchristlichen Religionen, etwa dem Hinduismus und Buddhismus. Themen, die alle drei Kontinente Afrika, Asien und Lateinamerika, aus denen die besprochenen Autoren stammen, in gleicher Weise interessieren.

Wird auf der einen Seite für eine Theologie plädiert, welche aus ihrer Verwurzelung im Befreiungskampf (23) dem biblischen Zeugnis seinen eigentümlichen Charakter von prophetischem Protest erhalten soll (Lateinamerika), so konzentriert sich die Fragestellung auf der anderen Seite auf die Forderung nach einer „afrikanischen Theologie" – weg von den „Austauschlisten" einer Theologie für Afrika – mit dem Ziel, ein stärkeres Bewußtsein für die eigene Tradition und Identität zu wecken und damit den Weg für eine Neuschöpfung der Theologie freizumachen, in der die biblische Botschaft – ihr Wesen bewahrend – neue Impulse bekommt und als Heilsbotschaft für alle Völker, also auch für die Völker Afrikas, im Alltag erfahrbar und erfahren wird.

Was den asiatischen Raum anbetrifft, so stellt Arnulf Camps in seinen Notizen zu dem indischen Theologen D. S. Amalorpavadass fest, daß es vor allem darauf ankommt, von den großen Religionen Asiens zu lernen und einen Bewußtseinsbildungsprozeß im Hinblick auf die gesellschaftliche Wirklichkeit zu fördern. Wörtlich heißt es dazu: „Wenn man die Theologie der Schöpfung und der Inkarnation richtig versteht, gehören die Religionen zur Schöpfung Gottes und haben einen Platz im Heilsplan Gottes in Jesus Christus. Wie Christus selbst kann auch die Kirche nichts retten, was sie nicht zuvor aufgenommen hat, bevor sie es umbildet. Die Aufgabe der Kirche ist es, alles Gute, was Gott geschaffen hat, zu sammeln und in Christus zu vervollkommnen und zu vollenden" (136). Das aber heißt, daß die Kirche sich auch der wirklichen Lage der Menschen annimmt. Die Kirche muß allen ihren Mitgliedern „die explosive und revolutionäre Situation bewußt machen und bedarf dafür einer entsprechenden Theologie und Spiritualität" (139).

Ob in Afrika, in Asien oder in Lateinamerika, das Augenmerk richtet sich auf das, was von allen Autoren als wichtig erkannt wird: einen lebendigen Bezug zur Ganzheit des Seins und zur Zukunft von Mensch und Welt, d. h. einen ständigen Dialog mit dem Leben. Bedenkt man den augenblicklichen allgemeinen Stillstand in der westlichen Theologie, so werden die Bestrebungen nach Eigenständigkeit in den jungen Kirchen der Dritten Welt mit ihren Herausforderungen trotz – oder, wenn man so will, gerade wegen unklarer Konturen zum Symbol des „Fortschritts", zum Zeichen einer umfassenden Erneuerung der Weltkirche. Dennoch ist ein gewisses Unbehagen nicht geradezu gering, werden solche Bestrebungen doch in bestimmten kirchlichen Kreisen nicht immer ohne Skepsis zur Kenntnis genommen, zumal sie, ob zu Recht oder nicht, mehr oder weniger als Kondensationspunkt für Ängste, Irritationen und Ohnmachtgefühle des „Süd-Menschen" betrachtet werden, welche von der Herrschaftsstellung der westlichen Theologie ausgehen. Ratlosigkeit gegenüber den noch nicht klar definierten Wegen und Vorbehalte gegenüber ihrer Leistungsfähigkeit mischen sich und vereinigen sich zu einer Stimmung, in der sich die Begeisterung nur in Grenzen hält. Aber weshalb eigentlich? Einfach aus Furcht vor dem Neuen? Aus Angst davor, das alte Bewährte zu verlieren? Verlangen der Kleingäubigkeit? Wie dem auch sei, Tatsache aber ist, daß die noch vorhandenen gemischten Gefühle immer weniger beunruhigende Züge behalten, je eingehender man sich mit dem sich ankündigenden Neuen beschäftigt. In diesem Geist scheinen die meisten Beiträge des Buches geschrieben zu sein. Aus ihnen geht das Bewußtsein hervor, daß die Suche der Dritte-Welt-Theologie nach Identität für die Zukunft der Weltglaubensgemeinschaft richtungsweisend sein könnte und daß es nun darauf ankommt, diesen Versuchen nicht nur nicht im Wege zu stehen, sondern sie zum Wohl der Allgemeinheit zu fördern. Die Hoffnung, die daran geknüpft wird, scheint der Mühe wert zu sein. So schreibt z. B. Justus Freytag: „Beim genauen Hinsehen stellt sich die Geschichte gerade nicht als lineare Bewegung dar, sondern das Abbrechen und der Neuanfang sind das Geheimnis von Gottes Heil und Erlösung und Form, wie er Kontinuität und Sinn schafft" (147).

Wenn Gott Liebe ist und alle Menschen gleich liebt, unter welchem Himmel sie auch leben mögen, so kann diese Wahrheit ihre ansteckende Wirkung nur haben, wenn jene Menschen, denen sie einleuchtend geworden ist, davon überzeugendes Zeugnis ablegen, d. h. sie mit eigenem Leben in jede menschliche Situation hineintragen und hineinleben. Gerade dies scheint den behandelten Autoren am Herzen zu liegen.

Zweifellos: Nicht alles, was sie bewegt, wird kurz- oder mittelfristig in Kirche und Theologie eine Antwort und Lösung finden, denn zu vielschichtig sind die Probleme des Dritte-Welt-Menschen, zu kompliziert die Zusammenhänge, zu rasch die Veränderungen in all seinen Lebensbereichen. Dennoch: Die brennenden Fragen und drängenden Aufgaben sind zu wichtig, als daß sie weiterhin nur einem Teil der Gesamtkirche überlassen werden können. Es bedarf vielmehr der Offenheit, Lernfähigkeit und Lernwilligkeit aller am Werk des Brükkenschlags zur Wahrheit Beteiligten, geht es doch darum, die Mitte der Frohen Botschaft denkerisch zu entdecken und daraus jenen Geist erwachsen zu lassen, „in dem man sich zum Wohl anderer freiwillig verbrauchen läßt, ohne auf irgendwelchen materiellen Gewinn zu hoffen" (80). Im Gelingen und in der Auswirkung solcher Bemühungen sowie in ihrem Scheitern steckt einiges für die Zukunft der Christenheit: Glück oder aber Verrat an der befreienden Wahrheit!

Münster Kossi J. Tossou

Ho Theológos. Nuova Serie 1 (1983). Quadrimestrale della Facoltà Teologica di Sicilia „S. Giovanni Evangelista". Direzione e Amministrazione: I – 90134 Palermo – Corso Vittorio Emanuele, 463 Abbonamento annuo L. 18 000. Un numero L. 8000

Im Dezember 1980 wurde das „Istituto Superiore di Scienze Religiose" in Palermo in eine Theologische Fakultät für die Region Sizilien umgewandelt.

Aus Anlaß dieses Neubeginns hat die Fakultät auch ihrer Zeitschrift, die nach ihrem früheren Untertitel („Cultura Cristiana di Sicilia") wohl auf einen regionalen Adressatenkreis ausgerichtet war, ein neues Gesicht und eine neue Zielsetzung gegeben. Wie sehr man jetzt über den regionalen und nationalen Zaun sehen und sprechen möchte, wird vor allem im 3. Heft dieses 1. Jahrgangs der „Nuova Serie" deutlich: hier findet sich je auch ein Aufsatz in französicher und deutscher Sprache (von Pierre Jounel bzw. Balthasar Fischer). Dies letzte Heft befaßt sich vor allem mit einer Bilanz der Liturgiereform und Fragen der Sakramententheologie. Die in diesem ersten Jahrgang behandelten Themen lassen bei aller Vielfalt doch auch den Schwerpunkt erkennen, den sich die Fakultät für ihre Arbeit gesetzt hat: die Ekklesiologie. Der erste Beitrag dieses Jahrgangs erläutert diese Zielsetzung. Um einen Eindruck zu vermitteln, seien wahllos einige der Themen hier (in Übersetzung) aufgeführt:

„Griechen und Samariter begegnen Christus. Synoptischer Vergleich von Joh 12,20–36 und 4,4–42", „Das Ökonomieprinzip in der Ostkirche. Für einen ökumenischen Dialog aus der Perspektive theologischer Ethik", „Das Thema Kirche – Braut in der Hochzeitsliturgie", „Religion und Entfremdung in der soziologischen Theorie P. L. Bergers".

Diese neue Stimme im Konzert der theologischen Zeitschriften ist also auch in unserem Sprachraum zu beachten.

Paderborn Werner Wolbert

Seidl, Theodor: **Tora für den „Aussatz"-Fall.** Literarische Schichten und syntaktische Strukturen in Levitikus 13 und 14. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1982. XII, 266 S. (Münchener Universitätsschriften. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament. 18. Band). Kart. DM 32.–

Die Gesetzessammlungen und kultischen Vorschriften des Pentateuchs gehen auf verschiedene Traditionen und Redaktionen zurück und sind im Laufe der Zeit durch Ergänzungsbestimmungen und kommentierende Einschübe allmählich angewachsen, so daß diese komplexen Kompositionen die Literarkritiker immer wieder herausgefordert haben. Zu den schwierigsten, seit Knobel (1857) literarkritisch umstrittensten Texten gehören die in Lev 13 und 14 stehenden Anweisungen zur Feststellung unterschiedlicher (nur symptomatisch differenzierter und für moderne medizinische Diagnostik schwerlich zu identifizierender) Arten von „Aussatz" an Menschen, Kleidern und Häusern mit den im Falle der Unreinheit zu praktizierenden Vorsichtsmaßnahmen bzw. den nach der Reinheitserklärung vorzunehmenden Reinigungsriten.

S. bietet in seiner Münchener Habil. schrift (SS 1982) „Tora für den »Aussatz«-Fall", wie er nach der textimmanenten Klassifizierung der Unterschriften (13,59; 14,32.54.57b) seine Studie benennt, eine eingehende Literar- und Formkritik der beiden Kap., wodurch laut Untertitel „Literarische Schichten und syntaktische Strukturen in Levitikus 13 und 14" aufgedeckt werden sollen.

Der literarkritischen Analyse des ersten Teils geht eine den (teils modifizierten) Regeln W. Richters „Exegese als Literaturwissenschaft" (1971) verpflichtete objektsprachliche Transkription des Hebräischen voraus, welche die Struktur der textkonstituierenden Elemente (z. B. durch Isolierung des Artikels, der Präpositionen und Enklitika) verdeutlichen will und in Korrespondenz steht zur metasprachlichen Transkription des formkritischen zweiten Teils, die der morphosyntaktischen Analyse dient. Die strukturelle Umschreibung des Textkorpus (5–25), das Ergebnis der Untersuchung vorwegnehmend bereits in kleine Einheiten übersichtlich gegliedert, wird von zahlreichen lexikalischen, grammatikalischen, phonetischen und textkritischen Anmerkungen begleitet, so daß damit das Vorfeld der Literarkritik bereinigt ist.

S. behandelt die beiden Kap. getrennt und fragt zunächst nach der Einheitlichkeit von Lev 13 (30–46). Methodisch geht er so vor, daß er in einem ersten Schritt aufgrund formaler Kriterien (in Übereinstimmung übrigens mit der masoretischen Parascheneinteilung) 8 kleine Einheiten herauslöst (Vv 2–8/9–17/18–23/24–28/29–37/38–39/40–46/47–58), die jeweils mit der Formation „Sub+*kī*+*HYY (yihyâ)*" beginnen und konstante Elemente in einer obligatorischen Reihenfolge aufweisen: Fallbeschreibung (x – *kī*) – Untersuchung durch den Priester *(w·=ra'ā ha=kōhin)* – Symptome (*hinni* + SK/NS) – Diagnose (NS) – Rein/Unreinerklärung *(ṬHR/ṬM')* – Quarantäne (*SGR:* Vv 1,2,3,5,8) und Waschung (*KBS:* Vv 1,5,8).

Die so ausgegrenzten 8 kleinen Einheiten, deren Eigenständigkeit durch syntaktische Besonderheiten gestützt wird, werden dann auf ihre Einheitlichkeit geprüft.

S. gelangt dabei zu folgenden Ergebnissen: Die 1. Einheit (V 2–8) ist (gegenüber W. Resenhöfft, Die Geschichte Alt-Israels IV., 1977, 105, der V 4–6 auf J u. E verteilt) einheitlich, wobei nur der 3. Aussatzterminus *bah[h]art* als primär zu gelten hat. – In der 2. Einheit (V 9–17) sind V 9–11 Ausgangstext, dem die einst selbständigen Größen Vv 12–13, 14–15 u. 16–17 zugewachsen sind (wogegen K. Elliger, Leviticus, HAT, 1966, 170 die Vv 9–11, 12f, 14–17 als sukzessiv entstandene Nachträge zu V 2–8 ansieht). – Von der Einheitlichkeit der 3. Einheit (V 18–23) ist S. nicht so entschieden überzeugt wie Elliger a.a.O. 167. – Die 4. Einheit (V 24–28) muß trotz Gemeinsamkeiten aufgrund von Abweichungen gegenüber der 3. Einheit eigenständig sein, auch wenn analoge Fälle in paralleler Anordnung behandelt werden (V 25g u. 28f wohl Zusätze). – Ebenso hebt sich die geschlossen gestaltete 5. Einheit (V 29–37) vom vorausgehenden Kontext als selbständig ab. Die auffällige Parallelisierung mit V 4–8 läßt vermuten, daß dieser Abschnitt (V 37 ist Nachtrag) der 1. Einheit für den Spezialfall Aussatz an behaarten Stellen nachgestaltet wurde. – Auch die 6. Einheit (V 38–39) erkennt S. als Fortschreibung des Falls V 4ff für das Symptom einer starken Fleckenbildung. – Deutlicher von den anderen Einheiten isoliert erscheint die 7. Einheit (V 40–46), die durch lexikalische und syntaktische Besonderheiten ihre Eigenständigkeit beweist und einen in sich stimmigen, geschlossenen Eindruck erweckt (zusatzverdächtig 46b+d), so daß S. ein höheres (Elliger: jüngeres!) Alter und einen anderen Traditionszusammenhang für dieses Textstück vermutet. – Die von Aussatz an Stoffen und Kleidern handelnde 8. Einheit (V 47–58). deren literarkritische Beurteilung besonders stark umstritten ist, hebt sich trotz aller Anklänge an die 1. u. 5. Einheit durch lexikalische und sachliche Spezifika von ihnen ab, ist aber in sich uneinheitlich. Einigermaßen geschlossen wirkt der Abschnitt nur bis V 54 (V 49b u. 52b.c wohl sekundär), wogegen die auf V 54 folgenden ziemlich ungereimten Teile von anderen Händen mehr oder weniger geschickt aus den vorausgehenden Einheiten kompiliert sind.

Bei der Frage nach der Einheitlichkeit von Lev 14 (47–63) isoliert S. zunächst aufgrund der hier auftretenden Überschriften (V 1f u. 32) zwei größere, selbständige Einheiten: V 3–32 (Reinigungsriten für vom Aussatz Geheilte) und V 33–53 (Aussatz an Häusern). Die Vv 1 und 54–57 führt er auf redaktionelle Überarbeitung zurück.

Die Einheit I zerfällt in drei Teile: V 3b-8d Reinigungsmaßnahmen für den vom Aussatz Geheilten, V 10–18 (19) Entsühnungsmaßnahmen und 21–31 Sonderfall für einen Armen. Die Einheitlichkeit dieser drei Abschnitte ist stark umstritten und S. (57) wagt „über die ziemlich sicher erkannten Zusätze und sekundären Elemente hinaus" (V 1.2.3a.32; 8e–9.10*; 13.19.29) gegenüber Elliger a.a.O. 173–76, dem er eine allzu einschichtige und blockmäßige Literarkritik mit der sicheren und vorschnellen Annahme dreier verschiedener Verfasser vorwirft, kein endgültiges Urteil über weitere Uneinheitlichkeiten und eventuelle Autorschaft abzugeben. Er hält es nur für denkbar, daß es sich, wie vielfach angenommen, in V 3–8 und in V 10–18 um zwei ganz unterschiedlich verfaßte Reinigungs- bzw. Entsühnungsriten handelt. Die von K. Koch, Die Priesterschrift, FRLANT 75 (1959) 86 u. a. als sekundär angesehene Doppelung von Öl- und Blutritus in V 10–18 läßt sich nach S. (53) nicht mit letzter Sicherheit bewerten.

Nicht minder uneinheitlich erweist sich Einheit II (14,33–53), die eine Reihe sekundärer Bestandteile erkennen läßt: V 36d.e (?), der den Eindruck einer nachgetragenen Zwischenbemerkung erweckt, die Zusatzanweisungen von V 46 u. 47, die im Hinblick auf V 38 eingefügt wurden, und V 48, der als Überleitung der nachträglich angeschlossenen Entsühnungs- und Reinigungstora in V 49–53 fungiert. Die V 33 u. 34a gehören zum redaktionellen Rahmen. Gegenüber Einheit I 14,3–32, die eine eigene Größe innerhalb Lev 13 u. 14 bildet, gehört Einheit II 14,33–53 zu Lev 13, wobei die V 49–53 die harmonisierende Verbindung herstellen.

Als weiterer Schritt folgt nun eine diachrone Untersuchung (64–72) der hier herausgelösten und auf ihre Einheitlichkeit geprüften kleinen Einheiten von Lev 13 u. 14. Über die Chronologie ihrer Genese und ihr zeitliches Verhältnis gehen bekanntlich die Ansichten der Exegeten weit auseinander und halten einer am Einzeltext orientierten Literarkritik nicht immer stand. S. kommt aufgrund seiner literarkritischen Analyse zu folgendem Ergebnis: Aus den beiden Kapiteln lassen sich vier verschiedene „Kerntexte" herauslösen, die wohl auf vier verschiedene Verfasser zurückgehen: 1) 13,2–8*; 2) 13,18–23*; 3) 13,40–46*; 4) 14,3b–8d.

Kerntext 1 (13,2–8*) hat die meisten Einzeltexte nach sich gezogen. Formal nachgestaltet und von ihm abhängig sind die *2. Einheit* 13,9–17, die *5. Einheit* 13,29–36* und die *6. Einheit* 13,38–39. Die *8. Einheit* 13,47–54* ist wiederum von 13,29–36* und somit indirekt vom Kerntext 1 abhängig. Beziehungen zu ihm sind auch in den Schlußversen 13,55–58 zu erkennen. Auch 14,34b–45 steht in Verbindung mit 13,2–8*, insofern der Fall des Aussatzes an Häusern parallel zu den Anweisungen beim Aussatz von Menschen gestaltet ist. 14,44.45 verweisen auf 13,51 und von hier auf den Kontext 13,2–8*.

Kerntext 2 (13,18–23*), in seinem Grundbestand nur geringfügig überarbeitet, steht in keinerlei Beziehung zu 13,2–8. Nach diesem 2. Kerntext wurde jedoch die unmittelbar folgende *4. Einheit* 13,24–28* von einem eigenen Autor gestaltet. Einfluß übte Kerntext 2 auch auf die indirekt von Kerntext 1 abhängige *8. Einheit* 13,47–54 (Kleideraussatz) aus sowie auf die im Anhang stehenden Vv 56 u. 57.

Kerntext 3 (13,40–46*), der von Aussatz bei Kahlköpfigkeit handelt, hebt sich durch seine individuelle Gestaltung und isolierte Stellung von allen übrigen Einheiten ab, was für einen eigenen Verfasser spricht. S. vermutet in diesem Text den ältesten Bestand von Lev 13 u. 14, wogegen ihn Elliger 161.172.178f offensichtlich mehr aus sachlichen denn aus sprachlichen Gründen einem späten Redaktor zuschreibt. Eingewirkt hat Kerntext 3 nur auf die spät zu datierenden priesterlichen Rahmenteile 14,3a.8e.f.9.

Kerntext 4 (14,3b–8d) konnte, wie die vielen Bezüge zu Kap. 13 beweisen, bereits auf die beiden ersten Kerntexte zurückgreifen. Abhängig von ihm ist der Entsühnungsritus 14,10–18 und von diesem wiederum der Bedürftigkeitsfall 14,21–31. 14,49–53 möchte S. als Nachschrift von Elementen aus 14,4ff bezeichnen, die vermutlich die disparaten Einheiten 14,4ff und 14,34bff verklammern sollte.

Gegenüber Elliger 159–178, der nur einen „Hauptredaktor" annimmt, unterscheidet S. mehrere Redaktoren: einen ersten in 13,1.2c*; 14,54–57*; 14,33 und einen zweiten in 14,1 u. 14,2a. In 14,34 sieht er eine Spur der „Gesamtredaktion" innerhalb der PG. Daneben sind noch einige Teilüber- oder -unterschriften eingestreut, die von den Verfassern der jeweiligen Einheiten oder von weiteren Redaktoren stammen. Ob Redaktoren auch Teilverfasser einiger Einheiten sind und welcher schließlich die einzelnen Einheiten in den jetzigen Gesamtzusammenhang gebracht hat, mag S. nicht zu entscheiden.

Der unter dem „Arbeitstitel" (73) „Formkritik" stehende zweite Teil läßt schon durch seinen dreimal größeren Umfang (73–243) das Hauptgewicht der Untersuchung erkennen. Die in der bisherigen Forschung kaum angewandte Formkritik kommt hier zu ihrem vollen Recht, und darin besteht denn auch der wesentliche und weiterführende Beitrag S.s zur Analyse atl Texte. In diesem formkritischen Teil werden mit Hilfe hauptsächlich der von W. Richter (Grundlagen einer althebräischen Grammatik I–III, ATS 8.10.13, St. Ottilien 1978–80) erarbeiteten sprachwissenschaftlichen Beschreibungskategorien die morphologischen, lexematischen und syntaktischen Strukturen der in der Literarkritik herausgelösten kleinen Einheiten analysiert. Wie dort eine

objektsprachliche, so geht hier eine metasprachliche Transkription den Einheiten voraus, die die satzsyntakischen Funktionen der Wörter und Wortverbindungen aufzeigen soll. Die Formkritik erfolgt auf drei jeweils komplexeren Untersuchungsebenen: 1. Wort- und Wortfügungsebene: Lexik und Wortgruppenarten. – 2. Satzebene: syntaktische Beobachtungen zu Syntagmen, Satzarten und Satzerweiterungen. – 3. Satzfügungsebene: Satzreihen, Satzgefüge und Satzketten mit ihren Konjunktionen bzw. deren Substitutionen, noetischen Kategorien und relationalen Bezügen.

Es zeigt sich, daß bestimmte Satztypen feste Positionen und Funktionen im Aufbau der Einheiten besitzen (101ff). So kann S. z. B. beobachten: „Die Wahl der NS-Art und ihrer spezifischen Syntagmenfolge ist in Lev 13; 14 sachverhaltsspezifisch, d. h. für gewisse redundante Sachverhalte (Diagnose, Situierung, Farbe und Lage des Aussatzes) werden konstant spezifische NS-Arten gewählt" (122).

Die Sonderstellung der als Kerntext 3 bezeichneten 7. Einheit (13,40–46*) wird vor allem durch die formkritische Analyse bestätigt. Ihre Eigenständigkeit zeigt sich an einer auffallenden Häufung der Formation *(w'=)x-yiqtul* (LF) statt des sonst dominierenden Injunktivs *w'=qatal-x*, dessen Verwendung für die priesterschriftliche Rubrizistik der übrigen Einheiten, bes. in Lev 14, typisch ist (99). In syntaktischer Hinsicht fällt hier eine Schwerpunktbildung in stativischer und nominaler Satzgestaltung (187) sowie das Überwiegen konjunktionsloser Sätze auf (190). Auch auf dieser Beobachtungsebene wird deutlich, daß das Spezifikum dieser Einheit nicht in kultischen Anweisungen besteht, sondern in statischer Konstatierung, kultischer Bewertung und Beschreibung von Symptomen (190f). Auch die ornamentale Struktur verrät einen bewußten Gestaltungs- und Formwillen, der vielleicht mnemotechnischen Funktionen dient (196f).

Wenn die Untersuchung der Satzfügungsebene in der 2. Einheit (13,9a–17) keine neuen Kriterien erbrachte, um die in der Literarkritik vermutete, aber nicht nachweisbare Uneinheitlichkeit zu erhärten (154), so wird hier doch auch die Grenze der Formkritik deutlich.

Der formkritische Teil ist wegen seiner linguistischen Terminologie und zahlreichen Abkürzungssymbole – wenn auch wie die ganze Arbeit glänzend formuliert – nicht gerade einfach zu lesen und erweckt durch seine differenzierende und diffizile Beschreibungstechnik zuweilen den Eindruck von l'art pour l'art, da aus den immensen strukturalistischen Analysen nicht immer dem Aufwand entsprechende exegetisch weiterführende Erkenntnisse resultieren. Erschwerend wirkt bei der Lektüre vor allem (besonders für einen im Hebräischen nicht so firmen Theologen) die komplizierte, von W. Richter eingeführte historische Transkription des Hebräischen, die (u. a. durch Zurückführung der Segolatformen auf ihre urspr. Basis, Nicht-Spirantisierung der Begadkefat) den originalen Lautstand zu rekonstruieren versucht, was letztlich doch nur hypothetisch bleiben muß. Diese Umschrift kommt zweifellos der usprünglichen Aussprache näher als die (demgegenüber einfacher zu lesende) masoretische Vokalisation, doch fragt man sich, wann und wo (vgl. Ri 12,6) ein solches „Hoch"-Hebräisch gesprochen wurde, und ob hier nicht etwa eine künstliche Aussprache aus verschiedenen zeitlichen Ebenen zusammengestückelt ist (vgl. die Kritik von E. Wagner zu Richters Grammatik in ZDMG 130, 1980, 170).

Eine eingangs kurze Zusammenfassung der wichtigsten literarkritischen Analysen von Lev 13 u. 14 (bei S. hauptsächlich in den Anmerkungen untergebracht, aber immer berücksichtigt) hätte den Leser an den bisherigen Forschungsstand herangeführt und ihm den Einstieg in diese komplizierte Materie erleichtert. Darüber hinaus würde eine Tabelle die unterschiedliche Zuteilung mancher Verse oder Abschnitte auch optisch verdeutlicht und die eigenen wertvollen und weiterführenden Ergebnisse S.s gebührender herausgestellt haben. Wünschenswert wäre auch eine Übersetzung von Lev 13 u. 14 gewesen, in der die vier Kerntexte und die von ihnen abhängigen Einheiten und Einschübe (durch Verwendung verschiedener Schrifttypen und graphischer Verweise) übersichtlich und einprägsam hervorgehoben werden. Nur am Rande sei bemerkt, daß gelegentlich ein strafferes Gliederungsprinzip (z. B. durch Einteilung nach Paragraphen und Buchstaben) wohltuender wäre, denn bis zu sieben Nummern (z. B. 2.1.3.4.1.1.3 auf S. 106) stiften eher Verwirrung als Klarheit.

Gerade bei dem hier literar- und formkritisch so eingehend untersuchten Thema hätte man auch speziell auf die Realienseite näher eingehen können – was jedoch nicht S.s Absicht war, und daher nicht als Vorwurf, sondern nur als Vorschlag verstanden werden soll – und in einem dritten Teil eine kulturpsychologische und – soweit dies überhaupt möglich ist – medizinische Untersuchung des Phänomens „Aussatz" anschließen können. Immerhin hat S. in den Anm. 58 u. 59 auf den S. 86–88 einiges Material zum medizinischen Aspekt mit wichtigen Literaturhinweisen zusammengetragen, woraus man durchaus – was allerdings mühevoll und zeitraubend, aber deswegen besonders wertvoll gewesen wäre – eine eigene Abhandlung hätte schaffen können, die alle sachlichen Erkenntnisse zusammenfaßt und auch von den Ergebnissen der Literar- und Formkritik her beurteilt.

Diese kritischen Einwände und Vorschläge mindern keineswegs das hohe wissenschaftliche Niveau der Arbeit. Das Ergebnis der literarkritischen Analyse von Lev 13 u. 14 überzeugt nicht zuletzt durch die Absicherung der in dieser Akribie und Ausführlichkeit bisher noch nicht angestellten lexikalischen und syntaktischen Beobachtungen. Darin besteht denn auch der wissenschaftliche Fortschritt und das besondere Verdienst S.s, daß er die literarkritischen Ergebnisse durch eine bis in kleinste Einzelheiten gehende Formkritik ergänzt und überprüft. In dieser Hinsicht kann die Arbeit vorbildlich und richtungsweisend sein, da die meisten der nicht selten so weit auseinanderlaufenden literarkritischen Ergebnisse noch längst nicht auf der Ebene der Formkritik ihre Bewährungsprobe bestanden haben. Hier ließe sich noch manches verifizieren und präzisieren.

Mainz Paul Maiberger

Ausgewählte Psalmen, übersetzt und erklärt von Claus **Westermann**. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (1984). 210 S., kart. DM 24.–

Seit W. seine Diss. zum Thema „Das Loben Gottes in den Psalmen", erschienen 1954, in 5. erweiterter Aufl. mit dem Titel „Lob und Klage in den Psalmen" 1977, im letzten Weltkrieg begonnen hat, haben ihn die Psalmen nicht mehr losgelassen. Oft kehrte er in wissenschaftlichen Arbeiten zu Themen und Problemen der Psalmenforschung zurück. Für die Herstellung des ökumenischen Psalters der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift war er der verantwortliche evangelische Exeget und so jahrelang mit dem Rezensenten, dem Vertreter der Katholischen Kirche durch die gemeinsame Arbeit am Psalter verbunden.

Die Ergebnisse seiner jahrzehntelangen wissenschaftlichen Beschäftigung mit den Psalmen werden im vorliegenden Werk auf eine Reihe der schönsten Lieder des Psalters im Zusammenhang angewendet. So entsteht eine Auslegung, die auf die wissenschaftliche Argumentation weitgehend verzichtet, die vielmehr den theologischen und religiösen Reichtum der Psalmen aus tiefer meditativer Beschäftigung mit ihnen, oft mit erstaunlichen Neueinsichten in ihren Gehalt erschließt. Dabei wählt W. nach einer angemessen instruktiven Einführung geradezu Paradebeispiele für die einzelnen Psalmengattungen, gibt eine neue Übersetzung, merkt die allernötigsten textkritischen Fragen an, legt breit genug Aufbau und Inhalt dar und erweist die ursprüngliche und überzeitliche Bedeutung der Lieder als elementare Äußerungen des Gebets. Der Schwerpunkt der Monographie liegt in der gut begründeten Zuweisung der Psalmen zu den einzelnen Gattungen, an deren Differenzierung und Spezifizierung W. besonders gearbeitet hat.

Der Reihenfolge nach werden: „Die Klagepsalmen des Volkes, Vertrauenspsalmen des Volkes, die Königspsalmen, die Klagelieder des einzelnen, Vertrauenspsalmen des einzelnen, Berichtende Lobpsalmen (Dankpsalmen) des einzelnen, Beschreibende Lobpsalmen (Hymnen), Liturgische Psalmen, Die Zionslieder, Die Segenspsalmen, Psalmen und Weisheit" in gut gewählten Beispielen vorgeführt.

Alles in allem eine saubere, wissenschaftlich exakte und zuverlässige, verständlich geschriebene Monographie, die zum meditativen Umgang mit dem Psalter führen kann und will. Ihre Lektüre sei daher nachhaltig empfohlen.

Regensburg Heinrich Groß

Tobit. Ed. Robert **Hanhart** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 185 S. (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, vol. VIII,5) Lw. DM 92.–

In erfreulich schneller Abfolge sind in den letzten zehn Jahren sieben Teilbände der Göttinger LXX erschienen und haben so diese ihrer von vielen ersehnten Vollendung ein gutes Stück näher gebracht. Drei von diesen zehn Teilbänden verdanken wir dem Leiter des Göttinger LXX-Unternehmens R. Hanhart, der nun ingesamt schon sechs von den bisher erschienenen neunzehn Bänden der Göttinger LXX herausgegeben hat. 1983 hat er nun das Buch Tobit vorgelegt, – ein weiterer Schritt in Richtung des Abschlusses dieses theologischen Basiswerks, das für alle theologische Arbeit im Bereich des AT und darüber hinaus von unschätzbarer Bedeutung ist.

Die Gliederung dieses neuen Teilbandes der Göttinger LXX richtet sich nach dem bewährten Muster dieser seit 1931 erscheinenden Ausgabe. Die umfangreiche Einleitung (7–58) stellt die benützten Textzeugen vor, beschreibt die alten Übersetzungen, verweist auf die greifbare indirekte Überlieferung,

bespricht die Druckausgaben, um dann zusammenfassend die festgestellten Gruppierungen der Testzeugen zu erläutern, die in dieser Ausgabe herausgestellt werden. Nach einer ausführlichen Darstellung der sich ergebenden Grammatica und nach der Erklärung der Zeichen und Abkürzungen folgt als Hauptsache des Ganzen die eigentliche Ausgabe des Tobit-Textes in seinen parallel dargebotenen Textgestalten und mit einem ebenfalls doppelten reichhaltigen Apparat (59–185).

Im Abschnitt A „Die Textzeugen" (7–31) werden zuerst die griechischen Textzeugen (7–10) vorgestellt, die bei diesem deuterokanonischen Buch nicht sehr zahlreich sind: die Unzialen, die Minuskelhandschriften und die alten Fragmente. Im nächsten Abschnitt „Die Alten Übersetzungen" (11–23) werden zuerst die altlateinischen Textzeugen, basierend auf den Vorarbeiten des Vetus-Latina-Instituts Beuron, aufgeführt. Diese konkurrieren mit der Vulgata, die Hieronymus laut eigenen Angaben nach einer aramäischen Vorlage an einem einzigen Tag übersetzte. Dafür liegt das 1950 in Rom als Bd VIII der kritischen Vulgata-Ausgabe erschienene Buch Tobit vor. Auch für den syrischen Text gibt es seit 1972 in der Leidener Peschitta-Ausgabe den Bd Tobit, hrsg. von J. C. H. Lebram, der dort zwei Textformen herausstellt. Auch die koptisch-sahidische, äthiopische und armenische Übersetzung sind in ihrer Textüberlieferung durch verschiedene wissenschaftliche Publikationen aus dem letzten Jahrhundert zugänglich. Von hohem Informationswert ist der Abschnitt „Zum Charakter der Übersetzungen" (20–23), wo vor allem auf den Zusammenhang der zwei, bzw. drei griechischen Textformen Bezug genommen ist. Die indirekte Überlieferung (23–28) nennt 12 griechische Kirchenschriftsteller und 33 lateinische; letztere sind, dank der Vorarbeiten des Beuroner Vetus-Latina-Instituts, zahlreich vertreten. Die Druckausgaben (29–31) werden unter dem Gesichtspunkt ihrer Zuordnung zu den griechischen Textformen kurz besprochen.

Der Abschnitt B „Gruppierung der Textzeugen" (31–36) beschreibt die drei Textformen des griechischen Tobit, der vollständig vorhanden ist in G^{I} und G^{II}, unvollständig in G^{III}, wie diese Gruppierungen bezeichnet sind. S. 53 werden sie folgendermaßen charakterisiert: „G^{I} = erste, von der Hauptmasse der griechischen Textzeugen überlieferte Textform; G^{II} = zweite, vom Codex Sinaiticus umd 319 ... und La überlieferte Textform; GIII= dritte, ... G^{II} näherstehende, in App. II notierte Textform". G^{III}, von den Hss. 44-106-107-125-610 und von der syrischen Überlieferung bezeugt, steht näher bei G^{II} als bei G^{I}. „G^{I} und G^{II} sind, wie weitgehende Übereinstimmungen zeigen, voneinander abhängige Textformen" (33). Dabei ist G^{II} „eine stark ausgeweitete Erzählweise, oft dublettenhaften Charakters, und eine stärkere semitisierende Sprachform eigentümlich, deren Übersetzungstechnik heute durch die Fragmente von Qumran bestätigt ist" (ebd.). Im Textteil werden G^{I} und G^{II}, wie es schon bei Swete und Rahlfs der Fall ist, synoptisch dargestellt, wobei G^{III} in den Apparat von G^{II} eingearbeitet ist. (Brook-McLean bietet die Textformen hintereinander angeordnet). „Eine hexaplarische und eine lukianische Rezension ist nicht überliefert" (35); dafür arbeitet Hanhart aus den Minuskelhandschriften die Rezensionen a, b, c und d heraus.

Der umfangreiche Abschnitt C „Grammatica" (36–51) ist wie in den vorausgegangenen Bden der Göttinger LXX eine reiche und wichtige Fundgrube für eine noch zu erstellende umfassende Grammatik der LXX.

Das Buch Tobit mit seinen zwei, bzw. drei Textformen, wie sie sich auch bei anderen atl Büchern finden lassen, und die beide Übersetzungen von verlorengegangenen semitischen Vorlagen sind, ist vor allem für die katholische Theologie, welche die deuterokanonischen Bücher als vollwertige Heilige Schrift ansieht, erneut Anlaß, einige theologische Grundpositionen, z.B. die Inspirationslehre, zu überdenken, und zwar angesichts, eines inspirierten Urtextes, der uns nur unzulänglich zugänglich ist. An den Gegebenheiten des Tobit-Textes wird die Problematik von Wort Gottes, Urtext, verschiedenen Textformen, vor allem wenn diese Übersetzungen, Rezensionen und damit auch Interpretationen sind, wieder sichtbar. Was ist nun als Wort Gottes zu verstehen, das uns doch über viele Filter und Gestaltungsfaktoren erreicht? Auf jedem Fall sollte aus dieser Frage eine dynamischere und zugleich bescheidenere Sicht des Wortes Gottes in Menschengestalt als Endergebnis resultieren. Um das Ernstnehmen solcher Fragen kommen die Benützer der vorliegenden Tobit-Ausgabe nicht herum. Dafür und erst recht für die vorbildliche Erstellung dieser kritischen Ausgabe und ihres Einführungsteils sind wir dem Herausgeber zu großem Dank verpflichtet.

Benediktbeuern Otto Wahl

Müller, Hans-Peter: **Vergleich und Metapher im Hohenlied.** – Freiburg/Schweiz, Göttingen: Universitätsverlag Freiburg/Schweiz und Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 59 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 56), kart.

Die Studie von H.-P. Müller, Ordinarius für alttestamentliche Exegese in Hamburg, nennt als ihre „Aufgabe" „eine – freilich recht partielle – Stiluntersuchung zum Hohenlied", deren „eigentliches Interesse" jedoch „ein umfassenderes" sei, insofern der „Stil" „als ästhetische Form nicht mehr und nicht weniger als die Larve eines Daseinsentwurfs" zu gelten habe. Für M. geht es nämlich in der „Bilderwelt des Hohenliedes" um einen „Ausdruck seines Wirklichkeitsverständnisses", genauer, um das „Beispiel einer unbewußt religiösen Daseinsaneignung" (9). Methodisch geht der Vf. nach eigenem Bekunden streng linguistisch vor, wobei es ihm ein besonderes Anliegen ist, Syntax und Semantik zusammenzubringen (10).

Auf den Hauptteil der Untersuchung, die sich mit der Syntax (11–21) und Semantik (22–38), in die die Vergleiche und Metaphern des Hld eingebettet bzw. die für sie charakteristisch sind, mit dem Problem der Dissonanz von Realität und Metapher (39–44) und der konkreten Realisierung des Metaphorischen im Hld (45–48) befaßt, soll hier nicht näher eingegangen werden, da die vielen Einzelbeispiele für sich selbst sprechen, ihren Interpretationen durch M. kaum widersprochen werden kann und das dabei vom Vf. verfolgte eigentliche Anliegen in dessen „theologischen Ergebnissen" (49–56) genügend mitberücksichtigt wird. Es genüge der Hinweis, daß sich M. nicht nur mit den Vergleichen im engeren Sinn („X ist Y" oder „X ist wie Y") befaßt, sondern auch mit den Materialien, die er mit dem Wort „Vergleichserweiterungen" zusammenfaßt (33–38), worunter er nicht nur lokalisierende, sondern auch beschreibende, vor allem nominal beschreibende Beifügungen bei Vergleichen versteht. Außerdem kommt er im Abschnitt „Dissonanz von Realität und Metapher" (s. o.) auch auf die Redefigur der Metonymie zu sprechen.[1]

Kommen wir nun gleich zu den für eine Gesamtbewertung der Arbeit m. E. besonders wichtigen „theologischen Ergebnissen"!

Der Vf. erkennt in den Vergleichen des Hld eine ältere, „atavistische ... Sprachmagie" am Werk, durch die jeder der beiden Liebespartner den anderen „verwandelt, ja verzaubert". Diese Sprachmagie impliziert auch vorisraelitische religiöse („mythische") Elemente, mittels derer der oder die Geliebte, „wenn auch nur im individuellen dichterischen Spiel des Augenblicks", mit einer Art göttlichen Aura umgeben wird – „göttlich" deshalb, weil die betr. Vergleiche und Metaphern früher einmal religiöse Erfahrungen mit Göttergestalten artikulierten (49).

Die Metaphern des Hld verbergen mehr schlecht als recht eine Dissonanz zwischen der Welt der Poesie und der Realwelt. Die „religiöse" Erhöhung und Verklärung des Liebespartners erfolgt nur in der ersteren, nicht in der letzteren, „in einem lyrischen Als-Ob": „Die Literatursprache ... verliert ihre Zeichenkraft für eine Realität, die dadurch einem zusätzlichen Bedeutungsverlust unterliegt. Die Sprache wird so zum Spiegel einer religiösen Desintegration, die im 3. Jh. v. Chr. die hellenistische Unterwanderung des Judentums, ja der Verbindlichkeit von Tradition allgemein heraufführt; nicht zuerst ein bewußter Abfall zum ‚Götzendienst' als vielmehr das Schwinden religiöser Orientierungen überhaupt war derzeit zu befürchten." Vergleichsempfänger und Vergleichsspender sind „nicht mehr durch ein stringentes tertium comparationis, sondern durch bloße Assoziation miteinander verbunden, oder besser: nicht verbunden". Der „Widerspruch der Metapher" zur Realwelt, nur dürftig kaschiert, „durch einen poetischen Gewaltakt" des Intellekts, ist „Nachfolger, ja Ersatz einer natürlichen Religion" (50).

Das zuletzt Gesagte kann jedoch in dieser Weise kaum aufrecht gehalten werden. Jedenfalls hat das Judentum im Falle des Hdl eine theologische Bewältigung des in diesem biblischen Buch angesprochenen Erotisch-Sexuellen versucht. Das geschah durch die Zuordnung

[1] Hier möchte ich auf ein kleines Defizit der Arbeit, vor allem in ihrem Literaturverzeichnis hinweisen, die die Erwähnung meiner eigenen Beiträge zur Erforschung der Bildebene des Hld betrifft. Es ist schon recht und gut, wenn mein erster Hoheliedkommentar („Das Hohelied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes", Düsseldorf 1964), in dem ich mich als erster Exeget darum bemüht habe, das ganze Hohelied auf seine Stilistik hin zu analysieren, auf S. 57 zitiert wird. Was ich jedoch vermisse, ist eine eingehendere Auseinandersetzung mit diesem Kommentar, der schließlich eine fundamentale Pionierleistung auf dem Gebiet darstellt, das man heute so selbstverständlich „Stilistik des Hohenliedes" nennt. Es hätte jedoch auch mein letzter wissenschaftlicher Kommentar zum Hohenlied zitiert werden müssen („Kommentar zum Hohenlied. Bildsprache und theologische Botschaft", Frankfurt/M. – Bern 1981 – die Aufnahme meines Kleinkommentars „Hoheslied", in: W. Dommershausen – G. Krinetzki, Esther – Hoheslied: NEB, Würzburg 1980, ist kein vollwertiger Ersatz für die angemahnte Unterlassung), in dem der Versuch unternommen wird, das Bildmaterial des Hld von einer anderen als der rein stilistischen Seite her anzugehen, nämlich mit den Mitteln einer an C. G. Jung orientierten Tiefenpsychologie, zumal dort ein Defizit der rein stilistischen Analyse aufgewiesen wird (ebd. 5). Neuerdings müßte noch auf eine andere wichtige Methode, dieses Defizit zu kompensieren, ich meine die ikonographische, hingewiesen werden, wie sie kürzlich von U. Winter, einem Schüler und Doktoranden von O. Keel, in seiner Dissertation „Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt" (Freiburg/Schweiz – Göttingen 1983) im Abschnitt „Die desakralisierte Erotik des Hohenliedes" (ebd., 656–667) erstmals auf das Hld angewandt worden ist. Das erwähnte Defizit betrifft die Tatsache, daß die Stilistik nur die sprachliche Seite eines sprachlichen Bildes, eines Vergleichs oder einer Metapher angehen kann, die Sache selbst jedoch, für die das Bild, der Vergleich oder die Metapher steht, nicht genügend in den Griff bekommen kann. Dieses Defizit wird übrigens auch an der Arbeit von M. deutlich. Die im folgenden wiedergegebenen „theologischen Ergebnisse" wollen im Sinne der selbstgestellten „Aufgabe" (s. o.) zwar das Wirklichkeitsverständnis des Hld aufzeigen, dabei gerät die stilistische Methode jedoch an ihre natürliche Grenze, die von M. zu wenig reflektiert wird. Im übrigen siehe hierzu meine folgenden Auführungen.

des Hld zur israelitischen Weisheitsliteratur im Zuge seiner Aufnahme in den hebräischen Kanon. So nämlich und nicht anders ist die Nennung „Salomos" in der Überschrift Hdl 1,1 zu verstehen. Das Hld als Weiheitsschrift bedeutet: *Am Hdl kann der israelitische Bibelhörer und -leser Entscheidendes über den Plan Gottes, des Gottes Israels, mit der Einstiftung der Liebe von Mann und Frau in die Schöpfungswirklichkeit, die Gottes ist, und damit über die gottgegebenen Gesetze der Liebe von Mann und Frau lernen.*[2] Das ist der Sinn, den das (wörtlich, nicht allegorisch verstandene!) Hld im Rahmen des hebräischen Kanons hat. Dies ist kein „profaner Sinn" mehr, sondern ein zutiefst religiöser, die Schöpfungswirklichkeit des Gottes Israels betreffender. Im Rahmen des Kanons erhält denn zweifellos auch die alte numinose Metaphorik des Hld eine neue theologische Bedeutung.

Leider hat es M. versäumt, auf diese Zusammenhänge hinzuweisen. Er begnügt sich damit, auf die heutige Möglichkeit aufmerksam zu machen, „das Bewußtsein des Heiligen durch die Begegnung mit dem Schönen zu neuem Leben" zu erwecken (55); eine neue, religiöse Interpretation und Verwirklichung der Erotik und Sexualität auf der Basis des Hld liegt – von seiner Themenstellung bis zu einem gewissen Grad zu Recht – außerhalb seines Gesichtskreises. *Seine* theologischen „Folgerungen" gehen, getreu dem von ihm in die Praxis überführten linguistischen Ansatz, in eine ganz andere Richtung. Nicht beim Hld stehenbleibend, betont er, daß auf der einen Seite „alles deskriptive Reden von Gott metaphorische Implikate enthält", wobei auch theologisch überholte, ja ins Unbewußte verdrängte ältere Redeweisen von der Gottheit (etwa vom kanaanäischen El) auf Jahwe übertragen werden (51f); daß aber auf der anderen Seite bei dem geschilderten Vorgang immer ein „Als ob nicht" (vgl. 1 Kor 7,29–31) ins Spiel gebracht wird, das die notwendige mythische Redeweise als eine letztlich unzulängliche, eben nur analoge erweist (53). Das alles ist, wie M. selbst mit der Zitierung des Thomas von Aquin andeutet (54), keineswegs neu. Für das Hld selbst kann er nur erklären: Es „enthält keine explizit religiöse Botschaft. Diese hat sich gleichsam in eine Tiefenstruktur seiner Sprache zurückgezogen ... Das Heilige ist ... ins Spielerisch-Ästhetische transponiert" (54f, siehe oben).

Das erwähnte Desiderat könnte und müßte im Binnenraum der jüdischen und christlichen Ehe realisiert werden. Vor allem in der christlichen Ehe müßte viel bewußter auf eine „Kultur der Erotik und Sexualität" hin gelebt werden; denn nur hier, in der sakramentalen christlichen Ehe, kann der Christ Gott auch im Medium legitim ausgelebter Sexualität als den erleben, der sich ihm in seinem menschlichen Partner als die unüberbietbare Liebe schenkt.

Aufs Ganze gesehen, ist die hier besprochene Arbeit innerhalb ihrer Themenstellung sehr aufschlußreich und kann deshalb jedem Interessierten nur wärmstens zur Lektüre empfohlen werden. Wünschenswert wäre lediglich noch am Schluß ein Register der zitierten Bibelstellen.

Passau Günter Krinetzki

Breytenbach, Cilliers: **Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus.** Eine methodenkritische Studie. – Zürich: Theologischer Verlag (1984). 364 S. und 11 S. Anhang als Beilage (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Bd 71), kart. DM 64.–

Die Münchener ev.-theol. Diss. des südafrikanischen Autors „versucht in ihrem methodischen Neuansatz eine Annäherung zwischen historisch-kritischer Exegese und Textwissenschaft herzustellen" (13). Sie möchte aus den Sackgassen der Markusforschung herausführen, und zwar dadurch, daß sie „Schritte, die die Exegeten immer intuitiv vollzogen haben, methodisch bewußt und theoretisch fundiert ausführen wird" (14). Sie untersucht die markinische Zukunftserwartung „in ihrem Zusammenhang mit der Nachfolge" (15). So die knappen Hinweise in „§ 1 Die Problemstellung" (11–15).

Die übrigen 8 Paragraphen gelten folgenden Schritten: „2 Methoden der Markusforschung" (16–74), „3 Das Markusevangelium als episodische Erzählung" (75–84), „4 Kompositionsanalyse und Redaktionskritik" (85–132), „5 Das richtige Hören auf die Botschaft der geheimnisvoll-kommenden Gottesherrschaft in Markus 4,1–34 bes. 11f 21–23.24f" (133–190), „6 Jüngerunverständnis in Markus 8,14–21" (191–206), „7 Nachfolge in Markus 8,34–9,1" (207–279), „8 Zukunftserwartung in Markus 13,1–37 bes. 9–13.33–37" (280–330), „9 Nachfolge und Zukunftserwartung" (331–339). Drei Exkurse gelten: „I Vormarkinische Sammlungen und Spruchreihen" (340–343), „II Probleme der vokabelstatistischen Methode" (344–346), „III ‚Texttheorie' und Hermeneutik bei Flacius, Schleiermacher und Ricoeur" (347–350). Literatur- und Autorenverzeichnis schlüsseln den maschinenschriftlich dicht geschriebenen, nahezu voluminösen Band auf.

Die Zuhilfenahme der texttheoretischen Verfahren (bes. T. A. van Dijk) dient Vf. grundsätzlich dazu: „Die Kategorie der Textgemäßheit kann unter Zuhilfenahme texttheoretischer Einsichten uns vor zwei gleich großen Gefahren schützen: Selbsttäuschendem Neopositivismus oder der Aufgabe des sola scriptura angesichts eines Relativismus in der Auslegung" (122). Die Kompositionsanalysen der behandelten Mk-Abschnitte konzentrieren sich auf die Erhebung der Textkohärenz und der semantischen Kohärenz ihrer Teile. Dem Leser der Arbeit wird abverlangt, detaillierte Schritte mit- und nachzuvollziehen.

Beispiel: Mk 9,2–13 wird anhand folgender Textaufteilung analysiert:

„Diese Episode ist aus 15 Kola zusammengesetzt: 2a.2b.2c.3.4a.4b.5.6.7a. 7b.8.9.10.11.12–13. Unter den verba dicendi in Kola 5.7b.11. und 12–13 sind jeweils mehrere Subkola eingebettet: 5b.5c.7c.7d.11b–2.12b.12c.13–Sk. 13 umfaßt zwei Sub-Subkola: 13b und 13c; Sk. 11b–c hat einen Sub-Subkolon, 11c. Um diese Einteilung etwas übersichtlicher zu machen, können einige Kola, bzw. Subkola, bzw. Sub-Subkola in Kolonteile, d. h. Kommata, unterteilt werden: 3a.3b.5b.5c.6a.6b.8a.8b.9a.9b.9c.10a.10b.12cα.12cβ.12c. 13cα.13cβ" (239).

Merkwürdig bleibt das Verhältnis von Kompositionsanalyse und Redaktionskritik, was am Beispiel von Mk 9,2–13 stark auffällt. Nach dem kompositionsanalytischen Nachweis „handelt es sich bei dieser Episode (Mk 9,9–13) um einen semantisch kohärenten Text" (250); doch wird dann angenommen (ohne entsprechende Analyse), daß Mk 9,2–8 „ein in sich geschlossenes vormarkinisches Überlieferungsstück" (250) war, das erst Markus mit 9,11.12a.12b.13 redaktionell verbunden habe. Warum können zwei semantisch kohärente Episoden (9,2–8.9–13) nicht vormarkinisch einen Zusammenhang gebildet haben?

Da sich ähnliche Unstimmigkeiten bzw. nicht einsichtige Urteile auch in den anderen Analysen finden, fällt dem Rezensenten die Beurteilung der mit ungeheurem Aufwand (auch in der Verarbeitung der Sekundärliteratur) erstellten Untersuchung schwer. Beachtung verdient auf alle Fälle, die Ortsbestimmung des Markusevangeliums anhand von Mk 13 (in einer Situation vor dem Jahre 70 n. Chr.). Auch abgesehen von manchen Einzelanalysen wird man der Bestimmung des Verhältnisses von Nachfolge und Zukunftserwartung im Mk-Ev, wie Vf. sie vornimmt, weithin zustimmen können. Die Kernsätze lauten: „Der Ort der Nachfolge ist die Verkündigung des Evangeliums ... Die markinische Nachfolgevorstellung ist zutiefst christologisch begründet ... Die markinische Nachfolgevorstellung ist durchweg auf die Zukunft ausgerichtet. Der christologische Rückblick wird stets durch einen Ausblick ergänzt. Der Gekreuzigte wird als der kommende Menschensohn erwartet. Hiermit ist die Erwartung des machtvollen Anbruchs der jetzt noch verborgenen, aber sicher kommenden Gottesherrschaft verbunden ... Ob er für den einzelnen kommt, um ihn als einen der Auserwählten aus der ganzen Welt zu retten (Mk 13,26f) oder sich als endzeitlicher Richter seiner zu schämen (Mk 8,38), darüber entscheidet die gegenwärtige Stellung zum Evangelium. Allein in der Nachfolge ist das Heil beschlossen" (338f).

München Rudolf Pesch

Mohr, Till Arend: **Markus- und Johannespassion.** Redaktions- und traditionsgeschichtliche Untersuchung der Markinischen und Johanneischen Passionstradition. – Zürich: Theologischer Verlag (1982). 459 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Bd 70), kart. DM 64.–

Die Arbeit von T. A. Mohr ist eine von der Theol. Fak. der Univ. Basel angenommene Diss., die der Vf. unter Ph. Vielhauer begonnen und bei O. Cullmann abgeschlossen hatte. Sie ist mit 459 S. sehr umfangreich, dabei aber stets spannend, interessant und provozierend. Ihr Ziel ist es, die den mk und joh Passionsberichten zugrundeliegenden Traditionen zu eruieren und deren beiderseitige Beziehungen näher zu bestimmen, die sich als Parallelüberlieferungen erweisen. Das Hauptgewicht seiner Untersuchung liegt freilich in der Rekonstruktion der Redaktions- und Traditionsgeschichte der mk Passionserzählung, auch wenn der Titel an sich eine gleichgewichtige Behandlung der joh erwarten läßt. So sind auch die Analysen der Mk-Texte wesentlich ausführlicher und diffiziler als die der joh.

In der Einleitung A bespricht M. Methodenfragen und gibt einen gerafften Überblick über den Stand der Forschung zur Mk-Passion – nicht der Joh-Passion (11–43). Der Hauptteil B umfaßt die Analysen zu Mk 11; 14,1–16,8 par Joh und ist in 24 Unterabschnitte gegliedert (45–403). Im Schluß C werden die Ergebnisse noch einmal zusammengefaßt und die vorausgegangenen Analysen ausgewertet (404–427). Abkürzungsverzeichnis (429), ein sehr

[2] Vgl. dazu B. S. Childs, Introduction to the Old Testament as Scripture, London [2]1983, 573–576.

umfangreiches Literaturverzeichnis (431–457) und der Lebenslauf des Vf.s (459) beschließen die Arbeit.

Als Ergebnis seiner Analysen stellt M. heraus: „Mk hatte einen umfangreichen, schriftlichen Passionsbericht zur Verfügung, der bereits eine vormkn. Überarbeitung (B) aufwies und in seiner urspr. Gestalt (P) mit der von den Synoptikern unabhängigen vorjoh. Leidensgeschichte im wesentlichen übereinstimmt" (404). Das bedeutet im einzelnen:

1) Der unbearbeitete vormk Langbericht P: Er erzählte die Salbung Jesu in Betanien; den Einzug in Jerusalem mit gleich anschließender Tempelreinigung und Zeichenforderung; die Feier des Letzten Abendmahles mit Vorhersage des Judasverrates und einer doppelten Zeichenhandlung, mit der Jesus seinen unmittelbar bevorstehenden Tod als Selbsthingabe für die Vielen ankündigte; Jesu Gebet in Getsemani, bei dem die Jünger schliefen und ihren Herrn allein ließen; die Gefangennahme Jesu, die durch den Verrat des Judas ermöglicht wurde; die Flucht der Jünger; die Verhandlung vor dem Hohen Priester mit dem Selbstbekenntnis Jesu und seiner Verurteilung zum Tod wegen Gotteslästerung; die Verhandlung vor Pilatus mit dem Bekenntnis Jesu, „König der Juden" zu sein; Geißelung und Verspottung Jesu als „König der Juden"; Kreuzigung, Grablegung durch Josef von Arimatäa; Erscheinung des Auferstandenen vor Maria Magdalena (vgl. die detaillierte Darstellung von P, 404). Dieser (unbearbeitete) Langbericht P stammte aus dem judenchristlichen Milieu der Jerusalemer Urgemeinde; denn sämtliche Traditionen spielen in und um Jerusalem; außerdem sind Ort der Handlung wie die handelnden Personen selbst häufig genau und glaubwürdig angegeben. P war ursprünglich aramäisch abgefaßt, worauf eine Fülle von Semitismen, der Gebrauch des MT und aramäisch-hebräische Sprachreste hinweisen. Die in P erhaltenen Traditionen sind im wesentlichen historisch zutreffend. Als christologische Titel spielen in P eine Rolle: Messias = „König der Juden"; Menschensohn; „Sohn des Hochgelobten". Gerade der zuletzt genannte Titel ist also keine Übernahme des Sprachgebrauchs der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde, sondern älteste Tradition der Jerusalemer Urgemeinde, woraus folgt, „daß wir uns von der Christologie der Jerusalemer judenchristlichen Urgemeinde bisher ein unzureichendes Bild gemacht haben. Schon hier muß sehr früh neben dem Messias- und Menschensohntitel u. a. eine – wenn auch noch einfache Sohneschristologie in Ansatz gebracht werden" (406). Das Skandalon des Kreuzes wird in P durch das atl Bild vom leidenden Gerechten, wie es in Ps 22 und 69 zum Ausdruck kam, bestanden. Daß man speziell auf Ps 22 zurückgriff, hatte seinen Grund darin, daß „Jesus selbst in seiner äußersten Not zu Gott mit den Worten von Ps 22,2 schrie (Mk 15,34a)" (406).

Dieser Passionsbericht P liegt aber nicht nur – in der von B bearbeiteten Fassung (s. u.) – Mk zugrunde, sondern ist uns auch als Parallelüberlieferung in der Passionserzählung erhalten, die Joh aufnahm und bearbeitete. Dabei war der 4. Evangelist sogar in einer noch günstigeren Position hinsichtlich seiner Tradition als Mk: Ihm stand die P-Schicht direkt zur Verfügung, d. h. ohne die sekundäre Überarbeitung und Erweiterung durch B. „Joh hatte also einen älteren Passionsbericht als Mk!" (407). Die Beweise für diese These sind der gleiche äußere Umfang, der Inhalt mit oftmaligen Übereinstimmungen bis in den Wortlaut hinein und die im ganzen noch gut erkennbare Anordnung der Stücke bei P und der vorjoh Tradition. Außerdem fehlen in der vorjoh Tradition gerade jene Stücke, die in der Mk-Passion von B oder Mk stammen. Dabei stellt sich sogar heraus, daß die vorjoh Tradition in manchen Punkten eine größere Ursprünglichkeit verrät als P. P ist also nicht einfach mit der vorjoh Passionserzählung zu identifizieren. „Vielmehr scheint der urspr. aramäische Passionsbericht schon sehr früh auf zwei verschiedenen Wegen weiterüberliefert worden zu sein bzw. bei dem Übergang in den hell. Sprachraum zwei verschiedene Übersetzungen ins Griechische erfahren zu haben" (408). Zu Mk wird „P auf dem Wege über den Kreis der sog. ‚Hellenisten' in Jerusalem und über B" gelangt sein (408), während der 4. Evangelist, der nach Joh 19,27; 18,15 mit 21,24 in Jerusalem wohnhaft gewesen war, einen „direkten Zugang zu der P entsprechenden Leidensgeschichte hatte" (409). Freilich nimmt M. an, daß Joh auch die Syn gekannt habe: „Ihnen gegenüber bringt er seine Trad., seine Kenntnisse und Informationen sowie seine Sicht von der Passion völlig souverän zur Geltung; ja, er will offenbar die Syn. an nicht wenigen Stellen ergänzen, vertiefen und mit einem Korrektiv versehen" (409). – Da P und die vorjoh Passionstradition Paralleltraditionen sind, sieht sich M. berechtigt, die vormk und – seltener – die vorjoh Tradition anhand des jeweiligen Parallelberichtes zu ergänzen bzw. zu korrigieren (z. B. bei der Salbungsgeschichte, dem Tempelwort im Anschluß an die Tempelreinigung, der Ostererzählung).

Dieser ursprüngliche Passionsbericht, der seinen „Sitz im Leben" in den gottesdienstlichen Versammlungen „von Haus zu Haus" (Apg 2,46), in der Katechese für Neueintretende oder im Herrenmahl gehabt haben mag – M. legt sich hier nicht fest –, weist einen „hohen Grad historischer Glaubwürdigkeit" (426) auf, so daß er uns nicht nur gute Informationen vermittelt, wie es zum Prozeß Jesu kam, sondern auch „einen hervorragenden Zugang zum historischen Jesus ermöglicht" (426). Diese Tradition zeigt überraschend: „Nicht erst die Urgemeinde glaubte und verkündete Jesus als den Christus. Er selbst trat mit einem messianischen Anspruch auf, den er durch den Menschensohn- und Gottessohntitel klar von weltlich-politischen Erwartungen absetzte. Dadurch erregte er weniger bei den Römern als vielmehr bei den jüdischen Oberen Anstoß, einen Anstoß, der zu seiner Ablehnung und Verurteilung führte. Wie die großen Propheten Gottes im Alten Testament wußte auch Jesus, wer er war und welchen Auftrag er auf Erden hatte. Für die Wahrheit seines Anspruches und seiner Aufgabe war er bereit, den Tod auf sich zu nehmen. Er kündigte ihn wiederholt und in verschiedener Form an, im vollen Vertrauen auf seinen himmlischen Vater. In seiner Vollmacht wollte er den alten Tempel – bildlich gesprochen – niederreißen und in drei Tagen einen ganz neuen aufbauen. Der Tod wäre für ihn nicht das Letzte, das Ende. Jesus schaute darüber hinaus auf die Herrlichkeit im Reiche Gottes, wo er als der lebendige Menschensohn und Gottessohn erneut vom Gewächs des Weinstockes trinken werde, in der Gemeinschaft mit all den Vielen, zu deren Erlösung er in den Tod gegangen sein werde" (427).

2) Die Bearbeitung von P durch B: Dieser (unbearbeitete) vormk Langbericht P wurde in der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde von einem Lehrer, der P in der Katechese verwendete, bearbeitet. Das geschah besonders dadurch, daß er – z. T. sehr wertvolle – Traditionen einfügte, „die er zum besseren Verständnis der Leidensgeschichte Jesu nicht missen wollte" (413). So hat er der Passionsgeschichte mit Mk 10,32–34 eine neue Einleitung gegeben und besonders die Erzählungen von der Besorgung des Reittiers (11,2–7), der Findung des Paschamahlsaales (14,12–16) und der Verleugnung des Petrus eingebracht (vgl. die detaillierte Darstellung der B-Redaktion 411). Der Redaktor B fühlt sich auch als Christ grundsätzlich noch dem Judentum verbunden. Sein Denken ist stark im AT (LXX) verwurzelt. Sein besonderes Anliegen ist zu zeigen, daß sich in Jesu Leiden die Schriften erfüllt haben. Daneben will er aber auch einfach die Leidensgeschichte Jesu „mit den geheiligten Farben des AT ausmalen und die Passion mit geprägten Vorstellungen des Judentums verständlicher machen" (412). In seiner Christologie sieht er Jesus als Menschensohn, vollmächtigen Herrn und Lehrer, als Gottessohn (theios anēr), der sein Leiden im Gehorsam gegenüber Gottes Willen freiwillig auf sich nimmt. Durch sein Blut wird der neue Bund aufgerichtet und vollzieht sich die Erlösung. Jesus ist auch das vollkommene Paschalamm, das sich hingibt, um die Errettung und das Heil der Endzeit zu verwirklichen. Die Zeichen beim Tode Jesu künden an, „daß sich in der Welt kraft des Todes Jesu ein Gerichtsgeschehen und eine Neuordnung von eschatologischen Dimensionen abspielt" (412). Da der Menschensohn bald wiederkommen wird, heißt es wach sein und beten, Jesu Vorbild nacheifern und ihm nach dem Vorbild der Jünger und der salbenden Frau als König willig und mit Freuden dienen und gute Werke vollbringen, sich aber auch Judas und Petrus als warnende Beispiele vor Augen führen. – Die Bearbeitung von P durch B fehlt bezeichnenderweise in der vorjoh Tradition, was als Bestätigung für die Analyse gelten kann.

3) Die mk Redaktion: Mk hat den durch B bearbeiteten Passionsbericht P, der ihm schriftlich vorlag, beträchtlich verändert (vgl. die Aufzählung der umfangreichen mk Eingriffe 414). Am stärksten hat Mk in 11–14,11 eingegriffen: Durch den Einschub von Kap. 12 und 13 hat er die Passionsgeschichte (B) stark zerdehnt. Um dann aber die alte Einleitung von P (mit der Salbungsgeschichte) wieder stärker an die eigentliche Passionserzählung heranzurücken, hat er sie nach Kap. 12 und 13 in 14,1ff eingebaut und damit seine Passionserzählung eröffnet. Ein weiterer gravierender Eingriff war die Ersetzung der – aus Joh zu erschließenden – Erzählung von der Erscheinung des Auferstandenen vor Maria Magdalena durch den Aufbruch und Aufruf zur Heidenmission in 16,6.7.8b–d. – Welche theologischen Absichten Mk mit all diesen Änderungen, Ergänzungen, Auslassungen, Umstellungen etc. verfolgte, legt M. zusammenfassend S. 414–426 dar, das aufzuzählen hier nicht der Platz ist. Nur einige Stichpunkte seien genannt: Ende des Tempels, damit Verwerfung Israels als des alten Gottesvolkes und Schaffung des Zugangs zu Gott für alle Völker (nicht nur für die Heiden, sondern auch für Israel – aber ohne Prärogative in dem einen neuen universalen Gottesvolk); Entapokalyptisierung der Parusieerwartung im Zusammenhang mit der „Stunde des Menschensohnes", die sich in der Passion und Auferstehung ereignete; Zeichnung Jesu als deuterojesajanischen Gottesknecht, wodurch besonders die soteriologische Bedeutung des Sterbens Jesu herausgestellt wird.

M.s Untersuchung ist, wie ich schon eingangs sagte, ohne Zweifel sehr interessant und zugleich provozierend. Mit einem enormen Fleiß hat er speziell die Mk-Perikopen untersucht und dabei das ganze Repertoire der exegetischen Methoden eingesetzt, besonders auch sprachlich-stilistische Beobachtungen. Er kommt in etwa zu ähnlichen Ergebnissen, wie sie schon von D. Dormeyer (und R. Pesch) erarbeitet wurden, auf den er in seiner Einleitung speziell hinweist. Gegenüber früheren, z. T. überzogenen Versuchen, die mk Passionserzählung mehr oder weniger als redaktionelle Bildung des 2. Evangelisten zu verstehen, der zwar diverse Traditionen miteinander verbunden und bearbeitet, aber auch kräftig eigene Akzente gesetzt hat, zeigt der Vf. in vieler Hinsicht überzeugend auf, daß sich Markus auf einen umfangreichen, zusammenhängenden Passionsbericht stützen konnte, der bereits in seinen frühesten Stadien – in P – relativ ausführlich war. Auch wenn nicht jeder Exeget diese Ansicht teilen wird, so hat der Vf. doch wichtige Anstöße gegeben, über die nachzudenken sich lohnt. Natürlich wird man bei der Zuteilung einzelner Verse oder Versteile zu den verschiedenen Schichten manchmal anderer Meinung sein – das hängt z. T. mit den sprachlichen und stilistischen Beobachtungen zusammen, die ihre eigene Problematik haben –, doch sind viele seiner Analysen überzeugend. Einige Bedenken hege ich allerdings angesichts der Zuversicht, mit der M. die historische Zuverlässigkeit dieser vormk Tradition, insbesondere die von P, einschätzt. Hier scheint er m. E. in manchen Fällen vorschnell zu urteilen; hier wird auch nicht selten historisierend und psychologisierend argumentiert.

Dazu einige Beispiele: Der Abendmahlsbericht Mk 14, (18–21) 22–25, der älter sein soll als die paulinische Abendmahlstradition in 1 Kor 11, „entstammt . . . der Jerusalemer Urgemeinde, da nur die Teilnehmer des letzten Mahles Jesu diese seine Worte, an deren Echtheit auf Grund mehrerer klarer Indizien nicht mehr gezweifelt werden kann, überliefert haben können . . .“ (212). – Die Historizität der Frage des Hohenpriesters an Jesus am Höhepunkt der Synedriumsverhandlung: „Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten“, die häufig mit dem Argument in Frage gestellt wird, daß es dafür keine ausreichenden Zeugen gebe, da die Jünger ja nicht anwesend waren, verteidigt M. wie folgt: „Dieses Argument entfällt, da nicht einzusehen ist, warum die Mitglieder des Hohen Rates, die an der Verurteilung Jesu – welcher Art die Verhandlung auch immer gewesen sein mag – beteiligt waren, in der Auseinandersetzung mit Juden und Christen und zu ihrer eigenen Rechtfertigung die an Jesus gestellte Frage und seine Antwort darauf verschwiegen haben sollen, zumal es unter den Ratsmitgliedern auch Sympathisanten mit Jesus gegeben haben muß. Die Synedristen mußten sich vor dem Vorwurf des zunächst noch auf Jesu Seite stehenden Volkes und nach Ostern der sich zu Jesus als Messias bekennenden Juden, sie hätten einen Gerechten ans Kreuz geliefert, rechtfertigen“ (259). Auch die Antwort Jesu an den Hohen Priester, die aus einer Kombination von Ps 110,1 und Dan 7,13 besteht und die deswegen in der Literatur häufig einem fortgeschrittenen Stadium christologischer Reflexion zugeschrieben wird, verteidigt M. u. a. mit folgendem Argument: „Die Behauptung, nicht Jesus, sondern erst die spätere Urgemeinde habe zwei atl Stellen zusammenfügen können, hält keiner kritischen Prüfung stand. Und meint man ernsthaft, eine Gestalt wie Jesus, die von Kindheit an gewohnt war, sich mit den Schriftgelehrten auseinanderzusetzen, hätte nicht reflektiert?“ (262).

Ja, man hat manchmal den Eindruck, daß der Vf. etwas schnell die Anwendung der historisch-kritischen Methode hinter sich läßt und sich der historischen Fragestellung zuwendet.

Ebenso fragwürdig erscheint mir die These M.s, die vorjoh Passionsgeschichte sei gleich alt wie die (vor-vor-mk) Tradition P, ja z. T. noch ursprünglicher. Ich bin zwar nach wie vor mit ihm der Ansicht, daß Johannes nicht die Syn, sondern eine eigenständige Passionserzählung verwendet hat, die auch manche gute alte Tradition enthalten mag. Es zeigen sich aber in dieser vorjoh Passionsgeschichte Spuren syn Einflusses – und zwar der uns geläufigen syn Evv, besonders des Lk-Ev –, wie ich in meiner Untersuchung „Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium“ aufgezeigt habe, die eine so frühe Ansetzung des vorjoh Passionsberichtes nicht zulassen.

Ein gutes Beispiel scheint mir die Salbungsgeschichte zu sein, die M. ausführlich analysiert (129–147). Schon der Umstand, daß die Frau die Füße Jesu salbt, ist nicht gerade selbstverständlich – M. hält das freilich für das Ursprüngliche; erst B habe aus einer Salbung der Füße eine solche des Hauptes gemacht „vermutlich im Blick auf die atl Vorbilder von Königssalbungen“, was ihm „im Kontext der Einzugsgeschichte wichtig [war], um Jesu Messianität transparent werden zu lassen“ (147) –; noch ungewöhnlicher ist, daß die Frau die Füße Jesu gleich wieder mit ihren Haaren abtrocknet. Diese „unsinnige“ und zugleich „unschickliche“ (aufgelöstes Haar!) Handlung läßt sich m. E. nur dadurch erklären, daß die lk Sünderinerzählung auf die Betanienerzählung eingewirkt hat (vgl. dazu mein Buch „Johannes und Lukas“, Würzburg 1984, 204ff bzw. 126–206). Antiquarische oder psychologische Hinweise, die schon früher gegeben wurden, machen die Sache nicht verständlicher, auch nicht die Erklärung M.s: „Wenn die Frau . . . mit ihren Haaren Jesu Füße ‚trocknet‘, so nimmt sie lediglich das Viel-zu-Viele der Salbe weg, das ein echtes Gefühl des Wohlbefindens weder in Sandalen noch auf einem Liegepolster hätte aufkommen lassen können“ (134). Im übrigen war der vorjoh Salbungsbericht dem mk durchaus nicht so ähnlich, wie M. annimmt. Im vorjoh Bericht fehlte nicht nur der Name des Gastgebers aus Mk 14,3 – „Simon, der Aussätzige“ –, der nach M. auf „alte, historisch wertvolle Überlieferung“ (132) zurückgeht; er enthielt Namen, die Mk nicht kennt (vgl. meine Analysen in „Johannes und Lukas“ 151–166), nämlich Maria, Marta und Judas. Speziell für die Ursprünglichkeit des Namens „Judas“ in der vorjoh Erzählung spricht die Tatsache, daß sich im 4. Ev wiederholt Fälle finden, wo Personen, die in früheren Traditionen noch anonym waren, konkrete Namen erhalten haben, ohne daß sie sich auf Johannes zurückführen lassen (vgl. z. B. Petrus und Malchus in der Erzählung von der Verhaftung Jesu); die Formulierung Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης kommt nur hier und Joh 14,22 im 4. Ev. vor; sonst – nämlich in 6,71; 13,26; 13,2 – schreibt Johannes Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου (– ης); auch die weitere Kennzeichnung des Verräters mit εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ist unjoh, da Johannes sonst fast regelmäßig εἷς ἐκ sagt; schließlich weist der Kommentar, den der Evangelist im folgenden Vers 6 gibt, den Namen als vorjoh aus. – Ein weiteres Beispiel – unter mehreren anderen –, bei dem sich syn, speziell wieder lk Einfluß zeigt, ist die Erzählung von der Verleugnung des Petrus (vgl. die Tabellen in meinem Buch „Passionsgeschichte“ 93ff und die Auswertung der lk – joh Parallelen 97ff). M. schreibt freilich diese Szene bei Joh dem nachjoh Redaktor zu, von dem auch Kap. 21 stammt (276f). Dafür gibt es aber keine stichhaltige Begründung. Der Jünger, der Petrus den Zugang zum Hof des Hohenpriesters vermittelt (18,15f), ist nicht der „Lieblingsjünger“ aus Joh 21 (der „Konkurrent“ des Petrus) (vgl. Dauer, Passionsgeschichte 73ff). Die unjoh Sprache, auf die M. (277 mit Anm. 8) verweist, ist kein Zeichen nachjoh Redaktion, sondern Hinweis auf den vorjoh Bericht (einzig ἀνθρακιά findet sich in Kap. 21), den der 4. Evangelist kunstvoll um das Verhör Jesu gelegt hat. Daß die Verleugnungsszene vorjoh ist und von Johannes bearbeitet wurde, wird besonders an den joh Spracheigentümlichkeiten deutlich, die sich speziell in den Überleitungsversen 17 und 25 finden und auf die M. gar nicht eingeht (wie überhaupt seine Analysen zu den joh Perikopen zuweilen recht pauschal sind und andere Rekonstruktionsversuche der vorjoh Tradition wie die von Fortna, Boismard-Lamouille, Boyd kaum oder überhaupt nicht zu Worte kommen!): in V. 17: das οὖν-historicum; „das als Attribut verwendete mit Artikel versehene Substantiv“ (E. Schweizer) in ἡ παιδίσκη ἡ θυρωρός; das relativ weite Auseinanderstehen von Prädikat und Subjekt in λέγει . . . ἡ παιδίσκη κτλ.; μή als Fragepartikel; ἐκεῖνος als „selbständiger personaler Singularis“ (E. Schweizer); in V. 25: οὖν-historicum; die bei Johannes beliebte Wörtertrennung in ἦν δὲ Σίμων . . . ἑστώς; ἐκεῖνος; die Wendung ἠρνήσατο καὶ εἶπεν, die im Grunde dem joh ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν formal entspricht. Facit: Die Verleugnungsszene hat Johannes bereits vorgefunden – das zeigen die unjoh Wörter und Ausdrücke –, aber er hat sie bearbeitet und seinen theologischen Anliegen dienstbar gemacht. Auf diese vorjoh Erzählung gehen dann auch die syn Einflüsse zurück.

Diese Beispiele, die sich noch vermehren ließen, zeigen also den Einfluß unserer späteren Syn; das spricht nicht dafür, daß die vorjoh Passionserzählung ebenso alt ist wie die vormk P. Ist das richtig, dann wird auch die Methode M.s fragwürdig, P an einigen Stellen mit Hilfe der vorjoh Tradition zu rekonstruieren. Insbesondere gilt das für Mk 16,1–8, wo in P ursprünglich eine Erscheinung des Auferstandenen vor Maria Magdalena erzählt worden sein soll entsprechend Joh 20,11b–18 und die Mk durch den Aufbruch und Aufruf zur Mission in 16,6.7.8b–d ersetzt haben soll. Zwar dürfte Joh 20,11b–18 zum vorjoh Bericht gehört haben. Aber ob hier eine alte Tradition vorliegt, ist doch sehr fraglich. Manches spricht dafür, daß diese Szene Mt 28,9f voraussetzt, das in der vorjoh Tradition weiter ausgemalt (vgl. das Motiv des Gärtners) und von Johannes überarbeitet wurde.

Zum Schluß sei vermerkt, daß nicht wenige Schreibfehler, besonders bei griechischen Wörtern und hier speziell bei den Lautzeichen und Akzenten, stehengeblieben sind. Weitere Korrigenda: S. 79 Z. 26 v. o.: 11,18a statt 11,8a; S. 117 Z. 6 v. o.: Mt statt Mk; S. 251 Z. 5 und 6 v. o.: jeweils 18, . . . statt 12, . . .; S. 270 A. 93: 23,2.5 statt 22,2.5; S. 274 Z. 7 v. u.: 14,65 statt 14,16; S. 360 A. 63 (Z. 13): 19,34b.35 statt 18,34b.35 u.a. Ungewöhnlich ist das wiederholt vorkommende „unüberzeugend“.

Die oben ausgeführten kritischen Anmerkungen wollen freilich den Wert der Arbeit M.s nicht in Frage stellen. Sie sollten nur deutlich machen, daß auch mit seiner Untersuchung nicht alle Fragen zu diesem komplexen Thema gelöst sind bzw. manche Probleme noch intensiver behandelt werden müssen. Es lohnt sich jedenfalls, sich dazu von ihm Anstöße geben zu lassen.

Pegnitz Anton Dauer

A Synopsis of the Four Gospels in Greek. Arranged according to the Two-Gospel Hypothesis and edited by Orchard, John Bernard OSB. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 1983. XXXIV, 342 S., Lw. DM 74.–

Das angezeigte Werk J. B. Orchards, das den Evangelientext der vier neutestamentlichen Tradenten zu einer fortlaufenden synoptischen Folge kombiniert, ist der zweite Bd einer auf drei Bde geplanten Serie zur „Lösung des synoptischen Problems“. Während der erste Bd: Matthew, Luke and Mark, The Griesbach Solution to the Synoptic Question, Manchester 1976, die Begründung liefert, bringt der vorliegende zweite Bd die Ausführung.[1]

Ihr geht ein Inhaltsverzeichnis, ein Vorwort, eine Einführung mit dem Thema: Synopsen generell und die jetzige Ausführung und schließlich eine Perikopenliste der Evangelien-Parallelen voraus. Die Einführung über die Synopsen ist in englischer und deutscher Version vorhanden. Der Klappentext des Umschlags informiert darüber, daß die deutsche Version von H. H. Stoldt stammt, während ein Beipackzettel des Verlages auffordert, die englische Version als maßgeblich anzusehen, weil der Verlag von der deutschen keine Kenntnis gehabt habe.[2] Den Abschluß des Bdes bilden der Textkritische Apparat und eine Liste der expliziten Bibelzitate in den Evangelien. Zu dem Textkritischen Apparat gibt es jeweils eine kurze Einführung und Beschreibung[2] auf Englisch und Deutsch, die der „Inkriminierung“ durch den Verlag offenbar entgangen sind. Der Umschlagtext informiert wieder, daß die deutschen Versionen von H. H. Stoldt stammen.

Fußend auf Belegen, wie sie O. in seinem ersten Bd (88f) gegeben hat, nimmt O. die Entstehung der Markus-Version aus Matthäus und Lukas an. In der Tat lassen sich einige Belege geltend machen, bei denen die Markus-Version wie die Kombination aus Matthäus und Lukas aussieht. Das Textdefizit der Markus-Tradition muß dann auf

[1] 1982 veröffentlichte O. bereits: „A Synopsis of the Four Gospels in a New Translation, arranged according to the Two-Gospel Hypothesis“, Mercer University Press.

[2] Im Druck sind Fehler verblieben: S. XVIIb lies: Evidenz-Element. S. XXIIb lies: auf einen Appendix.
Die Übersetzung ist streckenweise deutsch-unidiomatisch wörtlich, andererseits unbegründet frei. S. 313: Das englische „organization“ ist nicht bedeutungsgleich mit dem deutschen „Organisation“. Lies: Anlage.

redaktioneller „Ausscheidung" beruhen. Die Problematik dieser Text-Theorie beschreibt und begründet O. in der bereits genannten „Einführung".

O. geht davon aus, daß „jede Synopse" „entweder Markus oder Lukas (oder Matthäus) als Mittelform zwischen den beiden anderen Evangelien wählen" müsse. Er schließt sich der Auffassung D. L. Dungans an, nach der „der Verfasser einer Synopse gewisse Urteilsentscheidungen zu treffen" hat, „die unweigerlich ein Vorurteil erzeugen zugunsten der einen Theorie und zu Ungunsten der entgegengesetzten."[3] „Jeder einzelne hat die Freiheit, die Wahl zu treffen entsprechend seinem eigenen Urteil", fährt O. fort. Ohne sie und weitere zu treffen, sei es unmöglich, „rational vorzugehen". „Der Wunsch, ‚neutral' zu sein, d. h. unparteiisch", sei, „obgleich an sich lobenswert, ganz unmöglich zu realisieren" in einer für das Studium des synoptischen Problems bestimmten Synopse.[4] Wenn dem wirklich so ist und jede Hypothese oder Theorie grundsätzlich gleiche Berechtigung hat sowie nach eigenem Urteil arrangiert werden kann, dann bleibt es doch gleichgültig, welche bevorzugt wird, natürlich wieder nach eigenem Urteil! Nur, wie qualifiziert ist ein solches Urteil? Die historischen Evangelien-Autoren hatten nicht die Möglichkeit, sich nach dem epigonalen Urteil zu richten! Es erscheint darum fraglich, ob ein solches Verfahren wissenschaftlich erfolgreich sein kann.

Tatsächlich gibt O. mit seinen Prämissen die Forschungssituation wieder, aber er selbst verfährt gar nicht so subjektiv, wie es die obigen Zitate nahelegen könnten. Auf S. XXIIa bzw. XVa nennt er immerhin 6 allgemeingültigere Kriterien, nach denen er die Perikopen-Einheiten bestimmt. Er fragt z. B. nach Einheitlichkeits-Maßstäben formaler und inhaltlicher Art.

Ob der Verfasser einer Synopse notwendig ein Theorie-Vorurteil erzeugen muß, ist durchaus einer kritischen Nachfrage bedürftig. Wenn das vertikale oder horizontale Parallel-Arrangement von Texten Vorurteile verursacht, dann liegt dies nicht unbedingt an dem Tatbestand der bloßen Textzuordnung. Der Vergleich paralleler Perikopen bedeutet zwar sehr wohl eine Entscheidung mindestens literartechnischer, jedoch nicht selbstredend quellentheorie-etablierender Art. Andernfalls müßte bereits ein solcher Versionsvergleich, weil unzulässig, unterbleiben. Es werden bei dieser Argumentation Entscheidungsebenen verwechselt: Handlungs-Entscheid, literartechnischer Entscheid und Theoriebildungs-Entscheide.

Literartechnischen Anfragen muß sich indes jede Synopse stellen. Hinsichtlich der Brauchbarkeit verdient zweifellos die horizontale Partitur-Synopse den Vorzug.[5] Das Ersetzen der wörtlichen Parallelen durch „Wiederholungszeichen" (durchlaufende Linien) macht selbst die kleinsten Abweichungen mit einem Blick überschaubar, die sonst sehr rasch übersehen werden. Durch die Anwendung dieser „Wiederholungslinien" auch auf Wortteile sind selbst potentielle Abbreviaturen mit unterschiedlichen Auffüllungen erkennbar. Ausgangsbasis für das Synopsen-Arrangement wird dann am besten die Evangelien-Version, die am leichtesten das Arrangement erlaubt, den wenigsten Aufwand erfordert und die größte Übersichtlichkeit ermöglicht. Diese Übersichtlichkeit kann durch einige vorteilhafte Techniken, die an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden sollen, verstärkt werden.

Die abweichenden Beobachtungen sind zu rubrizieren nach ihrer Art. Daran lassen sich kompositorische Besonderheiten der Evangelien-Autoren bzw. auch ihrer Quellen erkennen. Hier wird man ohne verläßliche semitistische Kenntnisse nicht auskommen können.[6]

Ohne sehr weit ins Detail gehen zu müssen, läßt sich bereits mit wenigen Hinweisen zeigen, daß die Hypothese O.s über die matthäisch-lukanischen Quellen des Markus in der vorliegenden Form nicht durchgehalten werden kann. Denn gelegentlich ist im Gegensatz zu O.s Ausgangspunkt u. a. die Matthäus-Version ihrer Form nach als Kompilation der Markus- und Lukas-Parallele anzusprechen.

Das gilt für Mt 12,31f (// Mk 3,28f // Lk 10,12).

Die Matthäus-Version (Mt 12,31f) besteht inhaltlich aus zwei Satzfolgen:

1. Deshalb sage ich Euch: Jegliche Verfehlung und Schmähung wird den Menschen vergeben werden. Die Schmähung des Geistes aber wird nicht vergeben werden.

2. Und wenn jemand (ein) Wort wider den Sohn des Menschen sagt, wird ihm vergeben werden. Wenn aber jemand (es) wider den Heiligen Geist sagt, wird ihm nicht vergeben werden, weder in dieser ewigen Zeit noch in der künftigen.

Diesem Wortlaut steht bei Markus eine Satzfolge gegenüber:

Wahrlich, ich sage Euch, daß alle Verfehlungen und Schmähungen den Söhnen der Menschen vergeben werden, wenn sie, welche Art auch, schmähen. Wenn aber jemand schmäht gegen den Heiligen Geist, hat er keine Vergebung in die ewige Zeit hinein,[7] sondern ist ewigzeitiger Verfehlung behaftet.

Lukas bietet nur ein Relativsatz-Gefüge und einen einfachen Aussage-Satz:

Und jeder, der (ein) Wort gegen den Sohn des Menschen reden wird, dem wird vergeben werden. Dem aber gegen den Heiligen Geist Schmähenden wird nicht vergeben werden.

Die Matthäus-Version zeigt, wie angedeutet, inhaltlich eine Doppelung der Aussage. Auf den ersten Blick könnte eine Differenz in der Aussage der beiden Satzfolgen bestehen: Verfehlungen (konkrete Taten) und Schmähungen (Verbalinjurien) stehen den Schmähungen des Geistes, mit dem die Menschen als vernunftbegabte Wesen vom Schöpfer ausgestattet sind, gegenüber. Der genannte „Geist" wäre unterschieden vom „Heiligen Geist", den die anschließende Satzfolge nennt.

In dieser zweiten Satzfolge wiederum bleibt die Frage, wer „der Sohn des Menschen" ist. Im Falle der Umschreibung der 1. Person im Sinne der semitischen Idiomatik[8] oder eines Hoheitstitels Jesu stünden Jesus und der Heilige Geist als die Adressaten des abwertenden Wortes einander gegenüber. Auffällig wäre allerdings für den Hoheitstitel, daß seine Herabwürdigung straffrei bliebe. Vom Semitischen her ergibt sich jedoch noch ein weiteres Verständnis des Ausdrucks „der Sohn des Menschen": Die Determination kann generisch gemeint sein. Dafür spricht auch der idiomatische Wert des Wortes „Sohn" als Kennzeichen eines Individuums. Der Sohn des Menschen bedeutete dann so viel wie „der Mensch" im Sinne von „ein Mensch" als Klassifizierung. Schmähungen von Menschen und Heiligem Geist sind dann die Kontraste.

Nun ist aber auch die bloße Bezeichnung von „Geist" im Sinne von „Heiligem Geist" neutestamentlich nicht ungewohnt, vor allem in der Apokalypse und der Apostelgeschichte, aber u. a. auch an einigen Evangelien-Stellen, speziell im Matthäus-Evangelium noch 22,43. Dann bringt der Text von Mt 12,32 einen synthetischen bzw. explikativen Parallelismus zum voraufgehenden Vers: der Geist wird spezifiziert wie auch die menschlichen Adressaten der Schmähungen, ebenso die Strafdauer. Es liegt demnach ein einziger Überlieferungsblock mit typisch semitischen Stilkennzeichen vor. Daher verdient auch das Verständnis vom Semitischen her als ursprünglicher den Vorzug.

Markus 3,28f bietet eine Version ohne explikativen Parallelismus. Eine Erwähnung bzw. Spezifizierung der menschlichen Adressaten von Schmähungen fehlt, während dem „jegliche" (sc. Schmähung) eine wortreichere Erläuterung: „wenn sie, welche Art auch (sc. schmähen)", hinzugefügt ist. Ebenfalls die Strafdauer hat wortreicheren Ausdruck gefunden, der dem entsprechenden Wortlaut bei Matthäus inhaltlich äquivalent ist. Lexikalisch bleibt bemerkenswert, daß für die Schmähungs-Autoren, „die Menschen", bei Markus die semitisierende Wortverbindung „die Söhne der Menschen" steht.

In der Lukas-Fassung erscheint das generalisierende „jeglicher" nicht bei der verbalen Formulierung des Schmähens, sondern als pronominales Äquivalent für die Schmähungs-Autoren. Auch Lukas bringt wie Markus nur das Äquivalent zum explikativen Parallelismus des Matthäus. Mit Matthäus stimmt Lukas in der Nennung der menschlichen Adressaten: „Sohn des Menschen" überein. Auch ist die erste Verdikt-Formulierung: „(ein) Wort reden gegen" synonym parallel zu Matthäus, während dies bei der zweiten nicht gilt, weil Lukas das aussagespezifische Verbum „schmähen" im Sinne stilistischer Variation vorzieht und Matthäus das erste Verbum wiederholt. Beides entspricht gewohnter semitischer Stilistik, in der identischer und synonymer Parallelismus gleichwertig nebeneinander stehen.[9] Lukas bringt überdies die Straf-Drohung ohne Spezifizierung der Dauer.

Matthäus vereint in seiner Version die Elemente des expliziten menschlichen Schmähungs-Adressaten, der Schmähungs-Autoren und der Strafdauer-Spezifizierung, die bei Lukas und Markus getrennt auftreten. Die Matthäus-Version (12,31f) widerspricht demnach der These O.s.

Üblicherweise wird trotzdem nunmehr in der Diskussion die gegenständliche Ebene zugunsten der spekulativen aufgegeben und eine Hypothese ins Feld geführt, im vorliegenden Fall etwa diese: Markus habe unter Ausscheiden des fehlenden matthäischen Wortbestandes aus Matthäus und Lukas seine Mischversion hergestellt. Damit ist dann in der Regel die weitere „wissenschaftliche" Arbeit an der Textstelle erledigt, obwohl die Hypothese nur eine Erklärung für das Wortdefizit bzw. die Wortdifferenzen bietet, aber nicht den Nachweis, daß die angenommene Textkomposition wirklich stattgefunden hat. Vielmehr wird jetzt nach anderen zusätzlichen Textstellen gesucht, die ein weiteres „Anbringen" der Hypothese zu erlauben scheinen. Eine vom betreffenden Autor für stichhaltig angesehene Zahl solcher Belege gilt dann als Beweis, daß die Hypothese der historischen Realität entspricht. Schließlich wird dann die Hypothese als die historische Realität des Vorganges ausgegeben und angesehen.

Indes widerspricht der für Markus 3,28f eingeführten Kompositions-Hypothese die semitisierende Wortverbindung „die Söhne der Menschen".[8] Sonst hätte Markus eine „Resemitisierung" vorgenom-

[3] Vgl. S. XVIIIb f bzw. S. XIIb.

[4] S. XXb bzw. S. XIIIb.

[5] Vgl. dazu etwa ZNW 71 1983 S. 130; 133; 136f; 139f sowie ThRv 81, 1985 (meine Besprechung von M. Black, Die Muttersprache Jesu), zu Mt 12,31f (im folgenden zitiert).

[6] Vgl. Anm. 5.

[7] Das griechische eis ist doppeldeutig und kann gleich èn = in sein, so bereits auch semitisch! Vgl. ThRv (s. o. Anm. 5) Anm. 20; 50.

[8] L.c. Anm. 50. So wohl auch das Verständnis im Kontext.

[9] Außerbiblisch vgl. AOAT IV/1 S. 90 sowie UF 2 1970 S. 343f, biblisch.

men. Wenn wieder die gegenständliche Ebene zugunsten der spekulativen verlassen werden soll, ist die Hypothese fällig, es liege ein „Septuagintismus" vor.[10] Dafür sind Belege zusammengestellt worden.[10] Aber diese Hypothese wird durch nichtgrammatische, stilistische Beobachtungen infrage gestellt. Denn Markus bietet beispielsweise in der Passionsgeschichte im Gegensatz zu Matthäus, Lukas und Johannes in den Perikopen vom „Hahnenschrei" (Mk 14,30.71f) die typisch semitische Stilfigur des Zahlenspruchs: Bevor der Hahn zweimal kräht, wirst Du mich dreimal verleugnen. Dann läge also wieder „Resemitisierung" vor. Jetzt läßt sich erneut das Hypothesen-Karussell in Betrieb setzen. Denn auch für die Stilfigur des Zahlenspruchs der hebräischen Bibel finden sich die griechischen Übersetzungsbelege der Septuaginta. Darum kann nach üblicher Gewohnheit die Hypothese geltend gemacht werden, daß bei Markus stilistischer Septuagintismus vorliege. Nur ist mit derartigen Hypothesen nichts gewonnen. Denn sie verwehren im Ernstfall den Blick für das allereinfachste: das Durchscheinen originaler semitischer Tradition in den einzelnen Evangelien-Versionen, ja stellen diesen Sachverhalt gegebenenfalls auf den Kopf.

Die Hypothesen-Freudigkeit ist indes ihrerseits nichts anderes als die Folge mangelnden Sachwissens. Sonst verböten sich die herkömmlichen Quellentheorien von selbst. Wer zum Beispiel weiß, daß die Stilfigur des Zahlenspruchs mit der Entstehung des Alten Testaments nicht ausgestorben ist oder sich über die Vorliebe bei dem sekundären „Rabbinen-Schüler" Lukas für die Bezeichnung des theologischen Lehrers als „Herr" nicht wundert und gelegentlich in den Evangelien unterschiedliche semitische Idiomatik oder Grammatik im Widerstreit der Versionen erkennen kann, wird der beschriebenen Hypothesen-Bildung keinen wissenschaftlichen Wert zumessen mögen. Es bleibt also zu wünschen, daß in diesem Punkte mehr Bemühen um konkretes philologisches Sachwissen an die Stelle des „Börsenhandels mit Ideen" und dessen „Konjunktur-Schwankungen" sowie „Pleiten" träte.

Es wäre unfair, O. anzulasten, was sonst unausgesprochene Praxis ist, nur, weil er den Sachverhalt, wie zitationsweise dargestellt, offen und ehrlich ausspricht. Die „Urteilsfreiheit", von der O. ausging, ergibt sich aus der Sache: Je nach Ansatz lassen sich unterschiedliche „Lösungen" erzielen. Das wiederum liegt an der Mehrdeutig- oder Vieldeutigkeit des Materials. Die aus der Uneindeutigkeit hergeleitete „Freiheit" führt jedoch in die falsche Richtung. Wenn ein Sachverhalt nicht eindeutig ist, müßte anstelle der beliebigen Aussage der Verzicht auf eine solche stehen.

Inhaltlich ist die Situation der Material-Vieldeutigkeit vergleichbar der Problematik bei der Lösung mathematischer Aufgaben mit mehreren bzw. vielen Unbekannten. Erschwerend kommt hinzu, daß diese Unbekannten variabel, d. h. keine festgelegten Größen bzw. nur Tendenz-Sachverhalte sind. Mathematisch stellt das Operieren mit derartigen „Grenzwerten" indes kein Problem dar. Nur sind dafür die betroffenen Exegeten in der Regel methodisch ungerüstet. Mit Hilfe der Computer-Technik lassen sich heute anhand von Parametern entsprechende Fragestellungen allgemeingültig klären,[11] und zwar, unter welchen Bedingungen was möglich ist. Dazu wird eine vollständige Erfassung der Einzel-Beobachtungen nötig. Hier kann die Fragestellung O.s nach den Texten, die seiner Hypothese zugeordnet werden können, durchaus verdienstvoll sein.

Das Thema der Hypothesen-Bildung bietet den Anlaß, abschließend die herkömmliche Zwei-Quellen-Theorie (Spruch- und Geschichten-Quelle) kurz kritisch zu betrachten. Einmal zeigen die über alle Evangelisten verteilten Dubletten mit literarischen Abweichungen, daß vor den bestehenden Evangelien-Fassungen mindestens zwei differierende, aber nachwirkende Versionen liegen.[12] Hinzu kommt gegebenenfalls das Sondergut. Daß die Sprüche in den Evangelien eine einzelne besondere Quelle darstellen, ist ein Fehlschluß, bei dem Kennzeichen einer literarischen Gattung mit Kennzeichen einer Quelle gleichgesetzt werden. Hinter den Sprüchen kann theoretisch eine Mehrzahl von Einzel-Quellen bzw. Überlieferungen, ebenso auch eine einzige Quelle beider Gattungen stehen. Denn wie sich außerneutestamentlich ein geprägtes Wort aus dem Kontext verselbständigt haben wird, zeigt der Spruch von der „Stadt auf dem Berge" in einem der Oxyrhynchos-Papyri[13]: Eine auf der Spitze eines hoh[en Ber]ges gebaute und befestigte Stadt kann weder fa[ll]en, noch ver[bor]gen sein. Wegen der literarischen Auffüllungen und Umakzentuierung gegenüber Mt 5,8[13] (// Mk 4,20 // Lk 8,15 :: Mt 10,26 // Lk 12,2) und der literarischen Einbindung[13] von Mt 5,8[14] in den Kontext erweist sich die Oxyrhynchos-Version als sekundär. Ein separates Auftreten (selbst eines literarisch unveränderten Spruches) rechtfertigt also nicht den Schluß auf eine primäre Spruchquelle. Die bisher hierfür üblichen Wissenschaftsmittel der „Hypothese" leisten für die Sacherklärung absolut nichts. Gleichwohl ist die Ermittlung verläßlicherer Kriterien nicht aussichtslos. Die ntl Einzeltraditionen haben genügend literarische Differenzen, deren Zuordnung zum semitischen Hintergrund noch manche weiterführende Beobachtung erlaubt.[5] Nur ist dazu bislang ein hervorragendes Gedächtnis und die Beherrschung der griechischen Lokaldialekte sowie der entsprechenden semitischen erforderlich, ferner eine minutiöse Kenntnis der Kulturgeschichte und ihrer Quellen, damit das fehlende Wissen nicht zu Falsch-Einschätzungen und irrigen Hypothesen führt. Das bisher übliche epigonale spekulative Herumkombinieren besagt über originäre Vorgänge nichts und stellt keine solide Basis dar. Plausibilitäts-Betrachtungen im ephemeren Eigenhorizont sollten nicht mehr mit historischen Sachverhalten gleichgesetzt werden.

O.s Versuch der Material-Zuordnung zu seiner Quellen-Theorie führt eventuell bei gegebener Situation[15] ein kleines Stück voran, und selbst, wenn deutlich wird, daß die Theorie an anderen Stellen versagt. Eine endgültige „Lösung des synoptischen Problems", wie die Themenstellung O.s zum Ziel hat, wird man auch zukünftig davon nicht erwarten können. Wieder ein gelegentliches „non liquet" zu erlernen, ehrt die theologische Wissenschaft mehr als die Erfindung epigonaler Hypothesen.

Münster Paul-Richard Berger

[10] Vgl. dazu etwa F. Rehkopf (Blass-Debrunner), Grammatik des ntl Griechisch, 14. Auflage, Göttingen 1976, S. 435b. Vgl. dazu auch ThRv (s. o. Anm. 5).

[11] Vgl. l.c. Anm. 41.

[12] Zu den Doppelversionen vgl. den oben im folgenden genannten Beleg Mt 5,8 // Mk 4,20 // Lk 8,15 :: Mt 10,26 // Lk 12,2, mit Kontext; dazu die folgende Anm.; ferner Mt 9,27–31 :: Mt 20,29–34 // Mk 10,46–52 // Lk 18,35–43; ebenso Mt 9,32–34 :: Mt 12,22–24 // Mk 3,22 // Lk 11,14; weiter Mt 14,13–21 // Mk 6,30–44 // Lk 9,10–17 // Jh 6,1–13 :: Mt 15,32–39 // Mk 8,1–10; schließlich Mt 12,38–42 :: Mt 16,1–4 // Mk 8,11f // Lk 11,29–32. U. a. m.
Für Mt 5,8 Parr. ist bemerkenswert, daß Bild und konkrete Aussage gegenüber stehen, vgl. dazu das Gleichnis von den 10 Jungfrauen (Mt 25,1–13) mit den Kurzformen Lk 12,35f; 13,25. Diese Beobachtungen sollten bei der Gleichnisdeutung nicht fehlen, insofern sie ein frühes Verständnis des Gleichnisses reflektieren.
Die bisherige Traditions-Analyse läßt sehr zu wünschen übrig. Die alttestamentlichen Texte sowie die rabbinische Literatur bieten noch völlig ungenutzte Vergleichsmöglichkeiten. Denn hier sieht die Situation nicht selten genauso aus, so daß mehr als „spekulative Lösungen ohne reale Parallelen" möglich erscheint.

[13] Vgl. dazu: Festgabe Rengstorf, Leiden 1980, S. 84.

[14] L.c. S. 83ff.

[15] Vgl. O., Bd 1, l.c.

Maier, Gerhard: **Die Johannesoffenbarung und die Kirche**. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1981. IX, 676 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 25) Ln. DM 178.–

Wirkungsgeschichte der ApkJoh ist ein faszinierendes Thema, nicht nur wegen der gravierenden historischen Bedeutung, die das Buch erlangt hat, sondern auch, wenn man, wie es hier geschieht, Dogmatiker und Exegeten in gleichem Maße heranzieht. Vf. beschränkt sich freilich auf exemplarische Einblicke und von der Reformation ab auf Mitteleuropa. Es fehlt auch der gesamte Bereich der apokryphen apokalyptischen Literatur.

Aufbau des Werkes: Teil I behandelt den „Kampf um die Apokalypse in der Alten Kirche" (Papias, Gaius von Rom, Dionysius von Alexandrien und Eusebius), Teil II die Umdeutung der Apokalypse durch Ticonius und Augustinus. Teil III wagt den großen Sprung zu Joachim von Fiore und Verwandtem, zur Täuferbewegung und zu Martin Luther. Teil IV behandelt die Apokalypse im Zeitalter des Pietismus, und Teil V geht ein auf die Bedeutung der Apokalypse in der neueren Systematik und Exegese. – In Teil VI werden Ergebnisse und Folgerungen für eine künftige Apokalypse-Auslegung gewonnen. Vf. setzt sich dabei für eine „heilsgeschichtliche" Deutung der ApkJoh ein (vgl. dazu etwa L. Goppelt und O. Cullmann). – Der Zebedaide Johannes gilt für Vf. als Autor des Johannesevangeliums wie auch der ApkJoh.

Die einzelnen Auslegungen der ApkJoh werden außerordentlich breit fundiert geboten; es wird jeweils das historische Umfeld ausführlich dargelegt und eine umfassende zeitgeschichtliche Einordnung geliefert. Eine Furcht vor etwa mangelnder Zeit des Lesers oder zu hohem Kaufpreis wird man Vf. nicht nachsagen können. Daß bis auf Joachim v. Fiore das gesamte Mittelalter fehlt, entspricht auf der anderen Seite der Tatsache, daß aus der katholischen Forschung nur A. Wikenhauser bekannt ist. Bei der verarbeiteten Literatur überwiegt in ungewöhnlich hohem Maß die deutsche. Besonders schmerzlich ist

auch, daß die Wirkungsgeschichte der ApkJoh in der Liturgie (vor allem der ostkirchlichen, beispielsweise in den Hymnen) fehlt. Unter „Kirche" (vgl. den Titel des Werkes) versteht Vf. eben fast ausschließlich alte und neue Kirchenväter – und Exegeten.

Die betont konservativ-protestantische Grundlinie des Vfs. kommt besonders auf S. 623f des Schlußwortes zur Geltung: Das wichtigste Problem künftiger Erforschung dieses Buches sei die Frage, ob es sich hier um „echte Prophetie" handele, und zwar im Sinne von göttlich bevollmächtigter Weissagung künftiger Geschichte – eine betonte Infragestellung der Exegese seit der Aufklärung. Ferner fordere die ApkJoh zu der grundlegenden Entscheidung heraus: „Geschieht die Vollendung der Geschichte durch einen supranaturalen Eingriff Gottes – wie es die Apokalypse zweifellos erwartet – oder durch menschliches Handeln im Rahmen dieser Welt?" Ich meine, das bloße Festhalten an dieser Alternative ist angesichts dessen, was im Bereich der Hermeneutik im 19. und 20. Jahrhundert gedacht worden ist, eine hermeneutische Naivität. Schließlich ist nichts gegen einen universalgeschichtlichen Entwurf zu sagen (vgl. 623f). Wenn das jedoch bei allgemeinen Redensarten bleibt, wie hier, dann kann man sich wirklich nichts Genaues mehr darunter vorstellen. Und das ist dann bei dem Aufwand an Wissen, den das Buch vorführt, wirklich bedauerlich, soll es doch die Schlußkonsequenz sein.

Die Stärke des Buches von G. Maier liegt mithin am allerwenigsten im hermeneutisch-theologischen, auch nicht im exegetischen Feld, sie liegt eindeutig in dem großen Fleiß, mit dem hier ein paar wichtige Kapitel Kirchengeschichte anhand von Primär- und Sekundärliteratur unter dem Gesichtspunkt der Rezeption der Apokalypse zusammengestellt werden. Auch hier fehlt hin und wieder Wichtiges (wie z. B. J. Wellhausens Arbeit „Analyse der Offenbarung Johannis" von 1907), jedoch ist das Gebotene überreich. Das gilt auch dann, wenn die Breite oft kaum zu bewältigen ist, systematische Straffung und insbesondere Untergliederungen sehr spärlich sind. So handelt es sich eher um ein Nachschlagewerk, wenn man für die Verbindung einzelner Ausleger mit bestimmten Epochen der Wirkungsgeschichte der ApkJoh etwas wissen will (vgl. das schöne Namenregister 657–669), vor allem in Reformation und Pietismus.

Trotz dieser im ganzen aus der Sicht des Exegeten sehr kritischen Beurteilung (vor allem ist der Titel zu prätentiös: „Die Johannesoffenbarung und die Kirche") sind einige bleibende und wichtige Erkenntnisse des Buches herauszustellen: 1. Der wichtigste Faktor in der Wirkungsgeschichte der ApkJoh ist der Millenarismus, und zwar in folgenden Gestalten (die hier vorgelegte Systematisierung liefert das Buch nicht, wohl aber das Material dazu): a) konkreter irdischer Millenarismus in eschatologischer und säkularisierter Form, b) Erwartung eines allgemeineren „Reiches Christi" mit Tendenz zur Spiritualisierung (inklusive Prämillenarianismus), c) Vergeistigter Millenarismus als Epoche der Kirchengeschichte (inklusive Postmillenarianismus), d) Das tausenjährige Reich ist futurisch oder präsentisch die Zeit der auferstandenen Märtyrer, e) Deutung auf die bestehende christliche Kirche. – 2. Visionäre und revolutionäre Spiritualität geht bei der Verwendung der ApkJoh nicht zuerst von dieser christlichen Schrift aus, sondern ist primär alttestamentlich orientiert, liest von daher die ApkJoh und löst sie aus der Verbindung mit der Jesusüberlieferung. „Das Interesse an der Apokalypse allein hat niemals eine revolutionäre Unruhe ausgelöst" (620). – 3. Besonders wichtig ist die Auswirkung der ApkJoh auf die Geschichte der christlichen Ethik (Nachfolge Jesu; Reformprogramme). – 4. Bezeichnend für liberale protestantische Systematik ist, daß in der Eschatologie Schleiermachers die ApkJoh nicht berücksichtigt wird.

So überwiegt am Ende der Dank für eine Leistung von großer Gelehrsamkeit.

Heidelberg Klaus Berger

Kürzinger, Josef: **Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments.** Gesammelte Aufsätze. Neuausgabe und Übersetzung der Fragmente. Kommentierte Bibliographie. – Regensburg: Pustet (1983), 250 S. (Eichstätter Materialien Bd 4, Abtlg. Philosophie und Theologie), kart. DM 43.–

Es ist ein Verdienst der Kollegen des im letzten Jahr in hohem Alter verstorbenen Neutestamentlers von Eichstätt, R. Mosis und R. M. Hübner, daß sie diese Studien und Aufsätze über Papias von Hierapolis und dessen Notizen über die Evangelien des Markus und Matthäus sammelten, sichteten, durch ein Verzeichnis aller Papiasfragmente und Notizen über Papias in den Originaltexten in sorgfältiger deutscher Übersetzung ergänzten und daß zwei studentische Hilfskräfte, E. König und M. Vinzent, eine kommentierte Bibliographie erstellten, die alle erreichbaren wissenschaftlichen Erwähnungen und Stellungnahmen zur Papiasfrage und zu den Veröffentlichungen von J. Kürzinger enthält, die dieser Studie als Anhang beigefügt wurde. So ist alles, was für die durch Kürzinger neu aufgeworfene und einer überraschenden Lösung zugeführte Papiasfrage von Bedeutung ist, leicht zugänglich.

K. hat m. E. überzeugend nachgewiesen, daß Papias keine Auslegungen zu Herrenworten schrieb, sondern daß der Titel seiner bei Eusebius erwähnten 5 Bücher ‚syngrammata logiōn kyriakōn exēgēseōs' übersetzt werden muß als ‚Sammlung von Logien über den Herrn' und daß die Notiz über Matthäus so wiederzugeben ist: „Matthäus nun hat in hebräischem Stil die Worte (über den Herrn) in literarische Form gebracht." Damit entfällt die Annahme, es hätte vor Markus einen aramäischen oder hebräischen Ur-Matthäus gegeben. Auch macht K. wahrscheinlich, daß die Notiz über Markus als ‚Hermeneuten des Petrus' so zu verstehen ist, daß Markus der ‚Mittelsmann' für die Weitergabe und Niederschrift der Verkündigung des Petrus gewesen sei. Das Mißverständnis, Papias weise auf ein hebräisches Evangelium des Matthäus hin, schreibt K. dem Eusebius zu, der diese Auffassung als erster mit voller Überzeugung vertreten habe.

Das fünfbändige Werk des Papias charakterisiert K. näherhin als eigenständige Sammlung von Nachrichten über all das, was die kirchliche Tradition über Worte und Taten Jesu überlieferte. Allerdings weiß er keine Erklärung dafür, daß diese von ihm als ‚ebenbürtig' zu den kanonischen Evangelien bezeichnete Sammlung nicht zu kanonischem Ansehen kam. Aber hierfür dürfte die naive Leichtgläubigkeit des Papias frommen Traditionen gegenüber (s. auch seinen Chiliasmus), auf die Eusebius kritisch hinweist, den Hauptgrund gebildet haben.

Die Forschung jedenfalls ist sicher dankbar erfreut darüber, daß es K. noch gelang, kurz vor seinem Tod diesen bedeutsamen Bd mit dem Ertrag seiner Papiasstudien zu veröffentlichen. Es handelt sich um ein gewichtiges Erbe mit bahnbrechendem Neuansatz für die künftige Papiasforschung, wie auch für die Einleitungswissenschaft des Neuen Testaments und die Alte Kirchengeschichte.

Passau Otto Knoch

Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 1: Acta Iohannis. Praefatio – Textus. **Series Apocryphorum 2: Acta Iohannis.** Textus alii – Commentarius – Indices. Cura Eric Junod et Jean-Daniel Kaestli. – Turnhout: Brepols 1983. Bd 1 und 2 zusammen XXII, 949 S., Lw.

Das Corpus Christianorum (CC) startet neben der Series Latina (SL) und der Series Graeca (SG) altkirchlicher Literatur und der Continuatio Medievalis (CM) – abgesehen von den Hilfsmitteln CPL, ILL, CPG – nun also auch die Series Apocryphorum (SA). Man darf dies als Signal eines Trends in der Erforschung der altchristlichen Literatur ansehen, der es durch Quellenfunde und intensive Arbeit immer deutlicher wird, daß die apokryphen Schriften für die Kenntnis der gesamten frühchristlichen Szene und für das Verständnis auch der übrigen Traditionen von dermaßen großer Bedeutung sind, daß solide Ausgaben ihrer Texte dringlicher als manche andere editorische Unternehmung sind. Auch die in der SA vorgesehene Übersetzung der Apokryphen in eine moderne Sprache ist – trotz Hennecke-Schneemelcher – kein Überfluß und von eigenem wissenschaftlichem Wert, wie sich im vorliegenden Fall schon bestätigt. Die hier angezeigte zweibändige Bearbeitung der griechischen Johannes-Akten (AJ) dokumentiert auch den inzwischen fälligen Fortschritt gegenüber den „klassischen" Editionen, in diesem Fall M. Bonnet, AAA II/1, Leipzig 1898.

Junod-Kaestli bieten außer Edition, Übersetzung und Kommentar der AJ einen Prospekt der gesamten frühen Johannesakten-Tradition, an deren Entstehung und Wachsen die AJ offenbar einen entscheidenden Anteil hatten, so daß man mit diesen Bden einerseits in einen nach allen Seiten präzis bearbeiteten Text, gleichzeitig aber in ganze Motiv-Zusammenhänge und Vorstellungsreihen eingeführt wird, die nicht nur im „apokryphen" oder marginalen Frühchristentum ihre Rolle gespielt haben. Die geleistete langjährige Arbeit, schon früher in etlichen Publikationen angedeutet (sie sind S. XIVf aufgeführt), hat zu einem Ergebnis geführt, dessen Bedeutung und inhaltliche Palette sich in einer Rezension nicht ausreichend spiegeln läßt. Ich versuche, das Wichtigste mitzuteilen. Übrigens hat A.-J. Festugière für seine Übersetzung der AJ, die ebenfalls 1983 erschien (Les actes apocryphes de Jean et de Thomas. Traduction française et notes critiques, Genève 1983), von SA 1 u. 2 nicht mehr profitieren können, bleibt aber natürlich zu vergleichen.

Nach Sigel-, Abkürzungsverzeichnissen und Literaturliste (VII–XXI) wird die Handschriftenüberlieferung für die einzelnen, getrennt überkommenen Passagen des zu ca. zwei Drittel erhaltenen Textes dargestellt (1–70). Ein Dutzend neu entdeckter Handschriften konnten ausgewertet werden. Die Nachträge S. 887–889 sind zu beachten.

Die Inhaltsangabe der AJ hat unmittelbar mit der Rekonstruktion der Reihenfolge der isoliert überlieferten Teilstücke und auch mit der Plazierung und vermutlichen Inhaltsbestimmung der anzunehmenden Lücken zu tun (71–107).

Ergebnis: Der Anfang der AJ ist verloren (c. 1–17 Bonnet sind nicht der ursprüngliche Text); der echte erhaltene Text beginnt mit dem Block AJ 18–36; sodann Lakune; folgt 87–105; Lakune; 37–55; Lakune; statt der bisher gezählten AJ 56*–57* mit der unpassenden Rebhuhn-Episode (vgl. auch 145–156) können Junod-Kaestli die von ihnen gefundenen Kapitel 56–57 von der Ankunft des Johannes in Smyrna und der Heilung der Zwillingssöhne des Antipater einsetzen (Mus Helv 31, 1974, 96–104), die sich optimal in den Zusammenhang fügen; Lakune; 58–61; 62–86; 106–115. Zwei Fragmente sind nicht einzuordnen. Diese Textanordnung war schon die von K. Schäferdiek, NTApo ⁴2, 1971, 144–176 (während Festugière die Kapitelfolge von Bonnet ohne c. 1–17 übernimmt), und an ihrer Richtigkeit kann kaum gezweifelt werden. Eine kleinere Umstellung bei Schäferdiek, 156f mit Anm. 1 im Anschluß an D. I. Pallas am Ende des Hymnus AJ 96 machen Junod-Kaestli, 207 gut begründet nicht mit (vgl. „Note 14 sur AJ 96" auf S. 655 u. „Note 11 sur AJ 96" S. 653f). Es werden beachtliche, aber freilich unsichere Vermutungen über die Gründe der Auslassungen im Text (lokales, ephesinisches Interesse, doktrinäre Vorbehalte) geäußert (101–106) und ohne positives Ergebnis das schwierig zu bestimmende Verhältnis anderer Johannes-Traditionen zu den AJ besprochen (109–158).

Es folgt der Hauptteil: Text und französische Übersetzung der AJ (159–315) mit textkritischem Apparat, biblischen Verweisen und philologischen Bemerkungen zu Text und Übersetzung (die letzteren für die AJ 94–102.109 wegen ihrer Überschneidung mit Kompositionsproblemen nach S. 643–677 „ausgelagert"). Es gibt nennenswerte Abweichungen von K. Schäferdieks Übersetzung (z. B. 166 Z. 1f v. o.) und eine Menge sinnvoller, plausibler Konjekturen (z. B. zu AJ 42: 222f; zu AJ 101.12 ἄιφεσιν: 213.673). Diverse zugehörige Texte (u. a. die dreifache griechische und die koptische Version der Metastasis des Johannes AJ 106–115 und die AJ-Zitate aus den Akten des Nicaenum II.) sind in kritischer Edition angeschlossen (317–419), alles in einer stupenden historisch-philologischen Akribie durchgearbeitet.

Der 2. Bd bietet zuerst den ausführlichen Kommentar zu den AJ (425–580). Darin sind einmal als eigene Textgruppe die sog. Übergangszenen (AJ 18.25.37.45.55.58–59.62) zusammengefaßt und unter den Aspekten ihrer kompositorischen Funktion wie ihrer Vorstellungen von der Rolle des Apostelmissionars bzw. dem Vorgang der Mission erklärt (428–438). Danach ist der Text fortlaufend, in sinneinheitliche kleinere Blöcke unterteilt, kommentiert (438–580); zurückgestellt und später eigens erklärt sind wieder AJ 93–102.109. Abgesehen von diesen Kapiteln (s. u.) ist der inhaltlich interessanteste Teil wohl die Rede des Johannes über die Polymorphie Christi (AJ 87–93.103–105).

Aus der Menge gelungener Interpretationen und interessanter Beobachtungen, die hier nicht ausgebereitet werden können, ist auf alle Fälle folgende, theologiegeschichtlich nicht unwesentliche „Entdeckung" der Autoren zu notieren (469–493.698–700): Die AJ, in der Forschung als klassisches Zeugnis des frühchristlichen Doketismus gehandelt, sind ein Dokument negativer Theologie eigener Art, in der die Unfaßbarkeit, Unveränderlichkeit, Unbestimmbarkeit oder Unsagbarkeit Gottes zelebriert wird. Was bislang als Doketismen gelesen wurde (der Herr ißt nicht, schließt nie die Augen, hinterläßt keine Fußspuren, hat einen immateriellen Leib), das war falsch gelesen: Es handelt sich um Faszetten der Polymorphie Christi, mit der gesagt sein soll, daß er, der sich vielgestaltig zeigt (was nicht mit Modalismus verwechselt werden darf), eben im Grunde keinerlei (auch keine doketistische) μορφή hat; im Wechsel mit der Körperlosigkeit, die an ihm erfahren wird, „erscheint" Christus auch in massiver, fester Materialität seines Leibes (AJ 88–93). Inkarnation, Passion und Tod des Erlösers, gegen die sich Doketismus immer sperrt, sind in der AJ kein Thema und kommen nicht vor. – Gegen diese Interpretation gibt es m. E. keine ernsthaften Einwände, sie ist schlüssig und richtig und für die Gesamtbeurteilung der AJ äußerst wichtig (K. Schäferdiek, Herkunft und Interesse der alten Johannesakten: ZNW 74, 1983, 247–267, hier 266f, vertritt – vor Erscheinen dieser Edition – wieder den doketistischen Charakter der Christologie der AJ).

Allerdings hängt sie zusammen mit der Einschätzung von AJ 94–102 und 109, die Junod-Kaestli, m. E. ebenfalls überzeugend, vorlegen (581–677): Diese Kapitel, früher im Zusammenhang AJ 87–105 als die „Evangeliumsverkündigung des Johannes" bezeichnet (K. Schäferdiek) und wegen der Passions- und Kreuzesoffenbarung (AJ 94–102) als Merkmal gnostischer Provenienz der AJ gezählt, können nicht als ursprünglich gelten:

Auf den Schluß von 93 darf und kann 94–102 nicht folgen, während 103–104 sich glatt anschließen; der literarischen Gattung nach stellen 87–93.103–104 Predigt oder Paränese dar, 94–102 sind aber explizite Offenbarungsrede, wie sie aus dem Gnostizismus geläufig ist; und schließlich sind terminologische wie thematische Sonderheiten von 94–102.109 so ausgeprägt, daß diese Passagen nicht von derselben Herkunft sein könnn wie der Rest der AJ. Darum also werden sie separat kommentiert. Das hauptsächliche Ergebnis ist ihr unzweifelhaft gnostischer Ursprung, und zwar im Valentinianismus orientalischer Schule oder dessen unmittelbarer Umgebung. – Eine Struktur- und Kompositions-Analyse des Hymnus AJ 94,8–96,28 ergibt die Hypothese (als sicherer kann man das Ergebnis wohl nicht einschätzen), daß dieser Text „d'un auteur gnostique chrétien" mit 97–102 eine Einheit aus derselben Hand bildet und nie ein Eigendasein vor seiner Einfügung in die AJ geführt hat, d. h. in dieser Form ad hoc gedichtet wurde, wenn der Autor auch höchstwahrscheinlich bei der Abfassung auf gnostisches Traditionsgut zurückgriff, das in AJ 95,2–17.31–50 als „hymne primitif" noch erkennbar ist. Zur Frage nach Autor und Umständen der Interpolation AJ 94–102.109 (700–702) wird zwischen zwei Hypothesen nicht entschieden: Entweder geht sie auf den Verfasser der AJ zurück, der sich für alle Johannesüberlieferungen (besonders im Zusammenhang mit Offenbarungsempfang) interessieren mußte, oder eine gnostische Gemeinde, die sich in johanneische Tradition stellte, hat die AJ übernommen, weil sie von deren Offenbarungs-Thematik und anderen Details fasziniert war, und hat aus Eigenem die Einfügung beigesteuert. – Hier wundert man sich, daß die erste Hypothese nicht abgelehnt wird, weil sie sich mit dem Argument, der inhaltlich-kompositorische Bruch zwischen 93 und 94 weise 94–102 als Interpolation aus (s. o.), schlecht verträgt.

Aus der Einschätzung von AJ 94–102 ergibt sich die Konsequenz, daß die AJ zunächst ohne diesen Einschub nach Herkunft und Theologie bestimmt werden müssen. So verfahren die Verfasser in ihrer zusammenfassenden Charakteristik (679–700). Die theologische Beschreibung des Textes (680–682) rekapituliert im wesentlichen den Artikel RThPh 26, (1976), 125–145. Unter den eigentümlichen Anschauungen der AJ kann man den durchgängigen Spiritualismus hervorheben, mehr noch die Christologie (wenn der Term hier überhaupt paßt): ohne Unterscheidung zwischen Vater und Sohn, keinerlei Erwähnung von Menschwerdung, Erdenleben, Passion und Kreuz. Dazu paßt: keine Rede von Sendung und Mittlerschaft Christi, wohl aber des Apostels. Die Sendung der Apostel begründet das Christentum. Der Glaube ist Leidenschaft für Tugend und Jenseits; Geschichte und (kirchliche) Institution interessieren nicht. Gott wirkt sein Heil nicht durch seine Ankunft in dieser Welt, sondern durch seine dauernde Sorge, die er in Erscheinungen, in der Anwesenheit des Apostels und in Wundern äußert. Der gute Gott wird ohne das scandalum crucis gezeigt. Aber gnostisch ist diese Theologie nach Junod-Kaestli in nichts.

Bei der Gattungsbestimmung (682–684) wird auf jede Zuordnung verzichtet: Auf der literarischen Ebene sind die AJ (die die kanonische Apg gekannt haben dürften) ein origineller Text, die Gattung und das Corpus Apostelgeschichten gibt es nicht, die AJ imitieren auch keine andere Vorlage. Einzelne Textblöcke freilich lassen sich gattungsmäßig mehr oder weniger zutreffend charakterisieren: als Anekdote aus Philosophenmilieu, als Romanmotiv, Predigt, Reisebericht u. a., aber alles zusammen ergibt keine Gattung des Großtextes AJ. – Die Tendenz des Textes (684–686) liegt im Werbeeffekt: Die AJ sind am ehesten als Propagandaschrift für Heiden zu verstehen, freilich gleichzeitig zur Erbauung und Festigung der Gläubigen verfaßt. – Der Autor war ein erst jüngst bekehrter Christ, noch stark befangen in seinem mitgebrachten Spiritualismus und noch ohne tiefes Verständnis für das Unterscheidende im christlichen Gottesbegriff (686f) (Einwand: Wie kommt ein solcher „Anfänger" zur theologisch subtilen Stilisierung der Rolle des Apostels, wie sie in den AJ vorliegt?). Er hat einen Text zu zweifacher Lektüre verfaßt (687–689): Durch das Ensemble von Akteuren, Handlungen und Wundern soll der heidnische Leser den göttlichen Appell erfahren, sich der Welt des Spirituellen zuzuwenden; der christliche Leser liest alle Anekdoten gleich als Metapher für Gotteserkenntnis, Bekehrung und Glaubensverstärkung. – Die übliche Vermutung, die AJ seien in Asien entstanden, wird abgelehnt und unter allen Hypothesen diejenige, daß Ägypten das Entstehungsland sei, als „la moins incertaine" (mehr nicht) bezeichnet (689–694). Die Argumente für eine Datierung zwischen 150 und 200 n. Chr. (statt 3. Jh.; zuletzt Schäferdiek, Herkunft, 263: erste Hälfte 3. Jh.) sind wiederum die überzeugenderen. Zur relativen Datierung (sc. gegenüber den anderen apokryphen Akten) sind Junod-Kaestli (694–700) nur in zwei Punkten sicher: Die AJ sind von den Thomasakten benutzt worden (692 m.A.1; 697), und das Thema Polymorphie weist das höhere Alter der AJ gegenüber sämtlichen anderen apokryphen Akten aus (698–700).

Schließlich folgen (703–886) die in der Titelei angekündigten „Textus alii", nämlich jüngere „Berichte" zur vita des Apostels Johannes: die syrische Geschichte (oder Akten) des Johannes, die Johannesakten des Prochorus, die Virtutes Ioannis und die Akten des Johannes in Rom (= c. 1–14 des Textes der AJ in der Edition Bonnet).

Sämtliche Texte sind wieder sorgfältig eingeleitet, ediert bzw. übersetzt, analysiert. Die erhaltenen Quellen frühchristlicher apokrypher Johannesüberlieferungen in Form von Akten liegen damit in einer Edition von beeindruckender wissenschaftlicher Exaktheit vor. Auch für ihre Interpretation ist in den Kommentaren viel Weiterführendes geleistet. Namentlich die AJ selbst sind auf geschlossene, originelle Weise gedeutet, und zwar m. E. insgesamt gründlicher und in vielen Thesen zutreffender als bislang, obwohl sich das in der weiteren Diskussion noch bewähren muß. – Nicht nur die umfangreichen

Register (Bibelstellen; Eigennamen aus allen Quellentexten; griechische Wörter der AJ; Themen und Texte, die in den Einleitungen, Fußnoten und im Kommentar genannt sind; Handschriften) (891–939), sondern auch das konsequent durchgehaltene System von Querverweisen innerhalb der mehr als 900 Druckseiten machen die Benutzung und Auswertung dieses Oeuvre's leicht.

Eine neue Reihe ist auf exzellentem Niveau gestartet. Mit ihrer Methode, die Texte im Zusammenhang ihres Milieus zu präsentieren, wird sie beitragen, eine durchweg sehr andere und auf ihre Art nicht weniger aufschlußreiche Seite des frühen Christentums zu dokumentieren, als sie aus der patristischen Literatur überwiegend bekannt ist.

Regensburg Norbert Brox

Läpple, Alfred: **Außerbiblische Jesusgeschichten.** Ein Plädoyer für die Apokryphen. – (München) Don Bosco Verlag (1983), 128 S., kart., DM 16.80

Der Salzburger Katechet unternimmt es in diesem schmalen Bd, die Berechtigung und den Sinn der apokryphen Jesusüberlieferungen der Urkirche aufzuzeigen und auf deren Sitz im Leben der Urkirche hinzuweisen. Er sieht ihn in dem Streben der einfachen Christen, die biographischen Züge Jesu und seiner Eltern aufzuhellen und farbig auszugestalten, um so Jesu Leben, Eigenart und Botschaft der Volksfrömmigkeit zugänglich zu machen. Er betrachtet dabei die Kanonisierung der Evangelienüberlieferung einerseits als Eindämmung ungesunder, z. T. häretischer Jesusüberlieferung, andererseits aber als Anlaß, dem theologischen Jesus Christus der urchristlichen Verkündigung einen Jesus Christus zur Seite zu stellen, der psychologisch verstehbar war. Zugleich versuchten die Erzähler solcher Apokryphen nicht nur der religiösen Neugier zu entsprechen, sondern auch religiöse Vorstellungen und Sachmeinungen auf ansprechende, erbauliche Weise vorzutragen. Beispiele für das Entstehen solcher Erzählungen mit biographisch-erbaulichem Hintergrund findet L. bereits in den kanonischen Evangelien gegeben (z. B. Versuchungsgeschichte Jesu, Brotvermehrungsgeschichten, Ölbergszene). Insgesamt wertet er das Entstehen außerbiblischer Jesusgeschichten positiv, denn er sieht dahinter das Bestreben walten, Jesus zu aktualisieren und in der jeweiligen Situation der Hörer dieser Erzählungen zu beheimaten. Ähnliche Versuche sieht er heute dort am Werk, wo man Jesus als Aufständischen gegen Rom, als Pazifisten, als Gesellschaftskritiker, als Friedenspropagandist, als Psychotherapeut, als Clown, als Superstar zu deuten und damit heute zur Geltung zu bringen versucht. L. hält dies für einen notwendigen und wichtigen Vorgang, der allerdings an den kanonischen Evangelien seinen letzten Anhalt finden sollte.

Sein Büchlein bietet sodann eine Übersicht über ‚das Fünfte Evangelium' in seiner Vielfalt und bringt Textauszüge aus Apokryphen über Geburt und Kindheit Jesu, über die unbekannten Jahre Jesu in Nazareth, über unbekannte Jesusworte, über Tod, Höllenfahrt und Auferstehung Jesu. Diese Auszüge werden in zeitgemäßer Übersetzung geboten. An einigen Stellen zeigt L. auch, wie diese Apokryphen in der Liturgie und in bestimmten kirchlichen Festen ihre Ausgestaltung finden.

Leider gibt der Verfasser nicht an, wo die Quellen dieser Texte zu finden sind, welcher Übersetzung er folgt, auch nicht, was an kritischen Einwänden gegen die einzelnen Apokryphen zu beachten ist. Er setzt sich mit der einseitigen Christologie, Mariologie und Soteriologie auch nicht kritisch auseinander. Vor allem aber weist er nicht auf die entscheidenden Grenzen all dieser Apokryphen hin, die durch die Eigenart der kanonischen Evangelien gezogen ist: der Einbruch Gottes in diese Welt in Jesus Christus läßt sich biographisch-psychologisch nicht beschreiben. Er kann letztlich nur bekannt, verkündet und geglaubt, nicht aber innerweltlich einsichtig gemacht werden. Hier versagen alle Maßstäbe menschlicher Erfahrung.

Der schmucke Band weist auf ein in Theologie, Verkündigung und Glaubensunterweisung unbearbeitetes Gebiet hin und stellt wichtige Motive heraus, diese Welt neu zu erschließen, aber für eine gut fundierte Unterweisung fehlen Quellenangaben und differenzierte Maßstäbe für eine dem heutigen Glauben dienende Auswertung der außerbiblischen Jesusgeschichten. Dieser Bd weist auf einen bedeutsamen Weg gläubiger Jesusbegegnung hin, leitet aber nicht dazu an, kritisch und gläubig diesen Weg sinnvoll zu beschreiten.

Passau Otto Knoch

Schriften des Urchristentums. Zweiter Teil: Didache (Apostellehre). Barnabasbrief. Zweiter Klemensbrief. Schrift an Diognet. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von Klaus Wengst. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984. 364 S.

Der Brief an Diognet, auf dessen wertvolle neue Ausgabe und Kommentierung durch K. Wengst (281–356) sich diese Besprechung beschränkt, wirft wohl trotz der seit Jahrzehnten geführten Diskussion weiterhin verschiedene Fragen auf, die durch diesen neuen Kommentar manche Klarstellung erfahren haben, die teilweise aber – mit dieser Ausgabe als Fundierung – weiterhin bedacht werden sollten.

Die folgenden Bemerkungen gehen dabei nur auf einige Aspekte für eine solche Diskussion ein. Dabei sei zunächst die Frage nach möglichen Zitaten aus dem AT im Diognetbrief angesprochen. Hierzu gibt W. Wengst für die Kapitel 1–10 eine verneinende Antwort (287f), ohne jedoch auf die Nennung einiger Hinweise zu Parallelen in Texten des AT zu verzichten. Zugleich verwendet W. diese – negativ beantwortete – Fragestellung als ein Kriterium für die literarische Integrität der Kap. 1–10 und für die Unechtheit der (traditionell angehängten) Kap. 11 und 12 des Diognetbriefes.

Eine genauere Betrachtung dieser Fragestellung wird zunächst wohl dadurch erschwert, daß wortwörtliche Zitate – nach den uns geläufigen Bibeltexten – hier (wie auch sonst häufig) nicht zu erwarten sind. Eher ist hingegen zu überlegen, ob nicht verschiedene Hinweise in Gedankenführung und Formulierung ein Berücksichtigen oder ein Zitieren alttestamentlicher Aussagen darstellen (was auch Hinweise in Anmerkungen bei W. nahelegen).

Wenn nun diese Frage (eventuell) fehlender Zitate dazu noch zu einem Kriterium über die ursprüngliche Zugehörigkeit der Kap. 11 und 12 zum Gesamttext des Diognetbriefes gemacht wird, sind erneute Überlegungen zur genannten Frage wohl kaum zu umgehen.

Als Beispiel für wörtliche Anklänge und Übernahmen sei zunächst der Ausdruck angeführt, daß der Schöpfer dem Meer seine Grenzen zog (Ps 104[103],9; Proverb 8,29; ausgeweitet in Job 38,8–11) bzw. das Meer in seinen Grenzen eingeschlossen hat (Diog 7,2). W. nennt hierzu 1 Klem 33,3.

Weiter läßt sich die Zeichnung vom Kommen und Wirken des Königssohnes (Diog 7,4–6) durchaus auf dem Hintergrund von Ps 72 (71) verstehen, während die folgende Frage: ‚Wer wird seine Antwort bestehen?' (Diog 7,6) gewiß einen Widerhall von Mal 3,2 darstellt: ‚Wer wird bestehen bei seinem Erscheinen?' Daher wird in der Literatur häufig auf diese Prophetenstelle als Parallele hingewiesen, nicht aber bei W., der auch die im folgenden genannten atl Textstellen nicht anführt.

In diesem Zusammenhang ist auch an die Aussagen über die Philosophen zu erinnern: „Von denen haben die einen behauptet, Gott sei Feuer (. . .) – andere: Wasser" (Diog 8,2). Ganz vergleichbar spricht Weish 13,2 von Menschen, die „Feuer (. . .) oder das gewaltige Wasser (. . .) für weltregierende Götter hielten".

Und wenn an anderer Stelle vom Erlöser gesagt wird, „er selbst hat unsere Sünden auf sich genommen" (Diog 9,2), drängt sich der Hinweis auf Is 53,4 „unsere Krankheiten hat er getragen, unsere Schmerzen hat er auf sich geladen" wohl auf. Dies zeigt deutlich der griechische Text: Is 53,4: οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει, daneben Diog 9,2: *αὐτὸς τὰς ἡμετέρας ἁμαρτίας ἀνεδέξατο.*

Nicht zu übersehen ist auch das Vorkommen des Titels „Ernährer" für Gott bei Diog 9,6 entsprechend dem Gebrauch in Baruch 4,8. W. nennt als Parallelstelle Philo, Congr. 171.

Diese Beispiele, die durchaus vermehrt werden könnten – vor allem im Hinblick auf die Beschreibung des Heidentums in Diog 2, die deutlich atl Texten entspricht – mögen zeigen, daß die Äußerung zu den Kap. 1–10 „Nirgends findet sich ein Zitat aus dem Alten Testament" (287f) im Hinblick auf – zumindest – deutliche Anklänge und mögliche Übernahmen von Gedanken und auch Formulierungen des AT nochmals diskutiert werden sollte. Daraus nun ein Kriterium für die Unechtheit der beiden Schlußkapitel gewinnen zu wollen, muß wohl auf Skepsis stoßen.

Das weitere, für heutige Leser beonders drängende und daher immer wieder diskutierte Problem, welche Haltung gegenüber den Juden im Diognetbrief zum Ausdruck kommt, wird auch von W. erörtert. Dabei sei ein Vorbehalt angemeldet gegen die Tendenz, dem Autor des Diognetbriefs durch Äußerungen wie „Daß aufgrund der Zerstörung des Tempels der jüdische Opferkult zu seiner Zeit faktisch schon längst nicht mehr geübt wird, scheint den Verfasser nicht zu kümmern" (294 Anm. 51) eine Art von Fahrlässigkeit zuzutrauen, bei der es „nur noch darum" geht, den bekannten Argumenten „eine möglichst gefällige Form zu geben" (308). Dies ließe sich mit dem häufig gespendeten Lob (vgl. 305) für diesen Text wohl nur schwer vereinbaren.

Eher erklärbar wäre des Diognetbriefs Polemik gegen den Tempelkult auch nach der Zerstörung des Tempels und der damit zwangsläufig verbundenen Beendigung des Tempelkultes hingegen, wenn man dem häufig gelobten Verfasser zumindest so viel an eigenem Konzept zutraute, daß er mit seinen Angriffen die biblische Kritik am Tempelkult aufgreift und die Beendigung dieses Kultes nur als durch äußere Umstände erzwungen und damit als der eigentlichen Intention des Judentums widersprechend versteht.

In ähnlicher Weise ist auch Reserve geboten gegenüber dem Versuch, eine Gegenüberstellung von Griechen und von Juden und andererseits von Christen in Kap. 1–10 zu beschreiben, während in Kap. 11f die Heiden angeführt werden (288), wobei das Sprechen von den Christen in Kap. 1–10 die Orientierung auf ein heidnisches Publikum andeute, während die Rede von der Ekklesia in Kap. 11f als Adressaten ein christliches Publikum nahelege (287).

Dabei könnte eine Einführung des Ekklesiabegriffes in Kap. 11 doch vielleicht auch ein Zeichen des inhaltlichen Fortschreitens des Diognetbriefes sein, das seinen Ausdruck im Wechsel von einer eher soziologischen Bezeichnung Christen zur theologisch verstandenen Bezeichnung Ekklesia fände. Dann wäre auch „die Frage, warum dieses Fragment an die Schrift an Diognet angehängt wurde" (288 Anm. 21), neu zu stellen: es wäre dann kein Fragment angehängt, dessen „innerer Zusammenhang (. . .) nicht zu erkennen" ist (ebd.), sondern es lassen sich bei genauerer Betrachtung gewiß Zusammenhänge sehen. Dabei sei auch erwogen, daß ein Abschluß eines Textes mit Betrachtungen über das Buch Genesis in eine literarische Gestaltungsart passen würde, die prominenten Ausdruck beispielsweise im letzten Buch der Confessiones des Augustinus findet.

Beide Erwägungen bezüglich Griechen bzw. Heiden und Christen bzw. Ekklesia gebraucht W. nun als Argumente für die Unechtheit der beiden Schlußkapitel, wobei er zusätzlich den sprachlich-stilistischen Unterschied zwischen Kap. 1–10 und 11f als Hinweis verwendet, zugleich aber die Unsicherheit dieses letztgenannten Argumentes einräumt (287). Der erstgenannte Grund der sprachlichen Verwendung von Griechen und Heiden ist wohl in seiner Bedeutung nur eingeschränkt zu gebrauchen, wenn man bedenkt, daß beispielsweise in Apg 14,1f Juden und Hellenen neben- bzw. gegeneinander verwendet werden, wobei wohl mit den Hellenen an dieser Stelle nicht (nur) die Griechen als Volk, sondern die Nicht-Juden, also Heiden, gemeint sind. Ist es denn in jedem Fall auszuschließen, daß auch der Diognetbrief in dieser Hinsicht terminologisch nicht einheitlich ist? Genügt nicht bereits der entstehende Zweifel, um diese Äußerungen des Diognetbriefes für die Frage einer (eventuellen) Unechtheit der Kap. 11f besser außer Betracht zu lassen? Insgesamt wird man wohl folgern dürfen, daß die Möglichkeit der Unechtheit der Kap. 11f auch anhand der Überlegungen von W. keine größere Wahrscheinlichkeit gewonnen haben dürfte.

Regensburg Bernd Lorenz

Regula Benedicti de codice 914 in bibliotheca monasterii S. Galli servato fol. 1r–86v (85v) = pp. 1–172 saec. IX quam simillime expressa, addita descriptione et paginis et versibus congruente (P. Germain Morin OSB et P. Ambrogio Amelli OSB, Montiscasini MCM), necnon praefatione palaeographica Bernhard Bischoff auctore, edita a P. Benedikt Probst OSB abbatiae S. Bonifacii Monacensis bibliothecario. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1983. XX, 347 S., Lw. DM 49.80

Diese äußerst preisgünstige Reprint-Ausgabe der im Jahre 1900 von Germain Morin und Ambrogio Amelli veranstalteten wortgetreuen Edition des zwar nicht ältesten, aber berühmtesten und von den meisten Forschern heute als besten Textzeugen der Regula Benedicti (RB) angesehenen Cod. Sangall. 914 ist mehr als ein schlichter Nachdruck. Der Münchner Benediktiner Benedikt Probst hat dankenswerterweise den Bd nicht nur mit einer allgemeinen Einleitung und den nötigen „Notae bibliographicae pertinentes ad Regulam Benedicti Codice Sangallensi 914 (pp. 1–172) traditam" versehen, sondern auch einen der gegenwärtig besten Kenner der mittellateinischen Paläographie, Bernhard Bischoff, für eine kurze, gut informierende Beschreibung der Handschrift auf Latein und Deutsch (VIII–XIV) gewinnen können. Im übrigen wurden am Rande der Wiedergabe des Morin-Amelli-Textes Berichtigungen von Heribert Plenkers vermerkt, die dieser in seinen „Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln" (München 1906) nach eigener sorgfältiger Kollation des Codex gegenüber Morin-Amelli festgestellt hatte. Auch der textkritische Apparat der Morin-Amelli-Ausgabe von 1900 mit seiner Berücksichtigung von 12 weiteren RB-Handschriften des 10.–14. Jh.s wurde mitabgedruckt und in der „Editionis criticae praefatio" von Benedikt Probst kurz erläutert. Vor allem aber wurde der Cod. Sangall. 914 selbst in einer außerordentlich guten fotomechanischen, fast einem Faksimiledruck nahekommenden Wiedergabe jeweils seitenweise dem Morin-Amelli-Text gegenübergestellt, so daß jeder, der sich textkritisch mit der RB befaßt, den Codex selbst und eine seiner ersten textgetreuen Ausgaben gleichzeitig vor Augen hat und den Morin-Amelli-Druck an der Handschrift selbst überprüfen kann. Dieses Verfahren wäre auch für andere wichtige Codices der RB – etwa aus dem reichhaltigen Schatz ihrer mittelhochdeutschen Übersetzungen – wünschenswert und der Forschung förderlich. – Falls es zu einer 2. Auflage des Buches kommen sollte, wären einige Corrigenda wünschenswert:

S. VIII, Anm. 2: „Masai"; S. XV, 5. u. 7. Z. v. u. „Bibliography"; S. XVI, 10. Z. v. o. „García"; 17., 18., 20., 21. Z. v. o. „Chrétiennes"; 23. Z. v. o. „Colombás". Zur Vermeidung von Irrtümern sollte S. XVII, Z. 14 v. u., besser von „Annex" statt „Supplement" gesprochen werden, da die Regulae Benedicti Studia auch eine eigene „Supplementa"-Reihe haben! Ein letzter Hinweis: Die Titelei auf dem Buchumschlag und im Buchinnern sollte vereinheitlicht werden; entweder in beiden Fällen „e codice . . ." oder „de codice . . .", wobei die erste Lesart vorzuziehen wäre.

Diese Hinweise mindern den Wert des Buches nicht, sondern zeigen nur, daß ihm gründliche Beachtung gebührt, denn es ist in der Tat eine wesentliche Hilfe für die historisch-kritische Erforschung der Regula Benedicti.

Borken-Arnsbach Bernd Jaspert

Bedouelle, Guy: **Dominikus. Von der Kraft des Wortes.** Aus dem Französischen übersetzt und bearbeitet von Hilarius Barth O.P. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1984) 310 S., Ln. DM 39.80

Das französiche Original (Dominique ou la grâce de la Parole, Paris 1982) dieses von der Academie française preisgekrönten Buches reiht sich in die lange Reihe glänzender Dominikusbiographien des katholischen Frankreichs ein, in dem fast jede Generation eine ihren Anliegen entsprechende Deutung von Leben und Werk des Gründers des Predigerordens schrieb. B.s faszinierendes historisch-geistliches Portrait ist sichtlich geprägt vom postvatikanischen Impuls, in der Ordensspiritualität die evangelische Inspiration der eigenen Anfänge freizulegen und für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Mit dem Stichwort von der „Gnade des Wortes" versucht B. die bunten und verschiedenen Fäden biographischer und sachlicher Einzelheiten einem einheitlichen Muster einzuweben. Dieses Anliegen beflügelt Stil und Sprache zur Konstruktion einer Einheit, die unter der Hand Sperriges frisiert, Widersprüchliches kaschiert und auch Zusammenhänge suggeriert, die sich so aus dem vorhandenen Material nicht ohne weiteres ergeben.

Natürlich steht dieser „dichterische Entwurf" im engsten Verbund mit dem gegenwärtigen Forschungsstand, B., Schüler und Nachfolger von M. H. Vicaire (Freiburg/Schweiz), des hochverdienten Altmeisters der jüngeren Dominikusforschung, bringt in sein Portrait die Ergebnisse der intensiven Forschung über Dominikus und die Anfänge des Predigerordens ein. Einzelne Abschnitte der 14 Kap., in denen die Einzelheiten des Gesamtbildes zusammengetragen werden, spiegeln in meisterhafter Prägnanz die Forschungsergebnisse und Fragen. Das gilt besonders von den Kap. über die Verwurzelung des sich bildenden Ordens in der monastischen und kanonikalen Tradition, der päpstlichen Förderung und Beauftragung zur Predigt, der Verfassung und Studienorganisation. Es handelt sich dabei um Sachthemen, zu deren Erfassung zuverlässige Quellen zur Verfügung stehen. Für das geistliche Profil des Stifters kann daraus indirekt viel erschlossen und in seine Biographie eingebracht werden.

Doch ein Bild aus einem Guß, wie es B. zeichnet, ergibt sich daraus nicht. Dafür zieht B. die Zeugenaussagen des Kanonisationsprozesses heran und vor allem den Libellus de principiis Ord. Praedicatorum des Jordan von Sachsen. Im zweiten Kap. unterzieht B. diese wichtigen Quellen auch einer kritischen Würdigung, die aber ganz anders ausfällt als jene von B. Altaner (Der hl. Dominikus. Untersuchungen und Texte, 1922). Dem Rez. erscheinen Altaners kritische Einwendungen immer noch plausibel und zwingend. Es gibt keine zuverlässigen Quellen, die einen Einblick in das originäre Innenleben des hl. Dominikus gewähren, um die „gratia praedicationis" als jenen zentralen Punkt auszumachen, von dem her eine Geradlinigkeit der biographischen Entwicklung und eine Einförmigkeit des dominikanischen Apostolates als authentische evangelische Inspiration nachgezeichnet werden könnte.

Von dieser kritischen Sicht her ließen sich dann auch in Einzelheiten die Akzente anders setzen.

Rez. sieht z. B. nicht ein, wie der apostolische Elan der gratia praedicationis noch in der Regel für den „Dritten Orden" (1285) zu spüren sein soll (215f), einem Text, der ganz und gar vom kultisch-religiösen und sozialen Anliegen der städtischen Gesellschaft geprägt ist. Das kultisch-religiöse und gesellschaftliche Anliegen kann man übrigens auch schon zu Lebzeiten des Stifters ausmachen. In dem 1220 abgeschlossenen Vertrag zwischen den Dominikanern von St. Jacques/Paris und der betroffenen Pfarrkirche geht es bereits um einen Ausgleich für die Minderung der Pfarreinkünfte durch die kultisch-religiösen Aktivitäten der Dominikaner.

Trotz der stark unterstrichenen Einbindung der dominikanischen Ordenskonzeption in die monastische und kanonikale Tradition wird S. 300 Anm. 26 ein eigenartiger Unterschied zwischen den observantiae ordinis Praemonstratensium und der observantia ordinis Praedicatorum konstruiert. Hier gehe es um eine die Einzelobservanzen übersteigende geistgeprägte Haltung im Gegensatz zu der auf Einzelvorschriften fixierten Regeltreue. Wieso wude dann die lange Liste der im Schuldkapitel einzuklagenden Verfehlungen in den Konstitutionen des Ordens weithin aus der Vorlage der Prämonstratenser übernommen? Es ist allerdings

unklar, ob diese Anmerkung auf B. oder H. Barth, der die deutsche Übersetzung besorgte, zurückgeht. Laut Vorwort nahm Barth Änderungen in einzelnen Abschnitten vor, tilgte offensichtliche Fehler, bearbeitete auch die Anmerkungen und trug deutschsprachige Literatur zu den Bettelorden nach.

In H. Barth wurde ein auch durch eigene Forschungen zur Thematik ausgewiesener und ausgezeichneter Bearbeiter gefunden, freilich auch einer, der die einheitliche spirituelle Gesamtkonzeption des Vf.s teilt und in seinen deutschsprachigen Literaturverweisen andere Ansätze und kritische Vorbehalte dem Primat der „evangelischen Inspiration" gegenüber nicht berücksichtigt.

Mainz Isnard W. Frank O.P.

Ganoczy, Alexandre / **Scheld**, Stefan: **Die Hermeneutik Calvins.** Geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge. – Wiesbaden: Steiner 1983. 300 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Bd 114), kart. DM 52.–

Das Würzburger Forschungsprojekt „Die Hermeneutik Calvins" hat viele Ergebnisse gebracht, insbesondere die drei Bände, die in der Reihe VIEG, Abt. Abendl. Rel.gesch. publiziert wurden. 1981 erschien das Buch: Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus (vgl. dazu die Rez. von W. Neuser in ThRv 78, 1982, 213–214). Ein Jahr später folgte das Werk: Herrschaft – Tugend – Vorsehung. Hermeneutische Deutung und Veröffentlichung handschriftlicher Annotationen Calvins zu sieben Senecatragödien und der Pharsalia Lucans (vgl. dazu meine Besprechung in der TThZ 92 (1983) 242). Seit 1983 liegt die hier vorzustellende Arbeit vor, die Alexandre Ganoczy, Stefan Scheld und Helmut Feld (vgl. Vorwort und S. 22 Anm. 112) erstellt haben.

Die Untersuchung gliedert sich in drei Teile.

Im ersten Teil geht es um die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Hermeneutik Calvins. Der Genfer Reformator ist nicht zu verstehen ohne die spätmittelalterliche Kirchenkritik, die humanistische Vorliebe für die paulinische Theologie und die Hermeneutik der reformatorischen Theologen vor und neben ihm. Dementsprechend wird zunächst das Thema Kirche oder Schrift als das hermeneutische Problem des Spätmittelalters erörtert, wobei mit Franz von Assisi eingesetzt wird. Danach wird die Wiedergeburt des Paulinismus im europäischen Humanismus betrachtet (Valla, Ficino, Colet, Faber Stapulensis und Erasmus). Schließlich werden die Grundzüge der Hermeneutik Luthers, Melanchthons, Bullingers und Bucers dargestellt.

Im zweiten Teil steht Calvins Verständnis der Bibel und ihrer Auslegung zur Debatte. Zuerst werden Aspekte seines Schriftverständnisses untersucht: Schrift und Wort Gottes, Schriftzeugnis und Geistzeugnis, Schrift und Vernunft, Kanongeschichte und Kirche, der einfache, klare Schriftsinn und die Pädagogik Gottes, die Schrift und der Dienst der Kirche. Das hermeneutische Prinzip Luthers, sacra scriptura sui ipsius interpres, wird von Calvin weder in der Institutio noch in anderen hermeneutisch wichtigen Schriften angeführt (vgl. 98). Sechs Ideale kennzeichnen Calvins Auslegung der Bibel, nämlich der Nutzen für die Erbauung der Kirche und für die Ausbreitung der Reformation, die Klarheit und Leichtverständlichkeit, wodurch jede allegorisch-spekulative Exegese ausgeschlossen wird, die Kürze, die Wissenschaftlichkeit, die Aktualisierung und die lehrhafte Ausrichtung. Calvin schätzte, wie schon Bucer, die Schriftauslegung des Johannes Chrysostomus. Den Zeitraum zwischen dem 8. und 14. Jahrhundert und damit eine beachtliche kirchengeschichtliche Zeitspanne berücksichtigt er fast nicht. Vor allem wegen seiner geschichtlichen Ausführungen zählt der Reformator zu den vielen Wegbereitern der modernen historisch-kritischen Exegese (vgl. 154). Bei der von ihm oft polemisch praktizierten typologischen und exemplarischen Aktualisierung biblischer Texte scheint er nicht frei zu sein „von einem idealistischen Wesensdenken, dem zufolge die Idee einer Sache unabhängig ist von ihrem konkreten Erscheinungsbild und so über Raum und Zeit hinweg in verschiedensten historischen Verkleidungen wiedererkannt werden kann" (167). Calvin mißt dem Johannesevangelium und dem Römerbrief (auch Eph) eine hermeneutische Leitfunktion bei.

Im dritten Teil der Arbeit werden Elemente der Auslegung Calvins erörtert, die exegetisch und dogmatisch fragwürdig erscheinen, und zwar aus dem Gebiet der Prädestinationslehre, der Theologie der Rechtfertigung, der Ekklesiologie und des Abendmahlsverständnisses. Calvin deutet die Gnadenwahl Gottes im Sinne einer doppelten Prädestination des Menschen vor Sündenfall und Schöpfung. Er versteht den Glauben und die Gerechtigkeit als ausschließliches Wirken Gottes, die der Mensch nicht wirklich frei bejahen oder ablehnen kann. Er weist eine besondere Stellvertretung Christi durch den Nachfolger Petri ab. Er negiert die manducatio impiorum. Ein Literaturverzeichnis und ein Namenregister schließen die Untersuchung ab.

Die Vf. referieren nicht nur, sie richten auch immer wieder, nicht nur im dritten Teil, kritische Fragen an Calvin. Das verleiht der Arbeit einen besonderen kontroverstheologischen und ökumenischen Wert. Das seit dem Spätmittelalter virulente Problem: Bibel oder bzw. und Kirche wird deutlich herausgestellt. Es ist auch im gegenwärtigen ökumenischen Dialog, in dem nicht nur Einzelkontroversen besprochen werden, grundlegend. Calvin lehnte die damalige Papstkirche scharf ab. Aber er unterstreicht, und zwar stärker als Luther und der frühe Bucer, die Bedeutung der kirchlichen Dienste, Ämter und Leitungsaufgaben. Darin zeigt sich eine Offenheit für das katholische Kirchenverständnis.

Bei den Ausführungen über den Kanon und die Kirche sowie über die Vulgata hätte man vielleicht auch Calvins Stellung zu den Apokryphen des AT einbeziehen können (vgl. dazu den Aufsatz von W. Neuser in: Text-Wort-Glaube, Kurt Aland gewidmet, Berlin-New York 1980, 298–323). In einer Neuauflage des für die Calvinforschung und die ökumenisch ausgerichtete Theologische Erkenntnislehre bedeutsamen Werkes könnten auch folgende Beiträge berücksichtigt werden: H. de Lubac, Exégèse médiévale, 4 Bde, Paris 1959–1964; G. H. Tavard, Holy Writ or Holy Church. New York 1959 (Écriture ou Église? Unam Sanctum 42. Paris 1963); R. Weier, Das Theologieverständnis Martin Luthers, Paderborn 1967; H.-J. Kraus, Calvins exegetische Prinzipien, ZKG 79 (1968) 329–341. – Man darf gespannt sein auf die angekündigte (vgl. 148 Anm. 364) Studie über die Kirchenväter in der Exegese Calvins.

Trier Heribert Schützeichel

Belda Plans, Juan: **Los lugares teológicos de Melchor Cano en los Comentarios a la Suma.** – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1982. 397 S. (Colección Teológica 33) kart. Ptas 2.275

Die Entstehungsgeschichte von Canos Hauptwerk De locis theologicis (in der Folge abgekürzt LT) ist bislang noch kaum erforscht. B. P. publiziert in dem vorliegenden Werk eine frühe Fassung der loci theologici und ermöglicht es damit den interessierten Forschern, die Entwicklung der Konzeption Canos weit zurückzuverfolgen. Die betreffende Passage ist in Canos Vorlesung zum ersten Teil der Summa theologica von Thomas von Aquin enthalten; es handelt sich konkret um den Kommentar zu q.1, a.8. Die Vorlesung ist nicht datiert; B. P. hält es für wahrscheinlich, daß Cano sie 1543 in Alcalá gehalten hat. (54f) Sie ist in einem Manuskript der Universitätsbibliothek Salamanca erhalten und war bisher noch nicht veröffentlicht worden.

B. P. druckt den Kommentar Canos zu q.1, a.8 und übersetzt ihn ins Spanische. Der lateinische Text scheint zuverlässig zu sein, soweit man das ohne einen Vergleich mit dem Manuskript überhaupt beurteilen kann. Er korrigiert den Text nur da, wo es sich um offensichtliche Fehler des Schreibers handelt und gibt in den Anmerkungen die Lesart des Manuskripts; im übrigen beschränkt er sich in den Anmerkungen darauf, die jeweils angesprochene Stelle aus der Bibel oder der späteren Literatur zu zitieren. Die Übersetzung ist genau und gut lesbar.

B. P. hat dem Werk eine lange Einleitung vorangestellt, in der er Leben und Werk des Autors in gedrängter Form zusammenfaßt, das Manuskript beschreibt sowie seine Problematik erörtert und schließlich die Konzeption der loci in der Vorlesung mit der von LT vergleicht.

Das Manuskript geht nicht unmittelbar auf Cano zurück, sondern basiert auf der Mitschrift eines Schülers, möglicherweise auch auf den Notizen mehrerer Schüler. Zahlreiche Vorlesungen dieser Zeit sind in dieser Form überliefert. Der Hrsg. sieht sich dabei vor das schwierige Problem gestellt, aufgrund von textkritischen Kriterien entscheiden zu müssen, wie vertrauenswürdig das jeweilige Manuskript ist. B. P. sieht zumindest in der von ihm abgedruckten Passage deutliche Belege für die gedankliche Einheit des Textes und schließt daraus, daß das Manuskript die Vorlesung Canos adäquat wiedergibt (38–48).

Gegen diese Annahme sprechen jedoch einige Charakteristika des Textes, ohne daß sie B. P. überhaupt erwähnen würde. Cano nennt zu Beginn der Passage die zehn loci, die er in der Folge behandeln will. Die Erörterung weicht jedoch in den loci selbst und in der Reihenfolge signifikant davon ab. Bei dem zuerst genannten locus der Heiligen Schrift begnügt sich Cano an der richtigen systematischen Stelle damit, auf eine Vorlesung Domingo de Sotos aus dem akademischen Jahr 1537/38 zu verweisen; dessen ungeachtet behandelt er diesen locus dann an anderer Stelle ausführlich. Er erörtert nur die ersten vier loci, bei den übrigen beläßt er es bei einigen wenigen Sätzen. Diese mangelnde Systematik fällt deshalb so sehr auf, weil sich Cano in LT als außerordentlich systematisch denkender Geist erweist. Es scheint mir deshalb zumindest zweifelhaft, ob das Manuskript die Vorlesung Canos getreu wiedergibt (wenn überhaupt eine einzige Vorlesung Grundlage des Manuskripts ist), alle weiteren Schlußfolgerungen können deshalb nur hypothetischen Charakter haben.

Der inhaltliche Begriff des locus theologicus ist bereits mit dem des späteren LT identisch. In ähnlicher Form erscheint er in diesen Jahren bei Vitoria, Soto, Carranza und Salazar. (1) Eine vergleichende Studie

[1] S. dazu M. Andrés: La teología española en el siglo XVI. II, Madrid 1977, S. 396f.

des Konzepts des locus theologicus bei diesen Autoren steht noch aus. Trotz dieser Identität in der inhaltlichen Definition mit dem Konzept des LT sind die Unterschiede beträchtlich. In LT sind die loci in drei Stufen hierarchisiert: an erster Stelle die Heilige Schrift und die mündliche Überlieferung, an zweiter Stelle fünf weitere loci, die von den ersten beiden abgeleitet sind; deutlich abgestuft erscheinen an dritter Stelle drei loci, die der Theologie gleichsam nur geliehen sind: die natürliche Vernunft, die Philosophie und die Geschichte. Die Vorlesung trennt nur die der Theologie eigenen loci von den ihr fremden; es fehlt die Unterteilung der im engeren Sinn theologischen loci. Zwei loci aus LT fehlen: die Überlieferung und die Geschichte. In beiden Fällen handelt es sich um eine wesentliche Veränderung der Gesamtkonzeption. Bei dem locus „Überlieferung" leuchtet dies unmittelbar ein, da es sich hierbei um einen der beiden übergeordneten loci handelt. Es gilt aber auch für die Geschichte. Sie erhält zwar in der Systematik von LT nur den letzten Platz; in Wirklichkeit spielt sie jedoch eine entscheidende Rolle, wie man bereits am Umfang des Buches ablesen kann, der diesem locus gewidmet ist: es ist zusammen mit dem zweiten, der Heiligen Schrift gewidmeten Buch das bei weitem längste des ganzen Werks. Zwei weitere entscheidende Unterschiede seien nur kurz genannt: Cano hat in der Vorlesung den Begriff des locus noch nicht mit der aristotelischen Topik in der durch Agricola umgedeuteten Form verbunden. Es fehlt schließlich völlig die kontroverstheologische Ausrichtung, die LT charakterisiert.

Dieser hier nur angedeutete Vergleich macht deutlich, daß der Kommentar zu q.1, a.8 ein sehr frühes Stadium der Konzeption des locus theologicus bei Cano darstellt, in dem er noch in hohem Maße der theologischen Tradition verhaftet bleibt. Gerade vor diesem Hintergrund tritt die Leistung von LT um so deutlicher hervor.

In der Einleitung von B. P. findet man davon nichts. Er beschränkt sich auf einen weitgehend immanenten Vergleich zweier loci, „Papst" und „Heilige Schrift". Dabei läßt er sich sichtbar von dem Bemühen leiten, die Einheit von Canos Gedanken in den beiden zeitlich weit auseinanderliegenden Werken nachzuweisen. Die Unterschiede hält er demgegenüber für sekundär; sie erklären sich nach seiner Meinung aus pädagogischen Notwendigkeiten und der zeitlichen Beschränkung, der eine Vorlesung notwendigerweise unterworfen ist (112f).

Man muß dem Vf. dafür danken, daß er einen wichtigen, bisher nicht publizierten Text Canos der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat; die einleitende Studie jedoch kann man beim Benützen des Buchs getrost überschlagen.

Eichstätt Karl Kohut

May, Georg: **Die deutschen Bischöfe angesichts der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts.** – Wien: Mediatrix-Verlag 1983. XIV, 781 S., Ln. DM 42.–

Mit seiner Arbeit über die Reaktion der deutschen Bischöfe auf die Glaubensspaltung hat G. May ein Desiderat erfüllt. Bisher fehlte eine zusammenfassende Darstellung über ihre Haltung gegenüber der Reformation. Man darf M. bescheinigen, daß er seine Aufgabe erfolgreich gelöst hat. Seine Würdigung der deutschen Bischöfe der Diözesen von Aquileia bis Schleswig und von Trier bis Ermland verdient hohe Anerkennung. Bekanntlich bestehen in der Beurteilung der Bischöfe des 16. Jh.s bis in die neueste Zeit unterschiedliche Auffassungen. So bezeichnete Erasmus von Rotterdam den Bischof von Augsburg, Christoph Stadion, als eine Zierde des deutschen Episkopates. Er hat jedoch gegenüber der Neuerung eine schwankende Haltung eingenommen. Ein Ergebnis seiner opportunistischen Haltung war, daß 1537 die Geistlichen aus Augsburg vertrieben wurden und Bischof und Kapitel die Bischofsstadt verlassen mußten.

Ähnlich gestaltete sich die Entwicklung in Konstanz. Bischof Hugo von Hohenlandenberg war ein nachgiebiger Oberhirte, den Johannes Eck unter die „episcopi neutrales" eingereiht hat, die kleinmütig und ohne Initiative seien. Der Konstanzer Bischof gehörte zu den Fürstbischöfen, die jeweils dem stärkeren Druck nachgaben. Er verließ 1526 seine Bischofsstadt und siedelte nach Meersburg über, wo er in seiner „Neutralität" verharren konnte. 1529 verzichtete er auf sein Bistum. Für die erste Hälfte des 16. Jh.s stellt M. fest, daß überdurchschnittliche Persönlichkeiten auf den meisten Bischofsstühlen fehlten. Die wenigen entschiedenen Bischöfe gingen in der Masse der mittelmäßigen oder unfähigen (681) unter.

Man wird M. zustimmen, wenn er urteilt, daß der Großteil des deutschen Episkopats im 16. Jh. von Opportunismus geprägt war. Die Oberhirten besaßen nur mangelnde theologische Kenntnisse. Selbstverständlich gab es auch Bischöfe, die den Mut hatten, sich dem Zeitgeist zu widersetzen, aber es fehlte eine überragende Gestalt, die der Bedrohung der Zeit gewachsen gewesen wäre.

Besonders dankbar ist man für die Bischofsbiographien der östlichen deutschen Diözesen, so z. B. über die Bischöfe von Kammin, wie Erasmus von Manteuffel. Mit Interesse liest man auch die Würdigung der Bischöfe der Kirchenprovinz Magdeburg: Über Matthias von Jagow urteilt May: Jagow war eine sittlich korrupte Persönlichkeit, ein Mann, der den Mantel nach dem Winde hing (199). Nach dem Tode von Kurfürst Joachim I. enthüllte er seine wahre Gesinnung, vielleicht noch besser seinen Opportunismus. Der Bischof von Havelsberg, Busso von Alvensleben, hielt dagegen entschieden am katholischen Glauben fest. Auch der Bischof von Lebus, Georg von Blumenthal, widersetzte sich beharrlich und geschickt der Neuerung und führte mit Energie den Kampf gegen die Abfallbewegung.

Den Erzbischof von Riga, Wilhelm von Brandenburg, wertet M. mit Recht als falsch und charakterlich unzuverlässig. Er bemühte sich um die päpstliche Bestätigung. Seine wirkliche Haltung wird ersichtlich aus einem Brief Albrechts von Preußen an Luther vom 13. August 1540. Darin heißt es: Die Berufung des Markgrafen Wilhelm von Brandenburg zum Erzbischof von Riga öffne große Möglichkeiten für die Neuerung. Albrecht berichtet weiter, daß er Wilhelm geraten habe, die Forderung der Landsstände, dem Papst den Treueid zu leisten, zu erfüllen. Denn er sei der Meinung, daß Erzbischof Wilhelm einen Gesinnungswandel in seinem Erzstift herbeiführen könne.

Über Erzbischof Albrecht von Mainz urteilt M. (234), daß er keine innerlich gefestigte Persönlichkeit gewesen sei. Er habe großen Wert darauf gelegt, als fortschrittlicher und aufgeschlossener Oberhirte zu gelten. Kaiser Karl V. habe ihm Feigheit vorgeworfen, weil er einem Kampf auswich. Aber man sollte auch daran erinnern, daß Erzbischof Albrecht von Mainz nach dem Bauernkrieg seine Haltung änderte, wie Hans Wolter gezeigt hat. Aufschlußreich ist auch das Urteil von Melanchthon über Albrecht vom 17. 7. 1541. Er meinte: Die Härte des Erzbischofs von Mainz mache deutlich, daß jedes Entgegenkommen sinnlos gewesen sei. Luther hat 1541 den Erzbischof scharf kritisiert. Über Albrecht von Mainz wären übrigens zu ergänzen: Franz Schrader, Kardinal Albrecht von Brandenburg: Festg. f. August Franzen (Paderborn 1972) 411–445 und H. Wolter, Albrecht von Mainz und die Anfänge der katholischen Reform: Theologie und Philosophie 51 (1976) 496–511. Erwähnt sei sein Reformversuch aus dem Jahre 1542, den Georg Pfeilschifter im 4. Bd seiner „Acta Reformationis Catholicae" abgedruckt hat. Über die „Reformordnung" von Albrecht urteilte L. Cardauns, Zur Geschichte der kirchlichen Unionsversuche (Regensburg 1910): Für das Erwachen des gegenreformatorischen Geistes in Deutschland bietet diese Reformordnung eine der wichtigsten Zeugnisse. Man sollte auch nicht vergessen, daß z. B. Johannes Cochlaeus den Erzbischof Albrecht von Mainz bereits 1526 zum Speyrer Reichstag begleitete. Albrecht hat übrigens den katholischen Kontroverstheologen, Friedrich Nausea, den späteren Bischof von Wien, 1526 zum Domprediger ernannt. Positiv wirkte sich auch die Berufung von Michael Helding zum Mainzer Weihbischof aus.

Die angeführten Beispiele zeigen, daß M. interessante Wertungen der Bischöfe des 16. Jahrhunderts bietet. Vielen von ihnen fehlten charakterliche und religiöse Stärke, Festigkeit, Mut und Entschlossenheit, wenn es auch einzelne Persönlichkeiten gab, die frühzeitig die Gefahren der Neuerung erkannten und ihr mit Entschiedenheit entgegentraten.

In seinen Urteilen steht May weithin in Übereinstimmung mit Georg Schwaiger, der vom Versagen der Bischöfe in der Stunde höchster Gefahr spricht, wenn auch der Reichsepiskopat eine ganze Reihe guter, tüchtiger Mitglieder zählte. (Vgl. G. Schwaiger, Freisinger Diözesansynoden im ausgehenden Mittelalter: Reformatio Ecclesiae. Festschr. f. Erwin Iserloh, Paderborn 1980, 264.)

Das Werk von M. nimmt man mit Dank und Anerkennung entgegen.

Freiburg Remigius Bäumer

Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon. Hrsg. von Erwin Gatz. – Berlin: Duncker u. Humblot 1983, XIX, 911 S. Lw. DM 330.–

Wer über die Kirchengeschichte des 19. Jh.s arbeitet, besonders wenn er dem Lebenslauf der handelnden Personen nachzugehen hat, weiß wie schwer es ist, zuverlässige Angaben zu erhalten. Selbst Eubels „Hierarchia Catholica" läßt einen dabei gelegentlich im Stich.

Das hier vorgelegte biographische Lexikon möchte diesem Mangel abhelfen. Es enthält Lebensbilder von ca. 360 Diözesanbischöfen und Biogramme von über 600 Weihebischöfen und leitenden Bistumsbeamten, von Generalvikaren, Domdekanen, Konsistorialpräsidenten und Kanzlern.

Für diese Biogramme, d. h. für die stichwortartige Aufzählung der Daten mit einer kurzen Würdigung, ist der Benutzer besonders dankbar, weil hier schwerer zugängliches Material geboten wird, wogegen die Biographien der Diözesanbischöfe meist leicht erreichbar sind.

Was den behandelten Zeitraum angeht sind für Innerösterreich die Amtsträger seit 1785 (Diözesanregulierung unter Joseph II.) und für die

ehemalige Reichskirche seit 1803 bis 1945 erfaßt, unabhängig davon, ob ihre Berufung vor dieser Zäsur lag oder ob ihre Tätigkeit sich über das Jahr 1945 hinaus erstreckte. Das führt dazu, daß z. B. Johannes Pohlschneider nicht als Bischof von Aachen oder als Generalvikar von Münster, sondern als Offizial von Oldenburg aufgenommen wurde und Joseph Schröffer als Generalvikar von Eichstätt (852) und nicht als Bischof und Kardinal behandelt ist und ihm so nur ein kurzes Biogramm gewidmet ist.

Der Untersuchungsraum umfaßt das deutsche Siedlungsgebiet Zentraleuropas nicht ganz. Die Einbeziehung der Kirchenprovinzen Prag mit Leitmeritz, Budweis und Königgrätz und Olmütz mit Brünn ließ sich „derzeit nicht verwirklichen". Andererseits greift das Werk in mehreren Fällen über den deutschen Siedlungsraum hinaus und erfaßt Bischöfe und Amtsträger italienischer (Trient, Tessin), slowenischer (Lavent-Maribor), polnischer (Gnesen-Posen) und französischer (Metz, Straßburg, Lausanne-Genf, St. Maurice) Sprache.

Der Hrsg. hat an anderer Stelle (Stimmen d. Z. 202, 1984, 137–141) gezeigt, wie sich nach 1803 ein tiefer Umformungsprozeß des bischöflichen Amtes vom Kirchenfürst zum Seelsorger vollzogen hat und nun endlich das tridentinische Bischofsideal sich durchsetzen konnte. Die Loslösung von der Adelsgesellschaft drückt sich in Zahlen so aus, daß in dem von dem Lexikon erfaßten Zeitraum von 357 Bischöfen sich nur 50 Adelige befinden und die 302 nicht adeligen Bischöfe aus allen sozialen Schichten stammen. Leider sind solche Beobachtungen nicht durch entsprechende Register oder Tabellen im Lexikon selbst aufgezeigt. Das „Verzeichnis der Personen nach Diözesen" und das „Verzeichnis der Mitarbeiter" entsprechen nicht voll den Erwartungen. Letztes bringt nur die Namen der Autoren ohne Angabe der von ihnen bearbeiteten Persönlichkeiten. Der Hrsg. ist sich bewußt, daß er „in mancher Hinsicht nur vorläufige Ergebnisse bieten kann" (S. XI).

Entsprechend dürfen die hier geäußerten Wünsche nicht den großen Wert des Lexikons für die Forschung in Frage stellen.

Münster Erwin Iserloh

Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. V: 1940–1942. Bearb. von Ludwig Volk. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1983). XXXVIII, 1118 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A: Quellen Bd 34) Ln. DM 168.–

Editionstechnisch wie inhaltlich gehören die Aktenpublikationen der Kommission für Zeitgeschichte seit Jahren zu den Spitzenleistungen deutscher Geschichtsforschung. Das beweist erneut der von Ludwig Volk bearbeitete Band V. der Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche in der NS-Zeit. Dieser Band setzt die von Bernhard Stasiewski begonnene Reihe fort und erschließt den quellenmäßig bislang wenig abgedeckten Zeitraum der Jahre 1940 bis 1942.

Volk belegt, wie das nationalsozialistische Machtgefüge unter dem Deckmantel kriegswirtschaftlich bedingter Notwendigkeiten seinen Vernichtungskampf gegen die Katholische Kirche unvermindert während der ersten Kriegsjahre fortsetzte, zum Teil sogar noch verschärfte: Die Beschlagnahmung von Ordenshäusern und Priesterseminaren, die Zerschlagung der ohnehin schon stark dezimierten kirchlichen Presse, sowie die Durchsetzung des NS-Erziehungsmonopols machten deutlich, daß für die Kirche und Seelsorge im NS-Staat kein Platz mehr war. In dieses Konzept fügt sich die Unterbindung von Briefkontakten zwischen Heimatpfarrern und Frontsoldaten, sowie die Beschränkung morgendlicher Gottesdienste nach nächtlichem Fliegeralarm lückenlos ein. Welches „Kümmerdasein von Gnaden der Gestapo" (IX) der Kirche zugedacht war, zeigte sich vollends im annektierten konkordatsfreien Warthegau: das war zugleich ein Hinweis, daß das Reichskonkordat allen Verletzungen zum Trotz in mancher Beziehung noch immer einen beachtlichen Schutz bot.

Mit dem Beginn von Euthanasie und Judenvernichtung zerstörte das NS-Regime die Grundvoraussetzungen menschlichen Gemeinschaftsgefüges. – Gegen diese Form staatlichen Terrors war die herkömmliche Verteidigungspolitik Bertrams, durch Protesteingaben die Rechte der Betroffenen zu wahren, ohne jede Chance. L. Volk dokumentiert, wie Galen mit seinen Brandpredigten eine Alternative in den seit Jahren schwelenden Richtungsstreit über das angemessene bischöfliche Verteidigungskonzept einbrachte.

Daß nur wenige der 312 in diesem Band zusammengefaßten Aktenstücke schon an anderer Stelle ediert sind, unterstreicht den Wert der vorliegenden Publikation: der Band ermöglicht es, die Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Nationalsozialismus in den ersten drei Kriegsjahren differenzierter zu betrachten.

Wülfrath Heinz-Albert Raem

Sonnemans, Heino: **Seele, Unsterblichkeit – Auferstehung.** Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984). 543 S. (Freiburger Theologische Studien, Bd 128) kart. DM 68.–

Nachdem im letzten Jahrzehnt innerhalb der katholischen Theologie die Diskussion um die Seele insbesondere im Blick auf eine mögliche Versöhnung von Unsterblichkeitsidee und Auferstehungsglaube recht kontrovers geführt wurde, ist man dankbar, einer Arbeit zu begegnen, die den Einstieg in die zeitgenössische Diskussion über eine gründliche begriffsgeschichtliche Untersuchung wählt. Schon in früheren Studien zu G. Marcel und E. Bloch hat der Autor bewiesen, daß er für eine solche Arbeit wohl gerüstet ist. Wenn er sich nun vom aktuellen Diskurs gleichsam weit zurückwendet zu archaischen Welten, so verliert er damit aber nicht sein prinzipielles Ziel aus dem Auge: „Begriffsgeschichte" wird hier nicht als ein peripheres Unterfangen oder als eine bloße Präambel zum systematischen Thema betrachtet. Es geht auch dabei schon wesentlich um die Sache der Fundamentaltheologie selbst, um ein Verstehenwollen des Glaubens, der weiß, daß die Vielfalt der Weisen, wie in der Geschichte der Religionen und der Philosophie Eschatologie betrieben wurde, nicht außerhalb des „intellectus fidei" steht – sofern dieser Glaube seine Hoffnung zu Recht mit universalem Anspruch vertritt.

Kap. 1–4 sind dem griechischen Denken über die Seele von Homer bis Platon gewidmet. Hinsichtlich der Homerschen Epen (Kap. 1) ist zunächst die Feststellung wichtig, daß es hier einen umfassenden Begriff weder für „die Seele" noch „den Leib" gibt. Das Ich des lebendigen Menschen kann als θυμός, φρήν oder νόος umschrieben werden – und es ist wichtig, bei der Entwicklung des griechischen Denkens keinen dieser Begriffe und der anthropologischen Aspekte, die sie intendieren, aus den Augen zu verlieren. Der Terminus ψυχή ist der Bezeichnung des toten Menschen vorbehalten, wie er als bloßes εἴδωλον des ganzen geschichtlichen Individuums in der Unterwelt ein schattenhaftes, rauchartiges Restsein fristet; bzw. des Menschen ψυχή kommt erst dort in den Blick, wo er in die Nähe des Todes tritt. Dabei scheint ein ursprünglicherer Gebrauch des Wortes als „Atemseele" im Zusammenhang des Lebens – in Worten wie ἀποψυχεῖν („aushauchen") oder ψυχὴν καπύσσαι („animam efflare") noch erkennbar – von Homer unterdrückt worden zu sein.

Für den religiösen Ursprung der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele verweist Vf. in Kap. 2 zunächst auf Eleusis und die Orphik. Homers Berichte über die Entrückung einzelner Menschen in ein seliges Elysium ließen den gewöhnlich Sterblichen keine Hoffnung über den Tod hinaus. Aber nicht nur Homer hatte die minoische Religion beerbt. Vor allem in den eleusinischen Mysterien wurden Elemente ihrer Verheißung, die nicht auf den aristokratischen Helden beschränkt war, erhalten und weiterentfaltet. Wer sich in das Schicksal der Gottheit einweihen ließ, wurde von einem Leben umfangen, das nicht mit dem Tod zu Ende war: der βίος fand Aufnahme in die göttliche ζωή. Hier – wie im Dionysos-Kult, der als emotionelle Religion des niederen Volkes bei Homer nicht hoffähig war – ist allerdings kaum mit Klarheit auszumachen, ob die Hoffnung über ein Eingefügtwerden in den göttlich-ewigen Rhythmus der Natur hinaus auf ein individuelles Fortleben gerichtet war.

Der entscheidende Schritt zum Glauben an die Unsterblichkeit der Seele wird erst in der Orphik getan. Konnten im Dionysos-Kult die Eingeweihten zu ἐνθεοι werden, so gelten nun die individuellen ψυχαί grundsätzlich als von göttlicher Herkunft, die – im geraden Gegensatz zur Vorstellung Homers – erst nach dem Tode zu ihrem eigentlichen Dasein zu kommen vermögen. Dieses Dasein ist allerdings nicht mit der bloßen Fortdauer der Seele gegeben. Vom Rad der Wiedergeburten befreit zur seligen Gemeinschaft mit den Göttern werden nur die Seelen jener, die durch kultische Einweihung und sittliche Läuterung (die letztere wird nun, anders als in Eleusis und den Dionysosfeiern, entschieden gefordert, ohne daß sie die erstere völlig überflüssig machte) zu unvergänglichem Glück fähig wurden. Ein Dualismus zwischen Seele und Leib bahnt sich an, ohne daß man aber von einer prinzipiellen Materiefeindlichkeit reden könnte. Es handelt sich vielmehr um einen „Dualismus von Heimat und Exil" (150).

Kap. 3 bietet einen kurzen Durchblick durch die vorsokratische Philosophie. Im Unterschied zur religiösen Entwicklung verbleibt hier der Seelenbegriff innerhalb eines monistischen Denkens. Wesentliche Kategorien werden aber ausgebildet, die für die durch den Logos geläuterte Aufnahme des Mythos bei Platon wichtig sind: das Verständnis der Seele als Harmonie bei Pythagoras, das Verhältnis von Seele und Daimon bei Empedokles, die wesentliche Zugehörigkeit von ψυχή und νοῦς bei Anaxagoras und insbesondere das Verständnis der „Seele als Hörer des Logos" – wie Vf. im Anschluß an die Heraklitinterpretation von J. B. Lotz ausführt.

Die Auseinandersetzung mit Platon in Kap. 4 führt dann zum Höhepunkt der geschichtlichen Untersuchung. Der Unterschied zur Orphik (bei aller Abhängigkeit Platons vom orphischen Mythos) wird betont: Göttlichkeit kommt der Seele, Platon zufolge, nicht substantiell, von Natur aus zu, sondern die Gemeinschaft mit dem Göttlichen wird durch Teilhabe an den Ideen erwirkt – an der Idee des Wahren (worum es insbesondere im „Phaidon" geht), des Schönen (das Zentralthema des „Symposion") und des Guten (die Lehre der „Politeia"). Vor allem aus dem Zusammenhang, wie die Sorge um die Seele in ihrer Hinordnung auf das Gute zur Mitte der Frage nach einem gerechten Leben der Polis wird – so stellt Vf. im Anschluß an Duchrow und Ratzinger heraus –, läßt sich erheben, wie wenig es bei Platon um einen prinzipiellen Gegensatz der Seele zum Materiellen, Geschichtlichen geht.

Ein rascher Durchgang durch das Alte und Neue Testament in Kap. 5 zeigt Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Vergleich mit dem griechischen Denken.

Der Blick fällt auf das Wesentliche. So vollzieht der Vf. etwa den Übergang zur Hoffnung des Neuen Testaments angemessen über eine Interpretation des Logions vom Bewahren der ψυχή (Mk 8,35 parr.).

Mit Kap. 6–8 findet S. ins Zentrum der zeitgenössischen Problematik – die schon der begriffsgeschichtlichen Rückschau den heuristischen Faden vorgab. In Kap. 6 wird zunächst der (vor allem von protestantischen Theologen) behauptete Gegensatz zwischen „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung des Fleisches" angerissen. Die wichtigsten Argumente gegen die „Platonisierung" bzw. „Hellenisierung" des biblischen Glaubens kommen kritisch zur Sprache – „Entgöttlichung Gottes und Vergötzung des Menschen" (K. Barth), „Mißachtung der Negativität des Todes" (E. Jüngel), „Abwertung der Auferstehung des Leibes" (W. Pannenberg) –, die Aporie einer Theologie ohne Unsterblichkeit der Seele wird aufgewiesen. Es folgt ein kurzer Überblick über Vermittlungsversuche innerhalb der protestantischen Theologie selbst (P. Tillich, W. Trillhaas/E. Hirsch, H. Thielicke).

Kap. 7 und 8 dürften die meiste Aktualität für sich beanspruchen, da hier erstmalig der Versuch gemacht wird, die Positionen von Greshake und Ratzinger miteinander zu versöhnen bzw. jene Aussagen bei beiden Autoren zu unterstreichen, die die Annahme eines unüberbrückbaren spekulativen Gegensatzes als unwahrscheinlich aufweisen. Hier unterscheidet sich die sachlich-zurückhaltende Darstellungsweise des Vf.s wohltuend vom Vorgehen Küngs, der unlängst in dieser Frage wieder einmal Krieg witterte.[1] Das wesentliche Manko bei Greshake, wie es Ratzinger anmerkte, sieht S. wohl prinzipiell zu Recht durch die Äußerungen Greshakes zum dynamisch-progressiven Verhältnis zwischen individueller und universaler Vollendung ausgeräumt. Daß Greshakes Abneigung gegenüber dem traditionellen Seelenbegriff nicht unüberwindbar zu sein braucht, dem Versuch dieses Nachweises dient im Grunde die gesamte Arbeit des Vf.s Wichtig im Zusammenhang dieser beiden Kapitel der ständige Rückgriff auf die Eschatologie K. Rahners, die erst einer Theorie von der bereits im Tode anhebenden Vollendung die rechten Konturen gibt.

Das 9. Kap. hinkt, von der Anlage des Werkes her, ein wenig nach. Man hat den Eindruck, als wolle der Vf. noch schnell die Aktualität seines Beitrags auch im Blick auf andere Zeichen der Zeit, etwa in Literatur und Kunst, herausstellen, der Vollständigkeit halber (oder dem Ort der Habilitation entsprechend?) fernöstliche Religionen nicht unbeachtet lassen, auf neuere Untersuchungen (wie Mundhenks Buch zur Seelenlehre des Thomas v. A.) und Diskussionen (Popper/Eccles) ergänzend hinweisen, sein fundamentaltheologisches Unternehmen dogmatisch absichern und schließlich wichtige von ihm selbst erarbeitete Erträge („dialogisch-wesenhafte Unsterblichkeit" bei G. Marcel, „Unsterblichkeit durch Vereinigung" nach Teilhard de Chardin) anhangsweise zur Publikation bringen. Hier hätte eine entschiedenere Selbstbeschränkung dem Buche genützt.

Kritische Bemerkungen zu Einzelergebnissen dieses weitausgreifenden Werkes würden sich in eine Auseinandersetzung mit der umfangreichen Sekundärliteratur verlieren, die der Autor selbst zu Wort kommen läßt. Ein Einwand zu dem grundsätzlichen Verständnis der Beziehung von Glaube und Vernunft, wie es in dieser Arbeit zum Ausdruck kommt, scheint mir aber abschließend angebracht.

S. zieht von dem aporetischen Ausgang der philosophischen Argumentation in Platons „Phaidon" prinzipielle Folgerungen für das Verhältnis von Mythos und Logos. „Der G l a u b e wird durch den Logos weder eingeholt noch begründet" (253). „Der an sein Ende gekommene Logos bewahrheitet sich erst im Wagnis des Glaubens" (254). „Platons Seelenlehre kann [. . .] nicht als schlechthin der christlichen Hoffnung widersprechend bezeichnet werden. Denn der Gedanke der Unsterblichkeit ist bei ihm keine rein philosophische Lehre" (288). Trotz einer Kritik an Gadamer (275f) und der Einsicht, daß Platons philosophische Gewißheit hinsichtlich der Zukunft der Seele sich wesentlich der unbedingten Unterordnung der Vernunft unter das Gute verdankt, scheint der Vf. hier seine grundsätzlichen Aussagen über das Verhältnis von Mythos und Logos zu sehr im Anschluß an die „Phaidon"-Interpretation Gadamers und im einseitigen Blick auf die Möglichkeiten theoretischer Vernunft gewonnen zu haben. Bewahrheitet sich der Logos wirklich erst im Wagnis des Glaubens? Das scheint mir zu wenig im Hinblick auf die Möglichkeiten der Philosophie. Garantiert das Verbundenbleiben einer Philosophie mit dem Mythos von sich allein her andererseits, daß eine „sich selbst genügende Seelenunsterblichkeit ausgeschlossen" wird? (vgl. 288). Ein Blick auf die Eschatologie der Gnosis lehrt anderes. Vom Wesen der unter dem Anspruch des Guten stehenden praktischen Vernunft her – deren Vorrang in diesem Buch im allgemeinen deutlich betont wird – hätte sich das Verhältnis von Glaube und Vernunft wohl zureichender klären lassen, als dies gerade in dem zentralen Platon-Kapitel zum Ausdruck kommt.

Der Gesamteindruck: ein wichtiges, wertvolles Buch, vor allem auch für solche, die mit der griechischen und biblischen Tradition noch wenig vertraut sind.[2]

F r e i b u r g H a n s j ü r g e n V e r w e y e n

[1] Vgl. „Ewiges Leben?" München 1982, 312f.

[2] Zur Ergänzung im Hinblick auf die vom Vf. ausgesparte Epoche der tatsächlichen Begegnung von „Platonismus" und Christentum: W. Deuse, Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre, Wiesbaden 1983.

Heidler, Fritz: **Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele.** Sterben, Tod und ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 203 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd 45) kart. DM 44.–

Das der Studie vorangestellte Luther-Wort: „Deus producit animam immortalem et aeternam" charakterisiert besser noch als der Titel die genaue Themenstellung: Es geht dem Vf. darum zu zeigen, daß das Leben nach dem Tod „nicht, wie sehr viele anzunehmen scheinen, in die Dimension der Heilslehre, der Soteriologie, gehört, sondern in die der Schöpfungslehre, in den Bereich schöpfungsmäßiger Setzung Gottes, also in den Bereich des ersten und nicht des zweiten Artikels. Sie betrifft deshalb alle Menschen, die leben und sterben müssen." (5f)

Der Vf. ist sich darüber im klaren, daß er damit in vielfacher Hinsicht ein Tabu der derzeitigen (evangelischen) Theologie bricht, insofern sich hier in breiter Front die Thesen finden, daß e r s t e n s die Idee einer unsterblichen Seele zur griechischen Philosophie gehört und im Widerspruch zur christlichen Überzeugung von einer Auferstehung der Toten steht, z w e i t e n s die „Unsterblichkeit" des Menschen strikt in der (soteriologischen d. h. durch Christus vermittelten) Relation Gottes zum Menschen, nicht aber in der seinsmäßig-ontologischen Konstitution des geistbegabten Geschöpfs begründet ist und d r i t t e n s die die Unsterblichkeit konstituierende „Gottebenbildlichkeit" durch die Sünde total zerstört ist. Gegen diese sententia communis setzt der Vf.: „Die Unsterblichkeit der Seele des Menschen ist der von Gott gesetzte, geschöpflich-konstitutionelle Ermöglichungsgrund für die leibliche Auferstehung der Toten" (11); mithin ist nicht die Gottebenbildlichkeit, wohl aber die „Ähnlichkeit" durch die Sünde zerstört, und allein sie bedarf der erlösenden Wiederherstellung.

Die Methode des Aufweises will strikt biblisch sein: Nach Meinung des Vf.s zeigt die Hl. Schrift durchgehend (!), daß es mit dem Menschen, dem guten wie dem bösen, unmittelbar nach seinem Sterben (also ohne Seelenschlaf o. dgl.) „weitergeht", auch wenn der Leib der Erde übergeben wird. Mit Leidenschaft wehrt er sich gegen die verbreitete Auffassung evangelischer Theologen (Thielikke, Jüngel u. a.), daß der Mensch im Tode vernichtet und allein durch Auferweckung aus der anihilatio gerufen wird.

Der biblischen Unsterblichkeitslehre liegt nach dem Vf. durchgehend ein trichotomisches Menschenbild zugrunde, wonach der Mensch aus Geist, Seele und Leib besteht. Geist ist dabei nicht als der Geist Gottes selbst zu verstehen, auch nicht als Seelenfunktion (nous, ratio), auch nicht als „relationsontologischer Faktor", sondern als eine „substanzontologische Größe", nämlich als „geschaffener, inhärenter Geist" (48), als „Wesenskern und Seinskern" des Menschen (57), mithin als eine kreatürliche Konstitutionsbestimmung des Menschen, die dem Menschen Selbstand verleiht, ihn zum Ich-Subjekt, zur Person macht und ihn allererst befähigt, Existenz „vor Gott" zu sein. Wird – wie bei vielen evangelischen Theologen – dieser „Geist" nicht als geschaffener verstanden, sondern – wie z. B. bei Barth – nur als „unaufhörliches Ereignis von Gott her, als Funktion Gottes" (51), so kann überhaupt keine „echte geschöpfliche Selbstexistenz" (53) konzipiert werden. „Darum bedeutet die unbiblische Vorstellung einer bloßen Halbschöpfung als einer Art Nabelschnurexistenz eine Disqualifizierung des Schöpfungsaktes Gottes, mit dem Er den Menschen als sein geschöpflich-persönliches Gegenüber geschaffen hat, und bedeutet eine Deklassierung der Existenz des Menschen unter die der Tiere durch die Theologie. Ihr liegt zugrunde die Verwechslung des Handelns Gottes als Schöpfer mit dem Handeln Gottes als Erlöser durch den Heiligen Geist" (47). Denn nur für Gottes Erlösungshandeln gilt, daß es extra hominem bleibt; nur von der Gnade Gottes gilt, daß sie „keinesfalls zum habitus inhaerens" wird.

Dieser geschaffene Geist macht die Seele, die als „Lebensprinzip" (in ihrer formalen Funktion darin der Tierseele ähnlich) eine Art Mittelstellung zwischen Geist und Leib einnimmt, zur unsterblichen Geistseele. Deshalb ist menschliche Unsterblichkeit weder begründet in einer Art nova creatio ex nihilo mortis (Thielicke, Jüngel u. a.), noch in der „Erinnerung Gottes" (K. Barth u. a.), sondern in der creatio continua des einmal unsterblich geschaffenen Menschen.

H., der im übrigen auch eine Arbeit über Luthers Lehre von der Unsterblichkeit der Seele (Erlangen 1983) geschrieben hat, glaubt, diese biblische Unsterblichkeit voll bei Luther (und auch Calvin) wiederzufinden. Nicht uninteressant sind in diesem Zusammenhang die interpretierenden Anmerkungen zum Verständnis des Todesschlafes bei Luther (173f).

Eingehende Ausführungen über Auferstehung, Leiblichkeit der Auferstehung, ewiges Leben, sowie über die Sinnhaftigkeit des Gebetes für die Verstorbenen (!) schließen die Untersuchung ab.

Wenngleich es zu begrüßen ist, daß gegenüber einem in der evangelischen Theologie primär und gelegentlich ausschließlich gegebenen relationalen Verständnis des Menschen (Vf. spricht von einem anthropologischen „Relationsfetischismus": 138) in dieser Studie eine konstitutionsontologische Sicht des Menschen vertreten wird, so geben doch Methode und Beweisgang ganz erhebliche Fragen auf. Kann man wirklich von einer durchgehend ontologisch gemeinten trichotomischen Sicht des Menschen in der Bibel sprechen und zum Beweis dafür völlig undifferenziert und hermeneutisch unreflektiert aus allen möglichen unterschiedlichen biblischen Traditionen Beweissplitter anführen? Nicht selten erhält man den Eindruck eines ganz und gar

fundamentalistischen Umgangs mit der Schrift, die als großer Steinbruch dazu dienen muß, die Thesen des Vf.s zu untermauern.

Ein weiteres kommt hinzu: Mit seinem spezifischen Verständnis der anthropologischen Konstitutionselemente kommt der Vf. in seinen christologischen Passagen in äußerste Nähe zum Apollinarismus. „Jesus Christus ist wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mensch als Geist, Seele und Leib: Leib und Seele wie jeder Mensch, Geist aber nicht als geschaffener oder geschöpflicher Geist, sondern als Gottes Geist, des Schöpfers Geist selbst, und nicht bloß als ‚Abbild' ... Das ist das Wunder der Menschwerdung Gottes in der Konstitutionsstruktur des geschöpflichen Menschen: ER selbst, sein Geist nimmt die Stelle ein, die sonst bei jedem Menschen ein geschaffener Geist (spiritus creatus) erhält" (101). Zwar glaubt der Vf. von der nach ihm zu Recht geschehenen Verurteilung des Apollinaris nicht betroffen zu sein, da für diesen der Geist eine Funktion der menschlichen Seele gewesen sei, nach biblischer Trichotomie der Geist sich aber als besondere Gottesgabe (Gottes Odem) darstelle. Jedoch ist die Sachlage weder bei Apollinaris noch in der Schrift so eindeutig klar, daß diese Selbstverteidigung gegen den Apollinarismus wirklich durchschlägt.

Besonders auffällig ist die durchgängige, nicht selten den Rahmen aller Sachlichkeit verlassende Polemik des Vf.s gegen Jüngels Todes- und Auferstehungskonzeption. Mag der Vf. auch mit einigem Recht die Konzeption Jüngels als „unbiblisch", und als „Mixophilosophicotheologia" (120) glossieren, ja als einen „groteske(n) Gedanke(n), der philosophische Phantastik, aber nicht die Botschaft der Bibel ist" (119f), so geht der Exkurs „Die Gnosis der Konzeption von E. Jüngel" (122ff) über alle Grenzen der Fairneß hinaus: denn Jüngel auf die Ebene der Adoptianer zu stellen (127), ihm vorzuwerfen, daß er Theologie in Anthropologie uminterpretiert (ebd.) und Gott in „das Prinzip Liebe" (128) auflöst, ihm vorzuhalten, daß er im Grunde nur D. Fr. Strauß wiederholt (132) und schließlich ihm sogar zu unterstellen, daß er alles unternimmt, um „die Wirklichkeit der tatsächlichen Auferstehung Jesu Christi zu leugnen und sie nur zum Produkt menschlichen Gemeindeglaubens zu machen" (131) – all das kann einem unbefangenen Beobachter, der ein wenig Person und Werk Jüngels kennt, schon die Luft wegnehmen.

Gerade der Exkurs über Jüngel zeigt aber auch in äußerster Deutlichkeit den fundamentalistischen Standort des Vf.s. Besonders (aber keineswegs ausschließlich) hier wird mit einem völlig unreflektierten Schriftverständnis gearbeitet. Nicht nur werden – beispielsweise – laufend johanneische Christus-Aussagen als historische Jesus-Worte angeführt (bes. 135f), – die ganze historisch-kritische Forschung wird insgesamt als „verfehltes Unterfangen" charakterisiert.

Bemerkenswert ist nicht zuletzt die fast völlige Abstinenz einer Auseinandersetzung mit entsprechender katholisch-theologischer Literatur.

So ist diese Studie trotz ihres (legitimen!) Korrektivcharakters an einer Hauptrichtung evangelischer Theologie und trotz mancher interessanter Perspektiven von eher sehr zweifelhaftem wissenschaftlichen Wert.

Wien Gisbert Greshake

Dreyfus, François, O.P.: **Jésus savait-il qu'il était Dieu?** – Paris: Ed. du Cerf 1984. 142 S. Apologique. kart. FF 87.–

„Wußte Jesus, daß er Gott war?" Diese Frage studiert D., Prof. an der École biblique zu Jerusalem, nach knappen methodischen Vorbemerkungen (11–14) zunächst (17–38) aus der Sicht der kirchlichen Tradition: durch Streiflichter in das Glaubenszeugnis des IV. Evangeliums, in die Diskussion zur Zeit der Kirchenväter sowie in die mittelalterliche und die moderne Theologie. Seine erste Schlußfolgerung: Die modernen Theologen unterscheiden zwar zwischen dem Geheimnis der Inkarnation selbst und dem Wissen Jesu um seine Gottheit; doch auch dieses Wissen Jesu gehört zum Glaubensdepositum der Kirche.

Im Kernstück, dem 2. Teil (39–87), entwickelt D. unter der Überschrift „Le Jésus de l'histoire et le Jésus des historiens" eine Arbeitshypothese", die angesichts des NT sowie der bis heute spürbaren Schwierigkeit, den zugespitzten Ein-Gott-Glauben des orthodoxen Judentums für das Geheimnis des Sohnes Gottes zu erschließen (63), diese drei fortschreitenden Stadien der Selbstoffenbarung und Lehrtätigkeit Jesu differenziert: 1. Jesus beanspruchte, insbesondere durch sein „Ich aber sage euch" (Mt 5,21f) und das in manchen Worten implizierte Bewußtsein der Gottessohnschaft, göttliche Prärogativen. Das führte bei der Volksmenge zu seiner Verwerfung. 2. Im Kreis der Jünger hat Jesus sein Selbstverständnis vor allem durch die Gebetsanrede Gottes als „Abba" verdeutlicht. 3. Durch seine Ostererscheinungen und durch die intensive Belehrung von Dreien seiner Apostel hat Jesus auch das Bekenntnis zu seiner Präexistenz als Gott in die Lehre der frühen Kirche, insbes. in die johanneische Tradition, eingebracht. „Die Wahrscheinlichkeit, daß diese Arbeitshypothese der Wirklichkeit entspricht", hält D. für sehr stark (75). Er möchte indes auch „die Rolle des Hl. Geistes" zum Verständnis der Lehre Jesu keineswegs „minimisieren" (77–79). Doch schon das Selbstverständnis Jesu nennt er noch „viel reicher" als das in den Texten des NT ausgedrückte. Wo die Kritik beim „historischen Jesus" das Minimum zum Prinzip erhebt, nennt er das ebenso eine „falsche Evidenz" wie das „Prinzip der Anciennität" (82f.)

Im 3. Teil (89–126) konfrontiert D. den Christusglauben mit der „modernen Mentalität". Die Vorstellung, daß die existentiale Echtheit des Menschseins Jesu das Nichtwissen seiner Zukunft erfordere, wehrt er (S. 92 gegenüber Hans Urs von Balthasar) ab. Das Wissen Jesu um seine Gottheit und Verherrlichung hob auch sein Leiden nicht auf (99–101). Erst danach geht D. die Frage „Wußte Jesus, daß er Gott war?" auch erkenntnispsychologisch an. Als „blasse Analogie" zieht er dabei die mystische Erfahrung der Gottgeeintheit zum Vergleich heran (106ff). Mit Recht unterstreicht er, zumal angesichts des Joh.-Evangeliums: „Jesus manifestierte sich nicht direkt als Gott, sondern als Sohn Gottes, ... dem Vater gleich. So offenbarte er seine Gottheit, indem er das Band seiner Sohnesliebe zum Vater bekundete" (110).

Die Entwicklung der modernen Christo-Psychologie (seit Paul Galtiers Werk „L'unité du Christ. Être ... personne ... conscience" Paris 1939) fordert indes auf den letzten Seiten auch Fragen wie diese heraus: Soll die Bestreitung jeder Reflexion des menschlichen Geisteslebens Jesu auf sich selbst (111) auch jede menschliche Icherfahrung ausschließen? (vgl. TrThZ 91, 1982, 1–17: Welches Ich spricht in Christus?). 2. Widerspricht es nicht der Geschichtlichkeit der Existenz Jesu, schon in seinem irdischen Leben seine „Gottesschau" der (himmlischen) „vision béatifique" (114f) gleichzusetzen?

Mainz-Trier Rudolf Haubst

Richmond, James: **Albrecht Ritschl.** Eine Neubewertung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 268 S. (Göttinger theologische Arbeiten Bd 22), kart. DM 48.– (Titel des englischen Originals: Ritschl: A Reappraisal. A Study in Systematic Theology, 1978)

„Als ich im Jahre 1904" – so erinnert sich Paul Tillich – „anfing, Theologie zu studieren, waren die Ritschlianer an allen wichtigen theologischen Fakultäten führend. Doch wir, als Studenten und jüngere Generationen, revoltierten dagegen aus theoretischen und gefühlsmäßigen Gründen" (Gesammelte Werke III, 101). Gefühlsmäßig war man hauptsächlich von einer Antipathie gegen die „weitgehende Anpassung an die Ideale der bürgerlichen Gesellschaft" (GW XIII, 25), gegen die „liberale fortschrittlich-bürgerliche Ideologie" (GW XIII, 24) des Ritschlianismus bestimmt, der nach Tillichs Urteil mit der Einsicht in den abgründigen Charakter der Wirklichkeit das wahre Verständnis der Wesensnatur des Menschen und der Tragik seiner Existenz verloren hatte. Der Kampfbegriff ‚Kulturprotestantismus', den dann die Dialektische Theologie zur Charakterisierung der Theologie A. Ritschls und seiner Schule in polemischer Absicht geprägt hat, war demnach selbst einem Theologen wie Tillich, dessen Aufgeschlossenheit für die Lebenswelt der Moderne mit gutem Grund hervorgehoben wird, keineswegs fremd. Wie später Karl Barth, so sahen schon der Student Tillich und seine befreundeten Kommilitonen in Ritschl den „Urtyp des national-liberalen deutschen Bürgers im Zeitalter Bismarcks" (K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 1947, 599), dem man die Verbürgerlichung der protestantischen Theologie und ihren gegenwärtigen desolaten Zustand zu danken glaubte. „Uns fehlte", so Tillich in einem rückblickenden Brief an Thomas Mann, „in der liberalen Theologie die Tiefe und das Paradox; und ich glaube, die Weltgeschichte hat uns recht gegeben" (GW XIII, 24). Die Ereignisse des 1. Weltkriegs bestätigen die endgültige Hinfälligkeit jener theologischen Ära, die durch Ritschl entscheidend geprägt worden war. Mit dem Wilhelminischen Reich war der soziokulturelle Kontext von dessen System dahin; der bürgerliche Kulturstaat war zerstört, mit ihm das feste Gefüge einer berufsständischen Welt, welche das Ritschlsche Ethos vorausgesetzt hatte; vor allem aber war das bürgerliche Zutrauen zu schrankenloser Selbsttätigkeit der Einsicht in die eigene Ohnmacht gewichen. Entsprechend teilten alle, die nach 1918 in der evangelischen Theologie Einfluß gewannen, die elementare Erfahrung einer Autonomiekrise des neuzeitlichen Menschen. Tillichs Urteile über Ritschl sind sonach durchaus für eine ganze Theologengeneration exemplarisch.

Ohne den Epochenbruch zu leugnen, den der 1. Weltkrieg für das theologische Bewußtsein bedeutet, hält R. aus der Distanz der gegenwärtigen Situation gleichwohl eine Neubewertung des Denkens von Albrecht Ritschl (1822–1889) – von dem trotz aller Kritik immerhin ein Paul Tillich urteilte, er sei „nach Schleiermacher der größte Systematiker der Theologie im 19. Jahrhundert" gewesen (GW III, 101) – für unumgänglich. R.s Buch ist in der Überzeugung geschrieben, „daß

unser Jahrhundert in theologischer Hinsicht dem vorausgegangenen viel mehr verdankt, als man gemeinhin erkannt hat, und – im engeren Sinn – daß die theologische Arbeit des 20. Jahrhunderts in größerer Kontinuität zu Ritschl steht als man bisher zugegeben hat" (11). Daß er mit dieser Überzeugung nicht mehr alleine steht, ist R. bewußt: ein einführendes Kap. (Kap. I: Die Ritschl-Renaissance, 13ff) skizziert vorweg die Geschichte des theologischen Ritschlianismus von der ursprünglichen Blüte über seine scheinbar endgültige Verbannung im Zuge der Dialektischen Theologie bis hin zur gegenwärtig zu registrierenden ‚Renaissance'.

Da R. seine Aufmerksamkeit insbesondere der angelsächsischen Literatur widmet, sei in diesen Zusammenhang ergänzend auf die Arbeit von R. Schäfer (Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen Systems, Tübingen 1968) und den in ihr gegebenen Überblick über neuere deutsche Beiträge zum Thema (7–43) verwiesen. Eine umfassende Bibliographie der Sekundärliteratur zu Ritschl bis zum Stande des Jahres 1942 bietet G. Hök, Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls nach Ursprung und innerem Zusammenhang, Uppsala/Leipzig 1942, XVIII–XXXIV. Neueres amerikanisches Schrifttum verzeichnet zusammenfassend Ph. Hefner, Faith and the Vitalities of History, New York 1966, 188–190. Eine ziemlich vollständige Bibliographie von Ritschls eigenen Werken findet sich bei O. Ritschl jeweils im Anhang der beiden der Biographie seines Vaters gewidmeten Bände (Albrecht Ritschls Leben, I. Bd: 1822–1864, II. Bd: 1864–1889, Freiburg/Br. 1892/96).

Was den Inhalt der Theologie Ritschls betrifft, scheint R., wie er in einem zusammenfassenden Rückblick (Kap. VII: Ritschls Theologie: Ausblick und Rückblick, 207–240) abschließend darlegt, gewinnversprechend neben der Beschäftigung mit den der Reich-Gottes-Thematik inhärenten Fragen der Sozialethik und Eschatologie vor allem eine Untersuchung der Methodologie Ritschls und mehr noch seiner theologischen Hermeneutik. Man könne sich mit dem Ritschlschen System „nicht einmal flüchtig beschäftigen, ohne auf die Tatsache zu stoßen, daß er seinen Versuch der Neuinterpretation der christlichen Tradition auf eine Reihe von Voraussetzungen aufbaute, die seiner Begegnung mit dem kulturellen Zeitgeist der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstammen – nämlich der kritischen und moralischen Philosophie der Aufklärung, der Philosophie Lotzes, der Ernüchterung über Hegels Idealismus, der Abneigung gegenüber einem als Form des mystischen Pietismus verstandenen Christentum, dem Entstehen sophistischer Formen von Positivismus und Naturalismus, der Bibelkritik, der beginnenden Säkularisation, dem methodologischen Empirismus, sowie verschiedenen Formen antireligiöser und antiprotestantischer Polemik." R. fährt fort, es müsse kaum erwähnt werden, „daß der Einfluß solcher Interpretationsvoraussetzungen während des Höhepunkts der barthianischen Orthodoxie ... ganz einfach zur Folge hatte, daß man eine solche Theologie verdammte und der Vergessenheit anheimgab." (207) Die Abstraktheit dieser rein negativen Einschätzung zeige sich indes nicht zuletzt an der Tatsache, daß in der eigenen Geschichte der Dialektischen Theologie indirekt genau jene Fragen und Probleme wiedergekehrt seien, von denen man anfangs der Meinung war, sie bereits souverän und endgültig verabschiedet zu haben. Unbestreitbar ist, daß die Spaltung der Dialektischen Theologie insbesondere auf die unterschiedliche Beantwortung der Frage nach ihrem Verhältnis zum sog. Geist der Moderne zurückzuführen ist (vgl. bes. Chr. Gestrich, Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie, Tübingen 1977). Während Karl Barth die absolute Selbstbestimmung und Souveränität Gottes unmittelbar theologisch, d. h. direkt zu explizieren gedachte, schlugen im Grunde alle übrigen dialektischen Theologen den anderen, von Barth selbst mehr oder minder als Abfall bzw. Rückfall disqualifizierten Weg ein und versuchten je auf ihre Weise die göttliche Autonomie am Ort menschlichen Bestimmtseins, also indirekt und ‚anthropologisch', nämlich im Zusammenhang der kulturellen Lebenswelt des Menschen zur Geltung zu bringen. Dies läßt sich, wie R. mit Recht herausstellt, an Bultmann, Brunner und Gogarten ebenso verdeutlichen, wie etwa an Paul Tillich, der sich ursprünglich durchaus in einer ‚unterirdischen Arbeitsgemeinschaft' mit Barth wußte, sich aber von ihm abwandte, sobald er eingesehen zu haben glaubte, daß das unmittelbare Insistieren auf Gottes absoluter Selbstbestimmung jede Möglichkeit menschlicher Freiheit zunichte macht.

Die eigene Geschichte der Dialektischen Theologie erfordert also offenbar eine differenzierte, von Pauschalurteilen freie Würdigung derjenigen theologischen Epoche, auf die sie sich in kritischer Selbstunterscheidung bezog. Für Ritschls Denken hat R. diese Würdigung auf breiter Basis zu leisten versucht. Seine detaillierte Rekonstruktion der einzelnen Themenbestände der Ritschlschen Theologie (Kap. II: Erkenntnistheorie der Religion, 39ff; Kap. III: Religion und Gott, 67ff; Kap. IV: Mensch und Rechtfertigung, 101ff; Kap. V: Werk und Person Christi, 135ff; Kap. VI: Christliche Lebensführung, 173ff) vermag eine ganze Reihe von ‚neo-orthodoxen' Vorurteilen gründlich und überzeugend auszuräumen.

Um nur ein Beispiel aus der Fülle der von R. angesprochenen Themenbereiche herauszugreifen (vgl. bes. 101–120): zu den üblichen und beliebten Klischees der Ritschlkritik gehört die Behauptung, dessen S ü n d e n l e h r e erweise ihn im wesentlichen als einen Pelagianer, der die Sündlosigkeit des Menschen für möglich gehalten und die traditionelle Lehre von der Erbsünde vorbehaltlos verworfen habe, um schließlich die Sünde zu einem rein subjektiven Bewußtseinsphänomen und die Religion zu einem bloßen Geschäft praktisch-vernünftiger Weltbewältigung zu erklären. Daß sich in Ritschls Hamartiologie dieser Sachverhalt durchaus anders darstellt, beweisen die einschlägigen Passagen des abschließenden systematischen Teils seines dreibändigen Hauptwerkes ‚Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung' (Dritter Band: Die positive Entwickelung der Lehre, Bonn [1874; 1883^2] 1888^3 = RuV III) zur Genüge. Festzuhalten ist zunächst, daß Ritschl in der Konsequenz seines ‚offenbarungspositivistischen', metaphysikkritischen Ansatzes den wahren Erkenntnisgrund menschlicher Sündhaftigkeit allein in dem Evangelium von der Sündenvergebung findet. Er verbietet damit vorweg jede Ontologisierung des Sündenproblems, welche nach seiner Auffassung stets das Zugeständnis eines gleichsam negativen Eigenrechts der Sünde bedeuten müßte. Die Sünde, deren faktische Allgemeinheit er allerdings für empirisch unleugbar hält, kommt für ihn nur in Betracht angesichts des Zweckes, auf den das Wort von der Versöhnung aus ist, nämlich des Reiches Gottes, durch welches die Sünde zum Verschwinden bestimmt ist. Diese teleologische Perspektive ist der eigentliche Grund für Ritschls Ablehnung, die Allgemeinheit der Sünde nach Weise der überkommenen Erbsündenlehre auszusagen. Denn die Erbsündenlehre ist orientiert an einem zeitinvarianten Urstand des Guten, relativ zu dem die Rede von einem Sündenfall und einer von diesem herrührenden allgemeinen Sündenverfallenheit allererst einen Sinn ergibt. Die Teleologie Ritschls aber verbietet es, das Gute als ursprüngliche Gegebenheit normativer Urzeit aufzufassen. Dann nämlich wäre das Gute naturbestimmt und im Grunde indifferent gegenüber der Geschichte als der Sphäre willentlicher Selbstbestimmung. Es ist also primär das Interesse am geschichtlich-teleologischen Charakter des Christentums, welches Ritschl gegen die traditionelle Lehre von Urstand und Fall opponieren läßt.

Wie sich aber nach Ritschls Auffassung das Gute allererst vom Zwecke des – in der Urstandslehre sinnwidrig vorausdatierten – Reiches Gottes her versteht, wie es in Jesus Christus offenbar ist und in dem von der Liebe motivierten Zusammensein aller erreicht werden soll, so wird nun auch „von dem Begriff des Reiches Gottes der Maßstab zur vollen Bestimmung der Sünde als dem Gegentheil entlehnt" (RuV III, 317). Hieraus wird eine zweifache Konsequenz gezogen: 1. Da das Reich Gottes als höchster Zweck und höchstes Gut sich im Zusammensein aller realisiert, kann auch „die Sünde vollständig weder in dem Rahmen des Einzellebens noch in dem der Menschheit als Naturgattung vorgestellt werden". „Subject der Sünde ist vielmehr die M e n s c h h e i t a l s d i e S u m m e a l l e r E i n z e l n e n, sofern das selbstsüchtige Handeln eines Jeden, das ihn in die unmeßbare Wechselwirkung mit allen Anderen versetzt, in irgend einer Abstufung auf das Gegentheil des Guten gerichtet ist und zu Verbindungen der Einzelnen in gemeinsamem Bösen führt." (RuV III, 317f) Was die klassische Kirchenlehre nicht zusammenzudenken vermochte, nämlich die Allgemeinheit der Sünde und ihre individuelle Selbstverschuldung, leistet nach Ritschl die Vorstellung eines Reiches der Sünde, welche auf ihre Weise bereits Kant und Schleiermacher vertreten hatten. Im Reich der Sünde seien „alle Menschen durch die unmeßbare Wechselwirkung des sündigen Handelns mit einander zusammen(ge)faßt" (RuV III, 363). Die Unmeßbarkeit jener Wechselwirkung verbiete es zugleich, die Sünde auf ein Prinzip zu restringieren; weder sei in der Freiheitsanlage des individuellen Menschen ein nötigender Grund zur Sünde aufzufinden, noch dürfe die Sünde auf die Allgemeinheit eines naturhaften Schicksals oder einer göttlichen Weltordnung zurückgeführt werden. Die Sünde treibe ihr Unwesen in ihrem Reich vielmehr im unauflöslichen Ineinander von Individuellem und Allgemeinem. Für mitschuldig können wir uns an demselben „nur achten, indem wir uns nicht nur die eigenen sündigen Handlungen als solche zurechnen, sondern dabei veranschlagen, daß dieselben die Sünde auch in Anderen hervorrufen, obgleich wir keine vollständige und deutliche Vorstellung von der Ausdehnung dieser Wirkungen haben" (RuV III, 320). – 2. So sehr die Sünde das Gegenteil des Guten darstellt, so ist sie nach Ritschl doch nicht die Verneinung des Guten überhaupt, sondern das Zweckwidrige, dem christlichen Lebensideal, nämlich dem von Jesus nahegebrachten Reich Gottes Widerständige. Damit scheint nun allerdings die Macht der Sünde relativiert und die vielbeklagte mangelnde Einsicht Ritschls in die abgründige Tiefe der Sünde eben doch erwiesen zu sein. Man darf dabei allerdings nicht übersehen, daß Ritschls Sündenverständnis im Grunde keinerlei Erklärungsabsicht verfolgt. Die These von einer letzten Relativität, ja Nichtigkeit des Bösen angesichts des Guten ist mithin nicht als t h e o r e t i s c h e, sondern als p r a k t i s c h - f u n k t i o n a l e Aussage aufzufassen: nicht die ontologische Statuierung einer Seinsdefizienz, die selbstredend immer eine Verharmlosung der Sünde und eine Verkennung ihres Charakters als willentlicher Verschuldung darstellt, darf aus Ritschls Ausführungen herausgelesen werden; sein Interesse richtet sich überhaupt nicht auf die Sünde als solche, sondern einzig auf den Zweck ihrer Überwindung. Die nach Ritschl einzig sinnvolle Aussage über die Sünde läßt sich deshalb gar nicht in der stimmigen Form eines Aussagesatzes zusammenfassen: denn das einzige ‚Sein', das der Sünde zukommt, ist ihr ‚Zum-Verschwinden-Gebrachtwerden'. Die Frage nach der Genese der Sünde ist hingegen erklärtermaßen kein theologisches Thema. Sie darf es nicht sein, weil jede mögliche Antwort praktisch dem Zwecke des Reiches Gottes widersprechen würde, dem zu dienen auch der wissenschaft-

lichen Theologie vornehmste Aufgabe ist. Man wird also die Konsistenz des Ritschlschen Systementwurfs nicht schon deshalb bestreiten dürfen, weil er die Antwort auf eine Frage schuldig geblieben ist, die zu stellen er sich selbst theologisch grundsätzlich verboten hat.

Zu ergänzen ist, daß auch die übliche Behauptung, Ritschl habe die Sündenschuld auf ein bloß subjektives Schuldbewußtsein reduziert und Sünde als Unwissenheit deklariert, um ihre Bewältigung von aufgeklärter menschlicher Praxis erwarten zu können, der Differenziertheit des Sachverhaltes nicht gerecht wird, wie sich etwa an der Ritschlschen Unterscheidung des Begriffs der Sünde von dem des Übels belegen läßt. Während der Begriff des Übels als einer Hemmung menschlicher Freiheit, die „immer nur von unserem Urtheile abhängig ist" (RuV III, 334), in den Zuständigkeitsbereich autonomer Sittlichkeit fällt, wie sie sich als kultivierter Umgang mit den Widrigkeiten des Daseins realisiert, und somit „an und für sich keine religiöse Beziehung" (RuV III, 333) hat, wird im Unterschied dazu der Begriff der Sünde von Ritschl ausdrücklich als ein religiöser Grundgedanke (RuV III, 335) identifiziert. Er ist es deshalb, weil durch die Sünde die freie Selbsttätigkeit des Menschen nicht nur eine Hemmung erfährt, sondern an eine Schranke ihrer selbst stößt, die sie aus sich heraus nicht zu überwinden vermag. Während das Übel die Möglichkeit menschlicher Freiheit nicht grundsätzlich in Frage zu stellen vermag und deshalb immer nur relativ zu deren Voraussetzung in Betracht kommt, wird durch die Sünde das vorausgesetzte Freiheitsvermögen selbst fraglich. Insofern kann der sinnvolle Umgang mit der Sünde auch nicht in der Weise sittlichen Anspruchs, sondern nur in der religiösen Zuspruchs befördert werden. Daraus erhellt, was sich anderweitig bestätigen ließe, daß Ritschl angesichts empirisch-faktischer Allgemeinheit der Sünde, die er für ausgemacht hält, der Religion die Begründung menschlicher Freiheit zuweist, während die Sittlichkeit deren Realisierungszusammenhang darstellt. Lassen sich auch gegenläufige Tendenzen in seinem Werk nicht generell leugnen, so ist doch aufs Ganze gesehen das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit Kant gegenüber gerade umgekehrt. Ritschl hat deshalb theologiegeschichtlich statt als kantianisierender Rationalist viel eher als ein Erneuerer jener supranaturalistischen Kantrezeption und -kritik zu gelten, die ebenfalls bereits in der Religion die unumgängliche Bedingung der Möglichkeit von Sittlichkeit sah und diese zum Vehikel und Ausführungsorgan jener erklärte.

Das hamartiologische Beispiel mag genügen, um die Unangemessenheit negativer Pauschalbewertungen Ritschls zu erweisen. Klischeevorstellungen ist seine Differenziertheit allemal überlegen. Dies im Blick auf alle Themenbestände der Ritschlschen Theologie im einzelnen aufgezeigt zu haben, ist ein unbestreitbares Verdienst R.s, auch wenn man einschränkend hinzufügen muß, daß sein Argumentationsstil nicht immer der strengen Systematik des Ritschlschen Denkens gerecht wird. Dies jedenfalls vermag R.s Arbeit: zu einer Beschäftigung mit einem ‚fast verschollenen System' anzuleiten, die dessen Gedanken, ohne einfach zu ihnen zurückkehren zu wollen, aus ihrer Zeit heraus ernst nimmt, um ihnen so die theologiegeschichtliche Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die sie verdienen, und um sich zugleich an ihrer Vergangenheit den Stand des Gegenwärtigen zum Bewußtsein zu bringen. Zeitgenössische Theologie wird sich solcher Beschäftigung um ihrer selbst willen nicht entziehen dürfen; auch für sie nämlich gilt die Lebensregel, daß Erinnerung ein wesentlicher Modus von Geistesgegenwart ist.

München Gunther Wenz

Minz, Karl-Heinz: **Pleroma Trinitatis.** Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph Scheeben. – Frankfurt am Main, Bern: Lang (1982) 404 S. (Disputationes Theologicae Bd 10), kart. sfr. 77.–

Der Titel läßt nicht vermuten, daß die Arbeit einen umfangreichen Abschnitt über die integrale Theologie bei Anton Günther enthält. Wie der Vf. im Vorwort bemerkt, ist seine Untersuchung – angeraten von M. Bernards, betreut von W. Breuning – aus einer Diplomarbeit erwachsen, in der die Schöpfungslehre des „böhmischen Hegel" behandelt wurde. Dieser Ansatz bestimmt weitgehend Zielsetzung und Methode der Diss.

M. geht davon aus, daß die Trinitätslehre jenes ‚Konstruktionsprinzip' (H. Schauf) ist, welches jeden einzelnen theologischen Traktat bei Scheeben durchformt, und daß damit ein „Horizont der Ganzheit" gegeben ist, in dem sich der Systemwille Scheebens entfalten und artikulieren kann. Von daher stellt M. die Frage, ob Scheeben mit Recht ein „Hegel der katholischen Theologie" (A. Kerkvoorde) genannt werden könne (51).

Die Untersuchung hat ein dreifaches Ziel: Zunächst werden Fragen, die von der Sache her an die Theologie Scheebens zu stellen sind (52), in einer werkimmanenten Diskussion erörtert. Im folgenden wird das so Vorgestellte historisch-kritisch gesichtet, um Scheebens Beitrag zur Trinitätslehre auch in seiner Genese und in seinem „responsorischen Charakter" zu würdigen. Schließlich wird noch gefragt, ob und wie sich die Sicht Scheebens im Bemühen um Neuorientierung der Trinitätstheologie heutigen Tages auswirkt oder zumindest hierfür Wegmarken aufzuweisen vermag. Diese Zielsetzung, die M. immer im Auge behält, gliedert jedoch die Untersuchung nicht in ihrem systematischen Verlauf. In dieser Hinsicht werden dagegen folgende drei Aspekte herausgestellt: (A) Die Trinitätslehre in Scheebens frühen Schriften (54–73); (B) Die systematische Darstellung der Trinitätstheologie (74–153); (C) Die Wirk-lichkeit der Trinität ad extra (154–219).

M. beschreibt zuerst das Problemfeld und die trinitarischen Aussagen, wie sie sich in Scheebens grundlegenden Ausführungen im *Katholik* von 1861 darbieten (54–68). Dabei geht es u. a. um die Zuordnung von Trinität und Vernunft. Es ergibt sich, daß Übernatur, von der her sich das Geheimnis der Trinität erschließt, geschenkhafte Erhöhung des Menschen ist, durch die er am innergöttlichen Leben teilzuhaben vermag; „er weiß (in analogia) von den innergöttlichen Produktionen wie auch davon, daß immanente und ökonomische Trinität identisch sind. Durch die Taufe ist er mithineingenommen in ein ‚esse ad patrem', welches sein Ideal in der Sendung des Sohnes und in der Vermittlung des Hl. Geistes hat. Die Perspektive kann eine katabatische genannt werden, die von ihrer alles umfassenden Idealität und Dynamik her (H. Schell) zu einer ‚trinitarischen Ontologie' (K. Hemmerle) und zu einer Trinitarisierung (W. Breuning) führt wie auch zugleich zu einer Existentialisierung der Trinitätslehre (K. Rahner)" (68). Im wesentlichen wird diese Grundorientierung von Scheeben auch in seinen folgenden Schriften „Natur und Gnade" sowie „Die Herrlichkeit der göttlichen Gnade" beibehalten (69–73).

Bei der systematischen Darstellung der Trinitätslehre, wie sie Scheeben in seinen Hauptwerken „Die Mysterien des Christentums" und „Handbuch der Katholischen Dogmatik" entfaltet, wird zunächst der gnoseologische Zugang zur Trinität beschrieben (74–86). Schwerpunkte der Untersuchung, mit Hinblick auf die Frage nach der Verwandtschaft zum Denken Hegels und des Dt. Idealismus, sind: a) Das Verhältnis von Glaube und Vernunft und damit verbunden das von Theologie zur Philosophie. M. legt Wert darauf, daß hierbei der responsorische Charakter der Scheebenschen Aussagen mitgesehen wird, da deren Spitzen sehr häufig, wenn auch meist latent, gegen zeitgenössische Ansätze gerichtet sind (75–80). b) Ein Abschnitt über Möglichkeit und Wirklichkeit der Erkenntnis (und der ‚Konstruktion') der Trinität, überschrieben im Anschluß an K. Hemmerle mit „An-denken der Trinität" (80–84). c) Aus dem zuvor Gesagten ergibt sich für das theologische Denken die Notwendigkeit einer „Reductio in mysterium" (85–86). Im Hintergrund dieser Problemkreise steht für M. die Frage, wie es einer theologischen Erkenntnistheorie möglich ist, Aussagen über das Leben, d. h. über die ‚innere Fruchtbarkeit' des dreifaltigen Gottes zu machen. Ist nun diese innergöttliche Fruchtbarkeit das ‚Wurzelprinzip' der Trinitätslehre (87–90), so artikuliert sich dieses konstitutiv in den ‚Produktionen' in Gott (90–106). Im Zusammenhang mit der ersten Produktion (Vater-Sohn) werden die exegetischen Grundlagen und die dogmengeschichtlichen Aspekte aufgezeigt, die in Scheebens Lehre zu einer integralen Grundaussage zusammengefügt sind (106–118). Im folgenden Abschnitt wird herausgearbeitet, daß in der Darstellung der zweiten Produktion (Vater/Sohn-Hl. Geist) ein Proprium Scheebenscher Theologie zu sehen ist, insofern ihr die Erweiterung einer augustinisch-thomanischen zu einer griechisch akzentuierten Pneumatologie zugrunde liegt (118–153). Die Konsequenzen, zu denen dieser theologische Ansatz führt, werden erst im folgenden Kap. ganz sichtbar. Zur Einführung in die ökonomische Trinitätslehre skizziert M. die philosophische und theologische Bedeutung des Mysteriums (154–158); dem folgt eine allgemeine Überlegung zur realen Offenbarung der Trinität nach außen, soweit es die Appropriationen betrifft. Die Bemühungen Scheebens zeigen in diesem Punkt, wie im theologischen Denken des Menschen Aussagen über die konkrete Trinität gemacht werden können (158–163). Nach der ‚subjektiven' Erfahrbarkeit der Trinität, die durch das Hilfsmittel der Appropriationen vermittelt wird, ist aber sodann die ‚reale Offenbarung' darzustellen. Hierbei gelingt der Aufweis, daß den Abbildungen der trinitarischen Ur-Struktur und der participatio trinitatis nach Scheebens Lehre eine eminente Bedeutung für eine konkrete Heilsökonomie zukommt (163–173). Entsprechend der schon zuvor aufgezeigten pneumatologischen Akzentsetzung wird nun vornehmlich die Sendung des Hl. Geistes herausgestellt. Wenn M. dabei des öfteren einen Vergleich zwischen Scheeben und der Pneumatologie Hegels wagt, so bleibt er doch dem Proprium des Kölner Dogmatikers auf der Spur. Die Bestimmung des Begriffs erfolgt zunächst aufgrund der Aussagen lat. Theologie; anschließend werden diese durch Aussagen griech. Theologen vertieft (174–191). Dabei fällt in einem Exkurs der Blick auf Anschauungen in Mystik und Kabbala (185–189), von der Scheeben einige Ahnung hat. Das Wichtigste ist jedoch, daß Scheeben die Synthese von griech. und lat. Ansatz wagt (191–193). Fazit: Scheeben verdichtet die ‚Existentialisierung' mit seiner Lehre von der ‚inhabitatio propria' des Hl. Geistes, die er als Formalursache unserer Gotteskindschaft versteht (193–199); oder genauer: „Als causa formalis bewirkt der Hl. Geist eine Quasiinformation, die ein neues Sein im Begnadeten begründet. Durch eben diese quasiformale Einwohnung wird eine ‚Wesensgemeinschaft' mit der göttlichen Natur hergestellt" (199). M. ist überzeugt, daß mit einer solchen tiefen Einbeziehung des Hl. Geistes – und damit der gesamten Trinität – in den Menschen selbst Scheeben eine kath. Antwort auf die „subsistente Geist-Philosophie des Dt. Idealismus, der menschlichen und göttlichen Geist in eins dachte", gelang (199).

Im nächsten Abschnitt bleibt nun noch, die Besonderheit der Sendung des Sohnes herauszuarbeiten. M. erörtert eingehend den Bezug von Inkarnation und Trinität (200–206): „Im inkarnierten Logos manifestiert sich die Trinität in mittelbarer Weise als ein sakramentales Mysterium" (205). „In Christus als der neuen Sonne konzentrieren sich die Strahlen des trinitarischen Prozesses; er vermittelt der Welt den Reichtum trinitarischen Lebens, und er ist es auch, der ihr die trinitarische Einheit schenkt" (206).

Hieran anschließend kommt nun der Punkt zur Sprache, der als wichtigster Aspekt den Titel für die gesamte Diss. abgibt: Das Leben der Kreatur im Pleroma

der Trinität (206–214). Es ist vor allem eine Summe der trinitarischen Christologie Scheebens und der in Christus gegründeten Heilsökonomie. „Das innertrinitarische Leben teilt sich in seiner Fruchtbarkeit mit in einem Kosmos von übernatürlichen Mysterien. Sie alle haben das Ziel, den Menschen in dieses innergöttliche Pleroma miteinzubeziehen, ihm ‚Leben in Fülle' (cf. Joh 17) zu schenken, sie in die lebendigste Einheit von Vater und Sohn aufzunehmen . . ." (214).

Damit ist der Höhepunkt der Untersuchung erreicht. Der folgende Abschnitt über die integralen Strukturelemente dieser Christologie (215–218) leitet bereits zum letzten Kap. dieser Diss. über, in dem es M. um die integrale Theologie bei A. Günther geht. Er bedauert die ablehnenden Äußerungen, die Scheeben über Günther macht, da doch beide die göttliche Trinität als Urort aller Dialogik und personalen Selbst-Mitteilung interpretieren. Soweit es die Diss. erlaubt, beschreibt M. bei Günther ausführlich die Genesis von Denker und Denken (222–225). Er stellt dessen Kreationstheorie dar (225–242) und erörtert die Hegelkritik als „Horizont des Güntherschen Denkens" (242–249). Dort wo M. selbst eine Kritik versucht, geschieht dies in Replik auf die Güntherkritik durch F. J. Clelens und J. Kleutgen (250–258). Als Ergebnis bleibt u. a., daß Günthers integrale, d. h. Einzelheit und Universalität bedenkende und umfassende Theologie als eine auch heute noch paradigmatische und wegweisende Antwort auf die Frage menschlichen Raisonnierens angesehen werden kann (259). Im Hinblick auf Leben und Werk von Günther wie auch von Scheeben verweist M. auf eine Sentenz des leider allzu früh verstorbenen Dogmatikers M. Bernhards, die wegen ihrer Wichtigkeit hier noch einmal wiedergegeben werden soll: „Das Studium der Theologie kann keine bequeme Sache sein, die man mit der linken Hand erledigt, sondern fordert immer, erst recht in Zeiten weltweiter Umorientierung, hohe geistige Anspannung und rückhaltlose Ehrlichkeit, zugleich die Bereitschaft, Konsequenzen auf sich zu nehmen. Die Sorge um eine persönliche Glaubenshaltung verlangt erhebliche intellektuelle Anstrengungen, die . . . jedem, der Theologie studiert, in seinem eigenen Interesse, d. h. um seiner Zukunft und um seines Heiles willen, nicht erspart bleiben darf" (260).

Es ist M. zu danken, daß er mit der historisch-kritischen Analyse seiner Diss. die Trinitätslehre Scheebens neu verlebendigt hat. Überzeugend wird dargestellt, daß es hier nicht nur um die Aufarbeitung eines Einzeltraktates geht – und sei dieser noch so wichtig, sondern um principium und finis christlicher Theologie schlechthin. Die Lektüre ist nicht immer leicht, da der Stil Scheebens, bedingt durch seine römische Ausbildung, dem „Dickicht von Schlingpflanzen" vergleichbar ist (124; vgl. 133). Dennoch sollte die Diss. Anreiz sein, zum Studium der Werke des großen Dogmatikers selbst durchzudringen.

Es ist hier nicht der Ort, alle Aussagen, die bei M. fragwürdig bleiben, eingehend zu diskutieren. Einiges Wichtige sei nur herausgegriffen. Da ist zunächst die Bezeichnung Scheebens als „Hegel der kath. Theologie" (Kerkvoorde), zuerst als Frage (51), aber dann doch, trotz Ausführungszeichen, „mit vollem Recht" (261), obwohl ein eingehender Vergleich der Theologie Scheebens mit der Spekulation Hegels von M. nicht durchgeführt wird. Der Hinweis auf gewisse Parallelen zwischen Hegel und Bonaventura kann nicht genügen. Etwas eingehender ist immerhin der Vergleich, den M. zwischen Hegel und Günther durchführt. Allerdings wären weitere Analysen der philosophischen Voraussetzungen bei Scheeben und Günther wünschenswert. – Dies gilt auch hinsichtlich des Vor-Urteils gegenüber dem platonischen Denken, das in der Diss. öfters hervortritt, von M. jedoch nicht hinreichend begründet ist. Wir können uns nicht mit Hinweien auf heute gängige Meinungen begnügen. Es reicht nicht aus, von einer „negativen fuga mundi" zu sprechen, ohne dies Negative genauer zu bestimmen. Wie wichtig die Sache ist, zeigen jene Fragen, die neuerdings wieder von H. G. Pöhlmann an die Theologie H. de Lubacs gerichtet werden.[1] Wenn zudem die christlich-biblische Theologie darauf bestehen muß, daß das Negative nicht einfach nur als der Kontrapunkt innerhalb einer Gesamtfuge gesehen werden darf, dann ist zu prüfen, welche Bedeutung dem „mysterium iniquitatis" in der Theologie Scheebens beigemessen wird. Man sage nicht, das sei hier nicht das Thema; geht es doch in der Diss. von M. um das Konstruktionsprinzip eines theologischen Gesamtentwurfs. Die Untersuchung gibt aber in der hier interessierenden Frage keine hinlängliche Auskunft. Im übrigen sprechen weder Ketzerprozesse noch Prognome (157) gegen den Glauben an die unüberbietbare neue Liebesoffenbarung des trinitarischen Gottes, wie ihn die christliche Kirche verkündet. Die Kritik am Fehlverhalten von ‚Christen' muß tiefer ansetzen, als dies mit dem Hinweis auf eine „idealisierende/apriorische Sicht" geschieht. – M. ist allgemein um begriffliche Klarheit bemüht. Hin und wieder werden jedoch fragwürdige Aussagen anderer Autoren etwas zu unkritisch übernommen. So wäre z. B. zu sagen, daß Pantheismus Pantheismus bleibt, auch wenn ihm das Adjektiv „orthodox" (P. Fransen) beigefügt wird. Wenn die trinitarische Mystik des J. von Ruysbroek keinen Pantheismus impliziert, dann ist sie eben kein Pantheismus – auch kein orthodoxer –. Gelegentlich wird deutlich, daß die Ausführungen von M. in einem bestimmten „Interessenzusammenhang" stehen. Dabei erstreckt sich allerdings der „responsorische Charakter", der das Werk Scheebens prägt, insgesamt auf die vorliegende Untersuchung. Wird nun die Theologie der Vorzeit in diesem Geist befragt, so verschiebt sich bei M. machmal die Perspektive. S. 93 heißt es z. B. nach einem trefflichen Zitat von F. Ricken: „Von daher besteht die weitere Aufgabe für Scheeben . . .". In einem solchen Verfahren liegt immer die Gefahr, daß die Aussageabsicht des Autors verkannt, verkürzt oder verdreht wird. Prüfen wir die Diss. unter diesem Gesichtspunkt, so ergibt sich freilich gegenüber M. keine weitere Kritik, da er Scheeben sehr genau gelesen hat. Er gibt dessen Lehren zuverlässig wieder und stellt dessen Aussageabsichten gewissenhaft dar.

Es wurde bereits erwähnt, daß von M. Grundsätzliches zur „Exegetischen Methode" Scheebens gesagt wird (vgl. bes. 138–141). Als charakteristisch für diese erscheint die Prävalenz dogmatischer Aussagen, auf die im Kleindruck einige dicta probantia folgen, die auf eine bereits vergebene Auslegung zugeschnitten sind. Es ergibt sich, daß bei Scheeben die Hl. Schrift nur begrenzten Einfluß auf das je schon vergebene, maß-gebende Dogma hat; das de facto demnach dem Lehrapostolat ein Primat gegenüber der Hl. Schrift zukommt. M. versucht hier der Scheebenschen Theologie gerecht zu werden; er stellt abschließend fest, daß eine Kritik an den der Exegese vorgegebenen ‚dogmatischen Aussagen' nur *innerhalb* der Geist-Dimension der Kirche möglich bleibt. Dem werden wir zustimmen können; allerdings bleibt zu fragen, wie das von M. Gemeinte konkret geschehen soll. Da es für eine theologische Kritik keinerlei „archimedischen Punkt" gibt, verbleiben wir in dem von M. ausführlich skizzierten Spannungsgefüge. Wenn nun zur Lösung des Problems das Verhältnis von Lehramt, Dogma und Schrift als geistgewirkten und -erfüllten kirchlichen Realitäten neu bedacht werden soll, dann müßten zwei Punkte genauer erörtert werden: (1) Es ist nicht zu übersehen, daß auch das Dogma auf einer vorgegebenen Exegese beruht, letztlich freilich auf jener Gottesoffenbarung, die im fleischgewordenen Wort Gottes in diese Welt gekommen ist. M. hat daher die Erkenntnis von Joh 1,18 als Motto seiner Diss. vorangestellt. Von diesem Ansatz aus ist die Exegese ebenso wie die Dogmatik auf die Einheit von Kerygma und Dogma verwiesen. (2) Unbeschadet dieses universalen, katholischen Ausgangspunktes, der durch H. Schlier überzeugend dargelegt wurde, sollte terminologisch genauer zwischen der Exegese mitsamt ihrem unterschiedlichen Methoden und der bibeltheologischen Reflexion ihrer Erkenntnisse unterschieden werden. Wenn von der Dogmatik dicta probantia herangezogen werden, sollte dieses Verfahren zwar auf exegetischen Kenntnissen beruhen, keineswegs jedoch kurzschlüssig als „Exegese" im Sinn einer wissenschaftlichen Disziplin bezeichnet werden. Insofern geht es auch in einer Kritik an Scheeben zunächst nicht um dessen „Exegese" bzw. „exegetische Methode", sondern um die Art und Weise, wie bibeltheologische Aussagen in die dogmatischen Erörterungen eingebracht werden. Hierbei können sowohl von seiten der Exegese als auch von seiten der Dogmatik (!) Einwände erhoben werden. Diese müssen in jedem Fall wissenschaftlich begründet sein. Eine Prävalenz der einen Disziplin vor der anderen kann nicht behauptet werden. Allerdings sollte man dem Dogmatiker zubilligen, daß er sich bei Darstellung seiner Lehre vorzüglich von einem „dogmatischen Interesse" leiten läßt, wie dies vice versa auch von der Exegese gilt. Dies käme der Sache gewiß zugute. In strittigen Fragen wäre damit noch nichts präjudiziert. Im übrigen besteht nicht nur die Gefahr, daß biblische Einzelaussagen durch ihre Übernahme in einen dogmatischen Kontext in ihrem Aussagegehalt ‚relativiert' werden, ebenso werden sehr leicht profilierte Dogmen in ihrer Reduktion auf die biblisch vorgegebene Artikulation göttlicher Glaubenswahrheit ‚relativiert'. Eine solche ‚Relativierung' kann durchaus vorgegeben sein und muß nicht den Verlust einer differenzierten Vielfalt von Einzelaussagen bedeuten. Frage ist nur, ob diese nicht ihrerseits untereinander verbunden auf einen gemeinsamen Wahrheitskern hingeordnet sind, aus dem – wenn auch kein geschlossenes System – so doch eine systematische Ordnung folgt. Diese kann dann der Einzeluntersuchung vorgegeben sein; die Einzelaussage kann im Dienst eines Ganzen stehen. Dies sagt ja auch M. Allem Anschein nach beruht die Einheit der Väter-Theologie auf der Anerkennung einer solchen Taxis; von ihr aus wird das Urteil über häretische Tendenzen möglich und verständlich. Die gegenteilige Auffassung, die eine ungeordnete Vielfalt unterschiedlicher Glaubenserkenntnisse feststellen möchte, wird biblisch kaum zu begründen sein. Sie legt den Verdacht nahe, daß ihre These auf jenem Vorurteil beruht, mit dem die aporetische Grundgegebenheit jeder menschlichen Wahrheitserkenntnis behauptet wird. Bei Anerkennung einer regula fidei jedoch müßte eine Kritik, die Scheeben treffen soll, den Nachweis führen, daß die von ihm beschriebene trinitarische Theologie in ihrem Gesamtkonzept wie in ihren Einzelaspekten der göttlichen Offenbarung, wie sie die Kirche empfangen hat, nicht entspricht. Methodisch gesehen wäre es durchaus sinnvoll, die Untersuchung radikal auf diesen Kernpunkt hinzulenken. Alle anderen Gesichtspunkte sind vor dieser Frage ‚relativ' unbedeutend. Woher stammt eigentlich die nahezu wie selbstverständlich vorausgesetzte Gewißheit, daß die Theologie Scheebens, gemessen an der biblischen Offenbarung, nicht grundlegend falsch ist? Hierauf müßte die Kritik an

[1] Vgl. Horst G. Pöhlmann: Gottes Denker. – Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1984, bes. S. 228.

seiner „exegetischen Methode" abzielen. Auch könnte man fragen, ob eine andere als die von Scheeben angewandte Methode zu anderen Ergebnissen kommt. Wenn nicht, ‚relativiert' sich dann nicht der ‚Methodenstreit'? Wenn jedoch unterschiedliche Methoden zu gleichen Ergebnissen führen, worin liegt dann die Einheit der Erkenntnis begründet? Man beachte wohl: Diese Fragen sind nicht gegen die Diss. von M. gerichtet; sie wollen nur die Wichtigkeit des hier gesichteten Problems unterstreichen und alle Interessierten auffordern, mit Beharrlichkeit an seiner Lösung zu arbeiten. Was jedoch die biblische Begrifflichkeit angeht, so muß darauf verwiesen werden, daß auch sie – gemessen an der Fülle des mysterium trinitatis – inadäquat bleibt. Auch sie hat ihre „Apriori". In dem Programm einer konsequenten ‚biblischen Dogmatik' (E. Schillebeeckx) eine „aporienaufhebende Alternative" (zu Scheeben und Rahner) zu sehen (195), bleibt ein äußerst fragwürdiges Unternehmen.

Was nun den Dialog zwischen Scheeben und Günther betrifft, so gehen wir davon aus, daß das „Dialogisieren" ein Ziel haben muß. Aber welches? Hier bleibt die Frage, ob sich so unterschiedliche „Systeme" auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen. Dabei genügt es wohl nicht, daß beide de facto eben ein „System" sind. Außerdem wäre es falsch, die Einwände, die vom kirchlichen Lehramt gegen Günther erhoben wurden, dadurch zu verharmlosen, daß ihr Ursprung auf die Kritik andersartiger Denkschulen reduziert wird. Das will auch M. keineswegs. Es muß aber noch einmal darauf verwiesen werden, daß es bei Günther wie zuvor bei Hermes und danach bei Schell nicht nur um die Verurteilung von „Denkformeln" ging. Für Günther zeigen dies erneut die Analysen, die M. an dessen Schriften durchführt. Begrüßenswert ist in jedem Fall das Bemühen, einem bedeutenden katholischen Denker Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Die Mängel seines Systems können durchaus im Hinblick auf die Schwächen seiner Gegner relativiert werden. In dieser Hinsicht wäre es gut, den theologischen Disput stärker auf andere Partner auszudehnen. So ist z. B. der Wunsch, die beiden „Systeme" von Günther und Scheeben zu einer fruchtbaren und ausgeglichenen Synthese zu bringen, und zwar als Antwort auf damalige Fragen der Universalsysteme Dt. Idealisten und ihrer Epigonen, z. T. bei H. Schell erfüllt. Gewiß, er war in seinem Werk ebenfalls weniger der Scholastik verpflichtet als vielmehr den Einflüssen Günthers, dessen Schicksal er mit seiner Verurteilung teilte.[2] Die Problemgeschichte zeigt aber auch in diesem Fall, daß das theologische Denken in Deutschland am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jh.s keineswegs einseitig durch die Alternative „Idealismus" oder „Scholastik" geprägt war. Zudem erfolgt die katholische Antwort auf die Frage der Zeit nicht unbedingt in dogmatischen „Systemen". „Responsorisch" aber ist die Theologie wohl immer. Wenn ihr Dialog in unseren Tagen aufgegriffen und weitergeführt werden soll, und zwar fruchtbarer als bisher, dann müssen wir uns von einem zu starren Schema der Thesen und Antithesen lösen. Dies gilt auch im Hinblick auf bestimmte theologiegeschichtliche Konstruktionen, die bis heute sehr beliebt sind, selbst wenn auf der Hand liegt, daß man mit ihrer Anwendung weder der individuellen Persönlichkeit noch dem Werk unterschiedlicher Autoren gerecht wird. Was soll überhaupt die Schematisierung und Klassifizierung „Idealismus", „Neuscholastik" etc.? Theologiegeschichte kann weder geschichtliche Konstruktion noch Re-Konstruktion sein. Sie hat vielmehr ihren Sinn in dem Bemühen um ein universales Gespräch, sei es zur Scheidung, sei es zur Einigung. Auf dem Weg zu diesem großen Ziel ist die Diss. von M. ein wertvoller Schritt. Sie hat durchaus den Charakter eines Responsoriums. Und so wie dieses in der Liturgie ein unverzichtbarer Teil des Gotteslobs ist, so gehört auch das responsorisch/dialogische Denken zur Grundstruktur einer Theologie, die Gott mit allen Kräften des Geistes, sowohl des Verstandes als auch des Herzens, verherrlicht.

Zum Schluß sei festgestellt, daß der Vf. eine immense Arbeit geleistet hat. Die Sekundärliteratur wurde ausgiebig herangezogen, die geistesgeschichtliche Situation weitgehend erhellt. Die Diss. ist gespickt mit Anmerkungen, denen ein hoher Informationswert zukommt. Auch sie lassen das geistige Geflecht sichtbar werden, in dem sich die Erörterung vollzieht. Leider fehlt ein Personenregister, das helfen würde, durch vergleichendes Nachschlagen den Reichtum rasch zu erschließen.

Errata sind sehr selten. S. 60 muß es Simone heißen (statt Simon); S. 280 Anm. 223 in der Klammer: Anm. 19 (statt 16).

Fulda Elmar Fastenrath

Garrigues, Jean-Miguel: **L'Esprit qui dit „Père!".** L'Esprit-Saint dans la vie trinitaire et le problème du filioque. Mit einem Vorwort von L. Bouyer. – Paris: Téqui (1981) (Collection „Croire et Savoir", Bd 2). 127 S., kart. FF 30.–

P. Garriques, der vor allem durch seine Studien zu Maximus Confessor hervorgetreten ist, legt in diesem Band vier trinitätstheologische Studien vor, die in strenger innerer Logik das vielumstrittene Problem des filioque zu entflechten versuchen. Das Problem des filioque gilt oft als ein Paradebeispiel für theologische Subtilitäten ohne praktische Relevanz. Dies ist freilich nicht die Ansicht jener orthodoxen Kreise, für die das lateinische filioque so etwas wie ein Schlüssel zur Erklärung der Kirchenspaltung und darüber hinaus aller Übel des lateinischen Westens darstellt. Auch wenn solche Historiosophie problematisch bleibt, so haben die Orthodoxen doch das Verdienst, immer wieder daran zu erinnern, daß Fragen der Trinitätstheologie die allerwichtigsten und grundlegendsten für die ganze Theologie sind, geht es doch schlichtweg um die Mitte der Offenbarung. Nur dieser Ernst der Frage rechtfertigt es, daß bis an die Grenzen des Denkmöglichen gegangen wird, um das mysterium Trinitatis theologisch anzunähern.

Die Hauptthese dieser Arbeit besagt: die griechische Tradition des a (solo) Patre und die lateinische Tradition des filioque sind zwei komplementäre Versuche solcher theologischer Auslegung (Theologumena), die im Hinblick auf je verschiedene Aspekte des Trinitätsgeheimnisses und in je verschiedener theologischer Situation formuliert wurden. Diese These ist nicht neu, originell und ökumenisch weiterführend ist jedoch die historische wie systematische Erhellung dieser These.

Die erste Studie, sprachlich wie inhaltlich die anspruchsvollste, legt den Grundstein für die in den folgenden Studien entwickelte „Lösung" des filioque-Problems. Gegen den extremen Rationalismus des arianischen Eunomianismus war die griechische Theologie genötigt, den „Apophatismus" zu betonen, die Unaussprechlichkeit des innergöttlichen Geheimnisses. Daher fehlen in der griechischen Theologie die Versuche einer „Erklärung" der trinitarischen Hervorgänge nach geschöpflichen Analogien. Dagegen wird die Monarchia des Vaters betont: der Vater als alleiniger Ursprung von Sohn und Geist, aber auch der Heilsökonomie. Grund der ungeschuldeten Offenbarung und der Heilsökonomie ist die innergöttliche Lebendigkeit der „ungeschuldeten" Kommunikation des Gottseins, die vom Vater, „fons et origo totius divinitatis", ausgeht. Die griechische Theologie sagt nicht, wie die göttlichen Personen hervorgehen, sondern sie sagt nur, daß Sohn und Geist in einer je verschiedenen, sie als Personen unterscheidenden Weise aus dem Vater hervorgehen. Die Schrift bezeichnet den Sohn als den „Einziggezeugten", vom Geist sagt sie, er gehe aus dem Vater hervor (ekporeuetai). Die griechischen Väter bewahren diese beiden Termini (Zeugung und Hervorgang), um den Unterschied von Sohn und Geist zu bezeichnen.

Die lateinische Tradition, der sich die zweite Studie vor allem zuwendet, geht von der einheitlichen Übersetzung dieser beiden Termini durch „processio" aus. Tertullian und seinen Nachfolgern geht es primär darum, die Mitteilung der Gottheit und damit die Wesensgleichheit der Personen durch die Ordnung der „processiones" zu betonen. Schon Dionysius von Rom sieht im Heiligen Geist die göttliche Person, die die Einheit von Vater und Sohn ausdrückt. Die lateinische Tradition sieht von Anfang an den Geist als das vinculum, den nexus von Vater und Sohn. Das filioque ist die konsequente Explizierung dieser Sichtweise.

Diese beiden Traditionen, die – sehr schematisiert – mehr den Unterschied (Griechen) oder mehr die Einheit (Lateiner) der göttlichen Personen betonen, drücken je komplementäre Aspekte des einen Mysteriums aus. G. stellt fest, daß es eigentlich nie zu einer wirklich ökumenischen Rezeption des Dogmas vom Hl. Geist gekommen ist. Ost und West haben zwar im 4. Jh. seine Gottheit bekannt, sie haben es aber in einem schon vom Ansatz her verschiedenen trinitätstheologischen Rahmen getan (77f). Dennoch hat man bis ins 9. Jh. hinein in einer gegenseitigen Akzeptierung der Traditionen gelebt. G.s Vorschlag geht dahin, eine Formulierung zu erarbeiten, die die jeweilige positive Absicht der beiden Traditionen in eine gemeisame, ökumenisch rezipierbare Formulierung integriert.

Der Anlaufweg hin zu dieser ökumenischen Formel ist das Hauptanliegen der Arbeit. Dabei weist G. darauf hin, daß das Kernproblem des filioque nicht allein in der Frage liegt, ob der Geist vom Vater allein ausgehe oder auch vom Sohn, sondern in der anderen Frage erst eine Lösung finden kann, wie nämlich die Einzigkeit des Sohnes begründet werden kann. Warum ist der Geist nicht ein zweiter Sohn? Warum ist der Sohn der „Einziggezeugte"? Diese Frage, die die frühe Theologie stark beschäftigt hat, zeigt, daß die Person des Sohnes nicht allein aus ihrer Beziehung zum Vater bestimmt werden kann, sondern auch aus ihrem Unterschied und ihrer Beziehung zum Geist (108). Insofern der Hl. Geist der „ganz andere" zum Sohn ist, hat das Betonen des „a solo Patre" seine Berechtigung; insofern der Geist dem Sohn wesensgleich ist, ist die Betonung des filioque berechtigt.

Die ökumenische Formel, die G. vorschlägt, lautet daher: „Ich glaube an den Heiligen Geist, der Herr ist und der lebendig macht, der, aus dem Vater hervorgehend (ek tou Patros ekporeuomenon), vom Vater und vom Sohne ausgeht (apo tou Patros kai tou Uiou proion)" (84). Was hier nur dürftig und karg referiert wird, ist eine in ihrer historischen und gedanklichen Fülle sehr anregende Studie. Daß die hier eingeschlagene Richtung ökumenisch fruchtbar ist, zeigt das im Anhang abgedruckte Dokument des lateinischen Episkopats von Griechenland (117–125), in dem, mit Gutheißung des Heiligen Stuhls, die Preisgabe des filioque in der liturgischen Rezitierung des Credo verordnet wird. Die Begründung lehnt sich eng

[2] Vincent Berning: Das Denken Herman Schells. Die philosophische Systematik seiner Theologie genetisch entfaltet. – Essen: Ludgerus, 1964. (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie; Bd. 8).

an die in diesem Buch entwickelte Sicht des Problems an. Mancher mag sagen, dies sei kein spektakulärer ökumenischer Schritt. Die Arbeit von G. zeigt aber, daß heute ökumenische Fortschritte nur über die mühsame theologische Kleinarbeit errungen werden können bzw. nicht ohne sie.

Fribourg Christoph Schönborn

Pree, Helmuth: **Österreichisches Staatskirchenrecht.** – Wien, New York: Springer (1984). XII, 152 S., (Springers Kurzlehrbücher der Rechtswissenschaft), kart. DM 40.–

Im Studienbetrieb der Juristischen Fakultäten in der Bundesrepublik Deutschland nimmt das Fach „Kirchenrecht", gemeinhin als „Staatskirchenrecht" verstanden und betrieben, heute keine zentrale Stellung mehr ein. An verschiedenen Universitäten kann in diesem Fach von denjenigen Studenten, die sich dafür entscheiden, im Rahmen einer Arbeitsgemeinschaft oder einer Seminarübung allenfalls noch einer der erforderlichen Wahlpflicht- bzw. Zulassungsscheine für die erste Juristische Staatsprüfung erworben werden. Auch in Österreich, wo das Fach „Kirchenrecht" traditionell zu den prüfungsrelevanten Hauptfächern gezählt hat, wurde es vor kurzem ebenfalls zum „Wahlpflichtfach" herabgestuft.

Das vorliegende Kurzlehrbuch stellt sich die Aufgabe, eine Einführung in das österreichische Staatskirchenrecht zu bieten, die ihrem Umfang und Anspruch nach geeignet ist, als Grundlage für das Studium des Wahlpflichtfachs „Kirchenrecht" in der gegenwärtigen österreichischen Juristenausbildung zu dienen. Darüber hinaus kann dieses Buch jedermann, dessen Interesse dem Staatskirchenrecht zugewandt ist, eine fundierte und zeitgemäße Anschauung von den rechtlichen Grundlagen der Beziehungen von Staat und Kirche in Österreich bieten.

Das Lehrbuch beschränkt sich, wie der Vf. ausdrücklich hervorhebt, auf den sog. „Allgemeinen Teil" des österreichischen Staatskirchenrechts. Dazu zählen die individuelle Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit, ferner die sich auf alle oder zumindest mehrere Kirchen oder Religionsgemeinschaften beziehenden Normen der staatlichen Rechtsordnung. Der sog. „Besondere Teil" des österreichischen Staatskirchenrechts, d. h. die auf dem Geflecht von Konkordaten, Kirchenverträgen und besonderen Staatsgesetzen beruhende Rechtsstellung der einzelnen Kirchen und Religionsgesellschaften, wird in diesem Lehrbuch nicht thematisch behandelt; hierzu finden sich an vielen Stellen jedoch zahlreiche Hinweise.

Der als „Grundlegung" bezeichnete einleitende Teil A (1–11) enthält neben der Bestimmung des Begriffs „Staatskirchenrecht" eine Darlegung der Rechtsmaterien dieser Disziplin und einen Überblick über die staatskirchenrechtlichen Modelle sowie über die Grundlagen des österreichischen Staatskirchenrechts. Unter „Staatskirchenrecht" versteht der Vf. zutreffend die Summe aller staatlichen Rechtsnormen (Gesetze, Verordnungen, Staatsverträge), welche Kirchen und Religionsgemeinschaften in ihrem Verhältnis zum Staat, untereinander und zum einzelnen (Mitglied oder Nichtmitglied) sowie die Rechtsstellung einzelner physischer und juristischer Personen unter dem Gesichtspunkt von Glaube, Gewissen und Weltanschauung betreffen (1).

Der erste Hauptteil B (12–58) ist der Behandlung der Individualsphäre von Glaube, Gewissen und Weltanschauung gewidmet. Hierbei werden auch die religiöse Kindererziehung, die Angabe der Kirchenzugehörigkeit im Personenstandswesen, die Eidespflicht, die Kirchenmitgliedschaft sowie die Pflicht zur Teilnahme am Religionsunterricht und zu dessen Erteilung behandelt. Der zweite Hauptteil C (59–135) hat die Kirchen und Religionsgesellschaften zum Gegenstand, und zwar sowohl ihre Rechtsstellung innerhalb des Staatswesens als auch ihr Wirken in der Öffentlichkeit. Ein wesentlicher Unterschied zwischen der Rechtslage in der Bundesrepublik Deutschland und in Österreich besteht im Bereich des institutionellen Staatskirchenrechts darin, daß das Grundrecht der Religionsfreiheit in der österreichischen Rechtsordnung als reines Individualrecht verstanden wird, während in der Bundesrepublik Deutschland dank der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts das Grundrecht der Religionsfreiheit des Art. 4 Abs. 1 und 2 des Grundgesetzes ein „Doppelgrundrecht", d. h. ein Individual- und zugleich korporatives Grundrecht darstellt, auf das sich auch die Kirchen und übrigen Religionsgemeinschaften als solche berufen können. Dies hat zur Auswirkung, daß in der Bundesrepublik im Falle einer Verletzung des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts, die immer auch eine Verletzung des korporativen Grundrechts der Religionsfreiheit darstellt, auch den Kirchen und übrigen Religionsgemeinschaften sowie deren Teilverbänden (mit Einschluß der Ordensgemeinschaften) die Möglichkeit geboten ist, mit der Verfassungsbeschwerde das Bundesverfassungsgericht anzurufen. Für eine zeitgemäße Fortentwicklung der Kirchenfreiheit im sozialen Rechtsstaat der Gegenwart kommt dieser Rechtsschutzmöglichkeit in der Bundesrepublik eine große Bedeutung zu. In Österreich ist den Kirchen in diesen Fällen der Weg zum Verfassungsgerichtshof nicht eröffnet.

Den Gegenstand des umfangreichen zweiten Hauptteils C bildet die Rechtsstellung der Kirchen und Religionsgesellschaften (59–135). Das österreichische Staatskirchenrecht unterscheidet hierbei, ebenso wie das frühere deutsche Staatskirchenrecht bis zum Ende des Ersten Weltkriegs im Jahre 1918, nach wie vor in einem durchaus staatskirchenhoheitlichen Sinne zwischen gesetzlich anerkannten und gesetzlich nicht anerkannten Religionsgesellschaften. Die letzteren besitzen keine Rechtspersönlichkeit und verfügen nur über eine sehr geminderte Rechtsstellung. Der Vf. behandelt bei den gesetzlich anerkannten Religionsgesellschaften zuerst deren verfassungsrechtlichen Status gemäß Art. 15 des Staatsgrundgesetzes und im Anschluß daran ihre einfachgesetzliche Rechtsstellung. Zu diesem letzteren Bereich zählen u. a. das Kirchen- und Kultusbeitragswesen, das Vermögensrecht, die abgabenrechtliche Sonderstellung der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften, ihre Stellung im Strafrecht und im Österreichischen Rundfunk, ferner das konfessionelle Privatschulwesen, das Arbeits- und Sozialrecht, das Baurecht, der Datenschutz und der kirchliche Denkmalschutz. Anschließend wird in Kürze noch auf die, verglichen mit dem deutschen Staatskirchenrecht, außerordentlich ungünstige Rechtsstellung der gesetzlich nicht anerkannten Kirchen- und Religionsgesellschaften referierend eingegangen.

Der abschließende dritte Hauptteil D „Interkonfessionelle Verhältnisse" (136–143) behandelt im wesentlichen die Fragen der Entrichtung von Beiträgen und der Erbringung von Leistungen an eine fremde Kirche bzw. Religionsgemeinschaft sowie das interkonfessionelle Begräbniswesen.

In Anlage und Durchführung erfüllt der vorliegende Grundriß alle Erwartungen, die an ein Kurzlehrbuch berechtigterweise gestellt werden können. Die Darstellung zeichnet sich aus durch eine klare und übersichtliche Gliederung und durch präzise und prägnante Aussagen. Angesichts der gemeinsamen österreichischen und deutschen Tradition kommt dieser Darstellung des Österreichischen Staatskirchenrechts auch für die Bundesrepublik Deutschland ein besonderes Interesse zu. In dem Verzeichnis der hauptsächlich verwendeten Literatur, das dem Buch am Ende ebenso wie ein solide gearbeitetes Sachwortregister beigegeben ist, wird zwar auf einzelne Publikationen aus dem deutschen Staatskirchenrecht verwiesen. Diese Angaben sollten jedoch noch durch Hinweise auf die grundlegende einschlägige deutsche Literatur ergänzt werden.

Augsburg Joseph Listl

Plück, Susanne: **Das Badische Konkordat vom 12. Oktober 1932.** – Mainz: Matthias Grünewald-Verlag (1984). XXVIII, 329 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen, Band 41) kart. DM 58.–

Nachdem das Reichskonkordat durch Ludwig Volk u. a. (L. Volk, Reichskonkordat, Bd 5 dieser Reihe) und das Konkordat des Hl. Stuhles mit dem Freistaat Preußen durch D. Golombek (Die politische Vorgeschichte des Preußenkonkordats, Bd 4 dieser Reihe) und H. Mussinghoff (Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche, Bd 24 dieser Reihe) erforscht sind, hat P. nunmehr „Das Badische Konkordat vom 12. Oktober 1932" als Bonner Doktor-Diss. – betreut von Prof. K. Repgen – vorgelegt. Um es vorweg zu sagen, die Untersuchung ist exzellent gearbeitet. Lagen bislang nur die „Geschichte des Badischen Konkordats", in der der badische Zentrumsführer Prälat E. Föhr 1958 aus seiner Sicht Bericht erstattete, und zwei Aufsätze des Freiburger Staatsrechtlers Prof. A. Hollerbach von 1975 und 1979 zum Thema vor, so hat Vf.in in einem breiten Quellenstudium – sogar den verschollen geglaubten Briefwechsel Pacelli – Föhr konnte sie ausfindig machen – eine politische Geschichte dieses dritten großen Konkordats der Weimarer Zeit geschrieben. Vf.in untersucht Vor-, Entstehungs- und unmittelbare Wirkungsgeschichte des Konkordats.

Das Großherzogtum Baden, das der napoleonischen Umwälzung seine Entstehung verdankt, war dank der Förderung besonders Großherzog Friedrichs ein durch und durch vom Liberalismus geprägtes und beherrschtes Staatswesen, das Staatskirchentum, Staatskirchenhoheit und Kulturkampf mit besonderer Schärfe erlebt hatte; die Abbaugesetze gaben nicht viel von erworbenen „liberalen" Positionen preis; vor allem blieben die Simultanschule und das Verbot freier Betätigung für Orden und Kongregationen. Der Zusammenbruch des Jahres 1918 brachte mit dem demokratischen Staatswesen auch der Kirche neue Freiheit, doch hatten 60 Jahre liberal-protestantischer Herrschaft in Baden bleibende Spuren in Bevölkerung und Parteien hinterlassen. „Die tiefe antikirchliche bzw. antikatholische Prägung konnten weder die liberalen Parteien noch auch Protestanten und Sozialdemokraten in der Weimarer Republik verleugnen" (20). Dennoch hat in Baden – dank der weitsichtigen Politik des Zentrumsführers Prälat J. Schofer – das Bündnis des Zentrums mit den Sozialdemokraten von 1919 bis 1932 gehalten und dem „Musterländle" stabile politische Verhältnisse beschert.

Die staatskirchenrechtliche Lage war bestimmt – so analysiert Vf.in – durch die päpstlichen Bullen „Provida solersque" 1821 und „Ad dominici gregis custodiam" 1827 als „Ausgangspunkt", durch den Codex Juris Canonici von 1917 und die Deutsche Reichs- und Badische Landesverfassung von 1919 als „Orientierungsrahmen für die Konkordatsverhandlungen der Jahre 1929 bis 1932" (8). Vf.in

arbeitet klar heraus: das Badische Konkordat verdankt sein Entstehen auf der einen Seite dem Wunsch des Vatikans, das Verhältnis von Staat und Kirche durch Konkordate vertragsrechtlich zu ordnen, und dem geschickten und zähen Ringen des Berliner Apostolischen Nuntius und späteren Kardinalstaatssekretärs E. Pacelli, auf der anderen Seite den kath. Staatsmännern der badischen Zentrumspartei und bes. ab 1929 dem jungen Fraktionsvorsitzenden Dr. E. Föhr. Zweidrittel der Bevölkerung Badens war katholisch und das Zentrum stärkste Fraktion des Landtags. In seinem Bemühen um ein Konkordat wußte Pacelli durch ein geschicktes Ausnützen des Gegensatzes Reich – Länder diese gegenseitig zu stimulieren und durch Offenhalten der Frage nach der Weitergeltung der alten Zirkumskriptionsbullen sowie durch Drohung, das jus commune eintreten zu lassen, die Verhandlungsbereitschaft der Staaten zu wecken. Demgegenüber zeigten sich die Freiburger Erzbischof Carl Fritz und auch Prälat Schofer eher konkordatsskeptisch. Nachdem 1925 und 1927 Initiativen versandeten, konnte der Nuntius mit Hilfe des bei der Landtagswahl 1929 gestärkten Zentrums das Konkordatsvorhaben entscheidend fördern: es wurde in die Koalitionsabsprache aufgenommen. Pacelli, seit Januar 1930 Kardinalstaatssekretär in Rom, behielt den badischen Konkordatsfaden in eigener Hand, wie er auch später die Reichskonkordatsverhandlungen selbst führte. Im Unterschied zu den bayrischen und preußischen Konkordatsverhandlungen überließ er es in Baden dem Zentrum, einen verhandlungsfähigen und im demokratischen Willensbildungsprozeß durchsetzbaren Entwurf zu erstellen.

Ersten Zentrumsentwürfen, die sich stark am bayrischen Modell orientierten, setzte der SPD-Kultusminister Remmele 1930/31 zwei Entwürfe entgegen, die restriktiv das preußische Konkordat auf die badischen Verhältnisse anwandten; er behandelte die Angelegenheit dilatorisch. Erst Ende 1931 gelang es dem jungen, taktisch versierten und durchsetzungsfähigen Zentrumsführer Föhr – Fritz und Schofer starben – neue Dynamik in das Konkordatsprojekt zu bringen, nachdem Baumgartner (Zentrum) das Kultusministerium übernommen hatte und der Vatikan, die Sedisvakanz des Freiburger Bischofsstuhls geschickt ausnutzend, in Anwendung des jus commune den sowohl Regierung wie Katholiken genehmen Freiburger Priester und Meißener Bischof Conrad Gröber zum Erzbischof bestimmte.

Aus sehr schwierigen kontroversen Verhandlungen in der Regierung ging der Entwurf vom 23. 6. 1932 hervor, zu dem Pacelli wie Gröber Stellung nahmen und Änderungswünsche einbrachten. Während sich bei der Bischofswahl, den kirchlichen Rechtsansprüchen in bezug auf die theol. Fakultät in Freiburg und anderswo Kompromisse erzielen ließen, gestaltete sich der Artikel über Orden und Kongregationen als schwierig, war ein Artikel über kath. Konfessionsschulen a limine undenkbar und brachte vor allem der Artikel über den Religionsunterricht heftige Auseinandersetzungen.

Vom 4. – 11. 8. 1932 konnten in Rom die eigentlichen Konkordatsverhandlungen zwischen Pacelli und Baumgartner unter Mitarbeit von Gröber und Föhr rasch abgeschlossen werden, nicht allerdings ohne schwierige Nachverhandlungen in Kabinett und Koalition, bis am 12. 10. 1932 im Kloster Hegne die Unterzeichnung erfolgte.

Mit gutem Einfühlungsvermögen schildert Vf.in den Kampf um die Landtagsabstimmung in der Presse und unter den Parteien. Ultimativ stellte Föhr der SPD die Koalitionsfrage. Angesichts der dramatischen Zuspitzung der Lage im Reich versagte der Parteitag der SPD ihren Führern und ihrer Fraktion die Gefolgschaft und beschloß, durch imperatives Mandat und Fraktionszwang statt der erwarteten Enthaltung das Konkordat abzulehnen. Damit war der Koalitionsbruch da und die letzte stabile Regierung in Deutschland trudelte in den Untergang. In erster, z. T. tumultartiger Lesung im Landtag am 1. 12. 1932 stand das Stimmenverhältnis 44:44, so daß der Landtagspräsident J. Duffner (Zentrum) durch Stichentscheid den Ausschlag für das Konkordat gab, während sich in 2. Lesung am 9. 12. 1932 durch zufällige Verhinderung ein Stimmenverhältnis von 44:42 für das Konkordat ergab; ebenso konnte der evangelische Kirchenvertrag verabschiedet werden, der kräftige Auseinandersetzungen wegen des rechtlichen Einflusses der Kirche auf die Heidelberger Fakultät („Einvernehmen" oder „Benehmen" mit der Kirchenleitung bei Besetzung der Professuren) ausgelöst hatte.

Die Ratifizierung des Konkordats gestaltete sich dramatisch. Infolge dieser Abstimmungsergebnisse war eine dreimonatige Frist bis zur Veröffentlichung des Konkordats gesetzlich vorgeschrieben, in der noch eine Volksabstimmung über die Kirchenverträge beantragt werden konnte. Inzwischen war Hitler an die Macht gekommen und die Gleichschaltung der Länder stand bevor. Deshalb wurde eiligst die Ratifikation auf den frühestmöglichen Termin, auf Samstag, den 11. 3. 1933, festgelegt. Kurzfristig wurde die Handlung von 10 Uhr auf 8 Uhr vorverlegt. Nuntius C. Orsenigo hatte den Nachtzug genommen und ratifizierte sofort. Nach Unterzeichnung auch des ev. Kirchenvertrags erschien der Reichskommissar Wagner mit der SS und übernahm die Regierungsgewalt. Am anschließenden Staatsfrühstück im Vinzenzhospital konnte der in Schutzhaft genommene Staatspräsident Schmitt (Zentrum) nur mit besonderer Erlaubnis teilnehmen; SS stand vor der Tür. So setzte die NSDAP den dramatischen Schlußpunkt unter das Konkordat.

In einem Exkurs untersucht Vf.in noch die Stellung der theol. Fakultät zum Konkordat und zur päpstlichen Studienkonstitution „Deus Scientiarum Dominus". Trefflich sind die Analysen des letzten Kapitels, in dem Vf.in deutlich herausarbeitet, daß das Konkordat nur Anlaß für das Scheitern der Koalition war, deren Ursache aber die innere Zerrissenheit der badischen SPD und ihr Mangel an staatspolitischer Weitsicht war.

Vf.in hat eine gediegene, solide historische Arbeit geleistet, die in der Erarbeitung der Quellen und der sprachlichen Darbietung Maßstäbe setzt etwa für die immer noch ausstehende Erforschung des Bayrischen Konkordats.

Rezensent hat Mühe, kritische Anmerkungen zu machen. S. 73 fehlt Anm. 80 und S. 168 Anm. 31. Mir scheint, die Arbeit hätte noch etwas gewinnen können, wenn das Profil der handelnden Persönlichkeiten deutlicher herausgearbeitet worden wäre. Z. B. bleibt zu blaß, aus welchen Motiven der Fraktionsführer des Zentrums, Prälat Föhr, handelt. Auch fehlen mir seine Lebensdaten. Zu fragen ist auch, ob nicht die Reichsparteien und -politiker mehr Interesse und Einfluß genommen haben (nur Brüning, Kaas und Köhler tauchen am Rande auf).

Bislang hatte die Kommission für Zeitgeschichte Quelleneditionen und Forschungen streng getrennt. Die vorliegende Forschung enthält einen Anhang mit 55 gut ausgewählten Dokumenten auf 108 Seiten. Das erleichtert eigenes Arbeiten mit den Texten und erscheint eine begrüßenswerte Neuerung.

Man kann nur hoffen, daß diesem Erstlingswerk der Vf.in weitere Studien folgen.

Münster Heinz Mussinghoff

Schamoni, Wilhelmus: **Inventarium Processuum Beatificationis et Canonizationis Bibliothecae Nationalis Parisiensis provenientium ex Archivis S. Rituum Congregationis typis mandatorum inter annos 1662–1809 quod digessit.** – Hildesheim, Zürich, New York: Olms 1983. VIII, 251 S., kart. DM 29.80

Der schon mehrfach als Hagiograph hervorgetretene Sch. (Das wahre Gesicht der Heiligen, Wunder sind Tatsachen) legt hier ein Verzeichnis von gedruckten Heiligsprechungsakten vor, an dem nicht nur Hagiographen, sondern auch Historiker, Volkskundler u. a. interessiert sein dürften.

Zunächst führt er wenigstens summarisch den über 2000 Bände umfassenden Bestand an Heiligsprechungsakten des vor wenigen Jahren errichteten Hagiographischen Studienzentrums in Paderborn an (9–20). Dann folgt eine knappe geschichtliche Übersicht der Heiligsprechungen und des Heiligsprechungsprozesses (21–53), ohne die Änderungen von 1983, nach denen die Bischöfe jetzt unmittelbar einen Prozeß eröffnen können. Weiter führt er die in sonstigen (allgemein zugänglichen) Publikationen veröffentlichten Akten aus Kanonisationsprozessen an (55–68). Den Hauptteil des Buches (93–251) bildet das Inventar der in der Nationalbibliothek Paris unter der Signatur H. 601 – H. 1396 vorhandenen 796 Bände aus dem früheren Archiv der Ritenkongregation, die (aus Geldmangel) nach der Verlagerung des Vatikanischen Archivs durch Napoleon nach Paris nicht wie die meisten anderen Archivalien nach Rom zurückgeführt wurden. Zu diesen Bänden, welche die im Verlauf eines Heiligsprechungsprozesses amtlich gedruckten Akten enthalten (Auflage je etwa 50), bietet er eine kurze Inhaltsangabe, wie sie bisher noch nicht existierte, ferner weist er das Vorkommen solcher Akten in öffentlichen Bibliotheken nach.

Da die Bände selbst nach den Vornamen der Heiligen alphabetisch geordnet sind, ist nur noch ein Verzeichnis der Prozesse nach Diözesen vorhanden (75–90); in ihm sind lediglich drei deutsche Diözesen mit insgesamt sechs Erwähnungen enthalten: Augsburg, Konstanz und Regensburg. Auf Fidelis von Sigmaringen († 1622, heiliggesprochen 1746) beziehen sich die Bände 866–870, auf Maria Kreszentia Höß († 1744, Seligsprechung erst 1900) die Bände 1201–1205.

Für interessierte Forscher liegt hier ein kurzes, gutes Nachschlagewerk vor.

Würzburg Rudolf Weigand

Furger, Franz: **Was Ethik begründet.** Deontologie oder Teleologie – Hintergrund und Tragweite einer moraltheologischen Auseinandersetzung. – Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger Verlag (1984) 116 S., kart. DM 38.–

Franz Furger ist es gelungen, aufzuweisen, „daß das, was ursprünglich eine rein theoretische und intellektuell letztlich unergiebige Gelehrtendiskussion zu sein schien, von entscheidender Bedeutung sein dürfte für eine christlich ethische Verkündigung in unserer Zeit und Gesellschaft." (105) Er weist auf, daß es sich bei der Unterscheidung von Deontologie und Teleologie keineswegs nur um die Auseinandersetzung über eine Methode der Moraltheologie handelt, sondern daß die „Sache der Ethik selbst" in diesem Diskurs beständig auf dem Spiel steht.

F. beginnt mit einem Problemaufriß vor dem Hintergrund der geschichtlichen Situation, der ihn schon die künftige These als Hypothese formulieren läßt: „Dies aber läßt die Vermutung zu, daß es entgegen dem Anschein des waltenden Disputs hier nicht um Alternativen, sondern irgendwie um Zuordnung geht, eine Hypothese, die im Folgenden näher untersucht werden soll." (14)

Er verfolgt diesen Plan so, daß er zunächst auf der Seite der Deontologie und Pflichtethik einsteigt und feststellt, daß es wichtig ist, hier zwischen bestimmten Grundtypen zu unterscheiden; schon bei den Griechen zeigt sich

zweierlei Möglichkeit deontologischen Denkens: die unbedingte ideenmäßige Gründung der Gesetze, wie sie sich in den platonischen Abschiedsgesprächen zeigt, auf der einen und die stoische Auffassung, die die Pflicht im Menschen selber zu gründen sucht, auf der anderen Seite.

„Pflicht aus aufgegebener Wesensordnung" (17) hat die gesamte Tradition gekannt, das Mittelalter vor allem in der Form des primären Naturrechts. Wo der hier erhobene Anspruch der absoluten Pflicht jedoch auf auf das sekundäre Naturrecht ausgeweitet und dieses in einem essenzialistischen Sinn verstanden wurde, entwickelte sich die Gefahr ideologischer Mißverständnisse, wie in manchen Entwicklungen spätscholastischer Moraltheologie nachgewiesen werden kann.

Ganz anders ist der deontologische Denkansatz verstanden, wo er bei Kant aus dem transzendentalen Denken entwickelt wird. F. weist auf, wie Kant zu seiner Überzeugung gekommen ist: Es ging ihm darum, einerseits den Utilitarismus zu vermeiden, der sich aus den empirischen Denkansätzen der englischen Philosophie ergab; andererseits wich er der Heteronomie eines essenzialistischen Naturrechtsdenkens aus. Wichtig dürfte die Einsicht sein, daß auch der deontologische Ansatz Kants „Wesenseinsichten in die ‚Natur' des Menschen voraussetzt: Ohne einen als sinnvoll anerkannten sozialen Selbstvollzug des Menschen mit wesentlich gleichen andern Menschen und ohne Anerkennung einer im Menschen selber als Person liegenden eigenen Würde, die ihn irgendwie Selbstzweck sein läßt und daher seine völlige Verzweckung verbietet, sind die deontologischen Forderungen eines kategorischen Imperativs logisch sinnvoll nicht denkbar." (23) Verpflichtung wird als ursprünglich auf den Menschen bezogen konzipiert und gedacht. F. sieht hier eine „bewußt vollzogene Wertoption" (24).

Auch innerhalb der Entwicklung teleologischen Argumentierens ist zu unterscheiden. F. hütet sich vor vorschnellen Identifikationen, wie sie in der Kritik immer wieder vorkommen; teleologische Argumentation ist nicht identisch mit dem Utilitarismus. Das wird im Blick auf die wichtigsten englischen Vertreter (J. Bentham, J. S. Mill, G. E. Moore, vgl. S. 26) gezeigt. In einer genaueren Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus stellt F. fest, daß die Ausrichtung allen ethischen Verhaltens auf das je größere Glück der je größeren Gemeinschaft nicht ausreichen kann, um eine spezifisch ethische Verpflichtung zu begründen. Die Summierung von Glück in einer Gesellschaft kann den einzelnen aus dem Blick verlieren. Von hierher wird eine rein utilitaristische Teleologie als Methodik und Grundlegung der Ethik zurückgewiesen. Aber es gibt andere Möglichkeiten, teleologisch zu argumentieren. F. plädiert für eine von der Teleologie selber her zu fordernde „Annäherung an den deontologischen Ansatz" (32). Er sieht diese Annäherung bei W. D. Ross und J. Rawls vorbereitet (33) und stellt fest, daß die „Achtung vor der Gleichheit aller Menschen ... Ergebnis einer moralischen Option" ist (34), gemäß der dann einzelnes Verhalten zu beurteilen ist.

Das nächste Kap. beschreibt die Verwendung der Teleologie und Deontologie in der christlichen Ethik, was mehrfach durch Hinweise auf das abgesichert wird, was Bruno Schüller in seinem Standardwerk schreibt. Der Fluchtpunkt, auf den er diese Entwicklung zulaufen läßt, besteht für ihn darin, daß jede Teleologie grundlegender Richtwerte bedarf, die selber nicht noch einmal teleologisch abgeleitet werden können, sondern Ergebnisse grundsätzlicher Optionen sind, denen wir bei Deontologen und Teleologen begegnet sind. So kann er im Versuch einer Synthese feststellen, daß das Telos immer „auf einer grundlegenden, apriorischen Setzung" beruht und „somit selber nie teleologisch bestimmt" (49) ist. Diese Option darf nicht dezisionistisch verstanden werden; ihr Verpflichtungscharakter ist zwar nicht in einem strengen Sinn beweisbar und kann nur einem verstehenden Mitgehen als plausibel aufgewiesen werden. Im weitesten Sinn des Wortes handelt es sich hier um so etwas wie einen Glaubensakt – etwa im Sinne des philosophischen Glaubens Karl Jaspers (49). Dabei ist es formal nicht entscheidend, ob dieser Glaubensakt aus einem auch theologisch zu verstehenden Glauben hervorgeht oder in einer rein philosophischen Ebene verbleibt. Es ist damit die Art der grundlegenden Setzung des Telos gemeint. Es ergibt sich also, daß keine Teleologie gewisser deontologischer Setzungen entraten kann. Deontologie und Teleologie können jeweils nicht für sich genügen, um einen zufriedenstellenden ethischen Beweisgang vorzuführen. Sie bedürfen wechselseitiger Ergänzung. Soweit der erste Teil des Buches.

Im zweiten Teil versucht F. das im ersten grundgelegte Argumentationsschema zu bewähren an aktuellen Problemstellungen. Er fragt nach den Bedingungen und ethischen Bewertungen der Verkündigung christlicher Sozialethik in einer pluralistischen Gesellschaft. Beherzigenswert sind die Kriterien, die dafür benannt werden. Er berücksichtigt Glaubensimpulse, die Respektierung von Sachgerechtigkeit und postuliert für bestimmte Situationen die prophetische Zeichenhaftigkeit. Er beklagt die Neigung, Ethos zu sehr im Institutionellen absichern zu wollen und es damit genug sein zu lassen. Die neuere Entwicklung zwinge gerade dazu, die Menschen zu eigenverantwortlichem Urteil zu führen. Gewissensbildung ist daher vordringliche ethische Aufgabe (81). Weitere Anwendungsbereiche sind für ihn das Ethos wissenschaftlicher Forschung und in diesem Zusammenhang ein spezielleres Problem: der wissenschaftliche Tierversuch im Licht einer christlichen Ethik.

Die Stärke des Autors, die er in Literaturberichten verschiedentlich gezeigt hat, erweist sich auch hier: Es gelingt ihm, auf wenigen Seiten einen Überblick über die unterschiedlichen Argumentationsweisen zu geben und dabei herauszuarbeiten, wo der für seine Argumentation „springende Punkt" zu finden ist. Der begründete eigene Vorschlag, einen sinnvollen Zusammenhang im Sinne wechselseitiger Ergänzung von Deontologie und Teleologie herzustellen, ist überzeugend gelungen.

Rimpar-Maidbronn Bernhard Fraling

Hemel, Ulrich: **Theorie der Religionspädagogik.** Begriff – Gegenstand – Abgrenzungen. – München: Verlagsgesellschaft Gerhard Kaffke (1984), 485 S., kart. DM 48,–

H. versteht seine Diss. im Sinn der Grundlagenforschung als einen Beitrag – der einzige dieser Art seit der Arbeit von Hans Schilling – zur theoretischen Fundierung der Religionspädagogik. Auf die Frage, was Religionspädagogik sei, will er die möglichen Antworten systematisch, d. h. in kritisch-konstruktiver Absicht überlegen und auf dem Weg begriffslogischer semantischer Analyse nicht nur die bekannten Ansätze klären, sondern auch zu Lösungsvorschlägen kommen und diese zur Diskussion stellen. Berechtigung und Notwendigkeit dafür leitet er vom immer noch ungeklärten Verständnis der Religionspädagogik als einer theologischen Disziplin her, von ihrem ungesicherten materialen Gegenstandsbereich, von ihrem ungeklärten Verhältnis zur Katechetik, und nicht zuletzt von der seit Jahren nicht mehr weiter vorangetragenen wissenschaftstheoretischen Diskussion.

H. kommt zu einem klaren Ergebnis. Religionspädagogik ist nicht eine der Theologie zugeordnete Disziplin, auch nicht eine ihrer Anwendungswissenschaften, sondern sie ist von ihrer Grundstruktur her theologische Disziplin. Ihr Gegenstandsbereich ist die Theorie religiöser Vermittlung, die erstmals eine begründete Darstellung findet. Der kritisch geklärte Vermittlungsbegriff ist zu verstehen als integrativer Oberbegriff, der die alternativen religionspädagogischen Ansätze (religiöse Erziehung und Bildung, pädagogisches und didaktisches Handeln der Kirche, religiöses Leben und Lernen) präzisiert, sie religionspädagogisch qualifiziert und theologisch fundiert.

Die theologische Fundierung ist insbesondere im praktischen Vollzug zu sehen, der zum einen bei den Trägern dieses Vollzuges das Interesse voraussetzt, ihr Selbst- und Weltverständnis weiterzugeben, um den Zugang zur religiösen Dimension der Wirklichkeit und letztlich zum religiösen Glauben zu eröffnen, und der zum anderen stets inhaltlich bestimmt ist. Die nähere inhaltliche Bestimmung des religiösen Vermittlungsvorganges stellt die Religionspädagogik vor die unausweichliche Aufgabe, aus der Fülle von wünschenswerten Inhalten auszuwählen und zwar nicht im reduktiven Sinn (Vergröberung, Verkürzung, Verniedlichung), sondern qualifizierend durch die Elementarisierung religiöser Inhalte, so daß diese grundsätzlich den Ausblick auf das Ganze offenhalten.

Zur Elementarisierung religiöser Inhalte wird die Religionspädagogik nur imstande sein, wenn sie die religionspädagogische Hermeneutik der Praxis leistet, in der es darum geht, erzieherisches Handeln auf seine Bedingungen hin zu analysieren, d. h. die Wirklichkeit vom Glauben her und auf den Glauben hin zu deuten, um auszuloten, ob religiöse Deutungsangebote auf- und angenommen werden können.

Durch die Aufgabe der religionspädagogischen Hermeneutik gegenwärtiger Praxis steht die Religionspädagogik im enzyklopädischen Gesamtzusammenhang der Theologie, weil es sich dabei nicht um eine isolierte Aufgabe der Religionspädagogik handelt, sondern auf je besondere Weise um „den Vollzug jeder einzelnen theologischen Disziplin und somit der Theologie überhaupt" (407).

Daraus folgert H.: „Wenn die Religionspädagogik in der vorliegenden Arbeit als ‚Theorie religiöser Vermittlung' begriffen wurde, und wenn die Aufgabe korrelativer Vermittlung für die Theologie als Ganze bestimmend ist, dann kann gefolgert werden, daß die Religionspädagogik eine ‚paradigmatische' Funktion im Ganzen der Theologie einnimmt" (411), wie sie von unterschiedlichen Ansätzen her jede andere theologische Disziplin ebenfalls einnehmen kann. Der Grund für diese paradigmatische Stellung der Religionspädagogik in der Theologie liegt darin, daß sie sich in aller Ausdrücklichkeit der theologischen Grundaufgabe korrelativer Vermittlung annimmt.

Der Weg, auf dem H. zu seinen Ergebnissen kommt, ist die minutiöse Begriffsanalyse und die systematisch-kriteriologische Untersuchung der Lösungsvorschläge zur Frage nach dem Selbstverständnis der Religionspädagogik in der Diskussion seit 1965. Zur umfassenden Gegenstandsbestimmung der einzelnen Vorschläge erarbeitet er vier Kriterien, die konsequent angewendet werden:

Das Kriterium der existensionalen Angemessenheit, das sich auf den Umfang des bestehenden Arbeitsfeldes bezieht; das Kriterium der intensionalen Angemessenheit, das sich auf die besondere religionspädagogische Fragestellung bezieht; das Kriterium der Ökonomie der implizierten Voraussetzungen, das sich auf die begrifflichen Implikationen bezieht; das

Kriterium der forschungslogischen Fruchtbarkeit, das sich auf neue Perspektiven für disziplinäre Arbeiten und den fachlichen Horizont der Religionspädagogik bezieht.

Nach diesen vier Kriterien werden jene drei theoretischen Konzepte der Religionspädagogik analysiert, die Anspruch auf ein theologisch begründetes Selbstverständnis erheben können:

Das Verständnis der Religionspädagogik als Theorie religiöser Erziehung und Bildung wird als ergänzungsbedürftig befunden, weil es in theoretischer Engführung den aktiven Part des Erziehers stark hervorhebt, den Zögling somit zu sehr als den passiven Empfänger versteht und die nicht personellen Einflüsse (religiöse Sozialisation) zu wenig erfaßt.

Das Verständnis der Religionspädagogik als Theorie des pädagogischen und didaktischen Handelns der Kirche wird als zu einseitig der Ekklesiologie und nicht allen theologischen Disziplinen verpflichtet befunden, so daß neben der inhaltlichen Bindung die institutionelle Komponente im religionspädagogischen Handeln zu sehr in den Vordergrund rückt.

Das Verständnis der Religionspädagogik als Theorie religiösen Lehrens und Lernens wird als unzureichend befunden, weil es nicht alle religionspädagogischen Arbeitsfelder genügend zu berücksichtigen vermag und weil der vorausgesetzte Lernbegriff nicht hinreichend geklärt ist.

Das Verständnis der Religionspädagogik als Theorie religiöser Vermittlung vermeidet nach dem Ergebnis der Arbeit die genannten Schwächen. Diese Theorie stellt H. zur Diskussion und erhofft sich das weiterführende klärende Gespräch.

In die in sich und auch für sich allein schlüssigen, in ihrer Ganzheit überzeugenden Ausführungen der Religionspädagogik bindet H. die Verhältnisbestimmung von Religionspädagogik und Katechetik ein. Es handelt sich hierbei um eine gesonderte Fragestellung, die Eigenständigkeit beanspruchen darf und eine eigenständige Erarbeitung verdient hätte. In der Darstellung hingegen schiebt sich die systematische Behandlung dieser Fragestellung – das umfangreichste Kap. der gesamten Arbeit – zwischen die systematische Analyse der religionspädagogischen Theorien und die Darlegungen zur theologischen Grundstruktur der Religionspädagogik. –

Nach meinem Ermessen sind die Versuche dieses Jahrhunderts, christliche Pädagogik, Religionspädagogik und Katechetik voneinander abzugrenzen, von historischem und nicht von systematischem Interesse, und sie sind nicht zuletzt durch H.s Theorie endgültig überholt, weil sich über den Vermittlungsbegriff die Religionspädagogik in das Zentrum der Praktischen Theologie schiebt und andere Abgrenzungen (Pastoraltheologie, Pastoralliturgie, Homiletik) aus pragmatischen Gründen notwendig macht.

Kritisch zu hinterfragen ist in der Arbeit der Vermittlungsbegriff, auf dem letztlich die theologische Grundlegung der Religionspädagogik als theologische Disziplin aufruht. Es käme entscheidend auf eine theologische Ausleuchtung dieses Begriffes an, die bei H. hinter die humanwissenschaftlichen und kommunikativen Aspekte religiöser Vermittlung zurücktritt. In einer Religionspädagogik, die sich als religiöse Vermittlung versteht, müßte der Vermittlungsbegriff im Kontext des theologischen Verständnisses von Verkündigung und von Heilsvermittlung auch inhaltlich gedeutet werden. H. wollte gewiß keine material-kerygmatische Bestimmung der Religionspädagogik; dennoch muß es als die Schwäche seiner Arbeit angesehen werden, daß seine Ausführungen überall da unbestimmt und zum Teil sogar unzutreffend bleiben (z. B. seine Bemerkungen zum Verhältnis von Ekklesiologie und Dogmatik), wo die materialen theologischen Gehalte aufscheinen müßten. Die bewußte Ausklammerung inhaltlicher Aspekte führt zu Mißverständnissen, die dazu verleiten könnten, daß der theologischen Grundlegung der Religionspädagogik als Theorie religiöser Vermittlung nicht jene Aufmerksamkeit geschenkt wird, die sie verdient.

Störend wirkt es, wenn in einer systematischen Arbeit in der numerischen Gliederung sachlich untergeordnete Aspekte einander gleichgeordnet werden, und wenn der Fluß der Abhandlung durch umfängliche Hinführung und Rückblicke gehemmt wird. Wer diese methodischen Krücken braucht, wird die scharfsinnigen Ausführungen H.s ohnehin nicht verstehen.

Regensburg Johann Hofmeier

Sievernich, Michael: **Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart.** – Frankfurt/M.: Knecht 1982. 464 S. (Frankfurter Theologische Studien 29), kart. DM 58.–

„Niemals hat mich die Frage Schuld und Sünde und Jenseits überhaupt beschäftigt, diese Fragen waren für mich einfach nicht vorhanden. Ich kann mir absolut nichts dabei denken."

Dieses ehrliche „Bekenntnis" Gottfried Benns, das der Vf. in der Einleitung seiner hier zu besprechenden Arbeit zitiert (16), dürfte mehr als eine zufällige Einzelaussage sein; es drückt vielmehr eine – im hiesigen Kontext jedenfalls – weithin verbreitete Einstellung aus. Demgegenüber begegnet im kirchlichen Bereich „eine ungebrochene und kaum problematisierte Rede von Schuld und Sünde" (ebd.). Doch wen erreicht ein solches sittlich-religiöses Sprachspiel noch? Bleibt es nicht beziehungslos neben der zeitgenössischen Lebens- und Erfahrungswelt stehen?

Von dieser für Verkündigung und Seelsorge mittlerweile höchst bedrängenden Problemstellung läßt sich diese Untersuchung – eine in Münster von Adolf Exeler betreute Diss. – leiten. Auch wenn die systematisch-dogmatischen Passagen zu überwiegen scheinen, versteht der Vf. seine Arbeit von Anlage und Zielsetzung her als eine praktisch-theologische. Wie – so lautet seine Frage – kann es gelingen, Schuld und Sünde als unaufgebbaren Inhalt des christlichen Erlösungsglaubens so zur Sprache zu bringen, daß es einerseits theologisch verantwortet geschieht, andererseits in seiner lebensweltlichen Relevanz existentiell und reflexiv zugänglich wird?

Von dieser Frage her ergibt sich folgender Aufbau der Untersuchung:

In einigen knappen Zügen werden in der Einleitung die Faktoren, die für die gegenwärtige Problematik der Rede von Schuld und Sünde maßgeblich sind, benannt: angefangen von der Feststellung, daß Kirche und Theologie selbst in Verkündigung und Unterricht, vor allem in der Bußpraxis, zur Diskreditierung der Sündenlehre beigetragen haben, über die im Interesse der Mündigkeit des Menschen betriebene Eliminierung des Schuldthemas in Gefolge der aufklärerischen Religionskritik bis hin zu seiner Problematisierung durch verschiedene humanwissenschaftliche Erkenntnisse. Hinzu kommt, daß sich in der modernen Literatur sowie in der Philosophie ein tiefreichender Wandel im Verständnis von Schuld andeutet: „Der gesteigerten Erfahrung des Bösen und dem wachsenden Leiden an der Schuldverstrickung scheint eine abnehmende Erfahrung eigener Schuld (vor Gott) und ein weniger ausgeprägtes verantwortliches Einstehen dafür zu entsprechen" (22).

Eine theologische Sündenlehre, die als Orientierung für verantwortetes kirchliches Reden und Handeln fungiert, kann sich solchen epochalen Erfahrungen des Bösen nicht entziehen, sondern muß ihre tradierten Aussagen vor diesem Hintergrund neu zu erschließen und zu entfalten versuchen. Wie das geschieht, welche Akzentuierungen dabei gesetzt werden, was sich daraus für die Lebenspraxis des Christen und der Kirche ergibt, untersucht der Vf. im ersten Hauptteil anhand von ausgewählten hamartologischen Konzeptionen der Gegenwart. Weil bei ihnen der Bezug auf den lebensweltlichen Horizont ausdrücklich und bewußt gegeben ist, befaßt sich dabei der Vf. im einzelnen mit

1. der transzendental-anthropologischen Theologie K. Rahners,
2. dem Neuansatz von P. Schoonenberg, der von der „Sünde der Welt" und der dadurch situierten Freiheit ausgeht,
3. der Position P. Tillichs, für die der Entfremdungsbegriff eine zentrale Rolle spielt,
4. der evolutiven Perspektive des Übels und der Sünde bei Teilhard de Chardin,
5. der politischen Hermeneutik von Sünde und Vergebung bei D. Sölle,
6. der Rede von Schuld und Sünde in den von ihm als „Unschuldswahn" charakterisierten individuellen und gesellschaftlichen Zusammenhängen, wie sie sich bei J. B. Metz findet, und
7. der Auffassung von „struktureller Sünde" in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung.

Jedesmal ist der Vf. darauf bedacht, die entsprechenden Aussagen über Schuld und Sünde im Rahmen des theologischen Gesamtkonzepts des betreffenden Autors bzw. (im 7. Fall) einer Autorengruppe zur Sprache zu bringen; zum Schluß faßt er jeweils den für die gegenwärtige und zukünftige Praxis bedeutsamen Ertrag zusammen.

Diese anhand der sieben Konzeptionen vorgenommene Bestandsaufnahme wird am Schluß des ersten Hauptteils auf die Frage nach gemeinsamen Tendenzen und Aspekten zugespitzt, ohne den theologischen Pluralismus, der im Verlauf der Darstellung zutage getreten ist, damit aufheben zu wollen. Gemeinsame Tendenzen erblickt der Vf. insbesondere in der Verlagerung der Aufmerksamkeit auf die Erfahrung der Macht des Bösen in der Geschichte (ohne die Erfahrung der individuellen Schuld vor Gott in Abrede zu stellen), in der Ablösung des primär moralischen durch ein primär theologisches Sündenverständnis, das anhand des Leitbegriffs „Freiheit" expliziert wird, in der wachsenden Zuordnung von Sünden- und Erlösungslehre sowie schließlich in der Hervorhebung der Bedeutung des menschlichen Handelns, wobei nicht nur die Selbstverwirklichung (vor Gott) in den Blick genommen wird, „sondern auch die Aufgabe der Weltgestaltung und Sinnstiftung in der Geschichte" (300).

Auf dem Hintergrund dieser „hamartologischen Bilanz" (29) werden im zweiten Hauptteil ausgewählte Gesamtdarstellungen des Christentums, d. h. Glaubensbücher, die in der theologischen Erwachsenenbildung eine Rolle spielen, auf das Thema von Schuld und Sünde hin analysiert. Aus der Fülle des zur Verfügung stehenden Materials wählt der Vf. einige besonders einflußreiche und zugleich jeweils typische Darstellungen aus: den „Holländischen Katechismus", den „Evangelischen Erwachsenenkatechismus", das ökumenische „Neue

Glaubensbuch" und schließlich von H. Küng das Werk „Christ sein". Für den Vf. stellt das Praxisfeld der theologischen Erwachsenenbildung deswegen ein besonders privilegierter Ort dar, an dem sich eine theologisch verantwortete Rede zu bewähren hat, „weil hier die lebenspraktische Problematik und Artikulation des Themas, die relativ unangefochtene Rede von Schuld und Sünde in Verkündigung und Liturgie und die problembewußte theologische Reflexion zusammentreffen und ins Gespräch miteinander kommen können. Glaubensbücher können in diesem Prozeß etwa die Funktion anthropologischer und theologischer Klärung, kritischer Aufklärung oder auch mystagogischer Einweisung erfüllen und auf diese Weise im Sinn der zu fördernden Mündigkeit im Glauben zwischen Lebenspraxis und kirchlicher Praxis (etwa Bußpraxis) kritisch und reflexiv vermitteln und sogar Wegbereiter einer ‚Theologie des Volkes' werden" (27). Die Analysen ergeben, daß es dem „Holländischen Katechismus" am besten gelungen ist, bei der Entfaltung der Sündenthematik theologische Dignität und Erfahrungsbezogenheit miteinander zu verbinden. Vom Ansatz her kann auch das ökumenische „Neue Glaubensbuch" als wegweisend gelten. Demgegenüber sind in den beiden anderen Büchern zum Teil zahlreiche Unstimmigkeiten anzutreffen; zum Teil wird die Thematik in problematischer Weise akzentuiert, wenn nicht wichtige Bereiche ganz ausgeklammert bleiben.

Abschließend formuliert der Vf. Postulate zu Ansatz und Inhalten einer christlichen Rede von Schuld und Sünde heute, die der Vielschichtigkeit des gewonnenen Befundes Rechnung zu tragen versuchen. Noch keine hinreichende theologische Klärung ist seines Erachtens nach hinsichtlich der Frage der „strukturellen Sünde" erzielt worden; sicher ist, daß dafür das von der Tradition her zur Verfügung stehende theologische Instrumentarium nicht ausreicht. Um zu unterstreichen, daß eine „Lösung" dieser Frage (des Verhältnisses von Schuld und Verschuldungswirklichkeit) zur vordringlichen Aufgabe theologischer Reflexion gehört, widmet er diesem Punkt unter der Überschrift „Eine letzte Problemanzeige" einen eigenen Abschnitt. In dem „Epilog: Sünde und Humor" deutet der Vf. eine besondere Weise christlicher Wahrnehmung von Sünde an, die durch die in Christus gewonnene neue Freiheit möglich geworden ist.

Bereits diese äußerst knapp gehaltene Übersicht läßt die Fülle des in dieser Arbeit enthaltenen Stoffes erahnen. In der Tat handelt es sich um eine außergewöhnliche theologische Studie, und zwar in mehrfacher Hinsicht:

1. Die Einzeldarstellungen der hamartologischen Konzeptionen der Gegenwart sind in ihrer Knappheit, Präzision und Fundiertheit geradezu vorbildlich. Die verschiedenen Ansätze werden nicht nur auf ihren materialen Ertrag hin befragt. Sondern der Vf. skizziert jeweils den Horizont und Kontext, vor dem bzw. innerhalb dessen die Sündenthematik entfaltet wird. Mit Hilfe dieser theo-logischen Rekonstruktionen gelingt es ihm, aufzuzeigen, welchen zentralen Stellenwert dieses Thema innerhalb der theologischen Gesamtkonzeptionen einnimmt und wie es mit anderen thematischen Bereichen systematisch verknüpft ist. Damit gehen die Einzeldarstellungen über ein bloßes Referieren der jeweiligen Ansätze weit hinaus; vielmehr werden sie vom Vf. einfühlsam und systematisch gekonnt aufgearbeitet und weiterentwickelt, sei es daß Aporien herausgearbeitet oder allzu einseitige Akzentuierungen kritisiert werden, sei es daß die für weitere Reflexionen besonders ergiebigen Anknüpfungspunkte deutlich markiert werden. An dieser Stelle muß neben dem materialreichen Anmerkungsteil auf die verschiedenen Exkurse hingewiesen werden, die einige in den Einzeldarstellungen enthaltenen Aspekte nochmals von einer zum Teil ganz anderen Perspektive (z. B. Philosophie und Literatur, aber auch „klassische" theologische Konzepte) her beleuchten.

2. Die Einzeldarstellungen fügen sich zu einem informativen Gesamtspektrum dessen zusammen, was in der gegenwärtigen Theologie zum Thema „Schuld und Sünde" gesagt wird. Zugleich wird auf diese Weise ein gediegener Überblick über relevante theologische Ansätze der Gegenwart vermittelt. Zwar fügen sich die verschiedenen Ansätze und Aspekte nicht immer harmonisch ineinander. Doch braucht das nicht nur als Nachteil gewertet zu werden. Im Gegenteil, die Fülle der Zugangsweisen sowie die unterschiedlichen Perspektiven und Akzentuierungen sind unweigerlich Charakteristika einer Theologie, die im lebensweltlichen Kontext relevant zu werden versucht.

3. Mittels seiner detaillierten Analysen und Kritiken, wie in den gen. Glaubensbüchern Erwachsenen gegenüber von Schuld und Sünde gesprochen wird, läßt der Vf. für eine adäquate Redeweise vor allem in diesem Bereich aber auch in anderen kirchlichen Praxisfeldern sensibel werden. Seine sorgfältigen Untersuchungen dieser Bücher sind beispielhaft und sollten in anderen wichtigen Bereichen nachgeahmt werden. Dabei erweist sich das zur Anwendung gebrachte Schema der Verschränkung von Lebensrelevanz und theologischer Entfaltung nicht nur für die Analyse als hilfreich, sondern auch für das Handeln als orientierender Leitfaden: 1. sich des lebensweltlichen Erfahrungshorizontes zu vergewissern, um 2. daraufhin die Dimensionen von Schuld und Sünde umfassend zu explizieren; diese Thematik muß dann jedoch 3. in den Kontext situiert werden, in den sie gehört (Erlösung), um 4. von dort aus den Praxisbezug neu zu entfalten.

4. Gleichsam wie ein „roter Faden" durchzieht die Arbeit das Bemühen um bzw. das Suchen nach einer Sprache, die einerseits dem zeitgenössischen Bewußtsein zugänglich ist, andererseits an der theologischen Ernsthaftigkeit keine Abstriche vornimmt. Auch dazu wird Bemerkenswertes beigetragen.

Mehr als viele anerkennende Worte spricht für die Qualität dieses Buches, daß es mittlerweile in 2. Aufl. vorliegt. Auf der Grundlage dieser theologisch-praktisch orientierten Bestandsaufnahme der Hamartologie können nunmehr verantwortete Orientierungen und Kriterien für kirchliches Reden und Handeln in diesem Bereich entwickelt werden. Ob sich dabei die postulierte Verschränkung von Lebensrelevanz und theologischer Entfaltung bewährt, kann nicht vorweg entschieden werden. Es liegt allerdings nahe, daß ein Reden und Handeln, das die Einbindung in den lebensweltlichen Erfahrungshorizont ernst nimmt, unweigerlich angesichts der Vieldimensionalität der Sündenthematik Akzentuierungen wird vornehmen müssen. Das zeigt sich bereits in den vorgestellten theologischen Konzeptionen. Wichtig ist, daß die Gesamtschau nicht vergessen wird, sondern als mögliches Korrektiv fungiert. Wie allerdings solche Akzentuierungen vorgenommen werden können – etwa im Hinblick auf die Verschiedenheit der Situationen und Adressaten –, das wäre im Anschluß an diese Arbeit weiter zu klären.

Ein wenig zu kurz geraten – wenn auch immer wieder angedeutet – ist in dieser Arbeit die Schuld- und Sündenthematik in ihrer individuell-psychologischen Sicht und die Frage, was diesbezügliche Erkenntnisse theologisch bedeuten. Daß der Vf. demgegenüber die strukturelle Sicht stärker betont hat, ist zweifelsohne wichtig – vor allem auf dem Hintergrund einer theologischen Tradition, in der dieses Thema individualistisch enggeführt worden ist. Aber gerade angesichts der Einsicht in die Verschuldungswirklichkeit stellt sich die Frage nach der individuellen Schuldzurechnung neu – und zwar ebenfalls mit großer Dringlichkeit.

Statt den Wert dieser Untersuchung zu mindern, können und sollen solche Bemerkungen beispielhaft verdeutlichen, welche wichtigen praktisch-theologischen Perspektiven von ihr eröffnet werden.

Ein letzter Hinweis: Nur selten findet man im wissenschaftlichen Bereich ein Buch, dessen Drucklegung mit so großer Sorgfalt vorgenommen worden ist wie bei dieser Studie. Sie ist auch in dieser Hinsicht ein „Meisterwerk".

Münster Norbert Mette

Le scienze della religione oggi. A cura di Carlo Contone. Seconda edizione riveduta e ampliata. – Roma: LAS (1981). 320 S. (Biblioteca di Scienze Religiose 43) kart. L 13 500

Religione Ateismo e Filosofia. Scritti in Onore del Prof. Vincenzo Miano nel suo 70° compleanno a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma. – Roma: LAS (Libreria Ateneo Salesiano) (1980). 235 S. (Biblioteca di Scienze Religiose 39) kart. L 12 000

Der Titel des Sammelbandes „Die Wissenschaften von der Religion heute" ist, wie der Hrsg bemerkt, mit Bedacht gewählt: „Die Religion" im Singular soll als ein einheitlicher Phänomenkomplex verstanden werden, mit dessen Erforschung eine Vielzahl von „Wissenschaften" beschäftigt ist. Die Beiträge bieten eine ebenso materialreiche wie problemorientierte kritische Sichtung der internationalen Diskussionsstände. Es ist daher ebenso verständlich wie begrüßenswert, daß nach wenigen Jahren eine zweite Auflage erforderlich geworden ist.

Nach Beiträgen zur Religionsgeschichte (M. Dhavamony, S. 12–87), zur Religionspsychologie (R. Zavalloni, S. 91–140), zur Religionssoziologie (A. Grumelli, S. 142–188) behandelt Vincenzo Miano, langjähriger Sekretär des Sekretariats für die Nicht-Glaubenden, die Religionsphilosophie (S. 189–232), die er, im Anschluß an Scheler, als „Metaphysik des religiösen Akts" (190) versteht. Die Vollzugsform dieses Aktes (Noesis) in ihrer Korrelation zu dem von ihr intendierten Gegenstand (Noema) zeigt eine eigenständige Struktur, durch die der religiöse Akt sich von den Akten metaphysischer Erkenntnis und moralischer Willensentscheidung unterscheidet. Eine Abgrenzung gegen Scheler liegt jedoch in einer engeren und präziseren Fassung des Offenbarungsbegriffs. Miano unterscheidet die „Manifestation" des Heiligen in jeder naturhaften Erfahrungswirklichkeit, die „Erleuchtung" der Seele durch das göttliche Licht, schließlich die „Offenbarung" im engeren Sinne als „göttliche Intervention in der Geschichte" (223). Diese Unterscheidung gestattet ihm zugleich eine Typologie der Religionen.

Luis Artigas setzt eine solche Unterscheidung der Religionen voraus, wenn er (im Anschluß an Schlette „Die Religionen als Thema der Theologie") eine „Theologie der Religionen" fordert (S. 233–306). Artigas beschreibt die

bisher nur spärlichen Ansätze zu einer solchen Theologie der Religionen in der Geschichte des christlichen Denkens von der Bibel bis zur Gegenwart und stellt die Frage, ob nicht nur den Individuen, die (noch) nicht zum Glauben an Christus gefunden haben, ein Heilsweg offenstehe, sondern ob auch den nichtchristlichen Religionen eine „Heilsbedeutung" im Sinne einer christlich verstandenen göttlichen Heilsabsicht zugesprochen werden kann. Unter Berufung auf V. Boublik („Incontro con Cristo") und P. Rossano („Le religione non cristiane nella storia della salvezza") kommt der Vf. zu einer positiven Beantwortung dieser Frage. Da alle Kreatur im Logos geschaffen ist, enthält diese Kreatürlichkeit eine Vorwegnahme der Begegnung mit dem fleischgewordenen Gotteswort (Boublik). Die Geschichte des Heils ist die Abfolge von Stufen der Zugehörigkeit zu Christus und seiner Kirche von der bloßen „Hinordnung" der Juden, Mohammedaner und „anderen" über die „Verbundenheit" der nichtkatholischen Christen bis zur „vollständigen Eingliederung" der Katholiken in den Leib Christi (Rossano). Freilich ist die Religionsgeschichte nicht nur die Geschichte der gradweisen Annäherung des menschlichen Geistes an das ausdrückliche Erfassen seiner Beziehung zum göttlichen Logos, sondern auch die Geschichte der Schuld, des Unglaubens und des Götzendienstes. Darum ist der christliche Glaube nicht nur die Vollendung der Religionen und ihrer Heilsbedeutung, sondern auch die „Erlösung der Religionen" – nicht nur die Erlösung der Individuen, die diesen Religionen angehören, sondern auch die Erlösung der Religionen selbst.

Die Frage nach dem Heil der Nichtglaubenden (als Individuen) und nach der Heilsbedeutung der Religionen (als historischer Größen) spielt eine wichtige Rolle auch in dem zweiten Sammelband „Religion, Atheismus und Philosophie", den das „Ateneo Salesiano" dem schon erwähnten Vincenzo Miano zu seinem 70. Geburtstag widmen wollte. Da Miano an eben diesem Geburtstage starb, ist das Buch zu einer Gedenkschrift geworden.

Der erste Teil „Der Transzendenz entgegen" beschreibt die Öffnung für die göttliche Wirklichkeit als ein anthropologisches Universale, das auch durch die ausdrückliche Gottesleugnung nicht aufgehoben werden kann. Der zweite Teil „Die Herausforderung des Atheismus" stellt demgegenüber die Frage, wie trotz dieser Universalität des menschlichen Bezuges zu Gott die Leugnung Gottes möglich werde. Der dritte Teil „Philosophie und Christentum" geht der Frage nach, wie eine Philosophie verfaßt sein müsse, wenn sie die natürliche Öffnung des Menschen für Gott aus ihren Gründen begreifen und zugleich die Ablehnung des Gottesglaubens als eine Möglichkeit des Menschen verständlich machen will.

In einem Artikel des ersten Teils kommt Pietro Rossano, soeben als Gewährsmann von Luis Artigas erwähnt, mit einem eigenen Beitrag zu Wort, den er, als Sekretär des Sekretariats für die Nichtchristen, seinem Kollegen Miano, dem Sekretär des Sekretariats für die Nicht-Glaubenden, gewidmet hat: „Ein Christ im Angesicht der Weltreligionen" (23–35). Das Schöpfungswort, in dem alles geschaffen ist, und das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt, war „auch vor seiner Fleischwerdung in der Geschichte gegenwärtig und bereitete alles, was die Menschheit in ihrem mühevollen Streben nach Wahrheit und Heil verwirklicht hat, auf geheime Weise darauf vor, am Leben erhalten und am Ende in seine Kirche eingegliedert zu werden" (32). Dabei beruft Rossano sich auf die „weisheitliche" Tradition in der Bibel, die auch solche Menschen, die den Gott der Bibel nicht kennen, als Vermittler göttlicher Offenbarung anerkennt (Melchizedek, Jethro, Kyros und vor allem die Verfasser von Weisheitssprüchen aus den Völkern). In dieser Tradition sieht Rossano auch die „kosmologische Christologie" der spätneutestamentlichen Briefe.

In einem Artikel des zweiten Teils konkretisiert Johannes B. Lotz die Frage, wie trotz der mit der Natur des Menschen gegebenen Öffnung für Gott eine faktische Leugnung von Gottes Existenz entstehen konnte, auf überraschende Weise: „Ist das Christentum für den heutigen Atheismus mitverantwortlich?" (78–80). Die Intention der Fragestellung wird deutlich, wenn der Verfasser feststellt: „Das Abschaffen der vorchristlichen Gottheiten ist ein überaus bedeutungsvoller Vorgang, der neben seinen positiven auch eine nicht zu unterschätzende negative Seite aufweist [...], weil die Nähe zu den Menschen, die den Göttern eigen war, durch den einen, die Welt übersteigenden und daher scheinbar unendlich fernen Gott nicht ersetzt werden konnte" (74). Die theologische Theorie und religiöse Praxis der Christen ist der Verbindung des Göttlichen und Menschlichen, die in Jesus „ungetrennt und unvermischt" vereint sind, nicht gerecht geworden und pendelte deswegen zwischen Transzendenzverlust und Immanenzvergessenheit hin und her. So haben die Christen erst die Voraussetzung für das Entstehen des modernen Atheismus geschaffen.

Im dritten Teil werden zwei philosophische Richtungen daraufhin untersucht, ob sie die natürliche Gottesbeziehung des Menschen und seine Fähigkeit zur Gottesleugnung angemessen verständlich machen können: der Thomismus, der vor gerade 100 Jahren durch die Enzyklika „Aeterni Patris" normativen Charakter für das katholische Theologiestudium erhalten hat, und – weitaus zurückhaltender beurteilt – der transzendentalphilosophische Ansatz von Joseph Maréchal.

Das besondere Interesse, das beide Sammelpublikationen beanspruchen können, hat zwei Gründe: Sie geben einen guten Überblick über den internationalen Diskussionsstand auf den Gebieten der Religionswissenschaft, der Religionsphilosophie und Religionstheologie unter Gesichtspunkten, die für die katholische Tradition charakteristisch sind; und sie lassen – vor allem infolge der Mitwirkung der Sekretäre des Sekretariats für die Nicht-Glaubenden (Miano) und des Sekretariats für die Nicht-Christen (Rossano) – eine Entwicklung erkennen, die das Verhältnis der katholischen Theologie und der katholischen Kirche zum Atheismus und zu den Weltreligionen betrifft.

Mit Mitteln einer philosophischen oder theologischen Anthropologie wird der Nachweis versucht, daß die Gottesbeziehung des Menschen sich aus der menschlichen Natur ergibt. Folglich gilt der Atheismus als ein zwar mögliches, aber naturwidriges Verhalten, das aus besonderen psychologischen, soziologischen oder historischen Gründen begreiflich gemacht werden muß (während eine aufgeklärte Religionsphilosophie voraussetzte, daß der Mensch „natürlicherweise" seine religiösen Vorstellungen und Verhaltensformen längst überwunden haben müßte, so daß für das „hartnäckige Überleben" der Religion empirische Gründe verantwortlich gemacht werden müssen).

Die Stellung zu den Weltreligionen wird durch eine durchweg negative Bewertung des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses bestimmt. Der Versuch, diesem Säkularisierungsprozeß entgegenzuwirken, hat zur Folge, daß die schon in der Bibel wirksame Entgötterung der kosmischen, politischen und historischen Mächte als ein ambivalenter Vorgang erscheint, der nach einer Kompensation durch eine neue Hochschätzung nicht nur der natürlichen Religiosität, sondern auch der Religionen verlangt. Der Atheismus ist der Gegner; die Diener fremder Götter dagegen sind angesichts der Atheismusgefahr eher Bundesgenossen, auch wenn ihre Gottesvorstellung und ihre religiöse Praxis als akzidentelle Deformationen der dem Menschen eingeschaffenen Gottesbeziehung erscheinen. Sieht man von diesen akzidentellen Deformationen ab – und die Verfasser scheinen weithin davon absehen zu können –, dann sind die Weltreligionen historisch und kulturell bedingte Variationen der allen Menschen eingeschaffenen Beziehung zum wahren Gott, auch wenn ihre Anhänger sich der christlichen Botschaft widersetzen.

Diese Betrachtungsart kann sich auf die Weise berufen, wie „Nostra Aetate" die Religionen beschreibt: nicht als Weisen des Dienstes an Göttern (die im Sinne der deuteronomistischen Geschichtsschreibung „Gottnichtse" heißen müßten), sondern als Antworten auf die Urfragen der Menschheit. Die Antworten gestatten einen Dialog, der dem Dialog zwischen Philosophenschulen nicht unähnlich ist, mit dem Ziele, alles Gute und Wahre aus den Fremdreligionen in die christliche Verkündigung zu integrieren. Der Vorgang dieser Integration ist dann der Hauptinhalt der (Heils-)Geschichte. Diese erscheint, eher apokalyptisch als prophetisch gedacht, als stufenweise Realisierung eines göttlichen Heilsplans, der durch die Erschaffung der Welt im Logos grundgelegt wurde und durch die Fleischwerdung des gleichen Logos vollendet wird, ohne daß die Menschen dies zu wissen oder gar zu wollen bräuchten. Dieses Konzept der „Heilsgeschichte", bei Rossano explizit entwickelt, bestimmt implizit auch die übrigen Beiträge sowohl hinsichtlich der Bewertung der Fremdreligionen als auch bezüglich der Beurteilung des Atheismus. Die Religionen sind Annäherungen an den christlichen Glauben, der schon durch die Erschaffung des Menschen grundgelegt ist; der Atheismus ist die akzidentelle Verneinung einer essentiellen Gottbezogenheit des Menschen, und zwar eine Verneinung, die entweder aus bloßen Irrtümern entsteht (z. B. aus einer subjektivistischen, positivistischen oder idealistischen Philosophie der Neuzeit) oder, als Spätfolge einer christlichen Entgötterung der Welt, die negative Durchgangsphase darstellt, die in einer endgültigen Synthese aufgehoben werden muß.

In theologischer Hinsicht gibt zu denken, daß bei den Autoren beider Sammelbände die weisheitliche Tradition der Bibel gegenüber der prophetischen, auf Entscheidung drängenden Verkündigung entschieden bevorzugt wird und die historische Christologie sowie die Theologie des Kreuzes gegenüber der kosmischen Christologie deutlich in den Hintergrund tritt. In philosophischer Hinsicht fällt auf, daß die gesamte Tradition antiker Mythenkritik und moderner Religionskritik ausschließlich in negativem Lichte erscheint. Auch die selbstkritischen Momente des religiösen Bewußtseins, das zwischen göttlicher Wirklichkeit und menschlichen Gottesvorstellungen zu unterscheiden weiß, treten zugunsten der Lehre von der natürlichen Offenheit des Menschen für Gott völlig in den Hintergrund. Von den tiefen Gefährdungen menschlicher Religiosität, von den Krisen der Religionsgeschichte, von der Aufgabe, religiöse Überlieferungen für eine Korrektur durch die „veritas semper maior" offenzuhalten, ist nicht die Rede. Auf diese Weise kann kaum verständlich gemacht werden, warum Religionen eine Geschichte haben, warum die christlichen Glaubensboten mit dem Anspruch auftreten, die Religionen der Heiden nicht nur zu „vollenden", sondern auch zu „richten", warum die Kirchenväter sich

eher mit der antiken Religionskritik als mit den mythischen Überlieferungen verbunden wußten.

So ist aus philosophischen wie aus theologischen Gründen zu fragen, ob diese Auffassung von der Geschichte den Religionen (und ihrer tiefen Ambivalenz), aber auch dem Atheismus (als einem keineswegs akzidentellen Ereignis der Religionsgeschichte) gerecht werden kann.

Bochum Richard Schaeffler

Schmucker, Josef: **Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise.** Ein Schlüssel zur Interpretation des theologischen Hauptstücks der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft. – Wiesbaden: Steiner 1983. 106 S. (Akad. d. Wiss. u. d. Literatur, Mainz. Abhandlungen der Geistes- u. sozialwiss. Kl.; Jg. 1983, Nr. 2) kart. DM 38,–

Die Hauptthese der vorliegenden Schrift ist die, „daß die typische Kritik Kants an der Rationaltheologie in ihren substantiellen Gedankengängen bereits in der vorkritischen Zeit und damit unabhängig von den Prinzipien des Kritizismus entwickelt" wurde (8). In der Begründung dieser These sind es drei Problemkomplexe, auf die sich die Untersuchung konzentriert: einmal die Entwicklung des Kantischen Denkens von der Existenzannahme schlüssiger Gottesbeweise in den Schriften von 1755 bis zur Konzipierung des Begriffs eines Gottesbeweises als eines apriorischen Beweises von mathematischer Evidenz in der Beweisgrund-Schrift von 1762 (bzw. 1763); dann das Verhältnis von Kants vorkritischer Kritik an den drei traditionellen Gottesbeweisen (dem Kartesianischen, dem Wolffschen a contingentia mundi und dem im Beweisgrund kosmologisch, in der KrV physikotheologisch genannten) zu deren Kritik in der KrV; der dritte Problemkomplex schließlich, „der den Schwerpunkt ... [der] Abhandlung bilden wird", betrifft die „für die Interpretation der Gottesbeweiskritik" in der KrV „grundlegende These" (9) des Vf.s von der Transformation des einzig möglichen Beweisgrundes von 1762 zur Lehre vom bloß subjektiv gültigen Vernunftideal bereits in der zweiten Hälfte der 60er Jahre.

Mit dieser Problemskizze ist auch schon die Gliederung der Schrift vorgezeichnet. In den auf die Einleitung (5–10) folgenden Kap. 1–3 werden der Reihe nach die drei angeführten Problemkomplexe behandelt, und das abschließende Kap. 4 befaßt sich mit dem durch die These von Kap. 3 aufgeworfenen speziellen Problem, wie diese These mit der Lehre vom usus realis intellectus, d. h. „von der objektiven Realgültigkeit der ontologischen Grundbegriffe des reinen Verstandes" (84), in der Dissertation von 1770 zur Deckung gebracht werden könne. Im folgenden eine etwas nähere Inhaltsangabe zu den vier Kapiteln:

In Kap. 1 (11–30) geht es v. a. um Kants Kritik am Kartesianischen (ontologischen) Gottesbeweis in der Zeit von 1755 bis 1762. In der Nova dilucidatio (1755), analysiert der Vf. Kants Kritikinstrumentarium, erfolgt die Widerlegung mit dem Argument der Willkürlichkeit des Begriffs eines maximal realen Seienden, in der Reflexion 3706, der Entstehungszeit der Beweisgrund-Schrift zuzurechnen, durch das ‚Dasein ist kein (Ding-)Prädikat'-Prinzip, während die Widerlegung im Beweisgrund selbst wie auch dann in der KrV „beide Momente ... miteinander verbindet" (25). Die Beziehung zwischen diesen beiden Momenten sieht der Vf. so, daß das erste, das sich gegen den Schluß von der bloß logischen Möglichkeit einer willkürlichen Begriffssynthese auf die reale Dingmöglichkeit richtet, für Kant stets „bestimmend, ja grundlegend bleibt" und das ‚Dasein ist kein Prädikat'-Prinzip nur die „Begründung dafür" liefert, daß der Begriff des ens realissimum „nicht die Bestimmung einer realen Möglichkeit sein kann, sondern lediglich eine willkürliche Begriffssynthese darstellt" (30). Kap. 2 (31–54) befaßt sich dann eingehend mit dem Beweisgrund selbst, wobei es dem Vf. darauf ankommt, Kontinuität sowohl mit der Position von 1755 als auch mit der in der KrV herauszustellen. Gegenüber 1755 „scheint ... sich ... materialiter gar nicht so viel geändert zu haben" (31): Kritik am Kartesianischen und am Kontingenzbeweis, Gültigkeitsbehauptung für den eigenen apriorisch-ontologischen Möglichkeitsbeweis und Anerkennung der kosmologisch-physikotheologischen Beweisart. Die „grundlegende Wandlung" gegenüber 1755 sieht der Vf. „in formaler Hinsicht" (l. c.) vollzogen, nämlich in einer solchen Präzisierung des Begriffs eines strikten Gottesbeweises, daß nun für einen solchen der eigene Möglichkeitsbeweis „als der einzig mögliche Weg ... erscheint" (32) und auch dem weiterhin positiv gewürdigten kosmologischen Argument der Charakter eines strikten Beweises abgesprochen wird; das Hauptergebnis lautet, daß im Beweisgrund (3. Abt.) die „Kritik Kants an den drei traditionellen Gottesbeweisen ... bereits in praktisch endgültiger Form vor[liegt]" (55).

Im Vergleich zur Position in der KrV besteht also nach dem Vorigen nur noch die eine wesentliche Differenz, daß auch der Möglichkeitsbeweis selbst „inzwischen ... einer radikalen Kritik unterworfen" und zum „bloß subjektiv gültigen ... Vernunftideal" (35) umgeformt wurde. Nachzuweisen, daß dieser Wandel zwischen 1765 und 1770 vollzogen wurde und sich daher eine nun verfaßte 3. Abt. des Beweisgrundes vom „dritten Hauptstück der Transzendentalen Dialektik nicht mehr wesentlich würde unterschieden haben" (l. c.), ist, wie schon gesagt, Ziel von Kap. 3 (55–83). Kants Metaphysikkonzeption um 1765 betreffend „zeigen ... [d]ie Quellen ... einen so fortgeschrittenen kritischen Standpunkt", daß für den Vf. ein gleichzeitiges Festhalten Kants am Möglichkeitsbeweis „schlechterdings unvorstellbar ist" (57). Der entsprechende Schritt in Kants Denken wird einer Reihe von kontemporären Reflexionen (davon 3756 die für das Thema „entwicklungsgeschichtlich bedeutsamste", 59, entnommen, in denen das Realmögliche auf den Erfahrungsbereich eingeschränkt und so dem Reich des logisch Möglichen die für den Schluß auf ein maximal reales Seiendes als seinen Realgrund nötige ontologische Dignität geraubt wird, was „ohne Zweifel den Abschied von dem imposanten Gedankengebäude des ‚einzig möglichen Beweisgrundes' ... bedeutet" (61); und in Reflexionen zwischen 1765 bis 1770 findet der Vf. bereits auch „die Grundgedanken" der ... Lehre vom transzendentalen Ideal" (78), indem nun Kant den „Schluß auf das ens realissimum ... nur mehr als subjektiv notwendig und gültig betrachtet" (83). Kap. 4 (84–106) schließlich unternimmt es dann, mit diesem Ergebnis die Lehre vom usus realis intellectus in der Dissertation von 1770 durch den Nachweis in Einklang zu bringen, daß die Lehre keine Objektivität der Intellektualbegriffe in dem Sinne impliziere, wie sie für den Schluß auf das ens realissimum als Seinsprinzip und nicht bloß als Vernunftideal erforderlich wäre.

Das Ziel, das der Vf. mit der Schrift verfolgt, ist kein bloß philosophiehistorisches. Der philosophiehistorische Befund ist dieser: Die Gottesbeweiskritik in der KrV ist in allen wesentlichen Zügen ein vorkritisches Lehrstück, daher „ihre prinzipielle Unabhängigkeit von den Ergebnissen des Ästhetik- und Analytikteils der [KrV]" (105) und die „fundamentale Bedeutung ... [der] vorkritischen Gottesbeweiskritik für das Verständnis ... der wirkungsgeschichtlich so folgenschweren Kritik ... an den Gottesbeweisen in der ... [KrV] selbst" (8). Hier klingt bereits auch die weitergehende, nicht bloß philosophiegeschichtliche Zielsetzung der Schrift an.

Die Mißachtung des vorkritischen Ursprungs der KrV-Gottesbeweiskritik hat nach dem Vf. „oft genug ... zu einem grundsätzlichen Mißverstehen" (l. c.) dieser Kritik geführt, und zwar „sowohl in der scholastisch-theologischen Gegenkritik ... wie auch ... bei den modernen Agnostikern, die sich für ihren Standpunkt undifferenziert auf die Kantische Kritik berufen" (9): Denn vom vorkritischen Deutungshorizont her zeige sich, daß der Kantische Standpunkt bis in die KrV hinein „in Wahrheit ... positiver ist" (10) als von beiden Seiten unter der fälschlichen Voraussetzung, die KrV-Gottesbeweiskritik resultiere aus der Transzendentalen Ästhetik und Analytik, angenommen; vom Beweisgrund bis zur KrV stets von dem genannten strengen Begriff eines Gottesbeweises ausgehend, läßt nach dem Vf. Kants Kritik grundsätzlich die „Beweisansätze, die ... sich mit einer ... Gewißheit ... des natürlichen oder gemeinen Verstandes ... zufriedengeben, unangetastet" (8). So erweist sich Kant in der Sicht dieser Schrift in Wirklichkeit nicht als Gegner, sondern vielmehr als Verbündeter derer, die die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis vertreten. Das, was Kant an solchen Möglichkeiten auch „im kritischen Hauptwerk ... unangetastet gelassen hat", resümiert der Vf., „ist alles in allem gar nicht wenig" und gewinnt vor dem „Hintergrund der vorkritischen Lehre ... ein ungleich größeres Gewicht, zumal wenn man zugleich in Betracht zieht, daß ... die ... Einschränkung des Gebrauchs der ... ‚Kategorien' auf eine bloß phänomenale Welt keineswegs zwingend ist" (106).

Ganz unbestreitbar liefert die vorliegende Schrift eine überaus gründliche und sorgfältig argumentierende Untersuchung eines für dieses Thema höchst kompetenten Kantforschers über die Entwicklung der Kantischen Gottesbeweiskritik, dessen Thesen bezüglich dieser Entwicklung man sich schwerlich wird entziehen können; noch besonders hervorgehoben sei die Darstellung der Kontingenzbeweis-Kritik in Kap. 3 (38ff. Stärkere Zweifel könnten sich allenfalls in bezug auf Kap. 4 regen). Soweit der eigentliche philosophiehistorische Aspekt der Studie. Viel weniger überzeugend ist freilich das, was der Vf. an weitergehenden systematischen Konsequenzen aus seiner Untersuchung zieht, wozu nun einige Bemerkungen folgen sollen.

Beginnen wir mit der These, Kants Gottesbeweiskritik sei von der Transzendentalen Ästhetik und Analytik prinzipiell unabhängig.

Offenbar ist der Nachweis, daß jene zeitlich früher entstand, an sich noch nicht besonders relevant für die Begründung der systematischen These. So ist Kants Auffassung der Mathematik als konstruktiv bereits in der Preisschrift von 1764 voll entwickelt (vgl. Ak. A. II, 276ff mit KrV B 741ff), ohne daß es darum viel Sinn hätte, diese Auffassung als ‚vorkritisch' zu bezeichnen und ihre ‚prinzipielle Unabhängigkeit' vom Kritizismus bzw. der Transzendentalen Ästhetik, die die Möglichkeit apriorisch-mathematischer Konstruktionen erklären soll, zu statuieren. Unabhängigkeit besteht hier in dem Sinn, daß ohne logischen Widerspruch das explanandum behauptet und das explanans verworfen werden kann. Der Vf. meint aber offensichtlich wesentlich mehr, anscheinend gänzliche Beziehungslosigkeit oder gar Unverträglichkeit in irgendeinem Sinn, da er stets so schreibt, als würde die Berücksichtigung des Kritizismus (d. h. der Transzendentalen Ästhetik und Analytik) für das Verständnis der Kantischen Gottesbeweiskritik diese geradezu verzerren. Es scheint aber gerade das Gegenteil der Fall zu sein. Wie der Vf. selbst klar macht, resultiert die Kantische Depotenzierung des ens realissimum zum bloßen Vernunftideal aus der Unterscheidung zwischen logischer und realer Möglichkeit. Nun ist aber die kritizistische Lehre, allgemeinst gesprochen, nichts anderes als Kants reifer Versuch zur Bestimmung des Bereichs der (für die theoretische Vernunft) realen Möglichkeit, außerhalb dessen jede „Erkenntnis ... alle Beziehung auf irgendein Objekt, mithin alle Wahrheit" verliert (B 87). Das Verhältnis zur Gottesbeweiskritik liegt auf der Hand. Diese

setzt in ihrer Vernunftidealdoktrin eine Theorie des Realmöglichen voraus, etwa die der K r V, welche ihrerseits eine Erklärung der logischen Genese des der Rationaltheologie zugrundeliegenden dialektischen Scheins liefert; es ist nämlich „nicht genug", diese „Dialektik zu beschreiben", wie es in der Exposition ihrer Trugschlüsse geschieht, „man muß auch ... diesen Schein selbst ... erklären" (B 609).

Die explanatorische Rolle des Kritizismus ist hier nicht weniger bedeutsam als im obigen Beispiel und wird ja auch von Kant selbst nachdrücklich hervorgekehrt (B 663ff). Damit aber fällt sogleich auch ein schiefes Licht auf die vom Vf. vertretene These, Kant habe auch in der K r V-Gottesbeweiskritik die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis unangetastet gelassen. Nach dieser These wäre die K r V insgesamt ein grob widersprüchliches Gebilde, da nach der kritizistischen Lehre vom Realmöglichen Gott kein möglicher Erkenntnisgegenstand und daher kein Gottesbeweis, weder ein strikter noch ein irgendwie abgeschwächter, möglich ist. Die für die These angegebenen Stellen (S. 8, Anm. 6: B xxxiif, 615ff, 632, 650f) enthalten auch gar nichts von der Art. Aus B 632 läßt sich überhaupt nichts dergleichen entnehmen; B 650f spricht nur von der regulativen Nützlichkeit des physikotheologischen Beweisverfahrens für die Erweiterung der Erfahrungserkenntnis; in B 615ff (genauer, B 617) spricht Kant nur hypothetisch davon, daß wenn die Annahme eines höchstens Wesens eine moralische Triebfeder wäre, wir zu dieser Annahme verpflichtet wären; und B xxxiif schließlich (zu lesen im ganzen Kontext von B xxviff) führt vollends ins Gebiet der praktischen Vernunft, deren Postulat der Existenz Gottes bezüglich der Möglichkeit theoretischer Gotteserkenntnis irrelevant ist und hier überhaupt nicht zur Debatte steht.

Ein abschließender Punkt. Die Ansicht, Kant habe noch in der K r V doch wenigstens nicht-strikte Argumente für die Existenz Gottes anerkannt, ist in Kantischer Sicht schon in ganz allgemeiner methodischer Hinsicht fehlgeleitet.

Das Untersuchungsgebiet der reinen Vernunft ist ein solches, in dem „alles nur a priori und als notwendig oder gar nicht" erkennbar ist, so daß der Versuch, Vernunftbehauptungen wie das „Dasein eines höchsten Wesens ... bloß wahrscheinlich" zu machen, ebenso ungereimt wäre wie der, „einen Satz der Geometrie bloß wahrscheinlich zu beweisen" (B 803). Etwas anderes ist es, für ein bewiesenes geometrisches Theorem nicht-strikte Argumente vorzubringen (etwa in pädagogischer Absicht), und so nach Kant auch in der Theologie, was aber sofort wieder über die theoretische Vernunft hinausführt: Selbst auch der „jederzeit ... Achtung" (B 651) verdienende physikotheologische Beweis ist kein nicht-striktes Plausibilitätsargument aus eigener Kraft, sondern kann nur „anderen Beweisen (wenn solche zu haben sind) Nachdruck geben" (B 665); und da diese anderen, echten Beglaubigungen nur der praktischen Vernunft entstammen können, gehört ein solches ‚Nachdruck gebendes' Argument als ein gerechtfertigtes nicht mehr zur theoretischen Vernunft und gilt ganz grundsätzlich-allgemein, „daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ... null und nichtig sind" (B 664).

So ist zum Schluß zu sagen, daß der Vf. zwar die Entwicklung und Kontinuität der Kantischen Gottesbeweiskritik von 1755 und 1762 bis zur K r V eindringlich vor Augen führt, daß aber seine über das Philosophiehistorische hinausgehenden Ansprüche und Thesen in höchstem Maße zweifelhaft sind oder überhaupt nicht annehmbar erscheinen. Freilich, verabschiedet man die Zentralthesen der Transzendentalen Ästhetik und Analytik, wie am Ende der Schrift angedeutet wird, so möchte es vielleicht günstiger bestellt erscheinen um die Möglichkeit spekulativer Gotteserkenntnis; dabei wird sich aber wohl auch die Frage erheben, warum man dann überhaupt noch das dritte Hauptstück der Transzendentalen Dialektik nach Restbeständen solcher Erkenntnis durchmustern und sich nicht gleich zurück zu den Klassikern der Gottesbeweise wenden sollte, hin zu Whitehead oder wohin auch sonst in dem transzendent-metaphysischen „Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt und ... mit leeren Hoffnungen täuscht" (B 295).

Graz Werner Sauer

Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie. Hrsg. von Pierre-Philippe Druet. – Namur/Paris: Éditions Lethielleux Culture et Vérité (1983). 192 S. (Collection „Le Sycomore", série „Chrétiens aujourd' hui" 11), kart. F 65,–

Wenn heute ein Buch mit dem Titel Pour une philosophie chrétienne erscheint, so erweckt dies vor allem Interesse, weil es um das Thema ›christliche Philosophie‹ in den vergangenen Jahrzehnten merklich stiller geworden ist. Vor ziemlich genau 50 Jahren war dies noch anders. Damals fanden international ausgetragene Diskussionen über das Wesen und die Möglichkeit der ›christlichen Philosophie‹ statt. Es gab Kongresse in Paris, in Juvisy, in Marseille, in Niemwegen, in Prag, in Rom, in Ottawa und Buenos-Aires, die sich mit dieser Problematik beschäftigten. Und wie nicht anders zu erwarten, entstand bei diesen Gelegenheiten auch eine gewaltige Literatur, zu der 1939 in Buenos-Aires sogar eine eigene Bibliographie erschien. Schon Anfang der Vierziger Jahre jedoch flaute das Interesse an den speziellen Fragen um die ›christliche Philosophie‹ unverkennbar ab. Karl Rahner z. B. beschäftigte sich bereits 1941 in seinem Buch Hörer des Wortes (München 1941, 26–36, 222–224) mit denselben nur mehr rückblickend. Natürlich erschienen auch nach dieser Zeit noch beachtenswerte Publikationen (z. B. von Emil Brunner, von Roger Mehl, von Joseph Pieper, von Hans Meyer, von Maurice Nédoncelle, von Jean Leclercq, von Johann B. Metz u. a.). Es gab sogar weiterhin Kongresse, die dieses Thema berührten (z. B. in Gallarate in Italien 1946 und 1977). Trotzdem kam es nicht mehr zu jenem Echo, das noch die Vorkriegszeit erfüllt hatte.

Es ist nicht eindeutig ersichtlich, ob das Kolloquium ›Philosophie et théologie: Pour une philosophie chrétienne‹, das 1983 in Namur stattfand und dessen Referate in unserem Buch Pour une philosophie chrétienne – Philosophie et théologie vorliegen, bewußt an die Diskussion der Dreißiger Jahre anschließt. Immerhin beginnt das Buch mit einem Beitrag des Jesuiten Simon Decloux (Ordinarius an der Gregoriana in Rom), in dem diese Diskussion noch einmal dargestellt wird (17–40).

Mit Beschränkung auf die wichtigsten katholischen Positionen werden vor allem Étienne Gilson's These von der „révélation génératrice de raison" (18), Jaques Maritain's Ergänzung dieser These durch die Theorie von den „renforcements subjectifs de l'activité philosophique en climat chrétien" (21) und Maurice Blondel's Paradigmenwechsel von einer ›christlichen Philosophie‹, die das Kriterium ihrer Christlichkeit in ihrem Ausgangspunkt findet, zu einer ›christlichen Philosophie‹, die dieses Kriterium in ihr Ziel verlegt (30ff), erläutert.

Doch anders als 1931 in Paris und 1933 in Juvisy wollen die Referenten der Tagung von 1983 nicht mehr danach fragen, wie ›christliche Philosophie‹ möglich ist und ob es sie geben kann, sondern ob überhaupt eine Philosophie existiert, die nicht christlich ist (14). Man zweifelt also nicht mehr daran, daß es sie gibt. Man setzt sie vielmehr in ihrer Tatsächlichkeit voraus und verifiziert sie von dieser Voraussetzung aus in dreifacher Hinsicht: a) indem man den geschichtlich-faktischen Einfluß des christlichen Glaubens auf die Philosophie nachweist, b) indem man an einem ganz konkreten Beispiel vormacht, wie man im Ausgang von der Theologie philosophieren kann, und c) indem man post factum die Bedingungen der Möglichkeit einer ›christlichen Philosophie‹ analysiert.

Unter a) fallen die Beiträge von Druet und von Xavier Tilliette. Pierre-Philippe Druet, Professor an der Universität Namur und Herausgeber des ganzen Buches, zeigt in seinem Beitrag „La Théodicée comme tribunal de la raison" (43–62), daß Leibniz in seiner Theodizee Voraussetzungen macht, die er philosophisch im Hinblick auf seine Denkprämissen gar nicht legitimieren kann. Besonders an der Vorstellung, daß Gott das Bestmögliche („le meilleur") wählt, wird deutlich, daß hier nicht die Philosophie, sondern die Theologie im Hintergrund steht (58f, vgl. 13f). Dadurch kann ›christliche Philosophie‹ in diesem Fall als Faktum festgestellt werden.

Der französische Jesuit Xavier Tilliette, der im deutschen Sprachraum vor allem als Schelling-Interpret und als ein ausgezeichneter Kenner der deutschen Geistesgeschichte bekannt ist, greift in seinem Artikel „La christologie de la philosophie chrétienne" (63–83) ein Thema auf, das nicht ohne seinen Einfluß bereits auf ein größeres Interesse seitens der Philosophie gestoßen ist. (Vgl. die Tagungsberichte des Kongresses Il Cristo dei filosofi 1977 in Gallarate, Brescia 1976.) Unter „philosophischer Christologie" versteht er die von der Theologie (zumindest prinzipiell gesehen) unabhängige Begegnung der Philosophie mit Christus. Diese Begegnung kann nicht von vornherein als Philosophieren aus dem Glauben, d. h. als ›christliche Philosophie‹, gesehen werden. Denn die Geschichte der Philosophie beweist, daß hier oft ganz andere Kriterien ausschlaggebend waren als Glaubensfragen. Dennoch handelt es sich sogar um eine explizite Auseinandersetzung mit Christus, die sich als historisches Faktum nicht leugnen läßt. Tilliette fragt sich daher, ob diese Christologie nicht trotzdem als ›christlich‹ bezeichnet werden darf. Im Sinne Blondel's und in Bezug auf eine Inkarnationstheologie mit starker Akzentuierung des kenotischen Aspektes bejaht er diese Frage (64ff, 76–82), indem er das Ziel, auf das diese Philosophie zugeht – eben die Begegnung mit Christus – zum entscheidenden Kriterium für ihre Christlichkeit erhebt. Dadurch braucht für ihn nicht jede philosophische Christologie bereits als theologisch einwandfrei angesehen werden. Am Beispiel von Nikolaus von Kues, von Malebranche und von Leibniz (69–76) zeigt er vielmehr, daß dies häufig nicht der Fall ist. Doch unter der genannten Voraussetzung kann er auch derartige Christologien als ›christliche Philosophien‹ definieren (66–68). Denn christliche Philosophie betreibt nicht mehr bloß der, der vom Glauben ausgeht, sondern auch bereits der, der auf den Glauben zugeht.

Zum Punkt b) ist vor allem das Referat „La dramatique entre l' esthétique et la logique" (109–133) von Peter Henrici (Professor für Philosophie an der Gregoriana in Rom) hinzuordnen. Henrici fragt nach dem, was eine konkrete Theologie, nämlich die Theodramatik von Hans Urs von Balthasar,

der Philosophie zu denken gibt (110). Er demonstriert somit Faktum und Möglichkeit einer ›christlichen Philosophie‹, indem er sie betreibt. In einer Reihe von kurzen, aber sehr prägnanten Überlegungen, die den Leser nach gut philosophischer Manier das Staunen über scheinbare Selbstverständlichkeiten lehren, weist er nach, daß die dramatische ‚Struktur' etwas ist, was nicht nur in die theologischen Kategorien gehört, sondern bereits die Vollzugsverhältnisse der einfachsten menschlichen Wahrnehmungen beherrscht (116ff). Von da aus hält sie sich durch bis in die wichtigsten Existenzdimensionen (120ff). Durch diesen Aufweis wird nach Henrici klar, daß die Philosophie mittels eines Denkanstoßes seitens der Theologie etwas über sich selbst erfährt, was sie bislang zu wenig beachtet hat (128–130). Sie ist in diesem Sinne ›christliche Philosophie‹ geworden. Umgekehrt hat sie sich als solche in die Lage versetzt, auf die Theologie zurückzuwirken und ihr zu helfen, aus philosophischer Perspektive die theologische Begrifflichkeit zu vervollständigen und zu schärfen (130–133).

Die weiteren vier Beiträge lassen sich unter c) einordnen. Sie alle erläutern die Möglichkeit jenes Verhältnisses von Philosophie und Theologie, das die spezifische Konstellation einer ›christlichen Philosophie‹ ergibt, entweder aus historischer Hinsicht oder mit Hilfe prinzipieller Überlegungen. Georges Chantraine (Theologie-Professor in Brüssel) setzt sich in seinem Referat „Du destin de la raison et de la foi selon la théologie de Luther" (153–174) mit Luthers Ablehnung einer positiven Beziehung von Philosophie und Theologie und damit seiner (impliziten) Verurteilung einer eventuellen ›christlichen Philosophie‹ auseinander. Nachdem er die verheerenden Konsequenzen dieser Position nicht so sehr für den Glauben als vielmehr für die Vernunft aufgezeigt hat, die nicht bloß dazu gezwungen wird, mit sich selbst auszukommen, sondern auch sich selbst und das von ihr Verstandene als etwas gegenüber der Gnade Verschlossenes zu verfestigen (165–170), stellt er folgende These auf: Das Bekenntnis zur Möglichkeit einer ›christlichen Philosophie‹ schließt die Anerkennung des von Luther bekämpften Traditionsanspruches der katholischen Kirche ein (167ff). Denn diese katholische Tradition, die mit dem Anspruch der authentischen Vermittlerin der Offenbarung auftritt, fordert gerade diejenige positive Beziehung von Theologie und Philosophie, die eine ›christliche Philosophie‹ verlangt. Keine Frage, daß sich für Chantraine in diesem Punkt ein Prüfstein für den ökumenischen Dialog herausbildet (168f).

Der langjährige Mitarbeiter von Karl Rahner, Karl-Heinz Neufeld, zeigt in seinem Beitrag über „La relation entre philosophie et théologie selon Karl Rahner" (85–108) die Geschichte eines Positionswandels auf. Dieser Wandel führt von einem ausdrücklichen Bemühen um klare wissenschaftstheoretische Unterscheidungen zwischen Theologie und Philosophie, die bei allen neuen Akzenten dem traditionellen kirchlichen Verständnis verhaftet bleiben, zu einer Konzentration auf die gegenwärtige Situation der Philosophie, die aufgehört hat, einzige und wichtigste Partnerin der Theologie zu sein, und auf den konkreten Menschen, der vor aller Unterscheidung von Wissenschaften sein Dasein zu bewältigen hat (91ff, 10ff). Besonders in seinem Grundkurs des Glaubens (Freiburg i. Br. 1976), den Rahner wörtlich als „Mystagogie" verstanden wissen wollte (104), ortet er die Beziehung von Philosophie und Theologie auf einer breitest möglichen Basis, die er in der konkreten Existenz des Menchen vor Gott und gegenüber der Welt sucht (104–106). Neufeld zieht daraus zwar ausdrücklich keine unmittelbare Konsequenz für die ›christliche Philosophie‹. Eine solche läßt sich jedoch leicht angeben: Sie besteht darin, daß nach dem späteren Rahner ein Denken, das demjenigen nachdenkt, was der Glaube zu denken gibt, nur dann fruchtbar und sinnvoll ist, wenn es in die unmittebare Existenz des Menschen zurückfindet. Das Problem der ›christlichen Philosophie‹ ist damit primär kein wissenschaftstheoretisches mehr, sondern ein existenzielles.

Ebenso wenig wie Neufeld geht auch Claude Bruaire, Hochschullehrer an der Sorbonne in Paris, in seinem Referat „Réminiscence de concept et mémoire de la révélation" (137–152) ausdrücklich auf die ›christliche Philosophie‹ ein. In einer Gegenüberstellung von philosophischem Denken, das er in Anschluß an Platon als Entdecken immer schon gültiger apriorischer Gesetzmäßigkeiten definiert (138–144), und von theologischer Glaubenserfahrung, die er vor allem als andauernde Rückbesinnung auf ein kontingentes Faktum versteht (144–147), zeigt er jedoch die paradoxe Situation jedes geistigen ‚Gebildes', das aus der Vermittlung von Theologie und Philosophie entsteht (147–151). Nach seiner Ansicht müssen nämlich hier zwei Denkformen vereint werden, die im Fall des Gelingens dieser Vereinigung latent Gefahr laufen, sich gegenseitig zu negieren. Andererseits fordern sich diese Denkformen. Dazu kommt noch, daß die Offenbarung als objektives Faktum nicht bloß dem Glauben, sondern auch dem Denken offensteht (150f). Bruaire schlägt in dieser Situation als Ausweg einen Wandel in der Philosophie vor (151f). Für ihn wäre diese gut beraten, wenn sie ihren Gegenstand, das Sein selbst, nicht bloß neutral, wertlos und abstrakt, sondern als absolute Gabe („don absolu") auslegen würde. Dadurch könnte sie eine Brücke zum theologischen Denken schlagen. Gleichzeitig hätte die ›christliche Philosphie‹ wiederum eine Chance.

Eine grundsätzliche Erörterung über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer ›christlichen Philosophie‹ heute bietet schließlich Hans Urs von Balthasar in seinem Beitrag „Regagner une philosophie à partir de la théologie" (175–187). Nach einer Darstellung der gegenwärtigen Situation, die dadurch gekennzeichnet ist, daß sichdie Theologie andere Fundamentalwissenschaften sucht als die Philosophie bzw. rein positivistisch wird oder das Verhältnis von Natur (Philosophie) und Gnade (Theologie) in einer eschatologischen Perspektive aufhebt (175–178), umreißt Balthasar die verschiedenen Stellungnahmen der Geistesgeschichte bezüglich des Verhältnisses von Theologie und Philosophie (178–181). Daraufhin konzentriert er sich auf die thomasische Position (181–184), dergemäß das Prinzip „gratia elevat naturam" auch als „gratia perficit naturam" (182) begriffen werden muß. In diesem Sinne wird die Philosophie durch die Theologie nicht nur erhöht, sondern zu sich selbst befreit (182f). Genau als solches, zu sich selbst befreites Denken versteht sich aber die „christliche Philosophie" (183f). Balthasar setzt dieses Denken zuletzt noch in Gegensatz zu dem, was er ein „säkularisiertes Judentum" nennt (177f, 185–187). Damit bezeichnet er ein Denken, das die Befreiung des Menschen ausschließlich ins Eschaton projiziert. Demgegenüber ist die ›christliche Philosophie‹ eine ausdrückliche Konzentration auf Christus, in dem diese Befreiung, die nicht zuletzt auch das Denken betrifft, bereits geschehen ist.

Es ist im Rahmen einer Rezension nicht möglich, auf jeden der vorgestellten Beiträge gesondert einzugehen. Es kann sich auch nicht darum drehen, dies oder jenes zu kritisieren. Denn an ein Sammelwerk von kurzen Aufsätzen können nicht die gleichen Ansprüche gestellt werden wie an Monographien, in denen die Autoren Möglichkeiten haben, sich ‚in extenso' zu äußern. Dennoch ist es erlaubt, zwei Fragen zu stellen, die sich beim Lesen der einzelnen Beiträge prinzipiell aufdrängen:

1. Wo befindet sich im Beziehungsfeld von Theologie und Philosophie der Ort der ›christlichen Philosophie‹ genau? Es gibt schließlich auch die Fundamentaltheologie oder in der Ausdrucksweise Schleiermachers die „philosophische Theologie". Gerade gegenüber diesem Teil der Theologie sind die Abgrenzungen in den einzelnen Referaten äußerst vage. Das scheinen die Veranstalter des Symposions von Namur auch gespürt zu haben. Denn das Thema „philosophie chrétienne", das eigentlich präzise genug wäre, wird erweitert durch den wesentlich ungenaueren Untertitel „philosophie et théologie", der viel mehr andeutet als eine Philosophie, die vom Glauben ausgeht. Bezeichnend in diesem Zusammenhang ist auch, daß in vielen Beiträgen der name Blondel fällt. Gerade bei ihm, aber z. B. auch beim frühen Rahner, der sich als einer der ersten um klare wissenschaftstheoretische Unterscheidungen zwischen Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und christlicher Philosophie bemüht hat (Hörer des Wortes, München 1941, 26–36, 222ff), ist es meist schwer zu sagen, wo die Philosophie aufhört und die Fundamentaltheologie anfängt. Henry Bouillard hat dies bezüglich Blondel in seinem Buch Blondel und das Christentum (Mainz 1963 [^{1}19618] 252–257, 302–309, 312) deutlich gezeigt. Man könnte es sich nun leicht machen und sagen: Die ›christliche Philosophie‹ bleibt gegenüber der Fundamentaltheologie immer Philosophie, die im gut aristotelischen Sinne kein anderes Ziel hat, als um ihrer selbst willen betrieben zu werden. Die Fundamentaltheologie hat demgegenüber den Zweck, die Vernünftigkeit des Glaubens zu erweisen. In ihr wird also Philosophie mit einem vorgesetzten Zweck verwendet, nicht um ihrer selbst willen. Doch diesbezüglich erhebt sich die Frage, ob das Verständnis des Aristoteles so einfach stimmt. Denn ist Philosophie nicht primär eine menschliche Tätigkeit, die ganz bestimmten Bedürfnissen entspringt? Erwacht die Philosophie nicht aus ganz spezifischen Stimmungen, die zu bewußten Fragen und Antworten drängen? Ist die aristotelische Vorstellung, um am späteren Rahner anzuknüpfen, von da her gesehen nicht etwas abstrakt? Wenn aber dies zugestanden wird, wie läßt sich dann ›christliche Philosophie‹ genauer definieren? Diese Frage scheint mir offen zu sein. Auch das vorliegende Buch hat dazu nichts wesentliches hinzugefügt.

2. Es stimmt natürlich, daß die ›christliche Philosophie‹ etwas spezifisch Katholisches ist. Man darf aber nicht vergessen, daß dies historisch gesehen erst seit dem 19. Jahrhundert der Fall ist, wo die zahlreichen restaurativen Bemühungen des katholischen Denkens diesen Begriff vehement für sich in Anspruch nahmen. Zur Zeit der Reformation sprach man von „philosophia christiana" hingegen nicht bloß in den katholischen Kreisen um Erasmus von Rotterdam, sondern im Anschluß an ihn und an die mittelalterliche Mönchstheologie ausgerechnet bei den Reformatoren Calvin, Melanchton, Martin Bucer, Otho Casmann und Petrus Ramus. Sogar im 17. Jahrhundert, als die protestantische Schulphilosophie sich an Aristoteles und an die Scholastik anschloß, gab es dazu zahlreiche protestantische Stellungnahmen, die den damals (eher spärlich) katholischen Äußerungen wenig entgegenstanden. Natürlich bezeichneten die früheren Reformatoren mit „philosophia christiana" die „Philosophia Christi" und d. h. die Theologie, das taten aber Katholiken wie Erasmus und der damals berühmte Dominikaner Chrysostomus Javellus ebenso. Sogar im Catechismus Romanus (I, cap. 2, art. 6) verhält es sich derart. Deshalb ist resümierend folgende Frage erlaubt: Ist die ›christliche Philosophie‹ unbedingt etwas, was den ökumenischen Dialog auf die Probe stellt, wie es Chantraine in seinem Beitrag meint, oder könnte sie nicht vielmehr auch etwas sein, was aufgrund einer gemeinsamen Geschichte Brücken schlägt? Weist dazu nicht sogar Luther selbst einen Weg?

Denn was die schöne Formulierung von Peter Henrici anbelangt, daß die ›christliche Philosophie‹ ein Denken sei, das demjenigen nachdenkt, was der Glauben zu denken gibt, so existiert dazu eine beachtenswerte Stelle in den Römerbriefvorlesungen von 1516/17, die sich mit Röm 8,19 befaßt und in deren Zusammenhang bei Luther der Ausdruck „philosophie christiani" zum einzigen Mal fällt (WA 57/I, 190, 21–23). Luther stellt dort die eschatologische Sichtweise der Schöpfung, wie sie bei Paulus vorliegt, derjenigen der Philosophie gegenüber (WA 56, 371, 2ff). Er betrachtet dabei die biblische Betrachtung der Dinge nicht etwa bloß für die seitens der Offenbarung gebotene, sondern auch für die einzig realistische. Und bezeichnenderweise nennt er das christliche Umgehen mit der Wirklichkeit philosophari: „Aliter Apostolus de rebus philosophatur et sapit quam philosophi et metaphysici" (ebd.). Er anerkennt also zumindest in diesem Kontext ebenfalls ein Denken, das demjenigen nachdenkt, was der Glaube zu denken gibt. Natürlich darf dieser einzelne Text, auf den erstmals Walter von Loewenich im Zusammenhang mit der ›christlichen Philosophie‹ aufmerksam gemacht hat (Luthers Theologia crucis, München 1929, 84ff), nicht überstrapaziert werden. Davor hat Bernhard Lohse zurecht gewarnt. (Vgl. Ratio und fides, Göttingen 1958, 20,52f, 81, 99–104) Aber andererseits ist dennoch die Frage erlaubt, ob die ›christliche Philosophie‹ immer apriori etwas sein muß, was das spezifisch katholische Denken ermöglicht, das evangelische hingegen nicht. Könnte es nicht auch so sein, daß gerade sie etwas ist, was mehr verbindet als trennt? Ist es schließlich zu übersehen, daß sich auch im 20. Jahrhundert evangelische Theologen um die ›christliche Philosophie‹ bemüht haben? (Vgl. u. a.: Rapports de la Société Romande des Philosophie – Séance du 31 mai 1942, in: Revue de théologie et de philosophie 125 [1942] 268–288; Jean Boisset [Hg.]: Le problème de la Philosophie chrétienne, Paris 1949; Roger Mehl: La condition du philosophe chrétien, Neuchâtel 1947; Emil Brunner: Offenbarung und Vernunft, Zürich 1941, 369–391; A. Renard: La querelle sur la possibilité de la Philosophie chrétienne, Paris 1941, 61–72.) Sogar Karl Barth wollte „philosophia christiana" im speziellen Sinn als Theologie „in dem unvermeidlichen philosophischen Gewand" gelten lassen. Vgl. Die christliche Dogmatik im Entwurf [^{1}1927], Zürich 1982, 527. Später allerdings zweifelte er daran, ob eine „philosophia christiana" etwas historisch Mögliches sein könnte: „war sie philosophia, so war sie nicht christiana, war sie christiana, so war sie nicht philosophia" [Kirchliche Dogmatik I/1 (^{1}1932) Zürich ^{6}1952,4].)

Salzburg Heinrich M. Schmidinger

Eliade, Mircea: **Geschichte der religiösen Ideen.** III/1: Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983) 326 S., geb. DM 58,–

Mircea Eliade, einer der Patriarchen der Religionswissenschaft, setzt im vorliegenden Buch seine „Geschichte der religiösen Ideen" fort. Der Teilband 3/1 trägt den Untertitel: „Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit". Die Kapitel des Buches (31–39) behandeln folgende Etappen der Religionsgeschichte:

Religionen Alteurasiens (türkisch-mongolische/finnisch-ugrische/baltisch-slawische) (13–46); die christlichen Kirchen bis zum Bildersturm (8.–9. Jahrhundert) (47–68); Mohammed und der Aufstieg des Islams (69–89); der westliche Katholizismus von Karl dem Großen bis Joachim von Fiore (90–114); islamische Theologie und Mystik (115–149); das Judentum seit der Revolte von Bar Kochba bis zum Chassidismus (150–174); religiöse Bewegungen in Europa: vom frühen Mittelalter bis zum Vorabend der Reformation (175–211); Religion, Magie und hermetische Traditionen vor und nach den Reformen (212–248); die tibetischen Religionen (249–268). Vor dem Schlußregister steht eine kritische Bibliographie, die den Forschungsstand der verschiedenen, im Buch behandelten Themen wiedergeben will (269–320).

Der Vf. richtet sein Augenmerk auf die wesentlichen Aspekte seiner Themen. Er ist bemüht, eine kompakte Übersicht über Entstehung, Entwicklung und Auswirkungen der hier analysierten Phänomene zu geben, wobei vor allem die gesellschaftlichen und politisch relevanten Aspekte beschrieben und unterstrichen werden, ohne daß jedoch der religiöse Aspekt übersehen oder auf soziale und politische Komponenten reduziert wird.

Es erscheint dem Rezensenten nicht angezeigt, alle Kap. des vorliegenden Buches einzeln zu besprechen. Die Lektüre der verschiedenen Darstellungen kann nur empfohlen werden. Jedoch darf der Leser nicht erwarten, daß ihm ausführliche Informationen über so viele Etappen der Religionsgeschichte angeboten werden, und auch weniger eine tiefe und differenzierte Auseinandersetzung mit den Einzelmeinungen, die unter den Wissenschaftlern umstritten sind. Denn der Vf. kann trotz seiner umfangreichen Information (siehe die kritische Bibliographie am Ende des Bandes) und seiner gewissenhaften Aufarbeitung des ihm vorliegenden Materials keine allgemeine Fachkompetenz für alle Bereiche, die er behandelt, beanspruchen.

Ich habe mir als Stichprobe vor allem die zwei Kap. näher angesehen, die sich mit dem Islam befassen: Kap. 33: Mohammed und der Aufstieg des Islams (69–89), und Kap. 35: Islamische Theologie und Mystik (115–149). Die theologische Seite und die religiöse Lehre des Islams werden hier sehr knapp behandelt; sie sind nicht ausreichend dargestellt, um dem Leser eine solide Kenntnis des Islams zu vermitteln. Außerdem befaßt sich das Kap. über die islamische Theologie und Mystik kaum mit der Lehre und der Theologie der Sunniten, die ja die überwältigende Mehrheit der Muslime ausmachen; dafür gibt es dem Shī'ismus und vor allem der Mystik unverhältnismäßig viel Raum. Das rührt wahrscheinlich daher, daß der Vf. zugegebenermaßen (vgl. Vorwort, 5–6) sich eng auf die Arbeiten von Henry Corbin stützt. Es sei noch ein Fehler angegeben, der auf S. 84 zu finden ist. Dort schreibt der Autor, daß die Schwäche des Menschen „nicht nur (von mir unterstrichen) Folge der Erbsünde ist, sondern darin besteht, daß er nur ein Geschöpf ist". Wenn das Wörtchen nur auch tatsächlich im Original steht, dann widerspricht diese Behauptung der allgemeinen Lehre des Islams, die die Existenz einer Erbsünde nicht anerkennt.

Auch muß die Transkription zahlreicher arabischer Termini bemängelt werden.

Beispiele: tahanuth, statt richtig: taḥannuth (70; die Punkte unter den Buchstaben werden generell nicht berücksichtigt); sawn, statt richtig: ṣawm (84). Warum wird Ka'ba, al-'Uzzā, jeweils also mit einem ' ('ayn) geschrieben, aber Alī (für 'Alī) und Arafāt (für 'Arafāt). Die Beispiele könnten noch länger fortgesetzt werden. Auf Seite 115 steht zweimal falsch sharī'at, statt sharī'at.

Trotz dieser Schönheitsfehler ist das Buch als Ganzes zu empfehlen wegen seiner sachlichen, auf Objektivität bedachten Haltung und wegen seines in vieler Hinsicht reichen Inhaltes.

Münster Adel-Theodor Khoury

Martini, Carlo Maria: **Mein Volk, zieh hinaus aus Ägypten.** Der Weg des Hirten in seinem Volk. Betrachtungen, übersetzt aus dem Italienischen von Heinrich Drenkelfort SVD. – Zürich, Innsbruck, Meran: Verlag Bo Cavefors (1984). 170 S. kart. DM 26,20

Martini, Carlo Maria: **Du rufst mich beim Namen.** Sechs Wege zum Glauben. Maximilian Kolbe, Therese von Lisieux, Charles de Foucauld, Simone Weil, Giorgio La Pira, Robert und Christina. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt (1984). 91 S. kart.

Das erste Buch des Mailänder Jesuitenkardinals ist der Text eines Exerzitienkurses von 1982 für seine Priester. Wiederum (vgl. Th. Rev. 3/1984, 248) ist es die Einheit von exegetischem Fachwissen, Lebensnähe und ignatianischer Frömmigkeit, die fasziniert. Der Autor „Haschel" (59ff) ist Abraham Joshua Heschel mit seinem Buch über die Propheten (in der englischen Ausgabe völlig neu gefaßt.). Diesmal sind es recht verschiedene Bibeltexte (mit durchgängigem Bezug auf Joh 21 und Ex), die zur Rolle des Priesters und der Gemeinde (im Gegensatz zum „atomisierten Bewußtsein" von heute) hinführen und an denen besonders das Thema: Beichte und „apostolisches Beten" deutlich gemacht wird. Die Unmittelbarkeit des Sprechens und der persönliche Jesusbezug machen diese gesprochenen Exerzitien zu einer Hilfe für die eigene Meditation.

Das andere Buch führt ein Stück tiefer in die Denk- und Arbeits-Weise des Kardinals ein; denn es ist geschriebenes, oder wenigstens von ihm redigiertes Wort. Knapp wird jeweils die Glaubensgestalt vorgestellt (schon mit einem hinweisenden Titel); dann folgt ein längeres Zitat (oder mehrere; bei dem letzten Paar – es sind Verlobte – wird nur ihr Zeugnis angeführt); dann folgt eine Schriftlesung; und aus beiden heraus entwickelt sich die Deutung des konkreten Weges. Abschließend heißt es dann ganz konkret: „Fragen an uns".

Man liest das Büchlein zuerst als „Frage an mich". Aber dann macht man sich auch Gedanken: Woher die Ausstrahlungskraft des Kardinals kommt? Über sein exegetisches Wissen, seine Jesus-Liebe, seine Aufgeschlossenheit für moderne Fragen und seine Kenntnis der Geschichte der Spiritualität zeigt dieses Büchlein auch methodische Klarheit und gedankliche Straffheit an – zweifelsohne etwas, das Martini als einen Jesuiten kennzeichnet.

München Josef Sudbrack

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit von Instituten und Seminaren des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster

(Sigelverzeichnis s. ThRev LXVII, 1971, Sp. 149–160)

I. Allgemeines

Bibliotheca trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur. Bd I: Autorenverzeichnis. Hrsg. von Erwin Schadel unter Mitarb. von D. Brünn u. P. Müller. – P, Mchn, NY, Lo: Saur 1984. CXI, 624 S.; DM 120,–.

Courcelle, Pierre: Opuscula selecta. Bibliographie et recueil d'articles publiés entre 1983 et 1980. – P: Études Augustiniennes 1984. 455 p.; F 250,–.

Karpp, Heinrich: Vom Umgang der Kirche mit der Heiligen Schrift. Gesammelte Aufsätze. – Köln, Wien: Böhlau 1983. 347 S. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte III; DM 68,–.

En hommage à Antoine **Chavasse**. – Strasbourg: Bureau de la Revue des Sciences Religieuses 1984. 232 p. = Revue des Sciences Religieuses LVIII, 1–3; p. 226–229: Bibliographie d'A. Chavasse.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Sigmund **Mowinckel**'s life and works. A bibliography compiled by Dagfinn Kvale and Dagfinn Rian. With an introduction on Sigmund Mowinckel and Old Testament study by Arvid S. Kapelrud. – Oslo: Institutt for Bibelvitenskan, Univ. i Oslo 1984. IX, 73 p.

MacNamara, Martin: Intertestamental literature. – Wilmington, Del.: Glazier (1983). 319 p. = Old Testament message XXIII; $ 9,95.

Báez-Camargo, Gonzalo: Archaeological commentary on the Bible. – Garden City: Doubleday 1984. XXXVII, 289 p.; $ 17,95.

2. Altes Testament

Kaiser, Otto: Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments. Gesammelte Studien zur Hermeneutik u. zur Redaktionsgeschichte. Zu seinem 60. Geburtstag am 30. 11. 1984 hrsg. von Volkmar Fritz, Karl-Friedrich Pohlmann u. Hans-Christoph Schmitt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 219 S.; kart. DM 36,–; S. 201–211: Bibliographie O. Kaiser.

Walkenhorst, Karl-Heinz: Warum beeilte sich Mose niederzufallen? Zur literarischen Einheit von **Ex 34,8f.** – BZ, N. F. XXVIII, 1984, 185–213.

Callaway, Phillip R.: **Deut 21:18–21**: Proverbial wisdom and law. – JBL CIII, 1984, 341–352; p. 353–361: Levenson, Jon D.: The last four verses in **Kings**.

Langlamet, François: Les divisions massorétiques du livre de **Samuel**. – RB XCI, 1984, 481–519; p. 520–530: Tournay, R. J.: Le **Psaume CXLIV**. Structure et interprétation.

Jones, Gwilym Henry: 1 and 2 Kings. Vol. I: **1 Kings 1–16:34**. II: **1 Kings 17:1 – 2 Kings 25:30.** – Lo: Marshall, Morgan & Scott; GrR, Mich.: Eerdmans (1984). LII, 666 p. = New Century Bible commentary; each $ 8,95.

Trebolle Barrera, J.: La primitiva confesión de fe yahvista ‹**1 Re 18, 36–37**›. De la crítica textual a la teología bíblica. – Salm XXXI, 1984, 181–205.

M[a]c Carter, P[eter] Kyle: **Samuel II**: A new translation with introduction, notes and commentary. – Garden City, NY: Doubleday 1984. XVII, 553 p. = The Anchor Bible IX; $ 18,–.

Booij, Th.: The background of the oracle in **Psalm 81**. – Biblica LXV, 1984, 465–475; p. 476–489: Nobile, Marco: **Ez. 37,1–14** come costitutivo di uno schema cultuale; p. 538–559: Thiede, Carsten Peter: Eine Rückkehr zu den neutestamentlichen Papyrusfragmenten in der siebten Höhle von Qumran.

Clines, David J. A.: **Ezra, Nehemiah, Esther**. – GrR, Mich.: Eerdmans; Lo: Marshall, Morgan & Scott (1984). XX, 342 p. = New Century Bible commentary; $ 8,95.

Petersen, David Lee: **Haggai** and **Zechariah 1–8.** A commentary. – Phil, Pa.: The Westminster Pr. (1984). 320 p. = The Old Testament Library; $ 24,95.

Sayler, Gwendolyn B.: Have the promises failed? A literary analysis of **2 Baruch**. – Chico, Ca.: Scholars Press (1984). VII, 171 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series LXXII; $ 15,75 [Diss., Univ. of Iowa]

Loretz, Oswald: **Psalm 29**. Kanaanäische El- und Baaltraditionen in jüdischer Sicht. – Soest: CIS-Verlag 1984. 169 S. = Akademische Bibliothek Ugaritisch-Biblische Literatur; DM 49,80.

Gnuse, Robert Karl: The dream theophany of **Samuel**. Its structure in relation to ancient Near Eastern dreams and its theological significance. – Lanham, MD, NY, Lo: Univ. Pr. of America (1984). XIII, 264 p.; $ 27,25 [Diss., Vanderbilt]

Emerson, Graci I.: **Hosea** an Israelite prophet in Judean perspective. – Sheffield: JSOT Press, Department of Biblical Studies 1984. XI, 224 p. = JSOT. Supplement series XXVIII.

Cottini, Valentino: La vita futura nel libro dei **Proverbi**. Contributo alle storia dell'esegese. – Jerusalem: Franciscan Printing Pr. 1984. IV, 399 p. = Studium Biblicum Franciscanum. Analecta XX.

Keel, Othmar: Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des **Hohen Liedes**. – Stu: Verl. Kathol. Bibelwerk (1984). 208 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXIV/CXV; kart. DM 34,80.

Muraoka, T.: A Greek-Hebrew/Aramaic index to **I Esdras**. – Chico, Ca.: Scholars Press (1984). VII, 85 p. = Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate studies series XVI; $ 8,75.

Strauß, Hans: Messianisch ohne Messias. Zur Überlieferungsgeschichte u. Interpretation der sogenannten messianischen Texte im Alten Testament. – Ffm [u. a.:] Lang (1984). 168 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 232; sfr 36,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Diebner, Bernd Jörg: Kultus, Sakraldenken und die Anfänge des Geschichtsdenkens in „Israel" – Denkansatz zu einer Hypothese. – Dielheimer Blätter zum Alten Testament XVII, 1983, 1–20; S. 21–29: Nauerth, Claudia: Bemerkungen zur Himmelfahrt des Elia in der frühchristlichen Kunst; S. 30–80: Diebner, Bernd Jörg: „Ich aber und mein Haus – wir wollen YHWH dienen" **[Jos. 24,15b]** – Bemerkungen zum alten Testament als buch vom rechten Gottesdienst „Israels"; S. 81–98: Diebner, Bernd Jörg: Genesis als Buch der antik-jüdischen Bibel. Eine unhistorisch-kritische Spekulation; S. 99–120: Diebner, Bernd Jörg: Einige Überlegungen zu **Gen. 1.26–28.**

Cholewinski, A.: Zur theologischen Deutung des Moabbundes. – Biblica LXV, 1985, 96–111; p. 112–125: Wyatt, N.: "Jedidia" and cognate forms as a title of royal legitimation.

Loretz, Oswald: Habiru-Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums *ibrî* vom Apellativum *habiru*. – B, NY: de Gruyter 1984. XV, 314 S. = ZAW, Beih. CLX; Lw. DM 106.

Gevaryahu, Haim M. I.: Privathäuser als Versammlungsstätten von Meister und Jüngern. – Annual of the Swedish theological Institute XII, 1983, 5–12; p. 13–54: Kronholm, Tryggve: The portrayal of characters in Midrash Ruth Rabbah: Observations on the formation of Jewish hermeneutical legend known as 'biblical haggadah'; p. 93–112: Mantel, Hugo (Haim Dov): The antiquity of the oral law.

Neusner, Jacob: Ancient Judaism. Dabates and disputes. – Chico, Ca.: Scholars Press (1984). 283 p. = Brown Judaic studies LXIV; paper $ 20,95.

Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire. Ed. par Jean-Daniel Kaestli et Otto Wermelinger. – (Génève:) Labor et Fides (1984). 399 p. = Le Monde de la Bible; [cont.:] p. 9–45: Barthélemy, Dominique: L'État de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome ‹131–135›; p. 47–69: Rüger, H. Peter: Le Siracide: un livre à la frontière du canon; p. 71–97: Kaestli, Jean-Daniel: Le récit de **VI Esdras 14** et sa valeur pour l'histoire du canon de l'Ancien Testament; p. 99–102: Annexe: Traduction du récit de IV Esdras 14; p. 105–134: Junod, Éric: La formation et la composition de l'Ancien Testament dans l'Église grecque des quatre premiers siècles; p. 135–151: Annexe: Dossier des principales sources grecques; p. 152–196: Wermelinger, Otto: Le canon des Latins au temps de Jérôme et d'Augustin; p. 197–210: Annexe: Dossier des principales sources latines; p. 211–223: Nuvolone, Flavio: Les «citations» bibliques dans le Contra Iovinianum de Jérôme: matériaux pour une analyse; p. 224–242: Annexe: Répertoire biblique; p. 245–251: Bavaud, Georges: La position du réformateur Pierre Viret face aux Deutérocanoniques; p. 253–274: Bedouelle, Guy: Le canon de l'Ancien Testament dans la perspective du Concile de Trente; p. 275–282: Annexe: Dossier de textes; p. 283–304: Fraenkel, Pierre: Le débat entre Martin Chemnitz et Robert Bellarmin sur les livres deutérocanoniques et la place du Siracide; p. 305–312: Annexe: Dossier de textes; p. 313–338: Amsler, Samuel: Le politique d'édition des Sociétés bibliques au XIXe siècle et le canon de l'Ancien Testament; p. 341–362: Sanders, James A.: Canonical criticism: An introduction.

3. Neues Testament

Sabugal, Santos: La redacción lucana del Padrenuestro ‹**Lc 2,1–4**›. – Naturaleza y Gracia XXXI, 1984, 251–274.

Struthers Malbon, Elizabeth: The Jesus of **Mark** and the sea of Galilee. – JBL CIII, 1984, 363–377; p. 379–394: Springs Steele, E.: **Luke 11: 37–54** – A modified Hellenistic symposium?; p. 395–411: Rensberger, David: The politics of John: The trial of Jesus in the Fourth Gospel; p. 413-433: Clifton Black II, C.: Pauline perspectives on death in **Romans 5-8**.

Tanghe, Vincent: Abraham, son fils et son envoyé ‹**Luc. 16,19–31**›. – RB XCI, 1984, 557–577.

Ruiz, Gregorio: El clamor de las piedras ‹**Lc 19,40 – Hab 2,11**›. El Reino choca con la ciudad injusta en la fiesta de Ramos. – EE LIX, 1984, 297–312.

Maier, Gerhard: Johannes-Evangelium. T. I. – Neuhausen-Stu: Hänssler (1984). 527 S. = Edition C; B – Bibelkommentare VI; kart. DM 39,80.

Geiger, Georg: Aufruf an Rückkehrende. Zum Sinn des Zitats von Ps 78,24b in **John 6,31**. – Biblica LXV, 1984, 449–464; p. 560–570: Evans, Craig A.: Paul and the hermeneutics of "True Prophecy". A study of **Rom 9–11**; p. 490–537: Berényi, Gabriella: **Gal 2,20**: a Pauline or pre-Pauline text?

Lindeskog, Gösta: **Johannes der Täufer.** – Annual of the Swedish theological Institute XII, 1983, 55–83; p. 84–92: Lövestam, Evald: Der Rettungsappell in **Ag 2,40;** p. 148–152: Sahlin, Harald: Der Tod des **Judas Iskariot** nach Ag **1, 15**ff.

Weiser, Alfons: Das «Apostelkonzil» ‹**Apg 15,1–35**›. Ereignis, Überlieferung, lukanische Deutung. – BZ. N.F. XXVIII, 1984, 145–167; S. 168–184: Lona, Horacio E.: Glaube und Sprache des Glaubens im Johannes-Evangelium.

Beutler, Johannes: Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede ‹**Joh 14**›. – Stu: Verl. Kathol. Bibelwerk (1984). 136 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXVI; kart. DM 26,80.

Bruce, Frederick Fyvie: The Epistles to the **Colossians**, to **Philemon**, and to the **Ephesians**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1984). XXVIII, 442 p. = The New International Commentary on the New Testament; $ 18,95.

Vouga, François: L'Épitre de Saint **Jacques**. – Genève: Labor et Fides (1984). 150 p. = Commentaire du Nouveau Testament V, 13a; sfr 35,–.

Hedrick, Charles W.: The role of "Summary Statements" in the composition of the Gospel of **Mark**: A dialog with Karl Schmidt and Norman Perrin. – NovT XXVI, 1984, 289–311; p. 312–341: Poythress, Vern S.: The use of the intersentence conjunctions *De, Oun, Kai,* and asyndeton in the Gospel of John; p. 341–373: Scholer, David M.: Bibliographia Gnostica: Supplementum XIII.

Müller, Mogens: Der Ausdruck „**Menschensohn**" in den Evangelien. Voraussetzungen und Bedeutung. – Lei: Brill 1984. XI, 280 S. = Acta theologica Danica XVII; hfl 90,–.

Kysar, Robert: John's story of Jesus. – Phil: Fortress Pr. (1984). 96 p.; $ 4,50.

Dupont, Jacques: Nouvelles études sur les **Actes** des **Apôtres**. – P: Ed. du Cerf 1984. 535 p. = Lectio divina CXVIII; F 234,–.

Cosgrove, Charles H.: The divine Δεῖ in Luke-Acts. – NovT XXVI, 1984, 168–190.

Gundry, R. H.: Grace, works, and staying saved in Paul. – Biblica LXVI, 195, 1–38; p. 39–72: Meynet, Roland: Dieu donne son nom à Jésus. Analyse rhétorique de **Lc 1,26–56** et de 1 Sam 1,1–10.

Kleinknecht, Karl Theodor: Der leidende Gerechtfertigte. Die alttestamentlich-jüdische Tradition vom „leidenden Gerechten" u. ihre Rezeption bei Paulus. – Tü: Mohr 1984. X, 422 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 13; kart. DM 68,–.

Schmitt, Rainer: Gottesgerechtigkeit, Heilsgeschichte, Israel in der Theologie des Paulus. – Ffm (u.a.): Lang (1984). 268 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 240; sfr 56,–.

Paulus en de andere joden. Exegetische bijdragen en discussie. [Van] T(jitze) Baarda (e.a.). – Delft: Meinema (1984). 206 blz.; hfl 35,–; [cont.:] p. 9–14: Baarda, T.: Paulus en de andere joden: ter inleiding; p. 15–74: Baarda, T.: "Maar de toorn is over hen gekomen ...". ‹1 Thess. 2:16c›; p. 75–113: Jansen, Hans: Allegorie van slavernij en vrijheid. ‹Galaten 4:21–31›; p. 114–145: Vos, J. S.: Israël en de goddelijke wijsheid volgens **Rom. 9–11.** Het beeld van het jodendom bij Paulus en zijn uitleggers; p. 146–170: Vos, J. S.: "De letter doodt, maar de geest maakt levend"; p. 171–198: Noorda, S. J.: Paulus en de andere joden – een gesprek achteraf.

Neotestamentica. XVIII: Reading a text. Source, reception, setting. – (Pretoria: New Testament Society of South Africa) 1984. 123 p.; [cont.:] p. 1–17: Lategan, B. C.: Current issues in the hermeneutical dabate; p. 18–25: Louw, J. P.: Primary and secondary reading of a text; p. 26–37: Combrink, H. J. B.: Multiple meaning and/or multiple interpretation of a text; p 38–51: Petersen, Norman P.: The reader in the gospel; p. 52–65: Du Toit, H. C.: Pressuppotions of source and receptor; p. 66–79: De Villiers, P. G. R.: The interpretation of a text in the light of its socio-cultural setting; p. 80–93: Du Plessis, J. G.: Some aspects of extralingual reality and the interpretation of texts; p. 94–103: Snyman, A. H.: Style and meaning in Romans 8: 31–9; p. 104–123: Vorster, W. S.: The historical paradigm – Its possibilities and limitations.

The New Testament and **Gnosis.** Essays in honour of Robert M[a]cLachlan **Wilson**. Ed. by A. H. B. Logan and A. J. M. Wedderburn. – Ed: Clark (1983.) XI, 258 p.; [cont.:] p. 1–18: Robinson, James M.: The Nag Hammadi Library and the study of the New Testament.; p. 21–37: Rudolph, Kurt: 'Gnosis' and 'Gnosticism' – the problems of their definition and their relation to the writings of the New Testament; p. 38–45: Bianchi, Ugo: Some reflections on the Greek origins of Gnostic ontology and the Christian origin of the Gnostic saviour; p. 46–68 Quispel, Gilles: Judaism, Judaic Christianity and Gnosis; p. 46–68: Black, Matthew: An Aramaic etymology for Jaldabaoth?; p. 73–89: Pearson, Birger A.: Philo, Gnosis and the New Testament; p. 90–106: Böhlig, Alexander: The New Testament and the concept of the Manichean myth; p. 107–124: Schmithals, Walter: The Corpus Paulinum and Gnosis; p. 125–137: Barrett, C. Kingsley: Gnosis and the Apocalypse of John; p. 138–145:Wisse, Frederik: Prolegomena to the study of the New Testament and Gnosis; p. 146–175: Pagels, Elaine H.: Adam and Eve, Christ and the Church: a survey of second century controversies concerning marriage; p. 176–186: Grant, Robert M.: Early Christians and Gnostics in Graeco-Roman society; p. 187–194: Krause, Martin: The christianization of Gnostic texts; p. 195–203: Koester, Helmut: Three Thomas parables; p. 204–212: Segelberg, Eric: The Gospel of Philip and the New Testament; p. 213–228: Schenke, Hans-Martin: The Book of Thomas (NHC II. 7): a revision of a pseudepigraphical Letter of Jacob the Contender; p. 229–244: Janssens, Yvonne: The trimorphic protennoia and the Fourth Gospel; p. 245–258: Wilson, R. McL.: Bibliography of published works 1952–1981.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Esch, Arnold: Zeitalter und Menschenalter. Die Perspektiven historischer Periodisierung. – HZ CCXXXIX, 1984, 309–351.

Index generalis tomorum I–IV. Pars III: Index topographicus. Congessit Rvdolfvs Schieffer. – B: de Gruyter 1984. XII, 320 p. = Acta conciliorvm oecvmenicorvm IV, 3,3; DM 340,–.

Bayerische Staatsbibliothek. Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Ps. 10: Clm 28615 a – 28786. Beschrieben von Ingeborg Neske. – Wiesb: Harrassowitz 1984. XVI, 209 S. = Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis IV.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Aland, Kurt: Kirchengeschichte in Zeittafeln und Überblicken. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1984. 125 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 1411; kart. DM 9,80.

Schools of thought in the Christian tradition. Edited by Patrick Henry. – Phil: Fortress Press 1984. XIV, 193 p.; [cont. e. a.:] p. 7–14: Outler, Albert C.: The idea of "Development" in the history of Christian doctrine: A comment; p. 15–30: Wilken, Robert L.: Alexandria: A school for training in virtue; p. 31–48: Babcock, William S.: Christian culture and christian tradition in Roman North Africa; p. 49–64: Cardman, Francine: Fourth-century Jerusalem: Religious geography and Christian tradition; p. 65–74: Meyendorff, John: Byzantium as center of theological thought in the Christian east; p. 75–89: Henry, Patrick: The formulators of icon doctrine; p. 90–105: Matter, E. Ann: Exegesis and Christian education: The Carolingian model; p. 106–124: Colish, Marcia L.: Teaching and learning theology in medieval Paris; p. 125–151: Endy, Melvin B. Jr.: Theology and learning in early America; p. 152–176: Stroup, John M.: The idea of theological education at the University of Berlin: From Schleiermacher to Harnack.

Schimmelpfennig, Bernhard: Das **Papsttum**. Grundzüge seiner Geschichte von der Antike bis zur Renaissance. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1984. IX, 370 S. = Grundzüge LVI; kart. DM 56,–.

Labourdette, M.-Michel: Le **péché originel** dans la tradition vivante de l'église. – RThom XCII, 1984, 357–398.

Knoch, Wendelin: Die christliche **Buße** – Gedanken über ein gemeinsames Erbe. – ThGl LXXIV, 1984, 245–262.

Halleux, Andre de: Confirmatio et chrisma. – Irénikon LVII, 1984, 490–515.

Köln und das rheinische **Judentum**. Festschrift Germania Judaica 1959–1984. Hrsg. von Jutta Bohnke-Kollwitz. – Köln: Bachem 1984. 528, XXII S., Ill., graph. Darst.; kart. DM 78,–.

Saxer, Victor: Reflets de la culture des évêques africains dans l'œuvre de saint **Cyprien**. Problèmes et certitudes. – RBén XCIV, 1984, 257–284; p. 285–294: Divjak, Johannes: Die Binnenanrede in den Briefen **Augustins;** p. 295–314: Vogüé, Adalbert de: Le plan de **Saint-Gall,** copie d'un document officiel? Une lecture de la lettre à Gozbert; p. 315–325: Vezin, Jean: **Reims** et **Saint-Denis** au IXe siècle. L'ancêtre du manuscrit 118 de la Bibliothèque Municipale de Reims; p. 326–369: Lapidge, Michael: A tenth-century metrical calendar from Ramsey; p. 370–400: Constable, Giles: The abbots and anti-abbot of **Cluny** during the papal schism of **1159**; p. 401–409: Stiennon, Jacques: Les autoportraits de **Jean** de **Stavelot**, moine de Saint-Lambert de Liège; p. 410–443: Aubert, Roger: L'essor des revues d'érudition ecclésiastique au tournant des XIXe et XXe siècles; p. 444–461: Fontaine, Jacques: Les laïcs et les études patristiques latines dans l'Université française au XXe siècle.

3. Alte Kirchengeschichte

Frank, Karl Suso: Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1984. X, 184 S. = Grundzüge LV; kart. DM 31,–.

Faivre, Alexandre: Une femme peut-elle devenir laïque? – RSR LVIII, 1984, 242–250; p. 251–279: Saulnier, Christiane: La persécution des chrétiens et la théologie du pouvoir à Rome ‹Ier–IVe s.›.

Cantalamessa, Raniero: **Ostern** in der Alten Kirche. Aus dem Italienischen ins Deutsche übertragen von Annemarie Spoerri. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1984. XLIV, 233 S. = Traditio christiana IV.

Kürzinger, Josef: **Papias** von **Hierapolis** und die Evangelien des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze. Neuausgabe und Übersetzung der Fragmente. Kommentierte Bibliographie. – Rgb: Pustet 1983. 250 S. = Eichstätter Materialien IV. Abt. Philosophie und Theologie; kart. DM 43,–.

Brox, Norbert: „**Doketismus**" – eine Problemanzeige. – ZKG XCV, 1984, 301–314.

Choi Yeong-Cheul, Alphonsus: La "resurrectio carnis" secondo Q. S. Fl. **Tertulliano**. – R: Pont. Univ. Urbaniana 1983. 122 p.; Lire 12 000 [Diss., Roma. Pont. Univ. Urbaniana]

Vogt, Hermann Josef: Ein-Geist-sein ‹1 Kor 6,17b› in der Christologie des **Origenes**. – TrThZ XCIII, 1984, 251–265.

Martin, Annik: Les premiers siècles du christianisme à **Alexandrie**. Essai de topographie religieuse ‹IIIe–IVe siècles›. – RevEtAug XXX, 1984, 211–225; p. 226–239: Marcone, Arnaldo: Un panegirico rovesciato: Pluralità di modelli e contaminazione letteraria nel «Misopogon» giulianeo; p. 240–250: Folliet, Georges: L'affaire **Faventius**. Examen du dossier ‹Augustin, *Epist.* 113–116›; p. 251–262: Lancel, Serge: Saint Augustin et la Maurétanie Césarienne (2): L'affaire de l'évêque Honorius ‹automne 419-printemps 420› dans les nouvelles Lettres 22*, 23*, 23*A; p. 263–268: Nautin, Pierre: La lettre «Diabolicae artis» de **Félix III** aux moines de Constantinople et de Bithynie. Édition critique et traduction annotée; p. 269–273: Duval, Noël: Culte monarchique dans l'Afrique vandale: culte des rois ou culte des empereurs?; p. 279–296: Wipzycka, Ewa: Le degré d'alphabétisation en Égypte byzantine.

Laurance, John D.: 'Priest' as type of Christ. The leader of the eucharist in salvation history according to **Cyprian** of **Carthage**. – NY, Ffm, Bern, Nancy: Lang (1984). XX, 256 p. = American university studies VII, 5; sfr 56,–.

Jilek, August: Bischof und Presbyterium. Zur Beziehung zwischen Episkopat und Presbyterat im Lichte der Traditio apostolica **Hippolyts**. – ZKTh CVI, 1984, 376–401.

Bacht, Heinrich: Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen **Mönchtum**. – Wü: Echter-Verl. 1984. 291 S. = Studien zur Theologie des geistlichen Lebens V; kart. DM 42,–.

Macarius (Aegyptus): Epistola magna. Makarios – Symeon. Gregors von Nyssa „De institutio christiano". Eine messalian. Mönchsregel und ihre Umschrift. Hrsg. von Reinhard Staats. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 196 S. = Abhandlungen der Akademie der Wiss. in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse III, 134; kart. DM 136,–.

Figura, Michael: Das Kirchenverständnis des **Hilarius** von **Poitiers**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1984. 382 S. = Freiburger theologische Studien CXXVII; kart. DM 98,– [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Brennecke, Hanns Christof: Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites ‹337–361›. – B, NY: de Gruyter 1984. XX, 400 S. = Patristische Texte und Studien XXVI; Pp. DM 108,– [Diss., Tübingen]

Sancti Avrelii Avgvstini Retractationvm libri II. Edidit Almut Mutzenbecher. – Turnhout: Brepols 1984. LXXI, 215 p. = Corpvs Christianorvm. Series latina LVII.

Poque, Suzanne: Le langage symbolique dans la prédication d'**Augustin** d'Hippone. Images héroïques. T. I: Texte. II: Notes. – P: Études Augustiniennes 1984. XXX, 410 p.; VIII*, 308; F 350,–.

Hammond Bammel, C. P.: Products of fifth-century scriptoria preserving conventions used by **Rufinus** of **Aquileia**. – JThSt XXXV, 1984, 347–393.

4. Mittelalter und Neuzeit

Die Abtei **Amorbach** im Odenwald. Neue Beiträge zur Geschichte und Kultur des Klosters und seines Herrschaftsgebietes. Hrsg. von Friedrich Oswald und Wilhelm Störmer. – Sigmaringen: Thorbecke 1984. 480 S., Ill.; Lw. DM 38,–.

Ferreiro Alemparti, Jaime: **Hermann** el alemán, traductor del siglo XIII en Toledo. – HS XXXV, 1983, 9–56; p. 57–85: Backmund, Norbert: La Orden premonstratense en España; p. 87–141: De Andres, Gregorio: El Arcediano de Cuenca D. **Luis de Castilla** († 1618) protector del Greco y su biblioteca manuscrita; p. 143–159: Fernández Martin, Luis: **Iñigo** de **Loyola**, ¿«Tenente» del castillo de Fermoselle? p. 161–191: Pinto, Virgilio: Los índices de libros prohibidos; p. 193–218: García, Heliodoro: El reformismo del «Pastor Bonus« de Juan **Maldonado;** p. 221–250: Sánchez Gil, Victor: La encomienda de la Orden Militar de Santiago del Valle de Ricote (Murcia). Fundación de Parroquias, 1508; p. 251–314: Sastre Santos, Eutimio: Notas bibliográficas sobre los canónigos regulares; p. 317–386: Higufrufla dei Pino, Leandro: En torno a la bibliografía del Boletin de la diócesis de **Toledo** ‹1886–1930›.

Schäfer, Philipp: Thesen zur Aufklärung. – Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte III, 1984, 9–20; S. 21–34: Dickerhof, Harald: Akademien und gelehrte Gesellschaften; S. 35–44: Schindling, Anton: Professor

Franz **Berg**, ein Aufklärer in Würzburg. Eine biographische Skizze; S. 45–74: Gruber, Ewald: Michael von **Jung** – ein ländlicher Spätaufklärer; S. 75–88: Degler-Spengler, Brigitte: Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters. Konversen – Nonnen – Beginen; S. 89–98: Baur, Adalbert: Beiträge zur Kirchengeschichte der Stadt **Rottenburg**. Teil 2: Die Klöster; S. 99–112: Reinhardt, Rudolf: Johannes von **Weeze**, kaiserlicher Generalorator, Erzbischof von Lund, Bischof von Roskilde und Konstanz; S. 113–128: Hecht, Winfried: Das Einsiedlerwesen um **Rottweil** im **18**. Jahrhundert.

Hödl, Ludwig: Die Aufnahme Marias in den Himmel im unterschiedlichen Kontext der mittelalterlichen Theologie. – FStudien LXVI, 1984, 115–133; S. 182–232: Esser, Dietrich: Der Seligsprechungsprozeß des Ehrwürdigen Johannes **Duns Scotus**; S. 232–242: D'Andrea, Joachim: Der Prozeß von Nola zur Bestätigung des Kultes des Johannes Duns Scotus ‹1905–1906›.

IV [Quarto] centenario de la terminación del Monasterio de **San Lorenzo el Real** de **El Escorial** ‹13 de septiembre 1584›. – El Escorial ‹Madrid›: Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial 1984; p. 224–706 = La Ciudad de Dios CXCVII, 2–3.

5. Mittelalter

Koder, Johannes: Der Lebensraum der **Byzantiner**. Historisch-geographischer Abriß ihres mittelalterlichen Staates im östlichen Mittelmeerraum. – Graz, Wien, Köln: Styria 1984. 190 S., Kt. = Byzantinische Geschichtsschreiber. Ergänzungsband I.

Ramos-Lissón, Domingo: Doctrina soteriológica de **Isidoro** de **Sevilla**. – SpFo XXXI, 1984, 1–23; S. 24–135: Plötz, Robert: Santiago-peregrinato und Jacobus-Kult; S. 136–157: Hiestand, Rudolf: Reconquista, Kreuzzug und Heiliges Grab. Die Eroberung von **Tortosa 1148** im Lichte eines neuen Zeugnisses; S. 158–180: Vones, Ludwig: Die Diplome der Könige Alfons' VII. von Kastilien-León und Ferdinand II. von León für das Kloster San Pedro de Rocas (Prov. Orense).

Wegman, Herman: De geestelijke. Vroeg-middeleeuwse wortels van het traditionele priesterbeeld. – TTh XXIV, 1984, 374–387.

Hägele, Günter: Das **Paenitentiale Vallicellianum** I. Ein oberitalienischer Zweig der frühmittelalterlichen Bußbücher. Überlieferung, Verbreitung, Quellen. – Sigmaringen: Thorbecke 1984. 107 S. = Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter III; Lw. DM 32,– [Diss., Augsburg]

Prinz, Friedrich: Zum fränkischen und irischen Anteil an der Bekehrung der **Angelsachsen**. – ZKG XCV, 1984, 315–336; S. 337–381: Neidinger, Bernhard: Die Martinianischen Konstitutionen von **1430** als Reformprogramm der Franziskanerkonventualen. Ein Beitrag zur Geschichte des Kölner Minoritenklosters und der Kölner Ordensprovinz im 15. Jahrhundert.

Amiet, Robert: Un «Capitulare evangeliorum» carolingien en relation avec le sacramentaire de Gellone. – RSR LVIII, 1984, 280–299.

Pascasius Radbertus: Expositio in Matheo libri XII ‹I–XII›. Cura et studio Bedae Paulus. – Turnhout: Brepols 1984. LXI, 1599 p. = Corpvs Cristianorvm. Continuatio mediaeualis LVI A.B.

Instrumenta lexicologia latina. Pascasius Radbertus: Expositio in Matheo Libri XII. Curante Cetedoc. Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi. – Turnhout: Brepols 1984. 183 p., 38 microfiches = Instrumenta lexicologica latina. A, 24.

Wohlman, Avital: L'acte libre démission ou courage d'être devant le sensible selon Jean **Scot Érigène**. – RThom XCII, 1984, 581–606.

Das Bistum **Hildesheim** III: Die Hildesheimer Bischöfe von **815** bis **1221** ‹1227›. Bearbeitet von Hans Goetting. – B, NY: de Gruyter 1984. XII, 624 S. = Germania Sacra. Die Bistümer des Bistums Mainz. N.F. XX; Lw. DM 240,–.

Sieben, Hermann Josef: Die **Konzilsidee** des lateinischen Mittelalters ‹**847–1378**›. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1984. XX, 484 S. = Konziliengeschichte. Reihe B; Lw. DM 118,–.

Papsturkunden **896–1046**. Bearb. von Harald Zimmermann. Band I: 896–996. – Wien: Verl. der Österreich. Akademie der Wissensch. 1984. X, 635 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission III = Österr. Akad. der Wiss., Phil.-Hist. Klasse. Denkschriften CLXXIV; öSch 840,–.

Fichtenau, Heinrich: Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich. Halbbd I–II. – Stu: Hiersemann 1984. IX, VI, 614 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XXX; Lw. DM 190,–.

Grimme, Ernst Günther: Das Evangeliar **Ottos III**. im Domschatz zu Aachen. Mit 36 Farbtafeln, fotografiert von Ann Münchow. – Frb, Bas, Wien: Herder 1984. 117 S., zahlr. Ill.; Lw. DM 78,–.

Norbert von **Xanten**. Adliger, Ordensstifter, Kirchenfürst. Hrsg. von Kaspar Elm. [Hrsg. im Auftrage der Kath. Kirchengemeinde St. Viktor in Xanten.] – Köln: Wienand 1984. 357 S., [XII] Bl., zahlr. Ill. (z. T. farbig), Kt.

Goetz, Hans-Werner: Das Geschichtsbild **Ottos** von **Freising**. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts. – Köln, Wien: Böhlau 1984. X, 382 S. = Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte XIX; Lw. DM 105,– [Habil.-Schr., Bochum]

Swietek, F. R. and T. M. Deneen: Pope **Lucius II** and **Savigny**. – ACist XXXIX, 1983, 3–26; p. 27–62: McGuire, B. P.: A lost Clairvaux exemplum found: The Liber visionum et miraculorum compiled under Prior John of Clairvaux ‹1171–79›; p. 63–180: Schneider, H. B.: Die Fürstenfelder Reformstatuten 1595.

Nicephori Blemmydae Avtobiographia sive cvrricvlvm vitae necnon epistvla vniversalior cvivs editionem cvravit Joseph A. Munitiz. – Turnhout: Brepols 1984. LV, 156 p. = Corpvs Cristianorvm. Series Graeca XIII.

Raimvndi Lvlli opera omnia latina XII: 123–127. Barcinone, In Monte Pessvlano, Pisis annis MCCCV–MCCCVIII composita. Edidit Aloisivs Madre. – Turnhout: Brepols 1984. XLVII, 389 p. = Corpvs Christianorvm. Continuatio Mediaeualis XXXVIII.

Trigg, Joseph Wilson: Origen. The Bible and philosophy in the third-century church. – Atlanta, Ga: Knox (1983). 300 p.; $ 16,95.

Sousa Costa, Antonio Domingues de: Presenza di **Alessandro** di **Hales** e di **Vincentius Hispanus** a I Concilio di **Lione**. – Antonianum LIX, 1984, 71–218.

Schlesisches Urkundenbuch. Hrsg. von Heinrich Appelt und Josef Joachim Menzel. Bd III: 1251–1266. Bearb. von Winfried Irgang. – Köln, Wien: Böhlau 1984. 502 S.; kart. DM 248,–.

Konrad (von Megenberg): Werke. Stück V: Ökonomik. Hrsg. von Sabine Krüger (Buch 3). – Stu: Hiersemann 1984. IX, 473 S. = Monumenta Germaniae Historica [Scriptores X] = Staatsschriften des späteren Mittelalters III.

„Das buoch der tugenden". Ein compendium des 14. Jh. über Moral und Recht nach der „Summa theologiae" II–II d. Thomas v. Aquin und anderen Werken der Scholastik und Kanonistik. Hrsg. von Klaus Berg und Monika Kasper. Bd I: Einleitung, mittelhochdeutscher Text. Bd II: Lateinische Quellen. – Tü: Niemeyer 1984. CXVII, 467 S., 305 S. = Texte und Textgeschichte VII, VIII.

Esch, Arnold: Gemeinsames Erlebnis – Individueller Bericht. Vier Parallelberichte aus einer Reisegruppe von Jerusalempilgern 1480. – Zeitschrift für historische Forschung XI, 1984, 385–416.

Das Fraterhaus zu **Herford**. Teil II: Statuten, Bekenntnisse, Briefwechsel. Bearbeitet von Robert Stupperich. – Mstr: Aschendorff 1984. 279 S. = Quellen zur Geschichte der Devotio Moderna in Westfalen I = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XXXV; kart. DM 48,–.

6. Gesamte Neuzeit

Glaube, Welt und Kirche im evangelischen Württemberg. Ausstellung zur 450-Jahr-Feier der Evang. Landeskirche. Evang. Schloßkirche im Alten Schloß in Stuttgart, 14. Juli – 23. September 1984. Katalog. Im Auftrag des Evang. Oberkirchenrates hrsg. vom Landeskirchl. Archiv Stuttgart. – Stu: Calwer Verlag 1984. 424 S., Ill. (z. T. farbig), graph. Darst. = 450 Jahre Evangelische Landeskirche in Württemberg II; kart. DM 10,–.

Mückshoff, Meinolf: Predigt und Prediger auf der Cathedra Paulina. Eine Studie zum Predigtwesen im Dom zu **Münster**. – Mstr: Aschendorff 1985. VII, 247 S.; Lw. DM 58,–.

Henkel, Willi: Die Konzilien in Lateinamerika. I: **Mexiko 1555–1897**. Mit einer Einführung von Horst Pietschmann. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1984. XIV, 272 S. = Konziliengeschichte. Reihe A; Lw. DM 78,–.

Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834–1984. Festschrift im Auftr. des Bundes Evang.-Freikirchl. Gemeinden in Deutschland. Unter Mitarb. von M. Bärenfänger ... Mit einem Geleitwort von Günter Hitzemann. Hrsg. von Günter Balders. – Wup, Kas: Oncken 1984. 368, [23] S., 68 Ill.; kart. DM 20,–.

Slapnicka, Harry: Christlichsoziale in **Oberösterreich**. Vom Katholikenverein **1848** bis zum Ende der Christlichsozialen **1934**. – Linz: OLV-Buchverlag 1984. 411 S., 78 Ill., graph. Darst. = Beiträge zur Zeitgeschichte Oberösterreichs X; kart. DM 59,–.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Vischer, Lukas: Reformation – Ereignis in der Geschichte der Kirche. – ZKTh CVI, 1984, 365–375.

Jonge, Henk Jan de: Novum Testamentum a nobis versum: The essence of **Erasmus**' version of the New Testament. – JThSt XXXV, 1984, 394–413.

Lutheriana. Zum 500. Geburtstag Martin Luthers von den Mitarb. der Weimarer Ausgabe im Auftrag der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers hrsg. von Gerhard Hammer und Karl-Heinz zur Mühlen. – Köln, Wien: Böhlau 1984. VI, 483 S. = Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers V; [enth.:] S. 3–15: Zur Mühlen, Karl-Heinz: Luthers Kritik der Vernunft im mittelalterlichen und neuzeitlichen Kontext; S. 17–38: Obermann, Heiko A.: „Immo". Luthers reformatorische Entdekkungen im Spiegel der Rhetorik; S. 39–65: Junghans, Helmar: Die Widmungsvorrede bei Martin Luther; S. 67–85: Matsuura, Jun: Zur Unterscheidung von Deus revelatus und Deus absconditus in „De servo arbitrio"; S. 87–102: Lohse, Bernhard: Zur Überlieferung von Luthers Predigten über 1 Kor 15; S. 103–130: Ebeling, Gerhard: Die Rechtfertigung vor Gott und den Menschen. Zum Aufbau der dritten Thesenreihe Luthers über Röm 3,28; S. 131–150: Koch, Ernst: Johann **Agricola** neben Luther. Schülerschaft und theologische Eigenart; S. 153–192: Raeder, Siegfried: Die Auslegung des 50.(51.) Psalms in Augustins Enarrationes in psalmos und in Luthers Dictata super Psalterium; S. 193–218: Beintker, Horst: Luthers Bemühungen um die Erarbeitung eines Psalmenkommentars zwischen 1515 und 1523; S. 219–228: Gaese, Heino: Psalm 1 der Operationes in psalmos im Spiegel der späteren Auslegung Luthers; S. 229–243: Stock, Ursula: Spes exercens conscientiam. Sprache und Affekt in Luthers Auslegung des 6. Psalms in den Operationes in psalmos; S. 245–268: Biersack, Manfred: Die Unschuld Davids. Zur Auslegung von Psalm 7 in Luthers Operationes in psalmos; S. 271–279: Jürgens, Heiko: Christus non est spiritus. Luthers Aussagen über den Menschen Jesus von Nazareth; S. 281–290: Maier, Peter: Aussagen Luthers über die Stadt Rom seiner Zeit; S. 291–297: Frank, Beatrice: Zauberei und Hexenwerk. Eciam loqui volo vom zaubern. Da sehet ir, quod ein rechter zeuberer; S. 299–312: Lämmel, Klaus: Luthers Verhältnis zu Astronomie und Astrologie (nach Äußerungen in Tischreden und Briefen); S. 315–332: Matsuura, Jun: Restbestände aus der Bibliothek des Erfurter Augustinerklosters zu Luthers Zeit und bisher unbekannte eigenhändige Notizen Luthers. Ein Bericht; S. 333–350: Brecht, Martin: Der „Libellus auro praestantior de animae praeparatione in extremo laborantis, deque praedestinatione et tentatione fidei". Eine unerkannte frühe Predigt Luthers?; S. 351–375: Schilling, Johannes: Determinatio secunda almae facultatis Theologiae Parisiensis super Apologiam Philippi Melanchthonis pro Luthero scriptam. 1521; S. 377–391: Brecht, Martin: Datierung, Textgrundlage und Interpretation einiger Briefe Luthers von 1517–1522; S. 393–454: Hammer, Gerhard: Der Streit um **Bucer** in Antwerpen. Ein rätselvoller Textfund und ein unbekannter Lutherbrief; S. 455–474: Jenny, Markus: Sieben biblische Begräbnisgesänge. Ein unerkanntes und unediertes Werk Martin Luthers.

Luther: Mythe et realité. Edités par Michèle Mat et Jacques Marx. – Brux: Ed. de l'Université de Bruxelles 1984. 122 p. = Problèmes d'Histoire du Christianisme XIV; FB 375,–; [cont.:] p. 5–26: Boudin, H. R.: Martin Luther, moine augustin à la croisée des chemins; p. 27–45: Wirth, Jean: La Réforme luthérienne et l'art; p. 47–67: Plard, Henri: Sur l'antisémitisme de Martin Luther; p. 69–81: Chantraine, Georges: La doctrine de la justification selon Luther et Vatican II; p. 83–94: Plard, Henri: Luther vu par les théologiens calvinistes; p. 95–107: Screech, M. A.: Le point de vue d'un Anglican sur Luther et le Luthéranisme; p. 109–122: Crahay, Roland: Le rôle de Luther dans la laïcisation de la société.

Martin Luther in ökumenischer Reflexion. Symposium zum 500. Geburtstag des Reformators, veranstaltet vom Lehrstuhl für ökumenische Theologie der

Akademie für Katholische Theologie in Warszawa 9. – 10. Nov. 1982. Hrsg. von Alfons Skowronek. – War: Akademia Teologii Katolickiej 1984. 170 p.

Ebeling, Gerhard: Lehre und Leben in Luthers Theologie. – Opladen: Westdeutscher Verl. 1984. 38 S. = Vorträge / Rhein.-Westfäl. Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften G 270; kart. DM 12,–.

Kjelgaard-Pedersen, Steffen: Gesetz, Evangelium und Buße. Theologiegeschichtliche Studien zum Verhältnis zwischen dem jungen Johann **Agricola** ‹Eisleben› und Martin Luther. [Aus dem Dän. übers. von M. Wesemann]. – Lei: Brill 1983. X, 394 S. = Acta theologica danica XVI. [Diss., Kopenhagen]

Bucerus, Martinus: Opera omnia. Ser. I: Deutsche Schriften. Band VI, 2: Zum Ius Reformationis: Obrigkeitsschriften aus dem Jahre 1535. Dokumente zur 2. Straßburger Synode von 1539. Hrsg. von Robert Stupperich. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1984. 266 S.

Reuschling, Heinzjürgen N.: Die Regierung des Hochstiftes **Würzburg 1495–1642**. Zentralbehörden und führende Gruppen eines geistlichen Staates. – Wü: Echter-Verlag 1984. 699 S. in getr. Zählung = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte X; kart. DM 64,– [Diss., Gießen]

White, Robert: Castellio against Calvin: The Turk in the toleration controversy of the sixteenth century. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XLVI, 1984, 573–586.

Der Deventer Endechrist von **1524**. Ein reformationsgeschichtliches Zeugnis. Teil I: Faksimile-Druck mit einführenden Beiträgen hrsg. von Hermann Niebaum [u. a.] – Köln, Wien: Böhlau 1984. XLVIII, 239 S., Ill. = Niederdeutsche Studien XXXI; Lw. DM 98,–.

Bremmer, R. H.: Reformatie en rebellie. Willem van Oranje, de calvinisten en het recht van opstand. Tien onstuimige jaren: **1572–1581**. – Franeker: Wever 1984. 291 blz.; hfl 39,50.

Ganzer, Klaus: Ein unbequemer Reformer am Rande des Konzils von Trient: Der Franziskaner **Franziskus** von **Córdoba** als Berater Kaiser Ferdinands I. – HJ CIV, 1984, 309–347.

Die Hauptinstruktionen **Clemens' VIII.** für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhöfen 1592–1605. Im Auftr. des Dt. Historischen Instituts in Rom bearbeitet von Klaus Jaitner. Bd I–II. – Tü: Niemeyer 1984. CCLXXVIII, XI, 1040 S., Kt.; kart. DM 366,–.

8. Neuere Zeit

Chedozeau, Bernard: La publication du Livre des Psaumes par Port-Royal ‹XVIIe siècle›. – RSPhTh LXVIII, 1984, 355–380.

Nava, Pier Luigi: Il trittico monfortano. La Compagnia di Maria nel pensiero di S. Luigi-Maria di **Monfort** ‹1673–1716›. – Clar XXIV, 1984, 33–77.

Weigelt, Horst: Die Beziehungen zwischen Ludwig Friedrich zu Castell-Remlingen und Zinzendorf sowie ihr Briefwechsel. Ein Beitrag zur Geschichte des **Herrnhuter Pietismus** in **Franken**. – Neustadt a. d. Aisch: Degener 1984. VIII, 165 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns LIX.

Schaller, Stephan: Ferdinand **Rosner**, Benediktiner von Ettal ‹1709–1778›. Leben und Werke. – Kallmünz/Opf.: Lassleben 1984. XII, 172 S., Ill. = Münchener historische Studien. Abt. für bayerische Geschichte XII.

Voges, Friedhelm: Das Denken von Thomas **Chalmers** im kirchen- und sozialgeschichtlichen Kontext. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 312 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XXXII; sfr 62,–.

Weitlauff, Manfred: Papsttum und moderne Welt. – ThZ XL, 1984, 367–393.

Wiesner, Helmut: Religion und Vernunft im Frühwerk Friedrich **Brenners** ‹1810–1818›. Bd I: Allgemeine Offenbarungslehre und Theorie der jüdischen Religion. – Wü: Echter-Verl. 1984. XVII, 436 S. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte XI; kart. DM 56,– [Diss., Bamberg]

The Princeton theology **1812–1921**. Scripture, science, and theological method from Archibald Alexander to Benjamin Breckinridge Warfield. Ed.: Mark A. Noll. – GR, Mich.: Baker (1983). 344 p., fig.; $ 14,95.

Ketteler, Wilhelm Emmanuel Frhr. von: Sämtliche Werke und Briefe. Hrsg. von Erwin Iserloh. Abt. II: Briefwechsel und öffentliche Erklärungen. Bd 1: **Briefe 1825–1850**. Bearb. von Erwin Iserloh u. Bernd Goldmann. Unter Mitw. von Annette Gerdes und Christoph Stoll. – Mz: v. Hase und Koehler 1984. XI, 557 S.; kart. DM 108,–.

Thulstrup, Niels: **Kierkegaard** and the church in **Denmark**. – Kop: Reitzels Forlag 1984. 276 p. = Bibliotheca Kierkegaardiana XIII; dkr 183,–.

Baier, Walter: Die Kirche als Fortsetzung des Wirkens Christi. Untersuchungen zu Leben und Werk und zur Ekklesiologie des Münsteraner Dogmatikers Anton **Berlage** ‹1805–81›. – St. Ottilien: EOS Verlag 1984. XIII, 410 S. = Münchener Theologische Studien II, 45; kart. DM 75,– [Habil.-Schrift, Augsburg]

Weber, Christoph: Kirchengeschichte, Zensur und Selbstzensur. Ungeschriebene, ungedr. und verschollene Werke vorwiegend liberal-kath. Kirchenhistoriker aus der Epoche 1860–1914. – Köln, Wien: Böhlau 1984. XVII, 177 S. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte IV; kart. DM 48,–.

Breuer, Klaus: Die **Westfälische Provinzialkirche** im Zeitalter von Liberalismus und Kulturkampf **1861** bis **1879**. – Blf: Luther-Verlag 1984. 297 S. = Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte V; kart. DM 36,–.

Congar, Yves: De onfeilbaarheid van het pauselijk magisterium volgens het eerste Vaticaans Concilie. – Collationes XIV, 1984, 420–445.

Schatz, Klaus: Eine „gallikanische" Interpretation des Unfehlbarkeitsdogmas: Die Rezeption des 1. Vatikanums durch Bischof **Maret**. – ThPh LIX, 1984, 499–534.

Loth, Wilfried: Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands. – Düs: Droste 1984. 446 S. = Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien LXXV; kart. DM 78,– [Habil.-Schr., Saarbrücken]

9. Neueste Zeit

Veneruso, Danilo: L'Azione **Cattolica** Italiana durante i pontificati di **Pio X** e di **Benedetto XV**. – R: Editrice A.V.E. 1984. VIII, 163 p. =Istituto per la Storia dell'Azione Cattolica e del Movimento Cattolico in Italia "Paolo V" = Ricerche e Documenti II; Lire 10 000.

Corset, Paul: Une Aufklärung «a la lumière de l'Evangile»: **Barth**. – RSR LXXII, 1984, 483–526.

Mussinghoff, Heinz: Die Ordensfrage bei den Verhandlungen zum Konkordat des Heiligen Stuhles mit dem Freistaat Preußen vom 14. Juni 1929. – FStudien LXVI, 1984, 153–166.

Eisenbeis, Walter: The key ideas of Paul **Tillich**'s systematic theology. – (Wash, D.C.:) Univ. Press of America (1983). XII, 256 p.; $ 12,95.

Kirche im **Nationalsozialismus**. Hrsg. vom Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart. – Sigmaringen: Thorbecke 1984. 299 S.; kart. DM 24,–; [enth.:] S. 11–29: Hehl, Ulrich von: Kirche und Nationalsozialismus. Ein Forschungsbericht; S. 31–43: Albrecht, Dieter: Der Vatikan und das Dritte Reich; S. 45–58: Baumgärtner, Raimund: Die Weltanschauung des Nationalsozialismus; S. 59–75: Volkmann, Klaus: Recht und Rechtspflege im Nationalsozialismus; S. 77–85: Strassner, Erich: Sprache im Nationalsozialismus; S. 87–94: Keck, Alois: Anpassung und Widerstand in der kirchlichen Presse; S. 95–102: Tauch, Max: Kirchliche Kunst und Widerstand; S. 103–114: Schnabel, Thomas: Das Wahlverhalten der Katholiken in Württemberg 1928–1933; S. 115–127: Kopf, Paul: Das Bischöfliche Ordinariat und der Nationalsozialismus; S. 129–140: Kreidler, Hans: Karl Adam und der Nationalsozialismus; S. 141–153: Köhler, Joachim: Katholische Aktion und politischer Katholizismus in der Endphase der Weimarer Republik; S. 155–159: Huber, Anton: Über den politischen Katholizismus; S. 161–179: Die Predigt im Dritten Reich: Hermann Tüchle, Albert Manz – Eugen Schmidt, Bernhard Hanssler; S. 181–186: Löffler, Winfried: Das Ende einer Legende – hoffentlich. Staatspräsident Dr. Eugen Bolz blieb 1933 Ehrenbürger der Bischofsstadt Rottenburg; S. 187–202: Reinhardt, Rudolf: Die Christlichen Gewerkschaften und der Nationalsozialismus. Bemerkungen aus Anlaß einer Neuerscheinung; S. 203–247: Wiest, Karl-Heinz: „Der Stellvertreter" – Ein Stück und seine Wirkung; S. 249–254: Baumgärtner, Raimund: Forschungslücken in der kirchlichen Zeitgeschichte; S. 255–268: Renz: Rudolf: Kirchenkampf in Ellwangen. Bericht eines Zeitgenossen; S. 269–272: Wöhr, Karl: Erinnerungen der Generaloberin der St.-Anna-Schwestern, Kreszentia Harder, an die Auseinandersetzungen mit dem nationalsozialistischen Bürgermeister und Kreisleiter Adolf Kölle in Ellwangen; S. 273–291: Kopf, Paul: Buchau am Federsee in nationalsozialistischer Zeit. Die Ereignisse der Jahre 1934 bis 1938.

Hockerts, Hans Günter: Die Goebbels-Tagebücher 1932–1941. Eine neue Hauptquelle zur Erforschung der nationalsozialistischen Kirchenpolitik. – Internat. kathol. Zeitschrift »Communio« XIII, 1984, 539–566.

Cartarius, Ulrich: Bibliographie „Widerstand". Forschungsgemeinschaft 20. Juli e. V. Mit einer Einleitung von Karl Othmar Frhr. von Aretin. – Mchn, NY, Lo, P: Saur 1984. 326 S.; kart. DM 120,–.

Weth, Rudolf: „**Barmen**" als Herausforderung der Kirche. Beiträge zum Kirchenverständnis im Licht der Barmer Theolog. Erklärung. – Mchn: Kaiser (1984.) 218 S. = Theologische Existenz heute CCXX; kart. DM 24,–.

Boyens, Armin: Die Theologische Erklärung von Barmen 1934 und ihr Echo in der Ökumene. – OekRu XXXIII, 1984, 368–378; S. 378–393: Link, Hans-Georg: Ein Ruf nach vorwärts. Die Barmer Theologische Erklärung im ökumenischen Gespräch; S. 393–414: Conway, John S.: Das Ringen um Frieden zwischen den Kriegen. Ein Kapitel aus der Geschichte der westlichen Kirchen.

Reymond, Bernard: La Déclaration théologique de Barmen et le droit ecclésiastique. – RHPhR LXIV, 1984, 105–116.

Blaser, Klauspeter: La première thése du Synode de Barmen dans le contexte théologique actuel. – RThPh CXVI, 1984, 85–103.

Scholder, Klaus: Die theologische Grundlage des Kirchenkampfes. Zur Entstehung und Bedeutung der Barmer Erklärung. – EvTh XLIV, 1984, 505–524; S. 524–542: Greschat, Martin: Bekenntnis und Politik. Voraussetzung und Ziele der Barmer Bekenntnissynode; S. 542–562: Besier, Gerhard: „Barmen" und der Humanismus Gottes. Zur historisch-theologischen Kritik aktueller Auslegungen der Theologischen Erklärung.

Hanssler, Bernhard: Bischof Johannes Baptista **Sproll**. Der Fall und seine Lehren. – Sigmaringen: Thorbecke 1984. 140 S.; Lw. DM 18,–.

Jedin, Hubert: Lebensbericht. Mit einem Dokumentenanhang hrsg. von Konrad Repgen. – Mz: Grünewald-Verl. 1984. XIV, 301 S. = Veröffentlichung der Kommission für Zeitgeschichte A, XXXV; Lw. DM 52,–.

Welsby, Paul A.: A history of the Church of **England, 1945–1980**. – Oxf: Oxford Univ. Press 1984. XII, 300 p.; £ 15,–.

Schrofner, Erich: Kirche unterwegs zum Menschen. Katholische Theologie nach dem II. Vatikanum. – ThGl LVII, 1984, S. 267–278; S. 278–293: Wulf, Friedrich: Hat das Konzil seine Zielsetzung erreicht? Bilanz nach 20 Jahren; S. 294–306: Haas, Johannes: Frühling der Kirche. Papst Johannes XXIII. und das Konzil der Jugend.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Roux, André: Missions des églises, mission de l'église. Histoires d'une longue marche. – P: Éd. du Cerf 1984. 341 p. = Rencontres XXV; F 115,–.

Contemporary theologies of mission. Ed. By Arthur F. Glasser and Donald A. MacGavran. – GrR, Mich.: Baker Book House (1983). 251 p.; $ 12,95.

Starkes, M. Thomas: God's commissioned people. – Nashv: Broadman Pr. 1984. 380 p.

Piepke, Joachim: Evangelisation und Volksfrömmigkeit. – Verbum SVD XXV, 1984, 309–350.

Lanneh, Lamin: West African Christianity. The religious impact. – Lo: Hurst 1983. XVIII, 286 p.

Bonino, José Miguez (Ed.): Faces of Jesus. Latin American christologies. – NY: Orbis Books, Maryknoll 1984. 186 p.; $ 10,95.

Nyamiti, Charles: Christ as our ancestor. Christology from an African perspective. – Gweru: Mambo Press 1984. 151 p. = Mambo Occasional Papers – Missio Pastoral series XI.

Schoen, Ulrich: Jean **Faure**: 1907–1967. Missionar und Theologe in Afrika und im Islam. Übers. u. dargestellt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 207 S.

Bekenntnis und Widerstand. Kirchen **Südafrikas** im Konflikt mit dem Staat. Dokumente zur Untersuchung des Südafrikan. Kirchenrates durch die Eloff-Kommission. Hrsg.: Ev. Missionswerk im Bereich der Bundesrepublik Deutschland u. Berlin West e. V. ‹EMW›. Red.: Gisela Albrecht u. Hartwig Liebich. – (Hbg:) Missionshilfe Verl. (1983). 560 S.

Bawden, C. R.: Shamans, Lamas and evangelicals: The English missionaries in **Siberia**. – Lo: Routledge & Kegan Paul 1985. XVIII, 382 p.; £ 29,50.

Chaiwan, Saad: A study of christian mission in **Thailand**. – East Asia Journal of Theology II, 1984, 62–74; p. 82–93: Chao, Samuel H.: The Chinese Church and theology: A discussion; p. 126–135: Sano, Roy J.: Bright rainbows and dark clouds: our mission amidst the Pacific interactions.

Gardini, Walter: El Christianismo **Llega** a China. – Buenos Aires: Ed. Guadalupe 1983. 217 p.

Piryns, E.-D.: Towards a **Japanese** theology. Conditions, limitations, perspectives. – Euntes docete XXXVII, 1984, 229–256.

Casero Nieto, Juan Antonio: Los hospitales en **Manila** durante la colonización española. – Missionalia Hispanica XL, 1984, 217–158; p. 259–313: Carcía Recio, José María: La Iglesia en **Santa Cruz** de la Sierra ‹Bolivia›, 1560–1605; p. 315–330: Almendral Oppermann, Ana Isabel: Recopilación y comentarios a las conferencias acerca del tema de la misión en el mundo de la crisis; p. 331–362: Martínez Cuesta, Angel: El **clero filipino**. Estudios históricos y perspectivas futuras.

Goulet, Jean-Guy: Liberation theology and missions in **Canada**. – EglTh XV, 1984, 293–320.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Waardenburg, J. D. J.: Über die Religion der Religionswissenschaft. – NZSystTh XXVI, 1984, 238–255.

Wentz, Richard E.: The contemplation of otherness: the critical vision of religion. – NY: Mercer Univ. Press 1984. 129 p.; $ 13,90.

Dämonen und Gegengötter. Antagonistische und antinomische Strukturen in der Götterwelt. 16. Jahrestagung d. Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte, Tübingen, Okt. 1982. – Frb/B: Alber 1984. = Saeculum. Jahrbuch f. Universalgeschichte XXXIV, 1983, 3–4; [enth.:] S. 226–234: Brunner, Hellmut: Seth und Apophis – Gegengötter im ägyptischen Pantheon?; S. 235–247: Hasenfratz, Hans-Peter: Iran: Antagonismus als Universalprinzip; S. 248–258: Haag, Herbert: Der Teufel im Judentum und Christentum; S. 259–266: Böhlig, Alexander: Zur Bezeichnung der Widergötter im Gnostizismus; S. 267–279: Schlesier, Renate: Daimon und Daimones bei Euripides; S. 280–291: Biezais, Haralds: Der Gegengott als Grundelement religiöser Strukturen; S. 292–304: Gladigow, Burkhard: Strukturprobleme polytheistischer Religionen; S. 305–315: Keller, Carl-A.: Vergleichende Betrachtungen zum Thema: Mystiker und Dämonen; S. 316–333: Seiwert, Hubert: Ausgrenzung der Dämonen – am Beispiel der chinesischen Religiongsgeschichte; S. 334–343: Berner, Ulrich: Das Prometheus-Motiv in antiker und moderner Literatur; S. 344–350: Kehrer, Günter: Der Teufel und die politischen Mächte in der Theologie der Vereinigungskirche; S. 351–362: Körber, Sigurd: Die „Verteufelung" des Ego und des Verstandes bei Rajneesh; S. 363–371: Hoheisel, Karl: Die Dämonisierung der sogenannten „neuen Jugendreligionen"; S. 372–381: Stietencron, Heinrich v.: Dämonen und Gegengötter: Überlegungen zur Typologie von Antagonismen.

Das tanzende Wort. Intellektuelle Rituale im Religionsvergleich. Hrsg. von Bernhard Lang. – (Mchn: Kösel-Verl. 1984.) 118 S.; kart. DM 24,80.

Edel, Elmar: Die Inschriften der Grabfronten der Siut-Gräber in Mittelägypten aus der Herakleopolitenzeit. Eine Wiederherstellung nach den Zeichnungen der Description de l'Egypte. – (Opladen:) Westdeutscher Verl. (1984). 210 S., 22 Abb. auf Taf. im Text = Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften LXXI.

Hackett, Jo Ann: The **Balaam** text from Deir 'Alla. – Chico, Ca.: Scholars Press (1984). XI, 147 p. = Harvard Semitic Museum. Harvard Semitic monographs XXXI; $ 11,95 [Diss., Cambridge/Mass.]

Cole, Susan Guettel: Theoi megaloi. The cult of the great gods at **Samothrace**. With a frontispice, 5 pl., 1 fig. and 3 maps. – Lei: Brill 1984. XIX, 193 p. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XCVI.

Keller, Carl-A.: Aspiration collective et expérience individuelle dans la *bhakti* shivaïte de l'Inde du Sud. – Numen XXXI, 1984, 1–12; p. 22–39: McDermott, James P.: Scripture as the word of the Buddha; p. 40–73: White, David Gordon: Why gurus are heavy; p. 74–105: Findly, Ellison Banks: Vasiṣṭha: personality and culture.

Tambiah, Stanley Jeyaraja: The Buddhist saints of the forrest and the cult of amulets. A study in charisma, hagiography, sectarianism and millenial **Buddhism**. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 417 p. = Cambridge Studies in social anthropology XLVIII; £ 54,50.

Matthews, Bruce: Craving and salvation. A study in Buddhist soteriology. – Waterloo: Canadian Corp. St. in Religion CN/Wilfrid Laurier Univ. Pr.; NY: Humanities Press 1983. 135 p.; $ 7,50.

Schreiner, Peter: Begegnung mit dem **Hinduismus**. Eine Einführung. – (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1984). 127 S. = Herderbücherei 1143.

VI. Religionsphilosphie

Pétrement, Simone: Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme. – P: Éd. du Cerf 1984. 698 p. = Patrimoines-Gnosticisme; F 238,–.

Etzkorn, Girard J.: John **Reading** on the existence and unicity of God, efficient and final causality. – FStudies XLI, 1981 (publ. 1984), 110–221.

Külling, Heinz: Wahrheit als Richtschnur. Eine Untersuchung zur Schrift 'De veritate' von **Anselm** von **Canterbury**. – Bern, Ffm, NY: Lang 1984. 282 S. = Baseler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie L; sfr 49,50.

Williamson, Raymond Keith: Introduction to **Hegel**'s philosphy of religion. – Albany, NY: State Univ. of New York Press 1984. XII, 388 p.

Schlitt, Dale M., OMI: Hegel's trinitarian claim. A critical reflection. – Lei: Brill 1984. IX, 288 p.; hfl 92,–.

Klapwijk, J.: In de schaduw van het nihilisme – over **Nietzsche** en de cultuurkritiek van **Horkheimer** en **Adorno**. – GThT LXXXIV, 1984, 132–160; p. 161–180: Stoker, W.: De werkelijkheid in geding – de radicaal ‚fragliche' werelijkheid in de wijsgerige theologie van **Weischedel**; p. 181–197: Hartvelt, G. P.: Paul **Tillich**: De moed om te zijn – een reisverslag.

Lotz, Johannes B., SJ: Das Sein als Gleichnis Gottes. Grundlinien der Ontologie und Gotteslehre von Gustav **Siewerth**. – ThPh LX, 1985, 60–76.

Estrada, Juan A.: El Dios de un ateo: La trascendencia en M. **Horkheimer** – EE LIX, 1984, 397–429.

Shea, William: The naturalists and the supernatural. Studies in horizon and an American philosophy of religion. – NY: Mercer Univ. Press 1984. 244 p.

Craig, William Lane: Professor **Mackie** and the Kalam cosmological argument. – Religious Studies XX, 1984, 367–376.

Paulsen, D. L.: The logically possible, the ontologically possible and ontological proofs of God's existence. – International Journal for philosophy of religion XVI, 1984, 41–50; p. 51–60: Robinson, W. S.: The ontological argument.

Zagzebski, Linda: Oakes' new modal argument for the existence of God. – NScho l LVIII, 1984, 447–459.

Schroeder, Hans-Werner: Der Mensch und das Böse. Ursprung, Wesen u. Sinn der Widersachermächte. – Stu: Urachhaus 1984. 513 S., Ill.; DM 58,–.

VII. Fundamentaltheologie

Paradigmes de théologie philosophique. Publié sous la direction de Otfried Höffe et Ruedi Imbach. – Frb/S: Éd. Universitaires 1983. 219 p.; sfr 35,–; [cont.:] p. 9–20: Brunner, Fernand: Existe-t-il une théologie philosophique?; p. 21–31: Philippe, Marie-Dominique: Philosophie première, théologie et sagesse selon Aristote; p. 33–97: Muralt, André de: La théologie occamienne de l'idée; p. 99–119: Imbach, Ruedi: «Et toutefois nostre outrecuidance veut faire passer la divinité par nostre estamine.» L'essai II, 12 de Montaigne et la genèse de la pensée moderne. Construction d'une thèse explicative; p. 121–142: Secretan, Philibert: Du salut sans la grâce. Remarque sur la religion philosophique de Baruch de Spinoza; p. 143–164: Höffe, Otfried: La révolution kantienne de la théologie philosophique; p. 165–179: Cottier, Georges: Hegel et la preuve ontologique de l'existence de Dieu; 181–186: Lévinas, Emmanuel: De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty; p. 187–200: Küng, Guido: Un nouveau modèle de la justification épistémologique des affirmations théologiques; p. 201–219: Agazzi, Evandro: La sciene contemporaine et l'espace d'une théologie rationnelle.

Schuller, Florian: Die Gnade der Verantwortung. Wert und Problematik der Theologie Fritz **Buris**. – R: Pont. Univ. Gregoriana 1984. 153 p.; Lire 15 000.

Philipp, Wolfgang: Trinität ist unser Sein. Prolegomena der vergleichenden Religionsgeschichte. – Hildesheim: Gerstenberg 1983. XV, 554 S. = Studia irenica XXVI; kart. DM 65,–.

Krötke, Wolf: Gottes Kommen und menschliches Verhalten. Aufsätze u. Vorträge zum Problem des theologischen Verständnisses von „Religion" u. „Religionslosigkeit". – Stu: Calwer Verl. (1984). 64 S. = Arbeiten zur Theologie LXIX; kart. DM 9,80.

Louth, Andrew: Discerning the mystery. An essay on the nature of theology. – Oxf: Clarendon Pr. 1983. XIV, 150 p.

Schillebeeckx, Edward: Theologie als bevrijdingskunde. – TTh XXIV, 1984, 388–402; p. 402: Summary: Theology as a science of liberation.

Bernard, Charles André: Théologie affective. – P: Éd. du Cerf 1984. 462 p. = Cogitatio fidei CXXVII; F 195,–.

Christiansen, Drew, SJ: On relative equality: Catholic egalitarianism after Vatican II. – ThSt XLV, 1984, 651–675.

Tracy, David – John B. Cobb: Talking about God. Doing theology in the context of modern pluralism. With an introduction by David R. Mason. – NY: Seabury Pr. (1983). XIII, 91 p.; $ 9,95.

Hartshorne, Charles: Omnipotence and other theological mistakes. – Albany, NY: State Univ. of New York (1984). XI, 144 p.; $ 4,95.

M[a]cAree, Francis J.: Revelation, faith and mystery. The theology of **relevation** in the writings of Avery **Dulles**. – R: Pont. Univ. Gregoriana 1983. VI, 481 p.; Lire 48 000 [Diss., Roma. Gregoriana]

Heinrichs, Maurus: Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog. Hrsg. von Werner Dettloff. – Pad (u. a.): Schöningh (1984). 540 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N.F. XLI; kart. DM 62,–.

Sonnet, Jean Pierre, SJ: La parole consacrée. Théorie des actes de langage, linguistique de l'énonciation et parole de la **foi**. – Louvain-la-Neuve: Cabay 1984. VI, 197 p. = Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain XXV; FB 320,–.

Schüssler Fiorenza, Francis: Foundational theology. **Jesus** and the **church**. – NY: Crossroad 1984. XVIII, 326 p.; $ 19,50.

VIII. Dogmatik

Finkenzeller, Josef: Grundkurs Gotteslehre. – Frb/B: Herder 1984. 160 S.

Plathow, Michael: Zeit und Ewigkeit. Ein Thema der christlichen **Vorsehung**slehre heute. – NZSystTh XXVI, 1984, 95–115.

Bertetto, Domenico: El Espíritu Santo actualiza la salvación en la Iglesia a través de los sacramentos. – ETr XVIII, 1984, 191–253.

Lowe, Walter: **Evil** and the unconscious. – Chico, Ca.: Scholars Press (1983). XIV, 124 p. = American Academy of Religion. Studies in religion XXX.

Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie. Von Eugen Drewermann (u. a.). Hrsg. von Wilhelm Breuning. – Frb/B, Basel, Wien: Herder (1984). 181 S. = Quaestiones disputatae CI; kart. DM 39,–; [enth.:] S. 19–45: Löser, Werner: Trinitätstheologie heute. Ansätze und Entwürfe; S. 47–72: Scheffczyk, Leo: Uneingelöste Traditionen der Trinitätslehre; S. 73–96: Larentzakis, Grigorios: Trinitarisches Kirchenverständnis; S. 97–113: Moltmann, Jürgen: Die Einheit des dreieinigen Gottes. Bemerkungen zur heilsgeschichtlichen Begründung und zur Begrifflichkeit der Trinitätslehre; S. 115–142: Drewermann, Eugen: Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre; S. 143–182: Oeing-Hanhoff, Ludger: Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person.

Gegenwart des Absoluten. Philosphisch-theologische Diskurse zur **Christologie**. Hrsg. von Klaus-Michael Kodalle. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1984). 227 S.; Lw. DM 78,–; [enth. u. a.:] S. 11–36: Kodalle, Klaus-Michael: Einleitung: Nach Hegel und Kierkegaard – Christologie im

Bewußtsein der Endlichkeit und Vorläufigkeit des Begriffs; S. 37–67: Koch, Traugott: Die sachgemäße Form einer gegenwärtigen Beziehung auf den geschichtlichen Jesus – Erwägungen im Anschluß an Albert Schweitzers Kritik des christologischen Denkens; S. 68–69: Koch, Traugott: Geschichte als Wahrheitsnorm? – Acht Thesen wider die hermeneutische Naivität der Christologie; S. 70–85: Puntel, Lorenz Bruno: Wahrheit und Geschichte – Philosophische Reflexionen im Hinblick auf die Christologie; S. 90–96: Rüsen, Jörn: Anmerkungen zum Thema Christologie und Narration; S. 97–125: Heinrichs, Johannes: „Persönliche Beziehung zu Jesus Christus" – Skizze zu einer handlungstheoretischen Christologie; S. 126–129: Heinrich, Klaus: Iokaste oder die Wiederkehr des Verdrängten; S. 130–134: Wilkens, Lorenz: Religionswissenschaftliche Thesen zur Christologie; S. 135–155: Schmidt, Hans P.: Die offene Frage nach der Bedeutung der Lebenspraxis Jesu für christliche Urteils- und Gruppenbildungen.

Fackre, Gabriel: Bones strong and weak in the skeletal structure of **Schillebeeckx**'s christology. – JESt XXI, 1984, 248–276.

Ferrari, P. L.: Personalismo e cristologia. La meditazione cristologica di Jean **Mouroux**. – Mil: Istituto Propaganda Libraria 1984. 289 p. = Coll. Fede e cultura. Testi; Lire 15 000.

Boff, Leonardo: **Kirche**: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie (Igreja: carisma e poder. Ensaios de eclesiologia militante, dt.) (Aus d. Portug. übers. von Horst Goldstein.) – Düs: Patmos Verl. (1985). 285 S.; kart. DM 34,–.

Handbuch der **Marien**kunde. Hrsg. von Wolfgang Beinert u. Heinrich Petri. – Rgb: Pustet (1984). 1042 S.; Lw. DM 82,–.

Sesboüé, Bernard, SJ: Esquisse critique d'une théologie de la **rédemption**. – NRTh CVI, 1984, 801–816; CVII, 1985, 68–86.

Bourassa, François SJ: À propos de la rédemption. – ScE XXXVI, 1984, 179–206.

Manaranche, André: Pour nous, les hommes. La rédemption. – (P:) Fayard (1984). 222 p. = Communio; F 79,–.

Linderbach, Dan: The theology of **grace** and the American mind. A representation of Catholic doctrine. – NY: Edwin Mellen Pr. 1983. 158 p. = Toronto Studies in Theology XV; $ 39,95.

Lies, Lothar: Verbalpräsenz – Aktualpräsenz – Realpräsenz. Versuch einer systematischen Begriffsbestimmung. – Präsentia Christi. Festschrift Johannes Betz . . ., Düs 1984, 79–100; S. 172–179: Daly, Robert J.: Opfer und Heilspräsenz. Systematische Erwägungen zum Wesen des christlichen Opfers; S. 180–196: Scheffczyk, Leo: Eucharistie – nutzbringende Aktion oder zweckfreie Feier?; S. 261–277: Stöhr, Johannes: Theologische Überlegungen zum Handeln ‚in persona Christi'; S. 474–481: Söll, Georg: Die Gegenwart Christi im Werdegang der Mariendogmen.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Handbuch der **Ostkirchen**kunde. Hrsg. von Wilhelm Nyssen, Hans-Joachim Schulz u. Paul Wiertz. Bd I. – Düs: Patmos Verl. (1984). XXXIV, 392 S.

García Tato, Isidro: En torno a la doctrina trinitaria en Lutero y su evolución en la teología protestante posterior. – Diálogo ecuménico XIX, 1984, 5–80; p. 81–94: Matabosch, Antonio: El ecumenismo entre la unidad en la fe y el compromiso social. A propósito de la VI Asamblea del CEI en Vancouver ‹24 julio – 10 agosto 1983›; p. 95–107: Comision mixta internacional catolico-ortodoxa: El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad; p. 109–120: Gonzales Montes, Adolfo: Boletín bibliográfico de teología de M. Lutero y protestante.

Bratt, James D.: **Dutch Calvinism** in modern **America**. A history of a conservative subculture. – GrR, Mich.: Eerdmans (1984). XIV, 329 p.; $ 13,95.

Wagner, Harald: **Vancouver 1983**. Anmerkungen zur sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. – Catholica XXXVIII, 1984, 211–222; S. 223–230: Rinne, Johannes: Die Orthodoxen und die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver.

Meulemann, G. E.: De theologie als habitus en als doctrina volgens enkele vertegenwoordigers der oudprotestantse orthodoxie. – GThT LXXXIV, 1984, 221–247.

Strolz, Walter: Heilswege der Weltreligionen. Bd I: Christliche Begegnung mit **Judentum** und **Islam**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1984). 192 S. = Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Domenica; Lw. DM 24,80.

Ugolnik, Anton: Tradition as freedom from the past: Eastern orthodoxy and the western mind. – JESt XXI, 1984, 278–294; p. 295–309: Willis, David: A reformed doctrine of the **eucharist** and **ministry** and its implications for Roman catholic dialogues.

DeGruchy, John W.: **Bonhoeffer** and **South Africa**. Theology in dialogue. – GrR, Mich.: Eerdmans (1984). XII, 152 p.; $ 9,95.

Neuner, Peter: Kleines Handbuch der Ökumene. – Düs: Patmos-Verl. 1984. 184 S.; kart. DM 24,80.

Bouman, Johan: Der Glaube an das Menschenmögliche. Der ökumenische Rat der Kirchen und der Friede. – Gießen, Basel: Brunnen Verl. (1984). 69 S.

Tavard, George Henry: **Justification**. An ecumenical study. – NY, Ramsey, NJ: Paulist Press (1983). V, 137 p.; $ 7,95.

Die Eucharistie der Einen Kirche. Eucharistische Ekklesiologie – Perspektiven u. Grenzen. Regensburger Ökumenisches Symposium 1981 im Auftrag der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz 20. 7 – 26. 7. 1981. Hrsg.: Albert Rauch, Paul Imhof. – Mchn: Kaffke (1983). 231 S. = Koinonia III; Lw. DM 24,80; [enth. u. a.:] S. 15–41: Vries, Wilhelm de: Die Verschiedenheit der Kirchenbilder in Ost und West als Hauptursache der Spaltung; S. 42–50: Caraza, Ioan: Unterschiedliche Kirchenbilder in Ost und West als Geheimnis der Kirchengeschichte; S. 51–71: Vries, Wilhelm de, SJ: Unterschiedliche Kirchenbilder in Ost und West im Blick auf eine eucharistische Ekklesiologie; S. 72–92: Plank, Peter: Kirche, Eucharistie und Vorsteheramt im Denken Nikolaj **Afanas'evs**; S. 93–103: Dimitrijević, Dimitrije: Der Neue Bund – Grund und Wesen der eucharistischen Ekklesiologie; S. 104–121: Kallis, Anastasios: Eucharistische Ekklesiologie – Theologie der Lokalkirche. Die eucharistische Struktur der Kirche; S. 122–136: Schulz, Hans-Joachim: Die Liturgie der Kirche als ursprünglicher Ausdruck eucharistischer Ekklesiologie; S. 137–154: Zagrean, Ioan: Die Bedeutung und Stellung der eucharistischen Ekklesiologie in der Theologie der rumänischen orthodoxen Kirche; S. 155–188: Lies, Lothar, SJ: Eucharistische Ekklesiologie – Ekklesiologische Eucharistie bei Origenes?; S. 189–204: Michael, Bischof von Vologda: Das orthodoxe Verständnis von Kirche und Eucharistie in ihrer gegenseitigen Zuordnung.

Huwyler, Christoph: Das Problem der **Interkommunion**. Dargestellt anhand kirchlicher Verlautbarungen, ökumenischer Dokumente u. der theologischen Diskussion. Bd I–II. – (Bad Honnef:) Bock & Herchen (1984). XVII, 899 S.; kart. DM 98,– [Diss., München]

Borges de Pinho, J. E.: O Ministério ordenado. Balanço de um diálogo ecuménico. – Didaskalia XII, 1982, (publ. 1984), 299–332.

Ökumenische Praxis. Erfahrungen u. Probleme konfessionsverschiedener Ehepartner. Hrsg. von Peter Lengsfeld in Zusammenarbeit mit Erika Feighofen (u. a.). – Stu (u. a.): Kohlhammer (1984). 444 S.; Lw. DM 98,–.

X. Moraltheologie

Ethik im Neuen Testament. Von Franz Böckle (u. a.). Hrsg. von Karl Kertelge. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1984). 214 S. = Quaestiones disputatae CII; kart. DM 45,–; [enth.:] S. 13–31: Furger, Franz: Ethische Argumentation und neutestamentliche Aussagen; S. 32–49: Schnackenburg, Rudolf: Ehtische Argumentationsmethoden und neutestamentlich-ethische Aussagen; S. 50–118: Hoffmann, Paul: Tradition und Situation. Zur „Verbindlichkeit" des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion; S. 119–144: Egger, Wilhelm: Handlungsorientierte Auslegung der Antithesen Mt 5,21-48; S. 145–167: Lohfink, Gerhard: Wem gilt die **Bergpredigt**? Eine redaktionskritische Untersuchung von Mt 4,23-5,2 und 7,28f; S. 168–189: Eckert, Jost: Indikativ und Imperativ bei Paulus; S. 190–196: Zeller, Dieter: Wie imperativ ist der Indikativ?; S. 197–210: Böckle, Franz: Moraltheologie und Exegese heute.

Stanke, Gerhard: Die Lehre von den „Quellen der Moralität". Darstellung u. Diskussion der neuscholastischen Aussagen u. neuerer Ansätze. – Rgb: Pustet (1984). 365 S. = Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie XXVI; kart. DM 48,– [Diss., Würzburg]

Fritz, Georg: Menschliches Glück als Anliegen marxistischer u. christlicher Ethik. Ein Plädoyer für die Weiterführung des Dialogs zwischen Christen u. Marxisten. – Ffm, Bern, NY: Lang (1984). 269 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 229; sfr 58,– [Diss., Innsbruck]

Drescher, Johannes: Freiheit, Moralität, Moraltheologie. – Altenberge: CIS-Verl. 1984. 94 S. = Studien zur Religionswissenschaft I = Akademische Bibliothek; kart. DM 15,–.

Contemporary moral issues. Ed.: Wesley Cragg. – Toronto (e. a.:) McGraw-Hill Ryerson (1983). 611 p.; $ 19,95.

Talmor, Ezra: Language and ethics. – Oxf: Pergamon 1984. X, 74 p.; £ 12,95.

Drewermann, Eugen: Psychoanalyse und Moraltheologie. Bd III: An den Grenzen des Lebens. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1984). 280 S.

Möller, Joseph: Fundamentalethik und Menschenrechte. Geschichtliche Hinführung, begründende Thesen. – Villingen-Schwenningen: Neckar-Verl. (1984). 96 S. = Schriften zur Erwachsenenbildung in Baden-Württemberg XI; kart. DM 12,–.

Maggiolini, Sandro: Apologia del peccato. – (Mil:) Mondadori (1983). 259 p.

Wolbert, Werner: Die Liebe zum Nächsten, zum Feind und zum Sünder. – ThGl LXXIV, 1984, 262–281; S. 282–298: Ziegler, Josef Georg: Moraltheologie in der Polarität von Vernunft und Glaube. Zur Hermeneutik einer „Gnadenmoral".

Rubio, Miguel: Iglesia y reconciliación. – Moralia VII, 1985, 3–26; p. 27–62: Vílchez Martín, L. F.: La familia reencontrada: reconciliación «en» y «de» la familia; p. 63–82: Hortelano, Antonio: Reconciliación penitencial; p. 83–105: Lage, Francisco: Revisando la antropología bíblica: la personalidad corporative; p. 107–128: Blázquez, Niceto: La pena de muerte. Lectura crítica del pensamiento de Santo Tomás.

Childress, James F.: Moral discourse about **war** in the early church. – Journal of religious ethics XII, 1984, 2–18; p. 19–38: Langan, John, SJ: The elements of St. Augustine's just war theory; p. 39–60: Johnson, James T.: Two kinds of **pacifism**: Opposition to the political use of force in the Renaissance-Reformation period; p. 61–81: Curran, Charles F.: Roman Catholic teaching on peace and war within a broader theological context.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Große Mystiker. Leben u. Wirken. Hrsg. von Gerhard Ruhbach u. Josef Sudbrack. – Mchn: Beck (1984). 400 S.; kart. DM 48,–.

Kardong, Terrence: The world in the rule of **Benedict** and the rule of the Master. – StMon XXVI, 1984, 185–204; p. 205–214: Vogüé, Adalbert de: Trois expressions du Maître et de Benoît éclairées par Augustin, la *Vita Antonii* et d'autres textes; p. 215–230: Petersen, Joan M.: The Garden of Felix: The literary connection between **Gregory the Great** and **Paulinus** of **Nola**; p. 231–240: Linage Conde, Antonio: El benedictinismo monástico y la biografía gregoriana de San Benito. A propósito de la España medieval.

Ri, Simon Hyeong-U.: La **correzione** e la **panalità** dei colpevoli nelle regole latine prebenedettine e nella regola di S. Benedetto. – St. Ottilien: EOS Verl. (1984). X, 501 p. = Dissertationen. Theologische Reihe III; kart. DM 48,– [Diss., Roma. Pont. Univ. Lateranense]

Ruiz de Loizaga, Saturnino, OFM: Devoción mariana en el occidente de Alva ‹siglos IX–XII›. – EphMar XXXIV, 1984, 259–290.

Walker Bynum, Caroline: Jesus as mother. Studies in the spirituality of the high middle ages. – Berkeley: Univ. of California 1983. XIV, 279 p.; $ 28,50.

Valabek, Redemptus M., OCarm: St. **Thérèse** of **Lisieux** seen through her poetry. – Carmelus XXX, 1983, 3–57.

Ochsenbein, Peter: Frömmigkeit eines Laien. Zur Gebetspraxis des **Nikolaus** von **Flüe**. – HJ CIV, 1984, 289–308.

Bruin, C. C. de: Geert **Grote** en de moderne devotie. Door C. C. de Bruin, E. Persoone en A. G. Weiler. – (Zutphen:) Walburg Pers (1984). 152 blz.

Jan van **Ruusbroec**. The sources, content and sequels of his mysticism. Ed. by P(aul) Mommaers and N. de Paepe. – Lv: Leuven University Pr. 1984. VIII, 199 p. = Mediaevalia Lovaniensia I, 12; FB 1200; [cont.:] p. 1–13: Verdey-

en, Paul: Essai de biographie critique; p. 14–47: Colledge, Edmund, and J. C. Marler: 'Poverty of the Will': Ruusbroec, Eckhart and *The Mirror of Simple Souls;* p. 48–67: Schweitzer, Franz-Josef: Caritatem habe, et fac quod vis!' – Die 'Freien Geister' in der Darstellung Jans van Ruusbroec und in Selbstzeugnissen; p. 68–85: Epiney-Burgard, G.: L'influence des béguines sur Ruusbroec; p. 86–99: Wiseman, James A.: Minne in *Die gheestelike brulocht;* p. 100–123: Mommaers, Paul: Une phrase clef des *Noces Spirituelles;* p. 124–141: Vekeman, Hermann W. J.: Vriendschap in de Middelnederlandse mystiek. De plaats van Ruusbroec; p. 142–152: Chaix, Gérald: L'édition de 1552 et la réception de Ruusbroec au XVIe siècle; p. 153–175: Erb, Peter C.: The use of Ruusbroec among German protestants; p. 176–186: de Baere, Guido: Die neue Ruusbroec-Edition und ihr erster Band, das *Boecsken der verclaringhe;* p. 187–195: Rolfson, Helen: Ruusbroec in American English.

Tavard, Georges: Lorsque Dieu fait tout. La doctrine spirituelle du bienheureux Jean-Martin **Moye**. – P: Éd. du Cerf 1984. 169 p. = Semeurs.

Gläser, Rupert: Die selige **Crescentia** von **Kaufbeuren**. Leben, Worte, Schriften u. Lehre. – St. Ottilien: EOS Verl. 1984. VII, 271 S. = Dissertationen. Theologische Reihe II; kart. DM 29,– [Diss., Rom]

Holotik, Gerhard: Ansätze zu einer zeitgemäßen Spiritualität nach dem II. Vatikanum. – Ffm (u. a.): Lang (1985). 201 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 244; sfr 63,– [Diss., Salzburg]

Stringfellow, William: The politics of spirituality. – Phil, Pa.: Westminster Pr. (1984). 90 p. = Spirituality and the Christian life IV; $ 7,95.

Sorge, Elga: Religion und Frau. **Weibliche** Spiritualität im Christentum. – Stu (u. a.): Kohlhammer (1985). 144 S., Abb. = Urban-Taschenbücher 1038. Thema: Religion; kart. DM 20,–.

Pizzarelli, Angelo: La presenza di **Maria** nella vita spirituale. – R: Pont. Univ. Gregoriana 1984. VI, 113 p.; Lire 10 000 [Diss., Roma. Gregoriana]

Endersch, Beate: Die Selbstaussage des Menschen vor Gott. Ein Versuch über Möglichkeiten u. Grenzen christlichen **Beten**s. – Ffm, Bern, NY: Lang (1984). 123 S. = Elementa theologiae III; sfr 27,–.

Balthasar, Hans Urs von: Christlich meditieren. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1984). 92 S.; kart. DM 11,50.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Maier, Hans: Schriften zu Kirche und Gesellschaft. II: Staat, Kirche, Bildung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1984). 272 S.; Lw. DM 39,50.

Padovese, Luigi: L'originalità cristiana. Il pensiero etico-sociale di alcuni vescovi norditaliani del **IV** secolo. – R: Laurentianum 1983. XXI, 257 p. = Istituto Francescano di Spiritualità. Pontificio Ateneo "Antonianum". Collana Studi e Ricerche VIII; Lire 20 000.

Bressolette, Claude: Le pouvoir dans la société et dans l'église. L'écclésiologie politique de **Maret**, doyen de la faculté de théologie de Sorbonne au **XIXe** siècle. Préface de Jacques Gadille. – P: Éd. du Cerf 1984. 211 p. = Histoire des Doctrines Ecclésiologiques; F 99,–.

Montero García, Feliciano: El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en **España** ‹**1889–1902**›. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas Instituto Enrique Flórez 1983. 495 p. = Monografías de Historia Eclesiástica XIII; pes 1600.

Fischer, Gerd-Dieter: Richard **Shaull**s „Theologie der Revolution". Ihre theologische u. ethische Argumentation auf dem Hintergrund der Situation in Lateinamerika. – (Ffm u. a.:) Lang (1984). XV, 427 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 179; sfr 79,–.

Tonks, Harold: Faith, hope and decision-making. The kingdom of God and social policy-making. The work of Arthur **Rich** of Zürich. – Ffm (u. a.): Lang (1984). 333 p. = Studies in the Intercultural History of Christianity XXXV.

Buttiglione, Rocco: L'uomo e il lavoro. Riflessioni sull'enciclica "**Laborem Exercens**". – (Bologna:) Centro Studi Europa Oriental (1984). 132 p. = CSEO Biblioteca; Lire 8000.

Konfession – eine Nebensache? Politische, soziale u. kulturelle Ausprägungen religiöser Unterschiede in **Deutschland**. Mit Beiträgen von Gerhard Schmidtchen (u. a.) – Stu (u. a.): Kohlhammer (1984). 163 S. = Kohlhammer Taschenbücher 1068; kart. DM 18,–.

La justice sociale comme homme nouvelle. Messages sociaux, économiques et politiques des évèques du **Québec, 1972–1983**. Éd. G. Rochais. – Montréal: Bellarmin 1984. 386 p.; $ 12,–.

Jüngel, Eberhard: Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach Barmen V. – (Mchn:) Kaiser (1984). 71 S. = Kaiser Traktate LXXXIV.

Hoffmann, Ingeborg: „Gemeinde" in Gemeinde. Ein Phänomen in der Sozialstruktur des Wohnviertels. – Ffm, Bern, NY: Lang (1984). 135 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 230; sfr 30,–.

Die Praxisrelevanz von Theologie und Sozialwissenschaften. Ein Symposium (8. – 11. 12. 1981 im Kloster Loccum). Hrsg.: Karl-Fritz Daiber, Ingrid Lukatis. Mit Beiträgen von Helge Hognestadt (u. a.). – Ffm, Bern, NY: Lang (1984). 224 S. = Erfahrungen und Theologie X; sfr 48,–; [enth. u. a.:] S. 16–32: Lohff, Wenzel: Der Anspruch der Theologie auf Praxis. Thesen; S. 32–55: Massing, Otwin: Der Anspruch der Sozialwissenschaften auf Praxis; S. 67–85, 115–117: Wurzbacher, Gerhard: Sozialwissenschaftliche Forschung und gesellschaftspolitische Praxis; S. 91–107, 118–119: Müller, Hans-Martin: Theologie und Kirchenleitung; S. 120–134, 172–174: Moltmann, Bernhard: Zum Verhältnis von Friedensforschung und Theologie; S. 138–149: Hognestad, Helge: Religionssoziologische Predigtanalyse: Verkündigung als Legitmierung; S. 152–168: Thung, Mady A.: Bemerkungen zur praxisbezogenen Soziologie, illustriert am Problem der Berufsrolle des Pfarrers; S. 175–198: Rau, Gerhard: Theologie und Sozialwissenschaften – Theoretische Ansätze zu ihrer Integration; S. 201–218: Erste Sichtung des Ertrags: Persönliche Stellungnahme von Teilnehmern.

Gerechtigkeit, Freiheit, Friede. Im Auftr. des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen hrsg. von Paulus Gordan. – Graz, Wien, Köln: Styria; Kev; Butzon & Bercker (1984). 262 S.; kart. DM 39,–; [enth. u. a.:] S. 23–64: Schulte, Raphael: Gerechtigkeit als Eigenschaft und Forderung Gottes; S. 65–91: Böckle, Franz: Die Kirche und das Recht auf Freiheit; S. 93–130: Schneider, Heinrich: Probleme der Friedenssicherung heute; S. 131–153: Mayer-Maly, Theodor: Gerechtigkeit und gesetztes Recht; S. 155–183: Schnackenburg, Rudolf: Die Bergpredigt – ihr Sinn und ihre Impulse für den Frieden; S. 185–204: Huber, Eduard: Zur Friedensproblematik bei Karl Marx; S. 205–231: Baden, Hans Jürgen: Religiöse Dimensionen der Freiheit; S. 233–256: Emeis, Dieter: Christus – unser Friede.

Lachmann, Werner – Helmuth Engelkraut – Hermann Sautter: Die Krise der Arbeitsgesellschaft. Chancen u. Grenzen christl. Verantwortung. – Wupp: Brockhaus 1984. 95 S.; kart. DM 14,80.

XIII. Kirchenrecht

Barion, Hans: Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Werner Böckenförde. – Pad (u. a.): Schöningh 1984. 712 S.; Lw. DM 98,–. S. 681–691: Bibliographie H. Barion.

Walf, Knut: Kirchenrecht. – Düs: Patmos (1984). 186 S. = Leitfaden Theologie XIII; kart. DM 19.80.

Pree, Helmuth: Österreichisches Staatskirchenrecht. – Wien, NY: Springer 1984. XII, 152 S. = Springers Kurzlehrbücher der Rechtswissenschaft.

Beyer, Jean: Il nuovo Codice di Diritto Canonico. – SC CXII, 1984, 121–145; p. 146–173: Urrutia, Francico Javier: Il libro I: Le norme generali; p. 174–193: Longhitano, Adolfo: Il libro II: Il popolo di Dio; p. 194–218: Corecco, Eugenio: I laici nel nuovo Codice di Diritto Canonico; p. 219–251: Coccopalmerio, Francesco: La formazione al ministero ordinato; p. 252–278: Montan, Agostino: Il libro III: La funzione di insegnare della Chiesa; p. 279–307: Mistò, Luigi: Il libro IV: La funzione di santificare della Chiesa; p. 308–336: Ardito, Sabino: Il sacramento del matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico; p. 337–355: Rovera, Virginio: Il libro V: I beni temporali della Chiesa; p. 356–381: De Paolis, Velasio: Il libro VI: Le sanzioni nella Chiesa; p. 382–393: Chierichetti, Giovanni: Il libro VII: I processi.

Onclin, Willem: Le nouveau Code de droit canonique. – EThL LX, 1984, 325–345.

Ryan, Dermot: Law in the Church. The vision of scripture. – Studia canonica XVII, 1983, 5–27; p. 29–45: Shanahan, Daniel: Legislating for the people of God. The lessons of history; p. 47–61: Robinson, Geoffrey: Law in the life of the Church; p. 63–93: Aymans, Winfried: Ecclesiological implications of the new legislation; p. 95–133: Orsy, Ladislas, SJ: The interpretation of laws: New variations on an old theme; p. 135–148: Morrisey, Francis G.: The laity in the new Code of Canon Law; p. 149–170: Gallagher, Clarence: Marriage and the family in the revised Code; p. 171–183: Beyer, Jean: Religious in the new Code and their place in the local Church; p. 185–196: Schmeiser, James A.: Welcomed civil marriage and the 1980 Synod of Bishops; p. 197–237: Mendonça, Augustine: Schizophrenia and nullity of marriage; p. 239–259: Faris, John A.: Inter-ritual matters in the revised Code of Canon Law.

Corecco, Eugenio: Die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC. – AkKR CLII, 1983, 3–30.

Dal Pozzo, Francesco: Giustizia e salvezza. Il problema diceologico fondamentale con particolare riferimento ai modelli "purgatorio" e "reincarnazione". – Mil: Giuffrè 1983. VIII, 285 p. = Università di Firenze. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza XLVII; Lire 18 000.

Goti Ordeñana, Juan: Observaciones al nuevo canon **1055 § 1**. – REDC XL, 1984, 283–332.

Boekholt, Peter: Der **Laie** in der Kirche. Seine Rechte und Pflichten im neuen Kirchenrecht. – Kevelaer: Butzon & Bercker (1984). 359 S.; Lw. DM 36,–.

Aznar Gil, Federico R.: La **administración** de los bienes temporales de iglesia. Legislación universal y particular española. – Salm: Univ. Pont. de Salamanca 1984. 334 p. = Colección Bibliotheca Salmanticensis. Estudios LXVII. Serie "Nueva Codificación Canónica II"; pes 1900.

García Failde, Juan José: Nuevo derecho **procesal** canónico. ‹Estudio sistemático-analítico comparado›. – Salm: Univ. Pont. de Salamanca. Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca 1984. 309 p. = Colección Bibliotheca Salmanticensis. Estudios LXIX. Serie "Nueva Cofidicación Canónica III"; pes 1600.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Martelet, Gustave: Deux mille ans d'église en question. Crise de la foi, crise du **prêtre**. – P: Éd. du Cerf 1984. 296 p. = Théologie du Sacerdoce; F 80,–.

Armstrong, Richard Stoll: The pastor as evangelist – Phil, Pa.: Westminster Press (1984). 202 p.; $ 9,95.

Rothermundt, Jörg: Der Heilige Geist und die Rhetorik. Theologische Grundlinien einer empirischen **Homiletik**. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1984). 159 S.; kart. DM 29,80.

Willimon, William H.: Preaching and leading worship. – Phil, Pa.: Westminster Pr. (1984). 116 p. = The Pastor's handbooks; $ 7,95.

Preuß, Horst Dietrich: Das **Alte Testament** in christlicher **Predigt**. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1984). 228 S.; kart. DM 39,80.

Funke, Dieter: Verkündigung zwischen Tradition und Interaktion. Praktisch-theologische Studien zur **Themenzentrierten Interaktion** ‹TZI› nach Ruth C. Cohn. Mit e. Vorwort v. H. Steinkamp. – Ffm (u. a.:) Lang (1984). VI, 531 S. = Erfahrung und Theologie VIII; kart. sfr 84,– [Diss., Münster]

Oates, Wayne E.: A comprehensive bibliography of **pastoral care**. – Perspectives in religious studies XI, 1984, 19–30.

Schmatz, Franz: **Begleitung**. Die vergessene Dimension in der Seelsorge. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1983). 118 S.; DM 19,80.

Die neuen **Medien** und die Kirchen in der Bundesrepublik **Deutschland** und in **Frankreich**. Von Jean Morange [u. a.] – Kehl am Rhein, Straßbg: Engel Verlag (1983). 154 S. = Deutsch-Französische Kolloquien Kirche – Staat – Gesellschaft. Straßburger Kolloquien V; kart. DM 48,–.

Die neuen Medien. Herausforderung an die Kirche. Hrsg. von Walter Brökkers. – Ffm: Knecht (1984). 88 S.; kart. DM 12,80.

Wieh, Hermann: Kirchenfremde Christen. Anregungen u. Hilfen für die Pastoral. – (Wü:) Seelsorge Verl. Echter (1984). 128 S.; kart. DM 16,80.

Perham, Michael: Liturgy pastoral and parochial. – (Lo:) SPCK (1984). XVIII, 245 p.; £ 6,50.

Biemer, Günter: Der Dienst der Kirche an der **Jugend**. Grundlegung u. Praxisorientierung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 224 S., Abb. = Handbuch kirchlicher Jugendarbeit I; Lw. DM 28,–.

Changing patterns of religious **education**. Ed. by Marvin J. Taylor. – Nashv, Tenn.: Abingdon Press (1984). 319 p.; $ 15,95.

Skupién, Czesława: Biblische Erneuerung. Die bibeldidaktische Erneuerung im **deutsch**en Religionsunterricht der 1960er Jahre u. die bibelkatechetische Erneuerung in der **polnisch**en Katechese der 1970er Jahre. – Ffm (u. a.): Lang (1984). 571 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 239; sfr 80,– [Diss., Mainz]

Schlüter, Richard: Zwischen Konfessionalismus und Konfessionalität. Eine Studie zur Funktion u. Modifikation des **Konfessionsprinzip**s im Religionsunterricht heute. – Ffm, Bern, NY: Lang (1983). 329 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 204; sfr 71,– [Diss., Paderborn]

Baudler, Georg: **Korrelationsdidaktik**: Leben durch Glauben erschließen. Theorie u. Praxis der Korrelation von Glaubensüberlieferung u. Lebenserfahrung auf der Grundlage von Symbolen u. Sakramenten. – Pad (u. a.): Schöningh (1984). 331 S., Abb. = Uni-Taschenbücher 1306; kart. DM 29,80.

Spieckermann, Martin: Die Antizipation der Gottesherrschaft als Erschließung eines Horizonts der Universalität. Ein Beitrag zur Diskussion um die Inhalte des Religionsunterrichts am Beispiel der Auseinandersetzung zwischen christlicher u. marxistisch-materialistischer Tradition. – Ffm, Bern, NY: Lang (1984), 237 S. = Elementa theologiae I; sfr 49,– [Diss., Dortmund]

XV. Liturgiewissenschaft

Schütz, Werner: Der christliche Gottesdienst bei **Origines**. – Stu: Calwer Verl. (1984). 176 S. = Calwer theologische Monographie. Reihe B: Systematische Theologie und Kirchengeschichte VIII; kart. DM 28,–.

Rasmussen, N. K.: An early «Ordo Missae» with a «Litania Abecedaria» addressed to Christ ‹Rome, Bibl. Vallicelliana, Cod. B 141, XI cent.›. – EL XCVIII, 1984, 198–211; p. 212–225: Ramis, G.: Fuentes agustinianas de los textos de las Misas dominicales de la Cuaresma hispánica.

Gamber, Klaus: Die **Christus-** und **Geist-Epiklese** in der frühen abendländischen Liturgie. – Praesentia Christi. Festschrift Johannes Betz . . ., Düs 1984, 131–150; S. 240–260: Schulz, Hans-Joachim: „Wann immer einer tauft, ist es Christus, der tauft!" Die Christusmystik der griechisch-patristischen und byzantinischen **Taufdeutung** und die nachkonziliare Taufliturgie; S. 278–292: Neunheuser, Burkhard: Der Beitrag Odo **Casel**s zum Verständnis der Gegenwart Christi und seiner Heilstat in der liturgischen Feier.

Gerhards, Albert: Die griechische **Gregoriosanaphora**. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets. – Mstr: Aschendorff (1984). XXIV, 261 S., Abb. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LXV; kart. DM 78,– [Diss., Trier]

Callam, Daniel, CSB: The frequency of **mass** in the Latin Church ca. **400**. – ThSt XLV, 1984, 613–650.

Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter (Colloquium, Münster 27. – 30. 5. 1980). Hrsg. von Karl Schmid u. Joachim Wollasch. – Mchn: Fink 1984. 786 S., Abb. auf Taf. im Text. Anhang: 35 Abb. = Münstersche Mittelalter-Schriften XLVIII = Societas et Fraternitas; Lw. DM 160,–; [enth.:] S. 9–68: Ohly, Friedrich: Bemerkungen eines Philologen zur Memoria; S. 69–78: Kötting, Bernhard: Die Tradition der Grabkirche; S. 79–199: Angenendt, Arnold: Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria; S. 200–214: Tellenbach, Gerd: Die historische Dimension der liturgischen commemoratio im Mittelalter; S. 215–232: Wollasch, Joachim: Die mittelalterliche Lebensform der Verbrüderung; S. 233–254: Cowdrey, Herbert Edward John: Legal problems raised by agreements of confraternity; S. 255–284: Sonderegger, Stefan: Personennamen des Mittelalters. Vom Sinn ihrer Erforschung; S. 285–353: Kroos, Renate: Grabbräuche – Grabbilder; S. 354–383: Sauerländer, Willibald – Joachim Wollasch: Stiftergedenken und Stifterfiguren in **Naumburg**; S. 384–440: Oexle, Otto Gerhard: Memoria und Memorialbild; S. 441–577: Freise, Eckhard: Kalendarische und annalistische Grundformen der Memoria; S. 578–602: Borgolte, Michael: Gedenkstiftungen in St. Galler Urkunden; S. 603–612: Autenrieth, Johanne: Die Verbrüderungsbücher der Bodenseeklöster in paläographisch-kodikologischer Sicht; S. 613–624: Vezin, Jean: Problèmes de datation et de localisation des livres de l'office de Prime; S. 625–648: Lemaitre, Jean-Loup: Liber Capituli. Le Livre du chapître, des origines au XVIe siècle. L'exemple français; S. 649–665: Althoff, Gerd: Beobachtungen zum liudolfingisch-ottonischen Gedenkwesen; S. 666–726: Schmid, Karl: Die Sorge der Salier um ihre Memoria; S. 727–749: Poeck, Dietrich: Formgeschichtliche Beobachtungen zur Entstehung einer necrologischen Tradition; S. 750–786: Schmid, Karl: „Andacht und Stift." Zur Grabmalplanung Kaiser Maximilians I. (Mit einem Anhang von Dieter Mertens.)

M[a]cKee, Elsie Anne: John **Calvin**. On the diaconate and liturgical almsgiving. – Genève: Droz 1984. 309 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CXCII; sfr 80,–.

Caruana, Edmund, OCarm: The influence of the Roman rite on the reform of the **Carmelite liturgy** after the Council of Trent. – Carmelus XXXI, 1984, 65–131.

Felmy, Karl Christian: Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen **russischer Liturgie**-Auslegung. – B, NY: de Gruyter 1984. XII, 507 S., 19 Abb. = Arbeiten zur Kirchengeschichte LIV; Lw. DM 136,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Quellec, Jean-Yves: Le Christ et la liturgie. – Communautés et liturgies LXVI, 1984, 203–212; p. 213–234: Dufrasne, Dieudonné: L'**anamnèse** de la Cène dans les anaphores orientales; p. 235–246: Dufrasne, Dieudonné: Une prière eucharistique **mozarabe** adressée au Christ; p. 247–254: Verhaegen, Philippe: La grâce qui nous vient des icônes; p. 255–268: Gantoy, Robert: Des «programmes» de célébrations plus diversifiés: un besoin, une possibilité?

Lescrauwaet, J.: **Koinonia**. L'assemblée comme signe caractéristique de l'identité de groupe des chrétiens. – QL LXV, 1984, 85–97; p. 99–120: Blijlevens, A.: A quel genre de célébration liturgique aspire légitimement la communauté locale; p. 175–196: Le Gall, R., OSB: Pour une conception intégrale de la liturgie.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Klaus Berger, Schwäbisch-Hall-Str. 6, 6901 Gaiberg; Dr. Paul-Richard Berger, Wilhelmstr. 22, 4400 Münster; Prof. Dr. Norbert Brox, Sonnenstr. 21, 8411 Lorenzen; Prof. Dr. Anton Dauer, Marktplatz 1, Trockau, 8570 Pegnitz; Prof. Dr. Elmar Fastenrath, Forsthausstr. 21, 6400 Fulda; Prof. Dr. Bernhard Fraling, Riemenschneiderstr. 14, 8702 Rimpar-Maidbronn; Prof. Dr. Isnard Frank OP, Paulusplatz 5, 6520 Worms; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Habsburgerstr. 107, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Rudolf Haubst, Domfreiheit 3, 5500 Trier; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Prof. Dr. Erwin Iserloh, Domplatz 29, 4400 Münster; Dr. Bernd Jaspert, Schulstr. 21, 3587 Borken-Arnsbach; Prof. Dr. Otto Knoch, Steinweg 15 II, 8390 Passau; Prof. Dr. Karl Kohut, Ostenstr. 26–28, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Günter Krinetzki, Sandbergstr. 1, 8390 Passau; Prof. Dr. Joseph Listl, Lennéstr. 15, 5300 Bonn 1; Dr. Bernd Lorenz, Am Herrnberg 36, 8411 Lappersdorf; DDr. Paul Maiberger, Borngasse 1, 6500 Mainz 21; Prof. Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, 4400 Münster; Dr. Heinz Mussinghoff, Horsteberg 20, 4400 Münster; Prof. Dr. Peter Neuner, Kremserstr. 61, 8390 Passau; Prof. Dr. Rudolf Pesch, Waltherstr. 32, 8000 München 2; Dr. Heinz-Albert Raem, Kirschbaumstr. 26, 5603 Wülfrath; Dr. Werner Sauer, Heinrichstr. 26, A-8010 Graz; Dr. Josef Sudbrack SJ, Alfred-Delp-Haus, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Am Alten Stadtpark 61, 4630 Bochum 1; Dr. Heinrich Schmidinger, Mönchsberg 2, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Christoph von Schönborn OP, Albertinum, 1 Place G. Python, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Breul 23, Zimmer 412, 4400 Münster; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Prof. Dr. Otto Wahl SDB, Don-Bosco-Str. 1, 8174 Benediktbeuern; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Walther-v.d.Vogelweide-Str. 35, 8700 Würzburg; Priv.-Doz. Dr. Gunther Wenz, Untere Hausbreite 15, 8000 München 45; Dr. Werner Wolbert, Kamp 6, 4790 Paderborn.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 18,50 DM, jährlich 84,— DM, Studenten-Abonnement 67,20 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1985 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1985

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt
„Neutestamentliche Abhandlungen" (Verlag Aschendorff) bei.

Kösel-Verlag · Flüggenstraße 2 · 8000 München 19



Romano Guardini
Der Blick auf das Ganze
Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit
Herausgegeben und erläutert von Walter Dirks
159 Seiten. Gebunden
DM 24,80
Zum 100. Geburtstag Guardinis bringt Walter Dirks das Gedankengut und die Person Romano Guardinis neu in Erinnerung. In dieser Auswahl findet der Leser den weniger bekannten Guardini, den politischen Humanisten.

Romano Guardini
Freiheit-Gnade-Schicksal
Drei Kapitel zur Deutung des Daseins
Sonderausgabe
284 Seiten. Kartoniert DM 24,80

Wendelin Kellner
Der Traum vom Menschensohn
Die politisch-theologische Botschaft Jesu. Mit einem Vorwort von Norbert Lohfink.
Ca. 256 Seiten. Kartoniert
DM 29,80
Was meint die Rede vom „Menschensohn" in den biblischen Texten? Aus dem alttestamentlichen Buch Daniel ergeben sich wichtige Deutungen, die dem Christusglauben eine neue Dimension geben.

Rupert Feneberg
„Gerechtigkeit schafft Frieden"
Die katholische Friedensethik im Atomzeitalter
199 Seiten. Kartoniert
DM 24,80
„Gerechtigkeit schafft Frieden", das Hirtenwort der deutschen Bischöfe zum Thema Frieden, ist ein wichtiges Dokument in der katholischen Friedensethik. Es ist wert, daß man sich eingehend damit beschäftigt.

Franz-Josef Nocke
Wort und Geste
Ca. 160 Seiten. Kartoniert
DM 24,80
Das Buch zeichnet ein neues Verständnis der Sakramente: sie sie sind keine außergewöhnlichen Vorkommnisse in einer religiösen Sonderwelt, sondern Handlungen, die tief im Wesen des Menschen angelegt sind.

Michael Brenner
„Ich bin die Auferstehung und das Leben"
Meditation zu Bildern aus den Katakomben
86 Seiten. Mit 11 farbigen Bildtafeln. Gebunden DM 24,–
Ein schönes Geschenk zur Osterzeit für Freunde und Verwandte – für jeden, dem man Hoffnung machen möchte.

Werner Höbsch/Fridolin Löffler/Karl-Heinz Sülzenfuß
Kar- und Ostertage mit Jugendlichen
Ideen-Tips-Erfahrungen
In Koproduktion mit dem Verlag Haus Altenberg
153 Seiten. Kartoniert
DM 24,80
Ein originelles Handbuch für Pfarrer und Jugendgruppenleiter, die mit Jugendlichen gemeinsam die Kar- und Osterwoche gestalten wollen.

Die junge Generation bestimmt mit
Praktische Modelle in Gemeinde und Gesellschaft. Herausgegeben von Bernhard Meyer und Eberhard Schröder
Ca. 200 Seiten. Kart. ca. DM 24,80
Das Buch stellt Grundlagen der Mitbestimmung Jugendlicher in Gemeinde und Gesellschaft vor, berichtet von Ermahnungen und Modellen und diskutiert Ansätze der Partizipationsmöglichkeiten für Jugendliche.

Roman Bleistein/Gertrud Casel (Hrsg.)
Lexikon der kirchlichen Jugendarbeit
In Koproduktion mit dem Verlag Haus Altenberg
Ca. 184 Seiten. Kart. ca. DM 18,80
Ein Lexikon mit 260 Stichworten zu wichtigen Begriffen, Persönlichkeiten, Verbänden zu Inhalten des Glaubens, der Pädagogik und Jugendarbeit.

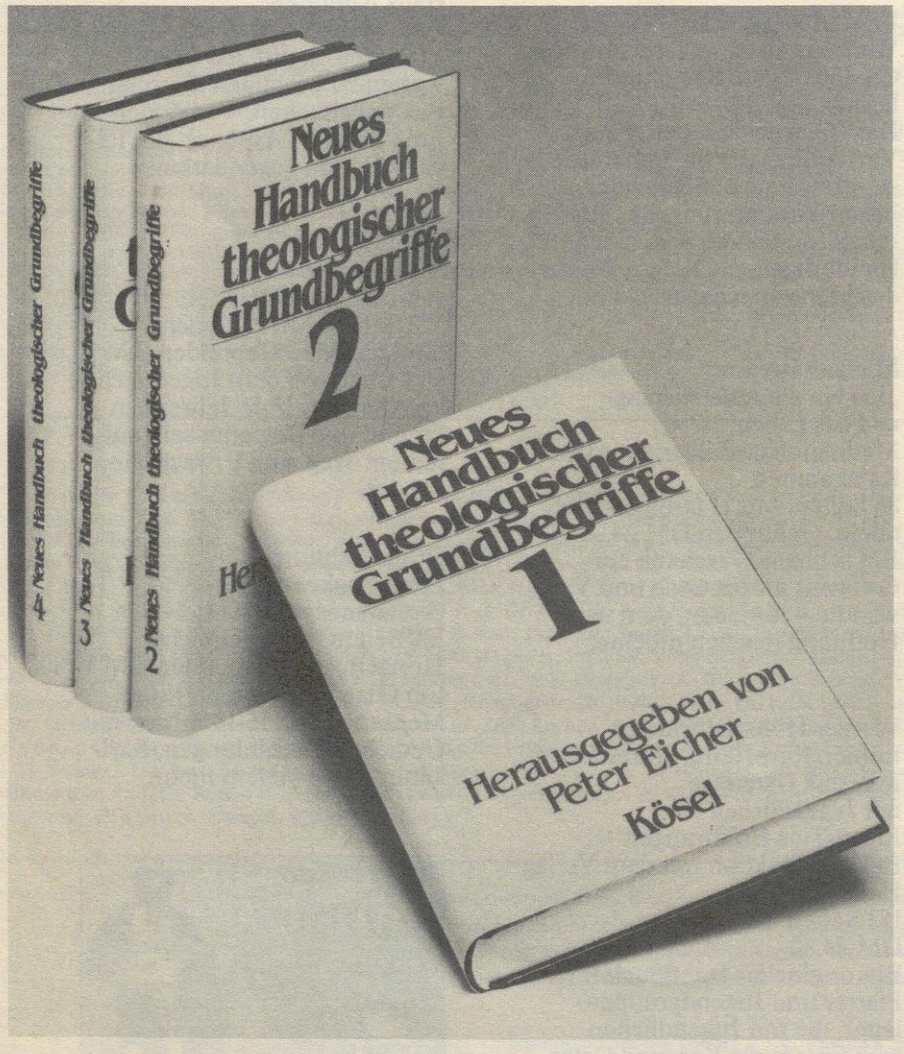
Rudi Ott
Startzeichen
Anstöße zum Glauben
128 Seiten. Mit zahlreichen farbigen Abb. Gebunden DM 19,80
Das Buch will dem Jugendlichen im Alter von 13-16 Jahren ein Freund und Begleiter sein auf seinem Weg zum Erwachsenwerden.

Otmar Schnurr
Zünd-Funken
Gedankensprünge ins Leben
128 Seiten. Mit zahlreichen farbigen Abb. Gebunden DM 19,80
Ein Glaubensbuch für junge Menschen von 16-18 Jahren mit Gedichten, Erzählungen, Karikaturen und vielem mehr.



Das theologische Grundlagenwerk der achtziger Jahre

Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe in 4 Bänden



1400 Seiten, 136 Artikel von über 100 namhaften Theologen.

Für das Studium der katholischen Theologie, für die kirchliche Arbeit und für die öffentliche Auseinandersetzung des Christentums ist das an der Schwelle zum Konzil erschienene „Handbuch theologischer Grundbegriffe" zum unentbehrlichen Rüstzeug geworden. 20 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum zeigt das vollständig neu gefaßte Handbuch, wie umfassend sich die katholische Theologie in ihrem Problembewußtsein, in ihrer Sprache und in ihrem Perspektivenreichtum gewandelt hat.

In das „Neue Handbuch" wurden nicht nur die klassischen Artikel der Theologie neu konzipiert, sondern auch 50 Themen neu eingeführt. Kontrovers-theologisch bedeutsame Artikel werden sowohl von katholischen wie auch von Theologen anderer Konfessionen behandelt.

Der Herausgeber und die prominenten Mitarbeiter aus allen theologischen Disziplinen machen das „Neue Handbuch theologischer Grundbegriffe" zu dem theologischen Grundlagenwerk der achtziger Jahre.

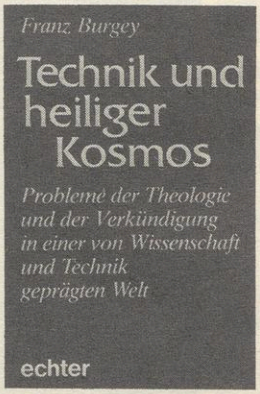
Als gebundene Ausgabe zusammen DM 196,– (einzeln je DM 54,–)

Als preiswerte kartonierte Ausgabe zusammen DM 78,– (einzeln je DM 22,–)

Kösel

Kösel-Verlag · Flüggenstraße 2 · 8000 München 19

DEN GLAUBEN ERGRÜNDEN





Franz Burgey

TECHNIK UND HEILIGER KOSMOS

Probleme der Theologie und der Verkündigung in einer von Wissenschaft und Technik geprägten Welt

XII + 264 Seiten, Broschur, DM 28,–
Best.-Nr. 10942

„Heiliger Kosmos" (P. Berger) bedeutet die Ganzheit der Lebensschau, aus der jeder Mensch urteilen und handeln möchte und muß, und beinhaltet das Zueinander der Sicht von Welt, Mensch und Gott. Dieser notwendige Zusammenhang ist durch einen verhängnisvollen Prozeß, der mit Beginn der Neuzeit einsetzte, gerissen. Auf der einen Seite steht eine immer mächtigere und lebensbedrohendere Technik ohne Einbindung in einen letzten Sinngrund, auf der anderen Seite finden wir eine Theologie und eine Seelsorge, welche die Tiefenwirkung technischen Denkens und Tuns nicht wahrnehmen und deshalb keine ausreichende Hilfe geben können, die heutige Welt religiös und menschlich zu bewältigen. Das Buch will die Kluft zwischen Theologie und wissenschaftlicher Technik schließen.

Eugen Biser

ÄLTESTE HEILSGESCHICHTEN

Wege zum Ursprung des Glaubens

128 Seiten, Broschur, DM 18,–
Best.-Nr. 10862

E. Biser, Professor für christliche Weltanschauung an der Universität, München, versucht den in die Defensive gedrängten Glauben durch Rückbestimmung auf das Neue Testament auf seine Ursprungskraft zurückzuführen. Dabei wird das alte Geschehen als Antwort auf heutige Fragen ausgelegt. So behandeln vier Kapitel die älteste Weihnachts-, Passions-, Oster- und Pfingstgeschichte. Die Menschwerdung Christi wird vor allem an Hand von Gal 4,4 erhellt, die Passion durch Hebr 5,7. Die älteste Ostergeschichte wird in der Begegnung des Paulus mit dem Auferstandenen gesehen (Gal 1,16), der durch sein Eintreten in die Leidensgeschichte des Paulus eine Umorientierung des Daseins bewirkt und auch heute noch fähig ist, im Menschen einen neuen Anfang zu setzen. „Das Menschenherz gewinnt eine neue Beziehungsmitte, in der es sich festmachen und vor Anker gehen kann" (75) ... Die souveräne Art, mit der E. Biser alte Texte ins Heute spricht, und der sichere Spürsinn für heute wesentliche Glaubensaufgaben machen das Werk zu einem lesenswerten Buch. *Die Anregung '84*

Ludger Schenke

DIE WUNDERBARE BROTVERMEHRUNG

Die neutestamentlichen Erzählungen und ihre Bedeutung

176 Seiten, Broschur, DM 24,–
Best.-Nr. 10840

Der Professor für das Neue Testament an der Universität Mainz beweist mit diesem Buch, das sich bewußt an Nicht-Fachleute wendet, daß es sich für den gläubigen Menschen und Christen, der aber zugleich kritisch eingestellt ist, immer lohnt, sich von einem Sachkundigen behutsam an die Hand nehmen und sich – in diesem Fall – in den Bereich der Brotvermehrungsberichte in den Evangelien und in die Aussagen dieser Tat Jesu einführen zu lassen. Schenke bietet nebenbei eine Einführung in die literarischen Gattungen des Neuen Testamentes. Er läßt uns auf dem Weg der Erklärung der Brotberichte einen Blick tun in die Entstehungsgeschichte des Neuen Testamentes und macht deutlich, wieso und warum es über ein und dasselbe Geschehen vier verschiedene Aussagen gibt. Seelsorger, Katecheten, Religionslehrer, Leiter von neutestamentlichen Gesprächskreisen und jeder interessierte Christ werden das Buch mit Gewinn lesen. *Buchprofile/Das neue Buch '84*

Hans-Winfried Jüngling

ICH BIN GOTT – KEINER SONST

Annäherung an das Alte Testament

180 Seiten, Broschur, DM 22,–
Best.-Nr. 10719

Niveauvolle, aber leicht verständliche und zugleich packend geschriebene Hinführung zum Alten Testament ist heute Mangelware. Eine solche hat uns jetzt der Alttestamentler der Frankfurter Jesuitenhochschule St. Georgen mit dem vorliegenden Buch geschenkt ... All diese „Annäherungen an das Alte Testament" vermitteln beste und neueste bibelwissenschaftliche Ergebnisse, wovon auch die kurzen Anmerkungen im Anhang zeugen. Von trockener Gelehrsamkeit oder überfordernder Indoktrinierung ist jedoch nichts zu spüren. Es ist vielmehr die persönliche Begeisterung der Vielfalt selbst, die ansteckend wirkt, und sein schwungvoller, präziser Stil, der den Leser in den Bannkreis des Alten Testamentes zieht. Eine echte Ermutigung zur Lektüre dieses noch immer verdrängten Teiles der Bibel. *Ordensnachrichten '84*





echter



Liebe und Sexualität bei Behinderten

Jean Vanier

Heilende Gemeinschaft

Beziehungen zwischen Behinderten

180 Seiten, Paperback, ca. S 168,—,
DM/sfr. 24,—

Für Sexualität von Behinderten gilt, was für die Sexualität aller Menschen gilt: aus dem Kontext der anderen Lebensbereiche gelöst, bedeutet Sexualität, als Jagd nach Lustgewinn, Enttäuschung und Isolation. Als Ausdruck von menschlicher Nähe und seelischer Hingabe verwirklicht sich in ihr Liebe und Erfüllung. Vanier schreibt in diesem Buch über seine praktischen Erfahrungen in der Behindertenarbeit. Ohne fertige Lösungen anbieten zu wollen, berichtet er vom Leiden und Suchen der Menschen mit einer geistigen Behinderung und möchte zum Weiterdenken anregen.
Vanier ist Begründer der Arche-Bewegung (Behinderte leben mit Nichtbehinderten zusammen), die heute über 200 Häuser auf 5 Kontinenten verfügt.

Otto Müller Verlag Salzburg



Wie Sekten begegnen? Argumentationshilfen für die Praxis

Christian Weis

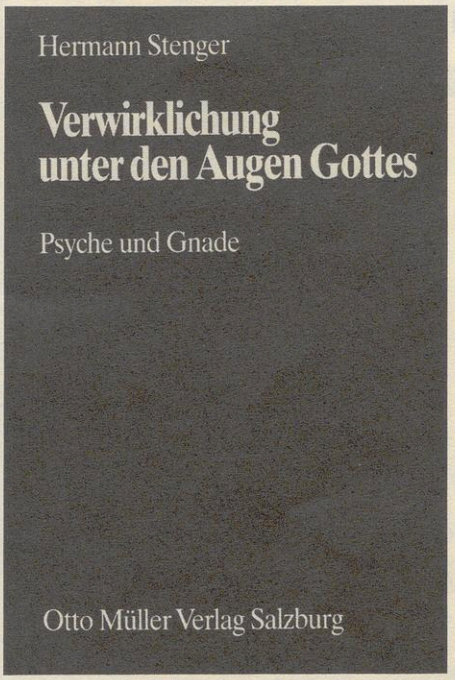
Zeugen Jehovas – Zeugen Gottes?

Ca. 100 Seiten, Paperback, ca. DM/sfr. 16,80

Sekten scheinen eine große Anziehungskraft, besonders auf junge Menschen zu haben, deshalb muß man sich mit ihnen auseinandersetzen.
Der Autor beschäftigt sich mit den Zeugen Jehovas im Bereich der Glaubensinhalte. Er stellt ihre Lehrentwicklung dar, die Schöpfungslehre, ihre Erwartung der nahenden Weltkatastrophe, ihre Auffassung von der Dreifaltigkeit u. a. und weist nach, daß diese Lehrmeinungen oftmals der biblischen Botschaft widersprechen.
Das Buch will eine nützliche Hilfe für die Praxis sein, denn es zeigt, wie die Zeugen Jehovas argumentieren, und wie man ihnen begegnen kann.

Otto Müller Verlag Salzburg

Es gibt keine Spiritualität auf Kosten einer redlichen Verwirklichung des Menschseins, aber auch keine Verwirklichung auf Kosten einer gläubigen Existenz.



Hermann Stenger

Verwirklichung unter den Augen Gottes

Psyche und Gnade

Ca. 186 Seiten, brosch., S 210,—, DM/sfr 29,80

Dieses Buch ist ein Plädoyer gegen die Werdescheu und für den humanen und spirituellen Werdewillen. Für Stenger gibt es keine Spiritualität auf Kosten einer redlichen Verwirklichung des Menschseins, aber auch keine Verwirklichung auf Kosten einer gläubigen Existenz.
Das Leben des Christen steht nicht im Zeichen einer gnadlos steilen Selbstverwirklichung, etwa im Sinne der humanistischen Psychologie von Erich Fromm, sondern im Zeichen begnadeter Verwirklichung.
Die in diesem Band wiedergegebenen 20 Texte wurden aus zahlreichen Beiträgen, die in Büchern und Zeitschriften erschienen sind, ausgewählt.

Aus dem Inhalt: Gott und das Unbewußte, C. G. Jung und die Religion – Religiöse Daseinserfahrung und offenbarungsgebundene Glaubenserfahrung – Werdescheu und Werdewille – Der Erwachsene und der christliche Glaube – Botschaft und Symbol – Glaube als Zustimmung des Herzens – Erlösend einander begegnen – Begegnung ist Verkündigung – Hoffnung auf die Gruppe.

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

V&R
1735–1985

Hans-Werner Gensichen

Weltreligionen und Weltfriede



1985. 164 Seiten, kartoniert DM 22,–

Was haben die Weltreligionen – einzeln und gemeinsam – zu Krieg und Frieden zu sagen? Welchen Beitrag können sie heute zur Verhinderung von Kriegen, zur Herstellung und Erhaltung des Weltfriedens leisten, in einer Welt, die je länger je weniger bereit scheint, auf die Religionen zu hören? Die Friedensfrage ist offenbar in erster Linie an jede Religion selbst, an ihr Selbstverständnis und ihr eigenes historisches Bewußtsein zu richten. Erst wenn die letzten Relikte eines Krieges um Gottes willen erkannt und beseitigt werden, ist der Weg frei für eine neue, zeitgemäße Bemühung, die aus den unterschiedlichen Erfahrungen eines Friedens von oben die Kraft zu verantwortlichem Handeln für den Weltfrieden gewinnt.

Inhalt: I. Archaische Volksreligion / II. Hinduismus / III. Buddhismus: Theravada; Mahayana / IV. Islam / V. Judentum / VI. Christentum / VII. Umkehr zum Frieden – die Rolle der Religionen.

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

Darf der Mensch alles was er kann?



Johannes Reiter / Ursel Theile (Hg.)
Genetik und Moral
Reihe: Moraltheologie interdisziplinär
Ca. 200 S. Kst. Ca. DM 36,80

Die Öffentlichkeit hat sich einer Thematik angenommen, in der fortgeschrittene Wissenschaft und ethische Normen stark aufeinanderprallen: der Genetik.
Im einzelnen geht es dabei um drei Probleme: die Erkennung erblich bedingter Schäden schon im Mutterleib, die extrakorporale Befruchtung (Retortenbabies) und den künstlichen Eingriff in das Erbgut von Pflanze, Tier (und Mensch?). Der Sammelband greift diese Diskussion auf und gibt umfassende Information aus allen betroffenen Gebieten: Medizin, Rechtswissenschaft, Philosophie und Theologie. Das Glossar im Anhang erläutert die wichtigsten Fachbegriffe, so daß auch interessierte Laien das Buch mit Gewinn nutzen können.

Reihe: Moraltheologie interdisziplinär herausgegeben von Volker Eid

Volker Eid / Laszlo Vaskovics (Hg.)
Wandel der Familie – Zukunft der Familie
304 S. Kst. DM 38,80

Paul Becker / Volker Eid (Hg.)
Begleitung von Schwerkranken und Sterbenden
Praktische Erfahrungen und wissenschaftliche Reflexion
224 S. Kst. DM 32,–

Volker Eid (Hg.)
Euthanasie oder Soll man auf Verlangen töten?
2. erw. Auflage. 192 S. Kst.
Ca. DM 29,80

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080 · 6500 Mainz

Katholische Kirchen in München

Stadt München
Seelsorgsregion München
Stadt Freising

Herausgegeben im Auftrag des Erzbischöflichen Ordinariats von Hans Ramisch und Peter B. Steiner
296 Seiten. Mit zahlreichen, zum Teil vierfarbigen Abbildungen. Pappband, DM 14,80.– Bestell-Nr. 151

Aus dem Geleitwort des Erzbischofs von München und Freising, Dr. Friedrich Wetter:

Das vorliegende Büchlein dient dem Zweck, das Kennenlernen der Münchener Kirchen zu erleichtern. Es bietet Information über ihre künstlerische Gestaltung und will Zusammenhänge zwischen Stadtentwicklung und Kirchenbau zeigen. Auch für den, der die Münchener Kirchen schon zu kennen glaubt, hält dieser Kirchenführer viele nützliche Hinweise bereit, Neuentdeckungen zu machen und die Liebe zu den Kirchen und zur Kirche noch zu vertiefen.

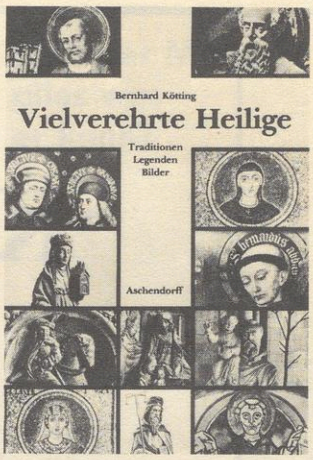
Der Band bringt neben einer Zeittafel und einem historischen Abriß über kirchliches Leben und kirchliche Bautätigkeit in München von den Anfängen bis zur Gegenwart 279 Kurzbeschreibungen einzelner Gotteshäuser der Stadt und der Region München sowie der Stadt Freising. Das Werk ist illustriert mit 2 Übersichtskarten, 32 Farbbildern und über 70 Schwarzweiß-Abbildungen.

ERICH WEWEL VERLAG · Anzinger Str. 1 · 8000 München 80









Renovatio et reformatio. Wider das Bild vom „finsteren" Mittelalter. Das Werk enthält 16 Beiträge aus drei Wissenschaftsgebieten – der Theologie, der Philosophie und der Geschichte. Sie bieten neuere und neueste Forschungsergebnisse, die je für sich wie allesamt punktuell und exemplarisch die Rede vom „finsteren" Mittelalter als Anachronismus entlarven. Sie zeigen, wie renovierende und reformierende Ansätze im Mittelalter wirksam wurden; Neuansätze kommen zur Sprache, die gegenwarts- und zukunftsgestaltend waren. – Festschrift für Ludwig HÖDL zum 60. Geburtstag, überreicht von Freunden sowie Kollegen und Schülern. Hrsg. von Manfred GERWING und Godehard RUPPERT. 252 Seiten, Leinen 48,— DM, ISBN 3-402-03652-5.

Erwin Iserloh: Kirche – Ereignis und Institution. Das zweibändige Werk bietet 63 Beiträge zu den Themen: Kirchengeschichte als Theologie – Das Ringen um die Gestalt des Christlichen vom Mittelalter bis zur Neuzeit – Kirche und Katholizismus im 19. Jahrhundert – Kirche des 20. Jahrhunderts im Aufbruch – Anfänge der Reformation – Luthers Theologie in katholischer Sicht – Zur neueren Auseinandersetzung um den Reformator – Der Augsburger Reichstag 1530 – Im Umkreis der Reformation – Das Sakrament der Einheit – Auf dem Weg zur Einheit. – (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Supplementband 3) Subskriptionspreis: 98,— DM, später: ca. 120,— DM, ISBN 3-402-03770-X. Erscheint Mai.

Bernhard Kötting: Vielverehrte Heilige – Traditionen, Legenden, Bilder. Hervorragende Gestalten des christlichen Glaubens haben schon immer die Aufmerksamkeit des Volkes geweckt und auf sich gezogen. Dabei gilt das Interesse der Leute nicht so sehr den großen Bischöfen, den Päpsten oder den Kaisern, sondern viel mehr solchen Frauen und Männern, die dem Leben der einfachen Christen nahestehen. Das Beispiel dieser Persönlichkeiten ermuntert die Gläubigen, sie nachzuahmen und in ihrem Vorbild eine richtungsweisende Norm für das eigene religiöse Leben zu sehen. In diesem Buch wird darum das Leben von Heiligen geschildert, die das gläubige Volk heute noch verehrt. Neben den geschichtlichen Zeugnissen werden auch Legenden zur Darstellung herangezogen. 119 Seiten, 15 Abbildungen, Efalin 19,80 DM, ISBN 3-402-03295-3.

Platonismus und Christentum. Platonisches Denken hat nicht nur die antike Philosophie über Jahrhunderte hin geprägt, sondern auch Eingang ins Christentum gefunden und auf diesem Wege das gesamte abendländische Geistesleben beeinflußt. Mit seinem umfangreichen wissenschaftlichen Oeuvre hat Heinrich DÖRRIE weit über die Grenzen seines Fachgebietes hinaus nicht zuletzt bei Philosophen und Theologen ein lebhaftes Echo hervorgerufen. In den Beiträgen der Festschrift aus Anlaß seines 70. Geburtstages haben Schüler, Freunde und Kollegen aus aller Welt Anregungen aus seinen Forschungen aufgenommen und weitergeführt. Der thematisch eingegrenzte Band legt ein beredtes Zeugnis ab für die Lebendigkeit und Fruchtbarkeit eines aufeinander eingehenden wissenschaftlichen Gesprächs.

Herausgegeben von Horst-Dieter BLUME und Friedhelm MANN. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 10 - 1983) **2. Auflage**, 344 Seiten, 26 Abbildungen auf Tafeln.
Einzelpreis: Leinen 128,— DM, ISBN 3-402-08507-0.

Subskriptionspreis (bei Bezug aller Ergänzungsbände zum Jahrbuch für Antike und Christentum): Leinen 116,— DM.

Remigius Bäumer: Martin Luther und der Papst. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 30) **4., durchgesehene Auflage** mit einem Kapitel: Die wissenschaftliche Diskussion über „Luther und der Papst" seit 1971 bis 1984, 140 Seiten, kart. 19,— DM, ISBN 3-402-03317-8.

Katholische Theologen der Reformationszeit I. Mit Beiträgen von Remigius BÄUMER, Reinhard BRAUNISCH, Peter FABISCH, Klaus GANZER, Barbara HALLENSLEBEN, Erwin ISERLOH, Herbert IMMENKÖTTER, Heribert SMOLINSKY. Herausgegeben von Erwin ISERLOH. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 44) 132 Seiten, 5 Abbildungen, kart. 26,— DM, ISBN 3-402-03343-7.

Verlag Aschendorff

416 + Bü V

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Erwin Iserloh und Prof. Dr. Vinzenz Pfnür

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Jährlich DM 84,–**

Nummer 2 **1985** **81. Jahrgang**

Hansjürgen Verweyen: Ekklesiologie der Befreiung . . . . . Sp. 89

Allgemeines . . . . . Sp. 99
Theologie im 20. Jahrhundert: Stand und Aufgaben. Hrsg. von Georg Strecker unter Mitwirkung von W. Bienert, P. C. Bloth, H. Fischer, J. Mehlhausen und W. A. Schmidt (O. Knoch)
Erfahrung – Glaube – Theologie. Hrsg. von Horst Dietrich Preuß (E. Sturm)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 100
J. Neusner: Midrash in Context (A. Goldberg)
V. Fusco: Oltre la parabola (H.-J. Klauck)
J. Coppens: Le fils d'homme vétéro et intertestamentaire (M. Black)
H. E. Lona: Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief (F. Mußner)
R. Heiligenthal: Werke als Zeichen (R. Pesch)
P.-G. Müller: Der Traditionsprozeß im Neuen Testament (H. Ritt)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 110
P. Granfield: The Papacy in Transition (R. Bäumer)
P. Granfield: Das Papsttum (R. Bäumer)
II. Symposium Nazianzenum Louvain-la-Neuve, 25–28 août 1981. Ed par Justin Mossay (M.-B. v. Stritzky)
Beda der Ehrwürdige. Übersetzt von Günter Spitzbart (A. Angenendt)
K.Petzoldt: Monasterium Kempnicense (W. Kohl)
Anselm von Canterbury, Wahrheit und Freiheit. Übers. und eingel. von Hansjürgen Verweyen (L. Hödl)
M. Harvey: Solutions to the Schism (R. Bäumer)
H.-J. Sieben: Traktate und Theorien zum Konzil (R. Bäumer)
J. Rogge: Anfänge der Reformation (J. V. Pollet)
E. Schieffer: Von Schauenburg nach Leuenberg (M. Lienhard)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . Sp. 120
E. Farley: Ecclesial Reflection (H. Verweyen)
M. Böhnke: Konkrete Reflexion (P.-G. Müller)
D. Ritschl: Zur Logik der Theologie (E. Arens)
A. Grabner-Haider: Ethos und Religion (A. Gläßer)
G. Gutiérrez: Die historische Macht der Armen (H. Vorgrimler)
R. Heinrich: Verheißung des Kreuzes (E. Sturm)
E. Maier: Einigung der Welt in Gott (A. Kolping)
Y. Congar: Le Concile de Vatican II. (E. Fastenrath)
W. Beinert u. a.: Maria – eine ökumenische Herausforderung (St. C. Napiórkowski)
Christsein und marianische Spiritualität. Hrsg. von Heinrich Petri (St. C. Napiórkowski)

Geschichtsphilosophie, Religionsphilosopie . . . . . Sp. 140
H. R. Seeliger: Kirchengeschichte, Geschichtstheologie, Geschichtswissenschaft (A. Angenendt)
P. Miccoli: Introduzione alla filosofia della storia (R. Schaeffler)
B. Mondin: Umanesimo Christiano (R. Schaeffler)
W. Bühlmann: Weltkirche (W. Promper)
R. Schaeffler: Religionsphilosophie (L. Hauser)
J. Schmitz: Religionsphilosophie (J. Figl)

Religionspädagogik, Religionswissenschaften . . . . . Sp. 148
J. Heumann: Symbol – Sprache der Religion (G. Girschek)
Ch. Reents: Die Bibel als Schul- und Hausbuch für Kinder (E. Paul)
F. Trzaskalik: Studien zur Geschichte und Vermittlung des katholischen Katechismus in Deutschland (E. Paul)
Friede – was ist das? Hrsg von Adel Th. Khoury und Peter Hünermann (L. Hagemann)
M. S. Abdullah: Geschichte des Islams in Deutschland (A. Schall)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 152
L. Lies: Ignatius von Loyola (H. J. Repplinger)
M. Schneider: „Unterscheidung der Geister" (J. Sudbrack)
Der zielfreie Weg. Hrsg. von Karlfried Graf Dürckheim (E. Schott, C. Engling)
U. Th. Manshausen: Die Biographie der Edith Stein (A. Jaegerschmid)
Word and Spirit, a monastic review, 2 (B. Jaspert)
L. Lehmann: Tiefe und Weite (L. Hardick)
Bruder Lorenz von der Auferstehung, Allzeit in Gottes Gegenwart (J. Sudbrack)

Bibliographie . . . . . Sp. 161

Ekklesiologie der Befreiung

von Hansjürgen Verweyen, Freiburg i. Br.

Die hermeneutische Situation, in der das dritte Buch von Leonardo Boff zu ekklesiologischen Themen in deutscher Übersetzung erscheint,[1] legt es nahe, der Besprechung dieses Werks etwas mehr Raum zu widmen, als es sonst im Rahmen einer Rezension üblich ist. Am 6. August 1984 erschien die „Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung'", in der vor einigen gravierenden Irrwegen innerhalb der Befreiungstheologie gewarnt wird. Am 7. September fand in Rom ein Gespräch zwischen dem Präfekten der Glaubenskongregation und L. Boff über einige anfechtbare Positionen in dessen neuem Buch statt. Am 24. September hielt der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Joseph Kardinal Höffner, ein Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda unter dem Titel „Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung?". In der Einleitung zu diesem Referat wird L. Boff unter den „Wortführern" der Theologie der Befreiung (ThB) genannt und wenige Zeilen weiter gesagt: „Kardinal Joseph Ratzinger sieht in der Theologie der Befreiung, die sich nicht als eine neue theologische Einzelwissenschaft versteht, sondern die gesamte Theologie theoretisch und praktisch durchdringen will, eine ‚fundamentale Gefahr für den Glauben der Kirche'" (5).[2] B. selbst wird von Kardinal Höffner zwölfmal kritisch zitiert. Elf dieser Zitate beziehen sich auf einen Text in B.s Buch „Die Neuentdeckung der Kirche", der als 8. Kap. in „Kirche: Charisma und Macht" wieder aufgenommen wurde. Bei dieser unglücklichen Verquickung von Terminen und Äußerungen deutscher Kardinäle in hohen Leitungsämtern der Kirche ist es nicht verwunderlich, daß es alsbald zu heftigen Reaktionen in der Öffentlichkeit kam, in denen die Warnungen der genannten Instruktion – worin kein Theologe namentlich kritisiert wird – mit dem neuen Buch B.s in Verbindung gebracht wurden. Auf der einen Seite witterte man eine wohlfeile Gelegenheit zum Sammeln von medienpolitischen Punkten im Kampf gegen die „Amtskirche". Auf der anderen Seite verstieg man sich etwa in die Behauptung: „Die überaus scharfen Angriffe Moskaus gegen dieses römische Dokument [sc. die o.g. Instruktion] zeigen, daß der Nachweis, die Befreiungstheologie basiere auf marxistischen Ideen, gelungen ist[3]."

P. Hünermann schreibt über die Auseinandersetzung um die ThB: „Wenn nicht alles täuscht, dann hat die hier anstehende Klärung eine größere Tragweite für die Kirche als das Urteil im Ritenstreit[4]." Diese Annahme scheint mir berechtigt. Nur kann ich der an

[1] Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie. – Düsseldorf: Patmos 1985. 285 S., kart. DM 34.– (Originalausgabe: Igreja: Carisma e Poder. Ensaios de Eclesiologia Militante. – Petrópolis: Vozes 1981). Vgl. L. Boff, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung, Paderborn 1972; ders., Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika, Mainz, 3. Aufl. 1983.

[2] Zitiert nach dem vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, herausgegebenen Text.

[3] Aus der Ankündigung eines Buches des Christiana-Verlages in: Anzeiger für die Seelsorge, Heft 1, 1985, 21.

[4] „Lateinamerikas Staatsklasse und die Armen", in: HK, Heft 10, 1984, 475–480, Zitat 475.

UB Tübingen
16. JUL. 1985
2 ID

derselben Stelle geäußerten Meinung Hünermanns nicht beipflichten, die genannte Auseinandersetzung dränge jetzt in eine Entscheidung. Die zentrale ekklesiale Sache, um die es geht, scheint mir das Gegenteil zu erfordern. Ortskirchen, die in einer seit den Zeiten der Urkirche noch nicht wieder beobachteten Weise ernst machen mit der vorrangigen Option des Evangeliums für die Armen und Unterdrückten, haben sich zwar jetzt bereits in einem gut zwei Jahrzehnte dauernden Ringen mit den manigfachsten Schwierigkeiten bewährt. Dabei wurden neue Möglichkeiten erprobt, die richtig zu würdigen einer Kirche, die sich jahrhundertelang in recht einseitigen Bahnen bewegte, nicht leichtfällt. Es trat in dieser Phase des Experimentierens auch mancher Wildwuchs zutage, der auf das rechte Maß zurechtgeschnitten werden muß. Vor allem aber wurde diese neue innerkirchliche Entwicklung von sehr verschiedenartigen theologischen Richtungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil teils positiv aufgenommen und weiterreflektiert, teils argwöhnisch betrachtet, von Strömungen, die unter sich selbst noch nicht recht ins reine gekommen waren, ja, sich in zunehmendem Maße an Problemen, die nicht die der Dritten Welt sind, polarisiert haben. Die ThB ist in diese Polarisierung verwickelt. Es bedarf aber äußerster Sorgfalt auf allen Seiten, einander ähnelnde und doch im Grunde völlig verschiedenartige Phänomene auseinanderzuhalten, etwa die aus der Not des Volkes geborenen kirchlichen Basisgemeinden Lateinamerikas nicht mit „Katholikentagen von unten" zu verwechseln, auf denen die Frustration von Kindern der Wohlstandsgesellschaft in derselben, oft wenig differenzierten Sprache einer „Politischen Theologie" um Ausdruck ringt, die auch in die ThB Eingang gefunden hat[5].

„Kirche: Charisma und Macht" ist eine Sammlung einzelner Essays – alle „das Ergebnis von Vorträgen und Diskussionen" (13). Ein systematisches Werk zur Ekklesiologie gedenkt der Vf. in Zusammenarbeit mit Clodovis Boff in „nicht sehr ferner Zeit" (ebd.) zu veröffentlichen. Das vorliegende Buch stellt schwierige Anforderungen an den Leser, der sich um kritische Objektivität bemüht. Er muß versuchen, Sätze, die in bestimmten Zusammenhängen offenbar leichthin formuliert wurden, von anderen Ausführungen her besser zu verstehen, wo die gleiche Sache mit mehr Sorgfalt zum Ausdruck gebracht ist. Ich möchte in einem ersten Durchgang zunächst die recht verschiedenartigen Einzelstudien vorstellen, dabei aber noch nicht näher auf die ekklesiologische Thematik im engeren Sinn eingehen.

In einem ersten Kap. stellt B. „Typen pastoraler Praxis und Modelle von Kirche" vor. Zunächst (1.) wird eine adäquate Zuordnung von Reich Gottes, Welt und Kirche versucht. Reich Gottes „bedeutet die in der Welt realisierte Utopie (Eschatologie), das heißt das gute Ende der Gesamtheit der Schöpfung, die dann endlich von Gott von aller Unzulänglichkeit gänzlich befreit, vom Göttlichen durchdrungen und unbedingt realisiert ist". Die Welt „ist der Ort der geschichtlichen Verwirklichung des Reiches Gottes". Die Kirche ist „antizipatorische und sakramentale Verwirklichung des Reiches in der Welt und [. . .] Mittel dafür, daß das Reich möglichst dicht in der Welt antizipiert werden kann" (16f). Unter dem Titel „Die großen Modelle der Vergangenheit" (2.) zählt B. auf: (a) „Kirche als civitas Dei – Totalität ad intra", (b) „Kirche als mater et magistra – der alte Kolonialpakt", (c) „Kirche als sacramentum salutis – die Modernisierung der Kirche". Während die beiden ersten Modelle theologisch durch das Vat. II im Prinzip überholt seien, wiesen sie – besonders das zweite – institutionell noch durchaus Resistenz auf. Im dritten Modell werde mit dem Neuaufbruch auf dem Vat. II ernst gemacht. Allerdings führe hier die Aufgeschlossenheit gegenüber einer säkularisierten Welt zu einer Anpassung an den kritischen Geist des städtischen und im kapitalistischen Produktionsprozeß engagierten Intellektuellen, der zwar zu Reformen innerhalb des Systems bereit, nicht aber auf eine alternative Sicht von Gesellschaft hin offen ist. Als „Ein neues Modell" führt B. (3.) „Kirche aus der Erfahrung der Armen" vor. Hier wird zunächst der Zusammenhang von politischer und religiöser Befreiung differenziert gekennzeichnet. Es „geht nicht nur um eine Befreiung von der Sünde (von der wir immer befreit werden müssen), sondern um eine Befreiung auch mit geschichtlichen (wirtschaftlichen, politischen und kulturellen) Dimensionen. Der christliche Glaube zielt direkt auf die [erste][6] Befreiung und auf die Freiheit der Kinder Gottes im Reich ab, schließt aber auch – als eine Form der Antizipation und Konkretion der letzten Freiheit, die nur am Ende der Geschichte in Gott möglich ist – die geschichtlichen Befreiungen mit ein" (25f). Sodann skizziert B. wesentliche Züge der Bewußtseinsfindung in den Basisgemeinden, in der sich „Ekklesiogenesis" mit einem politischen Reifungsprozeß verbindet. „Für ein jahrhundertelang unterdrücktes Volk, das man nie zu Wort hat kommen lassen, bedeutet allein schon, daß es [jetzt endlich][7] das Wort ergreifen kann, einen ersten [Schritt zur] Übernahme von Macht und zur Gestaltung seines Schicksals. Die Bedeutung der kirchlichen Gemeinde übersteigt ihre religiöse Dimension und erlangt so ein hohes politisches Gewicht" (27). Kurz wird auch die Frage nach neuen Ämtern und einer neuen Sicht der Hierarchie angeschnitten, die in späteren Beiträgen präziser entfaltet wird.

Im zweiten Kap. – „Typen theologischer Praxis und pastorale Auswirkungen" – vergleicht B. verschiedenartige theologische Tendenzen, denen er allen ihr je eigenes Recht einräumt, wenn er auch der zuletzt skizzierten Tendenz, „Theologie der Gefangenschaft und der Befreiung", die höchste Praxisrelevanz für die lateinamerikanische Kirche der Gegenwart zuschreibt. Interessant in diesem Zusammenhang ist, daß er die neuere Kritik von J. B. Metz an K. Rahners theologischer Anthropologie übernimmt, gegenüber der sogenannten „Theologie der Zeichen der Zeit (Politische Theologie, Theologie der Säkularisierung, Theologie der Hoffnung)" aber geltend macht, „daß sie die Analyse der profanen Realitäten noch nicht ausreichend gut mit dem theologischen Diskurs verbindet, so daß beide Teile, die Theologie wie das Verständnis der Wirklichkeit, zu ihrem Nachteil lediglich nebeneinander stehen" (42). Als Grenze der Theologie der Befreiung wird angemerkt: „Wo sie den strukturellen Charakter der sozialen Sünde und die Notwendigkeit einer gleichfalls sozialen und strukturellen Gnade überbetont, läuft sie Gefahr, sowohl die persönliche Umkehr als auch das Bemühen um Vollkommenheit im christlichen Leben zu vergessen" (44). Der Befürchtung, „das Politische könne seine Grenzen überschreiten und den Gesamtbereich des Glaubens überdecken", gibt B. partiell Recht (ebd).

Im dritten Kap. – „Die Kirche und der Kampf für Gerechtigkeit und für die Rechte der Armen" – referiert B. nach einigen statistischen Angaben zur tatsächlichen Armut in Brasilien die „wichtigsten Reaktionen seitens der christlichen Kirchen" und geht sodann auf die „theologische Begründung des Engagements für Gerechtigkeit" in kirchlichen Lehrdokumenten und der Hl. Schrift ein, wobei er abschließend an die Warnung Pauls VI. vor religiöser Verkürzung (Einsperren der Kirche in die Sakristei) auf der einen Seite und auf der anderen vor politischer Verkürzung (Einschränkung der Sendung der Kirche auf die Dimensionen eines rein diesseitigen Programmes) erinnert (vgl. 55).

In einem weiteren Abschnitt mit der Überschrift „Der Kampf für Gerechtigkeit und die Politik" werden zunächst im Anschluß an Puebla zwei Bedeutungen von Politik unterschieden. „Política" mit großem Anfangsbuchstaben definiert die grundlegenden Werte, die Ziele und Mittel im Einsatz für das Gemeinwohl. Zu ihr gehören „die verschiedenen Ideologien (Marxismus, Kapitalismus, Soziallehre der Kirche usf.), insofern sie ein Bild und eine Utopie von Mensch und Gesellschaft entwickeln" (vgl. 57). Politik in dieser Bedeutung geht alle in der Kirche an, auch die Bischöfe. „Política" mit kleinem Anfangsbuchstaben dagegen „meint alle die Aktivitäten, durch die mittels Eroberung und Ausübung staatlicher Gewalt die Gesellschaft verwaltet bzw. verändert werden soll" (59). Politik in diesem Sinn bedeutet Parteipolitik – eine Aufgabe nicht für die gesamte Kirche, sondern für die Laien (vgl. ebd). Bei dieser Gegenüberstellung wird die Frage übergangen, in wessen Kompetenzbereich die vermittelnde Instanz zwischen diesen zwei Aspekten von „Política" (deren erster im Deutschen sachgemäß kaum mit dem Begriff „Politik" wiedergegeben werden kann), nämlich die Aufgaben politischer Theorie, die Analyse gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Großkomplexe usw. fällt. Ich werde auf das hieraus resultierende Problem weiter unten eingehen.

Im vierten Kap. – „Das Problem der Menschenrechte in der Kirche" – geht B. zunächst auf Praktiken der Kirche ein, die mit ihrem theoretischen Einsatz für die Menschenrechte in Konflikt zu stehen scheinen (z. B. bei der Laisierung von Priestern, der Diskriminierung der Frau im Hinblick auf die Ordination, im Vorenthalten von Information besonders bei Lehrverfahren). Im Anschluß daran macht er drei Versuche zu einer genetischen Erklärung des in der Kirche herrschenden autoritären Systems, deren Diskussion ich – wie auch die der beiden folgenden Kapitel: „V. Können sich Macht und Institution in der Kirche bekehren?", „VI. Der römische Katholizismus. Strukturen, gesunder Zustand und Pathologien" – zunächst zurückstellen möchte.

Das siebte Kap. – „Plädoyer für den Synkretismus: Aufbruch zur Katholizität des Katholizismus", halte ich für den theologisch bzw. religionsphilosophisch am sorgfältigsten durchdachten Beitrag des ganzen Buches – wenn mir auch scheint, daß nach den Kriterien für einen authentischen Synkretismus, die B. entwickelt, ein weniger vorbelasteter und etymologisch präziserer Begriff für das gemeinte inkarnatorische Geschehen – etwa „Inkulturation" – angemessener wäre.

Die weiteren Kap. des Buches – „VIII. Merkmale der Kirche in einer Klassengesellschaft"[8], „IX. Kirchliche Basisgemeinden: Mindestelemente"[9], „X. Die Ekklesiologie der kirchlichen Basisgemeinden", „XI. Ist die Unterscheidung zwischen der lehrenden und der lernenden Kirche zu rechtfertigen?"[10], „XII. Eine alternative Sicht: die Kirche als Sakrament des Heiligen Geistes"[11], „XIII. Eine alternative Struktur: Charisma als Organisationsprinzip" – befassen sich alle mit der ekklesiologischen Thematik im engeren Sinne, worauf weiter unten einzugehen sein wird.

[5] Diese Notwendigkeit genauerer Unterscheidung gilt auch mit Blick auf Nordamerika. Man vgl. etwa den Leitartikel „Discord in the Church" in: TIME, Nr. 5, 5. Februar 1985, wo die ThB in einem gemeinsamen Topf mit vielen andersartigen Problemen behandelt wird.

[6] In der deutschen Übersetzung: „letzte". Das Original liest: „A fé cristã visa diretamente a libertação derradeira" (3. Aufl., Petrópolis 1982, 24).

[7] Die hier eingeklammerten Worte geben dem Gedanken einen zu aggressiven Unterton: Das Original hat: „a simples prise de parole já significa um primeiro momento de tomada de poder" (26).

[8] Aus: Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika, Mainz 1980, 53–76.

[9] Deutsch erstmals in: B. Leers/L. Boff/U. Zankanella, Kirchliche Basisgemeinden (Franziskanische Hefte), Mettingen ^{2}1984, 37–46.

[10] Deutsch erstmals in: Concilium 17 (1981) 650–654.

[11] Stark überarbeitete Fassung des 11. Kap.s der Diss. von L. Boff, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung, Paderborn 1972.

Bevor ich zur Kritik einiger Thesen im Werk B.s übergehe, möchte ich zwei grundsätzliche Probleme anschneiden, die zumindest implizit die gesamte Diskussion um die ThB erschweren.

(1) Die im Anschluß an wirtschaftswissenschaftliche und soziologische Untersuchungen von den Theologen der Befreiung vertretene Theorie der „Dependenz", d. h. der Abhängigkeit der unterentwickelten Regionen von den politischen und wirtschaftlichen Machtzentren der hochindustrialisierten Länder und der dadurch wachsenden Kluft zwischen arm und reich in der Dritten Welt, wird man im Kern kaum widerlegen können[12]. Je weniger die betroffenen Regierungen bereit sind, durch beherzte Strukturwandlungen einen sozialen Ausgleich anzusteuern, gerät nun allerdings die kirchliche Basisarbeit in ihrem Einsatz gegen schreiende Ungerechtigkeit, auch wo ein solcher Einsatz prinzipiell auf gewaltfreie Schritte abzielt, in steigendem Maße in den Konflikt, entweder auf effektive Maßnahmen verzichten zu müssen oder durch Arbeit im Untergrund doch in revolutionäre Aktionen hineingezogen zu werden. Die Haltung B.s angesichts dieser schwierigen Problematik ist eindeutig:

„Im Gesamtrahmen des Befreiungsprozesses der Armen leistet der christliche Glaube insofern einen spezifischen Beitrag, als er gewaltfreien Methoden, der Kraft der Liebe und der unerschöpflichen Fähigkeit zu Dialog und Überzeugung den Vorrang gibt und sich bemüht, die bisweilen unvermeidliche, weil durch die Gegner jeder Veränderung erzwungene Gewaltanwendung anhand ethischer Kriterien aus der Tradition zu bedenken" (43).

„Angesichts der Organisation und der Macht des herrschenden Systems, das alles bestimmt und alles kontrolliert, breitet sich im Volk das Gefühl der Ohnmacht aus: Es gibt keinen Ausweg mehr! Dagegen haben Christen die große Hoffnung und den tiefen Glauben zu stellen, daß Gerechtigkeit, Mitsprache, Mitbestimmung usf. mehr Zukunft haben als alle Ausbeutung. Deshalb ist es so wichtig, daß sich unsere kleinen Kreise nicht nur mit sozialen Problemen beschäftigen, sondern auch ihren Glauben, ihre Hoffnung, ihr Vertrauen und ihre Geduld vertiefen; denn andernfalls verfiele das Volk entweder der Verzweiflung oder der Gewalt und dem Terror. Terror ist ein Akt der Verzweiflung und tiefer Verbitterung, Ergebnis eines unersättlichen Hungers nach Gerechtigkeit, dem es jedoch am geschichtlichen Gespür, an Geduld und an Einsicht in die Möglichkeiten fehlt. So kommt es darauf an, das Gefühl der Ohnmacht abzubauen, denn es macht den Menschen kaputt. Eine Bewußtseinsarbeit, die den Eindruck erweckt, man sei ohnmächtig, ist verantwortungslos, treibt die Leute aus der Kirche und engagierte Gläubige aus unseren Kreisen" (240f).

Die rechte Sicht der politischen Aufgaben (und der Möglichkeiten der Theologie diesen gegenüber) scheint nun aber weithin dadurch erschwert, daß man zu wenig die Notwendigkeit der Unterscheidung eines eigenständigen Bereichs politischer Theorie zwischen „Política" und „política" im oben skizzierten Sinne erkennt und so politische Sachverhalte vorschnell mit theologischen Begriffen belegt, etwa von „struktureller Sünde" spricht. Diese in der ThB sehr oft zu findende Übertragung von Kategorien, die wesentlich Akte freiheitlicher Entscheidung bezeichnen, auf objektive Strukturen scheint primäres Ziel der Kritik der Instruktion der Glaubenskongregation in XI,8 zu sein: „Die Dringlichkeit der radikalen Reformen jener Strukturen, die Elend hervorbringen und die selber Formen der Gewalt darstellen, darf nicht dazu verleiten, daß man übersieht, daß die Quelle der Ungerechtigkeit im Herzen des Menschen liegt. Soziale Veränderungen, die wirklich im Dienst des Menschen sind, wird man nur dadurch erreichen, daß man an die ethischen Fähigkeiten der Person und an die beständige innere Umkehr appelliert." Nur mündet diese Kritik selbst in eine Einseitigkeit, die in Widerspruch zu der – im gleichen Kapitel – wegen ihrer bleibenden Bedeutung hervorgehobenen kirchlichen Soziallehre zu geraten scheint. In deren Rahmen gilt doch zum Beispiel der Streik schon lange als legitimes Mittel zu sozialen Veränderungen im Dienst des Menschen, ein Instrument, das vornehmlich andere Ziele verfolgt als den bloßen sittlichen Appell[13].

(2) Ein zweites grundsätzliches Problem ist zu beachten, das fast mit Notwendigkeit in einen weiteren, diesmal innerkirchlichen Konflikt führt. Menschen, die in den Basisgemeinden im Hören auf die Botschaft des Evangeliums sich selbst erstmals als von anderen wahrgenommenes Bild Gottes erfahren, üben sich hier zugleich in ein gesellschaftliches Miteinander ein, das auf der gegenseitigen Anerkennung aller als gleichberechtigter Partner basiert. Je mehr dies alles theologisch reflektiert wird, kommt den betroffenen Christen zu Bewußtsein, welch genuine Anfrage sie selbst, als Basisgemeinden mit den hier neu entstehenden Strukturen, an die Großkirche darstellen. Ist das in langen Jahrhunderten gewachsene Amtsverständnis der römisch-katholischen Kirche nicht einer noch gründlicheren Revision fähig und bedürftig, als sie ansatzweise bereits auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogen wurde?

Schon die bloße Tatsache, daß in den Basisgemeinden zugleich ein kirchliches wie ein gesellschaftliches Miteinander erprobt wird, macht es bei dem engen Verflochtensein beider Bereiche in der aktuellen Bewußtseinsbildung nun allerdings äußerst schwer, die notwendigen Unterscheidungen zu treffen. Kirchliche Basisarbeit ermöglicht hier in der Tat die Einübung in demokratisches Verhalten. Daraus ergibt sich aber allzu leicht der Kurzschluß, die im Hinblick auf eine bessere „politeia" neuerprobten Strukturen müßten Modellcharakter auch für die Kirche überhaupt haben. Das kann im Einzelfall so sein. Im allgemeinen ist aber – wie im Hinblick auf den Einfluß früherer, monarchisch-aristokratischer Strukturen auch klar erkannt wird – äußerste Vorsicht beim Versuch der Übertragung politischer Funktionalitäten auf ein Gebilde am Platz, das im Kern zumindest nicht „von Menschen Hand" ist.

Wenden wir uns nach diesen Überlegungen nun einigen ekklesiologischen Thesen B.s zu. Im Kap. IV, „Das Problem der Menschenrechte in der Kirche", macht B. drei Anläufe, das Entstehen der autoritativen Struktur der römischen Kirche zu erklären. Im ersten verweist er auf den römischen und feudalen Machtstil, der wesentlich zur Ausprägung einer zentralistischen hierarchischen Machtstruktur mit ihrer Marginalisierung vor allem der Laien beigetragen habe. Hier wären doch einige Differenzierungen zwischen dem „römischen" und dem „feudalen" (und das heißt vor allem germanischen) Einfluß bei der Ausgestaltung kirchlicher Strukturen am Platze, insbesondere was die Marginalisierung der Laien angeht – man denke etwa an den entscheidenden Anteil, den christliche Kaiser, also Laien, am Zustandekommen der Gregorianischen Kirchenreform hatten. In Kap. V werden die betreffenden historischen Zusammenhänge völlig verzerrt dargestellt: „In seinem Dictatus Papae (1075) erhob sich der Papst gegen die Vorherrschaft der weltlichen Macht, die in Simonie, Bestechlichkeit und jede Art von Sakrileg entartet war, und begründete somit die Ideologie der absoluten Macht des Papsttums" (100).

Gilt dementsprechend für B. die "Ideologie der absoluten Macht des Papsttums" um 1075 als wesentlich vollendet, dann verwundert es, wenn er im Kapitel IV in einem zweiten Anlauf das Monopolverhalten der kirchlichen Hierarchie (unter Berufung auf E. Durkheim) auf die Idee, das tragende Selbstverständnis einer Gruppe zurückführt und hier das instruktionstheoretische Modell von Offenbarung namhaft macht, wie es erst zwei Jahrhunderte später, bei Thomas von Aquin, Gestalt gewinnt:

„Das also ist der gordische Knoten: daß die Offenbarung als Lehre begriffen wird. Gott offenbart notwendige Wahrheiten, von denen einige für den Verstand erreichbar, andere unerreichbar sind. [...] Empfangen aus der Hand Gottes, besitzt das Lehramt einen Komplex absoluter, unfehlbarer und göttlicher Wahrheiten" (82)[14].

In einem dritten Ansatz zur genetischen Erklärung dafür, daß in der Kirche die „eine Gruppe das Symbolmaterial [produziert], während die andere es konsumiert" (vgl. 83), greift B. auf Marxsche Theorien zurück: „Um ein Phänomen von seinen Strukturen her zu verstehen, ist nicht von dem auszugehen, was die Menschen denken und sagen (obwohl dies, wie wir vorhin sahen, eine relative Autonomie hat), sondern von dem, was sie im Ablauf ihres realen Lebens wirklich tun" (84). Der Marxistische Hintergrund dieses Erklärungsversuchs kommt deutlicher in Kap. VIII zum Tragen:

„Die Produktionsweise bedingt, welche religiös-ekklesiastischen Aktionen unmöglich, unerwünscht, tragbar, annehmbar und vorrangig sind" (199). „In unserem Fall, im Westen und in Lateinamerika, leben wir in einer Gesellschaft, die durch eine asymmetrische Produktionsweise organisiert ist. Wir sprechen von der kapitalistischen Produktionsart, die durch private Aneignung der Produktionsmittel seitens einer beständigen Minderheit, durch ungleiche

[12] Auch die Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre spricht diese Dependenz recht deutlich an (vgl. bes. I, 7), während Kardinal Höffner in seinem Referat (vgl. bes. 31f, 34) bemüht ist, solche Zusammenhänge zu minimalisieren.

[13] Vgl. hierzu die Feststellung im Referat von Kardinal Höffner, „daß nicht alle sozialen Notstände durch die Sünde verursacht sind. Ich erinnere an das Elend nach Erdbeben, Überschwemmungen und sonstigen Naturkatastrophen. Andere Notstände sind durch objektive Schwierigkeiten, zum Beispiel im wirtschaftlichen Bereich, bedingt. Die Wirtschaft hat ihre Eigengesetzlichkeit. Der gute Wille allein reicht in vielen Fällen nicht aus" (31).

[14] Es klingt merkwürdig, wenn B. in diesem Zusammenhang meint: „Die unerbittliche Strenge der Inquisition ergibt sich aus der eisernen und zwingenden Logik des Systems und bestimmt auch heute noch die an der Lehre orientierte Mentalität der Verantwortlichen in der Heiligen Kongregation für die Glaubenslehre" (83f). Ist ihm nicht bekannt, welch entscheidenden Beitrag der jetzige Leiter dieser Kongregation zur Überholung des instruktionstheoretischen Offenbarungsmodells auf dem Vaticanum II geleistet hat?

Verteilung der Arbeitskraft [...] und durch ungleiche Verteilung der Endprodukte der Arbeit gekennzeichnet ist" (200).

„Eine asymmetrische Produktionsweise, die allmählich eine ganze gesellschaftliche Konstellation herausbildete und zu einem Prozeß der Enteignung von Instrumenten der materiellen und symbolischen Produktion führte, gelangte schließlich auch in der Kirche zur Vorherrschaft" (202).

Will B. damit schließlich alle wirtschaftlichen Systeme des Abendlandes, von der Konstantinischen Wende oder zumindest vom „Dictatus Papae" ab, unter der Klammer „Kapitalismus" zusammenfassen? In diesem Zusammenhang sollten zwei weitere Vereinfachungen zur Sprache kommen. (1) B. scheint der Auffassung, daß der Zentralismus der römischen Hierarchie im Verbund mit der ebenfalls hierarchischen Regierung von Ortsbischöfen wesentlich ein Instrument zur Repression des Volkes sei. Das ist aber nur in bestimmten geschichtlichen Konstellationen zu beobachten. Es lassen sich auch Gegenbeispiele ins Feld führen – wie etwa die Situation im heutigen Polen.

(2) Kardinal Höffner wendet sich in seinem Vortrag scharf gegen den Versuch, die Heilsgüter des christlichen Glaubens als „religiöse Produktionsmittel" zu verstehen (25). Das tut B. nun zwar auch nicht. Er kritisiert nur die monopolartige Verwaltung dieser Heilsgüter. Dennoch verleitet seine Rede von der Produktion des „Symbolmaterials" allein durch die Hierarchie zu historischer Kurzsichtigkeit. Wie wichtig wäre es zum Beispiel, der Genese jenes „religiösen Symbolmaterials" nachzugehen, das zum Ausgangspunkt für die Entwicklung des lateinamerikanischen Katholizismus wurde – nämlich der Kunst, Frömmigkeit und Scholastik des Barock –, um so wirkungsgeschichtlich einige Gründe der lateinamerikanischen Entfremdung von einer ursprünglicheren, stärker aus dem Volksglauben gespeisten Symbolwelt (wie sie etwa in der Kunst der Romanik aufscheint) zu entdecken. Auf der Grundlage einer solchen komplexeren Kenntnisnahme der Entstehung und Entwicklung von „Symbolmaterial" ließe sich auch leichter die absolutistische Kirchenstruktur, wie sie im iberischen Kolonialismus bestimmend wurde und von dorther noch immer in Lateinamerika virulent ist, von allgemein anerkannten Kirchenstrukturen abheben.

Die vereinfachende Sicht historischer Sachverhalte, die allgemein bei B. zu beobachten ist, kommt leider auch in seiner Betrachtung von Schrift und Tradition zum Tragen.

Wo immer theologisch aus der Schrift argumentiert wird, liegt ein bestimmtes Verständnis von Tradition zugrunde, und man tut gut daran, zunächst nach diesem Verständnis von Tradition zu fragen, um das Vorgehen im einzelnen Schriftbeweis aus dem umfassenderen hermeneutischen Zugang besser zu begreifen. Im voraufgehenden wurde bereits klar, daß B. die Ergebnisse des Traditionsprozesses zumindest der okzidentalen Kirche im allgemeinen recht negativ einschätzt. Man muß darüber hinaus feststellen, daß B. – darin eher einem statisch-objektivierenden Verständnis von Tradition verhaftet, wie es bis zum Vat. II vorherrschend war – Tradition kaum als einen lebendigen Prozeß versteht, zu dessen Begreifen es nötig ist, jeden neuen Schritt auf dem Hintergrund des vorher begangenen Weges zu wägen. Häufig gewinnt man den Eindruck, B. empfinde nahezu alles, was zwischen der ursprünglichen Zeit der Kirche und der neuen „Ekklesiogenesis" in Lateinamerika liegt, als einen großen, die heute entscheidenden Schritte hemmenden Ballast der Vergangenheit. Hierzu einige Belege:

„Wenn wir von institutioneller Kirche sprechen, [...] denken wir an die Organisation der Gemeinde von Gläubigen mit ihrer Hierarchie, ihren heiligen Gewalten, Dogmen, Riten, Canones und ihrer Tradition" (93f).

„Christen schlagen sich herum mit ehrwürdigen Traditionen und Liturgievorschriften, mit genau definierten Moralkodices und jahrhundertegewichtigen kirchlichen Strukturen und Machtformen" (92).

„Der Blick in die Gegenwart wie auch in die Zukunft, die sich uns auftut, läßt uns keine Zeit, die Errungenschaften der Vergangenheit zu besingen. Die Institution hat sie schon zur Genüge mit ihrer Apologetik gefeiert" (112).

„Wenn wir im Blick auf den Umgang mit der Macht gestehen, daß von der institutionellen Kirche in der Vergangenheit wenig Ermutigung ausgegangen ist, dann lehnen wir die Institution Kirche damit keineswegs ab. Sie ist eine konkret existierende Größe, die das Geheimis des Christentums expliziert und trotz aller systeminternen Widersprüche Jesus Christus den Befreier verkündet. Jeder Christ hat zu dieser Vergangenheit zu stehen und darf sie weder verkennen noch verdrängen. Es gibt eine Neurose, die dann entsteht, wenn man seine eigene dunkle Geschichte nicht akzeptiert. Neurotische Christen brauchen wir aber nicht. Deshalb ist jeder aufgefordert, sich kritisch die Vergangenheit seiner institutionellen Kirche anzueignen und zu verhindern, daß sie sich in Gegenwart und Zukunft fortsetzt" (113).

„Die derzeitige kulturelle Gestalt des Christentums im Rahmen der griechisch-römisch-germanischen Tradition gehört zum Ruhm seiner Vergangenheit. Und alles deutet darauf hin, daß dieser Ruhm für die neue Kultur, die hierzulande im Entstehen ist, endgültig vorbei ist" (192).

„Die eigentliche Identität der Kirche hängt nicht an einer Vergangenheit, die sie vergeblich wiederherzustellen sich bemüht, sondern an der Zukunft Gottes, der sich erst noch offenbaren wird" (122).

Dieser insgesamt recht pauschalen Abwertung des längsten Teils der kirchlichen Tradition als Ballast der Vergangenheit stehen allerdings einige differenziertere Ausführungen gegenüber:

„Der gegenwärtige Katholizismus ist nicht römisch-katholisch genug [...]. Vielmehr ist er zu katholizistisch und zu reaktionär, läßt es an Treue zu seiner großen Tradition fehlen und ist wie besessen von seinen geringeren und jüngeren Überlieferungen. Statt traditionell genug zu sein, ist er zu traditionalistisch" (163).

Im Kommentar zu einer Augustinus-Stelle schreibt B.:

„An erster Stelle wird die Schrift erwähnt. Gegenüber Formulierungen und Praktiken, die dem Geheimnis Gottes und der Würde des Menschen nicht voll gerecht werden, stellt sie bereits eine Läuterung im Judentum und im frühen Christentum dar. Zweitens wird auf die Tradition der Universalkirche verwiesen, die selbst die verschiedenen Elemente durchgemustert und das bewahrt hat, was die christliche Erfahrung am besten zum Ausdruck brachte. Drittens nennt Augustinus die Beschlüsse der Bischofssynoden, die ihrerseits ebenfalls [...] immer zu einer kritischen Durchsicht der Objektivierungen führten, die sich das Volk zurechtgelegt hatte" (189).

Wie vielfach in den Veröffentlichungen B.s wird man auch hier also die Einzelaussagen nicht pressen und im jeweiligen Kontext manche Einseitigkeiten nicht überbewerten dürfen. Unbewältigt steht weitgehend die Frage im Hintergrund, die auch aus anderen Zusammenhängen von Inkulturation nur zu bekannt ist: Wie lassen sich Tradition und Innovation in eine angemessene Beziehung zueinander bringen, die das Neue einerseits nicht der Wurzeln beraubt, es andererseits aber auch nicht mit Petrifakten früherer und unverstandener Sprachwelten überfremdet, die neues Leben zu ersticken drohen?

Wie wertet B. die Autorität der Schrift innerhalb der frühen kirchlichen Tradition? Hierzu finden sich einige längere Ausführungen in Kap. VI, 2 unter der Überschrift: „Welche Autorität hat der Frühkatholizismus über den späteren Katholizismus?" Das NT „bietet uns nicht nur theologische Lehren, sondern die ganze Verschiedenartigkeit des Lebens in den frühen Gemeinden mit all ihren Ämtern und kirchlichen Strukturen, eben den ‚Frühkatholizismus'. In seinem erkenntnismäßigen Rang unterscheidet sich der Frühkatholizismus nicht vom späteren Katholizismus. Dennoch messen ihm die christlichen Kirchen im Verhältnis zu den übrigen Konkretionsformen der christlichen Botschaft eine unveräußerliche Autorität bei" (142). Der Text des NT hat „ein besonderes Gewicht, nicht weil er Text ist, sondern weil er das erste Textzeugnis derer ist, die als erste die Zeugen des Wortes des Lebens waren" (143).

Diese Erörterungen bleiben hinter den Ausführungen der dogmatischen Konstitution „Dei Verbum" des Zweiten Vatikanischen Konzils zurück, denen zufolge dem „Frühkatholizismus" keineswegs, ja nicht einmal pauschal den Heiligen Schriften „eine unveräußerliche Autorität" beigemessen wird. Vielmehr „ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, daß sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte"[15]. Der „Frühkatholizismus" ist die (etwas einseitige) Kennzeichnung[16] eines bestimmten zeitlichen Phänomens von Kirche, dem die Kirche nie eine Normfunktion zugeschrieben hat. Ebensowenig hat der Text des NT deswegen ein besonderes Gewicht, „weil er das erste Textzeugnis" der ersten Zeugen wäre. Es gab frühere Textzeugnisse – wie z. B. wahrscheinlich eine vormarkinische und vorjohanneische Wundersammlung, einen Passionsbericht, eine Logienquelle „Q". Auch wenn sich solche Texte in ihrem Wortlaut rekonstruieren ließen (oder sogar wieder aufgefunden werden sollten!), würden sie nicht zum ntl. Kanon zählen, in dem die Kirche allein die authentische Ursprungsform der Verkündigung des Christusereignisses gegeben sieht.

Wenden wir uns nun einigen exegetischen Details im Rahmen der Begründung der ekklesiologischen Positionen B.s zu.

„Die Erarbeitung des Evangelientextes geschieht in den Kirchlichen Basisgemeinden in [uneingeschränkter][17] Freiheit" (225). Solche Bibelarbeit unter Nicht-Fachleuten ist legitim und wichtig. Man muß nur auf den größeren Rahmen achten, in den die Auslegung eingebunden wird. Von daher erscheint es von größter Wichtigkeit, in welchem Maße die „freie Exegese" in den Basisgemeinden aufgefangen wird von

[15] Kap. III, Nr. 11. Unsere Hervorhebung.

[16] B. gebraucht den Begriff „catolicismo primitivo", womit er „Frühkatholizismus" übersetzt, allerdings offenbar in einem positiveren Sinn, als das deutsche (Schlag-)Wort hat.

[17] Im Original: „maior liberdade" (199).

einer sorgfältigen kritisch-theologischen Arbeit an den Schrifttexten. In diesem Punkt lassen die Studien B.s manches zu wünschen übrig. Das soll zunächst an einzelnen Schriftstellen und sodann kurz an zwei größeren Komplexen, B.s Interpretation der paulinischen Lehre vom „Leib Christi" und von den Charismen gezeigt werden[18].

Zu Römer 11,18 – wo vom Getragenwerden der Heiden(kirche) durch die Wurzel des Ölbaums Israel die Rede ist – sagt B. etwa: „Mit anderen Worten: Nicht die Christen wurden Römer oder Griechen, sondern Griechen und Römer wurden Christen" (151).

Fehlinterpretationen häufen sich, wo B. bemüht ist, Schriftbelege unter dem Stichwort „weniger Hierarchie" beizubringen. So legt er Matthäus 18,18 auf „die gesamte Glaubensgemeinschaft, in der ein Lehramt entsteht" aus (vgl. 248), nicht auf den von Jesus herausgerufenen Jüngerkreis. Die Übergabe der Macht Jesu an die Apostel nach Matthäus 28,18 wird nicht auf die Lehr- und Taufvollmacht, sondern auf die „Macht der Liebe" und die „Fähigkeit, die Menschen zu ertragen" hin verstanden (vgl. 115). Jesu Tadel am Rangstreit der Jünger (Mk 10,42–45; Lk 22,25–27) wird als Proklamation eines Dienstes aufgefaßt, „der weder Herrschaft noch Anspruch auf Letztinstanz kennt" (vgl. 88). Die apostolische Sukzession der gesamten Gemeinde – statt nur bestimmter Vorsteher – sucht B. in einem zweimaligen Anlauf zur Klärung des ntl. Begriffs „Apostel" zu begründen. Der Terminus Apostel bezieht sich – so wird zum einen gesagt – nicht ausschließlich auf die Zwölf, „denn auch Paulus, der ja erst später berufen wurde, wird Apostel genannt. Jeder Gesandte – und jeder Getaufte hat den Auftrag, das neue Wirken Gottes in Jesus Christus zu bezeugen und zu verkündigen – ist Apostel und setzt die Sendung der ersten Zwölf Apostel fort" (vgl. 219). Sodann verweist B. auf den ursprünglich symbolischen Sinn der Zwölf – zur Bezeichnung der ganzen messianischen Gemeinde. Daraus folge, „daß die Gemeinschaft als ganze apostolisch ist und nicht nur einige Inhaber der kirchlichen Gewalt" (vgl. ebd.).

Abgesehen von der eigentümlichen Logik, sowohl aus der (Symbolik der) Zwölfzahl als aus der Sprengung des Zwölferkreises eine Demokratisierung des Apostelbegriffs ableiten zu wollen, sind beide Folgerungen nicht haltbar. Paulus denkt durchaus nicht daran, seinen speziellen (Apostel-)Dienst den anderen Diensten gleichzustellen. Wo immer in den Evangelien von den Zwölfen und ihrer Gemeindefunktion die Rede ist, geht es zum anderen um eine Sendung, die (im Lichte zumindest der nachösterlichen Redaktion von Jesusworten) den von Jesus herausgerufenen Jüngern und nicht in demselben Sinne dem ganzen gläubigen Volke zukommt.

Im 12. Kap. kritisiert B. zu Recht, daß Pius XII. in seiner Enzyklika „Mystici Corporis" vom physischen Leibe Christi ausgegangen sei und nur von dorther zu seinen weitreichenden Folgerungen hinsichtlich der Ordnung der sichtbaren Kirche habe kommen können. B. begeht dann aber einen analogen Fehler, indem er für seine Zwecke von einem vorgefaßten Begriff der pneumatischen Seinsweise des auferstandenen Christus aus spekuliert – und nicht, wie etwa die Verfasser von „Lumen gentium", eine nüchterne Exegese der einschlägigen Stellen über den Leib Christi betreibt. Dies zeigt sich insbesondere an einer Re-Mythisierung des Leib-Christi-Begriffs im Vergleich mit den Deuteropaulinen. Hatte der Verfasser des Kolosserbriefes sich von einem früheren, all-kosmischen Verständnis des Christusleibes abgesetzt und den Leib Christi demgegenüber auf die Kirche hin ausgelegt (vgl. besonders Kol 1,18), so nimmt B. diesen wichtigen theologischen Schritt zurück: „Richt' auf den Stein, und du wirst Mich dort finden, spalte das Holz, und Ich bin da", heißt es in einem von B. übernommenen apokryphen Jesuszitat (vgl. 263). „Niemand steht außerhalb der Kirche, weil es kein ‚außerhalb' mehr gibt" (264). Selbst das so ganz anders gemeint Irenäus-Wort muß zu solcher Interpretation herhalten: „Wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes; und wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche und jegliche Gnade."[19]

[18] Leider ist gerade in solchen Zusammenhängen die deutsche Übertragung zuweilen fehlerhaft. Innerhalb der bereits oben angesprochenen Frage nach der Bedeutung von „Política / política" heißt es z. B.: „Für Gerechtigkeit kämpfen und Gerechtigkeit in die Tat umsetzen ist Gottesdienst – Gottesdienst, wie Paulus ihn in Röm 12,1 von uns verlangt: ‚Das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst'" (57).
Das Original hat: „Lutar pela justiça e realizá-la, é dar culto a Deus, o culto que Paulo nos pedia em Romanos 12,2: dar culto a Deus em nossos corpos: ‚este é vosso culto espiritual'" (51).

[19] Adv. haer. III 38,1; bei Boff 262.

An der B.schen Interpretation der paulinischen Lehre von den Charismen fällt zunächst positiv auf, daß hier nicht mehr[20] ein Gegenüber von „Ämtern" (bzw. „Diensten") und „Charismen" aufgestellt, sondern (im engeren Anschluß an Paulus) eine Einteilung der Charismen je nach „konjunkturellen Bedürfnissen" und „strukturellen Notwendigkeiten" vorgenommen wird (vgl. 269f). „Sowohl das Routinemäßige als auch das Außergewöhnliche fällt unter die Kategorie Charisma" (273). Überhaupt wirken die Ausführungen des 13. Kap.s im Verhältnis zu sonstigen sporadischen Äußerungen B.s über Institution und Charisma recht ausgeglichen. Dennoch ist festzustellen, daß im Hinblick auf das hierarchische Element in der charismatischen Struktur der Kirche entscheidende Stellen in 1 Kor 12–14 bei B. ausgeblendet werden.

Von einer „ursprünglichen Gleichheit" (vgl. 270) kann man bei Paulus nicht sprechen. Es geht um Einheit in der Verschiedenheit. B. sieht richtig, daß es „gewichtigere und weniger gewichtige Charismen" gibt, meint dann allerdings, daß das bedeutendere Charisma daraus nicht das Recht ableiten dürfe, in einer gegebenen Situation das andere Charisma „an seiner Verwirklichung zu hindern" (vgl. 274). Das NT kenne noch keinen Ausdruck für das, was wir heute unter hierarchischer Funktion verstehen. „Der ihr am nächsten kommende Begriff ist [...] Ernst Käsemann zufolge eben der des Charisma" (vgl. 282). Zur Entscheidung, ob eine Gabe oder ein Dienst von Gott komme oder nicht, genüge ein „Blick auf ihren Wert und Nutzen für die Gemeinde" (vgl. 280). Der besondere Auftrag der Hierarchie bestehe im Integrieren. „Von dieser Funktion her ist es mit der unmittelbaren Unterordnung unter die Hierarchen vorbei" (283).

Was B. hier übergeht, ist einmal die klare Rangfolge, die Paulus in 1 Kor 12,28 aufstellt: „Und zwar hat Gott die einen in der Kirche bestimmt erstens zu Aposteln, zweitens zu Propheten, drittens zu Lehrern; ferner sind da ...". Zum anderen fehlt der Verweis auf den Abschluß, den Paulus der gesamten Erörterung über die Charismen gibt: „Wenn einer ein Prophet oder Geistbegabter zu sein glaubt, so soll er anerkennen, daß das, was ich euch schreibe, Gebot des Herrn ist. Erkennt einer das nicht, so wird auch er nicht erkannt" (1 Kor 14,37f). Paulus benennt hier durchaus eine Letztinstanz, die über die Ausübung der anderen Charismen befindet – und zwar nicht auf demokratischem Wege –: den Apostel. Man kann zwar fragen, ob die Aussagen über die Weitergabe dieses obersten Charismas in den nachpaulinischen Schriften des NT eine adäquate Fortführung der Lehre von Charismen bzw. Diensten in der Kirche darstellen. Mit einer solchen Frage steht man aber schon außerhalb der Bindung an den ntl. Kanon.

Was mir das neue Buch von B. zu zeigen scheint, ist vor allem, daß die ThB noch Zeit braucht, um die wertvollen Neuansätze kirchlichen Lebens in Lateinamerika theologisch angemessen zu reflektieren. Dabei wäre es gut, wenn die „Eclesiologia Militante" hinsichtlich der bestehenden kirchlichen Strukturen deutlicher unterschiede, wogegen sie eigentlich streitet: hierarchische Residuen aus der Zeit des Kolonialismus, großkirchliche Strukturen seit Konstantin oder die Gestalt der Kirche, wie sie sich etwa in der Zeit von den Pastoralbriefen bis zu Irenäus von Lyon herausgebildet hat. Darüber hinaus bedürfte es einer sorgfältigeren Analyse dessen, was Gemeingut schon der „Urkirche" war. Intensive vergleichende Studien täten not im Blick auf andere Phänome spontaner Gemeindebildung, die es innerhalb der christlichen Kirchen ja doch schon häufiger gegeben hat und die oft auch gesellschaftlich sehr fruchtbar gewesen sind. Ich denke etwa an die Arbeit der kongregationalistischen puritanischen Gemeinden, der die Erschließung Nordamerikas zu einem großen Teil zu verdanken ist – aber auch an deren exegetischen Fundamentalismus und ähnliche Fehlerscheinungen, in die kirchliche Basisarbeit leicht mündet, wenn sie der Kontrolle des Bischofskollegiums entgleitet. Vor allem wäre es für diese die gesamte Kirche zu freimütigem Umdenken rufende Bewegung äußerst schädlich, wenn sie weiter in die medienpolitisch ausgeschlachtete Polarisierung zwischen „progressiv" und „konservativ" hineingezogen würde, die die Fronten eher verhärtet, als daß sie in eine tatsächliche Metanoia führt.

Freiburg i.Br. Hansjürgen Verweyen

[20] Vgl. z. B. noch „Lumen gentium" II 12; I 4,7.

Theologie im 20. Jahrhundert: Stand und Aufgaben. Hrsg. von Georg Strekker unter Mitwirkung von W. Bienert, P. C. Bloth, H. Fischer, J. Mehlhausen und W. A. Schmidt. – Tübingen: Mohr/Siebeck 1983 (Universitätstaschenbuch 1238) 493 S.

Obwohl der Titel bewußt nicht lautet ‚Theologie des Jahrhunderts' haben die Autoren (ein Alt-, ein Neutestamentler, ein Kirchengeschichtler, ein Systematiker und ein praktischer Theologe) den Versuch gewagt, die vielschichtige Entwicklung der protestantischen Theologie im deutschen Kulturraum (vorwiegend) aufzuzeigen, die wichtigen Probleme und Tendenzen freizulegen und den Leser am Gang dieser Entwicklung geistig zu beteiligen. In einzelnen Disziplinen, vor allem in den biblischen, kann man geradezu von einem repräsentativen Überblick über den Forschungsstand der Gegenwart sprechen. Das Ziel der Darstellung ist ein praktisches, was sich bereits dadurch zeigt, daß der Überblick über die praktische Theologie den Band beschließt: Rechenschaft zu geben über den Weg der evangelischen Theologie in diesem Jahrhundert, über ihre wichtigsten Probleme, ihren gegenwärtigen Stand und die Aufgaben und Wege, die heute sich auftun.

So endet z. B. der biblische Überblick mit einer eingängigen Beschreibung des derzeitigen Forschungsstandes; der kirchengeschichtliche mit einer Besinnung auf das Verhältnis von Staat und Kirche 1918–1933, den Kirchenkampf im Dritten Reich und die heutige Erforschung der kirchlichen Zeitgeschichte; der Bericht über die systematische Theologie mit der Entwicklung dieser Disziplin seit dem 2. Weltkrieg, vor allem im Hinblick auf Tillichs Beitrag; die Darstellung der praktischen Theologie mit einer kritischen Wertung des Ringens um Kirchenverfassung, Nächstendienst und Gottesdienst, Homiletik, Katechetik und Poimenik und einer Besprechung der derzeit verfügbaren Handbücher dieses Fachs.

Vorweg sei festgestellt, daß dieser umfängliche, dabei handliche Band es versteht, in gut gegliederten, wohlbedachten methodischen Schritten und in wohltuend verständlicher Sprache einen repräsentativen Überblick über die angegebenen Denkbereiche evangelischer Theologie zu vermitteln, der zugleich den Leser informiert und sachlich einlädt und bewegt, sich am geistigen Bemühen dieser Theologen engagiert zu beteiligen. Für einen nichtprotestantischen Theologen ist die Lektüre ein sehr anregender, zugleich vorzüglich informierender Genuß. Die Mitarbeiter beweisen bei ihrem Bemühen neben eingehender Sachkenntnis zugleich eine wohltuende Objektivität und Unvoreingenommenheit bei aller Klarheit des eigenen Standpunktes. Hier kommt eine repräsentative Mitte evangelischen theologischen Denkens zum Vorschein, für die ein katholischer Theologe von vornherein eine gewisse Affinität besitzt. Allerdings ist hier zugleich deutlich festzustellen, daß ein genuin ökumenischer Ansatz in dieser Übersicht fehlt bei aller Offenheit für katholische Parallelentwicklungen.

Im biblischen Bereich wird aufgezeigt, daß die kurz vor und nach dem 2. Weltkrieg erreichten Konsensauffassungen (Quellenscheidung im Pentateuch, Gott der Väter, Bundesgedanke, Bedeutung der Bundesfeste für den Glauben Israels, Beitrag des Mose, vorkönigliche religiöse ‚Verfassung', Entwicklung des Glaubens in Israel, Eigenart der Prophetie) heute alle ins Wanken geraten sind und daß sich zur Zeit keine neuen „Sicherheiten" abzeichnen. Mit Nachdruck wird hier auch die Frage nach der Mitte des AT und seiner Bedeutung für das NT gestellt, eine Frage, die auch für die katholische Theologie sehr bedeutsam ist. Im NT wird sehr genau und differenziert Auskunft gegeben über die einzelnen Bereiche der Forschung, insbesondere was die Verkündigung Jesu, die Wortüberlieferung, die Wundertradition, die Entstehung der Evangelien, die Redaktion der einzelnen Evangelien, die johanneische Schule und den Paulinismus betrifft. Hier kann man geradezu von einer repräsentativen Übersicht über den derzeitigen Stand der Forschung sprechen. In diesem Bereich werden auch die katholischen Beiträge zur Forschung gebührend gewürdigt. Zu kurz kommt allerdings die Frage nach dem Werden der Kirche, den verschiedenen urchristlichen Gemeindeformen und Kirchenkonzepten, nach der Entwicklung des Glaubensbekenntnisses aus den sakralliturgischen Elementen des urchristlichen Glaubenslebens. Auch die Kriterien der Kanonwerdung und Kanongeschichte bleiben blaß. Vorzüglich ist die Beschreibung der verfügbaren Hilfsmittel und Standardwerke. Nicht auf dem neuesten Stand ist der verdienstvolle Ausblick auf die neuesten deutschsprachigen Übersetzungen; es fehlt ein Hinweis auf die Nachrevision des NT nach Luther. Die ‚Gute Nachricht' wird von ihrem Prinzip her als im wesentlichen gelungen bezeichnet. Vor allem aber fehlt eine Reflexion – trotz einer sehr hilfreichen Übersicht über die hermeneutische Diskussion – über die Funktion der biblischen Theologie im Ganzen der Theologie und des kirchlichen Lebens. Es werden auch keine Grenzlinien gezogen zwischen dem biblischen und dem praktischen Teil (z. B. Verkündigung). Der Schwerpunkt dieser Übersicht über die Theologie liegt zweifellos im biblischen (z. T. im systematischen) Teil. Für einen katholischen Theologen fehlt sowohl die philosophische und gesellschaftliche Reflexion (z. B. Fundamentaltheologie, Moraltheologie und Gesellschaftslehre), als auch die Bedeutung des Volkes Gottes – der Kirche – als Ziel und Träger der Offenbarung Gottes –, darauf wird weder im AT noch in der systematischen Theologie hinreichend eingegangen. Damit fehlt ein durchgängiges Leitprinzip, das die einzelnen Themenkreise organisch miteinander verbunden hätte. Außerdem ist von hier aus zu fragen, ob eine solche Rechenschaft über die Theologie der Gegenwart – trotz aller Beschränkung auf die Kirchen der Reformation – nicht grundlegender und energischer ökumenisch hätte reflektiert werden müssen angesichts des einen Volkes Gottes und seiner Sammlung, von der sowohl die Bibel Alten wie Neuen Testamentes spricht.

Unabhängig von diesen Vorbehalten sei die hier vorgelegte maßgebliche und geistig sehr anregende Information katholischen Theologen sehr nachhaltig zur Lektüre empfohlen. Außerdem sei zugleich der Wunsch nach einer vergleichbaren zeitnahen und gediegenen Information aus katholischer Sicht und aus kompetenter Feder deutlich geäußert.

Passau Otto Knoch

Erfahrung – Glaube – Theologie. Beiträge zu Bedeutung und Ort religiöser Erfahrung. Im Auftrag des Dozentenkollegiums der Augustana-Hochschule. Hrsg. von Horst Dietrich Preuß. – Stuttgart: Calwer (1983). 173 S., kart. 24.–

Dieser vom Dozentenkollegium der Augustana-Hochschule Neuendettelsau herausgegebene Sammelband enthält folgende Aufsätze: Jutta Hausmann, Reflexion und Erfahrung als Kategorien zum Verständnis biblischer Texte (11–23); Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Politische Schulderfahrung der Kirche – Bemerkungen zu einer unabgeschlossenen Diskussion (24–42); Horst Dietrich Preuß, Erfahrungen im betenden Umgang mit Psalmen (42–64); August Strobel, Geist-Erfahrung und Wortverkündigung im Kontext von Apg 2 – Gedanken zu einem Thema lukanischer Theologie (65–84); Karl Foitzik, Soziales Lernen und religiöse Erfahrung – Zusammenhänge und Konsequenzen (87–105); Klaus Raschzok, Erfahrungen mit dem Christusbild – Die Kruzifikationen und Christusköpfe des Wiener Malers Arnulf Rainer (106–123); Richard Riess, Die verborgene Dimension – Zur religiösen Erfahrung in unserer Zeit (124–142); Elisabeth Schreiber, Emotionale Lernziele und die Kategorie der Erfahrung im Religionsunterricht (143–154); Herwig Wagner, Ökumenische Sprachschwierigkeiten im Gefolge der neuen Erfahrungstheologie am Beispiel Südafrikas und Lateinamerikas (155–171).

Es wird also auf recht unterschiedlichen Gebieten, vom AT bis hin zur bildenden Kunst der Gegenwart, die Frage nach Bedeutung und Gehalt von Erfahrung gestellt und versucht, religiöse Erfahrung, ihre Bedeutung und ihren Ort im Kontext von Überlieferung, Glaube, Theologie und Kirche zu bestimmen. Es fällt auf, daß unter den vielen Stimmen ein systematisch-theologischer Beitrag fehlt.

Münster Erdmann Sturm

Neusner, Jacob: **Midrash in Context.** Exegesis in Formative Judaism. – XXII, 217 S. The Foundations of Judaism: Method, Teleology, Doctrine; Part One: Method. – Philadelphia: Fortress Press (1983)

Kein literarisches Werk aus der formativen Epoche des rabbinischen Judentums, sei es die Mischna, seien es die beiden Talmude, oder die Midraschsammlungen, hat einen auffindbaren Kontext. Im Gegenteil, diese Werke sind praktisch kontextlos: Sie weisen sich in keiner Weise aus und teilen nichts über ihren eigenen Anspruch mit. Man kann durchaus zu der Ansicht gelangen, daß die Kontexte dieser Schriften, von denen die Mischna und der babylonische Talmud fast „kanonischen Rang" haben, vergessen, oder sogar absichtlich zerstört wurden, um ihre Geltung fraglos werden zu lassen. N. (der dieses Problem selbstverständlich kennt) unternimmt es, in seinem Buch *Midrash in Context,* das Versprechen des Titels wenigstens zum Teil einzulösen und einen Kontext des „Midrasch" zu erstellen – mit der für ihn selber überraschenden Konsequenz, daß sich daraus die Frage nach dem Kanon des rabbinischen Judentums ergibt.

N. bezeichnet mit „Midrasch" nicht die einzelnen Schriftauslegungen oder kleineren Ausführungen, sondern die Kompilationen, die „Bücher" oder „Werke", in denen die Schrift in der Abfolge des biblischen Textes (oder in Form kleiner Homilien) ausgelegt wird, und seine Frage lautet: Was veranlaßte die Herstellung solcher Werke, welches ist ihr Kontext, in dem sie entstanden sind (und in dem sie ggf. zu verstehen sind).

Der wichtigste Kontext ist nach N. die Mischna. Die Abfassung und Durchsetzung dieses Werkes, eine Sammlung von Sätzen über das, was Israel zu tun hat, eine Art Gesetzeskodex und „Schulbuch", das neben der Heiligen Schrift zur Konstitution Israels und zur Konstitution des

Patriarchats im 2. Jh. n. Chr. (7) wurde, führt in den folgenden Jahrhunderten zu einer sehr umfangreichen literarischen Tätigkeit. Die Mischna bedurfte in der Folgezeit der Erklärung: 1. Welches ist ihr Verhältnis zur Tora des Moses; 2. Woher haben die Lehrer, die darin zu Wort kommen (die „Weisen" oder „Rabbinen"), das Recht, die Normen der Mischna auf das Leben Israels anzuwenden; 3. Inwieweit erfüllt Israel, indem es sich an die Normen der Mischna hält, den Willen Gottes (5).

Das Problem ergab sich daraus, daß die Mischna (im Unterschied z. B. zu den Apokalypsen) nirgends den Anspruch erhebt, daß die Autoren des Werkes in irgendeiner Weise von Gott inspiriert seien. Sie ist auch nicht im Stil der Bibel geschrieben, und es gibt kein historisches Ätion (im Unterschied zu den Gesetzen der Bibel) und keinen Mythos. Erst in späterer Zeit wurde die Mischna als „mündliche Offenbarung vom Sinai" legitimiert. Die Autoren der Mischna haben in der Tat alles getan, um alle Spuren ihrer eigenen Tätigkeit an diesem Dokument zu verwischen (19).

N. beschreibt das Verhältnis der Tosefta und des Sifra zur Mischna. Im Sifra wird sehr häufig nach dem Grund der Norm und so auch nach den entsprechenden Normen der Mischna in der Schrift gefragt. Dies ist faktisch eine Kritik an der Mischna: Indem die Norm durch Schriftauslegung begründet wird, wird die Formulierung der Mischna, der eben diese Begründung fehlt, für unzureichend erklärt (35–41). Auch der palästinische Talmud geht davon aus, daß die Mischna der Stütze durch die Schrift bedarf: Wann immer nach einem Grund für eine Norm der Mischna gefragt wird, wird als Antwort die Schrift zitiert (41f). Die Mischna hat für den Talmud also nur eine kontingente Autorität (42).

N. vergleicht den Diskurs über die Mischna im palästinischen Talmud mit dem Diskurs über die Schrift im Midrasch. Im Talmud wird nicht die Mischna als Ganzes (oder größere Teile davon) als System besprochen, vielmehr werden jeweils kleinste Einheiten meist unabhängig vom Kontext behandelt. Die Autoren wollten vor allem wissen, was jede der Einheiten für sich bedeutet und weniger, was sie im Verhältnis zu einer anderen Einheit bedeuten (53). N. stellt die verschiedenen Arten („taxa") der Exegese der Mischna im Talmud fest, deren Diskurs sich zwischen der Erklärung der Bedeutung eines Satzes der Mischna und der Expansion dieser Bedeutung bewegt (59). Auf diese Weise wird die Bedeutung der Mischna amplifiziert. Während die Mischna ein geschlossenes System ist und Erweiterung nicht vorsieht (66), sind die Tosefta und die beiden Talmude offene Systeme, sie öffnen das geschlossene System der Mischna und stellen es zur Diskussion (67).

Die gleiche Taxonomie, die gleiche Art des Diskurses wie im palästinischen Talmud findet sich auch in Genesis Rabba, der bald nach dem palästinischen Talmud hergestellt wurde (70). N. analysiert einige Einheiten dieses Textes und kommt aufgrund der gleichen Taxonomie (d. h. aufgrund der gleichen Weise der Fragestellung an den Text und der Art Ausführungen darüber, nämlich kurze Sacherörterung, erweiterter Diskurs, Exkurs ohne direkten Bezug zum Gegenstand) zu dem Schluß: der palästinische Talmud verhält sich zur Mischna so, wie der Midrasch (die „Werke", die „Bücher") zur Schrift (110).

Der religiöse Kontext des Midrasch ist nach N. zunächst der Erfolg des Christentums nach Julian (113–116). Das übliche Schema sei auch hier zu beobachten: 1. Messianische Hoffnung zur Zeit Julians; 2. Postmessianische Enttäuschung; 3. „Buch" (der gleiche Verlauf also, wie nach dem Bar Kochba-Aufstand). Wenn auch unbekannt bleibt, wie die Juden auf diese Veränderung reagierten – die Schriften äußern sich darüber nicht –, so liegt doch die Notwendigkeit der Apologetik auf der Hand und klar sei, was die Rabbinen taten: Sie verfaßten den Jerusalemer Talmud, und sie sammelten Schriftauslegungen und stellten die Midraschwerke her (117). Der Midrasch ist die Antwort auf den christlichen Vorwurf, daß das Israel „nach dem Fleische" seine Schrift verfälscht und mißverstanden und damit jeden Zugang zur Offenbarung verloren habe.

Die Mischna biete ein eher statisches System der Heiligung an, der Midrasch spricht im Unterschied zur Mischna nicht von Heiligung, sondern von Erlösung und zeigt die Kontinuität des Erlösungsprozesses – auch dies eine mächtige Apologetik für die Enttäuschten. Apologetik ist nach N. auch der Anachronismus, die „Rabbinisierung" der Schrift: Indem der Midrasch Moses und David wie Rabbinen darstelle, zeige er die ungebrochene Kontinuität eben des rabbinischen Judentums – und zeige zugleich den Rabbi als Nachfolger auf dem Stuhl des Moses und den Rabbi, der als Sohn Davids kommen könnte (120–122). Die apologetische Funktion, die sich in den Texten selber kaum erkennen lasse (dem Gegner wurde nie die Ehre angetan, ihn zu nennen), reicht aber nach N. nicht hin, um den Kontext zu bestimmen, denn die Schriften stellten ja auch einen Anspruch an die Juden.

Die Hersteller dieser Werke behaupten, Aussagen über die Bedeutung der Schrift zu machen. Folglich konnten auch diese Aussagen als Tora angesehen werden. Man wußte aber sehr wohl zwischen dem Text der Schrift in der Heiligen Buchrolle und den Aussagen über diesen Text zu unterscheiden: Das Erstere war offenbart, das Letztere hing dann vom Status dessen ab, der die Aussagen machte (126–127). Die rabbinischen Schriften sagen selber nichts über sich selbst und nichts über die Autorität ihrer Hersteller aus – dies müsse also selbstverständlich gewesen sein. Da außerhalb der Mischna nach N. alle rabbinischen Schriften Fragmente eines vollständigen Systems sind, das selber nirgends in einem einzelnen Dokument ganz dargestellt wird, verweisen die Schriften auf Fakten außerhalb ihrer selbst: Sie verweisen auf den Rabbi, der in den Schriften zu Wort kommt. Der Rabbi, nach dem diese Literatur benannt wird, ist die Kraft, die das Ganze zusammenhält.

N. erhebt die Autorität des Rabbi aus dem Talmud und überträgt sie auf den Midrasch. Der Talmud unterscheide nicht zwischen der Autorität der Rabbinen: Die Rabbinen des 4. Jh.s begründeten die Norm der Mischna durch Schriftbeweise nicht anders als sie ihre eigenen Lehren durch Schriftbeweise begründeten (131–132). Mehr noch: da vom Rabbi angenommen wurde, daß sein Tun von der Tora bestimmt sei, war nicht nur sein Wort, sondern auch seine Tat Tora – der Rabbi war Gesetzgeber nicht anders als Moses (134). Hieraus ergibt sich für N. die Konsequenz für den Kanon: „Wenn das, was ein autorisierter Rabbi feststellte, als Tora angenommen werden müsse, als göttliche Offenbarung, dann steht man vor zwei Möglichkeiten: Entweder es gibt eine Tora, die nicht Teil der Tora des Kanons der Offenbarung ist, oder es gibt keine solche Sache wie den Kanon (135). Die Weisen des Talmuds hatten aber nicht unterschieden zwischen dem, was die Mischna sagt, und dem, was die geschriebene Tora sagt. Gott sprach auf verschiedene Weise und durch verschiedene Medien, aber es bestand kein Unterschied zwischen der Offenbarung an einen Propheten und der Toralehre eines Rabbis, alle sprachen mit der gleichen Autorität, Auslegung und Ausgelegtes gehörten zusammen (136). Der Rabbi repräsentierte und verkörperte in dem, was er lehrte, und in dem, was er tat, die Tora: „So in the Rabbi the word of God was made flesh" (137).

Im Anhang bietet das Buch eine Auswahl rabbinischer Texte (138–196) in der Übersetzung von H. Friedmann und M. Simon (Midrash Rabbah, London, Soucino Press, 1939), eine kleine Bibliographie zum Midrasch von L. Haas (197–207) und Indices.

Die von N. angesprochenen Fragen sind gewichtig genug (und manchmal faszinierend) und verdienen es unbedingt, diskutiert zu werden. Leider aber gibt es kaum eine systematische jüdische Theologie, in deren Zusammenhang man diese Fragen verorten könnte, und deshalb ist manche Frage, die in den christlichen Theologien wenigstens als solche definiert (wenn auch nicht immer beantwortet) wird, in der jüdischen Theologie bis heute noch nicht einmal ausgesprochen.

Zu bestimmen wäre z. B. die Stellung des Rabbi. Der „Rabbi", von dem N. spricht, ist nicht der einzelne Rabbi, sondern eine Institution – das wird wohl als eher selbstverständlich vorausgesetzt. Man müßte dann hinzufügen: Es ist eine Institution, die sich zwar kaum definiert, aber doch eine, die sich wenigstens in der formativen Epoche des Judentums durch das Traditionsprinzip zu legitimieren scheint, nämlich durch das „Dogma" von der doppelten Tora (einer „mündlichen" und einer „schriftlichen"). Diese „mündliche Tora" ist zwar inhaltlich so wenig definiert wie die katholische „Tradition", aber „der Rabbi" ist in ihrem Besitz und allein dies legitimiert ihn (die Ordination, die es in der Frühzeit gab, war eher ein äußeres Zeichen der Sukzession). Und die „Tradition" ist auch der Kontext, der die schriftliche Tora definiert, die mündliche stellt überhaupt erst fest, welches die schriftliche Tora ist. Hier wäre dann auch die Frage nach der „Gemeinde", der ideellen und der faktischen „Gesamtheit Israels" (mit der Differenzierung des Exils) zu stellen und nach dem Ort des Rabbi oder des Rabbinats darin und nach dem Ort der Tora in der Gemeinde, und dies im Verhältnis zu den jeweils tatsächlich existierenden Institutionen.

N.s These, daß der „Kanon" sich dauernd erweitere (und also keiner wäre) stimmt zunächst: Mündliche Tora ist wenigstens im Bereich der Halakha (religionsgesetzlich – normativ) in dauernder Entfaltung: Jede allgemein anerkannte Entscheidung eines rabbinischen Gerichts hat bis in die Gegenwart die Qualität der „Tora". (Welche Qualität theologische Schriftauslegung hat, wird dagegen nicht leicht zu bestimmen sein). Hier kann die erste Einschränkung gemacht werden: Die Offenbarungsschrift ist ein abgegrenztes „Zeichenkontinuum", ein abgegrenzter Text, der als solcher Wort, ja Schrift Gottes ist. Dieser Text ist abgeschlossen. Selbstverständlich kann diese Zeichenkontinuum nur verstanden werden, wenn es gedeutet wird (jedes sprachliche Zeichen muß gedeutet werden). Während das Zeichenkontinuum aber als solches nicht veränderbar ist, ist der metasprachliche Diskurs, die Deutung der Zeichen, faktisch unbeschränkt vermehrbar und veränderbar. Durch die schriftliche Fixierung dieses Diskurses konnten zwar immer neue Texte mit Aussagen über die Bedeutung der Offenbarungsschrift entstehen, „kanonischen Rang"

haben allerdings für den religionsgesetzlichen Bereich letztlich nur der babylonische Talmud und in dessen Kontext die Mischna erhalten. Doch nicht der Text des Talmud (z. B.) ist Tora, sondern nur der propositionale Gehalt des Textes – und auch nicht des ganzen Textes. Noch schwerer ist die Frage für die Midraschwerke zu beantworten, die theologische Aussagen machen. Solche Texte sind wohl „Tora", aber sie werden kaum Teil eines Kanons (z. B. dessen, was zu glauben ist, weil nur sehr wenig von dem, was geglaubt wird, auch zu glauben vorgeschrieben ist), und sie sind auch nicht Teil eines Textkanons. Es wäre sicherlich sehr nützlich, hier zwischen einem *Textkanon* auf der einen Seite und einem Normen- oder Glaubenskanon im Verhältnis dazu zu unterscheiden.

N.s Thesen sind als Fragen ein äußerst anregender Beitrag zu der Diskussion über den Kanon, die gegenwärtig im Gange ist, aber ebenso für eine Reihe von Fragen an eine jüdische Theologie, die sich selber nur sehr wenig wahrnimmt.

Frankfurt Arnold Goldberg

Fusco, Vittorio: **Oltre la parabola.** Introduzione alle parabole di Gesù. – (Roma): Borla (1983) 202 S., collana di cristologia, kart., L. 10 000.

Der Vf. dieser Einführung in die Gleichnisse Jesu hat bereits durch eine umfangreiche und gründliche römische Diss. zum Gleichniskapitel Mk 4,1–34 (Parola e Regno, Brescia 1980, vgl. ThRv 77 [1981] 199f) seine Fachkompetenz glänzend unter Beweis gestellt. Er legt in seinem neuen Buch eine willkommene, für viele Leser sicher leichter zugängliche Weiterführung und Ergänzung vor.

Die relativ ausführliche Skizze der Forschungslage im 1. Kap. (14–47) zeichnet gut die verschlungenen Pfade auf, die die Gleichnisexegese seit Jülicher eingeschlagen hat und die nicht frei sind von Mißverständnissen, Umwegen und Kehrtwendungen bis hin zur völligen Verkehrung der Ausgangsposition Jülichers in ihr Gegenteil. F. weist darauf hin, daß die Verabschiedung der Allegorese, unter historisch-kritischem Gesichtspunkt fraglos unumgänglich, zu einem hermeneutischen Defizit (22: „vuoto ermeneutico") geführt hat, das durch die späteren Entwürfe nur unzureichend aufgefüllt wurde.

Etwas knapp fällt das 2. Kap. (48–57) über das Gleichnis als Erzählung aus, in dem u. a. Grenzen der strukturalen Analyse aufgezeigt werden. Das Zentrum bildet das 3. Kap. „la parabola come dialogo" (58–140). F. entwickelt zunächst induktiv seinen Parabelbegriff von der Nathansparabel in 2 Sam 12,1–7 her. Mit der Wahl dieses Ausgangspunktes ist bereits eine wichtige Vorentscheidung gefallen. Es entbehrt nicht der Ironie, daß David Flusser (Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesu I, Bern 1981, 147f) diesen Text nicht als Parabel gelten läßt und daß Otto Knoch (Wer Ohren hat, der höre. Die Botschaft der Gleichnisse Jesu, Stuttgart 1983, 13f) ihn ohne Zögern als reine Allegorie einstuft. Doch scheint mir F. weitgehend im Recht zu sein, wenn er als wesentliches Merkmal der erzählenden Gleichnisse ihre dialogisch-argumentative Funktion herausarbeitet (59–81). Von dieser Grundthese aus werden Abgrenzungen vorgenommen: Gegenüber dem Vergleich, gegenüber der Allegorie und gegenüber der Metapher. Die genetische Herleitung des Gleichnisses aus dem Vergleich bei Jülicher hält F. für einen folgeschweren Irrtum, der andere Aspekte in Jülichers Theorie sehr zu ihrem Schaden verstellt hat (81–85). Die fast schon zur neuen opinio communis gewordene Bestimmung des Gleichnisses vom Wesen der Metapher her lehnt er – nicht ohne beachtliche Argumente – rundweg ab (103–120). Bezüglich der Allegorieproblematik gelangt er in Auseinandersetzung mit dem Rez. zu einem sehr differenzierten Urteil. Auch Allegorien können erzählerisch geschlossen sein (94). Auch in Allegorien braucht nicht jeder Einzelzug punktuell auf die gemeinte Sache hin ausdeutbar zu sein (96). Punktuelle Entsprechungen über das eine tertium comparationis hinaus können sich auch in Gleichnissen einstellen (95f), zumal darin teils mit festen Metaphern und Bildfeldern gearbeitet wird (97f). Auch Gleichnisse haben ihren Referenten außerhalb ihrer selbst (97). Die unwahrscheinlichen Erzählzüge, die nicht nur in Allegorien, sondern auch in Gleichnissen auftreten, werden von F. sorgsam gesichtet und bedacht (109–119). Er geht so weit, das Vorkommen von rein allegorischen Zügen in echten Parabeln einzugestehen (102). Alle diese Punkte, die das gängige Konzept eher stören, werden weder verdrängt noch minimalisiert. Es bleibt als nahezu einziger Unterschied: Parabeln führen kraft ihrer argumentativen Struktur zu einem Urteil des Hörers über den gesamten Fall und zur anschließenden Anwendung auf die eigene Situation, Allegorien tun eben das nicht (89–94). Diese Unterscheidung bewegt sich eingestandenermaßen auf einer hohen Abstraktionsebene. Es ist zusätzlich zu bedenken, daß Parabeln und Allegorien gemeinsam zum weiteren Feld von Texten in figurativer Sprache gehören (101) und daß im Einzelfall u. U. die Feststellung schwerfällt, ob eine Urteilsübertragung und eine argumentative Bewegung noch gegeben ist oder nicht (103). Das alles sind wesentliche Einschränkungen, die es kaum sinnvoll erscheinen lassen, von einer fundamentalen Divergenz zwischen den beiden Sprachformen zu reden (es sei denn, wir streiten darüber, wie fundamental man „fundamental" anzusetzen hat). F. weist schließlich den Gleichnissen ihren Platz zwischen Rhetorik und Poetik zu (120–128). In einem Exkurs (128–140) löst er die Gruppe der vier Beispielerzählungen im Lukas-Sondergut auf und ordnet sie auf verschiedene Weise den Parabeln zu, wobei er davon ausgeht, daß Jesusgleichnisse nicht nur eschatologische Inhalte haben, sondern auch ethisch-sapientiale.

Ein letztes Kap. wendet sich unter der Überschrift „la parabola come frontiera dell'evangelo" (141–189) hermeneutischen Fragen zu. F. sieht zwei Gefahren, einerseits, daß man das Gleichnis mit dem Kerygma identifiziert und die Basileia Gottes im Gleichnis unmittelbar zum Ereignis werden läßt, zum anderen, daß man das Gleichnis vom Kerygma ablöst und rein ästhetisch, existential und säkular interpretiert. Er bestimmt dagegen das Gleichnis als „Grenzfall" des Evangeliums, insofern es den Hörer in leicht zugänglicher Sprache dazu einlädt, sich auf Jesu Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft einzulassen, die als solche im Gleichnis keineswegs erschöpfend enthalten ist. Mit einigen Fragezeichen, die im einzelnen anzubringen sind, wird grundsätzlich festgehalten an der jesuanischen Herkunft der Gleichnisüberlieferung. Als Begründung dient neben anderen die Beobachtung, daß die Suche nach dem Sitz im Leben der Gleichnisse in der Gemeindetradition sich bisher als wenig fruchtbar erwiesen habe, eben weil die Gleichnisse als Gleichnisse Jesu weitergegeben worden sind (172: „Siamo di fronte a una comunità narrante, in cui Gesù narratore diventa narratore narrato: l'interesse ai racconti è indissociabile dall'interesse a Gesù"). Dennoch bleibt es auch nach F. richtig, daß wir bei den Gleichnissen bis hin zu ihrer redaktionellen Endgestalt mit Veränderungen und Einträgen aus ekklesiologischen Interessen heraus rechnen müssen. Von der Mühe historischer Rekonstruktionen kann nicht dispensiert werden, auch wenn der Text selbst immer der Ausgangspunkt bleiben sollte.

Die vorzüglich gearbeitete Studie verfügt über ausgezeichnete bibliographische Angaben, die durch ein Autorenregister (197–200) mit ca. 300 Namen erschlossen werden. Sie zeigen den Autor auf der Höhe der internationalen Forschung. Sein Urteil ist durchweg kritisch, klar und treffend. Als Einführung in die Gleichnisexegese kann sein Buch vorbehaltlos empfohlen werden.

Würzburg Hans-Josef Klauck

Coppens, Joseph: **Le fils d'homme vétéro et intertestamentaire.** – Leuven/Leuven: Uitgeverij Peeters/University Press 1983. XVII, 272 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXI). kart., FB 1.000,–

Diese wertvolle Monographie ist das letzte wissenschaftliche Vermächtnis des verstorbenen Prof. Coppens von der Universität Löwen. Das Werk, zur Zeit seines Todes am 23. 5. 1981 glücklicherweise fast fertiggestellt, erscheint nun – wie geplant – als 2. Band von La Relève Apocalyptique du Messianisme Royal.

Das Buch weist drei Teile auf: I. Le Fils d'Homme Danielique, II. Le Fils d'Homme Hénochien, III. Le Fils d'Homme dans la Tradition Juive post-Bibliques. Ein Anhang vermittelt einen geschichtlichen Rückblick. L'histoire de l'Argument Messianique.

Der erste Teil scheint der vollständigste und am weitesten fertiggestellte Teil des Buches zu sein. Er handelt von den bekannten Problemen, die sich um Daniels Vision (Kap. II–III) ranken, von der Einheit (Kap. IV–V) und dem Kompositionsmuster (Kap. VI) von Daniel 7, der Identität und dem Charakter der „Heiligen des Höchsten" (Kap. VII), der visionären Gestalt selbst, ihrer Identität, ihrer literarischen Ursprünge, dem Ausdruck barnaš, und schließlich – und das ist der Gegenstand dieser ganzen wissenschaftlichen Untersuchung – von der Bedeutung und Interpretation von Daniels „Menschensohn" (Kap. VIII). Ein kurzes Schlußkapitel untersucht die L'Interprétation messianique (Kap. IX).

Die vollständige Dokumentation der verschiedenen Themen in diesem Abschnitt wird den Fachwissenschaftlern der verschiedenen Bereiche alttestamentlicher Forschung zu denken geben und wird einen höchst nützlichen status quaestionum bereitstellen. Das längste und für die Exegese von Daniel 7 wertvollste und am reichsten belegte Kapitel, das großzügig aus den Qumran Funden sowie den biblischen Quellen schöpft, behandelt die Identität der „Heiligen des Höchsten". Dieser Ausdruck bezieht sich ohne Zweifel auf englische Wesen, wird aber gleichzeitig auf Teile der Priesterschaft angewandt und auch bemerkenswerterweise auf die „Israélites fidèles" (p. 98).

Im letzten, dem entscheidenden achten Kapitel des ersten Teils wird die gelegentlich sterile philologische Diskussion der letzten Jahre kritisch wiedergegeben, in der es darum ging, ob der generische Ausdruck barnaš auch für eine besondere Figur, etwa für eine mythische, englische oder messianische, verwandt werden kann. C. stellt jedoch scharfsinnig fest, daß jene Philologisten die einfache Tatsache aus den Augen verlieren, daß barnaš für homo steht, also ein Repräsentativ von Menschheit ist und all dessen, was menschlich ist. Es ist ein Symbol der Menschlichkeit gegenüber der symbolischen Bestialität, die die Tierreiche bezeichnen, die es überwindet. Aber für wen oder was steht das symbolische „einer wie ein Mensch"?

Die Antwort steht im letzten Satz des Kapitels: „. . . on a pu découvrir dans la symbole du Fils d'Homme une allusion à la fois à l'avènement du règne des cohortes angéliques et à celui du peuple régénéré par la persécution. Leur règnes ne sont pas opposés; ils sont complémentaires." (Hervorhebung durch den Rezen-

senten). Mit den „englischen Kohorten" sind die „anges-archontes des nations" (p. 112) gemeint. Folglich besinnt sich der Autor beider Bedeutungen, in denen er die „Heiligen des Höchsten" gesehen hat, nämlich als englische Wesen und als gläubige Israeliten.

Diese Vorstellung von einer himmlischen Doppelherrschaft, und sei sie noch so komplementär, wird nur wenige Exegeten zufriedenstellen. Demungeachtet muß die wertvolle Erkenntnis, daß der Ausdruck „Heilige des Höchsten" eine übernatürliche Dimension enthält und normalerweise auf englische Wesen angewandt wird, nicht außer acht gelassen werden, wenn erst einmal anerkannt ist, daß die gläubigen Israeliten des wieder erschaffenen Israel des jüngsten Tages hier dargestellt werden, nicht nur als menschliche und humane Wesen, sondern als solche, die den Engeln gleich geworden sind. Insgesamt können wir einen Bezug zu den „anges-archontes" der Nationen ausschließen; ihr Platz wird von den „anges-archontes" des neuen Israel eingenommen[1].

In Kapitel IX folgert Professor Coppens, daß die Gestalt des Menschensohns – wie er früher vorgestellt wurde (und dies bezieht sich in gleichem Maße auf die oben genannte Sichtweise) jede messianische Interpretation der Vision Daniels ausschließt: das Buch Daniel enthält die Idee des Messianismus ohne den Messias (p. 115).

Der zweite Teil behandelt die Bilderreden des Henoch. Diese sind jüdischen Ursprungs, entstanden am Beginn des christlichen Zeitalters und wahrscheinlich ursprünglich in aramäisch geschrieben (cf. p. 153: das Problem der Originalsprache wird nicht berücksichtigt). Das Kapitel 5 dieses Abschnitts thematisiert die Probleme von Herkunft und Datierung und hätte logischerweise eher am Anfang des zweiten Teils stehen müssen; es bemüht sich hauptsächlich darum, die Milik-Theorie von der späten christlichen Autorschaft und die Eigenart der Bilderreden zu widerlegen mitsamt ihrer Implikation eines von den Evangelien inspirierten Menschensohns. Das Kapitel vermittelt einen hilfreichen Überblick über die Diskussion seit Veröffentlichung der aramäischen Fragmente.

Obwohl der größte Teil des 3. Kapitels des zweiten Teils über die Idee des Messianismus in den Bilderreden vom Herausgeber (vgl. p. XII) besorgt wurde, wird die allgemeine Hauptthese des Vf.s nicht in Frage gestellt. Professor Coppens, der zum großen Teil J. Theisohn folgt, postuliert eine redaktionelle Überarbeitung, in der der Auserwählte und der Menschensohn in der Figur des auserwählten Menschensohns vereint wurde, und schlägt somit eine erste Revision einer ursprünglichen und zugrundeliegenden Schrift vom „Einen Auserwählten" vor; eine zweite Bearbeitung identifiziert den auserwählten Menschensohn mit dem Messias und eine dritte „nouvelle réinterprétation ... en dehors du Livre des Paraboles" (p. 134) sieht im auserwählten Menschensohn den Patriarchen Henoch selbst.

Daß die Bilderreden eine Überarbeitung erfahren haben, wird allgemein anerkannt. Und wer jemals die Perikopen vom Einen Auserwählten und vom Menschensohn nebeneinander stellte, wie sie nun im mixtum compositum des Buches stehen, glaubt, daß die identischen Titel (und die ihnen zugehörigen Texte) sich auf den gleichen Einen Auserwählten, den Menschensohn beziehen. Darüber hinaus mögen die Perikopen vom Einen Auserwählten gut die ursprüngliche zugrundeliegende Schrift zur Verfügung gehabt haben, obwohl dies sicherlich nicht unwiderlegbar ist (p. 134). Die redaktionelle Vereinigung geschah wahrscheinlich vor der Endredaktion oder Kompilation des Buches. Außerdem vermitteln die Kapitel 70–71 ein isoliertes Überlieferungsstück des Henoch-Aufstiegs, so daß es gute Gründe gibt, auch hier für eine Überarbeitung zu plädieren. Aber müssen wir unbedingt eine weitere Bearbeitung annehmen, um die zwei Verwendungen des Gesalbten (48.10, 52.4) für den auserwählten Menschensohn zu begründen? Sicherlich haben wir es mit einer wenigstens zweisträngigen Entwicklung der Traditionen vom Einen auserwählten Menschensohn zu tun, bevor die Bilderreden ihre redaktionelle Endfassung angenommen haben. Und es muß hinzugefügt werden, daß es für den letzten Autor/Herausgeber der auserwählte Menschensohn auch der Messias war, ebenso wie der unsterblich gemachte Henoch, was bedeutet, daß das Buch der Bilderreden, so wie es uns überliefert ist, eine jüdische Handschrift trägt.

Kapitel IV behandelt Les Analogues Chrétiennes du Livre des Paraboles. Hier beruht die Annahme einer christlichen Verfasserschaft, Redaktion, Interpolation (oder „Verbesserung") der Bilderreden hauptsächlich auf der im wesentlichen gemeinsamen apokalyptischen Denkweise einschließlich solcher Ausdrücke wie „der schnöde Mammon", „der Vater der Lichter" (Heb. 12.9)[2]. Es gibt jedoch keine direkten Zitate aus dem NT, keine eindeutigen Anspielungen, genauso wenig, wie es wirkliche Zitate im NT aus den Bilderreden gibt. „Analoga" können angemessen erklärt werden durch eine gemeinsame Abhängigkeit von christlichen Schriften über Vokabular, Thema, Traditionen etc., die in einer allgemeinen endzeitlichen Atmosphäre in Umlauf waren (p. 146).

Dies ist eine vorsichtige Behauptung, aber eine, die sich wahrscheinlich nicht der Zustimmung der Fachwissenschaftler erfreuen wird. So ist J. Theisohn zum Beispiel nicht geneigt, die Möglichkeit einer christlichen literarischen Abhängigkeit von Henoch auszuschließen[3], und einige „analoga" scheinen in der Tat auf die Bilderreden als die prototypische Offenbarung des jüdischen auserwählten Menschensohns zu verweisen, wie sie hinter der christlichen Tradition steht.

Im dritten Teil, der sich mit dem Nachweis nachbiblischer jüdischer Traditionen befaßt, bringt das Kapitel I Textes non valables Argumente für Menschensohn-Anspielungen in den Oden Salomons XXXVI 3, im Pseudo-Philos Biblicae Antiquitates, im targumisch haggadischen Gedicht zu Exod. 12.42 und IQS 11.20. Das „ambige Orakel" des Josephus (B. J. VI 312–13) könnte sich möglicherweise auf Dan. 7, 13–14 beziehen, aber dies ist bei weitem nicht sicher. (Könnte der „Sohn" [der „weiße Stein"] im B. J. v. 272 in die gleiche Kategorie gehören?) Kapitel II dieses Teils Textes d'inspiration apocalyptique bringt den Leser inter alia auf den neuesten Stand mit der von Daniel inspirierten Apokalypse von II Esdras, „dem Mann vom Meer", von dem uns eine neue französische Übersetzung durch M. Philonenko zur Verfügung steht. (In diesem Zusammenhang wäre es nützlich gewesen zu erwähnen, daß die syrische Version von ille homo hau Barnaša ist (A Ceriani Monumenta Sacra et Profana, Vol. V, fasc. I [1868], p. 98). Die hilfreiche Zusammenfassung und Aktualisierung der rabbinischen Verweise und der mutmaßlichen Anspielungen (Kap. VIII) erstreckt sich auf Bekanntes aus Strack-Billerbeck, Dalman, Bonsirven et al.; neueres Beweismaterial, das in jüngerer Forschung hinzugefügt wurde (p. 175), kam für eine Auswertung zu spät. Ein faszinierender Anhang I. L'Argument des Prophéties Messianiques selon des Pensées de Pascal, II. Le Messianisme Israélite selon Alfred Loisy, und III. Le Messianisme Israélite selon Paul de Broglie schließt die Monographie ab.

Wir können M. J. Lust, durch dessen editorische Mühen wir zu diesem wertvollen Beitrag zu einer angesehenen Reihe gekommen sind, dankbar sein.

St. Andrews Matthew Black

(aus dem Englischen übersetzt von Annegret Junkermann)

Lona, Horacio E.: **Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief.** – Würzburg: Echter (1984). 474 S. (Forschung zur Bibel Bd. 48) kart. DM 56.–

Es handelt sich bei dem Werk um die Habilitationsschrift, die der argentinische Salesianer Lona der Theol. Fak. Würzburg 1982 mit Erfolg vorgelegt hat. Die große Bedeutung des Kolosserbriefs, besonders aber des Epheserbriefs wird heute immer mehr erkannt. Ihr Kerygma besitzt besondere Aktualität; ihre Christologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Pneumatologie (vgl. zur letzteren die vor kurzem erschienene Regensburger Diss. „Die Pneumatologie des Epheserbriefs" von Jacob Adai) finden viel Beachtung.

L. behandelt in dem instruktiven I. Kap. „Die Fragestellung in der Geschichte der Forschung" und stellt dabei auch sein eigenes methodisches Vorgehen vor (80–82). Er ist überzeugt, daß es sich beim Kol- und Epheserbrief um „Deuteropaulinen" handelt, und deshalb „sollen die diachronische Linie der Aufnahme paulinischen Gutes und die synchronische der Rezeption in dem jeweiligen Kontext zu ihrer ursprünglichen Sinneinheit in der vorliegenden Gestalt des Textes geführt werden", wobei er mit Recht betont: „Rezeption der Tradition ist alles andere als Wiederholung, vielmehr Kontinuität in der Transformation". Die Eschatologie der beiden Briefe ist „ein Element einer theologischen Gesamtkonzeption ..., die im Brief an die Kolosser unter dem Stichwort ‚Christologie', im Brief an die Epheser ‚Ekklesiologie' zusammengefaßt werden kann", m. M. nach im Eph auch unter dem Stichwort „Pneumatologie", die freilich von Christologie und Ekklesiologie nicht zu trennen ist. Dies läßt exemplarisch Eph 2,18, der kerygmatische und eschatologische „Spitzensatz" des Briefs, erkennen: „durch ihn [Christus] haben wir, die beiden [Juden und Heiden in der Kirche] in einem einzigen Pneuma den Zugang zum Vater". Hier ist die für den Epheserbrief so charakteristische „realisierte Eschatologie" (Präsens „haben" mit der Zielangabe „Zugang zum Vater") unlöslich verbunden mit der Christologie („durch ihn") und der Pneumatologie („in einem einzigen Pneuma"). Deshalb ist es für mich mehr als erstaunlich, daß L. diesen Vers in seiner Darstellung der Eschatologie des Eph unberücksichtigt läßt (vgl. zu ihm Näheres in meinem von

[1] Es war enttäuschend festzustellen, daß diese Interpretation der Heiligen des Höchsten, die ich in der Festschrift für Vögtle („Die Apotheose Israels: eine neue Interpretation des danielischen Menschensohnes" in: Jesus und der Menschensohn, Freiburg, 1975, 57–73) vortrug, weiter oben (p. 71) nur diskutiert wurde, um sie beiseite zu schieben.

[2] Ein nach Meinung des Rez. mehr als zweifelhaftes Beispiel.

[3] Der Auserwählte Richter: Untersuchungen zum traditionsgeschichtlichen Ort der Menschensohngestalt der Bilderreden des Aethiopischen Henoch (Göttingen, 1975), p. 200.

L. nicht mehr berücksichtigten Kommentar zum Epheserbrief im ÖTK, Gütersloh/Würzburg 1983, 85–88).

Im II. Kap. behandelt L. auf seine Weise die Eschatologie im Kolosserbrief, im III. Kap. die Eschatologie im Epheserbrief, jeweils ausgehend von „Zeit und Raum des Heils" in der Sicht der Briefe. Er erweist sich dabei als ein ausgezeichneter Textanalytiker – gute Strukturanalysen – und hervorragender Kenner der Religionsgeschichte (vgl. vor allem seine Ausführungen über „Taufe und Auferstehung in der Gnosis", 374–418); nur die Qumrantexte kommen zu kurz (vgl. meinen Kommentar). Das Zeitverständnis der Gnosis baut sich m.E. so auf: 1. Die Zeit vor dem Urfall, 2. Die Zeit des Urfalls, 3. Die Zeit der Einkerkerung in der Materie (Leib) = die Zeit des Traumes und des Unbewußten, 4. Die Zeit des Erwachens und der Rückkehr in das himmlische Pleroma, 5. Die wiederhergestellte Urzeit. L. lehnt mit Recht eine „gnostische" Interpretation der Briefe ab. Er erkennt sehr gut den heilsgeschichtlichen Zusammenhang der Kirche aus Juden und Heiden mit Israel nach dem Eph: „Nach der Theologie des Verfassers werden die Heiden in eine Geschichte des Heils eingegliedert, die in der Vergangenheit durch Israel verkörpert wurde" (444, vgl. auch 254; 260ff; 265f; 269; 287; 347f; 443). Mir bleibt allerdings fraglich, ob Eph 2,19 („ihr seid also nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, sondern ihr seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes") mit der philonischen Polis-Idee zu tun hat, wie L. meint (vgl. 348f); m.E. ist der Vers ein „Erfüllungstext" im Blick zurück auf die Aussage von 2,12, nach der „einst" die Heiden „Entfremdete gegenüber der Politeia Israel" gewesen sind; also auch hier ein heilsgeschichtlicher Zusammenhang mit Israel, genau wie in der (von L. nicht genügend erkannten) „Tempeltheologie" von 2,18–2,22 (die Kirche als der eschatologische Tempel mit „dem Zugang zum Vater" für alle: der eschatologische Vorgang schlechthin!).

Meiner Überzeugung nach ist die ganze Theologie der beiden Briefe „Eschatologie", bedingt durch das Christusereignis, deutlicher als im Kol im Eph: Schon-Beginn der Anakephalaiosis des Alls in Christus; schon erfolgte Erhebung Christi zum Herrn über alle Mächte und zum Haupt der Kirche, seines „Pleroma"; Taufe als eschatologisches Auferweckungsgeschehen und Einbezug der Getauften in „die himmlischen Bereiche in Christus Jesus"; Herstellung des „einen neuen Menschen" „in einem einzigen Leib"; „Zugang zum Vater" für alle; „Wachstum" der Kirche als eschatologischer „Tempel" und zum „vollkommenen Mann" Christus; Einbezug der Heiden in das Christusheil, usw. Das Eschaton realisiert sich bereits in Raum und Zeit. Von einer „Aufhebung der Zeit" durch den Eph kann keine Rede sein, wie L. mit Recht gegen A. Lindemann betont. Die ganze Welt ist seit der Erhöhung Christi in einen unaufhaltsamen eschatologischen Prozeß hineingerissen. Das alles hätte L. noch deutlicher herausarbeiten müssen. Vor allem ist im Blick auf den Eph der Zusammenhang der Eschatologie mit der Pneumatologie kaum erkannt. Im übrigen aber eine sehr gute Arbeit, die eine hohe Begabung erkennen läßt.

Passau/Regensburg Franz Mußner

Heiligenthal, Roman: **Werke als Zeichen.** Untersuchungen zur Bedeutung der menschlichen Taten im Frühjudentum, Neuen Testament und Frühchristentum. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1983. XIV, 374 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, Bd 9) kart. DM 78.–

Die bei Klaus Berger in Heidelberg erarbeitete ev. theol. Diss. gilt der These, daß „Werke" im NT vor allem Zeichencharakter besitzen: „sie offenbaren das Innere des Menschen gegenüber anderen Menschen und vor Gott. In dieser Funktion werden sie im Neuen Testament positiver beurteilt als eine tief in protestantischer Tradition verwurzelte Ablehnung von ‚Werkgerechtigkeit' vermuten läßt" (IX).

Nach „Einleitenden Bemerkungen" (XI–XIV) zeigt Vf. in „Teil A: Beobachtungen zum Zeichencharakter der menschlichen Werke im pagangriechischen Schrifttum" (1–25): Werke werden in der pagan-hellenistischen Umwelt des NT „nicht in erster Linie als Leistungsausweis, sondern als ein Erkenntnis- und Beurteilungsmittel verstanden" (25). Die Werke des Menschen sind „die nach außen tretenden Zeichen seines inneren Seins" (312). „Teil B: Die Funktion der Werke in der Gemeinde" (26–92) gilt dem Nachweis, wie der Zeichencharakter der Werke für die Konstitution der ntl. Gemeinden, die sich aus allen sozialen Schichten rekrutieren, Bedeutung gewinnt: Beim Zusammenleben von Armen und Reichen (Jak 2,14–26), bei der Beurteilung fremder und eigener Autoritäten (Mt 7,15–23; 23,1–12) sowie der Häresie bzw. der Rechtgläubigkeit (Past) und schließlich der eigenen Herkunft im Rekurs auf „die Werke der Väter" (Joh 8,31–47; auch Joh 5,13f; 10,31–38).

Auf der Basis der erarbeiteten Zeichenfunktion der Werke kann Vf. zu Jak 2,14–26 etwa zeigen: „Jakobus bekämpft eine bestimmte christliche Haltung, während Paulus eine grundsätzliche Diskussion um den Heilsweg führt. Paulus verwendet den Begriff ἔργον in Röm 3 mehr funktional als Modus der Zugehörigkeit zum Gesetz, Jakobus spricht von den ἔργα als den empirisch faßbaren Zeichen des Glaubens. Damit besteht, was den Gegensatz von Glauben und Werken betrifft, keine funktionale Identität, die die Annahme rechtfertigt, daß sich Jakobus mit paulinischem Denken kritisch oder weiterführend auseinandersetzt" (50).

In „Teil C: Die Funktion der Werke gegenüber der Umwelt" (93–134) führt Vf. folgende Funktionen vor: „Anpassung (Röm 13,1–7), damit es den Gemeinden gelingt, „Freiraum für die kultische und missionarische Betätigung zu schaffen" (312); „Werbung" im Dienst frühchristlicher Missionspropaganda (Mt 5,13–16; 1 Petr 2,12); „Abgrenzung" (Gal). Im Gal sind „die ‚Gesetzeswerke' Zeichen der Gruppenzugehörigkeit ... Wenn Paulus von ihnen spricht, meint er konkret Speisegebote und Beschneidung. Indem er sie für seine Missionsgemeinden ablehnt, eröffnet er ihnen die Möglichkeit zu einem eigenständigen Bewußtsein jenseits der religiösen und ethnischen Grenzen des Judentums. Gleichzeitig hält er an den soteriologischen Verheißungen und dem ethischen Impuls der jüdischen Religion fest, nur daß er den Zugang zu beiden nun ohne soziale Schranken für alle Menschen öffnet. Damit hat Paulus den Grundstein für die Attraktivität der christlichen Mission gelegt, die nun weder jüdische noch pagane Konkurrenz zu fürchten braucht. In diesem Sinn beantwortet die im Gal entfaltete Rechtfertigungslehre nicht so sehr die Frage nach dem Heil des Einzelnen, sondern sie gibt Antwort darauf, was die heilstiftende Gemeinde Jesu Christi in ihrem innersten Kern konstituiert und was nicht für die Erlangung des Heils notwendig ist" (134).

In „Teil D: Die Funktion der Werke im Verhältnis des Menschen zu Gott" (135–311), dem Hauptteil der Untersuchung, behandelt Vf. „I. Die Werke als äußere Zeichen der Legitimation im Johannesevangelium" (135–142), „II. Werke und Vergeltung" (143–278) nach LXX, Röm 2,1–11, 2 Kor 5,2–10; Gal 5,19–26, 1 Kor 3,5–17, Joh 3,16–21; Bedeutung der Werke in apk Gerichtsszenarien; „III. Werke und Gnade: Die Werke des Gesetzes in der paulinischen Rechtfertigungslehre am Beispiel von Röm 2,12–4,8" (279–311). Vf. zeigt, daß Paulus die ausgebildete „Vorstellung von einem endzeitlichen Gericht und den Taten" übernehmen und im Blick auf das „menschliche Gesamtwerk" interpretieren konnte. „Hinzu kommt, daß er die Funktion der Werke als empirisch faßbare Zeichen des ‚inneren Seins' mit der Pneumatologie verbindet. Die Taten des Christen sind Zeichen seines Pneumabesitzes (Gal 5). Damit kommt den Werken des Menschen aus paulinischer Sicht nach der rechtfertigenden Geistgabe in der Taufe eine grundsätzlich andere Qualität zu als vorher: Sie zeugen nun von der real vollzogenen neuen inneren Wirklichkeit des Glaubenden und sind in dieser Funktion auch dem Gericht unterworfen" (314).

Schließlich erklärt Vf., daß es Paulus in seiner Rechtfertigungslehre „nicht so sehr um eine Disqualifikation des Gesetzes als leistungsfordernder Instanz" gehe: „Im Mittelpunkt des paulinischen Denkens steht die Stabilität der Heilsgarantie für Juden und Heiden angesichts der Offenbarung der göttlichen Gnade in Jesus Christus. In Aufnahme des bereits in der jüdisch-alexandrinischen Schöpfungstheologie belegten Grundsatzes von Gnade und Werken gelten die Taten Paulus nicht als gottfeindliche ‚Leistungen', sondern als dem Gericht unterworfene Handlungen, die deshalb in ihrer soteriologischen Funktion für den Menschen ambivalent sind. Dem stellt der Apostel die göttliche Gnade als ein Heilsgut gegenüber, das in Christus alle, die glauben, bereits vor Eintritt in das göttliche Gericht rechtfertigt" (314f). In „Teil E: Zusammenfassende Wertung der Ergebnisse" (312–315) hebt Vf. nochmals hervor: „Eine pauschale Disqualifizierung der menschlichen Werke als Zeichen menschlicher Selbstrechtfertigung läßt der neutestamentliche Befund nicht zu ... Angesichts des in Christus geschehenden Heilshandelns Gottes und der Sündhaftigkeit des Menschen treten in ihrer soteriologischen Funktion die Werke des Menschen zugunsten der göttlichen Gnade zurück. Das heißt aber nicht, daß den Werken des gerechtfertigten Sünders als ein Zeichen seines inneren Seins keine Bedeutung für das Zusammenleben unter Christen und in dieser Welt angesichts Gottes mehr zukommt" (315).

„Teil F" (316–374) bietet einen Textanhang zur ägyptischen Gerichtsvorstellung, Quellen- und Literaturverzeichnis sowie Autoren- und Stellenverzeichnis (wodurch die Arbeit vorzüglich erschlossen wird). Insgesamt wird man urteilen können, daß die reiche Untersuchung, von der wir nur einige Hauptpunkte erwähnt haben, ein wichtiger Beitrag zu einer Neuorientierung der theologischen Diskussion um die „Werke" ist und sein wird.

München Rudolf Pesch

Müller, Paul-Gerhard: **Der Traditionsprozeß im Neuen Testament.** Kommunikationsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens. – Freiburg-Basel-Wien: Herder 1982. 346 S. kart. DM 98.–

Das Ziel ist ungeheuer anspruchsvoll: Wie in der gesamten „frühen Phase neutestamentlicher Textwerdung der sprachliche Traditionsprozeß über Jesus verlief, soll in dieser Arbeit untersucht werden" (9). In zwölf Thesen wird am Ende dieser bereits 1976 in Regensburg vorliegenden Habilitationsschrift für das Fach „Wissenschaft des Neuen Testaments" (– also bewußt weder Exegese noch Theologie des NT –) das Ergebnis dieser von linguistischen termini technici glänzenden Studie zusammengefaßt (316f): Thesen sind „Setzungen", Behauptungen, die zwar selbst zur Basis weiterer Behauptungen gemacht werden, aber die Gefahr in sich tragen, zu wenig Beweiskraft zu besitzen; diesen Eindruck gewinnt der aufmerksame Leser, und seine begründete Enttäuschung kann auch durch das Geleitwort von Kardinal Ratzinger (3f) nicht verhindert werden. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß eine kommunikationsanalytische Arbeit über den Traditionsbegriff dem dringend nötigen Dialog zwischen Exegese und Dogmatik dienlich ist; aber unsere verantwortungsbewußte „hermeneutische" Dogmatik arbeitet längst „responsorisch" im intensiven Gespräch mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen, so daß die Methoden und der Ertrag

dieses Buches für die Partnerschaft Exegese-Dogmatik nicht neu sind; höchstens These 11 (– auf sie wird extra eingegangen –) ist trotz der sprachlich komplizierten Verschlüsselung ihrer Aussage beachtenswert.

Positiv ist hervorzuheben, daß der Vf. keine Mühe scheute, innerhalb der unüberschaubaren Literaturfülle zur Problematik des Traditionsbegriffes (11–111) eine Übersicht zu bieten:

Quantitativ bewältigt er 112 Kommentare zu ntl. Schriften und führt in seinem Literaturverzeichnis 918 Titel der Sekundärliteratur an, die er argumentativ geschickt im Arbeitsverlauf benützt. Qualitativ zeichnet sich der Vf. aus, daß er zunächst den Traditionsbegriff – von den Impulsen Franz Mußners geleitet – unter geschichtsphilosophisch-anthropologischen Aspekten untersucht (23–51): „Tradition ist daher eine reziproke Interaktion von Rekurs zum Anfang und Progreß in Sinnzukunft" (32). Weiter wird kurz die soziologische Relevanz (51–60) und schwerpunktartig der linguistisch-kommunikationstheoretische Gesichtspunkt dargestellt (61–84), d. h. die sprachlichen Implikationen des Traditionsprozesses: Genese, Transmission, Rezeption, Kontinuität, Transformation und Fiktion. Schließlich wird der spezifisch theologische Traditionsbegriff (84–111) im Rahmen der allgemeinen kommunikativen Vorgänge (Konstanz und Veränderlichkeit der Tradition) und in spezieller Hinsicht auf die theologischen Faktoren (Offenbarung, Inspiration, ekklesiale Dimension) untersucht. Die Anwendung dieser theoretischen Grundlagen führt der Vf. dann im Hauptteil des Buches durch (113–301): Der ntl Traditionsprozeß ist für ihn „ein sprachlicher Kommunikationsvorgang, der im Sprechen Jesu von Nazaret, in der Summe seiner Sprechhandlungen, wozu selbstverständlich auch seine signifikativen Aktionen gehören, anhebt und sich über zahlreiche Stufen bis heute fortsetzt" (111), wobei es ihm in erster Linie um die „Sinnkontinuität des Jesusphänomens" geht. Die einzelnen kommunikativen Stufen des ntl. Traditionsprozesses möchte der Vf. dann in einem sprachgenetischen Modell vorführen: Die Sprachbewegung beginnt mit dem „homo loquens" Jesus von Nazaret (vgl. 159, als „normativer Primordialsprecher"); den Traditionswillen verfolgt der Vf. dann in einer kursorischen Pflichtübung: Logienquelle Q, synoptische Evangelien (139–204), Paulus und Deuteropaulinen (204–256), die übrigen Briefe (256–274) und die johanneische Sehweise (274–301).

Bei dieser Marschgeschwindigkeit durch das gesamte NT und der Absicht des Vf.s, auch möglichst viele Einzelinformationen der speziellen biblischen Einleitungswissenschaften unterzubringen, setzt die sich ständig steigernde Unzufriedenheit mit der Arbeit ein. Es wäre nun nötig, in den kritischen Anmerkungen jeden Punkt einzeln zu überprüfen; denn das übergreifende intentionale Kommunikationsgrundschema, das seinen historischen Ursprung (ἀρχή) in Jesus hat, steht nicht zur Diskussion; fragwürdig wird aber bereits die Sprachweise des Vf.s, wenn er von der „totalen Christologisierung des Jesusphänomens" spricht, „wobei sich schon die vorösterliche Jesulogie christologisch eingefärbt hatte" (316). Es ist absolut unmöglich, einen Gewaltmarsch durch den gesamten neutestamentlich-kirchlichen Traditionsprozeß zu machen, um didaktisch klug die Phasen der Schriftwerdung einsichtig zu machen. Der faszinierende Trend der siebziger Jahre bestand in der Bemühung aller theologischen Disziplinen, „fundamentale" Werke zu verfassen (multa et multum), zumindest Grundkurse und bilanzartige Querschnitte zu versuchen; die ntl Exegese soll sich von diesen – zwar sehr attraktiven – Denkwürdigkeiten (– fast hätte ich „Memoiren" gesagt –) nicht zu intensiv beeinflussen lassen oder zumindest solche monströsen Aperçus nicht in Dissertationen oder Habilitationsschriften unterbringen. Warum? Weil eine These nur in minutiöser Kleinarbeit am Text erklärt werden kann. In den Texten selbst und nicht über den Texten muß die Beweislast erbracht werden. Jeder Kenner eines semiotischen Methodenansatzes würde es begrüßen, wenn die These 11 des Vf.s schlicht und einfach an einem Beispiel aus der komplexen urchristlichen Überlieferung (– etwa der Logientradition –) „gezeigt" werden könnte: Wie könnte die historische Jesusfrage dem Dilemma der historischen Fixierung und der ahistorischen-existentialen Interpretation enthoben werden (317)? Hier nützt aber nicht einmal das höchste Belesenheitsprofil, wenn man quer durch alle 27 Schriften des NTs die Versprachlichung der Sinnerfahrung mit Jesus modellhaft andeuten will, wie es der Vf. in bewundernswertem Fleiß und im höchsten Abstraktionsgrad wissenschaftlicher Terminologie unternimmt.

Es fehlt der Mut zur Analyse von wichtigen Textbeispielen, und dieser Mangel erlaubt dem Vf. keine nachprüfbaren Synthesen für den Beweis seines Traditionsmodells:

- Es hätten einzelne Redegattungen Jesu untersucht werden müssen: Die prophetische Redegattung (z. B. die proklamatorische Struktur der Seligpreisungen); die provokatorische Gesetzesrede (Antithesen der Bergpredigt); die Affinität zur Weisheitsrede; die sekundäre Komposition der Predigt Jesu in der apokalyptischen und rabbinischen Redegattung; so wäre es möglich gewesen, vorgeprägte Sprachkulturen zu erkennen und ihre weitere Entwicklung (bewußte Umformung aufgrund bestimmter Intentionen) zu verfolgen.
- Es hätten die wichtigsten Strukturen des Verhaltens Jesu vorgestellt werden müssen: Die ursprünglich an Israel gerichtete Proklamation der Heilszukunft in der Verkündigung der nahen „basileia Gottes"; die Dämonenbannungen und Krankenheilungen als Geschehensereignisse dieser mit Jesus anbrechenden Gottesherrschaft; das Gottesbild und Gottesverhältnis Jesu; der Schriftgebrauch Jesu; der Umgang Jesu mit den Leidenden, Armen, Sündern, Deklassierten; die „zeichenhaften" Handlungen Jesu ...
- Es wird zu deutlich immer mit dem Rücken zu zahlreichen formgeschichtlichen Grundeinsichten operiert: Die Wort- und Tatüberlieferung wird in ihrer Differenziertheit zu wenig auseinandergehalten; die vielen ungelösten Probleme in der Phase der mündlichen Überlieferung und in der Phase der Schriftwerdung werden überspielt. Die ganze Bestandsaufnahme der Entstehung der Gattung „Evangelium" innerhalb der weit ausgedehnten Forschungsfelder wurde vom Vf. verschwiegen.

Ich betone diese Formulierung, weil ich weiß, daß der Vf. um all diese Problembereiche weiß. Aber das Thema ist zu umfangreich, um dem spontanen kreativen Forschergeist auf dem Boden einer riesenhaften Forschungsgeschichte einen erfolgreichen Spielraum zu lassen. So lange grundsätzliche theoretische Erwägungen geboten werden (1. Teil), bietet das Buch instruktive Einsichten in den Traditionsprozeß; es werden auch im späteren Verlauf manchmal noch (z. B. 116, 303–317) interessante Erwägungen angestellt, aber insgesamt verbleibt das Werk auf der Ebene einer anregenden Diskussionsgrundlage, die noch keine an konkreten Texten abgesicherten Lösungsvorschläge anzubieten vermag. Störend wirken sich die zahlreichen Druckfehler aus: Von der ersten Seite (– es soll schon auf S. 3 in der 3. Zeile „Bedeutung" heißen –) bis zur vorletzten Seite des Literaturverzeichnisses (– auf S. 353 ist H. Weinrich gemeint und nicht fälschlich Weinreich –). Eine Arbeit, die dem Traditionsproblem gewidmet ist, sollte wenigstens Bultmanns bahnbrechendes Werk über die synoptische Tradition (– und nicht fälschlich auf S. 130, Fußnote 9: synoptische Frage –) mit richtigem Namen zitieren.

Wuppertal Hubert Ritt

Granfield, Patrick: **The Papacy in Transition.** – Garden City, New York: Doubleday & Company 1980. XI, 228 S. geb. $ 10.95

Granfield, Patrick: **Das Papsttum.** Kontinuität und Wandel. – Münster: Aschendorff (1984). XII, 292 S. Ln. DM 39.–

Die vorliegende Papstgeschichte des amerikanischen Benediktiners versucht weitere Kreise mit Problemen der Papstgeschichte bekanntzumachen. Sie gibt einen kurzen Überblick über das Werden des Papsttums seit dem Edikt von Mailand bis zum 2. Vatikanischen Konzil.

Dabei sind Schwerpunkte: die pippinische Schenkung, die Gregorianische Reform, das große Abendländische Schisma, das Zeitalter der Reformation und Katholischen Reform und das 1. Vatikanische Konzil. Weitere Abschnitte behandeln: Der Papst als Monarch, die Kollegialität der Bischöfe, der Papst als ökumenischer Hirte, die Papstwahlen und die Papstabsetzungen. Das Schlußkapitel ist überschrieben: Der Papst der Zukunft. Dazu heißt es auf dem Schutzumschlag: In einer völlig ökumenischen Kirche könne der Papst eines Tages durch Repräsentanten aller Christen gewählt werden. Aus diesen Worten geht die dem Buch zugrunde liegende Tendenz deutlich hervor. Der Vf. erkennt zwar an, daß das Papsttum, mit einem Wort Toynbees, die größte aller westlichen Institutionen ist. Sein Ideal scheint der Vf. jedoch in einer totalen Demokratisierung zu sehen. Hinsichtlich der Papstwahl übernimmt er Vorschläge, die, inzwischen längst nicht mehr beachtet, vor 10 Jahren in Deutschland gemacht wurden: Eine Papstwahl auf Zeit für 5 bzw. 7 Jahre. Hier wird die Anlehnung an das Dekret „Frequens" des Konstanzer Konzils sichtbar, das eine regelmäßige Einberufung von Konzilien innerhalb dieser Zeiträume vorsah.

Die einzelnen Abschnitte, die z. T. nur wenige Seiten umfassen, sind von unterschiedlicher Qualität. Einzelne Kapitel bieten eine nützliche Zusammenfassung der Forschung, andere sind an verschiedenen Stellen korrekturbedürftig. Papst Eugen IV. wird (221) als Gegenpapst bezeichnet. Gerson starb 1429, nicht 1425 (169). Die Zahl der Druckfehler ist beträchtlich. Die Literaturauswahl ist nicht repräsentativ. Überholte Zeitschriftenaufsätze werden angeführt, während grundlegende Untersuchungen übersehen wurden. Den Abschluß des Werkes bietet eine Liste der Päpste, die ebenfalls an vielen Stellen korrekturbedürftig ist. Die deutsche Übersetzung ist ergänzt und an vielen Stellen verbessert worden.

Freiburg Remigius Bäumer

II. Symposium Nazianzenum Louvain-la-Neuve, 25–28 août 1981. Actes du colloque international organisé avec le soutien du Fonds National belge de la Recherche Scientifique et de la Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft. Ed. par Justin Mossay. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh 1983. 306 S. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Neue Folge 2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz 2. Bd) kart. DM 44.–

Es war die Absicht des 2. internationalen Gregorsymposiums, das aus Anlaß der 1600-Jahrfeier des Konzils von Konstantinopel unter

Leitung von M. Sicherl, Münster, vom 25.–28. 8. 1981 in Louvain-la-Neuve stattfand, den Stand der Forschungen zu der von der Görres-Gesellschaft geförderten editio maior der Werke des Gregor von Nazianz sowohl in text- wie auch literarkritischer Hinsicht vorzutragen, um die noch zu leistende Arbeit voranzutreiben.

Die Wahl fiel auf Louvain-la-Neuve als Tagungsort, da dort die Edition der Reden Gregors und ihrer orientalischen Übersetzungen erfolgt, während in Münster und Pisa die Edition seiner Gedichte vorbereitet wird. Ein Austausch der bisher erzielten Forschungsergebnisse erschien geboten, um die Arbeiten an den Texten Gregors nicht ins Uferlose abgleiten zu lassen.

Obwohl sich das Kolloquium vorrangig mit Editionsproblemen befaßte, wurde die Wirkungsgeschichte Gregors, die sich in Kommentaren, Scholien, Paraphrasen und Zitaten bis in die Neuzeit hinein erstreckt, nicht außer Acht gelassen; auch die Briefe Gregors, deren musterhafte Edition durch P. Gallay bereits vorliegt, fanden in einem Beitrag Beachtung. Somit ergab sich eine Gliederung des Kolloquiums in folgende Abteilungen: 1. Die Reden Gregors (15–59), 2. Die orientalischen Übersetzungen (63–133), 3. Die Gedichte (137–178), 4. Die Kommentare, Scholien etc. (181–266), 5. Die Briefe (269–281).

Innerhalb der ersten Abteilung befassen sich die Beiträge von J. Mossay, La collection des Discours «non-lus-à-date-fixe» dans le Ms. de New York Gordon Goodhart Gr. 44 (15–21) und C. Helly-Frémy, Un manuscrit de Discours de Grégoire de Nazianze au monastère de Tartana (en Grèce, département d'Eurytanie) (23–39) mit der Auffindung bisher nicht bekannter Hss. der Reden Gregors, die das von Th. Sinko aufgestellte Stemma als korrektur- und ergänzungsbedürftig erweisen. Damit wird gleichzeitig auf die Notwendigkeit eines möglichst umfassenden Handschriftenkatalogs hingewiesen, der die Voraussetzungen für eine philologisch vertretbare Edition bildet.

An der Arbeitsweise Gregors und seinem geistigen Hintergrund sind die Aufsätze von B. Coulie, Méthode d'amplification par citation d'auteurs dans les Discours IV et V de Grégoire de Nazianze (41–46) und J. M. Mathieu, Sur une correction inutile (Or. 28,8, lignes 8–9 Gallay) et sur la critique néoplatonicienne de la κρᾶσις δι' ὅλου chez Grégoire de Nazianze (53–59) interessiert, während M. A. Calvet-Sébasti, Un avatar de Gorgonie. Grégoire de Nazianze et Bossuet (47–52) die Wirkungsgeschichte Gregors verfolgt, indem sie die Benutzung der Trauerrede Gregors auf seine Schwester Gorgonia durch Bossuet in der Trauerrede für Père Bourgoing nachweist.

Die Aufsätze der 2. Gruppe spiegeln den Stand der Forschungen zu den orientalischen Übersetzungen wider. Die Untersuchungen über die koptischen Übersetzungen können als abgeschlossen gelten, da es sich dabei nur um 4 Reden Gregors handelt. Für die armenischen Übersetzungen des corpus der Reden liegt ein vollständiges Handschriftenverzeichnis vor. Schwierigkeiten bieten die georgischen Übersetzungen, die in verschiedenen Jahrhunderten mit unterschiedlichem sprachlichem Niveau angefertigt wurden, so daß es notwendig sein wird, einige Reden Gregors in 2 oder 3 Übersetzungen wiederzugeben (G. Lafontaine et H. Métréveli, Les versions copte, arménienne et géorgiennes de Saint Grégoire le Théologien. Etat des recherches. 63–73).

J. Grand'Henry, La tradition manuscrite de la version arabe des «Discours» de Grégoire de Nazianze (113–118) legt dar, daß es eine Sammlung von 30 Reden Gregors in arabischer Übersetzung gibt, von denen die Edition der oratio 24 abgeschlossen ist, während die Sammlung der Hss. der übrigen Reden fast vollendet ist.

Weniger umfassend ist nach Darstellung von F. J. Thomson, The Works of St. Gregory of Nazianzus in Slavonic (118–125) die slawische Übersetzung der Werke Gregors; in äthiopischer Sprache sind lediglich Auszüge aus dem Werk Gregors erhalten, wie E. van Donzel, Les «versions» éthiopiennes des Discours de Grégoire de Nazianze (127–133) betont.

Eine Sonderstellung nimmt nach den Ausführungen von A. de Halleux, La version syriaque des Discours de Grégoire de Nazianze (76–111) die syrische Übersetzung ein, die als einzige der antiken Übersetzungen alle 44 authentischen Reden Gregors enthält und einem fortlaufenden Prozeß der Revision, die sich am griechischen Original orientierte, unterworfen war.

Am weitesten fortgeschritten sind bisher die Arbeiten an der Edition der Gedichte Gregors, die M. Sicherl, Bericht über die Arbeit an den Gedichten Gregors seit Koblenz (1976) (137–140) auflistet. Obwohl er auf den Vorarbeiten von H. M. Werhahn aufbauen konnte, ist es seinem Engagement und dem seiner Mitarbeiter zu verdanken, daß die recensio weitgehend abgeschlossen oder zumindest in die letzte Phase getreten ist.

Einen Einblick in die Editionsgeschichte vermittelt der Beitrag von N. Gertz u. M. Sicherl, Der Palatinus graecus 90 und die Editio princeps der Gedichte Gregors von Nazianz (141–143), der diese Hs. als Grundlage für den Druck durch Aldus Manutius und ihre Entstehung bis zu ihrem Auftauchen in Kreta beschreibt.

J. M. Mathieu, Authenticité de l'«Exhortatio ad virgines» (Carmen I, II,3) (145–158) weist mit inhaltlichen Argumenten die Zweifel an der Autorschaft Gregors überzeugend zurück.

Aspekte des Verhältnisses von Antike und Christentum im Hinblick auf Gregors Gedichte behandeln R. Freise, Zur Metaphorik der Seefahrt in den Gedichten Gregors von Nazianz (159–163) und M. Kertsch, Stilistische und literarische Untersuchungsergebnisse aus Gregor von Nazianz' „Carmen de virtute" II (165–178), die bei gründlicherer Interpretation der Texte noch deutlicher hervorgehoben werden könnten.

Die vielfältige Wirkungsgeschichte der Werke Gregors zeigen die Arbeiten zu den Kommentaren, Scholien und Paraphrasen auf. A. Leroy-Molinghen, Théodoret de Cyr et Grégoire de Nazianze (181–186) weist bei der scheinbar genauen Zitierweise Theodorets nach, wie er diese dennoch seinen eigenen Intentionen anzupassen versteht.

Das bleibende Interesse der griechischen Kirche an Gregor von Nazianz kommt nach F. Trisoglio, Mentalità ed atteggiamenti degli scoliasti di fronte agli scritti di S. Gregorio di Nazianzo (187–251) in den Kommentaren zu den Schriften und Stellen Gregors angefangen bei Ps.Nonnos im 6. Jh. bis hinauf zu Konstantinos Psellos im 11. Jh. zum Ausdruck.

Aufgrund des Inhalts der armenischen Scholien zur oratio 24 kommt D. Latteur, Les scholies arméniennes au discours 24 sont-elles du Pseudo-Nonnos? (253–257) zu dem Schluß, daß keine Übersetzung des Ps.Nonnos oder eines anderen griechischen Textes vorliegen kann, sondern daß sie als Eigengut eines armenischen Autors betrachtet werden müssen, der nicht in der Lage war, griechische geographische Begriffe zu erklären. J. Noret, Grégoire de Nazianze, l'auteur le plus cité, après la Bible, dans la littérature ecclésiastique byzantine (259–266) weist anhand von Beispielen aus Maximus Confessor, Theognost und der Vita des Athanasius vom Athos nach, daß sich Gregor dort sowie innerhalb der gesamten religiösen byzantinischen Literatur vom 7. bis zur Mitte des 15. Jh.s einer solchen Bekanntheit erfreute, daß selbst indirekte Zitate und Anspielungen verstanden und auf Gregor bezogen wurden. Einen philologisch interessanten Beitrag bietet P. Devos, Grégoire de Nazianze témoin du mariage de Grégoire de Nysse? (269–281) zum Corpus der Briefe Gregors. Obwohl es in der Forschung umstritten ist, ob die ep. 197 des Gregor von Nazianz sowie seine Epigramme 161 und 164 als Zeugnis für die Ehe Gregors von Nyssa zu werten sind, tendiert der Autor aufgrund der Untersuchung der Wortfelder σύζυγος und ἀδελφή und der Parallelen zu ep. 222 dahin, in ep. 197 ein Dokument für die Ehe Gregors von Nyssa zu sehen.

Eine inhaltliche Zusammenfassung von J. Mossay sowie Schluß- und Dankesworte von M. Sicherl und M. van Overbeke beschließen die Akten dieses Symposiums, das der Erforschung der Werke Gregors von Nazianz wichtige Impulse vermittelt hat.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Beda der Ehrwürdige. Kirchengeschichte des englischen Volkes. Übersetzt von Günter Spitzbart [I]. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1982. 311 S. (Texte zur Forschung Band 34) [Erster Teilband] kart. DM 128.– (beide Bde zusammen)

Bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft hat Günter Spitzbart eine zweisprachige Edition von Bedas „Kirchengeschichte des englischen Volkes" vorgelegt. Die Ausgabe ist von R. Buchner angeregt worden und war ursprünglich für die Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe vorgesehen, ist dann aber in der Reihe „Texte zur Forschung" erschienen. In Anbetracht der Wichtigkeit dieser Quelle ist eine doppelsprachige Ausgabe von besonderer Bedeutung.

Der lateinische Text ist von B. Colgrave und R. A. B. Mynors übernommen; diese Editoren haben die wichtige Leningrad-Handschrift berücksichtigt, die Ch. Plummer noch nicht kannte. Sp. hat darüber hinaus bei Versionen, die bei Plummer und Colgrave/Mynors unterschiedlich behandelt sind, jeweils die älteste Hs. zu Rate gezogen und deren Schreibung übernommen. Auch hat er im 4. Buch die Kapitelzählung von Colgrave/Mynors revidiert und sowohl die traditionelle Zählung wie auch die der frühesten Hss. angegeben.

Eine Übersetzung ins Deutsche hat schon vor mehr als hundert Jahren M. M. Wilden vorgenommen; doch kann dieselbe heutigen Ansprüchen in keiner Weise genügen. Spitzbart hat darum bei seiner Übersetzung ganz von Neuem beginnen müssen und weitgehend Pionierarbeit geleistet. Zur Erhellung bestimmter zeit- und landesgeschichtlicher Phänomene hat er beispielsweise die unter Alfred dem Großen geschaffene altenglische Übersetzung zu Rate gezogen. So gelten die *sapientes* (II 13, 180), mit denen der nordhumbrische König Edwin eine Taufe beraten mußte, unter Berufung auf die altenglische Übersetzung als „Witan".

Zur Überprüfung der Übersetzung seien einige Tauftexte näher untersucht. Beda gebraucht des öfteren den Ausdruck *sacramentis fidei* (oder: *regni caelestis) inbuere*. Diese Wendung übersetzt Spitzbart in doppelter Weise, einmal „mit den Geheimnissen des Glaubens vertraut machen" und zum anderen „mit den Sakramenten des Glaubens vertraut machen". Für die Erhellung des historischen Befundes stellt sich hier die nicht unwichtige Frage, ob dabei an den Taufvollzug zu denken ist. Die erste Übersetzung könnte im Sinn einer „Glaubensinformation" verstanden werden, während die zweite eine Taufe als eingeschlossen erscheinen läßt. So schreibt Beda von dem ostanglischen Königssohn Sigiberht: *cum exularet in Gallia, fidei sacramentis inbutus est* (II 15). Die Übersetzung lautet: „als er in Gallien im Exil war, <war er> mit den Geheimnissen des Glaubens vertraut gemacht worden" (189). Die Übersetzung läßt im unklaren, ob der Königsohn in Gallien getauft worden ist. Entschieden wird diese Frage an späterer Stelle, wo Beda von Sigiberht sagt: *qui dudum in Gallia . . . lauacrum baptismi percepit* (III 18). In einem anderen Fall, nämlich bei Sigiberhts Vater Raedwald, wird das *sacramentis inbuere* anders übersetzt. Beda schreibt: *Redu-*

ald iamdudum in Cantia sacramentis Christianae fidei inbutus est (II 15). Hier aber lautet die Übersetzung: „mit den Sakramenten des christlichen Glaubens vertraut geworden" (189). Eine solche Übersetzung legt es natürlich nahe, an eine Taufe Raedwalds zu denken, obwohl Beda dies nicht weiter verdeutlicht. Und so gibt es noch weitere Beispiele: Der westsächsische König Cynegils ließ sich von Bischof Birinus taufen (III 7). Sein Sohn Cenwalh aber lehnte es ab, *fidem et sacramenta regni caelestis suscipere* (ebd.). Die Übersetzung spricht von der Weigerung, „den Glauben und die Geheimnisse des himmlischen Reiches anzunehmen" (225). Da aber die Weigerung in Parallele zur Taufe des Vaters *(cum rex ipse cathecizatus fonte baptismi ... abluerétur)* steht, dürfte die Übersetzung „Glauben und Sakramente des himmlischen Reiches" näherliegend sein. In einem weiteren Fall aber bevorzugt Spitzbart wieder die „Sakramente des Glaubens". Nach dem Tod des nordhumbrischen Edwin übernahm zunächst Eanfrith die Herrschaft in Bernicia. Er war mitsamt Verwandtschaft und Anhängerschaft während des Exils bei den Pikten getauft worden: *ad doctrinam Scottorum cathecizati et baptismatis sunt gratia recreati* (III 1). Von dem gleichzeitig in Deira nachfolgenden Osric heißt es: *qui ad praedicationem Paulini fidei erat sacramentis inbutus* (ebd.). Sowohl Eanfrid wie Osric fielen aber vom christlichen Glauben ab, weil sie sich von einer heidnischen Parteinahme die besseren Chancen versprachen. Beda schreibt: *Qui uterque rex ... sacramenta regni caelestis, quibus initiatus erat, anathematizando prodidit* (ebd.). Die Übersetzung dazu lautet: „verriet durch Verfluchung die Geheimnisse des himmlischen Reiches, in die er eingeweiht worden war" (209). Zweifellos ist hier vom Gesamtzusammenhang her nur an „Sakramente" zu denken.

Das hier aufscheinende Übersetzungsproblem ist nur im Rückgriff auf eine umfassendere Wortfeld- und Begriffsanalyse zu klären. Das Wort *sacramentum* entspricht dem griechischen *mysterion*. Dieses besagt Gottes Heilshandeln, und zwar in sakramentaler, das heißt zeichenhafter, Verhüllung. Daß Beda mit dem Wort Sakrament die *fides* verbindet, wird verständlich, wenn man sich der Taufe als des „Sakraments des Glaubens" erinnert. Daß endlich in der Mehrzahl von *sacramenta* gesprochen wird, dürfte sich daraus erklären, daß die christliche Initiation mehrere heilige Akte umfaßte: Taufe, (Firm-)Salbung und Eucharistie. Von daher ergibt sich, daß *sacramenta fidei inbure* mit „Geheimnissen des Glaubens" nur unzureichend übersetzt ist.

Übersetzungen sind hilfreich nicht nur wegen der zurückgehenden Sprachkenntnis. Sie sind immer zugleich eine Interpretationshilfe. Dazu bedarf es freilich der Kenntnis ganz verschiedener und oftmals verwickelter Hintergründe, bei Beda gerade auch der theologischen. So wird man auch diese Übersetzung sehr dankbar zur Hand nehmen, im einzelnen aber dennoch der Überprüfung nicht enthoben sein.

Münster Arnold Angenendt

Petzoldt, Klaus: **Monasterium Kempnicense.** Eine Untersuchung zur Vor- und Frühgeschichte des Klosterwesens zwischen Saale und Elbe. – Leipzig: St. Benno-Verlag 1982. XII, 145 S. (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte Bd 25) kart. DM 9.50

Die vorliegende Untersuchung stellt keine gewöhnliche Kloster- oder Stiftsgeschichte – hier etwa des Klosters Chemnitz, wie es der Titel vermuten läßt – dar. Indessen deutet vieles darauf hin, daß die Schrift aus dem Versuch entstanden ist, die Monographie von Hubert Ermisch (Archiv für sächsische Geschichte N.F.5) aus den Jahren 1878/79 durch eine moderne Darstellung zu ersetzen. Dem Vf. stellten sich bei dieser Arbeit soviele bisher ungelöste, mitunter auch ganz neue Fragen, daß er beschloß, sie in einer besonderen Abhandlung als Grundlagenforschung im voraus zu erörtern.

Insbesondere gilt das für die Rolle der großen Geschlechter jener noch im Rodungs- und Kolonialgebiet liegenden Gegend, besonders deren bedeutendsten Vertreter Wiprechts und Heinrichs von Groitzsch, die übrigens auch bei anderen Stifts- und Klostergründungen im Elbe-Saale-Winkel in Erscheinung treten. Bei der Klärung der komplizierten Herrschaftsverhältnisse treten auch die Bistumsgrenzen der Diözesen Merseburg, Naumburg und Meißen in das Blickfeld. Auf diesem Wege gelingt es dem Vf., sonst nicht recht verständliche Grenzänderungen zu erklären. Selbstverständlich zieht auch die Chemnitzer Stadtgeschichte aus dieser Untersuchung neue Erkenntnisse, die über die von Walter Schlesinger (Die Anfänge der Stadt Chemnitz und anderer mitteldeutscher Städte, Weimar 1952) hinausführen.

Die von dem Vf. benutzten Thesen beruhen wesentlich auf gewissen Regelmäßigkeiten bei der Vergabe von unbesiedeltem Waldland an die neuen Stiftungen. Ihre Tragfähigkeit wird an 13 Benediktinerklöstern zwischen Elbe und Saale erprobt und wahrscheinlich gemacht.

Der Vf. gesteht unumwunden zu, „daß hier teilweise geradezu unkonventionelle Wege beschritten und eigenwillige Methoden angewendet" werden (S. VIII). In der Tat liegt hierin ein Wagnis, jedoch werden die gewonnenen Positionen mit einer solchen Fülle an Einzelerkenntnissen untermauert, daß sie kaum zu erschüttern sein werden, es sei denn, die angedeuteten Grundthesen sind falsch. Das immer wieder auftretende Maß von einhundert Königshufen scheint wirklich zuzutreffen. Vom alten Reichsgebiet westlich der Saale aus lassen sich leider keinerlei Vergleichsmöglichkeiten schaffen. Die Strukturen im deutschen Altland und im Kolonialgebiet weichen zu sehr von einander ab.

Zweifellos ist mit dieser Arbeit ein Einbruch in bisher kaum untersuchte Bereiche hochmittelalterlichen Landesausbaus im mitteldeutschen Kolonialgebiet im Zusammenhang mit der Frühgeschichte der dortigen Benediktinerklöster gelungen, der in der landesgeschichtlichen Forschung Beachtung verdient und seine Früchte tragen wird.

Münster Wilhelm Kohl

Anselm von Canterbury, Wahrheit und Freiheit. Über die Wahrheit, Über die Freiheit des Willens, Vom Fall des Teufels, Über die Vereinbarkeit des Vorherwissens, der Vorherbestimmung und der Gnade Gottes mit dem freien Willen. Übersetzt und eingeleitet von H. **Verweyen**. – Einsiedeln: Johannes Verlag (1982). 221 S. (Christliche Meister Bd 15). kart. DM 20.–

Die wichtigsten Dialoge Anselms beschäftigen sich mit der Wahrheit und Freiheit, vor allem die drei erstgenannten, die Anselm selbst als Trilogie veröffentlichte (vgl. Vorwort, 37). Von der Rechtheit und Wahrheit unseres Erkennens über die Freiheit des Wollens führt er den Gedankengang heran an das Geheimnis des in sich gebrochenen, zerfallenen freien Wollens und bringt das umgreifende Thema Freiheit und Gnade unter der schöpferischen Bestimmung des göttlichen Wollens und Erkennens auf den Prüfstand des theologischen Erkennens. Die entscheidende, von Gott her immer schon entschiedene Frage nach der Vorherbestimmung des Menschen zum Heil kann innergeschichtlich immer nur als nie unentschiedene Frage nach der Einheit von Freiheit, Gnade und Vorausbestimmung beantwortet werden. Diese letztgültige Frage ist auch in den vorgängigen Traktaten Anselms wirksam, weil dieser immer schon im Horizont des Heilswissens nach Wahrheit und Freiheit fragt.

Von den vier hier veröffentlichten Dialogen war bislang nur der erste in einer lateinisch-deutschen Ausgabe (von F. S. Schmitt, dem Herausgeber der Opera Omnia Anselms) zugänglich; die anderen konnte man nur in der oft mehr und mitunter weniger gekürzten Übersetzung von R. Allers, Anselm von Canterbury, Leben, Lehre, Werke, Wien 1936 (Rez. in: Theol. Rev. 36 (1937) 238f von A. Stolz) nachlesen. Diese Übersetzung, die immer noch brauchbar ist, ist aber längst vergriffen. So verdient H. Verweyen Dank und Anerkennung für die mühevolle und schwierige Arbeit der Übersetzung. Diese ist um so schwieriger, als sie einerseits die Mitte halten muß zwischen einer „Wortklauberei" und einer wortverachtenden, geistreichen Wiedergabe des Textes. Die Schwierigkeiten der Arbeit werden aber schier unüberwindbar, wenn man andererseits bedenkt, daß es in allen vier Dialogen um philosophische und theologische Grundbegriffe geht, die nur schwer oder überhaupt nicht zu übersetzen sind. Ich weise nur auf einige Begriffe hin:

1.) Im Dialog über die Wahrheit geht es Anselm um die „veritas significationis" (c.9, 54), denn alle sprechen in der Grammatik und Logik von der „significatio", Bezeichnung (so Allers), Anzeige (so Schmitt), Bedeutung (so Verweyen). Entsprechend dem unterschiedlichen Verständnis von „significatio" wird die Übersetzung des 2. Kap. mit der Anselmschen Unterscheidung von „angestammter" und „angenommener" Bezeichnung schwierig. „Alia igitur est rectitudo et veritas enuntiationis, quia significat ad quod significandum facta est; alia vero, quia significat quod accepit significare" (Ed. Schmitt I, 179. 10–12). V. übersetzt: „Die eine Rechtheit und Wahrheit der Aussage besteht also darin zu bedeuten, wozu ihre Bedeutung gebildet wurde, die andere hingegen, gemäß einer angenommenen Bedeutung zu bedeuten." (43). (Eine andere Rechtheit und Wahrheit der Aussage ist also, weil diese bezeichnet, das zu bezeichnen sie geschaffen ist, und eine andere hingegen, weil sie das bezeichnet, das zu bezeichnen sie angenommen hat.) Die formale (und formalisierende) Ausdrucksweise Anselms entspricht nicht mehr unserer Schulsprache. Und die Infinitivkonstruktionen im Latein (und in den romanischen Sprachen) bereiten uns große Schwierigkeiten.

2.) Was ist das „liberum arbitrium" im Verständnis des Anselm, das willensfreie Urteil oder der urteilsfreie Willensentscheid? Wir müssen mit Willensfreiheit übersetzen. Im lateinischen Begriff schwingt das Element des Erkennens und der Wahrheit mit, das für Anselms Freiheitsverständnis ebenso notwendig ist, wie umgekehrt die Gedankenverbindung von Erkennen, Wahrheit und Wollen/Freiheit wichtig ist. Die vollständige Definition der „libertas arbitrii" in Kap. 13 akzentuiert beide Elemente, das Urteil und den Willen: „... nihil est in hac definitione, quod non sit necessarium ad concludendam libertatem arbitrii rationalis voluntatis ..." (Ed. Schmitt I, 225.24–26). V. übersetzt: „Nichts liegt also in dieser Definition, das nicht notwendig wäre, um die Freiheit der Entscheidung eines vernünftigen Willens einzubegreifen ..." (93). (... um die Freiheit des rationalen (geistmächtigen) Willensentscheides zu erfassen ...) Die Infinitivsätze in Kap. 8 (86) „... Deus vult illum velle", „... non vult eum velle quod vult eum velle" (Ed. Schmitt I, 221.3–6) sind (wie auch Verweyen weiß; 212, Anm. 11) kaum

zu übersetzen: „. . . so will er (Gott) nicht, daß dieser will, was er ihn wollen will" (so Alers und V.).

3.) Im Dialog „Vom Fall des Teufels" (d. h. vom Sturz des Satans), in dem Anselm ein Schulbeispiel seiner begrifflichen Untersuchungen liefert, übersetzt V. den Begriff „essentia" mit Sein, denn die Entsprechung (nicht: Unterscheidung) von esse und essentia (Kap. I, 97–99) scheint diese Übertragung sachlich zu fordern, obgleich Anselms Sprachgebrauch, wie S. 212 Anm. 6 angemerkt wird, anderwärts die Übersetzung von „essentia" mit Wesen nahelegt. Auch im 1. Kap. „Vom Fall des Teufels" sollte es bei dieser Wiedergabe „essentia" = Wesen bleiben, denn einerseits wird dadurch Anselms Seinsverständnis deutlich: Sein ist das Wesenhafte, das Wesentliche, und andererseits wird damit in der Gegenüberstellung von „esse" „essentia" und „nihil" „non esse", auf die es Anselm in diesem Kapitel ankommt, deutlich, daß das Nichts der Verlust, die Preisgabe des Wesens ist. „Unde quoniam summum bonum est summa essentia, consequens est ut omne bonum sit essentia, et omnis essentia bonum. Nihil ergo et non esse sicut non est essentia, ita non est bonum." (Ed. Schmitt I, 235.1–3). V. übersetzt (99): „Da nun das höchste Gut das höchste Sein ist, folgt auch, daß alles Gute seiend, und alles Seiende gut ist. Das Nichts und das Nichtsein sind dementsprechend ebensowenig gut, wie sie seiend sind" (ähnlich auch Allers). (Da nun das höchste Gut das höchste Wesen ist, folgt auch, daß alles Gute wesenhaft und alles Wesenhafte gut ist. Das was nichts ist und was nicht ist, ist ebensowenig wesenhaft wie auch nicht gut). Am Beispiel des Engelsturzes (nicht des Sündenfalles Adams) verdeutlicht Anselm den Wesensverlust des geschöpflichen Geistes in der Sünde. Der Engelsturz, der in der biblischen Überlieferung eine Metapher bleibt, wird von Anselm in den Rang des Realsymbols gebracht: Er ist Urgeschehen. Von der Wirkungsgeschichte her gehört darum dieser Dialog zu den wichtigsten im Werk Anselms.

4.) In der „concordia", dem zuletzt übersetzten Dialog, führt in den Ausführungen Anselms der Begriff „voluntas", den R. Allers und H. Verweyen mit Wille übersetzen. Gelegentlich, wenn Anselm I.4 (Ed. Schmitt II, 252.20) von voluntates et actiones spricht, muß natürlich H. Verweyen mit „Wollen und Tun" übersetzen (161). Wäre es nicht richtiger, voluntas mit Wollen wiederzugeben, um den Unterschied zwischen freiem Willen und freiem Wollen (was beileibe nicht dasselbe ist) zum Ausdruck zu bringen? Vgl. I.6 (Ed. Schmitt II, 257.27): „Hac libertate rationalis naturae et arbitrium liberum et voluntas libera dicitur." Übersetzung von V. (167): „Aufgrund dieser Freiheit des Vernunftwesens werden die Entscheidung (arbitrium) und der Wille (voluntas) frei genannt." (Aufgrund dieser Freiheit der vernünftigen Natur werden Wille und Wollen frei genannt.). In III.14, in der Zusammenfassung unterscheidet Anselm sehr fein zwischen dem Anteil des Menschen an den guten und an den bösen Werken, dem freien, durch die Gnade ertüchtigten Willen (liberum arbitrium) und dem ungerechten Wollen (iniusta voluntas). Eine Übersetzung sollte diese Feinheit der Sprache nicht übersehen, vor allem bei einem Theologen, der Denken und Erkennen als inwendiges Sprechen versteht und trinitarisch (in Anbindung an das Wortgeschehen in Gott) begründet. Die angestrengte und auch gekonnte Formalisierung des Denkens hinderte Anselm nicht, mit der vollen Kraft des Wortes Einsicht zu gewinnen in das Wesentliche, Wahre und Wirkliche des Lebens. Findet er sie, empfindet er die Freude des Geistes, die ihn gegenüber dem Schüler so überaus mitteilsam macht. Ein köstliches Kapitel dieser Wortkunst in diesem Traktat über die „concordia" ist I.6, (165–167) (wieder mit den Infinitivkonstruktionen).

Die unüberwindlichen Schwierigkeiten der Übersetzung (keineswegs Fehler) könnten in einer zweisprachigen Ausgabe leicht überwunden werden, und auch geringe Lateinkenntnisse genügten, um den Übersetzungstext wirklich zum Sprechen zu bringen. Aber jede Übersetzungsarbeit ist Dienst am Geiste, ist Gabe des Geistes.

Bochum Ludwig Hödl

Harvey, Margaret: **Solutions to the Schism.** A study of some English attitudes 1378 to 1409. – St. Ottilien: Eos-Verlag 1983, VI, 232 S. (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 12. Bd) Ln. DM 68.–

M. Harvey, die in den letzten Jahren durch mehrere Veröffentlichungen über England und das Konzil von Pisa bekannt geworden ist, legt hier eine Untersuchung über englische Überlegungen zur Überwindung des Schismas der Jahre von 1378–1409 vor.

Im Kap. 1 berichtet sie über die Haltung Englands im Schisma. Hier entschied man sich für Urban VI und nahm die Wahl Clemens VII offiziell nicht zur Kenntnis. Die Obödienz gegenüber Urban VI wurde mit der Tatsache begründet, daß er zuerst gewählt worden und seine Wahl bereits vor Ausbruch jeder Gewalttätigkeit erfolgt sei. Erst in den 90er Jahren begann man in England an der Legitimität Urbans VI zu zweifeln. Die Vorschläge der Pariser Universität zur Behebung des Schismas, die in „Quoniam fideles" formuliert wurden, wirkten auch in England nach. Die Pariser Theologen hatten erklärt, daß der schnellste, beste und leichteste Weg zur Wiederherstellung der Einheit die freiwillige Abdankung beider Papstprätendenten sei. Die Resignation der beiden Päpste sei einfacher als der Zusammentritt eines allgemeinen Konzils.

Am 17. März 1396 antwortete die Universität Oxford auf die Vorschläge der Pariser. Die einfache Resignation (nuda cessio) sei nicht das geeignete Mittel, um das Schisma zu beenden.

Nur ein allgemeines Konzil biete die Möglichkeit, die Spaltung der Kirche erfolgreich zu überwinden. Jedoch beantworteten die Oxforder Professoren die Frage nicht, wer das Konzil zu berufen habe. H. erinnert daran, daß der Vorschlag der Pariser Universität, die beiden Papstprätendenten zu einem Verzicht zu bewegen, keine Zustimmung fand.

Einen breiten Raum nimmt bei H. die Darstellung der Politik Heinrichs IV gegenüber dem Schisma ein. Sie würdigt die Geschichte des Konzils von Pisa und bezeichnet es als das erste allgemeine Konzil nach 100 Jahren. Die englischen Vorbereitungen für das Pisanum werden von H. ausführlich dargelegt. Sie würdigt u. a. die Bemühungen von Heinrich IV, den deutschen König Ruprecht zu einer Änderung seiner ablehnenden Haltung gegenüber dem Konzil von Pisa zu veranlassen. Hier ist H. ebenfalls in der Lage, neue handschriftliche Quellen vorzulegen.

Im Schlußkapitel behandelt sie die Nachgeschichte des Konzils von Pisa und seine Rezeption in England. H. erinnert daran, daß in der letzten Konzilssession am 7. August 1409 der Beschluß gefaßt wurde, daß in drei Jahren ein neues Konzil zusammentreten solle. In der Zwischenzeit sollten Provinzialkonzilien über die erforderlichen Reformen beraten. Alle englischen Bischöfe wurden aufgefordert, die Dekrete des Konzils zu publizieren. Als Ergebnis ihrer Studie stellt H. fest, daß die Annahme des Konzils von Pisa durch England nicht notwendigerweise eine Hinwendung zur konziliaren Theologie bedeute.

Einige Ergänzungen und Korrekturen seien erlaubt! S. 82 spricht H. von den Mißhandlungen Cölestins unter Hinweis auf die Arbeit von Baethgen. Eine solche Behauptung ist quellenmäßig nicht belegt. In seiner Arbeit „Der Engelpapst" behauptet Baethgen übrigens (181) genau das Gegenteil: „in strenger aber würdiger Haft. Die Enge des Raumes, die Härte der sonstigen Lebensbedingungen entsprach nur seinen eigenen Wünschen".

Zu S. 148: Hier wäre zu erwähnen, daß König Ruprecht durch seinen Gesandten Konrad von Soest in Pisa an das nächste rechtmäßige allgemeine Konzil appellieren ließ. Vgl. dazu: R. Bäumer, Konrad von Soest und seine Konzilsappellation in Pisa: Das Konstanzer Konzil (Darmstadt 1977) 96–118.

Zu S. 169: Über die Einwendungen der Gesandten Ruprechts gegenüber Pisa vgl.: Deutsche Reichstagsakten VI 489ff.

An Druckfehlern sei notiert S. 231: Via subtractionis, statt subtrationis.

Als Literaturergänzung wäre noch zu nennen: H. Heimpel, Konrad von Soest und Joo Vener, Verfasser und Bearbeiter der Heidelberger Postillen (Glossen) zu der Berufung des Konzils von Pisa: Westfalen 51 (1973) 115–124.

Unser Wissen um die Haltung Englands im großen Abendländischen Schisma wird durch die Untersuchung, die man mit Dank entgegennimmt, quellenmäßig wesentlich bereichert.

Freiburg Remigius Bäumer

Sieben, Hermann Josef: **Traktate und Theorien zum Konzil.** Vom Beginn des großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521). – Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht 1983. 296 S. (Frankfurter Theologische Studien Bd 30) kart. DM 60.–

Überraschenderweise gibt es noch keinen Überblick über die Konzilstraktate und die Konzilstheorien aus der Zeit vom Großen Schisma bis zum Tridentinum. Diesen Mangel hat H. J. Sieben durch die vorliegende Untersuchung behoben. Er war für eine solche Aufgabe besonders geeignet, weil er durch seine grundlegenden Werke über die Konzilsidee der alten Kirche (Paderborn 1978) und „Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters" (Paderborn 1984) die Grundlage für eine Darstellung auch der nachfolgenden Jahrzehnte gelegt hatte.

In einem 1. Kap. stellt S. Traktate aus der Zeit des Großen Schismas und der Reformkonzilien vor. Angesichts der Fülle der Konzilsschriften konnte es sich hier nur um eine Auswahl handeln. Aber man darf sagen, daß diese Auswahl repräsentativ ist. Bewußt ausgeklammert hat S. die Gutachten der Universitäten zur Konzilsfrage.

Einleitend behandelt er das Problem: Wer schrieb den ersten Traktat, in dem das Konzil nicht nur ein Thema neben anderen, sondern das Thema darstellt, in dem das Konzil als die Lösung des in der Kirche ausgebrochenen Verfassungskonfliktes vorgestellt bzw. verworfen wird? Er beantwortet die Frage mit dem Hinweis auf Heinrich von Langenstein und Konrad von Gelnhausen. Besondere Bedeutung legt S. u. a. auf die Konzilstraktate von Pierre d'Ailly, Zabarella, Gerson und Dietrich von Niem. Aus der Zeit des Konstanzer Konzils behandelt er die Traktate des Nikolaus von Clémanges, Gerson, Pierre d'Ailly, Nicolaus de Tudechis und Thomas Netter. Aus den Jahren des Konzils von Basel, in denen bekanntlich eine Fülle von Konzilstraktaten erschienen, informiert er über Heinrich Toke, Nikolaus von Kues, Thomas Ebendorfer, Antonio Roselli, Petrus de Monte, Johannes von Segovia, Andreas von Escobar. Hier unterteilt S. die Traktate 1. aus den Jahren 1431–1437 und 2. aus der Zeit von 1437–1449. Besonderen Wert legt er auf die postkonziliaren Konzilswerke von Johannes von Segovia und Johannes von Turrecremata.

In einem 2. Kap. würdigt S. die „Concordantia Catholica" des Nikolaus von Kues, die man als die originellste Leistung des Konziliarismus gewertet hat. Er zeigt die Wege der Forschung auf, informiert über die Quellenbenutzung des Cusanus und über Gliederung, Gedankengang und Grundidee des Werkes.

Im 3. Kap. behandelt S. Konzilstheorien aus der Zeit des Großen Schismas und der Reformkonzilien. Im Kap. 4 erörtert er die Auffassungen über das unfehlbare Konzil, berichtet über den Verlauf der Unfehlbarkeitskontroverse und skizziert systematische Aspekte dieser Auseinandersetzung. Das Kap. 5 ist dem Konzilswerk des Dominicus Jacobazzi gewidmet. S. würdigt u. a. Jacobazzis „Bibliothek", den Aufbau seines Konzilswerkes, seinen Konzilsbegriff und die

Frage der konziliaren Unfehlbarkeit. Er wertet den Traktat als einen „papalistischen Traktat", obschon diese Klassifizierung nur mit Einschränkung zu rechtfertigen ist. Wenn z. B. Kardinal Jacobazzi die Ansicht verteidigt, eine Konzilsberufung könne ohne Papst erfolgen, wenn dieser sich hartnäckig weigert, ein Reformkonzil zu berufen, so scheint mir hier die Position des Papalismus verlassen zu sein. Nach Jacobazzi ist im Fall der Nichtdurchführung dringend erforderlicher Reformen durch den Papst eine Notsituation gegeben, die eine Konzilsberufung ohne Papst möglich macht. Falls ein Papst sich weigert, ein notwendiges Reformkonzil zu berufen, devolviert nach Jacobazzi das Berufungsrecht auf die Kardinäle. Hier wird man also kaum von papalistischen Vorstellungen sprechen können.

Das 6. Kap. informiert über das Konzilswerk des Matthias Ugonius, das S. als „konziliaristischen Traktat" einstuft, obwohl er sich über die Grenzen einer solchen „Klassifizierung" deutlich ausspricht. So stellt er die Frage, ob die Verhältnisbestimmung des Ugonius von Papst und Konzil überhaupt konziliaristisch sei. S. weist darauf hin, daß die Antwort auf diese Frage davon abhängt, was man unter dem Begriff konziliaristisch versteht. Er erinnert an die Feststellung von Walter Brandmüller, daß es beinahe ebensoviele Konziliarismen gegeben habe, wie es zeitgenössische Autoren gab, die über diesen Gegenstand geschrieben haben.

Auch bei Ugonius unterrichtet S. über den Aufbau des Werkes, die Ansichten des Ugonius über den Ursprung der Konzilien, den Konzilsbegriff, die Reformsynoden, die konziliare Unfehlbarkeit, das Verhältnis von Papst und Konzil. Seine Darlegungen beschließt er mit der Feststellung: Hubert Jedin scheint mit seinem Wort Recht zu behalten: Es gab und gibt keine Brücke zwischen dem Konziliarismus und der Primatialtheorie.

Einige Ergänzungen und Korrekturen:

Zu Seite 23: ÜberZabarella vgl. Gregorio Piaia, La fondazione filosofica della teorie conciliare in Francesco Zabarella: Scienza e Filosofia all' università di Padova nel quattrocento (Triest-Padua 1983) 431–461. Zu Seite 24: Hier wäre die Position des Heidelberger Professors Konrad von Soest erwähnenswert gewesen, der in der Literatur der letzten Jahre verschiedentlich behandelt worden ist und als Vertreter des deutschen Königs Ruprecht auf dem Konzil von Pisa eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hat, um so mehr als S. 25 die Auseinandersetzung mit den „Heidelberger Postillen" erwähnt wird. Zu Seite 25: die Schreibung Cataldinus ist nicht einheitlich. Seite 25,79 heißt es z. B.: Boniscompagnis, 14,10: Buoncompagnis de Visso. Zu Seite 28: Oratio, statt Oration. Zu Seite 31 wäre zu ergänzen: R. Bäumer, Das Verbot der Konzilsappellation Martins V. in Konstanz: Das Konzil von Konstanz (Freiburg 1964) 214–238. Zu Seite 32: Hier wäre ein Hinweis auf die Arbeit von Vagedes hilfreich gewesen. Zu Seite 42: Über den Tractatus „Ad Joannem XXIII" urteilt S., daß sich Cataldinus darin noch weniger eindeutig gegen den Konziliarismus ausgesprochen habe. Aber dazu bestand m. E. auch keine Veranlassung. Zu Seite 140f: Auf die Stelle Deut 17,8–13 beruft sich nicht nur Schatzgeyer, sondern auch der papalistische Theologe Albert Pigge. Zu Seite 209: Für die Bibliographie Jedins wäre hinzuweisen auf die umfangreiche Bibliographie in der Jedin-Festschrift des Deutsch-Italienischen Kulturinstituts in Trient (Bologna 1980) 287–367. Zu Seite 209: Das 5. Laterankonzil begann 1512, nicht 1511. Zu Seite 212: Mein Beitrag über das Kirchenverständnis von Albert Pigge erschien in der Festschrift für Josef Höfer: Volk Gottes (Freiburg 1967), nicht Höfner. Zu Seite 217: Hier wird als Sterbejahr von Johannes von Lignano das Jahr 1383, S. 248, 1393 genannt. Seite 223: Bei Zabarella wäre zu ergänzen, daß er nicht nur ein angesehener Teilnehmer des Konzils von Konstanz und Rechtslehrer war, sondern Kardinal. Seite 245: Die Entstehungszeit des Konzilswerk von Matthias Ugonius verlegt S. in die Jahre 1511–1521. Seite 247 schränkt er diese Aussage ein in „bald nach 1521". Seite 246–280 ist der Kolumnentitel Ugino in Ugoni zu korrigieren.Seite 248: Ugonius beruft sich nicht nur auf Durandus d. Ä. († 1296), sondern auch auf Durandus d. J. Sie werden auch im Register (286) nicht unterschieden. Zu Seite 248: Die Worte „paulo ante" beweisen m. E. nocht nicht, daß die erste Redaktion des Konzilswerk des Ugonius bereits auf das Jahr 1511 anzusetzen wäre. Zu Seite 249: Hier begnügt sich S. bei Cataldinus mit der Feststellung: Um 1431 tätig. Genauere Angaben befinden sich S. 42.

Ein Literaturverzeichnis, ein Personen- und Sachregister schlüsseln den reichen Inhalt des Bandes auf. Ein Register moderner Autoren informiert über die verarbeitete Literatur.

So gibt die Studie von S. einen informativen und umfassenden Einblick in die Konzilstraktate und Konzilstheorien bis zum Konzil von Trient. Mit seinem Werk hat er einen wichtigen Beitrag nicht nur zur Konziliarismusforschung, sondern auch zur Geschichte der Ekklesiologie geliefert. Sein Werk nimmt man mit großer Anerkennung dankbar entgegen.

Freiburg Remigius Bäumer

Rogge, Joachim: **Anfänge der Reformation.** Der junge Luther 1483–1521. Der junge Zwingli 1484–1523. – Berlin: Ev. Verlagsanstalt 1983. 310 S. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/ 3 u. 4) geb. M 19.50

Nach vielen Arbeiten über die Hauptvertreter des Reformationszeitalters und nach einer großen Bildbiographie anläßlich des Luther-Gedenkjahres 1983 mit dem Titel „Martin Luther. Sein Leben. Seine Zeit. Seine Wirkungen. Eine Bildbiographie" [Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1982] gibt uns hier Dr. Joachim Rogge eine doppelte Abhandlung. Unter der Form eines Handbuchs liefert sie all die notwendigen Daten über Leben und Werk beider Hauptreformatoren bis 1521 bzw. 1523, allerdings so, daß, während im 1. Teil kaum Erwähnung von Zwingli geschieht, eine stete Gegenüberstellung von Luther und Zwingli den 2. Teil durchdringt.

Im 1. Teil, der zwei Drittel des Bandes ausmacht, beschreibt der Vf. in 18 Kap. die verschiedenen Stationen des Lebens Luthers in chronologischer Reihenfolge, wobei das Biographische und das Literarische nebeneinander gesetzt werden. Ein Höhepunkt wird schon 1511/12 mit der Lectura in Biblia, die Staupitz Luther übertrug, erreicht (95). Die neue exegetische Methode wirkt bestimmend für die weitere Entwicklung, sie ist der Schlüssel zu der Theologie Luthers (119). Anfangend mit den Schriftkommentaren, deren Befund analysiert wird, wird Luther immer weiter getrieben. Und zugleich wird der Abstand von der Tradition und der katholischen Kiche, bewußt oder unbewußt, immer größer. Da Luther viele Eisen im Feuer hat, vor allem in den Jahren 1518/20, ist es nicht leicht, eine Übersicht über seine mannigfaltige Tätigkeit zu gewinnen. Neben den Kommentaren und den Disputationen werden die Sermones und andere Traktate eingereiht, welche die drei reformatorischen Hauptschriften des Jahres 1520 vorbereiten. De Captivitate ist die Anwendung der Lehre der Rechtfertigung für die Kritik an der Römischen Kirche, während Von der Freiheit eines Christenmenschen die neue damit zusammenhängende Ethik darstellt. In dieser Vorwärtsbewegung ist es schwer, einmal Halt zu machen und „die reformatorische Wende" punktuell zu bestimmen, zumal man über Inhalt und Begriff derselben (Anthropologie, Worttheologie) nicht einig ist (104). Mit E. Bizer, K. Aland, M. Brecht votiert der Vf. für die spätere Datierung, aber mit Ansätzen schon im Römerbrief-Kommentar (1515/16) (119ff, 137f, 154). Man kann nur wahrnehmen, daß „der theologische Gedanke zur kirchenreformatorischen Handlungslehre geworden ist" (196). Als wesentliche Voraussetzung dafür kann man Augustin nennen, da Luther sich mit ihm seit 1515 intensiv beschäftigt (90, 109, 153, 191). Der Einfluß der Mystik bleibt unbestimmt (183). Im Ganzen gesehen ist Luther ein Alleingänger. Doch seine Theologie steht auf dem Hintergrund der herrschenden Strömungen der Zeit in der Kirchenlehre und der Praxis, deren Konturen vielleicht hätten schärfer gezeichnet werden können, und zwar im Zusammenhang mit den damaligen Ereignissen: cf. S. 194: „Luther wurde durch die Ereignisse vorangetrieben." Daraus folgt, daß Luther „selten in dogmatisch strenger Systematik geschrieben" hat (200). Dazu kommt noch die theologisch-seelsorgerische Komponente in seinem literarischen Schaffen.

All das bezeugt eine außerordentliche Begabung. Aber noch mehr: Luther hat einen Sinn für die theologische Opportunität und nutzt jede Gelegenheit, um seinen Gesichtskreis zu erweitern und sich über den Kreis seiner Anhänger an die Deutsche Nation zu wenden. Theologe von Haus aus, wird er auch zugleich „Gelegenheitsschriftsteller" (187) und Pamphletist. Die Presse hat ihm hier immens gedient. „Ohne Buchdruk keine Reformation" (194 Anm.).

Die Darstellung ist durchaus positiv, nur einmal äußert der Vf. einen Vorbehalt: „Ob die Übereinstimmung mit allen Phänomenen und Entwicklungstrends der alten Kirche so zutrifft wie Luther unausgesetzt betont, ist eine besondere Frage" (204). Der Stil ist plastisch und lebendig. Der Leser wird vom Vf. in seiner Bewunderung für seinen Gegenstand mitgenommen, so daß er versucht ist, die Einseitigkeit der Lehre Luthers (sola scriptura, solus Christus, sola fides, sola gratia, Reduzierung der christlichen Botschaft auf promissio und fides, der Sakramente auf zwei, Verflachung des Kirchenbegriffs durch das Universalpriestertum, usw.) zu vergessen.

Der 2. Teil: „Der junge Zwingli" entwickelt sich auf derselben Linie wie Luther, aber mit anderem Vorzeichen wegen der sozialen bzw. (national-)politischen Komponente.

Als Sohn eines Toggenburger Bauern ist Zwingli tief in dem heimatlichen Boden eingewurzelt. Als Kirchenmann ist er ein engagierter Pfarrer (in Glarus), dann Prediger (in Einsiedeln) und zuletzt Dompfarrer in Zürich. Da die Quellen bis zu der Ankunft in Zürich im Januar 1519 minimal fließen und Zwingli selbst sich über seinen Studiengang wenig äußert, ist es schwer, seine frühere Entwicklung näher zu bestimmen. Obwohl er seit 1515 im Bann von Erasmus und seines Pazifismus sowie der „philosophia christiana" (256) steht, trennt er sich bald von ihm, indem er die heidnischen Autoren und die Kirchenväter beiseite läßt, um sich auf die Hl. Schrift allein zu konzentrieren. Zwingli selbst hat von diesem Zeitpunkt an (1516) seine Wende zur Reformation datiert, indem er anfing, „das Evangelium Christi" zu predigen (263). Damit ist schon das sog. „Formalprinzip" der Reformation gewonnen (265). Bei Zwingli aber kann man nicht von einer strikten Periodisierung sprechen, da die Erwerbungen einer Periode in der nächsten, wenn auch überdeckt, noch weiter wirken, so in Zürich bei der Umgestaltung des Großmünsters in eine Bildungsanstalt. Dabei wurde das erasmische Bildungs- und Versittlichungsprogramm weitergeführt (273). Ein weiterer Schritt erfolgte, als Zwingli infolge der Lektüre von Augustin zu einem veränderten Geschichtsbild kam, das sich in einer pessimistischen Stimmung reflektierte (282 nach U. Gäbler). Daraus ist zu schließen: „Wenn Mitte 1520 Formulierungen hin zu biblisch-reformatorischer Anthropologie aufgrund so deutlicher christologischer Konzentration beobachtet werden, dann ist die Wende erfolgt." Was aber unmittelbar nachher beschränkt wird: „Nicht nur das Werden des Reformators war ein Prozeß; die innerreformatorische Weiterentwicklung erfolgte ebenfalls graduell. Auch Zwingli, der große Praktiker, war Gelegenheitsschriftsteller, der sich durch erneute Herausforderung zu literarischer Verdeutlichung veranlaßt sah." (282)

Das Problem der „reformatorischen Wende" bei Zwingli kann nicht gelöst werden, ohne daß seiner Haltung Luther gegenüber Rechnung getragen wird. Die

Verdammung Luthers und seit 1525 der Abendmahlsstreit haben hier die Optik getrübt und verwirrt. Ohne Zweifel hat Zwingli die in Basel 1519 erschienenen Traktate Luthers gelesen, und er wurde von ihnen beeinflußt. Aber Zwingli ist ein originaler Denker, der assimiliert und umformt, was er zu sich nimmt, so daß sich beide Thesen, die Abhängigkeit Zwinglis gegenüber Luther (W. Köhler) und seine (relative) Unabhängigkeit (G. W. Locher), mit einigem Grund behaupten lassen. Der Vf. selbst läßt die Frage offen: „Es wäre ein eigenes reizvolles Thema, Parallelen und Akzentdifferenzen zu Luthers Schriften in diesen Jahren zu untersuchen." (290)

Bleibt die Frage der Einführung der Reformation in Zürich mit dem Großmünster als Hebel. In einem demokratischen Stadtstaat hatte Zwingli die Führerschicht im Rat und die öffentliche Meinung für sich zu gewinnen. Seine Predigten bzw. die Disputationen des Jahres 1523 dienten dazu (295–301). Auf diese Weise spielt das „Januar-Konzil" (299) bei Zwingli eine ähnliche Rolle wie die Leipziger Disputation (1519) bei Luther, indem es „die Scheidung der Geister" veranlaßte. Eine Tabelle, die in zwei parallelen Spalten die verschiedenen Stationen beider Reformatoren rekapituliert, bildet den Abschluß (302–306).

Obgleich dem Vf. die Ergebnisse der neueren Forschung (A. Rich, W. Neuser, U. Gäbler, G. W. Locher usw.) zu Gebote standen, konnte er der allgemeinen Schwierigkeit nicht ganz entgehen, zugleich den Reformator und den Reformer in Kirche und politischem Gemeinwesen zu skizzieren. Im Ganzen gewinnt man den Eindruck, daß die Forschung über Zwingli im Vergleich mit derjenigen über Luther nicht so weit fortgeschritten ist und daß man noch viele Recherchen und einzelne Monographien braucht, bis man sich ein klares Bild von der Beziehung Zwinglis zur Scholastik, zum Humanismus, zu Luther, im Rahmen der zeitgenössischen Literatur und, um mit G. W. Locher zu sprechen, „im Rahmen der europäischen Geschichte" machen kann. Dazu ist dieses Buch eine gute Förderung.

Paris J. V. Pollet

Schieffer, Elisabeth: **Von Schauenburg nach Leuenberg.** Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa. – Paderborn: Bonifatius Verlag 1983. XXI. 687 S. + Anhang: A 223 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd 48)

Aufgrund jahrelanger Forschungen ist hier eine eindrucksvolle Darstellung der Leuenberger Konkordie (= LK), ihrer Vorgeschichte und ihrer Tragweite entstanden. Sie wird zweifellos die weitere Forschung über Leuenberg oder über die Einheitskonzeptionen bestimmen.

Das Buch gliedert sich in fünf große Kap.: 1. Die Arbeitsgruppe lutherisch-reformierter Theologen, Arnoldshain 1955–1960, 2. Die lutherisch-reformierten Gespräche auf europäischer Ebene, Bad Schauenburg 1964–1967, 3. „Kirchengemeinschaft und Kirchentrennung", Leuenberg 1969 und 1970, 4. der „Entwurf einer Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa", Leuenberg 1971, 5. die „Leuenberger Konkordie", Leuenberg 1973.

Das Schwergewicht liegt also auf der Entstehungsgeschichte. Doch stellt eine abschließende Schlußbetrachtung (643–681) am Ende des 5. Kap.s die LK in den allgemeinen Kontext der heutigen Einheitsvorstellungen. Bei der Entstehungsgeschichte konzentriert sich die Vf.in auf die lutherisch-reformierten Gespräche auf europäischer Ebene seit 1955. Sie geht also nicht auf ältere Einigungsbemühungen zurück, wie es etwa jüngstens, und nicht ohne Voreingenommenheit, der finnische Theologe Mannermaa getan hat mit seinem Buch „Von Preußen nach Leuenberg" (1981). Doch auch regionale Dialoge werden nur beiläufig einbezogen, im Unterschied zu der Darstellung, die der Rez. 1972 gegeben hatte (Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute). Dagegen aber kommen die drei europäischen Gesprächsrunden (Davos-Arnoldshain, Schauenburg, Leuenberg) ausführlich zur Sprache.

Das große Verdienst dieser Arbeit liegt in der exakten Quellenforschung. Ihre Darstellung verwertet nicht nur die zum Teil veröffentlichten Referate, sondern auch viele ungedruckte Protokolle und andere Quellen. Der Versuch, sachlich zu informieren ist weitgehend gelungen. Bewußt verzichtet wurde auf eine grundsätzliche „Bewertung" der Konkordie aus römisch-katholischer Sicht. Die vorwiegend beschreibende Darstellung läßt dennoch Raum hier und da für Werturteile, allerdings mehr von einem immanenten Standpunkt aus. So werden Einseitigkeiten oder Widersprüche hervorgehoben. Z. B. wird festgestellt, daß im Schlußbericht von 1960 die lutherische Kritik an den Arnoldshainer Thesen nicht aufgenommen wurde (39). Es wird gesagt, daß im endgültigen Text der LK nicht mehr so klar wie in den Vorstufen des Textes zum Ausdruck kommt, was abgelehnt wird und was positiv aufgenommen werden kann aus den christologischen Aussagen der Bekenntnisschriften (412).

Vielleicht hätte eine mündliche Befragung der Teilnehmer an den Gesprächen noch geholfen, einige Akzente zu setzen, oder manches zu präzisieren. Es geht aus dem Vorwort hervor, daß die Vf.in sich dessen bewußt war. Natürlich war es ihr nicht möglich, den Diskussionen in den einzelnen Kirchen nachzugehen. Hier bleibt noch Raum für weitere Einzelforschungen. Etwas fragwürdig scheint mir die Art und Weise zu sein, wie die Reaktionen auf Leuenberg eingebracht wurden. Einzelstimmen und Reaktionen von Kirchen und Synoden erscheinen nebeneinander, wobei das verschiedene ekklesiale Gewicht zu berücksichtigen wäre. So entsteht auch der schiefe Eindruck, als wäre die LK auf große Kritik gestoßen. Tatsache ist, daß alle reformatorischen Kirchen Europas (außer Skandinavien) der LK zugestimmt haben. Eine Anfrage hat der Rezensent auch der These der Vf.in gegenüber, die der vorzüglichen Zusammenfassung eines Referats des Rez. über die Verwerfungen folgt: „Die von Lienhard vorgetragenen Ergebnisse aber werden sicher nicht von allen Seiten akzeptiert, können nicht akzeptiert werden" (338). Leider fehlt jede Begründung für diese Behauptung.

Zu den großen Vorteilen der vorliegenden Diss. ist auch der Anhang zu rechnen. Er enthält 15 zum Teil unveröffentlichte Texte, insbesondere die verschiedenen Konkordienentwürfe, die Vorstufen zur LK waren. Dadurch wird es möglich, den theologischen Werdegang der LK genauestens zu verfolgen. Hilfreich ist auch die Liste der verschiedenen Stellungnahmen zur LK (241 von Einzelpersonen).

Der Historiker hätte sich noch kurze prosopographische Angaben über die verschiedenen Teilnehmer an den Gesprächen gewünscht. Das Sachregister dürfte ausführlicher sein (Schrift, Tradition sollten eigenständige Stichwörter sein). Der Namensindex ist nur auf die Gesprächsteilnehmer zugeschnitten, so daß Namen, die z. B. in der heutigen Diskussion um die Einheitsvorstellungen auftauchen, nicht erscheinen (siehe 645ff). Einige Angaben könnten ergänzt werden, z. B. das Referat von A. Peters: Gegenwart Gottes – Wort Gottes (87–96) wurde veröffentlicht in der Festausgabe für P. Brunner: Zur Auferbauung des Leibes Christi, Kassel, 1965, S. 201–222.

Es bleibt aber dabei: Diese Darstellung setzt einen Markstein für jede künftige Arbeit mit der LK. Darüber hinaus wird sie auch der Diskussion über die Einheitsvorstellungen dienen.

Strasbourg Marc Lienhard

Farley, Edward: **Ecclesial Reflection.** An Anatomy of Theological Method. – Philadelphia: Fortress Press (1982), XX, 380 S., Lw. $ 29.95

Mit der Fundamentaltheologie auf dem europäischen Kontinent halten Studien in den Vereinigten Staaten gegenwärtig durchaus Schritt[1] – wenn sie wegen der Verwechslungsmöglichkeit mit „Fundamentalism", dem Gegenteil von Fundamentaltheologie, hier auch zumeist unter anderen Titeln erscheinen. Ein repräsentatives Beispiel für die Höhe des Reflexionsstandes hat unlängst David Tracy mit seinem Buch „The Analogical Imagination"[2] gegeben. Während Tracy – der, von B. Lonergan herkommend, vor allem den hermeneutischen Ansatz von P. Ricoeur aufnimmt – weiterführende eigene Denkanstöße mit einer imponierenden Überschau über die heutige Literatur verbindet, beschränkt sich F. – vor allem der phänomenologischen Methode verpflichtet – auf einen systematisch durchgeführten Neuaufriß, in dem die gegenwärtige Diskussion mehr implizit, aber kaum weniger berücksichtigt ist.

Das Werk versteht sich als zweiter Teil eines Prolegomenons zur Theologie (XIII). Während es im ersten Teil, „Ecclesial Man"[3] um eine Phänomenologie der unmittelbaren Erfahrung dessen geht, was F. als „ekklesiale Existenz" bezeichnet, zielt der vorliegende zweite Teil auf den Ausweis der notwendigen Strukturen derselben Realität, insofern sie sich reflex artikuliert.

Das Buch ist seinerseits in zwei Teile gegliedert. Im ersten (Kap. 1–7) stellt sich Vf. die Aufgabe zu zeigen, daß zunächst einmal das Autoritätsmodell („house of authority") überhaupt aufgegeben werden muß, bevor (Teil II, Kap. 8–14) die eigentlichen Dimensionen ekklesialer Reflexion ans Licht gehoben werden können. In einem Appendix werden knapp die sozio-phänomenologischen Leitlinien für die Ausführung des zweiten Teils skizziert, Leitlinien, die lediglich einen heuristischen Raster abgeben sollen, der über die Eigengesetzlichkeit ekklesialer Reflexion nicht präjudiziert.

Es ist nicht möglich, die „Archäologie und Kritik des Autoritätsmodells" (1–168) in wenigen Zeilen zu umreißen. Diese Ausführungen sind erhellend, insofern hier wirklich einige Grundlagen traditioneller theologischer Argumentation – und Vf. unterstreicht, daß seine Kritik gleichermaßen katholische wie protestantische Denkmuster betrifft! – scharf seziert werden. Das Operationsinstrumentarium ist schließlich aber doch etwas zu grob, um der radikalen Aufgabe zu genügen, die

[1] Vgl. den aufschlußreichen Überblick von William VanderMarck, Fundamental Theology: A Bibliographical and Critical Survey, in: Religious Studies Review 8 (1982) 244–253.

[2] Christian Theology and the Culture of Pluralism, New York: Crossroad 1981.

[3] A Social Phenomenology of Faith and Reality, Philadelphia: Fortress Press 1975.

sich der Autor gesetzt hat. Seine Grundthese lautet, daß aus dem Begriff einer Heilsgeschichte unter der leitenden Vorstellung des monarchischen Regiments Gottes sich eine „Logik des Triumphes" ergibt, aus der mit innerer Konsequenz sowohl die klassische Institutionalisierung von Schriftkanon, lehramtlicher Tradition und unfehlbarem Lehramt erwächst wie die Methode atomistischer Zitation anstelle einer theologischen Argumentation, die dem lebendigen Zusammenhang von Tradition gerecht würde. Ist dies aber wirklich die einzige mögliche und tatsächlich wirksame Konzeption von Autorität in der Kirche? Statt der spitzen Bemerkung über „the so-called Protestant and Catholic neoorthodox theologians [who] live in the house [of authority] as renovators, thinking that what is needed is a bit of repair work, a new hermeneutical picture window in the living room, some new historical tiles on the roof" (167) wäre eine Auseinandersetzung etwa mit der Theologie K. Barths oder H. U. v. Balthasars am Platze gewesen, die kirchliche Autorität doch ganz anders begründet sehen. Historische Ungenauigkeiten, etwa bei der Kennzeichnung des Übergangs von einer „vor-katholischen", zweiten Phase der christlichen Bewegung (50–130 n. Chr.) zu einer dritten, in der „the Catholizing of the new faith" stattfand (25,12), kommen hinzu. Insbesondere wird die Rolle des Irenäus von Lyon falsch eingeschätzt (vgl. z. B. 73).

Gegenüber dieser etwas schwachen Negativfolie, die F. im ersten Teil seines Buchs ausbreitet, zeugt sein eigener positiver Versuch, die Reflexionsstrukturen authentischer ekklesialer Existenz systematisch zu umreißen, von kritischer wie spekulativer Kraft. Die Methode strenger phänomenologischer Epoché, die das Notwendige aus dem Geltenden herauszuschälen bemüht ist, macht die Lektüre nicht immer einfach, aber angesichts der zeitgenössischen Sprachverwirrung im fundamentaltheologischen Raum empfindet man die hier geübte begriffliche Askese doch als wohltuend.

In welchen Dimensionen, so fragt F. in Kap. 8, muß sich ekklesiale Reflexion wesentlich entfalten? Unter ekklesialer Existenz oder „Ekklesialität" wird „a corporate, historical mode of human being undergoing redemption under universal conditions" verstanden (207) oder, noch knapper, „a corporate, universalized redemptive existence" (222). Dementsprechend geht die erste Dimension ekklesialer Reflexion auf das Wesen solcher Ekklesialität als korporativ und geschichtlich. Je nach der Distanz des Fragenden wird dieses Reflektieren stärker vom historischen Bewußtsein oder vom konfessionellen Engagement bestimmt sein. In beiden Fällen aber gilt: „It has an essentially historical character even if informed by confessional intentions. It is never merely historical because as a dimension of ecclesial reflection it grasps that which it describes [...] as an expression of experienced, normative realities" (187). Bei dieser ersten Dimension kann ekklesiale Reflexion nun aber nicht stehen bleiben, weil sie von einer Erlösungserfahrung unter universalen Bedingungen ausgeht und der Wahrheitsanspruch von Ekklesialität daher über bloß regional gültige Wahrheit hinausgreift. Theologie muß sich vor einem universalen Logos verantworten. Die dritte Fragerichtung geht dann wieder auf eine geschichtlich bestimmte Größe – nicht allerdings die, bei der die Reflexion ansetzte, sondern die Situation, in die ekklesiale Existenz jeweils gestellt ist. Für diese Bewegung ist nicht die Frage nach der Gegenwartsrelevanz der Kirche leitend (so als ob nun die Gegenwart die Funktion der Autorität übernähme), sondern die nach der je wirklichen Unfreiheit und den je gegebenen Möglichkeiten zur Befreiung, welche sich auf der Basis des in den ersten beiden Reflexionsmodi Ermittelten in der betreffenden Situation entdecken lassen. Im Zusammenspiel dieser drei Fragerichtungen bewegen sich die Disziplinen historisch-biblisch, philosophisch-systematisch und praktisch orientierter Theologie. Wo eine Dimension ausfällt, kommt es notwendig zu Verkürzungen, wie Vf. an einigen aktuellen Beispielen klarmacht (189–191).

Nur die beiden ersten Fragedimensionen sind Gegenstand der vorliegenden Untersuchung, die erste in Kap. 9–12, die zweite in Kap. 13–14. „Was bedeutet Tradition nach dem definitiven Verlassen des ‚Hauses der Autorität'?" so ließe sich die Thematik der Kap. 9–12 umschreiben. Gibt es zur Beantwortung dieser Frage eine Alternative zur liberalen Theologie, auf der einen, und zur „neo-orthodoxen" Theologie, auf der anderen Seite? Es geht um das reflexive Erfassen eines stets im Wandel Befindlichen und doch schon immer Gegebenen, das teils Voraussetzung der Kirche, teils das Ergebnis ihrer eigenen Interpretation ist (195). Ekklesiale Existenz, das bedeutet: immer schon ein intersubjektiv vermitteltes Bild dieser „corporate, universalized redemptive existence" zu haben. Reflexion solcher Existenz könnte man dann als Porträtieren („portraiture") verstehen, als den Versuch, dieses Bild je neu zu erfassen.

Was gehört notwendig zu diesem reflexen Sich-Erfassen von ekklesialer Existenz? Die Kontinuität eines sozialen Gebildes wird im allgemeinen durch Rückbezug auf die eigenen Ursprünge gewahrt, ohne daß diese allerdings immer als normativ verstanden werden. Ekklesialität aber entspringt einem geschichtlichen Geschehen des Übergangs zu einer erlösten universalen Gemeinschaft, das als solches stets normativ bleibt. „Wer an der kirchlichen Gemeinschaft teilhat, bezieht sich notwendig auf diese Ursprungsereignisse in einem Akt, der die Abhängigkeit von ihnen anerkennt und ihre entscheidende Bedeutung feiert" (vgl. 207). Nun wird jener Übergang allerdings je nur partikular erfahren, muß also der Bild-Entwurf von Ekklesialität stets auch einen ideal-eschatologischen Aspekt haben. Wie lassen sich von hierher die Strukturen bestimmen, die der Kontinuität ekklesialer Existenz („ecclesial duration") gemäß sind?

In Kap. 10 umschreibt F. zunächst das normative (Ursprungs-)Geschehen und – in einer besonders erhellenden Analyse – die Struktur der hieraus resultierenden Dimensionen von Raum und Zeit ekklesialer Existenz. Dem Menschen geht es immer schon um sein Hier und Jetzt im Horizont eines Strebens nach Kosmos statt Chaos. In der Sünde verkrampft sich diese Sorge auf ein partikulares Hier, demgegenüber anderer Raum als feindlich erscheint, und auf eine partikulare Gegenwart mit dem Effekt, daß angesichts des festgehaltenen Jetzt und seiner eingefrorenen Vergangenheit für eine wirkliche Zukunft keine Offenheit mehr besteht. Erlösung von Sünde ermöglicht das eigene Hier und Jetzt im Horizont freien Raums und offener Zeit für andere.[4]

In Kap. 11 geht es um die Struktur ekklesialer Entwicklung und ihrer institutionellen Träger. Die leitende Frage heißt hier: Wie kann kirchliche Existenz die Identifikation mit irgendeiner spezifischen Provinzialität vermeiden und gleichzeitig spezifische kulturelle Vermittlungsorgane („vehicles") haben, die sie durch die Generationen weitertragen? (243). Grundsätzlich muß sich der ekklesiale Prozeß zwischen zwei Polen bewegen: Transformation (die ermöglicht, daß hier und jetzt immer neu Befreiung geschieht) und Tradition (die gewährleistet, daß nicht „Innovation überhaupt" statt hat, sondern sich das Erlösungsgeschehen durchsetzt, aus dem Ekklesialität lebt). „Tradition" wird – anders als innerhalb des Autoritätsmodells – hier allerdings nicht so sehr als Objekt des Glaubens und der Reflexion verstanden, sondern als ein spezifisches Objektiv, durch das Gegenwart erfahren wird und Dimensionen an ihr, die sonst nicht wahrgenommen würden, in den Blick kommen (vgl. 247 u. ö.). Die Frage nach den angemessenen institutionellen Trägern setzt am besten bei der Feststellung der für einen solchen bipolaren Prozeß zentralen Aktivitäten an – nach F. Verkündigen, sakramentales Tun und Sorgen (care) – von denen her sich dann die entsprechenden Institutionen legitimieren.

Kap. 12 ist schließlich der sprachlichen Sedimentierung als Träger des ekklesialen Prozesses gewidmet: das Kerygma, die Schriften des Glaubens Israels und Interpretation. Unter „Kerygma" versteht F. das, was im „house of authority" als Kanon des NT bezeichnet wird. Kurz wendet er sich dem protestantischen und dem katholischen Kanonverständnis zu: „The Catholic position is self-consistent but vulnerable to the discreditation of the traditional criteria on historical grounds, while the Protestant position is simply incoherent insofar as it assigns infallible authority to canonical writings – the work of tradition and church – and fallibility to tradition and church." (279) Diesem Urteil korrespondiert des Vf.s eigenes Vorgehen, vor der Notwendigkeit von verbindlichen Grundtexten die von vermittelnden Institutionen phänomenologisch abzuleiten.) Auch außerhalb des Autoritätsmodells ist die Frage nach der Abgrenzung normativer Grundtexte zu beantworten. F. gibt drei Kriterien an: „Kerygma" muß den Charakter von Zeugnis haben, es sollte einigermaßen authentisch geschichtliche Rechenschaft über das Gestaltgewinnen ekklesialer Existenz geben, und seine zeitliche Grenze wäre anzusetzen, „when the community's primary problem is no longer generating a new paradigm and mythos but rather existing with its new sedimented myth in a new provincial space" (280). Auch hinsichtlich der „Schriften des Glaubens Israels" und ihres Verhältnisses zum „Kerygma" stehen die alten Fragen an, die früher nach dem Modell Vorhersage – Erfüllung, allegorischer Interpretation usw. angegangen wurden. F.s Antwort lautet, kurz gefaßt: Jesus hat „eine neue soziale Modalität göttlicher Gegenwart, aber keinen neuen Glauben" gebracht (vgl. 285). Die hermeneutische Grundaufgabe für die ekklesiale Reflexion ist: „grasping the faith of Israel by disengaging it from its landed-national paradigm of the religion of Israel" (290). Zur Erklärung dessen, was „Interpretation" – die Literatur gewordene kirchliche Tradition – für ekklesiale Reflexion bedeutet, entfaltet F. den schon zuvor im Hinblick auf Tradition allgemein angerissenen Gedanken, daß es sich hier weniger um ein Objekt als ein Objektiv handelt, durch das der glaubend Reflektierende die Gegenwart beurteilt. In der je neuen Transformation von Gegenwart gibt es – von Zeit zu Zeit zumindest – „disclosures", Schlüsselerkenntnisse, die über „bloße Gelegenheits- oder Situationswahrheiten" hinausgehen und darum zu Recht ihren schriftlichen Niederschlag als richtunggebende Interpretation finden (vgl. 296).

Schon aus meinem relativ ausführlichen Referat der Kap. 8–12 wird mein Respekt vor diesen Ausführungen deutlich, die ich nachdrücklich der eigenen Lektüre empfehle. Sie schließen neue (bzw. weithin zu wenig bedachte – J. H. Newman, M. Blondel!) Fragehorizonte für die fundamentaltheologische Arbeit auf – eine auch nur einigermaßen befriedigende Antwort auf die klassischen Fragen geben sie nicht. Vor allem bleibt der entscheidende Begriff „normativ" ungeklärt. Er soll keineswegs „autoritativ" bedeuten (vgl. 224) und doch so viel wie „definitive for the self-interpretation of subsequent expressions of the same type of historical existence" (274). Diese begriffliche Unklarheit scheint letztlich auf christologischen Unschlüssigkeiten zu basieren (vgl. etwa 206–209, 269) und wird an Stellen, wo eigentlich Farbe bekannt werden müßte, einfach überspielt – etwa wenn F. unter der Institution „Verkündiger" schlicht nebeneinanderstellt: „be he or she prophet, minister, editor, writer, book publisher, or priest" (261).

Die Ausführungen zur zweiten Dimension ekklesialer Reflexion – Verantwortung vor einem universalen Logos – in Kap. 13 und 14 sind zu komplex für einen zusammenraffenden Überblick. Ihr entscheidender Wert scheint mir darin zu liegen, daß F. – im Bewußtsein des dornenreichen Verhältnisses der Theologie zur Philosophie (und ande-

[4] Hierzu eine sehr aufschlußreiche Fußnote (236 n. 26), daß dies nicht mit Pluralismus im modernen Sinn zu verwechseln ist!

ren Säkularwissenschaften) – die Engpässe einer zeitgenössischen Theologie, die sich auf Hermeneutik beschränkt, klar erkennt. Die in Symbolen begriffene normative Wirklichkeit des Glaubens läßt sich nicht in ein System von Allgemeinbegriffen („generic universals") übersetzen. In diesem Punkt ist der Rationalismus der Aufklärung prinzipiell durch das Ernstnehmen von Geschichte und Sprachlichkeit überholt. Aber: „Its opposite (relevance hermeneutics) must also be avoided. That is the turn from ontology and generic universals to particulars and the view of theology as a journey from the figure to the particular" (337). Zwischen der Selbsterfassung ekklesialer Existenz im kontinuierlichen, intersubjektiven Akt von „portraiture" und dem Aneignen der (bzw. dem Sich-Übereignen an die) Gegenwartssituation (die dritte, hier von F. nicht eigens analysierte Dimension von Theologie) muß die Verantwortung vor einem allgemein verbindlichen Logos stehen, besser: immer schon im Zusammenspiel der beiden anderen Dimensionen kritisch mitspielen, sonst gleitet Hermeneutik in Akkomodation ab – sei es unter politischen Vorzeichen (die z. B. der Befreiungstheologie inhärente Versuchung) oder mehr kleinbürgerlichen Auspizien (z. B. „Theologie als Autobiographie"). Man wird nicht sagen können, daß F. ein zufriedenstellendes Konzept zur Überwindung der klar gesehenen Sackgassen anbietet. (Reicht der Rückgriff auf Lonergans „Insight" für dieses Programm?) Aber – und dies ist kennzeichnend für das gesamte Werk – F. hat keine Angst vor Autoritäten, ob auf dem Feld der Restauration oder dem der Innovation. Er verwendet unbeirrt die Klammer der Epoché, um auf den Grund der Probleme zu kommen und methodisch adäquate Instrumente zu ihrer Inangriffnahme bereitzustellen.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Böhnke, Michael: **Konkrete Reflexion.** Philosophische und theologische Hermeneutik. Ein Interpretationsversuch über Paul Ricoeur. – Frankfurt/M., Bern, New York: Peter Lang (1983). 271 S. (Disputationes Theologicae Bd 15), kart. sfr. 63.–

Diese theologische Diss. von Böhnke stellt den ersten deutschen Versuch einer Vorstellung und Würdigung des Gesamtwerks von Paul Ricoeur dar. Als Kernfrage und Hypothese wird die Verhältnisbestimmung von philosophisch-diskursiver und theologisch-biblischer Hermeneutik aufgeworfen, die in komplexer Beziehung fluktuiert und sich bei Ricoeur je gegenseitig bedingt. Um dieses Bezugsverhältnis aufzuhellen, wird zunächst eine Analyse der philosophischen Position von Ricoeur unternommen, nach Methode und Inhalt, wobei die Konzentration der Ricoeurschen Willens-Philosophie auf das Böse und die Transzendenz und damit auf das Problem der Vermittlung und des Symbols deutlich wird, zugleich aber der Universalitätsanspruch der philosophischen Hermeneutik für die theologische Diskussion auftritt.

Mit Hilfe der von Karl Lehmann aufgestellten Grundsätze zur Hermeneutik und der theologischen Hermeneutik von Eberhard Simons wird dann der Ricoeursche Umgang mit biblischen Textquellen und der bei ihm ansetzenden theologischen Reflexion aufgezeigt, wobei Theologie nach Ricoeur „intellectus fidei", damit aber mehr als hermeneutische Zugänglichkeit umfaßt. Dieses „Je-Mehr" des theologisch-biblischen Glaubens als radikal nicht-hermeneutisches Element der Theologie thematisiert das „Neue Sein" biblisch-theologischer Glaubenssprache und Texte, die nichtsdestoweniger Objekte rationaler Hermeneutik verbleiben.

Tiefster Ausdruck dieser unaufhebbaren Spannung zwischen Hermeneutik und Glaubensrede ist Ricoeurs konsequente Zuwendung zur „Metapher", die als Modell poetischer Fiktion eine grundlegende Vermittlerrolle für religiöse Sprache behält, weil es sich in jedem Fall um sprachliche Wiedergabeversuche von Grenzerfahrungen und Imaginationen handelt, die nur in Grenzbegriffen (limit-expressions) einzufangen sind. Das Symbol „Reich Gottes" in der Gleichnisrede Jesu ist ein solcher Grenz-Ausdruck ebenso wie der ganze metaphorische Sprachprozeß der ntl Gleichniserzählungen und Wundererzählungen. Da das Verhältnis von dichterisch-biblischer Sprache und narrativer Theologie einerseits und diskursiver Hermeneutik andererseits nur schwer definierbar ist, spricht Ricoeur vom „exzentrischen" Charakter der Theologie, von der aus der Rationalität exilierten Glaubenswissenschaft, wie sie dem inkarnatorischen Charakter der Offenbarung Gottes entspricht. Der Philosoph und Christ Ricoeur weiß, daß Gott den Menschen, der sich selbst philosophisch sucht, findet und einholt, auch und gerade mittels theologischer Hermeneutik.

Der Vf. untersucht zunächst die philosophischen Grundpositionen Ricoeurs (18–116), die Phänomenologie des Selbst, die Anthropologie, das Böse, das Symbol, die Sprache, die Hermeneutik des „Ich bin"; Psychoanalyse, strukturale Analyse, Textsemiotik und schießlich Universalität der Hermeneutik. Dann wird die Frage behandelt, wieweit auch Theologie eine hermeneutische Wissenschaft ist (117–145), wobei das „Vor Gott" als Bezugspunkt des Textes und das „Neue Sein" als Sache des Textes verstanden werden. Im dritten Teil (146–167) wird das Modell poetischer Fiktion als Metapher in seiner Relevanz für die sprachliche Wiedergabe von Grenzerfahrungen und die im Glauben verankerte theologische Symbolwirklichkeit behandelt. Dann folgt der kurze Versuch, Ricoeurs Ansatz in das Spannungsfeld von Philosophie und katholischer Theologie im 20. Jh. einzuordnen, wie es Richard Schaeffler ausführlich dargestellt hat. Vier Seiten kritischer Reflexion zu Ricoeur schließen die Studie ab.

Da die vom Vf. gewählte Aufgabe, Ricoeur insgesamt zu interpretieren und hierzu von der Verhältnisbestimmung philosophischer und theologischer Hermeneutik auzugehen, aus sprachlichen Gründen wie vom Umfang und unsystematischen Werkbestand Ricoeurs her nicht leicht zu lösen ist, darf die Studie als gelungene Einführung in den Problemkreis bezeichnet werden.

Stuttgart Paul-Gerhard Müller

Ritschl, Dietrich: **Zur Logik der Theologie.** Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken. – (München): Kaiser (1984), 368 S., Lw. DM 48,–

Hat es die Theologie nach R. mit dem Verständnis der Grundaussagen des Glaubens, mit seiner „Grammatik" zu tun, so sieht er in ihr die prüfende Reflexion „regulativer Sätze" in bezug auf das Denken und Handeln der Gläubigen. Ihr Gegenstand ist für ihn von daher nicht Gott, sondern das Reden der Gläubigen von Gott. Theologische Arbeit habe das Ziel, die Sprache der Gläubigen zu prüfen und sie zu kreativen Gedanken und Taten einzuladen. Sie erfülle ihre Aufgabe, indem sie die biblischen und christlichen Aussagen dem Test der Verständlichkeit, der Kohärenz und der Flexibilität unterziehe. Durch das „läuternde Fegefeuer moderner Sprachphilosophie" (119) gegangen, entfaltet R. seine sprachanalytisch geprägte Sicht von Theologie in drei Schritten. Sie bilden zugleich die drei Teile des Buches und verhalten sich zueinander wie die Fragen: „Was ist der Fall?", „Was soll ich denken?" und „Was soll ich tun?" (25).

Teil I (21–151) sichtet das Gegenstandsfeld der Theologie. Kosmologie und Anthropologie werden als ihr schweigender Hintergrund angesprochen und die Elemente hinter der christlichen Alltagssprache erhoben. Dabei nennt R. insbesondere die „Stories" Israels, der Kirche und der Gläubigen. Sind Menschen das, „was sie in ihrer ‚Story' über sich sagen ..... und was sie aus dieser ‚Story' machen" (45), so bezeichnet er als Gläubige diejenigen, die an der Story von Abraham bis heute teilhaben und ihre Einzel-Stories im Lichte der Vision einer Gesamt-Story erfahren und erzählen. R.s Story-Konzept, das er betont gegen das s. E. Verwirrung stiftende Programm der narrativen Theologie abgrenzt: „Theologie selbst ist regulativ, nicht narrativ" (51), hat weitreichende Implikationen und Konsequenzen. Theologische Begriffe sind ihm zufolge nur legitim als abgeleitete Begriffe, die in Zusammenhang mit biblischen Stories und Doxologie als deren eigentlichem Rohmaterial stehen; werden sie autonom, so verkommen sie zu einem kognitiv wertlosen sekundären Feld theologischen Rohmaterials. Letzteres sei verantwortlich für vielfältige theologische Scheinprobleme.

Mit dem Story-Konzept verbindet R. das der Perspektive. Sie bezeichnet die Weise, in der wir Tatsachen wahrnehmen. „Der Glaube der Juden und der Christen ist als das ‚Drin-Stehen' in einer Story und der ihr gemäßen Lebenshaltung immer zugleich das ‚Bewohnen einer Perspektive'" (55). Stories sind Träger von Perspektiven. Die Perspektiven konstituieren die Welten, in denen Menschen leben.

R. ermittelt aus der Einsicht, daß Israel und die Kirche zur Ökumene gehören, die Träger der alttestamentlichen und christlichen Sichtweise. Er reflektiert die Stellung der Bibel in den auf sie folgenden Traditionen, wobei sich ihm eine biblische Theologie als Fiktion darstellt. Im Zusammenhang der Stellung der Logik behandelt er die Beziehung christlicher Lehraussagen zueinander und listet eine aus der Vertauschung von Sprachfunktionen und -ebenen resultierende Reihe theologischer Fehler auf, die zu vermeiden seine Darstellung der Logik theologischer Theoriebildung dienen soll. Teil I schließt mit der Behandlung des Verhältnisses von Theologie und Gottesdienst, wobei der Vf. letzteren als den primären Ort der Verifikation all der Aussagen, die Gegenstand der Theologie sind, ansieht. Schließlich wird der Übergang von der Alltagssprache zur regulativen Reflexion angesprochen, wobei R. drei Grundtypen von Theologie ausmacht: einen der Direktheit, einen der Wissenschaftlichkeit sowie einen auf Weisheit hin.

Der mit „Die Theorie: Die Suche nach der Wahrheit" überschriebene Teil II (153–270) will „Bauelemente für mögliche theologische Erklärungstheorien zusammentragen" (155). Er setzt bei der Erwählungslehre ein, der der Vf. eine Schlüsselstellung für die gesamte theologische Theoriebildung zuschreibt. Der Satz von der Erwählung Israels und der Kirche sei der eigentliche „Ursatz biblisch begründeten Bekenntnisses und damit jeder christlichen Theologie" (159). Er erlaube und begründe fundamentale regulative Sätze der Theologie. Diese expliziert der Autor im Hinblick auf die Ekklesiologie, Trinitätslehre, Christologie und Anthropologie.

In Übereinstimmung mit seinem hermeneutischen Grundsatz, christliche Theologie sollte immer so betrieben werden, als schaute uns ein Jude dabei über die Schultern (97,165), entwickelt R. die Grundgedanken christlicher Theologie in einem argumentativ stringenten Zusammenhang sowie in ökumenischer Weite. Gegenüber einer Aufsplitterung der theologischen Themen nach Art der loci-Methode wie gegenüber ihrer Integration in einen monothematischen Entwurf ist er bemüht, sich jenseits konfessionellen Separatismus und akademischen Provinzialismus auf die ökumenisch konsensfähigen Grundaussagen des Glaubens zu konzentrieren. Vom Ausgangspunkt eines inklusiven Erwählungsgedankens, dem sich die unversöhnliche Feindschaft zwischen Juden und Christen als eine offene Wunde darstellt, die die „Ausgestaltung einer abgerundeten und schlüssigen Ekklesiologie unmöglich" (162) macht, gelangt R. zu regulativen Sätzen zum Begriff der Kirche, ihrer Konstitution, Funktion und Institution.

Mit einer Trinitätslehre, die Gott auf dem Weg zur neuen Schöpfung sieht, will der Vf. heraus aus der „Zwangsjacke des theistischen Gottesmodells" (177) zu einer der Erfahrung der Story Israels und der Kirche angemessenen Rede von Gott als dem „in Jesus ohnmächtig Gegenwärtigen und aus der Tiefe des Leidens und Todes vollmächtig in seinem eigenen Geist Angerufenen" (206). Für die Erstellung von Minimalsätzen für eine Christologie gibt R. sechs Fragen als Bedingungen an. Sie umfassen die nach der Kirche, nach Gott sowie die Frage der klassischen Christologie: wer ist Jesus Christus?, zugleich die nach Befreiung und Friede als dem, was durch sein Kommen anders geworden ist. Im Zusammenhang der Frage nach der bleibenden Bedeutung behandelt der Vf. Schwierigkeiten des Inkarnations-Kreuzes- und Auferstehungsbegriffs, die ihm zufolge zu (kognitiv leeren) autonomen theologischen Begriffen geworden sind, s. E. aber nur als „retrospektive theologische Konzepte sinnvoll zur Erstellung regulativer Sätze verwendet werden" (227) können. Anschließend thematisiert er „unser aller Frage" (235) nach dem Tragischen, d. h. dem irreversiblen Lebens- und Sinnzerstörenden im Lichte der Christologie. Hinsichtlich der theologischen Anthropologie macht R. die Frage nach dem Können des Menschen sowie nach der Differenz zwischen seinem Können und seinem Verhalten zum Ausgangspunkt einer Konzeption, die sich als Integration der anthropologischen Wissenschaften versteht und der es darum geht, auf der Basis der Ergebnisse der Humanbiologie, Psychologie, Ethnologie, Linguistik, Sprachphilosophie und der Philosophie eine von der Hoffnung auf den neuen Menschen bestimmte Gesamtsicht zu liefern, die gerade darum die Realität des alten Menschen (das Böse) realistisch beurteilt und für seine Menschenrechte eintritt.

Im Blick auf die Wahrheit der Theorien, die die Theologie nicht durch Diskurs und Konsens herstelle, sondern dort entdecke, heißt es am Ende des Teils II, letztlich müsse in der Theologie die Frage gestellt werden, „was es heißt, daß Gott selber die Wahrheit ist" (269).

Insofern Theorien zur Praxis anleiten können und sich darin bewähren sollen, behandelt T e i l III „Die Bewährung: Der Weg zur Ethik und Doxologie" (271–345). Von der Erwartung einer totalen Transfiguration des Himmels und der Erde her, für die jedes Handeln der Gläubigen Zeichen setze, sieht R. das Handeln der Juden und Christen orientiert „an der Tora, an Erinnerungen und Hoffnungen auf Verheißungen, an der Gegenwart des Geistes Gottes und der Erwartung der Transfiguration" (284). Theologische Ethik als Theorie der Praxis der Gläubigen ist ihm zufolge von ihrer Story her begründet, diese sei ihr weitester Begründungszusammenhang, im Hinblick auf den sich die Korrespondenzfragen vom „Jetzt Dringlichen" zum „Bleibend Wichtigen" stellten. Die engeren Begründungszusammenhänge seien freilich bei anderen Ethiken zu suchen, denen sich Gläubige mit ethischer Kompetenz in ihrer „Freiheit zur Anleihe" (298) bedienten.

Wie der Weg zur Ethik und Doxologie vom Kosmos zum Menschen und von der „Story" zum Handeln gehe, so von der Perspektive zur Hoffnung. Diese finde aus der letzten Hoffnung auf Gottes Gerechtigkeit ihre Konkretion in der Vergebung. Wenngleich für R. aus der Erinnerung und Hoffnung der Gläubigen „keine bleibende und universalisierbare ethische Theorie als Handlungsorientierung abgeleitet werden kann", so lade sie doch „zur Ausbildung von Grundhaltungen im Leben der Gläubigen ein" (313). Diese entsprechen laut Vf. im Hinblick auf Handeln und Lebensstil den „regulativen Sätzen" des Denkens und Sprechens. Gläubige haben nach ihm eine „therapeutische Grundhaltung", die darauf aus ist, Menschen mit dem Wort zu dienen und in sozialpolitischer Diakonie vikariatsmäßig für andere zu handeln. Eine therapeutische Haltung sei, bei allem Engagement, ideologiefrei, auf Neuwerdung aus. In ihr verbinden sich Rationalität und Barmherzigkeit. Wie gegenüber Menschen die therapeutische, so ist laut Vf. gegenüber Gott die „doxologische Grundhaltung" angemessen. In ihr wird Gott mit dem Wort gedient und seine Transfiguration und Vollendung aller Welten antizipiert. Nach R. ist Theologie „von der Doxologie ebenso verschieden wie vom Nacherzählen der Story" (336), wenngleich die Theologie einen doxologischen Rand habe. Von den drei Grundtypen der Theologie plädiert er für Theologie als Weisheit, die, gelöst vom „ängstlichen und konkurrenzbewußten Verharren in der Wissenschaftlichkeit" (339), sich einen irenischen, nach dem Vorbild des Weisen auf Klärung, Verständigung und Beratung gerichteten Arbeitsstil zu eigen macht. Der Band schließt mit Bemerkungen und Vorschlägen zur Theologie im akademischen Betrieb (346–351).

R.s Arbeit überzeugt durch ihre argumentative Konsistenz. Zentrale theologische Themen werden prägnant vorgestellt und schlüssig aufeinander bezogen. Das Buch ist (auch typographisch) klar gegliedert; eine Frage wird jeweils in einer These angesprochen, der eine Erläuterung sowie eine Illustration folgen. Gegen Schluß ufern die Thesen freilich aus; vgl. etwa 222f, 261ff, und geraten länger als ihre Entfaltung. Die Illustrationen empfehlen sich auch dadurch, daß sie häufig auf hierzulande kaum bekannte englischsprachige Autoren hinweisen. Beeindruckend ist die (jüdisch-christlich) ökumenische Anlage der Arbeit. Das Story-Konzept erweist sich m. E. als fruchtbar. Es müßte allerdings nicht gegen narrative Theologie ausgespielt werden. Daß dies geschieht, hängt mit R.s engem Theologiebegriff zusammen, der sie unnötig auf Regulatives reduziert. M. E. aber ist Theologie beides, narrativ und reflexiv. Das sprachanalytische Seziermesser weiß der Vf. zu handhaben. Er schneidet damit manche theologische und kirchliche Scheinprobleme heraus.

Störend sind einige grammatikalische Unsicherheiten (häufig falscher Genitivgebrauch; gen. subj.: Kommen von Jesus, Leben von Jesus, 215 u. ö.; Zeit von Homer 249; vgl. 338 einschließlich dem Bibliothekar). Zu R.s Buch ist kritisch zu sagen, daß ein theologischer Entwurf, der sich der Sprachanalytik verpflichtet weiß, deren handlungs- und insbesondere sprechhandlungstheoretische Ansätze und Einsichten hätte aufnehmen sollen. Von daher hätten sich etwa die Wahrheitsfrage, die christlichen Handelns (es gibt m. E. nicht nur Grundhaltungen von Gläubigen, sondern ebenso Grundhandlungen!) sowie die nach dem Status theologischer Theorie als Theorie christlicher Praxis präzisieren lassen. Statt sich „bei vielen wichtigen Entscheidungen immer wieder auf Wolfhart Pannenberg" (157) zu beziehen, wäre hier eine Aufnahme von Helmut Peukerts gerade im Gespräch und in der Auseinandersetzung mit analytischer Philosophie und Theologie entwickelten Ansatz theologischer Theorie hilfreich und weiterführend gewesen.

Frankfurt Edmund Arens

Grabner-Haider, Anton: **Ethos und Religion.** Entstehung neuer Lebenswerte in der modernen Gesellschaft. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verl. (1983). 206 S. kart. DM 32.–

Einleitend umreißt der Vf. den Gegenstand seines Buches. Es geht um die Werte, Eigenschaften der menschlichen Verhaltensziele, aus vorreligiösen und religiösen Weltinterpretationen abgeleitet und für die Bildung von Verhaltensnormen bedeutsam. Die Religionen, die christliche Religion, die Ideologien der modernen Gesellschaft, der Humanismus und die gegenwärtige humanistische Bewegung (Human Potential Movement) sollen in ihren gegenseitigen Beziehungen als wertkreative und werttransformierende Größen beleuchtet werden. Außerdem soll die Interdependenz zwischen gesellschaftlichen Prozessen und Weltinterpretationen beachtet werden. Ausdrücklich nennt der Vf. seine Intentionen (25): Religion und Humanismus sollen „in ihrer Bedeutung für das Individuum wie für die Gesellschaft rehabilitiert werden"; es soll gezeigt werden, „daß auch in einer konsequent rational verantworteten Lebenswelt Mythos, Religion und Ethos ihre bleibende Funktion haben"; „vor einer eindimensional verstandenen und repressiv gehandhabten Vernunft" sollen „die Welt der Gefühle und der Emotionalität" gerechtfertigt und der Ort, „den sie in einem authentischen Leben hat", verteidigt werden. Schon in dem Exposé kommen eine allgemeine und eine besondere Lichtquelle, die dem Autor und dem Leser voranleuchten, diese aber auch blenden, in Sicht, nämlich die experimentellen Humanwissenschaften, die ein starker Faktor gegenwärtiger Werttransformation sind (12), und die Sozialpsychologie, die gerade bezüglich der brennendsten Lebens- und Menschheitsprobleme wie der Rüstungssituation die verhängnisvolle Kluft „zwischen den verbalen (rationalen) Wertentscheidungen und emotionalen Tiefenprozessen" aufdeckt (11).

Das Kap. „1. S t r u k t u r e n v o n R e l i g i o n" behandelt unter dem Aspekt des sozio-kulturellen Gestaltwandels den Gegenstand der Religion, das Heilige (1.1), die Beziehung des Menschen zum Heiligen in Riten, Gesang und gesprochenem Wort, Segen und Fluch, Eid und Gebet (1.2) sowie die religiöse Erfahrung im Zusammenhang mit heiligen Zeiten, Orten und Lebenssituationen und mit den in Hochreligionen vorsichgegangenen literarischen Fixierungen (1.3). Mosaikartig werden Materialien aus der Religionsphänomenologie, der Religionsgeschichte, der Religionssoziologie und der Religionspsychologie auf eine Art und Weise zusammengesetzt, die von einem Schema teils tatsächlicher, teils erwünschter Entwicklungen diktiert ist. In einer ersten, vorreligiösen Phase habe es für den einzelnen Menschen nur indirekten Zugang zu den Mana-Kräften über den Stamm gegeben (18f). In dieser Phase sei die Lebenswelt mythisch orientiert. Tabupersonen (Schamanen, Ekstatiker, Priester, Zauberer, Mantiker, Orakelgeber, Könige u. a.) halten den Kontakt zu der Welt des Göttlichen (18). Mythos und Religion bauen Schuldpotentiale und Tendenzen der Selbstzerstörung auf und stabilisieren sie. Durch das Opfer, „die dunkelste Seite der menschlichen Geschichte" (25), erhält die Aggression eine legitime Form (28). Diese fortwirkende erste Phase wird von einer zweiten, einer personal- oder universalreligiösen überlagert, in welcher der einzelne Mensch unmittelbaren Zugang zum Göttlichen hat. Nun ist die Lebenswelt religiös orientiert. Zwar

kommen weitere Tabupersonen (Asket, Mönch, Nonne, Blutzeuge, Mystiker, der arme und der kranke Mensch), unter ihnen die Propheten als die progressivste Gruppe, hinzu (35). Aber die gesamte Religionsgeschichte hat eine Art gottmenschlichen Egalitarismus zum Ziel: „Zumindest der Tendenz nach ist die Kommunikation zwischen Gott und Mensch auf zwei gleichwertige Kommunikationspartner hin angelegt" (29).

Aufgrund einer zu perspektivischen Deutung der einschlägigen Phänomene läßt die Darstellung Wünsche offen. Stamm und Volk müssen doch durch die sozio-kulturelle Entwicklung selbst erst Freiheitsräume in den engen und harten Zwängen der Überlebensbedingungen gewinnen, ehe sie diese für die Individuen zur Verfügung stellen können. Nicht der Anschein von Homologie, sondern die Wirklichkeit der Analogie sollte konstatiert werden zwischen der archaischen Ausstoßung eines Mitglieds aus der physisch-geistigen Existenzeinheit des Stammes und dem in der ökonomisch und religiös differenzierten Gesellschaft der Antike auftretenden Christentum und seiner Exklusivität in bezug auf ein ganz spezifisches Heil (vgl. 18). Schon in Stammesreligionen überlagern sich Hintergrundwissen um die Transzendenz und vitales Interesse an den unverletzlichen Kräften und Gesetzen des Lebens in der Welt. Bannung von Angst, die unaufhörlich durch die Konstitution des Menschen erzeugt und durch Schuld verschärft wird, ist eine Hauptaufgabe von Religion, die nicht durch Leugnung oder Verdrängung von Schuld erfüllt werden kann. Unter den Perversionen sollte nicht die Uridee des Opfers verborgen bleiben: Symbolische Wiederherstellung des Heils durch gebührende Gemeinschaft zwischen dem unverletzlichen und lebendigen Gott und der sündigen und todverfallenen Kreatur. Die mythisch-magische Potenz und die hohe geistig-moralische Leistungsbelastung der vereinzelten Menschen könnten die Polarisierung von magisch-sippenhaften und individuell-personalen Gottesbeziehungen stärker relativieren (23). Wo das Blutzeugnis sozialpsychologisch „mit Zwangssituationen und hohem Angstniveau in Verbindung" gebracht wird, hat man ohnehin mehr das Individuelle als das Personale im Menschen vor Augen (vgl. 31).

Auch was in dem Kap. „2. Strukturen der christlichen Religion" an Details und kursorischen Überblicken, naturgemäß nun auch aus historisch-exegetischer, theologischer und linguistischer Literatur, vorgestellt wird, unterliegt den genannten methodischen und hermeneutischen Leitlinien des Autors. Es ist eine Überfülle gängiger Meinungen und zugespitzter Thesen, im einzelnen: das Wechselgeschick Israels und Jahwes von der Einwanderung in Kanaan bis zu der Situtation der äußeren Unterdrückung und der Spannung innerer Parteiungen in der hellenistisch-römischen Zeit (2.1); die „Jesusbewegung", ihre Fortführung durch die Jünger, ihre Transformation durch die Begegnung mit der hellenistischen Kultur und die Teilung ihres Absolutheitsanspruchs mit jenem des römischen Staates seit Konstantin (2.2); die Artikulationen des Glaubens der einzelnen oder der Gemeinschaft von den performativen Sprechakten des Preisens, Bittens, Versprechens und Dankens bis zu den bekenntnis-, aussage- und lehrhaften Formeln und zu dem Lehrsystem des Glaubens, das zum primären Ausschlußkriterium wurde (2.3); nochmals auf das AT zurückgreifend und Jesu enttabuisierendes und kultkritisches Wirken dazu in Kontrast setzend die Entstehung jüdisch-christlicher Werte und Normen aus dem Gottesbild, aus der Selbstinterpretation entsprechender individueller Erfahrung sowie aus dem sozialen Leben, das Aufgreifen hellenistischer Standestugenden schon durch Paulus, die Wiedereinführung pharisäischer Elemente der archaischen Volksreligion in Form von Gemeindeordnungen, christliche Ethik an die Herren-Sklaven-Gesellschaft gewöhnende aristokratische Seelen- und Tugendlehre Platons (Kardinaltugenden als Werte bloß der Oberschicht?), Einflüsse der Stoa und des Neuplatonismus, Grundzüge der Ethik bei Augustinus und Thomas von Aquin, „Maximierung des Humanen" (62) als Kriterium der gegenwärtigen christlichen Ethik, die „als ein sich öffnendes System angesehen werden" könne (63) (2.4); endlich die durch Jesus inaugurierte persönliche, individuelle Gotteserfahrung in Gebet und kultischen Feiern sowie die ambivalente Funktion der Normen, Gebote und Dogmen gegenüber der personalen Glaubenserfahrung (2.5).

Den Sinn des Prozesses, in dem Israel sich von den Religionen und Kulturen des alten Orient ablöste, erblickt der Vf. in der „Transformation vom Mythos zur personalen Religion", die in der Abschaffung der Menschenopfer und in der prophetischen Kultkritik zum Ausdruck komme, jedoch wegen der Intoleranz des Jahweglaubens, der Eifersucht Jahwes, der von Priestern, Leviten und Propheten getragenen Angst- und Schuldkultur (39f) und wegen des starken Ethnozentrismus (57) nicht zum Abschluß gelangt sei. Jesus habe diesen Prozeß weitergeführt und trotz des kulturbedingten männlichen Gottesbildes mit internalisierter Theokratie und jedem Menschen offenem Zugang zu Gott den deutlichsten Markstein gesetzt. „Das magische Kommunikationsmodell der heiligen Herrschaft wird durch ein personales Kommunikationsmodell der Liebe ersetzt. ... Der besondere Ort der Gottbegegnung ist der Mitmensch" (44). Vom ›Geist‹ Gottes sich legitimiert fühlend hätten die Jünger Jesu nach dessen Tod die „alternative Glaubens- und Lebensform" weitergetragen. Ihre Botschaft, daß Gott in Jesus Mensch geworden ist, bedeute innerhalb einer streng monotheistischen Religion, daß die Kluft zwischen Heilig und Profan, Gott und Mensch endgültig überwunden ist (45f). Mit den Jesus verliehenen Hoheitstiteln (Kyrios, Christos, Pantokrator), mit der Errichtung neuer Autoritäten in Jerusalem (Altapostel), mit der Sonderstellung der Getauften als den ›Heiligen‹ und ›Auserwählten‹ (Paulus) und mit der Einführung von Ämtern, Titeln und Funktionen in der Kirche bekämen die „wichtigsten Elemente vorpersonaler Religionsform wieder ihren festen Platz" und entwickle sich die Christusreligion „zu einem Amalgam aus vorpersonaler (mythischer, theokratischer, magischer) und personaler Religion" (45, 47, 49).

Gewiß tut der Theologe gut daran, Jesus und die Kirche nicht allein aus der Binnensicht christlichen Selbstverständnisses zu deuten. Aber eine Interpretation und Wertung von einem außertheologischen Standpunkt aus und die Ersetzung theologischer durch soziologische Terminologie sollten sich an die allen Deutungen gestellten Bedingungen des historisch-kritisch Wißbaren und des anthropologisch Verantwortbaren halten. Jesus beanspruchte ein exklusives Gottesverhältnis, lehrte in seinem Namen beten und machte den Mitmenschen zum besonderen Ort der Gottbegegnung, wo um seinetwillen entsprechende mitmenschliche Begegnung geschieht. Durch den auferstandenen und erhöhten Herrn Jesus Christus selbst wissen sich die Apostel legitimiert. In seinem Geist, nicht irgendwie unter Gottes Geist, üben sie ihre Sendung aus. Die Lehre von der Menschwerdung degradiert Gott nicht auf ein Gleich und Gleich mit dem Menschen, sondern legt die christologischen Hoheitstitel aus, wie diese den menschliche Maßstäbe sprengenden Anspruch des irdischen Jesus und den transzendenten Sinnüberschuß seines irdischen Lebens artikulieren und die apostolische Verkündigung im ganzen als kerygmatisch verwandelte Historie erscheinen lassen. Unter anthropologischem Gesichtspunkt kann man eher fürchten als wünschen, daß das Heilige, der große Anreger und Jungbrunnen alles organischen und geistigen Lebens, der Schützer vor Langeweile, Verödung und Erstarrung, verschwindet und uns mit dem Profanen und Banalen allein läßt. Der spirituelle Duktus des Buches läßt die Sensibilität für den kirchlichen Dienst und seine unabdingbaren Institutionen und Rollen zur Vergegenwärtigung des einen Mittlers und zur Teilnahme der Glaubenden an seinem Gottverhältnis im Leben, Sterben und Auferstehen vermissen. Mit dem paulinischen Imperativ, leibliches und soziales Leben Gott zum Opfer zu bringen, ist das Problem des christlichen Kultes nicht erledigt (59). In Zusammenhang mit Verweisen auf verschiedene Formen von Mystik, Meditation und fernöstlicher Religion würde die sonst so betonte geschichtlich-soziale Vermittlung gerade im Blick auf den Inhalt spezifisch christlicher Transzendenz- und Kontingenzerfahrung interessieren (66; vgl. 5.5 Meditation und Mystik, 132–136).

Eine Art Repetitorium der modernen Ideologien unter dem Gesichtspunkt, wie rationale und emotionale, überwiegend soziale und lebensgeschichtliche Komponenten der Wertentscheidungen mit Philosophien und Ethiken verbunden sind und den heutigen Pluralismus der Werte und Weltinterpretationen speisen, bietet Kap. „3. Wertsysteme der modernen Gesellschaft". Das breite Spektrum dieses Überblicks umfaßt Determinismus und Indeterminismus (3.1), Szientismus und Behaviorismus (3.2), Empirismus, Positivismus und Materialismus (3.3), Marxismus und Neomarxismus (3.4), Idealismus und Existentialismus (3.5).

Dem Kap. „4. Humanismus und Christentum" vermag der Vf. besonders in dem Teil „4.1 Wertgeschichte als Sozialgeschichte" eine informative und anregende, originelle und innovatorische Note zu geben. Wiederum mit Hilfe von Ergebnissen verschiedener Disziplinen entwirft er eine Skizze der Wertgeschichte des Humanismus und des Christentums unter Berücksichtigung ihrer Wechselwirkungen und insbesondere ihrer sozialgeschichtlichen Bedingtheit (4.1). Außerdem werden aus den unterschiedlichen Konzeptionen von Humanismus (Heidegger, Marx, Fromm) die gemeinsamen Grundwerte der relativen Autonomie des einzelnen Menschen und der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Menschen sowie die Intention der Kommunikation gleichwertiger Partner erhoben (4.2). Die reziproken wertrelevanten Wirkungen von Gesellschaft, Humanismus und Christentum in der Geschichte werden anhand vieler Stationen der Entwicklung und brisanter Beispiele der Problematik noch einmal aufgegriffen und bis zu dem wachsenden Sinn- und Wertvakuum der modernen Gesellschaft verfolgt (4.3). Mit den Überlegungen, wie anstelle von ideologischen Humanismen, die sich gegenseitig gesellschaftlich unwirksam machen, und anstelle des idealistischen Neuhumanismus, der sich durch die zwei Weltkriege diskreditiert hat, ein ›realer‹ Humanismus der relativen Freiheit und der personalen Selbstverantwortung gefördert werden kann (114), steuert der Vf. auf das praktische Ziel seiner Studie zu (4.4). Es müsse ein offener Humanismus (F. Heer), auch für interkulturelle Wertimpulse empfänglicher Humanismus sein, der nur in einer offenen Gesellschaft und einer offenen Kirche möglich sei (113, 116). Christlicher Glaube, der durch Gott als den höchsten personalen Wert bestimmt ist, metaphysisch-anthropologische (Augustinus, Thomas v. Aquin, E. Coreth), geschichtliche und wegen der Einheit von Selbstvollzug und Weltvollzug im menschlichen Personsein immer auch empirische Elemente in sich schließt (112), könne dabei seine Identität wahren, müsse aber in seinen älteren und jüngeren Schichten aus der vorwiegenden „Sprache des sozialen Modells der Herrschaft und Knechtschaft" möglichst vollständig in die Sprache des Modells partnerschaftlicher Kommunikation übersetzt werden (111).

Als eine von Hochschätzung, Zustimmung und Empfehlung getragene Einführung in jene humanwissenschaftliche Bewegung, die ein Gegengewicht bildet zu den szientistischen und behavioristischen Bestrebungen, die den Menschen

zum Objekt von über sich und ihre Wertvorstellungen unaufgeklärten Totalplanern (B. F. Skinner) machen, kann man das Kap. „5. Humanistische Bewegung" lesen. Die Anfänge dieser Bewegung, die den Menschen als Subjekt zur Geltung bringen will (5.1), ferner die einzelnen Richtungen wie Gestalttherapie und klientzentrierte Gesprächstherapie (5.2), Bioenergetik und Primärtherapie (3.3), Encounter-Bewegung (5.4), Meditation und Mystik (5.5), sodann die in der Biologie (L. von Bertalanffy, K. Lorenz, R. Riedl), in den Gesellschaftswissenschaften (K. R. Popper), in der Psychologie (M. Rokeach) und in der Kommunikationstheorie (E. Berne) angewandte mathematische und logische Theorie der sich selbst korrigierenden Systeme, nicht zuletzt die offene Kommunikation als ein entscheidender Zielwert der humanistischen Bewegung (5.6) werden nicht ohne Bedenken gegenüber dem Irrationalen und Utopischen, dem Verführerischen und amoralisch Gefühlvollen bei A. Lowen, W. Reich und A. Janov (5.7) gewürdigt.

Einige Stellen des Kap.s „6. Wertentstehung und Werttransformation" kündigen an, daß der Vf. sich dem Sog gewisser Entdeckungen der experimentellen Humanwissenschaften nicht ganz entziehen kann. Die Soziobiologie (E. O. Wilson) arbeitet an dem Konzept einer natürlichen Ethik der genetisch determinierten Primärwerte, sprich angeborene Bedürfnisse, und stellt sie den Ethiken sozialer Sekundärwerte als gemeinsame Basis und der Religion, der Philosophie und den exakten Wissenschaften als Versöhnung in Aussicht (6.1). Transaktionale Analyse und Lebensskript zeigen, daß Lebenswerte „vorwiegend emotional und teilweise biologisch determiniert" sind (156), Wertveränderungen und Einstellungsänderungen mehr dem affektiven als dem kognitiven Bereich entstammen (160) und Konfliktlösungen der Aufdeckung oberflächlicher Rationalisierung und tiefenstruktureller Emotion sowie der Entstörung von Duplex-Transaktionen (156–158) bedürfen (6.2–6.4).

Konsequenterweise verdichtet sich in dem Schlußkap. „7. Kontroverse und Kooperation" die vielschichtige Problematik der Forschungsgegenstände, der Praxisbezüge und des persönlichen Engagements. Ein gesellschaftsbezogener Strukturvergleich zwischen christlicher Ethik und humanistischen Werttraditionen (7.1) mündet in die These: „Das Humanum ist ein offener Zielwert, der durch neue Lebenserfahrungen, durch veränderte soziale Situationen und durch vermehrtes Wissen über den Menschen ständig modifiziert und korrigiert werden kann. Als seine Kriterien lassen sich angeben: Optimierung der individuellen Selbstrealisation und Optimierung der zwischenmenschlichen Kommunikation" (169). Lebenswerte und Sinnwelten des Lebens seien interdependent, und zwar als Ausdruck sozial bedingter emotionaler Prozesse. Daher wird der Begriff der authentischen emotionalen Bedürfnisse eingeführt (7.2). Wo Individuen und Gruppen sie bewußt erleben und partiell sättigen, würden Sinnwelten erhalten bleiben oder neue entstehen. Humane Werte müßten experimentiert und in Sinnwelten integriert werden, um wünschenswerte Verhaltensorientierungen der Menschen zu bewirken. Hier entstünde dem Christentum durch seine autoritären Dominanzmodelle, den Humanismen durch ihren Mangel an Sinnwelten, Wertbegründung und Motivation von Lebenswerten eine Schwierigkeit. Ein Panorama der Entlarvung aufklärerischer Erlösungsphilosophie, der Relativierung emotional gesteuerter Rationalität (F. Bacon, der Machtmensch und Schmeichler), der Wissenschaftskritik (J. Weizenbaum, F. Tenbruck) und der Bemühungen um die Ergänzung der Logik der Forschung durch eine Ethik der Forschung (E. Mendelsohn, H. Jonas) wird in dem Abschnitt 7.3 ausgebreitet. Wie Kulturkritiker verschiedener Provenienz mit der wissenschaftlich-technischen Zivilisation verfahren, so müßte sich auch die Alternativen-Bewegung einer konsequenten Ideologiekritik unterziehen (7.4). Unter 7.5 wird nach der Entwicklung und Festigung eines Ethos der offenen Kommunikation gefragt. Die starke Angst-Schulddynamik, die Enge der Glaubenssysteme und die Kommunikationsstörungen auf seiten der Ideologen würden auf Defizite authentischer Bedürfnisbefriedigung zurückgehen. Rationale Reflexion könne „die kognitive Seite menschlichen Verhaltens prägen, kaum aber die emotionalen Bereiche steuern". „Ethik hat also wesentlich mit sozialpsychologischen Prozessen zu tun, sie ist keine primär philosophische Disziplin" (185). Nachdem der Vf. sich mit einem überwiegend nur formal bestimmten Begriff der Humanität abgefunden hat und Sozialbiologie und Sozialpsychologie ihm die Kategorien eines primär biologisch und sekundär sozial-emotional bestimmten Wertbereichs zur Verfügung gestellt haben, scheint ihm ein Konsens in bezug auf die „elementaren emotionalen und sozialen Bedürfnisse" (186) möglich (7.6). Beiläufig oder gegenläufig dazu werden jedoch die Mittel und Möglichkeiten der Religionen aufgewertet: Sie halten an der Freiheit und Schuldfähigkeit des Menschen fest, können am ehesten Ideologien à la Skinner aufhalten, haben weniger Begründungs- und Legitimationsschwierigkeiten als die Humanismen und verfügen über gesellschaftliche Institutionen als Gegengewicht zu den zunehmend von szientistischen und empiristischen Anschauungen beherrschten Forschungsstätten des Staates, der Wirtschaft und des Militärs.

Besonders spannungsreich untereinander und im Verhältnis zu den Kap. 1. und 2. (Religion und christliche Religion) erscheinen die Gedanken und Wertungen, wo nach der Bestandsaufnahme zur Situation von Ethos und Religion das Fazit gezogen, gewissermaßen nach der Diagnose das Mittel der Therapie verordnet wird, nämlich die „kreative Religion" (7.7). Der neuzeitliche Monopolanspruch der Ratio „über kognitive Weltinterpretation und normative Weltorientierung" (190) wird verworfen, rationale Verdrängung des Emotionalen für starke Angst-Dynamik verantwortlich gemacht. Sinnleere, autistische Lebenswerte, hypertrophe Machtansprüche, defiziente Kommunikation und getarnte Destruktivität werden als Spätfolgen der Verdrängung von Religion, Mythos, Transzendenz, Emotionalität und affektiven Determinanten aufgezählt (191). Als Hoffnungsträger figurieren „eine neue Sensibilität für Transzendentes und Metaempirisches, für vorrationale und emotionale Prozesse, für mythische und religiöse Dimensionen" (191f), vor allem aber eine kreative Religion, welche die starke Entwertung unserer religiösen Traditionen („durch repressive Realisationsmodelle") überwindet und „schöpferische und experimentelle Prozesse des In-der-Welt-Seins und des sozialen Seins initiiert" (192). Letztere wird wie eine gute Fee mit Wünschen überhäuft. Sie soll ihre eigenen Emotionen und Institutionen einer Tiefentransformation unterwerfen, kritikoffen und aufnahmebereit sein für andere Weltanschauungen und Wertvorstellungen. Gleichzeitig soll sie aber kritische Instanz gegen alles sein, was „gegen ihre fundamentalen Prinzipien und gegen ihre authentischen Interpretationen und Bewertungen des menschlichen Lebens" verstößt (gegen alle erdenklichen Irrtümer und Mängel der Wissenschaften, der Zivilisation und Kultur, auch gegen das Irrationalistische und Antirationalistische, das Autistische und Narzißtische in der neuen Sensibilität).

Dazu darf man bemerken: Gewiß soll die Christenheit das Bewußtsein haben, daß sich alle Religionen und Lebensformen auf „eine einzige metaempirische Dimension" oder „einen einzigen persönlichen Gott" beziehen. Aber die transzendentale Vernunft und sittliche Freiheit des Menschen in den wissenschaftlichen Disziplinen und den autonomen Kulturbereichen müßte wohl in einer Weise, die dem Autor zu entgehen scheint, zusätzlich in die Verantwortung für die Wahrheit und das Gute gerufen werden. Diese Feststellung versteht der Rez. als eine prinzipielle Kritik an der erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Situation heute. Daß die Zweiteilung des Wirklichen in Empirisches und Metaempirisches nicht genügt, zeigt sich schon daran, daß der Autor modegemäß Religion und Glaube wesentlich als Erfahrung versteht. Entsprechend beruht auch die Dichotomie des Rationalen und des Emotionalen oder gar des Kognitiven und des Emotionalen (160, 185, besser 190) auf einem verkürzten Begriff und Gebrauch von Vernunft. Soll der Mensch als das Subjekt zurechenbarer Handlungen nicht vernünftig mit Ratio und Emotion umgehen? Soll er die Welt des Emotionalen und des Metaempirischen nicht kognitiv angehen? Soll sozialpsychologische Forschung nicht ethisch betrieben und von der Vernunft und Freiheit verantwortet, Ethik damit nicht eine die Sozialpsychologie transzendierende philosophische Disziplin sein (gegen 185)? Wird von einem unverkürzten Vernunftbegriff her nach dem rechten ganzheitlichen Menschsein in den Schichten des Selbst und den Bereichen der Existenz gefragt, dann kann auch die rechte Beziehungseinheit, statt der fatalen Alternative von authentischer Subjektivität und zugehöriger Institution gesucht werden. Nur wenn Vernunft schlechthin auf die Ratio (Denkgesetze), Erfahrung schlechthin auf erkenntnisfreie Sensationen und Anschauungen, menschliche Erkenntnis auf exakte Wissenschaft beschränkt werden, gilt die These, daß die Grundannahme der Religion (z. B. Existenz und Begriff Gottes) „für die Vernunft konsequent unentscheidbar" ist (194). Das Experiment Menschheit unter Voraussetzung der formalen Werte der Freiheit und Würde und der gleichwertigen Kommunikation der einzelnen verlangt per definitionem verbindliche Inhalte, die vor dem Anspruch der Wahrheit und des Gutseins zu verantworten sind.

Ein nach seiner Grundtendenz zu begrüßendes, wegen seiner Vielseitigkeit bewundernswertes Buch der Brennpunkte von Ethos und Religion heute. Freilich bleibt der Eindruck, daß die Hypothesen der verschiedenen Disziplinen mehr in deren eigenem Kontext geprüft, dann erst miteinander konfrontiert und mit der möglichen Korrektheit übertragen und angewendet werden müßten. Es stellt sich die Frage nach der Möglichkeit und dem Sinn der vielberufenen interdisziplinären Forschung.

Eichstätt Alfred Gläßer

Gutiérrez, Gustavo: **Die historische Macht der Armen.** – Mainz: Matthias Grünewald und München Kaiser (1984). 203 S. (Fundamentaltheologische Studien Nr. 11). Hrsg. von Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann, aus dem Spanischen von Horst Goldstein, kart. DM 36,–.

In diesem Bd des peruanischen Theologen (geb. 1928) sind sechs Aufsätze gesammelt. „Offenbarung und Ansage Gottes in der Geschichte" versucht eine vor allem biblische Grundlegung der These, daß die Armen die Träger der Evangelisierung sind (sein sollten). In „Der Befreiungsprozeß ist auch unsere Sache" wird die Kirchliche und gesellschaftliche Situation in Lateinamerika darstellt. „Die historische Macht der Armen" enthält ebenfalls eine Analyse der Lage, geht auf die neue Art von Christenverfolgung durch „Christen" ein und stellt sich mit großem Ernst der Frage, ob es erlaubt ein könne, angesichts des Elends noch Theologie zu treiben. Hier findet sich eine vorzügliche kurze Beschreibung, was Theologie der Befreiung ist und was sie will (61–64). „Arme und Befreiung in Puebla" heißt ein Essay, der ausgiebig die Entscheidung der lateinamerikanischen Bischöfe für die Armen auf der Konferenz von Puebla zitiert und kommentiert. „Theologie von der

Rückseite der Geschichte her" ist m. E. der bedeutendste Beitrag des Bandes, da G. hier verschiedene Positionen seines grundlegenden Buches über die Theologie der Befreiung (spanisch Lima 1971, deutsch 1973, 6. Aufl. 1982) präzisiert. Wichtig ist für ihn die Leitfigur Bartolomé de las Casas. Interessant ist die unterschiedliche Akzentsetzung gegenüber der europäischen politischen Theologie, die der Vf. vornimmt (143–146). In diesem Beitrag wird die Spiritualität der Theologie der Befreiung und ihr authentisch christlicher Charakter sehr schön aufgezeigt. In dem abschließenden Text „Die Grenzen der modernen Theologie" zeigt G. Möglichkeiten auf, die von Bonhoeffer angedeutet, aber nicht mehr ausgeführt wurden. Die Aktualität K. Barths gerade auch für Lateinamaerika wird hier deutlich (auch in dem Zitat S. 80: Gott steht „in seinem Volk jederzeit unbedingt und leidenschaftlich auf dieser und nur auf dieser Seite: immer gegen die Hohen, immer für die Niedrigen, immer gegen die, die ihr Recht schon haben, immer für die, denen es geraubt und entzogen ist"; Kirchl. Dogmatik II/1, 434).

Der Bd. stellt keine Förderung der Wissenschaft in unserem Sinne dar und verdient doch alle Aufmerksamkeit.

Münster Herbert Vorgrimler

Heinrich, Rolf: **Verheißung des Kreuzes.** Die Christologie Hans-Joachim Iwands. – (München/Mainz). Kaiser, Grünewald (1982). 338 S. (Gesellschaft und Theologie. Fundamentaltheologische Studien Nr. 4). kart. DM 48.–

Der evangelische Theologe Hans Joachim Iwand (1899–1960) wird oft zur Barth-Schule gezählt, ist aber ein durch eine intensive Beschäftigung mit Luther und der Philosophie des deutschen Idealismus bestimmter, eigenständiger und unerhört anregender Theologe. Posthum sind 6 Bde „Nachgelassene Werke" 1962–1974 und ein Aufsatzband (Glaubensgerechtigkeit. Gesammelte Aufsätze II, hrsg. von G. Sauter, München 1980) herausgegeben worden. Die Manuskripte wichtiger Vorlesungen zur Ethik, zur Rechtfertigungslehre und v. a. zur Christologie sind leider noch unveröffentlicht.

Nachdem Joachim Gandras 1975 eine Arbeit über Iwands Theologie vorgelegt hat (Predigt als Zeugendienst bei Hans Joachim Iwand. Aspekte und Perspektiven einer homiletischen Theorie und theologischen Kommunikation nach seinen Predigtmeditationen im Kontext seiner Theologie. Arbeiten zur Pastoraltheologie Bd 14, Göttingen 1975), hat H. 1982 seine acht Jahre zuvor geschriebene Tübinger Diss. über Iwands Christologie veröffentlicht.

Ziel seiner Untersuchung ist es, „die Einheit in der Perspektive und Zielsetzung Iwandschen Denkens zu zeigen, indem nachdenkend sein Ansatz wiederholt und zum ersten Mal zusammenhängend dargestellt wird" (27). Angesichts der schwierigen Quellenlage und des Denk- und Sprachstils Iwands, der immer wieder überraschende Einblicke schenkt, vieles aber nicht ausführt, entscheidet sich der Vf. für ein Verfahren, „das rekonstruierendes Nachdenken und Interpretation verbindet" (143). Keine leichte, aber eine reiz- und gefahrvolle Aufgabe!

Im 1. Teil („Der Problemhorizont der Christologie", 29–150) wird Iwands Interesse an der Philosophie des deutschen Idealismus, der systematische Hintergrund seiner Luther-Interpretation sowie das „politisch-homiletische Anliegen" der von ihm seit 1946 herausgegebenen „Göttinger Predigtmeditationen" untersucht. Auf S. 32–38 wird aus Iwands unveröffentlichter Ethik-Vorlesung ein „Basistext" über Kant abgedruckt. Daß Gleiches hinsichtlich der für das Thema wichtigen Christologie-Vorlesungen Iwands nicht geschieht, ist zu bedauern.

In der Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus erkenne Iwand, „daß für eine Zuordnung von Glauben und Wissen in einer politischen Theologie die Korrelation zwischen Rechtfertigungslehre, Eschatologie und Christologie als Problemhorizont anzusehen ist" (101). Da Iwand sich fortwährend mit Luthers Theologie beschäftigt hat (nicht nur in seiner Habilitationsschrift von 1930 und in seiner posthum veröffentlichten Luther-Vorlesung), wäre eine sorgfältige Untersuchung der Luther-Interpretation Iwands, bes. in einer Untersuchung der Christologie Iwands, unerläßlich. Doch geht es dem Vf. lediglich um den „systematischen Hintergrund", „Luthers negative Rechtfertigungslehre als Ergebnis der Christologie" (103). In Luthers theologia crucis und Rechtfertigungslehre, so das Ergebnis, seien die „identitätsphilosophischen Setzungen" des Idealismus „als Position des sich-selbst-behaupten-wollenden Menschen" „antizipatorisch enthalten" bzw. „integriert" (141). Das „Ergebnisverhältnis" zwischen Kreuzestheologie und Rechtfertigungslehre bedinge eine „negative Prozeßtheologie des Leidens", und die „negative Prozeßdialektik der Anthropologie des Leidens" bedinge, daß ein theologischer Beitrag zur Theorie der Zeit als Theorie des Handelns zu entfalten sei und „daß Theologie des Wortes Gottes und Theologie der Geschichte Theologie des Leidens ist" (142). Hier zeigt sich, daß über Iwand hinaus gedacht wird oder an Iwand vorbei.

Im sehr knapp gehaltenen 2. Teil (151–191) trägt Heinrich unter der Überschrift „Christologie als Simultantheorie der promissio crucis. Kreuz in Verheißung. Verheißung im Kreuz." Iwands Christologie vor. Der Vf. bedient sich dabei immer wieder bestimmter Wort-Spiele (z. B. promissio crucis, promissio crucis, dann das simul beider; oder: der Tod Christi als Kreuzes-Tod und als Kreuzes-Tod, die dann gleichzeitig werden in der promissio).

Für Iwand sei das Christusgeschehen einerseits Antizipation, andererseits bewirke es antizipatorisches Denken (162). Entsprechend wendet sich der Vf. dann der „intuitiv-diskursiven Struktur" der promissio zu (162–182). Das Simul von Tod und Leben wird als „paradoxe Gleichzeitigkeit" (184), als ein „Miteinander des Verschiedenen" (187) bestimmt. Walter Kreck wird in diesem Zusammenhang vorgeworfen, sein „pisteologisches simul finde(t) als Zugleich von ‚Schon' und ‚Noch-nicht' seinen Grund im geschehenen Handeln Gottes im auferstandenen Christus als übergeschichtlichem und überzeitlichem simul" (189). Zu Unrecht! Kann nicht auch Iwand, wenn er wie Karl Barth vom Einbruch der Gotteswirklichkeit, der neuen Welt in die alte Welt spricht, von einer Geschichte, die „in unserer Geschichte geschah, und doch Gottes Geschichte ist und bleibt", von der „Enthüllung der Wahrheit seiner ewigen Vergebung vor aller Welt", oder wenn er mit Luther die promissio ausdrücklich als „Offenbarungskategorie" von der Hoffnung als psychischem Affekt abhebt, der „Vorwurf" einer „überweltlichen Akzentuierung" des simul gemacht werden?

Im umfangreichen 3. Teil (192–318) wird die „promissorische Rechtfertigungslehre als Ergebnis der Christologie" behandelt. Im Anhang (319–329) findet sich eine Iwand-Bibliographie.

Im 3. Teil geht es H. um das vom „Kreuzes-Tod" (= Auferstehung) her bestimmte neue Geschichtsverständis Iwands. Auferstehung Jesu und Rechtfertigung würden von Iwand als „Verheißungsgeschichte" (194) verstanden; der „Begründungszusammenhang zwischen der Auferstehung des Gekreuzigten und dem Leben der Christen" sei ein „Verheißungszusammenhang, dessen Recht als Begründungszusammenhang erst in der Kooperation zwischen Gott und Mensch erwiesen wird" (195). „Diese Selbstverwirklichung Gottes gehört aber in den geschichtlichen Verheißungsprozeß hinein, weil sie in ihrer Funktion für den menschlichen Prozeß der Gerechtwerdung der Leidenden beschrieben wird ... Geschichte ist dann der Prozeß, in dem das gerechte Handeln Gottes an den Leidenden in der Zusammenarbeit mit den Menschen erwiesen wird" (196). Damit ist Iwands Theologie konstruiert! Belege aus Iwands Theologie gibt Heinrich nur für einige Zwischengedanken in dieser Konstruktion an. Von einem „prozeßhaft vorgestellten Verheißungsgeschehen" (195), von einem „Verheißungsprozeß in dem strittigen sprachlichen, handelnden und erlebenden (!) Prozeß der Gerechtwerdung der Menschen" (200) u. ä. kann aber bei Iwand keine Rede sein. Der so gefaßten Rechtfertigungslehre korrespondiert bei Heinrich eine „promissorische Versöhnungslehre" („Der Kommende versöhnt"). „Versöhnung heißt, Sünde (‚Nicht-wollen, daß Gott Gott ist') als Affekt energisch artikulieren zu können" (243). Für eine entsprechende Ethik der Geschichte, wie sie Iwand in seiner „ethisch-ästhetischen Reflexion" (252) entwerfe, biete sich als „kritisch-begleiteter (!) Gesprächspartner" Georg Lukács (!) mit seiner „ethisch-ästhetischen Suspensionstheorie als Theorie der Widerspiegelung" (253) an. Im darstellenden Charakter der Ethik Iwands wie Lukács' komme es im Akt der „Suspension" zur „dialektischen Widerspiegelung der Wirklichkeit", welche bei Lukács eine harmonische, bei Iwand eine „zerrissene, ohnmächtige und zugleich befreite Wirklichkeit" sei (256). Die Begriffe Suspension und Widerspiegelung (aus der Ästhetik von G. Lukács) spielen in H.s Darstellung der Versöhnungslehre und Ethik Iwands eine entscheidende Rolle.

Sprache und Stil, für die der Vf. im Vorwort den Leser mit Recht um Entschuldigung bittet, machen die Darstellung insgesamt schwer lesbar, z. T. unverständlich. Wohltuend nehmen sich demgegenüber die längeren Zitate aus Iwand aus. Überhaupt hätte man gern mehr über Iwands Christologie erfahren. Der Eindruck drängt sich auf, daß H. hier weniger eine Darstellung und Interpretation der Christologie Iwands bietet, sondern eher, ausgehend von bestimmten Begriffen und Gedanken aus Iwands Theologie und in der Absicht ihn „besser" zu verstehen, als er selbst sich zu verstehen wußte, ein System konstruiert, das seine wesentlichen Vorgaben u. a. aus Moltmanns Theologie der Hoffnung als politischer Theologie bezieht.

Der Sache nach muß es in einer Darstellung von Iwands Christologie u. a. um die Dimension des Inkluvisen gehen, d. h. um die Erkenntnis, daß für ihn Christus so wenig „für sich" wahrer Mensch ist, wie er „für sich" wahrer Gott ist. Das ist das Thema, das Iwand von seinen frühen Lutherstudien an bis zu seiner letzten Vorlesung, die der Christologie (Kreuz und Auferstehung Jesu Christi) galt, durchgehalten hat. Das erklärt sein Insistieren auf der Inkarnation (mit Luther!), seine Absage an den Neuprotestantismus („Die Seinen und die Protestanten"!), seine entschiedene Zustimmung zu den Entscheidungen, die Barth in seiner Anthropologie (KD III/2) getroffen hat, seine Abendmahlslehre, nicht zuletzt auch sein Engagement für die eine Menschheit (im Dritten Reich wie in den Jahren des Kalten Krieges), um nur wenige Stichworte zu nennen. Barth abwandelnd, wird man von Iwand sagen müssen, daß er überall promissorisch denkt und redet, aber nirgends konsequent promissorisch. Konsequent ist er nur darin, daß er nach allen Seiten, in allen Dimensionen und Beziehungen christologisch denkt und redet. Iwand selbst hat keinen Zweifel darüber

aufkommen lassen, worin für ihn das Wesen der biblischen Verheißung besteht: „Ohne das Perfektum ist das Futur ein leerer Messianismus, der vergißt, daß das letzte Wort Gottes gesprochen ist. Und ohne das Futur ist das Perfektum ein bloßer Historismus, der auch durch keine Wiederbelebungsversuche der Psychologen darüber wegtäuschen kann, daß wir uns bei diesem ‚Perfektum' im Totenreich befinden" (Predigt-Meditationen, 2. Folge, 39).

Auch nach H.s umfangreicher Darstellung bleibt also eine Darstellung der Christologie Iwands und eine Auseinandersetzung mit ihr eine noch unerledigte Aufgabe.

Münster Erdmann Sturm

Maier, Eugen: **Einigung der Welt in Gott.** Das Katholische bei Henri de Lubac. – Einsiedeln: Johannes Verlag (1983). 264 S. (Sammlung Horizonte Neue Folge 22), kart. DM 34.–

Nach dem Zusammenbruch 1945 erhielten wir junge deutsche Theologen, die bislang „eingeschlossen" waren, wieder Zugang zur außerdeutschen theologischen Literatur und den Vorgängen in der Weltkirche. U. a. zog die Nachricht von einer französischen Théologie nouvelle das Interesse auf sich. Diese wollte die steril erscheinende Form der scholastischen Schultheologie durch Rückgang auf die Schrift- und Väter-Theologie überwinden und war besonders mit dem Namen Henri de Lubacs SJ verbunden. Sie wollte insbesondere eine bestimmte Auffassung des Übernatürlichen (vgl. H. de Lubac, Surnaturel) überwinden, die in dem Übernatürlichen etwas auf das Natürliche Daraufgesetztes (vgl. superadditum!) verstand (Stockwerk-Theologie). Dominikaner, zumal von Fribourg Schw., aber auch Ordensbrüder de Lubacs traten als Opponenten gegen die Théologie nouvelle auf. Pius XII. erließ 12. 8. 1950, also noch vor der Dogmatisierung der Assumptio BMV (1. 11. 1950), die Enzyklika Humani Generis (DS 3875–3899, dort jedoch mit wesentlichen Auslassungen, so daß man auf den Text der ganzen Enzyklika zurückgehen muß!). Dieses päpstliche Schreiben, das wie immer Schreiben in einer kirchlich kritischen Situation auf Gehorsam drang, unterzog (ohne Namensnennung der Vertreter) „neue Tendenzen in den theologischen Wissenschaften" (so der Untertitel) einer Kritik. H. de Lubac erhielt Lehrverbot, dem er sich unterwarf, das aber später wieder aufgehoben wurde. Johannes Paul II. ernannte den hochbetagten Theologen 1983 zum Kardinal. Das ist der theologiegeschichtliche Hintergrund, vor dem auch die zur Anzeige kommende Arbeit des Freiburger Studentenpfarrers Eugen Maier zu sehen ist.

M. will in seiner von Karl Lehmann betreuten und H. Urs v. Balthasar mit Hinweisen und Materialien unterstützten Diss. „einer zentralen Intuition" de Lubacs, dem „Katholischen", wie dieser es akzentuierte, nachgehen. „Das Katholische" bedeutet in dieser für de Lubac „auch das Wesen und die Aufgabe der Kirche" (12) bestimmenden zentralen Intuition die alles umfassende „Einigung der Welt in Gott" (s. Obertitel der Arbeit!). Hier wird also „nicht nur ein bestimmter Bereich der Theologie de Lubacs (angesprochen), sondern ihr zentrales Anliegen, der Aspekt, unter dem er das Ganze der Offenbarung und des Glaubens in der Kirche zu bedenken versucht" (ebd. 24). „Die Arbeit will den Beitrag de Lubacs zur Erneuerung des Katholischen in der Theologie aufzeigen" (ebd. 22).

Schon in seinem früh en Werk (1938) Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme[1] begegnete de Lubac (nach einem Wort U. v. Balthasars 1976) den Defiziten, die sich aus dieser Verengung der apologetisch in den Blick gefaßten Katholizität ergaben, mit der „Grundentscheidung ... für Fülle, Totalität, weitestmöglichen Horizont. ... Die Kraft der Inklusion wird geradezu zum Hauptkriterium der Wahrheit" für de Lubac (19).

Die Wesenseigenschaft der Kirche, ihre Begabung mit „der Fülle und Vollkommenheit Jesu Christi" (so für M. mit W. Beinert der Sinn des Katholischen beim ersten Auftreten dieser Bestimmung der Kirche[2]), wurde schon patristisch – das darf nicht vergessen werden! – als sichtbare weltweite Tatsache der Universalkirche betont und damit als Unterscheidungs- oder Erkennungszeichen gegenüber Partikulargemeinschaften gebraucht. Seit der Reformationszeit wurde „katholisch" immer stärker und einseitiger zum unterscheidenden Erkennungszeichen ausgebaut.

Dem Beitrag de Lubacs zur Erneuerung des Katholischen in der Theologie liegt also nicht der Begriff zugrunde, was „katholisch" in der apologetischen Begrenzung auf die konkrete kath. Kirche meint, sondern das „eine Mysterium Jesu Christi", das letztlich alles Positive „inkludiert", selbst das, was außerhalb der konkreten katholischen Kirche sich findet, auch „die großen Besiegten, durch die Kabalen kleiner Geister oder eines verengten, politisch statt geistlich denkenden Katholizismus zu Fall Gebrachten" (Formulierung U. v. Balthasars). Darin zeigt sich „deutlich ein katholischer Impuls, der nichts verloren läßt und auch das zu Unrecht beiseite Geschobene neu für das Ganze fruchtbar machen will" (22).

Diesen geschichtlichen Beitrag de Lubacs zur Erneuerung des Katholischen in der Theologie entfaltet M. (22f) so, daß er zunächst die Grundlage christlicher Katholizität herausstellt: das Mysterium crucis, die Offenbarung des Katholischen (1. Kap.), „das durch Jesus Christus vollbrachte Werk, ‚in dem Gottes Liebe endgültig dem Menschen verbunden ist und den Menschen vollendet hat, um in ihm die ganze Schöpfung zu ewig-reicher Einheit zu gewinnen' (23). Das 2. bzw. 3 Kap. betrachten die Eucharistie bzw. die Sendung des Geistes in der Kirche „als das Geschehen, in dem das Mysterium Jesu Christi für alle Welt entäußert wird, um alle zu bekehren und zu der Liebe zu begaben, kraft der ein jeder Mensch und die ganze Geschichte fähig werden, die universale Einheit, die in Gottes Ewigkeit vollendet wird, mitzuvollbringen und mitzuvollenden." Das 4. Kap. untersucht die schöpfungstheologischen Voraussetzungen dieses Geschehens, wonach „die geistige Natur des Menschen von Anfang an eingestimmt (ist), sich für die Offenbarung des Mysteriums zu bereiten, um an seiner Einheit teilzunehmen" (23). Das letzte (5.) Kap. „begreift die Gemeinschaft Jesu Christi mit der Kirche in der Kraft des Geistes als den endgültigen Anfang ..., wo bereits hinieden die Versammlung aller in die Dreieinigkeit hinein anhebt".[3]

„Zusammenfassung und Ausblick" (231–256) beschließen das Buch M.s, indem dort 1. „Katholisch" im Sinne de Lubacs und 2. die geschichtliche Verwirklichung des Katholischen in der Kirche, 3. mit einem Blick auf den Ertrag für die Ökumene behandelt werden. De Lubac hat in den ökumenischen Dialog kaum eingegriffen (238). Dafür zeichnet M. die Auswirkungen der Gedanken de Lubacs auf die ökumenische Frage (aus der Gegenüberstellung mit G. Marons kontrovers-theologischer Untersuchung des Vatic. II), um Einblick in die ökumenische Relevanz des Denkens de Lubacs zu gewinnen (238). Zum Schluß zeigt er, wie de Lubacs Denken unter dem Aspekt des Katholischen an den „beiden wesentlichen Fronten des missionarischen Dialogs" (U. v. Balthasar) Ansätze bietet: 4. in der Begegnung mit den Religionen der Völker und 5. mit dem modernen westlichen Atheismus.

Die Arbeit M.s sucht unter dem Aspekt des Katholischen als der „Einigung der Welt in Gott" ein in sich geschlossenes System der Sicht des Christlichen zu bieten. Entwicklung oder begriffsgeschichtliche Einordnung der Darstellung de Lubacs wird dabei nicht angestrebt. Wo (infolge der ganz anders gelagerten theologiegeschichtlichen Situation der Zeit de Lubacs!) uns besonders interessierende Aspekte fehlen oder nur angedeutet sind, ergänzt M. sie aus Konsequenzen der Grundintuition de Lubacs, evt. unter Zuhilfenahme von Äußerungen U. v. Balthasars. Kritik an der Sicht de Lubacs wird von ihm nirgends geäußert. Er zeichnet vielmehr aus den Gedanken de Lubacs ein Ideal des Christlichen, dem supponendis suppositis jeder beistimmen könnte. Ohne apologetische Rechthaberei ins Werk zu setzen, wirbt er dadurch, das Katholische zu suchen und dort, wo es seine „inkludierende" Kraft ausübt, zu bejahen. Unter dieser Zielsetzung hat M. eine gute Darstellung geliefert.

Doch der Leser könnte darüber hinaus Fragezeichen setzen. Sie gelten nicht der Sorgfalt der Darstellung M.s, noch dem, was de Lubac seinerzeit zeigen wollte, daß „Katholisch", dem Ideal und der Anforderung nach, nicht rechthaberische, ängstliche Enge bedeutet. Das warf man ja der Katholischen Kirche vor, die de Lubac verteidigen wollte.

Doch wenn hingewiesen wird, daß „katholisch" (was übrigens erst seit dem Spätmittelalter hervortrat) immer mehr und einseitiger nur als entscheidendes Erkennungszeichen ausgebaut wurde und damit die theologische „Durchdringung des Verhältnisses Jesu Christi und der Kirche zur universalen Geschichte der Menschheit" behindert worden sei, so darf man nicht übersehen, daß das „Katholische" im Sinne der alles inkludierenden Fülle gegenüber der Einseitigkeit des protestantischen Sola zu verteidigen war. Der vom Geisteskampf Angefochtene, der sich in den verschiedensten sich anbietenden Ganzheitsidealen entscheiden muß, fragt notwendig, wo diese ganzheitliche Fülle angelegt, bewahrt und tatsächlich auf dem Weg der Verwirklichung sei.

Die „Einigung der Welt in Gott" als das Katholische hatte vor dem französischen Jesuiten Arnold Rademacher († 1939)[4] im deut-

[1] Dieses erste Hauptwerk de Lubacs ist wie auch andere „aus mehreren, ursprünglich selbständigen Teilen zusammengefügt" (Maier 19 A. 36). Es liegt seit 1943 in dt. Übers., hernach noch in vielen anderen Sprachen (darunter 1961 polnisch!) vor.

[2] Ignatius Antioch., Smyrn 8,2: „Wo der Bischof sich zeigt, da soll auch die Gemeinde sein, so wie da, wo Jesus Christus ist, auch die katholische Kirche ist" (so Übers. bei Maier 14). Bekanntlich sah sich die nachösterliche Jüngerschaft Jesu exklusiv als die eschatologische „Versammlung Gottes"; erst im nachbibl. Sprachgebrauch, als die Ekklesia Gottes zur konkreten Institution geworden war, wurden Eigenschaften an ihr hervorgehoben und zwar als erste die Katholizität (was immer diese im Gebrauch des Frühchristentums sagen sollte).

[3] Aus de Lubacs Betrachtung über die Kirche 1953 (dt. Übers. H. U. v. Balthasar 1968), Maier 23.

[4] J. Ries, Arnold Rademacher. Eine Theologie der Einheit, in: A. Kolping (Hrsg.), In memoriam Arnold Rademacher, Peter Hanstein Verlag, Bonn 1960, 9–62, bes. 60!

schen Sprachbereich mit damals großem Erfolg (freilich von Ordensbrüdern des Jesuiten de Lubac nicht immer richtig gewertet), etwa unter dem Stichwort „Religion und Leben", vertreten. Er hat damit in seiner Weise dem Vatic. II vorgearbeitet, übrigens auch personell durch seinen Schüler Gottlieb Söhngen und dessen Doktoranden Joseph Ratzinger, wenngleich diese den Rahmen nicht genügend weiterführten, in dem Rademacher über die Synthese von Religion und Leben gesprochen hatte. H. de Lubac (und seine begeisterten Adepten, bis auf M. u. a.) lassen im Unterschied zu Rademacher die systematische Grundlegung der Theologie zugunsten einer sog. Schrift- und Väter-Theologie beiseite. Die Gefahr, die hierdurch ausgelöst werden mußte, hatten die Verfasser der Enzyklika Humani Generis 1950[6] angesichts der Théologie nouvelle als mögliche Untergrabung der Grundlagen des katholischen Glaubens, seiner Fundamente in unserer konkreten Welt, geahnt. Eine dogmatisch reflektierende oder meditierende Schrift- und Vätertheologie allein hilft nicht weiter!

Freiburg Br. Adolf Kolping

Congar, Yves: **Le Concile de Vatican II.** Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ. Préface de René Rémond. – Paris: Beauchesne 1984. IV, 177 S. (Théologie Historique 71) kart.

Zum 80. Geburtstag des bekannten Theologen werden 12 seiner Studien zur Ekklesiologie, die bereits anderen Orts erschienen sind, erneut vorgelegt. Sie verdienen ein besonderes Interesse, da ihr Vf. nicht nur Zeuge des konziliaren Geschehens, sondern auch Mitgestalter der kirchlichen Lehraussagen war. Seine Erläuterungen erschließen in hervorragender Weise den geschichtlichen Sinn der Dokumente und vermitteln die persönlichen Kenntnisse des Experten all jenen, die an den Ereignissen selbst nicht unmittelbar beteiligt waren. Dabei geht es in erster Linie nicht um einen Rückblick, sondern um eine neue Ausrichtung auf jenes Ziel, dem die Kirche als Volk Gottes in dieser Welt zustrebt.

Folgen wir hier kurz der Reihenfolge dieser Studien ohne Rücksicht auf die Zeit ihres Entstehens. Im ersten Kap. (7–32) beschreibt der Vf. die ekklesiologische Situation im Moment des Erscheinens der Enz. „Ecclesiam suam" Pauls VI. (1964). Damals änderte sich unter dem Einfluß des Konzils die Art und Weise, wie Kirche gesehen wird: Statt einer allzu juridischen Sicht wird das Mysterium Ecclesiae neu herausgestellt; statt eines Schemas, nach dem die Kirche vornehmlich eine societas perfecta, inaequalis, hierarchica ist, erscheint sie nun stärker als eine solche, die den Wanderweg der Menschheit mitgeht, „une église dans l'itinéraire des hommes". Der Historiker zeigt auf, welcher Anteil am Wandel des Geschehens schon zu Beginn des Pontifikats dem neuen Papst zuzuschreiben ist. Paul VI. eröffnete die 2. Sitzungsperiode des Konzils mit einer betont christologischen Zielsetzung; Kirche versteht er in Verbindung mit dem Mysterium Christi vornehmlich als Kommunion; die Geschichtlichkeit der Kirche verlangt ein fortwährendes Bemühen um Erneuerung; als Sakrament des Heils verwirklicht sich die Sendung der Kirche in einem ständigen Mit-sein und in einem unablässigen Dialog. In diesem Sinn ist es zu verstehen, daß die Kirche in ihrem eigenen Leben die Bedeutung, die den Ortskirchen für die Gesamtkirche zukommt, neu entdeckt. Das führt zu einer erneuerten Theologie des Episkopats und zu einem vertieften Verständnis konziliarer Strukturen; für das synodale Leben der Kirche beginnt damit ein neues Kapitel.

C. betont in diesem Zusammenhang den messianischen Chrakter der Kirche (23; vgl. 118, 135). Wenn das Konzil selbst die Heilsgeschichte in ihrer eschatologischen Finalität neu sieht, so fragt es sich indes, ob zu Anfang unseres Jh.s wirklich, wie der Vf. schreibt, ein geschichtlicher, eschatologischer Sinn in der Ausbildung des Klerus fehlte, ob die Hoffnung nur individuell, nicht geschichtlich war. Der Vf. verweist hier auf eine von ihm zusammengetragene Dokumentation (vgl. 26). Diese müßte freilich auf ihre Stichhaltigkeit untersucht werden. – Der Wandel in Sicht und Leben der Kirche beruht nach C. auf einem Wandel in der Sicht des Zeitlichen bzw. der Welt. Beide Realitäten bleiben nach Auffassung des Vf.s unterschieden, jedoch geschichtlich geeint durch die Ausrichtung auf das letzte Ziel. Die Gnadenhaftigkeit dieses Geschehens wird nicht-extrinsezistisch gesehen; entsprechend betont C., daß das Handeln der Kirche durch den Menschen geht; letztlich ist die Vermittlung zwischen Kirche und Welt das Menschsein Jesu Christi (vgl. 30). Diese Sicht des Heils führt zu weitreichenden Konsequenzen. Für C. beginnt eine Kirche von neuer Form zu existieren: Als gelebtes Evangelium in den Wirklichkeiten, die das irdische oder „zeitliche" Leben der Menschen ausmachen (31).

Die 2. Untersuchung ist der konziliaren Struktur bzw. Leitung der Kirche gewidmet (33–43). Als „congregatio fidelium" bilden Kirche, Konzil und Glaube eine Einheit; das Konzil ist ein Ausdruck der Kirche in der Kontinuität und Aktualität ihres Glaubens. C. sieht drei große Werte oder Aspekte des ökumenischen Konzils: (1) Die Repräsentation der Kirchen und der Kirche. Die Bischöfe repräsentieren ihre Kirche, aber in dem alten Sinn einer Repräsentation-Personifikation eines Leibes durch sein Haupt. Der Bischof von Rom muß hierbei in seiner Besonderheit gesehen werden. (2) Das Zusammenkommen, dem eine besondere Gnade eignet: Die der menschlichen Erfahrung und die des (speziellen) Beistandes Christi und des Hl. Geistes. (3) Die zeitliche Totalisierung des kirchlichen Bewußtseins. C. betont: Das Konzil ist nicht Kirche schlechthin, sondern ein Ereignis in ihrem Leben (42; vgl. 53, 68, 80).

Nach dieser grundlegenden Erörterung stellt ein kurzer Abschnitt noch einmal heraus, in welcher Absicht Johannes XXIII. das 2. Vat. einberufen hat (45–47). Es folgt ein längeres Kap. über das Faktum und die Eigenart dieses Konzils (49–72). Seine ökumenische Ausrichtung sollte nicht ohne den Einfluß der Orientalen gesehen werden; sie vermitteln das Verständnis für die lokalen, als eucharistische Gemeinschaften begründeten Kirchen; die Bedeutung der Epiklese; das sakramentale Fundament der Strukturen, die das Recht organisieren; die Pneumatologie und den trinitarischen Bezug; eine mehr personalistische Sicht; eine kosmische Dimension etc.

C. unterstreicht hier den integrierenden und pastoralen Charakter dieses Konzils. Er verweist auf die Kontinuität der Tradition und warnt vor einer Simplifizierung nach dem Schema „davor – danach". Andererseits müsse man zugeben, daß das Konzil nicht auf alle Fragen Antworten wußte und daß es innere Spannungen kannte. Daher gehe die Arbeit weiter; die Kirche bleibe eine lebendige Institution, deren Vitalität eine Voraussetzung ihrer Gesundheit ist.

In Kap. 5 verweist C. auf die Bedeutung von Textanalysen, die mit Hilfe der modernen Mittel der Informatik vorgenommen werden (73–78). Für die inhaltlichen Aussagen der gegenwärtigen Ekklesiologie sind aber die folgenden Kapitel von größerer Wichtigkeit. Ein Konzil ist vor allem eine Versammlung der Bischöfe; welche Aufgabe kommt den Theologen zu? (79–90). C. erinnert zunächst daran, daß einem Konzil geschichtliches Wissen not tut. Entsprechende Kenntnisse erleichtern die Arbeit, sie befreien vom toten Gewicht der Vergangenheit und bewirken insofern eine Katharsis (82). Sachlich stellt sich die Frage nach einer Kirche des „Wir", d. h. einer Kommunion von Jüngern auf der sakramentalen Basis, der das Recht die Bedingungen präzisiert; nach einer Theologie der Lokalkirchen und ihrer Besonderheiten; nach einer Theologie des Dienstes; nach dem Platz der Frauen im kirchlichen Leben; nach einer genauen Bestimmung der primitialen Vollmacht des römischen Bischofs in bezug auf die Kommunion der Kirchen und die Kollegialität. Das Leben einer solchen Kirche muß trinitarisch verstanden, nicht einseitig jeweils vom Vater oder vom Sohn oder vom Hl. Geist aus konzipiert werden. Diese Aufgaben bleiben, zusammen mit den speziellen Fragen nach dem Priesteramt, der Mission, einer Kirche, in der das „ad intra" und das „ad extra", die Ethik und die Anthropologie nicht unfruchtbar auseinanderklaffen. Unter diesem Blick der theologischen Arbeit ist das Konzil für C. kein Abschluß, sondern nur ein Schritt.

Bevor C. die Aufmerksamkeit stärker auf die künftigen Aufgaben lenkt, beschreibt er die Rolle, die den „Beobachtern" im ökumenischen Fortschritt zukommt (91–98). Von erheblichem Gewicht ist die Aussage, daß die Teilnahme der Beobachter an Synoden das Zeichen einer Art von circumincessio sei, eines Ineinanders der Kirchen, von denen jede ihre eigene Persönlichkeit im Schoß einer Gemeinschaft des grundlegenden Glaubens und der Taufe im Namen des Herrn besitzt. Dies setzt nach C. ein eschatologisches Empfinden voraus, d. h. das Empfinden für eine Eschatologie, die ihre adäquate Erfüllung nicht in der Kirche gefunden hat, sondern die das Ziel angibt, dem die Kirche in ihrer irdischen Pilgerschaft zustrebt. Er erklärt, ein solches eschatologisches Empfinden begründe das Bewußtsein der Unzulänglichkeit der gegenwärtigen Kirche im Blick auf die Fülle der Wahrheit, und damit zugleich das Bewußtsein für die Notwendigkeit von Reformen und die Möglichkeit, wenn nicht das Erfordernis der Ökumene. Die Vielfalt der christlichen Konfessionen und Gemeinschaften rührt nach C. von dieser Unzulänglichkeit her. Das dringlichste ekklesiologische Problem der Ökumene scheint ihm in der Frage zu liegen, welches Maß an Verschiedenheit gerade auf der Ebene der Dogmatik, d. h. des Ansatzes, der Konstruktion und der Formulierung von Glaubensüberzeugungen, mit der vollen Kommunion vereinbar, ja sogar normal, wünschenswert ist. Allerdings darf man sich nach C. auf die Dauer nicht mit der getrennten Existenz zweier Kirchen zufrieden geben, von denen zwar jede ihr besonderes Charisma hat, von dem aus sie sich wechselseitig ansprechen, dabei jedoch dort bleiben, wo sie sind. Deshalb betont er, daß das Ziel der Geistesgaben die Einheit des Leibes Christi sein müsse. Aber in diesem Leib werde man, bevor die Einheit des eschatologischen Reiches komme, eine Verschiedenheit der Bestrebungen, die sich in der Geschichte freisetzt und konkretisiert haben, zulassen müssen. „Versöhnte Verschiedenheit"? Diese Formel, die dem Lutherischen Weltbund teuer ist, drücke ein wirkliches Problem aus (96–98).[1]

Im Anschluß an diese Feststellung fragt C. sodann noch einmal nach der Fortwirkung des Konzils (99–107). Er sieht eine sehr enge Verbindung

[5] Ebd. 30ff.

[6] Hierhin gehören insbesondere die in DS teilweise fehlenden Partien von HG, so (nach der durchlaufenden Zählung des lat.-dt. Textes Verlag Herder Wien 1950): u. a. 8, 10f.

[1] Vgl. dass. deutsch in: Ökumenische Möglichkeiten und Grenzen heute. Hrsg. von Karlfried Froehlich. – Tübingen: Mohr, 1982. XXIII, 173 S. Geb. DM 28.– S. 58–61.

zwischen Rezeption und Wirksamkeit. In dieser Hinsicht verweist er auf drei Kriterien, die geeignet sind, das Leben der Kirche zu normieren: (1) Die objektive Gegebenheit der Offenbarung; (2) das pastorale „Lehramt", dessen erste Funktion es ist, den Sinn des apostolischen Bekenntnisses zu bezeugen; (3) der Sinn und die Erfahrung der Gläubigen. Auch hier betont er, daß es keine menschliche Angelegenheit außerhalb eines Kontextes der Geschichte, der Kultur, des sozialen Lebens, der Entwicklung der Ideen und selbst des Sinnes von Begriffen gebe (102). Die Wahrheit selbst sei zwar abstrakt, aber der Zugang zu ihr und ihre Formulierung bringe einen Teil Relativität mit sich (103). Gerade unter pastoralem Aspekt gelte, daß das Konzil sich erst in den Ortskirchen vollende; dort gebe es einen Bereich der Adaption und der Kreativität. Auch für das 2. Vat. gelte, was allgemein beachtet werden müsse: „La tradition est création en même temps que transmission et référence" (107).

In Kap. 9 beschreibt C. ausführlich den Reichtum und die Wahrheit jener Sicht der Kirche als Volk Gottes (109–122). Für die zukünftige Arbeit hält er es für unerläßlich, daß die unterschiedlichen Aspekte, die zu den beiden Konstitutionen „Lumen Gentium" und „Gaudium et Spes" führten, in einer einheitlichen Gesamtschau von Kirche zusammengefaßt werden. Eine solche Einheit verlangt auch die Beschreibung der Kirche als „Volk Gottes" und als „Leib Christi". Wie die theologiegeschichtlichen Analysen zeigen, geraten Versuche, das Wesen der Kirche von jeweils nur einer der genannten Bezeichnungen her zu verstehen, leicht in eine Sackgasse. Zwar kann die Theologie der Kirche als mystischer Leib Christi auf eine lange Geschichte zurückblicken (vgl. 137–161). Es ist jedoch nicht zu verkennen, daß die im Anschluß an Paulus und Augustinus entwickelten Ideen nicht ohne Irrtümber blieben. Die Kritik, die sie auslösten, führte in der ersten Hälfte dieses Jh.s zu einer „Ekklesiologie im Werden" (M. D. Koster), ein Bemühen, das beim 2. Vat. seine Früchte trug (Kap. 10, 123–136). In diesem Prozeß setzte sich C. selbst für eine umfassendere Sicht des Volkes Gottes in der Geschichte des Heils ein. Zugleich befürwortete er die Aufnahme eines Abschnitts über die Juden in das entsprechende Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche. Damit aber kam er nur „in sehr bescheidenem Maß" zum Ziel (133).

Kap. 11 bietet eine umfangreiche Studie aus dem Jahre 1969, in der „Lumen Gentium" Nr. 7 unter dem Begriff einer 800jährigen Geschichte der Theologie des mystischen Leibes Christi analysiert wird (137–161). Wenn das Konzil in Abschluß einer langen Auseinandersetzung erklärt, die Kirche sei zugleich sichtbar und geistig, so liegt nach C. die Intention dieser Aussage darin, die Vorstellung von Kirche als hierarchischer Gesellschaft und als mystischer Leib Christi nicht mehr zu trennen, ebenso wenig die sichtbare Versammlung von der geistlichen Gemeinschaft, die irdische Kirche von einer Kirche, die mit den himmlischen Gaben beschenkt ist; nein, Kirche ist eine komplexe Wirklichkeit, geschaffen aus einem doppelten Element, dem menschlichen und dem göttlichen (159). In Konsequenz dieser Sicht benutzt das Dekret über den Ökumenismus Kategorien, die die radikale Zugehörigkeit zur Einheit der Kirche durch die Taufe und die daran anschließende (wenn auch) unvollkommene Gemeinschaft zum Ausdruck bringen. Diese Kategorien erlauben es nach C., etwas von der Kirche – und d. h. eben auch vom Leib Christi – außerhalb der Grenzen der katholischen Kommunion zu erkennen (160–161).

In einem letzten Kap. werden noch einmal die christologischen und pneumatologischen Implikationen der Ekklesiologie des 2. Vat.s aufgezeigt. Die Kirche ist danach zu sehen als ein Volk, eine Gnadengemeinschaft, die vom dreifaltigen Gott durch die Sendung des Sohnes und des Geistes abhängt (166). Christus ist in diesem Geschehen nicht nur Gründer, sondern auch bleibendes Fundament der Kirche. Diese kirchliche Institution wird durch den Hl. Geist belebt; die Institution Christi, die Realitäten der Kirche–Gesellschaft, stehen im Dienst des Geistes Christi (169–175). Hier erscheint Kirche in trinitarischer Perspektive als eine Gemeinschaft von Personen und von lokalen Kirchen. Gegenüber der Gefahr eines „Christomonismus" ist zu beachten, daß der Geist eine ursprüngliche Hypostase ist, Objekt einer eigenen „Sendung"; er schafft aber kein anderes Werk als das Christi. C. verweist darauf, daß die Christologie die Bedingung für die Gesundheit der Pneumatologie ist. Er schließt mit dem Hinweis auf ein Wort Pauls VI., mit dem der Papst einlädt, die Reflexion über das Wirken des Geistes in der Heilsgeschichte zu vertiefen.

Die Ausführungen C.s lesen sich wie die Prolegomena einer zukünftigen Theologie. Wie bekannt, hat der Vf. diese z. T. selbst ausgearbeitet.[2] Daß dem Jubilar seine geistige Schaffenskraft noch lange erhalten bleibt, ist unser herzlicher Wunsch zu seinem Geburtstag!

Im vorliegenden Band enthalten die Texte aus verschiedenen Zeiten zu gleichartigen Themen einige Wiederholungen, vor allem beim Verweis auf historische Fakten. Der Text ist sorgfältig gedruckt (S. 64 ist die Nummerierung der Anmerkungen fehlerhaft. – S. 172 muß es wohl „européocentrisme" heißen). Bei einer Überseztung ins Deutsche, die gewiß nicht lange auf sich warten läßt, wäre ein Personenregister wünschenswert. Es sei noch darauf hingewiesen, daß dieser Sammelband eine kurze Bibliographie der wichtigsten Schriften C.s enthält (179–180).

Fulda Elmar Fastenrath

[2] Vgl. u. a. Yves Congar: Je crois en l'Esprit Saint. – Paris: Cerf, 1979–1980. – Dass. in deutscher Übersetzung und Fassung von August Berz unter dem Titel „Der Heilige Geist". – Freiburg i. B.: Herder, 1982, 510 S.

Beinert, Wolfgang, u. a.: **Maria – eine ökumenische Herausforderung.** – Regensburg: Pustet (1984). 184 S. kart.

Wir erhielten ein neues Buch als Dialog über Maria. Es bringt sieben Referate von der gemeinsamen Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und der Evangelischen Akademie Tutzing vom 22. bis 24. April 1983 in Tutzing zum Thema „Zwischen Verehrung und Vergessen. Maria in Theologie, Frömmigkeit und Kirche".

Die beiden ersten Referate untersuchen das biblische Zeugnis von Maria (Franz Mussner, katholisch, und Ulrich Wickert, evangelisch) (9–30) (31–55), das dritte „Maria im Urteil Luthers und in evangelischen Äußerungen der Gegenwart" (Gerhard Heintze, evangelischer Bischof, Mitglied der Gruppe „Catholica-Arbeitskreis") (57–74). Den Standpunkt der katholischen Theologie unter Berücksichtigung der historischen Entwicklung der Mariologie sowie nachkonziliärer theologischer Annäherungen stellen Wolfgang Beinert, Universitätsprofessor aus Regensburg (75–116) und Heinz Schütte von der Bonner Universität (117–141) ausführlich vor. Die beiden letzten Referate weichen im Charakter etwas von den vorhergehenden ab: Christa Mulack, eine bekannte evangelische Repräsentantin der feministischen Theologie bringt ihre Thesen gestrafft unter dem Titel „Maria und die Weiblichkeit Gottes" (143–170), und Marianne Dirks, katholisch, zeigt am Beispiel der Evolution der Marienfrömmigkeit die ökumenische Richtung der Marienfrömmigkeit überhaupt auf: von der Königin über die Magd bis hin zur Schwester im Glauben (171–184).

Theologisch gesehen ist das Buch keine Offenbarung und besaß wohl schon im Ansatz nicht den Ehrgeiz, neue Probleme zu erheben oder alte Fragen neu zu lösen. Es steht eher in der Strömung des Interesses an einem notwendigen und bis vor kurzem übergangenen Thema. Die allgemeine Schlußfolgerung, die sich, wie es scheint, aus allen Referaten ergibt, kann man wie folgt formulieren: Wenn wir nach der „ökumenischen" Maria fragen, dann müssen wir auf sie als Objekt der Gnade und als Muster des Glaubens verweisen. Das ist natürlich keine neue Entdeckung. Um so notwendiger ist es, einige Ansätze herauszustellen, die die Richtung einer Weiterentwicklung des ökumenischen Denkens zu diesem Thema aufzuzeigen scheinen: Das Problem der Mitwirkung darf nicht als abgeschlossene Angelegenheit betrachtet werden.

Wickert hat den Mut zu sagen: „Maria ist aus Gnaden frei, und sie ist aus ihrer durch die Gnade erweckten Freiheit gehorsam ... Der Vater Jesus Christi hat Maria nicht zu einem bloß instrumentalen Werkzeug erniedrigt. In einem gar nicht leicht zu bestimmenden Akt der ‚Mitwirkung' ist nach der Lehre der Väter Maria am Zustandekommen der ‚gegenstrebigen Harmonie' aus Himmel und Erde aktiv beteiligt" (36). Zu diesem Thema kehrt Wickert im Schlußwort seines Referates zurück: „Ist doch weiter darüber nachzudenken, wie der Mensch durch die Gnade Gottes zum eigenen Mitwirken im Dienst Jesu Christi befreit wird ... Vielleicht ist das evangelischerseits dogmatisch zu wenig reflektiert" (74). Schütte zitiert (121) einige andere protestantische Theologen (K. G. Steck, K. H. Rengstorf, K. Barth), die sich in diesem Geiste äußerten. Wie es scheint, ist dies eine sehr schwierige, aber unabdingliche Richtung.

Es fällt schwer, völlig mit Schüttes These einverstanden zu sein, daß „nach katholischer Auffassung" Marienverehrung vor allem „Danksagung an Gott" ist. Das betont auch der Catechismus Romanus: Im Ave Maria preisen wir Gott durch die höchsten Lobeserhebungen und Danksagungen, daß er die Heiligste Jungfrau mit dem ganzen Geschenk himmlischer Gaben überhäuft hat. So denkt auch Martin Luther ..." (126). Man kann kaum allgemein von der katholischen Theologie, sowohl der früheren als auch der erneuerten, sowie auch von dem von Schütte erwähnten Catechismus Romanus sagen, daß die „Danksagung an Gott" als das erstrangige Element der Marienverehrung gilt, und schon gar nicht kann man dies von der praktizierten Marienfrömmigkeit sagen, in der die Menschen Maria vor allem um verschiedene Dinge bitten. Der Catechismus Romanus betont die Danksagung an Gott, aber 1. betrifft dies den ersten Teil des Ave Maria, 2. sagt er nicht „vor allem", und 3. spricht er gleich danach und ausführlich von der Anrufung Marias. Sicher, Luther akzeptierte die Anrufung Marias, aber nur in der Anfangszeit seines Weges. Bemerkenswert ist Beinerts Gedanke, endlich einmal die systematisch verschriene „Monita salutaria" näher zu betrachten, sowie seine knappe Rezension von L. Boffs Buch „Ave Maria. Das Weibliche und der Heilige Geist", Düsseldorf 1982: „L. Boff gerät in seltsame Schwärmereien" (115).

Das Buch wird mit Gewinn von den an der Suche nach dem Ort Marias in der christlichen Frömmigkeit Interessierten gelesen werden; diese sollten jedoch theologisch recht gut vorbereitet sein. Es wäre auch breiteren Kreisen der Gläubigen zu empfehlen; aber ist das Referat über „Maria und die Weiblichkeit Gottes" denn für sie bestimmt?

Lublin Stanisław Celestyn Napiórkowski

Christsein und marianische Spiritualität. Hrsg. von Heinrich Petri. – Regensburg: Pustet (1984). 223 S. (Mariologische Studien VI) kart.

Nach mehr als zehnjähriger Pause erneuert die Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie (DAM) ihre wertvolle Serie „Mariologische Studien". Diese Pause zeugt von dem fast allgemeinen mariologischen

Schock im nachkonziliaren Zeitraum. Der besprochene Band enthält Referate von der letzten Zusammenkunft der DAM im Januar 1982 in Retzbach bei Würzburg.

Die Retzbacher Tagung befaßte sich mit der Bedeutung einer marianisch geprägten Spiritualität für die Verwirklichung des Christseins (3), natürlich nur unter ausgewählten Gesichtspunkten: nach einer allgemeinen Erfassung von A. Ziegenaus (5–24) entwickelt F. Courth SAC das Thema „Marianische Spiritualität und Apostolat. Neue Richtungen auf dem Prüfstand" (25–58), P. Plank „Gottesgebärerin und Immerjungfrau" nach den altchristlichen Quellen ostkirchlicher Marienverehrung (59–76), H. Petri „Die Bedeutung marianischer Spiritualität für den ökumenischen Dialog" (77–91), F. Courth SAC „Marienlob in der Eucharistiefeier" (93–103), J. Stöhr „Maria als Mutter der Barmherzigkeit. Perspektiven zur Geschichte der Theologie und Frömmigkeit" (105–143), K. Wittkemper MSC „Marienverehrung und Herz-Jesu-Frömmigkeit" (177–203). Den Band vervollständigt eine Studie, die dem Kartäuser Adolf von Essen „Unser Frauwen Marien Rosengertin" gewidmet ist (K. J. Klinkhammer SJ, 145–175), sowie eine Studie zum Thema „Maria in der Spiritualität des hl. Franz von Sales" (H. Pauels, 205–223).

A. Ziegenaus bemerkt zu Recht, daß die marianische Spiritualität nicht auf gleicher Ebene mit der franziskanischen oder ignatianischen Spiritualität steht, weil Maria eine Gestalt der Heilsgeschichte ist (10) – und das prinzipieller als andere große biblische Gestalten wie z. B. Abraham oder Josef. Der Hierarchie der Wahrheiten entsprechend muß man sie nämlich in ihrer Nähe zum Höhepunkt der Heilsgeschichte sehen (15). F. Courth kritisiert mit Recht die These von A. Greely: „Maria ist ein Symbol dafür, daß der letzte Seinsgrund, Gott, auch weibliche Züge trägt", daß er „leidenschaftlich-zärtlich und verführerisch-attraktiv, unwiderstehlich-inspirierend, gnädig und heilsam ist" (28), sowie die These von E. Cardenal über Maria als „Revolutionärin und Kommunistin" (38). Courth ist der Ansicht, daß die Abneigung der Protestanten gegenüber der Mutter Jesu ein wenig nachgelassen hat (57–58). In der marianischen Spiritualität werden – dem Autor zufolge – weniger die klassischen Tugenden Marias (Demut und Keuschheit) betont und mehr auf Maria als „Idealbild und Anwältin im persönlichen wie im gesellschaftlichen Freiheitskampf, als Kirche konstituierendes Urbild" (58) verwiesen. Eine positive Beurteilung fand der katholisch-lutherische Dialog in den USA über Maria. Prof. Petri postuliert die Erweiterung dieses Dialoges auf eine breitere Ebene (78 und 86). – Auf überzeugende Weise wurde das Problem der Verbindung von eucharistischer und mariologischer Frömmigkeit dargestellt (Courth, 93). Man muß darauf eingehen, da die Adhortation Marialis Cultus proklamiert, die Eucharistiefeier sei der Höhepunkt christlichen Betens. Wie soll die Eucharistiefeier der Höhepunkt der Marienfrömmigkeit bilden, insbesondere der privaten? Sind wir nicht zu einer ständigen Spannung zwischen der biblisch-eucharistischen Frömmigkeit und der marianischen Spiritualität verurteilt? Ich sehe keine Möglichkeit einer völligen Lösung dieses Problems.

J. Stöhrs Referat enthält eine kleine Anthologie von Texten über die Barmherzigkeit Marias; ist sie nicht aber zu einseitig aufgestellt? Die Texte sprechen von der Barmherzigkeit Marias im ethischen Sinne, d. h. in bezug auf ihre Güte, während die christliche Tradition eine ontische Interpretation des Titels „Mutter der Barmherzigkeit" kennt: Christus ist die verkörperte Barmherzigkeit des Vaters, und Maria ist die Mutter der Barmherzigkeit, d. h. die Mutter Christi. Die nur ethische Interpretation des Titels „Mutter der Barmherzigkeit" erweist der Christusverkündigung einen schlechten Dienst.

Das Referat über Marienverehrung und Herz-Jesu-Frömmigkeit, wertvoll u. a. in Hinsicht auf die Bibliographie, kann eine gute historische Einführung zu einer vertieften theologischen Studie darüber abgeben, in welchem Verhältnis die in Christus (und im Herzen Jesu) offenbarte Barmherzigkeit Gottes zur Barmherzigkeit Marias steht. Die Mariologie und die Marienfrömmigkeit brauchen dringend eine ernsthafte Behandlung der unendlichen Barmherzigkeit des fleischgewordenen Wortes. Die Apostel der Barmherzigkeit Marias scheinen diese Wahrheit nicht zu bemerken. Es scheint, daß eine Aufwertung verschiedener Andachten zum barmherzigen Christus (u. a. die Herz-Jesu-Andachten) sowie eine theologische Behandlung der Barmherzigkeit Marias als Partizipation an der Barmherzigkeit Christi für die richtige Stellung der Marienfrömmigkeit und der mariologischen Lehre unabdingbar sind. Dieses christologische Thema kam in „Christsein und marianische Spiritualität" nicht genügend zur Sprache.

In dem Buch ist leicht ein spezifischer apologetischer Geist zu bemerken, wobei die Vorbehalte gegenüber der Marienfrömmigkeit sowie die Quellen dieser Vorbehalte nicht immer ernsthaft genug eingeschätzt werden. Die Christen stellen doch nicht die Marienverehrung überhaupt in Frage, sondern die Formen, die sie manchmal annimmt. Sehr ernst muß das Problem genommen werden, das Paul VI. in Marialis Cultus zeigt, indem er auf die Liturgie als die goldene Regel der Frömmigkeit verweist; während der Liturgie beten wir doch nicht zu Maria, während wir das in der Privatfrömmigkeit tun. Die Autoren des besprochenen Bandes berufen sich auf Marialis Cultus, scheinen aber die authentischen Probleme nicht wahrzunehmen, die sich aus der Konfrontation dieses Dokumentes mit der Praxis der Marienfrömmigkeit und sogar ihrer traditionellen Theorie ergeben.

Unabhängig von einer Dosis Unbefriedigtsein, die der Leser empfindet, muß die neue Publikation der deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie als ein weiterer Versuch der Überwindung des theologischen Schweigens über Maria und der Überwindung eines allzu einseitigen ekklesiotypischen Modells der Mariologie begrüßt werden. Mit Gewinn wird dieses Buch von Theologiestudenten, Mariologen und für die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit verantwortlichen Menschen gelesen werden.

Lublin Stanisław Celestyn Napiórkowski

Seeliger, Hans Reinhard: **Kirchengeschichte, Geschichtstheologie, Geschichtswissenschaft.** Analysen zur Klärung des wissenschaftstheoretischen Status der neueren katholischen Kirchengeschichtsschreibung. – (Düsseldorf: Patmos 1981) 292 S. kart.

N. Brox hatte gerade gemahnt, daß die „Theorieprobleme der Kirchengeschichte ... dringend weiterhin angegangen werden" müßten (ZKG 90 [1979] S. 1), als die hier anzuzeigende Untersuchung erschien. Und man kann sagen: Sowohl Thema wie auch Durchführung sind von Gewicht. Das Buch, eine münstersche theologische Diss., behandelt ihr Thema in respektabler Weise.

Der Vf. geht aus von Äußerungen katholischer Kirchenhistoriker über die Kirchengeschichte als theologische Disziplin und konstatiert dabei eine bestimmte disziplinäre Matrix: Kirchengeschichte sei Theologie, wobei freilich angemerkt werden muß, daß der als wichtiger Zeuge aufgeführte H. Jedin von K. Schatz jüngst differenzierter dargestellt worden ist (s. u.). Breiten Raum nimmt das von Möhler sich herleitende „theandrische Kirchenbild" ein: das Göttlich-Übernatürliche und das Menschlich-Geschichtliche, was häufig auch analog zur Zweinaturenlehre von Chalcedon gedacht würde, so daß die Kirche als fortlebender Christus erscheint und die Kirchengeschichte folglich eine eminent theologische Disziplin darstellt. Der Anspruch des theandrischen Konzepts sei – so der Einspruch von S. – nicht einlösbar und trete im Dualismus von Welt- und Heilsgeschichte am deutlichsten zu Tage.

In der „Methodendiskussion" wird erörtert, ob der Glaube als hermeneutische Voraussetzung anzusehen sei, ferner, ob Kirchengeschichte Lehrerin und Richterin sein könne und, wenn ja, mit welchen Kriterien. Die „Diskussion um neue Methoden" stellt sich den historischen Sozialwissenschaften und der Mentalitätsgeschichte (wobei aber zum Beispiel M. Vovelle, dessen Untersuchung „Piété baroque" [1973] von P. Chaunu als „Discours de la méthode" der Mentalitätshistorie gerühmt worden ist, wie auch das als Manifest angesehene Lexikon der ‚Nouvelle Histoire', hg. von R. Chartier und J. Revel, Paris 1978, nicht mehr berücksichtigt sind). Im Ergebnis wird u. a. festgestellt, daß in der Kirchengeschichte „weitgehend die Haltung eines recht einfachen, historischen Realismus" vorherrschend sei (105), wiewohl die Kirchengeschichte sich doch gerade darum kümmern müsse, „daß Kirche historisch nicht den Kontakt zu religiösen Symbolwelten, religiösem Wissen und Verhalten des Volkes verliert" (ebd.).

Es folgen Skizzen der Geschichtstheologien von H. U. v. Balthasar, R. Bultmann, G. Ebeling, K. Rahner, W. Pannenberg, J. Moltmann und J. B. Metz. Das Ergebnis ist zwiespältig: „Eine prinzipielle Entscheidung für die Art des vorgetragenen Lösungsversuchs ist die darüber, ob die Problemlage notwendig künftig einen Methodendualismus impliziere. Das bejahen H. U. v. Balthasar, R. Bultmann und J. Moltmann, während es G. Ebeling und W. Pannenberg ausdrücklich ablehnen. Bei K. Rahner und J. B. Metz ist in dieser Frage nicht leicht klar zu sehen ... Wichtig zu sehen ist, daß mit der Entscheidung zum Methodendualismus diejenige einhergeht, die Geschichtswissenschaft auf das Bild einer positivistisch-szientistischen Wissenschaft festzulegen, die allemal nur einen defizienten Modus von Geschichtswissen repräsentiert" (137). Fest steht für den Vf.: „Wird von einem Methodendualismus ausgegangen, so ist es kaum möglich, die ... gefährlichen Klippen einer (bloß) subjektiven Gläubigkeit zu umschiffen; als Theologie erscheint diese dann allemal nur noch als bloßer Appendix oder als Nachschrift zum ‚wissenschaftlichen' Umgang mit Geschichte – oder dieser wird völlig unwichtig!" (138).

Erst jetzt läßt der Vf. die Diskussion heutiger Hermeneutik und Ideologiekritik folgen. Vorgestellt werden Dilthey, Heidegger, Jaspers, Gadamer und Marrou sowie anschließend die kritische Theorie. Es folgen dann wissenschaftstheoretische Überlegungen, soweit sie die Geschichtsschreibung betreffen. Das Ergebnis scheint nicht eben überwältigend. „Es läßt sich zusammenfassend sagen: In den zuletzt vorgestellten Positionen haben sich, wo der common sense, die Binsenwahrheiten, die alltäglichen Erfahrungen und die Sprachleistung zum

integrierenden Bestandteil historischer Erkenntnisanstrengung erklärt wurden, einerseits – über Popper hinaus – wieder Parallelen zur früheren Hermeneutik ergeben und zeichnet sich andererseits die ‚Wende zur Pragmatik' ab, die sich ... allenthalben in der wissenschaftstheoretischen Diskussion ergeben hat" (194). Diese Wende wird zum Schluß anhand der Position von H. C. Danto noch weiter erhärtet, wobei Vf. erneut konstatiert: „Auf diese Weise bewahrheiten sich alte Historiker-Erkenntnisse" (203).

Angesichts dieser „Wende" in der Theorie-Diskussion – der Vf. möchte sich für das Urständfeiern der alten Hermeneutik geradezu entschuldigen (234) – wäre es sicherlich förderlich gewesen, neuere Versuche von theoretisch reflektierter Geschichts- und Kirchengeschichtsschreibung in die Analyse mit einzubeziehen. Überhaupt dürfte sich hier die eigentliche Frage stellen: Kann eine Erstlingsarbeit eine solche „praxisbezogene" Grundlagendiskussion bewältigen, oder müßte nicht vielmehr erst eine gehörige Portion wirklicher Historiker-Praxis geleistet sein, um hier fruchtbar weiter reflektieren zu können?

Die Lösungsvorschläge, zu denen man auch den vom Vf. in „Wissenschaft und Weisheit" 44 (1981) veröffentlichten Promotionsvortrag „Apologetische und fundamentaltheologische Kirchengeschichtsschreibung" lesen sollte, stellen einmal die Unabschließbarkeit aller historischen Forschung heraus, daß alte Plausibilitäten immer wieder zu überprüfen und durch neue zu ersetzen seien; von daher der aller Historie eingeborene Protest gegen jedwede dogmatische Abgeschlossenheit. Ferner müsse Kirchengeschichte „im Kommunikationszusammenhang Kirche betrieben" (236) werden; sie erzähle Geschichten aus der Vergangenheit des Christentums, um „die Kirche besser zu verstehen, fremd Gewordenes zu erklären und Vertrautes in Frage zu stellen" (236). Der Vf. nennt dabei auch die „apokalyptischen" Geschichten, die dem gemeinen Menschenverstand paradox seien, aber Gottes erlösende Zukunft anzeigten.

K. Schatz hat demgegenüber in einem gleichfalls 1980 publizierten Artikel „Ist Kirchengeschichte Theologie?" (Philosophie und Theologie 55 [1980]) einen Schritt darüberhinaus getan, indem er „den wahren Stellenwert, die Funktion in der Zeit und damit auch die christliche Qualifikation bestimmter Entscheidungen als Stationen auf dem ‚Wege des Glaubens' zu erfassen sucht und danach fragt, „inwieweit die Kirche durch die Zeiten hindurch und unter gewandelten Bedingungen ihrem Auftrag und dem Willen ihres Stifters treu geblieben ist" (512). Schatz will sich also nicht einfach mit „Geschichten" aus der Vergangenheit begnügen, sondern fragt nach deren historisch verzifizierbarer Legitimität; diese ist aber ein wissenschaftlich unabdingbarer Schritt, weil dadurch erst wissenschaftliche Kommunikabilität ermöglicht wird.

Nichtsdestotrotz: Wer sich „theoretisch" mit der Kirchengeschichte befassen will, wird S.s Buch mit Gewinn lesen.

Münster Arnold Angenendt

Miccoli, Paolo: **Introduzione alla filosofia della storia** (Einführung in die Geschichtsphilosophie) – Urbaniana University Press Rom und Paideia Editrice Brescia (1980) (Subsidia Urbaniana Bd 2). 149 S. kart. Lit 5000

Die Absicht des vorliegenden Buches geht am deutlichsten aus einem seiner letzten Sätze hervor: „Die einzige fruchtbare Möglichkeit für eine Reflexion über die Geschichte, die zugleich einen wichtigen und konkreten theoretischen Bezug dazu leisten will, den ganzen Menschen zu bilden und vorwärts zu bringen, besteht darin, daß sie (diese Reflexion) sich ausdrücklich und aus inneren Gründen auf eine Theologie der Geschichte bezieht" (138f). Denn einer gestiegenen Sensibilität des heutigen Menschen für geschichtliche Zusammenhänge (1–56) und einem geschärften Bewußtsein für die Frage nach dem Sinn der Geschichte (57–72) stehen „immanentistische" Entwürfe einer Geschichtsphilosophie gegenüber, die ihre Grenzen nicht kennt (73–90) und gerade dasjenige übersieht, was die spezifische Differenz zwischen Naturprozeß und Geschichte ausmacht: die Beziehung der Ereignisse auf die sittliche Verantwortung und auf die Würde des Menschen.

So enthält das vorliegende Buch plausible Forderungen, die an eine Philosophie der Geschichte zu stellen sind: Voraussetzung für eine angemessene Deutung der Geschichte, ja schon für die Frage nach ihr, ist ein Personalismus, der den Menschen nicht zum bloßen Glied eines überindividuellen Prozesses macht, sondern als verantwortliches Individuum begreift. Aber der Verfasser tritt nicht in eine argumentierende Auseinandersetzung mit philosophischen Richtungen ein, die diejenigen Aufgaben, die er der Geschichtsphilosophie stellt, entweder für falsch konzipiert oder für unerfüllbar halten – für falsch konzipiert, weil der Geschichtsprozeß nicht denjenigen Gesetzen folge, an denen die sittlichen Entscheidungen von Individuen oder Gruppen gemessen werden müssen, oder für unerfüllbar, weil diejenige Metaphysik, die der Verfasser durchweg voraussetzt, heute nicht mehr vertretbar sei. Insofern wird die vorliegende Geschichtsphilosophie nur denjenigen Leser überzeugen können, der eine christliche Anthropologie schon voraussetzt.

Bochum Richard Schaeffler

Mondin, Battista: **Umanesimo Cristiano** – Saggio sulle implicazioni culturali della fede, Urbaniana University Press Rom und Paideia Editrice Brescia 1980 (Studia Urbaniana Bd. 8) 277 S., kart. Lit. 8000

Das vorliegende Buch will auf gemeinverständliche und doch den wissenschaftlichen Diskussionsstand widerspiegelnde Weise den Nachweis führen, daß der Christ befähigt und verpflichtet sei, aus seinem Glauben heraus aktiv am Aufbau der kulturellen Welt Anteil zu nehmen. Freilich schwankt das Programm des Vf.s zwischen der Beschreibung eines Dialogs zwischen christlichem Glauben und moderner Kultur als gleichberechtigten Partnern und der Zielsetzung einer Integration, die alle Werte der menschlichen Kultur in eine vom Glauben geprägte Gesamtgestalt einordnen will (vgl. die Forderung einer „christlichen Philosophie" [49–76] oder einer „katholischen Kultur" [165–178]).

Das Verdienst der vorliegenden Arbeit besteht darin, die kirchlichen Dokumente, die das Verhältnis von Glaube und Wissenschaft, Glaube und Kultur, Glaube und Politik betreffen, insbesondere die Konzilserklärung „Gaudium et Spes", die pastorale Ermahnung Pauls VI. „Evangelii Nuntiandi", die Enzyklika Johannes Pauls II. „Redemptor Hominis" sowie die Rede des gleichen Papstes vor der Bischofskonferenz von Puebla, in den Zusammenhang der philosophischen und vor allem theologischen Diskussion der letzten Jahrzehnte zu stellen. Die in den verschiedenen Kapiteln enthaltenen knappen, gelegentlich sehr schematischen, insgesamt aber lehrreichen Darstellungen dieser Diskussionsstände kontrastieren auf eine etwas überraschende Weise mit den eher vereinfachenden Lösungsvorschlägen, die der Vf. selbst formuliert. Seine Sympathie gilt offensichtlich dem Modell von Congar, wonach das von Gott gewirkte, von der Kiche vermittelte Heil die „Seele", die von den Menschen mit menschlichen Mitteln betriebenen Veränderungen der Gesellschaft aber den „Leib" eines einheitlichen Prozesses darstellen, in welchem Gottes Heilswirken an der Menschheit sich manifestiert. Die Vorliebe für dieses Modell verdeckt gelegentlich auch die Absicht der zitierten lehramtlichen Aussagen, die zwischen kirchlichem Heilsdienst und menschlichem Dienst an Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden ein Verhältnis beschreiben, das der „weltlichen" Seite mehr Eigenständigkeit zuspricht, als der Leib sie gegenüber der Seele in Anspruch nehmen könnte.

Bochum Richard Schaeffler

Bühlmann, Walbert: **Weltkirche.** Neue Dimensionen, Modell für das Jahr 2001. Mit einem Nachwort von Karl Rahner. – Graz, Wien, Köln: Styria 1984. 247 S., kart. DM 29.80

Der treffende Titel dieses neuen „Bühlmann" (zum Vf. vgl. ThRv 1981, 510) erschließt deutlich dessen Inhalt: ekklesiologische Futurologie, fast möchte man sagen: Theological Fiction Science, wenn B. neben der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung von einer afrikanischen Theologie der Inkarnation (in Überholung der Akkommodation, 49) und einer asiatischen Theologie der Revelation träumt: „Die Sphäre der Offenbarung geht heute auf wie ein neuer Weltraum und soll durch mutige Astronauten erforscht werden" (67) und gleich anfügt: „Es mag da kleinen Geistern schwindeln vor solchen Aussichten. Wer nur die westliche traditionelle Schultheologie kennt und anerkennt, sieht die gegenwärtige Theologie voller Häresien." Daraus geht deutlich hervor, daß B.s neue Thesen und Vorschläge nicht unwidersprochen bleiben können. Man denke nur an die gegenwärtige Diskussion um die Theologie der Befreiung und die Basisgemeinschaften, zu denen Evangelii nuntiandi Nr. 58 grundlegende, sehr differenzierte Aussagen macht, die von B. nicht in der rechten Weise rezipiert und wiedergegeben werden. In diesem Zusammenhang bleibt jedoch stets beachtenswert, was der Thomist Sertillanges OP 1920 schrieb: «Mesurez ce que l'Eglise doit aux hérésies . . .» (La vie intellectuelle, Paris 1944, 173). B. formuliert mit flotter Feder, Engagement und einem Anflug von Arroganz: mutig, gewagt, aufrüttelnd.

Mit einer Überfülle von Beispielen illustriert der belesene, vielgereiste und (im homerischen Sinne) polytrope Vf. das Spannungsfeld zwischen den Ortskirchen der „Sechs Kontinente" und der römischen Zentralverwaltung und verdeutlicht auf Weltebene die Formulierung einer Leserstimme der Bistumszeitung von Münster (1984) zur „stillschweigenden Hinwegsetzung über Anordnungen des Papstes im sogenannten vorauseilenden Gehorsam". Das Buch ist eine Fundgrube für Details und neueste Statistiken. Der Schwerpunkt liegt auf Afrika, das B. am besten kennt (vgl. ThRv 1981, 510). Obwohl er jedoch (41) die Bezeichnung als „Galla" heftig kritisiert (und mit Recht), „Namen, die man heute nicht mehr zu wiederholen wagt", gebraucht er ohne Bedenken (201) diesen Namen der Verachtung für einen der volkreichsten und schönsten Stämme Afrikas, die Oromo. Die zahlreichen rezenten Veröffentlichungen über die Oromo von Gunnar Hasselblatt wären der Erwähnung wert gewesen. B.s Asienbuch wurde bereits von einem anerkannten Missionshistoriker kritisiert (ThRv 1980, 246): „M. E. fallen manche Analysen, Beurteilungen, Perspektiven und Prognosen zu optimistisch, fast etwas naiv und unrealistisch aus." Die Kurzdarstellung der Missionsgeschichte Lateinamerikas (25–30) ist oberflächlich, einseitig, ungerecht. So etwas hätte man von einem seriösen Schriftsteller nicht erwartet. Der Rückgriff auf das 1770 (nicht 1762, klandestin) erschienene Werk des Abbé (défroqué) Guillaume Raynal (nicht Taynal, 235) wirkt geradezu grotesk. Zu der Behauptung, daß für das Jahr 1900 Statistiken zu Lateinamerika fehlen (239, Anm. 87), vgl. Promper, Priesternot in Lateinamerika (Leuven 1965), 34.

Zahlreiche Gedanken und Anregungen, die B. heuer vorträgt, sind bereits vor langen Jahren von Kard. Suenens in Wort und Schrift artikuliert worden (L'Eglise en état de mission, Brügge 1955; La coresponsabilité dans l'Eglise d'aujourd'hui, Brügge 1968; Le dossier Suenens, hrsg. v. José de Broucker, Paris 1970, mit einem bedeutenden Beitrag von K. Rahner: Exigences de réforme). In seinem Nachwort zu B.s Buch: Perspektiven der Pastoral der Zukunft (220–234) spielt Rahner offensichtlich auf das s. Z. aufsehenerregende Wort von Suenens an: „cum Petro, sed non sub Petro", wenn er die Frage erhebt, wer der Träger eines Planes für die globale Strategie der Weltkirche sein soll: „. . . einfach der Gesamtepiskopat mit und unter dem Papst, oder die Gesamtheit der Pastoraltheologen in der Welt, die sich dieses Themas bewußt werden, oder eine zu schaffende Römische Sonderinstitution, oder ob schließlich eine solche Strategie aus dem Zusammenwirken all dieser genannten Träger entstehen müsse" (220).

Besondere Beachtung verdienen die Kapitel „Mission als Friedensdienst" (84–108) und „Franziskus, Bruder aller Menschen" (123–134).

Der Anmerkungsexponent 188, S. 200 entspricht der Anm. 187. Der 1. Anmerkungsexponent 189, S. 202 entspricht der Anm. 188.

Münster Werner Promper

Schaeffler, Richard: **Religionsphilosophie.** – Freiburg/München: Alber, (1983), 278 S. (Handbuch Philosophie), geb. DM 59,–

Ein gewichtiges und noch dazu zu systematischen Gedankenführungen anregendes Buch würdigt man am besten durch konstruktive Kritik, damit es nicht immer als zitiertes ‚Standardwerk' ungelesen in den Regalen der ‚selbstverständlichen' Bücher verstaubt. In diesem Sinne will meine Rezension zu einer konstruktiv-kritischen Lektüre anregen, aber diese nicht ersetzen.

1. Darstellung: S. will im Rahmen dieser Handbuchreihe keine eigene systematische Religionsphilosophie vorlegen, sondern eine „historisch-chronologische mit der klassifikatorisch-typenbildenden Betrachtungsart" (21) verbinden. Er will dabei anhand exemplarischer und wirkungsgeschichtlich wichtig gewordener Autoren heute bedeutsame religionsphilosophische Denkstile charakterisieren. So ist dieses Buch kein „Kompendium", sondern der Versuch eines Gesprächs über geschichtliche Epochen philosophischen Denkens hinweg um der Darstellung exemplarischer Lösungsansätze willen. Dabei unterscheidet S. fünf Typen von Religionsphilosophie: als „Kritik eines ‚vorrationalen Bewußtseins'", als „Verwandlung von Religion in Philosophie", als „Phänomenologie der Religion" und als Religionsphilosophie „nach der ‚linguistischen Wendung'" (22). S. geht dabei so vor, daß er jeweils den historischen Ausgangspunkt dieses Denkstils ortet und sodann einige typische spätere Gestaltungen vorführt.

Der älteste Typus dieser Religionsphilosophie ist die, welche als „Kritik eines ‚vorrationalen Bewußtseins'" auftritt. Philosophieren bedeutete in der Frühzeit der Philosophiegeschichte nämlich die Auseinandersetzung mit als unzulänglich erkannten religiösen Deutungen der Wirklichkeit. So befrage etwa Aristophanes mythologische Erklärungen über Ereignisse am gestirnten Himmel auf eine alternative vernünftigere Erklärungsmöglichkeit hin. Aristophanes verbindet mit späteren Vertretern dieser Religionsphilosophie, mit Marx, Freud und ihren Nachfahren, der Gesichtspunkt, daß Religion als ein System „vorwissenschaftlicher Deutungen und Erklärungen von Phänomenen der Natur und Gesellschaft" (23) aufgefaßt wird. Die Wahrheit über die Religion ist dann eine nichtreligiöse Form des Philosophierens bzw. des wissenschaftlichen Erkennens.

Der zweite Typus von Religionsphilosophie versucht, Religion in Philosophie zu verwandeln. Er findet sich etwa im Zeitalter des Hellenismus in dem Versuch, Mythen allegorisch auszulegen und in dieser Allegorese zu der eigentlichen Wahrheit zu gelangen. Zugleich mit seiner verdeckenden Funktion hat der Mythos aber auch für diese Art von Philosophieren die Bedeutung, die Wahrheit nicht nur zu verbergen, sondern auch zu erschließen und zu umfassen. So ist Philosophieren hier nicht nur einfaches Aufdecken wie beim ersten Typus, sondern zugleich ein dauerndes Transformieren der Bildsprache in gemäßere Symbole unter der leitenden Idee einer je-größeren Wahrheit ‚hinter' diesen Bildern.

Insofern kann sich der Philosoph des mythischen Denkens annehmen und sich an einer Transformation der mythischen Welt in eine wahrheitsgemäßere Bildersprache versuchen. Hier reicht der Weg von Platon über Plotin, den christlichen Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus, zu Feuerbach und Ernst Bloch. Für Ernst Bloch etwa ist der wahre Kern von Religion kein einfacher materialistischer Gehalt, der nach seiner Aufdeckung offen zutage liegt, sondern der Gedanke an das „Reich", das nicht durch Gott, sondern durch die Menschen „herausprozessiert" werden muß.

Der dritte Typus löst die Religion nicht auf, versucht auch ihre Bilder nicht mehr zu verwandeln, sondern betreibt Religionsphilosophie auf der Basis philosophischer Theologie. Dieses Philosophieren fragt nicht, ob es einen Gott ‚gibt', sondern welches die Bedingungen sind, unter denen man ‚etwas' als göttlich bezeichnen kann. Mit Ex 3,13 gesprochen fragt dieses Denken nicht nach der Existenz Gottes, sondern nach seinem Namen. So wird philosophische Theologie zu einer innerreligiösen Religionskritik, indem sie nach Kriterien geordneten Sprechens über Gott fragt Diese Fragerichtung räumt sich einen spezifischen Ort in der Reflexion der Religion ein, versucht aber nicht, Religion als Ganze in Philosophie zu verwandeln oder ihr ihre Bilder vorzuschreiben oder gar sie aufzulösen. Diese andere Haltung zeigt sich darin, daß aus der Frage nach den philosophisch bedenkbaren Kriterien geordneter Rede von Gott die Frage entsteht, was christliche Verkündigung noch leisten kann, wenn der Philosoph derart ‚massiv' Stellung genommen hat. Der für die heutige Zeit und für S. wichtigste Vertreter dieses Denkstils ist Immanuel Kant, der gezeigt hat, daß Religion Gottes ‚Namen' nicht erkennt, sondern als notwendige Voraussetzung sinnvoller menschlicher Tätigkeit in der Welt überhaupt ‚postuliert'. Im Ausgang von dieser Position ortet S. dann Joseph Maréchals Anweg zur transzendentalen Theologie.

In einer gegenüber gängigem theologischen Verstehen andersartigen, einfühlsamen Interpretation von Descartes zeigt S. nun, daß Descartes exemplarisch für einen Strang neuzeitlicher Subjektivitätstheorie steht, die die Endlichkeit der Vernunft als Konsequenz sündhafter Verfehlungen auffaßt, deren Aufhebung nur durch Gott geschehen kann. In diesem Sinne sind auch die Kantischen Kritiken einer der Kulminationspunkte des Bewußtseins vom radikal Bösen als Grund eines transzendentalen Scheins, Gottesbilder anstelle Gottes setzen zu ‚müssen'. Neuzeitliches (theologisch oft geschmähtes) Vernunftvertrauen wird dann als Modus des Gottvertrauens denkbar und Methodenstrenge als Explikation transzendentaler Leitung durch göttliche Vernunft. Von diesem Philosophieverständnis her kann sich der Philosoph auch nicht mehr als Erbe der Religion oder der Theologie verstehen. Er weiß vielmehr, daß er auf einem ihm nicht zuhandenen Grund aufruht und daß sich deshalb „nicht alles philosophisch sagen läßt, was in spezifisch religiöser Weise von Gott zu sagen ist" (101).

Einen jüngeren Typus stellt die Phänomenologie der Religion dar, die im Gegensatz zu traditioneller philosophischer Verfahrensweise so vorgeht, daß sie zunächst Zeugnisse der Religionen in ihrer Vielfalt hört und von dieser Vielfalt her verallgemeinernd „Grundphänomene" aussondert und dann erst fragt, an welcher Stelle im Kontext dieser Grundphänomene die Rede von Gott zu orten ist.

Einen letzten und möglicherweise nicht thematischen Punkt stellt für die Phänomenologie der Religion dann die Frage danach dar, wie Gott gedacht werden muß, damit so von Gott in den vielen Religionen geredet werden kann.

Den letzten Typus von Religionsphilosophie repräsentiert die linguistische Sprache. Hier wird ebenfalls eine andersartige Wendung gegenüber dem ‚klassischen' philosophischen Denkstil versucht. Es wird nicht mehr gefragt, was ‚ist' Religion, sondern es wird die spezifische Artung von Sprache, die sich in religiösen Äußerungen findet, erkundet. Die Wendung von den ‚Dingen' zu den ‚Worten' kann nun in einer Vielfalt sprachphilosophischer Denkstilrichtungen durchgeführt werden. Bekannt wurde die Analyse der religiösen Sprache für die neuere Theologie sicherlich durch die angelsächsische logisch-positivistische Tradition, die zunächst einmal davon ausging, daß religiöse Sprache unvermittelt mit erfahrungswissenschaftlicher Sprache prallelisierbar sei. Es wurde dann gefragt: ‚was für eine Art von ‚Aussage' im Blick auf welche ‚Gegenstände' ist religiöse Sprache?' Gegenüber diesem Konzept, das Religion dann als Scheinproblem entlarvt, entwickelt sich ein Verständnis von religiöser Sprache als einem gemütlichen „Sprachspiel" und damit als autonome Lebensform.

Eine andere Variante dieses Denkstils hat sich in Deutschland unter dem Einfluß Kants ergeben und wird etwa durch Ernst Cassirers Philosophie der „symbolischen Formen" repräsentiert, der den Mythos als Sprache der Religion und andere Sprachformen als Selbstexplikationen von Subjektivität begreift und damit die Subjektlosigkeit der analytischen Philosophie überwindet.

Da wir hier nicht eine Vielfalt von Standpunkten, sondern nur Denkfiguren referieren, können wir auf interessante Details nicht weiter eingehen. Es sei aber darauf hingewiesen, daß schon Jahrzehnte vor Searle der Neukantianer Hermann Cohen den Ausdruck „Sprachhandlung" geprägt hat und diese Theorie der Sprachhandlung speziell am Phänomen der Religion explizierte (175).

Im folgenden versucht S., die philosophische Theologie (=RP¹), die Phänomenologie der Religion (=RP²) und die Analytik der religiösen Sprache (=RP³) als die drei fruchtbarsten Typen von Religionsphilosophie auf gemeinsame Zielrichtungen hin zu bedenken.

Gibt es Möglichkeiten eines in dieser Hinsicht fruchtbaren ‚interdisziplinären' Gesprächs zwischen den drei religionsphilosophischen Ansätzen?

Auf den letzten Seiten (197–250) ergeben sich nun die folgenden systematisch weiterführenden Gesichtspunkte für S.: S fragt hier nach der Leistung von RP¹, RP² und RP³ im Hinblick auf die Explikationen von Themen, Methoden und den Gegenstandsbereich der Religionsphilosphie.

A. Themen: RP¹ reflektiert Religion als Selbstvollzug von Subjektivität vor Gott und kann in dieser Hinsicht einen anthropologisch fundierten Begriff von Religion entfalten. Insofern sich aber der Mensch als existierender Begriff der Religion sprachlich vollzieht, ist RP¹ auf RP² verwiesen. Je stärker sich nämlich Religionsphilosophie als Reflexion von Religion erweist, desto undurchsichtiger würde die Differenz von Religionsphilosophie und konkreter Religiosität. Im Blick auf die Reflexion formaler Zusammenhänge zwischen Sprachspielen, so etwa dem religionsphilosophischen und dem religiösen Sprachspiel, kann RP² ier notwendig zu wahrende Strukturdifferenzen zwischen religiöser und philosophischer Rede bedenken. So reflektiert RP¹ in erster Linie den Vollzug des Begreifens und RP² die Beziehung auf das Begriffene. Die daraus entstehende Spannung kann durch RP³ ausgeglichen werden. RP³ beruht nämlich auf dem phänomenologischen Grundsatz, daß Noesis und Noema, Begreifen und Begriffenes in einer strengen Korrelation stehen und daß eine „Formanalyse des religiösen Aktes (seiner ‚Logik') zugleich die spezifische Weise seines Gegenstandsbezuges (seines ‚Sinnes') und die Wesensstruktur seiner Gegenstände (ihr ‚Eidos') zu bestimmen (vermag, L. H.). Religionsphänomenologie als ‚Sinnlogik des religiösen Aktes' und ‚Eidektik des religiösen Gegenstandes' vermeidet die Einseitigkeiten der rein inhaltsbezogenen philosophischen Theologie und der rein formbezogenen Analytik der religiösen Sprache" (203).

B. Methoden: Ergibt die Reflexion auf die Themen der Religionsphilosophie einen Vorrang des phänomenologischen Denkstils, so ändert sich die Perspektive in der Gewichtung dieser drei Typen hinsichtlich ihrer Methoden. Die Phänomenologie steht in der Gefahr, zu einer bloßen Aufzählung von Beispielen zu werden, da die strenge Korrelation von Noesis und Noema immer nur im Vollzug eines Beispiels dargelegt werden kann, ohne diese Korrelation als Leistung von transzendental und individuell handelnder Subjektivität zu begreifen. Eine ähnliche Situation zeigt sich an der RP², wenn die Autonomie der Sprachspiele so überbetont wird, daß ein übergreifende Kriterien gestattender ‚Dialog' zwischen den Geltungsansprüchen der Sprachspiele nicht mehr möglich ist. So kann sich leicht die Auffassung ergeben, daß das religiöse Sprachspiel ein Erzeugnis des Menschen ist, weil es nicht wie erfahrungswissenschaftliche Methoden Verobjektivierung ihres Gegenstandes zuläßt.

An dieser Stelle geht S. auf ein in der Theologie verbreitetes Mißverständnis Kants ein, von dem man gern behauptet, daß sein transzendentales Konzept ein Konzept sei, das der Wirklichkeit Regeln vorschreibe im Sinne willkürlicher individueller Setzungen. Derartige Fälle von Urteilen werden vermieden, wenn man sich darüber klar wird, daß man vorkantische Verständnisweisen von ‚Welt' und ‚Jenseits der Welt' in das Kantische Denken hineinprojeziert. Wenn man nämlich die Grenzen zwischen der ‚Welt' und dem ‚Transzendenten' durch die Beziehung auf das, was erkennbar und das, was nicht erkennbar ist, definiert, versteht man Kants Ansatz als willkürliche Setzung einer Grenze zwischen dem Subjekt und dem ‚Jenseits' des Subjektes durch das Subjekt selbst.

„Ist nämlich ‚Welt' nicht die Summe der Wirklichkeiten, die den Akten des Anschauens, Denkens, Wollens und Sprechens vorgegeben sind, sondern die Gesamtheit der Gegenstände, die durch diese Tätigkeit des Subjekts erst konstituiert werden, dann ist ‚transzendent' gegenüber der Welt alles, was nicht aus unserer Subjektivität hervorgeht, sondern diese umgekehrt erst möglich macht" (209).

C. Kriterien des Religiösen: Hinsichtlich der Frage nach den Kriterien des Religiösen ergibt sich eine weitere Umgestaltung der Prioritäten zwischen RP¹, RP² und RP³. Wer über Religion redet, muß sie extensional und intensional definieren. Er muß Merkmale für ‚Religion' angeben und zugleich einen Gegenstandsbereich, auf den sich Religion bezieht. S. weist nun darauf hin, daß es zu weite und zu enge Religionsbegriffe geben kann. Der Spannungsrahmen erstreckt sich zwischen einem zu weiten Begriff, der alle Phänomene, in denen irgendeine Form von „Letztbegründung oder Letztbewertung" thematisch ist, als religiös bezeichnet, und einem zu engen Religionsbegriff, der nur die Beziehung des Menschen zu einem transzendenten Gott als Religion bezeichnet. Gegenüber diesen zu weiten bzw. zu engen Religionsbegriffen kann ein Bezug auf RP³ dienlich sein, von der her sich ein Religionsbegriff im Ausgang von der Gebetssprache erarbeiten lassen könnte. An der Gebetssprache kann nämlich „Aktstruktur und Wirklichkeitsbezug des religiösen Aktes exemplarisch studiert werden" (215).

Indem man den Begriff der Religion ausgehend von der Gebetssprache entfaltet, kann man zugleich von RP³ sprachanalytisch zu RP² eine Brücke schlagen, die somit im Hinblick auf die Kriterien des Religiösen einen Vorrang vor RP¹ und RP³ besitzt.

S. kann nun zusammenfassen: „Die Religionsphilosophie auf der Basis philosophischer Theologie (vor allem in ihrer transzendentalphilosophischen Gestalt) hat einen Vorrang hinsichtlich des geschärften Bewußtsein von ihrer Methode; die Analyse der religiösen Sprache ist besser als andere Formen der Religionsphilosophie geeignet, Kriterien für die Auswahl und Beurteilung religiöser Phänomene herauszuarbeiten; die Phänomenologie der Religion jedoch hat vor anderen Formen der Religionsphilosophie einen Vorrang hinsichtlich der Fähigkeit, jene Fülle der religiösen Erscheinungen, die in den Religionswissenschaften beschrieben und in der Religionsphilosophie gedeutet werden sollen, hinsichtlich in ihrer Form und ihres Inhaltes angemessen zu deuten. Dies gelingt ihr durch Aufweis des spezifischen Verhältnisses zwischen dem religiösen Akt und seinem Gegenstand" (245f).

2. Kritische Hinweise: Im Hinblick auf die erklärte Absicht des Verfassers (15), einen systematischen Beitrag zur Religionsphilosophie später vorzulegen, seien nun folgende Anfragen und Hinweise gegeben.

1. Zu S. 83f: Kants Postulatbegriff wird hier zu weit und zu unbestimmt gebraucht, wenn über das „Postulat des ‚Unparteiischen aus Gnade'" bei Kant geredet wird. Derartige ‚Postulate' stehen auf einer anderen prinzipientheoretischen Stufe als die Postulatenlehre Kants. Man könnte derartige Hoffnungsbegriffe nur als (abgeleitete) Implikate der Postulate der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele verstehen.

2. In der Auseinandersetzung mit der theologischen Rezeption der Sprachphilosophie bezieht sich S. exemplarisch auf Gerhard Ebeling, Ingolf Ulrich Dalferth und Geoffrey Wainwright (82–196). In diesem Kontext fehlt mir da der originäre Entwurf von Joseph M. Bocheński zur „Logik der Religion" (1965), der auch nicht im Literaturverzeichnis auftaucht.

3. Zu S. 204: In der Reflexion auf den methodischen Nutzen der Transzendentalphilosophie (204–211) wäre die Metakritik an der Kritik der Transzendentalphilosophie aus der Perspektive des alltäglich-traditionellen Metaphysikverständnisses begrifflich deutlicher zu fassen, wenn man (etwa im Anschluß an Hans Wagner, Philosophie und Reflexion, 1959 und Wolfgang Cramers Arbeiten) zwischen transzendentaler und transzendenter Absolutheit unterscheiden würde.

4. Zu S. 212: In der Aufzählung der Religionsbegriffe fehlt mir der sehr fruchtbare und diskussionswürdige Religionsbegriff von Hermann Schrödter (Analytische Religionsphilosophie, 1979), der Religion weder als Beziehung auf letzte Werte noch als die auf einen transzendenten Gott, sondern als hoffnungsvolle Stellungnahme zur Frage nach der Möglichkeit einer „realen Überwindung der radikalen Endlichkeit des Menschen" betrachtet. Der Entwurf eines eigenen Kriteriums der Religion an die Gebetssprache kann an diesem Religionsbegriff kaum vorbeigehen, weil auch die Gebetssprache immer als Artikulation der eigenen radikalen Endlichkeit als Flehen und Bitte zu Gott verstanden werden muß.

Als anderes Problem stellt sich auch in dieser Hinsicht die Frage, ob ein Religionsbegriff nicht sinnvollerweise in einem weiteren Kontext der Explikation des Begriffs „Weltanschauung" geortet werden müßte, von dem her die Klasse weltanschaulicher Sprache in die der religiösen und der nichtreligiösen Äußerungen disjungiert werden könnte. Dies wäre m. E. insofern religionsphilosophisch notwendig, als der Begriff der Weltanschauung extensional als Totalität bestimmter Klassen und intensional als allgemeinster Begriff sujektivitätstheoretisch betrachtet den endlichen Gesprächsbereich menschlicher Selbstverständigung überhaupt darstellt (L. Hauser, Theologie und Kultur, 1983).

5. Zu S. 227: Im Hinblick auf die weitverbreitete mißverständliche Rezeption von Transzendentalphilosophie ‚didaktisch' verständlich, aber m. E. etwas übertrieben ist die Schilderung möglicher Gefahren transzendentalen Denkens. „Eine Transzendentalphilosophie, die ihre Dialektik vergißt, entartet zu einer Ideologie der Selbstbestätigung. Was immer geschehen mag, alles ist von vornherein in einem unveränderlichen und längst bekannten Gefüge von Anschauungsformen, Begriffen und Ideen ‚untergebracht'" (227). Es ist m. E. didaktisch wichtig, auf dieses Mißverständnis von Transzendentalphilosophie einzugehen. Andererseits ist mir allerdings kein Transzendentalphilosoph bekannt (wenn ich hier mögliche epigonale Phänomene und Äußerungen ausklammere), der so argumentiert. Jedenfalls wird mit einer solchen Argumentation dieses Vorurteil eher als eine Realität bestätigt als abgebaut. Typisch ist an dieser Stelle auch, daß hier kein Transzendentalphilosoph als Vertreter des Denkstils genannt wird, sondern Ernst Bloch, der die Postulate Kants in Forderungen gegenüber einer „bösen Wirklichkeit" verwandelt (228).

6. Im Literaturverzeichnis, das in einem Handbuch doch repräsentativ gestaltet sein sollte, fehlen mir einige Autoren. Gegenüber der transzendentaltheologischen Tradition im Gefolge von Joseph Maréchal sollte man auch auf die m. E. strenger und begrifflich differenzierender, aber strukturgleich argumentierende Hönigswald-Schule (Richard Hönigswald, Wolfgang Cramer und Hans Wagner) aufmerksam machen.

Weiter fehlt mir neben dem schon angesprochenen Buch von Joseph M. Bocheński auch Basil Mitchells eigenes Buch (The justifikation of religious belief, 1973).

Alle diese kritischen Anmerkungen beziehen sich aber nur auf Details, im ganzen will diese Rezension zur Lektüre ermuntern und zur Auseinandersetzung mit diesem lohnenden Buch auffordern.

Münster Linus Hauser

Schmitz, Josef: **Religionsphilosophie.** – Düsseldorf: Patmos 1984, 168 S., (Leitfaden Theologie, 15). Broschur. DM 19.80

Das Buch von Sch. erscheint in der vom Verlag Patmos herausgegebenen Reihe „Leitfaden Theologie", die insbesondere für die Studierenden der katholischen Theologie eine wichtige einführende Orientie-

rung über die einzelnen Disziplinen bildet. Von diesem Kontext her ist auch die Art der Darstellung dieser neuen ‚Religionsphilosophie' (Rph.) in inhaltlicher und formaler Hinsicht zu beurteilen. Es ist ein gut lesbares Einführungswerk in diese Disziplin, dessen Schwerpunkte auf der Rechtfertigung der Religion liegen, während die Religionskritik (nicht zuletzt deswegen, weil sie in einem früheren Band des ‚Leitfaden Theologie' separat behandelt wurde, vgl. 8) nur am Rande erörtert wird.

Das Werk gliedert sich in drei Hauptteile, denen eine „Einführung" vorangestellt ist, in der das Verhältnis jener Disziplinen, deren primärer Gegenstand die Religion bildet (Theologie, Religionswissenschaft und Rph.), erörtert wird (10ff). Im Anschluß daran werden die Grundtypen und der Aufbau der Rph. kurz vor Augen gestellt (20ff), wobei auch das eingeschlagene Interpretationsverfahren erörtert wird. Im Gegensatz zu einem „erklärende(n) Verstehen", das nach Sch. zu einer „reduktive(n) Deutung der Religion" führe (24), und auch einer funktionalistischen, die nicht zum Wesen der Religion an sich vordringe, wird hier der „einvernehmenden Deutung" die Priorität zugesprochen, in der die Intentionsgegenstände der Religion „nicht als Symptome, sondern als Symbole verstanden" werden können, „die etwas Gegenständliches vermitteln wollen" (25).

Im ersten Teil wird „die Erfahrungswirklichkeit der Religion" behandelt (29–71). Schon hier tritt ein Grundmotiv deutlich hervor, das auch die späteren systematischen Überlegungen leiten wird, nämlich die Unterscheidung zwischen einer äußeren, objektiven und inneren, subjektiven Dimension der Religion (32, vgl. 44). Im Horizont dieser Differenzierung wird die komplexe Erfahrungswirklichkeit der Religion gewürdigt, in die auch die Vielfalt der Religionen hineingehöre. Obwohl Sch. der Überzeugung ist, daß „die Religion nur in den verschiedenen Religionen (existiert)" (32), wird dennoch in einer Art „Gesamteindruck" (63) eine – vom Selbstverständnis des religiösen Menschen ausgehende – Definition der allen Religionen gemeinsamen Erfahrungsgrundlage gegeben; diese besteht in der „Überschreitung (Transzendierung) der allgemein zugänglichen, alltäglichen Lebenswelt auf eine andere machtvolle Wirklichkeit hin, die als das ‚ganz andere' über oder jenseits oder außerhalb von dem Bereich der gewöhnlichen Erfahrungswelt liegen soll" (64, Zitat im Original hervorgehoben).

Diese überzeugenden, phänomenologisch orientierten Analysen bilden den Hintergrund für die Darlegung des zweiten und wohl wichtigsten systematischen Teiles über „das Wesen der Religion" (72–129). Die Wesensexplikation wird – nach einer überblickshaften Erklärung des Wortes „religio", die die bekannten etymologischen Ableitungen nach Cicero, Lactantius und Augustinus referiert, und einem Hinweis auf die Geschichte dieses Wortes – in vier Schritten durchgeführt: erstens durch einen Vergleich der Religion mit verwandten Erscheinungen (wie Philosophie, Ethik und Ästhetik), zweitens durch die Darstellung der Eigenart des religiösen Grundaktes (der am Gebet aufgezeigt wird, vgl. bes. 98f), drittens durch die Hervorhebung der verschiedenen Dimensionen der Religion (leibhafte, soziale und institutionelle, geschichtliche) und viertens durch die Beschreibung der Eigenart der religiösen Sprache. In diesem materialreichen Teil wirken am überzeugendsten die Analysen der unterschiedlichen Dimensionen der Religion, in der die im vorangehenden „phänomenologischen" Teil gemachte Unterscheidung zwischen religiöser Innerlichkeit und ihren Ausdrucksformen voll zum Tragen kommt, da mittels dieser Differenzierung gerade auch die konkreten Verwirklichungsformen der religiösen Welt erfaßt werden können, die aber der Verf. besonders gefährdet sieht (vgl. 109f, 11f, 121). Sch. betont unzweideutig den Primat des inneren Aspektes dieser beiden Seiten; es bestehe ein „unumkehrbares Grund-Folge-Verhältnis: das Äußere wird vom Inneren bestimmt" (108), obwohl anderseits die Unumgehbarkeit der Dimension des Äußeren konstatiert wird (vgl. bes. die Darlegung zur sozialen Vermittlung religiöser Erfahrung, 114).

Der dritte und letzte Teil des Buches über die „Rechtfertigung der Religion" (130–166) hat stark referierenden Charakter. Sch. erblickt in der wachsenden Skepsis gegenüber dem Fortschrittsgedanken und in der sich darin zeigenden Kritik am neuzeitlichen Denken, dessen Grundmerkmale im Anschluß an R. Spaemann als Objektivierung, Homogenisierung, Universalisierung und Hypothetisierung bestimmt werden (133f), eine Chance für eine neue Sicht und Rechtfertigung des religiösen Grundvollzuges (vgl. 132). Und um dessen Legitimation geht es in den Schlußüberlegungen des Buches. In ihm soll gefragt werden, inwiefern der religiöse Grundvollzug „eine sinnvolle, überzeugende, vor der menschlichen Vernunft vertretbare Auslegung des menschlichen Daseins darstellt, inwieweit er sich als Lebensvollzug unter dem Aspekt allgemeiner Humanität bewährt" (131). Nach der Darstellung des Beitrages der philosophischen Anthropologie zur Begründung der Religiosität des Menschen, der die Positionen von Plessner und Gehlen referiert, und der kurzen Explikation des religionstheoretischen Ansatzes von Lübbe sowie der funktionalen Bestimmung der Religion von H. Schrödter, werden die Kriterien zur Bewährung der Religion als Lebensform im einzelnen genannt: Erfahrungsbezug, Widerspruchsfreiheit und Kommunikativität der Religion als die inneren; menschliche Allgemeingültigkeit der Kontingenzbewältigungspraxis als das äußere Kennzeichen, insofern diese zur Indentität des Menschen einen Beitrag leistet (155). Schließlich wird die Bewährung der religiösen Lebensform an den vier Grundgestalten menschlichen Daseins dargelegt, die Welte in seinem Werk ‚Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit' bedenkt (157–163). Abschließend wird noch kurz auf zwei andere Rechtfertigungsversuche der Religion auf dem Boden der Anthropologie hingewiesen, auf Pannenberg und Schaeffler (164–166).

Obwohl gerade im Schlußteil des Buches zu bedauern ist, daß der Verf. nicht selbst einen Versuch der Legitimation von Religion im Horizont neuzeitlichen Denkens vorlegt, wird man die in diesem Teil enthaltenen vorzüglichen Kurzdarstellungen der referierten Autoren als eine gute Einführung in die religionsphilosophische Diskussion der Gegenwart begrüßen. Insgesamt kann man dem neuen Buch von Sch. bescheinigen, daß es im Bereich der anwachsenden religionsphilosophischen Arbeiten eine gut gelungene und besonders als Einführung geeignete Darstellung dieser wichtigen Thematik bietet.

Wien Johann Figl

Heumann, Jürgen: **Symbol – Sprache der Religion.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1983), 120 S. (Kohlhammer Taschenbücher Thema Religion Bd 1035) (Sammelwerk für Unterricht – Studium – Erwachsenenbildung) kart. DM 16.–

Das als Grundlage für den Unterricht gedachte Buch versucht zunächst, in die Gesamtthematik einzuführen:

1. Kap.: „Symbole haben Bedeutung" (11–48). Es geht aus von einer Annäherung an den Symbolbegriff über „subjektive Erfahrung", geht also der Frage nach: Welche Rolle spielen Symbole in meinem Leben? (11–18). Dann wird die „gesellschaftliche Relevanz" von Symbolen umschrieben (19–27), also eine Antwort versucht auf die Frage: Welche Bedeutung haben Symbole im zwischenmenschlichen Bereich? Anschließend gibt der Autor einen kurzen Abriß über wissenschaftliche – psychoanalytische vor allem, theologische und philosophische – Positionen zum Symbolverständnis. Angehängt sind Vorschläge für die Auseinandersetzung mit diesen Positionen (49–51).

Im 2. Kap. „Wir wählen aus und planen: Bemerkung zur Arbeit an den Problemfeldern" beschreibt der Autor in groben Zügen, wie der Schüler nach seinen Vorstellungen an ein Verständnis von und zum Umgang mit Symbolen herangeführt werden sollte: „[Die Aspekte der zu bearbeitenden Problemfelder haben die Funktion,] in Assoziation und Imagination (als den m. E. bedeutendsten Zugängen) zu [!] Symbol einzuüben" (52). Lehrer und Schüler sollen „‚gemeinsam' lernen". Auch sei Literatur zu besorgen (53).

Im 3. Kap. „Problemfelder" (54–116) werden folgende Themen mit Bildmaterial, Geschichten und Literaturhinweisen aufgefächert: „Symbol und Erfahrung – oder auf der Suche nach mir selbst" (1. Symbol – Körperlichkeit und Gefühl, 2. Symbol und Lebensgeschichte, 3. Symbol und gelebtes Leben – oder: vom Ganzsein, 4. Mein Symbol); „Symbol und Beziehung" (1. Im Symbol stellen sich ein: Beziehungen zwischen mir und anderen, 2. Im Symbol stellen sich ein: Beziehungen zur gesellschaftlichen Realität [. . .], 3. Im Symbol stellen sich ein: Beziehungen zur Tradition. Das Kreuz – Symbol der Solidarität im Leiden, 4. Im Symbol stellen sich ein: Beziehungen zur Natur [. . .], 5. Im Symbol stellen sich ein: Beziehungen zu Grundmustern menschlichen Lebens . . . [Kreuz, Kreis, Viereck, Mandala]); „Symbol und Utopie" (Symbole des Ausbruchs). Angefügt ist ein Glossar „Begriffe aus dem Umkreis des Symbolischen und der Begriff des Symbols selbst – Erläuterungen" (117–120).

Der Autor will – laut Titel – in der vorliegenden Arbeit vom Symbol als Sprache der Religion handeln. Diesem Anspruch trägt er vor allem im theoretischen Teil des Buches kaum Rechnung, im praktischen Teil nur knapp. Genuin theologische Stellungnahmen, geschweige denn religionswissenschaftliche bzw. -phänomenologische Befunde läßt er so gut wie beiseite. Sehr wünschenswert wäre es gewesen, z. B. G. Mensching, Analyse des Symbolbegriffs, sowie fundamentaltheologische Gedanken und liturgiewissenschaftliche Literatur heranzuziehen. Der Autor scheint dagegen dem Drang der Zeit entsprechen zu wollen, die Tiefenpsychologie als Medium des Verstehens aller menschlichen Phänomene bemühen zu müssen, wobei er im Unklaren läßt, ob er selbst das psychologische Handwerk gelernt hat. Die muntere Zusammenstellung tiefenpsychologischer Elemente aus der therapeutischen Praxis im unterrichtsbezogenen Teil der Arbeit, die doch verantwortbar eingesetzt werden müssen, läßt dies schon den Laien bezweifeln.

Unklar erscheint auch, für welche Altersklassen das Buch im Unterricht eingesetzt werden soll: Einerseits will der Autor anspruchsvolle Symboltheorien diskutieren lassen (49), andererseits will er die Schüler sich in wohl für die Grundschule und untere Klassen weiterführender Schulen geeigneten pantomimischen Darstellungen und Spielchen mit der versteckten Schnellbildkamera (57) äußern lassen. – Die Frage nach der „Zielgruppe" muß somit mindestens uneinheitlich beantwortet werden.

Der Autor liefert in diesem Rahmen wohl vertretbare kurze, knappe Information zu den von ihm angeführten Symboltheoretikern. Der praktische Teil zeigt Phantasie und große Literaturkenntnis auf dem meditativen, pädagogischen und poetischen Gebiet. Eine praktische Anwendung des Buches ist nach Erfahrung des Rez. nur mit Vorsicht möglich: Der Lehrende schwebt in der Gefahr, sein Publikum einseitig zu informieren, es zu überfordern oder ihm Unterforderung zuzumuten.

Münster Georg Girschek

Reents, Christine: **Die Bibel als Schul- und Hausbuch für Kinder.** – Werkanalyse und Wirkungsgeschichte einer frühen Schul- und Kinderbibel im evang. Raum. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). XVI, 417 S. (Arbeiten zur Religionspädagogik Bd 2) kart. DM 58.–

Es ist erstaunlich, daß die evangelische Religionspädagogik – anders als die katholische (dazu 9f) – die Geschichte der Kinderbibeln bzw. des praktischen Bibelgebrauchs noch kaum erforscht hat. Umso verdienstvoller ist diese Arbeit, die Johann Hübner (1668–1731), einen bedeutenden Ahnherrn von Haus-, Schul- und Kinderbibeln, und dessen Rezeption (besonders in der staatlichen Schule) bis an die Schwelle unseres Jh.s thematisiert. Dabei wird der in der bisherigen Forschung fehlende sozialgeschichtliche Aspekt, die jeweilige Einbindung einer solchen Bibel in ihre soziale Umwelt, besonders betont. Grundsätzlich geht es um einen Beitrag zur Erhellung des (sträflich vernachlässigten) Verhältnisses von „Alltagsreligiosität und wissenschaftlicher Theologie" (3) und entsprechend um die Erforschung des im Alltag wirksamen Christentums.

Die Untersuchung erweist dann z. B., daß die übliche Zuordnung Hübners zum Pietismus kurzschlüssig ist, daß er vielmehr „aus dem Milieu des pädagogischen Realismus" der Frühaufklärung stammt und einer weltoffenen Orthodoxie nahesteht (190). Er will dem gehobenen Bürgertum christliche Erziehungshilfe leisten; dessen Kinder spricht er primär an. Die Rezeption zeigt dann z. B. deutlich rationalistisch-aufklärerische Züge, formuliert für das aufstrebende Bürgertum. Natürlich konnte bei der Spannweite der Thematik „eine Reihe wichtiger theologischer Problemstellungen nicht ausführlich berücksichtigt werden; vor allem die Einarbeitung des dogmengeschichtlichen und exegetischen Umfeldes auf den verschiedenen Stufen der Geschichte der Schul- und Kinderbibel muß weiteren Untersuchungen vorbehalten bleiben. Zweitens ist Weiterarbeit bezüglich der Erhellung popularisierter zeitgenössischer philosophischer Einflüsse . . . auf die Hübner-Bearbeitungen des frühen 19. Jahrhunderts erforderlich. Drittens bedürfen die Wechselbeziehungen zwischen der Geschichte der Katechismen und Spruchbücher, der Gesangbücher und des Bibelunterrichts der Erforschung" (189).

Auch scheint mir die Methodik der Erforschung des sozialgeschichtlichen Aspekts noch der Verfeinerung fähig zu sein. Läßt sich z. B. der angenommene „Funktionsverlust des Hauses (im gehobenen Bürgertum, E. P.) in Sachen Erziehung" (38) zu Beginn des 18. Jh.s nicht besser begründen als mit den Klagen über schlechte oder fehlende Erziehung? Solche Klagen finden sich doch vorher schon in Fülle (vgl. G. Strauss, Luther's House of Learning, Baltimore/London 1978). Und gibt es nicht vielleicht noch klarere Kriterien für die Bestimmung der sozialen Welt, aus der und in die eine Arbeit spricht?

Doch wollen solche Fragen den Wert dieser Berner ev.-theol. Habil.-Schrift keinesfalls mindern, die sorgfältig gearbeitet ist, vor unzulässigen Verallgemeinerungen sich hütet und die Literatur umfassend heranzieht (vgl. das sehr wertvolle Literaturverzeichnis 383–407!).

Augsburg Eugen Paul

Trzaskalik, Friedrich: **Studien zur Geschichte und Vermittlung des katholischen Katechismus in Deutschland.** – Köln, Wien: Böhlau Verlag 1984. XX, 161 S. (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte Bd 5) kart. 48.–

Vf. legt den historischen Teil seiner Wiener kath.-theol. Diss. vor (Die Morallehre des Katechismus. Unter Berücksichtigung der Diskussion um den Religionsunterricht, 1975). Er will „der moralischen Verkündigung, wie sie mit Hilfe des Katechismus geschehen ist, ein wenig auf die Spur . . . kommen, um einen möglichen Grund ihrer Ineffektivität aufzuzeigen" (3). Nach einem Überblick über „Das Werden des moralkatechetischen Materials" bis ins späte Mittelalter (5–31) und Erörterungen der „Problematik einer Katechismusmoral" (32ff) wird die „Morallehre" der Summa des Canisius (39–52) und des Catechismus Romanus (52–56) durchmustert. Nach Beleuchtung der „Situation zu Beginn der Aufklärung" (56–64) folgen Felbiger (65–76) und Batz (78–98: am ausführlichsten!), dazwischen geschoben ist „Die Kritik der Aufklärung am Katechismus" (76–78). Weiter werden betrachtet: Chr. v. Schmid (98–102), Hirscher (102–110), Deharbe (110–119), Einheitskatechismus von 1925 (120–131), ‚Grüner Katechismus' von 1955 (131–142) und dessen Revision von 1969 (142–149). Ein ‚Resümee' (149–161) bildet den Schluß.

Der 1500 Jahre umfassende Überblick zu Beginn (5–31) beruht auf emsig aufgestöberter (bes. deutschsprachiger) Literatur, die man so selten antrifft! Freilich, nicht nur der Zeitraum, sondern auch die ziemlich komplizierte Forschungsgeschichte muß einen Bearbeiter überfordern, der sich dieser Thematik nur ‚zusammenfassend-einleitend' annehmen kann. So finden sich sehr problematische Generalisierungen besonders zur sittlichen Unterweisung in der Alten Kirche.

Die Einzelanalysen befassen sich entweder mit einem willkürlich ausgewählten Katechismus eines Verfassers (so z. B. bei Canisius, v. Schmid und Hirscher) oder sie versuchen, (wo möglich) alle von ihm vorgelegten einzubeziehen (Felbiger, Deharbe). Dabei geht es immer um den Aufbau und dann oft nur um die ausdrücklich ethischen Partien, hier besonders um die Stellung des Dekalogs und seine Beziehung zum Hauptgebot im Kontext der theologischen Fundierung dieser Ethik. Dies ist ein möglicher, freilich sehr eingeengter Blickwinkel, der auch zu Fehlurteilen führen kann. Es genügt z. B. wohl nicht, nur den dritten Teil (Dekalog) des Catechismus Romanus zu betrachten, um seine theologische Ethik zu erfassen! – Allen möglicherweise neuen Einzeleinsichten zum Trotz scheint mir die Frage entscheidend zu sein, ob man mit dieser Methode dem gestellten Problem entscheidend näher kommen kann.

Ich will das an einem freilich etwas krassen Beispiel dokumentieren.

Christoph v. Schmids „Morallehre" im Katechismus von 1836 wird nur anhand des Textes und unter Einbeziehung von Canisius kurz betrachtet mit dem Ergebnis: „Konkret, der Katechismus von Schmid kann weder der Summa des Canisius noch dem Historischen Katechismus von Fleury gerecht werden." (102) Nun wurde aber Fleury vom Vf. weder vorgestellt noch analysiert, und Chr. v. Schmid will kaum der Summa des Canisius „gerecht werden"! Er folgt nämlich seinem Lehrer J. M. Sailer (Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, 2. Bd, 1820, 315ff) und legt daher nicht die Summa, sondern den ‚Kleinsten Canisius' (für Kinder und die ‚einfältigen Erwachsenen') zugrunde, wozu er sich übrigens ausführlich äußert (Erinnerungen, Bd 3/1855, 158ff). Dabei ist weiter zu beachten, daß die Sailerschule von Katechismen wenig, umso mehr aber vom (vor allem: biblischen) Erzählen hält. Entsprechend erzählt Chr. v. Schmid besonders für Kinder und Jugendliche unablässig-vielbändig (Bestseller produzierend) biblisch (Biblische Geschichte) und nichtbiblisch. Darin besteht das Herzstück seiner sittlichen Erziehung! Überdies hat Schmid auch einen Kommentar (!) zu seinem Katechismus von 1836 verfaßt, den er 1845 an Diepenbrock mit den Worten schickt: „Es ist mir mit meinem Diözesankatechismus etwas hinderlich gegangen. Gründliche Theologen, die aber durchaus keine Pädagogen sind, haben ihn verbessert, ohne daß er nach meiner einfältigen Meinung dadurch besser geworden. Dieser große Katechismus soll den kleinen, soviel es noch möglich ist, in das rechte Licht stellen." (Erinnerungen, Bd 4/1857, 238) Damit nennt Schmid auch die Problematik eines religionspädagogisch tragfähigen Katechismuskonzepts, das bis heute oft genug abstrakt-dogmatischer Orthodoxie geopfert wird.

Von solchem (historischen) Kontext und von der religionspädagogischen Problematik findet man – abgesehen von den allgemeinen Ausführungen zur Aufklärung – bei Tr. aber zu wenig oder gar nichts. Stattdessen wird zu oft nur aufgrund ziemlich allgemeiner theologischer Kriterien der Katechismustext bzw. sein Aufbau analysiert. Religionspädagogische Kriterien (näherin: Daß Katechismen z. B. spezifische Andressaten haben und dementsprechend zu würdigen sind!) finden sich erst bei der Behandlung von ‚glauben-leben-handeln' (142ff).

Das ist aber historisch ziemlich sorglos und systematisch etwas zu einfach. Entsprechend ist auch schwer erkennbar, inwiefern das Resümee am Schluß die Fragestellung der Arbeit klären hilft. – Mit dieser Methode kann man der „moralischen Verkündigung", die ja überdies eingebettet ist in eine Vielfalt erzieherischer/pastoraler und sozialer/kirchlicher Maßnahmen und Einflüsse, nur sehr begrenzt auf die Spur kommen.

Augsburg Eugen Paul

Friede – was ist das? Die Antwort der Weltreligionen. Hrsg. von Adel Th. Khoury und Peter Hünermann. – (Freiburg, Basel, Wien: Herder 1984) 126 S., (Herderbücherei 1144). DM 7.90

Nach dem Band „Wer ist Gott?" (Herderbücherei 1079) wird die von A. Th. Khoury und P. Hünermann herausgegebene Reihe „Die Antwort der Weltreligionen" mit dem Thema Frieden fortgesetzt.

Nach dem einführenden Vorwort von Ernst J. Nagel vom Institut für Theologie und Frieden in Barsbüttel (7–10) geht Konrad Meisig der Frage nach Krieg und Frieden im Hinduismus nach (11–25); es schließt sich der Beitrag von Erhard Meier an: „Was ist Frieden? Die Antwort des Buddhismus" (26–43). Wie sich die Religionen biblischer Tradition Judentum, Christentum und Islam zum Thema „Frieden" stellen und verhalten, wird von A. Th. Khoury, („Krieg und Frieden im Judentum", 44–50; „Islam: Friede oder ‚heiliger Krieg'?", 51–75) und E. J. Nagel („Was ist Frieden für einen Christen?", 76–111) dargestellt. Mit einem Auszug aus der Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden vom 18. April 1983 schließt das Buch ab (112–126).

Auf dem Hintergrund der Tatsache, daß im Laufe der Geschichte viele Kriege im Namen Gottes geführt worden sind und auch heute noch so mancher Konflikt religiös bedingt ist, gehen die einzelnen Beiträge der Frage nach, was die großen Weltreligionen unter „Frieden" verstehen und welche Konsequenzen sich daraus für den einzelnen Gläubigen wie für die Glaubensgemeinschaft als ganze ergeben.

Dabei wird Abhängigkeit des jeweiligen Friedensverständnisses von den je eigenen Traditionsvorgegebenheiten der einzelnen Religionen sowie von den Verflechtungen in konkrete Zeitverhältnisse deutlich gemacht.

Da entgegen der abendländischen Ausdifferenzierung von Religion, Kultur und Politik in anderen Traditionen alle drei Faktoren als unzerbrochene Einheit gelten, „wobei der Religion die Leitfunktion zukommen kann" (10), muß das Gespräch zwischen den politischen Systemen notwendigerweise ergänzt werden durch das Gespräch zwischen den Religionen. Dazu leistet das vorliegende Bändchen einen ersten Beitrag.

Koblenz Ludwig Hagemann

Abdullah, M[uhammad] S[alim]: **Geschichte des Islams in Deutschland.** – Graz, Wien, Köln; Verlag Styria (1981). 220 S. (Islam und westliche Welt. Hrsg von Michael Fitzgerald, Adel-Th. Khoury, Werner Wanzura. Bd 5) Kart. DM 29,80

Der durch seine Öffentlichkeitsarbeit bekannt gewordene Vf. (Jahrgang 1931) versucht in vorliegendem 5. Bd der 1976 begonnenen Reihe, dem Islam in Deutschland das Kennzeichen des Ungewohnten und Fremden zu nehmen. Er verfolgt somit ein anderes Ziel als etwa Klaus-Josef Notz, Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen,[1] der die deutsche Buddhismusgeschichte mit der abendländischen Geistesgeschichte verknüpft. Es ist fast unbekannt, daß Muslimen schon seit 250 Jahren in Deutschland wohnen. Ihre Geschichte erzählt Vf. im ersten Kap. sehr spannend. Sie beginnt mit der ersten militärischen Gemeindegründung in Preußen und reicht herauf bis zur Ahmadiyya-Mission.

Der Herzog von Kurland hatte 1731 dem Preußenkönig Friedrich Wilhelm I. (1713–1740) zwanzig türkische „Lange Kerls" zur Verfügung gestellt, für die ein Saal als Moschee eingerichtet wurde. In den Schlesischen Kriegen stießen mehrfach tatarische und türkische berittene Einheiten zu den Preußen, die aus ihnen u. a. das königlich preußische Bosniakenkorps bildeten, in dessen Matrikeln bereits ein Leutnant Osman als preußischer Heeres-Imam genannt wird. Rein zivilen Charakter hatte die zweite islamische Gemeinde, die 1922 in Berlin gegründet wurde. Mit dem Zusammenbruch 1945 strömten zahlreiche Muslim-flüchtlinge in deutsches Gebiet ein. Nachdenklich stimmt der Abschnitt S. 42–52, der die Muslimen deutscher Abkunft behandelt.

Das zweite Kap. schildert die große Welle ausländischer Muslimen, die ab 1950 etwa in die Bundesrepublik Deutschland hereinströmt, zeichnet ihre soziale Stellung, nennt ihre Vereinigungen und Verbände, darunter auch den „Islamischen Weltkongreß" und bespricht das Pressewesen. „Ungewiß" ist für den Vf. die Zukunft des Islams in Deutschland, wobei er „eine Gefahr für den Bestand des Islams in Westeuropa weniger von den Kirchen ausgehen sieht als von der Einfalls- und Interesselosigkeit der religiösen Instanzen des Weltislams" (155).

Zu danken ist dem Vf. die Sorgfalt, mit der im dritten Kap. die Anerkennungsfrage prinzipiell und in ihrem derzeitigen Stand behandelt wird. In Ergänzung zu S. 172 ist hier die Denkschrift „Muslime unter dem Grundgesetz" aus der Feder von Prof. Dr. Axel Freiherr von Campenhausen zu nennen, dem Leiter des Kirchenrechtlichen Instituts der Evangelischen Kirche in Deutschland (epd Dokumentation 1/81, S. 41–60). Das abschließende vierte Kap. Zur Situation der christlich-islamischen Begegnung geht auf die Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs ein, bleibt dabei kritisch und realistisch und nennt die Schwierigkeiten, die dem Dialog entgegenstehen. Anmerkungen, Literaturempfehlungen sowie ein Personenregister beschließen den sehr instruktiven Band, der um eine wohltuend sachliche und ausgewogene Sprache bemüht ist. Ganz offenkundig ist dem Vf. der Islam nicht Gewohnheit, sondern Weg. Gewohnheit bedeutete ihm schon an früherer Stelle[2] die „Gefahr, daß der Moslem zum Fossil wird".

Heidelberg Anton Schall

Lies, Lothar: **Ignatius von Loyola.** Theologie – Struktur – Dynamik der Exerzitien. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 1983. 142 S. kart. DM 26.–

„Ein Meister, der sich zu seinem tiefen Wohl mit Wissenschaft regiert. Diese Meisterschaft hat er von allen verlangt, die seine Jünger werden wollten", so charakterisierte der elsässische Dichter und Literat René Schickele (1883–1940) mit noch immer faszinierender Einseitigkeit den hl. Ignatius von Loyola (vgl. dazu: R. Schickele: Werke in drei Bänden. Hrsg. von Hermann Kesten, III. Band, Köln, Berlin 1959, 354). In der Tat war gewollte Mittelmäßigkeit – nicht nur in der Wissenschaft – dem Ignatius v. L. zuwider, wie er sich ebensowenig nach den Jahren seiner inneren und äußeren Pilgerschaft in Rom einem übertriebenen und übertreibenden Maximalismus verschrieben hat. Ganz im Sinne des obigen Schickele-Wortes vertritt auch das vorliegende Buch von L. von seinem Ziel her ein „doppelt anspruchsvolles Interesse" (7); L. bietet damit ein „theologisches Studienbuch" an, das die Ignatianischen Exerzitien „besser verstehen und besser begleiten lehrt" (7), um 1. heutiger Theologie die „Spiritualität der Exerzitien" (neu) zu erschließen und 2. die Exerzitien des hl. Ignatius darzustellen als lebendige und lebbare Theologie, „die aus der Mitte der Kirche entspringt" (7). Der Werk-Gattung nach zwar ein theologisches Studienbuch, handelt es sich aber weder um eine einheitliche und zusammenhängende systematische Studie noch um einen organischen Kommentar, sondern L. hat einzelne Vorträge überarbeitet und zu verschiedenen Kapiteln zusammengestellt. Auch in Buchform sollen diese nun „keine herkömmliche Erbauungsliteratur" darstellen (vgl. 7). Methodisch kann und soll der Leser also „keinen fortlaufenden Kommentar zum Exerzitienbuch des Ignatius" erwarten. Vielmehr möchte L. in den einzelnen Kapiteln einen gnadentheologischen „Durchblick" (Kap. 2), einen anthropologischen (Kap. 3), einen christologischen (Kap. 4), einen eucharistischen (Kap. 5) und einen spirituellen Durchblick (Kap. 6) „durch die Exerzitien als Ganzes" (so S. 7!) anbieten. „In gewisser Weise" um eine authentische Auslegung des Textes des Exerzitienbuches bemüht, möchte L. „weniger Texterklärung betreiben", als die vom Exerzitienbuch des hl. Ignatius hergeleitete Praxis ‚Geistlicher Übungen' theologisch reflektieren (7). Adressaten sind „Begleiter und Begleiterinnen von Exerzitien, Novizenmeister und zudem alle jene, die Ignatianische Einzelexerzitien selbst gemacht haben oder mit geistlicher Seelenführung betraut sind" (7).

Im „Vorausblick" (Kap. 1, 9–12) beschreibt L. „was Ignatianische Exerzitien" sind als „Geistliche Übungen" zum „Ordnen des Lebens". Diese allgemeine Definition (als Inhalts- und Zielbestimmung der „Geistlichen Übungen" des hl. Ignatius = GÜ) hält sich an das, was in GÜ Nr. 1 und Nr. 21 gesagt ist. Daß L. dabei aber dem Wort „Exerzitien", das sich vom lateinischen „exercere" ableitet, pathetisch den Sinn von „Einüben des Ernstfalles" zuschreibt und verleiht, läßt sich weder sprachgeschichtlich, noch vom Text der GÜ her und noch weniger vom Sprachgebrauch des Ignatius her belegen (vgl. nur einmal GÜ Nr. 1). Ähnlich überakzentuiert wirkt die Aussage, daß der Exerzitant im Exerzitienprozeß sein Leben ‚geistlich', „d. h. vom Glauben her zu bewältigen sucht" (10, Hervorh. v. Rez.); die im „bewältigen" an- und nachklingende Gewaltsamkeit paßt nicht zu authentischen Ignatianischen Exerzitien, in denen es um eine sinnvolle Gestaltung, ein „Ordnen" seines Lebens aus dem Glauben im Glauben geht, d. h. also um eine geistliche Gestaltung seines Lebens als Gestaltetwerden in der Gnade Gottes. Insofern sind Ignatianische Exerzitien dann gläubiges „Einüben des Lebens" (9), so wie dieses Leben sich zeigt und ist für den Einzelnen und in der Gemeinschaft (vgl. 11, wo L. dann wohl von freiheitsstiftender „Lebensgestaltung" spricht).

Der „Gnadentheologische Durchblick" (13–42) ist gleich von zwei Zielsetzungen bestimmt (42): L. will 1. „das Exerzitiengeschehen einmal von einer einheitlichen Gnadenkonzeption her" entwickeln und 2. in der Gnadentheologie Mängel aufzeigen und Verbesserungsvorschläge unterbreiten. L. legt hier wohl eher eine kurzgefaßte Gnadentheologie vor, die er „anhand der GÜ" entwickelt hat. Dieser gnadentheologische Entwurf wird dann verdeutlicht im Kontext und in kritischer Rezeption von Rahner'schem Theologisieren und Denken im Sinne (vgl. 16) einer Analyse empirischer Tatsachen und deren theologischer Deutung. Diese theologisch-systematischen Gedankengänge, mit denen L. versucht, die „Erfahrung der Gnade" auf dem Wege „der Exerzitien als begnadeter Unterscheidung" zu erhellen, können den Leser, der sie zu verstehen und nachzuvollziehen vermag, sicher von der Glaubwürdigkeit des Exerzitienweges überzeugen und zu einer Praxis der GÜ einladen. Die Überlagerung und Überladung der Thematik der Exerzitien mit dem Anliegen einer „einheitlichen Gnadenkonzeption" bei gleichzeitiger Kritik der bisherigen (und herkömmlichen) Gnadentheologie(n) wird indes den Interessenten aus dem angegebenen Adressatenkreis den Zugang zu den Ausführungen von L. und darüber zu den GÜ nicht gerade erleichtern, da vielleicht ‚zuviel auf einmal' erreicht sein will mit diesem „Gnadentheologischen Durchblick".

In dem „Anthropologischen Durchblick" (43–76), dem umfangreichsten des Buches, findet sich eine aufschlußreiche Abhandlung über das Suchen und Finden des Willens Gottes auf dem Weg der GÜ und im Spannungsfeld von „Freiheit und Gehorsam". Nach der Einführung in die Fragestellung (I) wird die „Sinnsuche des Menschen" (II) analysiert als „Frage nach dem Willen Gottes", die in „Christus" ihre letztgültige gottmenschliche Antwort gefunden hat. Mehr praktisch orientiert („experimentell" sagt L.) ist dann der Abschnitt über das „Finden des Willens Gottes" (III), bei dem es sich ja um ein (wenn nicht sogar das) zentrale Thema eines geistlichen Lebens im christlichen Glauben handelt. In einem zweiten Teil (B) folgt dann eine „Anthropologische Verdeutlichung am Gelübde der Armut" (65–76). Mit Hilfe und teilweise unter unproblematisierter Anwendung neo-psychoanalytischer Terminologie werden augenfällige Alltagsphänomene und -Anliegen verdeutlicht und kritisch reflektiert. Ein Blick in J. Illies' Büchlein: „Nicht Tier, nicht Engel. Der Mensch zwischen Natur

[1] Klaus-Josef Notz, Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik. Frankfurt am Main 1984 (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23. Theologie. Bd 223).

[2] Evangelische Kommentare. April 1979, S. 203.

und Kultur" (Zürich 1975), hätte diesem Abschnitt eine noch klarere und umfassendere anthropologische Veranschaulichung vermitteln können. Denn gerade im Umgang mit und im Gebrauch von psychologischem Vokabular tut theologische Reflexion gut daran, sich nicht einfach nach Bedarf mit diesem humanwissenschaftlichen Vokabular zu bedienen, sondern es zugleich auch kritisch zu würdigen und zu prüfen, zumindest bezüglich seiner anthropologischen Prämissen und Implikationen; dies allein schon wäre um der „Psychologie(n)" willen nötig, für theologische Reflexion(en) aber nicht minder.

Der „Christologische Durchblick" (77–88) bildet den knappsten, dichtesten und gedrängtesten Beitrag des Buches und ist ohne jede Anmerkung verfaßt. So beachtlich der große Bogen ist, den L. zu schlagen wagt von heute über das Spätmittelalter (Ign. v. L.) zurück in die Zeit der Kirche des 4. und 5. Jh.s; hier sind aber noch zahlreiche (auch historische) Differenzierungen nötig, wenn L. die Bedeutung der heutigen religiösen Erfahrungen anhand der religiösen Erfahrungen, die die GÜ des hl. Ignatius bezeugen und erschließen, kritisch reflektiert im Zusammenhang mit den „religiösen Erfahrungen der Kirche und der" Glaubensformel des Konzils von Chalcedon. In einem dogmengeschichtlichen Kurzkatalog „rund um Chalcedon" werden „analoge Erfahrungen von heute" beleuchtet und zu einer „Beschreibung einer authentisch-christlichen Erfahrung" fortgeführt. Dieses Kapitel verlangt vom Leser wiederum die größte ‚Anstrengung des Begriffes' und eine sachliche Zurückhaltung sowie einen wachsamen (selbst-)kritischen Vorbehalt, damit er sich nicht von dem verlockenden Angebot (81ff) handlicher Begriffe und Etiketten (wie „Arianismus", „Apollinarismus", „Doketismus" und „Nestorianismus") dazu verleiten läßt, diese Kategorien, mit denen ja komplizierte theologiegeschichtliche Bewegungen und Phänomene nachträglich bezeichnet wurden, undifferenziert zu gebrauchen und gar auf heutige religiöse Erfahrungen und Phänomene leichtfertig zu übertragen.

Der „Eucharistische Durchblick" (89–115) bildet – nicht zuletzt von der sachlichen Kompetenz und dem Interesse des Vf.s her – ein Herzstück des Buches. Ausgehend von der „Abendmahlsbetrachtung in den Ignatianischen Exerzitien" wird im Kontext von „Liturgie und Leben" eine Summula christlicher Eucharistielehre geboten, die dem Anliegen einer durchsichtigen Vermittlung des Zusammenhangs von Reflexion und Praxis durchgehend entgegenkommt und in überzeugender Weise „die eucharistische Spiritualität" des Ignatius v. Loyola dem Leser zu erschließen versteht. Seit der sog. ‚liturgischen Kontroverse' (ab dem Jahre 1913ff) um das Verhältnis und die Bedeutung von Sakramenten und Liturgie in der Ignatianischen Spiritualität und den GÜ ist über den grundlegenden eucharistischen Charakter Ignatianischer Spiritualität selten sachlicher, unapologetischer und unpolemischer gesprochen und nachgedacht worden als hier bei L.

Im „Spirituellen Durchblick" (116–136) werden die verschiedenen Motive und Ausführungen des Buches noch einmal zu sammeln versucht. In der Analyse und Darlegung der Ignatianischen Betrachtung ‚zur Erlangung der Liebe' (GÜ 230–237) verdeutlicht L. diese Betrachtung als durchsichtige Bewegung einer „eucharistischen Spiritualität des Alltags", um darin, im Alltag, das Ignatianische „Gott suchen und finden in allen Dingen" lebendig praktizieren zu lernen als Grundbewegung Ignatianischer und zutiefst kirchlicher Spiritualität. – Anmerkungen (137–142) und Hinweise zu den Artikeln und deren Erstveröffentlichung (142) beschließen das Buch, das im Druck äußerst sorgfältig und im Aufbau übersichtlich verfaßt ist.

Über das in diesem Überblick über die einzelnen Kap. des Buches schon würdigend und kritisch Gesagte hinaus nun noch einige Bemerkungen und Anfragen, die grundsätzliche inhaltliche und formale Fragen betreffen:

1. Deutlich genug weist L. (17 und 42) auf das Desiderat und zugleich das Problem (historisch und systematisch) eines „Pneumatologischen Durchblicks" durch die GÜ und ihre Theologie hin und bietet in seinem Buch genügend Anregungen zur Weiterführung und – über das Buch hinaus – eigenständigen theologischen Konzeption einer historisch-systematischen Reflexion zur „Pneumatologie" der GÜ und Ignatianischen Spiritualität. Und dies ist nicht die einzige Anregung, die der Leser zum Weiterdenken und -forschen aus dem Buch von L. gewinnen kann.

2. Zu fragen ist indes, ob der Leser (durchaus aus dem von L. angesprochenen Adressatenkreis und auch noch darüber hinaus) mit den markigen lat. Begriffen und Formeln, die in den Text gelegentlich eingestreut sind, ohne Übersetzung ins Deutsche und entsprechende Erläuterung etwas anfangen kann. Sie wirken eher noch wie sinnstörende Beigaben.

3. Zwei durchaus in heutiger religiös-kirchlicher Sprache geläufige aber nicht weniger problematische Begriffe verdienen eine kritische Behandlung: a) ist dies zunächst der im „Gnadentheologischen Durchblick" eingeführte Begriff der „Projektion" (22ff), der noch eingehender zu problematisieren wäre, statt ihn – wie L. – einfach systematisch einzuführen bzw. zu übernehmen aus der Umgangssprache, in die er aus der psychologisch-psychoanalytischen und philosophisch-religionskritischen Terminologie eingesickert ist. Die mit dem Begriff „Projektion" verbundenen ideologischen Prämissen sind von L. nicht berücksichtigt und erhellt worden. Ähnliches wurde weiter oben schon zur unproblematisierten und großzügigen Anwendung neopsychoanalytischer Terminologie und den nicht genügend beachteteten Grenzen der Übertragbarkeit solcher Begriffe auf und in die theologische Reflexion gesagt; b) der durchgehend gebrauchte, für Spezialisten der Ignatianischen Tradition vielleicht noch selbstverständliche Begriff der „Indifferenz" bedarf einer kritischen Reflexion mit einer sinnentsprechenden Umschreibung in heutigem Sprachgebrauch, nicht zuletzt auch wegen der höchst problematischen Wirkungsgeschichte dieses Begriffes der „Indifferenz" in der jesuitischen Aszese und Spiritualität. Gerade im Kontext der jüngstens wieder aufgekommenen theologischen Diskussion über „Indifferenz" und „religiösen Indifferentismus" (vgl. dazu: Concilium (D) 19 (1983), Heft 5 und: Lebendiges Zeugnis 38 (1983) Heft 2) und im Zusammenhang neuerer philosophischer Reflexion (vgl. z. B.: F. Scholz: Freiheit als Indifferenz, Frankfurt a. M. 1982) wäre der Sprachgebrauch „Ignatianische Indifferenz" zu erörtern und deutlicher noch aufzuweisen gewesen, daß und wie „Ignatianische Indifferenz" einem religiösen Indifferentismus sowie einer negativen Indifferenz (z. B. im Sinne der zeitgenössischen „Nein-Danke-Bewegung') geradezu widerstrebt. H. U. v. Balthasar spricht deshalb bewußt von „aktiver Indifferenz" im Zusammenhang von Ignatianischer Indifferenz. Da der Adresssatenkreis des Buches ja keineswegs mit berufsmäßigen Kennern der ignatianischen Tradition, wie z. B. den Mitgliedern des Jesuitenordens, identifizierbar ist, wären solche aktuellen Fragestellungen (wie z. B. die Indifferenz-Diskussion) und deren Behandlung sicher noch hilfreicher gewesen für eine authentische und wirksame Vermittlung der Theologie und Praxis der Ignatianischen GÜ, wirksamer und aufschlußreicher jedenfalls als die in den einzelnen Durchblicken dargebotenen hochspekulativen theologischen Konzeptionen, für die die GÜ lediglich (als Theorie-Praxis-Unterbau) nur vordergründigen Anlaß zur theologisch-spekulativen Veranschaulichung bieten, statt Gegenstand intensiver und umfassender Erforschung zu sein. Theologisch(-systematische) Versuche zu den GÜ sind – auch in der Form von „Durchblicken" – zu begrüßen. Nur müßte sich der Autor solcher Durchblikke dann darum bemühen und (um der im Buchtitel verheißenen Sache willen) darauf bescheiden, *weniger* theologische Fragen *anhand* der GÜ zu behandeln und damit aktuelle theologische Probleme in die GÜ hineinzutragen, stattdessen jedoch die praktisch-theologischen Fragen *von den GÜ her* einfach darzustellen und durchsichtig zu machen auf eine mögliche Antwort hin. In den spekulativen Durchgängen bleibt auch das Verhältnis von Exerzitienbuch als historischem *Text* und Exerzitien*prozeß* ungeklärt. In der theologischen Reflexion dürfte auch die Wirkungsgeschichte der Praxis des GÜ-Gebens und seine Auswirkungen auf den GÜ-Prozeß nicht vernachlässigt werden!

4. Dazu gehört nicht zuletzt auch der Begriff der „Wahlentscheidung" (11) und die damit beschriebenen (in der jesuitischen Tradition des Exerzitiengebens zeitweise auch in Abirrung von der Ignatianischen Tradition v o r -geschriebenen) Phänomene. Sachlich gesehen, d. h. vom authentischen ignatianischen Kontext her, stellt der Begriff der „Wahlentscheidung" gnadentheologisch einen Widerspruch in sich dar und trägt zur Erläuterung dessen, was in den GÜ (z. B. Nr. 164, 169ff) damit gemeint sein will, wenig bei. Viel klarer als in seinen Überschriften ist L. jedoch in seinen Ausführungen, die sich sinngemäß mit dem treffen, was H. U. v. Balthasar in seiner Übertragung der GÜ viel ignatianischer mit „Erwählung" (durch Gott) wiedergibt.

5. Das (12) zwar in seinem geläufigen Gebrauch dargebotene, aber aus dem zu seinem Verständnis unbedingt notwendigen Kontext herausgerissene Gebet des „Suscipe" (GÜ Nr. 234: „Nimm hin . . .") wird auch im „Spirituellen Durchblick" noch zu wenig im Kontext von GÜ Nr. 230–237 erläutert. Wenn dieses so geläufige Gebet aus seinem authentischen ignatianischen Kontext nicht neu erschlossen und entsprechend auch gebetet werden kann, ist und bleibt es in seiner gewöhnlich verabsolutierten und isolierten Form (vgl. dazu noch im GOTTESLOB. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Stammausgabe: Stuttgart 1975, S. 28) sowohl unignatianisch wie auch für viele Menschen als Exerzitanten unverständlich bis unerträglich.

Diese kritischen Anfragen und Bemerkungen wollen dieses zum Nachdenken und zur Praxis der GÜ hinführende Buch in seiner Bedeutung nicht schmälern, sondern seinen kritischen Gebrauch fördern. Hervorzuheben bleibt, wie und daß es L. im Ganzen seines Buches gelungen ist, überzeugend und engagiert zu klären, daß (religiöse) E n t scheidungen nicht als solche (isoliert und im luftleeren Raum eines existenziellen Vakuums) möglich sind, sondern daß „das Finden des Willens Gottes . . . ein konkreter Integrationsprozeß von Welt und Sinn" ist, „der sich in konkreten U n t e rscheidungen vollzieht" (Hervorh. v. Rez., 33).

Frankfurt a. M. Hermann Josef Repplinger

Schneider, Michael: **„Unterscheidung der Geister".** Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 1983. 246 S. (Innsbrucker theologische Studien Bd 11), kart. DM 48.–

Diese Wiener Diss. (G. Greshake) ist mit dem Untertitel genauer gekennzeichnet als mit „Unterscheidung der Geister". So heißt es auch im einführenden Kapitel: „Der Heilige als ‚theologischer Ort'" (11–25), daß es um eine „Theologie der Exerzitien" gehe, wie es Erich Przywara z u e r s t gelungen sei, „die besondere Erfahrung des ignatianischen Nachfolge- und Unterscheidungsweges zum Strukturprinzip einer systematischen Theologie zu machen" (24). Dieses apodiktische Urteil tut der großen jesuitischen Barockscholastik sicherlich Unrecht, zeigt aber die Intention des Vf.s, mit den drei großen Forschern das theologische Eigengewicht der Exerzitien herauszustellen: bei Przywara – Gott als der „je größere"; bei Rahner – Gott als der transzendentale Grund, das transzendentale Ziel des Menschen überhaupt; bei Fessard – Gott, in dessen Anruf die menschliche Freiheit sich selbst findet.

Zu Przywara (I, 26–78) wird sehr stark der Ruf ins „Andere", das Übersteigen des Menschlichen betont; Unterscheidung der Geister ist immer eine „Unterscheidung ins Kreuz" hinein. Bei Rahner (II, 79–133) ist es eher der „Ruf ins

Eigene", die Erfahrung des eigenen Verwiesenseins auf den transzendenten Gott. Und so erscheint auch die Unterscheidung der Geister „in vielem gegenläufig zu Przywaras Gedanken" – „Gottes Ruf zerbricht den Menschen nicht, sondern lockt ihn in die Freiheit und in das Leben." Fessards Entwurf (II, 134–191) erscheint zuerst wie eine Synthese, die in dialektischer Spannung verschiedenste Elemente zu vereinen mag. Die „zirkuläre Einheit der Exerzitien" bedingt, „daß die ganzen dreißig Tage ein einziger Unterscheidungsprozeß sind, in dem alles miteinander zusammenhängt und sich gegenseitig bedingt". Doch auch hier kritisiert Sch. mit Recht die zu starke „dialektische" Formalisierung des Exerzitienprozesses.

Das Schlußkapitel (192–216) gibt gute Hinweise zum theologischen Verständnis (weniger zur Praxis der „Unterscheidung") der Exerzitien. Die Stichworte: Christusgestalt, Extra-Dimension, Nicht-Identität, Freiheit treffen zweifelsohne das von Ignatius Gemeinte. Und der Ruf in die Nachfolge Jesu über die „Erfahrung des Herzens als Grundhaltung des ignatianischen Unterscheidungsweges" ist sicherlich ebenfalls richtig gekennzeichnet. Der Text der ignatianischen Unterscheidungsregeln, Bibliographie und Register schließen das hilfreiche Buch ab. (Inzwischen ist ein 3. Bd der Exerzitiendeutung Fessards erschienen.)

Festzuhalten aber ist: Sch. gibt weniger eine Hilfe (pastoral, psychologisch oder theologisch) zur „Unterscheidung der Geister", als eine Aufarbeitung der theologischen Deutung der Ignatianischen Exerzitien. Bei dieser theologischen Deutung zeigt er eine starke systematische Kraft, die es versteht, das Wesentliche aus größeren Zusammenhängen herauszuarbeiten und klar faßlich darzubieten. Das Buch öffnet nicht nur einen Zugang zu den Exerzitien, sondern auch zu den Theologien der drei genannten modernen Jesuiten. Manchmal scheint mir die theologische Systematisierung zu stark zuzufassen – so besonders in der Kritik an K. Rahner. Die dort aufgezeigte „Gefahr, die Reinheit der Wahlentscheidung aus den Leben-Jesu-Betrachtungen herauszulösen", stimmt in sich, wobei allerdings fraglich bleibt, ob es wirklich die überaus differenzierte und offene Theologie Rahners zu treffen vermag.

Man darf in dem Buch nichts Falsches suchen: also – wie gesagt – keine Praxis zur Unterscheidung der Geister; auch keine philologisch-historische Auseinandersetzung mit dem ignatianischen Entwurf. So ist z. B. der „Trost ohne vorausgehende Ursache" (129f) nicht ohne einen geschichtlichen Rückgriff auf die mystische Terminologie der Umwelt des Ignatius zu klären.

Was geboten wird, sind die Exerzitien des Ignatius im Spiegel dreier großer heutiger Theologen. Und hier gibt Sch. kundige, übersichtlich geordnete und auch kritisch nachfragende Auskunft. Eine wichtige Arbeit für die Spiritualität unserer Tage.

München Josef Sudbrack

Der zielfreie Weg. Im Kraftfeld initiatischer Therapie. Hrsg. v. Karlfried Graf Dürckheim. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982). 205 S. kart. DM 35.–

Im folgenden bringen wir zwei Beiträge in unabhängiger Betrachtungsweise: die Rezension der Diplompsychologin Dr. Erika Schott und die des Theologen Dr. Clemens Engling.

I.

Anlaß dieser Vortrags- und Aufsatzsammlung ist das 30jährige Bestehen der von Graf Dürckheim und Maria Hippius gegründeten Existential-psychologischen Begegnungsstätte Todtmoos-Rütte. Graf Dürckheim faßt das Programm dieser Begegnungsstätte mit folgenden Worten zusammen: „Der in Rütte geübte initiatische Weg antwortet der weltweiten Bewegung unserer Zeit, in der die Not des Menschen das Nicht-man-selbst-sein-Können ist" (19/20).

Dem unvoreingenommenen Leser bietet sich eine vielfältige und unterschiedliche Beschreibung von Initiation und Individuation. Je nach Erfahrungshintergrund der Referenten wird die initiatische Therapie als der oder ein möglicher Heils- bzw. Heilungsweg beschrieben. Entsprechend differiert auch der Stil der Beschreibung von ideologisierender Euphorie bis hin zu sachlicher Auseinandersetzung, wobei die Grenzen zu anderen Wegen – seien es im weitesten Sinne religiöse oder psychologische – fließend sind. Die ganzheitliche Betrachtungsweise des Menschen und seiner Änderungsmöglichkeit ebnet zwar den Weg für eine individuell angelegte Umsetzung des hier vertretenen Gedankengutes, bietet aber wenig Ansatzpunkte zu wissenschaftlicher Auseinandersetzung. Da es den Autoren aber auch mehr um Vermittlung von Einsichten als um Objektivität geht, sehen sie das nicht als Schwäche an. (Vgl. explizit dazu Müller, 47 und Graf Dürckheim, 11.)

Der Sprachstil, die teilweise inhaltliche Verflechtung von Initiation mit religiösen und mystischen Begriffen sowie die weitgehend esoterische Ausrichtung erschweren eine psychologische Würdigung. So erhalten einige Beiträge am ehesten durch ihre Beispiele und deren Interpretation psychologische Relevanz.

Das von Maria Hippius dargestellte Traumbeispiel mit den dazugehörenden Zeichnungen verdeutlicht anschaulich einen individuellen Reifungsprozeß bis hin zur Selbstbewußtheit und zur Selbstfindung.

Was und wie man in Rütte gelernt hat, kann man nach R. Prinz zu Lippe gut an ganz alltäglichen Beispielen ablesen, ob man z. B. imstande ist, eine zunächst sinnlos erscheinende Wartezeit positiv in Atemübungen und bewußtes Erfassen der eigenen und der Gesamtsituation umzumünzen.

Bei Beck ist die Gruppe, bei Petersen auch der Therapeut fest eingebunden in den individuellen und gemeinsamen Selbstfindungsprozeß. Wenn Däumling mit Wiesenhütter „Neurosen" als „Indikatoren und Wegweiser für ausgebliebene und noch zu vollziehende Reifungsschritte" (153) ansieht, so betont er damit zu recht die Möglichkeit eines konstruktiven Umgangs mit Neurosen.

Sicherlich ist das in Rütte praktizierte Zusammenwirken und individuelle Zusammenstellen von Tiefenpsychologie, personaler Leibtherapie, Kreativ-Therapie und Meditation therapeutisch oft indiziert und sehr hilfreich. Da es aber die psychologische (auch nicht die ganzheitliche) Therapieform nicht gibt, die für alle Personen gleichermaßen hilfreich wäre, wäre es m. E. angebracht, eine ausgewogene und selbstkritische Darstellung des eigenen Ansatzes vorzunehmen, um in bezug auf die Indikationsfrage den eigenen Ansatz gegenüber anderen abgrenzen und werten zu können.

Dülmen Erika Schott

II.

Die von Karlfried Graf Dürckheim herausgegebene, von Conny Kleyn, Bert Kemming und Claus Clausen (Bearbeitet von Ingeborg Kern) zusammengestellte Veröffentlichung „Der zielfreie Weg" – ein Titel, der zum Fragen anregt – enthält 14 sehr verschiedenartige, als Vorträge gedruckte (vgl. Vorwort, 7) Beiträge der Begründer und Leiter Graf Dürckheim und Maria Hippius und der Schüler und Freunde der „Existential-psychologischen Bildungs- und Begegnungsstätte Todtmoos-Rütte, Schule für Initiatische Therapie" (so der offizielle Titel!), die zum 30jährigen Bestehen im Herbst 1981 gehalten wurden.

Die Vorträge versuchen, den Weg „initiatischer Therapie" darzustellen, was theoretisch als schwierig, ja oft als ideologieverdächtig erscheint; denn dieser Weg besonderer Therapie erweist seine Fruchtbarkeit in der in Rütte geübten Praxis. Auf den ersten Seiten des vorliegenden Bandes gelingt es Graf Dürckheim, der sich schon im Jahre 1930 für Psychologie und Philosophie in Leibzig habilitierte und seit den fünfziger Jahren in zahlreichen Veröffentlichungen seinen besonderen therapeutischen Weg[1] umfassend beschrieben hat, in Kürze deutlich zu machen, was mit „initiatischem Weg" von ihm selbst gemeint ist: „Initiatisch kommt von ‚initiare'. Initiare: Das Tor zum Geheimen öffnen!" (11).

Graf Dürckheim versucht, drei große Traditionsstränge: einen mystisch tiefen Christusglauben – als seinen eigentlichen Meister bezeichnet Graf Dürckheim Meister Eckhart –, die japanische Zentradition und die Tiefenpsychologie nach C. G. Jung in fast undurchdringlicher Symbiose und in großer praktischer Fruchtbarkeit zu leben und anzuwenden. Das Geheime wird von ihm als das Geheime in unserm Selbst, im tiefsten Wesenskern des Menschen verstanden. „Mit ‚Wesen' meinen wir hier die Weise, in der das überweltliche göttliche Sein in jedem Menschen in individueller Weise anwesend ist" (11).

Initiatische Erfahrung besagt: Verwandlung zum wahren Selbst, Individuation, Personwerdung dadurch, daß der Mensch transparent wird für die in seinem Kern vorhandene Transzendenz. Der therapeutische Ansatz Graf Dürckheims hat offensichtlich einen religiösen Ursprung. Er sagt im schon angesprochenen Aufsatz „Mein Weg zur initiatischen Therapie" sehr deutlich: „Die Problematik des heutigen Menschen erscheint mir im wesentlichen religiöser Natur zu sein. Die religiöse Bodenlosigkeit ist heute im Menschen die Wurzel seines ‚Nicht-Heil-seins'!"[2] Von dieser Grunderkenntnis und diesem Grundsatz her versucht Graf Dürckheim in der praktischen Arbeit in Rütte – sehr anders als in den Kirchen, aber nicht in Konkurenz, sondern eher in einer Art Vorbereitung zum eigentlichen Glaubensvollzug – in vier Schritten (die er in seinem einleitenden Aufsatz auf S. 13–20 des näheren vorstellt):

1. den Menschen tiefenpsychologisch in praktischer Übung und analytischem Gespräch von Blockaden zu befreien;
2. leibtherapeutisch zu behandeln: Übungen des Leibes, „der man ist";

[1] Vgl. Graf Dürckheim, Mein Weg zur initiatischen Therapie, In: Psychotherapie in Selbstdarstellungen, hg. v. L. J. Pongratz, Stuttgart 1973 und in Graf Dürckheim, Erlebnis und Wandlung. Grundlagen der Selbstfindung, München 1978, S. 10ff.

[2] Graf Dürckheim, Erlebnis und Wandlung a.a.O. S. 10.

3. in kreativen Übungen: Zeichnen, Malen, Arbeiten in Tonerde, Singen, Spielen, Tanzen die „Tiefenperson" erwachen zu lassen;
4. in der Meditation nach Art des Za-Zen das innere Wesen verwandelnd durchbrechen zu lassen als immer neues „Exerzitium".

Die Mitbegründerin der so besonders gearteten therapeutischen Arbeit in Rütte Frau Dr. Maria Hippius stellt im zweiten Aufsatz: „Der Weg von der Initiation zur Individuation" (21–38) ihren besonderen Beitrag dar: M. Hippius, von der Gestaltpsychologie und speziell auch der Graphologie herkommend, gestaltete in der therapeutischen Arbeit in Rütte vor allem das sog. Geführte Zeichen aus. „Im geführten Zeichnen als einer methodisch aufgebauten Entwicklungshilfe für den Weg in die Individuation geht es darum, dem Aufkeimen tief in uns angelegter Strukturierungsmöglichkeiten – auf Fortschritt und Verwandlung hin – Bahn zu schaffen." (24) – In oft groß anmutenden Vergleichen aus den naturwissenschaftlichen, tiefenpsychologischen und mythologischen Bereichen versucht Frau Hippius immer wieder das Ziel der Individuation deutlich zu machen: „Menschwerdung in einem umfassenden Sinn".

Die beiden Aufsätze der Gründer der therapeutischen Schule von Todtmoos-Rütte im Schwarzwald, besonders der zweite von M. Hippius, können kritisch theoretisch gewogen: von ihrer sprachlichen Gestalt und des öfteren auch von ihrer vereinfachten inhaltlichen Aussage – man bedenke: als Vorträge gedruckt – ungewohnt, befremdlich, angreifbar wirken, sie gewinnen aber ihre Authentizität durch die beiden sehr originären Persönlichkeiten, die hinter ihrem Wort stehen und deren konkrete, oft positiv erprobte therapeutische Praxis.

Die weiteren Aufsätze[3] sind von einer sehr unterschiedlichen Qualität und Dichte der Aussagegehalte: Rudolf Prinz zur Lippe[4] ruft in sympathischer Weise dazu auf, ausgehend von Graf Dürckheims Buch, „Der Alltag als Übung", praktische Schritte im pädagogischen Tun mit den Studenten zu gehen und zeigt erste Erfahrungen einer Erprobung auf: „In dem heutigen Durcheinander von Körpertherapien sind die in sich stimmigen, seit Jahrtausenden erprobten Übungen wie das Tai chi, das Aikido, das Zazen und viele andere unersetzlich" (64).

In zu esoterisch-allgemeiner Weise versucht F. Lionel[5] (74–81) den initiatischen Weg in der „Geistesgeschichte des Abendlandes" zu orten. Viele Leser werden nicht bereit sein, so „grosso modo" einen Brückenschlag zur großen philosophischen Tradition des Abendlandes sich vorführen zu lassen.

Origineller erscheint dagegen der Beitrag des russischen Arztes Wladimir Lindenberg (82–99): sehr einfach in der Sprache, aber zutreffend in den Gedankengängen beklagt er eruptiv das Herausgefallensein unseres wesentlichen Fühlens und Denkens aus der Naturgebundenheit des Menschen: „Ich fand immer, daß man hier viel mehr falsches Denken findet als anderswo, wo der Mensch noch aus dem endothymen Grund, aus der Ganzheit seiner Person lebt und nicht von diesem komplizierten und eigentlich schwierigen Denkapparat überbaut ist" (84). Zu bedenken ist gerade bei Lindenbergs Aufsatz, daß hier nicht theoretisch begründet, sondern aus Erfahrung gesprochen wird.

Der Aufsatz von J. Campbell[6] (100–111) zeigt die innere Verbindung der Archetypen C. G. Jungs zu den „mythologischen Bildern"; verkennt in seiner Kritik der christlichen Religion deren geschichtlichen Charakter. Bezeichnend oft zitiert Campbell das apokryphe Thomasevangelium als Kronzeugen für seine Auffassung.

Lohnend, weil hellsichtig für die Problematik unserer Gegenwartssituation – besonders der sog. Jugendszene – ist der Aufsatz von V. v. Brasch[7] (120–136). Der Vf. hilft in z. T. analysierender Weise, z. T. in symbolischer Tiefenschau, die heutige Erziehungsproblematik im Kinder- und Jugendalter zu verstehen.[8] Sehr unterschiedlich sind auch die beiden anschließenden Beiträge, der des evangelischen Pfarrers E. Leinert (168–182), der sehr im Allgemeinen verbleibt, und der gründliche Aufsatz des Jesuiten Johannes B. Lotz (183–202), der sich selbst als einen stillen „Freund der Arbeit von Rütte" bezeichnet. J. B. Lotz[9] stellt den Weg ignatianischer Exerzitien in aller Ausführlichkeit als einen Weg der christlichen Initiation dar und macht diesen Weg an einzelnen Stellen neu zugänglich durch die Erfahrung, wie sie Graf Dürckheim vermittelt.

Dülmen Clemens Engling

[3] Vgl. auch die Besprechung von E. Schott.
[4] Prof. für Sozialphilosophie und Ästhetik an der Universität Oldenburg.
[5] Paris, frz. Schriftsteller.
[6] Em. Prof., New York.
[7] Als Psychotherapeut tätig.
[8] Vgl. S. 124/125 seine Schilderung vom Umbruch der Werte.
[9] Em. Prof. für Philosophie in München und Rom.

Manshausen, Udo Theodor: **Die Biographie der Edith Stein**, Beispiel einer Mystagogie. – Frankfurt/Main, Bern, New York, Nancy: Peter Lang (1984) 126 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII, Bd/Vol. 233) kart. sfr 30.–

Das erste, das einem an dieser theologischen Arbeit freudig auffällt, ist, daß hier ein junger Mensch, vom eigenen Erlebnis Gottes erfüllt, der persönlichen Gotteserfahrung eines anderen Menschen nachgeht, der aus der Kraft dieser Gotteserfahrung sein Leben bewußt hingegeben hat.

Der Vf. setzt sich nicht in erster Linie mit einem Examensthema auseinander, sondern mutig und ungeschützt steigt er hinab in wesentliche Tiefen und Seinsgründe christlichen Lebens. Er befragt aufs genaueste die Biographie von Edith Stein. Dabei stellt er sich die Frage, wie eigentlich so etwas geschieht, mit dem Geheimnis Gottes in Berührung zu kommen – ob es wenigen Auserwählten vorbehalten sei oder ob dieses Geheimnis jeder Mensch erahnen könnte, ja er spricht von einem Erfahren—Müssen Gottes über die Erkenntnis hinaus als wesentlichem Bestandteil des Glaubens (2).

Es bedrängt ihn, daß viele so wenig Glaubenserfahrung machen – woran liegt es – fehlt die richtige Methode oder die Geheimnisfähigkeit – oder die Gemeinschaft mit anderen, das Geheimnis Gottes zu erfahren? Wenn die bedrohte Situation heutigen Glaubensvollzugs richtig erkannt ist, entscheidet sich die Sinnfrage eines Menschenlebens an der Frage, ob und wie dieses Geheimnis Gott zum Menschen Stellung nimmt – auf welche Weise die innere Wirklichkeit Gottes sich mit seinem personal freien Verhalten zur geistigen Kreatur vollzieht (17).

In diesen Worten Karl Rahners, Grundkurs des Glaubens, S. 174, wird die Absicht des Vf.s umschrieben: Am Leben von Edith Stein Zeugnis der Gotteserfahrung zu geben. Um zu dieser Gotteserfahrung zu kommen, untersucht er ihre religiöse Entwicklung von der Kindheit im jüdischen Familienkreis über die Atheismusperiode bis zur Taufe und zur höchsten Stufe von Glaubensmystik im Karmel. Vielen Menschen ist sie auf ihrem Lebensweg begegnet, durch deren Glaube sie Gott erkennen sollte.

Den bedeutungsvollen Inhalt des Begriffes von Karl Rahner „Mystagogie" (wie er im 7. Bd seiner Schriften zur Theologie 1966, S. 22ff und anderswo entwickelt wurde) wählt der Vf. zum Titel seiner Abhandlung „Die Biographie der Edith Stein, Beispiel einer Mystagogie". Karl Rahner spricht von „Mystagogie in die religiöse Erfahrung", und er meint „solange jemand die selbstverständliche Unentrinnbarkeit der Verwiesenheit seines ... Daseins auf das absolute Geheimnis, das wir Gott nennen, nicht ergriffen hat, hat er noch nicht einmal den Anfang dieser Mystagogie verstanden".

Auf Edith Stein trifft Rahners berühmter Ausspruch zu: „Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein."

Und M. zieht den praktischen Schluß: Vom Hintergrund und Inhalt einer spezifischen Mystagogie in die religiöse Erfahrung hebt sich deutlich Gott als das unfaßbare Geheimnis in Jesus Christus ab. Als das wesentliche Anliegen Karl Rahners bezeichnet der Vf. Verknüpfung von Leben und Dogmatik – eine Mystagogie im Sinne der praktischen Umsetzung im Alltag.

Der Hauptteil der Arbeit umfaßt die religiöse Entwicklung von Edith Stein in sorgfältiger Analyse, um im letzten Teil nochmals Hinweise für eine Mystagogie in die religiöse Erfahrung zu geben. Das Hauptgewicht legt der Vf. – wie schon im dem biographischen Teil – auf Edith Steins Begegnung mit glaubenden Menschen, die ihr zu Mystagogen wurden.

Meine persönliche Stellungnahme zum Thema: Edith Stein pflegte neugierige Fragen nach den inneren Gründen ihrer Konversion so zu beantworten: „Secretum meum mihi est." Ich glaube, daß ihre Gotteserfahrung auf ihrem tiefen Glauben basiert. In der strengen Schule der Phaenomenologie Edmund Husserls hat sich Edith Steins Geist gebildet, haben auch die Aussagen ihrer persönlichen Gottesbegegnung und Gotteserfahrung ihren eigenen Ausdruck gefunden.

Freiburg i. Br. Adelgundis Jaegerschmid

Word and Spirit, a monastic review, 2: In honor of Saints Benedict and Scholastica (b. 480). – Still River, Massachusetts: (St. Bede's Publications) 1981. XII, 168 S., kart. $ 6.–

Band 2 der neuen benediktinisch-zisterziensischen Zeitschrift „Word and Spirit" ist zwar dem Titel nach auch dem Andenken der hl. Scholastika, der von Gregor d. Gr. im Buch II der „Dialoge" erwähnten Schwester des Hl. Benedikt von Nursia, gewidmet. Aber keiner der elf Beiträge befaßt sich in extenso mit Scholastika, fast alle jedoch mit Benedikt, dessen 1500. Geburtstag im Jahre 1980 gefeiert wurde. Der

dem Bändchen von einer nicht näher, d. h. mit dem Nachnamen zu identifizierenden „S. M. Clare, OSB" vorangestellte eineinhalbseitige „Tribute to Saint Scholastica" wiegt den Mangel an einer wirklich fundierten theologisch-historischen Untersuchung zur frömmigkeitsgeschichtlichen Bedeutung der Schwester des Heiligen vom Monte Cassino auch nicht auf und enthält an klugen Mitteilungen über sie kein bißchen mehr, als Gregor schon wußte. Um so beachtlicher sind hingegen die Arbeiten zu Benedikt und seinem Werk, der Regula monasteriorum:

Jean Gribomont, Prayer in Eastern Monasticism and in Saint Benedict (3–22); Cyril Karam, Divine Call and Man's Response in the Prologue to the Benedictine Rule (23–32); Jean Leclercq, The Problem of Social Class and Christology in Saint Benedict (33–51); Basil Pennington, Vocational Discernment in the Rule of Saint Benedict (52–58); Adalbert de Vogüé, Benedict, Model of the Spiritual Life (According to the Second Book of the Dialogues of St. Gregory) (59–72); Hubert van Zeller, Saint Benedict's Rule: To Be Followed or Manipulated? (73–81); Martin Cawley, Four Themes in the Rule of Saint Benedict (82–110), behandelt werden „peace", „decadence", „accountability" und „personalism"; Julian Stead, Man, as the Way to God (In the Rule of Saint Benedict) (111–117); André Louf, Prayer in the Rule of Saint Benedict (118–135); Jordan Aumann, Apologia pro vita contemplativa (136–146); Hans Urs von Balthasar, Christian and Non-Christian Meditation (147–166).

Haben die beiden zuletzt genannten Studien nicht unmittelbar die Regula Benedicti zum Gegenstand, so sind sie doch als grundlegende Besinnungen auf Gegenstand und Ziel eines kontemplativ-meditativen Lebens auch im Zusammenhang mit den übrigen Beiträgen zu einer spirituellen Begegnung mit dieser Regel eine Hilfe, zumal sich das benediktinisch-zisterziensische Mönchtum heute außerhalb Europas vor die Aufgabe gestellt sieht, seine Gundlagen angesichts einer nicht- oder anders-religiösen Welt neu zu bedenken.

Im Gesamt der Beiträge gehen Wissenschaft und Spiritualität wie schon im 1. Heft von „Word and Spirit" wieder eine gute Verbindung ein. Manche der Aufsätze waren schon aus früheren Publikationen bekannt. Auf die kommenden Hefte kann man gespannt sein.

Borken-Arnsbach Bernd Jaspert

Lehmann, Leonhard: **Tiefe und Weite.** Der universale Grundzug in den Gebeten des Franziskus von Assisi. – Werl: Dietrich-Coelde-Verlag 1984. 349 S. (Franziskanische Forschungen, Heft 19) kart. DM 62.–

Folgende Gebete des hl. Franziskus von Assisi werden hier untersucht: 1. Das Gebet vor dem Kreuzbild in San Damiano, 2. Die Anbetungsformel aus dem Testament, 3. Die Aufforderung zum Lobe Gottes, 4. Das Lobgebet zu allen Horen, 5. Die Mariengebete, 6. Das Passionsoffizium, 7. Die Erklärung zum Vaterunser, 8. Das große Dank- und Mahnlied in der Regula non bullata, 9. Der Gruß an die Tugenden, 10. Das Schriftstück für Bruder Leo mit dem Lobpreis Gottes und dem Segen, 11. Der Sonnengesang. Nicht beachtet ist also das Gebet, das Franziskus dem Brief an den gesamten Orden angefügt hat. Der Autor hat es nicht aufgenommen, weil es im Vergleich zu den behandelten Gebeten nichts Neues bringt. So ganz leuchtet dieser Grund nicht ein. Es ist meistens genau so ein in sich geschlossener Text wie das Dank- und Mahnlied in der Regula non bullata.

Jedes Gebet wird einzeln sorgfältig analysiert. Dadurch werden die Ergebnisse stärker am konkreten Text nachprüfbar, als wenn nur eine große Zusammenfassung und Überschau geboten würde. Weil sich die Darlegungen nie vom Text der Gebete lösen, ist das Buch sehr gut geeignet, als Basis für die weitere Durchdringung der Gebete zu dienen, sei es in Gruppen, wie etwa bei Tagungen über die Spiritualität des hl. Franziskus, sei es in Einzelerarbeitung.

„Tiefe", „Weite", „universal" – das diese Begriffe einen wesentlichen Zug in den Gedanken des hl. Franziskus aufzeigen, kann bereits durch eine Wortstatistik verdeutlicht werden. Allein das Wort „omnis" kommt 400mal in den Schriften des hl. Franziskus vor. Nimmt man die Worte des gleichen Sinn-Feldes hinzu wie „totus", „semper" usw., so kommt man auf die Zahl 898. „Omnis" wird an Häufigkeit nur von „et", „in", „qui", „is", „esse" und „Dominus" übertroffen.

Die Häufigkeit dieser „Universalworte" ist nicht das einzige Indiz für den universalen Grundzug im Beten des hl. Franziskus. Besonders aussagekräftig sind dabei die zahlreichen Fälle, in denen Franziskus Texte der Heiligen Schrift und der Liturgie gezielt durch solche Universalworte erweitert. Der Autor bedenkt auch die Stellung und Bedeutung dieser Worte im Kontext der Gebete. Deshalb durchleuchtet er auch den Aufbau der Gebete nach stilistischen und inhaltlichen Kriterien. Wenn es auch nicht seine Absicht ist, für jedes Gebet eine umfassende Strukturanalyse vorzulegen, so ergeben doch auch diese Untersuchungen zur Gedankenfolge in den Gebeten manche neue Beiträge zur Spiritualität des hl. Franziskus.

Den formalen Kennzeichen des universalen Grundzuges ist der Autor sorgfältig nachgegangen. Sie leiten über zu den inhaltlichen Gegebenheiten des ganzheitlich-umfassenden Denkens. Und diese sind: 1. Die Haltung der Offenheit und Verfügbarkeit in der Ganzhingabe an Gott. 2. Das kosmische Gotteslob, zu dem nicht nur im Sonnengesang die ganze Schöpfung eingeladen wird. 3. Franziskus umgreift in seinem Beten die gesamte Heilsgeschichte und sieht darin das Offenbarwerden der Allmacht und Heiligkeit, Güte und Liebe Gottes, der in der Einheit der drei Personen wirkt. Eine oft behauptete Fixierung auf das Kreuz und vielleicht noch die Geburt Jesu ist nicht gegeben. Seine Sicht und Erfahrung Gottes ist gewiß die eigentliche Basis für den dynamischen, weit ausgreifenden Grundzug im Leben und Wirken des hl. Franziskus. Dabei ist zu sagen, daß sein Gottesbild erstaunlich ausgewogen und frei von einseitigen Akzentuierungen ist. 4. Franziskus lebte, wirkte und betete im Bewußtsein seiner universalen Sendung. 5. Franziskus sah die Kirche als Gemeinschaft von Heiligen und Sündern, die alle Stände und Völker umfaßt.

Auf Seite 333 schreibt der Autor, das Ergebnis seiner Untersuchungen zusammenfassend: „Der Durchgang durch die Gebete dürfte bewiesen haben, daß man bei Franz von Assisi zurecht von einem universalen Horizont seines Denkens sprechen kann. Es läßt sich auf zwei Wort zurückführen: Sammlung und Sendung, oder genauer: Ganzhingabe an Gott – Sendung für alle Welt. Das ist die Spannungseinheit, die Beten und Wirken des hl. Franziskus prägt . . . Sie hat ihren Ausgangspunkt im Glauben, daß Gott alles erschaffen har, den ganzen Menschen fordert und retten will."

In der großen Zahl der Publikationen über Franziskus, zumal aus den letzten Jahren, hat dieses Werk einen Platz ganz vorn verdient. Es zeigt eine hervorragende Kenntnis und Auswertung der Ergebnisse der bisherigen Franziskusforschung. Die Analysen, Darlegungen und Schlußfolgerungen sind von hohem wissenschaftlichen Rang. Vor allem wir nicht versucht, Gedanken in die Franziskustexte hineinzulesen und diese als bloßen Anlaß zu nehmen, um eine moderne Problematik auszubreiten, die sich so bei Franziskus nicht ergibt. Weil Franziskus alles in diesem Buch bestimmt, kann das Buch auch denen eine Bereichung und Erweiterung ihres Wissens geben, die sich sonst bei Franziskus gut auskennen.

Karlsruhe Lothar Hardick

Bruder Lorenz von der Auferstehung, Allzeit in Gottes Gegenwart. Briefe, Gespräche, Schriften. Mit der Lebensbeschreibung von Gerhard Tersteegen. – Metzingen: Verlag Ernst Franz (1984). 113 S., kart. DM 12.80

Das Büchlein kann das „Elend der Spiritualität" dokumentieren. Eine wichtige, überaus sympathische geistliche Schrift wird in der leicht modernisierten, schönen Übersetzung des evangelischen Dichters angeboten – ohne daß nur die geringste Notiz von dem genommen wird, was wir über den unbeschuhten Karmeliten (1614–1691), mit Familiennamen Nicolas Herman, heute wissen. Tersteegen (1697–1769) hängt in seiner erbaulichen Lebensbeschreibung (mit wenig Daten und manchem Fehler) wohl ganz von der Ausgabe P. Poirets (Köln 1699; 1710) ab.

Nun, über diese Zusammenhänge hätte man sich mit einem Blick in dem Artikel von Suzanne P. Michel, DictSpir IX (1976) 415–417, orientieren können und dabei einiges über die innere Gestalt der Spiritualität des Karmeliten kennengelernt.

Neben diesem gut lesbaren und sorgfältig übersetzten Text ist eine zweite Auswahl seiner Schriften (Tersteegen bietet Vollständigkeit) auf dem Markt: Bruder Lorenz, Karmelit, Du bist mir nahe. Gespräche – Briefe, bearbeitet von Waltraud Herbstrith, Regensburg 1979. In dieser biographisch besser dokumentierten Ausgabe entdeckt der Leser voll Erstaunen, daß es sich um eine Übersetzung aus dem „Englischen" (sic!) handelt, die natürlich sich einigermaßen weit vom französischen Urtext entfernt. Nicht genug damit: 1951 erschien bei Walter-Vlg., Olten, eine gar nicht üble Übersetzung aus dem Französischen (!) von Felix Braun.

Dabei handelt es sich bei diesem, wie in einem Versteckspiel behandelten Büchlein nun tatsächlich um eine Perle geistlicher Literatur. Dorothy Day, die inzwischen auch in Deutschland bekannt wird, stellt diese Schrift eines Küchenbruders (nicht unähnlich dem „guten Koch" bei Jan van Ruusbroec) auf eine Ebene mit der Thomas von Kempen zugeschriebenen Nachfolge Christi, den Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers und den jüdischen Hassidim-Erzählungen. Es geht um Leben in der Gegenwart Gottes, das ganz aus dem Glauben aufsteigt und in der Liebe wurzelt: „Au commencement de mon noviciat, pendant des heures destinées à l'oraison, je m'occupais à me convaincre de la vérité de cet Être divin plutôt par les lumières de la foi que par le travail de la méditation et du discours, et, par ce moyen court et assuré, j'avançais dans la connaissance de cet aimable objet avec lequel je formais la résolution de vivre toujours."

Mit dieser Ablehnung des methodischen Meditierens zugunsten von Glaube und Liebe steht Lorenz in der Tradition seines Ordensbruders und Kirchenlehrers Johannes vom Kreuz. Diese Haltung war es, die Bischof Fénelon so hoch an dem schlichten Bruder schätzte.

Es wäre zu wünschen, daß Bruder Lorenz im heutigen religiösen Wirrwarr, von dem auch die drei Übersetzungen, die einander nicht kennen, zeugen, viele Leser findet. Wenn ich zu wählen hätte, würde ich die schlichte Übersetzung Tersteegens bei weitem vorziehen.

München Josef Sudbrack

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit von Instituten und Seminaren des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster

(Sigelverzeichnis s. ThRev LXVII, 1971, Sp. 149–160)

I. Allgemeines

Glauben – bezeugen – handeln in Kirche, Gesellschaft und Schule. Werner **Arens** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Manfred Spieker u. Friedrich Fischer. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei (1985). 356 S.; kart. DM 48,–.

Thiasos tōn Mousōn. Studien zu Antike u. Christentum. Festschrift für Josef **Fink** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Dieter Ahrehs. – Köln, Wien: Böhlau 1984. XVIII, 244 S., zahlr. Abb. = Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte XX; kart. DM 86,–; S. IX–XVIII: Bibliographie J. Fink.

Bibliographie Theologie und Frieden. Bd II, 2: Thesaurus. Register. – Köln: Bachem 1984. 254 S.; Pp. DM 32,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Mittelpunkt Bibel. Ulrich **Fick** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Siegfried Meurer. – Stu: Deutsche Bibelgesellschaft (1983). 336 S. = Die Bibel in der Welt XX; kart. DM 15,–.

The authoritative word. Essays on the nature of Scripture. Ed. by Donald K. M[a]cKim. – GrR: Eerdmans (1983). XIII, 270 p.; $ 10,95; [cont.:] p. 3–18: Achtemeier, Paul, J.: How the scriptures were formed; p. 19–26: Grant, Robert M.: Jesus and the Old Testament; p. 27–36: Grant, Robert M.: Paul and the Old Testament; p. 37–58: Barrett, G. K.: The interpretation of the Old Testament in the New; p. 59–84: Bruce, F. F.: Tradition and the canon of Scripture; p. 87–100: Beegle, Dewey M.: The biblical concept of revelation; p. 101–116: Miller, Donald G.: The Bible; p. 117–154: Bloesch, Donald G.: The primacy of Scripture; p. 155–182: Berkouwer, G. C.: The testimony of the Spirit; p. 183–196: Ridderbos, H. N.: The inspiration and authority of Holy Scripture; p. 197–226: Rogers, Jack B.: The Church doctrine of biblical authority; p. 227–238: Smart, James D.: The theological significance of historical criticism; p. 239–261: Dulles, Avery: Scripture: Recent Protestant and Catholic views.

Trible, Phyllis: Texts of terror. Literary-feminist readings of biblical narratives. – Phil, Pa.: Fortress Pr. (1984). XIV, 128 p. = Overtures to biblical theology XIII; $ 7,95.

Davies, W. D.: Jewish and Pauline studies. – (Lo:) SPCK (1984). XII, 419 p.

2. Altes Testament

Block, Daniel I.: The role of language in ancient Israelite perceptions of national identity. – JBL CIII, 1984, 321–340; p. 341–352: Callaway, Phillip R.: **Deut 21:18-21**: Proverbial wisdom and law; p. 353–361: Levenson, Jon D.: The last four verses in Kings.

Edelman, Diana: Saul's rescue of Jabesh-Gilead ‹**I Sam 11,1–11**›: Sorting story from history. – ZAW XCVI, 1984, 195–209; p. 210–220: Loretz, Oswald: Die Gattung des Prologs zum Buche Deuterojesaja ‹**Jes 40,1–11**›; p. 221–234: Mason, Rex: Some echoes of the preaching in the Second Temple. Tradition elements in **Zechariah 1–8**; p. 235–244: Levine, Etan: **Jonah** as a philosophical book.

Werner, Wolfgang: Vom Prophetenwort zur Prophetentheologie. Ein redaktionsgeschichtlicher Versuch zu **Jes 6, 1–8, 18**. – BZ N.F. XXIX, 1985, 1–30; S. 31–48: Ruppert, Lothar: Aporie der gegenwärtigen Pentateuchdiskussion und Josefserzählung der Genesis.

Knight, Georga A. F.: Servant theology. A commentary on the Book of **Isaiah 40–55**. – Ed: Handsel; GrR, Mich.: Eerdmans (1984). IX, 204 p. = International Theological commentary; $ 8,95.

Asensio, Félix: El protagonismo del "Hombre-Hijo del Hombre" del **Salmo 8**. – EstB XLI, 1983, 17–52.

Trevijano Etcheverria, R.: Las prácticas de piedad en el Evangelio de **Tomás ‹logion 6, 14, 27 y 104›**. – Salm XXXI, 1984, 295–319.

Wonneberger, Reinhard: Leitfaden zur Biblia Hebraica Stuttgartensia. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). VI, 136 S.; kart. DM 14,80.

Lichtenberger, H.: Zu Vorkommen und Bedeutung von יצר im Jubiläenbuch. – Journal for the Study of Judaism XIV, 1983, 1–10; p. 11–17: Loader, J. A.: The model of the priestly blessing in 1 QS ; p. 18–37: Ladouceur, D. J.: The language of Josephus; p. 43–51: Henten, J. W. van: Der Berg Asdod. Überlegungen zu **1. Makk. 9,15**.

Kegler, Jürgen – Matthias Augustin: Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk. – Ffm (u. a.): Lang (1984). 241 S. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums I; sfr 41,–.

Camponovo, Odo: Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. XIV, 492 S. = Orbis biblicus et orientalis LVIII; DM 136,– [Diss., Freiburg/S]

Müller, Karlheinz: Das Judentum in der religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament. Eine kritische Rückschau einer Methodik bis zu den Qumranfunden. – Ffm, Bern: Lang (1983). 227 S. = Judentum und Umwelt VI; sfr 58,– [Diss., Köln]

The quest for the kingdom of God: Studies in honor of George E(mery) **Mendenhall**. Ed. by H. B. Huffmon, F. A. Spina, and A. R. W. Green. – Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 1983. VIII, 316 p.; p. 293–298: Bibliography G. E. Mendenhall; $ 20,–; [cont.:] p. 5–24: Gottwald, Norman K.: Two models for the origins of ancient Israel: Social revolution or frontier development; p. 25–34: McKenzie, John L.: The sack of Israel; p. 35–55: Flanagan, James W.: Succession and genealogy in the Davidic dynasty; p. 59–75: Wilson, Robert R.: Enforcing the covenant: The mechanisms of judicial authority in early Israel; p. 77–94: McCarthy, Dennis J.: Covenant in narratives from late OT times; p. 95–106: Levine, Baruch A.: In praise of the Israelite Mišpāḥâ: Legal themes in the book of **Ruth**; p. 109–116: Huffmon, Herbert B.: The social role of **Amos**' message; p. 117–126: Harrelson, Walter: Prophetic eschatological visions and the kingdom of God; p. 127–136: Roberts, J. J. M.: The divine king and the human community in Isaiah's vision of the future; p. 137–139: Hillers, Delbert R.: Imperial dream: Text und sense of **Mic 5:4b–5**; p. 141–158: Freedman, David Noel: Discourse on prophetic discourse; p. 159–167: Cross, Frank M.: Studies in the structure of Hebrew verse: The prosody of the psalm of **Jonah**: p. 171–179: Glock, Albert E.: The use of ethnography in an archaeological research design; p. 181–203: Green, Alberto R. W.: Social stratification and cultural continuity at Alalakh; p. 205–219: Lundquist, John M.: What is a temple? A preliminary typology; p. 221–237: Luke, J. Tracy: "Your Father Was an Amorite" ‹**Ezek 16:3,45**›: An essay on the Amorite problem in OT traditions; p. 239–248: Geraty, L. T.: Heshbon: The first casualty in the Israelite quest for the Kingdom of God; p. 251–265: Milgrom, Jacob: Magic, monotheism, and the sin of **Moses**; p. 267–279: Spina, Frank A.: **Qoheleth** and the reformation of wisdom; p. 281–292: Brownlee, W. H.: From holy war to holy martyrdom.

Conrad, Edgar W.: The "Fear not" oracles in **Second Isaiah**. – VT XXXIV, 1984, 129–152; p. 153–168: Goldingay, John: Diversity and unity in Old Testament theology; p. 169–178: Isserlin, B. S. J.: Israelite architectural planning and the question of the level of secular learning in ancient Israel; p. 179–194: Loewenstamm, Samuel E.: Die Wasser der biblischen Sintflut: ihr Hereinbrechen und ihr Verschwinden; p. 195–206: Petersen, David L.: **Zechariah**'s visions: a theological perspective.

Veijola, Timo: Finns det en gammaltestamentlig teologi? – SvExÅrs XLVIII, 1983, 10–30; p. 31–47: Holmberg, Bo: Herren och molnet i Gamla testamentet; p. 48–76: Plantin, Henry: Leviternas veckodagspsalmer i templet; p. 77–101: Tengström, Sven: Kristen tolkning av Gamla testamentet; p. 102–108: Franck, Eskil: Att översätta dubbeltydigheter – några iakttagelser.

Dertannaitische Midrasch Sifre Deuteronomium. Übersetzt u. erklärt von Hans Bietenhard. Mit einem Beitrag von Henrik Ljungman. – Bern, Ffm, NY: Lang 1984. VIII, 945 S. = Judaica et Christiana VIII; sfr 222,–.

Basser, Herbert W.: Midrashic interpretations of the Song of Moses. – NY, Ffm, Bern: Lang (1984). IX, 314 p. = American University studies VII,2.

Neusner, Jacob: From Mishnah to Scripture. The problem of the unattributed saying. With special reference to the division of purities. – Chico, Ca.: Scholars Press (1984). 126 p. = Brown Judaic studies LXVII; $ 13.95.

Loretz, Oswald: Habiru-Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums **'ibri** vom Apellativum habiru. – B: de Gruyter 1984. XV, 314 S. = ZAW, Beiheft CLX; Lw. DM 106,–.

3. Neues Testament

Merklein, Helmut: Die Einheitlichkeit des ersten Korintherbriefes. – ZNW LXXV, 1984, 153–183; S. 184–201: Dietzfelbinger, Christian: Die Frömmigkeitsregeln von **Mt 6,1–18** als Zeugnisse frühchristlicher Geschichte; S. 202–225: Theissen, Gerd: Lokal- und Sozialkolorit in der Geschichte von der syrophönikischen Frau ‹**Mk 7,24–30**›; S. 226–232: Bovon, François: „Schön hat der heilige Geist durch den Propheten Jesaja zu euren Vätern gesprochen" ‹**Act 28,25**›; S. 233–258: Burchard, Christoph: 1 **Korinther 15,39–41**; S. 259–269: Vouga, François: La construction de l'histoire en **Galates 3–4**.

Casey, Maurice: The Jackals and the Son of man ‹**Matt. 8,20 // Luke 9,58**›. – Journal for the Study of the New Testament XXIII, 1985, 3–22; p. 23–33: Bauckham, Richard: The Son of man: 'A Man in my Position' or 'Someone'?; p. 35–41: Lindars, Barnabas: Response to Richard Bauckham: The idiomatic use of Bar Enasha; p. 43–58: Janzen, J. Gerald: Resurrection and hermeneutics: On Exodus 3,6 in **Mark 12,26**; p. 59–68: Ball, R. M.: S. John and the institution of the Eucharist; p. 69–72: Mead, A. H.: The βασιλικός in **John 4,46–53**; p. 73–81: Carson, D. A.: Historical tradition in the Fourth Gospel: A response to J. S. King; p. 83–97: Byrne, Brendan: The faith of the beloved disciple and the community in **John 20**; p. 99–115: Glasswell, M. E.: The relationship between John and Mark.

Wahlde, Urban C. von: **Mark 9:33–50**: Discipleship: The authority that serves. – BZ N.F. XXIX, 1985, 49–67; S. 68–89: Schenke, Ludger: Die literarische Vorgeschichte von **Joh 6,26–58**.

Lee, J. A. L.: Some features of the speech of Jesus in Mark's Gospel. – NovT XXVII, 1985, 1–26; p. 27–39: Berger, Klaus: Das Canticum Simeonis ‹**Lk 2:29–32**›; p. 40–75: Ashton, John: The identity and function of the Ἰουδαῖοι in the Fourth Gospel; p. 76–98: Hays, Richard B.: "Have we found Abraham to be our forefather according to the flesh?" A reconsideration of **Rom. 4:1**.

Struthers Malbon, Elizabeth: The Jesus of Mark and the sea of Galilee. – JBL CIII, 1984, 363–377; p. 379–394: Steele, E. Springs: **Luke 11:37–54** – A modified Hellenistic symposium?; p. 395–411: Rensberger, David: The politics of John: The trial of Jesus in the Fourth Gospel; p. 413–433: Clifton Black II, C.: Pauline perspectives on death in **Romans 5–8**.

Riesenfeld, Harald: Anteckningar till **Luk 14:5**. – SvExÅrs XLIX, 1984, 83–88; p. 89–108: Olsson, Birger: Ett hem för hemlösa. Om sociologisk exeges av NT; p. 109–125: Kieffer, René: Rum och tid i johannesevangeliets teologiska struktur; p. 126–135: Dewailly, Louis-Marie: Varifrån är du? ‹**Joh 19:9**›; p. 136–158: Benoit, Pierre: The "plèrôma" in the Epistles to the Colossians and the Ephesians.

Dupont, Jacques: Le maître et son serviteur ‹**Luc 17,7–10**›. – EThL LX, 1984, 233–251.

Brandenburger, Egon: Paulinische Schriftauslegung in der Kontroverse um das Verheißungswort Gottes ‹**Röm 9**› – ZThK LXXXII, 1985, 1–47.

Watson, Francis: **2 Cor. X–XIII** and Paul's painful letter to the Corinthians. – JThSt N.F. XXXV, 1984, 324–346.

Braun, Herbert: An die **Hebräer**. – Tü: Mohr 1984. VI, 485 S. = Handbuch zum Neuen Testament XIV; kart. DM 58,–.

Bruce, Frederick Fyvie: The Epistles to the **Colossians**, to **Philemon**, and to the **Ephesians**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1984). XXVIII, 442 p. = The New International Commentary on the New Testament; $ 18,95.

Pose, Eugenio Romero: Ecclesia in Filio Hominis. ‹Exégesis ticoniana al **Apoc 1,13–16**›. – Burgense XXV, 1984, 43–82.

Pose, Eugenio Romero: Las siete Iglesias. ‹Exégesis ticoniana al **Apoc. 2,1–3,22**›. – Compostellanum XXIX, 1984, 39–96.

Feuillet, André: Les épousailles messianiques et les références au Cantique des Cantiques dans les synoptiques. – RThom LXXXIV, 1984, 399–424.

Wilson, S. G.: Luke and the law. – Cambr, NY: Cambridge Univ. Pr. 1984. IX, 142 p. = Society for New Testament studies. Monograph series L.

Robbins, Vernon K(ay): Jesus the teacher. A socio-rhetorical interpretation of **Mark**. – Phil, Pa.: Fortress Pr. (1984). XV, 238 p.; $ 23,95.

Dumais, Marcel: L'évangélisation des pauvres dans l'œuvre de **Luc**. – ScE XXXVI, 1984, 297–321.

Collins, Raymond F.: Studies on the first letter to the **Thessalonians**. – Lv: Univ. Pr. 1984. X, 418 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXVI; FB 1500.

Chilton, Bruce D.: A Galilean rabbi and his Bible: Jesus' own interpretation of Isaiah. – Lo: SPCK Pr. 1984. 216 p.; £ 15,–.

Buchanan, George Wesley: Jesus, the King and his kingdom. – Macon: Mercer Univ. Pr. 1984. 347 p.; $ 21,95.

Sand, Alexander: Überliefern und Bewahren. Zum Traditionsverständnis Jesu und der urchristlichen Gemeinden. – Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt IX, 1984, 5–30; S. 31–78: Zmijewski, Josef: Neutestamentliche Weisungen für Ehe und Familie; S. 79–94: Cothenet, Edouard: Le baptême selon S. Matthieu; S. 95–160: Fuchs, Albert: Versuchung Jesu; S. 161–174: Hübner, Hans: Der vergessene Baruch. Zur Baruch-Rezeption des Paulus in **1 Kor 1,18–31**; S. 175–202: Borse, Udo: „Tränenbrief" und 1. Korintherbrief.

Pauline parallels. Ed.: Robert W. Funk. – Phil: Fortress Press (1984). XIII, 373 p. = New Testament foundations and facets; $ 29,95.

Smit, Joop: Naar een nieuwe benadering van Paulus' brieven. – TTh XXIV, 1984, 207–233; p. 234: Summary: A new approach to Paul's letters.

Black, David Alan: Paul, apostle of weakness. Astheneia and its cognates in the Pauline literature. – NY (e. a.): Lang (1984). 332 p. = American University Studies. Ser. VII: Theology and religion III; sfr 51,30.

Ewert, David: The **Holy Spirit** in the New Testament. Foreword by Willard M. Swartley. – Kitchener, Ont.; Scottdale, Pa.: Herald Press 1983. 324 p.

Panier, Louis: Récit et commentaires de la tentation de Jésus au désert. Approche sémiotique du discours interprétatif. – (P: Éd. du Cerf 1984). V, 381 p.; F 129,– [Diss., Paris]

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Earnest, James David – Tracey, Gerard: John Henry **Newman**. An annotated bibliography of his tract and pamphlet collection. – NY: Garland Publ. 1984. XX, 234 p. = Garland reference library of social science CCXXXIX; $ 40,–.

Ploeg, Johannes P. M. van der: The Christians of St. **Thomas** in **South India** and their Syriac manuscripts. – Bangalore: Dharmaram Publications (1983). XVII, 301 p., with fig. = Placid Lecture series III.

Jessen, Jens: Bibliographie der Selbstzeugnisse deutscher Theologen, Tagebücher und Briefe. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 153 S.; kart. sfr 34,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Fischer, Joseph A.: Das Konzil zu **Karthago** im Spätsommer **256**. – Annuarium historiae Conciliarum XVI, 1984, 1–39; S. 40–46: Kosztolnyik, Z. J.: Did Géza II of Hungary send delegates to the „Synod" of **Pavia**, **1160**?; S. 47–58: Sieben, Hermann Josef: Der „Tractatus de septem conciliis generalibus" ‹Ms. Paris, Bibl. Nat. 12264›; S. 59–192: Minnich, Nelson H.: The healing of the **Pisan** schism ‹**1511–13**›; S. 193–222: Bellone, Ernesto: I sinodi di Giovanni Francesco **Bonomi** come vescovo di Vercelli (1573–1587); S. 223–232: Adrianyi, Gabriel: Ein Schreiben der Bonner Altkatholiken an die Minoritätsbischöfe des I. Vaticanums vom 4. November **1870**.

Gribomont, Jean: Encor **Marc l'Ermite**: l'union selon l'hypostase. – Cristianesimo nella storia V, 1984, 463–473; p. 475–506: Rigo, Antonio: L'assemblea generale athonita del **1344** su un gruppo di monaci bogomili (ms. Vat. gr. 604ff. 11^r–12^v); p. 507–522: Kölmel, Wilhelm: Chiesa, cristianità, genere umano: riflessioni sull'autocomprensione della società medievale; p. 523–562: Menozzi, Daniele: Intorno alle origini del mito della cristianità; p. 563–576: Gaeta, Giancarlo: **Kierkegaard**: cristianità come "ordine stabilito" e la contemporaneità con Cristo; p. 577–592: Alberigo, Giuseppe: Cristianesimo e storia nel Vaticano II.

Esbroeck, Michel van: Nouveaux fragments arméniens de **Denys** d'**Alexandrie**. – OChP L, 1984, 18–42; p. 43–64: Arranz, Miguel: Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain. (4). IIIème partie: Préparation au baptême. Ch. I: Second Catéchuménat; p. 65–93: Marini Clarelli, Maria Vittoria: I giorni della creazione nel «Genesi Cotton»; p. 94–106: Samir, Khalil: Date de composition de la Somme Théologique d'al-Mu'taman b. al-'Assāl; p. 107–125: Colin, Gérard: La notice sur **Nestorius** du «Mashafa Mestīr» de Georges de Saglā (traduction); p. 126–162: Licini, Patrizia A.: «Breve relatione della Mengrellia» redatta nel 1644 dal teatino Giuseppe Giudice; p. 163–196: Agursky, Michail: Caught in a cross fire: The **Russian Church** between Holy Synod and radical right (**1905–1908**); p. 291–330: Kruse, Heinz: Das Brautlied der syrischen **Thomas**-Akten; p. 331–346: Bou Mansour, Tanios: La défense éphrémienne de la liberté contre les doctrine marcionite, bardesanite et manichéenne; p. 347–371: Spinks, Bryan D.: Eucharistic offering in the East Syrian anaphoras; p. 372–397: Arranz, Miguel: Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain. IIIème partie: Préparation au baptême Ch. II: Renonciation à Satan et adhésion au Christ; p. 398–406: Samir, Khalil: Une citation du traité christologique attribué au calife al-Mu'izz (m. 975) chez al-Safī b. al-'Assāl; p. 407–437: Licini, Patrizia A.: *Breve relatione della Mengrellia* redatta nel 1644 dal teatino Giuseppe Giudice. Parte IIa.

3. Alte Kirchengeschichte

Dizionario patristico e di antichità cristiane. Vol. I: AF. II: GZ. Diretto da Angelo Di Berardino. – (Casale Monferrato:) Marietti (1983–1984). XXV, XXIII p., 3630 col. = Institutum Patristicum Augustinianum Roma.

Guenther, Heinz O.: The footprints of Jesus' Twelve in early Christian traditions. A study in the meaning of religious symbolism. – NY, Bern, Ffm: Lang (1985). VII, 148 p. = American University studies VII, 7; sfr 48,–.

Cortesi, Alessandro: **Varrone** e **Tertulliano**. Punti di continuità. – Aug XXIV 1984, 349–365; p. 367–384: Mees, Michael: Das Gespräch mit der Samaritanerin am Jakobsbrunnen, Jo 4,6–26, in frühchristlicher Sicht; p. 385–394: Crouzel, Henri: Les citations d'Origène dans le Livre d'Étincelles de Defensor de Ligugé; p. 395–420: Driscoll, Jeremy: The transfiguration in **Hilary** of **Poitiers**' Commentary on Matthew; p. 421–439: Gianotti, Daniele: **Gregorio** di **Elvira** interprete del Cantico dei Cantici; p. 441–449: Nautin, Pierre: La lettre de Paule et Eustochium à Marcelle (Jérôme, Ep. 46); p. 451–469: Simonetti, Manlio: Sulle fonti del Commento a Isaia di **Girolamo**; p. 471–494: Duval, Yves-Marie: **Jérôme** et **Origène** avant la querelle origéniste. La cure et la guérison ultime du monde et du diable dans l'In Nahum; p. 495–514: Bonner, Gerald: **Augustine**'s doctrine of man: Image of God and sinner; p. 515–525: Cipriani, Nello: Un'altra traccia dell'Ambrosiaster in Agostino ‹De pecc. mer. remiss. II,36,58–59›; p. 527–547: Guinot, J. N.: La cristallisation d'un différend: Zorobabel dans l'exégèse de **Théodore** de **Mopsueste** et de **Théodoret** de **Cyr**.

Thee, Francis C. R.: **Julius Africanus** and the early christian view of magic. – Tü: Mohr 1984. IX, 538 p. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie IX; DM 118,–.

Bartelink, G. J. M.: Τελῶναι (Zöllner) als Dämonenbezeichnung. – SE XXVII, 1984, 5–18; p. 19–25: Gain, Benoit: Note sur l'*Epistula Synodalis* (CPG t. II, n° 3243) d'Amphiloque d'Iconium; p. 27–36: Dunphy, W.: On the date of St. **Ambrose**'s De Tobia; p. 37–127: Aschoff, Diethard: Studien zu zwei anonymen Kompilationen der Spätantike: *Anonymi contra Philosophos et Contra Judaeos*; p. 129–149: Lang, Artur Paul: Anklänge an Orationen der Ostervigil in Sermonen **Leos** des **Großen**; p. 151–190: Chavasse, A.: Le Sacramentaire, dit Léonien, conservé par le Veronensis LXXXV (80); p. 191–201: Weiss, J. P.: **Valérien** de **Cimiez**: une homélie pascale intitulie *De quadragesima;* p. 203–208: Correale, Robert M.: The origin of the homily *De Paenitentia observanda* of **Pseudo-Caesarius** of **Arles**; p. 209–220: De Vogüé, A.: Sentences d'**Isidore** et autres dans une lettre attribuée à **Césaire d'Arles.**

Brox, Norbert: Jüdische Wege des altkirchlichen Dogmas. – Kairos N.F. XXVI, 1984, 1–16; S. 16–27: Kampling, Rainer: Die Darstellung der Juden und des Judentums in den Predigten des **Zeno** von Verona.

Saxer, Victor: Die Ursprünge des Märtyrerkultes in Afrika. – RömQu LXXIX, 1984, 1–11.

Newbold, R. F.: Personality structure and response to adversity in early Christian hagiography. – Numen XXXVI, 1984, 199–215.

Magris, Aldo: La dossografia filosofica nei testi di **Nag Hammadi**. – RStLR XX, 1984, 3–39; p. 112–121: Junod, Éric: A propos de soi-disants scolies sur l'Apocalypse d'**Origène**; p. 122–141: Dal Pino, Franco: Intorno alla regola di S. **Agostino**; p. 275–286: Andia, Ysabel de: La beatitudine dei miti ‹Mt. V, 5› nell'interpretazione di S. **Ireneo**.

Watts, Craig M.: The humanity of Jesus in **Justin** Martyr's soteriology. – EvQ LVI, 1984, 21–33; p. 65–80.139–158: Beckwith, Roger T.: The daily and weekly worship of the primitive Church in relation to its jewish antecedents; p. 173–182: Story, Cullen I.: The christology of **Ignatius** of **Antioch**.

Gorday, Peter: Principles of patristic exegesis. Romans 9–11 in **Origen**, **John Chrysostom**, and **Augustine**. – NY, Tor: Edwin Mellen Press 1984. XVII, 403 p. = Studies in the Bible and early Christianity IV; $ 59,95.

Grattarola, Pio: Il problema dei *lapsi* fra Roma a Cartagine. – RSCI XXXVIII, 1984, 1–26.

Drake, H. A.: **Eusebius** on the true cross. – JEH XXXVI, 1985, 1–22.

Beck, Edmund: Grammatisch-syntaktische Studien zur Sprache **Ephräms** des Syrers. – Oriens christianus LXVIII, 1984, 1–26; S. 27–57: Schmidt, Margot: Das Auge als Symbol der Erleuchtung bei Ephräm und Parallelen in der Mystik des Mittelalters; S. 58–79: Brock, Sebastian P.: East Syrian liturgical fragments from the Cairo Genizah; S. 80–90: Abramowski, Luise: Sprache und Abfassungszeit der Oden Salomos; S. 91–113: Kaufhold, Hubert: Der Richter in den syrischen Rechtsquellen. Zum Einfluß islamischen Rechts auf die christlich-orientalische Rechtsliteratur; S. 114–169: Dombrowski, B. W. W. und F. A. Dombrowski: Frumentius / Abbā Salāmā: Zu den Nachrichten über die Anfänge des Christentums in **Äthiopien;** S. 170–195: Neville Birdsall, J.: The Euthalian material and its Georgian versions; S. 196–209: Djobadze, Wakhtang: Observations on the Georgian monastery of **Yalia** (Galia) in Cyprus.

Melki, Joseph: S. **Ephrem** le Syrien, un bilan de l'édition critique. – Parole de l'Orient XL, 1983, 3–88; p. 89–156: Mansour, T. Bou: La liberté chez saint Ephrem le Syrien; p. 157–166: Bonian, Stephen: St. Ephrem on war, christian suffering, and the Eucharist; p. 167–200: Sony, Behnam M. B.: Hymne sur la création de l'homme de l'hexaméron de **Jaques** de **Saroug**; p. 201–222: Féghali, Paul: **Isaac** d'**Antioche**, une hymne sur l'Incarnation; p. 223–234: Brock, Sebastian: Mary and the gardiner; p. 235–256: Gianazza, Gianmaria: Bref traité sur la paternité et la filiation selon les chrétiens du patriarche Makkiha I ‹1092–1109›; p. 257–280: Madey, Jean: A propos de la réforme liturgique de l'Eglise Chaldéo-Malabare; p. 281–328: Samir, Khalil: La réponse d'al-Safī Ibn al-'Assāl à la réfutation des chrétiens de 'Alī al-Tabarī; p. 329–348: Suerman, Harald: Notes concernant l'Apocalypse copte de Daniel et la chute des Omayyades; p. 349–362: Breydy, Michel: Vestiges méconnus des Pères Cappadociens en syriaque.

Bou Mansour, T.: Aspects de la liberté humaine chez saint Ephrem le Syrien. – EThL LX, 1984, 252–282.

Vollenweider, Samuel: Neuplatonische und christliche Theologie bei **Synesios** von **Kyrene**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 234 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXXV; kart. DM 48,– [Diss., Zürich]

Homélies anonymes du **VIe** siècle. Dissertation sur le Grand-Prêtre. Homélies sur la pécheresse I, II, III. Édition du texte syriaque inédit. Introduction et

traduction française par François Graffin, S.J. – Turnhout: Brepols 1984; p. 389–533 = Patrologia Orientalis XLI, 4; N° 189.

Prigent, Pierre: **Orphée** dans l'iconographie chrétienne. – RHPhR LXIV, 1984, 205–221.

4. Mittelalter und Neuzeit

Stockmeier, Peter: Die selige **Irmengard** von Frauenchiemsee und das Christentum zwischen Inn und Salzach. – BeitrABKG XXXV, 1984, 9–23; S. 25–134: Knör, Günter: Der hl. **Nantwin** von Wolfratshausen. Ein bayerischer Volksheiliger und die Geschichte seiner Wallfahrt; S. 135–190: Backmund, Norbert, OPraem: Profeßbücher oberbayerischer Prämonstratenserklöster. Teil II: **Steingaden**; S. 191–198: Häußling, Angelus A., OSB: „Mit der Kirche die Messe beten." Des oberbayerischen Pfarrers Joseph Pfaffenbergers (1816–1883) Programm katholischer Frömmigkeit; S. 199–218: Körner, Hans Michael: Nominationsrecht und placetum regium. Aus der bayerischen Kirchenpolitik zwischen „Kulturkampf" und Erstem Weltkrieg; S. 219–228: Waxenberger, Johannes: Der Katholikentag in **München 1922**. Fragen und Ergänzungen zu den veröffentlichten Archivalien.

Seiffert, Siegfried: **Meißen, Bautzen, Dresden**. Drei Stationen der Geschichte des Bistums Dresden-Meißen. – RömQu LXXIX, 1984, 12–36.

Bronzini, Giovanni Battista: La "memoria storica" di **Francesco**. – RStLR XX, 1984, 201–222.

Pelikan, Jaroslav: The christian tradition. A history of the development of doctrine IV: Reformation of church and dogma **‹1300–1700›**. – Chic: University of Chicago Press 1984. LI, 424 p.

5. Mittelalter

Brooks, Nicholas: The early history of the church of **Canterbury**. Christ church from **597** to **1066**. – Leicester: Univ. Pr. 1984. XIV, 402 p. = Studies in the early history of Britain.

Bishko, C. J.: **Spanish** and **Portuguese** monastic history **‹600–1300›**. – Lo: Variorum Reprints 1984. IV, 336 p. = Collected Studies series CLXXXVIII.

Griffith, S. H.: **Stephen** of **Ramlah** and the christian Kerygma in arabic in ninth-century Palestine. – JEH XXXVI, 1985, 23–45; p. 46–65: Burgess, Clive: 'For the increase of divine service.' Chantries in the parish in late medieval **Bristol**.

Capitula epicoporum. Teil I: Hrsg. von Peter Brommer. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1984. XIX, 268 S. = Monumenta Germaniae Historica.

Die Konzilien der Karolingischen Teilreiche **843–859**. Hrsg. von Wilfried Hartmann. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1984. XXX, 652 S. = Monumenta Germaniae Historica. Concilia III; Lw. DM 248,–.

Lemarié, J.: La collection carolingienne de Luculentius restituée par les deux codices Madrid, Real Academia de la Historia Aemil. 17 et 21. – SE XXVII, 1984, 221–371; p. 373–431: Dolbeau, François: **Ratheriana** I. Nouvelles recherches sur les manuscrits et l'œuvre de **Rathier**; p. 433–442: Löfstedt, Bengt: Zu **Sedulius Scottus**' Kommentar zu Donatus Maior; p. 443–460: De Martel, Gerard: Les textes pénitentiels du ms Lisbonne 232; p. 461–473: Huygens, R. B. C.: Editing **William** of **Tyre**; p. 475–485: Machielsen, J.: Clavis patristica pseudepigraphorum medii aevi.

Day, Gerald W.: Italian Churches in the Byzantine Empire. – CHR LXX, 1984, 379–388.

Bredero, A. H.: Het anti-joodse gevoelen van de middeleeuwse samenleving. – NAKG LXIV, 1984, 1–38.

Renovatio et Reformatio. Wider das Bild vom „finsteren" Mittelalter. Festschrift für Ludwig **Hödl** zum 60. Geburtstag überreicht von Freunden sowie Kollegen und Schülern. Hrsg. von Manfred Gerwing und Godehard Ruppert. – Mstr: Aschendorff 1985. VI, 245 S.; Lw. DM 48,–; [enth.:] S. 3–13: Langemeyer, Bernhard Georg: Leitideen und Zielsetzungen theologischer Mittelalterforschung aus der Sicht der systematischen Theologie; S. 14–24: Leclercq, Jean: Neue Perspektiven in der monastischen Theologie: Das **Weibliche** und die eheliche Liebe; S. 25–43: Reinhardt, Heinrich J. F.: Der Ehetrakt **„De sacramento coniugii"** im Römerbriefkommentar der Hs. Vat. Ottobon. Lat. 445 und parr.; S. 44–70: Scheffczyk, Leo: Die Stellung des **Thomas** von **Aquin** in der Entwicklung der Lehre von den Mysteria Vitae Christi; S. 71–79: Schmaus, Michael: Die Einheit des trinitarischen Wirkens in der Ost- und Westkirche; S. 80–116: Schneider, Theodor: Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dargestellt am Beispiel der Rede von der Kirche als dem Sakrament des Heils für die Welt; S. 119–130: Hoffmann, Fritz: Einige Bemerkungen zum Problem der unmittelbaren und der vermittelten Erkenntnis in der Scholastik; S. 131–140: Macken, Raymond: Selbstverwirklichung in der Anthropologie des **Heinrich** von **Gent**; S. 141–154: Meinhardt, Helmut: Neuplatonismus, christliche Schöpfungsmetaphysik, Geschichtsphilosophie. Interpretationsthesen zu **Eriugena**-Texten; S. 155–169: Mojsisch, Burkhard: Mittelalterliche Grundlagen der neuzeitlichen Erkenntnistheorie; S. 170–178: Vanni Rovighi, Sofia: Glaube und Vernunft bei **Anselm** von **Aosta**; S. 181–194: Berg, Dieter: Gesellschaftspolitische Implikationen der **Vita minorum**, insbesondere des franziskanischen Friedensgedankens, im 13. Jahrhundert; S. 195–214: Eberhard, Winfried: **„Gemeiner Nutzen"** als oppositionelle Leitvorstellung im Spätmittelalter; S. 215–223: Gössmann, Elisabeth: Die Kirchenkritik **Hildegards** von **Bingen** im Urteil des 17. und 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Rezeption des Mittelalters; S. 224–234: Kadlec, Jaroslav: Das **Hussiten**tum und die Prager Theologieprofessoren; S. 235–245: Seibt, Ferdinand: Frühe Revolutionen: Widerstandsrecht und causa fidei.

Spitzer, Schlomo: Das Alltagsleben der österreichischen Juden im Mittelalter. – Kairos N.F. XXVI, 1984, 66–79; S. 80–88: Friedman, Yvonne: Armenkultur und Literatur. Zur Entwicklung eines Motivs der antijüdischen Polemik des 12. Jahrhunderts.

Böker, Hans-Josef: Englische Sakralarchitektur des Mittelalters. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1984. X, 373, 96 S., 146 Ill. u. graph. Darst. = Grundzüge LVII; kart. DM 89,–.

Dinzelbacher, Peter – Harald Kleinschmidt: Seelenbrücke und Brükkenbau im mittelalterlichen England. – Numen XXXVI, 1984, 199–215.

Hillgarth, J. N. – Giulio Silano: A compilation of the diocesan synods of **Barcelona ‹1354›**: Critical edition and analysis. – MS XLVI, 1984, 78–157; p. 158–191: Daley, Brian M.: **Boethius**' theological tracts and early Byzantine scholasticism; p. 192–221: Dutton, Paul Edward: The uncovering of the *Glosae super Platonem* of **Bernard of Chartres**; p. 340–354: Payer, Pierre J.: The humanism of the penitentials and the continuity of the penitential tradition.

Grauwen, W.: Inleiding op de Vita A van de H. **Norbertus**. – APraem LX, 1984, 5–48; p. 49–74: Thomas, A. H.: Un exemplaire glosé des Statuts de Prémontré dans le manuscrit de Laon 530.

De Place, François: Bibliographie raisonnée des premiers documents cisterciens ‹1098–1200›. – Cît XXXV, 1984, 7–54; p. 55–72: Renna, Thomas: The ideas of the city in **Otto** of **Freising** and **Henry** of **Albano**; p. 73–82: Pigeon, Michel: Les femmes dans les Vitae des Saints de Savigny; p. 83–91: Higounet, Ch.: La grange de **Champigny**. Un terroir cistercien champenois à la fin du moyen-âge; p. 92–128: Peyrafort-Bonnet, Monique: La dispersion d'une bibliothèque médiévale: les manuscrits de l'abbaye de **Pontigny**.

Hill, Joyce: From Rome to Jerusalem: An icelandic itinerary of the mid-twelfth century. – HThR LXXVI, 1983, 175–203.

Cowdrey, H. E. J.: Popes, monks and crusaders. – Ed: Hambledon Press 1984. X, 358 p. = History series XXVII; £ 24,–.

Daly, Patrick H.: The attitude of the English Franciscans to St. **Thomas Cantilupe** († 1282). – FStudien LXVI, 1984, 251–264; p. 265–284: Pattin, Adriaan: Trois maîtres franciscains dans le manuscrit latin 15888 de la Bibliothèque Nationale de Paris; p. 285–308: Wagner, Fritz: **Franz** von **Assisi** und Hermann Hesse; p. 309–315: Macken, Raymond: God as "primum cognitum" in the philosophy of **Henry** of **Ghent**; p. 316–334: Brown, Jerome V.: The knowledge proper to the separated soul: **Henry** of **Ghent** and John **Duns Scotus**; p. 335–367: Dumont, Stephen D.: The quaestio si est and the metaphysical proof for the existence of God according to **Henry** of **Ghent** and John **Duns Scotus**; p. 368–421: Schmucki, Oktavian: Schrittweise Entdeckung der evangeliumsgemäßen Lebensform durch den heiligen **Franziskus** von **Assisi**.

Dahan, Gilbert: Saint **Bonaventure** et les Juifs. – AFrH LXXVII, 1984, 369–405; p. 406–420: Duval-Arnould, Louis: La constitution "Cum inter nonnullos" de Jean XXII sur la pauvreté du Christ et des Apôtres: Rédaction préparatoire et rédaction définitive.

(Thomas Aquinus:) Sancti Thomae de Aquino Opera omnia. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XLV, 1: Sentencia libri de Anima. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. – R: Commissio Leonina; P: Vrin 1984. VIII, 294*, 311 p.; F 1200,–.

Stagnitta, Antonio: Una parafrasi storicistico – trascendentale. Per un ripensamento filosofico della terza provo tomasiana di Dio ‹S. theol. I, q. 2, a. 3›. – Angelicum LXI, 1984, 543–579; p. 580–601: Moreno, Antonio: The subject, abstraction, and methodology of Aquinas' metaphysics.

Jordan, William C.: Royal purchase deeds a source for Mendicant foundations. – MF LXXXIV, 1984, 137–139; p. 140–162: Nessi, Silvestro: Le antiche testimonianze letterarie sull'opera di **Giotto** ad Assisi; p. 163–193: Villari, Letterio: I francescani nella città di Piazza Armerina in Sicilia ed il Beato Simone d'Aymone, OMin.

Davis, Charles T.: **Dante**, Italy and other essays. – Phil: Univ. of Pennsylvania Press 1984. XII, 342 p.; $ 35,–.

McGrath, Alister E.: Homo assumptus? A study in the christology of the via moderna with particular reference to **William** of **Ockham**. – EThL LX, 1984, 283–297.

Aston, Margaret: **Lollards** and reformers. Images and literacy in late medieval religion. – Ed: Hambledon Press 1984. XII, 355 p., 44 ill. = History series XXII.

Tanner, Norman P.: The Church in late medieval **Norwich 1370–1532**. – Tor: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1984. XVIII, 279 p. = Studies and texts LXVI; Can. $ 25,–.

Morrissey, Thomas E.: The call for unity at the Council of **Constance**: Sermons and adresses of Cardinal **Zabarella**, **1415–1417**. – ChH LIII, 1984, 307–318.

Meuthen, Erich: Das **Basler** Konzil als Forschungsproblem der europäischen Geschichte. – (Opladen:) Westdeutscher Verl. (1985). 47 S. = Rheinisch-Westf. Akademie der Wissenschaften. Vorträge. Geisteswiss. G CCLXXIV.

6. Gesamte Neuzeit

Petri, Heinrich: Glaube und Gotteserkenntnis. Von der Reformation bis zur Gegenwart. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1985. 181 S. = Handbuch der Dogmengeschichte I, 2 c.

Norman, Edward: Roman Catholicism in **England** from the Elizabethan settlement to the Second Vatican Council. – Oxf: Oxford Univ. Press 1985. 138 p.; £ 9,95.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Cameron, Euan: The reformation of the heretics. The **Waldenses** of the alps **1480–1580**. – Oxf: Clarendon Press 1984. XVII, 291 p. = Oxford historical monographs; £ 22,50.

Neuhaus, Helmut: Martin Luther in Geschichte und Gegenwart. Neuerscheinungen anläßlich des 500. Geburtstages des Reformators. – AKG LXVI, 1984, 425–479.

„Gott kumm mir zu hilf." Martin Luther in der Zeitenwende. Berliner Forschungen u. Beiträge zur Reformationsgeschichte. Hrsg. im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte u. der Historischen Gesellschaft zu Berlin von Hans-Dietrich Loock. – (B: CZV-Verl. 1984). 226 S., 12 Abb. auf Taf. im Text. = Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte. Sonderband.

Eckermann, Willigis: Theologie gegen Philosophie? Anfragen an Luther. – Augustiniana XXXIV, 1984, 244–262.

Greiner, Albert: La enseignement de Luther sur l'Etat et l'Eglise. – BSHPF CXXX, 1984, 281–293; p. 295–318: Lienhard, Marc: L'Eglise aux mains de l'Etat? Magistrat et Eglise évangélique à **Strasbourg** de la Réformation à la guerre de Trente Ans; p. 319–344: Chrisman, Myriam U.: Polémique, bibles, doctrine. L'édition protestante à Strasbourg 1519–1599.

McGrath, Alister E.: Luther's theology of the cross: Martin Luther on justification 1509–1519. – Oxford: Blackwell 1985. VIII, 199 p.; £ 15,–.

Schaub, Marianne: **Müntzer** contre Luther. Le droit divin contre l' absolutisme princier. – [P]: (Diffusion Armand Colin 1984.) 399 p.; F 130,–.

Hammann, Gottfried: Entre la secte et la cité. Le projet d'Église du Réformateur Martin **Bucer** ‹1491–1551›. – (Genève:) Labor et Fides (1984). 486 p. = Histoire et société III.

Hoffmann, Fritz: Scholastische Theologie im Blick der Reformation. – Cath XXXVIII, 1984, 251–264; S. 317–339: Schützeichel, Heribert: **Calvins** Stellungnahme zu den Trienter Canones über die Sakramente im allgemeinen.

Schindler, Alfred: **Zwingli** und die Kirchenväter. – Zü: Beer [in Komm.] 1984. 109 S. = Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses Zürich CXLVII.

Grendler, Paul F.: The schools of christian doctrine in sixteenth-century Italy. – ChH LIII, 1984, 319–331.

Ntoane, Lebakeng Ramotshabi Lekula: A cry for life. An interpretation of "Calvinism" and Calvin. – Kampen: Kok (1983). XIX, 276 p.; hfl 38,75 [Diss., Kampen]

Kyle, R.: The nature of the Church in the thought of John **Knox**. – SJTh XXXVII, 1984, 485–501; p. 503–518: Torrance, T. F.: The eldership in the Reformed Church.

Pater, Calvin Augustine: **Karlstadt** as the Father of the Baptist Movements: the emergence of lay protestantism. – Tor: University of Toronto Press 1984. XIV, 350 p., ill.; £ 29,75.

Posthumus Meijes, G. H. M.: Jean **Hotman** en het calvinisme in Frankrijk. – NAKG LXIV, 1984, 42–77; p. 78–90: Augustijn, C[ornelis]: Das Bild der Reformation bei Daniel **Gerdes** und Johann **Lorenz** von **Mosheim**.

Collett, Barry: A benedictine scholar and greek patristic thought in pretridentine Italy: a monastic commentary of 1538 on Crysostom. – JEH XXXVI, 1985, 66–81.

Wojtyska, Henryk Damian: San Carlo **Borromeo** e la Polonia negli anni 1578–1584. – RSCI XXXVIII, 1984, 27–46; p. 47–114: D'Addio, Mario: Considerazioni sui processi a **Galileo** (II).

8. Neuere Zeit

Matteucci, Gualberto, OFM: Giovanni **Mauri**, OFMConv, Vicario Patriarcale di Costantinopoli, e il suo concerto d'organo al palazzo del Sultano nel 1631. – MF LXXXIV, 1984, 194–229; p. 230–260: Costa, Francesco, OFMConv: La riscoperta della "Vita Secunda S. Francisci" di **Tommaso** da **Celano**, OMin, nel Settecento; p. 261–316: Bove, Gennaro, OFMConv: L'applicazione del Concordato di Terracina ‹1818› tra la S. Sede e il Regno di Napoli; p. 317–329: Fehlner, Peter D.: St. John **Neumann**, CSSR, and the Friars Minor Conventual in the USA. A critical edition of eigth letters.

Olivares, Estanislao, SI: **Juan** de **Lugo** ‹1583–1660›. Datos biográficos, sus escritos, estudios sobre su doctrina y bibliografía. – ATG XLVII, 1984, 5–129; p. 131–160: Baciero, Carlos: Juan de Lugo ante el problema de la subsistencia; p. 161–191: Lugo, Juan de: La formación del continuo. Manuscrito inédits, introducción y notas por Carlos Baciero; p. 193–331: Lugo, Juan de: De voluntario et involuntario. Edición, introducción y notas por Eduardo Moore, y José Ignacio Terry; p. 333–344: Lugo, Juan de: "Che le corone hanno ius d'escludere li Card(inal)i dal Pontificato." Edición, introducción y notas por Estanislao Olivares, y Manuel Ruiz Jurado.

Finlayson, Michael G(eorge): Historians, Puritanism, and the English Revolution: the religious factor in English politics before and after the Interregnum. – Tor, Buffalo, Lo: Univ. of Toronto Press (1983). X, 209 p.; $ 27,50.

Ceyssens, L.: Autour de l'**Unigenitus**: le P. Michel **Le Tellier** ‹1643–1719›. – Augustiniana XXXIV, 1984, 263–330.

Pollock, James R.: François **Genet**: The man and his methodology. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1984. 298 p. = Analecta Gregoriana CCXXXVII = Series Facultatis Theologiae: Sectio B, n. LXXIX.

Drabble, John F.: Gilbert **Burnet** and the history of the English Reformation: The historian and his milieu. – The Journal of Religious History XII, 1984, 351–363; p. 364–381: Black, Jeremy: The Catholic threat and the British press in the 1720s and 1730s; p. 382–400: Tyrrell, Alex.: Personality in politics: The national complete suffrage union and pressure group politics in early Victorian Britain; p. 401–417: Westerkamp, Marilyn J.: 'A place for everything and everything in its place'; Christian charity in nineteenth century Washington.

Freeze, G. L.: Handmaiden of the state? The Church in imperial **Russia** reconsidered. – JEH XXXVI, 1985, 82–102.

Cotoni, Marie-Helene: L'Exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle. – Oxford: The Voltaire Found. 1984. VII, 445 p. = Studies on Voltaire and the eighteenth century CCXX.

Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Hrsg. von Martin Brecht [u. a.] Bd. X: Schwerpunkt: Friedrich Christoph **Oetinger**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 309 S.; kart. DM 48,–; [enth.:] S. 9–21: Piepmeier, Rainer: Friedrich Christoph Oetinger – Distanz und Gegenwärtigkeit; S. 22–65: Spindler, Guntram: Oetinger und die Erkenntnislehre der Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts; S. 66–89: Deghaye, Pierre: Realiter und idealiter. Zum Symbolbegriff bei Friedrich Christoph Oetinger; S. 90–123: Gaier, Ulrich: Nachwirkungen Oetingers in Goethes ‚Faust'; S. 124–151: Brecht, Martin: Der Spätpietismus – ein vergessenes oder vernachlässigtes Kapitel der protestantischen Kirchengeschichte; S. 152–189: Hornig, Gottfried: **Semlers** Lehre von der Heilsordnung. Eine Studie zur Rezeption und Kritik des halleschen Pietismus; S. 190–212: Deppermann, Klaus: **Pennsylvanien** als Asyl des frühen deutschen Pietismus; S. 213–226: Boor, Friedrich de: Die Franckeschen Stiftungen als „Fundament" und „Exempel" lokaler, territorialer und universaler Reformziele des Hallischen Pietismus.

Schleswig-holsteinische Kirchengeschichte. Bd IV: Orthodoxie und Pietismus. Unter Mitarb. von Jendris Alwast . . . – Neumünster: Wachholtz 1984. 348 S., Ill., Kt. = Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte I, 39; kart. DM 48,–.

Brito, Emilio: La création "ex nihilo" selon **Schelling**. – EThL LX, 1984, 298–324.

Probleme des **Konfessionalismus** in **Deuschland** seit **1800**. Hrsg. von Anton Rauscher. – Pad (u. a.): Schöningh 1984. 204 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen; kart. DM 29,80; [enth.:] S. 9–28: Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Protestantische Geisteskultur und Konfessionalismus im 19. Jahrhundert; S. 29–48: Lill, Rudolf: Großdeutsch und kleindeutsch im Spannungsfeld der Konfessionen; S. 49–70: Becker, Winfried: Religiös-politische Aspekte des Kulturkampfs im 19. Jahrhundert: Kontroversen um die staatliche Ordnung; S. 71–116: Langner, Albrecht: Weimarer Kulturkatholizismus und interkonfessionelle Probleme; S. 117–166: Döring, Heinrich: Von der Kontroverstheologie und Apologetik im 19. Jahrhundert zur Ökumene der Gegenwart; S. 167–196: Baadte, Günter: Diskussionsbericht.

Schieffen, Richard: Nicholas **Wiseman** and the transformation of English Catholicism. – Shepherdstown, VW: Patmos Press 1984. XVI, 399 p.

Muller, Claude – Bernard Vogler: Catholiques et Protestants en **Alsace**. Le simultaneum de **1802** à **1982**. – Strasbourg: Libr. Istra 1983. 270 p., avec fig. = Publications de la Société Savante d'Alsace et des Regions de l'Est. Collection «Recherches et Documents» XXXIV; F 121,–.

Liber Academiae Kierkegaardensis, Tom. V. Edidit Niels Thulstrup. – Kop: Reitzels Forlag A/S 1984. 101 p.; kart. dcr 152,50; [cont.:] p. 7–29: Kloeden, Wolfdietrich v.: „Den Enkelte" – „Menighed". Aspekte zu S. **Kierkegaards** Gemeindeauffassung; p. 31–91: Mikulová, Marie: Kierkegaard's encounter with mysticism through speculative idealism; p. 93–101: Thulstrup, Niels: A ghost-letter caused by Mark C. Taylor's journeys with Hegel and Kierkegaard.

Hogan, Edmund M.: The Congregation of the Holy Ghost and the evolution of the modern Irish missionary movement. – CHR LXX, 1984, 1–13; p. 14–27: Zucker, Philipp: Philipp **Wasserburg** and political Catholicism in nineteenth-century Germany; p. 225–250: Murphy, Terrence: Lord **Acton** and the question of moral judgements in history: The developments of his position; p. 389–406: Hudson, David: The Nouvelles Ecclésiastiques, Jansenism and Conciliarism, 1717–1735; p. 407–427: Galush, William: Both polish and catholic: The immigrant clergy in the american Church; p. 547–559: Kaufman, Peter Iver: "Unnatural" sympathies? **Acton** and **Döllinger** on the Reformation; p. 560–580: Crews, Clyde F.: American catholic authoritarianism: The episcopacy of William George **McCloskey**, 1868–1909.

Perspectives on the Christian Reformed Church. Studies in its history, theology, and ecumenicity. Presented in honor of John Henry **Kromminga** at his retirement as president of Calvin Theological Seminary. Ed.: Peter De Klerk and Richard R. De Ridder. – GrR, Mich.: Baker (1983). 404 p.; $ 14,95; p. 385–404: Bibliography J. H. Kromminga.

Meijer, Albericus K. de: Gregor Johann **Mendel** ‹1822–1884›. Ergänzende Dokumente zu seiner Abtswahl und zu seinem Tod. – Augustiniana XXXIV, 1984, 213–235; p. 236–243: Sladek, Paulus: Zur inneren Gestalt Gregor Johann Mendels.

Keller-Wentorf, Christel: **Schleiermachers** Denken. Die Bewußtseinslehre in Schleiermachers philosophischer Ethik als Schlüssel zu seinem Denken. – B, NY: de Gruyter 1984. X, 547 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XLII; Lw. DM 98,– [Diss., Marburg]

Gerrish, B(rian) A(lbert): A prince of the church. Schleiermacher and the beginnings of modern theology. – Phil, Pa.: Fortress Press (1984). 79 p. = The Rockwell lectures, 1981; $ 4,50.

Heinz, Andreas: Im Banne der römischen Einheitsliturgie. Die Romanisierung der Trierer Bistumsliturgie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. – RömQu LXXIX, 1984, 37–92; S. 93–108: Liebmann, Maximilian: Der Papst – Fürst von Liechtenstein. Ein Vorschlag zur Lösung der römischen Frage aus dem Jahre 1916.

Kollar, Rene M.: Anglo-catholicism in the Church of England, 1895–1913: Abbot Aelred Carlyle and the monks of Caldey Island. – HThR LXXVI, 1983, 205–224.

Die Kath(olisch)-Theologische Fakultät der Universität **Wien 1884–1984**. Festschrift zum 600-Jahr-Jubiläum. Im Auftrag der Professoren hrsg. von Ernst Chr(istoph) Suttner. – B: Duncker & Humblot (1984). XIV, 447 S.

Ardura, B.: Au centre de la fusion entre la Congrégation de France et l'Ordre de Prémontré ‹1896›. – APraem LX, 1984, 85–115.

9. Neueste Zeit

Schwager, Raymund: Der Richter wird gerichtet. Zur Versöhnungslehre von Karl **Barth**. – ZKTh CVII, 1985, 101–141.

García-Tato, Isidro: Die Trinitätslehre Karl Barths als dogmatisches Strukturprinzip. – (Bad Honnef:) Bock & Herchen 1983. 704 S.; kart. DM 88,– [Diss., München]

Raguer, Hilari: Le vicaire du cardinal: Mgr Salvador **Rial Lloberas**, vicaire général de Tarragone pendant la guerre civile espagnole. – RHE LXXIX, 1984, 370–415.

Borm, Fons: De Katholiek-Democratische Partij in **Nederland**, 1933–1939. – AGKatKN XXVI, 1984, 13–34; p. 35–90: Dierick, Gerard: De Cristofoorgroep en het tijdschrift *Te elfder ure* in de jaren 1945–1963; p. 91–116: Valk, J. P. de: Italie, het Vaticaan en de NSB ‹1933–1937›.

Suenens, L.-J.: Aux origines du Concile **Vatican II**. – NRTh CVII, 1985, 3–21; p. 22–42: Thils, G.: Vingt ans après Vatican II; p. 43–67: Tillard, J. M. R.: Œcuménisme et Eglise catholique. Les vingt ans du Décret sur l'œcuménisme.

Fede, tradizione, profezia. Studi su **Giovanni XXIII** e sul **Vaticano II**. Scritti di Giuseppe Alberigo (e. a.). – (Brescia:) Paideia Ed. 1984. 290 p. = Testi e ricerche di scienze religiose XXI; Lire 35 000; [cont.:] p. 13–103: Battelli, Giuseppe: La formazione spirituale del giovane Angelo G. Roncalli. Il rapporto col redentorista Francesco Pitocchi; p. 105–170: Trinchese, Stefano: L'accentramento a Roma dell'Opera della propagazione della fede. La missione Roncalli-Drehmanns nel 1921; p. 171–184: Relazione della visita di studio fatta ai Centri dell'Opera della Propagazione della Fede in Francia ed in Germania; p. 185–238: Alberigo, Giuseppe – Alberto Melloni: L'allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia* di Giovanni XXIII (11 ottobre 1962); p. 187–222: Alberigo, G.: Formazione, contenuto e fortuna dell'allocuzione; p. 223–238: Melloni, A.: Descrizione delle redazioni dell'allocuzione; p. 239–283: Sinossi critica dell'allocuzione di apertura del Concilio Vaticano II *Gaudet Mater Ecclesia* di Giovanni XXIII, a cura di A. Melloni.

Wong, Josef H. P.: Logos-symbol in the christology of Karl **Rahner**. Foreword by Karl Rahner. – R: L(ibreria) A(teneo) S(alesiano) (1984). 280 p. = Biblioteca di

Scienze religiose LXI = Studi di Teologia dogmatica II; Lire 25 000 [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana]

Miguel, José María de: Revelación y fe. La teología de Juan **Alfaro.** Presentación de Juan Alfaro. – Salm: Secretariado Trinitario (1983). 429 p. = Colección Koinonia XXII; pes 1750 [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana]

O'Collins, Gerald: At the origins of 'Dei Verbum'. – Heytrh] XXVI, 1984, 5–13.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Gómez Canedo, Lino, OFM: Las primitivas misiones de **Coahuila** ‹La etapa de los franciscanos de Jalisco, 1674–1781›. – AIA XLIV, 1984, 261–298.

Dyrness, William A.: Let the earth rejoice! A biblical theology of holistic mission. – Westchester, Ill.: Crossway Books 1983. 216 p.; $ 9,95.

García Martín, J.: De religiosorum regimine in missionibus. Synthesis historica a fundatione SCPF usque ad Pontificatum Gregorii XVI. – ComRel LXV, 1984, 283–304.

Klose, Dietmar: Kirchliche Entwicklungsarbeit als Lernprozeß der Weltkirche. Dialog der Kirchen der Ersten und Dritten Welt als dynamische Struktur in der Weltkirche. – Zü, Eins, Köln: Benziger 1984. III, 478 S. = Studien zur praktischen Theologie XXX; kart. DM 49,40 [Diss., München]

Nnabuife, Frederick Chukwudimma: The history of the Catholic Church in Eastern **Nigeria**. The foundation period, 1885–1905. – R (: Pont. Univ. Gregoriana, Fac. Historiae Ecclesiasticae) 1983. XI, 253 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana]

Hastings, Adrian: On African theology. – SJTh XXXVII, 1984, 359–374.

Mfochivé, Joseph: L'éthique chrétienne face à l'interconnexion culturelle et religieuse en Afrique. Exemple du pays **Bamoun** 1883–1973. – Meppel (1983): Krips. 300 p.

Taryor, Nya Kwiawon: Impact of the African tradition on African Christianity. – Chic, Ill.: Struggler's Community Pr. (1984). XI, 309 p. [Diss., Claremont]

Trevisiol, Alberto: I primi missionari della Consolata nel **Kenya**, 1902–1905. – R (: Pont. Univ. Gregoriana, Fac. Historiae Ecclesiasticae) 1983. 419 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana]

Tembe, Bingham: Methodische Grundlagen der Erforschung Afrikanischer Unabhängiger Kirchen in Südafrika. Eine Bewertung ausgewählter Literatur. – ZMR LXVIII, 1984, 192–226. 257–279.

Hartwich, Richard, SVD: Steyler Missionare in China. Beiträge zu einer Geschichte. Bd I: Missionarische Erschließung Südshantungs 1879–1903. – St. Augustin: Steyler Verlag 1983. 582 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XXXII; kart. DM 38,–.

Hunter, Jane: The Gospel of gentility: American women missionaries in Turn-of-the-Century China. – NH: Yale University Pr. 1984. 318 p.; $ 25,–.

Minjung: Theologie des Volkes Gottes in **Südkorea**. Hrsg. von Jürgen Moltmann unter Mitarb. von Günter Baum u. Park Jong-Wha. Mit einem Beitr. von Kurt Scharf. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1984. 250 S.

Una teología desde nuestra realidad. Al mensaje cristiano para adultos en la fe. [Por] J. L. Idigoras y otros. – Lima: Centro de Proyeccion Cristiana (1983). 438 p.

Mulrain, George MacDonald: Theology in folk culture. The theological significance of **Haitian** folk religion. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 413 p. = Studies in the intercultural history of christianity XXXIII; sfr 65,–.

Medhurst, Kenneth N.: The Church and labour in **Colombia**. – Manchester: Manch. University Press 1984. 233 p.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Fiore, Crescenzo: Mito tempo e ideologia in Mircea **Eliade**. – MF LXXXIV, 1984, 20–46.

Thiel, Josef Franz: Religionsethnologie. Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker. – B: Reimer (1984). 250 S. = Collectanea Instituti Anthropos XXXIII; kart. DM 28,–.

Assmann, Jan: **Ägypten** – Theologie u. Frömmigkeit einer frühen Hochkultur. – Stu (u. a.): Kohlhammer (1984). 287 S. = Urban-Taschenbücher CCCLXVI; kart. DM 24,–.

Merkelbach, Reinhold: **Mithras**. – Königstein/Ts.: Hain 1984. XVI, 412 S., 169 Ill., graph. Darst.; Pp. DM 238,–.

Gessler-Löhr, Beatrix: Die heiligen Seen ägyptischer Tempel. Ein Beitrag zur Deutung sakraler Baukunst im alten Ägypten. – Hild: Gerstenberg 1983. XVII, 504 [11] S., Ill., graph. Darst. = Hildesheimer ägyptologische Beiträge XXI; kart. DM 59,– [Diss., München]

Wörterbuch der Mythologie. Abt. I, 5: Götter und Mythen des indischen Subkontinents. Unter Mitarb. von Heinz Bechert . . . hrsg. von Hans Wilhelm Haussig. – (Stu:) Klett-Cotta (1984). XV, 1040 S.

Hiltebeitel, Alf: The two Kṛṣṇas on one chariot: Upaniṣadic imagery and epic mythology. – HRel XXIV, 1, 1984, 1–26; p. 27–48: Miller, Alan L.: *Ame No Miso-Ori Me* (The heavenly weaving maiden): The cosmic weaver in early **Shinto** myth and ritual.

Hayes, Richard P.: The question of doctrinalism in the Buddhist epistemologists. – Journal of the American Academy of Religion LII, 1984, 645–670.

Southwold, Martin: Buddhism in life: The anthropological study of religion and the Sinhalese practice of Buddhism. – Manch: Manchester Univ. Pr. 1984. 232 p.; $ 27,50.

Schmidt-Leukel, Perry: Die Bedeutung des **Tod**es für das menschliche Selbstverständnis im **Pali**-Buddhismus. – St. Ottilien: EOS Verl.; Mchn: missio-Verlags- u. Vertriebsgesellschaft (1984). 242 S. = Kirche und Religionen – Begegnung und Dialog. Sonderband II; kart. DM 25,–.

Izutsu, Toshihiko: **Sufism** and **Taoism**. A comperative study of key philosophical concepts. – Berkeley: Univ. of California Pr. 1984. 493 p.

Lanczkowski, Günter: Götter und Menschen im alten **Mexiko**. – Olten, Frb/B: Walter 1984. 204 S., Ill.; Lw. DM 29,80.

Gerlitz, Peter: Religion und Matriarchat. Zur religionsgeschichtl. Bedeutung der matrilinearen Strukturen bei den Khasi von Meghalaya unter bes. Berücks. der national-religiösen Reformbewegungen. – Wiesb: Harrassowitz 1984. XI, 285 [14] S., 24 Ill. u. Kt., graph. Darst. = Studies in oriental religions XI; kart. DM 88,–.

Bartle, Philip F. W.: The universe has three souls. Notes on translating **Akan** culture. – Journal of religion in Africa XIV, 1983, 85–114; p. 115–129: Becken, Hans-Jürgen: "Give me water, woman of Samaria." The pilgrimage of Southern African Blacks in the 1980s.

Obeyesekere, Gananath: The cult of the goddess **Pattini**. – Chic: University of Chicago Press 1984. 629 p.; $ 42,50.

VI. Religionsphilosophie

Ortegá Muñoz, Juan Fernando: El panteísmo de Juan **Escoto Eriúgena.** – CD CXCVIII, 1985, 33–70.

Bérube, Camille: De l'homme à Dieu selon **Duns Scot**, **Henri de Gand** et **Olivi**. – R: Istituto Storico dei Cappuccini 1983. XIV, 392 p. = Bibliotheca Seraphico-Capuccina. Sect. Hist. XXVII; Lire 28 000.

Putallaz, François-Xavier: Efficience et finalité dans le «Traité du Premier principe» de Jean Duns Scot († 1308). – RThPh CXVI, 1984, 131–146.

Cassaro, Antonio: L'atheismus triumphatus di Tommaso **Campanella**. Genesi, sviluppo e valore dell'opera. – Nap: D'Auria (1983). 82 p.; Lire 10 000.

Schutte, Ofelia: Beyond nihilism: **Nietzsche** without masks. – Chic: Univ. of Chicago Press 1984. 233 p.; $ 22,–.

Hirschlehner, Stefan: Modi der Parusie des Absoluten. Bestimmungen einer Hermeneutik der Theologie G. W. F. **Hegel**s. – Ffm, Bern, Nancy, NY: Lang 1983. 139 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXVIII; sfr 35,–.

Devos, Rob: De opheffing van de religie in het absolute weten volgens Hegels *Phänomenologie des Geistes*. – TPH XLVI, 1984, 585–610; p. 610: Summary: Religion and the genesis of absolute knowing according to Hegel's 'Phänomenologie des Geistes'.

Devos, R.: Rede en vrijheid, noodzaak en toeval. De optiek van Hegels absolute weten. Focus of Hegel's thought. – Bijdr XLV, 1984, 234–250.

Schmucker-von-Koch, Joseph F.: Autonomie und Transzendenz. Untersuchungen zur Religionsphilosophie Romano **Guardini**s. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1985.) 173 S.; kart. DM 32,–.

Prozesky, Martin: Religion and ultimate well-being: An explanatory theory. – Lo: Macmillan 1984. IX, 256 p. = Library of philosophy and religion; £ 20,–.

Westphal, Merold: God, guilt and death: An existential phenomenology of religion. – Bloomington, IN: Indiana Univ. Pr. 1984. XIV, 305 p.; $ 27,50.

Armour, Leslie: Experience, individuality and the existence of God. – ScE XXXVI, 1984, 341–350.

Clark, Stephen R. L.: From Athens to Jerusalem: the love of wisdom and the love of God. – Oxf: Clarendon Pr. 1984. VI, 232 p. = Gifford lectures.

Schmidt, P.: Motieven tot atheïsme. – Collationes XIV, 1984, 258–313; p. 314–374: De Kesel, J.: Hoe is uw naam, waar zijt gij te vinden? Over de vraag naar de christelijke geloofsverantwoording.

Charbonneau, Paul-Eugène: L'homme à la découverte de Dieu. – Montréal: Fides. 1983. 487 p. = Coll. Héritage et projet XXV.

VII. Fundamentaltheologie

Bultmann, Rudolf: Theologische Enzyklopädie. Hrsg. von Eberhard Jüngel u. Klaus W. Müller. – Tü: Mohr 1984. X, 208 S.; Gewebe DM 58,–.

For God and clarity. New essays in honor of Austin **Farrer**. Ed. by Jeffrey C. Eaton (e. a.) – Allison Park, Pa.: Pickwick Publications 1983. XV, 205 p. = Pittsburgh theological monographs. N.S. IV; $ 15,–; [cont.:] p. 1–22: Hartt, Julian: Austin Farrer as philosophical theologian: A retrospective and appreciation; p. 23–34: King, Robert H.: The agent's world: Farrer's contribution to cosmology; p. 35–50: Hefling, Charles C., Jr.: Origen redivivus: Farrer's scriptural divinity; p. 51–91: Conti, Charles: Austin Farrer and the analogy of other minds; p. 93–109: Loades, Ann: Austin Farrer on Love Almighty; p. 111–130: Forsman, Rodger: 'Apprehension' in finite and infinite; p. 131–150: Lewis, John Underwood: Austin Farrer's notion of "Conscience as an Appetite for Moral Truth": its metaphysical foundation and importance to contemporary moral philosophy; p. 151–161: Eaton, Jeffrey C.: Three necessary conditions for thinking theistically; p. 163–176: Hebblethwaite, Brian: The experiential verification of religious belief in the theology of Austin Farrer; p. 177–190: Mitchell, Basil: Two approaches to the philosophy of religion; p. 191–203: Conti, Charles: A chronological list of Austin M. Farrer's published writings: 1933–1981. Compiled.

La théologie à l'épreuve de la vérité. Travaux du CERIT dirigés par Marc Michel. Par L.-M. Chauvet [e. a.] – P: Éditions du Cerf 1984. 301 p. = Cogitatio fidei. CXXVI; F 149,–; [cont:] p. 13–32: Deconchy, Jean-Pierre: Vérité et orthodoxie. Préliminaires théoriques pour une recherche de psychologie sociale; p. 33–53: Wackenheim, Charles: La théologie comme discours idéologique: fonctionnement et contradictions internes; p. 55–78: Marin, Louis: Le discours comme norme de l'institution. Commentaires pascaliens sur la force, la justice et le pouvoir-discours; p. 81–94: Le Gal, Yves: Figures du vrai et théologies ou «Je ne suis pas celle que vous croyez»; p. 95–119: Sublon, Roland: Demande et désir: l'exemple de l'eucharistie; p. 121–141: Resweber, Jean-Paul: Déplacements récents de la problématique de la vérité et leurs incidences en théologie; p. 143–159: Vergote, Henri-Bernard: Théologie et interdisciplinarité; p. 163–181: Trocmé, Étienne: Les premiers chrétiens: conformistes ou radicaux?; p. 183–199: Paul, André: La vérité théologique à l'épreuve de l'écriture; p. 201–235: Chauvet, Louis-Marie: Sacrements et institution; p. 239–257: Sesboüé, Bernard: Le dogme est-il la vérité de la théologie catholique contemporaine?; p. 259–280: Gisel, Pierre: La théologie protestante est-elle une théologie sans dogme?; p. 281–291: Geffré, Claude: Postface. La question de la vérité dans la théologie contemporaine.

L'expérience comme lieu théologique. Discussions actuelles. Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal les 23,24 et 25 oct. 1981. Publiés sous la direction de Elisabeth J. Lacelle et Thomas R. Potvin. – (Montréal:) Fides (1983). 264 p. = Collection Héritage et Projet XXVI; $ 3,–; [cont.:] p. 13–30: Petit, Jean-Claude: Théologie et expérience; p. 31–46:

Bellemare, Rosaire: Foi, expérience, théologie; p. 47–73: Lacelle, Elisabeth J.: Pour une épistémologie de la relation. L'expérience comme lieu relationnel poiétique en théologie; p. 77–98: Doyon, Jacques: L'expérience dans la foi chez Luther; p. 99–136: Richard, Jean: L'expérience au-delà des idées religieuses. Chez Friedrich Schleiermacher; p. 139–155: Duwalme, Jean: L'expérience d'Israël et son interprétation. A propos du Pentateuque; p. 157–165: Myre, André: L'expérience présente du salut futur; p. 167–180: Provencher, Normand: Révélation et expérience selon Alfred Loisy; p. 183–194: Giguere, Hermann: L'expérience charismatique; p. 195–206: Nadeau, Jean-Guy: Expérience et Parole de Dieu. Le mariage et la famille; p. 207–216: Goulet Jacques: D'une expérience personnelle au dynamisme trinitaire; p. 217–223: Dufort, Jean-Marc: Y a-t-il une expérience de la mort?; p. 225–257: Chenard, Gabriel: Praxis libératrice et théologie latino-américaine de la libération.

Anderson, Norman: **Christianity** and world religions. The challenge of pluralism. – Leicester, Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press (1984). 216 p.

Pfeiffer, Hellmut: Wirklichkeit und Realität. Ein Vorschlag zur Rede von Gottes **Offenbarung**. – ThGl LXXIV, 1984, 322–340.

Lange, Dietz: Erfahrung und die Glaubwürdigkeit des **Glaubens**. – Tü: Mohr 1984. XIV, 111 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XVIII.

VIII. Dogmatik

O'Donnell, John J(oseph): Trinity and temporality. The Christian doctrin of God in the light of process theology and the theology of hope. – Oxf: Univ. Pr. 1983. XI, 215 p. = Oxford theological monographs.

Brown, David: The Divine Trinity. – Lo: Duckworth 1985. XVII, 315 p.

Salmann, Elmar: Wer ist Gott? Zur Frage nach dem Verhältnis von Person und Natur in der Trinitätslehre. – MThZ XXXV, 1984, 245–261; S. 262–278: Stöhr, Johannes: Gottesschau und Kreuzesleiden Jesu.

Schütz, Christian: Einführung in die **Pneumatologie**. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985. VI, 332 S. = Die Theologie.

Gelpi Donald, L.: The divine mother. A trinitarian theology of the **Holy Spirit**. – Lanham: Univ. Press of America 1984. XIV, 245 p.; $ 11,50.

Evolutionstheorie und Schöpfungsverständnis. Hrsg.: Philipp Kaiser (u. a.) – Rgb: Pustet (1984). 260 S. = Eichstätter Beiträge VII; Lw. DM 44,–; [enth. u. a.:] S. 9–46: Kaiser, Philipp: Das Problem von Schöpfung zu reden. Zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaften; S. 85–126: Gläßer, Alfred: Die Verweltlichung der Welt und die Entweltlichung des Glaubens. Säkularisierungstendenz – Abkapselung der Theologie; S. 127–155: Seybold, Michael: Schöpfung und Erlösung. Einheit und Differenz; S. 219–258: Mosis, Rudolf: Weltverständnis – Weltverhalten. Alttestamentliche Schöpfungstexte und naturwissenschaftlich-technische Welt.

Duquoc, Christian: Messianisme de Jesus et discret de Jesus. Essais sur la limite de la christologie. – (Geneve:) Labor et Fides (1984). 257 p. = Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève IX.

Hernández Martínez, José M., CMF: La Madre de Jesús, la primera creyente. – EphMar XXXIV, 1984, 239–258.

Kirche: Ursprung und Gegenwart. Mit Beiträgen von Joachim Gnilka (u. a.) Hrsg. von Heinz Althaus. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1984). 118 S.; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 11–38: Gnilka, Joachim: Was heißt „Kirche" nach den synoptischen Evangelien? S. 39–61: Stockmeier, Peter: Das Amt in der Alten Kirche. Fakten und Perspektiven; S. 63–78: Kötting, Bernhard: Die Lehre von den Zwei Reichen (Zwei-Gewalten-Lehre) in der Alten Kirche; S. 79–118: Schneider, Theodor: Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dargestellt am Beispiel der Rede von der Kirche als dem Sakrament des Heils für die Welt.

Die Autorität der **Kirche** in Fragen der **Moral**. Mit Beiträgen von Rudolf Schnackenburg (u. a.) Hrsg.: Alfons Auer. – Mchn, Zü: Schnell & Steiner (1984). 122 S. = Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg; kart. DM 20,–; [enth.:] S. 11–32: Schnackenburg, Rudolf: Die Rezeption der Weisungen Jesu in der Urkirche – Ein Lehrbeispiel für die heutige Kirche; S. 33–52: Honecker, Martin: Lehrautorität und Sachautorität in evangelischen Denkschriften; S. 53–68: Siefer, Gregor: Normenzerfall – Normenwandel? Beobachtungen aus soziologischer Sicht; S. 69–89: Schuster, Josef: Die Kompetenz des Lehramtes in Fragen der Moral. Historischer Überblick und systematische Überlegungen; S. 90–121: Auer, Alfons: Von einem monologischen zu einem dialogischen Verständnis des kirchlichen Lehramtes.

Kasper, Walter: Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit. – Internat kath. Zeitschrift «Communio« XIV, 1985, 1–14; S. 15–27: Haag, Ernst: Die Kriterien des Allgemeinen **Gerichts**; S. 28–34: Balthasar, Hans Urs von: Die göttlichen Gerichte in der Apokalypse; S. 35–46: Scheffczyk, Leo: Apokatastasis: Faszination und Aporie; S. 47–51: Langan: Thomas: Das Gericht, das befreit.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Dulles, Avery SJ: The essence of **Catholicism**: Protestant and Catholic perspectives. – Thomist XLVIII, 1984, 607–633.

Strolz, Walter: Heilswege der Weltreligionen. Bd I: Christliche Begegnung mit Judentum und Islam. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1984. 191 S. = Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica; kart. DM 28,–.

Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus u. Buddhismus. [Von] Hans Küng (u. a.) – Mch, Zü: Piper (1984). 631 S.; Lw. DM 46,–.

Sanson, Henri: **Christianisme** au miroir de l'**Islam**. Essai sur la rencontre des cultures en **Algérie**. – P: Ed. du Cerf 1984. 195 p. = Rencontres. [N.S.] XXXVI; F 85,–.

Veen-Schenkeveld, M. van der: De Wereldraad van Kerken bijeen te **Vancouver**. – HCO XXXVI, 1984, 145–153; p. 154–174: Krijnsen, C.: Stappen op de weg naar eenheid; p. 175–191: Burg, A.: Vancouver en de orthodoxe kerken.

Slenczka, Reinhard: Die Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt und ihre Konsequenzen für Lehre und Gottesdienst. – KuD XXXI, 1985, 2–19; S. 20–32: Beißer, Friedrich: Thesen zur Konvergenzerklärung über „Taufe, Eucharistie und Amt"; S. 33–64: Volk, Ernst: Mahl des Herrn oder Mahl der Kirche? Theologische Anmerkungen zu einem ökumenischen Dokument; S. 65–95: Herms, Eilert: Stellungnahme zum dritten Teil des Lima-Dokuments „Amt".

„In Christus – Hoffnung für die Welt." Offizieller Bericht der Siebenten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Budapest, Ungarn 22. Juli – 5. August 1984 (In Christ – hope for the world, dt.) Hrsg.: Carl H. Mau. – (Stu:) Kreuz Verl. (1985). 333 S. mit Abb. = LWB-Report XIX/XX.

Die Kirchen und die **Ehe**. Hrsg. von Hanns Engelhardt. – Ffm: Lembeck (1984). 96 S. = Ökumenische Rundschau. Beih. XLVI; kart. DM 15,80.

20 [Zwanzig] Jahre **Ökumenismus**. 20 Jahre Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils, 20 Jahre Pro Oriente, 500. Geburtstag von Martin Luther. Hrsg. im Auftrag des Stiftungsfonds Pro Oriente, Wien, von Theodor Piffl-Perčević u. Alfred Stirnemann. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. (1984). 371 S., 8 Abb. auf Taf. im Text. = Pro Oriente VIII; kart. DM 64,–.

Kühn, Ulrich: Taufe, Eucharistie, Amt. Stationen auf dem Weg zur Einheit der Kirche. – Ökumenisches Forum VII, 1984, 7–22; S. 23–38: Puza, Richard: Zur Rechtsstellung der „Sekten" in Österreich; S. 39–54: Schwendenwein, Hugo: Ökumenische Perspektiven des neuen kirchlichen Gesetzbuches; S. 65–81: Fries, Heinrich: Einheit in Sicht? Die Ökumene 20 Jahre nach dem Konzil; S. 83–113: Wenz, Gunther: Herrenmahl und Amt. Zum Stand des ökumenischen Dialogs zwanzig Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil; S. 115–124: Csoklich, Fritz: Ökumene publik; S. 125–129: Frei, Hans A.: Die Ökumene 20 Jahre nach dem Konzil. Altkatholisches Statement; S. 130–134: Nausner, Wilfried: Die Ökumene 20 Jahre nach dem Konzil aus der Sicht eines Methodisten; S. 135–142: Larentzakis, Grigorios: Orthodoxie und Katholizismus. Ein Diagramm des gemeinsamen Weges nach dem II. Vatikanum.

Maria – eine ökumenische Herausforderung. Von Wolfgang Beinert (u. a.:) – Rgb: Pustet (1984). 184 S.; kart. DM 22,80; [enth. u. a.:] S. 9–30: Mußner, Franz: Die Mutter Jesu im Neuen Testament; S. 31–55: Wickert, Ulrich: „Gegrüßet seist du, die du dem Entgegengesetzten zur Identität verhalfst"; S. 57–74: Heintze, Gerhard: Maria im Urteil Luthers und in evangelischen Äußerungen der Gegenwart; S. 75–116: Beinert, Wolfgang: Himmelskönigin – Urbild der Kirche – neue Frau – Die Wandlungen des katholischen Marienbildes von der Gegenreformation bis zum Ende des 20. Jahrhunderts; S. 117–141: Schütte, Heinz: Maria und die Einheit der Christen – Thesen zu einer ökumenischen Verständigung; S. 143–170: Mulack, Christa: Maria und die Weiblichkeit Gottes – Ein Beitrag feministischer Theologie.

X. Moraltheologie

Boyle, Joseph M., Jr.: **Aquinas, Kant,** and **Donagan** on moral principles. – New Schol LVIII, 1984, 391–408; p. 409–423: May, William E.: The natural law doctrine of Francis **Suarez.**

Herrero, Z.: Sínodo 83 sobre la reconciliación: Resonancia de las tesis morales en el aula sinodal. – Burgense XIX, 1984, 399–476.

Gill, David W.: The word of God in the ethics of Jacques **Ellul**. – NY: Scarecrow 1984. 213 p.; $ 17,50.

Curran, Charles E.: Critical concerns in moral theology. – Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr. 1984. XV, 264 p.; $ 16,95.

Fairweather, J. C. M., and J. J. H. McDonald: The quest for christian ethics. – Ed: Handsel Press 1984. XI, 275 p.; £ 17,50.

Gustafson, James M.: Ethics from a theocentric perspective. Vol. II: Ethics and theology. – Chic: Univ. of Chicago Press 1984. 326 p.; $ 25,–.

Ivaldo, Marco: Intersoggettività come relazione etica. – Aquinas XXVII, 1984, 3–32.

Fritzsche, Helmut: Gott als Quelle des Guten. Sprachanalytische und ethische Überlegungen zu einem Dictum in Luthers Grossem Kathechismus. – ZevE XXIX, 1985, 8–29; S. 30–49: Schroeder-Kurth, Traute M.: Indikationen zur pränatalen Diagnostik. Grundsätze und Konflikte; S. 50–64: Frey, Christofer: Kritische Überlegungen zur sogenannten Situationsethik (im Hinblick auf die Probleme der pränatalen Diagnostik); S. 65–85: Yeide, Harry, Jr.: Die Ethik der medizinischen Versuche an Menschen. Ein Vergleich der Entwicklung im 20. Jahrh. in Deutschland und den USA.

Gestrich, Christof: **Sündenvergebung** als Problem und als Wirklichkeit der Kirche. – ZThK LXXX, 1983, 305–331.

Quellen zum **Friedens**verständnis der katholischen Kirche seit Pius IX. Hrsg. von Hubert Mader. – Wien, Mchn: Herold Verl. (1985). 480 S.; DM 64,–.

Grimm, Robert: L'institution du **marriage**. Essai d'éthique fondamentale. Préface de Roger Mehl. – P: Ed. du Cerf 1984. 363 p. = Recherches morales VIII; F 189,–.

Gensichen, Hans-Werner: Weltreligionen und Weltfriede. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 164 S.; kart. DM 22,–.

Marzys, Zygmunt: L'Eglise, la guerre et la paix à l'époque nucléaire. – Nova et Vetera LIX, 1984, 241–270; p. 271–297: Elders, Léon: Le sentiment de culpabilité d'après la psychologie, la littérature et la philosophie modernes.

Pietri, Charles: Saint Augustin et la **guerre**. – Les quatre fleuves XIX, 1984, 5–8; p. 9–22: Vauchez, André: La notion de guerre juste au Moyen Age; p. 23–33: Mayeur, Jean-Marie: Les papes, la guerre et la paix, de Léon XIII à Pie XII; p. 35–43: Gorand, François: Pour une histoire de la dissuasion; p. 45–59: Laloy, Jean: La dissuasion en acte; p. 67–78: Risse, Heinz Theo: En Allemagne: le débat sur la lettre des évêques; p. 79–90: Kwiatkowska, Alexandra: La non-violence en Pologne: tactique ou profession de foi?

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Leyser, Henrietta: Hermits and the new monasticism. A study of religious communities in Western Europe **1000–1150**. – Lo: Macmillan (1984). VIII, 135 p. = New Studies in Medieval history; £ 5,95.

Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca, 14–17 ottobre 1979. – Todi: Presso l'Accademia Tudertina 1983. 248 p., 11 fig. = Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale. Università degli Studi di Perugia XX; Lire 30 000; [cont.:] p. 11–45: Carile, Antonio: Ricordo di Agostino **Pertusi**; p. 47–83: Haas, Alois: Themen und Aspekte der Mystik **Mechthilds** von **Hackeborn**; p. 85–106: Ruh, Kurt: Amor di Dio presso **Hadewijch, Mechtild** di **Magdeburgo** e **Margherita Porete;** p. 107–136: Benvenuti Papi, Anna: Frati mendicanti e pinzochere in Toscana: dalla marginalità sociale a modello di santità; p. 137–179: Frugoni, Chiara: La mistica femminile nell'iconografia delle visioni; p. 181–206: Menestò, Enrico: La mistica di **Margherita** di **Cortona**; p. 207–226: Manselli, Raoul: L'Inquisizione e la mistica femminile; p. 227–248: Vauchez, André: Saint **Brigitte** de **Suède** et sainte **Catherine** de **Sienne**: La mystique et l'Église aux derniers siècles du moyen âge.

Tillyer, Desmond B.: Union with God: the teaching of St. **John** of the **Cross**. – Lo, Oxf: Mowbray (1984). XI, 111 p. = Mowbray's Christian studies series.

Epiney-Burgard, Georgette / Irena Backus: La mystique allemande et l'anabaptisme à **Augsbourg**, ca. **1526–1561**. Une analyse de certains éléments de la mystique rhénane du 14e siècle transmis dans la production littéraire de Sigmund **Salminger** ‹† **1562**›. – RThPh CXVI, 1984, 13–28.

Sein und Nichts in der abendländischen Mystik. Hrsg. von Walter Strolz. Mit Beiträgen von Hans Urs von Balthasar. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1984). 125 S. = Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica XI; kart. DM 28,–; [enth.:] S. 13–31: Balthasar, Hans Urs von: Bibel und negative Theologie; S. 33–58: Haas, Alois M.: Seinsspekulation und Geschöpflichkeit in der Mystik Meister **Eckharts**; S. 59–71: Benavides, Gustavo: Die absolute Voraussetzung von Sein und Nichts bei **Nāgārjuna** und Nicolaus **Cusanus**; S. 73–81: Zwi Werblowsky, R. J.: Gott als das Nichts im **„Sohar"**; S. 83–106: Strolz, Walter: **Heideggers** Entsprechung zum Tao-te-king und zum Zen-Buddhismus; S. 107–123: Panikkar, Raimundo: Sein und Nichts. Fragender Durchblick auf die entfaltete Problematik.

Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des **17.** Jahrhunderts in Deutschland. Hrsg. von Dieter Breuer. – Amst: Ed. Rodopi 1984. 252 S. = Chloe II; hfl 78,75; [enth.:] S. 2–25: Breuer, Dieter: Absolutistische Staatsreform und neue Frömmigkeitsformen. Vorüberlegungen zu einer Frömmigkeitsgeschichte der frühen Neuzeit aus literarhistorischer Sicht; S. 27–49: Breuer, Dieter: Zur Druckgeschichte und Rezeption der Schriften Heinrich **Seuses**; S. 50–74: Wallmann, Johannes: Johann **Arndt** und die protestantische Frömmigkeit. Zur Rezeption der mittelalterlichen Mystik im Luthertum; S. 75–107: Gemert, Guillaume van: **Teresa de Avila** und **Juan de la Cruz** im deutschen Sprachgebiet. Zur Verbreitung ihrer Schriften im 17. und 18. Jahrhundert; S. 108–126: Gemert, Guillaume van: Zum Verhältnis von Reformbestrebungen und Individualfrömmigkeit bei **Tympius** und **Albertinus.** Programmatische Aspekte des geistlichen Gebrauchsschrifttums in den katholischen Gebieten des deutschen Sprachraums um 1600; S. 127–155: Scheitler, Irmagard: Geistliches Lied und persönliche Erbauung im 17. Jahrhundert; S. 156–171: Oorschot, Theo G. M.: Neue Frömmigkeit in den Kirchenliedern Friedrich **Spees**, ‹1591–1635›; S. 172–190: Niklarz, Silvia: Heinrich **Lindenborns** „Tochter Sion" ‹1741›. Zur Frömmigkeit der katholischen Aufklärung; S. 193–212: Finke, Manfred: Toleranz und ‚discrete' Frömmigkeit nach 1650. Pfalzgraf Christian August von Sulzbach und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels; S. 213–252: Breuer, Dieter: Grimmelshausens simplicianische Frömmigkeit. Zum Augustinismus des 17. Jahrhunderts.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Schall, James V.: Immortality and the political life of man in **Albertus Magnus**. – Thomist XLVII, 1984, 535–565.

Eigenmann, Urs: Politische Praxis des Glaubens. Dom Hélder **Câmaras** Weg zum Anwalt der Armen und seine Reden an die Reichen. – Frb/S: Ed. Exodus; Mstr: Ed. Liberación 1984. XXVI, 729 S., 1 Kt.; kart. DM 48,– [Diss., Freiburg/S]

Lane Dermot, A.: Foundations of social theology. Praxis, process and salvation. – Dublin: Gile and Macmillan 1984. X, 192 p.; £ 5,95.

Towler, Robert: The need for certainty. A sociological study of conventional religion. – Lo: Routlege & Kegan Paul 1984. VI, 130 p.; £ 12,95.

Storch, Carlo: Katholische Religion und gesellschaftliche Orientierungskrise. – Efm (u. a.): Lang (1984). 182 S. = Erfahrung und Theologie IX; sfr 33,– [Diss., Frankfurt/M]

Hollinger, Dennis P.: Individualism and social ethics: an evangelical syncretism. – Lanham, MD: University Press of America 1983. VI, 277 p.

Roberts, T. A.: Law, morality and religion in a christian society. – Religious studies XX, 1984, 79–98.

Bukow, Wolf-Dietrich: Kritik der **Alltagsreligion.** Ein Beitrag zu den Regulations- und Legitimationsproblemen des Alltags. – (Ffm:) Haag + Herchen Verlag (1984). V, 512 S.; kart. DM 58,– [Habil.-Schrift, Köln]

Clifford, P. R.: Politics and the christian vision. – Lo: SCM Press 1984. X, 175 p.; £ 5,95.

Lovin, Robin W.: Christian faith and public choices. The **social ethics** of **Barth**, **Brunner**, and **Bonhoeffer**. – Phil, Pa.: Fortress Press (1984). VIII, 183 p.

Carmody, John: **Ecology** and religion: Toward a new christian theology of nature. – NY, Ramsey, NJ: Paulist Pr. (1983). 185 p.; $ 6,95.

Tilberg, Cedric W.: **Revolution** underway. An aging church in an aging society. – Phil, Pa: Fortress Press (1984). IX, 117 p.; $ 4,95.

Perry, Jos: Roomsche kinine tegen roode koorts. Arbeidersbeweging en katholieke kerk in **Maastricht 1880–1920**. – Amst: van Gennep 1983. 334 blz., 17 afb. = De Nederlandse Arbeidersbeweging XIV; hfl 33,50 [Diss., Groningen]

Urena, Enrique M.: Kapitalismus oder Sozialismus. Der Christ vor einer ökonomischen Alternative. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1984). 167 S.

Watzal, Ludwig: Die **Entwicklungspolitik** der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl.; (Mchn:) Kaiser (1985). 412 S. = Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe XXXVI; kart. DM 42,– [Diss., München]

XIII. Kirchenrecht

Gómez López, Antonio: Pablo VI: El Derecho Canónico en el misterio de la Iglesia. – EstFranc. LXXXV, 1984, 111–148.

Bassett, William W.: Relating canon law and civil law. – Jurist XLIV, 1984, 3–18; p. 19–27: Griffin, Bertram F.: Introduction to the jargon of canon law; p. 28–40: Coriden, James A.: Highlights of the revised code; p. 41–47: Heintschel, Donald E.: A new way of thinking; p. 48–51: Becker, Robert C.: Problems of ecclesiastical and **religious organizations:** Canon law preliminary; p. 51–66: Serritella, James A.: Civil law perspective; p. 67–80: Holland, Sharon: The new Code and religious; p. 81–109: Campbell, Peter E.: The new Code and religious: Some civil law considerations; p. 110–116: Becker, Robert C.: Domestic relations; p. 117–133: Hite, Jordan: Church law on property and contracts; p. 134–142: Ward, Daniel J.: Trust mangement under the New Code of canon law; p. 143–152: Danagher, John J.: The new Code and Catholic health facilities: Fundamental obligations of administrators; p. 153–193: Hermann, Donald H. J.: The Code of canon law provisions on labor relations; p. 194–208: Regan, Columkille: The Church lawyer – Advocate for justice; p. 209–219: Huels, John M.: "Use of Reason" and reception of sacraments by the mentally handicapped; p. 220–242: Wrenn, Lawrence G.: Canon **1095:** A bird's-eye view.

Hierold, Alfred E.: Inhaltliche Perspektiven des Verfassungsrechtes des revidierten kirchlichen Gesetzbuches. – AkKR CLII, 1983, 349–368; S. 369–407: Schmitz, Heribert: Taufe, Firmung, Eucharistie. Die Sakramente der **Initiation** und ihre Rechtsfolgen in der Sicht des CIC von 1983; S. 408–464: Prader, Josef: Interrituelle, interkonfessionelle und interreligiöse Probleme im Eherecht des neuen CIC.

Fuenmayor, A., y P. Rodríguez: Sobre la naturaleza de las **Prelaturas personale**s y su inserción dentro de la estructura de la Iglesia. – Ius canonicum XXIV, 1984, 11–49; p. 51–85: Arrieta, Juan Ignacio: El **Sínodo** de los **Obispos**. Criterios que enmarcan su evolución normativa; p. 87–121: López Alarcón, M.: La administración de los **bienes eclesiásticos**; p. 123–196: Gil de las Heras, F.: Organización judicial de la Iglesia en el nuevo Código; p. 198–291: Madero, L.: El **Proceso contencioso** oral en el Codex iuris canonici de 1985; p. 295–355: Aldanondo Salaverria, Isabel: Las Comunidades autónomas, el Estado y los bienes culturales eclesiásticos; p. 358–386: Peña Yáñez, C.: El juicio de reconocimiento de las resoluciones eclesiásticas.

Clerck, P. de: Pénitence, confession, réconciliation. Une problématique après le Synode de 1983. – RDC XXXIV, 1984, 167–184; p. 185–207: Renaud, Bernard: La confession des péchés dans le livret d'Is 56–66; p. 208–223: Butin, Jacques-Dominique: Jésus et les pécheurs dans la tradition synoptique; p. 224–234: Metzger, Marcel: La pénitence dans le «Constitutions Apostoliques»; p. 235–244: Munier, Charles: La pastorale pénitentielle de Saint **Césaire** d'**Arles** ‹503–543›; p. 245–248: Gaudemet, Jean: Le débat sur la confession au milieu du **XII**e siècle; p. 249–273: Bernhard, Jean: Le Sacrement de pénitence au **Concile** de **Trente**; p. 274–290: Moldo, Robert: Sens de la faute et/ou sens du péché. Les jeunes confrontés au processus individuel et collectif de la réconciliation; p. 291–321: Werkmeister, Jean: L'absolution collective. Evolution de la pratique en **France**; p. 322–335: Siegwalt, Gérard: L'acte ecclésial de réconciliation. Point de vue systématique (protestant); p. 336–348: Melia, Elie: L'acte ecclésial de la réconciliation dans l'**Eglise orthodoxe**; p. 349–360: Wackenheim, Charles: Le sens de la réconciliation ecclésiale; p. 361–389: Corecco, Eugène: Nature et structure de la «Sacra potestas» dans la doctrine et dans le nouveau Code de droit canonique; p. 390–395: Bibliographie de C. **Vogel.**

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Lehr- und Forschungstätigkeit im Bereich der praktischen Theologie des deutschsprachigen Raums. – (Ffm: Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen 1984); S. 325–491 = Pastoraltheologische Informationen 2/1984.

Blühm, Reimund: Zum Begriff der **Erfahrung** in der **Seelsorge**. – ZThK LXXXII, 1985, 111–127.

Oden, Thomas C[lark]: Care of souls in the classic tradition. – Phil, Pa.: Fortress Press (1984). 128 p. = Theology and Pastoral care series; $ 5,95.

Wieh, Hermann: Kirchenfremde Christen. Anregungen und Hilfen für die Pastoral. – Wü: Echter Verlag 1984. 128 S.; kart. DM 19,80.

Killinger, John: Fundamentals of **preaching**. – Phil, Pa.: Fortress Pr. (1985). 213 p.; $ 9,95.

Achtemeier, Elizabeth [Rice]: Preaching as theology and art. – Nashv, Tenn.: Abingdon Pr. (1984). 144 p.; $ 8,75.

Zwanzger, Walter: Christus für uns gestorben. Die evangelische **Passionspredigt**. – Stu: Calwer Verl. (1985). 296 S. = Calwer theologische Monographien. Reihe C: Praktische Theologie und Missionswissenschaft XI. [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Ervaren waarheid. Opstellen, aangeboden aan H(enk) **Jonker**. Ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk aan de Rijksuniv. te Utrecht. – Nijkerk: Callenbach (1984). 192 blz.; [cont.:] p. 9–22: Bank, J. H. van de: Uitdaging en verwerking, een levensbeeld; p. 23–32: Aalders, C.: De spiritualiteit in het pastoraat; p. 33–43: Brummelen, A. van: Van Oosterzee en de hedendaagse homiletiek; p. 61–80: Hielema, J. S.: Hoe denken evangelische christenen in Noord-Amerika over 'pastoral counseling'? Een kritische beschouwing; p. 81–83: Jong, Otto J. de: Afstuderen is doorstuderen; p. 84–96: Knijff, H. W. de: Communicatie en communio; p. 97–106: Maanen, J. F. van: Pastoraat en de electronische media; p. 107–119: Rebel, Jac. J.: De pneumatologische dimensie in het pastoraat; p. 120–133: Veenhof, J.: Charismata – bovennatuurlijk of natuurlijk?; p. 134–140: Velden, M. J. G. van der: Pastorale aspecten van de liturgie; p. 141–154: Visser, J.: Een kwart-eeuw pastoraal-theologische bijscholing; p. 155–166: Zijlstra, W.: Godsdienst en ekklesiogene neurose; p. 167–176: Schans, P. M. W. van der: Bibliografie Prof. dr. H. **Jonker.**

Religion am Lernort Schule. Kommentierte Dokumentation der evangelischen u. katholischen Lehrpläne in der Bundesrepublik Deutschland. Stand: Mai 1984. Hrsg. vom Comenius-Institut u. dem Religionspädagogischen Zentrum

in Bayern in Zusammenarbeit mit dem Deutschen Katecheten-Verein von Herbert Schultze (u. a.) – Mstr: Comenius-Institut 1984. 333 S. = Comenius-Institut Dokumentation V.

Scott, Kieran: Three traditions of religious education. – Religious education LXXIX, 1984, 323–339; p. 340–352: Griffith, Gwyneth: Images of interdependence: Learning / teaching for justice and peace; p. 353–366: McConnell, Taylor: Cross-cultural ministries with families; p. 367–375: Wilhoit, James: The impact of the social sciences on religious education; p. 376–391: Slusser, Gerald H.: Inner experiences and Christian education; p. 392–413: Richard, Lucien: Theology and belonging: Christian identity the doing of theology; p. 414–422: McDaniel, Jay: The role of God in religious education; p. 423–436: Barr, Robert: Katharine and the giant's heart; p. 437–455: Hyman, Ronald: Questions in the **Joseph** story: The effects and their implications for teaching; p. 456–461: Bogot, Howard: Special education and the arts: Judaism.

Lernen im Lebenszusammenhang. Auf dem Weg zu einer handlungsorientierten Religionspädagogik. [Von] Klaus A. Baier, Hans-G(ünther) Homfeldt, Heiner Volkers. – (Stu:) Alektor-Verl. (1984). 184 S.; kart. DM 16,–.

Schröer, Henning: Höhenluft und Erdenschwere. Alltagsorientierte Religionspädagogik oder Rückkehr zur Phänomenologie? – EvE XXXVI, 1984, 618–625; S. 626–642: Zilleßen, Dietrich: Symboldidaktik. Herausforderung und Gefährdung gegenwärtiger Religionspädagogik; S. 642–653: Machalet, Christian: Wer versteht das eigentlich noch? Fragen an die Kommunikabilität der Religionspädagogik; S. 653–673: Dienst, Karl: Neue soziale Bewegungen, Wertewandel und Religionspädagogik; S. 674–702: Wegenast, Klaus: Zum Verhältnis Systematischer und Praktischer Theologie in Geschichte und Gegenwart.

Hollenstein, Helmut: Der schülerorientierte **Bibelunterricht** am Beispiel der Theodizeefrage. – (Aachen:) [Kiefer & Albers] (1984). 707 S. = Religionspädagogik heute XVI; kart. DM 98,– [Diss., Münster]

Bartholomäus, Wolfgang: Erleben wir eine neue materialkerygmatische Wende? – ThQ CLXIV, 1984, 243–255; S. 256–267: Langer, Wolfgang: Zur Funktion biblischer Texte im Unterricht; S. 268–280: Werbick, Jürgen: Die „organische Ganzheit" des Glaubens und das „Glauben lernen". Das Glaubensbekenntnis der Kirche als religionspädagogische Grundorientierung; S. 281–293: Biesinger, Albert: Zur Relevanz der Dekalogs für die ethische Erziehung; S. 294–305: Sauer, Ralph: Das Vaterunser als Modell für unser Sprechen von Gott und Mensch in der Glaubensvermittlung.

XV. Liturgiewissenschaft

Bates, W. H.: St. **Cyprian** and the "Aquarians". – Studia patristica. Vol. XV, 1 = Texte und Untersuchungen CXXVIII, B 1984, 511–514; p. 515–520: Burns, Yvonne: The lectionary of the **Patriarch** of **Constantinople**; p. 521–526: Coebergh, C.: *Novum Saeculum* dans une formule liturgique romaine du Ve siècle; p. 527–531: Coless, G.: Observations on a Christmas preface (Ve 1241) in the *Sacramentarium Veronense;* p. 532–538: G. J.: Cuming, Pseudonymity and authenticity, with special reference to the liturgy of St. **John Chrysostom**; p. 539–544: Curran, M.: *Sacratissimi martyres:* an early Irish latin hymn; p. 545–553: Frend, W. H. C.: Some Greek liturgical fragments from Q'asr Ibrim in Nubia; p. 554–567: Hall, S. G.: The origins of easter; p. 568–572: Hazelden-Walker, Reservation vessels in the earliest Roman liturgy; p. 573–576: Magne, J.: «INFRA ACTIONEM: *Memento, Domine, . . .*» ou mieux, paléographiquement et critiquement, «. . . *una cum papa nostro N.* in fractione *communicantes*»?; p. 577–580: Moreton, M. B.: Roman sacramentaries and ancient prayer-traditions; p. 581–585: Tripp, D. H.: Pliny and the liturgy – yet again.

Gamber, Klaus: Sacramentorum. Weitere Studien zur Geschichte des Meßbuches u. der frühen Liturgie. – Rgb: Pustet (1984). 202 S. = Studia patristica et liturgica XIII; kart. DM 35,–.

Laurance, John D., SJ: Eucharistic leader according to **Cyprian** of Carthage: a new study. – Studia liturgica XV, 1982/83, 66–75; p. 76–86: Schaefer, Mary M.: Twelfth century latin commentaries on the mass: The relationship of the priest to Christ and to the people; p. 87–103: Stevenson, Kenneth: Eucharistic offering: does research into origins make any difference?; p. 104–117: Spinks, Bryan D.: Priesthood and offering in the Kuššāpê of the East Syrian anaphoras.

Congar, Y.: Note sur une valeur des termes «**ordinare**, ordinatio». – RSR LXVIII, 1964, 7–14; p. 15–23: Dekkers, E.: L'Eucharistie, imitation ou anamnèse de la **Dernière Cène**; p. 24–30: Etaix, R.: L'homéliaire de **Chezal-Benoît** ‹Bourges, B.M. 44›; p. 31–41: Gy, P.-M.: L'influence des chanoines de **Lucques** sur la liturgie du Latran; p. 42–51: Martimort, A.-G.: A propos du nombre des lectures à la messe.

Knox, David Broughton: The Lord's supper from Wycliffe to Cranmer. – Exeter: The Paternoster Press (1983). 75 p.; $ £ 2,50.

Dalmais, Irénée-Henri: Le «Mysterion», contribution à une théologie de la liturgie. – MD CLVIII, 1984, 14–50; p. 51–70: Bibliographie de I.-H. **Dalmais** ‹1948–1984›; p. 71–93: Jounel, Pierre: L'iconographie de **Ravenne,** sa signification liturgique; p. 94–115: Bibliographie de P. **Jounel** (1953–1984); p. 111–115: La participation de M. Jounel aux travaux du Consilum et de la Congrégation pour le Culte divin ‹1964–1975›; p. 123–136: Marcus, Emile: Célébrer en tant qu'Église particulière.

Morris, Leon: The atonement. Its meaning and significance. – Leicester, Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press (1983). 219 p.; £ 5,75.

Dunstan, Alan: Interpreting **worship**. – Lo, Oxf: Mowbray (1984). X, 102 p. = Mowbray's Christian studies series; £ 3,95.

Verzeichnis der Veröffentlichungen von Hans Bernhard **Meyer** SJ. – ZKTh CVII, 1985, 6–16; S. 17–23: Steiner, J.: Pastoral und Liturgie. Anmerkungen zu einer „Schicksalsgemeinschaft"; S. 24–30: Häußling, A. A.: Dokumente der Liturgiegeschichte – wie verstehen? Erwägungen über einen Satz des Ordo Romanus primus; S. 31–38: Kleinheyer, B.: Apg 1,24 im Kontext der Weiheliturgie. Zum Aufbau des Kapitels **De ordinatione** in Gegenwart und Geschichte; S. 39–51: Emminghaus, J. H.: Semiotik altchristlicher Taufhäuser; S. 52–63: Harnoncourt, Ph.: Das Bleibende in Form, Inhalt und Funktion des deutschen Kirchenlieds. Hymnologische und philologische Aspekte der Liturgiewissenschaft; S. 64–75: Hollerweger, H.: Die Liturgie als Antwort auf die Grundsituationen des Menschen; S. 76–91: Lies, L.: Theologie als eulogisches Handeln; S. 92–100: Schmidt-Lauber, H.-Chr.: Taufe, Eucharistie und Amt. Zur Rezeption der ökumenischen Konvergenzerklärung von Lima.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Waldeyerstr. 41, 4400 Münster; Dr. Edmund Arens, Marburger Str. 18, 6000 Frankfurt 90; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. DDr. Matthew Black, 40 Buchanan Gardens, GB-St. Andrews Fife KY 1619 LX (Scotland); Dr. Clemens Engling, An der Kreuzkirche, 4408 Dülmen; Prof. Dr. Elmar Fastenrath, Forsthausstr. 21, 6400 Fulda; DDr. Johann Figl, Myrbachgasse 1, A-1140 Wien; Prof. Dr. Alfred Gläßer, Kilian-Laib-Str. 131, 8078 Eichstätt; Dipl.-Theol. Georg Girschek, Bremer Str. 52, 4400 Münster; Prof. Dr. Arnold Goldberg, Postfach 11 19 32, 6000 Frankfurt 11; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Cherubine-Willimann-Weg 1, 5400 Koblenz-Arenberg; Dr. Lothar Hardick, Augartenstr. 42, 7500 Karlruhe 1; Dr. Linus Hauser, Hagemanns Kämpken 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum; Dr. Adelgundis Jaegerschmid, St. Lioba, 7800 Freiburg i. Br./Günterstal; Dr. Bernd Jaspert, Lindenstr. 13, 3500 Kassel; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck, St.-Mauritius-Str. 22, 8702 Estenfeld; Prof. Dr. Otto Knoch, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Prof. Dr. Wilhelm Kohl, Uferstr. 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Adolf Kolping, Rosastr. 7, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Marc Lienhard, 33, Rue Louis Apffel, F-67000 Strasbourg; Prof. Dr. Paul-Gerd Müller, Silberburgstr. 121, 7000 Stuttgart 1; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Prof. Dr. Stanisław Napiórkowski, ul. Nowotki 7, PL-20-039 Lublin; Prof. Dr. Eugen Paul, Kirchenweg 11, 8901 Diedorf; Prof. Dr. Rudolf Pesch, Waltherstr. 32, 8000 München, 2; Prof. Dr. J. V. Pollet, 222, Faubourg, Saint Honoré, F-70 Paris 8e; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Pater Hermann Josef Repplinger, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Prof. DDr. Hubert Ritt, Briller Str. 110, 5600 Wuppertal 1; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Am Alten Stadtpark 61, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Anton Schall, Trübnerstr. 38, 6900 Heidelberg; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Salzstr. 13, 4400 Münster; Prof. Dr. Erdmann Sturm, Jupiterweg 26, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Dorbaumstr. 86, 4400 Münster.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 18,50 DM, jährlich 84,– DM, Studenten-Abonnement 67,20 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1985 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1985

ISSN 0040-568X

Paulus-kommentare aus der griechischen Kirche

Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von Karl Staab

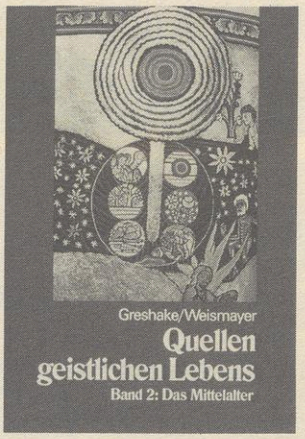
Die Katenen sind für die Überlieferung der exegetischen Arbeiten der Kirchenväter von entscheidender Bedeutung. Lietzmann und Faulhaber haben hier durch ihre Katenenkataloge, die zugleich eine Kanalisierung der wilden Katenenströme bedeuten, den Grund gelegt. Der erste, der diesen Boden dann wissenschaftlich verantwortlich und zuverlässig bearbeitete, war Karl Staab, der die Pauluskommentare aus der griechischen Kirche zusammenstellte.

Der Satz „Es wird auf diesem Gebiete nichts mehr zu entdecken und zu sammeln sein", den Staab ins Vorwort seiner Ausgabe schrieb, hat sich, so anspruchsvoll er ist, im vollen Umfang bestätigt. Seine Ausgabe ist bis heute aktuell geblieben. Daß sie vollständig vergriffen und selbst im Antiquariatsbuchhandel nur ganz selten käuflich zu erwerben war, ist daher immer wieder beklagt worden. Auf Wunsch der Patristischen Kommission in der Bundesrepublik Deutschland ist darum das Werk in Neuauflage erschienen. Um es in seiner Brauchbarkeit modernen Anforderungen anzupassen, wurde ein komplettes Verzeichnis der zitierten Bibelstellen und der Zitate aus der kirchlichen und profanen Literatur beigegeben. So kann das Buch einer neuen Generation von Forschern den Dienst leisten, den es der vergangenen bereits geleistet hat.

Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. 1984, 2. Auflage. Nachdruck der 1. Auflage 1933 mit einem neuen Vorwort. XLVIII und 684 Seiten, kart. 92,– DM, ISBN 3–402–03985–0.

Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch Ihre Buchhandlung.

Aschendorff



Die großen Texte der geistlichen Tradition

Gisbert Greshake / Josef Weismayer (Hg.) Quellen geistlichen Lebens

Bd. 2: Das Mittelalter.
Mit ganzs. Abb. Ca. 288 S. Ln. Ca. DM 39,80

Dies ist eine außergewöhnliche Sammlung von Texten aus dem Mittelalter, in der nicht nur bekannte Namen auftauchen (wie Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Hildegard von Bingen, Franz von Assisi, Walter von der Vogelweide, Thomas von Aquin ...) sondern auch weniger bekannte, nicht minder dem heutigen Leser als „Quelle" seiner eigenen Spiritualität zu empfehlen: Balduin von Ford, Alanus von Lille, Mechthild von Magdeburg, Jan van Ruysbroeck usw. So entstand ein geistliches Lesebuch, das als Ergänzung zu Brevier und Stundenbuch ebenso sinnvolle Verwendung finden kann wie in der persönlichen Lektüre oder in der Behandlung der Texte in Schule und Erwachsenenbildung. Die Begleitmaterialien erleichtern diese Verwendung: Gesamteinleitung, knappe historische Einführungen und Kommentare zu den Texten, Sach- und Bibelstellenregister.

Wilhelm Geerlings / Gisbert Greshake (Hg.) Quellen geistlichen Lebens

Bd. 1: Die Zeit der Väter
Mit 6 z.T. vierfarb. Bildtafeln. 264 S. Ln. DM 36,80

Jeder Christ findet sich in den Traditionszusammenhang der Kirche gestellt, den er für sich neu entdecken und fruchtbar machen kann. Die Annahme und Weitergabe spiritueller Traditionen ist die Aufgabe der vorliegenden Textsammlung. Sie legt – vielfach erstmals in deutscher Sprache – Texte aus der großen geistlichen Tradition der Alten Kirche zu den wichtigsten Themen des christlichen Lebens vor und hilft dem heutigen Christen, seine verschiedenen Lebenssituationen zu deuten und zu bewältigen. Zugleich ist das Buch ein ausgezeichneter Einstieg in die Vielfalt des altkirchlichen Lebens. *Die Anregung*

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080 · 6500 Mainz



Was vermag Sprache?

Eugen Biser

Menschsein und Sprache

92 Seiten, Paperback, S 108,—, DM/sfr 15,80

Auf die Frage, was Sprache vermag, gibt es nur eine Antwort: Das Menschliche.
Sprechen ist die elementarste Selbstbekundung des Menschen: Wer spricht, will neben Information auch sich selbst mitteilen. Sprache will der Einsamkeit entgehen, sucht Verbundenheit und Gemeinschaft mit Menschen, aber auch im Gebet, mit Gott.
Sprechen ist eine grundlegende menschliche Eigenschaft, deshalb erleidet es, wie der Mensch selbst, Rückschläge und Krisen. Auf dieser Grundlage geht die Studie Möglichkeiten und Grenzen menschlichen Redens nach und zeigt, daß das Mitmenschlichkeit aufbauende Wort aus der Selbstentfremdung des Menschen herausführen und zu einer Quelle des Glücks werden kann.
1982 erschien von Eugen Biser im Otto Müller Verlag »Gottsucher oder Antichrist«, das auf den konstruktiven Hintersinn von Nietzsches Christentumskritik hinweist.

Otto Müller Verlag Salzburg



No future?

Franz Pöggeler

Jugend und Zukunft

Erkenntnisse und Hoffnungen

Ca. 296 Seiten, Paperback, ca. S 210,—, DM/sfr. 29,80

Zukunftsangst und Resignation der heutigen Jugend haben nicht nur materielle Ursachen. Obwohl Arbeitslosigkeit und Wirtschaftskrise die junge Generation prägen, sieht der Autor tiefere Ursachen eines seelischen Notstandes der Jugend in einem Sinnverlust.
Pöggeler will jungen Menschen, mehr als bisher, Mitverantwortung in Gesellschaft und Staat übertragen und die Jugend zum sozialen Engagement motivieren. Er ist dabei umfassend, denn er bezieht in seine Untersuchung eine Palette von Aspekten mit ein (Passivität, Suchtprobleme, Jugendunruhen, Privatismus, Freizeit, Sozialdienst, Wehrdienst, Jugendsprache etc.).
Pöggeler ist Professor für Pädagogik an der Technischen Hochschule Aachen, seine Hauptgebiete in Lehre und Forschung sind Erwachsenenbildung, Jugendforschung, Bildungspolitik und -reform.

Otto Müller Verlag Salzburg



Gott und Welt meditativ erfahren

Gebet des Schweigens

Eine Schule der Kontemplation nach der »Wolke des Nichtwissens«

Herausgegeben und eingeleitet von Willigis Jäger

100 Seiten, Paperback, ca. S 124,—, DM/sfr. 17,80

Diese Einführung in das kontemplative Beten ist ein gelungener Versuch, die aus dem Zen als Methode stammenden Übungen an christlichen Motivationen zu orientieren und mit den Erfahrungen christlicher Meister der Mystik zu bündeln.
Der Leser erhält hier Rat und praktisch-konkrete Hilfe, er wird gut vorbereitet auf das Lesen der Texte aus der »Wolke des Nichtwissens« und auf die Erfahrungsberichte von Angelus Silesius, Dag Hammerskjöld, Raimond Pannikar u. a.
Besonders hilfreich sind die Texte aus der »Wolke«, weil sie eine Auswahl darstellen, die das Wesentliche in einer von mittelalterlichen Schnörkeln und von Langatmigkeit befreiten Fassung bringen.
In der Fülle des gegenwärtigen Literaturangebotes zum Thema Meditation hat dieses Buch ein eigenes Profil und eine innere, nicht aufgesetzte Transparenz.

Otto Müller Verlag Salzburg

Sinnsuche – Suche nach Gott

Jean René Bouchet

Wenn du Gott suchst

78 Seiten, Paperback, S 89,—, DM/sfr. 12,80

Immer mehr Menschen, vor allem junge Menschen, suchen heute nach dem Sinn des Lebens, nach Gott.
Der Autor nimmt mit ihnen einen Dialog auf, einen sehr menschlichen und persönlichen, und spricht entscheidende Themen an: Existenzangst, Angst vor der Zukunft, Angst vor der Begegnung mit dem Du – der Menschen und Gottes –, Angst vor Engagement und vor Bindung.
Bouchet klopft keine frommen Sprüche, sondern gibt persönliche, manchmal eigenwillige Antworten, die nichts verbauen, sondern zu neuen Wegen führen.
Der schmalste, aber auch schönste Weg ist jener, der heute von vielen Menschen gesucht wird, den aber nur wenige zu nennen wagen: Jesus zu folgen zum Vater, ist ein Weg der Liebe und der Zärtlichkeit.
Bouchet ist Dominikaner und Herausgeber der wichtigsten spirituellen Zeitschrift Frankreichs, »La Vie Spirituelle«.

Otto Müller Verlag Salzburg



Zur Einübung und zum Nachvollzug geistlicher Erfahrungswege

Weitere Bücher zur Kontemplation und Meditation

Willigis Jäger
Gebet des Schweigens
Eine Schule der Kontemplation nach der »Wolke des Nichtwissens«
100 Seiten, Paperback
DM 17,80, öS 124,—

Vladimir Satura
Meditation aus der Sicht der Psychologie und der christlichen Tradition
100 Seiten, DM 15,80, öS 108,—

Hugo Rahner und Karl Rahner
Gebete der Einkehr
3. Aufl., 96 Seiten
DM 15,—, öS 105,—

Biblische Weisheiten
Spruchweisheit aus der Bibel
72 Seiten, DM 7,80

Er ist wahrhaft auferstanden
Gebete der Ostkirche
Herausgegeben und eingeleitet von J. Madey
168 Seiten, Leinen
DM 16,80, öS 117,—

Irénée Hausher
Leben aus dem Gebet
224 Seiten, Leinen
DM 23,—, öS 161,—

Photina Rech
Inbild des Kosmos
Eine Symbolik der Schöpfung
2 Bände mit 1220 S., Leinen
DM 63,—, öS 440,—



Luitgard Maria Tusch-Kleiner · Josef Rafael Kleiner

EINKEHR ZUR MITTE

Orientierungshilfen und biblische Lesungen zum kontemplativen Beten

160 Seiten, Paperback, DM/sfr 19,80, S 138,—

Ein Weg zur intensiven Lebens- und Gotteserfahrung. »Einkehr zur Mitte« meint das Unterwegssein des Menschen zu seinem eigentlichen Ziel. Der Übende findet die Mitte und den Sinn seines Handelns je mehr sich das Ego wandelt, sodaß Kontemplation letztlich zu einer Lebenshaltung wird. Auf zwei Wegen führt das Buch dorthin: durch leibhafte Vollzüge wie aufrecht sitzen, schreiten, schweigen, sich sammeln, verneigen, lauschen und durch Lesungen, die durch den Nachvollzug geistlicher Erfahrungswege exemplarischer biblischer Vorbilder, den Weg zur eigenen Gotteserfahrung freilegen.
Dieses Buch stammt aus einer tiefen meditativen Lebenspraxis.

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

476 + Bun

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Erwin Iserloh und Prof. Dr. Vinzenz Pfnür

Jährlich 6 Hefte ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN **Jährlich DM 84,–**

Nummer 3 **1985** **81. Jahrgang**

Joseph Listl: Leben und Werk des Kirchenrechtslehrers und Zentrumspolitikers Prälat Ludwig Kaas Sp. 177

Allgemeines . . . . . Sp. 189

Theologische Realenzyklopädie, Bd XII; Gabler-Gesellschaft. Hrsg. von G. Krause und G. Müller (R. Bäumer)

J. Thiele: Studieren und sich nicht verlieren (S. Wiedenhofer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 191

J. Scharbert: Genesis 1–11 (L. Ruppert)

V. Maag: Hiob: Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen (O. Loretz)

Glaube und Gerechtigkeit. Hrsg. von J. Kilunen, V. Riekkinen und H. Räisänen (R. Pesch)

H. W. Wolff: Jesaja 53 im Urchristentum (O. Knoch)

G. Strecker: Die Bergpredigt (H. Frankemölle)

J. Lambrecht: Ich aber sage euch (H. Frankemölle)

I. Broer: Friede durch Gewaltverzicht? (F. G. Untergaßmair)

E. Brandenburger: Markus 13 und die Apokalyptik (R. Pesch)

J. O. Tuñi i Vancells: El testimoniatge de l'evangeli de Joan (A. de Oliveira)

D. Nestle: Die Ursprünge des Neuen Testaments, oder: Vom Wort Gottes, das unter die Räuber fiel (O. Knoch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 202

Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Gesammelt und hrsg. von K. Staab (R. Kampling)

D. Wyrwa: Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien (M.-B. v. Stritzky)

G. Hallonsten: Satisfactio bei Tertullian (M.-B. v. Stritzky)

„La dimora di Dio con gli nomini" (Ap 21.3). A cura di M. L. G. Perer. Pref. di + C. M. Martini (A. Angenendt)

W. Mostert: Menschwerdung. Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottessohnes bei Thomas v. Aquin (R. Haubst)

A. Zumkeller: Leben, Schrifttum und Lehrrichtung des Erfurter Universitätsprofessors Johannes Zachariae OSA († 1428) (V. Marcolino)

W. Klaiber: Ecclesia militans. Studien zu den Festtagspredigten des Johannes Eck (H. Smolinsky)

K. Wetzel: Theologische Kirchengeschichtsschreibung im deutschen Protestantismus 1660–1760 (B. Jaspert)

K. Schatz: Geschichte des Bistums Limburg (Ch. Stoll)

P. Stemmer: Weissagung und Kritik (L. Hauser)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . Sp. 214

B. Janssens: Metaphysisches Denken und heilsgeschichtliche Offenbarung – Ihre Korrespondenz im Systemversuch Hermann Schells (F. Arnold)

Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung. Hrsg. v. Bernd Jaspert (H.-J. Klauck)

E. Drewermann: Tiefenpsychologie und Exegese (H. Zirker)

C. Geffré: Le Christianisme au risque de l'interprétation (J. Schmid)

W. Joest: Dogmatik. Bd 1 Die Wirklichkeit Gottes (H. Vorgrimler)

H. Echternach: Dogmatik I (S. Wiedenhofer)

E. Fastenrath: In Vitam Aeternam (H. Verweyen)

Handbuch der Marienkunde. Hrsg. von W. Beinert und H. Petri (St. C. Napiórkowski)

Die Heiligen heute ehren. Hrsg. von W. Beinert (St. Rau)

Religionspädagogik, Moraltheologie . . Sp. 225

H.-G. Heimbrock: Lern-Wege religiöser Erziehung (E. Paul)

E. Fütterer: Biblische Geschichten im Unterricht (K.-H. Kleber)

D. Bernt: Konfliktfeld Sexualerziehung in der Schule (H. Loduchowski)

Handbuch der christlichen Ethik (J. Piegsa)

G. Thils: Droits de l'homme et perspectives chrétiennes (W. Wolbert)

D. Hollenbach: A Christian Moral Argument (Th. Hoppe)

Missionswissenschaft, Religionswissenschaft . . . . . Sp. 233

G. Collet: Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion (B. Doppelfeld)

J. Metzler: Die Synoden in Indochina 1625–1934 (J. Glazik)

Mohammed für Christen. Einl. v. M. S. Abdullah. Textauswahl v. A. Th. Khoury (L. Hagemann)

R. Nebel: Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft (N. M. Borengässer)

H. Küng, J. van Ess, H. von Stietencron, H. Bechert: Christentum und Weltreligionen (L. Hagemann)

Philosophie . . . . . Sp. 238

J. G. Fichte: Versuch einer Kritik aller Offenbarung (Ch. Riedel)

J. G. Fichte: Die Anweisung zum seligen Leben (Ch. Riedel)

Ch. Keller-Wentorf: Schleiermachers Denken (H. Peiter)

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Hrsg. von G. Merkenstock (R. Stalder)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 247

C. M. Martini: Und sie gingen mit ihm (J. Sudbrack)

C. M. Martini: Was allein notwendig ist (J. Sudbrack)

C. M. Martini: Ich mache euch zu Menschenfischern (J. Sudbrack)

C. M. Martini: Die Bekenntnisse des heiligen Paulus (J. Sudbrack)

J. Bours: Da fragte Jesus ihn (J. Sudbrack)

J. Lang: Elisabeth von Thüringen (O. Hagemeyer)

Leben und Werk des Kirchenrechtslehrers und Zentrumspolitikers Prälat Ludwig Kaas*

Von Joseph Listl, Augsburg

Der Schwierigkeitsgrad einer Gesamtdarstellung des Lebenswerkes von Ludwig Kaas

Vorbemerkung: 1. Prälat Ludwig Kaas (K.), von 1928 bis 1933 Vorsitzender der Deutschen Zentrumspartei (DZP), zählt zu den zentralen Figuren des deutschen Katholizismus und des politischen und parlamentarischen Lebens während der Weimarer Republik. Seinem wissenschaftlichen Werdegang nach war er Prof. des Kirchenrechts am Priesterseminar in Trier. Er ist Verfasser mehrerer angesehener kirchenrechtlicher Bücher. Es überrascht auf den ersten Blick, daß, abgesehen von einigen kleineren biographischen Skizzen, bisher von K. keine auch nur annähernd adäquate Darstellung seines Lebens, seines wissenschaftlichen Werkes und vor allem auch seiner politischen Tätigkeit existierte.

Es ist das große Verdienst des Mainzer Kanonisten Georg May, in dem dreibändigen Werk über K. eine auf intensiven und denkbar umfassenden Archivstudien beruhende und darüber hinaus auch die immense einschlägige zeitgeschichtliche und politikwissenschaftliche Lit. verarbeitende monumentale Darstellung des Lebensweges und der differenzierten und in vieler Hinsicht auch widerspruchsvollen Persönlichkeit von K. geschaffen zu haben. Wer immer sich in Zukunft mit der neuesten kirchlichen Rechtsgeschichte, dem Staatskirchenrecht, der kirchlichen Zeitgeschichte, der Parteiengeschichte der Weimarer Zeit im allgemeinen und der Geschichte der DZP im besonderen und überhaupt mit der Weimarer Republik beschäftigt, wird an dieser umfassenden Darstellung der Vita von K. nicht vorbeigehen können. Im Grunde handelt es sich bei diesem ungewöhnlichen Werk nicht um eine bloße Biographie von K., sondern um eine Gesamtdarstellung der Politik der DZP von 1919 bis zu ihrer Auflösung im Jahre 1933 unter der besonderen Rücksicht der durchaus umstrittenen Rolle, die der Kirchenrechtslehrer, Prälat und Politiker K. in dieser Zeit gespielt hat.

Wie der Vf. einleitend feststellt, werden das Bild der Persönlichkeit von K. und die Schilderungen seines Wirkens in der Memoirenliteratur

* **May**, Georg: **Ludwig Kaas.** Der Priester, der Politiker und der Gelehrte aus der Schule von Ulrich Stutz. – Amsterdam: B. R. Grüner. Bd 1 (1981): XCV, 707 S., Lw DM 120,–; Bd 2 (1982): X, 748 S., Lw DM 100,–; Bd 3 (1982): XII, 613 S., Lw DM 110,– (Kanonistische Studien und Texte, Bde 33–35).

UB Tübingen
02. AUG. 1985

der Akteure der Weimarer Republik und auch in der zeitgeschichtlichen Lit. über die Weimarer Zeit der Wirklichkeit regelmäßig nicht gerecht (I, 6).

Die Gründe hierfür liegen zum Teil darin, daß K. selbst keine Memoiren veröffentlicht, keine Erklärungen und Stellungnahmen abgegeben und sich auch gegen Vorwürfe nicht gewehrt hat. Die Beurteilung der politischen Tätigkeit von K. ist außerordentlich unterschiedlich. Es wiegt schwer und im Ergebnis wohl schwerer, als der Vf. meint, daß K. in den Memoiren des ehemaligen Reichskanzlers Heinrich Brüning (1885–1970) in einem ausgesprochen ungünstigen Licht erscheint. Überwiegend negativ wird die politische Rolle, die K. während der letzten Jahre der Weimarer Zeit gespielt hat, auch von den Fachvertretern der Zeitgeschichte beurteilt (I, 7).

2. Der besondere wissenschaftliche Wert dieser Biographie besteht darin, daß M. alle ihm erreichbaren Archive ausgewertet hat und in diesen mühevollen Studien bedeutsame neue Erkenntnisse über die Persönlichkeit und über die verschiedenen Ziele, die K. auf wissenschaftlichem, kirchlichem und politischem Gebiet zeitweilig verfolgt hat, gewinnen konnte.

An ungedruckten Quellen hat der Vf. die einschlägigen Akten der folgenden Archive verwertet: 1. Polit. A. des Auswärtigen Amtes, Bonn; 2. A. der Komm. für Zeitgeschichte, Bonn; 3. UB Bonn – Hs.abt.: Nachlaß Aloys Schulte; 4. A. der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn; 5. Hauptstaatsa. Düsseldorf; 6. Bundesa. Koblenz; 7. Bundesa. – Militära. Freiburg i. Br.; 8. Histor. A. der Stadt Köln; 9. Staatsa. (= Landesarchiv) Koblenz; 10. Erzbisch. A. Freiburg i. Br.; 11. Bayer. Hauptstaatsa. München; 12. A. der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München (Ehrenpromotion Kaas); 13. A. der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster; 14. Bistumsa. Trier; 15. A. der Rechtswiss. Fak. der Univ. Zürich – Forschungsstelle für Rechtsgeschichte (Nachlaß Ulrich Stutz; Albert Werminghoff; Hans Erich Feine). Verschlossen blieb dem Vf. verständlicher-, aber auch bedauerlicherweise das Vatikanische Geheimarchiv, das in den von Pacelli stammenden Berichten der Münchener und Berliner Nuntiatur, aber auch im persönlichen Nachlaß von Pius XII. über die Person und die Tätigkeit von Ludwig Kaas noch einiges Material enthalten dürfte, wiewohl bereits aus den staatlichen Akten der Konkordatsverhandlungen zum Bayerischen, Preußischen, Badischen und vor allem auch zum Reichskonkordat mit großer Deutlichkeit die bedeutsame Rolle hervorgeht, die K. beim Abschluß dieser noch heute geltenden Konkordate zukam.

Ferner hat M. eine imponierende Fülle gedruckter Quellen und Lit. verwertet (vgl. I, S. XV–XCV).

3. Das dreibändige Gesamtwerk ist übersichtlich in acht Teile gegliedert, die sich mit einer gewissen Zwangsläufigkeit aus den zeitgeschichtlichen Zäsuren und den verschiedenen Ebenen der Aktivitäten im Leben von K. ergeben, nämlich 1. Teil: Einleitung (I, 1–15); 2. Teil: Wissenschaftliche und priesterliche Tätigkeit bis zum Jahre 1933 (I, 17–283); 3. Teil: K. als Politiker in der Deutschen Nationalversammlung (I, 285–382); 4. Teil: K. als Politiker im Deutschen Reichstag bis zum Jahre 1932 (I, 383–707; II, 1–501); 5. Teil: K. als Politiker der Deutschen Zentrumspartei (II, 503–748); 6. Teil: Die politische Tätigkeit von K. im Schatten der anwachsenden NSDAP (III, 1–422); 7. Teil: Die römischen Jahre von K. (III, 423–519); 8. Teil: Gesamtwürdigung (III, 521–574). Schon an dieser Stelle soll erwähnt werden, daß sich am Ende des dritten Bdes drei vorzügliche Register befinden, nämlich ein Register der Personen (III, 575–595), ein Register der Sachen (III, 596–607) und ein Register der Orte (III, 608–613).

I.

Eine große Erschwernis bei der Abfassung seines Werkes bedeutete für den Vf. der von ihm in dem mit „Einleitung" überschriebenen ersten Teil des Gesamtwerkes (I, 1–15) beklagte „Mangel an Quellen". Es fehlt von K. ein ergiebiger Nachlaß. Nach Karin Schauff, Erinnerung an Ludwig Kaas zum 20. Todestag am 25. April 1972 (Pfullingen 1972), S. 5 und 27, mußte K. auf Weisung von Papst Pius XII. während des Zweiten Weltkriegs seine politischen Materialien eigenhändig vernichten, damit diese im Falle einer Besetzung des Vatikans durch deutsche Truppen nicht in die Hände der Nationalsozialisten fielen (I, 9).

Der 1. Teil enthält eine kurze Skizze des Lebensgangs von K. von seiner Kindheit bis zur Immatrikulation an der Rechts- und Staatswiss. Fak. der Univ. Bonn im WS 1909/1910. K., am 23. 5. 1881 in Trier geboren, trat 1900 nach dem Abitur in das dortige Priesterseminar ein. Nach zwei Semestern schickte ihn sein Bischof Michael Felix Korum zum Studium nach Rom. Dort wurde er in das Collegium Germanicum aufgenommen. Am 28. 10. 1906 empfing er in Rom die Priesterweihe. Am 7. 4. 1904 wurde er zum Dr. phil., am 22. 6. 1907 zum Dr. theol. promoviert. Nach kurzer Kaplanstätigkeit bot ihm sein Bischof auf seinen Antrag hin Gelegenheit, in Rom seine Studien mit dem Doktorgrad im kanonischen Recht abzuschließen. Im November 1908 wurde er Kaplan an der deutschen Nationalstiftung „Collegio Teutonico di S. Maria dell'Anima". Am 8. 6. 1909 wurde K. an der Gregoriana zum Dr. iur. can. promoviert. Anschließend kehrte er nach Deutschland zurück.

II.

Zahlreiche grundlegend neue und für die Gesamtbeurteilung der Persönlichkeit von K. bedeutsame Erkenntnisse konnte der Vf. in seinen archivalischen Forschungen gewinnen. Sie sind überwiegend dargestellt im 2. Teil des Werkes, „Wissenschaftliche und priesterliche Tätigkeit bis zum Jahre 1933" (I, 17–283).

1. Von entscheidender Bedeutung für das spätere Leben von K. wurde sein Entschluß, nach dem Erwerb der drei römischen Doktorgrade an der Universität Bonn noch ein Studium in Rechtswissenschaft zu beginnen. K. schwebte damals ganz offensichtlich eine große kirchliche Karriere als Lebensziel vor. Zu seinem bevorzugten Lehrer und Mentor erwählte er sich den hochangesehenen evangelischen schweizerischen Kirchenrechtslehrer Ulrich Stutz, der seit 1904 an der Univ. Bonn wirkte. Fünf Semester lang besuchte K. regelmäßig die Sitzungen des Stutzschen Seminars (I, 18f). Stutz fand an dem intelligenten und anpassungsfähigen K. rasch Gefallen und wurde später sein unermüdlicher Protektor und Pate. Unter der Anleitung von Stutz verfaßte K. die bedeutsame Arbeit „Die geistliche Gerichtsbarkeit der katholischen Kirche in Preußen in Vergangenheit und Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung des Westens der Monarchie", erschienen als Heft 84–87 der von Stutz begründeten „Kirchenrechtlichen Abhandlungen" (Stuttgart 1915/1916). Nach M. gehört dieses zweibändige Werk „zweifellos zu den wenigen Spitzenleistungen" dieser 118 Hefte umfassenden Reihe (I, 36).

2. Ursprünglich erblickte K. sein Berufsziel in einer Professur für Kirchenrecht am Priesterseminar in Trier. Als ihm jedoch Bischof Korum den mit Dekret vom 22. 4. 1918 neu errichteten Lehrstuhl für kanonisches Recht am Priesterseminar in Trier übertrug, zeigte sich K. über diese Auszeichnung keineswegs mehr erfreut. Er hatte sich inzwischen ein in seinen Augen höheres Ziel gesetzt, nämlich die Berufung auf einen Universitätslehrstuhl. Von 1917 an bewarb sich der „agile und ungeduldig drängende Kaas" (I, 113), immer mit der denkbar intensivsten und bereitwillig gewährten Protektion von Stutz, nacheinander vergeblich um den Lehrstuhl für Kirchengeschichte in Münster, den Lehrstuhl für Moraltheologie in Straßburg und den Lehrstuhl für Kirchenrecht in Freiburg. Ein Angebot des 1917 nach Berlin berufenen Stutz, dort dessen Assistent zu werden, lehnte der stets unschlüssige K., der „nicht beherzt eine Möglichkeit, die sich ihm bot", ergriff, „sondern lavierte und finassierte", nach längerem Zögern ab (I, 96).

1919 schien K. endlich an das Ziel seiner Wünsche gelangt zu sein. Wiederum dank der tatkräftigen Unterstützung durch Stutz, der sich mit Nachdruck für ihn in Berlin verwandt hatte, wurde K. auf den Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn berufen. Inzwischen hatte aber K. seinen Blick auf ein noch höheres Ziel gerichtet. Zum allgemeinen großen Erstaunen und auch zur Überraschung von Stutz, der sich durch das Verhalten von K. brüskiert fühlen mußte, lehnte K., wiederum nach längerem Zaudern, auch diesen Ruf ab, und zwar „in der Erwartung", daß er „die Nachfolge Korums auf den Trierer Bischofsstuhl antreten" werde (I, 121). Hier wurde K. jedoch Opfer einer Fehlspekulation und seiner bei ihm immer wieder anzutreffenden Selbstüberschätzung.

Seinem Charakterbild nach erscheint K. als „komplizierte Persönlichkeit" (I, 119), als „ein Mann von rasch wechselnden Stimmungen" (I, 117), „empfindlich und verwöhnt" (I, 120). Der Reichskanzler Josef Wirth sah in ihm einen „Salon-Prälaten" (I, 120). Der außerordentlich vielseitig begabte K. war ein rastloser Arbeiter; er verfügte über eine bemerkenswerte Rednergabe und ein anerkanntes Predigttalent; er besaß eine kaufmännische Ader und ein oft gerühmtes finanzielles Geschick. Er war ebenso didaktisch wie schauspielerisch begabt (I, 144f).

3. In noch höherem Maße als die Protektion durch Stutz wurde für K. die Begegnung mit dem Apostolischen Nuntius Eugenio Pacelli von entscheidender Bedeutung für den Verlauf seines gesamten späteren Lebens. Neben seinen parlamentarischen Tätigkeiten wurde K. ständiger Berater und bevorzugter Gutachter Pacellis in staatskirchenrechtlichen Fragen (I, 191–224). Mit Pacelli verband ihn eine lebenslange Freundschaft, die bis zum Tode von K. andauerte (I, 201). Als der Nuntius am 12. 12. 1929 Berlin verläßt, um das Amt des Kardinalstaatssekretärs anzutreten, begleitet ihn K., der Vorsitzende der DZP, nach Rom und bleibt dort mehrere Wochen. An zahlreichen wichtigen Sitzungen des Deutschen Reichstags mit vielen namentlichen Abstimmungen nimmt er deshalb nicht teil und läßt sich als „krank" führen. Überhaupt verfährt er mit der Angabe von Verhinderungsgründen ziemlich großzügig (I, 215). Zur Beunruhigung von Kardinal Faulhaber und der Führung der DZP hält sich K. vom 28. 2. bis zum Juni 1930 in Rom auf. Vermutlich wollte er sich schon damals mit Hilfe Pacellis „eine Position in der Ewigen Stadt " verschaffen (I, 210f, 216, 221).

4. Dramatisch liest sich der Bericht über die langjährigen ehrgeizigen Bemühungen von K. um eine Trierer Domherrenstelle (I, 225–283). Hier erscheint K. als übler klerikaler Stellenjäger und Karrierist. Bereits 1916 versucht er in dem für einen Domkapitular geradezu unvorstellbar jugendlichen Alter von erst 34 Jahren, bemerkenswerterweise mit Unterstützung und Empfehlungen von Stutz, aufgrund des Vorschlagsrechts des preußischen Königs auf eine vakante Domherrenstelle berufen zu werden (I, 239f,249). Auch mehrere spätere diesbezügliche Versuche scheitern. Als 1922 wiederum eine Domherrenstelle zu besetzen ist, mobilisiert K., damals bereits eine bekannte politische Figur, aus dem Hintergrund neben Pacelli Kardinal Bertram von Breslau, Erzbischof Schulte von Köln und den Zentrumsführer und späteren Reichskanzler Wilhelm Marx. Als jedoch der neuernannte Bischof Bornewasser einen anderen zum Domkapitular ernennt, ist K. „empört, ja einem Nervenzusammenbruch nahe" und droht mit der Niederlegung seiner Mandate im Reichstag und im Preußischen Staatsrat (I, 265). Am 1. 4. 1924 wird er schließlich zum Domkapitular ernannt.

5. Dunkle Seiten im Verhalten und im Charakter von K. enthüllt ein langes Fragment eines Briefes von Bischof Bornewasser an Pacelli aus dem Jahre 1922. Der Bischof berichtet darin von einer im Domkapitel herrschenden „fast allgemeinen großen Abneigung" gegen K., die sich aus seinem „stolzen Charakter"

ergebe, „der ihn vielen unsympathisch macht", sowie „aus seinem Verhalten in der Frage der Bischofswahl" (I, 270). Nach dem Inkrafttreten des CIC vom 27. 5. 1917 hatte sich K. gegen das Bischofswahlrecht des Trierer Domkapitels und zugunsten eines freien päpstlichen Bischofsernennungsrechts ausgesprochen und sich in diesem Falle selbst Hoffnungen auf eine Berufung auf den Trierer Bischofsstuhl gemacht (III, 462f). Bornewasser berichtet von „höchst verächtlichen Äußerungen" von K. über das Kapitel und äußert in massiver Weise den Verdacht, K. habe der liberalen „Trierer Zeitung" Informationen über die Verhandlungen im Zusammenhang mit der Bischofswahl und auch über das geheime Wahlergebnis zugespielt (I, 271).

6. Das abenteuerlichste Projekt und den Gipfel der Stellenjägerei von K. bildeten Ende 1929 und zu Beginn des Jahres 1930, als K. politisch auf dem Höhepunkt seines Ansehens stand, seine Bemühungen, mit Hilfe von Konrad Adenauer und der Protektion von Pacelli Dompropst des Kölner Metropolitankapitels zu werden (I, 276ff). Dieser Plan scheiterte jedoch an dem entschlossenen Widerstand des Kölner Domkapitels (I, 276–283).

III.

In dem relativ kurzen dritten Teil, „Kaas als Politiker in der Deutschen Nationalversammlung" (I, 285–382), behandelt der Vf. die bedeutsame Rolle, die K. am Beginn seiner politischen Laufbahn als Abgeordneter der DZP beim Zustandekommen der Weimarer Reichsverfassung gespielt hat. Zweifellos besaß K. große politische Gaben und Fähigkeiten. Es fehlte ihm jedoch, was sich in seinem späteren Leben oft bemerkbar machte, „die Härte, die ein im Kampf stehender Parlamentarier braucht" (I, 285). K. war, und hierbei ist dem Vf. unbedingt Recht zu geben, stets Realpolitiker, für den nur das jeweils Erreichbare zählte, jedoch stets auf der Grundlage ethisch-christlicher Prinzipien. Die „Dolchstoßlegende" lehnte er ab. Den Sturz der Monarchie mißbilligte er, ohne jedoch zu zögern, sich, wie dies seiner Grundhaltung entsprach, auf den Boden der Tatsachen zu stellen und die Republik zu bejahen und für sie vorbehaltlos einzutreten.

Ganz im Gegensatz zu seinem Schüler K. lehnte Stutz, dem der Vf. ein geringes militärstrategisches und politisches Urteilsvermögen attestiert, das neue Deutschland und auch die DZP ab (I, 300–315). Hier stand der Schüler K. in direktem Gegensatz zu seinem Lehrer und großen Protektor Stutz. K. war als Abgeordneter des Wahlkreises Trier mit einer Mehrheit von 57,9 Prozent der Stimmen in die Deutsche Nationalversammlung gewählt worden. Stutz, der sich von der Politik fernhielt, war trotzdem stolz auf seinen erfolgreichen Schüler K. (I, 328f). Wegen seiner juristischen Kenntnisse wurde K. in den wichtigsten Ausschuß, in den Verfassungsausschuß, gewählt und leistete dort anerkanntermaßen wertvolle Arbeit. Es zeigte sich aber bereits damals, daß K. den Anstrengungen des parlamentarischen Lebens nicht voll gewachsen war. Schon jetzt ließ sich voraussehen, „daß der milde Priester und empfindliche Gelehrte der Härte des politischen Kampfes auf die Dauer nicht gewachsen sein könnte" (I, 335). Bereits in der Deutschen Nationalversammlung fehlte K. oft bei Sitzungen und war „krank" gemeldet.

Im Gegensatz zu Stutz, der als typischer Vertreter der Deutschen Nationalen Volkspartei (DNVP) dem neuen Staat und seiner Form von vornherein mit einer Abneigung gegenüberstand, die er niemals zu überwinden vermochte (I, 376), beurteilte K. die Weimarer Reichsverfassung und insbesondere deren staatskirchenrechtliche Errungenschaften durchaus positiv (I, 352ff). Er trat ein für den Abschluß von Konkordaten und – mit großer Entschiedenheit – für die Bekenntnisschule. Die bedeutungsvolle Rolle der DZP bei der Schaffung der Weimarer Reichsverfassung und des in ihr normierten Staat-Kirche-Verhältnisses hat K. zu Recht stets hervorgehoben (I, 361). Die Bildung der Koalition zwischen der Sozialdemokratischen Partei (SPD), der Deutschen Demokratischen Partei (DDP) und dem Zentrum hielt K. im Gegensatz zu dem politisch naiven Stutz, der die Rückkehr der Hohenzollern herbeisehnte, für politisch richtig und notwendig (I, 362ff). K. hat diese Politik konsequent vertreten und mitgetragen.

IV.

In dem außerordentlich umfangreich ausgefallenen vierten Teil des Werkes, „Kaas als Politiker im Deutschen Reichstag bis zum Jahre 1932" (I, 383–707; II, 1–501), behandelt der Vf. das politische Wirken von K. vom Beginn der Weimarer Republik bis zur Machtübernahme Hitlers.

Nur ungern erteilte Bischof Bornewasser K. die gemäß c. 139 § 4 CIC/1917 erforderliche Erlaubnis für die Übernahme eines Reichstagsmandats. Im Jahre 1924 wollte Bornewasser K. nach Trier zurückrufen, wo er ihn, den einzigen Kanonisten in Trier, als Leiter des Offizialats, als Dezernenten für das Saargebiet und als Prof. des Kirchenrechts dringend benötigte. Diese drei Ämter entsprächen auch den „Neigungen und Fähigkeiten" von K., ließen sich aber mit dem Mandat nicht vereinbaren (I, 387). Als Pacelli sich jedoch mit größtem Nachdruck für das Verbleiben von K. im Deutschen Reichstag einsetzte, gab Bornewasser nach. Es wäre sicherlich nicht nach dem Geschmack von K. gewesen, dem Wunsche seines Heimatbischofs entsprechend sein Mandat niederzulegen und die eher unauffälligen Arbeiten in Trier zu übernehmen. Die Vorstellungen, die Pacelli bei Bischof Bornewasser erhob, waren in der Sache sicher berechtigt. K. war für Pacelli, vor allem auch bei den Beratungen zum Preußischen Konkordat von 1929, schlechthin unentbehrlich.

In bewundernswürdig vollständiger Weise bietet der Vf. jeweils einen Überblick über die einzelnen politischen Sachgebiete und zeigt einerseits die Grundhaltung, die die DZP hierzu einnahm, im allgemeinen und die Auffassungen, die Kaas hierzu vertreten, und die Rolle, die er auf dem jeweiligen Gebiet gespielt hat, im besonderen. Nur andeutungsweise kann hier auf die elf Abschnitte des extensiven vierten Teils hingewiesen werden. Es handelt sich dabei um die folgenden Themenbereiche: 1. Die Tätigkeit als Abgeordneter; 2. Kaas vor den Grundfragen der deutschen Außenpolitik; 3. Der Vertrag von Versailles und seine Folgen; 4. Die äußere Politik hinsichtlich der einzelnen Länder; 5. Der Völkerbund; 6. Der Kampf um den föderalistischen Aufbau des Deutschen Reiches; 7. Die Beziehungen zum Rheinischen Provinziallandtag und zum Preußischen Staatsrat; 8. Die Wirtschafts-, Finanz- und Sozialpolitik; 9. Die Wehrpolitik; 10. Die Kulturpolitik; 11. Die Kirchenpolitik.

1. K. hat wiederholt im Deutschen Reichstag zu großen Reden das Wort ergriffen; er war ein geschätzter, glänzend formulierender, stets vornehmer und sachkundiger Redner. Seine Reden waren immer gründlich vorbereitet. Er sprach nicht frei, sondern trug seine Ausführungen aufgrund stenographischer Aufzeichnungen vor (I, 424f). Bei Plenarsitzungen fehlte er oft (I, 426ff). Er gab damit kein gutes Beispiel; wiederholt war er krank gemeldet, obwohl er andernorts an einer Veranstaltung teilnahm. Mit immenser Akribie hat der Vf. sämtliche Sitzungsprotokolle des Deutschen Reichstags durchgearbeitet und anhand der namentlichen Abstimmungen festgestellt, ob K. daran jeweils teilgenommen oder ob er bei der betreffenden Sitzung gefehlt hat.

Eine besondere Begabung und ein ausgeprägtes Geschick zeigte K. für die Außenpolitik (I, 452ff). Er war permanentes Mitglied des Auswärtigen Ausschusses. Nach der Meinung des Vf. hätte K. mit Sicherheit „das Zeug zum Außenminister" gehabt. K. hat sich aus Verantwortung für das Deutsche Reich für die Annahme des Vertrags von Versailles eingesetzt, dessen Verweigerung nach seiner Auffassung verheerende Folgen gehabt hätte (I, 508). Er vertrat auch die Politik der DZP, den Forderungen nach Reparationen nachzugeben, bis sich die Leistungsunfähigkeit des Deutschen Reiches herausstellte (I, 576ff). In der Verständigung mit Frankreich sah K. den Schlüssel der deutschen Politik. Er anerkannte das Recht der Polen auf einen eigenen Staat, empfand aber die Unterdrückung des Deutschtums in Polen als schweres Unrecht (I, 668). Er setzte sich mit der DZP für gute Beziehungen zur Sowjetunion ein (I, 687ff).

Aus staatspolitischen Gründen und im Interesse der Friedenspolitik befürwortete K. den Beitritt des Deutschen Reiches zum Völkerbund, dessen politische Bedeutung er im übrigen nicht hoch veranschlagte. Er arbeitete in Genf eifrig mit (II, 18). K. war gegen jeden Separatismus (II, 47ff), aber entschiedener Föderalist (II, 58) und als solcher für einen von Preußen abgetrennten Staat „Rheinland" innerhalb des Deutschen Reiches. Zu Unrecht wurde er deshalb von seiten der Rechtsparteien, der Völkischen, der Linksradikalen, der NSDAP (II, 69–80), von Ludendorff (II, 66) und verschiedentlich auch noch nach dem Zweiten Weltkrieg (II, 80f) angegriffen, verdächtigt und als „Separatist" diffamiert.

In der Saarfrage war K., ebenso wie übrigens auch der Apostolische Nuntius Pacelli, entschieden gegen die von Frankreich betriebenen Versuche der Gründung eines eigenen Saarbistums. K. erwies sich „auch in der Saarfrage als zuverlässiger deutscher Patriot" (II, 119). Es war die „Tragik des deutschen Patrioten", daß die von ihm politisch erstrebte Rückkehr des Saarlandes in das Deutsche Reich unter einem amoralischen Regime erfolgte (II, 142).

2. K., der eine ausgesprochene Witterung für Machtstrukturen und Einflußmöglichkeiten besaß, war neben seiner Tätigkeit im Deutschen Reichstag gleichzeitig von 1921 bis 1933 auch Mitglied des Preußischen Staatsrats, der als eine Art 2. Kammer, allerdings nur mit beobachtenden, überwachenden und gutachterlichen Funktionen, einen erheblichen Einfluß auf die preußische Politik, und hier insbesondere auf die Gesetzgebung, ausübte. Der Preußische Staatsrat bestand aus Vertretern der preußischen Provinzen, die von deren Landtagen gewählt wurden. Bei der 2. Sitzung des Preußischen Staatsrates am 7. Mai 1921 schlug K. für seine Fraktion den Kölner Oberbürgermeister Konrad Adenauer als Vorsitzenden des Staatsrates vor. Adenauer wurde gewählt und behielt den Vorsitz des Preußischen Staatsrates bis zum Jahre 1933. Die enge Zusammenarbeit zwischen Adenauer und K., die damals begründet wurde, hat, wie der Vf. feststellt, „alle Wechselfälle des öffentlichen und privaten Lebens beider Männer überdauert" (II, 158).

Wegen seiner Ämterhäufung – Mitglied des Deutschen Reichstags, des Preußischen Provinziallandtags und des Trierer Domkapitels – war es K. schon rein physisch unmöglich, auch nur mit einer gewissen Regelmäßigkeit an den durchschnittlich in einem Rhythmus von 14 Tagen stattfindenden Sitzungen des Preußischen Staatsrates teilzunehmen. Er fehlte, wie der Vf. mit der ihm eigenen Akribie bei der Durchforschung der Sitzungsprotokolle des Preußischen Staatsrates nachgewiesen hat, bei zahlreichen Sitzungen (II, 156f). Wenn jedoch die Wahl des Vorsitzenden des Preußischen Staatsrates auf der Tagesordnung stand, war K. jedesmal zur Stelle und setzte sich, stets mit Erfolg, für die Wiederwahl Adenauers ein. 1933 wurde der Preußische Staatsrat in ein bedeutungsloses Beratungsorgan des Preußischen Staatsministeriums umgewandelt.

3. Im einzelnen behandelt der Vf. die Grundauffassungen und das politische Engagement von K. auf den Gebieten der Wirtschafts-, Finanz-, Sozial-, Wehr- und Kulturpolitik (II, 172–322). Es handelt sich hierbei jeweils um vorzügliche sachkundige Darstellungen der Haltung der DZP zu diesen Sachgebieten im Zeitraum von 1919 bis 1933, und zwar unter der besonderen Berücksichtigung der Äußerungen und des politischen Verhaltens ihres geistig hochstehenden Repräsentanten und späteren Parteivorsitzenden K. Der Leser erfährt hier zum Beispiel, daß K. in Übereinstimmung mit seiner Partei gegen eine entschädigungslose Enteignung der früheren regierenden Fürstenhäuser war, sondern sich vielmehr für deren Abfindung einsetzte (II, 177). Mit der DZP kämpfte K. für die Konfessionsschule und den konfessionellen Religionsunterricht (II, 257ff).

4. Von besonderem Interesse in diesem Teil ist die ausführliche Darstellung der von K. verfolgten Kirchenpolitik (II, 322–501). Im Unterschied zu der im ev. Raum weit verbreiteten Abneigung gegen die kathol. Kirche, wie sie besonders bei den Vertretern der DNVP und den Anhängern des Evangelischen Bundes festzustellen war – der Vf. bietet hierfür zahlreiche, heute kaum mehr verständliche, eindrucksvolle Beispiele –, stand K. dem Protestantismus unbefangen, vorurteilslos und unvoreingenommen gegenüber (II, 336). K., der sich der Minderheitensituation der deutschen Katholiken im Deutschen Reich und der damit verbundenen Gefahren stets bewußt war, warb unermüdlich für die politische Zusammenarbeit der Christen, vor allem im Bereich der Kultur- und Kirchenpolitik (II, 340). Der Abschluß von Konkordaten war für K. ein zentrales Anliegen seiner kirchenpolitischen Bemühungen. Stutz hat auf diesem Gebiet des Staatskirchenrechts, wie viele Protestanten, während der Weimarer Zeit eine bemerkenswerte Wende vollzogen. Ursprünglich in Übereinstimmung mit dem Zeitgeist ein „Gegner der Konkordate", war er gegen Ende der Weimarer Republik „mit dem Gedanken der Konkordate und Kirchenverträge völlig versöhnt" (II, 357). Mit vielen Politikern der DZP setzte sich K. nach dem Inkrafttreten der Weimarer Verfassung für den Abschluß eines Reichskonkordats ein und war deshalb ursprünglich ein entschiedener Gegner von Landeskonkordaten. Die Pläne für ein Reichskonkordat scheiterten jedoch 1921/22 am Widerstand Bayerns und Preußens, und zwar überwiegend wegen der mangelnden Einigung in Schulfragen (II, 367).

Vergeblich versuchte K., dem – im Unterschied zu Pacelli und Adenauer – ein tieferes Verständnis für die besondere Eigenart des bayerischen Wesens und auch für die Eigenstaatlichkeit Bayerns fehlte, auf die Bayerische Staatsregierung einzuwirken, die bayerischen Konkordatspläne hinter die des Reiches zurückzustellen. Er vertrat hierbei einseitig die unitaristischen Interessen der Reichsregierung und der Reichstagsfraktion der DZP (II, 383). Bei den Beratungen und Einzelarbeiten für das am 29. 3. 1924 unterzeichnete Bayerische Konkordat wurde K. nicht herangezogen, da dem Apostolischen Nuntius Pacelli, wie der Vf. in zutreffender Beurteilung der Sachlage anmerkt, „im bayerischen Raum genügend Kenner der Materie zu Verfügung" standen (II, 385).

Beim Abschluß des Preußischen Konkordats vom 14. 6. 1929 dagegen war K. in den langwierigen, komplizierten und von verschiedenen Krisen begleiteten Konkordatsverhandlungen infolge seiner Beraterfunktion bei Pacelli und seiner Stellung in der DZP eine der Schlüsselfiguren. Er verstand es immer wieder, in schwierigen Situationen zu vermitteln (II, 394–415). Nach Abschluß des Preußischen Konkordats rühmte Pacelli „die kluge, umsichtige und treue Mitarbeit", die K. „in selbstlosester Aufopferung" geleistet habe, sowie ferner sein „umfassendes Wissen", sein „seltenes Verhandlungsgeschick" und das „ihm allgemein entgegengebrachte Vertrauen" (II, 429).

Einen interessanten Anhang zur Entstehungsgeschichte des Preußischen Konkordats bildet die Darstellung der ganz überwiegend ablehnenden Haltung, die der deutsche Protestantismus zur Frage des Abschlusses des Preußischen Konkordats einnahm, sowie ferner der Bestrebungen zum Abschluß eines Preußischen Kirchenvertrags, der allerdings erst im Jahre 1931 zustande kam (II, 431–444). Speziell geht der Vf. auf die Stellung von Stutz zum Preußischen Konkordat ein, die zum Teil widerspruchsvoll und durchaus ambivalent war (II, 452).

Beim Zustandekommen des Badischen Konkordats vom 12. 10. 1932 (II, 455–474) spielte K. anfangs ebenfalls eine bedeutsame Mittlerrolle. Seine im Auftrag von Pacelli unternommenen Versuche, zu erreichen, daß zwei Vertreter der Badischen Staatsregierung zu Konkordatsverhandlungen mit dem Kardinalstaatssekretär Pacelli nach Rom kamen, führten jedoch nicht zum Erfolg (II, 461). Es zeugt von der souveränen und eigenständigen Verhandlungsführung Pacellis, daß er K., der sich in Berlin aufhielt, über den Fortgang der entscheidenden Verhandlungen zum Badischen Konkordat nicht einmal mehr informiert hat (II, 465).

5. Den Abschluß des langen und außerordentlich instruktiven Abschnitts über die Kirchenpolitik bildet das Kapitel über die Bemühungen zur Errichtung einer „exemten Militärseelsorge" (II, 475–501). Auch in dieser Frage hat sich K. stark engagiert. Im Gegensatz zum deutschen Episkopat und insbesondere zur Auffassung von Kardinal Faulhaber, trat K. in Übereinstimmung mit den Wünschen der Reichsregierung und des Reichswehrministeriums für eine exemte Militärseelsorge ein. Während der Weimarer Zeit kam es in dieser Frage nicht mehr zu einer Einigung. Erst im Reichskonkordat erklärte sich der Heilige Stuhl mit der Errichtung einer exemten Militärseelsorge im Deutschen Reich einverstanden (II, 500).

V.

Im fünften Teil, „Kaas als Politiker der Deutschen Zentrumspartei" (II, 503–748), bietet der Vf. einleitend eine ebenso instruktive wie ausführliche Darstellung der Organisation und der nicht sonderlich strengen Disziplin dieser Partei, deren innerer Zusammenhalt und Einheit K. ein Herzensanliegen waren (II, 503–559). Im einzelnen behandelt der Vf. die Wesenszüge der Zentrumspartei, ihre politische Praxis und ihr Verhalten in der Regierungsverantwortung. K. hat alle Kabinette, an denen das Zentrum beteiligt war, „loyal" mitgetragen. Besonders gute Kontakte hielt er als Abgeordneter der Grenz- und Bischofsstadt Trier, zu dessen Diözese das Saarland gehört, und als Vertreter des Rheinlandes „zu den Inhabern der Ressorts für Auswärtiges und für die besetzten Gebiete" (II, 546).

Den geistlichen Parlamentariern fiel innerhalb der Zentrumspartei zwischen den einzelnen Interessengruppen eine wichtige Mittlerfunktion zu. Sie standen über den Gegensätzen der Gruppen und Stände und sahen das Ganze. K. galt auch innerhalb der DZP als vornehmer Mann; er zeichnete sich aus durch Sachlichkeit, Ritterlichkeit und Kompromißbereitschaft. Jedoch war die Kenntnis der Psychologie der Massen nicht seine besondere Stärke. Der gelehrte Prof. übersah, daß „differenzierte und komplizierte Gedankengänge der großen Masse nicht nachvollziehbar sind" (II, 576).

Zu einer Schlüsselfigur des deutschen politischen Lebens wurde K. durch seine am 8. 12. 1928 erfolgte Wahl zum Vorsitzenden der DZP. Dieses Ereignis sollte nicht nur für sein späteres persönliches Schicksal, sondern auch für die weitere Entwicklung der deutschen Politik im allgemeinen und der Kirchenpolitik im besonderen von weittragender Bedeutung werden. K. hatte sich nach diesem Amt nicht gedrängt, er war aber wohl der irrigen Meinung, daß er den Anforderungen dieses Amtes gewachsen sein würde, und glaubte, daß er sich angesichts der Polarisierung, die damals in der DZP bestand, dem Ersuchen der Mehrheit der Delegierten nicht versagen dürfe (II, 619). K. war ein ausgesprochener Kompromißkandidat. Seine Wahl trug anfangs sicherlich zur Beruhigung und inneren Festigung der Partei bei. In den ersten Jahren seiner Amtsführung kam K. sowohl in den Wahlkämpfen als auch in der Parteiführung seinen Amtspflichten noch am eifrigsten nach. Später erlahmte sein Eifer. Neben seinen anderen Verpflichtungen, die er sämtlich beibehielt, vernachlässigte er seine politische Führungsaufgabe, der er, wie der Vf. zutreffend betont, im Grund nicht gewachsen war (II, 649). Die Mitglieder der Fraktion und die Anhänger der Partei enttäuschte er oft bitter durch seine Abwesenheit. Bei zahlreichen Vorstandssitzungen der Reichstagsfraktion der DZP fehlte er, wie der Vf. anhand der minuziösen Durchsicht der Sitzungsprotokolle der Reichstagsfraktion der DZP nachweist (II, 652f).

In der Endphase der Weimarer Zeit ergriff K. im Plenum des Deutschen Reichstags kaum noch das Wort. Wie er selbst erklärte, war er physisch nicht mehr in der Lage, bei der Art der Verhandlungsstörungen durch die NSDAP zu sprechen (II, 654). Infolge seines Gesundheitszustandes zeigte er sich den Aufgaben seines Parteiamtes immer weniger gewachsen. Häufig fehlte er bei Konferenzen, Sitzungen und Versammlungen wegen Krankheit. Erst am 5. Mai 1933, als er sich bereits in Rom in der Emigration befand, erklärte er den von vielen schon seit langer Zeit herbeigesehnten Rücktritt vom Amt des Parteivorsitzenden (II, 662).

Von besonderem Wert und Gewicht in diesem fünften Teil ist die sorgfältige und, wie stets beim Vf., auch überaus ausführliche Darstellung der politischen und weltanschaulichen Programmatik und des politischen Verhaltens der anderen größeren im Deutschen Reichstag vertretenen Parteien, nämlich der SPD, der DNVP, der Liberalen Parteien und der Bayerischen Volkspartei, und zwar jeweils unter der besonderen Rücksicht der Beziehungen und des Verhältnisses von K. zu diesen Parteien (II, 663–746). Obwohl diese umfangreichen Ausführungen über die weltanschaulichen Grundlagen des deutschen Parteiwesens zu der Biographie von K. weithin keinen unmittelbaren sachlichen Bezug aufweisen, sind sie dennoch, insbesondere wegen der profunden Sachkenntnis und Erudition des Vf.s, für den interessierten Leser eine Fundgrube wertvollster Informationen und letztlich auch für das volle Verständnis des Scheiterns der Politik der DZP und der gesamten Weimarer Republik von großem Wert und im Grunde unverzichtbar.

VI.

Im sechsten Teil des Werkes, „Die politische Tätigkeit von Kaas im Schatten der anwachsenden NSDAP" (III, 1–422), schildert der Vf. den Zusammenbruch der Weimarer Republik und in diesem Zusammenhang auch die letzten Jahre und das Ende der politischen Laufbahn von K. In gewohnter, aber durchaus instruktiver Breite behandelt er die „Erkrankung der Gesellschaft", das Anwachsen der KPD, die besorgniserregende Zunahme der NSDAP, den Zusammenbruch der politischen Kultur, nicht zuletzt durch die u. a. von Goebbels inszenierten Radau- und Störszenen und Tumulte im Reichstag, denen sich der empfindsame K. hilflos ausgeliefert sah (III, 66). K. stand unbeirrt auf dem Boden des Programms der DZP. Er kämpfte für die Herrschaft des Rechts und distanzierte sich von den „das gesamte Staatsrecht relativierenden Grundtendenzen von Carl Schmitt und seinen Gefolgsmännern" (III, 80). Diesen Auffassungen und Strömungen gegenüber bekannte sich K. zur Demokratie und zum „richtig verstandenen autoritären Staat" (III, 90). Lange Zeit unterstützte er die Politik Brünings rückhaltlos. Die Entfremdung zwischen K. und Brüning ging, wie der Vf. meint, eher von Brüning aus (III, 143). Wegen ihrer

divergierenden Auffassungen im Hinblick auf das richtige Verhalten gegenüber Hitler und der NSDAP war der sich immer mehr verschärfende Gegensatz zwischen Brüning und K. aber unvermeidlich. Die Entfremdung zwischen den beiden Politikern, die in früheren Jahren miteinander befreundet waren, hatte ihren Grund zum Teil auch darin, daß K. offensichtlich zu wenig Vertrauen in die Austerity-Politik Brünings hatte (III, 170f), vor allem aber darin, daß K., im Gegensatz zu Brüning, Hitler nicht durchschaute und sich über dessen Verfassungstreue Illusionen machte (III, 256, 275). In dezidiertem Gegensatz zu Brüning plädierte K. eine Zeitlang für eine politische Zusammenarbeit zwischen der DZP und der NSDAP in einer Koalition unter Führung Hitlers. K. hatte jedoch hierbei die Rechnung ohne Hittler gemacht. Dieser lehnte, wie die spätere Entwicklung zeigte, jeden derartigen Kooperationsversuch ab.

In objektiver und sachlicher Weise schildert der Vf. die Rolle, die K. im Zusammenhang mit der „Machtergreifung" Hitlers und bei der Annahme des Ermächtigungsgesetzes gespielt hat. K., der, wie der Vf. immer wieder bemerkt, Hitler nicht durchschaute und mit dessen Amoralität nicht gerechnet hatte, erblickte in der beruhigenden Zusicherung, die Hitler ihm gegenüber in einer Unterredung am 22. März 1933 abgegeben hatte, eine hinreichende Grundlage, um die Vorbehalte der Abgeordneten der DZP gegenüber dem Ermächtigungsgesetz zu zerstreuen (III, 337). Es entsprach der oft von K. befolgten Taktik und kennzeichnet sein auch in anderen vergleichbaren Situationen an den Tag gelegtes Verhalten, daß er, der Parteivorsitzende, es bei der ersten Sitzung der Fraktion der DZP am Vormittag des 23. 3. 1933, dem Tag der Abstimmung über das Ermächtigungsgesetz, ablehnte, „von sich aus einen Vorschlag zu machen, wie man sich entscheiden solle" (III, 341). Innerlich war er für die Zustimmung. Er fürchtete nämlich die Anklage, die politische Vertretung des katholischen Volksteils habe in der Stunde der Not des Reiches beiseite gestanden. Brüning sprach sich bei dieser Vormittagssitzung für seine Person gegen eine Annahme des Ermächtigungsgesetzes aus und stellte sich damit in einen Gegensatz zu K. (III, 342). Nach dieser ersten Fraktionssitzung am 23. 3. 1933 gab Hitler im Plenum seine Regierungserklärung ab.

Nach der Regierungserklärung Hitlers traf sich die Fraktion der DZP am Nachmittag des 23. März 1933, und zwar unmittelbar vor der Abstimmung über das Ermächtigungsgesetz, zu einer zweiten Sitzung, bei der die Marschrichtung für das Verhalten der Fraktion bei der Abstimmung über das Ermächtigungsgesetz festgelegt werden sollte. Hierbei plädierte K., der sich am Vormittag nicht hatte festlegen wollen, für die Annahme des Ermächtigungsgesetzes (III, 346). K. empfahl anschließend im Plenum des Deutschen Reichstags für die DZP die Annahme des Ermächtigungsgesetzes (III, 347ff). Von den insgesamt 74 Abgeordneten der DZP nahmen 42 an der Abstimmung über das Ermächtigungsgesetz teil; sie stimmten ausnahmslos mit „Ja". Die DZP dankte K. in den darauffolgenden Tagen „für die große, verantwortungsvolle, schwierige Arbeit in den letzten Tagen" (III, 349, 351).

Nach der Meinung des Vf.s haben K. und die anwesenden Abgeordneten der DZP angesichts der Tatsache, daß Hitler wegen der Zustimmung durch die Massen das Parlament auf jeden Fall ausgeschaltet hätte, „richtig gehandelt". Es soll hier nicht mit dem Vf. in eine Kontroverse darüber eingetreten werden, ob seine Auffassung zutreffend ist. Tatsache ist, daß K. wegen seiner Empfehlung der Zustimmung zum Ermächtigungsgesetz sein Leben lang an einem „Rechtfertigungskomplex" gelitten hat (III, 366). Diese seine Empfehlung dürfte auch der Hauptgrund dafür gewesen sein, daß er auch nach 1945 nie mehr nach Deutschland zurückgekehrt ist.

Nach der Annahme des Ermächtigungsgesetzes ließ K. seine Partei buchstäblich im Stich. Bereits am nächsten Tag, am 24. 3. 1933, reiste er nach Rom ab. Am 31. 3. 1933 kehrte er noch einmal nach Berlin zurück, um in der Reichskanzlei an den drei Sitzungen des „Arbeitsausschusses" teilzunehmen, dessen Bildung zwischen der DZP und der NSDAP vereinbart worden war. Die letzte Sitzung dieses Ausschusses fand am 7. April 1933 statt. An diesem Tag hatte K. das erste und einzige Gespräch mit Hitler unter vier Augen. Über den Inhalt dieses Gesprächs ist nichts bekanntgeworden. Bereits am Abend dieses Tages, am 7. April 1933, verließ K. Berlin wieder in Richtung Rom. Er reiste am 7. 4. noch bis München, am darauffolgenden Tag von München nach Rom. Er hat von diesem Tag an deutschen Boden nicht mehr betreten (III, 372). Der Hauptgrund für seine Flucht und sein in vielen Augen anstößiges Verbleiben in Rom dürfte die Angst vor einer drohenden Verhaftung gewesen sein (III, 374). Es erscheint fraglich, ob dieses Verhalten des Vorsitzenden der DZP mit dem Vf. damit gerechtfertigt werden kann, daß die DZP „an die Abwesenheit ihres Vorsitzenden gewöhnt" gewesen sei und ja in Brüning ihren führenden „Kopf" hatte. K. war eben der Parteivorsitzende, der in dieser Eigenschaft die Verhandlungen mit Hindenburg und Hitler geführt hatte. Erst am 5. Mai 1933 entschloß sich K., vom Amt des Parteivorsitzenden zurückzutreten (II, 662). Am 6. Mai wurde Brüning zum Parteivorsitzenden gewählt. Am 5. Juli 1933 löste sich die DZP auf.

Ausführlich behandelt der Vf. auch den Verlauf der Verhandlungen über den Abschluß des Reichskonkordates (III, 387–422), an denen K. einen außerordentlich großen und hervorragenden und auch von Papst Pius XI. ausdrücklich anerkannten Anteil hatte (III, 397). Stutz, der sich auf dem Gebiete des Konkordatsrechts als die größte Koryphäe betrachtete, war tief verstimmt darüber, daß er seitens der Deutschen Reichsregierung nicht als deren Berater zu den Konkordatsverhandlungen beigezogen wurde. Er kritisierte die Inkompetenz der staatlichen Seite bei der Erarbeitung des Konkordatstextes und würdigte um so mehr die Leistungen der kirchlichen Seite. Die Ratifizierung des am 20. Juli 1933 unterzeichneten Konkordats erfolgte am 10. September 1933.

Mit Recht verteidigt der Vf. den Abschluß des Reichskonkordats durch den Heiligen Stuhl. Der Kirche blieb damals keine andere Wahl, als das Angebot der Deutschen Reichsregierung anzunehmen. Ein kausaler Nexus zwischen der Zustimmung der DZP zum Ermächtigungsgesetz und dem Abschluß des Reichskonkordats läßt sich, wie M. mit Nachdruck betont und auch im einzelnen darlegt, nicht nachweisen; ebensowenig ist ein Kausalnexus zwischen dem Untergang der DZP und dem Abschluß des Reichskonkordats nachzuweisen. Der Vf. verdient Zustimmung, wenn er erklärt, daß es irrig wäre, anzunehmen, die DZP wäre ohne Reichskonkordat nicht untergegangen bzw. hätte sich ohne den Konkordatsabschluß nicht aufgelöst (III, 412). Es erhebt sich allerdings die Frage, ob es auch dann zum Abschluß des Reichskonkordats gekommen wäre, wenn die DZP bei der Abstimmung über das Ermächtigungsgesetz gegen dieses Gesetz gestimmt hätte. Die Frage dürfte wohl zu verneinen sein.

Für K. bedeutete es einen schweren Schlag, daß er nach dem Abschluß des Reichskonkordats auf ausdrückliches Verlangen der Deutschen Reichsregierung von den weiteren Verhandlungen über die Durchführung des Reichskonkordats ausgeschlossen wurde und „im Halbdunkel eines geheimen Mitarbeiters Pacellis" verbleiben mußte (III, 418). Ein Kommentar zum Reichskonkordat, der unter dem Namen des Freiburger Erzbischofs Gröber erscheinen, jedoch K. zum Verfasser haben sollte, ist wegen der späteren politischen Entwicklung niemals erschienen. Er sollte im Verlag Herder, Freiburg i. Br., herauskommen, nicht im Verlag Pustet, Regensburg, der diesen Kommentar ebenfalls gerne herausgebracht hätte (III, 420ff).

VII.

Der siebente Teil mit der Überschrift „Die römischen Jahre von Kaas" (III, 423–519) behandelt sein erfolgreiches Wirken in der römischen Emigration.

Pacelli, der in dem Werk von M. sowohl im Hinblick auf sein ausgewiesenes fachliches Können als Apostolischer Nuntius als auch auf die Qualitäten seines Charakters als eine überragende Persönlichkeit erscheint, erwies sich gegenüber K. in dessen römischen Jahren (vom 8. 4. 1933 bis zu seinem Tod am 25. 4. 1952) als treuer und zuverlässiger Freund und Protektor. Ausschließlich dem Einfluß von Pacelli hatte K. es zu verdanken, daß er am 20. 3. 1934 Wirklicher Apostolischer Protonotar (III, 427) und am 6. 4. 1935 Kanonikus der Patriarchalbasilika St. Peter wurde (III, 428). Am 20. August 1936 wurde er, wiederum aufgrund der tatkräftigen Vermittlung von Pacelli, zum Verwalter von St. Peter, „Economo e Segretario della Sacra Congregazione della Reverenda Fabbrica di San Pietro", ernannt. Damit oblag ihm die Verwaltung des Vermögens der Peterskirche. Gleichzeitig wurde er Präsident der Forschungsstelle für das Studium der Mosaiken, des „Studio del Mosaico". K. erhielt im Vatikan im Palazzo S. Carlo eine Dienstwohnung. Als Ökonom von St. Peter oblag ihm auch die Leitung der Ausgrabungen unter der Basilika. In seiner Eigenschaft als Chef der Bauhütte von St. Peter war K. außerordentlich effizient und erfolgreich. Am 24. 12. 1950 gab Pius XII. bekannt, daß die Grabungen unter der Peterskirche zur Auffindung des Grabes des Apostels Petrus geführt hätten. An diesem Ergebnis hatte K. einen bedeutsamen Anteil (III, 431).

In seiner römischen Zeit wurde K. zu einem der engen Mitarbeiter Pacellis. Die vielen Schreiben, die Pius XII. während des Zweiten Weltkriegs an die deutschen Bischöfe gerichtet hat, dürften zu einem erheblichen Teil von K. entworfen worden sein. An der Enzyklika „Mit brennender Sorge" hat K. ebenfalls intensiv mitgearbeitet. Von ihm stammt z. B. der Hinweis auf den verpflichtenden Charakter des Reichskonkordats, der sich im Entwurf von Kardinal Faulhaber noch

nicht findet. Wie umfangreiche vergleichende sprachanalytische Untersuchungen des Vf.s zeigen, finden sich in der Enzyklika viele Wörter und Wendungen, darunter auch eine Reihe „blumiger Ausdrücke", die eindeutig dem Wortschatz und der Formulierungskunst von K. entstammen (III, 438f).

Verschiedene Angebote, die K. im Jahre 1933 zur Sicherstellung seines Lebensunterhalts von besorgter und wohlmeinender bischöflicher Seite gemacht wurden, wie z. B. die Ernennung zum Rektor des Campo Santo Teutonico oder zum Rektor der Nationalstiftung S. Maria dell'Anima oder die Stelle eines Religionslehrers an einem privaten Mädchengymnasium in der Schweiz, hat K., wie dies seiner bekannten Art und Taktik entsprach, jeweils zuerst hinhaltend-zögernd behandelt und schließlich abgelehnt (III, 447). Eine Ernennung zum Kardinal und ebenso auch zu einem Diözesanbischof kam für ihn wegen seiner früheren politischen Betätigung bei realistischer Betrachtung nicht in Frage. Nach der Ernennung von K. zum Kanonikus von St. Peter stellte der preußische Staat mit Wirkung vom 1. Oktober 1935 die Zahlung des Gehalts ein, das K. als Mitglied des Trierer Domkapitels bezog. Es belief sich auf monatlich 610,20 RM (III, 472). Damit war sein Amt als Domkapitular in Trier erloschen. Die gehässigen Versuche des Trierer Oberbürgermeisters Ludwig Christ, K. auszubürgern, konnten von dem Trierer Regierungspräsidenten Konrad Saaßen (1886–1937), einem früheren Zentrumsmann, mit Hilfe des Auswärtigen Amtes und der deutschen Vatikanbotschaft verhindert werden (III, 502).

VIII.

In dem mit „Gesamtwürdigung" überschriebenen abschließenden achten Teil zeichnet M. in sorgfältig abwägender Weise ein Gesamtbild der Persönlichkeit von K. (III, 521–574). Er stimmt darin Rudolf Morsey ausdrücklich zu, daß es im deutschen Katholizismus, abgesehen von Matthias Erzberger, kaum eine zweite Persönlichkeit gebe, die ähnlich umstritten ist, wie die von K. (III, 522). Er nennt K. eine „komplizierte Persönlichkeit", einen „Menschen mit all seinem Widerspruch", der es seinen Gegnern leichtgemacht hat (III, 522). Große und vielseitige Talente verbanden sich bei K. mit einem enormen Fleiß. Dazu besaß er eine ausgeprägte geschäftliche und kaufmännische Begabung. Er bezog ein beträchtliches Einkommen und lebte dabei einfach; er war wohltätig und führte kein großes Haus für Gäste. Er war ein Sammler erlesener Kunstwerke.

Einen wenig sympathischen Grundzug im Wesen von K. bildet sein Karrieredenken, das im ersten Jahrzehnt seines Priestertums besonders ausgeprägt zutage trat, ihn aber auch in den Jahren seiner politischen Tätigkeit noch beherrschte. „Über diesem Ziel scheint er seine Umwelt zeitweise vergessen zu haben." Die Intensität, mit der er bei seinen Bemühungen, auf einen Lehrstuhl berufen zu werden, seinen Lehrer Ulrich Stutz für seine Ziele einzuspannen wußte, wirkt in vielen Fällen geradezu peinlich (III, 526). Der schwerste Fehler, den K. wohl in seinem Leben begangen hat, bestand in der Ablehnung des Rufes auf den von ihm vorher mit so großer Vehemenz angestrebten Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn. M. verdient Zustimmung, wenn er die Auffassung vertritt, daß eine Professur für Kirchenrecht, die ihm auch noch die Möglichkeit zu einer ausgedehnten Tätigkeit auf dem Gebiete des Staatskirchenrechts geboten hätte, die eigentliche Berufung von K. gewesen wäre.

Ohne Pacelli hätte sich dem Emigranten K. in Rom wohl kein auch nur einigermaßen attraktives bedeutsames Betätigungsfeld eröffnet.

K., der ursprünglich Medizin oder Musik studieren wollte, aber dann „nach dem Tode der Mutter sein Berufsziel geändert" hatte, war „mit Leib und Seele Priester". Für M. bildet es einen Gegenstand besonderen Interesses, ob dem politischen Prälaten K. sein Engagement im Deutschen Reichstag, im Preußischen Staatsrat, im Preußischen Provinziallandtag, in der Reichstagsfraktion der DZP und seine sonstigen vielen Verpflichtungen genügend Zeit beließen, um seinen religiösen priesterlichen Pflichten nachzukommen. „Man" wüßte gerne, schreibt der Vf., ob K. in Berlin täglich das (ganze) Brevier gebetet, die heilige Messe gefeiert, die Betrachtung gehalten und das Rosenkranzgebet gepflegt habe (III, 535). Ob der Vf. zutreffend urteilt, wenn er K. angesichts der „für sein privates und politisches Handeln charakteristischen Unschlüssigkeit" und des „ihm fehlenden Willens und der Fähigkeit zur Entscheidung" wegen seines anerkannten Verhandlungsgeschicks und seiner Flexibilität das „Rüstzeug zum politischen Führer" (III, 529) attestiert, muß zumindest bezweifelt werden.

Auch in seinem Verhältnis zu anderen Menschen war K. außerordentlich differenziert. Er hatte zwar Freunde, auch unter Geistlichen, aber wohl nur ganz wenige. Es trifft wohl zu, daß K. weithin geschätzt, aber nirgendwo beliebt war (III, 554). Dafür war er, wie M. meint, zu überlegen, zu verschlossen, zu vorsichtig und auch zu selbstbezogen. Unbestreitbar hatte er außerhalb und innerhalb der Kirche viele Gegner (III, 553f). Seinem Lehrer und Protektor Ulrich Stutz, den er verehrte und bewunderte, war er zeit seines Lebens in Ergebenheit verbunden (III, 561ff). Seiner körperlichen Konstitution nach war K. von gutem Aussehen, aber gesundheitlich labil. Wegen eines immer wieder in Erscheinung tretenden Magenleidens, das sich in Situationen starker psychischer Belastungen bis zu Magenkrämpfen steigern konnte, war er oft nicht in der Lage, seinen Verpflichtungen nachzukommen (III, 570ff).

K. starb am 25. April 1952 und wurde auf dem Campo Santo beigesetzt. Pius XII. († 9. 10. 1958) hat in seinem Testament verfügt, daß K. – wohl wegen seiner Verdienste um die Ausgrabungen unter der Peterskirche – in den Grotten von St. Peter seine letzte Ruhestätte finden solle. Diese Anordnung blieb bemerkenswerterweise nahezu sieben Jahren lang unausgeführt. Erst aufgrund einer Anordnung von Paul VI. wurde der Leichnam von K. im Februar 1965 in die Ottonenkapelle in den Grotten von St. Peter überführt (III, 574).

Abschließende Bewertung

In dieser imponierenden wissenschaftlichen Biographie ist M. der differenzierten Persönlichkeit von K. und seinem Lebenswerk, das sich auf sehr verschiedenen Ebenen entfaltet und verwirklicht hat, in hohem Maße gerecht geworden. Der Vf. war erkennbar und im Ergebnis durchaus mit Erfolg stets bestrebt, seine detailreiche und informative Untersuchung sine ira et studio zu verfassen.

Es muß jedoch die Frage gestellt werden, ob die ausufernde Breite, die an vielen Stellen, ja fast allenthalben anzutreffen ist, in diesem Maße zwingend geboten war und ob das jeweilige historische Umfeld, in dem K. tätig war, immer in so extensiver Weise dargestellt werden mußte, wie dies tatsächlich geschehen ist. In vielen Fällen behandelt der Vf. mit großer Ausführlichkeit Gegenstände und Fragen, die mit der Tätigkeit und dem Leben von K. auf den ersten Blick nur in einem losen und mittelbaren Zusammenhang stehen.

Allein den fehlgeschlagenen Bemühungen von K. um einen Universitätslehrstuhl in Münster, Straßburg und Freiburg widmet der Vf. 38 S. (I, 67–105).

Die Persönlichkeit und das Wirken des Apostolischen Nuntius Pacelli werden auf nahezu 20 S. dargestellt (I, 173–191), bevor sich der Vf. seinem eigentlichen Thema, nämlich der Zusammenarbeit von Pacelli und K. zuwendet. Um die Einstellung und die Äußerung von K. zur bedeutsamen Frage der Reparationen im Zusammenhang mit dem Vertrag von Versailles darzulegen, behandelt der Vf. eingehend auch die gesamte Problematik der Reparationen mit Einschluß des Dawes-Plans und des Young-Plans auf nicht weniger als 25 S. (I, 555–580). Im Zusammenhang mit der Darstellung der politischen Tätigkeit von K. wird der Leser z. B. auch mit den Grundlagen des preußischen Staatsrechts und mit dem Funktionieren der preußischen Staatsverwaltung sowie mit den Hauptproblemen der Wirtschafts-, Finanz-, Sozial-, Wehr- und Kulturpolitik der Weimarer Republik vertraut gemacht.

Der Vf. läßt sich dabei wohl von der unbestritten richtigen Auffassung leiten, daß der Leser nur bei genauer Kenntnis aller dieser Voraussetzungen die jeweilige politische Einstellung und das konkrete Verhalten des Zentrumspolitikers K. einigermaßen zutreffend würdigen und beurteilen kann. Es handelt sich bei diesem Werk, was aus dem Titel nicht hervorgeht, eben nicht nur um eine sich streng auf die Person und die wissenschaftliche und politische Tätigkeit von K. konzentrierende Biographie, sondern darüber hinaus auch um eine Darstellung der gesamten Epoche, in die das Wirken von K. fällt. Darin besteht bereits für die heutige Zeit ein besonderer wissenschaftlicher Wert dieses Werkes.

Ein weiteres Bedenken betrifft die Tatsache, daß durch die systematische Einteilung des Werkes in die verschiedenen Tätigkeitsbereiche von K. und durch die jeweils im Zusammenhang erfolgende Darstellung dieser Gebiete die Gleichzeitigkeit der Ereignisse auf verschiedenen Ebenen des Wirkens und Lebens von K. nicht immer mit der erforderlichen Deutlichkeit hervorgeht.

So ist z. B. der von ihm Ende 1929 und zu Beginn des Jahres 1930 verfolgte kühne Plan, mit Hilfe seines Parteifreundes Konrad Adenauer die damals vakante Stelle des Dompropstes des Kölner Metropolitankapitels zu erhalten, nur deshalb einigermaßen verständlich, weil K. damals nach dem glücklichen Abschluß des Preußischen Konkordats, an dessen Zustandekommen er einen entscheidenden Anteil hatte, als Vorsitzender der DZP auf dem Höhepunkt seines Ansehens stand und zugleich in Rom in dem kurze Zeit vorher zum Kardinalstaatssekretär ernannten Eugenio Pacelli einen Fürsprecher und Promo-

tor dieses Projektes besaß. Dabei fällt noch ins Gewicht, daß Adenauer seinerseits K. verpflichtet war, weil dieser ihn mit Erfolg als Vorsitzenden des Preußischen Staatsrates vorgeschlagen hatte. Diese einzelnen Faktoren, die diesen Vorstoß von K. psychologisch erst einigermaßen verständlich machen, finden sich im Werk des Vf.s an durchaus verschiedenen Stellen.

Es wären daher in erheblich größerem Maße, als dies tatsächlich geschehen ist, Querverweisungen auf Ausführungen in anderen Teilen des Werkes wünschenswert gewesen.

Diese dreibändige Biographie über K. ist ein Meisterwerk. Sie zeichnet sich aus durch absolute Zuverlässigkeit in ihren sämtlichen historischen Aussagen. Aufgrund seiner umfassenden archivalischen Forschungen hat der Vf., insbesondere gilt dies für die wissenschaftliche und kirchliche Seite des Wirkens von K., weithin ein neues Bild von dessen Persönlichkeit gezeichnet. In der Beurteilung politischer Zusammenhänge und von Personen, insbesondere auch der Persönlichkeit von K. selbst, sind die Aussagen abgewogen. Wenn auch der Leser in anderer Gewichtung der Tatsachen in manchen Fällen, nicht zuletzt z. B. auch in der Frage der Bewertung des Verhaltens von K. bei der Abstimmung über das Ermächtungsgesetz, zu einer durchaus entgegengesetzten Beurteilung gelangen kann, so sind die Urteile des Vf.s jedenfalls immer sachlich begründet und vertretbar. Nur ein Autor, der über eine vergleichsweise so umfassende, profunde und fächerübergreifende wissenschaftliche Erudition verfügt, wie sie dem Vf. eignet, und wie sie in der Gegenwart immer seltener begegnet, ist in der Lage, ein derartiges Werk vorzulegen. Bei dieser Biographie handelt es sich um eine ungewöhnliche und herausragende wissenschaftliche Leistung. Die mustergültigen Register ermöglichen zudem ein rasches Auffinden der Fülle der diversen in diesen Bänden behandelten Materien. Dieses Werk von M. zählt zu den nicht gerade häufigen wissenschaftlichen Publikationen, denen bereits bei ihrem Erscheinen unbedenklich attestiert werden kann, daß sie von bleibendem Wert sind.

Theologische Realenzyklopädie. Bd XII; Gabler-Gesellschaft. Hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. – Berlin, New York: Walter de Gruyter (1984). 801 S.

Der zwölfte Bd der TRE enthält wiederum eine Reihe von wichtigen Artikeln, z. T. umfangreichen Aufsätzen von „Gabler" bis „Gesellschaft". Hervorgehoben seien die Beiträge Galaterbrief, Gallikanismus, Gebet, Gebetbücher, Geist, Geistesgaben, Geisteswissenschaften, Gelasius, Geld, Gemeinde, Gemeinschaft, Genf, Gennadius von Marseille, Gerechtigkeit, Germanenmission, Gertrud von Helfta, Gesangbuch, Geschichte und Gesellschaft. Die Artikel bieten eine gute Information. Besonders dankbar ist man für die fast immer reichen Literaturangaben.

Bei der Lektüre des Bandes fiel mir auf, daß jedoch einzelne Beiträge ergänzungsbedürftig sind, so z. B. der Artikel „Galilei", bei dem auch die Literatur um wichtige Werke vervollständigt werden könnte.

Der Beitrag „Gallikanismus" gibt einen historischen Überblick von seinen Anfängen bis zur Neuzeit. Das Wort Appell (18) wäre besser durch Appellation zu ersetzen. Die Arbeit von J. de Maistre, „Du Pape", erschien bereits Lyon 1819. Im Artikel wird die Ausgabe Brüssel 1838 angeführt. Für den Gallikanismus im 19. Jahrhundert bietet R. Aubert, Die ekklesiologische Geographie im 19. Jahrhundert: Sentire Ecclesiam (Freiburg 1961) 432ff weiteres Material.

Instruktiv und umfassend ist der Beitrag „Gebet". Hier wird u. a. der religionsgeschichtliche, alttestamentliche, neutestamentliche und jüdische Aspekt dargelegt und über das Gebet in der alten Kirche und im Mittelalter informiert. Ein Abschnitt über die „Gebetstheologie" schließt sich an. Solide ist der Beitrag „Gebetbücher" gearbeitet.

Auch das Stichwort „Geiler Kaysersberg" bietet gute Literaturangaben. Gelasius wird als der bedeutendste Papst zwischen Leo d. Gr. und Gregor d. Gr. gewürdigt.

Beim Beitrag „Gelübde" ist der Abschnitt über die Reformationszeit umfassend. Bei den Literaturangaben wäre zu ergänzen, daß die nicht gerade überzeugende Diss. von Hein-Meinolt Stamm (Rom 1977) inzwischen gedruckt vorliegt. Die Antwort der katholischen Theologen auf Luthers Angriffe gegen die Mönchsgelübde wird übergangen, selbst bei der Literatur fehlen entsprechende Angaben. Zu S. 310: Ob Luther aus Sorge um sein Seelenheil Mönch geworden ist, oder ob auch andere Gründe für seinen Entschluß wirksam waren, wird neuestens diskutiert. Der Satz S. 310: „Es gab jedoch auch Mönche und Nonnen, die in den Klöstern blieben" ist mißverständlich und gibt kein objektives Bild. Die Gewaltmaßnahmen gegen die Klöster, nicht nur in Nürnberg (vgl. Charitas Pirckheimer), sondern an zahlreichen anderen Orten, zeigt die Glaubenstreue vieler Mönche und Nonnen. H. Tüchle hat in seiner Arbeit „Von der Reformation bis zur Säkularisation. Geschichte der katholischen Kirche im Raum des späteren Bistums Rottenburg – Stuttgart" (1981) auf die Gewaltmaßnahmen des Herzogs von Württemberg gegen die Klöster hingewiesen. Selbst von evangelischer Seite wurde dieser Terror, besonders gegen Frauenklöster, als ein schmerzliches, beinahe beschämendes Kapitel der württembergischen Kirchengeschichte genannt. Tüchle urteilt: „Man wird heute auch auf katholischer Seite nicht ohne Betroffenheit bemerken, wie im Namen des Evangeliums soviel Bedrückung und rohe Unduldsamkeit wehrlosen Frauen gegenüber ausgeübt werden konnte" (50).

Beim Artikel „Geld" fällt auf, daß Luthers, Zwinglis und Calvins Haltung zur Zinsfrage erörtert, jedoch die weitaus einflußreichere Stellungnahme von Johannes Eck nicht erwähnt wird, obschon die Arbeit von H. G. Assel, Das kanonische Zinsverbot und der Geist des Frühkapitalismus in der Wirtschaftsethik bei Eck und Luther, zitiert wird.

Genf wird als die vermutlich am stärksten kosmopolitisch geprägte Stadt bezeichnet. Die geistige Engstirnigkeit, die in der Weigerung zum Ausdruck kommt, dort einen katholischen Bischof zu akzeptieren, steht im schärfsten Gegensatz zu dieser Feststellung.

Der radikale Reformer Gerhoch von Reichersberg wird in die theologische Entwicklung seiner Zeit hineingestellt und seine Nachwirkung, u. a. auf J. Gretser und besonders auf das 19. und 20. Jahrhundert aufgezeigt.

Von Georg von Sachsen liest man ohne Begründung und mit Überraschung, daß er sich zu „lächerlichen Schritten" verleiten ließ. Es wird aber zugegeben, daß Luther Georg zu Unrecht bezichtigte, er habe als Lügner den Geheimvertrag abgestritten, den sein Rat Plack vorgetäuscht hatte.

Der Artikel „Gerson" liefert eine gute Information. Im Abschnitt über die Nachwirkung von Gerson wäre zu ergänzen u. a. sein Einfluß auf Ph. Decius, I. Almain, G. Gozzadini und M. Ugonius. Die Haltung Gersons zum Verbot der Konzilsappellation Martins V. wird erwähnt, übersehen wurde bei der Literatur R. Bäumer, Das Verbot der Konzilsappellation Martins V. in Konstanz: Das Konzil von Konstanz (Freiburg 1964) 187–213. Zu modifizieren wäre der mißverständliche Satz: S. 534, 31: „Als auch der neu gewählte Papst Martin V. verbietet, künftig vom Papst an ein Konzil zu appellieren, kommt Gerson zu dem Ergebnis, es bedürfe eines nötigenfalls ohne Bestätigen des Papstes beschließenden Generalkonzils." Zusammenhang und Anlaß der Konzilsappellation scheint dem Verfasser nicht klar zu sein. Bei der Literatur vermißt man ferner die Arbeiten von R. Bäumer, Die Entwicklung des Konziliarismus (Darmstadt 1976); ders.: Das Konstanzer Konzil (Darmstadt 1977); ders.: Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts (Münster 1971). G. Alberigo, Chiesa Conciliare (Brescia 1981); Hermann Josef Sieben, Traktate und Theorien zum Konzil (Frankfurt 1983).

Der Artikel „Gesandtschaftswesen" bietet eine guten Überblick. Hier wäre jedoch daran zu erinnern, daß das Programm der Emser Punktation bereits vor der französischen Revolution gescheitert war, als die deutschen Bischöfe sich in dieser Frage von der Haltung der Metropoliten distanzierten. Vgl. dazu Josef Steinruck, Bemühungen um die Reform der Reichskirche auf dem Emser Kongreß: Reformatio Ecclesiae, Festschrift E. Iserloh (Paderborn 1980) 863ff (Lit.).

Der Artikel Gericht enthält einen eigenen Abschnitt: ‚Reformationszeit', wo u. a. die Ansichten von Luther, Melanchthon, Zwingli und Calvin skizziert werden. Die Auffassungen katholischer Theologen des 16. Jahrhunderts werden übergangen. Ein Grund dafür könnte darin liegen, daß von E. Kunz bereits der Faszikel ‚Protestantische Eschatologie' im „Handbuch der Dogmengeschichte" vorlag, während der entsprechende Faszikel von Ph. Schäfer, Eschatologie. Trient und Gegenreformation über die katholische Theologie (Freiburg 1984) nicht mehr konsultiert werden konnte. Jetzt wäre die Möglichkeit geboten, den Artikel „Gericht" aus der Sicht katholischer Theologen des 16. Jahrhunderts entsprechend zu erweitern. Überraschenderweise ist aber auch im 5. Abschnitt „Neuzeit" die katholische Theologie nicht vertreten. Mißverständlich ist auf S. 498 beim Artikel „Gerichtsbarkeit" der Satz: „Die Reformation begann durch einen bei der römischen Kurie gegen Luther angestrengten Ketzerprozeß."

Der Beitrag „Germanenmission" behandelt leider nur die arianische Germanenmission. Warum die weitere Missionsarbeit bei den Germanen nicht behandelt wird, ist nicht klar.

Reiche Quellen und Literatur bietet auch der Artikel „Gesangbuch". Als der älteste Gesangbuchdruck wird der der böhmischen Brüder von 1501 genannt. 1501 erschien übrigens, was nicht gesagt wird, auch das Straßburger Hymnar. Über Leisentrits Gesangbuch wäre der Hinweis auf J. Gülden, Johann Leisentrits Bautzener Meßritus und Meßgesänge (Münster 1964) hilfreich gewesen. Überraschenderweise wird das Gesangbuch von Friedrich Spee mit den Worten „apologetisch" gewertet. Über das „Gotteslob" heißt es u. a., es beweise die Ökumenizität der Konzeption.

Grundlegend und umfassend ist der Beitrag „Geschichte, Geschichtsschreibung, Geschichtsphilosophie", der den religionsgeschichtlichen, atl, jüdischen und ntl Aspekt erörtert. Inhaltsreich sind auch die Ausführungen über das frühchristliche Geschichtsverständnis von Augustinus bis zum Humanismus und die Reformation und die Neuzeit. Ein systematisch-theologischer und praktisch-theologischer Abschnitt schließt sich an. Gekrönt wird der Beitrag durch den Artikel „Geschichtsphilosophie".

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die TRE entwickelt sich immer mehr zu einem unentbehrlichen Arbeitsinstrument, nicht nur für die Theologie, sondern auch für die Nachbardisziplinen. Den Fortgang des Werkes kann man nur mit guten Wünschen begleiten und hoffen, daß die wissenschaftliche Höhe dieses Standardlexikons gehalten werden kann.

Freiburg Remigius Bäumer

Thiele, Johannes: **Studieren und sich nicht verlieren.** Anstiftung zum Theologiestudium. – München: J. Pfeiffer (1982). 167 S. (Pfeiffer-Werkbücher Nr. 154) DM 24.–

Hervorgegangen aus Erfahrungen in Einführungslehrveranstaltungen im Rahmen des Theologiestudiums an der Universität Paderborn versucht das vorliegende Buch, den Studienanfänger „soweit wie möglich zur eigenen Auseinandersetzung mit dem theologischen Thema anzuregen" (11) und zur intensiven und systematischen Verknüpfung von Lebenspraxis und Theologiestudium anzuleiten.

Deswegen konzentriert es sich auf einige wenige, aber zentrale Grundfragen der Theologie (Theologie als Rede von Gott, 34–71; das Credo der Kirche und seine Übersetzung in die Gegenwart, 72–93; die Fächer der Theologie, 94–98), die durch knappe (eigentlich durchwegs verständliche) historische und systematische Hinweise sowie durch einige ausgewählte Texte für die eigene Auseinandersetzung der Studierenden aufbereitet werden. Der zugrundeliegende Theologiebegriff orientiert sich dabei weitgehend an P. Eicher, Theologie. Eine Einführung in das Studium, München 1980 (vgl. dazu ThRv 1983, 453–456). Deswegen wird verstärkt die konkrete Situation des Studienanfängers miteinbezogen und beschrieben und werden zugleich auch Möglichkeiten angedeutet, wie diese Identitätskrise zur Weiterentwicklung der Persönlichkeit genutzt werden kann (14–33, 99–124). Deswegen wird auch das leidige Thema der faktisch eben nicht sehr kommunikativen universitären Lehr- und Lernformen nicht übersprungen. (125–135). Deswegen mündet diese Einführung dann ein in einige abschließende Bemerkungen zu Spiritualität, politischer Praxis und religiöser Sprache des Theologiestudenten (136–160).

Insgesamt: Das Buch trifft nicht nur mit seiner Thematik eine der wichtigsten und prekärsten Situationen im Studium, es dürfte sich von seiner ganzen Anlage her auch faktisch in der Hand vieler Studienanfänger als große Hilfe erweisen. Schade höchstens, daß die Kirchlichkeit der Theologie, die bei einer solchen Verflechtung von Studium und Lebenspraxis eine zentrale Rolle spielen müßte, hier nicht deutlicher in den Blick tritt.

Frankfurt Siegfried Wiedenhofer

Scharbert, Josef: **Genesis 1–11.** Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung (Lfg. 5). – (Würzburg): Echter Verlag (1983). 120 S. kart. DM 28.–

Der Fachkollege nimmt den Teilkommentar der Genesis von Sch. mit besonderem Interesse zur Hand, beginnt sich damit doch eine schmerzhaft empfundene Lücke im katholisch-exegetischen Bereich des deutschen Sprachraums zu schließen. Sieht man von der Kommentierung der Genesis durch den Rez. in einer mehr auf kerygmatische Interpretation hin orientierten Reihe (Geistliche Schriftlesung AT, 1976/84) einmal ab, muß man schon mehr als drei Jahrzehnte bis zur (Alten) Echter Bibel zurückgehen, in der H. Junker dieses biblische Buch zuletzt übersetzt und in dem der Kommentarreihe vorgegebenen, recht begrenzten Rahmen ausgelegt hat ([1]1949). Da Sch. bereits maßgeblich die Übersetzung der Genesis für die EÜ erarbeitet hat und daher seit langen Jahren in der Genesisforschung steht, kommt seiner Auslegung besonderes Gewicht zu.

Vf. beginnt mit einer dreifachen, jeweils mit detaillierten Literaturangaben versehenen Einleitung: Die erste Einleitung in den Pentateuch (5–14) behandelt Gliederung und Problem des Pentateuch, die Geschichte der Pentateuchkritik, die exegetischen Methoden der Literar-, Form-, Gattungs- und Traditionskritik, den Widerstand gegen die Neuere Urkundenhypothese (nicht zuletzt in der katholischen Kirche), die neueste Bestreitung dieser Hypothese in der Literaturwissenschaft, um schließlich des Vf.s eigene Position zu skizzieren. Diese geht zwar weithin mit der Neueren Urkundenhypothese konform, weicht in Datierungsfragen aber teilweise von der opinio communis ab, wenn man heute von einer solchen überhaupt noch sprechen kann: Die beiden ältesten Pentateuchquellen (J und E) seien in Krisensituationen Israels verfaßt worden, J „bald nach dem Tode Salomos" (10), E „vor dem Untergang des Nordreichs Israel" (ebd.). „Überlegungen, der Jahwist könnte der von Salomo nach Anatot verbannte Abjatar oder einer aus seiner Familie sein, sind nicht aus der Luft gegriffen" (ebd.). Bestimmend für J seien zwei Daten, einerseits die Erfahrung, „daß so große Männer wie David, Salomo und Rehabeam", z. T. unter dem verhängnisvollen Einfluß von Frauen, „durch schwere Verfehlungen die Einheit des Reiches und des Volkes gefährdeten und schließlich verspielten", andererseits die Natanverheißung von 2 Sam 7 (ebd.). J hielt nach Vf. „seinerseits seinem Volk und dem davidischen Königsgeschlecht einen Spiegel vor Augen, in dem sie die tieferen Ursachen ihres eigenen Versagens erkennen konnten, und zeigte ihnen andererseits ihre Erwählung durch Gott als Berufung zu einer großen Aufgabe im Dienste des Heilswillens Jahwes an der Völkerwelt auf" (ebd.). Der Elohist zeigt, „wie Jahwe sein Volk aus den Völkern auserwählt hat und von ihm unverbrüchliche Treue erwartet, wie aber auch Israel durch den Bundesbruch (‚Goldenes Kalb' Ex 32) die Verwerfung durch Jahwe heraufbeschwört und so seine Existenz gefährdet" (10f). Den Grundbestand des Deuteronomiums setzt Vf. recht früh an: „Wahrscheinlich unter Hiskija, nur wenige Jahre nach dem Elohisten" (11), wobei er auf die Verwandtschaft mit E „in der sprachlichen Formulierung und in manchen Grundgedanken" hinweist (ebd.). Gleichfalls früher als üblich datiert Vf. die Anfänge des um 560 v. Chr. abgeschlossenen Deuteronomistischen Geschichtswerks, nämlich noch in die Zeit des Königs Joschija (641–609 v. Chr.). Dagegen setzt Sch. den Jehowisten (J e) etwas später an als dies in der Forschung geschieht, nur wenig früher als die Anfänge von DtrG. Die Heilsgeschichtsdarstellung der Priesterschrift ist nach Vf. unter dem Einfluß Ezechiels im Exil entstanden. Alle bisherigen Entwürfe habe ein Redaktor oder eine Priesterschule um 400 v. Chr. im heutigen Pentateuch zusammengefaßt. Schon während des Tradierungsprozesses seien „immer wieder kleinere oder größere Stücke anderen Ursprungs eingeführt worden", ja einzelne Texte sogar noch „nach der großen Pentateuchredaktion" (12).

Die zweite Einleitung (15–21) führt in die Gliederung, die Denkkategorien und das Geschichtsverständnis der Genesis, ihrer Pentateuchquellen und Redaktionen ein. Da der Pentateuchredaktor so verschiedene Geschichtskonzeptionen miteinander verband, „ging es ihm nicht um den genauen geschichtlichen Ablauf, sondern um die wichtigen theologischen Aussagen über das Wesen der Welt und des Menschen vor Gott, über Sünde und Fluch, über Gericht und Heil" (17). Es folgen eine Darstellung der geschichtstheologischen Konzeption des Jahwisten, Elohisten und der Priesterschrift sowie abschließende Hinweise auf das Verständnis der Genesis in christlicher Theologie.

Die dritte umfänglichste Einleitung (23–38) gilt der biblischen Urgeschichte (UG), auf deren Kommentierung sich die zu rezensierende Lieferung beschränkt. Der Leser wird über die Gliederung der UG (Gen 1–5; 6,1–9,17; 9,18–11,32), die in ihr vertretenen Einheiten und deren Gattungen, sowie ihr rechtes Verständnis informiert, das erst durch die modernen literaturwissenschaftlichen Methoden ermöglicht wurde. Die Hypothesen, in der UG seien neben J und P auch noch E oder Je vertreten, hält Vf. für wenig überzeugend, dgl. die Bestreitung von J in der UG. Auf das Konto der Pentateuchredaktion gehen Gen 4,25f und 6,1–4 zurück. – Bzgl. der verhängnisvollen Rolle von Frau und Schlange in der Paradieserzählung (Gen 3) übernimmt Vf. die von M. Görg entwickelte Hypothese, derzufolge dahinter „der verhängnisvolle Einfluß der heidnischen Frauen auf Salomo, vor allem die Hochzeit mit der Pharaonentochter (1 Kön 3^1 7^8 11^{1-8}), die ägyptische Kulte, in denen das Schlangensymbol eine Rolle spielte, an den Hof brachte" (27). Die geheimnisvollen Worte in Gen 3,15 sind nach Sch. „im J-Zusammenhang wohl doch als ‚Proto-Evangelium'" zu verstehen: „Zwar wird die ‚Schlange', bei J Symbol für alles Hinterhältige und Böse, dem Menschen immer wieder schweren Schaden zufügen, aber schließlich wird der ‚Same der Frau', d. h. irgendeiner aus den Nachkommen der Frau, also einer, der selbst zur Menschheit gehört, der Schlange ‚den Kopf zerstoßen' und sie damit unschädlich machen" (28). Die jahwistische UG versteht Vf. als Unheilsgeschichte, die durch den von Gott mit Abraham herbeigeführten Wandel zur Heilsgeschichte wird. Die entscheidenden theologischen Gedanken der UG haben in der babylonischen Literatur keine Parallele (auch nicht im Atrahasis-Epos). Sehr instruktiv sind die Ausführungen Sch.s über die verschiedenen Arten der Ätiologien im Zusammenhang mit dem weithin ätiologischen Charakter der UG. Vf. schließt mit Ausführungen über die Beziehung zwischen dem Erbsündedogma und Gen 2f seine Einleitung. Hierzu bemerkt er: Es kann keinen Zweifel darüber geben, „daß der Jahwist sowie der Jehowist und der letzte Pentateuchredaktor ... in einem gewissen Sinn an ein ‚Erbe' der Schuld des Fluchs glaubten, das von der ersten Sünde ab die Menschheitsgeschichte belastet, wobei sie freilich nicht an ein magisches Weiterwirken des Fluchs dachten, sondern jede Generation auch selbst für deren Sünden verantwortlich machten. ... Es gehört zu den allgemeinen Erfahrungswahrheiten der Menschheit, daß es keinen Menschen mehr ohne Sünde gibt. Diese Erfahrung konnte sich der Jahwist wiederum auf Grund seiner hebräischen Denkweise nur ätiologisch erklären, indem er eine erste Sünde beim Stammelternpaar des Menschengeschlechts annahm" (36).

Der Kommentarteil (39–120) zeichnet sich durch eine sorgfältige, detaillierte, sachverständige und weithin überzeugende Auslegung aus, die Vers für Vers bzw. Abschnitt für Abschnitt geboten wird. Textkritische Anmerkungen begründen die Übersetzung, Konjekturen bleiben die Ausnahme. Vor der Interpretation behandelt Vf. die Gattung sowie (ggf.) die Überlieferungsgeschichte der Perikope.

Will man den Standort von Sch.s Kommentar in der atl Forschung bestimmen, empfiehlt sich ein Vergleich mit anderen Genesiskommentaren. Beginnen wir mit dem Bereich der katholischen Exegese des deutschen Sprachraums!

Konnte noch H. Junker (Echter Bibel) – auch im Blick auf die damaligen, etwas irritierenden Entwicklungen in der nichtkatholischen Pentateuchforschung – erklären: „Eine einfache Übernahme der ‚klassischen' Vierquellentheorie kommt dabei nach der Krise, in der diese Theorie heute steht, kaum in Frage" (2.3. Aufl. S. 16), so entscheidet sich Sch. bewußt für diese, wenngleich etwas abgewandelte Hypothese, obwohl sie gerade heute die größte Krise ihrer Geschichte durchmacht (R. Rendtorff, H. H. Schmid u. a.). Der große Fortschritt,

den die allzu lange vom Dekret der Bibelkommission vom 27. Juni 1906 gelähmte katholische atl Wissenschaft seit dem zunächst recht behutsamen Neuaufbruch von 1943 („Divino afflante Spiritu") gemacht hat, wird gerade durch Sch.s Kommentar offenkundig.

Doch auch den Vergleich mit neueren deutschsprachigen Kommentaren nichtkatholischer Fachgelehrter braucht diese Auslegung nicht zu scheuen. In Ausführlichkeit und Eindringlichkeit erreicht sie durchaus die viel gerühmte Genesiskommentierung G. v. Rads (ATD 2). Hinsichtlich literarkritischer Fragen urteilt Vf. differenzierter als von Rad, der (übrigens wie selbst noch C. Westermann BK AT I/1) Gen 4,25f und 6,1–4 für jahwistisch hielt. Dabei liegt die Zugehörigkeit beider Stücke zu einer redaktionellen Schicht auf der Hand; nur bei der Frage, welchem Redaktor etwa Gen 6,1–4 zuzuweisen sei (Sch.: Endredaktor), kann man unterschiedlicher Meinung sein. Sch. stellt nicht nur das jahwistische Kerygma in Pentateuch und UG vorzüglich heraus, sondern auch dasjenige der Priesterschrift, dem v. Rad – im Unterschied zu J – keine besondere Aufmerksamkeit etwa durch einen Exkurs widmet. Sch. registriert literarkritische Probleme in der UG, während G. v. Rad (unter dem Aspekt des als überragend betrachteten jahwistischen Entwurfs) und C. Westermann (bei vorrangiger Betrachtung der Einzelerzählungen) dafür kaum einen Blick haben. Für Westermann bestünde die theologische Leistung des Jahwisten praktisch nur in der erstmaligen Komposition der im wesentlichen vorgegebenen Einzelerzählungen (vgl. BK I/1 783–786). Bekanntlich tragen die Erzählungen von Schuld und Strafe nach W. ihre anthropologisch-theologische Aussage in sich selber; für eine heilsgeschichtliche Bedeutung der jahwistischen UG etwa ist da kein Raum mehr. Sch.s „konservatives" Verständnis der UG als eines integrierten Bestandteils der beiden Geschichtsdarstellungen (von J und P) ist m. E. völlig richtig; denn die UG ist keineswegs als vorgeschichtliches „Urgeschehen" (C. Westermann) von der mit der Berufung Abrahams beginnenden eigentlichen Heilsgeschichte ablösbar; sie ist – nach ihrer Konzeption durch die biblischen Zeugen – somit durchaus unter heilsgeschichtlichem Aspekt zu lesen, was Vf. unbeirrt tut. Sch. nennt auch eine immerhin diskutable geschichtliche Situation, aus der heraus J sein Werk und seine UG verfaßt haben könnte: die Krise nach der Reichsspaltung. Der Bezug gerade der jahwistischen UG auf das Gottesvolk und seine Geschichte wird dadurch hergestellt, sowohl in den Verfehlungen der Menschen der UG als auch in den göttlichen Strafen. Die Überlieferungsgeschichte der einzelnen Erzählungen kommt dabei keineswegs zu kurz. Sch. ist sicher im Recht, wenn er den stammes- bzw. ortsbezogenen Charakter der vorjahwistischen Einzelerzählungen (z. B. von Kain und Abel bzw. der Turmerzählung) deutlich herausstellt und ihr besonderes Kerygma auf dem Hintergrund der Tendenz altorientalischer Parallelen herausarbeitet.

So sehr der Gesamtentwurf Sch.s exegetisch wie theologisch beeindruckt, drängen sich doch einige Fragen auf:

Zunächst vermißt man (etwa in der Einleitung zur UG) eine kurze Auseinandersetzung mit der neueren völlig andersartigen Deutung der UG durch C. Westermann. Die Distanzierung Sch.s (26) gegenüber Hypothesen, auch E sei an der UG beteiligt oder gar J habe keinerlei UG geboten (F. Crüsemann), erscheint wohlbegründet. Aber sollte nicht doch der Jehowist (über Gen 4,25f hinaus!) in der UG mit eigener Darstellung vertreten sein (vgl. P. Weimar!)? Sch. möchte ähnlich wie Westermann und früher auch der Rez. Doppelungen in Gen 2,4b–3,24 überlieferungsgeschichtlich erklären, insofern J „wahrscheinlich zwei bereits ihm schriftlich vorgelegene Erzählungen ganz verschiedenen Inhalts zusammengearbeitet" habe (48). Der Rez. hält es für schwerlich denkbar, daß ausgerechnet der sonst so planvoll arbeitende Jahwist, der an keinerlei Gesamtentwurf einer Vor- und Frühgeschichte Israels gebunden war, eine derart widersprüchliche Erzählung mit zwei Bäumen von zentraler Bedeutung zusammengestellt haben soll. Die Vermutung Sch.s (49f), es scheine sich bei dem Baum des Lebens in der Mitte des Gartens und dem Baum der Erkenntnis (Gen 2,9) „eher um eine Baumgruppe ‚in der Mitte des Gartens' zu handeln, in der am äußersten, der Frau zunächst zugänglichen Rand der ‚Baum der Erkenntnis' steht", wird als Harmonisierung dem Befund kaum gerecht. Auch ist der Abschnitt über die Erschaffung der Frau (Gen 2,18–24) schwerlich mit Westermann als integrierter Bestandteil einer Erzählung von der Einzelschöpfung, nämlich des Mannes (Menschen!) und der Frau, zu verstehen. Dieser Hypothese abträglich ist der Umstand, daß zwar die Erschaffung des Menschen (Gen 2,7), nicht aber diejenige der Frau (Gen 2,18–24) in die Paradieserzählung wirklich integriert ist (Gen 2,25 ist deutlich redaktionell!), vgl. dagegen Gen 2,8f.15–17. Gottes Verbot ergeht an den Menschen, nicht an die Frau (Gen 2,16f). Die sogenannte Sündenfallerzählung (Gen 3) setzt die Erschaffung des Menschen aus Ackerboden bzw. Staub voraus (vgl. Gen 3,17.19). Am ehesten dürfte die Erzählung von der Erschaffung der Frau nach Art einer Erzählung von der Einzelschöpfung erst vom jehowistischen Bearbeiter unter Rückgriff auf ältere Vorstellungen geschaffen und in die Paradieserzählung eingefügt worden sein, wie auch auf ihn das Neuverständnis des verbotenen Baums als des Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen zurückgehen wird. Jedenfalls zwingen die zahlreichen Doppelungen in Gen 2 und 3 eher zu einer redaktionsgeschichtlichen Lösung als zu einer überlieferungsgeschichtlichen, die fast nach einer pseudoliterarkritischen aussieht. Wenn aber, wie der Rez. teilweise mit P. Weimar annimmt, der Jehowist weitere Schuld-und-Strafe-Erzählungen eingebracht haben sollte, außer Gen 4,1–6 und 9,20–27 vor allem 11,1–9, eine Erzählung, die sich stark mit der vorausgehenden jahwistischen Völkertafel (Gen 11*) stößt, dann bekäme die jahwistische UG und mit ihr das jahwistische Werk einen positiveren, d. h. stärker heilsoptimistischen Charakter, der wiederum an einer Datierung von J in die Krisensituation nach der Reichsspaltung zweifeln läßt. Andererseits ließe sich das von Sch. m. E. zu Recht vertretene positive Verständnis von Gen 3,15 dann erhärten, wenn hinter dem Nachkommen der Frau, der die Schlange am Kopf trifft, nach jehowistischer Sicht letztlich Hiskija zu verstehen wäre, der den Nehuschtan im Jerusalemer Tempel zerstörte (2 Kön 18,4). Zu bedauern ist, daß die EÜ ab Gen 2,25 hā'ādām mit dem Eigennamen Adam wiedergibt, nicht zu Recht, wie Vf. selbst zu Gen 2,25 bemerkt.

Doch mindern obige, im wesentlichen auf die literarkritische Analyse beschränkten Fragen die hervorragende exegetische wie bibeltheologische Qualität von Sch.s Kommentar schwerlich. Ein Ausleger, der sich wissenschaftlich mit der Genesis befassen möchte, wird gut beraten sein, nicht zuletzt auf diesen Kommentar zurückzugreifen.

Freiburg i. Br. Lothar Ruppert

Maag, Viktor: **Hiob: Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 232 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. 128. Heft der ganzen Reihe) geb. DM 52.–

Die Arbeit ist in die vier Abschnitte I. Einleitung (9–19), II. Die Hiob-Novelle (20–90), III. Die Hiob-Dichtung (91–193) und IV. Sekundär-Rezensionen und Spätgestaltungen (194–718) gegliedert. Diese Anordnung des Stoffes läßt bereits das besondere Interesse des Autors an der literarkritischen Fragestellung erkennen, die zu Recht als gegenwärtig in den Hintergrund geschoben erachtet wird.

Das Buch Hiob wird nach dem Vf. aus dem Rest einer Hiob-Novelle, die in 1,1–2,10 und 42,11–17 erhalten ist, aus einer Versdichtung, die er Hiob-Dichtung nennt und die 2,11–31,40; 38f; 40f und 42,7–9 umfaßt, gebildet. Die Hiob-Dichtung habe eine zu unverkennbare Herausforderung an die Adresse der herrschenden synagogalen Theologie bedeutet, als daß deren Vertreter sie hätten hinnehmen können. Da der Lehrgehalt eines Streitgespräches wesentlich von dessen Ausgang bestimmt werde, habe man für den gesetzten Zweck lediglich gegen den Schluß der Dichtung hin gewisse Retuschen vorzunehmen gehabt. Dadurch habe sich der Ausgang des Wortstreites so verändern lassen, daß nicht mehr Hiob, sondern die Sprecher der Synagoge, eben die Freunde, ins Recht gesetzt worden seien.

Ein kleiner, wenn auch grundlegender Eingriff sei dabei ursprünglich gewesen, weil er für jedes weitere in die gewünschte Richtung führende Vorhaben die Voraussetzung gebildet habe: das sei die Tilgung der eindeutigen und alles entscheidenden Stellungnahme Jahwes zugunsten Hiobs und gegen seine Feinde (Hi 42,7–9) (194). Die verschiedenen Möglichkeiten zu Rezensionen der Hiob-Dichtung seien letztlich alle von der Endredaktion berücksichtigt worden und hätten alle sehr zum Nachteil der Einheitlichkeit und der Verständlichkeit des Ganzen ihre Spuren hinterlassen. Der Vf. unterscheidet zwischen den Sekundär-Rezensionen A–C. Eine erste bestehe darin, Hiob allmählich auf die Linie der Freunde einschwenken zu lassen, womit er sich ohne viel Aufhebens wieder in die allgemein anerkannte theologische Front zurückbegeben hätte (24,13–25; 27,7–23; 26,5–14.28; 26,5–14.28). In der Sekundär-Rezension B sei dagegen alles auf die Korrektur der Antwort Gottes ausgerichtet. Diese werde so umgestaltet, daß sie zur eindeutigen und ausdrücklichen Abfuhr Hiobs werde. Um diesen Effekt zu erzielen, habe der Korrektor nicht allein 42,7–9 weggelassen, sondern auch die originale gütig-pädagogische Gottesrede Kap. 38f durch die jetzige – recht barsche – „zweite" Rede von 40,6ff ersetzt und er habe dieser den ebenso eindeutigen „zweiten" Widerruf Hiobs 42,1–6 folgen lassen. Dem Vf. der Rezension C (Elihu-Reden) sei die Rezension B zu kraß erschienen. Er habe zwar grundsätzlich dasselbe Ziel verfolgt wie der Korrektor der Rezension B, habe es aber zu erreichen versucht, ohne jenes bedenkliche Gottesbild und ohne jene Art des Widerrufs heraufzubeschwören, die mehr eine erzwungene Kapitulation Hiobs anzeige als eine spontane Wende zur Anerkennung der Richtigkeit des bitteren Schicksals: Dies sollte durch den Zuspruch eines vierten Weisen erzielt werden. Darum habe der Elihu-Verfasser als Ersatz für die Gottesrede der Rezension B (Kap. 40f) die lange Rede des Elihu (Kap. 32–39) geschaffen und habe ihr – anstelle von 42,1–4 – die jetzige erste Widerrufung 40,3ff (39,33ff) folgen lassen.

Das Ineinander des Textes und der Rezensionen bewirke, daß der Aussagegehalt des Werkes vollends schleierhaft geworden sei. Nicht umsonst sei den orthodoxen Juden vor der Vollendung des vierzigsten Altersjahres der Umgang mit dem Hiob-Buch untersagt.

Der Vf. siedelt die Abfassung des Hiob-Buches innerhalb der frühjüdischen Gesellschaft in den auf das babylonische Exil folgenden Jh.en an und versteht es als Auseinandersetzung mit den durch den Propheten Ezechiel aufgeworfenen Problemen, wie besonders die Satansgestalt der Hiob-Novelle zeige. Dem Vf. der Hiob-Novelle zufolge soll der Satan aber als nichts anderes gelten denn als eine Wesensseite des allmächtigen Schicksalsherrn Jahwe (73). In der Hiob-Dichtung werde dagegen gezeigt, daß die Numinosität des Schicksalsdunkels alle Menschennormen übersteige. So empfange Hiob die Möglichkeit, das der Tiefe ermangelnde Gottesbild des Dogmas durch einen der Wirklichkeit adäquaten Glauben zu überwinden (191–192).

Der Vf. versucht insgesamt, die Sach- und Literarkritik auch nach ihrer form- und traditionsgeschichtlichen, historischen und religionsgeschichtlichen Seite hin zu berücksichtigen (5–6). Sein Werk liest sich als die Summe eines intensiven Bemühens um das Hiob-Buch und das Ergebnis eines lebenslangen Forschens. Faszinierend an diesem Werk ist das erfolgreiche Bemühen des Vf.s, den wesentlichen Problemen des Hiob-Buches so nachzuspüren, daß diese dem Leser als solche

nicht nur erst einmal bewußt, sondern in ihrer ganzen Verflechtung mit der altorientalischen Welt und der besonderen Situation des Frühjudentums eindringlich vorgeführt werden. M. hat einen Wegführer durch das Dickicht der Text- und Inhaltsprobleme des Hiob-Buches geschaffen.

Münster Oswald Loretz

Glaube und Gerechtigkeit. In memoriam Rafael Gyllenberg (18. 6. 1893 – 29. 7. 1982). Hrsg. v. Jarmo Kilunen, Vilko Riekkinen und Heiki Räisänen. – Helsinki: (Finnish Exegetica Society) 1983. VIII, 222 S. (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 38) kart.

Die zum 90. Geburtstag geplante Festschrift ist nach dem Tod des Altmeisters der finnischen Exegeten als „Gedenkschrift" herausgekommen: Sie vereinigt alt- und neutestamentliche Beiträge neben Würdigungen Gyllenbergs (K.-J. Illman, Rafael Gyllenberg – in memoriam, 1–4; V. Riekkinen, Bibliografie, 217–222).

Mit Übersetzungsproblemen von AT und NT befassen sich B. Altrektson (5–18) und A. T. Nikolainen (123–130); sie geben Einblick in die Arbeit der finnischen Übersetzerkommission. A. Lauha erörtert die Bedeutung von *hbl* bei Kohelet (19–25), J. Soisalon-Soininen die Wiedergabe des *be* instrumenti im griechischen Pentateuch (31–46).

E. Haaga (69–76) und J. Jervell (77–94) steuern Untersuchungen zum lk Doppelwerk bei, H. Räisänen (131–154) und H. Riesenfeld (155–168) zu Paulus. G. Lindeskog, „Das Kamel und das Nadelöhr" (109–122) befaßt sich mit dem 1978 im Schwedischen erschienenen Buch von George M. Lamsa: „In der eigenen Sprache Jesu" und stellt dessen irreführenden Ausführungen richtig. Räisänen setzt sich mit U. Wilckens' (Röm I–III) einheitlicher Interpretation von νόμος bei Paulus auseinander und zeigt anhand griechischer Parallelen, daß auch Paulus mit den Bedeutungen von νόμος (nicht durchweg = Tora) spielt.

Weitere Beiträge stammen von H. Ringgren, T. Veijola, R. Leivestad, E. Schweizer, D. Sölle.

München Rudolf Pesch

Wolff, Hans Walter: **Jesaja 53 im Urchristentum.** Mit einer Einführung von Peter **Stuhlmacher.** – Gießen: Brunnen-Verlag ([4]1984). 162 S., kart.

Es ist eine verdienstvolle Tat, diese grundlegende Studie zu einem für die Urkirche zentralen Text des AT neu aufzulegen. Die Arbeit entstand während eines Studienurlaubs im Krieg 1941/42 und hat ihren Wert behalten. W. geht zunächst der Aussage des Textes, dem Verständnis im Judentum zur Zeit Jesu, in der Septuaginta und im Rabbinismus nach und zeigt dann das Fortwirken der Prophetie im NT und im Urchristentum bis zu Justin auf. Nach W. handelt es sich um eine typologische Prophetie, die – ausgehend vom Vorbild des Deuterojesaja – letztlich auf Jesus Christus, den leidend-erlösenden Gottesknecht hinweist und in seinem Leiden sich verwirklicht. Das Kernwort der Aussage ist nach W.: „Siehe, es siegt mein Knecht". Durch das sühnende Leiden des Knechtes für ‚die Vielen' gelingt Gottes Erlösungsplan für alle Völker. Diese Aussage hat nach W. auch politische Bedeutung, insofern der Knecht nach seinem Martyrium erhöht wird.

Nach Mk 10,45; 14,24; 9,12b; Lk 22,37; vgl. Joh 1,29; 12,38 lebte Jesus in dieser Prophetie und vollzog sie in seinem Leiden. Besondere Nachklänge finden sich in Apg 3 und 4; bei Paulus (1 Kor 15,3; 2 Kor 5,21; Röm 10,16; 15,21; 4,25), im 1. Petrusbrief (1,22–25), im 1. Johannes- und im Hebräerbrief. Ab 1 Petr setzt die sog. ‚atomistische' Exegese ein, die direkt Jes 52/53 zitiert, weil die Adressaten nicht mehr in der Prophetie des AT leben. Besonders begegnen Texte aus dem 4. Gottesknechtslied bei 1 Clem, Barn, Did und bei Justin.

Im NT sind direkte Zitate selten, vielmehr fließt die Prophetie in die Darstellungen ein. Ein besonders hervorgehobener Gebrauch neben den übrigen messianischen Stellen wird nicht sichtbar. Aber das Urchristentum hat diese Prophetie als Hinweis auf Christus verstanden.

Der Neuherausgeber P. Stuhlmacher, dem die Herausarbeitung einer einheitlichen biblischen Theologie vom Christuszeugnis des NT her besonders angelegen ist, zeichnet in seiner Einführung in knappen Zügen den Gang der christlichen Erforschung des 4. Gottesknechtsliedes und seines Nachwirkens im NT nach. Er weist zunächst auf die neueste Exegese von Jes 52/53 hin, stellt vor allem die sog. mehrdimensionale Deutung dieses Textes vor (s. E. Haag, Die Botschaft vom Gottesknecht, 1983) und betont: „Ohne Deutero- und Trito-Jesaja und in deren Mitte Jes 52,13–53,12 sind Jesu Werk und Passion historisch nicht zu verstehen" (9).

Dem ist vom Befund der ntl Aussagen über das Alter und die Herkunft der Sühnedeutungen des Todes Jesu zuzustimmen. Denn es konnte bis jetzt nicht wahrscheinlich gemacht werden, daß erst die Urkirche den Tod Jesu als Sühnetod verstand, während Jesus selbst seinem Tod als einem unbegreiflichen Geschick begegnete. Zu beachten ist auch, daß der Hinweis auf Jes 52/53 in dem Maß schwindet, als das christliche Kerygma nicht mehr von Judenchristen getragen und an Judenchristen gerichtet ist.

Die Prophetie vom leidend-sühnenden, von Gott erhöhten Gottesknecht bleibt die atl Zentralstelle für das christliche Verständnis des Todes Jesu.

Passau Otto Knoch

Strecker, Georg: **Die Bergpredigt.** Ein exegetischer Kommentar. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (1984). 194 S. kart. DM 38.–

Das vorliegende Buch ragt innerhalb der vielen Veröffentlichungen zur Bergpredigt aus neuerer Zeit (vgl. ThRev 79,1983, 177–198) an exegetischer Akribie, philologischer Sensibilität und an systematischer Geschlossenheit (auch wenn letztere Widerspruch erregt) hervor. Der Untertitel umschreibt präzise Intention und Vorgehen, wenn Exegese eine fortlaufende, in der Regel innertextliche Vers-für-Vers-Auslegung der kleinen Einheiten meint (auch wenn Vf. S. 5 es als Aufgabe ansieht, „nicht nur die religiöse, sondern auch die politische Dimension der Bergpredigt zu bedenken"; dies wird nicht eingelöst). Redaktionskritisch wird primär der vorliegende Text als „literarische Komposition" (12) des Evangelisten Matthäus interpretiert, aber auch traditionskritisch mit Parallelen im LkEv verglichen sowie mit Vorlagen in der Logienquelle (bei der S. zwischen Q^{Mt} und Q^{Lk} unterscheidet). Gezielt und extensiv wird auch das vormatthäische „Sondergut" als schriftliche und mündliche Tradition sowie die älteste Botschaft des historischen Jesus bearbeitet. Wenn S. diesen historischen Kern rückblickend als umfangreicher bestimmt, „als kritische Forschung bisher anzunehmen bereit war", jedoch nicht so umfassend, wie es „in der konservativ-fundamentalistischen Auslegung" angenommen wird (181), könnte dieses Ergebnis aufgrund der extremen und zugleich vagen Abgrenzungen dürftig aussehen, markiert doch die Abgrenzung der authentischen Jesustradition für Mt 5–7 (ebd.: „die ältesten drei Makarismen, eine Reihe von drei Antithesen, das Vaterunser und sonstiges Spruchgut") durchaus (bei allen Abweichungen im einzelnen) den Konsens exegetischer Forschung – auch katholischerseits (vgl. die Arbeiten von P. Hoffmann, M. Merklein, A. Polag, H. Schürmann, D. Zeller u. a.). Bei dieser Position von S. schwingt eher ein biographisches Element mit (vgl. Vorwort S. 6). Auch die minutiös an den Texten erarbeitete Spannung zwischen den absoluten „Forderungen" Jesu und den praktikablen ethischen Weisungen des Mt (im Ausblick S. 181–187 gerafft skizziert und zum Einlesen gut geeignet) ist heute Allgemeingut in der Exegese.

Im ersten Teil (9–23) werden einführend äußerst knapp und thesenhaft die „literaranalytischen Voraussetzungen" (MkEv, die Logienquelle als schriftliche Vorlage, mt Sondergut als vorgegebene Tradition, Kriterien zur Rückfrage nach Jesus, Wachstumgesetze der Überlieferung, mt Komposition) und „Auslegungstypen" der Bergpredigt bis hin zur Friedensbewegung skizziert. Der S. 12 (ohne Auseinandersetzung mit Literatur zur mt Komposition) postulierte Aufriß (gehört die Beachtung der übergreifenden Komposition der Bergpredigt und des MtEv als übergreifender Einheit nicht zur literarischen und theologischen Intention und damit zur Exegese ausgewählter Teile?) ergibt die Gliederung des Buches.

Im zweiten, umfangreichen Teil (25–180) wird der Text fortlaufend kommentarartig in folgender Untergliederung ausgelegt: 5,1–2 (Situationsangabe); 5,3–20 (der Auftakt der Bergpredigt); 5,21–48 (die Antithesen); 6,1–18 (vom Almosengeben, Beten und Fasten); 6,19–7,12 (einzelne Anweisungen); 7,13–27 (Schlußmahnungen und Schlußgleichnisse); 7,28–29 (Nachwort). Im einzelnen sind die Einheiten noch weiter untergliedert, jeweils eingeleitet mit gezielten Literaturhinweisen. Ihnen folgt eine eigene Übersetzung (mit den Parallelen aus der lk Feldrede, dagegen fehlen sonstige mk und lk Parallelen ohne Grund). Hinweise zur Struktur der kleinen Einheiten werden einleitend weniger am Text verifiziert als mit Hinweisen aus der Literatur belegt (zu 6,22f und 7,13f besonders anregend), durchgehend sehr subtil das Verhältnis von Tradition und Redaktion herausgearbeitet (s. u.); entsprechend der verschiedenen Überlieferungsschichten wird der Text, vor allem die mt Schicht, dennoch klar und inhaltlich gut lesbar auslegt.

Im dritten Teil (181–190) werden zusammenfassend die Botschaft Jesu mit der Bergpredigt des Mt verglichen und abschließend hermeneutische Fragen zur gegenwärtigen Aktualität der Bergpredigt angeschnitten. S. läßt gegen den Interpretationstyp der Gesinnungsethik u. a. keinen Zweifel daran, daß alle Textschichten, besonders aber Matthäus, „an der Praktikabilität der ethischen Forderungen Jesu elementar interessiert" sind (188f; vgl. 186 als Ergebnis der Einzelauslegungen).

Ein gegliedertes Literaturverzeichnis (191–194) schließt das Buch ab, wobei in einem „exegetischen Kommentar" hinsichtlich der Literatur zur Bergpredigt (bei über 1350 Titel nach der Bibliograhie von W. S. Kissingen von 1975 ohnehin ein schwieriges Unterfangen) dennoch die Titel von Arnold, Brinkel, Hochgrebe, Kantzenbach, Lapide, Müssle deplaziert erscheinen.

Die Lektüre setzt ein intensives Mitarbeiten des Lesers am synoptischen Stoff voraus, sofern man sich kritisch auseinandersetzen will.

Dies ist angesichts der Vielfalt redaktionskritischer Entwürfe zum MtEv und angesichts der noch mannigfacheren Entwürfe zur Verkündung Jesu bei einem wissenschaftlichen Kommentar schlechthin erforderlich. Im folgenden seien einige zusammenfassende Fragen erlaubt, ohne daß der Rezensent seine Sicht des MtEv zum Maßstab machen möchte; es seien Anfragen und Aporien im gewählten Ansatz und im Kontext der Literatur formuliert:

1. Methodisch ist zu fragen:

a) So sehr eine Exegese von Mt 5–7 nicht „rein synchronisch" (10) durchzuführen ist, so wäre doch die Erkenntnis, daß das MtEv weniger vom MkEv und von Q als „vor allem durch fünf Redekompositionen geprägt" ist (12), formal und inhaltlich normativer zu nehmen. Die gemeinsame Struktur aller Reden (jeweils mit eschatologischem und ekklesiologischem Achtergewicht: Bornkamm, Schweizer u. a.) bestimmt auch die Struktur der Bergpredigt (aufgrund der ständigen Betonung des Gerichtes bleibt im Ansatz von S. die Exegese des Gerichtsmotivs in 7,19 S. 166.170 notwendig hinter der mt Aussage zurück). Bei stärkerer Beachtung der Gesamtkomposition hätte die Betonung der „Forderung" von Anfang an (32.43.45.54f u. ö.) stärker eingebunden und damit relativiert werden können. Insgesamt ist der Ansatz von S. mehr den Traditionen als der redaktionellen Komposition verpflichtet – ein an sich berechtigter Ansatz, der aber das umfassende Anliegen des Redaktors einengt.

b) Zu einem Problem von grundsätzlicher Bedeutung: S. ist sich bewußt, „wie begrenzt die Möglichkeiten sind, geeignete Kriterien für die Erschließung des authentischen Jesusgutes zu ermitteln und mit ihrer Hilfe zu gesicherten Ergebnissen zu gelangen" (159/74). Umso wünschenswerter wäre eine Skizze zur Kriteriologie (über 11 hinaus) gewesen, da ständig zwischen Traditionen (jesuanisch, Q^{Mt}, Q^{Lk}, verschiedene Schichten im mt Sondergut) und Redaktion literarkritisch unterschieden wird. Ohne sozial- und theologiegeschichtliche Ortung der Theologen und ihrer Gruppen/Gemeinden bleibt Literarkritik verkürzt. Zur Feststellung von Traditionen arbeitet S. neben dem bekannten Ausgrenzungskriterium auch mit dem „Gesetz der zunehmenden Texterweiterung"; nach diesem „Wachstumskriterium" wurden ältere Traditionen von sekundären Überlieferungen „umgeben oder gar überwuchert" (11; gibt es nicht auch Verkürzungen? Vgl. Mk 12,1–12 par Lk). Im Verlauf der Arbeit werden als Kriterien für Traditionen angegeben: breitere Ausführung (30f.45.84.147), ungeschickte Stellung (51), Parallelen im Thomas-Ev (53), in der rabbinischen Literatur (60.65.74 u. a.; sind alle Stellen älter als das NT?), Doppelüberlieferungen (74.83.165f.172/32), Hapaxlegomena (96/79.108), Liturgie der Gemeinde (111f.119/57), unmt Sprachduktus (172), formale Strukturierung, etwa durch die Drei- oder Siebenzahl (31.66.125.128 u. ö.; warum können nur unabhängige, vormt Traditionen von solchen Zahlen geprägt sein? Kann Mt nicht aufgrund einer Vorlage alles andere gestaltet haben?). S. formuliert in der Regel sehr vorsichtig (vermutlich, wahrscheinlich; anders 44), doch hat man insgesamt den Eindruck, daß er stärker von einer Gesamtkonzeption der Verkündigung Jesu und des Mt ausgeht als von Einzelbeobachtungen am Text (wenn hier auch ein Zirkel vorliegt). Insgesamt setzt er grundsätzlich einen „Konservatismus des ersten Evangelisten" seinen Traditionen gegenüber voraus (66). – Gewiß, das methodologische Verhältnis von Tradition und Redaktion ist weltweit umstritten, über Hypothesen kommt man z. Z. nicht hinaus. In diesem Kontext hat S. einen gewichtigen, in sich stimmigen Diskussionsbeitrag zu Mt 5–7 geliefert, auch wenn viele Fragezeichen zu machen sind. Exegese sollte sich generell stärker ihrer eigenen Methodik und deren Grenzen bewußt werden und auch die implizierte, angewandte Kriteriologie noch ausführlicher als S. angeben. (Zu einem eigenen Versuch vgl. H. Frankemölle, Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese, Mainz 1983).

2. Methodisch und sachlich ist

a) die durchgehende Ablehnung einer paulinischen Interpretation des MtEv zu würdigen, auch wenn sie im einzelnen nicht ganz durchgehalten wird (vgl. 99.106.117.120.128 u. a.). Vgl. Thesen wie: „Alle Hörer Jesu sind in die massa perditionis eingeschlossen" (149), oder: „Die Heiligung des Namens Gottes kann ... durch Gott selbst geschehen, durch das Gericht ... Darin wird seine Gerechtigkeit offenbar" (117).

b) Weiterhin Widerspruch ernten dürfte die konstante These von S. (vgl. seine Habilitationsarbeit von 1962 „Der Weg der Gerechtigkeit" 149ff.175), die Verkündigung Jesu und die des Mt sei wesentlich als ethische Forderung verstanden und futurisch-apokalyptisch motiviert (32.48.62.118.120.148 u. a.; der Versuch auf S. 36, zu einem Ausgleich zu kommen, überzeugt nicht nur aufgrund seiner Singularität nicht). Entgegen der syntaktischen Aussage des Mt (in 5,3.10.13.14 steht der Indikativ Präsens als Zusage) „hat der Makarismus bei Matthäus nicht primär eine indikativische, sondern eine imperativische Ausrichtung. Er ruft zu etwas auf, was die Angeredeten noch nicht besitzen, aber durch ihr Tun verwirklichen sollen" (34). Gegen jede Semantik, jedoch im Ansatz konsequent sind nach S. die ὀλιγόπιστοι nicht die Jünger als Kleingläubige, sondern als „Nichtglaubende" (143/35), und die ἔθνη (alle Völker, Heiden) „die Masse der unbekehrten, gottlosen Menschen" (144; – Wie verhält sich dazu Mt 25,31–46?). S. löst faktisch die elliptische Struktur der Bergpredigt (sie wird bestimmt von Gottes Herrschaft/Wirklichkeit und Gerechtigkeit und Rechttun des Menschen) bzw. das Nebeneinander von (primär präsentisch) eschatologischen und nichteschatologischen = weisheitlichen Aussagen in der Verkündigung Jesu und des Mt auf. (Zu einem Gegenentwurf auf ev. Seite vgl. E. Schweizer, Die Bergpredigt, Göttingen 1982, 8.24.28.86.105, auf kath. Seite vor allem H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip, Würzburg ²1981, bes. 36–45.) Formal begründet ist diese thematische Verengung aufgrund des Verzichtes auf eine genaue Analyse der Gesamtkomposition der Bergpredigt und aufgrund des Einsatzes beim Stichwort Gerechtigkeit in 5,20 als (postuliertes) „Thema der Bergpredigt" (28).

c) Kleinere sachliche Anfragen:

Was meint „Verrechtlichung des Sakramentes" (41/50) im MtEv? Sind bei Lk wirklich „Reichtum und Gottferne identisch" (32; zum Problem vgl. H. Frankemölle, Friede und Schwert. Frieden schaffen nach dem Neuen Testament, Mainz 1983,98–114)? Ist der von Mt intendierte Adressat nicht eine konkrete christliche Gemeinde, die aus der Anerkennung der Wirklichkeit Gottes lebt, ist „die Menschheit insgesamt" (6. vgl. 27.51.168) angesprochen? Darf man undifferenziert im Hinblick auf Lk 14,28–32 sagen, daß die Evangelisten „eine berechtigte, verantwortlich geübte Zukunftsplanung" kennen (146; immerhin geht es hier um Kriegsvorbereitungen)?

Trotz der Ausstellungen ist die Untersuchung ein wichtiger Beitrag zur Erhellung der Konzeption der Ethik nach Jesus und Mt. Die kritischen Anmerkungen ändern nichts daran, daß wir S. eine Auslegung verdanken, die allen Exegeten und Ethikern gute Dienste leisten wird.

Kleine Korrekturen: S. 60/108 I. statt J. Broer; S. 76 H. statt G. Schürmann; S. 89 2. Z. v. u. 48 statt 47.

Paderborn Hubert Frankemölle

Lambrecht, Jan: **Ich aber sage euch.** Die Bergpredigt als programmatische Rede Jesu (Mt 5–7; Lk 6,20–49). – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk (1984). 252 S. kart. DM 32.–

Vom bekannten belgischen Neutestamentler an der Kath. Univ. Leuwen ist die Übersetzung eines 1983 erschienenen Buches anzukündigen, das nach Anlage und Durchführung in der deutschsprachigen Literatur bislang nicht seinesgleichen hat. Auch wenn es von der Intention seines Vf.s her (vgl. das Vorwort) sich nicht „in erster Linie" an die Fachkollegen, sondern an einen weiteren Leserkreis von theologisch Gebildeten wendet, lernt auch der wissenschaftliche Exeget einen in sich stimmigen und geschlossenen Gesamtentwurf kennen, kann reiche und umsichtig ausgewählte Lesefrüchte aus einer fast unüberschaubar gewordenen Spezialliteratur ernten (vgl. die umfassenden Literaturhinweise am Ende jedes Kapitels und das Personenregister am Ende des Buches) und im einzelnen dankbar lernen. Auch wenn L. bemüht ist, eher den Konsens der Forschung zu präsentieren, entsteht aufgrund der erstaunlichen Literaturkenntnis (auch deutscher Spezialliteratur), durch die Art der Auswahl, durch Kombination und Präsentation eine eigenständige und unverkennbare Auslegung der programmatischen Predigt Jesu in der matthäischen und lukanischen Version sowie ihrer jeweiligen Vorlagen in der Logienquelle.

Bemerkenswert und hervorragend (in jeder Beziehung) ist die didaktische Anlage des Buches: Der Leser wird von einem Fachmann in die Werkstatt des Exegeten geführt, der ihn durch die verschiedenen Textgeschichten umsichtig leitet und so vor allem mit den verschiedenen theologischen und ethischen Entwürfen bekanntmacht. Jeweils am Ende wird der Leser in wohltuend zurückhaltender Aktualisierung mit der eigenen Lebenssituation konfrontiert. Wie dies in der Perspektive des biblischen Textes konkret möglich ist, wird besonders gelungen auf S. 219f.235–238 an Mt 28,16–20 gezeigt, auch wenn man tunlichst nicht von einer „Methode", die zu einer „biblischen Lebenserneuerung" führen soll, reden sollte (so 17.220.235). Das Wort von J. A. Bengel: Te totum applica ad textum: rem totam applica ad te (in der Vorrede zur Handausgabe des griechischen NT von 1734) bewahrheitet sich in

diesem Vorgehen. Insgesamt zeugt das Buch von einem jahrelangen Bemühen um die programmatische Rede Jesu in Vorlesungen und Veröffentlichungen, die z. T. in dieses Buch eingingen (vgl. 16), es zeigt aber auch die Sinnhaftigkeit, daß Exegeten selbst sich der didaktischen Fragestellung annehmen. So ragt das Buch nach exegetisch-wissenschaftlicher Sorgfalt sowie theologisch-meditativer und impulsgebender Kraft aus der zahlreichen Literatur zur Bergpredigt der letzten Jahre heraus (vgl. ThRev 79, 1983, 177–198). Beide Aspekte machen das Buch uneingeschränkt empfehlens- und lesenswert. Vor allem wird das wieder beliebt werdende Vorurteil als unbegründet erwiesen, wonach die historisch-kritische Exegese zu „rationalistisch" sei und zu wenig Ermutigungen zum gelebten Glauben bietet. Hier kann der Leser das Gegenteil erfahren! Gerade weil der Vf. ihm die historischen Differenzierungen nicht erspart, setzen die biblischen Texte auch heute neues Leben frei.

Im ersten Kap. werden einleitend die zwei Fassungen der ersten großen Rede Jesu nach Matthäus (111 Verse) und Lukas (30 Verse) vorgestellt und aufgrund ihrer Gemeinsamkeit als zwei Versionen einer Rede aus der Logienquelle (Q) erwiesen. Kontext und Struktur beider Reden werden knapp skizziert (auch mit Skizzen), die Rückfrage nach Jesus ebenso problematisiert wie unterschiedliche Auslegungen aus der Geschichte. Der eigene Standort wird von Anfang an nicht verheimlicht: „Zweifellos will Jesus die Realisierung seiner Worte: das Handeln" (23), ein Gedanke, den der matthäische Jesus „in fast verkrampfter Besorgtheit" (30) ständig wiederholt (verkrampft?). Aus den Hinweisen zur Struktur ergibt sich die Gliederung des Buches (27); differenzierte Begründungen folgen später, auch Auseinandersetzungen mit anderen Entwürfen (so vor allem S. 146–154 zum interessanten Versuch von Bornkamm). In Kenntnis der zahlreichen Struktur-Vorschläge zur mt Bergpredigt versteht L. zurückhaltend die eigene Struktur als „Arbeitshypothese".

Die fünf Einheiten zu Mt sind überschrieben: II. Die Seligpreisungen (Mt 5,3–16; Lk 6,20b–26); III. Die Antithesen (Mt 5,17–48); IV. Selbstdarstellung in der Öffentlichkeit und Gebet (Mt 6,1–18); V. Unbesorgtheit und Engagement (Mt 6,19–7,12); VI. Der Weg zum Leben (Mt 7,13–27). Es folgt VII. Die lukanische Feldrede (Lk 6,20–49).

Ein „Epilog" bildet den Abschluß des Buches mit dem Titel „Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein"; hier werden die abschließenden Verse Mt 28,18b–20 m. E. zu Recht in Anlehnung an atl Bundesschluß-Formulare (vgl. bes. 2 Chr 36,22–23) als mt „Bundeserneuerung" (235) interpretiert. Erwägenswert erscheint die Überlegung, wonach auch die früheste programmatische Rede Jesu in Q entsprechend seiner Basileia-Ethik aufgrund des Dreischrittes: Proklamation, Befehle, Aufruf zur Tat – wenigstens der Sache nach – das Grundschema des Bundesformulars zeigt (S. 202.232: Gabe, menschliche Antwort, Rechenschaft im Urteil).

Mit Recht unterscheidet L. zwischen ursprünglichen Worten Jesu und der Logienquelle, die „zweifellos die ‚ipsissima intentio' Jesu, d. h. seine ureigene Meinung" wiedergibt, da die z. T. beliebte Charakterisierung von synoptischen Logien als ipsissima vox Jesu durch das „Auferstehungsereignis und die erste Glaubensverbreitung" (203) erschwert ist. Insgesamt versteht L. es jedoch als „seriöse Hypothese" (37), daß Jesus am Anfang seines öffentlichen Wirkens eine Rede auf einem Berg gehalten hat. (Zur frühesten Form und zum Inhalt der isolierten Sprüche in und vor Q vgl. H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip, Würzburg ^{2}1981, und D. Zeller, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern, Würzburg ^{2}1983.) Mit Recht beachtet L. durchgehend die veränderten geschichtlichen, mithin auch veränderten theologischen Situationen, während die sozialgeschichtliche Perspektive fehlt (die Vf. jedoch kennt, wie die Literaturhinweise und ihre partielle Rezipierung zeigen).

Bezüglich des lk Verständnisses (64–70.193–217) bleibt zu fragen, ob Lk „Reichtum und Besitz" generell „geringschätzig" beurteilt (67), die Reichen „a priori beklagenswert" findet (68; ähnlich 213). Ruft Lk nicht seine „reichen" und besitzenden Christen zur Solidarität mit armen Christen auf, deren Not der Maßstab der Glaubenspraxis ist? Apg 2,45f: „Sie verkauften Hab und Gut und gaben davon allen, jedem soviel, wie er nötig hatte. Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das Brot ..." Vgl. auch Apg 11,29, wonach die Christen in Antiochia den hungernden Christen in Judäa „jeder nach seinem Vermögen" spendet; den Hausbesitz verurteilt Lk nicht, wohl jedoch christliche „Habgier" (Lk 12,13–21). (Zur Schwierigkeit der Reichen nach Lk vgl. H. Frankemölle, Das gefährliche Leben der reichen Christen, in: ders., Friede und Schwert. Frieden schaffen nach dem Neuen Testament, Mainz 1983, 98–114.)

Dies sind exegetische, wenn auch wichtige Feinheiten, die den Wert dieser gut lesbaren, gut gegliederten, thematisch durchdachten und gleichzeitig wissenschaftlich fundierten Auslegung der Bergpredigt nicht schmälern.

Paderborn Hubert Frankemölle

Broer, Ingo: **Friede durch Gewaltverzicht?** Vier Abhandlungen zu Friedensproblematik und Bergpredigt. – (Stuttgart): Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH (1984). (Kleine Reihe zur Bibel 25) 80 S. kart. DM 7.90

Vf. legt vier Abhandlungen zu Friedensproblematik und Bergpredigt (3) vor. Die Beiträge „Die Christen und der Friede" (7–19), „Plädierte Jesus für Gewaltlosigkeit?" (20–39) und „Der Friedensgedanke in Antike, Urchristentum und Alter Kirche" (40–59) waren bereits als Erstveröffentlichungen in verschiedenen Zeitschriften (entsprechend der erwähnten Reihenfolge: in: „Diakonia", Heft 6/81; „Bibel und Kirche", Heft 2/1982, 61–69; „Siegener Hochschulblätter", Heft 2/81, 49–61) erschienen, für dieses Bändchen aber „erheblich überarbeitet und von Überschneidungen befreit worden" (6). Der vierte Beitrag behandelt das Thema „Die Weisung der Bergpredigt und die Verantwortung der Kirche" (60–80).

Im Mittelpunkt steht das Thema „Bergpredigt und Friedensforderung des Neuen Testaments" (6). Im ersten Beitrag wird nach den Friedensvorstellungen der Bibel (AT, NT: Paulus – Jesus) und deren Bedeutung für den heutigen Christen gefragt. Im zweiten steht Jesu Predigt von der Gewaltfreiheit und deren Übersetzung in die heutige Zeit im Mittelpunkt. Recht informativ ist der Beitrag über den Friedensgedanken in Antike, Urchristentum und Alte Kirche, wo sich allerdings im Zusammenhang mit dem Urchristentum vieles von dem wiederholt, was bereits im ersten Beitrag zur Friedensvorstellung in der Bibel gesagt wurde. Das gleiche Phänomen zeigt sich auch in Beitrag IV, der unter anderem über die Auslegungsgeschichte der Bergpredigt referiert, in einem Vergleich mit den vorausgegangenen, besonders aber mit Beitrag II.

Jeder Beitrag ist auf der Basis heutiger exegetischer Forschungsergebnisse und mit spürbar großem Engagement des Vf.s geschrieben und wird sowohl dem Einzelleser als auch in der Gruppenarbeit von Nutzen sein.

Etwas mehr Zeitaufwand für die Überarbeitung und Abstimmung der einzelnen, ursprünglich für sich kursierenden Beiträge hätten dem Bändchen als solchem mehr Einheitlichkeit und vom didaktisch-methodischen Standpunkt aus größeren Eigenwert verleihen können. So hätte z. B. vieles, was über die Bergpredigt im letzten Beitrag gesagt wird, bereits früher, spätestens im zweiten Beitrag gute informierende Dienste leisten können. Ein Problem, das in den einzelnen Beiträgen immer wieder angesprochen wird, die Frage nach den genuinen Jesusworten, wird in seiner Bedeutung unterschiedlich bewertet (vgl. 14 mit 22). Wo diese Frage aber aufgegriffen wird, wird sie zu kurz abgetan, so daß am Ende nicht klar wird, welche von den vom Vf. als Jesus-Worte bezeichneten Worten nun wirklich Worte Jesu sind (vgl. 22–24; 30; 63f; 74; 78).

Im reichhaltigen Bücherangebot zum Thema „Friede" sollte dieses vom Verlag Katholisches Bibelwerk angebotene Bändchen aber als gute Information und wertvolles Hilfsmittel nicht übersehen werden.

Osnabrück Franz Georg Untergaßmair

Brandenburger, Egon: **Markus 13 und die Apokalyptik.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 182 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 134). Lw. DM 44.–

Die beim Rhein-Main-Exegetentreffen in Frankfurt-St. Georgen erstmals vorgestellte und diskutierte neue Hypothese zu Markus 13, die den umstrittenen Text wieder im Horizont apokalyptischer Denkmuster und Denkwege ansiedelt, besticht in mehrfacher Hinsicht und verdient zweifellos, als die derzeit plausibelste Gesamthypothese zu Markus 13 bezeichnet zu werden. B. zeigt, „daß und wie in Markus 13 apokalyptische Motive, Gattungselemente und Denkmuster viel breiter nicht nur das vormarkinische Traditionsmaterial, sondern gerade auch die Markus-Komposition prägen" (12).

Nach einer „Einführung" (9–12) untersucht Vf. „2. Form und Struktur von Markus 13" (13–20) und weist nach, daß Markus 13 „eine kleine Apokalypse" bildet, „die in der Form eines testamentarischen Schulgespräches vorliegt" (15): „Der zeitlich gegliederte Geschehensablauf der Vv. 5b–27 bildet als lehrhafte Antwort auf die doppelte Schülerfrage den ersten Hauptteil der Offenbarungsrede" (19), während die Vv. 28–37 „über das zeitliche Verhältnis von (zukünftigem) Zeichen und Heilswende (V. 28f) und über den Termin der Heilswende (V. 30–31)" reflektieren und „im eng damit verknüpften zweiten Abschnitt (V. 33–36) die paränetischen Konsequenzen daraus für die Gegenwart bedacht" (19) werden.

Danach behandelt Vf. „3. Das Problem einer Vorlage von Markus 13 (21–42), wobei er zunächst bisherige Rekonstruktionstypen kritisiert und dann eine neue Hypothese vorträgt: „Grundstock ist für Markus eine jedenfalls nach Beginn des Jüdischen Krieges entstandene schriftliche Vorlage, die freilich vor allem zu Beginn kaum vollständig erhalten sein kann: V. 7f.14–20.24–27. Redaktionell ist darin wahrscheinlich nur die zweite Zeitbestimmung in V. 24" (41). Weiteres Traditionsgut, das Markus aufnahm, ist: V. 1b–2; 9b–13; 21(–22); 34–35b.c.36; ferner traditioneller Logienstoff in Vv. 28–32. Die Markus-Redaktion schreibt B. neben Einzelheiten die Vv. 1a.3–6.9a.23.33.35a und 37 zu.

Nach der Rekonstruktion erörtert Vf. „4. Situation und theologische Konzeption der Vorlage", zunächst „4.1 Motive, Gattung, Aufbau" (43–46) der Apokalypse, deren „4.2 Zeit und Ort" (46) so bestimmt werden: „Achtet man auf die in V. 7b.c sich spiegelnde Betroffenheit der Adressaten der Vorlage, darf man weiter folgern, daß das Kriegsgeschehen sich vermutlich schon bedrohlich über Galiläa hinweg auf Judäa und Jerusalem hin verlagert. Es empfiehlt sich darum, die Entstehung der Vorlage nicht zu Beginn des Jüdischen Krieges zu datieren, sondern nahe an die sich für Jerusalem selbst abzeichnenden Ereignisse heranzugehen" (46), während „4.3 Der

Standort des Verfassers" (47) im Textverlauf der Vorlage vor V. 14 festgelegt wird. Ausführlich bespricht B. „4.4 Die apokalyptische Konzeption der Vorlage in ihren Etappen" (47–65); danach findet „4.5 Der Trägerkreis und seine Menschensohntheologie" (65–73) Beachtung; Vf. rechnet mit einer „christlichen Gruppierung mit starken Bindungen an jüdische Traditionen, wie das für die Christengemeinde Jerusalems vorauszusetzen ist" (69).

Die zweite Hälfte der Studie behandelt „5. Komposition und theologische Konzeption der Markus-Redaktion" (74–161), dabei im einzelnen: „5.1 Der Standort des Markus in der Geschichte und im Textverlauf" (75–87), „5.2 Die leitende Szenerie und ihr Sitz im Leben" (87–147), „5.3 Die Einschübe im Geschichtsabriß: V. 5b–6.9–13.21–23" (147–161). B. hält als maßgebliche Einsichten fest: „Der apokalyptische Lehrer Jesus ist in Markus 13 in teilweiser Analogie zu Mose und anderen scheidenden Propheten in die Geheimnisse des Weges oder Planes Gottes mit der Welt eingeweiht. Er hat Einblick in die den Thron des Gottkönigs gründende himmlische Weisheit. Aus der Offenbarung solchen esoterischen Wissens kann die angefochtene Gemeinde die widrige, teils grauenvolle Weltlage im Vertrauen auf Gottes weltordnendes Walten positiv bestehen. Die Mahnungen können im übergreifenden Sinngefüge als begründet, sinnvoll und notwendig erkannt werden. So kann ihnen auch in verführerischer, schwieriger Lage und selbst im Leiden um Christi willen entsprochen werden" (80).

„Während der Standort des Verfassers der Vorlage vor V. 14 lag, muß der des Markus nach V. 14–20 (22) angesetzt werden" (81); damit ist nach B. auch die verbreitete Deutung von Vv. 14–20 auf das Wirken des Antichristen verfehlt (vgl. 81–87). Markus hat „nach Abschluß des Jüdischen Krieges geschrieben", und „mit der erfolgten Tempelzerstörung war ein aktuelles Problem in der Gemeinde gegeben" (87). Markus hat insgesamt ein „apokalyptisches Schul- oder Lehrgespräch" (112) vorgelegt und „eine gemäßigte Naherwartung" (120) vorgetragen: Die Zerstörung des Tempels war nicht das Zeichen der Heilswende, denn von der christologischen Grundlage des Evangeliums vom Messias und erhöhten Menschensohn aus „sind Zeichen, die der irdischen Sphäre zugehören, trügerisch. Das endzeitlich allein enscheidende Zeichen besteht in den seinem Kommen vorauseilenden kosmischen Erscheinungen vom Himmel her" (103). Mit den Einschüben V. 5b–6.9–13.21–23 will Markus „die Gemeinde in die Bewährung gegenüber der Verführung durch andere Heilsvorstellungen einweisen" (153). Die Frage der Jünger (V. 4), die das Lehrgespräch auslöst, „entspringt der unbestreitbaren Welterfahrung, daß das die Welt auf heilvolle Verhältnisse hin ordnende Kommen oder Einschreiten des Menschensohns auf sich warten läßt. Sie verlautbart das sehnsüchtige Verlangen nach der offenkundigen Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes. Diese Erfahrung und dieses Verlangen werden nicht bestritten. Aber es wird einerseits auf den Herrn der Zeit hingewiesen (V. 32) und die Konsequenz daraus aufgezeigt (V. 33–36). Andererseits wird in den paränetischen Einschüben daran erinnert, daß der besorgt nach der Einlösung des Königtums Gottes in der Zeit fragende Mensch in der ihm zugemessenen Zeit selbst auf dem Spiel steht" (155).

In einem „6. Anhang" (164–182) bietet Vf. eine „Übersicht über Form und Struktur von Markus 13", sowie über „Vorlage, Tradition und Redaktion von Markus 13", ein Literaturverzeichnis, ein Stichwort- und ein Stellenregister.

B. hat eine Hypothese zu Markus 13 vorgelegt, die aus langen forschungsgeschichtlichen Aporien herausführt. Sie verdient eine ausführliche Diskussion, wie sie selbst frühere Sichtweisen ausführlich diskutiert und kritisiert. Da sie davon im Maß des Möglichen profitiert hat, kann sie als die derzeit bestbegründete Auslegung von Markus 13 gelten – unbeschadet mancher Detailkorrekturen, die anzubringen wären.

München Rudolf Pesch

Tuñí i Vancells, Josep Oriol: **El testimoniatge de l'evangeli de Joan.** Primera Part: La progressiva elaboració del quart evangeli. Segona Part: Revelació i acceptacio o rebuig. – Barcelona: Editorial Claret (1980). 87 und 93 S. (Collecció Horitzons 1/1 und 1/2).

Diese in Katalanisch geschriebene Einführung in das 4. Evangelium besteht aus einer diachronischen (1. Teil) und einer synchronischen (2. Teil) Analyse:

1. Nach der Feststellung einer relativen Unabhängigkeit gegenüber den Synoptikern (Einleitung) wird die Tradition innerhalb dieses Evangeliums vor allem in den Zeichenerzählungen (Kap. I) und die redaktionelle Hand in den Dialogen und Streitgesprächen gesehen. Hierbei spiegelt sich besonders die Problematik der Adressatengemeinde wider (Kap. II). Die Passionsgeschichte bzw. die Erzählung der Erhöhung Jesu, in der sich Tradition und Redaktion stark mischen, bildet den Höhepunkt, zu dem das Vorausgehende hinführt, so daß das ganze 4. Evangelium in der Form eines Prozesses gegen Jesus aufgefaßt wird (Kap. III).

2. Jesus bildet das Zentrum dieses Evangeliums: die häufige Frage nach ihm wird zur Frage des Lesers; als Antwort erscheint der Mensch Jesus als Offenbarer (Kap. IV). Er offenbart als bevollmächtigter Abgesandter und Sohn den Vater – vgl. den Prolog (Kap. V). Er kehrt zum Vater zurück (vgl. 13–17 als Abschiedsrede), um den Parakleten, den Geist der Wahrheit, auszusenden (Kap. VI). Die Entscheidung gegenüber der Offenbarung Jesu führt zur Scheidung zwischen Glauben, wobei das 4. Evang. als Evangelium des Glaubens bezeichnet wird (Kap. VII), und Unglauben: Juden (überwiegend aus der Redaktionszeit) und der Kosmos lehnen Jesus ab (Kap. VIII).

Wie man sieht, bietet diese Einführung nichts Neues an. Der Vf. zieht dabei die jüngsten Forschungsergebnisse in Betracht (s. die Literaturangabe nach jedem Kapitel), ohne sich mit ihnen kritisch auseinanderzusetzen. Seine Absicht ist, eine Arbeit eher von gemeinverständlichem Charakter zu bieten. Diese basiert jedoch auf Ausführung von einer überzeugenden literarkritischen Analyse und einer fundierten Textauslegung. Alles in allem bekommt man einen hinreichenden und gut systematisierten Überblick über das 4. Evangelium.

Münster Anacleto de Oliveira

Nestle, Dieter: **Die Ursprünge des Neuen Testaments, oder: Vom Wort Gottes, das unter die Räuber fiel.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag 1983. 158 S. (Herderbücherei Bd 1054) kart. DM 7.90

Der evangelische Theologe und Religionspädagoge, Schüler von Ernst Fuchs, bereits hervorgetreten mit einer eigenwilligen Einführung in das NT: „Neues Testament elementar – Texte der Verfolgten, Sprache der Liebe, Wort Gottes" (1980), will mit diesem Bändchen mit Hilfe der Wiederentdeckung der Lebensfülle der Bibel zu einer „Umkehr zum Leben" verhelfen. Die Grundregel für einen lebendigen Umgang mit dem Wort Gottes ist nach ihm: „Worte wörtlich nehmen; sinnlich wahrnehmen, wovon die Rede ist. So werden wir beim Leben selbst lebendiger und widerstehen im Lesen tödlichen Tendenzen der Gegenwart. Also: umkehren zum Leben und die Worte der Schrift wörtlich nehmen" (10). Dabei legt er die Lutherübersetzung zugrunde, weil sie die größte geistliche Kraft und Tiefe besitze von allen deutschen Übersetzungen.

Er ist der Überzeugung, daß die Stunde des Gerichts und der letzten Entscheidung bereits angebrochen ist; dem dienen auch seine Hinweise auf die drohende Zerstörung der Schöpfung. Vom Wort Gottes sagt er, es sei unter die Räuber gefallen, weil es mißbraucht, mißdeutet, vermarktet und nicht mehr voll ernstgenommen wird. Er führt sodann den Leser mit Hilfe persönlicher Einsichten und Überzeugungen über das Buch des NT zu den urchristlichen Gemeinden und deren Leben, aus denen dieses Buch notwendigerweise herauswuchs. Danach entwirft er Grundlinien einer sakramentalen Interpretation („Ein Wort von Brüdern an Brüder" – „Wir reichen ihnen die Erfahrung unserer Leiden" – „Geschenk der Armen an die Reichen"), erweist das Buch als Ereignis des Geistes (Frucht des Glaubens, des Gebetes, der Macht des Geistes) und führt zur Begegnung mit Gott im Lobpreis, in der Erfahrung Christi, in der Eucharistiegemeinschaft und in der Hingabe des Lebens hin.

Erst dort, wo diese geistliche Dimension dieses Zeugnisses von einem neuen Leben entdeckt wird, komme das Wort des NT zu sich selbst.

Alles in allem: ein sehr persönliches, spirituelles Zeugnis eines Christen, der um die Methoden der Exegese weiß, der aber sehr eigenwillig versucht, das NT als Zeugnis einer einzigartigen Lebenserfahrung ursprünglich zur Sprache zu bringen. Der pietistische Grundansatz seines Lehrers in Verbindung mit der Worttheologie Luthers bestimmt dabei sein Vorgehen. Er macht auf einen Mangel der akademischen Unterweisung aufmerksam, die beim Wort und bei den gedanklichen Aussagen stehen bleibt, aber zu selten vordringt zu dem, was sich in diesen Texten aussprechen will, Leben aus dem Geist Gottes.

Passau Otto Knoch

Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von Karl Staab. – Münster (^{2}1984) (Nachdruck der 1. Auflage 1933 mit einem neuen Vorwort), XLV III, 682 S., kart. DM 92.–

Der Nachdruck dieses Werkes, das bei seinem Erscheinen von den Fachgelehrten mit großem Wohlwollen aufgenommen wurde (vgl. die ausführliche Besprechung von H. Vogels, Zur Paulusexegese der alten griechischen Kirche, in: ThRev 32 [1933] 89–95), ist für die ntl Exegese, in der die Auslegungsgeschichte wieder verstärktes Interesse findet, und für die Patristik ein großer Gewinn. Denn damit ist wieder eine Edition von Texten zugänglich, die einen tiefen Einblick in die Paulusrezeption griechischer Theologen gewährt. Ein neu erarbeitetes Register der Bibelstellen und Kirchenschriftsteller erleichtert dem Benutzer nun die Lektüre. Corrigenda hätte man sicherlich leicht mehr notieren können, als dies geschehen ist (663); Vogels' Liste von Fehlern ist da genauer. Auch wäre ein bibliographischer Anhang, wenigstens mit den Vorarbeiten St.s zu dieser Edition, wünschenswert gewesen. Aber diese kleinen Kritikpunkte können nichts an dem Umstand ändern, daß man über den Nachdruck dieses Standardwerkes, das auch nach fünfzig Jahren nichts von seiner Bedeutung verloren hat, nur erfreut sein kann.

Paderborn Rainer Kampling

Wyrwa, Dietmar: **Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien.** – Berlin, New York: de Gruyter 1983. 364 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 53)

Der Vf. formuliert – sehr ungeschickt – als Ziel seiner Diss., aufzuzeigen, „inwiefern Clemens auf der Grundlage des Christentums den Glauben durch Anleihen bei Platon denkend durchdringt und dabei für Platon einen neuen Horizont gewinnt" (23).

1. Er geht zunächst von der Frage nach der eigenen Platonlektüre durch Clemens aus, die von ihm vorsichtig bejaht wird, jedoch mit der Einschränkung, daß sich eine direkte Platonbenutzung nicht beweisen lasse (8).

Mit diesem Problem eng verknüpft ist das Verhältnis des Clemens zum Platonismus seiner Zeit, bei dessen Beurteilung der Vf. dem Ansatz von H. Dörrie folgt, der keine durchgängige altakademische Interpretation Platons als Grundlage des Mittelplatonismus annahm. Da der Bildungsgang des Clemens nicht bekannt ist, hält es der Vf. für methodisch gerechtfertigt, die Bücher der Stromateis Zitat für Zitat durchzugehen, um auf diese Weise das Platonbild des Clemens und sein Verhältnis zum zeitgenössischen Platonismus zu erarbeiten, um eine sich eventuell schon im Bereich der Philosophie abzeichnende christliche Aneignung durch Clemens aufzuspüren (9).

Dieser Aufgabe widmet er sich mit Akribie, wobei sich jedoch die Frage stellt, ob es notwendig ist, die Platonzitate in jedem Fall in ihrem jeweiligen Kontext ausführlich zu diskutieren und häufig in der Literatur behandelte Themen – wie z. B. die Hochschätzung der Barbaren (87–92) und die Angleichung an Gott (173–189) – nochmals in allen Einzelheiten vorzuführen; dasselbe gilt für die Diskussion um die Auffassung der Weltentstehung im platonischen Timaios durch den Platonismus (78.308), wo dem Vf. die gründliche Studie von M. Baltes, Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten. Teil 1 = Philosophia antiqua 30, Leiden 1976, und ders., Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten. Teil 2 = Philosophia antiqua 35, Leiden 1979, entgangen ist.

In der Erörterung der Forschungslage zur Platonrezeption christlicher Schriftsteller im allgemeinen und des Clemens im besonderen (9–20) vermißt der Leser 2 grundlegende Beiträge, die von gegensätzlichen Positionen ausgehend zur Frage nach der Platonaneignung Stellung nehmen und die im Rahmen des behandelten Themas Beachtung verdient hätten: E. P. Meijering, Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichem Credo und patristischer Theologie, VigC 28 (1974) 15–28, und H. Dörrie, Was ist „spätantiker Platonismus"?: Platonica Minora, München 1976, 508–523.

2. Der Vf. zeichnet dann anhand der aufeinanderfolgenden Bücher der Stromateis den Weg nach, den Clemens beschreitet, um seine zum Teil noch der platonischen Philosophie verpflichteten Leser mit Hilfe der Autorität Platons zur wahren Philosophie, d. h. zum Christentum, und schließlich zur Gnosis zu führen.

Bei der Darstellung der jeweiligen kompositorischen Bezüge, die Anhaltspunkte für eine einheitliche Konzeption der Stromateis bieten, weist der Vf. überzeugend nach, daß Clemens die Struktur der platonischen Dialoge als Vorbild seines eigenen schriftstellerischen Bemühens benutzte (67–69).

Inhaltlich gesehen widmet sich Clemens Themen, die vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Mittelplatonismus Aktualität besitzen, und daher geeignet sind, einen heidnischen Leser anzusprechen. Dazu gehören Aufnahme und Einarbeitung des enzyklopädischen Wissens – wobei die Frage nach der Kenntnis der Schrift Ἀληθὴς λόγος des Celsus bei Clemens trotz einiger Bemerkungen des Vf.s (71, 78, 82, 141) weiterhin offenbleibt – und die Behandlung der Komplexe Gesetzgebung und Philosophie, die Clemens geschickt in seine Werbung für das Christentum einzubauen versteht. In diesem Zusammenhang spielt der Rekurs auf die mosaische Gesetzgebung und Philosophie in der platonisch geprägten Interpretation des Philo von Alexandrien eine bedeutende Rolle (101–135). Nicht minder beruft sich Clemens auf Platon bei der Verteidigung des Christentums, die er an den Begriffen Glaube, Vollkommenheit und Angleichung an Gott festmacht, jedoch den christlichen Akzent in der Betonung der eschatologischen Vollendung hervorhebt (153–189).

Auch im Kampf gegen die Marcioniten, die er wegen ihrer Schöpfungsfeindlichkeit verurteilt, möchte Clemens sich mit Platon einig wissen, indem er, wie der Vf. herausarbeitet, die dualistische Interpretation der Platoniker nicht beachtet und auf diese Weise Platon mit dem orthodoxen Christentum auf dieselbe Stufe zu stellen versucht (202–224).

Angesichts des Martyriums will Clemens den bedrängten Christen mit Hilfe der Platonzitate die jenseitigen Belohnungen in Aussicht stellen und sie im Leiden stärken (225–259).

Schließlich bedient er sich der platonischen Philosophie, um den christlichen Glauben zur Gnosis, d. h. zu höherer Erkenntnis und vollerer Entfaltung, zu führen (250–297).

Im letzten Kap. (298–316) widmet sich der Vf. einem Thema, das gleichsam als Leitmotiv in den einzelnen Büchern der Stromateis anzutreffen ist, dem Diebstahl der Hellenen, einer traditionellen These, die nach Clemens geeignet erscheint, den Absolutheitsanspruch des Christentums zum Ausdruck zu bringen. Selbst in diesem Zusammenhang verzichtet Clemens auf eine Polemik gegen Platon und bringt statt dessen aus seiner Sicht nötige Korrekturen und Ergänzungen an; er stellt sogar bisweilen Gemeinsamkeiten fest, denn es geht ihm nicht um eine Vernichtung sondern um eine christliche Überhöhung Platons.

In diesem auf das Wesentliche konzentrierten Abschnitt kommt der Vf. zu der überraschenden Einsicht, daß es Clemens gleichgültig sei, was Platon historisch habe sagen wollen, und insofern erübrige es sich auch, „den ursprünglich gemeinten Sinn jeweils freizulegen" (305). Die Anwendung dieser Einsicht an allen relevanten Stellen hätte der gesamten Arbeit zu größerer Prägnanz und Übersichtlichkeit verholfen.

Hervorzuheben ist die gelungene Übersetzung der teilweise problematischen clementinischen Texte, die sich eng an das Original anschließt, aber dennoch lesbar und verständlich bleibt, worin sie die Übersetzung von O. Stählin, BKV 2. Reihe Bd 7, 8, 17, 19, 20, München 1934ff, in mancherlei Hinsicht verbessert.

Blickt man auf das eingangs erwähnte, vom Vf. anvisierte Ziel der Arbeit zurück, so läßt sich feststellen, daß der erste Teil, der Nachweis der denkerischen Durchdringung des Glaubens mit Hilfe der Philosophie Platons, erreicht worden ist; ob Clemens aber aufgrund seiner Voraussetzungen fähig war, für Platon einen neuen Horizont zu gewinnen, bleibt zweifelhaft.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Hallonsten, Gösta: **Satisfactio bei Tertullian.** Überprüfung einer Forschungstradition. – Malmö: CWK Gleerup (1984). 231 S. (Studia Theologica Lundensia 39) kart. SEK. 97.50

Das Interesse des Lesers, der eine eingehende Untersuchung des Begriffs satisfactio bei Tertullian erwartet, wird insofern enttäuscht, als das Hauptgewicht der vorliegenden Diss. auf der im Untertitel angegebenen „Überprüfung einer Forschungstradition" liegt. Der Vf. geht von der seit etwa 100 Jahren vor allem in der systematischen Theologie verbreiteten Vorstellung vom sogenannten Verdienstgedanken Tertullians aus und will untersuchen, inwieweit diese stets wiederholte These Tertullian selbst gerecht wird.

Im 1. Teil der Arbeit (14–104) stellt er beginnend bei Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte den Fragenkomplex in der protestantischen und katholischen Forschung dar und kommt zu dem Schluß, daß Tertullian auf der einen Seite mit reformatorisch theologischen Maßstäben gemessen wird, die auf der katholischen Seite eine kontroverstheologische Debatte auslösen (36,51). Beide Richtungen fragen letztlich nicht danach, was meritum und satisfactio bei Tertullian bedeuten, sondern wollen ihre eigenen Vorstellungen durch eine entsprechende Interpretation der Texte Tertullians bestätigt sehen. Außerdem sieht der Vf. die Autorität Harnacks als Ursache für die unkritische Tradierung der These in der gesamten Forschung an. Tertullian habe das Verhältnis zu Gott als Rechtsverhältnis betrachtet und habe deshalb eine Lehre über das meritum bzw. die satisfactio vertreten (60).

Da die früher wiederholt vorgetragene Ansicht über Tertullian als Juristen seit den Forschungen von R. Braun, „Deus Christianorum", Paris 1962 und J. Cl. Fredouille, Tertullien et la conversion de la culture antique, Paris 1972 hinfällig ist, möchte der Vf. im 2. Teil seiner Diss. (104–162) die immer noch ausstehende Untersuchung des Terminus satisfactio im römischen Recht und bei Tertullian vorlegen. Er geht jedoch bei der Berücksichtigung des gesamten Bedeutungsfeldes, das den Begriff im allgemeinen und juristischen Sprachgebrauch aufweist, wiederum auf die bereits vorgetragenen Forschungsthesen ein (107–120), so daß es notwendigerweise zu Überschneidungen kommt, die durchaus vermeidbar gewesen wären.

Das eigentliche Anliegen der Arbeit, die Wortuntersuchung des Begriffs satisfactio im Kontext der Bußlehre Tertullians, wird auf 30 S. (120–151) abgehandelt, wobei als Ergebnis zu Tage tritt, daß satisfactio bei Tertullian in diesem Zusammenhang Buße und Reue im allgemeinen bedeutet und keineswegs allein auf einen Rechtsterminus eingeengt werden kann.

Leider bespricht der Vf. die einzelnen Stellen der Reihe nach, ohne auf Tertullians Entwicklung einzugehen und auf Unterschiede seiner Beurteilung in montanistischer Zeit aufmerksam zu machen. Daraus resultiert auch seine Hilflosigkeit angesichts der Verteidigung der montanistischen Fastenpraxis durch Tertullian, iei. 3,4, in der er die Gefahr der Selbsterlösung des Menschen unter Ausschaltung der Erlösung durch Jesus Christi gegeben sieht (150–151). Demgegenüber ist zu betonen, daß es Tertullian in dieser Schrift nicht um eine dogmatische Position geht, sondern daß er mit allen Mitteln seine montanistische Überzeugung rechtfertigen will, die in der Aussage iei. 6,7 gipfelt, der Mensch werde durch den Entzug der Nahrung, d. h. die Überwindung der Eßbegierde, Gott gleich, da dieser keine Eßbegierde kenne.

In der Schlußbetrachtung erörtert der Vf. nochmals die Forschungsthesen zum Verdienstgedanken bei Tertullian und lehnt aufgrund des erarbeiteten Textbefundes eine Übertragung der Satisfak-

tionslehre im Sinne des Anselm von Canterbury, von der Harnack ausgegangen war, auf diesen Kirchenschriftsteller ab (151–162).

Obwohl die Arbeit in ihrem 1. Teil auf eine Untersuchung der Begriffe meritum und satisfactio abzielt, betont der Vf. bereits in der Einleitung (12), daß der Terminus meritum zu einem späteren Zeitpunkt behandelt werden soll. Es ist jedoch offensichtlich, daß der Verdienstgedanke bei Tertullian nur durch eine sorgfältige Analyse beider Begriffe sinnvoll dargestellt werden kann.

Auf grammatische und stilistische Fehler und Unebenheiten soll hier nicht eingegangen werden, da der Vf. seine Diss. nicht in seiner Muttersprache abgefaßt hat.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

„La dimora di Dio con gli uomini" (Ap 21.3). Immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo. A cura di M. L. Gatti Perer. Prefazione di + Carlo Maria Martini. – Milano: Vita e Pensiero (Pubblicazioni della Università Cattolica) 1983. 300 S. kart. Lire 20 000

Die Katholische Universität Mailand hat im Sommer 1983 eine Ausstellung La Gerusalemme celeste veranstaltet, deren Katalog hier angezeigt sei. Die einführenden Artikel geben grundsätzliche Informationen.

G. Ravasi behandelt das biblische Bild vom himmlischen Jerusalem, C. Mazzucco verfolgt das Bild des himmlischen Jerusalem von der Apokalypse bis zu den Vätern; M. Rossi und A. Rovetta befassen sich mit den Raumvorstellungen, die dem Bild zugrunde liegen, und A. Colli gibt einen Überblick über die bildnerische Darstellungstradition vom 3. bis zum 14. Jh.

Alle Beiträge sind gut dokumentiert und erfassen auch die umfangreiche Forschungsliteratur. Besonders gerne benutzt man den reichen Katalog mit seinen Abbildungen, Erläuterungen und bibliographischen Angaben. Jeder, der an ikonographischen und theologischen Themen interessiert ist, wird den Band dankbar zur Hand nehmen.

Münster Arnold Angenendt

Mostert, Walter: **Menschwerdung. Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottessohnes bei Thomas v. Aquin.** – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1978. VI, 189 S. (Habil.-Schrift Zürich 1976; Beiträge zur historischen Theologie, 57), DM 65.–

Eine kritische Würdigung dieses Werkes muß grundlegend die (wenigstens) drei Ebenen unterscheiden und die Art und Weise in den Blick fassen, wie diese „Untersuchung" auf und zwischen diesen verläuft; das sind: 1. die Analyse der einschlägigen Thomas-Texte, 2. der Vergleich der philos.-theol. Position und Argumentation des Thomas v. A. mit der anderer Theologen vor ihm und zu seiner Zeit, und 3. die vom Vf. selbst gesetzten theol. Akzente.

1. Den historischen und inhaltlichen Kern bildet in § 5 (64–110) die Interpretation von S(umma) theol(ogiae) III, q(uaestio) 1, a(rticulus) 3: Utrum, si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset? In der Verflechtung dieser Frage mit der vorhergehenden (a. 2) nach der „Notwendigkeit" der Inkarnation „zur Wiederherstellung" des in Sünde gefallenen „Menschengeschlechtes" sieht M. mit Recht schon die soteriologische Antwort „präjudiziert" (68). Die fünf Argumente, die Thomas in a. 3 für die absolute (= nicht durch die Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit bedingte) Inkarnation anführt, und deren Widerlegung durch ihn analysiert M. besonders eingehend (68–110).

Die ganzen S. 71–90 sind dem Für und Wider zu dem Gedanken, daß der Allmacht Gottes seine Selbstmanifestation in seiner Schöpfung in einer „unendlichen Wirkung" entspreche, und daß diese zugleich mit der perfectio universi darin bestehen könne, daß „ein Mensch Gott ist" (quod homo esset Deus), gewidmet. Die Übersetzung des homo-Deus-Satzes, den die deutsch-lat. Thomas-Ausgabe zu dem bekannten „Deus homo factus est" umdeutet, wird mit philologischer Akribie korrigiert (71ff; vgl. 83, 85 u. 89).

Erst in § 7 (155–181) geht M. unter der Überschrift „Die Lösung" auch auf die „positive Darlegung" im corpus von a. 3 ein, in der Thomas es im Hinblick auf das NT als die mehr Zustimmung verdienende und konvenientere Aussage bezeichnet, daß die Inkarnation von Gott zur Erlösung aus der Sünde gewirkt sei, und mithin „peccato non existente" nicht erfolgt wäre (160–163). Das auf S. 156–160 zu Thomas Ergänzte ließe sich indes kurz so profilieren: Daran, daß der Sohn auf jeden Fall Mensch werden konnte, hielt Thomas auch in der S.theol. fest. In dem ca. 20 Jahre vor der Summa entstandenen Sentenzenkommentar (II dist. 1, q. 1, a. 3) hatte Thomas die nicht „hamartiologisch" bedingte Inkarnation „zur Erhöhung der menschlichen Natur und zur Vollendung des ganzen Universums" als „auch probabel" gelten lassen. In der Reportatio zu I Tim 1 (s. auch M., 164) erklärte er dagegen kritischer: nescimus, quid (Deus) ordinasset, si non praescivisset peccatum. Von den drei Leitgedanken, die M. zusammenfassend hervorhebt, stellt mithin der erste, daß Thomas „konsequent bedingt inkarnatorisch dachte", im Sinne der „Bedingtheit durch die Sünde" (168), eine nur für die S.theol. gültige Engführung dar.

2. Zwischen die Diskussion des Für und Wider in a. 3 und die Würdigung der thomasischen „Lösung" schaltet M. in § 6 eine Übersicht: „Die Frage des Motivs bei anderen Theologen" (111–154). Unter der Überschrift „Die Symbolisten" geht er, meinem Nachweis (MThZ 6, 1955, 302–313; Vom Sinn der Menschwerdung [München 1969; Auslieferung: Eos-Verlag St. Ottilien], bes. S. 117f) folgend, der erstmals bei Rupert von Deutz und Honorius Augustodunensis auftauchenden supralapsarischen Begründung der Inkarnation (111–122) sowie deren Weiterführung bei Alexander von Hales (123–136) und Albert d. Gr. (136–150) ausführlich nach.

Für die kritische Auseinandersetzung mit dieser (Hypo-)These hätten außer Bonaventura (150–154) auch Robert Grosseteste (Vom Sinn der Menschwerdung 118–125) und Odo Rigaldi (ebd. 125f u. ö.) Berücksichtigung verdient. Leider hat M. aber auch die von ihm gebotenen Einblicke in die Vorgeschichte für die Herkunft der von Thomas zurückgewiesenen Gegengründe und für das Verständnis seiner eigenen Argumentation außer S. 133 (wo Alexander und Thomas verglichen werden) nicht ausgewertet.

3. Der Frage nach dem Motiv der Menschwerdung hat M. nicht nur die §§ 3 u. 4 mit Untersuchungen zur soteriologischen Gesamtorientierung der S.theol. und im bes. der Christologie in der Pars III, sondern auch die beiden Einführungs-§§ aus der Sicht von heute vorangestellt (1–34).

Dort betont er außer seinem dogmatischen Ziel „Es geht um die Christologie, und durchaus nicht bloß um einen historischen Beitrag" (1) u. a.: „Man sollte die Befreiung des christlichen Glaubens, also des Glaubens an Christus, vom kirchlichen Zwang nicht wieder rückgängig machen" (2). „Christologie ist die Extraversion des intravertierten Menschen" (4). „Die Christologie, als der Anfang der christlichen Theologie, ist eine Erfindung des zu sich selbst gekommenen Menschen" (20).

Erst allmählich klärt sich das Rätsel dieser Programm-Sätze so, daß M. seine Auffassung von Theologie ganz auf „Luthers berühmten Satz" hin zuspitzen möchte, der Gegenstand der Theologie sei (nur): homo reus (der Mensch als Sünder) et deus iustificans et salvator (23, Anm.; vgl. 87f). Auf G. Ebeling dafür gestützt, daß nur der Logos, die Sprache selbst, „zur Unmittelbarkeit des Glaubens befreit" (19,24 u. ö.), nennt M. es (schon in der Einführung) auch eine „Kontradiktion", wenn man „ein anderes Motiv für die Menschwerdung sucht als die Sünde" (26f); und zur Abwehr jeder „rationalisierenden Internalisierung" des Heilsgeschehens in die theoretisierende Vernunft (in Anthropologie und Ontologie) verschärft er dieses Apriori noch dahin, daß „eine absolute Inkarnation so absurd erscheint wie ein sündeloser Mensch".

Aus diesen Maßstäben ergeben sich allerdings die „Ambivalenzen", die M. in der „Theologie" von Thomas wiederholt (54ff, 85, 99, 106, 133) vorzufinden meint. Es sind etwa diese: Obwohl bei Thomas Christologie und Soteriologie geradezu „koinzidieren" (109), erfasse dessen Sündenbegriff nicht hinreichend das Wesen des Menschen (58ff u. ö.) und verschiebe sich bei ihm die „Erlösung" von der „Rechtfertigung des Sünders" zur „Eingliederung des Menschen in den göttlichen Weltveränderungsprozeß"; „der Metaphysiker" Thomas könne sich auch „nie ganz die Möglichkeit verstellen, auch andere Lösungen theologischer Fragen zuzulassen als diejenigen, die der faktischen Welt- u. Heilsordnung entsprechen" (160; vgl. 163); ja, „der metaphysisch-philosophische Perfektionsgedanke" (der perfectio hominis u. universi) lege sich bei ihm „über den religiösen Gedanken der Gnade" (168).

Diese Kritik läuft freilich letztlich darauf hinaus, daß Thomas im Unterschied zu M. auch als Theologe den Menschen nicht nur als zu erlösenden Sünder, sondern grundlegender als Geschöpf Gottes sowie als auf Christus (vgl. 1,16) und das endgültige Reich Gottes hin erschaffen versteht.

Mainz-Trier Rudolf Haubst

Zumkeller, Adolar OSA: **Leben, Schrifttum und Lehrrichtung des Erfurter Universitätsprofessors Johannes Zachariae OSA. († 1428).** – Würzburg: Augustinus-Verlag 1984. 206 S. (Cassiciacum Bd XXXIV) kart. DM 75.–

Von allen Schulen des Spätmittelalters ist die der Augustinereremiten am weitesten erforscht. Daran haben die zahlreichen Arbeiten Zumkellers einen maßgeblichen Anteil. Mit dem vorliegenden Bd setzt er die Reihe von seinen Untersuchungen über deutsche Augustinertheologen des 14. und 15. Jahrhunderts fort. Es handelt sich um eine

ausgezeichnete biographische Studie über Johannes Zachariae (um 1363–1428), „einen der angesehensten Theologieprofessoren der Erfurter Universität aus der Gründerzeit" (9).

In akribischer Feinarbeit und vorbildlichem Umgang mit den Quellen entsteht zunächst ein eindrucksvoller Lebenslauf (16–87). Die Ausführungen zeigen die „kraftvolle Persönlichkeit" (86) Zachariae's als Student in Oxford und Bologna, als Lehrer an der jungen Universität Erfurt, als um die Einheit der Kirche besorgten und um die Reinheit der Lehre bemühten Teilnehmer am Konstanzer Konzil, schließlich als klugen und vertrauenswürdigen Ordensoberen.

Über das umfangreiche Schrifttum Zachariae's berichtet das zweite Kap. (89–155). Eine Anzahl von Werken – darunter die Lectura Sententiarum, die Vesperien und ein Kommentar zum Römerbrief – sind verschollen. Die erhaltenen Schriften werden durch knappe Angaben über Entstehung, Gliederung und Inhalt vorgestellt; nur die fünf Konstanzer Predigten nehmen einen breiteren Raum ein (99–137).

Bei der Bestimmung der Lehrrichtung (155–186) geht Zumkeller hauptsächlich von den ausdrücklichen Zitaten aus. Zunächst prüft er die Zitationsmethode und findet „eine für einen mittelalterlichen Theologen ungewöhnliche Akribie" (157); was m. E. übertrieben ist, da sich bei nicht wenigen zeitgenössischen Autoren die gleiche Genauigkeit bei der Angabe der Quellen – besonders in Werken, die für die Veröffentlichung ausgearbeitet worden sind – leicht nachweisen läßt. Nach einer überwiegend statistisch-quantitativen Bewertung der Zitate werden nun die Einflüsse auf die Lehre Zachariae's gemessen und das Verhältnis zu damaligen geistigen Strömungen geklärt. So bezeugt der Zitationsbefund die einmalige Stellung der Autorität Augustins (158–161), ferner belegt er eindeutig den Vorzug der Augustinertheologen gegenüber anderen scholastischen Autoritäten (161–174). Unter diesen letzten komme nur der Einfluß des Thomas von Aquin in Frage, „wobei das Ausmaß noch zu untersuchen bleibt" (174). Hierzu ist zu bemerken, daß bei eingehenderer Analyse möglicherweise stärkere Einflüsse als der des Thomas zum Vorschein kämen, der sehr gering und kaum der Rede wert sein dürfte. Bezüglich der theologischen und geistigen Strömungen hebt Zumkeller die Aufgeschlossenheit Zachariae's für die humanistische Gedankenwelt und die Auseinandersetzung mit den häretischen Lehransichten Wyclifs hervor. Im Vordergrund steht aber die Stellung zu Ockham und die Via moderna: Der Erfurter Professor hält offenkundig Distanz zum Franziskanertheologen, den er nur nach Gregor von Rimini zitiert und kritisiert, aber verrät zugleich Offenheit für die philosophischen Grundsätze der ‚Moderni'.

Das Kapitel über die Lehrrichtung Zachariae's hätte inhaltsreicher sein können. Sicher erhielte der Bd die erwünschte Geschlossenheit, wäre der angekündigte Aufsatz über Urstands-, Gnaden-, Rechtfertigungs- und Verdienstlehre (195) darin aufgenommen oder eingearbeitet worden. Es würde unter anderem deutlicher zum Ausdruck kommen, daß Zachariae zur Schulrichtung angehört, die in Anschluß an Gregor von Rimini († 1358) einen ausgesprochen antipelagianischen Augustinismus und einen gemäßigten Nominalismus vertritt. Über sein theologisches Denken gibt das Hauptwerk, der Apokalypse-Kommentar, die zuverlässigste Auskunft, weil die sich auf mehrere Jahre erstreckenden Vorlesungen in einer bis ins letzte durchgearbeiteten und für die Veröffentlichung vorbereiteten Fassung überliefert sind.

Abschließend sei festzuhalten, daß Johannes Zachariae nicht nur als glänzender Prediger und reformeifriger Ordensmann besondere Aufmerksamkeit verdient. Auch als Theologe zählt er zu den beachtenswerten Lehrern der Vergangenheit. Mit kritischem Sinn und selbständigem Urteil entfaltet der Augustinermagister eigene Standpunkte und begnügt sich keineswegs mit der Wiedergabe fremder Ansichten. Auch wenn man ihn nicht als „einen Theologen überragender Bedeutung bezeichnen kann" (185), da seine Wirkung ziemlich auf Erfurt beschränkt bleibt, vermittelt doch die Erfassung seiner Lehre einen guten Einblick in das geistige Milieu Erfurts und in die Augustinerschule, bevor eine gewisse Repristinationstendenz im 15. Jh. einsetzte.

Vechta Venicio Marcolino

Klaiber, Wilbirgis: **Ecclesia militans. Studien zu den Festtagspredigten des Johannes Eck.** – Münster: Aschendorff (1982). XX, 147 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 120)

Angeregt durch Impulse aus der Sozialgeschichte und der Kommunikationsforschung wendet sich die Reformationsgeschichte in jüngster Zeit mehr und mehr einer Fragestellung zu, die umrißhaft mit dem Stichwort „Kommunikation" umschrieben werden kann und die Reformation als einen breiten Prozeß der Verständigung begreifen will. Neben den Flugschriften, der zeitgenössischen Bildpropaganda und symbolhaften Aktionen (Umzüge etc.) als Träger reformatorischer und gegenreformatorischer Ideen und Vorstellungen bieten sich dabei gedruckte Predigten als Hilfe an, den zu untersuchenden Kommunikationsprozeß zu verstehen.

Es ist daher zu begrüßen, wenn sich die Arbeit von K. dem Predigtwerk Ecks zuwendet und es einer gründlichen Analyse unterziehen will. In diesem Falle ist die Quellenlage günstig: Im Cod. 125 der UB München (nicht Staatsbibliothek, wie S. VIII angibt) sind seine Predigtentwürfe für die Ingolstädter Pfarrei überliefert, und ab 1530 brachte Eck auf Wunsch der bayerischen Herzöge Predigtpostillen in der Volkssprache heraus, die per Dekret den Pfarrern als Pflichtlektüre verordnet wurden. Schon 1914 untersuchte A. Brandt „Johann Ecks Predigttätigkeit an U. L. Frau zu Ingolstadt" (RST 27–28, Münster 1914) und wertete die Münchener Handschrift aus. K. wendet sich nun dem dritten Teil der Postillen, den Festtagspredigten, zu und kommt in ihrem Ergebnis deutlich über die Arbeit Brandts hinaus.

Es ist ihr Anliegen, „nach dem für Eck gültigen Heiligkeitsideal" (1) zu fragen; ihre Methode wird folgendermaßen formuliert: „Um sich schrittweise in die Hagiologie Ecks hineinzutasten, soll ... der Weg ... von ‚außen' und ‚innen' gehen: Von der Entstehungsgeschichte der Postille, ihrem Kalendarium, ihrer hier zugrundeliegenden Homiletik, die darin erkennbare ‚Quellenkritik' Ecks bis zur Heiligenthematik und der Darstellung des einzelnen Heiligenexempels in den Festtagspredigten. Die Analyse der literarischen Quelle soll zugleich aus der Kenntnis der geschichtlichen und formalen Bedingungen für die Heiligendarstellung Ecks, ihre eventuell hier schon angedeuteten Anliegen, Grenzen und Möglichkeiten aufzeigen" (1f). Als leitender Begriff wurde die „ecclesia militans" gewählt, die sich theologisch seit dem Hochmittelalter immer stärker von der „ecclesia triumphans"abgehoben hatte und im 16. Jh., oft verengt auf den „miles christianus", z. B. bei Erasmus in der Frömmigkeitsgeschichte und im Streit um die Reformation in der Kampfmetaphorik eine große Rolle spielte (vgl. B. Stolt, Sinnbilder für die Macht und Wirkung der Rede im 16. Jh.; in: Wortkampf. Frühneuhochdeutsche Beispiele zur rhetorischen Praxis. Frankfurt 1974, 78–119). Eck führt den Lesern die „ecclesia militans" als den Ort vor, wo die Heiligen ihren Kampf gegen das Böse auszufechten haben, wobei er sie zugleich im Vorgriff auf ihren sicheren Sieg der triumphierenden Kirche und einer streng gegliederten „Hierarchie der Heiligen" zuordnet. Engel und Heilige haben vorbildhafte Funktion, vermitteln aber zugleich als Fürbitter und Helfer zwischen ecclesia militans und ecclesia triumphans. Es ist die Absicht Ecks, den Leser direkt anzusprechen und ihn in der schwierigen Situation der Glaubensspaltung zum Streit zu ermutigen. Paradigmatisch wird von K. die Predigt über Stephanus analysiert. „Indem Eck seine Hörer in die biblische Kampfsituation miteinbezieht, spricht er ihnen zugleich mit Verweis auf das Beispiel dieses Heiligen Hoffnung auf entsprechende göttliche Hilfe in ihrem Martyrium zu. Was daher nach biblischem Zeugnis von diesem Heiligen über göttlichen Beistand berichtet wird, soll auch für jeden gelten, der gegen die ‚Neuchristen' disputiert". (91)

Zwei weitere Ergebnisse seien herausgegriffen. Der Eck vorgeworfene hohe Grad an scholastischer Theologie, der zu dem Urteil „trockene Gelehrsamkeit" verführte, hängt damit zusammen, daß er – anders als Luther in seinen Postillen – keine Texte zum Vorlesen schrieb, sondern die theologische Unterweisung der Pfarrer miteinbezog. Die für die Reformationszeit besonders interessierende Frage nach der Verwertung der Schrift läßt sich mehrschichtig beantworten: Eck benutzt zwar Legenden, bemüht sich aber, im übrigen die jeweiligen Schriftperikopen der Festtage als Grundlage der Predigt zu nehmen.

Insgesamt werden die Bildsprache, die rhetorische Tradition, die Theologie und die kontroverstheologischen Absichten der Predigten bearbeitet und in die Zeit eingeordnet. Die Frage, wie Eck konkret predigte und welche Wirkung seine Postillen erzielten, muß offenbleiben. Das hierzu zitierte Urteil Adelmanns (12) über Ecks Predigtweise (der lat. Text ist von continum in continuam zu korrigieren) klingt weniger positiv als die Studie nahelegt.

Störend wirkte bei der Lektüre eine Reihe von Ungenauigkeiten: S. VIII: statt Dungersheim ... docenti: docendi; S. XII bei Brückner ergänze: Hrsg.; S. XIII statt Fraenkel ... Funktion: Function; S. 22 Anm. 5 Z. 2 statt praedicae: praedicare; S. 23 Anm. 6 Z. 3–4 statt evangelium: evangelicum; S. 32 Legenda Ferra?; S. 43 Anm. 67 Z. 7 statt huis: huic, Z. 8 statt dones: donec; S. 47 Anm. 95 Z. 3 statt silicet: scilicet, Anm. 96 Z. 3 statt virginitate: virginitati; S. 51 Anm. 24 Z. 5 statt socius: socios.

Die personelle und inhaltliche Verbesserung der katholischen Predigt war ein Anliegen, das die Reformentwürfe des 16. Jh.s wie ein roter Faden durchzieht; eine Forderung, die nicht erst durch die Reformation bedingt, von ihr aber entscheidend stimuliert wurde. Theologen wie Friedrich Nausea, Johannes Wild, Georg Witzel, Johannes Eck u. a. suchten hier Abhilfe zu schaffen, Wie wenig intensiv diese katholische Predigtbewegung erforscht ist, belegt z. B. die Lektüre von Schneyers „Geschichte der katholischen Predigt".

Es ist das Verdienst dieser Studie, unsere Kenntnisse der Theologie und des Heiligkeitsideals in Ecks Festtagspredigten erweitert zu haben. Zu wünschen bleibt, daß die Predigtanalysen, auch unter Fragestellungen, wie sie oben angedeutet wurden (Wirkungsgeschichte, komparati-

stische Studien u. ä.) fortgesetzt werden, damit die umfassende „Predigtbewegung" des 16. Jh.s, die nicht einseitig reformatorisch war, sondern zu einem weit darüber hinausgreifenden Reformimpuls gehörte, für uns greifbar wird.

Bochum Heribert Smolinsky

Wetzel, Klaus: **Theologische Kirchengeschichtsschreibung im deutschen Protestantismus 1660–1760.** – Gießen, Basel: Brunnen Verlag 1983. VIII, 591 S. (Monographien und Studienbücher in der Theologischen Verlagsgemeinschaft Brunnen + R. Brockhaus, Bd 310) kart. DM 46.–

Die bei G. A. Benrath geschriebene Diss. zeugt vom großen Fleiß des Autors, hat er doch über einhundert Lehrbücher und Monographien der Kirchengeschichte durchmustert, um „die Umgestaltung der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1660 und 1760" in den Blick zu bekommen (2). Über die bei Ferdinand Christian Baur (1852), Walter Nigg (1934) und Peter Meinhold (1967), aber auch in Emil Clemens Scherers „Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten" (1927) berücksichtigten Autoren hinaus befragt W. die Werke einer Reihe weiterer, z. T. längst vergessener Kirchenhistoriker des 17./18. Jh.s, um seine These von der fundamentalen Veränderung der Kirchengeschichtssanschauung in der evangelischen Theologie von Orthodoxie und Pietismus zum Rationalismus zu untermauern. Die Veränderung besteht nach W. in der „Säkularisierung der Kirchengeschichtsanschauung" (7) oder, anders ausgedrückt, in der Trennung von Kirchengeschichte und profaner Geschichte. Ihren Ursprung entdeckt der Vf. bei Johannes Micraelius (1596–1658), der „1627 zum ersten Mal die Trennung in profane Geschichte und Kirchengeschichte durch die Herausgabe zweier getrennter, in sich geschlossener Darstellungen durchgeführt hatte" (11), ihre fatalen Folgen sieht unser der evangelikalen Theologie zuneigender Autor bis in unsere Gegenwart, vor allem bei Wolfhart Pannenberg, der als „der wohl bekannteste Vertreter der theologischen Geschichtsphilosophie in Deutschland" (510) apostrophiert wird. Aber auch schon Karl Heussi wird – übrigens einzig und allein nach seinem „Kompendium der Kirchengeschichte" – einer „rein profanen Sicht der Kirchengeschichtsschreibung" geziehen (18).

Das Buch ist in einen historischen und einen systematischen Hauptteil gegliedert. Im historischen werden die Kirchengeschichtswerke im Blick auf die Auswahl des Stoffes, die Gliederung, den Gang der Darstellung und vor allem die geschichtstheologische Deutung analysiert. Dahinter steht die Frage des Autors „nach der größeren oder geringeren Bedeutung der Heiligen Schrift für die Kirchengeschichtsanschauung" der betreffenden Werke (6). „Da die Kirchengeschichtsschreibung beansprucht, ein Zweig der theologischen Arbeit zu sein, ist mit Recht nach ihrer Orientierung an der Heiligen Schrift zu fragen" (ebd.). Mit keiner Zeile weist der Vf. diesen Anspruch – meint er den der heutigen oder den der damaligen Kirchengeschichtsschreibung? – nach, sondern setzt ihn einfach als opinio communis voraus.

Schon hier zeigt sich bei allem Fleiß die Schwäche dieser Arbeit: Der Vf. hat sich keine Rechenschaft über das hermeneutische Problem gegeben, das in der Frage steckt, wie können wir heute verstehen, was die Theologen des 17./18. Jh.s unter „Kirchengeschichte" verstanden? Nicht einmal mit dem vom Ansatz her durchaus der Überzeugung W.s naheliegenden programmatischen Vortrag Gerhard Ebelings von 1946 über „Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift" befaßt sich der Vf. (abgesehen von der unwesentlichen Bemerkung S. 511), um sich Klarheit zu verschaffen, worum es bei der vom Vf. intendierten sog. „geschichtstheologischen Deutung" (vgl. 14ff, 431ff, 505ff) eigentlich geht. Eine solche hermeneutische Vorbesinnung und damit zugleich auch Klärung des eigenen Standpunktes hätte vermeiden können, daß der Vf. das von ihm als allein gültig anerkannte Deutungsschema der Kirchengeschichtsschreibung als einer Historiographie, die das Handeln Gottes in der Geschichte darstellt, als Kriterium für Wert oder Unwert früherer Kirchengeschichtsverständnisse anlegt. Konsequenterweise mußte der Vf. nämlich alle Deutungen der Kirchengeschichte, die diesem Schema nicht entsprechen, als Verlust- und Verfallserscheinungen charakterisieren (vgl. S. 505ff). So kann er schließlich feststellen, „um die Mitte des 18. Jahrhunderts" sei „das Ende der älteren, theologisch deutenden protestantischen Kirchengeschichtsschreibung gekommen", denn „Linienführung, Deutung, theologischer Wahrheitsbegriff und damit der Sinn der Kirchengeschichte" (n. b. wie ihn unser Autor versteht!) „sind aufgegeben. Daß die Kirchengeschichte etwas mit Gott zu tun hat, klingt kaum mehr an. Kirchengeschichtsschreibung ist innerweltlich, profan geworden. Was auf diesen Trümmern weitergebaut wurde, kann kaum mehr den Anspruch erheben, Kirchengeschichtsschreibung im eigentlichen Sinne zu sein. Es ist unbestreitbar hochstehende – profane Geschichtsschreibung mit dem Thema der Geschichte der Kirche, aber kein Teil der Theologie mehr" (504). Daß Friedrich Christoph Oetinger und andere Zeitgenossen „diesen Zusammenbruch erkannt haben" (ebd.), kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch der späte Pietismus es nicht mehr vermochte, „eine im akademischen Bereich wirksame Darstellung der Kirchengeschichte hervorzubringen, die im Sinne von Oetinger das verborgene Handeln Gottes in der Geschichte der Kirche berücksichtigt hätte" (ebd.).

Solche Urteile gewinnt der Vf. vor allem im zweiten Hauptteil seines Buches, dem systematischen. Hier wird einer im einzelnen durchaus kenntnisreichen und differenzierenden Analyse der Kirchengeschichtswerke von 1660–1760 unter dem Aspekt der Entwicklung ihrer theologischen Merkmale immer wieder die leitende Frage nach der Darstellung des Handelns Gottes in der (Kirchen-) Geschichte übergestülpt. Mit anderen Worten: an der von vornherein feststehenden Meinung des Vf.s, was Kirchengeschichtsschreibung sei, wird geprüft, ob dieses Schema von der Kirchengeschichtsschreibung 1660–1760 erfüllt wird.

Im Sinn des Vf. erfüllt weder die Kirchengeschichtsschreibung der protestantischen Orthodoxie noch jene des beginnenden Rationalismus den Anspruch einer zureichenden theologischen Geschichtsdeutung. Dies tut allenfalls, aber keineswegs in allen seinen Vertretern, der Pietismus, den der Vf. dankenswerterweise in seinen verschiedenen Zweigen darstellt!

Aber auch hier bringt der Vf., wenngleich vorsichtig, Kritik an, so etwa bei Gottfried Arnold, dessen Verfallsschema „die Hoffnung auf bessere Zeiten, die schon für die nahe Zukunft erwartet werden" (427), zu überdecken droht. Überhaupt zeigt W. in manchen Punkten eine erstaunliche Nähe zur Kirchengeschichtsauffassung des von ihm besonders positiv dargestellten Pietisten Johann Wilhelm Zierold (1669–1731). Nach W. hat Zierold besonderes Interesse an den Fragen, die die neuen naturwissenschaftlichen, geographischen und ethnologischen Erkenntnisse des 16. Jh.s an das damals herrschende christliche Weltbild stellten. Daß hier immer noch die mittelalterliche Scholastik in Verbindung mit der aristotelischen Philosophie die Hemmnisse für eine neue, wirklich christliche Weltsicht darstellten (vgl. 164f), ja, daß sogar die Chance vertan wurde, „ein einheitliches neuzeitliches christlich geprägtes und zugleich rational verstehbares Weltbild zu entfalten" (165f), kann doch heute im Ernst niemand mehr behaupten, der sich auch nur ein wenig mit dem christlichen Humanismus und der Wissenschaftsentwicklung insbesondere der Naturwissenschaften vom 16.–18. Jh. beschäftigt hat. Im übrigen entbehrt die Kennzeichnung der mittelalterlichen Scholastik und der aristotelischen Philosophie als einer dem Weltbild der Bibel völlig fremden Geistesrichtung (vgl. 165) jeder Grundlage, wie die Scholastikforschung der letzten fünfzig Jahre erwiesen hat.

Ärgerlicher als solche Fehlurteile sind Pauschalkennzeichnungen des Vf.s, die eines einigermaßen gründlich arbeitenden Kirchenhistorikers einfach unwürdig sind, so etwa die Meinung W.s, Zierolds Bemühen um die zu seiner Zeit neu an die Theologie gestellten Fragen von seiten der Naturwissenschaft etc. sei ein „heute sträflich vernachlässigte(s) Bemühen um ein ganzheitliches Verstehen der Welt" (165). Was heißt hier „heute"? Haben nicht Männer wie Paul Tillich, Reinhold Niebuhr, Helmut Thielicke, Wolfhart Pannenberg u. v. a. sich gerade darum bemüht? Ein anderes fehlgehendes Pauschalurteil: „Leider sind die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft und des theologischen Denkens nie eine fruchtbare Symbiose eingegangen. Nachdem viele Vertreter der ersten Generationen der modernen Naturwissenschaftler noch bekennende (sic!) Christen waren, ja in ihrem Christsein überhaupt erst Anstoß und Voraussetzung für ihre naturwissenschaftliche Arbeit fanden (so etwa Bacon, Newton, Pascal), verließen die folgenden Generationen der Naturwissenschaftler in dem durch schnelle Erfolge (sic!) aufkommenden Rausch der Machbarkeit (sic!) bald die christliche Basis des Schaffens ihrer Vorgänger, um sich hauptsächlich (sic!) dem Rationalismus zuzuwenden", und den Endpunkt dieser Entwicklung sieht der Vf. schließlich in Julien Offray de Lammetries „L'homme machine", und die Theologen wagten nicht, „den Problemen ehrlich ins Gesicht zu sehen" (165)! Hat es wirklich nie eine fruchtbare Symbiose zwischen Naturwissenschaft und Theologie gegeben? Vielleicht sind Paracelsus, Böhme, Oetinger, Hahn, Blumhardt, Kneipp keine Beispiele dafür, dann aber doch Reimarus, Mendel, unzählige Benediktinergelehrte des 17./18. Jh.s in Deutschland und Österreich, und im 19./20. Jh. ein Albert Schweitzer, Max Planck, Carl Friedrich von Weizsäcker u. a. m.

Zwar ist alles in allem anzuerkennen, daß W. sich immer wieder um eine mit Liebe zum Detail differenzierende Darstellung des Themas bemüht. Aber das Ziel, das er sich gesteckt hat, nämlich den Nachweis der „Umgestaltung der protestantischen Kirchengeschichtsanschauung, die sich in Deutschland zwischen 1660 und 1760 ereignet hat" (2), also vom Compendium Gothanum (1660) und Georg Horn bis zu Siegmund Jacob Baumgarten, hat er nur teilweise erreicht. Denn zum einen wird – außer mit ein paar Sätzen auf S. 1 und im Ausblick auf S. 511–513 – der Hintergrund nicht geschildert, von dem her theologiegeschichtlich wie allgemein wissenschaftsgeschichtlich eine solche Umgestaltung zu interpretieren wäre. Das Kirchengeschichtsverständnis der protestantischen Theologie vor 1660 kommt außer mit einem kurzen Hinweis auf die Magdeburger Zenturien und Johann Henrich Hottinger und mit einer äußerst verkürzten, zweieinhalbseitigen Darstellung von Luthers Kirchengeschichtsanschauung überhaupt nicht in den Blick. Zwingli und die übrigen deutschsprachigen Reformatoren werden, soweit ich sehe, gar nicht erwähnt! Von „Umgestaltung" kann aber erst die Rede sein, wenn zuvor die „Gestalt" klar

hervortritt, um die es dem Vf., wie man am Ende seiner Arbeit sieht, eigentlich geht: um eine geschichtstheologische Deutung der Kirchengeschichte, wie er sie bei Luther zu finden meint. Mit Luther sieht er den Pietismus und die Erweckungsbewegung in Übereinstimmung, die schließlich in der Optik des Vf.s zusammenfließen „in der Weltmissionsbewegung, deren Bedeutung für die Frage nach dem Handeln Gottes in der Kirchengeschichte noch viel zu wenig gesehen wird" (513). Wer darüber nun bündige Auskunft im Sinne W.s haben will, greife zu des Vf.s neuem Büchlein „Wie handelt Gott in der Geschichte?" (Gießen-Basel 1984).

W. ist davon überzeugt, daß Gottes Handeln für den Kirchenhistoriker „deutlich aufweisbar" ist „in einzelnen Geschehnissen und an einzelnen Menschen". „Gott handelt so, wie er es uns durch sein Wort mitteilt und nicht so, wie es der menschliche Verstand erwartet" (512). Wie erwartet es denn der menschliche Verstand? Pannenbergs geschichtstheologischem Denken mit Felix Flückiger eine problematische Methodik vorzuhalten, „da Pannenberg die Erkenntnis über die geschichtstheologische Deutung mittels des Verstandes gewinnt" (ebd.), und stattdessen zu fordern, „die Erkenntnis über das Handeln Gottes in der Kirchengeschichte" müsse „der biblischen Offenbarung entstammen" (511), ist schlicht töricht. Denn nie hat ein Kirchenhistoriker über seinen Gegenstand, die Kirchengeschichte, anders Erkenntnis gewinnen können als mittels seines Verstandes. Selbst wenn es eine wie auch immer vom Hl. Geist inspirierte Erkenntnis wäre, müßte er sie mit Hilfe seines Verstandes zu Papier bringen oder in gesprochene Worte fassen, will er sie anderen Menschen mitteilen. Der Verstand, gegen den W. hier in Übereinstimmung mit dem Neupietismus polemisiert, ist für ihn letztlich nicht die zu gebrauchende Gabe Gottes für den Kirchenhistoriker, sondern die Ursache der Dekadenz wirklicher Kirchengeschichte. Wirkliche kirchengeschichtliche Arbeit aber besteht nach W. darin zu erklären, wo, wie, wann und zu welchem Zweck Gott handelt. Und genau darüber zu entscheiden, hat sich nicht einmal ein Luther zugetraut, und – ohne die neupietistische Deutungsformel anzulegen – auch keiner der späteren Kirchenhistoriker. Vielmehr ist das auch von W. erkannte, aber von ihm in seinen Ausführungen nicht konsequent angewendete geschichtstheologische Phänomen des Deus revelatus et absconditus zu berücksichtigen als der von Luther u. a. immer wieder betonte Hinweis darauf, daß Gottes Handeln für den Kirchenhistoriker gerade nicht greifbar und verstehbar ist wie ein Baum in der Natur oder eine mathematische Formel.

Für einen wissenschaftlich-kritisch arbeitenden Theologen merkwürdig, jedoch den Standpunkt des Autors aufdeckend, ist schließlich, wie W. die Begriffe „weltlich", „innerweltlich", „profan" – oft noch mit dem Zusatz „rein" – gebraucht, um das Wesen des Rationalismus und des rationalen Denkens in der Theologie zu beschreiben. Der Vorwurf, der dahinter steckt, ist der, daß alle Theologen, die ehrlicherweise als Kirchenhistoriker über die Providentia Dei kein Wort verlieren, sondern diese wirklich Gott überlassen, immanent dächten und die Transzendenz Gottes leugneten. Und damit höre solche Theologie auf, noch Theologie zu sein, sie sei allenfalls noch „profane Geschichtsschreibung" (504).

Hier ist schlicht und einfach nicht begriffen, daß der Mensch – auch der Theologe – nur immanent vom transzendenten Gott reden kann. Das hätte der Vf. bei Schleiermacher wie bei Bultmann, bei Barth wie bei Bonhoeffer oder Tillich lernen können, um nur diese evangelischen Theologen zu nennen. Und wenn ihm das alles zu viel Mühe machte, hätte er es kurz und bündig aus dem schon erwähnten Vortrag Ebelings lernen können. So oberflächlich, ja so primitiv heute noch einer sich im Glauben und Verstehen bemühenden und ihres Grundes vergewissernden Theologie den Vorwurf des Rationalismus zu machen und damit die Dekadenz gegenüber ihrer ursprünglichen Höhe im Pietismus zu meinen, zeugt nicht nur von einem Mangel an Hermeneutik, sondern auch von einer erschreckenden Unkenntnis des tatsächlichen Rationalismus und seiner Bedeutung für die Geschichte der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung. Der Vorwurf, der kirchenhistorischen Arbeit fehle es „bis heute an den Kriterien für die geschichtstheologische Deutung, da das heute gebrauchte methodische Instrumentarium des Kirchenhistorikers im wesentlichen auf die Arbeit des theologischen Rationalismus zurückgeht" (509), ist so absurd, daß er keiner Widerlegung bedarf. Mit dem Vorwurf meint W., wie man S. 509 sieht, die gesamte „heutige akademische Kirchengeschichtsschreibung". Sein Wunsch nach „Wiedereinführung der geschichtstheologischen Deutung in der akademischen Kirchengeschichtsschreibung" (ebd.) und der dafür aufgestellte „Kriterienkatalog" (513) zeigen eine solch konfuse Vorstellung über kirchengeschichtliche Arbeit, daß dieses Programm in der akademischen Theologie gewiß keinen Platz finden wird.

Zum Schluß nur einige C o r r i g e n d a in Auswahl.

S. 4 o. und S. 6 Mitte widersprechen sich; S. 5, Anm. 12 u. ö., von „vorchristlicher Kirchengeschichte" zu reden, ist schlicht Unsinn; ein „Säkularschema" (S. 12 u. ö.) bezeichnet etwas anderes als ein vom Vf. gemeintes Schema nach saecula, ebenso ist das „Lokalschema" (ebd. u. ö.) mißverständlich, wenn damit ein Schema nach loci gemeint ist! S. 17, Z. 4 v. u. „Kirchengeschichtsschreibung"; ebenso S. 18, Z. 5 v. o.; S. 18, Z. 10 v. u. „Kirchengeschichtsanschauung"; S. 21f, Anm. 24–28 „RGG³"; S. 22, 4. Z. v. o. „Meier (1660–1693)", vgl. S. 99, Anm. 349; S. 22 wäre zu Rinteln-Marburg und zum Kasseler Religionsgespräch auch W. Zeller, „Theologie und Frömmigkeit. Ges. Aufs. II", Marburg 1978, S. 274–283, heranzuziehen gewesen; S. 22, 2. Abs., Boecler war zwei, nicht vier Jahrzehnte in Straßburg, vgl. S. 31, Anm. 60; S. 68, Anm. 245 u. ö. „Cat. Gén. Bibliothèque . . ."; S. 132, 2. Abs. „Boecler (1652–1672)", vgl. S. 31, Anm. 60; S. 132, 2. Abs. „Meier . . . (1660–1693)", vgl. S. 99, Anm. 349; S. 133/220 widersprechen sich die Jahresangaben zu Horche (1697/1698); S. 135, 1. Abs. Francke starb bereits 1727, nicht „1728"; die Jahreszahlen zu Rambach müssen „1726–1731" heißen, vgl. S. 268f, Anm. 1313; S. 139, l. Z. im Text „umfaßt"; S. 140, 9. Z. v. u. „katholischen Kirche"; S. 183, Anm. 815, l. Z. streiche „zuzu-"; S. 189, 6. Z. v. o. „sündfluth"; S. 208, Anm. 939 Paul Gerhardt starb nicht „1667", sondern erst 1676!; S. 235, Anm. 1082 „studierte Mel"; S. 426, Anm. 1984 fehlen die Vf.angaben sowie die Band-, Jahres- und Seitenzahlen; S. 509, 3. Abs., 4. Z. v. o. „ihre" statt „seine Heimat"; ebd., Anm. 2175 die Literaturangaben fehlen im Schrifttumsverzeichnis; S. 510, 2. Abs., 5. Z. v. o. „schließt"; S. 512, 5. Z. v. o. „es" statt „er"; S. 579, Nr. 190 „akademische"; S. 582, Nr. 213 fehlt der Erscheinungsort „Marburg"; S. 586, Nr. 241 ist die Jahreszahl falsch; S. 587, Nr. 250 fehlen die Vornamen der Herausgeber sowie die Jahreszahlen usw.

Wertvoll an diesem Buch bleibt die Fülle des herangezogenen Quellenmaterials, das z. gr. T. auch bibliothekarisch nachgewiesen wird. Die Darstellung des Materials selbst ist im wesentlichen zutreffend, die Deutung und Einordnung in die Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung oft fragwürdig. Eine Kirchengeschichtsschreibung zu fordern, die mehr an der Bibel orientiert ist als manche der hier dargestellten Werke, ist durchaus legitim. Nur müßten die hermeneutischen Prinzipien einer solchen Forderung klarer herausgearbeitet werden als bei W. An dieser Stelle hätte der Autor profitieren können von einer intensiveren Beschäftigung mit der Hermeneutikdiskussion und dem Selbstverständnis der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung nach dem Zweiten Weltkrieg. In methodologischer Hinsicht bedeutet dieses Buch jedenfalls keinen Gewinn für die Kirchengeschichtsschreibung unserer Zeit, so sehr das auch das Ziel W.s gewesen sein mag.

Kassel Bernd Jaspert

Schatz, Klaus: **Geschichte des Bistums Limburg.** – Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1983. XI, 494 S., 24 S. Abbildungen, 6 Karten (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, Bd 48) Leinen DM 48.–

Wer sich bisher über die – vergleichsweise kurze – Geschichte des Bistums Limburg einen Überblick verschaffen wollte, griff dankbar zu dem reich dokumentierten Werk des Limburger Generalvikars Matthias Höhler (1847–1920), das 1908 in zwei Teilen mit dem Titel „Geschichte des Bistums Limburg mit besonderer Rücksichtnahme auf das Leben und Wirken des dritten Bischofs Peter Josef Blum" erschien. 1969 bemerkte dazu H. Natale: „Diese mit vielen Quellen belegte ausgezeichnete Arbeit schließt leider mitten in der Regierungszeit des 6. Limburger Bischofs Dominikus Willi (1898–1913). Es wäre sehr zu wünschen, daß die Arbeit Höhlers einmal eine Fortsetzung bis zur Gegenwart finden möge" (AmrhKG 21, 1969, 230, Anm. 2). Nicht eine Fortsetzung, sondern dankenswerterweise eine völlig neue Gesamtdarstellung bietet Sch., der an Höhlers Werk zu Recht kritisiert, es sei „einseitig auf die Bistumsleitung fixiert und außerdem in Gesamttendenz, Auswahl und Wertung einer Sicht verhaftet, für die das ultramontane Bischofsideal des dritten Limburger Bischofs Blum den absoluten Höhepunkt darstellt" (2). Gleichwohl weiß sich Vf. Höhler, aus dessen Dokumentenanhang er häufig zitiert, ebenso verbunden wie den zahlreichen kleineren Vorarbeiten der eifrigen Bistumshistoriker Hans Becker (1905–1980) und Ferdinand Ebert (1907–1982).

In fünf weit ausholenden Kapiteln schildert Sch. äußerst anschaulich die wechselhafte Geschichte eines historisch nicht gewachsenen, sondern aus Staatsräson entstandenen Bistums: „Auf die Frage, weshalb es ein Bistum Limburg gibt, gibt es nur eine Antwort: weil der Herzog von Nassau ein eigenes Landesbistum wollte" (357). Der detaillierten Darstellung der Vorgeschichte während der Vikariatszeit (1802–1827) folgen die Abschnitte „Das Nassauische Landesbistum" (1827–1866) und „In der Preußischen Monarchie" (1866–1918). Hier dominiert naturgemäß wieder P. J. Blum mit seinem 42jährigen Pontifikat, der von der Ära reinsten Staatskirchentums bis zum Ende des Kulturkampfes währte. In Blums Amtszeit „führte der Weg dieses Bistums aus den Fesseln der Staatsprotektion und Staatsbevormundung in die kirchliche Eigenverantwortung" (357). Das Auf und Ab dieses Weges beleuchtet eindringlich der wichtigste der drei Exkurse des Buches, der den Nassauischen Kirchenstreit ausführlicher behandelt (359–406), weil „ein neues Aktenstudium wesentliche Ergänzungen und die Erkenntnis wichtiger Zusammenhänge" ergab (151). Am Ende des Streites stand die Konvention vom 25. Mai 1861, zu der Vf. im Hinblick auf die ehedem von Blum bei der Kurie denunzierte Mainz-Darmstädter Konvention anmerkt: „Welche Entwicklung ist hier mit dem einst streng prinzipiellen und das Recht der Kirche fordernden Blum geschehen! Wie ist er nicht selbst auf jene Position zurückgekommen, die er im Herbst 1854 bei Ketteler schärfstens tadelte!" (157, Anm. 307).

Sch. schreibt erfreulicherweise nicht eine Geschichte der Diözese „von oben", sondern bezieht wie in den genannten Kapiteln so auch in der Zeitspanne

von der Weimarer Republik bis zur unmittelbaren Gegenwart (223–357) stets auch die übrigen Aspekte kirchlichen Lebens ein: Volksmissionen und Wallfahrten, Ordensniederlassungen (hier besonders ausführlich die der Dernbacher Schwestern mit Maria Katharina Kasper, 138–142), Priester- und Laienbildung, Schulen, Vereine und caritative Aktivitäten sowie das katholische Pressewesen. Der Raum, der hier der „Rhein-Mainischen Volkszeitung" und ihren innerkirchlichen Konflikten zugemessen ist (244–256; Exkurs II: „Der Modernismus-Vorwurf gegen die Rhein-Mainische Volkszeitung": 407–413), mag manchem zu breit erscheinen; doch hier liegt wohl – ungeachtet der Arbeiten von B. Lowitsch und H. Blankenberg – einer der „Schwerpunkte, die ausführlicher behandelt werden, weil sie bisher noch nicht historiographisch angegangen worden sind" (1). Besonders wertvoll sind gerade in diesem Zusammenhang die zahlreichen mündlichen Mitteilungen, namentlich von Walter Dirks, die Sch. verwerten konnte.

Ein weiteres wichtiges Stichwort lautet: „Wende zur Großstadt." Von 1848 an entwickelte sich der Frankfurter Katholizismus – anfänglich geprägt von einer so imposanten Gestalt wie dem Tiroler Beda Weber (1798–1858, seit 1849 Stadtpfarrer) – ganz allmählich, nach dem Ersten Weltkrieg dann entschieden „zum eigentlichen Schwerpunkt der Diözese" (1) mit der 1926 eröffneten Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen als einem der geistigen Zentren.

Behutsam differenzierend wird die Selbstbehauptung Frankfurts und der ganzen Diözese während der Nazizeit dokumentiert – auch hier mit vielen Aussagen persönlich Betroffener. Dem „Kampf um die Jugend im Dritten Reich" ist Exkurs II (415–440) gewidmet.

Schwerpunkte der Zeitgeschichte seit 1945, deren Problematik Vf. gründlich reflektiert (vgl. 324), sind während des 32jährigen Pontifikats des herausragenden Wilhelm Kempf (1906–1982) die Aktivitäten der Katholischen Aktion und der innerkirchliche Demokratisierungsprozeß, die Integration der Heimatvertriebenen, die 2. und 3. Diözesansynode von 1951 und 1961 sowie die Auswirkungen des 2. Vatikanischen Konzils auf das kirchliche Leben. Bei der Darstellung dieser an innerkirchlichen Reibereien reichen Jahre scheute Sch. keine „heißen Eisen", wie etwa den „Bafile-Konflikt" von 1973, den er sine ira et studio rekapituliert.

Vf. hat die Fülle des Materials, auf die hier nur andeutend hingewiesen werden konnte, einleuchtend gegliedert und übersichtlich dargeboten. Wo nötig, hat er auf die Quellen selbst zurückgegriffen, hauptsächlich auf die Bestände des Limburger Diözesanarchivs und des Hessischen Hauptstaatsarchivs Wiesbaden, aber auch zahlreicher anderer Archive (vgl. 442–444). Wichtige Dokumente, die für Exkurs I ausgewertet wurden, entstammen dem Vatikanischen Archiv. Vorbildlich ist die erstaunliche Fülle prosopographischer Anmerkungen – eine wahre Fundgrube für den Interessierten. Hilfreich sind die ergänzenden Beigaben (Amtszeitentabelle, Zeittafel, Statistiken, mehrere Karten sowie spezifizierte Personen-, Orts- und Sachregister).

Kritisch wäre anzumerken, daß Vf. statt neuerer Quellensammlungen oft ältere nennt (vgl. 55f, 89f, 396, wo statt Walters „Fontes" – von denen es übrigens einen Nachdruck aus dem Jahr 1966 gibt – besser E. R. und W. Hubers Sammlung genannt worden wäre). Der irreführende Name Georg Gross (254) ist in George Grosz zu verbessern.

Sch.s „Geschichte des Bistums Limburg", die im Hinblick auf den Umfang zwischen Werner Marschalls dünner „Geschichte des Bistums Breslau" (Stuttgart 1980) und August Hagens dreibändiger „Geschichte des Bistums Rottenburg" (Stuttgart 1956–60) die rechte Mitte einhält, ist weit mehr, als ihr Titel verspricht: ein Standardwerk, unentbehrlich fortan für jeden, der sich mit der Geschichte der Oberrheinischen resp. Kölner Kirchenprovinz befaßt.

München Christoph Stoll

Stemmer, Peter: **Weissagung und Kritik.** Eine Studie zur Hermeneutik bei Hermann Samuel Reimarus. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983. 184 S. (Veröffentlichung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg. Nr. 48). kart. DM 36.–

Diese begrüßenswerte Diss. über Reimarus entstand im Kontext der Edition der Vorlesung „Vindicatio dictorum veteris testamenti in Novo allegatorum" (1731), die in der Ausgabe der „Gesammelten Schriften" (Hrsg. Reimarus-Kommission der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaft/Hamburg und Lessing-Akademie/Wolfenbüttel) publiziert werden wird.

St. stellt die Vorlesung mit dem Ziel dar, das durch Reimarus nicht veröffentlichte Hauptwerk „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" einer Würdigung näherzubringen.

St.s Verdienst ist es, die Entwicklung der Gedanken des Reimarus im Kontext der Diskussion seiner Zeit exemplarisch anhand der früheren Vorlesung und der Apologie darzustellen. Im Hinblick auf diese sowohl spezifische wie allgemeine Perspektive ortet er zunächst die Vorlesung über das Verhältnis der atl Weissagungen und ihrer ntl Erfüllungen im Spannungsfeld zeitgenössischer hermeneutischer Ansätze.

Die englischen Rationalisten William Whiston und Anthony Collins gerieten schrittweise in Konflikt mit der kirchlichen Lehre, als sich ihr gemeinsames Bewußtsein, den buchstäblichen Sinn der Schrift auszulegen, von der Prämisse einer Normierung des AT durch das NT (Whiston) zu einem umgekehrten Verhältnis beider Schriften entfaltete (Collins) (12–32).

Matthias Flacius Illyricus, Salomon Glassius und Johann Jakob Rambach vermieden entsprechende Konflikte mit der Orthodoxie durch die Prämisse der Einzigartigkeit des Erlösungsgeschehens. Deshalb konnten die Menschen der Zeit mosaische und prophetische Verkündigung nicht zureichend begreifen. Dies könne nur eine der Einzigartigkeit des Erlösungsgeschehens entsprechende „hermeneutica sacra" (33–58).

In diesem Spannungsfeld der Standpunkte ist Reimarus' Vorlesung von 1731 zu orten, in der sich Reimarus in Kenntnis der englischen Standpunkte (86–91) auf die Seite der Orthodoxie stellte (59–91). Trotzdem aber hat Reimarus in seiner Apologie diese englischen Positionen positiv rezipiert. Der Ausgang zu den ersten Entwürfen und Vorarbeiten der Apologie ergab sich aber erst nach einer zweiten Lektüre der Engländer (speziell Collins), die ein schon selbst veränderter Reimarus vornahm. Erste, Reimarus spätere „Apologie" betreffende Konzepte entstanden durch die Rezeption der „Wertheimer Bibel" (1735), mit der er den Ausgangspunkt im Interesse, die atl Schriftsteller sich unabhängig aussprechen zu lassen, teilte und damit die Voraussetzung einer „Einheit von altem und neuem Testament aufgibt" (108). Der Übersetzer und Kommentator der Wertheimer Bibel, Johann Lorenz Schmidt, versuchte aber die orthodoxe Hermeneutik trotz Nivellierung der Differenz zwischen „hermeneutica profana" und „hermeneutica sacra" (104) noch durch den Standpunktwechsel zu retten, daß er eine mündliche Schriftinterpretation annahm. Damit geriet er aber in eine zirkelhafte Begründungsweise. Indem er nämlich „eine mündliche Interpretation, die ja inhaltlich nichts anderes als eine christologisch-neutestamentliche Auslegung des AT ist, annimmt, gibt er dem NT seine bestimmende Funktion für die atl Auslegung zurück. Damit setzt die Rettung aus der entstandenen Aporie gerade das voraus, dessen Nichtvoraussetzung die Aporie entstehen ließ, und der klassische Fall einer ‚petitio principii' ist gegeben" (139).

Reimarus durchschaute diesen Zirkelbeweis, der das zu Beweisende voraussetzt, und konnte den Weg zu seiner Apologie einschlagen. So ergab sich für Reimarus, daß das AT nicht Jesus von Nazareth als den Messias verkündet. Jesus, der aber die Messiasweissagungen im Judentum seiner Zeit auf sich bezogen wissen wollte, muß von dieser Sachlage gewußt haben, was bedeutet, daß – hier argumentiert Reimarus moralisch wertneutral – „Jesus sich für den verheißenen Messias hat wollen gehalten wissen" (Reimarus, zit. bei St., 163). Die moralische Qualität und die Motive Jesu bleiben dabei im Dunkeln und Reimarus spricht entsprechend von der „Zweydeutigkeit der wahren Absichten Jesu" (Reimarus, zit. bei St., 164). Diese Verfälschung des AT wird durch die Jünger als bewußtes Täuschungsmanöver, als „Betrug und Blendwerk" (Reimarus, zit. bei St., 168) fortgeführt. Für Reimarus ergibt sich damit, „nach den echten Grundsätzen einer wahren Religion und Tugend ist es gar nicht zu reimen" (Reimarus, zit. bei St., 168).

Hier schließt die sorgfältige und betont ‚wertneutral' argumentierende Untersuchung.

Münster Linus Hauser

Janssens, Ben: **Metaphysisches Denken und heilsgeschichtliche Offenbarung – Ihre Korrespondenz im Systemversuch Hermann Schells.** – Frankfurt am Main, Bern, Cirencester: Peter Lang 1980. 413 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe XXIII, Theologie, Bd 125) kart. sFr. 77.30

Die vorliegende Arbeit von J. stellt eine Diss. auf einer hohen Reflexionsstufe dar. Der Titel umreißt klar und deutlich das anvisierte Thema. Während im fortlaufenden Text die Gedanken Schells Schritt für Schritt dargestellt und erörtert werden, werden in den Fußnoten wertvolle Beziehungslinien zu modernem theologischem Denken gezogen. Auch findet sich in den Fußnoten eine Reihe guter Zitate aus den Schriften Schells.

In einem Einleitungskap. legt der Vf. dar, wie im 19. Jh. die Spannung zwischen allgemeingültiger Wahrheit und geschichtlicher Offenbarung gesehen wurde (17–25). Bedauerlich ist es, daß er in diesem Zusammenhang nicht versucht, Schell in die geistigen Strömungen seiner Zeit einzuordnen. So kommt es auch, daß er an verschiedenen Stellen Schell eine einzigartige Position zuweist, wo es doch bei näherem Zusehen durchaus möglich gewesen wäre, auf andere Aufbruchsbewegungen wie etwa die Tübinger Schule (z. B. Staudenmeier, Deutinger u. a.) hinzuweisen.

In einem ersten Teil stellt der Vf. die formalen Strukturen des philosophisch-theologischen Denkens von Schell vor. Das apologetische Grundanliegen der Theologie Schells wird deutlich. Er weist nach, wie sehr der Denkweg Schells von einem „Zutrauen auf die Kraft der Vernunft" geprägt ist (41).

In einem zweiten Teil erläutert er dann das metaphysische Denken Schells. In diesem Zusammenhang stellt der Vf. Schells evolutive Schöpfungslehre und Anthropologie vor. Der Mensch erscheint hier als Mittelwesen zwischen stofflicher Natur und rein geistiger Welt (137ff). Er wird als „Auge für die Wahrheit" (149ff) und als „Herz für das Gute" (151ff) umschrieben.

In einem dritten Teil konfrontiert der Vf. Schells metaphysische Aussagen mit dessen Sicht der heilsgeschichtlichen Offenbarung. Es ist ihm wichtig herauszuarbeiten, daß die Schöpfung ein Werk des dreifaltigen Gottes ist (212ff). Die Sendung der drei göttlichen Personen vollzieht sich für ihn nicht in einem punktuellen Geschehen, sondern ereignet sich in einem langdauernden Entwicklungsprozeß (227). Heil vollzieht sich für Schell eindeutig im Rahmen der

Geschichte. Bewußt bezieht Gott des freien Willen des Menchen in sein göttliches Heilswerk ein, selbst wenn dieser Wille oft widerspenstig ist (261).

Die Heilsgeschichte ist für ihn ein göttliches Erziehungswerk, angefangen von der Urgeschichte (277ff) über das Prophetentum (302ff) bis hin zur Menschwerdung Gottes in Jesus Christus (313ff). Ein besonderer Schwerpunkt gilt dann dem Selbstbewußtsein Jesu (329–339) und schließlich seiner Botschaft vom Reiche Gottes (340–360), in dem er das tiefste Anliegen und Streben des menschlichen Geistes erfüllt sieht. „Das Reich Gottes ist die Heilung der kranken, sündhaften, armen, todverfallenen Welt" (350).

Dem Vf. ist es gut gelungen, das reichhaltige Ideengut Schells geordnet vorzustellen. Dem Leser eröffnet sich eine großartige Synthese von metaphysischem Denken und heilsgeschichtlich bestimmtem Glauben. Vermißt wird allerdings weitgehend eine kritische Stellungnahme zu Schell. Es wird kaum aufgezeigt, wo die Grenzen seiner Gedankengänge zu sehen sind. Dennoch stellt die vorliegende Arbeit eine Diss. auf hohem Niveau dar, die dem Leser wertvolle Einsichten in das komplexe Denken Schells zu vermitteln vermag.

Passau Fritz Arnold

Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung. Hrsg. von Bernd Jaspert. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984. XV, 457 S. Lw. DM 44.–

Der Sammelband, den Bernd Jaspert umsichtig ediert und die Wissenschaftliche Buchgesellschaft dankenswerterweise verlegt hat, erscheint aus Anlaß des 100. Geburtstags von Rudolf Bultmann, der am 20. August 1884 zur Welt kam. Die 28 Beiträge sind fünf verschieden gewichteten Themenkreisen zugeordnet: (1) Theologie- und Lebensgeschichte (1–207), (2) Philosophie und Hermeneutik (209–300), (3) Exegese und existentiale Interpretation (301–376), (4) Ökumene (377–407), (5) Praxis der Kirche (409–442).

Am interessantesten war für den Rez. die Mitteilung von unbekannten Fakten und Daten zu Leben und Werk im Rückgriff auf unveröffentlichte Quellen in privaten Beständen und Nachlässen. Hierher gehören z. B. M. Evang, Rudolf Bultmanns Berufung auf Friedrich Schleiermacher vor und um 1920 (3–24); B. Jaspert, Rudolf Bultmanns Wende von der liberalen zur dialektischen Theologie (25–43, mit der Wiedergabe eines wichtigen Briefwechsels zwischen Wernle, Rade und Bultmann); H. Thyen, Rudolf Bultmann, Karl Barth und das Problem der „Sachkritik" (44–52, mit der Erstpublikation eines Briefes, in dem Barth auf die Besprechung seines Römerbriefkommentars durch Bultmann reagiert); W. Schmithals, Ein Brief Rudolf Bultmanns an Erich Foerster (70–80), sowie ganz besonders A. Bultmann Lemke, Der unveröffentlichte Nachlaß von Rudolf Bultmann – Ausschnitte aus dem biographischen Quellenmaterial (194–207). Katholische Autoren bestreiten sinnvollerweise den Ökumene-Abschnitt (H. Häring, Ungeliebter Kronzeuge – zur Bultmannrezeption in der katholischen Theologie [379–395]; H. Wagner, Das Verständnis von Offenbarung im Zweiten Vatikanischen Konzil und bei Rudolf Bultmann [396–407]) und kommen daneben auch im philosophisch-hermeneutischen Teil zu Wort (E. Biser, Hermeneutische Integration – Zur Frage der Herkunft von Rudolf Bultmanns hermeneutischer Interpretation [211–233]; M. Boutin, God and Nonobjectifying Projection – Consequences of Rudolf Bultmanns Understanding of God [264–280]), nicht aber im Kap. über Bultmanns Exegese, was ein wenig zu bedauern ist. Überhaupt bleibt für den Exegeten, der Bultmann in erster Linie als überragenden Neutestamentler und Johannesinterpreten kennt, der Exegese-Teil eigentümlich blaß. Während O. Merk, Die Apostelgeschichte im Frühwerk Rudolf Bultmanns (303–315), immerhin Abschnitte aus einem Vorlesungsmanuskript zur Apostelgeschichte bietet, wird man bei F. Hahn, Zum Problem der antiochenischen Quelle in der Apostelgeschichte (316–331), doch den Eindruck nicht ganz los, daß die Berufung auf Bultmann im Grunde nur als Aufhänger dient für die Entwicklung seiner eigenen, in sich ohne Zweifel sehr diskutablen Thesen. Neutestamentler sind als Autoren allerdings auch in anderen Abschnitten vertreten (vgl. E. Grässer, Albert Schweitzer und Rudolf Bultmann – Ein Beitrag zur historischen Jesusfrage [53–69]; E. Schweizer, Jesusdarstellungen und Christologien seit Rudolf Bultmann [122–148]; E. Lohse, Rudolf Bultmanns ‚Theologie des Neuen Testaments' und ihre Bedeutung für die Predigt der Kirche [420–425]).

Trotz einiger Wünsche, die offen bleiben, insgesamt ein sehr schöner Band, informierend, erhellend und der Persönlichkeit des Geehrten angemessen.

Würzburg Hans-Josef Klauck

Drewermann, Eugen: **Tiefenpsychologie und Exegese.** Bd I: Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende. – Olten/Freiburg i. Br.: Walter-Verlag 1984. 575 S. geb. DM 78.–

Ein Rezensent ist durch dieses Buch von vornherein in eine mißliche Lage versetzt: Es plädiert mit Vehemenz dafür, daß in der Theologie die Vorherrschaft des begrifflichen Denkens und der rationalen Distanz abgebaut und stattdessen das emotionale Verstehen und die innere Erfahrung zur Geltung gebracht werde. Dann hat jedes kritische Urteil allemal den Vorwurf gegen sich, daß es vom „Wort" statt von der „unmittelbare(n) Ergriffenheit" (12f) ausgehe, von der „Ratio" statt vom „unbewußte(n) Wissen" und der „Gemeinsamkeit aller starken Gefühle" (71), vom „Bewußtsein" statt von der „averbalen Ebene der Wirklichkeitserfassung" (382f). Eine Besprechung muß unter diesen Voraussetzungen also immer schon auf dem falschen Weg sein – vor allem, wenn sie letztlich nicht zur Einstimmung findet.

Dieses Buch ist der erste Band „einer Art trojanischer Troika" (18), mit deren Hilfe die verhängnisvollen Zustände der Theologie – in Exegese, Dogmatik und Moraltheologie – aufgedeckt und überwunden werden sollen. Als das entscheidende Instrument – als „Universalschlüssel" (100) – wird dabei die Tiefenpsychologie angesehen, insbesondere in ihrer Grundlegung als Traumpsychologie. Dieser der Theologie entgegengehaltene Fundamentalanspruch ist zu prüfen. Dabei kann die Frage nach der sonstigen Leistungsfähigkeit psychoanalytischer Verständnisbemühungen hier ganz dahingestellt bleiben. (Unerheblich ist auch, daß bei der „Frage nach dem spezifisch Theologischen" der geforderten Auslegungsmethode [484] auf das Ende des noch ausstehenden 2. Bandes verwiesen wird; denn zu Recht wird gleichzeitig betont, daß die entscheidenden Einsichten bereits im 1. entfaltet sind.)

Schon der erste der vier Teile des Buchs („Philosophische Bausteine theologischer Hermeneutik", 23–71) läßt erkennen, welch schwerwiegender und grundsätzlicher Problemkomplex hier angegangen und zu einer Lösung gebracht werden soll. Er umfaßt etwa folgende zentrale (in erster Linie fundamentaltheologische) Punkte: das Verhältnis von historischen Fakten zur bleibenden Relevanz der glaubenden Erinnerung, gar zur Behauptung absoluter Heilswahrheit; die Vermittlung der kulturell bedingten und begrenzten Glaubenszeugnisse einerseits, mit ihrem universalen Geltungsanspruch andererseits; die Leistungsfähigkeit historisch-kritischer Exegese angesichts der neuzeitlich problematisierten Überlieferungen; die Beziehung des im biblischen Kanon fixierten Textbestandes zur Fülle und zum Erfahrungsreichtum übriger Literatur.

Für jeden dieser (eng miteinander zusammenhängenden) Aspekte gibt der Autor markante Anworten; am schärfsten fallen sie freilich im Blick auf die Exegese aus. Zwar wird ihr der „unbestreitbare Wert" eingeräumt, daß sie auf die vielfältigen Formen biblischer Traditionen und deren unterschiedliche Herkünfte aus bestimmten Anlässen und sozialen Situationen aufmerksam gemacht hat (19); darüber hinaus aber werden die Interessen, Methoden und Erträge der historischen Kritik schlechthin als fatal angesehen, da man in ihnen nicht nur die esoterische Sache von Spezialisten, die sich auf die oberflächliche Registrierung theologisch unergiebiger Fakten beschränken, erkennen könne, sondern letztlich ein Unternehmen der „gewollten oder ungewollten Selbstzerstörung" des Christentums (60). Demgegenüber gelte es, die Relativität des Historischen zu überwinden im Rückgriff auf die universalen, kulturell und geschichtlich invarianten „Bilder", die in allen Traditionen, biblischen wie außerbiblischen, gleicherweise greifbar seien. Die Suche richtet sich also auf „anthropologische Konstanten" (53), die alle Kulturen und Religionen als „Facetten ein und desselben menschlichen Wesens erscheinen" lassen (57). Wohl wird dabei die Gefahr wahrgenommen, daß alle konkreten Formen und Ereignisse der Religion „abstrakt zu bloßen Erscheinungsweisen des Religiösen herabgesetzt" werden (53); aber dem wird entgegengehalten, daß es gerade nicht darum gehe, die besonderen geschichtlichen Ausdrucksgestalten aufzulösen und ihnen einen „essentiellen" Gehalt zu entnehmen, sondern sie in ihrer „typologischen" Bedeutung verstehen zu lernen.

Das anthropologische Fundament der so geforderten Hermeneutik wird in der Tiefendimension seelischen Lebens gesehen, das sich primär in der bildkräftigen Produktivität der Träume bekundet, von hier aus in den Mythos eingeht, der „sich seinerseits über die Zwischenstufe des Märchens, der Sage und der Legende überhaupt erst in die Gestaltung und Überlieferung geschichtlicher Daten hineinverlängert" (100). Mit der sich daraus ergebenden „Wahrheit der Formen" beschäftigt sich der zweite Teil (72–162). Im ausdrücklichen Rückgriff auf das „mißachtete Erbe der Romantik" (72) wird jegliches „Wort" zurückgeführt auf die archaische „Ergriffenheit durch das Symbol", „das bildhaft-wortlose Erleben" (99), so daß aller christlichen Theologie und insbesondere der historisch-kritischen „Formgeschichte" mit Nachdruck entgegengehalten werden kann: „nicht die Predigt ist der eigentliche Ort des Religiösen" (ebd.).

Der dritte Teil (163–388) stellt zum einen eine Vielzahl von Regeln zusammen, die dabei helfen sollen, Mythen und Märchen auf ihren archetypischen Gehalt hin zu lesen und damit in ihnen den „allerälteste(n) Erfahrungsniederschlag der Menschheit als jeweils aktuelles Bedürfnis" (237) auszumachen, und erörtert zum anderen den Zusammenhang zwischen Archetypus und Geschichte als einen Prozeß, bei dem das Historische den Anlaß zur seelischen Aktualisierung universaler „Bilder" abgibt, aber auch selbst erst durch die schon vorgegebenen Konfigurationen des Unbewußten aufgebaut, vergegenwärtigt und angeeig-

net wird. Im einzelnen bleibt hier freilich manches unklar und unstimmig. Einerseits werden letztlich auch noch die Archetypen auf kondensierte Erfahrung zurückgeführt – wenn auch auf solche der grauen Vorzeit –; andererseits erscheint dieses fundamentale Lernen ohne weitere Begründung als derart abgeschlossen, daß nicht mehr damit gerechnet wird, es könnten auch in historisch greifbaren Ereignissen noch „neue Bilder" gewonnen oder alte grundlegend modifiziert werden. Bei der Sinnkonstitution der Geschichte dominiert demnach – in der hier gegebenen Deutung – zunächst das kollektiv Archetypische. Freilich wird dies dann auch als kulturelle und moralische Herausforderung angesehen, die Stellung und das Handeln des einzelnen gegenüber dem apersonal Unbewußten in seiner manchmal überwältigenden, gar zerstörenden Macht zu schützen. Als originärer und nach wie vor einziger Ort, an dem diese prekäre Beziehung von Personalität und Kollektivität gelingen kann, wird die Religion – besonders im kultischen Vollzug ihrer Sakramente – anerkannt.

Im vierten Teil (389–529) werden „zusätzliche Regeln und Techniken zur Auslegung besonders der Psychodynamik von Sagen und Legenden" erörtert. Da in diesen literarischen Formen nicht wie im Mythos und Märchen „das Wesen des Menschen ... in seinem An-und-für-sich-Sein" zur Sprache komme (422), sondern der in seiner Lebensgeschichte noch unfertige Mensch, gehe es bei den Legenden und Sagen darum, sich einfühlsam in die verschiedenen Akteure zu versetzen und das Gültige „in der überzeitlichen Übereinstimmung der Gefühle bei den handelnden Personen damals und beim Leser heute" (433) zu erkennen. Dabei müsse freilich auch die Gefahr bedacht werden, daß solche Identifikationen zu moralischen Idealisierungen und Geltungen führen können, für die die Texte von sich aus keine Grundlage abgeben. Wie eine solche einfühlsame Lektüre angelegt sein kann und welche Einsichten sie dabei zu vermitteln vermag, wird abschließend an den Geschichten vom Auszug aus Ägypten und von der Geburt Jesu nach Matthäus beispielhaft vorgestellt.

Bei der Beurteilung dieses hermeneutischen Werks ist zunächst anzuerkennen, daß es zu Recht die theologischen Probleme, die sich aus dem Universalitätsanspruch der christlichen Verkündigung und der in ihr gelehrten geschichtlichen Vermittlung des Heils an die Menschen aller Zeiten und Kulturen ergeben, für noch nicht befriedigend aufgearbeitet hält. (Erstaunlicherweise wird aber an keiner Stelle auf den in diesem Zusammenhang zu diskutierenden transzendentalen Ansatz Karl Rahners Bezug genommen.) Zu Recht wird auch die Leistungsfähigkeit der exegetischen Forschungen angesichts der Fragen, die von dem weitreichenden neuzeitlichen Glaubwürdigkeitsverlust religiöser Überlieferungen ausgehen, recht kritisch eingeschätzt. Schließlich ist bei diesem gewaltigen Entwurf zu bewundern, welche Fülle von Literatur der verschiedensten geschichtlichen Zeiten, kulturellen Regionen und wissenschaftlichen Disziplinen in ihm verarbeitet ist. So geht von ihm die berechtigte Mahnung aus, daß theologische Hermeneutik ihren Blick auf eine weit über die Theologie hinausreichende Lesekultur richten muß.

Aber trotz dieser bei der Lektüre des vorliegenden Werks immer wieder anzuerkennenden Momente drängen sich auch schwerwiegende Bedenken auf. Die Ausführungen sind bereits formal derart durch Pathosformeln und simplifizierende Alternativen geprägt, daß sie für eine differenzierende Aufarbeitung der Probleme wenig aufgeschlossen erscheinen. Das Bild der historisch-kritischen Exegese gerät dabei oft zur billigen Karikatur: in ihr scheint nichts mehr zu finden als „Scheintheologie" (12), „Staub der Jahrtausende" (ebd.), „faktische Seelenlosigkeit" (15), „gewaltsame Zwänge und strukturelle Ängste" (18), „demonstrativ-monströse Unbeteiligtheit" (27), „psychische Verwüstung" (248) ... – diese Aufzählung könnte fast endlos fortgesetzt werden. Demgegenüber bietet der eigene Entwurf des Autors „die einzig angemessene Methode" (222), nennt die „unausweichliche Pflicht" (223), läßt „kein(en) Zweifel" (167f), greift „das einzig wesentliche Thema der Religion" (12) auf, beruft sich auf Kierkegaard als den „letzte(n) wirkliche(n) Propheten des neuzeitlichen Christentums" (12), gibt Feuerbach in einem bestimmten Punkt „unendlich recht" (64) usw. In immer neuen Varianten werden „Bild" gegen „Sprache", „existentielle Gleichzeitigkeit" gegen „historische Distanz" ausgespielt. Trotz verschiedener Ansätze, zwischen diesen Polarisierungen zu vermitteln, gelingt dies letztlich nicht; die Begrifflichkeit ist in ihrer inhaltlichen Unschärfe von vornherein viel zu sehr auf rhetorische Gegensätze angelegt.

Die durchgehende Absicht, auf das ewig Gültige, das unvergängliche Wesen, das bleibend Gegenwärtige, das immer schon Gelebte zu rekurrieren, zwingt zu frappierenden Einsichten, etwa der, daß das im Märchen von Frau Holle gestellte Problem von „philosophischem Format, würdig des Buches Ijob und gleichrangig den besten theologischen Spekulationen zur Theodizeefrage" sei (207). In der Konsequenz des einmal gewählten Ansatzes wird die früher in der Liturgie bei der Verlesung der Evangelien gebräuchlichen Einleitungsformel „In illo tempore" unbestreitbar falsch mit dem Märchenanfang „Es war einmal" gleichgesetzt (146). Dementsprechend hat auch alle „wirklich heilige" Zeit in dieser Sicht „*zyklische* Struktur" (248) – das Verständnis der Aussagen biblischer Theologie und späterer theologischer Geschichtsdeutungen haben sich dem zu fügen. Dies sind nur einige wenige Symptome für den durchgängigen und auch systematisch als gerechtfertigt ausgegebenen Differenzierungsverlust.

Das leitende Interesse ist dabei deutlich dogmatischer Art: nämlich die Sicherung absoluter Verbindlichkeit und die Verdrängung aller Momente der Ungewißheit im Bereich von Religion und Glaube. Eine „innere Notwendigkeit" (340) soll alles Hypothetische bedeutungslos werden lassen; Theologie erscheint als disqualifiziert, wenn sie „mit Wendungen wie ‚es könnte sein', ‚vielleicht' und ‚hinwiederum doch nicht'" spielt (225); deshalb müssen Religion und Theologie um so oberflächlicher werden, „je mehr die Menge der Unselbstverständlichkeiten, der Erklärungen, der Reflexionen, der theolgischen Kommentare im Umkreis eines Mythos zunimmt" (343). Hier ist kein Platz für den aufklärerischen Gedanken, daß die Ermittlung der Wahrheit gerade auch mit dem Diskurs über das Strittige und mit der Selbstbescheidung auf das Vorläufige zu tun haben könnte. Seltsamerweise wird sogar der Naturwissenschaftler als Zeuge dafür herangezogen, daß man sich mit hypothetischen Resultaten auf Dauer nicht zufrieden geben könne (364); alles in allem ist ein solch rigoroses Gewißheitsbedürfnis nicht mit neuzeitlicher Kultur vermittelt – auch wenn es sicher manchen Tendenzen unserer Zeit sehr entgegenkommt. Obwohl diese Hermeneutik sich von traditionellen dogmatischen Verständnisweisen in mancher Hinsicht kräftig abhebt, kann sie nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie dennoch – in psychoanalytischer Sprechweise – regressiv ist.

Bei der Lektüre eines Textes (und dies heißt auch bei der Wahrnehmung der Geschichte) ist – nach den Weisungen dieses Buches – nur eines zu lernen: die Einfügung in den immer schon vorgegebenen Sinn. Der Leser sollte sich und seine Welt immer bereits vorformuliert finden. Nicht seine Beteiligung an der Konstitution von Textbedeutungen und -geltungen ist verlangt, sondern die gehorsame Rezeption der schon zuvor ihm wie dem Text gleichermaßen eingestifteten Wahrheit: „Nicht mit etwas Fremdem, sondern stets mit dem Eigenen seiner Psyche wird er am Beispiel einer von außen an ihn herangetragenen Erzählung konfrontiert. Der Text wird zur Brücke, zur Vermittlung des Lesers mit sich selbst" (385). Eine Auseinandersetzung mit ganz anders gearteter literarischer Hermeneutik (vgl. etwa W. Iser, Der Akt des Lesens, München 1976) erfolgt nirgends.

Daß dieses umfangreiche Plädoyer für die theologische Überordnung der Emotionalität über die Rationalität mit der bisherigen Geistesgeschichte des Christentums nur schwer vereinbar ist, sieht der Autor selbst, wenn er bereits angesichts früher Theologie die „tiefverwurzelte Überbetonung der ‚Vernunft'" (75) feststellt und dem Christentum gar insgesamt vorwirft, daß es schon zu seinem Beginn „den Glauben von den emotionalen Grundlagen des Menschen" abgetrennt habe (97 mit Verweis auf 30 – eine erstaunliche Aussage angesichts der an anderer Stelle betonten innerkirchlichen Bedeutung von Sakrament und Sakramentalien). Insgesamt ist das Buch von der spannungsvollen Animosität beherrscht, daß es eine radikale geistige Erneuerung fordern muß im Blick auf das, was doch eigentlich immer schon gegenwärtig aber verdrängt sein soll.

Der Theologie ist zu wünschen, daß sie sich auf diesen Weg nicht einläßt und sich dennoch der hier vorausgesetzten und zu Recht für erheblich erachteten Probleme intensiv annimmt.

Kaarst Hans Zirker

Geffré, Claude: **Le Christianisme au risque de l'interprétation.** – Paris: Les Editions du Cerf 1983. 361 S. (Cogitatio fidei 120) kart. FF 139.–

Ein Wegweiser zur französischen systematischen Theologie für deutsche Leser, im eigenen Land eher eine Bestandsaufnahme, für beide Zwecke ein wertvolles Buch. Dabei wäre es, dies vorweg, in einer unbedingt wünschenswerten deutschen Übersetzung angeraten, das Schlußkapitel „Silence et promesses de la théologie française" (322–346) an den Anfang zu setzen. Aus ihm werden Ansatz und Schwerpunkt hinlänglich klar, um so mehr, als das Buch eine Sammlung von Aufsätzen des Autors aus dem letzten Jahrzehnt (Schwerpunkt um 1980) bietet (siehe Verzeichnis S. 347f). Für eine solche Sammlung allerdings ist es bemerkenswert kohärent und logisch, wenngleich hierin auch eine bestimmte Schwäche sich abzeichnet: einige Beiträge, wiewohl für sich interessante Kleinstudien, sind thematisch eher eine Blütenlese. Aber das mag mit den S. 322ff angeführten Bedingungen französischer Dogmatik zusammenhängen: man hat dort nicht Muße noch Geld zu großen einheitlichen Entwürfen und ist,

unter dem Anprall philosophischer Gegenkonzeptionen, aufs Schneisenschlagen angewiesen. Es mag daher sein, daß der französische Leser den Teil I (Theologie als Hermeneutik, 19–104) wohlwollend zur Kenntnis nimmt, um eher in Partien von Teil II (Interpretierende Glaubensbezeugung, 107–208) und Teil III (211–346) seinen Schwerpunkt zu legen. Dem deutschen Systematiker wird hingegen der Teil I am wichtigsten sein: die Skizze heutiger Hermeneutik.

Es dürfte wenige Veröffentlichungen geben, in denen das Anliegen „Hermeneutik" so klar verständlich, durchschaubar und geistesgeschichtlich sauber eingeordnet durchgeführt wird. Daß der Vf. selbst gleich den hilfreichen Hinweis gibt, ihm gehe es hermeneutisch um Anliegen, die inhaltlich von E. Schillebeeckx u. a. wahrgenommen werden (9), erleichtert den Zugang zu seiner Analyse sehr. Insgesamt bleibt einem der Eindruck haften, in Teil I einen vorbildlich handbuchartigen Aufriß über Hermeneutik vorliegen zu haben.

Er geht aus von einer Dokumentation über die hermeneutische Wachablösung im 20. Jahrhundert (Kap. 1, S. 19–31), diskutiert deren Problem und Fassung, v. a. bei Paul Ricoeur (Kap. 2, S. 33–64), legt eine den eigenen Ansprüchen angemessene eigene Hermeneutik vor (Kap. 3, S. 65–90) und tastet schließlich das damit gewonnene Neuland ab (Kap. 4, S. 91–104). Das findet man vermutlich anderswo auch; aber findet man es auch so schlüssig, so konzise und einleuchtend?

Die These dieses Teils ist in wenigen Worten nur schwer darzulegen. Man könnte vom Befund des augenfälligen Wechsels von der Handbuchdogmatik zur heutigen hermeneutischen Dogmatik ausgehen (vgl. 67–72). Jene metaphysisch gestützte Einheitstheologie hat sich ja nicht nur inhaltlich aufgelöst. Der Strukturalismus hat die Theologie mit seiner Bestreitung einer zugänglichen Metaphysik und eines kriterienregierenden Subjekts vielmehr darauf festgenagelt, eine Hermeneutik der Beziehungen aufzugreifen, und zwar nicht nur inhaltlich, wie E. Schillebeeckx das unter „Erfahrung mit der Erfahrung" ohnehin verhandelt, auch strukturell! Die von P. Ricoeur ins Spiel gebrachte „Textwelt" (monde du texte, 52) schafft, so G., einen ontologischen Eigenraum. Auch der biblische Text z. B. bildet nicht etwa ab, sondern löst sich davon los und interpretiert kreativ das, was ihm zugrunde liegt. Unser Umgang mit ihm kann also nur je die „Interpretation einer Interpretation" sein (réinterpretation), aber eben keine beliebige, sondern eine straff gebundene, eine relationale. Auch wir resituieren Wirklichkeit in Sprache, auch wir haben dies kreativ, ja prophetisch (vgl. 229ff) zu tun. Und dies nicht bloß methodisch, sondern ontologisch. Bezug schaffend zu Bezügen (vgl. 87) weist sich Wahrheit mit J. Habermas als intersubjektiver Prozeß aus. Unser hermeneutischer Ort ist die Kirche (89)! Es erstaunt daher nicht, wenn als neue „regula fidei" bei G. Christus gesehen wird, insoweit er je historisch-neue Formen in Praxis und Bekenntnis schafft, wie damals so heute. Und eben deswegen, weil Offenbarung ein je neuer, seinschaffender „discours" ist (53) und nicht historischer Monolog, gewinnt alle Tradition ihren relationalen Wert für uns.

Man hätte diese These dogmatisch gern im Teil II noch besser entfaltet gesehen. Hier sind zwar recht gut gelungen das Kap. 6 über Blochs Menschensohnverständnis, eine fein ausgewogene Skizze (129–147), und das Kap. 9 über ein neues Geschichtsverständnis (189–208), aber der Ertrag könnte deutlicher sein. Insbesondere leidet die Applikation der These auf das Auferweckungsverständnis (Kap. 5, 107–127) an merkwürdig ähnlichem Mangel wie die Analysen von Schillebeeckx' Jesusbuch zum selben Thema: wo die biblische Basis selbst derart interpretativ ist, kommt man mit Sprechakttheorie nicht recht weiter. Aber man kommt anders weiter, nämlich über das in der These eingefaßte Handeln! Der Erweis der Auferweckung Jesu Christi ist eben nicht anders zu führen als aus dem schöpferisch neuen Handeln der Bezeugenden, damals wie heute. Nur dies sichert uns die Glaubwürdigkeit des Schriftzeugnisses selbst. Denn nicht die Doktrin schafft die Praxis, sondern umgekehrt (vgl. 278), und nicht die Nachfolge Christi führt zur Sohnschaft, sondern die Sohnschaft weckt in uns schöpferisch je neu und in pluraler Vielfalt die Wege der Nachfolge in Praxis und Bekenntnis (272). Das führen die insgesamt 5 Kapitel des Schlußteils, oft impulsiv und ohne Scheu vor historischen Neuanfängen, anregend aus: über Glaubenszeugnis in nichtchristlicher Kultur, über die historische Bedeutung der Säkularisierung, über Nachfolge und pilgernde Kirche, Menschenrechte und Theologie der Sendung. In gewissem Sinn gehört auch das Schlußkapitel über französische Theologie noch hinzu. Denn diese Theologie lebt vom Handlungsansatz, hat mit ihm das II. Vaticanum nachhaltig geprägt und führt über ihn heute das Gespräch mit den Sozialwissenschaften und die Kontroverse mit der Philosophie. G. beschönigt darin nichts, weder unsere heutigen Mängel noch jene der Vergangenheit. Ob seine vielen eigenen Reflexionsansätze zum Thema des christlichen Handelns sich alle so halten lassen, ist so wichtig nicht. Es verschwindet hinter dem anfordernden Zukunftswillen, das Christentum, selbst auf Risiken hin (vgl. Titel), neu für die Weltgestaltung ins Joch zu spannen. Daß ein französischer Theologe dabei immer wieder auf Theologien der III. Welt zu sprechen kommt oder genauer auf das gelebte, riskierte Christentum dieser III. Welt, ist nicht verwunderlich; ihm ist es der Weg in neue Katholizität.

Schließlich noch einige buchtechnische Bemerkungen. Der Apparat sucht, wie das Buch selbst, eine repräsentative Vorstellung französischer Theologie zu geben. Die Kap. sind alle sauber und übersichtlich gegliedert – man merkt den geschulten Dominikaner – und eignen sich daher vortrefflich für Unterrichtszwecke, zumal sie alle etwa 20 S. umfassen und für sich genommen werden können. Gemessen daran sind einige Theoriewiederholungen gern in Kauf zu nehmen. All dies ein zusätzlicher Anlaß, das Buch zu übersetzen. Und es ist ja keine ganz fremd formulierte Theologie. Die deutsche Dogmatik des 20. Jh.s taucht hier in einer Spiegelung von außen immer wieder auf, und dies bei einem kenntnisreichen Autor. Gründe also genug, dem Buch Breitenwirkung zu geben.

Würzburg Johannes Schmid

Joest, Wilfried: **Dogmatik. Bd 1 Die Wirklichkeit Gottes.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 341 S. (Uni-Taschenbücher 1336) DM 16.80

Der emeritierte Erlanger Ordinarius für Systematische Theologie legt hier den ersten Bd einer zweibändigen Dogmatik vor. Da fast alle Dogmatiken auch Studier- und Unterrichtsbücher sein wollen, liegt der „Stoff" einer Dogmatik von vornherein weitgehend fest. Die zunächst interessantere Frage ist die nach dem Aufbau, da dieser nicht von didaktischen Interessen, sondern von einer bedeutsamen theologischen Vorentscheidung bestimmt ist. J. ist es natürlich bewußt, daß es eine klassische, interkonfessionell gleichsam eingeführte Anordnung der Dogmatik gibt, die analog zum Credo die Geschichte Gottes mit der Menschheit dogmatisch darstellt. Er hat sich bewußt aber für einen anderen, christozentrischen Aufbau entschieden. Dieser 1. Bd spricht also von dem von Jesus Christus bezeugten Gott, dem Vater, sodann von dem in Jesus Christus gegenwärtigen Gott, dem Sohn, und von dem in seinem Geschöpf wirkenden Gott, dem Heiligen Geist. Zusammenfassend geht J. auf Gott den Dreieinigen ein. Der noch nicht erschienene 2. Bd soll in einem 1. Kap. die Wirklichkeit des Menschen im Urteil Gottes (Geschöpflichkeit, Sünde und Rechtfertigung) und in einem 2. Kap. die Verwirklichung der Menschheit Gottes (Gemeinde mit Taufe und Abendmahl, Hoffnung auf Gottes Zukunft) darstellen.

Der Vf. widmet rund 100 S. den notwendigen Prolegomena, den Grund- und Anfangsfragen der Dogmatik: ihrem Gegenstand, der Begründbarkeit, ihren Normen. Er steht hier in besonnen-offener Weise im Gespräch mit heutiger Mentalität. Das ökumenische Engagement J.s findet ein deutliches Echo in behutsamer Aufnahme eher katholischer Positionen hinsichtlich der Valenz von „Gottesbeweisen" (21–28) und der Bewertung nichtchristlicher Religionen (28–33 mit deutlicher Absetzung von K. Barth). Bei Darlegung der Begründung legt J. sowohl auf sachlich-kritische Auseinandersetzung, z. B. mit dem Kritischen Rationalismus, als auch auf informatorische Auflistung fundamentaler Beiträge, z. B. von Tillich und Pannenberg, großen Wert. Die Erörterung der Normen gibt ihm Gelegenheit, auf biblische Probleme wie die Kanonfrage, die Einheit der Schrift, die Grenzen historisch-kritischer Bibelforschung näher einzugehen. Mit der Problematik eines kirchlichen Lehramtes wird er dagegen vergleichsweise schnell fertig.

Im ersten dogmatischen Kap. über Gott, den Vater, bringt J. nach einer guten Eingangsreflexion die wesentlichen Themen der klassischen Gotteslehre unter, einschließlich ökumenisch interessanter Ausführungen über die Analogie (146–151), der Schöpfungskonzeption, der Allmacht Gottes, verbunden mit der Theodizeefrage. – In dem Kap. über den Sohn folgen auf die biblischen Befunde hinsichtlich des historischen Jesus und der ntl Christologie das christologische Dogma, eine Erörterung sachlicher Probleme, eine Darstellung neuerer Entwürfe – ohne Katholiken! –, die Satisfaktionslehre und eine Betrachtung über den Auferstandenen. – Das Kap. über den Heiligen Geist enthält nach einer sehr breiten Übersicht über biblische Geistzeugnisse eine kurze systematische Pneumatologie. – Der zusammenfassende trinitarische Abschluß ist mit 24 S. sehr kurz. Hier ist J.s Zustimmung zu K. Rahners Trinitätsaxiom (332) ebenso bemerkenswert wie sein Hinweis auf die Problematik des Personbegriffs (335f).

Es handelt sich um eine in schöner Sprachgestalt vorgelegte, auch in der Auseinandersetzung immer noble Dogmatik, die sich allerdings überwiegend auf die Wiedergabe der evangelischen Sicht konzentriert. Die Literaturauswahl ist hinsichtlich katholischer Autoren mehr als dürftig, aber auch für evangelische Beiträge sehr ergänzungsbedürftig. Daß die neue „Theologische Real-Enzyklopädie" nicht ausgewertet wurde, macht sich z. B. bei der Darlegung der biblischen Geistzeugnisse bemerkbar, wo hinsichtlich des Pfingstereignisses neuere Auffassungen zur Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte hätten berücksichtigt werden müssen.

Die Dogmatik ist für alle, denen im ökumenischen Gespräch die klare Darlegung von Standpunkten am Herzen liegt, von großer Bedeutung. Fachlich gesehen ist sie ein interessantes Beispiel dafür, wie die

traditionelle Aufgabenteilung von Fundamentaltheologie und Dogmatik immer mehr aufgegeben wird.

Ein kleiner sachlicher Fehler: K. Rahners „Hörer des Wortes" erschien in 2. Auflage nicht 1969 (so 38, 49), sondern 1963.

Münster Herbert Vorgrimler

Echternach, Helmut: **Dogmatik I.** Ökumenischer Glaube – heute. Spiritus Sanktus non est skeptikus. Luther. – Frankfurt a. M./Bern: Peter Lang (1983). 251 S. (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII Theologie, Bd 189) Sfr. 63.–

Dieser erste Bd einer ökumenischen Dogmatik umfaßt die dogmatische Auslegung des ersten Artikels des Glaubensbekenntnisses.

Er setzt ein mit einer umfangreichen Erörterung des Glaubensbegriffs (15–81), in der im einzelnen die spezifische Erkenntnisart des Glaubens (16–21), das Verhältnis Glaube-Wissen (22–58) und das Verhältnis Glaube-Kirche (59–81) behandelt werden. Der zweite, etwas kürzere Abschnitt betrifft die Gotteslehre (83–111) mit den entsprechenden traditionellen Unterfragen: Existenz Gottes/Gottesbeweise (83–98), Personalität Gottes/Vaterschaft (99–102), Allmacht/Vorsehung (103–111). Der umfangreiche dritte Abschnitt bietet schließlich die Schöpfungslehre (113–249), die wiederum die traditionellen Themen von der Weltschöpfung über Angelologie bis zur Anthropologie und Hamartologie umfaßt.

Wie auch der Titel zum Ausdruck bringen soll, handelt es sich um eine ausdrückliche ökumenische Dogmatik. Sie stellt den Versuch dar, als Lutheraner zugleich das klassische theologische Programm der katholischen Theologietradition („Credo ut intelligam") aufzunehmen und die eigene konfessionelle Lehrtradition im Rahmen der verstehenden und interpretierenden Neuaneignung des gemeinsamen Glaubens der Christenheit (wie er insbesondere im Nicaenum bezeugt ist) zur Sprache zu bringen. Nebenbei: Der typographische Einfall (oder ist es bloß ein Mißgeschick?), den Titel der Einleitung (9–13), das bekannte Lutherzitat im Untertitel des Buches miterscheinen zu lassen, ist zwar nachträglich als programmatischer Hinweis verständlich, zunächst aber nur verwirrend. Überhaupt scheint dem Vf. geradezu daran gelegen zu sein, weder durch ein sorgfältiges Typoskript noch durch eine elegante wissenschaftliche Prosa beeindrucken zu wollen. Andererseits: Der Inhalt dieses ersten Bdes einer ökumenischen Dogmatik ist eine Überraschung und ein weiterer Beleg dafür, daß erstens die konfessionellen Dogmatiken – im Licht der gesamtkirchlichen Glaubenstraditon gelesen – eine größere Offenheit aufeinander hin und damit eine größere ökumenische Potenz aufweisen, als man gemeinhin meint, und daß zweitens die Aufgabe konfessionalistischer Engführung noch lange nicht die Aufgabe der konfessionellen geschichtlichen Glaubensgestalt bedeutet, daß im Rahmen der kirchlichen Gesamttradition sich die verschiedenen konfessionellen Grunderfahrungen vielmehr gegenseitig zu befruchten und zu begrenzen imstande sind.

Die erste Überraschung besteht für den katholischen Leser darin, daß hier ein Lutheraner nicht nur allgemein die traditionell katholische schöpfungstheologische und inkarnationstheologische Fundierung von Glaube und Theologie aufgreift (85,132,135;138,229) und damit auch zu einer Neurezeption des sakramentalen Gedankens kommt (100,181), sondern daß er darüber hinaus sich auch ausdrücklich zur Rezeption der damit verbundenen Grundeinsichten klassischer (patristisch-mittelalterlicher) christlicher Philosophie mit ihrem ontologischen Interesse (werthafter Seinsbegriff, teleologische Grundstruktur der Welt: 89,130 Anm. 1,135,140; 116f,121) bekennt, mit genau der eigentümlichen Intention, die katholisches Denken damit verbindet, nämlich die Personalität, Sinnhaftigkeit, Freiheit und Humanität des Menschen zu wahren.

Die zweite Überraschung besteht für den katholischen Leser darin, daß damit der reformatorische Ansatz keineswegs preisgegeben wird, sondern in dialektischer Verknüpfung mit dem klassischen katholischen Ansatz zu einer neuen dogmatischen Position voranschreitet, in der das reformatorische Grundanliegen der Unverfügbarkeit Gottes, der reinen Gnadenhaftigkeit des Heils und der strengen Überordnung des heilschaffenden Gotteswortes über jede menschliche Vermittlung bewahrt, zugleich aber seiner konfessionalistisch verengten Gestalt entkleidet erscheint. Wo derart Inkarnations- und Kreuzestheologie zugleich ernstgenommen werden, können die Realität der geschichtlichen Gegenwart Gottes und ihre stete Verhülltheit, die Offenbarung Gottes und seine Verborgenheit neu zusammengedacht werden. So gibt es einerseits einen vielfältigen Zugang des Menschen zum Göttlichen, aber zur Wahrheit geläutert und von der Sünde und Ambivalenz gereinigt findet er sich erst im Kreuz Christi (vgl. 44–49,80).

Diese dialektische Verbindung von katholischem und reformatorischem Ansatz (vgl. auch 51) führt in der Auslegung des ersten Glaubensartikels zu einer deutlichen Überschreitung traditioneller konfessionalistischer Alternativen und zu einigen interessanten ökumenischen Konsequenzen. So wird z. B. in einer kühnen Neuinterpretation das reformatorische Schriftprinzip (zusammen mit dem sola gratia und dem sola fide) in der solitudo der Anfechtung und Verurteilung als seinem genuinen Ort lokalisiert und dann in ein dialektisch-komplementäres Verhältnis zur Kirche gebracht (als Begnadeter ist der Mensch der von der Heilsgemeinschaft der Erlösten Getragene!) (59–65). So werden Dogma und Glaube (und in ähnlicher Weise auch Metaphysik und Glaube, Wissenschaft und Glaube) nach dem Verhältnis von Richtigkeit und Wahrheit einander zugeordnet (73–77). So werden auch die traditionellen Gottesbeweise (allen voran der ontologische Gottesbeweis!) als notwendiger Umraum und Vorraum des Glaubens aufgenommen (83–98). So wird in der Anthropologie selbst der Seelenbegriff neu rezipierbar (210–223) und können Unsterblichkeitsgedanke und Auferstehungsgedanke aufeinander bezogen werden (245–249).

Gewiß fehlen auch die Schwächen nicht. Sieht man von Randphänomenen (wie etwa der fragwürdigen Humanismusschelte 60,61f,63) ab, so ist die Arbeit m. E. überzeugender in der kritischen Konfrontation der klassischen Fragestellung christlicher Ontologie mit der protestantischen Tradition und mit dem neuzeitlichen Denken insgesamt (zur beachtenswerten Aufklärungs- und Neuzeitkritik in diesem Zusammenhang: 88f,91,104,127f), während umgekehrt das dominierende personalistisch-dialogische Denken, das in jener klassischen christlichen Ontolgie sich fundiert und geborgen weiß, sich weitgehend davon dispensiert, im Durchgang durch die neuzeitliche Religionskritik und Gesellschaftsgeschichte sich gerade dem neuzeitlichen Bewußtsein neu zu empfehlen.

Aber wer nicht von einer Arbeit alles erwartet und sich von der bescheidenen äußeren Gestalt nicht beeindrucken läßt, der wird diesen ersten Bd – nicht nur aus ökumenischem, sondern auch aus theologischem und philosophischem Interesse mit großem Gewinn konsultieren. Auf die übrigen Bde darf man deshalb füglich gespannt sein.

Frankfurt Siegfried Wiedenhofer

Fastenrath, Elmar: **In Vitam Aeternam.** Grundzüge christlicher Eschatologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. – St. Ottilien: Eos-Verlag 1982. XXXV, 1022 S. (Münchener theologische Studien II, Bd 43), kart. DM 98.–

In seiner umfangreichen Studie stellt Vf. in einem ersten Teil zunächst den philosophie- und theologiegeschichtlichen Hintergrund für die zu behandelnden eschatologischen Entwürfe dar. Dabei werden geistesgeschichtlich die Linien von G. Th. Fechner und W. Wundt bis hin zu M. Heidegger und K. Jaspers gezogen. Es folgt unter dem Titel „Der Widerspruch einer konsequenten Eschatologie gegen die Versuche einer rein innerweltlichen Verwirklichung des Gottesreiches" ein Überblick über die protestantische Theologie von F. Schleiermacher bis A. Schweitzer. – Ein zweiter Teil mit der Überschrift „Die katholische Eschatologie in der Zeit vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges" ist H. Schell und J. Zahn gewidmet. – Der dritte Teil (573 als „Hauptteil" bezeichnet) – „Die Eschatologie unter der Todeserfahrung des Ersten Weltkriegs" – setzt mit einem Überblick über die protestantische Theologie in Kriegs- und Nachkriegszeit ein und wendet sich dann wiederum katholischen Theologen zu – insbesondere B. Bartmann, K. Adam und R. Guardini. – Ein kurzer vierter Teil enthält knappe Ausführungen über die Eschatologie im Licht des Zweiten Vatikanums und schließt mit einem kurzen Rückblick. Dem (annähernd 150 engbedruckte Seiten umfassenden) Literaturverzeichnis folgt ein Personenregister.

Bei einem so materialreichen Opus fragt man natürlich verstärkt nach Orientierungslinien, die einem die Übersicht erleichtern. Hier findet sich der Leser ein wenig alleingelassen. Vf. versucht zeitlich die Lücke zwischen den Untersuchungen von P. Müller-Goldkuhle[1] und G. Greshake[2] zu füllen. Das eigentliche Interesse der Analysen ist aber „nicht so sehr ein historisches als vielmehr ein systematisches" (826). Die Arbeit „will der Verkündigung der christlichen Botschaft dienen, indem sie aufzeigt, wie sehr sich das theologische Denken unserer katholischen Glaubensgemeinschaft innerhalb dieses Jh.s um das Verständnis dieser Wahrheit mühte. Sie will erneut zeigen, zu welcher Hoffnung wir berufen sind, damit wir nicht durch eine rein diesseitige Interpretation des Glaubens unser transzendentes Ziel aus den Augen verlieren" (7). „Und wenn alles zergehen wird mit lautem Krachen, so erwarten wir dennoch einen neuen Himmel und eine neue Erde, in der Gerechtigkeit wohnt" (831). Dies alles fördert kaum den Durchblick –

[1] Die Eschatologie im 19. Jahrhundert. Essen 1966.

[2] Hier wird 7 Anm. 21 auf G. Greshake – G. Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, Freiburg 1975, 113–120, nicht aber auf G. Greshake, Auferstehung der Toten, Essen 1969, verwiesen.

und verrät nicht gerade eine Hermeneutik, die das Fegfeuer der letzten Jahrzehnte hinter sich hätte. Die (spärlichen) Verweise auf zeitgenössische Literatur bestätigen diesen Eindruck. Wenn F. etwa K. Rahners Lehre vom allkosmischen Weltbezug der Seele mit G. Th. Fechners Panpsychismus in Zusammenhang bringt (10 Anm. 11), so zeugt dies von der gleichen Hilflosigkeit des Vf.s allem transzendentalen Denken gegenüber wie sein Referat neukantianischer, phänomenologischer und existentialer Philosophie.

Nun ist eine immanente Interpretation von Werken katholischer Theologen, die selbst nicht transzendental dachten, allein kein Schade. Verdienstvoll ist auch an sich das Bemühen, eschatologische Aussagen nicht losgerissen aus dem übrigen theologischen Kontext zu lesen. Aber es darf nicht beim bloßen Referat bleiben; Verbindungslinien müßten scharf herausgearbeitet werden. Dies ist in diesem Werk aber am wenigsten dort der Fall, wo das Schwergewicht liegt: bei der Darstellung der katholischen Theologie. 70 S. etwa zu einer einzigen Vorlesung von J. Zahn (277–348) – das sprengt die Proportionen des Erträglichen. Warum werden so wichtige Autoren wie K. Adam und R. Guardini nicht ins Gespräch miteinander gebracht? Ein Fegfeuer als reine „satispassio", wo „die abgeschiedene Seele [...] alles über sich ergehen lassen muß" (708 zu K. Adam), auf der anderen Seite die Möglichkeit, in Reue das Gewesene aufzunehmen, es erkennend und beurteilend zu durchdringen, „mit Verstand und Willen und Gesinnung – aber vor Gott, dem Lebendigen und Heiligen" (784 zu Guardini): hier begänne doch erst eine Interpretation, die systematisch sein – und der Verkündigung dienen – möchte. Ohne eine Kritik, die vom neuen Durchblick auf den Unterschied zwischen Kirche und Reich Gottes in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums auf manches von dem fallen müßte, was an katholischer Theologie vorher referiert wurde, steht der vierte Teil des Buchs ein wenig verloren da. Kann man angesichts der Menschensohnchristologie K. Adams wirklich behaupten, daß dieser Theologe „den kritischen Forderungen einer radikal-eschatologischen oder dialektischen Theologie nicht nachstand" (vgl. 703 mit 717)?

Man ist erleichtert, zwischendurch die geraffteren Durchblicke durch die protestantische Theologie zu lesen, wo die geistesgeschichtlichen Bezüge und Gegensätze zwischen den einzelnen Positionen klarer ans Licht treten. Am wertvollsten im ganzen Buch erscheint mir die Darstellung der auf einem konsequenten Bedenken von Inkarnation basierenden Eschatologie von H. W. Schmidt (469–508). Hier kommen wirklich die zentralen Probleme ans Licht. Was H. W. Schmidt zur dialektischen Theologie und ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Unfähigkeit, Geschichte angemessen zu denken, sagte, hat heute kaum weniger Aktualität. Sein Versuch, im damaligen neukantianischen Horizont Zeit auf der Grundlage der christlichen Offenbarung zu verstehen, ist noch immer bedenkenswert. So stößt man dank der mühevollen Kärrnerarbeit und sorgfältigen Berichterstattung F.s immer wieder auf Autoren, denen man schon längst hätte begegnen sollen, beschließt die Lektüre aber doch mit dem Eindruck, daß jetzt die eigentlich interpretatorische Leistung erst anheben müßte.

Freiburg Hansjürgen Verweyen

Handbuch der Marienkunde. Hrsg. von Wolfang Beinert und Heinrich Petri. – Regensburg: Pustet (1984). 1042 S. geb. DM 82.–

Im Jahre 1952 erschien das dreibändige von P. Sträter hrsg. Sammelwerk „Katholische Marienkunde" in 2. Auflage. 32 Jahre mußten vergehen bis es im deutschen Sprachraum zu einer vergleichbaren Einführung in die Problematik der Mariologie und Marienfrömmigkeit kam. So breit angelegte Werke müssen aufgrund der weitverzweigten Thematik und des Zeitdrucks kollektiv bearbeitet werden. Das „Handbuch der Marienkunde" wurde von 15 Autoren geschrieben, unter ihnen sind ein beträchtlicher Teil keine Theologen, sondern Kunst- und Literaturgeschichtler, ein Musikwissenschaftler, ein Arzt und ein Spezialist für Volkskunde.

Die theologischen Grundlegungen erarbeiteten O. Knoch (Maria in der Heiligen Schrift), G. Söll (Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit), W. Beinert (Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung) und H. Petri (Maria und die Ökumene). Das geistliche Leben untersuchten F. Courth (Marianische Gebetsformen), B. Kleinheyer (Maria in der Liturgie), H. M. Köster (Die marianische Spiritualität religiöser Gruppierung), F. Courth (Wallfahrten zu Maria) und R. Laurentin (Marienerscheinungen). Das künstlerische Zeugnis interessierte G. M. Lechner (Marienverehrung und Bildende Kunst), F. Fleckenstein (Marienverehrung in der Musik) und K. J. Kuschel (Maria in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts). Das letzte Themengebiet, Gläubiger Lobpreis, gestalteten mit ihren Artikeln K. Guth (Geschichtlicher Abriß der marianischen Wallfahrtsbewegungen im deutschsprachigen Raum), K. Kolb (Typologie der Gnadenbilder), W. Pötzl (Marianisches Brauchtum an Wallfahrtsorten) und F. Stadlbauer (Realien der Marienverehrung im profanen Bereich). Das ganze beschließt eine alphabetisch nach den Autoren geordnete Bibliographie (955–984) und ein in derartigen Werken unbedingt notwendiges Personen- und Sachregister.

Im Vergleich mit früheren parallelen Werken (Sträter, du Manoir, Carol) ist ein neues Herangehen an die streng theologische Thematik bemerkenswert. Während früher systematische Erörterungen ausgebaut und die einzelnen Privilegien sowie die Sendung Marias ausführlich besprochen wurden, siegte hier eine positive und historische Erfassung: der Heiligen Schrift, der Entwicklung der Lehre (außerordentlich breit behandelt), des Versuchs der Synthese und Öffnung ökumenischer Perspektiven. Besser kann man die Ausführungen gar nicht konstruieren.

Hätte man aber der Mariologie des Vaticanum II nicht mehr Raum geben müssen? Es ist kaum zu verstehen, warum ihr kein besonderer Artikel gewidmet wurde. Schließlich schuf sie einen neuen Abschnitt der Mariologie und Marienfrömmigkeit. Genauso ist zu bedauern, daß die Magna Charta der Erneuerung des Marienkultes, die Adhortation Pauls VI. „Marialis cultus", nicht gebührend gewürdigt wurde.

Im Vergleich zur spanischen „Enciclopedia Mariana Postconciliar" (Madrid 1975) ist das „Handbuch der Marienkunde" deutlich „national" und „deutsch". Die Spanier vermitteln ein breites Panorama der Mariologie und Marienbewegung in den verschiedenen Ländern, während Beinert und Petri auf eine solche Erfassung verzichten und die „humanistische Öffnung" prinzipiell auf das deutsche Gebiet konzentrieren.

Die umfangreiche Darlegung der Mariologie in dogmengeschichtlicher Sicht von G. Söll (93–231), einem guten Spezialisten auf diesem Gebiet, wurde in erweiterter Form schon zweimal veröffentlicht als Band III, Fasz. 4 des „Handbuchs der Dogmengeschichte" (Herder 1978) sowie unter dem Titel „Maria – Fragen und Antworten. Dogmengeschichtliche Mariologie" in der DDR (St. Benno Verlag 1984). Eine andere, nicht wiederholte Darstellung hätte neue Elemente einbringen können, zumindest was die Systematisierung des Materials betrifft.

Die starke Seite des Buches sind die Arbeiten zur Marienikonographie. Die Sakralkunstgeschichtler und Mariologen werden sowohl die von K. Kolb vorgeschlagene Typologie der Gnadenbilder (849–882) als auch den Artikel von G. M. Lechner (559–621) mit großer Dankbarkeit akzeptieren. Auf diese Artikel werden wir oft zurückgreifen. Kolb fügte 60 Marienbilder bei, angefangen mit einem Fresko aus der Priscilla-Katakombe bis hin zu Max Ernst' „Die Jungfrau verhaut den Menschensohn vor drei Zeugen", Ölgemälde, 1926 (Die Hrsg. des Buches erwiesen eine außergewöhnliche Toleranz, indem sie dieses an der Grenze zur „gemalten Häresie" stehende curiosum theologicum zuließen; sollte es vielleicht einen außerordentlichen künstlerischen Wert besitzen?)

Insgesamt erhielten wir ein für Theologen nützliches Arbeitsmittel. Auch Ordensleute und interessierte Laien werden das Buch mit Gewinn lesen.

Lublin Stanisław C. Napiórkowski

Die Heiligen heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung. Hrsg. von Wolfgang Beinert. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 288 S. kart. DM 39.–

Das Buch muß in Zusammenhang mit dem vom gleichen Hrsg. 1977 ebenfalls bei Herder erschienenen und sehr erfolgreichen (in kurzer Zeit drei Auflagen) Bd „Maria heute ehren" gesehen werden:

Hier war erstmals im deutschen Sprachgebiet nach Konzil und Liturgiereform umfassend der theologische Ort marianischer Frömmigkeit und deren Ausdrucksformen dargelegt. Vor allem aber behob der vom Hrsg. als „Kern des Buches" bezeichnete 2. Teil (83–226 „Maria im liturgischen Leben der Kirche") mit seinen Grundlagenklärungen und Praxisanregungen zu den marianischen Festen und Gedenktagen ein lange bestehendes Desiderat. Dieses Buch kann auch heute (– das soeben im Pustet-Verlag erschienene „Handbuch der Marienkunde" ist eher der Systematik als der Liturgie und Pastoral zuzuordnen) als Standardwerk für in der Praxis mit dem Thema „Maria" Befaßte gelten.

Der hier zu besprechende und vom Verlag ganz ähnlich betitelte und aufgemachte „Nachfolgeband" weckt also hohe Erwartungen. Der Hrsg. weist aber schon im Vorwort auf die notwendigerweise andere Konzeption dieses Werkes hin, denn es könne „sich nicht darum handeln, nun an Hand der Heiligenfeste eine Theologie der Heiligen zur Besinnung im Blick auf die pastorale Vermittlung zu entwickeln" (6). Das Buch will vielmehr das Phänomen der Heiligen in der Kirche (und, wie sich bei der Lektüre erfreulicherweise herausstellt, das christliche Heiligkeitsideal schlechthin) in einem systematischen, einem historischen und einem praktischen Gang in den Blick nehmen,

um so den Leser zu „provozieren", ihm Anstöße zu geben, „zum Ziele zu gelangen, das immer die Nachfolge Jesu Christi ist . . ." (6/7).

Nicht nur seitenmäßig ist die „Systematisch-theologische Grundlegung" des Hrsg.s W. Beinert (13–80) der gewichtigste Beitrag des Buches: über religionsphänomenologische Klärungen (Gott als Grund aller Heiligkeit) und den Bundesgott des AT als dem Ganz-Heiligen kommt Vf. zum ntl Verständnis Christi als Mittler aller Heiligkeit; das spezifische Neue des Christentums in dieser Frage sieht Vf. darin, daß die Grenzen zwischen Profanem und Sakralem durch die Inkarnation aufgehoben sind, – es gibt keine Personen, Sachen, Orte oder Zeiten mehr, die Gott vorbehalten bzw. die von seiner Gegenwart ausgenommen wären., In seinem Teil III „Theologie der Heiligen" stellt B. knapp die Entwicklung der Verehrung der Heiligen in der Kirche bis zu den Texten des II. Vatikanums dar, das die Christo- und Theozentrik des Heiligenkultes wieder stark hervorgehoben hat; danach wird den dogmatischen Traktaten folgend die durch Christus im Hl. Geist der Kirche geschenkte Heiligkeit und deren in den Heiligen auch nur gebrochen aufscheinende eschatologische Gestalt diskutiert. Von dankenswerter Klarheit sind die Schlußerörterungen B.s zu heute diskutierten Fragen des Heiligenkultes: ausgehend von der Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch ordnet er bei klarer Theozentrik das Beten zu den (invocatio) und der Fürsprache der Heiligen für uns (intercessio) in den Gesamtzusammenhang der Realisierung des Wirkens der Liebe Gottes ein.

H. Heinemann stellt (81–94) die kanonistischen Normen zu Heiligsprechung und Heiligenverehrung zusammenfassend dar. Leider findet man auch hier wieder keine Begründung für die nach der Erneuerung des Ritus der Kirchweihe immer stärker sich stellende Frage nach dem Sinn der lapidaren Bestimmung des c. 1218, daß jede Kirche einen Titel haben müsse. Dankenswert ist die Feststellung d. Vf.s, ein Heiligsprechungsprozeß habe lediglich die Aufgabe einer „promotio ad cultum", und keineswegs „ad gloriam".

Im Zweiten Teil des Buches, der kirchengeschichtlichen Entfaltung, werden in zwei sehr instruktiven Artikeln beispielhaft die Versuche im Laufe der Geschichte dargestellt, das christliche Heiligkeitsideal den Erfordernissen der jeweiligen Zeit entsprechend zu leben. Dabei stellt A. Angenendt (Die Geschichte der Heiligenverehrung, 96–114) grundsätzliche Erwägung zur christlichen Idee der Selbsthingabe in Gottes- und Menschendienst, aber auch zum Entstehen der Kirche zunächst fremder Vorstellungen wie der der Sühne von Sünden über die einmal durch Christus geschehene hinaus durch Märtyrer und später auch andere Heilige, in den Mittelpunkt seiner Erörterung. K. Hausberger (Die Anstöße der Heiligen im Leben der Kirche, 115–156) dagegen stellt bei einem notwendigerweise manchmal etwas raschen Gang durch die Geschichte neuer Impulse und Korrekturen durch Heilige in der Kirche, die er einteilt in große Führergestalten und „Alternative" in ihrer Zeit, einige Gestalten und ihr Anliegen paradigmatisch vor.

Die „Pastorale Erschließung" soll in drei Schritten geleistet werden: R. Kaczynski handelt äußerst knapp (158–172) über „Die Feier der Heiligen im liturgischen Jahr", wobei der Schwerpunkt auf der Entstehung des heutigen Heiligenkalenders liegt. Sehr stark deskriptiv ist K. Guths Beitrag „Die Heiligen im christlichen Brauchtum" (172–200); das Verhältnis von Liturgie und Brauchtum, was jüngst immer stärker diskutiert wird, wird nur ansatzweise geklärt, ein Aufruf zu mehr Fest und Feier in den Gemeinden und zur Integration des Brauchtums in den Kult der Kirche zur Überwindung von Rationalismus und Isolation ist hier doch etwas unbefriedigend. Auf ähnlich unsicherem Boden bewegt sich auch W. Nastainczyk (Die Heiligen in Religionsunterricht, Predigt, Katechese und Pastoral, 200–214): ohne empirisches Material über das tatsächliche Vorkommen dieses Themas in den genannten Bereichen müssen Hinweise auf so knappem Raum wohl bei allgemeinen Erwägungen stehen bleiben.

Die beiden letzten Beiträge, über „Heiliges Leben in heutiger Zeit" von Bischof K. Hemmerle (215–232), und eine dogmatische Zusammenfassung über „Die Gemeinschaft der Heiligen und die Heiligenverehrung" von K. Rahner (233–242) sollen hier wegen ihrer außerordentlichen Dichte und Tiefe nicht zu skizzieren versucht werden. Beide sind außerordentlich lesenwert, – nur stehen sie u. E. am falschen Ort: Der Rahner-Beitrag würde hervorragend die Ausführungen Beinerts im ersten Artikel abrunden, dagegen ist die Betrachtung Bischof Hemmerles ein wirklicher Epilog und hätte der Intention des Bandes, auch den einzelnen zur Reflexion anzuregen, als Schlußbeitrag sicher besser entsprochen.

Insgesamt stellt das Buch ein merkwürdig uneinheitliches Gebilde dar mit vielen interessanten, teilweise äußerst instruktiven Beiträgen zum Gesamtphänomen der Heiligkeit in der Kirche; als Ganzes wird es aber den Erwartungen, die der Titel weckt, nur bedingt gerecht. Mit Gewinn werden diejenigen den Bd gebrauchen können, die Spezielles zu einem der behandelten systematischen Themen suchen, und diejenigen, die einen ersten Überblick über das Problemfeld gewinnen wollen.

Münster Stefan Rau

Heimbrock, Hans-Günter: **Lern-Wege religiöser Erziehung.** Historische, systematische und praktische Orientierung für eine Theorie religiösen Lernens. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 212 S. kart.

Vf. problematisiert die Annahme, „daß Theologie als Theorie des Glaubens sich vorzugsweise auf dessen Inhalt zu konzentrieren habe", während dann „die Frage nach dem Lernen" nur noch als sekundäre, methodische, als „Frage nach dem ‚Wie' (sag ich's meinem Kinde?)" gestellt werden könne (7). Dabei stimmt er (erfreulicherweise) jenen zu, „die Bedenken gegenüber allzu hektischer und kurzlebiger Modellentwicklung angemeldet haben und in der gegenwärtigen religionspädagogischen Debatte die Reflexion von Praxis für eine vordringliche Arbeit halten" (10).

Zu Beginn stehen aufschlußreiche Analysen ‚historischer Modelle christlicher Erziehung' (11–72) von der Aufklärung bis zum Umkreis der Dialektischen Theologie, läßt sich doch hier das Problem am (gerade für die protestantische Tradition klassischen) Beispiel der Einbeziehung oder Ablehnung der Psychologie in die religionspädagogische Theoriebildung besonders gut verfolgen. Dann folgt ein (zu) knapper systematischer Teil „Glaube und Lernen" (73–104). Den Hauptteil bilden „Psychologische Konzepte in der Religionspädagogik" (105–201), näherhin gruppendynamische, behavioristische, kognitive und symbolbezogene Konzepte. Ihre Analsyse zeigt, wie sich Lernwege und Lerninhalte verschränken.

Die komplexe und wichtige Problematik wird m. E. freilich zuweilen zu knapp (und daher mißverständlich) abgehandelt. So scheint Vf. Goldmans Konzept nicht aus der englischen Diss. von 1964 (die er nennt), sondern allein aus der deutschen Übersetzung von dessen Konzept für den Religionsunterricht zu erheben (153ff). So wird nicht genügend klar, daß Goldman Piagets Konzept auf seine Gültigkeit bezüglich christlicher Inhalte empirisch überprüfen wollte und daß Methodik und Ergebnisse dieser Arbeit diskutiert wurden und zu diskutieren sind. Damit soll weniger kritisiert als gesagt werden, daß diese psychologischen Fragen weiter bearbeitet werden müssen.

Augsburg Eugen Paul

Fütterer, Elisabeth: **Biblische Geschichten im Unterricht.** Probleme und Möglichkeiten der Behandlung von Wundergeschichten. Hrsg. v. Peter Oberacker. – Stuttgart: Verlag Konrad Wittwer 1984. 80 S., Abb. (Lernen durch Handeln. Päd. Schriftenreihe 6) ca. DM 20.–

Die zugrundeliegende didaktische Frage ist, wie man Kindern heutzutage im Religionsunterricht biblische Texte erschließen kann. Weil insbesondere biblische Wundererzählungen dem Denken und der Erfahrungswelt heutiger Schülergenerationen völlig fern und fremd sind, ist es von besonderem Reiz zu sehen, wie die Vf.in ihre Auffassung über die Darstellung dieser biblischen Geschichten im Religionsunterricht theoretisch fundiert und hernach didaktisch ausarbeitet.

Folgerichtig ist das Buch in folgende Abschnitte gegliedert: 1. Bibilische Geschichte im Religionsunterricht. 2. Möglichkeiten zur Unterrichtsgestaltung – aufgezeigt am Beispiel der Erzählung von der Heilung des Aussätzigen. 3. Arbeitsvorlagen.

In einem kurzen Durchgang nimmt Vf.in Stellung zur Frage, ob und wie und bei welcher Altersgruppe biblische Geschichten im Religionsunterricht gebracht werden sollen; speziell biblische Wundergeschichten. Es ist bestechend, wie Vf.in es versteht, in aller Kürze die anstehende Problematik darzustellen und ihre eigene Position vorzutragen. Der Sache entsprechend resümiert sie in gut verständlicher Weise den augenblicklichen Stand der Exegese hinsichtlich der Wunder im NT. Dazu mag notiert werden, daß die verwendete Literatur gut ausgewogen gewählt wurde; daß nicht eine Fülle von einschlägigen Werken angeführt wird, ist für den praktischen Umgang mit dem Buch von Vorteil.

Die Auffassung der Autorin ist eindeutig: „Den Schüler auch in den ersten Klassen mit einem entsprechenden Bibeltext ohne Verstehensanleitung zu konfrontieren, ergibt zwangsläufig eine sachliche Verfälschung und führt zu einer Einstellung des Schülers, die den Religionsunterricht der ganzen weiteren Schulzeit blockieren kann.

Selbstverständlich kann dies nicht bedeuten, schon dem Zweit-, Dritt- oder Viertklässler die gesamte Palette exegetischer Fragestellungen und Ergebnisse anzubieten. Vielmehr fällt es in den Aufgabenbereich der Fachdidaktik, für die einzelnen Altersstufen Materialien zu erstellen, die die einzelne Perikope so in einen Kontext betten, daß sie dem Schüler nicht nur in ihrer eigentlichen Aussage verständlich wird, sondern ihn ebenso in ihrer Intentionalität und Subjektivität als Glaubensaussage nahegebracht werden kann."

Für Vf.in ist es selbstverständlich, daß schon dem Kind im Rahmen der biblischen Erzählungen die Wundergeschichten nicht vorenthalten werden sollen. Allerdings müsse der Lehrer sich entscheiden, ob das Kind zunächst lernen soll, daß Jesus tatsächlich Wunder gewirkt hat, oder ob es zunächst die Intentionalität der Wundergeschichten kennenlernen soll" (25). Es gilt der Vf.in als eine der wichtigsten Grundsätze im Religionsunterricht überhaupt, „nichts zu sagen, was man in den späteren Jahren, wenn der Schüler kritischer und seine Reflexionsfähigkeit größer geworden ist, zurücknehmen muß."

Von diesem Grundverständnis aus setzt sich Vf.in mit zwei zur Zeit gängigen Unterrichtswerken auseinander: Eggers, Th. O. A. (ed Exodus Bd 1–4, München 1975/76) sowie Bochinger, E. A. (ed.) Schalom 3/4 Frankfurt a. M. 1973. Sie weist nach, daß bei der dort jeweils angewandten Methode Fehleinschätzungen der Schüler unausweichlich sind. Als wesentlich bessere Hinführung zu einem

ausgewogenen Verstehenshintergrund für den Schüler betrachtet Vf.in den Paraphrasierungsvorschlag von Reinma Tschirch, in: Gott für Kinder (Gütersloh ^{4}1976).

Die bis hierher angestellten didaktischen Überlegungen betrafen die Behandlung der Wundergeschichten im Grundschulalter überhaupt. In einem eigenen Abschnitt geht dann Vf.in, die selbst Lehrerin an einer Sonderschule ist, auf die spezielle Didaktik im Religionsunterricht bei behinderten Schülern ein. Dabei vertritt sie grundsätzlich die Auffassung, daß diesen Kindern trotz der mangelnden kognitiven Voraussetzungen, aber auch gerade bei der geringeren inneren Distanz zu Wundererzählungen, in denen die Heilung einer Behinderung beschrieben wird, die Behandlung der biblischen Wundererzählungen nicht vorenthalten werden darf. Bei dem eingeschränkten Erfahrungshorizont dieser Schüler schlägt Vf.in vor, „die Einführung in die Wundergeschichte mit einer Erzählung von der Heilung einer Kranheit zu beginnen". Allerdings ist diese Textgruppe im NT klein, was die Auswahl erschwert. Bei der Bearbeitung sind die besonderen Lernbedingungen motorischer wie kognitiver Art, wie sie an einer Sonderschule gegeben sind, besonders zu berücksichtigen. Darum ist es auch notwendig ein möglichst breitgefächertes Medienangebot einzubringen. „Hier wird die Frage nach geeignetem Bild- oder Spielmaterial zu einem dem Problem der Sach- oder Schülerrelevanz der ausgewählten Perikopen gleichwertigem Kriterium." Vf.in betont die Forderung nach klarer Strukturiertheit des Unterrichtsgegenstandes und damit auch des begleitenden Materials. „Jedes Bild enthält eine Vielzahl von Informationen, von denen meist nur eine von unmittelbarer Relevanz für den Unterricht ist. Je umfangreicher und voller ein Bild gestaltet ist, desto mehr Informationen enthält es, und desto mehr Informationen müssen vom Schüler zunächst entnommen, dann interpretiert und schließlich als unwichtig eleminiert werden – ein Prozeß, der viele gerade der kognitiv schwächeren Kinder überfordert. Eindeutigkeit der einzelnen Bildelemente ist vorauszusetzen ebenso wie die Eindeutigkeit des Bildes als ganzes; d. h. nur die tatsächlich relevanten Informationen sollten vermittelt werden. Die Darstellung muß sich des schon bestehenden Zeichensystems bedienen, soll das „Bildergeschichtenprogramm" reibungslos funktionieren.

„Die Auswahl einer biblischen Geschichte für die Sonderschule unterliegt also dreierlei Kriterien: Zum einen der Frage nach der Relevanz des Textes für das Fach, zum zweiten der Frage nach dessen Relevanz für die gegenwärtige oder zukünftige Situation der Schüler und zum dritten die Überlegung, ob der unter diesem Aspekt ausgewählte Inhalt in einer Form dargestellt werden kann, die der Sache gerecht wird und von den Schülern verstanden werden kann. Nur wenn diese letzte Frage bejaht werden kann, kann die unter Punkt eins und zwei ausgewählte Perikope in den Unterricht aufgenommen werden." (30)

Schon bei der Frage der Darbietung des Stoffes ergeben sich Probleme für den Lehrer. Es gibt nämlich zweifelsohne Begriffe und auch sachliche Zusammenhänge, die einem Kind noch fremd sind. Vf.in entscheidet sich also für eine selektive Methode. Um der Darbietung des Ganzen willen glaubt sie auf einzelne Passagen, selbst wenn ihre theologische Dimension fraglich zentraler Natur ist, verzichten zu können. „Für den Unterricht der ersten Schuljahre bedeutet diese didaktische Freiheit, im besonderen Maße darauf zu achten, daß der Weg zu allen weiteren exegetischen Fragen offenbleibt, sogar angebahnt wird, weil nur dann die anfänglichen Vereinfachungen gerechtfertigt werden können" (42). Die Perikope dürfe also nicht einfachhin paraphrasiert werden, wobei man einige Zusatzinformationen integriert. Vielmehr erscheint es erforderlich, eigene Einheiten zu konzipieren, die dem einfachen Zugang des Schülers zum Text entgegenkommen soll. Dabei ist die Intentionalität im Auge zu behalten. Nach einer Auseinandersetzung mit verschiedenen didaktischen Möglichkeiten entscheidet sich die Vf.in, dem Papaphrasierungsvorschlag von Reinma Tschirch (Gott für Kinder), die dieser für die Weihnachtsgeschichte vorgetragen hat, zu folgen. Demzufolge wäre der eigentliche biblische Text durch Einführungs- und Interpretationsteile zu erweitern. Der sich dadurch ergebende größere Umfang dieser Paraphrasierung gegenüber der eigentlichen Perikope läßt sich rechtfertigen, weil den Schülern auf diese Weise der Zugang und das Verständnis des Textes erleichtert werden.

Entscheidend ist wohl, daß der so formulierte Kontext nicht nur einmal erzählt werden soll, sondern zum selbstverständlichen Hintergrund jedes ntl Textes wird. Er wird daher auch immer wieder neu vorgetragen. Darum soll auch das einmal entwickelte Material jedesmal wieder verwendet werden, damit den Schülern deutlich wird, daß es immer ein und derselbe Hintergrund ist, während für den jeweiligen Text selbst immer neue Bilderreihen entwickelt werden müssen (47). Um des optischen Eindrucks willen sollte auch die Möglichkeit ins Auge gefaßt werden, etwa einen Zeitstrahl im Klassenzimmer anzubringen oder die einmal gebrauchten Bilder auf längere Zeit stehen zu lassen.

Vf.in fand auf der Suche nach geeignetem Bildmaterial in den dafür angebotenen Bibeln kein entsprechendes Material. Darum fertigte sie selbst ein „Evangelienbuch aus je vier Heften im DIN-A-4-Format an, das von den Schülern auch entsprechend selbst angefertigt wurde. Da an der Sonderschule oftmals wenigstens anfänglich auf die Verwendung der Schrift verzichtet werden muß, scheint es wichtig zu sein, bei den Bildern eindeutige Zeichen und Symbole zu verwenden. Eine wichtige Rolle spielt auch die Farbsymbolik. Die Schüler müssen soweit als möglich mit den einzelnen Bildern umgehen und sie be-greifen können. Entsprechendes Material wurde von der Vf.in erarbeitet und wird in einem eigenen Teil zum besseren Verständnis der vorgetragenen Thesen angeboten. Ein Beiheft zum besprochenen Buch im Format DIN A 4 mit den von der Vf.in entwickelten Vorlagen wird zum Kopieren als Beiheft angeboten. Gerade in diesem Teil der Arbeit liegt die besondere Stärke der Vf.in. Da die entsprechenden Materialien, sowie die dazu gehörige Theorie im praktischen Unterricht schon erprobt wurde, ist die Operationabilität erwiesen. Das bedeutet, daß ein Katechet, der sich von Darlegungen der Vf.in überzeugen läßt, auch schon die Gewähr hat, daß die vorgetragene didaktische Methode im Unterricht tatsächlich gewinnbringend angewandt werden kann.

Vf.in schließt mit Überlegungen zur unterrichtlichen Weiterführung und gibt Zielsetzungen darüber hinaus noch Feinziele an. Die Wundergeschichten sollen dabei über den Aspekt bloßer „Trost- und Protestgeschichten" hinaus in ihrem Aufforderungscharakter zum Engagement in der heutigen Zeit und der persönlichen Umwelt dargestellt werden. „Die Erkenntnis, daß Wundererzählungen Texte sind, die auf eine besondere Art eine Aussage über Jesus machen, weicht dem Verständnis der Wundergeschichten als Appellgeschichten", meint Vf.in (50). Inwiefern sie hier einer modernen Verkürzung der Interpretation biblischer Texte zum Opfer fällt, mag der Beurteilung der Exegese überlassen werden; jedenfalls kommt das zentrale theologische Anliegen der Heilszusage Gottes an den Menschen bei einer solchen Interpretation entschieden zu kurz. Die Wundergeschichten sind zweifelsohne nicht nur „Appellgeschichten", haben also keineswegs ihre Bedeutung nur unter dem Aspekt sozialer Aufschließung des Hörers für seine Mitmenschen. Sicher wollte Vf.in das auch nicht leugnen, denn im Feinziel 3.3 heißt es ausdrücklich „die Schüler verstehen, daß in der Zuwendung Jesu die Güte Gottes offenbar wird". Und in 3.4 „die Schüler erkennen in der körperlichen Gesundung und in der sich damit ergebenden Wiedereingliederung in die Gemeinschaft, daß dieses Heil Gottes sich auf Leib und Seele, Körper und Geist des Menschen bezieht" (52).

Der unzweifelhafte Gewinn einer Arbeit an biblischen Geschichten im Religionsunterricht nach den didaktischen Vorstellungen der Vf.in ist die Anwendung der Methode learning by doing. Sie ist allerdings nicht neu, sondern eigentlich nur wiederentdeckt. Erstmals ist sie in die Erziehungsarbeit eingeplant worden durch Lord Baden-Powell (1857–1941), der die Methode learning by doing als charakteristische Arbeitsmethode seiner pädagogischen Bemühungen in der von ihm gegründeten Pfadfinderorganisation eingeführt hat. Seit Jahrzehnten, nämlich nachdem auch die behinderten jungen Menschen in der Pfadfinderorganisation Aufnahme gefunden haben, erweist sich gerade diese Methode" des Lernens durch Handeln" als besonders förderlich für junge Menschen, denen durch irgendeine körperliche oder geistige Behinderung der Zugang zur Gesellschaft und ihren Möglichkeiten ansonsten nur sehr eingeschränkt zur Verfügung steht.

Der besondere Gewinn der vorliegenden Arbeitshilfe für den Religionsunterricht ist die dezidierte Übernahme der didaktischen Methode für die Bearbeitung der biblischen Wundergeschichten im Religionsunterricht.

Passau Karl-Heinz Kleber

Bernt, Dietmar: **Konfliktfeld Sexualerziehung in der Schule.** – Frankfurt a. M.: Josef Knecht (1983). 303 S. (Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat) kart. DM 32.–

Die weitgehende Rat- und Hilflosigkeit in Schule, Elternhaus, Gesellschaft und Gemeinde hinsichtlich geltender Normen in der Sexualerziehung und ihrer überzeugenden Vertretung machen die Lektüre dieses Buches zu einer not-wendigen, aufklärenden und hilfreichen Aufgabe für christliche Eltern, Jugendleiter, Lehrer, Schulpolitiker und Seelsorger.

1965 hat Jürgen Habermas in seiner Antrittsvorlesung die Bedeutung von „Emanzipation" bei Karl Marx als „Vollendung des Menschen durch Abstreifen aller Zwänge" zu einem „Zentralbegriff der sog. kritischen Theorie" der Frankfurter Schule gemacht. Seit 1968 wurde Mollenhauers Buch „Erziehung und Emanzipation" weit verbreitet. Herbert Marcuse, Wilhelm Reich, Helmut Kentler, Günther Amendt wurden Chefideologen und radikale Propagandisten der neomarxistischen Sexkampagne. Diese hat das Ziel der Erziehung „zu einer den Menschen von Triebunterdrückung und Bedürfnisversagung befreienden Gesellschaftsform" (63–64).

1968 beschloß die KMK einstimmig die „Empfehlungen zur Sexualerziehung in den Schulen", denen in den einzelnen Bundesländern bis 1983 Richtlinien und/bzw. Gesetze folgten, vom Vf. aufgelistet und z. T. kritisiert (19–55). 1977 hat das Bundesverfassungsgericht die Rechtmäßigkeit der Sexualerziehung in der Schule grundsätzlich anerkannt, vor den Gefahren des Mißbrauchs der Leer-Formeln in den Richtlinien, der empfohlenen Lernmittel für die Schüler und der ideologieverdächtigen Handreichungen für die Lehrer gewarnt. Nur in Bayern, Baden-Württemberg und Schleswig-Holstein werden Lehrer ausdrücklich auf den Verfassungsauftrag verpflichtet, „von einer christlich bestimmten Orientierungsbasis her" zu unterrichten.

Bekamen schon vorher nach den Reporten von Kinsey biologische Fakten und Statistiken den Anstrich normativer Wissenschaften, so propagierten Ende der sechziger Jahre viele die neomarxistische Ideologie als eine Art Glaubensbekenntnis mit Absolutsheitsanspruch. Bis dahin anerkannte Grundwerte und christliche Normen, Tugenden, Institutionen, besonders die Ehe, wurden als „repressiv, autoritär, patriarchalisch und antidemokratisch" diffamiert und lächerlich gemacht (96).

Da der Vf. die Hauptvertreter der missionarischen Sexideologien ausführlich zitiert und ihre Propagandisten in den Medien entlarvt, ist ihm allein schon für diese wichtige Aufklärung zu danken.

Im II. Teil zieht der Vf. Folgerungen für die Sexualerziehung im Lichte des christlichen Menschenbildes, besonders für ein Verständnis von Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie aus dem Glauben (129–182). Er belegt anhand übersichtlicher Statistiken und Schaubilder die dringende Notwendigkeit, gesprächsbereit und geduldig, aber mutig und überzeugend, aus der Heiligen Schrift und den neueren Kirchlichen Verlautbarungen den Jugendlichen verständlich zu machen: Die Sexualität betrifft „den innersten Kern der menschlichen Person" (Johannes Paul II.), ihre Würde und Sinnerfüllung in Ehe und Familie.

Im III. Teil macht er mit großem entwicklungspsychologischem Einfühlungsvermögen spezielle Fragen (183–281) als Erziehung zu Liebe und Verantwortung transparent: Problematiken von Masturbation, Homosexualität, vorehelicher Sexualität und Geschlechtsverkehr und setzt sich kritisch mit deren Befürwortern auseinander. Nach einem Exkurs zur theologischen Normbegründung und pastoralen Unterweisung behandelt er das unverheiratete Zusammenleben.

Abschließend fordert er positive Erziehung zu einem umfassenden Verständnis von Liebe und Treue, von Liebe als Zuneigung, als Begehren, als Wohlwollen und Hingabe, als bräutlich-eheliche Liebe. Er zeigt, „daß Bindungsunfähigkeit und libertinistisches Denken und Handeln ihre tiefste Wurzel in einer Sinnkrise und Glaubensschwäche haben". Andererseits macht er deutlich, „daß jede erzieherische Hilfe, die den Glauben verlebendigt und vor allem die Bedeutung des Geheimnisses der Menschwerdung erschließt, die Verantwortung des Menschen vor Gott ins Bewußtsein ruft, die Tugenden stärkt und zum Leben aus den Sakramenten anleitet, indirekt einen ganz entscheidenden Beitrag zur Familien- und Sexualerziehung darstellt" (280).

Insgesamt hat der Vf. verdienstvoll wesentliche Hintergründe teilweise bewußt manipulierter Zersetzung von Grundwerten und von christlichen Normen aufgezeigt. Gleichzeitig gibt er aber auch Wege an, wie Erzieher und verantwortungsbewußte Jugendliche selbst zur wahren Menschenwürde und vollen Erfüllung in Ehe und Familie gelangen können. Aus religions- und sexualpädagogischer Sicht kann dieses gut lesbare Buch uneingeschränkt empfohlen werden.

Eichstätt Heinz Loduchowski

Handbuch der christlichen Ethik. Bd 3: Wege ethischer Praxis. Hrsg. von Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff, Hermann Ringeling. – Freiburg, Basel, Wien/Gütersloh: Herder/Mohn (1982). 600 S., geb. DM 98.–

Im zehnseitigen Nachwort (557–566) schreibt Korff, einer der Hrsg., vorliegender Bd 3 soll „Unabgegoltenes der beiden vorhergehenden Bde" (erschienen 1978) einlösen (563). Rezensenten, aber auch Kard. Ratzinger und Kard. Höffner, haben die Behandlung drängender Einzelprobleme, „wie z. B. fragen der Wahrhaftigkeit, des Friedens, des Suizids vermißt, insbesondere die Auseinandersetzung mit der Gewissensproblematik" (565).

Der Gewissensproblematik im weiten Sinn (Gewissen-Schuld-Bekehrung) ist im vorliegenden Bd 3 der I. Teil (17–194) gewidmet. Dieser Problemkreis hätte eigentlich im 1. Bd des Handbuchs behandelt werden müssen, ebenso wie die Problematik ‚Menschenwürde und Menschenrechte', mit der Teil II (195ff) des 3. Bdes beginnt.

In der Einführung zu Bd 3 (13–15) vermißt man eine hilfreiche Bezugnahme zu Bd 1 und 2 des Handbuchs. Der einleitende Satz, in dem ganz allgemein vom „weitergehenden ethischen Diskurs" die Rede ist (13), trifft das eigentliche Anliegen von Bd 3 nicht ganz. Die beiden ersten Bde wurden nämlich als geschlossenes Werk konzipiert. Die bestimmende Sicht war die „ethische Rationalität der Neuzeit" (Bd 1, Kap 1). Erst im Nachwort zu Bd 3 erfährt der Leser, daß die Gewissensproblematik in den ersten Bden nicht zufällig, sondern aufgrund der „fundamental metaethischen" Ausrichtung „unerörtert" blieb (563). Bd 3 behandelt somit Probleme, die aufgrund des erwähnten Gesamtkonzepts aus dem Blickfeld der Hrsg. fielen, nun aber doch „in ihrer ganzen Wucht" (Nachwort, 563) zur Geltung kommen. Die Probleme wurden von Rezensenten angemahnt. Darüber hinausgehend bietet Ringeling „Deutungsversuche" und „geschichtliche Rückfragen" (298–316) an, in wohl ergänzender Weise zu seinen sexualethischen Ausführungen in Bd 2 (160–176), die zusammen mit den Erörterungen von Faßnacht (Bd 2, 177–190), durch Kard. Höffner als „Desorientierung" gewertet wurden (Nachwort, 565).

Die Hrsg. hätten das gesamte Werk neu bearbeiten müssen, denn jedes Gesamtkonzept – so vage es auch in den beiden ersten Bden zur Geltung kommt – ordnet die zu behandelnden Probleme einem bestimmten systematischen Ort zu. Durch diese Zuordnung wird sowohl eine Gewichtung der Inhalte, wie auch eine Festlegung ihres Kontextes vollzogen, der für ihre Auslegung wichtig ist. Aus dieser Sicht hängen die Beiträge von Bd 3 gewissermaßen in der Luft, obwohl die Hrsg von vornherein kein „abgeschlossenes Kompendium", sondern eine „Orientierungshilfe" anbieten wollten (Einführung zu Bd 1 und 2, in: Bd 1, 8). Schließlich ließ die lobenswerte und erstmals in diesem Umfang unternommene, ökumenische Zusammenarbeit ein weitgehend „eingebundenes" Konzept nicht zu (Bd 1, 6). Trotz dieser ernstzunehmenden Vorbehalte wäre aus methodologischer wie auch praktischer Sicht eine Neubearbeitung wünschenswert gewesen. Bei dieser Gelegenheit hätte man auch weitschweifige Ausführungen kürzen können, zumal wenn Beiträge aus Bd 2 und 3 zusammengebracht worden wären. Aber nun muß der Leser zumindest diese inhaltliche Einordnung selber vollziehen, z. B. die Ausführungen über „Menschenwürde und Menschenrechte" (Bd 3, 197–279) mit denen über „Verfassung, Politik, Recht" (Bd 2) in Verbindung bringen. Ähnliches gilt von „Ethischen Strukturproblemen der Geschlechter" (Bd 3, 280–336) und „Ehe und Familie" (Bd 2); von „Neue Weltwirtschaftsordnung" (Bd 3, 337–424) und „Wirtschaft und Arbeit" (Bd 2); von „Friedensaufgabe der Gegenwart" (Bd 3, 425–507) und „Verfassung, Politik, Recht" (Bd 2). Bei dieser Zusammenschau tritt allerdings auch mancher Widerspruch zutage, der sich nicht durch ökumenische Rücksichtnahme erklären läßt. Thematisch neu ist in Bd 3 die erwähnte Gewissensproblematik zu Beginn, sowie die beiden letzten Kapitel, die dem Sport (508–530) und den Informationsmedien (531–556) gewidmet sind. Für das hilfreiche und sachliche Nachwort (557–566) gebührt Korff großer Dank.

Augsburg Joachim Piegsa

Thils, Gustave: **Droits de l'homme et perspectives chrétiennes.** – Louvain-la-Neuve: Publications de la Faculté de Théologie 1981. 116 S. (Editions Peeters, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven) (Cahiers de la Revue Théologique de Louvain 2) kart. bfr 210.–

„Les droits de l'homme: un nouvel éthos mondial?" Diese Frage stellt sich Th. in der Einführung seines Buches (5). Menschenrechte werden heute vielfach proklamiert, aber es gibt auch Autoren, die darin eine Mode, eine Hypertrophie sehen. Th. will untersuchen, was der christliche Glaube in dieser Frage beizutragen hat.

Zu diesem Zweck gibt er zunächst in einem ersten Teil einen Überblick über Forschungen zum Thema Menschenrechte auf christlicher Seite (7–45). Wer an diesem Thema interessiert ist, findet hier einen knappen, aber informativen Überblick.

Im zweiten Teil (47–92) legt Th. die aktuelle theologische Problematik aus seiner Sicht dar.

Das Problem der Begründung der Menschenrechte (§ 1 „La question du fondement" 49–64) ist gut veranschaulicht an der Äußerung eines Mitgliedes der Kommission, die die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte entworfen hat: „Nous sommes tous d'accord sur ces droits, à condition qu'on ne nous demande pas pourquoi. C'est alors que commencent les disputes" (51). Th. referiert und diskutiert verschiedene Ansätze der Begründung philosophischer und theologischer, katholischer wie protestantischer Provenienz, die, wie zu erwarten, recht unterschiedlich sind.

Im zweiten Paragraphen „Une approche théologique" (65–79) zeigt Th., was das Handeln Gottes am Menschen für diesen bedeutet. Er zitiert „Gaudium et Spes" Nr. 22: „Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt." Diesen Satz legt er in „essentialistischer" und „personalistischer" Sprache aus. – Bedeuten nun die dunklen Seiten der menschlichen Existenz („malheurs, fautes échecs, péchés" 74) eine Einschränkung dieser Aussagen? Jedenfalls kann daraus nicht eine Einschränkung der Rechte des Menschen abgeleitet werden. Denn etwa die fundamentalen Bedürfnisse des Menschen bleiben dieselben (77f). Ebenso braucht der Mensch ein gewisses Maß äußerer Freiheit. Er kann nicht verantwortlich leben „sans un certain exercice de la liberté, un certain usage libre de l' intelligence et du savoir, une certaine indépendance dans la choix de la profession et de la vie familiale, certaines formes de vie religieuse librement adoptée, etc.".

Im dritten Paragraphen „Droits de l'homme et ‚salut chrétien'" (80–96) stellt sich Th. zunächst die Frage, ob ein „säkulares" Ethos (wie es in den Menschenrechten formuliert ist) christlich sein kann. Hier steht aber nicht das Proprium einer christlichen Ethik im inhaltlichen Sinn, also im Bereich des sittlich Richtigen zur Diskussion; vielmehr behandelt Th. die Frage, ob der Mensch durch ein Leben gemäß diesem Ethos zum Heil gelangen kann bzw. ob das Leben nach diesem Ethos auch für den Christen heilsbedeutsam ist.

Damit dürfte auch die Zielsetzung dieses Buches deutlich sein, wie sie vor allem in der „Conclusion" (93–96) deutlich wird. Th. will die Sache der Menschenrechte als ureigenes Anliegen des Christen herausstellen, ein Anliegen, in dem er sich mit allen seinen Mitmenschen verbunden weiß. Er stellt also, wie der Titel ankündigt, die Sache der Menschenrechte in einer christlichen Perspektive dar. Dabei werden allerdings die Menschenrechte nicht im einzelnen diskutiert, auch nicht die Frage, welchen metaethischen Status die Aussage von der Menschenwürde hat. Das wäre im Rahmen dieses kleinen Bändchens auch nicht möglich. Es sollte nur angemerkt sein, damit man nicht mit falschen Erwartungen an das Buch herangeht.

Für den, der sich mit der Thematik der Menschenrechte befaßt, dürfte das Bändchen hilfreich sein, nicht zuletzt wegen der (internationalen) Literaturübersicht, die ihm vermittelt wird.

Paderborn Werner Wolbert

Hollenbach, David, SJ: **Nuclear Ethics A Christian Moral Argument.** – New York/Ramsey: Paulist Press (1983) 100 S. kart. $ 3.95

Das vorliegende, umfangmäßig begrenzte und leicht lesbare Buch entstand im Umkreis der Debatte innerhalb der katholischen Kirche der USA über jene moralischen Fragen, denen ihr Hirtenbrief aus dem Jahr 1983 gewidmet ist.[1] Es handelt sich um eine erweiterte Fassung eines Aufsatzes des Vf.s aus den „Theological Studies" (1982), die vor Verabschiedung des Hirtenbriefes abgeschlossen wurde. Der Vf. – Außerordentlicher Professor für Moraltheologie an der Weston School of Theology in Cambridge, Massachusetts – merkt ausdrücklich an, daß er die von ihm vorgetragene Argumentation als eigenverantwortlichen Ansatz verstanden wissen möchte (3).

Dabei verdient bereits der gewählte Titel Aufmerksamkeit. Es gibt nämlich im deutschen Sprachraum keine entsprechende Vokabel, mit der sich „Nuclear Ethics" wiedergeben ließe. Wortbildungen wie „Ethik der Abschreckung", „Friedensethik" oder „Ethik des gerechten Krieges" legen – wenn auf das Problem der Kernwaffen bezogen – den Eindruck nahe, es gehe jeweils nur um einen Aspekt dieses Problems: also entweder um ihre Abschreckungsfunktion oder um Fragen ihres tatsächlichen militärischen Einsatzes. Daß der eigentlich sachgemäße (und schwierige) Zugang zu diesem Problem darin besteht, beide Aspekte in ihrer gegenseitigen Bezogenheit zu bedenken, wird nicht nur aus H.s Text selbst deutlich; auch die gewählte Überschrift vermeidet es, falsche Assoziationen zu wecken.

Das Buch gliedert sich in zwei Teile. Zunächst (7–33) untersucht der Vf. das Verhältnis – besser: die Spannung –, welches zwischen der Tradition der Gewaltlosigkeit einerseits und der Argumentation mit der Möglichkeit eines „gerechten Krieges" andererseits besteht. Dabei diskutiert er sowohl historische wie systematische Aspekte seiner Fragestellung.

Historisch sieht der Vf. eine „pluriformity in the Christian response to warfare" (10) bereits in dem Augenblick gegeben, in dem sich neben der seit der Urkirche vorherrschenden Tradition christlicher Gewaltlosigkeit die bellum-iustum-Lehre zu entwickeln beginnt. Jedenfalls werde die Auffassung, nach Konstantin und Augustinus habe die bellum-iustum-Lehre die Tradition der Gewaltlosigkeit einfach ersetzt, der historischen Sachlage nicht gerecht. Doch auch die bellum-iustum-Lehre habe nie bestritten, daß im Regelfall für den Christen gewaltloses Handeln Pflicht sei; nur im Sinne eines Ausnahmefalls denke sie über einen möglichen sittlich legitimen Gewaltgebrauch nach (im Anschluß an W. D. Ross könnte man von „Gewaltlosigkeit als präsumtiver Pflicht" sprechen [17]). – Systematisch besteht der Unterschied zwischen „Pacifism and Just War Theory" danach darin, daß für die erste Position die Verpflichtung zu gewaltlosem Handeln ausnahmslos, für letztere hingegen mit Einschränkungen gültig ist. Und zwar läßt die bellum-iustum-Lehre solche Ausnahmen dann zu, wenn die Forderung nach Gewaltverzicht mit dem Schutz von vergleichbar hochrangigen Gütern wie dem des Lebens konkurriert. Zwar bestehe dabei zunächst das Problem, daß die zu vergleichenden Güter inkommensurabel sein können. Diese Inkommensurabilität lasse sich aber, so R. A. McCormick, reduzieren, indem man die wechselseitigen Bedingungsverhältnisse bedenkt, in denen solche Güter untereinander stehen können. Diese festzustellen und sachgemäß in ethischer Theorie zu berücksichtigen, setzt (historisches) Erfahrungswissen voraus, Einsicht „into the way the world works" (21). Die resultierenden Urteile „involve both insight into basic human values plus a significant amount of worldly political wisdom" (22); sie entsprechen damit demjenigen Typ ethischer Normen, die B. Schüller als „gemischte Normen" bezeichnet.[2] Einigkeit bestehe, so Vf., zwischen beiden Positionen darin, daß ihr gemeinsames Ziel ein gerechter Frieden ist; Dissens liege aber vor, wo die Frage auftauche, ob ggf. Gewaltanwendung die ultima ratio zur Verteidigung von Gerechtigkeit sei. Pazifisten gingen davon aus, daß die angestrebte Wahrung bzw. Verteidigung von Gerechtigkeit nur im gewaltlosen Handeln letztlich gelingen könnte: „In their view, to take up arms in the cause of justice is self-defeating" (23). Doch auch da, wo es zu einem offensichtlichen Konflikt zwischen den Forderungen der Gewaltlosigkeit und denen der Gerechtigkeit komme, sei für Pazifisten die Antwort vorentschieden; insoweit sei ihre Haltung nicht nur Ergebnis einer Theorie über innerweltliche Handlungserfolge (27 f.). Da für den Vf. die Forderungen von Gerechtigkeit und Gewaltlosigkeit nicht gegeneinander abgewogen werden können, bringen nach seiner Auffassung erst beide Traditionsstränge – die der (absoluten) Gewaltlosigkeit und die des (strikt bedingten und begrenzten) möglichen Gewaltgebrauchs – zusammen „the full content of Christian hope" (31) in der Geschichte zur Erscheinung. „A pluralism of responses to the question of whether nonviolence or justice is primary in a Christian ethic is ... the theological consequence of the incompleteness and partiality of any specification of the relation between the kingdom of God and the realities of history" (31 f). Beide Positionen seien aufeinander angewiesen: die pazifistische Position halte den zentralen Stellenwert gewaltlosen Handelns auch für denjenigen im Bewußtsein, der diese Forderung nicht absolut auslegt: und umgekehrt erinnerten die Vertreter der bellum-iustum-Lehre jeden Pazifisten an die hohe ethische Bedeutung der Gerechtigkeitsforderung.

Anschließend (37–85) widmet sich Vf. den mit der militärischen Anwendung von Kernwaffen sowie ihrer Bereithaltung zur Abschreckung verbundenen Fragen, wobei er seiner Analyse und Argumentation jene Elemente der klassischen bellum-iustum-Lehre zugrunde legt, die er auch im nuklearen Zeitalter für aktuell hält.

Vf. gibt einen kurzen Abriß der Bedingungen, die gemäß der bellum-iustum-Lehre erfüllt sein müssen, damit von einer gerechtfertigten Verteidigung gegenüber einem ungerechten Angriff gesprochen werden kann (eine „iusta causa" liegt überhaupt nur im Verteidigungsfall vor). Er weist darauf hin, daß die Forderung nach einer „vernünftigen Aussicht auf Erfolg" der Verteidigung die allgemeinere Forderung nach einer Abwägung der positiven gegen die negativen Kriegsfolgen näher spezifiziert – hier anhand der Frage nach der Eintrittswahrscheinlichkeit des intendierten Handlungserfolges. Zwar haben alle Versuche, sich hier ein Urteil zu bilden, mit einem erheblichen Unsicherheitsfaktor zu kämpfen. Die Forderung nach vernünftiger Erfolgsaussicht macht jedoch deutlich, wo die Beweislast liegt: Der Gewaltgebrauch kann nicht solange als legitim gelten, wie die Disproportionalität zwischen positiven und negativen Handlungsfolgen nicht definitiv sicher ist; sondern umgekehrt wäre zunächst zu zeigen, daß der Proportionalitätsgrundsatz mit hinreichender Wahrscheinlichkeit gewahrt werden kann, um von sittlich legitimer Gewaltanwendung sprechen zu können.

Das Prinzip der Unterscheidung von Kombattanten und Nicht-Kombattanten in der Kriegführung selbst begründet der Vf. – ohne daß dieser Terminus fällt – aus dem „moderamen inculpatae tutelae" („... the direct killing of persons who are in no way a threat to other human lives or to fundamental goods such as justice or human rights ... is murder" [42]). Er hebt ferner zu Recht hervor, daß man die Proportionalitätsforderung gegenüber einzelnen Kriegshandlungen („in bello proportionality") nicht so verstehen dürfe, als ob die Übel einer partikulären Handlung im Kriege gegen die erhofften Vorteile aus dem Krieg in seiner Gesamtheit abgewogen werden müßten; in dieser Sicht ließe sich nahezu jede Greueltat rechtfertigen. „Correctly understood, in bello proportionality weighs the harm caused by a tactic in a just war against the tactical advantages gained by this means" (42).

Vf. wendet die grundsätzliche Argumentation der bellum-iustum-Lehre sodann auf mögliche Fälle an, in denen Nuklearwaffen zum Eisatz kommen könnten. Auf der Ebene der sogenannten nuklear-strategischen Kriegführung unterscheidet er direkte Angriffe gegen gegnerische Städte einerseits, sowie begrenzte Angriffe gegen militärische Ziele andererseits. Direkte Angriffe gegen Städte, ob im Erst- oder Zweitschlag, verletzten evidentermaßen die Forderung nach Unterscheidung zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten. Da mit solchen Einsätzen überdies ein sehr hohes Eskalationsrisiko verbunden ist, laufen sie weiterhin der Forderung zuwider, in der Kriegführung die vernünftige Erfolgsaussicht zu wahren. Solches Handeln wäre nach Auffassung des Vf.s nicht nur unmoralisch, sondern auch irrational. Gegen die Vorstellung einer selektiven Kriegführung mit „begrenzten Optionen" spricht wiederum vor allem das Risiko ungesteuerter Eskalation. Konsequent wäre der Gebrauch von Kernwaffen im Ersteinsatz durch die eigene Seite ebenso verwerflich wie nukleare Gegenschläge in Erwiderung eines zunächst begrenzten gegnerischen Kernwaffenangriffs. Dies gilt entsprechend für alle mit der sogenannten taktischen Nuklearkriegführung zusammenhängenden Fragen. Spätestens wenn man das Eskalationsrisiko in Rechnung stellt, werde klar, daß die dann zu beklagenden Kriegsopfer nicht als „indirekt" getötet angesehen werden könnten – ganz unabhängig davon, ob man teleologisch argumentiere oder als Deontologe das Prinzip von der Handlung mit Doppelwirkung traditionell anwende: in jedem Fall scheitere die Rechtfertigung der nuklearen Kriegführung daran, daß der Proportionalitätsgrundsatz nicht gewahrt werden könnte. So liegt in der Konsequenz der Argumentation des Vf.s zur Frage des militärischen Kernwaffeneinsatzes der „nukleare Pazifismus": ein Nein zu jeder Form eines möglichen Einsatzes. Diese Konsequenz ist selber ein (empirisch gewonnenes) Klugheitsurteil, d. h. es ergibt sich nicht bereits aus der reinen Kenntnisnahme der ethischen Prinzipien und ist ebensowenig logisch zwingend; jedoch ist es, solange ein sachgemäßes Urteil, nicht weniger ethisch verpflichtend. Dieselben Gründe, die nukleare Kriegführung ethisch verwerflich machen, würden sie für H. überdies als einen strategisch und politisch irrationalen Akt erscheinen lassen.

Was aber folgt aus alledem für eine ethische Bewertung der Abschreckung mit Kernwaffen? Der Kern dieser Abschreckung liegt nach Auffassung des Vf.s darin, daß sie Handlungen androhe und vorbereite, deren Verwerflichkeit bereits erkannt wurde. Bedarf es jedoch zur wirksamen Abschreckung einer – ethisch äußerst problematischen – bedingten Intention zum Einsatz (nämlich im Falle des Versagens von Abschreckung) auf seiten des Abschreckenden? Das zentrale Argument des Vf. lautet: „The factor that makes the intention behind a deterrence policy distinguishable from an intention to employ nuclear force is a reasoned judgment that the policy in question will actually prevent use ... The moral judgment on the intention embodied in deterrence policies is therefore inseparable from an evaluation of the reasonably predictable outcomes of diverse policy choices" (73 f). Damit aber lautet die ethische Frage nicht mehr: wie ist das Verhältnis zwischen Besitz und gegebenenfalls Anwendung von Kernwaffen abstrakt zu denken?, sondern: welche konkrete Abschreckungsstrategie ist vorzugswürdig? Die geforderte Vorzugswahl hat zwei Kriterien zum Maßstab:

1) „Any new policy proposal must make nuclear war less likely than the policies presently in effect rather than more likely";

2) „Any new policy proposal must increase the possibility of arms reduction rather than decrease this possibility" (75).

Doch bleibt die Frage: wenn man daran festhält, daß jeder Kernwaffeneinsatz verwerflich wäre, kann es dann eine glaubwürdige Abschreckung geben? Der Vf.

[1] Dt.: Die Herausforderung des Friedens – Gottes Verheißung und unsere Antwort, in: Sekretariat der DBK (Hg.), Bischöfe zum Frieden (Stimmen der Weltkirche, Bd. 19), Bonn 1983, 5–129.

[2] Vgl. B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf ²1980, 313.

rät zu einer historischen Besinnung: „large numbers of nuclear weapons are already deployed and ready for use by both superpowers. Though incompatible on the level of ideas and logic, deterrence and non-use are concretely and existentially interlocked in our present world . . . The logic of practical reason is not identical with the logic of theoretical reason. On this practical level the commitment to non-use of nuclear forces and the commitment both to a minimum deterrent force and to arms reduction are linked together" (83 f). Der Vf. lehnt Abschreckungsstrategien klar ab, die von der Voraussetzung ausgehen, gerade die Aussicht auf einen von den USA führbaren, begrenzbaren und eventuell gewinnbaren Nuklearkrieg wirke abschreckend und somit kriegsverhindernd. Ohne daß der Vf. explizit angibt, welche konkrete Abschreckungsstrategie tatsächlich vorzugswürdig wäre, liegt die Vermutung nahe, daß die von ihm angeführte Minimalabschreckung in einer wechselseitigen Abschreckung der Supermächte durch „unverwundbare" strategische Kernwaffen („mutual assured destruction")[3] bestehen müßte.

H.s Buch kann besonders demjenigen sehr empfohlen werden, der sich aus moraltheologischer Perspektive den Fragen moderner Friedenssicherung und Strategie zuwendet. Zugleich dürfte seine Argumentation, wenigstens zum großen Teil, auch für Nichtfachleute verständlich sein. Es ist ein unzweifelhaftes Verdienst nicht nur dieser Schrift, sondern der neueren amerikanischen Debatte um diese Fragen insgesamt, sich den auftauchenden Problemen in großer Redlichkeit zu stellen. Dies um so mehr, als die diskutierten Aspekte nie nur ethische, sondern stets auch erhebliche politische Implikationen aufweisen.

Für den Rez. bleiben – bei einem solchen Thema unvermeidlich – einige Anfragen zu stellen.

Zunächst wäre das Verhältnis von gewaltloser Tradition und bellum-iustum-Lehre noch näher zu analysieren. Die Differenz zwischen beiden Positionen beruht nach Auffassung des Vf.s a u c h , aber nicht n u r in einem unterschiedlichen Folgenkalkül (s. o.); offensichtliche Konfliktfälle lassen gleichwohl für den Pazifisten keine Abwägung mehr zu. Dann liegt jedoch ein Typ ethischer Normierung vor, der mit dem Versuch, Wertekonkurrenzen stets über eine solche Abwägung anhand von Vorzugsregeln zu lösen, logisch unvereinbar ist. Wie können jedoch zwei Positionen, die sich gegenseitig ausschließen, erst gemeinsam „the full content of Christian hope" (31) zur Erscheinung bringen, solange es um die Frage geht, was zu tun in einer Konfliktsituation ethisch geboten sei? – Sodann leuchtet nicht ein, wieso das Problem der mit Abschrekkung verbundenen bedingten Einsatzintention g e l ö s t würde, wenn feststünde, daß die gewählte Strategie besonders friedensdienlich ist. Wohl wäre dieses Problem dann möglicherweise weniger dringlich. Dies ist aber eher ein psychologisches Argument als die Lösung des Sachproblems selbst[4]! Auch die Tatsache, daß es seit 1945 gelang, den Einsatz von Kernwaffen zu vermeiden, sagt nichts über vorhandene oder fehlende bedingte Einsatzintentionen aus; kann also die Frage nicht beantworten, wie man Abschreckung bei fehlender derartiger Intention glaubhaft erhält. – Ferner: ist keinerlei Konflikt möglich zwischen den Kriterien, die H. zur Beurteilung von Abschreckungsstrategien vorschlägt? Und selbst wenn es eine optimale Strategie gäbe, die beiden Kriterien weitgehend gerecht würde: man dürfte sie doch niemals mit einer Kriegsverhütungsg a r a n t i e verwechseln. Was aber folgt dann für den ethisch mitzudenkenden Fall, daß Abschreckung weiterhin versagen kann? Ist nicht auch eine Minimalabschrekkung, die weiter an der Drohung mit Einsätzen gegen bewohnte Städte festhält, unter dieser Rücksicht sehr problematisch? Es sei denn, man könnte hinreichend sicherstellen, daß diese Einsätze dann nicht erfolgen würden. Wie aber schafft man es, daß ein solcher nuklearer Bluff nicht vorzeitig aufgedeckt wird?[5] Solche Einwände verstehen sich nicht als implizites Plädoyer für Strategien, die der Vf. mit guten Gründen kritisiert. H. sieht – meines Erachtens zu Recht – die Gefahr, daß man ein endloses Wettrüsten hervorruft, wenn man anstrebt, gegen alle nur irgend denkbaren militärischen Herausforderungen gewappnet zu sein. Aber gibt es neben dem „Zuviel" nicht auch stets das „Zuwenig" – also den Fall, daß eine Strategie nur gegenüber sehr speziellen Herausforderungen abschreckend wirken kann? Wie ist überhaupt der Zusammenhang zwischen nuklearer und konventioneller Rüstung angemessen zu denken?

Nicht zuletzt um einer breiteren Diskussion dieser Probleme willen ist H.s Buch ein größerer Leserkreis zu wünschen.

Hamburg Thomas Hoppe

Collet, Giancarlo: **Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion.** – (Mainz): Matthias Grünewald (1984). 308 S. (Tübinger Theologische Studien Bd 24) kart. DM 48.–

Breit, nicht von vornherein auf theologische Argumentation beschränkt, sondern unter Einschluß wissenschaftstheoretischer und wissenssoziologischer Fragestellungen (so z. B. besonders in den Ausführungen zu Bedingungen universaler Kommunikation, 45–56) hat der Autor seine Studie angelegt. Das zeigt sich schon in der Einleitung (Problemstellung, 11–17). Überhaupt nimmt die Erforschung des Bezugsrahmens einer Missionstheologie einen breiten Raum ein in dieser Diss. Ziel der Arbeit ist, 1. „den Referenzrahmen theologischen Nachdenkens über Mission zu skizzieren" (17), 2. das missionarische Selbstverständnis der Kirche und einige theologische Begründungsmodelle der Mission darzustellen, 3. über die Ermöglichung eines vernünftigen Gesprächs über Mission nachzudenken (vgl. 18).

Dementsprechend behandeln die beiden ersten Kap. die Infragestellung und den Strukturwandel der Mission. Das 3. Kap. behandelt die missionstheologische Entwicklung historisch (die Schulen von Tübingen, Münster, Löwen, Paris, das Vaticanum II). In den folgenden drei Kap. geht es um die nachkonziliaren Dokumente zum Thema „Mission", nämlich um die Enzykliken und Apostolischen Schreiben (4. Kap.), die Römischen Bischofssynoden (5. Kap.) und die Synodalen Beschlüsse aus dem deutschsprachigen Bereich und aus den Niederlanden (6. Kap.). Vor diesem letzten Kap. ist ein Exkurs „Zur Bestimmung des kirchlichen Auftrags als ‚ganzheitliche Befreiung'" eingeschoben (161–171). In diesem Exkurs werden vornehmlich Dokumente zusammengestellt. Aufmerksamkeit verdient die zusammenfassende Deutung des Freiheits- bzw. Befreiungsbegriffes, wobei besonders das Zueinander der beiden Begriffe „Heil" und „Befreiung" angesprochen wird (171). Im 7. Kap. werden schließlich fünf missionstheologische Begründungsmodelle nach ihren Vertretern vorgestellt und bereits in den Überschriften charakterisiert, nämlich: Peter Beyerhaus („reines Evangelium"), Hans Werner Gensichen („Dimension und Intention"), Josef Amstutz („Heilsgeschichte"), Ludwig Rütti („Verheißung") und Horst Bürkle („grenzüberschreitende Kommunikation").

Mit dem Versuch, „einige Gedanken zu einer Theologie der Mission zu formulieren" (22), schließt diese im WS 1982/83 in Tübingen eingereichte Diss. Diese Gedanken oder Prolegomena kreisen um den Freiheitsbegriff, der zunächst – entsprechend dem eingangs Gesagten – in einem weiteren Sinn abgehandelt wird („Kommunikative Freiheit", 246–252), ehe von christlicher Freiheit und „Freiheit und Mission" (259–266) die Rede ist. „Mission kann als dieses Geschehen der Vermittlung christlicher Freiheit bestimmt und verstanden werden. Sie hält die allen Menschen von Gott in Jesus Christus zugesagte und realisierte unbedingte Sinnbestimmung der Freiheit als Liebe gegenwärtig, indem sie diese universal kommuniziert. Das bedeutet, daß Menschen, die sich Gottes Liebe haben sagen und gefallen lassen, diese auch anderen sagen und gefallen lassen" (261).

Mit diesen Gedanken ist zweifellos ein tiefer innerer Zusammenhang von Freiheit, Heil (um nur einen der traditionellen Missionsbegriffe zu nennen) und Mission aufgezeigt. Eine auf Freiheit hin zentrierte Missionstheologie brauchte freilich eine umfangreichere Begründung, als sie in den vorgelegten Prolegomena möglich war, brauchte vor allem eine bibeltheologische Fundierung.

Auf alle Fälle bleiben die vorgelegten Gedanken überlegenswert, wert auch, von anderen Missionswissenschaftlern aufgegriffen, kritisch überprüft und ergänzt zu werden. Für die Anregungen und die wissenschaftlich gediegene Darstellung, gerade auch der missionstheologischen Begründungsmodelle, ist dem Autor zu danken, auch wenn manches Mal die vielen Anmerkungen zu einer die Lektüre beeinträchtigenden Überfülle werden.

Inwieweit seine Gedanken nicht nur das Verstehen von und das Theologisieren über Mission, sondern auch den Vollzug von Mission, die missionarische Praxis also, beeinflussen und bereichern werden, wird sich erweisen müssen.

Münsterschwarzach Basilius Doppelfeld

Metzler, Josef: **Die Synoden in Indochina 1625–1934.** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh 1984. XX, 407 S. (= Konziliengeschichte, hrsg. von W. Brandmüller, Reihe A: Darstellungen) geb. DM 108.–

Nachdem Metzler 1980 schon „Die Synoden in China, Japan und Korea 1580–1931" dargestellt hat, folgen nun in der Reihe Konziliengeschichte „Die Synoden in Indochina 1625–1934". Konziliengeschichte ist noch nicht Missionsgeschichte. Doch wirft sie neues Licht auf viele Begebenheiten und Entwicklungen; sie deutet Tatsachen und leuchtet sie von innen her aus. Da Synoden Unternehmen sind, anstehende Probleme an Ort und Stelle anzugehen und zu lösen, führt das Studium der Synodalakten zu einer viel intimeren Einsicht in konkrete Situationen. Die Verhandlungen lassen Zusammenhänge erkennen, die sonst nur schwerlich zu durchschauen wären.

Das ist für den Raum zwischen Indien und China von besonderer Bedeutung. Ist er doch nicht nur ein Rückzugsgebiet für Altkulturen, sondern auch der Schauplatz vielfacher Auseinandersetzungen, Beziehungen und Einflußnahmen. Das gilt vor allem für das Verhältnis zu China und macht aus den staatlichen Gebilden Hinterindiens „angrenzende Reiche" dieses großen und mächtigen Nachbarn: regna adiacentia.

Missionsgeschichtlich ist Indochina der Raum, in dem alle Akteure auf dem Missionsfelde aufeinanderstoßen: die Missionare des Padroado und der Propaganda-Kongregation, des Ordens- und Weltklerus, der alten und neuen Orden und der verschiedenen rivalisierenden Nationalitäten. Besonders Vietnam war lange Zeit hierarchisch ein

[3] Vgl. zum Konzept „stabiler Abschreckung" H. Afheldt, Verteidigung und Frieden, München [2]1977, 53ff.

[4] Vgl. auch die Kritik R. A. McCormicks an diesem Ansatz, in: Theological Studies 44 (1983) 105.

[5] Vgl. B. M. Russett, Ethical Dilemmas of Nuclear Deterrence, in: International Security Vol. 8 No. 4 (Spring 1984) 36–54, bes. 49.

„Niemandsland" und Tummelplatz der unterschiedlichsten Kräfte. Nicht einmal anhaltende blutige Verfolgungen, die hohe Opfer forderten, führten zur Versöhnung untereinander. Sie konnten aber auch nicht verhindern, daß eine autochthone Kirche heranwuchs mit zahlreichen Priester- und Ordensberufen aus dem Lande und einer ungewöhnlichen aktiven Beteiligung der Laien.

All dies spiegelt sich in den verhältnismäßig zahlreichen Synoden wieder. Sie sind, wie M. zu Recht anmerkt, ein „Beweis" dafür, daß die römische Propaganda-Kongregation nicht auf eine straffe Zentralisierung aus war (VIII). Andrerseits hat sie sich die Erkenntnisse und die Planungen der Missionare zu eigen gemacht, indem sie die Regionalsynoden approbierte und ihren Beschlüssen Rechtskraft verlieh.

Das Quellenmaterial ist fast lückenlos in den Archiven der Propaganda-Kongregation vorhanden. M. ist zu danken, daß er in seinen verschiedenen Veröffentlichungen diese reichen Archivalien erschließt und ein altes Desiderat missionsgeschichtlicher Forschung aus Schmidlins Tagen erfüllt. Es bleibt nur zu wünschen, daß diese verdienstliche Arbeit fortgesetzt wird und dazu beiträgt, daß die Geschichte der Ausbreitung des Glaubens in der Neuzeit immer gültiger dargestellt werden kann.

Bernried Josef Glazik MSC

Mohammed für Christen. Eine Herausforderung. Einleitung von Muhammad Salim Abdullah. Textauswahl von Adel Theodor Khoury. – (Freiburg, Basel, Wien: Herder 1984) 189 S. (Herderbücherei 1137) DM 8.90

Dieses für Christen geschriebene Buch will ihnen aus erster Hand einen Zugang verschaffen zum Selbstverständnis des Islams und seines Verkünders.

Muhammad Salim Abdullah, selbst überzeugter Muslim, gibt eine Darstellung Mohammeds aus islamischer Sicht (11–59). Ausgehend von den polemischen Phantastereien, die im Mittelalter, ja selbst bis in die Neuzeit hinein das christliche Mohammedbild prägten (13–21), skizziert der Autor aus seiner Sicht den augenblicklichen Stand der Diskussion um die theologische Einordnung des Islams und seines Verkünders innerhalb der christlichen Theologie (21–28), um dann nach diesem eher rudimentären Vorspann das eigentliche Thema anzugehen: Mohammed im Glauben der Muslime (28–59).

Die von Adel Theodor Khoury vorgelegte Textauswahl aus dem Koran (64–143) und der islamischen Überlieferung (144–187) bietet anhand der Urquellen des Islams eine treffliche Hinführung zum Selbstverständnis des Islams und seines Verkünders. Diese Texte, so der Autor im Vorwort, sollen nicht distanziert analysiert, sondern bedacht und meditiert werden: „Eine solche Lektüre zum Nachdenken, zum Meditieren, zum Widersprechen oder auch zum dankbaren Lernen wird den christlichen Leser zugleich erfreuen und provozieren. Manche Texte erinnern so stark an Inhalte und Stellungnahmen der christlichen Tradition, daß der Christ mit freudiger Überraschung feststellen kann, wie nahe der religiöse Geist des Islams dem Christentum doch ist ... Und dann wird er jäh aus dieser Stimmung herausgerissen ... Da tauchen Texte voller Vorwürfe an die Adresse der Christen auf ..." (8).

Gerade diese Ambivalenz der ausgewählten Texte, ihre inhaltliche Nähe beziehungsweise ihre Ferne zum Christentum, führt den christlichen Leser zu einem tieferen Verständnis des Islams. Wer sich damit beschäftigen und auseinandersetzen will, sollte zu diesem Buch greifen.

Koblenz Ludwig Hagemann

Nebel, Richard: **Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft.** Mexiko zwischen Quetzalcoatl und Christus. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1983. XXXVII/193 S. (NZM, Suppl. Vol. XXXI) kart. sfr 58.–

Ziel der Arbeit, 1982 als Diss. von der Theol. Fak. der Universität Würzburg angenommen, ist es, „aus der Vergangenheit heraus das heutige Christentum in Mexiko zu verstehen, um in einer eher aus der Sicht der Mexikaner angefertigten Analyse die Möglichkeit zu geben, die fremdbestimmten ‚Entwicklungen' der noch stark in altmexikanischen Traditionen lebenden Religion der ethnischen Gruppen und großer Teile der Mischbevölkerung des heutigen Mexiko nachzuvollziehen und ... Wege für eine Neuorientierung mexikanischen Christentums und mexikanischer Theologie aufzuzeigen" (XI).

Die Arbeit gliedert sich in vier größere Teile. Im I. Teil, „Die Religion der Azteken" (9–107), wird der historische Grund für das Ziel der Untersuchung gelegt.

Einem Überblick über Vorgeschichte und Geschichte der Azteken (9–25) folgt die Vorstellung ihrer Schöpfungsmythen, die die azt. Weltsicht bestimmen (27–39) und aus denen ihre Kultpraktiken resultieren (41–89), schließlich die Nennung azt. „Weiser" und ihrer Suche nach neuen Wegen „der Kontaktaufnahme mit den Göttern" „in Abkehr vom blutigen Kult" (101) (91–107).

Die Materialfülle bringt zwangsläufig Verknappungen in der Darstellung mit sich. Dennoch hätte die Diskussion zwichen „Isolationisten" und „Diffusionisten" mehr als eine Anmerkung (25 A. 24) verdient. Hinsichtlich des Menschenopfers, „das auffallendste Phänomen der altmexikanischen Religion" (2), kommt der Doppelaspekt – Erhaltung der Götter und dadurch Sicherung der eigenen Existenz – zu wenig zur Geltung (vgl. 47.88); die Auseinandersetzung mit dem Vorwurf des Kannibalismus (85) gerät zu kurz.

Teil II, „Christentum und aztekische Religion" (111–225), zeichnet zunächst den geistigen Hintergrund der Eroberer nach (111/8) und stellt anhand ihrer namhaftesten Vertreter die mit der Missionierung Mexikos betrauten Orden (119/35) und ihre „Schaffung einer christlichen Umwelt" (136/43) vor.

Mit dem folg. Kap. beginnt die „Geistig-theoretische Auseinandersetzung mit der aztekischen Relegion" (151), die Vf. mit jenen „Colloquios" zwischen Franziskanern und azt. Vornehmen und Priestern von 1524 beginnen läßt. (Vgl. dazu Rez. H. Wißmann, Sind doch die Götter auch gestorben: ThRev 79 [1983] 246/8.) Zwar macht Vf. verstärkt auf die Problematik aufmerksam, die sich aus Sprache, Religionsverständnis etc. ergab, doch läßt er das Verhältnis der Beteiligten als Sieger und Besiegte, das oft genug zu Bekehrungen aus Opportunitätsgründen führte, völlig außer acht.

Der nächste Abschnitt (167/89) stellt die Auseinandersetzung um die Missionsmethode dar, in deren Mittelpunkt das berühmte Streitgespräch zwischen Las Casas und Sepúlveda (1548, 1550/51) steht, die Frage, ob die einheimische Bevölkerung erst militärisch unterworfen werden müsse oder durch Predigt und Unterweisung zu bekehren sei.

Keine Erwähnung findet hier die frühe Mittlerrolle der Hieronymiten im Methodenstreit, die sich schon 1516 zwar gegen die Freiheit aber für eine gerechte Behandlung der Urbevölkerung entschieden. Zu diesem Zeitpunkt scheiterten jedoch alle Versuche einer friedlichen Bekehrung an den vorwiegend materiellen Interessen der spanischen Eroberer.

Das anschließende Kap. (191–225) stellt die „praktischen Konsequenzen" des Methodenstreites vor: Beseitigung öffentlicher und heimlicher heidnischer Kultpraktiken durch Wort und Tat.

Richtig ist sicher, daß das „Vorhandensein der Idole ein Hindernis für die Verbreitung des Evangeliums" war, ihre Beseitigung als „rechtmäßig und erlaubt angesehen" wurde (210); richtig auch, daß sich bei „zahlreichen Autoren (jener Zeit) ein Unbehagen über die Auswüchse (breitmachte), die zur Gewaltanwendung im Dienste religiöser Ideen führten" (211). Wie aber ist zu verstehen, wenn solche Zerstörungspraktiken mit „‚subjektiv abergläubigem Eifer für die Sache Gottes'" (222 mit J. Specker) entschuldigt werden, ihr Ausmaß selbst aufgrund der „reichhaltigen archäologischen und ethnologischen Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte" (211) relativiert wird? Wird eine schlechte Sache schon dadurch wieder gut, daß sich in späterer Zeit genügend Ersatz finden ließ? Würde das nicht analog bedeuten, die Dezimierung der Einheimischen durch Versklavung und Ausbeutung war nicht so schlimm, da ja genügend von ihnen überlebten?

Der letzte Abschnitt, „Entstehung einer christlich-aztekischen Mischreligion" (221/5), leitet zum III. Teil, „Christlich-altmexikanische Mischreligion im heutigen Mexiko" (229–305) über.

Die Gründe für das Entstehen und Fortbestehen einer Mischreligion sind vielschichtig, wie Vf. aufweist, und sind letztlich darin zu sehen, daß die Einheimischen aufgrund der Art der Bekehrung zwar ein intellektuelles Wissen vom Christentum erlangten, aber kein religiöses Wissen, „das eigentliche und entscheidende Wissen, das unverlierbar Bleibende, das die Zeiten Überdauernde" (167). So kann Vf. „Relikte altmexikanischen Glaubens" (229/44) und erhaltene bzw. wiederbelebte altmexikanische Praktiken, vermischt „mit christlichem Gedankengut der Kolonialepoche" (245) (245/80) als die heutige Situation prägend vorstellen.

Das Kap. „Mexikanisches Gesicht Christi" (281–305) stellt exemplarisch die Entwicklung des einheimischen Christentums dar. Die große Kreuzesverehrung und die „innige Hingabe an Jesus Christus" (289) der Einheimischen, führt Vf. auf die Konzentration der Missionare auf die „befreiende und erlösende Heilstat Jesu Christi" (ebd.) in ihrer Botschaft zurück; ihre besondere Vorliebe „für die Verehrung des leidenden und sterbenden Herrn" (ebd.) läßt jedoch nicht übersehen, daß „die mexikanische Frömmigkeit ... wenig vom Glauben an die Auferstehung Jesu durchdrungen zu sein" (304) scheint.

Im IV. Teil., „Neuorientierung des mexikanischen Christentums" (309/ 68), rekapituliert Vf. einleitend die „Begegnung von Christentum und altmexikanischer Kultur in der Vergangenheit" und zählt jene Gründe auf, die „die Entstehung eines ‚mexikanischen' Christentums verhinder(en)" (315), ehe er „zusammenfassend wichtige gemeinsame Grundzüge der von altmexikanischen Traditionen und christlichem Glauben verschieden stark geprägten Religion unter den ethnischen Gruppen der Gegenwart" (316) darstellt (317/38) und auf die Entwicklung in den 70er Jahren zu sprechen kommt (338/45): das Entstehen indianischer Befreiungsbewegungen, die ihre Forderungen und Rechte nun selbst artikulieren.

Sie bezeichnen die Missionare u. a. als Diener der Kolonisierung und werfen ihnen vor, sich „der Ausrottung von Kulturen (Ethnozid) und der Beihilfe zum Völkermord (Genozid) schuldig gemacht" (339) zu haben. Zumindest der Vorwurf des Ethnozids trifft bis heute auf einige kleinere missionierende Kirchen zu (Rez.). Wenn aber Ethnologen und Anthropologen in diesen pauschalen Vorwurf einstimmen, stellt sich die Frage nach ihren Motiven (vgl. Rez. zu „Indianer-Reader": ThRev 79 [1983] 155/7).

Kirche und Missionare sind jedoch dabei, ihre eigene Rolle zu überdenken, und so sieht Vf. die Aufgabe des Christentums in Mexiko darin, ein „echt ‚mexikanisches'" (340) zu werden, „das nicht einheimische Religionen missionarisch ‚erobert', sondern ... ihre Wert erkennt ..., mit den Nöten der Menschen solidarisch ist und zugleich in Wort und Tat Zeugnis gibt vom Glauben an den liebenden, leidenden und auferstandenen Jesus Christus" (340). „Auf dem Weg zu einem genuin mexikanischen Christentum ist jedoch darauf zu achten, daß nicht eine synkretistische Vermischung ... die Wahrheit einebnend unterdrückt. ... Die christliche Aufgabe besteht darin, das Positive und Wertvolle der einheimischen religiösen Tradition aufzugreifen und mit christlichem Geist zu verbinden ... dabei sollte die Verkündigung des Evangeliums im echten Dialog mit den Gläubigen der einheimischen Religion stehen ..." (343/4).

In einem letzten Kap., „Anregungen zu einer mexikanischen Theologie" (347/68) stellt Vf. die „Aufgaben einer christlich-mexikanischen Theologie" dar: weg von der Bevormundung der einheimischen Kirche durch europäische Missionare und ihre Denken und hin zu „Ortskirchen, die den geistigen Reichtum der Nationen in sich aufnehmen und in die Gesamtkirche einbringen" (347).

Daß eine „Theologie der Befreiung" auch für Mexiko bedeutsam ist, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. Die befreiende Wirkung des Evangeliums darf sich nicht allein auf „Befreiung von innerer Knechtschaft" (349) beschränken; sie muß im „politischen und sozialen Bereich ... eine menschlichere Gesellschaft ... schaffen" (350).

Dazu notwendig ist zunächst die Loslösung der Indios" aus ihrer Lethargie, aus ihrer Identifizierung „mit dem widerspruchslos leidenden Jesus" (362), in dem „sie ihr eigenes leidvolles Dasein" erkennen und „bereitwillig zu ertragen scheinen" und sich „im Mitleiden mit Jesus ... Heil im Jenseits" (ebd.) erhoffen. Sodann ist ihnen der ganze Christus zu verkünden, der „‚Leute befreiende' Erlöser", gesandt von Gott, dem guten Vater, „der die Schreie seines Volkes hört, der ihre Ängste mitempfindet" (ebd.), und nicht jener aztekische Schöpfergott ist, der sich nach Erschaffung der Welt von ihr zurückzieht und dessen Name die Missionare mit dem christlichen Gott verbanden. (Diese deistische Tendenz im Glauben vieler Nachkommen der Urbevölkerung läßt Vf. leider außer acht.)

Zum Schluß geht Vf. auf die Botschaft der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats 1979 in Puebla ein, der sich auf die Seite der Armen stellt, alle Formen der Unterdrückung verurteilt und „im Namen der Armen ... eine gerechte Verteilung der Güter und eine größere Brüderlichkeit unter allen Bewohnern dieses ‚Kontinents der Hoffnung'" (364) fordert. „Es geht um die Menschen ... Es geht um Frieden und Gerechtigkeit, ohne die ein menschenwürdiges Leben nicht möglich ist". Es geht letztlich darum, den durch Christi Opfer gebahnten „Weg zu einer neuen österlichen Wirklichkeit der Einheimischen Mexikos" (367) – und nicht nur Mexikos – zu weisen und zu gehen.

Der nicht zu unterschätzende Wert der Arbeit, die durch hilfreiche Register (369/93) ergänzt wird, liegt weniger in der Tiefe und Ausführlichkeit einzelner Teilaspekte, als in der Gesamtschau von altmexikanischer bzw. azt. Kultur, Begegnung und Zusammenstoß der Kulturen, Wege und Sackgassen christlicher Missionierung. Aus der Schilderung der historischen Entwicklung heraus kommt Vf. zu Erkenntnissen und „Wegweisern" zur Lösung der geschichtlich bedingten aktuellen Probleme, die über den altmexikanischen Kulturraum hinaus von Bedeutung sind. Darüber hinaus liefert er einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis der Befreiungstheologie, die ebenso umstritten in einigen theoretischen Ansätzen wie notwendig in ihrer praktischen Durchsetzung ist.

Angesichts eines sich wandelnden Missionsverständnisses der Kirchen einerseits und einer neuen Selbst(bewußt)werdung der Einheimischen andererseits eine wertvolle und interessante Lektüre.

Bonn Norbert Maria Borengässer

Küng, Hans / **van Ess**, Josef / **von Stietencron**, Heinrich / **Bechert**, Heinz: **Christentum und Weltreligionen.** Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus. – München, Zürich: Piper (1984). 631 S. DM 46.–

Das Buch ist der schriftliche Niederschlag von zwölf im SS 1982 an der Universität Tübingen im Rahmen ihres Studium generale gehaltenen Vorlesungen (17).

Drei Fachvertreter, Josef van Ess für den Islam, Heinrich von Stietencron für den Hinduismus und Heinz Bechert für den Buddhismus, legen in ihren Darstellungen fundierte, allgemein verständliche Einführungen in die drei Religionen vor. Hans Küng versucht seinerseits, darauf jeweils „eine christliche Antwort" zu geben. Er unternimmt dabei den Versuch einer „dialektischen Vermittlung" auf der Grundlage der Anerkennung der anderen Religionen als gleichwertigen und gleichberechtigten Dialogpartnern (269) mit Blick auf eine sowohl einen exklusiven Heilsanspruch als auch einen Relativismus oder Indifferentismus transzendierende universale Religionsversöhnung, ohne einem Synkretismus zu unterliegen: „Weder das Zusammensetzen verschiedener Elemente aus verschiedenen Religionen in rein äußerlicher Harmonisierung noch eine Vermischung von Göttern (Theokrasie) und Verschmelzung der Religionen sind dabei das Ziel, vielmehr ein dialektisches ‚Aufheben' der Gegensätze in innerer Vermittlung, die zugleich Bejahung, Verneinung und Übersteigen der gegensätzlichen Positionen einschließt" (269). Eine Theologie, die sagt, „daß alles Gute und Wahre, welches sich in anderen Religionen findet, eigentlich dem Christentum zuzurechnen sei" (270) wird ebenso abgelehnt, wie die vom II. Vatikanum vertretene Auffassung, wonach die anderen Religionen als „Vorbereitung für das Evangelium" (Lumen gentium, Art. 16) anzusehen seien (270).

K.s eigene Ausgangsposition ist folgende: Zum einen übt er im Spiegel der anderen Religionen Kritik am Christentum, und zum anderen kritisiert er aus seinem Vorverständnis und seinem Blickwinkel heraus eben diese Religionen. Dabei geht er über die phänomenologische Faktizität der einzelnen Religionen hinaus, nimmt sie nicht so, wie sie sind, sondern versucht aus der Sicht eines westlichen Theologen, sie durch „aufklärerische" Kritik zu belehren. Daß dieses Vorgehen zwangsläufig auf Widerspruch stoßen wird, bedarf keiner Erläuterung. Nur ein Beispiel sei angeführt: Die von K. in Anwendung auf den Koran propagierte historisch-kritische Methode (66–72) wird bei Muslimen aufgrund der von ihnen vertretenen Verbalinspiration kein Gehört finden, sondern als rationalistisches Importgut qualifiziert und als mit dem Koran nicht vereinbar abgetan werden (vgl. 67). Hier wissenssoziologisch zu argumentieren (68), bedeutet, wider alle Hoffnung zu hoffen. Weniger denn je ist die überwiegende Mehrheit der Muslime heute zu etwaigen Konzessionen an die Moderne bereit, auch wenn uns aus unserer Sicht diese Konzessionen längst überfällig erscheinen mögen.

Die Zuversicht, mit der K. als christlicher Dialogpartner Islam, Hinduismus und Buddhismus angeht, erscheint uns zu optimistisch. Das seit dem II. Vatikanum verstärkt in Gang gekommene Gespräch zwischen der katholischen Kirche und Vertretern anderer Religionen – K. betritt hier keineswegs Neuland! – hat bislang allenfalls zu einer atmosphärischen Verbesserung der Beziehungen untereinander geführt.

Die Hauptschwierigkeit im Dialog zwischen Christen und Vertretern anderer Religionen ist – das wußten schon die Apologeten des Mittelalters, die sich mit dem Islam auseinandergesetzt haben – die Christologie, die Frage der unio hypostatica in Jesus Christus. Insbesondere in seiner Antwort auf den Islam geht K. darauf ein (173–201). Die hohe Bedeutung, die der Islam Jesus beimißt, findet muslimischerseits dort ihre Grenze, wo Jesus als „Sohn Gottes" geglaubt wird. Daß Jesus entgegen der christlichen Überlieferung (Schrift und Tradition) eben nicht Gottes Sohn, sondern ein gewöhnlicher Mensch gewesen sei, behauptet der Koran mit Nachdruck. So stehen sich in dieser für Christen zentralen Glaubensaussage das Bekenntnis zu Jesus Christus als Sohn Gottes und die Verwerfung dieses Bekenntnisses durch den Koran kontradiktorisch gegenüber. Wer hier vermitteln will, sollte die koranischen Titel Jesu untersuchen (z. B. „Messias", „Wort Gottes", „Geist von Gott"), durchweg Titel, die zwar dem Umfeld christlicher Überlieferungen entstammen, die aber nicht den genuin christlichen Inhalt damit verbinden. Die Begriffe mögen dieselben sein, ihr Inhalt jedoch, den Muhammad ihnen gegeben hat, ist ein anderer. Die bereits vorgegebene theologische Begrifflichkeit und das durch sie ausgedrückte Bekenntnis sind – aus welchen Gründen auch immer – von Muhammad uminterpretiert und seinem theologischen Denken und Glauben angepaßt worden. An diesem Punkt hat ein Gespräch zwischen Christen und Muslimen anzusetzen und nicht mit der Frage, ob man „die Anerkennung der hellenistischen Konzilien von Nikaia bis Chalkedon von einem Muslim oder Juden verlangen darf" (200). Das gleiche gilt für den vom Koran offensichtlich mißverstandenen Trinitätsglauben (vgl. Koran 5,116).

Will man christlicherseits – und darum geht es ja K. – in einen ernsthaften Dialog mit Vertretern der anderen Weltreligionen eintreten, dann – und das ist die grundsätzliche Anfrage an das Buch – hätte man auch einen Muslim, einen Hindu und einen Buddhisten bei der Darstellung ihres jeweiligen Glaubens zu Wort kommen lassen sollen. Aber, so Küng, „man soll den zweiten Schritt nicht vor dem ersten tun!" (17). Das ist sicher richtig! Dennoch bleibt festzuhalten, daß ein Dialog zwischen akademischen Fachvertretern der Islamkunde, der Indologie und der Buddhologie und einem Vertreter der christlichen Theologie insofern unkomplizierter ist, als alle vier Beteiligten in unserem westlichen Traditions- und Kulturgut heimisch sind und damit die Skepsis Andersgläubiger und Andersdenkender diesen Überlieferungen gegenüber a priori ausgeschaltet ist, ganz abgesehen von der existentiellen Verwurzelung der Muslime, Hindus und Buddhisten in ihrem je eigenen Glauben und seiner Tradition.

Das sicher nicht leichte Unterfangen einer christlichen Anwort auf die Weltreligionen Islam, Hinduismus und Buddhismus hat Küng in einer groß angelegten Zusammenschau auf der Grundlage heutiger religionswissenschaftlicher Erkenntnisse zu meistern versucht. Aus seiner Sicht „theologisch auch zu neuen Ufern" aufgestoßen zu sein (624), war mit Sicherheit ein immenser Arbeitsaufwand. Die Antwort freilich, wie Muslime, Hindus und Buddhisten, sollten sie denn das Buch lesen, darauf reagieren, steht noch aus.

Koblenz Ludwig Hagemann

Fichte, Johann G.: **Versuch einer Kritik aller Offenbarung** (1792). Hrsg. und eingeleitet von Hansjürgen Verweyen. – Hamburg: Meiner (1983). LXX, 141 S. (Philosophische Bibliothek Bd 354) kart. DM 38.–

Fichte, Johann G.: **Die Anweisung zum seligen Leben.** Hrsg. von Hansjürgen Verweyen. – Hamburg: Meiner (1983). LXVI, 189 S. (Philosophische Bibliothek Bd 234) kart. DM 32.–

Fichtes „Kritik aller Offenbarung" (1972) und seine „Anweisung zum seligen Leben oder auch Religionslehre" (1806) geben den Rahmen für die Schriften oder Vorlesungen, in denen sich Fichte explizit mit Religionsphilosophie auseinandersetzt. Beide Texte finden sich in der Ausgabe der Werke Fichtes durch Immanuel H. Fichte (Bd V) und in der Medicus-Ausgabe (Bd I und Bd V). Letztere bildet die Textgrundlage für die alten Fichte-Bände der Philosophischen Bibliothek. Der „Versuch einer Critik aller Offenbarung" liegt darüber hinaus in der Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, die durch Reinhard Lauth und seine Mitarbeiter besorgt wird, vor: Bd II, 2 (27–123) bringt den Nachdruck der handschriftlichen Fassung von 1791. Der Bd I, 1 (15–123) enthält die erste Auflage der „Critik" aus dem Jahr 1792. Die vorliegende Neuausgabe der Schrift durch V. übernimmt den nach Bd I, 1 der Akademie-Ausgabe geringfügig korrigierten Text der Medicus-Ausgabe. In den Anmerkungsteil nimmt V. die wichtigsten Abweichungen der Handschrift von 1791 auf. Fragwürdig ist, warum der Hrsg. nicht die neuen Texte der Akademie-Ausgabe verwendet, zumal in der Philosophischen Bibliothek Meiner die Mitarbeiter der Akademie-Ausgabe ausgezeichnete, dem modernsten Stand der Fichte-Forschung entsprechende Textausgaben vorlegen. Der Benützer der beiden durch V. besorgten Neuauflagen der „Critik" und der „Anweisung" bleibt, wenn er kritisch arbeitet, so doch auf die Akademie-Ausgabe verwiesen.

V. bietet dafür dem Leser seiner Ausgaben je eine ausführliche Einleitung zu beiden Schriften an, in der er den biographischen Kontext der jeweiligen Schrift in persönlich-lebensmäßiger wie in wissenschaftlicher Hinsicht erhellt. Diese Einleitungen sind Gegenstand der Besprechung.

In der Einleitung zur „Critik" stellt V. Fichtes Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants dar. Wesentliches Problem Fichtes, das auf die erst 1793 erfolgte Einsicht in das transzendentale Prinzip der Philosophie vorausweist, ist die Verbindung von „Autonomie und Sittengesetz" (ebd., XXI), in welcher sich das Identitätsproblem vorausspiegelt: Wie kann der Übergang aus der reinen Identität des Absoluten zur Relationsidentität der Vernunft im Vernunft-Wissen nachkonstruiert werden, ohne daß die Vernunft sich in die Stelle des Absoluten setzt (Determinismusgefahr und Projektionseinwand) oder das Absolute als das „ganz Andere" von jeglichem selbständigem Vernunftwissen abgegrenzt wird (Offenbarungspositivismus und idealistischer Pietismus)? Fichte löst in seiner vortranszendentalen Phase, wie V. zeigt, die Dialektik von Autonomie verleihender Natur und sittlicher Vernunft durch die Idealisierung der Natur, die unter einen vernünftig bestimmten Zweckbegriff gestellt wird: „Die sittlich bestimmte Vernunft muß die Natur unter der Perspektive ihres Seinsollens ansehen" (ebd., XXIII). Mit der Einführung des „Sollens" gewinnt V. den für seine Fichte-Deutung beherrschenden Schlüsselbegriff. Der Gottesbegriff Fichtes und die dem Menschen mögliche Antwort werden von V. nicht nur in dieser Einleitung im Kontext eines durch den Menschen in Vernunftreflexion eingesehenen „Sollens" und des unter diesem Sollensanspruch sich bestimmenden Willens durchdacht. Fichte bleibt den Ausführungen V.s zufolge in der „Critik" auf der Ebene des moralischen Sollens stehen. Religions- und Offenbarungsbegriff orientieren sich an der „Kausalität von Freiheit" (ebd., XXXV), die nicht mehr rein kantisch als kategorisches Sittengesetz verstanden wird, sondern sich in „Gott ... als ... moralische(m) Gesetzgeber ankündigt" und den geforderten Gehorsam nicht durch Belohnung oder Strafen motiviert, sondern dazu allein Achtung für seine Heiligkeit zuläßt" (ebd., XXXIV). Gottes Offenbarung eröffnet ein Prinzip aller Moral, aus dem die Vernunft praktische Maximen ableitet. Die Frage nach der „Legitimation von Offenbarung" (ebd., XL) und des Wissens darum stellt sich Fichte erst nach der Einsicht in das transzendentale Prinzip der Philosophie, auf dessen Grundlage die Offenbarung auch hinsichtlich ihres Zusammenhangs mit der Geschichte neu reflektiert wird. Soweit die Ausführungen V.s zur „Critik aller Offenbarung" selber.

V. stellt nun in groben Zügen die Weiterentwicklung der Offenbarungs- und Religionsproblematik bei Fichte in dessen moral- und geschichtsphilosophischen Schriften (Grundlage des Naturrechts von 1796; Vorlesungen über Logik und Metaphysik von 1797; Sittenlehre von 1798; Sittenlehre von 1812; Staatslehre von 1813) vor. Fichte untersuche die Grundstruktur der Offenbarung „als interpersonale(m) Akt" (ebd., XLI). Dabei erhelle sich die „wechselseitige Priorität von Offenbarung und autonomer Vernunft" (ebd., XLIX). „So sehr eine jede Offenbarung, die die freie sittliche Vernunft anspricht (und nichts anderes konnte schon nach den Prinzipien von 1792 als Offenbarung anerkannt werden) letztlich darauf drängt, nicht nur vom Glauben angenommen, sondern in eigener Kraft der Vernunft reflektiert zu werden – die Priorität der Philosophie vom telos her! –, ebenso deutlich unterstreicht Fichte jetzt auch den Charakter der Philosophie als wesentlich bloßem Nachvollzug des vorher durch die Offenbarung eröffneten Gehalts" (ebd., XLIX). Daß dieser Gehalt in der Personalform Jesu Christi „die unbedingte Voraussetzung für das Zu-sich-Selbst-Kommen der Freiheit ist und bleibt" (ebd., LV), bildet nach V. eines der wenig beachteten konkreten Ergebnisse der Religionsphilosophie Fichtes, die darin die These von der Ungeschichtlichkeit der Transzendentalphilosophie überwinde (vgl. ebd., LIVf).

Differenzierter und vor allem an Fichtes Wissenschaftslehre (abgek.: WL) ausgerichtet erscheinen V.s Ausführungen in der Einleitung zur „Anweisung zum seligen Leben". Auch hier zeichnet V. zunächst die Auseinandersetzung Fichtes mit dem kantischen Wissensbegriff nach (vgl. ebd., XIX–XXIX). Dabei geraten in der Darstellung V.s die genetischen Verhältnisse in der transzendentalen Systematik durcheinander. V. entwickelt die Genesis des Gottesgedankens, an dem in der Gesamtsystematik der Fichte'schen Philosophie die Möglichkeit der Erkennbarkeit freier Offenbarung am Maßstab unmittelbarer Wahrheitseinsicht (Gottesseinsicht) hängt, auf der Ebene des „reinen Ich" (ebd., XXVI). Dabei fixiert V. das Gottesproblem an der Möglichkeit, das „Heraussetzen Gottes aus dem ‚reinen Ich'" (ebd., XXIX) vollziehen zu können, „ohne dessen absolute Einheit zu zerstören" (ebd., XXIX). Übergangen ist der den Gottesgedanken im Bewußtsein konstituierende Schritt von der sich als Selbst-Bewußtsein wissenden individuell-allgemeinen Vernunft zu deren genetischem Prinzip: der universell-allgemeinen Vernunft oder in V.s Terminologie: des „reinen Ich", der zeitlich durch die beiden Wissenschaftslehren von 1794/95 und 1801/02 markiert ist. Die individuelle Vernunft vermag den Gottesgedanken erst dadurch dem Projektionseinwand zu entziehen, daß sie sich die Genesis des Wissens ihres Selbst-Bewußtseins, also die innere Reflexivität des Wissens und damit auch die dieser Reflexivität innerlichen Wissensgehalte, aus der formal-materialen Einheit der Vernunft erhellt. Die individuelle Vernunft unterläuft in dieser Reflexion auch den Idealismus-Vorwurf, den Fichte in der „Anweisung" unter dem Stichwort „Mysticismus" wiedergibt. Die Darstellung dieses entscheidenden Zwischenschrittes in der Rekonstruktion des vernünftigen Gottesgedankens und des Standpunktes der Religion in der Gesamtsystematik der WL erklärt erst die Ausführungen V.s zur Vernunft als freiem Bild Gottes (ebd., XXXf und XXXIII–XXXVI), zum Zusammenhang des der Vernunft innerlichen Sollens mit dem Glauben an Gott (ebd., XXXVIII–XLIV), zu Fichtes „Eschatologie" (ebd., XLIV) in einem Interpersonalbereich (ebd., XLIV–XLIX).

Ausklingen läßt V. seine Einleitung in die „Anweisung" durch eine Untersuchung des Verhältnisses von Fichtes Religionsbegriff zur christlichen Offenbarung. Als Konsequenz dieser Überlegungen ergibt sich für V. „ein prinzipiell offenes Verhältnis der Philosophie zur Theologie" (ebd., L). Gerade in dieser Frage aber zeigt die „Anweisung" einen wichtigen Unterschied zwischen Philosophie und Theologie auf: Die Philosophie klärt die prinzipiellen Bedingungen, unter denen sich der Glaubensakt vollzieht, indem sie die Vernunftgenesis im Erscheinungszusammenhang Gottes nachkonstruiert und damit die Bedingungen der Erscheinung Gottes ins Wissen bringt. Insofern ist das Verhältnis von Philosophie und Theologie in der WL Fichtes bestimmt: Die Philosophie sichert mit ihrer transzendentalen Nachkonstruktion der Wissensprinzipien, welche zugleich die Prinzipien der Genesis der Wirklichkeit für unser Wissen sind, der Theologie ihren legitimen Ausgangspunkt als Wissenschaft in formaler (wissenschaftsmethodischer) und materialer (wissensaktinhaltlicher) Hinsicht.

Zu erwähnen ist, daß V. auf von Fichte religionsphilosophisch kaum berührte Themenkreise (Trinität, Erlösungslehre) hinweist, die auch in der „Anweisung" keine Rolle spielen.

V. versucht in den beiden Einleitungen zur „Critik" und zur „Anweisung" dem Studierenden den Kontext des jeweiligen Werkes nahezubringen. Dies ist bei Fichte nur schwer möglich, solange man nicht in die Reflexionssystematik der WL eingedrungen ist. Eben deshalb hätte der Hrsg. besser daran getan, wenn er den grundlegenden Denkansatz Fichtes in systematischer, werk-unabhängiger Form den beiden Texten vorangestellt hätte. Die werk-historisch orientierte Einführung hilft zur philosophischen Durchdringung vor allem der „Anweisung zum seligen Leben" dem wenig, der mit theologisch-dogmatischem Denken an Fichtes Religionsphilosophie herantritt. Den theologischen Leser hätte V. ruhig deutlicher auf den erregenden Gehalt echter Religionsphilosophie hinweisen können.

Ingolstadt Christoph Riedel

Keller-Wentorf, Christel: **Schleiermachers Denken.** Die Bewußtseinslehre in Schleiermachers philosophischer Ethik als Schlüssel zu seinem Denken. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1984. X, 547 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann Bd 42). Ganzl. DM 98.–

Keller-Wentorfs Buch enthält solch eine Fülle von Gedanken, daß ich es an dieser Stelle noch einmal besprechen kann, ohne mich zu wiederholen. In einer im Deutschen Pfarrerblatt erschienenen Anzeige (84. Jg., 1984, 518f) habe ich daran erinnert, daß mit demselben Recht, mit dem K.-W. das Bewußtsein ins „Zentrum" des Sittlichen rückt, die Gestalt in dessen Zentrum stehen könnte, – daß das Bewußtsein dessen, was sich von selbst versteht, kein Bewußtsein des Sittlichen ist, – daß die philosophische Bewußtseinsstruktur nicht schon deshalb für das christlich bestimmte fromme Selbstbewußtsein offen wird, weil das Wachsen des Positiven in der Geschichte zu einem theologumenon erklärt wird, – daß die Religion gewinnt, nicht wenn die philosophische Ethik den Menschen an ein allgemeines Bewußtsein weist, sondern wenn sie ihn erkennen läßt, wie er sich (gerade auch in seinem Bewußtstein) entzogen ist, – und daß ein Bewußtsein, das sich dessen nicht bewußt ist, woraufhin es sich innerweltlich entwickelt, blind, zumindest naiv wäre.

K.-W. weiß, daß der Begriff des Bewußtseins Schleiermachers philosophische Darstellung nicht leitet (19). Trotzdem gibt sie dem philosophischen Denken ein Zentrum, das es bei Schleiermacher nicht hat. Dagegen ist nichts einzuwenden, wenn es ihr nur gelingt, Schleichermacher besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat.

Nach K.-W. enthält die philosophische Ethik Schleiermachers keine ausführliche Definition des Begriffs des Denkens (400). Nun braucht die philosophische Ethik noch nicht überstrapaziert zu sein, wenn sie als Schlüssel zu Schleiermachers Denken benutzt wird. Bedenklich ist freilich, daß K.-W.s Ausführungen sich gelegentlich nicht den Überlegungen einfügen, die Schleiermacher in seiner Dialektik angestellt hat. Das Gerichtetsein des Denkens auf das Begreifen des gegenständlichen Seins nennt K.-W. das reine Denken (401). So definiert, unterscheidet dasselbe sich aber nicht vom geschäftlichen Denken, das m. E. ebenfalls auf das Begreifen eines gegenständlichen Seins gerichtet ist. (Von der geschäftlichen und poetischen Sprache ist übrigens weniger in II 593f als in II 654 die Rede.)

Obwohl K.-W. das Augenmerk auf die von der Vernunft geforderte Gemeinschaftlichkeit des Denkens – auch die Schleiermacher-Interpretation stellt Ansprüche an das Denken – richten will (400), geht sie auf die Schleiermacher-Sekundärliteratur nicht ausdrücklich ein (20). So läßt sie sich beispielsweise auf die Deutung, bereits bei Schleiermacher sei der Kulturprotestantismus überwunden (Schleiermacher: Christliche Sittenlehre, Stuttgart 1983, XIXf; Kerygma und Dogma 30, 1984, 56f), nicht ein. Sie erklärt, es sei für den darunter gefaßten Sachverhalt ohne Bedeutung, daß der Ausdruck „Kultur" in den ethischen Entwürfen Schleiermachers immer mehr zurücktritt (27). Ihr Verweis auf das Brouillon belegt indessen nur den eingeschränkten Umfang der Kultur, aber nicht K.-W.s These, jedes Formen der menschlichen und außermenschlichen Natur sei kulturelles Schaffen (26f).

Nach K.-W. ist die theologische Wissenschaft an den ihr von der Philosophie dargebotenen Denkzusammenhang gewiesen (527f). Die Linien, die Theologie und Philosophie bei K.-W. miteinander verbinden, sind freilich keine geraden, sondern höchst verschlungene Linien. Es ist z. B. keine gerade Linie, die von der philosophischen Parallelisierung von Untertanen (im Staat) und Laien (in der Kirche) zu der theologischen Erkenntnis führt, der für jeden Staat, auch die Demokratie, konstitutive Gegensatz zwischen Obrigkeit und Untertanen habe in einer Kirche, die kein Herrschaftsverhältnis ist, keine Bedeutung (vgl. Christliche Sittenlehre, XIIf).

Etwas schematisch wirkt es, daß die Obrigkeit im Staat, die Gelehrten im wissenschaftlichen Verein, der Wirt in der Geselligkeit und der Klerus in der Kirche aus den Personen bestehen sollen, „die vornehmlich mit dem Einordnen des sittlichen Materials in die Einheit des Ganzen befaßt sind", während die Untertanen, das Publikum, die Gäste und die Laienchristen „auf das Produzieren des sittlichen Materials selbst ausgerichtet sind" (365f). Was sittlicherseits produziert ist, ist kein „Material", sondern ein Gut. Schleiermacher spricht den Untertanen nicht ab, Güter zu produzieren. Ein obrigkeitliches „Einordnen" macht aus einem „Material" noch nicht ein Gut. „Einordnen" wäre weniger fruchtbar als „Produzieren". Von einer Obrigkeit ist zu erwarten, daß sie nicht minder produktiv ist als die Untertanen. Wie könnte sie sonst den spontanen Faktor (91) bilden? Jedenfalls macht K.-W. mit derartigen Bemerkungen nicht verständlich, was Schleiermacher gemeint haben könnte, wenn er schreibt, die ursprüngliche Tätigkeit des Publikums sei die materiale produktive; die ursprüngliche Tätigkeit des Gelehrten, die sich teils auf die Produktion des gegebenen Publikums bezieht, die formelle (II 351). Was K.-W. von der Einheit des Ganzen schreibt, wirkt blaß im Vergleich zu der Bemerkung Schleiermachers, die Gelehrten hätten zu assimilieren, was in die lebendige Nationaltradition einzugehen würdig ist, und der Vergessenheit zu übergeben, was antiquierten Begriffsbildungen angehört (II 352).

Wie Allgemein-Philosophisches und Besonderes-Geschichtliches, Struktur und Gehalt einander bedingen und bedürfen, so stehen für K.-W. in Schleiermachers Denken die allgemeine philosophische Ethik und die besondere theologische Ethik in der gegenseitigen Bedingtheit und in dem Sich-Aufeinanderzubewegen (526f). Meines Erachtens muß K.-W. einen Philosophen verprellen, wenn sie seiner Ethik weniger Gehalt zuschreibt als einer theologischen. Hat die philosophische Ethik noch keinen inneren Gehalt, wenn sie in der Anschauung der Vernunft und Natur begriffen ist (vgl. II 101)? Ist ein vernünftiger Gehalt kein Gehalt? Ist das Religiöse der Gehalt, dessen eine philosophische Ethik bedarf und ohne den sie leer wäre?

Daß das Ethisch-Spekulative im Geschichtlich-Besonderen sein Pendant hat, beweist noch lange nicht, daß das Ethisch-Spekulative offen für das Religiöse ist. Schließlich gibt es Geschichtlich-Besonderes, das keinen religiösen Gehalt hat. Ebenso ist es unpräzise, mit K.-W. zu behaupten, die Philosophie erreiche niemals ein geschichtliches Faktum (7). Warum sollen die Philosophen etwa ihren Plato schlechter verstehen als die Theologen den historischen Jesus?

Im Blick auf das Verhältnis von Ethik und Geschichtskunde läßt sich mit K.-W. behaupten, jedem Strukturelement des Bewußtseins korreliere ein faktisch-geschichtliches Bewußtsein (519). Doch: was ist an einem Faktisch-Geschichtlichen noch faktisch-geschichtlich, wenn es umstritten ist? Soll man eine „mit Ungewißheiten vermengte Geschichte" Glauben nennen (Glaubenslehre ^{2} § 61, 1)?

Die Erkenntnis, daß jedes individuell bestimmte religiöse Bewußtsein auf einem besonderen, nur ihm eigenen, ursprünglichen Grundfaktum beruht (520), verschärft Schleiermacher zu dem Problem, daß die Anwendung des Begriffs der Offenbarung auf die in einer bestimmten frommen Gemeinschaft zum Grunde liegende Tatsache von allen anderen aus bestritten werden kann (Glaubenslehre ^{2} § 10 Zus.). Im Unterschied zur empirischen Geschichtskunde, die die Tatsachen sprechen lassen kann, stehen der christlichen Verkündigung derartige Demonstrationsmittel nicht zu Gebote. Was das geschichtliche Faktum der Person Jesu betrifft (4), so nehmen die äußeren, empirischen Daten seines Lebens sich in einer Geschichtskunde dürftig genug aus. Der Glaube an Jesus, den Erlöser, ist vielmehr „eine rein tatsächliche Gewißheit, aber die einer vollkommen innerlichen Tatsache." (Glaubenslehre ^{2} § 14, 1) Faktum ist nicht gleich Faktum. Ich kann also nur wiederholen (ZKG 1977, 416), daß das Tatsächliche in der menschlichen Entwicklung nirgends Sache des Glaubens, sondern Geschichte ist (Glaubenslehre ^{2} § 61, 1).

Ähnlich vieldeutig wie der Ausdruck „Faktum" bleibt bei K.-W. der Ausdruck „Struktur". K.-W. meint, aus dem Denken der Theologie gehe nicht die wesentliche Struktur des gesamten menschlichen Lebens hervor (7). Gegen die Auffassung, die philosophische habe einen weiteren Umfang als die theologische Ethik, sagt Schleiermacher, der Gegenstand beider Wissenschaften sei ganz derselbe (Christliche Sitte, Beilage A, 4). Die theologische Ethik kann sich ohne weiteres die Auffassung zu eigen machen, als von einem menschlichen Hauswesen (d. h. von Adam und Eva) abstammend bilde das ganze Menschengeschlecht eine große Familie (Das christliche Leben, ed. H. Peiter, 1, 455, 6–9). Hat eine Familie keine Struktur? Wozu redet die Theologie von Adam, wenn sie damit nichts über das gesamte menschliche Leben aussagt? Ist es unwesentlich, daß durch den gemeinsamen Stammvater Adam alle Menschen Brüder sind? Die Zusammengehörigkeit aller Menschen schließt die Verpflichtung ein, „das Faktum der Erlösung über das ganze Menschengeschlecht zu verbreiten" (Z. 13f). Eine andere Grenze gibt es auf dieser Erde für die Tätigkeit der christlichen Gemeinschaft nicht (Christliches Leben 1, 281, 13–18). Daß in der Kirche keine Allgemeinplätze verkündet werden, sondern ein besonderes Leben möglich ist, schließt durchaus ein, daß sie von der Art ist, allen Menschen offen zu stehen.

Als rein theologische Disziplin enthält die christliche Sittenlehre nichts allgemein Gültiges (Christliche Sitte, Beilage C, 160), sondern ist sie eine Gemeinschaftstheorie der christlichen Kirche (Christliche Sittenlehre, S. XII). Wie weit die christliche Sittenlehre gilt, ist keine Strukturfrage, sondern hängt davon ab, wie weit man den Begriff des Nächsten faßt, mit dem man ein gemeinsames christliches Leben führt.

K.-W. unterschätzt die Möglichkeiten der außermenschlichen Natur, wenn sie behauptet, die Natur, die mit der Vernunft so einsgeworden ist, daß sie ihr Symbol ist, sei nicht die Natur überhaupt, sondern allein die menschliche Natur (144f). Für Schleiermacher ist die menschliche Gestalt der rechte Ausdruck für das ursprüngliche (aber nicht das einzige!) Symbol der Vernunft (II 639.571). Vielmehr ist jedes Ineinander von Vernunft und Natur, sofern darin Gehandelthaben auf die Natur gesetzt ist, Symbol (II 565).

Das Bewußtsein von Gott, schreibt K.-W. treffend, wird dem Menschen nicht in der Beziehungsstruktur von Subjekt und Objekt, sondern jenseits der an die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt gebundenen Reflexion zuteil (512). Damit verbindet K.-W. leider das Mißverständnis, der Beziehung zu Gott werde das Bewußtsein in dem subjektiven Selbstbewußtsein inne (512). Wo ein Objekt keine Rolle mehr spielt, kommt eben deswegen, wie K.-W. richtig erkennt, einem objektiven Bewußtsein keine Bedeutung mehr zu. Es ist aber inkonsequent, daß K.-W. einem subjektiven Selbstbewußtsein ausgerechnet da Bedeutung zuschreibt, wo ein Subjekt keine Rolle mehr spielt.

Gewiß spielt in der christlichen Frömmigkeit ein „Subjekt" eine Rolle. Dieses „Subjekt" ist aber nicht der Christ, sondern Christus. Christus wird in seiner Selbstverkündigung als „Subjekt der göttlichen Offenbarung" erkannt (Glaubenslehre ^{2} § 16, 2). Damit weist Christus den Menschen jedoch nicht an ein subjektives Bewußtsein des Menschen, sondern an ein „objektives" Bewußtsein: Christus stellt sich so dar, daß „er dabei zugleich sein allein richtiges objektives Bewußtsein von dem Zustand und der Beschaffenheit der Menschen im allgemeinen mitteilte" (ibd.). Wenn, wie K.-W. treffend bemerkt, das unmittelbare Selbstbewußtsein das außerhalb des Gegensatzes von Subjekt und Objekt liegende Bewußtsein ist (515), ist es schade, daß sie hinter diese Einsicht zurückfällt und mit ihrer subjektiven Deutung des Selbstbewußtseins letztlich doch im Geltungsbereich des Subjekt-Objekt-Schemas bleibt.

„Erlangt das individuelle Bewußtsein seine inhaltliche Bestimmtheit durch den affizierenden Gegenstand, so geschieht dieses Bestimmtwerden nicht – wie im objektiven Erkenntnisvorgang – durch das Eingehen, das Sich-Versenken des Selbst in den Gegenstand, sondern das äußere Sein geht so in dem Selbstbewußtsein auf, daß Sein und Bewußtsein völlig eins werden und der Gegensatz von Subjekt und Objekt keine Anwendung mehr findet." (464f) Für K.-W. kann die wissenschaftliche Theologie methodisch nicht aufgebaut werden ohne ständige Beziehung auf den Gesamtzusammenhang der philosophischen Ethik (16). Wären K.-W.s Sätze die Sätze einer auf die wissenschaftliche Theologie bezogenen philosophischen Ethik, würde der Satz, daß Gott nicht gegenständlich gegeben ist (Glaubenslehre ^{2} § 4, 4), bedeuten, daß er im Selbstbewußtsein aufgeht. Meines Erachtens ist es sinnlos zu fragen, worin ein „Woher" aufgeht. Der Satz, daß der Mensch in seinem „Woher" aufgeht, verträgt keine Umkehrung. Woher der Mensch sich empfängt, geht nicht in dem auf, als was er sich empfängt. Daß Sein und Bewußtsein völlig eins werden, kann nicht heißen, daß das Gottesbewußtsein in dem Menschen Gott selbst ist (Erstes Sendschreiben an Lücke, 273). So ist ja auch das Weltbewußtsein in dem Menschen keineswegs die Welt selbst (ibd.). – Unklar ist, gegen wen K.-W. sagt, im subjektiven Erkennen löse der Mensch sein Selbst nicht in allgemeines Weltsein auf (465f). Ist es eine ernst zu nehmende Behauptung, daß ein einzelner Mensch die Welt werden oder gar sein könne? Daß der Mensch sich nicht in Welt auflöst, wird nur diskutabel finden, wer die Welt für ein Nichts bzw. für nichtig hält. – Ebensowenig ist das Sich-in-einen-Gegenstand-nicht-Versenken (oder -doch-Versenken) ein geeigne-

tes Kriterium dafür, ob es sich um ein objektives Bewußtsein oder um ein unmittelbares Selbstbewußtsein handelt. Soll dem Selbstbewußtsein untersagt werden, sich in das zu versenken und an das hinzugeben, von dem her es seine Bestimmtheit hat? In der religiösen Hingabe verliert der Mensch sich an das und läßt er sich fallen in das, von dem er, wie K.-W. wiederholt, sich „gehalten" (469) weiß und schlechthin abhängig ist.

Etwas schematisch wirkt auch K.-W.s Behauptung, kein Kunstwerk entstehe ohne die Beziehung zum subjektiven Bewußtsein (488). Gewiß kann auch Schleiermacher schematisch denken; am fruchtbarsten wirkt er aber da, wo er gegen das denkt, was bei ihm wie ein Schema wirkt. „Im religiösen hohen Stil tritt die Eigenthümlichkeit des Darstellenden ganz zurück; er stellt nur dar als Organ und Repräsentant der Kirche; denn seine Darstellung muß für das ganze Gebiet des bestimmten religiösen Typus möglichst objectiv sein." (II 363) Das Bewußtsein einer „Gesellschaft", ja eines ganzen Zeitalters, also eine Art „objektives" Bewußtsein, kann entscheidender sein als ein „subjektives" Bewußtsein; fromme Kunstwerke können von weniger frommen Künstlern rühren, so daß die Frage nach der Frömmigkeit eines Künstlers weniger erheblich ist als die nach der Frömmigkeit seines Zeitalters.

Wenn K.-W. die Linien ausziehen möchte, die von der philosophischen Ethik Schleiermachers zu dessen Glaubenslehre führen bzw., wie ich mir hinzuzufügen gestatte, zu dessen eigentlicher Glaubenslehre nicht führen, ergeben sich Probleme, auf die K.-W. zu wenig eingeht. Das Äußerlichwerden des Gefühls, unter das sie das christlich bestimmte fromme Selbstbewußtsein befaßt, könne nicht in der Sprache geschehen (485). Der Leser ist dann einigermaßen überrascht, wenn er am Ende von K.-W.s Buch erfährt, die Inhalte des christlich bestimmten frommen Selbstbewußtseins fänden ihren Ausdruck auch als Gedanke und Sprache (527).

Woher das? Soll das Gefühl nicht eher auf die Seite der Pantomime bzw. der Lieder ohne Worte postiert werden, wenn K.-W. schreibt, der natürliche Ausdruck des erregten Inneren seien Ton und Gebärde, Antlitz und Auge, wobei Ton nicht als Wort, sondern als Gesang zu verstehen sei (485f)? Die Ansicht des Brouillon von 1805/06, das Äußerlichwerden des Gefühls könne nicht in der Sprache geschehen (II 98), kann in der Glaubenslehre so nicht beibehalten werden. Alles ins Bewußtsein (also nicht nur ins objektive Bewußsein) aufgenommene Sein wird in allen seinen Verhältnissen in der Sprache fixiert (vgl. II 655). Jedenfalls kommt nicht nur ein objektives Bewußtsein zur Sprache. Auch auf seiten des unmittelbaren Selbstbewußtseins macht sich keine Sprachlosigkeit breit. Die „ganze Wirksamkeit des Erlösers selbst war mitbedingt durch die Mitteilbarkeit seines Selbstbewußtseins vermöge der Rede, und auf dieselbe Weise hat sich immer und überall das Christentum ausgebreitet allein durch die Verkündigung" (Glaubenslehre ^{2} § 15, 2). Was sich in der Sprache der Verkündigung mitteilt, ist etwas Ursprünglicheres als das, was dogmatisch, d. h. nachträglich, objektiviert ist. Das Kerygma (Glaubenslehre ^{2} § 15, 2) des historischen Jesus war zwar kein Dogma, aber ein Sprachgeschehen.

Schleiermacher hält das für ein Wissen, was zur Klarheit und Bewußtheit des inneren Sprechens gekommen ist (II 164f), K.-W. hingegen das, was ein Äußeres geworden ist (394). „Ein Äußeres werden" und „innerlich gesprochen werden" ist zweierlei. Gewiß finden wir alles innere Sprechen als Tendenz zum Äußern (II 97); doch ist das Äußerlichwerden nicht das Denken, sondern das, was dem Denken eignet (vgl. II 586). Von dem inneren Sprechen her verbietet es sich, mit K.-W. die Sprache von der „Naturseite des Bewußtseins" her zu empfehlen (415). Mit einer Naturansicht der Sprache ist für Schleiermacher wenig geleistet (II 162).

Für K.-W. bedeutet die Identität von Denken und Sprechen, daß alles Denken gesagt werden muß (422). Für Schleiermacher ist alles Durchdachte bereits – zumindest innerlich – gesagt. Kein Gedanke ist fertig, ehe er Wort geworden ist (II 586). Es gibt auch innere Worte. Wenn das reine Erkennen und das Finden des Ausdrucks immer identisch ist (II 308), kann der Ausdruck bereits gefunden sein, ehe er in den Mund genommen wird. Sollte der Mensch wirklich verpflichtet sein, gleich alles laut und vernehmlich zu sagen, was er denkt? Denker können schweigen. Ihr Schweigen kann beredt sein. Gedacht wird auch da, wo nicht laut geredet wird. Die lauten Redner sind nicht immer die besten Denker. Für K.-W. ist im Unterschied zum sittlich bestimmten Sprechen, das die Mitteilung des Gedachten sei, das Sprechen ohne Denken gehaltlos (423). Das stimmt, zumindest wenn „Mitteilen" mehr bedeutet als „Informationen geben". Die Sprache ist ebensowenig Information, wie ein bloßes Aneignen der in der Sprache schon niedergelegten Gedanken Vernunfttätigkeit wäre (vgl. II 594). Das Gehörte ist auf seiten des Hörenden nicht nur das zur Kenntnis Genommene, sondern das lebendig Reproduzierte.

Nach K.-W. teilt durch das innere Sprechen der einzelne Denkende den einzelnen Denkvorgang gleichsam sich selbst mit (420). Allerdings hätte ein nicht lautstark Denkender, gäbe es kein inneres Sprechen, überhaupt keinen Gedanken, den er sich selbst mitteilen könnte. Wer denkt, ist an seinem Denken beteiligt und braucht sich seine eigenen Gedanken nicht erst noch mitzuteilen. Daß wir unsere Gedanken nur durch Worte vernehmen (II 97), bedeutet, daß nicht wir, die Vernehmenden, sondern daß die Worte mitteilsam und mitteilend (im Sinne von: Anteil gebend) sind. K.-W.s Behauptung, daß die Sprache als die äußere Seite des Gedankens sich nur so weit wie das Denken entwickelt (437), enthält erst die ganze Wahrheit, wenn hinzugefügt wird, daß durch das Sprechen das Denken entwickelt wird. Das Denken ist, wie schon A. Reble erkannt hat, ein Erzeugnis der Sprache, die ein Mensch redet (Kulturphilosophie, 201f). In der Sprache liegt schon beschlossen, was sich zu erkennen gibt; der neue Ausdruck, den ein neues Erkennen erfordert, muß immer als in der Sprache schon liegend erscheinen (II 308).

Kirchnüchel Hermann Peiter

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Jugendschriften 1787–1796. Hrsg. von Günter Meckenstock. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1984. LXXXIX, 609 S. (Kritische Gesamtausgabe. Erste Abteilung, Schriften und Entwürfe, Bd 1) Ln. DM 242.–

Die Veröffentlichung der Jugendschriften Schleiermachers bedeutet zweifellos für die Schleiermacher-Forschung ein Ereignis. Abgesehen von den einzelnen Texteditionen durch H. Ritter, H. Mulert und E. Quapp war man bisher gänzlich auf die Auszüge Diltheys angewiesen: auf die „Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers" (als Anhang zu Diltheys „Leben Schleiermachers", Berlin 1870). Nur rund hundert Seiten der „Denkmale" – Diltheys referierender und erklärender Text inbegriffen – entsprechen dem vorliegenden stattlichen Band. Von den 19 Manuskripten, die er enthält, sind neun erstmals vollständig editiert. Sechs Manuskripte waren bisher gänzlich unbekannt. Kurzum: Alle nachgelassenen Schriften und Entwürfe von 1787–1796 sind jetzt jedermann zugänglich. Freilich, die wohl aufschlußreiche Abhandlung über die „Religion" (an Brinckmann), das 1. und 2. „Freiheitsgespräch" und die Schrift vom „gemeinen Menschenverstand" (vermutlich in bezug auf Kants Aufsatz „Was heißt: sich im Denken orientieren?") sind und bleiben verschollen. Nichtsdestoweniger ist das nun erschlossene Material reich genug, um sich ein gültiges Bild von Schleiermachers Denken zu dieser Epoche erarbeiten zu können.

In dieser Periode seines Ringens um eine Weltanschauung, nach seiner Loslösung vom Herrenhuterischen Pietismus, bewegt sich Schleiermacher ganz im Felde des herrschenden Geistes der Aufklärung. Wenn er auch Kants Auffassung vom „höchsten Gut" einer unerbittlichen Kritik unterzieht und die Glückseligkeit gänzlich aus der philosophischen Ethik verbannt haben will, so ist eine Annäherung an sein Denken offensichtlich. „Alles dies", schreibt er selbst an Brinckmann, „muß Dir ziemlich Antikantisch scheinen, und dennoch kann ich Dich aufrichtig versichern, daß ich von Tag zu Tag mehr im Glauben an diese Philosophie zunehme . . ." (Brief vom 3. Febr. 1790). Indessen verhält er sich Kant gegenüber selbständig und geht seine eigenen Wege. So bleibt er seinem von ihm verehrten Lehrer Eberhard verpflichtet und durch ihn auch der englischen Aufklärung (Hutcheson, Shaftesbury). Deutlich tritt dieses Erbe noch im Manuskript „Über den Wert des Lebens an den Tag" von 1792/93 hervor. Das moralische „Gefühl" nimmt einen anderen Stellenwert ein als in der „Kritik der praktischen Vernunft": „Lust an Wahrheit ist Lust an Regeln, Freude an Übereinstimmung der einzelnen Dinge mit der Regel . . . Und dies hohe Gefühl sollte keine der Humanität würdige Übereinstimmung meiner Hauptkräfte begründen? Lust an Regeln ist das Triebrad meiner Erkenntnis, laß denn Lust an Regeln im Handeln die Tendenz meines Begehrungsvermögens sein" (412, Hervorhebung von mir. Vgl. die „Notizen zu Kant" von 1789: . . . die Voraussetzung, daß es ein Gefühl der Lust gebe, welches sich uneingeschränkt auf das Gesetz und die Funktion desselben beziehe und diese Voraussetzung ist uns im reinen Selbstbewußtsein gegeben." 131). Dieses Lust-Gefühl ist wie bei den englischen Moralisten offenbar gänzlich naturhaft-immanent und verrät nichts von einem „Gefühl" transzendentaler Art, obschon es auf das Selbstbewußtsein bezogen ist.

Ähnlich nimmt sich der Gedanke des „Determinismus" aus, wie ihn Schleiermacher in den Ausführungen „Über die Freiheit" (1790–92) entwirft. Sein „Determinismus" hat nichts mit dem von Jacobi angeprangerten „spinozistischen" Fatalismus gemein, wie Schleiermacher selbst feststellt (vgl. 525). Er besteht in der Auffassung, daß das menschliche Handeln in dem „Totale der gegenwärtigen Vorstellungen, und in dem Zustand und den Verhältnissen aller Seelenvermögen gegen einander, welche durch den Gang der Vorstellungen in unserer Seele hervorgebracht werden" gründet und eben dadurch bestimmt wird (237–238). Die „Notwendigkeit", die dem derart bestimmten Handeln innewohnt, besagt aber nach Schleiermacher keinen Determinismus von seiten der Objekte: er bezieht sie auf das „bloße Selbstbewußtsein" (287). Im Unterschied zum „moralischen Gefühl" deckt er jedoch den transzendenten Grund dieser „Notwendigkeit" auf: Sie ist die „liebreiche Notwendigkeit" (255) der Vorsehung Gottes. „Meine Theodicee", erklärt er, „besteht in einem einzigen Schluß, worin die Weisheit und Güte Gottes den Obersatz und seine Allmacht und Vorsehung den Untersatz abgibt; ich sehe nicht, was ihr an Zulänglichkeit fehlen sollte und begnüge mich damit" (275). Offenbar finden sich in dieser Abhandlung „Über die Freiheit" die ersten Ansätze Schleiermachers zu seiner späteren Prädestinationslehre. Indessen wird man in ihr vergeblich nach einem Aufschluß über die nähere Beziehung des „Selbstbewußtseins" zum Göttlichen suchen. Überhaupt sind die Ausführungen Schleiermachers sowohl im „Freiheitsgespräch" wie in „Über die Freiheit" eine wahre philosophische Knacknuß: die extrem formale, abstrakte Ausdrucksweise erschweren ungemein die genaue Bestimmung des Sachverhalts. So viel steht jedoch fest: Alle moralischen Erwägungen und Erörterungen Schleiermachers beruhen ausnahmslos auf der allgemeinen begreifenden, schließenden Vernunft der Aufklärung. Ja, es scheint, daß er zu dieser Zeit ebenso nur eine Religion der Vernunft anerkennt. Ungescheut erwähnt er in „Über die Freiheit" im selben Atemzug Sokrates und Christus (281). Doch schon zuvor unternimmt er in den Briefen „An Cecilie" (vermutlich) aus dem Jahre 1790 ein wahres Plädoyer zugunsten der Vernunftreligion, die sich kaum von derjenigen Kants unterscheidet. Gott und die Unsterblichkeit sind die nach der inneren Reinigung des Menschen von „Schwärmerei" übrig bleibenden großen „Ideale": „der Kampf der Seele endigt sich in die wärmste Anhänglichkeit an diese allgemeine Religion der besseren Menschheit" (211). Hier betet Schleiermacher

an, was er später in seinen „Reden über die Religion" bekämpfen wird. „An Cecilie" bildet so ein wichtiges, bisher unbekanntes Dokument zur Entwicklungsgeschichte Schleiermachers. Es ist unbegreiflich, daß es Dilthey in seinen „Denkmalen" nur beiläufig erwähnt hat. In ihm tritt überdeutlich die Reaktion Schleiermachers auf das „despotische Joch der Schwärmerei" (200) des pietistischen und orthodoxen Christentums zutage. Zunächst fand er offensichtlich in seiner Glaubenskrise sein Heil in der Vernunft!

Erste Anzeichen einer Wende tauchen erst in den Dokumenten über den „Spinozismus" (Spinozismus, Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems, 1793/94) auf. Eine fühlbare Distanzierung zu Kant gelangt in ihnen zum Ausdruck, insofern Schleiermacher wiederholt auf die merkwürdige Verwandtschaft der Kantischen Grundbegriffe von „Noumenon" und „Phänomenon" mit der spinozistischen All-Substanz und ihrem „Ausdruck" in der Welt zu sprechen kommt. Vor dem Spinozismus verwahrt sich Schleiermacher deutlich dadurch, daß ihm das „principium individuationis", wie er bekennt, „als der erste k r i t s c h e Punkt der theoretischen Philosophie" von jeher vorschwebte (546. Hervorhebung von mir). Allem Anschein nach folgt er hinsichtlich der absoluten Wertung der Person und damit der „Endursache" Jacobi (vgl. 546). Beides zusammen bildet aber ein Herzstück der Philosophie Jacobis. Wie sehr Schleiermacher nun das „Individuationsprinzip" zum entscheidenden Anliegen geworden ist, erweisen seine an sich objektiven, aber durchaus kritischen Ausführungen über Spinozas All-Eins-Lehre und insbesondere die Vergleiche der Monadologie Leibniz' und der Kantischen Philosophie mit ihr. „Ich glaube nicht", bemerkt er, „daß Leibniz in Absicht auf das Principium Individui mehr leistet als Spinoza" (547). Die Monadenlehre gilt ihm als „schwankende Hypothese" (550). Das Individuationsprinzip muß ja zunächst erklären, „wie und warum ich die äußeren in der Erfahrung vorkommenden Gegenstände als von einander gesonderte Dinge betrachte, wie ich dazu komme, das Manigfaltige derselben zur objektiven Einheit zu verbinden, und wovon es abhängt, daß ich gerade soviel und gerade dieses Manigfaltige zusammen verknüpfe" (548). Erst wenn diese Frage geklärt ist, kann das eigentlich metaphysische Problem angegangen werden, „ob überhaupt eine Mehrheit abgesonderter Substanzen möglich ist" (ib.). Nach Schleiermacher verfügt jedoch Leibniz über kein gültiges Kriterium, schon im phänomenologischen Bereich die Einzeldinge als solche zu erfassen. „Du glaubst zwar", hält er ihm vor, „durch deine Hypothese dargetan zu haben, daß und wie mehrere Substanzen möglich sind, aber wie und warum du die Phänomene als abgesonderte Dinge unterscheidest, davon sage uns etwas: beruht diese Unterscheidung auf der einer Zusammensetzung, so daß du wüßtest, gerade das mit deiner Vorstellung umfaßt zu haben, was das Resultat einer Monadenverbindung ist? Woher wolltest du aber das erkennen? Oder beruht sie darauf, daß gerade das, was du als dein Objekt ansiehst, zu einer gemeinschaftlichen Centralmonade gehört? Woher weißt du denn das, und wie bist du von deiner Monadenerkenntnis dazu gelangt, die Individua von einander zu sondern" (ib). Der Vorwurf Schleiermachers gegen Leibniz besteht sonach darin, daß dieser nur die Hypothese von einer Mehrheit der Substanzen aufstellt, ohne aber nachzuweisen, „durch welche Wirkungen dieser (sc. metaphysischen) Dinge auf uns wir diesen Unterschied auch in der Erfahrung zu machen genötigt werden; diesen Teil hat er ganz unberührt gelassen . . ." (ib). Leibniz kann infolgedessen nur sagen, daß die in der Erfahrung wahrgenommenen Einzeldinge Substantialität „haben", nicht aber, daß sie Substanzen „sind" (vgl. 547). Daher hat er in bezug auf das Individuationsprinzip Spinoza nichts voraus. Nach Spinoza „haben" nämlich die Gegenstände der Erfahrung auch Substantialität: die der ihnen immanenten All-Substanz.

Denselben Einwand erhebt Schleiermacher in der Folge auch gegen die „herrschende Vorstellungsart", worunter er zweifellos die Kantische versteht: „Nach eurer jetzigen herrschenden Vorstellungsart sagt ihr zwar, daß die Anwendung der Verstandesgesetze aus diesen Wahrnehmungen Erfahrung mache, und daß besonders die Analogien der Erfahrung euch nötigen, nicht nur mit jedem Wechsel die Idee einer notwendigen Verbindung zwischen dem Vorhergehenden und Nachfolgenden zu verknüpfen, sondern auch jeder Empfindung etwas Reales und Beharrliches unterzulegen . . ., aber ihr müßt euch doch nicht einbilden, nun schon mit dem Principio individui fertig zu sein. Ihr seid gezwungen, den Veränderungen etwas Beharrliches zu unterlegen, das heißt aber eigentlich nichts anders, als ihr müßt annehmen, daß dasjenige, was das Reale an euren Wahrnehmungen ist, etwas Substantielles an sich h a b e . . .; was das Substanz s e i n anbetrifft, so unterscheidet ihr freilich zwischen den Substanzen im Raum und den Substanzen an sich, aber über beide und ihre Mehrheit gebt ihr uns keine befriedigende Antwort" (549). Hinter der etwas subtilen Unterscheidung von nur Substantialität h a b e n und Substanz s e i n verbirgt sich die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Pantheismus, wie er damals unter dem Einfluß Spinozas im Schwange war. Schleiermachers bohrendes Forschen um das Individuationsprinzip hatte keinen anderen Sinn, als ein Kriterium hierfür aufzustellen. In und mit der Erfahrung der erscheinenden Einzeldinge muß der Zugang zu ihrem metaphysischen substantiellen Sein gegeben sein, wenn anders man nicht in den Spinozismus zurückfallen soll. Diese Problemstellung hat Schleiermacher offensichtlich von Jacobi übernommen. Eben auf die Frage, wie sich die Sphäre der Phänomene auf die noumenale „übersinnliche" Welt bezieht, konnten die Kantianer keine gültige Antwort geben. „Einen positiven Grund für die Mehrheit der Substanzen an sich dürft ihr gar nicht anführen", entgegnet ihnen Schleiermacher. „Ihr dürft nicht behaupten, das der Grund von der Mehrheit der Substanzen im Raum in der Mehrheit der Substanzen an sich liege, denn diese Behauptung würde eurer übrigen Lehre widersprechen. Noch weniger dürft ihr diesen Grund für eure subjektive Wahrnehmung der endlichen Dinge (Phänomene) anführen, indem die ganze Sinnenwelt nur in und durch euch da ist" (549–550). Schleiermacher legt damit den Finger auf die wunde Stelle der transzendentalen Philosophie Kants, die sich geistesgeschichtlich so folgenreich erweisen sollte. Kant galt die noumenale Welt als metaphysischer Grund der Welt der Erscheinungen. Insofern er aber dessen Wahrnehmung dem menschlichen Geiste absprach, konnte er ihn nur nach dem Satz des zureichenden Grundes erschließen, d. h. nur durch eine Hypothese erklären, die aber eindeutig festzulegen ihm unmöglich war. Klar spricht sich Schleiermacher hierüber aus: „Aus diesem Grund lassen sich zwei Fälle darstellen: einmal: es ist möglich, daß dem wahrgenommenen Bewußtsein, welchem wir als Phänomen ein Ich zum Grunde legen, als Noumenon eine Mehrheit zum Grunde liegt . . . Es ist aber auch noch ein anderer Fall möglich, nämlich daß dem Ich des Bewußtseins für sich allgemein gar kein Noumenon zum Grunde liegt, sondern dieses Ich nur eine fließende, allein auf der Zeit beruhende Beschaffenheit eines anderen Dinges ist. Dieser Fall schlägt mehr in den spinozistischen Kram" (542). Der noumenale Grund aller Erscheinungen kann ein einziger wie bei Spinoza sein! In dieser Perspektive findet sich Kant ganz in der Nähe des spinozistischen Pantheismus, was schon Hamann aufgefallen war (vgl. seinen Brief an Jacobi vom 25. 10. 1786). Diese mögliche Konsequenz stand Schleiermacher deutlich vor Augen, wie seine aus denselben Jahren stammende „Kurze Darstellung des spinozistischen Systems" (vermutl. 1793–94) erweist. In seinem Vergleich der Kantischen Philosophie mit der „Spinozistischen Theologie" urteilt er: „. . . der Kantianismus scheint mir, wenn er sich selbst versteht, auf Spinozas Seite zu sein. Das Unbedingte, welches Kant zuläßt, soll doch den ewigen Regressus nicht aufhalten und also den Anfang der endlichen Dinge nicht erklären; hierin stimmt er also schon mit Spinoza. Aber noch mehr; ist denn bei Kant dies außerweltliche Wesen (sc. das außer der Reihe des Bedingten gedachte Unbedingte) die Ursache der Sinnenwelt? Mit nichten; die Sinnenwelt ist bloß ein Erzeugnis der Verstandeswelt und des Menschen, und die Welt der Noumena ist gerade auf eben die Art die Ursache der Sinnenwelt, wie Spinozas unendliches Ding die Ursache der endlichen Dinge ist. Wodurch wird Kant genötigt oder auch nur veranlaßt, ein außerweltliches Ding als Ursache der Verstandeswelt anzunehmen? Weiß er denn, ob überhaupt die Kategorie der Kausalität auf die Noumena anwendbar ist? Weiß er, ob jene (sc. noumenale) Welt ein Bedingtes ist, wozu er ein Unbedingtes zu suchen braucht? Offenbar wird er durch nichts veranlaßt als durch einen inkonsequenten Rest des alten Dogmatismus, und Kant ist eigentlich in diesem Stück Spinozist, versteht sich, mutatis mutandis, welche mutanda aber eigentlich dieses Lehrstück an sich selbst nicht betrifft" (570). Kants „theistischer", außerweltlicher Gott ist nach Schleiermacher das Resultat einer Inkonsequenz. In der Folge begründet er dieses sein Urteil über den Kantischen Gottesgedanken näher: „Ist es denn gewiß, daß jedem Bewußtsein ein eigenes Noumenon zum Grunde liegt? Gehört nicht diese Behauptung ebenfalls zum Paralogismus der Vernunft? . . Gerade das, was gewiß am nächsten mit demjenigen zusammenhängt, was in uns wirklich existiert, nämlich die Vernunft, individualisiert uns am wenigsten, und ihre Betrachtung führt uns fast eher vom Wahn der Individualität zurück" (574). Die allgemeine begreifende, schließende Vernunft, der sich Kant als Sohn der Aufklärung verpflichtet hat, kennt keine Gründe für die Individuation, für das einzelne endliche substantielle Sein, was wiederum der Auffassung Jacobis entspricht. Und so fügt denn Schleiermacher die Bemerkung bei: „Dabei bleibt nun aber noch die große Frage zu erörtern: wes Ursprung ist die Idee von einem Individuo und worauf beruht sie?" (ib).

Schleiermacher befand sich am Scheideweg. Ungefähr zur selben Zeit stand Fichte vor demselben Problem. Vom Spinozismus Lessings herkommend, hob er die Unbestimmtheit der Beziehung Phänomenon–Noumenon bei Kant im Sinne des Pantheismus auf, indem er nur einen metaphysischen Grund für alle „empirische" Iche, nämlich das absolute Ich annahm. „Die reine Philosophie", erklärt er Niethammer in einem Brief vom 6. 12. (?) 1793, „weiß nur von einem I c h . . . Kategorische Imperative in der mehrern Zahl gibt es nicht, sondern nur Einen (GA III/2,20). Diese Entscheidung Fichtes bedeutete die Geburt des pantheistischen deutschen Idealismus. Wie entschied sich aber Schleiermacher? Aus den hier veröffentlichten „Jugendschriften" läßt sich keine endgültige Antwort entnehmen. Vieles weist darauf hin, daß er ein offenes Ohr für die scharfe Kritik hatte, die Jacobi an der Aufklärungsphilosophie und dem aus ihr erstandenen transzendentalen Idealismus übte. Auffallend ist, wie er sich aus der Schrift Jacobis „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Mendelssohn" gleich anfangs dessen Grundthesen gegen den herrschenden Rationalismus aufschreibt. Sie beziehen sich auf die „wahrnehmende" Vernunft, auf das Vermögen transzendentaler Erfahrung, das Jacobi im Gefolge Pascals (und so vieler anderer der christlichen Tradition) in seiner Auseinandersetzung mit dem Zeitgeiste herausstellt. Dasselbe gilt von den wenigen Auszügen Schleiermachers aus Jacobis „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus". Leider kommentiert er diese wichtigen Aussagen Jacobis nicht. Nur an zwei Stellen bringt er eher nebensächliche Anmerkungen an, die nichts über die transzendentale Erfahrung, über das „Gefühl" (Pascal: „sentiment") enthalten. Hat er sich damals durch das intensive Studium Jacobis zur christlichen Tradition zurückgefunden, zur Schöpfungswahrheit der jüdisch-christlichen Offenbarung im Gegensatz zum grassierenden „Spinozismus"? War es nur der Anfang eines langsamen Reifeprozesses? Hierüber werden wohl die weiteren zwei Bände (Schriften von 1796–1802) Klarheit schaffen, die der Herausgeber der „Jugendschrif-

ten", Günter Meckenstock, bereits bearbeitet hat. Zu bemerken ist nur noch, daß er mit dem ersten Band hervorragende Arbeit geleistet hat. Die „Historische Einführung" und die „Editorischen Berichte" sind vorzüglich, die fehlerhaften Entzifferungen E. Quapps bereinigt, die Stellenverweise Schleiermachers mit den entsprechenden Texten belegt. Kurzum: die Herausgabe der „Jugendschriften" läßt schwerlich etwas zu wünschen übrig. Sie ist der in derselben Kritischen Gesamtausgabe erschienenen ausgezeichneten Edition der ersten „Glaubenslehre" Schleiermachers durchaus ebenbürtig.

München Robert Stalder

Martini, Carlo M.: **Und sie gingen mit ihm.** Der Weg des Christen nach dem Markusevangelium. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1983. 142 S. geb. DM 19.80

Martini, Carlo M.: **Was allein notwendig ist.** Jesusnachfolge nach dem Lukasevangelium. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984). 239 S. geb. DM 29.80

Martini, Carlo M.: **Ich mache euch zu Menschenfischern.** Der Verkünder der frohen Botschaft nach dem Lukasevangelium. – Zürich, Innsbruck, Wien: Bo Cavefors 1984. 195 S. geb. DM 27.80

Martini, Carlo M.: **Die Bekenntnisse des heiligen Paulus.** Betrachtungen. – Zürich, Innsbruck, Wien: Bo Cavefors 1983. 147 S. geb. DM 33.90

Bours, Johannes: **Da fragte Jesus ihn.** Schritte geistlicher Einübung in die Jesusnachfolge. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 240 S. geb. DM 25.80

Die Bücher des Mailänder Jesuitenkardinals und des Münsteraner Spirituals sind Meditationsbücher, die aus dem üblichen Trott herausspringen. Das meiste nämlich, was als Meditation angeboten wird, ist harmlos, bringt entweder ausgeführte (sprich: ausgewalzte) Meditationen und fromme Anmutungen oder gibt Anleitungen, wie man sitzt, atmet usw., aber nicht, wie man „geistlich übt". Das aber nun tun die beiden Autoren und führen deshalb auch den Meditierenden heraus aus der oft selbstbefangenen „Erfahrungssucht" (die christliche Tradition kennt ja eine „gula spiritualis") in die Entscheidung.

Bours tut dies über die 18 Meditationen, die vom ersten Anruf Jesu: „Was soll ich dir tun?" (der Blinde am Weg), bis ins Nachtragskapitel bei Johannes und in den Sterbe-Schrei Jesu führen. Knapp werden jeweils die Exegese der betreffenden Perikope, eine existentielle Vergegenwärtigung, eine Frage an mich und dann – als Ausblick – eine Art von „Meditationsanweisung", die zur Entscheidung und Weiterführung herausfordert, gegeben. Man darf das Buch mit den ignatianischen Exerzitien vergleichen, von denen es auch herkommt. Vielleicht fehlt ihm die klare Straffheit von vier Übungswochen; aber es führt ebenso zielgerichtet wie das Exerzitienbuch auf die eigene Lebensentscheidung vor Jesus hin. Es wagt – ebenso wie Ignatius –, klare Regeln und Vorschriften zu geben („Was ist mein Vorsatz in der Ferne, was sind die nächsten Schritte?"). Und es bietet eine „geistliche Erudition", von der auch ein langerfahrener Exerzitiengeber zehren wird.

Wie vorsichtig, geistreich, freigebend und zugleich bestimmend fordernd B. seine Anweisungen gibt, kann „ein Ausblick" zur Perikope vom „Splitter im Auge des Bruders" exemplifizieren: In der Mitte steht eine Strophe von Paul Celan: Jakobsstimme, über „Die Tränen im Bruderaug". Anhand dieses Gedichtes führt B. hin zum Schlußsatz: „Sieh nicht den Splitter im Bruderaug, sieh die Träne im Bruderaug!"

Man darf als Exerzitiengeber fragen, ob B. noch andere „Perlen" besitzt, die sich zu einem solchen Schmuckstück von christlicher Meditation zusammenfügen; und man möchte die Bitte stellen, daß er sie uns nicht vorenthält.

Bei Martini liegt die gleiche Souveränität im Umgang mit dem Material vor. Diesmal ist es schlichthin die Hl. Schrift, im speziellen das NT, das den akademischen Stoff des ehemaligen Jesuitenprofessors bildete. Und auch hier zeigt sich, daß die Optik der ignatianischen Exerzitien aus der reinen Exegese oder dem gefühlvollen Umgang mit den Texten Meditationen macht, die auf Umkehr, Enscheidung und Handlung ausgerichtet sind. Aber damit – so ist doch zu sagen – wird erst die eigentliche Intention des NT freigelegt. Kardinal Martini legt also „geistliche Exegese" vor im Vollsinn des Wortes „geistlich", aber auch in der verantworteten Wissenschaftlichkeit der „Exegese".

Beides spürt man schon zu Beginn der Bücher: Da wird nämlich – gelegentlich in Gebetsform – die Eigenart des zu meditierenden biblischen Buches herausgestellt. Zu Lukas (im Herder-Buch): Erfahrungen, die a) „wir jetzt in der Kirche ... in der jetzigen Jahreszeit der Seele ... erleben"; b) was „unter einem allumfassenden Plan, der von Gott stammt", steht. Und im anderen Lukas-Buch: „ein prophetisches Format, das völlig von jenem eines kleinen Dorfpredigers abweicht ... Die befreiende Botschaft Jesu ist er selbst."

Immer wieder gibt M. – oft aus der Exegese auftauchende – klare Hinweise für Beten, Bußhaltung usw. Hierbei wagt er auch „verblüffend einfache" Hinweise. So zu Markus: a) Körperhaltung, b) Gebetsanrufung, c) Bibelstellen.

Die Meditationen selbst sind (anders als bei Bours) lebendige Rede, die vom Tonband abgeschrieben und mehr (bei Bo Cavefors) oder weniger (in den Herder-Büchern) unverändert ins Deutsche übertragen wurden. Das bedeutet: längere Texte, die einen gewissen Redefluß haben und auch Tagesbegebenheiten, Erfahrungen aufgreifen.

M. versteht es nun in unnachahmlicher Weise, einzelne Textstellen oder -zusammenhänge oder -parallelen herauszuziehen, um – in der generellen Sicht des biblischen Buches – einen Exerzitienfortgang im klassischen Sinn herzustellen; dabei gibt er oftmals auch eine Exegese des Exerzitienbuches. Auf eine Grundbesinnung folgen Überlegungen zu Sünde und Buße; im Paulusbuch als „Finsternis" konkretisiert (nach der Damaskusszene) mit der Unterteilung: persönliche, fundamentale, strukturelle Sünde. Auch der Schluß entspricht der vierten Woche bei Ignatius; zum Markus-Evangelium wird diesbezüglich die Frage gestellt: Warum läßt der Evangelist so vieles offen? Die Antwort zeigt, in welch glücklicher Weise M. Exegese und geistliche Unterrichtung und Meditation verbindet: Er skizziert kurz die entsprechenden exegetischen Probleme und zeigt dann, daß Markus, dessen Evangelium Taufbewerbern vorgetragen wurde, hiermit die „Hoffnung auf die Wiederkunft Jesu" lenkt, „der allerdings Bedrängnisse und Prüfungen vorausgehen müssen". Dann aber schließen sich wie von selbst „die Katechese für die heutige Kirche" und „die Einladung, Jesus in der Kirche leben zu sehen" an.

Und innerhalb des Aufbaus der Bücher kann man bewundern, wie souverän M. mit den Texten umgeht – also gar nicht in der Art pedantischer Jesuiten vorangeht, die meinen, eine Wort-für-Wort-Exegese des Exerzitienbuches bieten zu müssen – und wie er zugleich den Geist der ignatianischen Exerzitien trifft. Z. B. Kreuz – im Lukas-Evangelium: „Ich, Petrus und das Kreuz"; oder nach dem bei Bo Cavefors erschienenen Text: „Das Heil, das Jesus vom Kreuz anbietet", „Die Bedeutung, die Gott jedem von uns beimißt" – mit dem reuigen Schächer und der Rolle Mariens als Identifikationsrichtung.

Vielleicht sind auf einer ersten Stufe die Bours-Meditationen anregender zum persönlichen Nachsinnen. M. fordert einiges geistiges Arbeiten; aber dann schießt sich gerade bei ihm der ganze Reichtum des persönlichen Meditierens auf. M. steht – als Fachexeget (erstaunlicherweise für Text- und frühe Überlieferungsgeschichte) und als Jesuit – in der alten Tradition der Stufung: lectio – meditatio – oratio. Wahrscheinlich auch hat der Bo-Cavefors-Verlag richtig getan, daß er die ursprüngliche Exerzitienform strenger bewahrte – während der Herder-Text leichter zu lesen (und auch freier von Druckfehlern) ist.

Der Spiritual wie der Exeget und Kardinal zeigen, wohin eigentlich jede wissenschaftliche Exegese führen sollte: nämlich zu einer Konfrontation mit Jesus, die den Menschen zur Entscheidung für Jesus, zur Nachfolge Jesu öffnet; eben dorthin, wohin auch die sogenannten Eckbetrachtungen der ignatianischen Exerzitien den Evangelien-Meditationen den Weg weisen. Ob nicht auch manche andere Exegese davon lernen sollte, daß sie erst dann voll sie selbst ist, wenn sie dieses „geistliche" Ziel vor Augen hat?

München Josef Sudbrack

Lang, Justin: **Elisabeth von Thüringen.** Mein Gott ist die Sieben – eine Vergegenwärtigung. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1983). 204 S. (Christliche Lebenshilfe) kart. DM 16.80

Ziel dieser Heiligenbiographie ist „nicht wissenschaftliche Forschung, sondern religiöse Aktualisierung" (8), wobei als Hintergrund für den geschilderten Lebensweg der Heiligen auf „die tiefgreifende Wandlung" im Leben der ersten Hälfte des 13. Jh.s hingewiesen wird, „im Zeichen der aufstrebenden Gotik" und „der religiösen Armuts- und Frauenbewegungen" (7). Die legendenumwobenen zahlreichen Biographien Elisabeths enthalten nach den Feststellungen des Vf.s manche Irrtümer. So ist „die Vorstellung von einer eigentlichen Vertreibung der jungen Witwe nach dem Tode Ludwigs" nicht möglich (89ff, vgl. 153). „Jedes Gedächtnisjahr zeigt von neuem, wie beliebt und umfangreich, aber auch, wie fragwürdig im allgemeinen die Schriftstellerei über diese Heilige ist" (168). Doch werden auch die Vielen erwähnt, „die es sich zum Anliegen machten, Elisabeth in unsere Tage hinein zu vergegenwärtigen" (168). Unter ihnen hätte auch Winfried Zeller genannt werden müssen. Elisabeth wird nach dem Zeugnis des Vf.s in Werken der Literatur und Kunst in zahllosen Patrozinien verehrt als der Mensch der geringen Eigenbedeutung, dessen Leben „als Teilhabe am Leben der ewigen Liebe seine innere Sinngestalt erhält" (194).

Beverungen Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit von Instituten und Seminaren des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster

(Sigelverzeichnis s. ThRev LXVII, 1971, Sp. 149–160)

I. Allgemeines

Encyclopedia of religion in the **South**. Ed. by Samuel S. Hill. – Macon, GA: Mercer 1984. VII, 878 p.; $ 60.–.

Delaney, John J.: Dictionary of **American Catholic biography**. – Garden City, N.Y.: Doubleday 1984. 621 p.

Diener in Eurer Mitte. Festschrift für Antonius **Hofmann**, Bischof von Passau, zum 75. Geburtstag. Im Auftrg. der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Passau hrsg. von Rainer Beer (u. a.). – (Passau:) Passavia Universitätsverl. (1984). 433 S. = Schriften der Universität Passau. Reihe Katholische Theologie V; Pp. DM 29,80.

Theologie im Dialog. Gesellschaftsrelevanz u. Wissenschaftlichkeit der Theologie. Festschrift zum 400-Jahr-Jubiläum der Kath.-Theol. Fak. der Karl-Franzens-Univ. in **Graz**. Bd I: Forschungsergebnisse. – Graz, (Wien, Köln): Verl. Styria 1985. 271 S.; Lw. DM 71,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

The Bible and popular culture in America. Ed. by Allene Stuart Phy. – Phil, Pa.: Fortress Press; Chico, Ca.: Scholars Press (1984). 248 p. = The Bible in American culture II.; $ 15.95.–.

Kreppold, Guido: Die Bibel als Heilungsbuch. Tiefenpsychologischer Zugang zur Heiligen Schrift. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1985. 79 S. = Münsterschwarzacher Kleinschriften XXV; kart. DM 7,80.

Evans, Mary J.: **Woman** in the Bible. – Exeter: Paternoster Press (1983). 160 p.

North, Robert, SJ: **Violence** and the Bible: The Girard connection. – CBQ XLVII, 1985, 1–27.

2. Altes Testament

Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de Mathias **Delcor**. Ed. par A. Caquot, S. Légasse & M. Tardieu. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. (des Erhiehungsvereins) 1985. X, 448 p. = Alter Orient und Altes Testament CXV; Lw. DM 158,–; [cont.:] p. 1–12: Amadasi-Guzzo, M. G.: Inscriptions phéniciennes sur cadrans solaires; p. 13–22: Barthelemy, D.: Comment le Cantique des cantiques est-il devenu canonique?; p. 23–35: Briend, J.: Le sabbat en **Jr 17,19–27**; p. 37–44: Brownlee, W. H.: "The Anointed Ones of Aaron and Israel" – Thesis, antithesis, synthesis; p. 45–55; Caquot, A.: Brèves remarques sur l'allégorie des pasteurs en **Zacharie 11**; p. 57–68: Cazelles, H.: L'Alliance du Sinaï en **Ex 34,10–27**; p. 69–77: Cunchillos, J. L.: La foi et la piété quotidiennes dans le corps des lettres trouvées à **Ugarit**; p. 79–95: Del Olmo Lete, G.: Frases y formulas ugarítico-hebreas; p. 97–111: Dexinger, F.: Der „Prophet wie Mose" in Qumran und bei den Samaritanern; p. 113–116: Dietrich, M. – O. Loretz: Die ‚Hörner' der Neumondsichel – Eine Keilschriftparallele ‹**Ex 13–18**› zu KTU 1.18 IV 9–11; p. 117–126: Diez Macho, A.: Las citas del targum palestinense en el midras Bereshit Zuṭa; p. 127–137: Di Lella, A. A.: **Genesis 1:1–10**: A formal introduction to P's creation account; p. 139–147: Dion, P.-E.: La bilingue de Tell Fekherye: Le roi de Gozan et son dieu: la phraséologie; p. 149–157: Emerton, J. A.: Some comments on the Shibbolet incident ‹**Judges XII 6**›; p. 159–167: Fohrer, G.: Das „Gebet des Propheten Habakuk" ‹**Hab 3,1–16**›; p. 169–181: García Martínez, F.: ¿Judas Macabeo sacerdote impio? Notas al margen de **1Q pHab VIII, 8–13**; p. 183–191: Gilbert, M.: «On est puni par où l'on pèche» ‹**Sg 11,16**›; p. 193–198: Greenfield, J. C.: Baʿals throne and **Isa. 6:1**; p. 199–207: Grelot, P.: L'écriture sur le mur ‹**Daniel 5**›; p. 209–219: Haag, H.: Das heutige Verständnis des Hohenliedes in der katholischen Exegese; p. 221–230: Jacob, E.: Traits féminins dans la figure du dieu d'Israël; p. 231–236: Kornfeld, W.: Die Edomiterlisten ‹**Gn 36**; **1C 1**› im Lichte des altarabischen Namensmateriales; p. 237–253: Lang, B.: No sex in heaven: The logic of procreation, death, and eternal life in the Judaeo-Christian tradition; p. 255–274: Langlamet, F.: «Le Seigneur dit à Moïse . . .» Une clé de lecture des divisions massorétiques; p. 275–281: Lemaire, A.: L'incident du šibbolet ‹**Jg 12,6**›: perspective historique; p. 283–296: Martin-Achard, R.: «Il engloutit la mort à jamais.» Remarques sur **Esaïe, 25,8 a α**; p. 297–304: McKane, W.: The history of the text of **Jeremiah 10,1–16**; p. 305–310: Murphy, R. E.: **Cant 2:8–17** – A unified poem?; p. 311–320: Neusner, J.: Messianic themes and the differentiation of documents in the rabbinic canon of late antiquity; p. 321–329: Nikiprowetzky, V.: Brève note sur le commentaire allégorique et l'exposition de la loi chez **Philon** d'**Alexandrie**; p. 331–348: Renaud, B.: La forme poétique d'**Is 9,1–6**; p. 349–357: Sáenz-Badillos, A.: Un hapax biblique: lē-mišʿy en **Ez 16,4**; p. 359–368: Scharbert, J.: Die Landverheißung als „Urgestein" der Patriarchen-Tradition; p. 369–377: Schmidt, W. H.: Nachwirkungen prophetischer Botschaft in der Priesterschrift; p. 379–385: Soggin, J. A.: Das Wunder am Meer und in der Wüste ‹**Exodus, cc. 14–15**›; p. 387–402: Talmon, Sh.: The ancient Hebrew alphabet and biblical text criticism; p. 403–407: Tardieu, M.: Nethomaōth; p. 409–416: Thorion, Y.: Fundamental and derivative constructions: Subordinate and independent clauses in the Old Testament; p. 417–424: Tournay, R. J.: Le **psaume LI** et les murs de Jérusalem; p. 425–430: Van der Ploeg, J. P. M.: Notes sur quelques psaumes; p. 431–436: Weinfeld, M.: Sarah and Abimelech ‹**Genesis 20**› against the background of an Assyrian law and the Genesis apocryphon; p. 437–444: Publications de M. Mathias **Delcor**.

Gevirtz, Stanley: Naphtali in "The Blessing of Jacob". – JBL CIII, 1984, 513–521; p. 523–529: Heck, Joel D.: The missing sanctuary of **Deut 33:12**; p. 531–537: Slingerland, Dixon: The Levitical hallmark within the Testaments of the Twelve Patriarchs; p. 619–623: Selvidge, Marla J.: **Mark 5:25–34** and **Leviticus 15:19–20**.

Priotto, M.: Il significato del confronto Egitto-Sodoma in **Sap. 19,13–17**. – RBibl XXXII, 1984, 369–395; p. 425–430: Luciani, F.: La prima frase di **Es. 12,16b**: differenze tra testo ebraico e versione dei LXX.

Booij, Th.: The background of the oracle in **Psalm 81**. – Biblica LXV, 1984, 465–475; p. 476–489: Nobile, Marco: **Ez 37,1–14** come costitutivo di uno schema cultuale; p. 571–574: Jeppesen, Knud: The verb *ya* ad in **Nahum 1,10** and **Micah 6,9?**; p. 575–576: Cathart, Kevin J.: A new proposal for **Hab 1,17**.

Trebolle-Barrera, Julio C.: Jehú y Joás. Texto y composición literaria de **2 Reyes 9–11**. – Valencia: (Soler) 1984. 253 p. = Institución San Jerónimo.

MacConville, J. G(ordon): Law and theology in **Deuteronomy**. – (Sheffield:) JSOT Press (1984). 214 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series XXXIII; £ 18,50.

Blum, Erhard: Die Komposition der Vätergeschichte. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1984. XI, 564 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament LVII; Lw. DM 98,– [Diss., Heidelberg]

Polk, Timothy: The prophetic persona. **Jeremiah** and the language of the self. – (Sheffield: JSOT Press 1984.) 239 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series XXXII.; paper £ 8.95–.

Chilton, Bruce D.: The glory of Israel. The theology and provenience of the **Isaiah Targum**. – Sheffield: JSOT Press 1983. IX, 179 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series XXIII.

Kutsch, Ernst: Die chronologischen Daten des **Ezechiel**buches. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 82 S. = Orbis biblicus et orientalis LXII; kart. DM 26,–.

Fraade, Steven D.: **Enosh** and his generation. Pre-Israelite hero and history in postbiblical interpretation. – Chico, Ca.: Scholars Press (1984). XVI, 301 p. = Society of Biblical literature. Monograph series XXX.; paper $ 19.95.–.

Edler, Rainer: Das Kerygma des Propheten **Zefanja**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1984). XI, 275 S., Kt. = Freiburger theologische Studien CXXVI; kart. DM 38,– [Diss., Freiburg/B]

Krašovec, Jože: Antithetic structure in biblical Hebrew poetry. – Lei: Brill 1984. XIV, 143 p. = Vetus Testamentum. Suppl. XXXV; hfl 52,–.

Doll, Peter: Menschenschöpfung und Weltschöpfung in der alttestamentlichen Weisheit. – Stu: Verl. Katholisches Bibelwerk (1985). 88 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXVII.

Hermisson, Hans-Jürgen: Gottes Freiheit – Spielraum des Menschen. Alttestamentliche Aspekte eines biblisch-theologischen Themas. – ZThK LXXXIII, 1985, 129–152.

Hayes, John H. – Frederick C. Prussner: Old Testament theology. Its history and development. – (Lo:) SCM Press (1985). 290 p.; £ 15,–.

Niemann, Hermann Michael: Die **Daniten**. Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 345 S.

Rüterswörden, Udo: Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu **śr** und vergleichbaren Begriffen. – Stu (u. a.): Kohlhammer (1985). VIII, 169 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CVII; kart. DM 44,– [Diss., Bochum]

3. Neues Testament

Morosco, Robert E.: Matthew's formation of a commissioning type-scene. – JBL CIII, 1984, 539–556; p. 557–574: Marcus, Joel: **Mark 4:10–12** and Marcan epistemology; p. 575–584: Wahlde, Urban C. von: Literary structure and theological argument in three discourses with the Jews in the Fourth Gospel.

Del Verme, Marcello: I «guai» di Matteo e Luca e le decime dei farisei ‹**Mt. 23,23**; **Lc. II,42**› – RBibl XXXII, 1984, 273–314; p. 395–424; Frizzi, Giuseppe: La «missione» in Luca-Atti.

Cranfield, C. E. B.: **Romans**. A shorter commentary. – GrR, Mich.: Eerdmans (1985). XVII, 388 p.; $ 8,90.

Piper, John: The justification of God. An exegetical and theological study of **Romans 9:1–23**. – GrR, Mich.: Baker (1983). XII, 316 p.

Evans, C. A.: Paul and the hermeneutics of "True Prophecy". A study of **Rom 9–11**. – Biblica LXV, 1984, 560–570; p. 490–537: Berényi, G.: **Gal 2,20**: a Pauline or pre-Pauline text?; p. 538–559: Thieder, Carsten Peter: **7Q** – Eine Rückkehr zu den neutestamentlichen Papyrusfragmenten in der siebten Höhle von Qumran.

Delorme, Jean: Le salut dans l'évangile de Mark. – LavThPh XLI, 1985, 79–108.

Onuki, Takashi: Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theol. u. pragmat. Funktion des johanneischen „Dualismus". – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1984. XII, 244 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament LVI; DM 52,– [Diss., München]

Newton, Michael: The concept of purity at Qumran and in the letters of Paul. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1985. IX, 171 p. = Society for New Testament Studies. Monograph series LIII; £ 17,50.

Adai, Jacob: Der Heilige Geist als Gegenwart Gottes in den einzelnen Christen, in der Kirche und in der Welt. Studien zur **Pneumatologie** des **Epheser**briefes. – Ffm, Bern, NY; Lang 1985. 547 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXXI; kart. sfr 80,–.

Cameron, Ron: Sayings traditions in the Apocryphon of **James**. – Phil: Fortress Press (1984). XV, 145 p. = Harvard theological studies XXXIV.

Ernst, Josef: **Lukas**. Ein theologisches Portrait. – Düs: Patmos-Verl. (1985). 184 S.; kart. DM 24,80.

Robbins, Vernon K.: Jesus the Teacher. A socio-rhetorical interpretation of **Mark**. – Phil: Fortress Pr. (1984). XV, 238 p.; $ 23,95.

Synoptic studies. The Ampleforth Conferences of 1982 and 1983. Edited by C. M. Tuckett. – (Sheffield:) JSOT Press (1984). XII, 231 p. = Journal for the Study of the New Testament. Supplement series VII; £ 18,50; [cont.:] p. 1–18: Alexander, Philip S.: Midrash and the Gospels; p. 19–50: Alexander, Philip S.: Rabbinic biography and the biography of Jesus: A survey of the evidence; p. 51–65: Downing, F. Gerald: Contemporary analogies to the Gospel and Acts: 'Genres' or 'Motifs'?; p. 67–74: Dungan, David L.: A Griesbachian perspective on the argument from order; p. 75–98: Farmer, W. R.: Certain results reached by Sir John C. Hawkins and C. F. Burney which make more sense if Luke knew Matthew, and Mark knew Matthew and Luke; p. 99–104: Goulder, Michael: Some observations on Professor Farmer's 'Certain Results . . .'; p. 105–109: Farmer, W. R.: Reply to Michael Goulder; p. 111–130: Goulder, Michael: The order of a crank; p. 131–155: Green, H. Benedict: The credibility of Luke's transformation of Matthew; p. 157–176: Green, H. Benedict: **Matthew 12.22–50** and parallels: An alternative to Matthean conflation; p. 177–185: Kilpatrick, G. D.: Matthew on Matthew; p. 187–196: Meredith, Anthony: The evidence of Papias for the priority of Matthew; p. 197–219: Tuckett, C. M.: Arguments from order: Definition and evaluation.

Buchanan, George Wesley: **Jesus**. The king and his kingdom. – (Macon, Ga.:) Mercer (1984). XIX, 347 p.; $ 21,95.

Schwarz, Günther: „Und Jesus sprach." Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu. – Stu (u. a.): Kohlhammer (1985). X, 362 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CXVIII.

Ricœur, Paul: Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la **Passion**. – RSR LXXIII, 1985, 17–38; p. 39–59: Beauchamp, Paul: Narrativité biblique du récit de la Passion; p. 61–84: Corset, Paul: Le théologien face au conteur évangélique. A la recherche d'une théologie narrative; p. 85–109: Delorme, Jean: Sémiotique du récit et récit de la Passion; p. 111–128: Calloud, Jean: Entre les écritures et la violence: la passion du témoin; p. 133–146: Genuyt, François: La comparution de Jésus devant Pilate. Analyse sémiotique de **Jean 18,28–19,16**; p. 147–160: Aletti, Jean-Noël: Mort de Jésus et théorie du récit; p. 161–175: Turiot, Cécile: Sémiotique et lisibilité du texte évangélique; p. 177–185: Delzant, Antoine: Les disciples d'Emmaüs ‹**Luc 24, 13–35**›; p. 187–228: Haulotte, Edgar: Du récit quadriforme de la Passion au concept de Croix.

Sanders, E. P.: Jesus and Judaism. – Lo: SCM Press 1985. XIV, 444 p.; £ 15,–.

Betz, Hans Dieter: Studien zur **Bergpredigt**. – Tü: Mohr 1985. X, 154 S.

Lührmann, Dieter: Auslegung des Neuen Testaments. – Zü: Theol. Verl. 1984. 121 S. = Zürcher Grundrisse zur Bibel; Gewebe DM 32,–.

Pokorný, Petr: Die Entstehung der **Christologie**. Voraussetzungen einer Theologie des Neuen Testaments. – Stu: Calwer Verl. (1985). 180 S.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Pro fide et justitia. Festschrift für Agostino Kardinal **Casaroli** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Herbert Schambeck. – B: Duncker & Humblot 1984. LVI, 880 S.; Lw. DM 298,–.

Fill, Hauke: Katalog der Handschriften des Benediktinerstiftes **Kremsmünster**. Teil I: Von den Anfängen bis in die Zeit des Abtes Friedrich von Aich ‹ca. **800–1325**›. Katalogband. Teil II: Registerband. – Wien: Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften 1984. 497, XVI S., Ill. und 227 S. = Denkschriften/Österr. Akademie der Wiss., Phil.-Hist. Klasse CLXVI = Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters II, 3.

Powitz, Gerhardt: Die datierten Handschriften der Stadt- und Universitätsbibliothek **Frankfurt** am Main. – Stu: Hiersemann 1984. VIII, 125, [232] S., 337 Ill. = Datierte Handschriften in Bibliotheken der Bundesrepublik Deutschland I; Lw. DM 560,–.

Schulze, Hagen: Mentalitätsgeschichte – Chancen und Grenzen eines Paradigmas der französischen Geschichtswissenschaft. – GWissUnt XXXVI, 1985, 247–270.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Schreiber, Hermann: Geschichte der **Päpste**. – Düs, Wien: Econ 1985. 384 S.

Dalla chiesa antica alla chiesa moderna. Miscellanea per il Cinquantesimo della Facoltà di Storia Ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana. A cura di Mario Fois (e. a.) – R: Univ. Gregoriana Ed. 1983. XXVII, 533 p. = Miscellanea Historiae Pontificiae L; Lire 40 000; [cont.:] p. 1–17: Boaga, Emanuele: Il complesso titolare di S. **Martino** ai **Monti** in **Roma**; p. 19–35: Gordini, Gian Domenico: L'opposizione al monachesimo a Roma nel **IV** secolo; p. 37–55: Górny, Don Jan-Jerzy: Il contributo dei monaci allo sviluppo della cultura letteraria e teologica del **IV–V** secolo ‹alla luce degli scritti di **Girolamo**›; p. 57–77: Sotomayor, Manuel, SJ: El rechazo del título de «Papa universal» por parte de **Gregorio Magno**; p. 79–105: Pasquato, Ottorino: Evangelizzazione e Chiesa antica nella storiografia di H. I. **Marrou**; p. 107–119: Laarhoven, Jan van: Non iam decreta, sed Evangelium! **Jean** de **Salisbury** au **Latran III**; p. 121–133: Fernández-Conde, Javier: La aplicación del **Lateranense IV** en la diócesis de **Oviedo**; p. 135–143: Fernández-Alonso, Justo: **Pío II** y la Iglesia de **Santiago** de los Españoles en Roma ‹Una Súplica al Papa en 1459›; p. 145–172: Tarsicio de Azcona, OFMCap.: Relaciones de **Alejandro VI** con los Reyes Católicos según el fondo podocataro de Venezia; p. 199–213: Bontinck, François: Les croix de bois dans l'ancien royaume de **Kongo**; p. 215–229: Alonso, Calos: A los orígenes de las relaciones entre la **Santa Sede** y **Persia** ‹1571–72›; p. 231–260: Tacchella, Lorenzo: **Paolo IV** e la nunziatura in **Polonia** di Luigi Lippomano Vescovo di Verona ‹1555–1557›; p. 261–281: Vázquez Janeiro, Isaac: Un erasmista olvidado: Fray **Miguel** de **Medina** OFM († 1578); p. 283–301: Molinari, Franco: Storia della storiografia sul Card. Federico **Borromeo**; p. 303–323: Mestre, Antonio: La influencia de los ilustrados sobre el episcopado español. El caso de Asensio Sales, obispo de Barcelona; p. 325–353: Dumoulin, Christian: Problèmes de recrutement clerical en **1809** dans le grand empire napoléonien; p. 355–370: Gambasin, Angelo: L'immagine ideale di Pastore d'anime nell'insegnamento di teologia pastorale all'Università di Padova dal 1815 al 1828; p. 371–387: Alcalá Alvarado, Alfonso: El proyecto de un Concordato con la Santa Sede en dos misiones diplomáticas mexicanas ‹1835–1845›; p. 389–404: Stanislao da Campagnola: Il «Commissariato pontificio straordinario» di Mons. Girolamo d'Andrea a Perugia (1849–1851) e il Vescovo Gioacchino Pecci; p. 405–425: Meulenberg, Leo: J. A. **Möhler** et le problème du pluralisme dans l'Église; p. 427–450: Rimoldi, Antonio: Le tensioni tomiste-rosminiane a Milano dalla «Aeterni Patris» alla restaurazione della Facoltà teologica ‹1879–1892›; p. 421–475: Metzler, Josef: Die Diskussion am Rande des 1. Vatikanischen Konzils über die Errichtung der kirchlichen Hierarchie in den fernöstlichen Missionsländern; p. 477–504: Cárcel Ortí, Vicente: **León XIII** frente a los integristas españoles. El incidente Sancha-Spínola.

Halkin, Francois: Le martyre de sainte **Fausta**. – AnBoll CII, 1984, 247–252; p. 253–261: ∼: La passion des sept évêques de Cherson ‹Crimée›; p. 263–296: Dolbeau, François: Le légendier d'**Alcobaça**. Histoire et analyse; p. 297–301: Vander Meiren, Wim: Précisions nouvelles sur la généalogie des synaxaires byzantins; p. 303–312: Howe, John: The date of the life of St. **Vigor** of **Bayeux**; p. 313–319: Coquin, René-Georges: Un demi-feuillet retrouvé des Vies coptes de **Pachôme** ‹BHO 824 et 1161›; p. 321–328: Esbroeck, Michel van: Le «De Fide» géorgien attribué à **Hippolyte** et ses rapports avec la «Didascalie» de **Grégoire** l'**Illuminateur** dans l'Agathange ‹BHO 330›; p. 329–353: Schrier, O. J.: A propos d'une donnée négligée sur la mort de Ste **Euphémie**; p. 355–380: Fros, Henry: Inédits non recensés dans la BHL; p. 381–382: Oury, Guy-Marie: Un «martyr» mérovingien. Saint **Flovier**; p. 383–393: Lucchesi, Enzo: Deux nouveaux témoins coptes du «peri Pascha» de **Méliton** de **Sardes**; p. 394–396: ∼: 318 ou 319 Pères de Nicée?; p. 397–398: ∼: En marge de la «Vision de Dorotheos».

3. Alte Kirchengeschichte

Hommel, Hildebrecht: Sebasmata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum. Bd. II. – Tü: Mohr 1984. X, 415, [16] S., 28 Ill. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XXXII.

Keller, Carl A.: **Gnostik** als religionswissenschaftliches Problem. – ThZ XLI, 1985, 59–73.

Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge **IIIe–XIIIe** siècles. Paris 9–12 mars 1981. – P: Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique 1984. 579 p. = Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique DCIV; F 480,–; [cont.:] p. 11–29: Belayche, N.: Aiôn: vers une sublimation du temps; p. 31–43: Flamant, J.: Temps sacré et comput astronomique; p. 45–56: Meslin, M.: Temps initiatique et progrès spirituel dans la nouvelle religiosité; p. 57–61: Culianu, I. P.: Un temps à l'endroit, un temps à l'envers; p. 63–97: Pietri, Ch.: Le temps de la semaine à Rome et dans l'Italie chrétienne ‹IVe–VIe s.›; p. 99–128: Biarne, J.: Le temps du moine d'après les premières règles monastiques d'Occident ‹IVe–VIe s.›; p. 129–142: Pietri, L.: Calendrier liturgique et temps vécu: l'exemple de Tours au VIe s.; p. 143–147: Schindler, A.: Quelques remarques sur l'attitude des Donatistes envers le temps; p. 149–162: Marin, E.: La datation indictionnelle en Dalmatie; p. 163–183: Fevrier, P.-A.: La tombe chrétienne et l'au-delà; p. 185–218: Sanders, G.: La tombe et l'éternité: catégories distinctes ou domaines contigus? Le dossier épigraphique latin de la Rome chrétienne; p. 219–241: Harl, M.: Le temps et les moments d'après quelques biographies spirituelles du IVe s. en Orient; p. 243–253: Le Boulluec, A.: Les schémas biographiques dans quelques vies spirituelles des IVe et Ve s.: les itinéraires de l'ascèse; p. 255–262: Bardolle, M.-A.: La vie de Moïse de Grégoire de Nysse: le temps spirituel vécu à travers l'imaginaire d'un modèle historique; p. 263–282: Alexandre, M.: A propos du récit de la mort d'Antoine ‹Ath., Vita Antoni, PG 26, 968–974›: l'heure de la mort dans la littérature monastique; p. 283–294: Spira, A.: Le temps d'un homme selon **Aristote** et **Grégoire** de **Nysse**: stabilité et instabilité dans la pensée grecque; p. 297–326: Rambaux, C.: Conquête et fuite du temps dans l'enseignement spirituel de **Tertullien**; p. 327–343: Deléani-Nigoul, S.: Croissance et progrès spirituel du baptême au Royaume selon Saint **Cyprien**; p. 345–361: Savon, H.: Le temps de l'exégèse allégorique dans la catéchèse d'**Ambroise** de **Milan**; p. 363–368: Waszink, J.-H.: La conception du temps dans le commentaire sur le *Timée* de **Calcidius**; p. 369–382: Fontaine, J.: La pédagogie augustinienne des rythmes du temps dans les *Enarrationes in Psalmos;* p. 383–390: Girard, J.-M.: Influence de la perspective de la mort dans l'appréciation du temps chez Saint **Augustin**; p. 391–397: Charlet, J.-L.: Prière et poésie: la sanctification du temps dans le *Cathemerinon* de **Prudence**; p. 399–418: Cristiani, M.: L'évocation de l'enfance dans le Ier livre des *«Confessions»;* p. 419–430: Dagron, G.: Troisième, neuvième et quarantième jours dans la tradition byzantine: Temps chrétien et anthropologie; p. 431–438: Mango, C.: Le temps dans les commentaires byzantins de l'Apocalypse; p. 439–450: Podskalsky, G.: Représentation du temps dans l'eschatologie impériale byzantine; p. 469–477: Gouillard, J.: Le temps du pénitent à la haute époque byzantine; p. 479–488: Maraval, P.: Le temps du pélerin ‹IVe–VIIe s.›; p. 489–515: Schmitt, J.-C.: Temps, folklore et politique au XIIe s. A propos de deux récits de Walter Mapp, *De Nugis Curalium,* I 9 et IV 13; p. 517–529: Le Goff, J.: Le temps du purgatoire ‹IIIe–XIIIe s.›; p. 531–539: Arnaldi, G.: Il tempo delle cronache ‹Italia: secoli XIIe–XIIIe s.›; p. 541–552: Manselli, R.: Il tempo **escatologico** ‹**XIIe–XIIIe** s.›; p. 553–556: Le Goff, J.: Le temps de *l'exemplum* ‹XIIIe s.›; p. 557–573: Gregory, T.: Temps astrologique et temps chrétien; p. 575–579: Mandouze, A.: Conclusion: Tempus christianum, tempus christianorum ou christiana tempora?

Runia, David T.: The structure of **Philo**'s allegorical treatises. A review of two recent studies and some additional comments. – VigChr XXXVIII, 1984, 209–256; p. 257–270: Churucca, Juan de: Confesseurs non condamnès à mort dans le proces contre les chrétiens de **Lyon** l'année **177**; p. 271–280: Crouzel, Henri: Encore sur divorce et remariage selon **Épiphane**; p. 281–284: Pourkier, Aline: Épiphane témoin du texte d'Irénée. Note critique sur **Irénée**, *Adv. Haer.* 1,24,6; p. 285–301: Cerbelaud, Dominique: Le nom d'Adam et les points cardinaux; p. 313–318: Munier, Charles: Remarques sur le texte du *De Paenitentia* de **Tertullien**; p. 319–329: Rabinowitz, Celia E.: Personal and cosmic salvation in **Origen**; p. 330–351: Dieten, Jan-Louis van: Ein falscher **Basileios**-Brief; p. 352–359: Bernardi, Jean: La famille de **Grégoire Nazianze**; p. 360–370: Heine, Ronald E.: **Gregory** of **Nyssa**'s apology for allegory; p. 371–384: Doignon, Jean: Quatre formules énigmatiques dans l'exégèse d'**Hilaire** de **Poitiers**; p. 385–392:

Frohnhofen, Herbert: Anmerkungen zum Brief 2* des heiligen **Augustinus**; p. 393–399: Nautin, Pierre: L'homélie de **Sévérien de Gabala** «Sur le Centurion contre le Manichéens et les Apollinaristes». Remarques sur le texte et l'interprétation.

Bergamelli, Ferdinando: Sulla storia del termine **Pantokrator**. Dagli inizi fino a **Teofilo** di **Antiochia**. – Sales XLVI, 1984, 439–472.

Duckworth, Colin – Eric Osborn: *Clement* of **Alexandria**'s *Hypotyposeis:* A french eighteenth-century sighting. – JThSt XXXVI, 1985, 67–83; p. 84–96: Markus, R. A.: The sacred and the secular. From Augustine to Gregory the Great.

Schöllgen, Georg: Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel **Karthago**s zur Zeit Tertullians. – Mstr: Aschendorff 1985. 342 S. = Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband XII; Lw. DM 98,–.

Quacquarelli, Antonio: L'eresia materiaria di Ermogene. Hermogenes materiarius haereticus ‹Tert. Herm. 25,7›. – VChr XXI, 1984, 241–251; p. 253–283: DelVerme, Marcello: Le decime del fariseo orante ‹Lc 18,11–12›. Filologia e storia; p. 285–312: Guinot, Jan-Noel: **Théodoret** a-t-il lu les homélies d'Origène sur l'Ancien Testament?; p. 313–326: Lunardi, Giovanni: Il lavoro in **Basilio** il **Grande**; p. 327–334: Mian, Franca: Gli inizi dell'Armenia cristiana; p. 335–352: Prete, Benedetto: L'espressione ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή di 1 Pt. 5,13.

Huxley, G. A.: Textual topics in the *Chronicle* of **Eusebios**. – ByZ LXXVII, 1984, 257–260; p. 261–266: Moorhead, J.: **Theoderic**, **Zeno** and **Odovacer**; p. 267–278: Talbot, Alice-Mary M.: Old age in Byzantium.

Martin, Jochen: Zum Selbstverständnis, zur Repräsentation und Macht des Kaisers in der Spätantike. – Saeculum XXXV, 1984, 115–131.

Durand, Georges-Matthieu de: Études sur **Marc** le **Moine**. – BLE LXXXV, 1984, 259–278; LXXXVI, 1985, 5–23.

Knauer, Peter: Die chalkedonensische Christologie als Kriterium für jedes christliche Glaubensverständnis. – ThPh LX, 1985, 1–15.

Ri, Hyeong-U Simon: La correzione e la penalità dei colpevoli nelle regole Latine prebenedettine e nella regola di S. **Benedetto**. – St. Ottilien: EOS 1984. X, 501 p. = Dissertationen. Theologische Reihe III; kart. DM 48,– [Diss., Roma. Pont. Univ. Lateranensis]

Wischmeyer, Wolfgang: Perspektiven frühchristlicher Kunst für die Geschichte der Kiche. – RömQu LXXIX, 1985, 145–162.

Fasola, Umberto M.: Un tardo cimitero cristiano inserito in una necropoli pagana della via Appia – I: L'area «sub divo». – RivAC LX, 1984, 7–42; p. 45–62: Bejaoui, Fathi: Pierre et Paul sur de nouveaux fragments de céramique africaine; p. 63–99: Ferrua, Antonio: Documenti sullo scavo e pubblicazione della catacomba di S. **Caterina** di **Chiusi**; p. 101–108: Dominguez-Monedero, Adolfo J.: «Nueva» noticia referida al hallazgo del sarcófago paleocristiano de **Hellin** ‹Albacete›; p. 109–122: Partyka, Jan: La représentation disparue du Christ d'Alexandrie et la nouvelle peinture nubienne du *«Christ Sol et Victor»*; p. 123–161: Tolotti, Francesco: Sguardo d'insieme al monumento sotto S. **Sebastiano** e nuovo tentativo di interpretarlo.

4. Mittelalter und Neuzeit

Gelmi, Josef: Die **Brixener Bischöfe** in der Geschichte Tirols. – Bozen: Verlagsanstalt Athesia 1984. 296 S., zahlr. Ill. (z. T. farb.), Kt.; kart. DM 39,–.

850 Jahre St.-Petri-Dom zu **Schleswig 1134–1984**. Mit Beiträgen von Horst Appuhn ... Hrsg. im Auftr. der Ev.-Luth. Domgemeinde Schleswig von Christian Radtke und Walter Körber. – Schleswig: Schleswiger Druck- und Verl.-Haus 1984. 253 S., Ill. (z. T. farb.), graph. Darst. und Kt. = Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte I, 33; kart. DM 26,–.

Van de Wiel, C.: **Praemonstratensia** in het aartsbischoppelijk archief te **Mechelen** ‹12de eeuw – 1898›. – APraem LX, 1984, 163–184.

Colzani, Gianni: Dalla grazia creata alla libertà donata. Per una diversa comprensione della tesi sull' "habitus". – SC CXII, 1984, 399–434.

Angermeier, Heinz: Die **Reichsreform 1410–1555**. Die Staatsproblematik in Deutschland zwischen Mittelalter und Gegenwart. – Mchn: Beck 1984. 334 S.; Lw. DM 98,–.

5. Mittelalter

Isnard, Wilhelm Frank: Kirchengeschichte des Mittelalters. – Düs: Patmos 1984. 212 S. = Leitfaden Theologie XIV; kart. DM 22,–.

Streich, Gerhard: Pfalz- und Burgkapellen bis zur staufischen Zeit. Teil 1 und 2. – Sigmaringen: Thorbecke 1984. X, 404 S., 161 Ill., graph. Darst. und S. 405–724, [24] S., Ill., graph. Darst. = Burg und Kirche während des deutschen Mittelalters = Vorträge und Forschungen / Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte. Sonderband XXIX; kart. DM 220,–.

Zufferey, Maurice: Le dossier hagiographique de Saint **Maurice**. – ZSKG LXXVII, 1983, 3–46; S. 47–93: Tremp-Utz, Kathrin: Eine spätmittelalterliche Jakobsbruderschaft in **Bern**; S. 95–147: Amiet, Robert: Le livre d'heures de **Jean** de **Gingins**.

McKitterick, Rosamond: Knowledge of Canon law in the frankish kingdoms before 789. The manuscript evidence. – JThSt XXXVI, 1985, 97–117; p. 118–128: Mantello, Frank – Joseph Goering: The *meditaciones* of **Robert Grosseteste**.

Series episcoporum Ecclesiae Catholicae occidentalis. Ab initio usque ad annum MCXCVIII. Ser. V: Germania. T. II: Archiepiscopatus Hammaburgensis sive Bremensis. Coadiuvantibus Helmuth Kluger ... Curaverunt Stefan Weinfurter et Odilo Engels. – Stu: Hiersemann 1984. X, 90 S.; Lw. DM 140,–.

Photius [Constantinopolitanus]: Epistulae et Amphilochia. Rec. B. Laourdas et L. G. Westerink. Vol. I: Epistularum pars prima. Vol. II: Epistularum pars altera. – Lpz: Teubner 1983–1984. XXVI, 197 p.; VIII, 253 p. = Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; Lw. M 69,–; M 82,–.

Schreiner, Peter: Das Herrscherbild in der byzantinischen Literatur des 9. bis 11. Jahrhunderts. – Saeculum XXXV, 1984, 132–151.

Reischmann, Hans-Joachim: Die Trivialisierung des **Karlsbild**es der Einhard-Vita in **Notkers** „Gesta Karoli Magni". Rezeptionskritische Studien zum Abbau der kritischen Distanz in der spätkarolingischen Epoche. – Kstz: Hartung-Gorre 1984. 98 S.; kart. DM 48,– [Diss., Konstanz]

Ehlers, Joachim: Die Anfänge der französichen Geschichte. – HZ CCXL, 1985, 1–44.

Consuetudinum saeculi **X/XI/XII** monumenta. Introductiones. Edidit Kassius Hallinger OSB. – Siegburg: Schmitt Nachf. 1984. VI, 455 S., 16 Tafeln = Corpus Consuetudinum Monasticarum VII, 1; Lw. 267,–.

La cristianità dei secoli **XI** e **XII** in **Occidente**: coscienza e strutture di una società. Atti della ottava Settimana internazionale di studio Mendola, 30 giugno – 5 luglio 1980. – Mil: Vita e Pensiero (1983). XXV, 422 p. = Miscellanea del Centro di Studi Medioevali X = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore; Lire 50 000; [cont.:] p. 3–25: Tabacco, Giovanni: Cristianità e Impero fino al Concordato di **Worms**; p. 26–44: Appelt, Heinrich: Christianitas und Imperium in der Stauferzeit; p. 45–66: Brooke, Christopher N. L.: Cristianità e regni: Inghilterra; p. 67–84: Carozzi, Claude: D'Adalbéron de Laon à Humbert de Moyenmoutier: la désacralisation de la royauté; p. 85–101: Martorell, Federico Udina: La Reconquista española; p. 102–122: D'Alessandro, Vincenzo: Il regno normanno: idea e realtà; p. 123–145: Gieysztor, Alexander: La chrétienté et le pouvoir princier en Europe du Centre-Est des origines jusqu'à la fin du XIIe siècle; p. 146–212: Patze, Hans: Christenvolk und ‚Territorien'; p. 213–234: Vasina, Augusto: Cristianità e 'civitates' nel mondo italiano in rapporto al movimento crociato; p. 235–258: Nobili, Mario: L'evoluzione delle dominazioni marchionali in relazione alla dissoluzione delle circoscrizioni marchionali e comitali e allo sviluppo della politica territoriale dei comuni cittadini nell'Italia centro settentrionale ‹secoli XI e XII›; p. 259–280: Parisse, Michel: La conscience chrétienne des nobles aux **XI**^{e} et **XII**^{e} siècles; p. 281–302: Riché, Pierre: L'enfant dans la société aux XIe–XIIe siècles; p. 303–338: Graboïs, Aryeh: La chrétienté dans la conscience juive en Occident aux Xe–XIIe siècles; p. 339–373: Cracco, Giorgio: Gli eretici nella 'societas christiana' dei secoli XI e XII; p. 374–388: Fonseca, Cosimo Damiano: L'ottava Settimana internazionale di studi medioevali – Relazione conclusiva.

Laarhoven, Jan van: Chrétienté et croisade. – Cristianesimo nella storia VI, 1985, 27–43; p. 45–69: Melloni, Alberto: Christianitas negli scritti di **Tommaso** d'**Aquino**.

Kühnel, Gustav: Wiederentdeckte monastische Malereien der Kreuzfahrerzeit in der Judäischen Wüste. – RömQu LXXIX, 1985, 163–188.

Neuhauser, Walter: Die Schnalser Handschriften in Padua. Kartäuserregel und Kartäuserleben. Internationaler Kongreß v. 30. 5. bis 3. 6. 1984 Stift Heiligenkreuz. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1984. 219 S. = Analecta Cartusiana CXIII, 2.

Hogg, James: The charterhouse of **Rome**. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1984. 63 S. m. 47 Abb. = Analecta Cartusiana LXXVIII.

Grauwen, W. M.: Een fragment van de Vita Norberti A te Hamburg. – APraem LX, 1984, 153–162; p. 163–184: Weyns, N. J.: L'origine du tiers-ordre prémontré; p. 224–255: Neel, Carol L.: The historical work of **Burchard** of **Ursberg**. V: The historian, the emperor and the pope.

Burrell, David: **Maimonides**, **Aquinas** and **Gersonides** on providence and evil. – Religious studies XX, 1984, 335–351.

Traeger, Josef: Die **Bischöfe** des mittelalterlichen Bistums **Schwerin**. Mit einem Anhang: Administratoren und Kandidaten in nachreformatorischer Zeit, Niels Stensen als Bischof in Schwerin 1685/86. – Lpz: St. Benno 1984. 298, [46] S., zahlr. Ill., Kt.-Beilage; kart. M 24,50.

Lauriola, Giovanni: Istanze teologiche negli "Opuscula" di **Francesco** d'**Assisi**. II: Istanze cristologiche III: Il regno di Cristo. – StudFranc LXXXI, 1984, 7–32. 145–199; p. 33–134: Manno, Ambrogio Giacomo: Il volontarismo teologico di **Duns Scoto**; p. 135–143: Mazzoli, Efrem: Il trattato "De vita christiana" di S. **Bernardino** da **Siena** modello per la predicazione; p. 337–685: Damiata, Marino: Alvaro **Pelagio**, teocratico scontento.

Sancti **Thomae** de Aquino Opera omnia. Tomus XLV, 2: Sentencia libri de sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia. Cura et Studio Fratrum Praedicatorum. – R: Commissio Leonina / P: Vrin 1985. 154 p.

Mtega, Norbert W.: Analogy and theological language in the Summa contra gentiles. A textual survey of the concept of analogy and its theological application by St. Thomas Aquinas. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1984. 207 p. = European university studies XXIII, 241; kart. DM 57,– [Diss., Rom. Pont. Univ. Urbaniana]

Étienne, Jacques: Loi et grâce. Le concept de la loi nouvelle dans la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin. – RTL XVI, 1985, 5–22.

Vázquez Janeiro, Isaac: I tabú della storia dello scotismo. – Antonianum LIX, 1984, 337–392; p. 403–481: Andoneguí Gurrachaga, Javier: Teologia como ciencia en Escoto. Acerca de la posición mediadora escotista en la problemática filosofía-teología del s. XIII.

Liebertz-Grün, Ursula: Das andere Mittelalter. Erzählte Geschichte und Geschichtserkenntnis um **1300**. Studien zu Ottokar von Steiermark, Jans Enikel, Seifried Helbling. – Mchn: Fink 1984. 233 S. = Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur V; kart. DM 48,– [Habil.-Schr., Köln]

Hugolinus de Urbe Veterli, OESA: Commentarius in quattuor libros sententiarum. [Tomus secundus. Quem editionem curavit Willigis Eckermann O.S.A. – Wü: Augustinus-Verlag 1984. XIX, 466 p. u. Index = Cassiciacum. Supplementband IX.

Weiler, A. G.: Recent historiography on the modern devotion. Some debated questions. – AGKatKN XXVI, 1984, 161–179.

Steinbach, Wendelinus: Opera exegetica quae supersunt omnia. Ed. Helmut Feld. Vol. II: Commentarii in epistolam ad Hebraeos pars prima. – Wiesb: Steiner 1984. XXVIII, 527 p. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte CX, Abt. für Abendländische Religionsgeschichte.

6. Gesamte Neuzeit

Rohls, Jan: Das geistliche Amt in der reformatorischen Theologie. – KuD XXXI, 1985, 135–161.

Erbacher, Hermann: Die Gesang- und Choralbücher der lutherischen Markgrafschaft **Baden-Durlach 1556–1821**. – Karlsr: Verl. Evangelischer Presseverband 1984. 153, 324 S., Ill. = Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden XXXV.

Alberigo, Giuseppe: L'episcopato nel cattolicesimo post-tridentino. – Cristianesimo nella storia VI, 1985, 71–91.

Pfister, Rudolf: Kirchengeschichte der **Schweiz**. Band III: **1720–1950**. – Zü: Theologischer Verlag 1984. XII, 499 S.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Programme der Theologie: Denker, Schulen, Wirkungen. Von Schleiermacher bis Moltmann. (3., verb. Aufl.) – Mchn: Claudius 1984. 346 S.; kart. DM 25,80.

Vergessene Theologen des **19.** und **frühen 20.** Jahrhunderts. Studien zur Theologiegeschichte. Hrsg. von Eilert Herms und Joachim Ringleben. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 180 S. = Göttinger theologische Arbeiten XXXII; kart. DM 36,–.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Stupperich, Robert: **Reformatorenlexikon**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1984). 239 S.; Lw. DM 98,–.

Repertorium der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jahrhundert in Archiven der Bundesrepublik Deutschland. Bd. II: Baden-Württemberg. Teilband 1: Der katholische Südwesten, Die Grafschaften Hohenlohe und Wertheim. Hrsg. von Peter Thaddäus Lang. – Stu: Klett-Cotta 1984. 567 S. = Spätmittelalter und frühe Neuzeit; Lw. DM 196,–.

Conrad, Franziska: Reformation in der bäuerlichen Gesellschaft. Zur Rezeption reformatorischer Theologie im **Elsaß**. Wiesb: – Steiner 1984. X, 190 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXVI, Abt. für Abendländische Religionsgeschichte; Lw. DM 54,– [Diss., Saarbrükken]

Bietenholz, Peter G.: **Erasmus** und die letzten Lebensjahre **Reuchlins**. – HZ CCXL, 1985, 45–66.

Huerga, Alvaro: El humanismo profético de Bartholomé de **Las Casas**. – Angelicum LXII, 1985, 3–29.

Delius, Hans-Ulrich: **Augustin** als Quelle **Luthers**. Eine Materialsammlung. – B: Evangelische Verlagsanstalt 1984. 236 S.; kart. M 17,50.

Führer, Werner: Das Wort Gottes in Luthers Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 330 S. = Göttinger Theologische Arbeiten XXX; kart. DM 62,– [Diss., Göttingen]

Luther 83. Eine kritische Bilanz. Hrsg. von Claus-Jürgen Roepke. Mit Beiträgen von Otto Hermann Pesch (u. a.). – (Mchn:) Kaiser (1984). 195 S. = Tutzinger Texte; kart. DM 20,–.

Tukker, C. A.: De theologie van Huldrych **Zwingli**. – Theologia Reformata XXVII, 1984, 85–97; p. 198–207: Brummelen, A. van: Luther en de preek.

Büßer, Fritz: **Zwingli** und die Kirche. – Zwing XVI, 1984, 186–200; S. 201–216: Ziegler, Albert: Zwingli – eine katholische Aufgabe, ein ökumenisches Anliegen; S. 217–238: Tökes, Istvan: Weiterleben und Aktualität Zwinglis in der ungarischsprachigen reformierten Kirche; S. 239–246: Pipkin, H. Wayne: A baptist perspective on Zwingli; S. 247–262: Ricca, Paolo: Zwingli tra i Valdesi; S. 263–269: Langhoff, Johannes: Weiterwirken und Aktualität Zwinglis in den Kirchen der Deutschen Demokratischen Republik; S. 281–300: Büßer, Fritz: Freedom in reformed confessions of the 16th century; S. 301–307: Rüetschi, Kurt Jakob: Ein Zürcher Ehegerichtsentscheid in der Folge eines unbekannten Briefleins aus Lichtensteig an Zwingli vom 18. Februar 1529; S. 315–336: Dejung, Christoph: Sebastian **Francks** nachgelassene Bibliothek.

Gäbler, Ulrich: Huldrych Zwingli in zijn milieu. – NAKG LXIV, 1984, 111–122; p. 123–143: Johnston, A. G.: The sermons of Niclaes **Peeters**: Partially unmasked; p. 144–159: Knetsch, F. R. J.: Diakonaat als ambtelijke armenzorg. Inleidende bemerkingen bij een verwaarloosd gebied uit de kerkgeschiedenis.

Bilderstreit. Kulturwandel in Zwinglis Reformation. Hrsg. von Hans-Dietrich Altendorfer und Peter Jezler. – Zü: Theologischer Verlag 1984. 159 S., Ill.; kart. DM 43,–.

Johannes **Brenz** und die Reformation in Württemberg. Eine Einführung mit 112 Bilddokumenten von Hans-Martin Maurer und Kuno Ulshöfer. – Stu, Aalen: Theiss 1984. 221 S., 112 Ill., Kt. = Forschungen aus Württembergisch-Franken IX.

Sieben, Hermann Josef: Eine ‚ökumenische' Auslegung von Apg 15 in der Reformationszeit: Reginal[d] **Poles** *De concilio*. – ThPh LX, 1985, 16–42.

Fischer, Danièle: L'élément historique dans la prédication de **Calvin**. – RHPhR LXIV, 1984, 365–386.

White, Robert: Oil and vinegar: Calvin on church discipline. – SJTh XXXVIII, 1985, 25–40.

Der deutsche Bauernkrieg. Hrsg. von Horst Buszello. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1984. 418 S., graph. Darst., Kt. = UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher 1275; kart. DM 29,80.

Guderian, Hans: Die **Täufer** in **Augsburg**. Ein Beitrag zur 2000-Jahr-Feier der Stadt Augsburg. – Pfaffenhofen: Ludwig 1984. 156 S., Ill., Kt.; kart. DM 19.80.

Bach, Hedwig: Karl **Borromäus**. Leitbild für die Reform der Kirche nach dem Konzil von Trient. Ein Gedenkbuch. – Köln: Wienand 1984. 192 S., Ill. (z. T. farb.); kart. DM 42,–.

Gagg, Robert: **Hugenotten**: Profil ihres Glaubens. – Bas: Reinhardt 1984. 329 S., Ill.; kart. DM 29,80.

8. Neuere Zeit

Rowell, Geoffrey: Die altkirchlichen Bekenntnisse in der klassischen Anglikanischen Tradition. – UnSa XL, 1985, 21–37.

Walsh, David: The mysticism of innerworldly fulfillment. A study of Jacob **Boehme**. – Gainesville, Fla.: University Pr. of Florida (1983). X, 139 p. = University of Florida Humanities monographs LIII; $ 12.50.

Torsy, Jakob: Der **Regularklerus** in den **Kölner** Bistumsprotokollen **1661–1825**. T. I. II. – Siegburg: Schmitt 1985. 526 S., 530 S. = Studien zur Kölner Kirchengeschichte XVIII; XIX.

Vet, J. J. V. M. de: Jean **Leclerc**, an enlightened propagandist of Grotius' "De veritate religionis christianae". – NAKG LXIV, 1984, 160–195; p. 196–214: Van der Wall, Ernestine: An awakening warning to the wouful world ‹1622›. Millenarianism and astrology in Petrus **Servarius**; p. 215–224: Tang, M. J.: De Hersteld Apostolische Gemeente; p. 225–239: Trapman, J.: Kunstzin en vroomheid bij Andrew de **Graaf** ‹1867–1945› in het laatste decennium van de negentiende eeuw.

Dijk, L. C. van: Pour une histoire du généralat prémontré du cardinal de **Richelieu**. Les actes et correspondances du registre Deschamps ‹1635–1638›. – APraem LX, 1984, 256–288.

Diarium **Volmar**. Teil I: 1643–1647. Teil II: 1647–1649. Bearbeitet von Joachim Foerster und Roswitha Philippe. – Mstr: Aschendorff 1984. XLVIII, 1280 S. = Acta pacis westphalicae III C, 2.

Jensen, Jens: Die Ehescheidung des Bischofs **Hans** von **Lübeck** von Prinzessin Julia Felicitas von Württemberg-Weiltingen AD 1648–1653. Ein Beitrag zum protestantischen Ehescheidungsrecht im Zeitalter des beginnenden Absolutismus. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1984. 219 S. = Rechtshistorische Reihe XXXV; kart. sfr 48,– [Diss., Kiel]

Ceyssens, Lucien: Autour de la bulle Unigenitus: **Fénelon**. – Antonianum LIX, 1984, 482–540.

Leuenberger, Robert: „Gott in der Hölle lieben." Bedeutungswandel einer Metapher im Streit **Fénelons** mit **Bossuet** um den Begriff des „pur amour". – ZThK LXXXII, 1985, 153–172.

Spiertz, M. G.: Achtergronden van het *Breve memoriale*, een geruchtmakend anti-jansenistisch geschrift uit 1697. – AGKatKN XXVI, 1984, 180–207.

Politische Predigten **1727–1866**. Niedersächsische Beispiele aus Krieg und Frieden. Hrsg. von Reinhard Oberschelp. – Hild: Lax 1985. XC, 224 S., Ill. = Veröffentlichungen der Niedersächsischen Landesbibliothek Hannover.

Weitlauff, Manfred: Johann Michael **Sailer** ‹1751–1832›. Universitätslehrer, Priestererzieher und Bischof im Spannungsfeld zwischen Aufklärung und Restauration. – ZSKG LXXVII, 1983, 149–202.

Agethen, Manfred: Geheimbund und Utopie. **Illuminaten**, **Freimaurer** und deutsche **Spätaufklärung**. Mit einem Geleitwort von Eberhard Schmitt. – Mchn: Oldenbourg 1984. 337 S. = Ancien Régime, Aufklärung und Revolution XI; kart. DM 128,– [Diss., Bamberg]

Pásztor, Lajos: La Segreteria di **Stato** e il suo **archivo 1814–1833**. I. – Stu: Hiersemann 1984. X, 348 p. = Päpste und Papsttum XXIII, 1.

Hein, Martin: Lutherisches Bekenntnis und Erlanger Theologie im 19. Jahrhundert. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1984. 308 S. = Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten VII; kart. DM 43,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Rohls, Jan: „Sinn und Geschmack fürs Unendliche" – Aspekte romantischer Kunstreligion. – NZSTh XXVII, 1985, 1–24; S. 25–41: Wagner, Falk: Aspekte der Rezeption Kantischer Metaphysik – Kritik in der evangelischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts.

Rutz, Oswin: Obrigkeitliche Seelsorge. Die **Pastoral** im Bistum **Passau** von **1800–1918**. – Pas: Passavia-Universitätsverlag 1984. 578 S. = Schriften der Universität Passau. Reihe Katholische Theologie IV; kart. DM 72,– [Diss., Passau]

Brechenmacher, Karl: Joseph **Beck** ‹1803–1883›. Ein badischer Spätaufklärer. – Tü: Mohr 1984. XXX, 237 S. = Contubernium XXIX; Lw. DM 58,– [Diss., Tübingen]

Gatz, Erwin: Die Auseinandersetzungen um das Erste Vatikanische Konzil im Bistum **Breslau**. – RömQu LXXIX, 1985, 189–254.

Smith, Gary Scott: The seeds of secularization. **Calvinism**, culture and pluralism in **America**, **1870–1915**. – (St. Paul, Minn.:) Christian University Press; GrR, Mich.: Eerdmans (1985). VII, 239 p.; $ 14.95.

Droulers, Paul: Le Cardinal **Billot**, le Père **Desbuquois** et le syndicalisme ouvrier: Correspondance 1913–1914. – BLE LXXXV, 1984, 196–209. 279–296; LXXXVI, 1985, 35–45.

Vogt, Arnold: Religion im Militär. Seelsorge zwischen Kriegsverherrlichung und Humanität. Eine militärgeschichtliche Studie. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 951 S. = Europäische Hochschulschriften III, 253; kart. sfr 129,– [Diss., Münster]

9. Neueste Zeit

Glässer, Alfred: Evolutive Welt und christlicher Glaube. Pierre **Teilhard** de **Chardin** 1881–1955. – Rgb: Pustet 1984. 92 S. = Eichstätter Materialien V. Abt. Philosophie und Theologie; kart. DM 28,–.

Lohse, Eduard: Die evangelische Kirche vor der Theologie Rudolf Bultmanns. – ZThK LXXXII, 1985, 173–191.

Guardini, Romano: Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen. Aus dem Nachlaß hrsg. von Franz Henrich. – Düs: Patmos 1984. 136 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern CXVI.

Balling, Adalbert Ludwig: Eine Spur der Liebe hinterlassen. Pater Engelmar (Hubert) **Unzeitig**, 1911–1945, Mariannhiller Missionar „Märtyrer der Nächstenliebe" im KZ Dachau. – Wü, Reimlingen: Missionsverlag Mariannhill 1984. 392, [32] S., Ill., Kt.; kart. DM 24,80.

Epting, Karl-Christoph: Die erste internationale Konferenz der Kirchen für Frieden und Freundschaft in **Konstanz 1914**. – OekRu XXXIV, 1985, 7–25.

Die Friedensversuche der kriegführenden Mächte im Sommer und Herbst 1917. Quellenkritische Untersuchungen, Akten und Vernehmungsprotokolle. Bearbeitet und hrsg. von Wolfgang Steglich. – Stu: Franz Steiner-Verlag-Wiesbaden 1984. CXXVIII, 722 S. = Quellen und Studien zu den Friedensversuchen des Ersten Weltkrieges; kart. DM 168,–.

Seide, Gernot: Die **Klöster** der **Russischen Orthodoxen Kirche** im Ausland in Vergangenheit und Gegenwart. 60 Jahre Exil **1920–1980**. – Mchn: Sagner 1984. 194 S., Ill. = Arbeiten und Texte zur Slavistik XXXII; kart. DM 24,–.

Hürten, Heinz: Deutscher Widerstand gegen Hitler. – Internationale katholische Zeitschrift «Communio» XIV, 1985, 151–162.

Breitinger, Hilarius: Als Deutschenseelsorger in Posen und im Warthegau 1934–1945. Erinnerungen. – Mz: Grünewald 1984. XII, 230 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, XXXVI.

Brakelmann, Günter: **Barmen** V – ein historisch-kritischer Rückblick. – EvTh XLIV, 1985, 3–20.

Hebblethwaite, Peter: **John XXIII**: Pope of the Council. – Lo: Chapman 1984. VIII, 550 p., ill.; £ 14,95.

Papeleux, Léon: Le Vatican et l'expansion du communisme. – Revue d'histoire de la deuxième guerre mondiale et des conflits contemporains XXXV, 1985, 63–84.

Coffy, Robert: L'Eglise, vingt ans après Vatican II. – NRTh CXVII, 1985, 161–173; p. 174–186: Calvez, Jean-Yves: Vatican II, il y a 20 ans. Portée de prises de position sur la non-croyance.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Heras, Julian: Los Franciscanos y las misiones populares en el **Peru**. – Madr: Ed. Cisneros 1983. XIV, 338 p., fig.; pes 1000.

Montagnes, B., OP: La vocation missionnaire de Guillaume **Courtet**. – AFP LIV, 1984, 465–498.

Gensichen, Hans-Werner: Mission und Kultur. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Theo Sundermeier und Wolfgang Gern. – Mchn: Kaiser 1985. 231 S. = Theologische Bücherei LXXIV. Religionen und Mission; kart. DM 32,–.

Collet, Giancarlo: Das **Missionsverständnis** der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion. – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1984). 308 S. = Tübinger Theologische Studien XXIV; kart. DM 48,–.

Blaser, Klauspeter: La mission: Dialogues et défis. En collaboration avec Jean Eric Bertholet. – (Genève:) Ed. Labor et Fides; (Lausanne:) Ed. du Soc (1983). 101 p.; sfr 19,–.

Turner, Harold W.: New mission task: Worldwide and waiting. – Missiology XIII, 1985, 5–22; p. 23–44: Shank, David A.: Mission relations with the Independent Churches in **Africa**; p. 45–60: Scott, Kenneth D.: Latin America: Peruvian new religious movements; p. 61–81: Ahrens, Theodor: "The Flower Fair has thorns as well": Nativistic millennialism in **Melanesia** as a pastoral and missiological issue; p. 81–102: Starkloff, Carl F.: Religious renewal in native North America: The contemporary call to mission.

Anastasius ab Utrecht: De facultatibus missionalibus. – Laurentianum XXVI, 1984, 113–160.

Nissen, Johannes: Poverty and mission. New Testament perspectives on a contemporary theme. – Leiden, Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1984. IV, 208 p. = IIMO Research pamphlet X.

Mission an Israel in heilsgeschichtlicher Sicht. Hrsg. von Heinz Kremers u. Erich Lubahn. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins 1985). 134 S.; kart. DM 19,80; [enth.: u. a.): S. 55–64: Betz: Otto: Israels Mission an der Welt – unsere Mission an Israel; S. 65–91: Kremers, Heinz: Mission an Israel in heilsgeschichtlicher Sicht; S. 92–103: Lubahn, Erich: Judenmission in heilsgeschichtlicher Sicht.

Kedar, B. J.: Crusade and mission. European approaches toward **Muslims**. – Princeton, N. J.: Princeton University Press 1984. XIII, 246 p.

Thiel, Josef Franz – Heinz Helf: Christliche Kunst in **Afrika**. [Hrsg. von] „Haus Völker u. Kulturen" Steyler Missionare, St. Augustin] – (B): Reimer Verlag (1984). 355 S., 603 Ill.; Lw. DM 88,–.

Anijielo, Chukwuma Anthony: Theological investigation into fear of mystical forces. With special reference to the **Igbos**. – Lev, Opladen: Borengässer 1984. X, 195 p. = Stimmen der kommenden Kirche II; kart. DM 19,80.

Yoo Heung Sik, L.: La Chiesa cattolica in **Corea**. Aspetti dinamici. – Bol: EMJ 1984. 232 p.; Lire 10 000.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Ancient wisdom and modern science. (Papers from a conference held in Bombay, 1982, which was organized by the International Transpersonal Association.) Ed by Stanislav Grof with the ass. of Marjorie Livingston Valier. – Albany: State Univ. of New York Pr. (1984). XII, 285 p.

Struggles of Gods. Papers of the Groningen Work Group for the Study of the History of Religions. Edited by H. G. Kippenberg in association with H. J. W. Drijvers and Y. Kuiper. – B, NY, Amst: Mouton Publ. (1984). 296 p. = Religion and reason XXXI; DM 78,–; p. 7–12: Baaren, Th. van: A few essential remarks concerning positive and negative relations between Gods; p. 13–64: Bosch, L. P. van den: **Tvastar**. Some reflections on the history of an ancient **Indian** God; p. 65–98: Culianu, I. P.: Feminine versus masculine. The Sophia myth and the origins of **feminism**; p. 99–124: Drijvers, H. J. W.: Conflict and alliance in **Manichaeism**; p. 125–142: Kippenberg, H. G.: How dualistic beliefs are performed by **Shi'is**: The stages of Kerbala; p. 143–176: Kuiper, Y.: Catharism, Catholicism, and magic. Rethinking Le Roy Ladurie's 'Montaillou'; p. 177–192: Leertouwer, L.: Contention and alliance of Gods: The Nias case; p. 193–224: Oosten, J.: The war of the Gods in **Scandinavian** mythology; p. 225–238: Vanstiphout, H. L. J.: **Inanna/Ishtar** as a figure of controversy; p. 239–257: Te Velde, H.: Relations and conflicts between **Egyptian** Gods, particularly in the divine ennead of Heliopolis; p. 259–290: Waardenburg, J.: Changes of belief in spiritual beings, prophethood, and the rise of **Islam**.

Ockinga, Boyo: Die Gottebenbildlichkeit im alten **Ägypten** und im **Alten Testament**. – Wiesb: Harrassowitz 1984. 175 S. = Ägypten und Altes Testament VII; kart. DM 65,– [Diss., Tübingen]

Hoffmeier, James Karl: Sacred in the vocabulary of Ancient Egypt. The term **DSR**, with special reference to Dynasties I–XX. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. XV, 281 S. = Orbis biblicus et orientalis LIX.

Textual sources for the study of **Zoroastrianism**. Ed. and transl. by Mary Boyce. – Manch: Univ. Press (1984). 166 p. = Textual sources for the study of religion.

Bosc, Jean-Marie: L'Asie des grandes religions. – (P:) Fayard (1984). 314 p. = Des Chrétiens. Espérer.

Stutley, Margaret: The illustrated dictionary of **Hindu iconography**. – Lo: Routledge & Kegan Paul 1985. XXXII, 175 p., Ill.; £ 25,–.

Wiltshire, M. G.: Ascetic figures before and in **Early Buddhism**. – B, NY, Amst: Mouton 1985. 352 p. = Religion and reason XXX; DM 110,–.

Yoshifumi, Ueda: The Mahayana structure of Shinran's thought. – Eastern Buddhist XVII, 1, 1984, 57–78. 2, 30–54.

Price, S. R. F.: Rituals and power. The Roman imperial cult in Asia Minor. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1984. XXVI, 289 p.

Flückiger-Guggenheim, Daniele: Göttliche Gäste. Die Einkehr von Göttern und Heroen in der **griech**. Mythologie. – Bern, Ffm, NY: Lang 1984. 225 S. = Europäische Hochschulschriften III, 237; sfr 40,50 [Diss., Zürich]

Bary, W(illiam) Theodore: The liberal tradition in **China**. – Hongkong: Chine Univ. Pr.; NY: Columbia Univ. Pr. 1983. 122 p. = Neo-Confucian studies.

Prenner, Karl: Grundaussagen zum Menschenbild in den monotheistischen Religionen. Der biblische Sündenfall nach **koranisch**er Deutung. – Theologie im Dialog. ... Festschrift zum 400-Jahr-Jubiläum der Kath. Theol. Fakultät ... in Graz. Graz/Wien/Köln 1985, 211–218; S. 219–226: Hutter, Manfred: Gesellschaftliche und religiöse Aspekte im Atramhasis-Mythos.

Theoretical explorations in **African** religion. Ed. by Wim van Binsbergen, Matthew Schoffeleers. – Lo: Kegan Paul Int. 1985. X, 389 p. = African Studies Centre, Leiden. Monographs; £ 30,–.

VI. Religionsphilosophie

Gill, Jerry H.: **Kant**, analogy, and natural theology. – International Journal for philosophy of religion XVI, 1984, 19–28; p. 29–39: Lauritzen, Paul: Philosphy of religion and the mirror of nature: **Rorty's** challenge to analytic philosophy of religion; p. 41–49: Paulsen, David L.: The logically possible, the ontologically possible and ontological proofs of God's existence.

Fujita, Masakatsu: Philosophie und Religion beim jungen **Hegel**. Unter bes. Berücks. seiner Auseinandersetzung mit Schelling. – Bonn: Bouvier 1985. 198 S. = Hegel-Studien Beiheft XXVI; kart. DM 58,–. [Diss., Bochum]

Williamson, Raymond K.: An introduction to Hegel's philosophy of religion. – Albany: State Univ. of New York Press 1984. 388 p.; paper $ 14,95.

Basset, Jean-Claude: Henry **Corbin**, philosophe de la religion. – RPhTh CXVII, 1985, 17–31; p. 32–43: Hort, Bernard: Force et limite d'une philosophie de l'humanité devant Dieu. Essai sur Pierre Thévenaz.

Albert, Karl: Der Seinsgedanke in der modernen Religionsphilosophie. – NZSystThRelph XXVII, 1985, 42–56.

Marquard, Odo: Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis. – Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Tauber ..., Wü 1983, 160–167; S. 181–189: Fritsche, Johannes: Zu Theodizee und kosmologischem Optimismus bei Kant.

Müller, Max: Was ist Metaphysik – heute? Drei Betrachtungen zu ihrem Selbstverständnis. – PhJ XCII, 1985, 53–67; S. 98–109: Krings, Hermann: Vom Sinn der Metaphysik oder über den Unterschied von Ursache und Bedingung.

Marion, Jean-Luc: De la «mort de Dieu» aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique. – LavThPh XLI, 1985, 25–41.

Abraham, William J.: An introduction to the philosophy of religion. – Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall 1985. XIII, 258 p.

Shea, William M.: The naturalists and the supernatural. Studies in horizon and an American philosophy of religion. – Macon, Ga.: Mercer (1984). XVI, 244 p.

Der Streit um den Gott der Philosophen. Anregungen und Antworten. Hrsg. von Joseph Möller. Mit Beiträgen von Wilhelm Breuning (u. a.). – Düs: Patmos Verl. (1985). 189 S. = Beiträge zur Theologie- und Religionswissenschaft; kart. DM 34,–; [enth.:] S. 7–16: Möller, Joseph: Einleitung: Der unbewältigte Gott der Philosophen; S. 17–35: Breuning, Wilhelm: „Gott": Fragen der Theologie an die Philosophie; S. 36–47: Möller, Joseph: Sein – Freiheit – Gott; S. 48–80: Coreth, Emerich: Zur Philosophie der Trinität im Denken der Neuzeit bis **Schelling**; S. 81–99: Schmidig, Dominik: Das Absolute im transzendental-philosophischen Denken **Fichtes**; S. 100–112: Halder, Alois: Gott, das Seiende und die Geschichte. Zur „positiven" Philosophie Schellings; S. 113–139: Bucher, Theodor Gregor: Zur Entwicklung des Ontologischen Beweises nach 1960; S. 140–156: Haeffner, Gerd: Das Sein, das Heilige, der Gott. Heidegger und die philosophische Gottesfrage; S. 157–182: Schaeffler, Richard: Neue Aspekte des Sprechens von Gott.

VII. Fundamentaltheologie

Wecławski, Tomasz: Zwischen Sprache und Schweigen. Eine Erörterung der theologischen Apophase im Gespräch mit Vladimir N. **Lossky** u. Martin **Heidegger**. – (Mchn: Minerva-Publikation 1985). XII, 238 S. = Minerva-Fachserie Theologie; kart. DM 39,–.

Siebert, R. J.: The critical theory of religion. The **Frankfurt School**. – B, NY, Amst: Mouton Publ. 1984. 360 p. = Religion and reason XXIX; DM 112,–.

Hartmann, Michael: **Ästhetik** als ein Grundbegriff fundamentaler Theologie. Eine Untersuchung zu Hans Urs von **Balthasar**. – Sankt Ottilien: EOS Verl. (1985). VII, 277 S. = Dissertationen. Theologische Reihe V; kart. DM 29,60 [Diss., München]

Fries, Heinrich: Fundamentaltheologie. – (Graz, Wien, Köln:) Styria Verl. (1985). 579 S.; Lw. DM 70,–.

Balasuriya, Tissa: Planetary theology. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books (1984). V, 282 p.; $ 10,95.

Oliver, Harold H.: Relatedness. Essays in metaphysics and theology. – Macon, Ga.: Mercer 1984. XV, 178 p.

Lindbeck, George A.: The nature of doctrine. Religion and theology in a post-liberal age. – Phil: Westminster Pr. 1984. 142 p.; $ 9,95.

Nichols, Aidan, OP: Unity and plurality in theology. Lonergan's «method» and the counter-claims of a theory of paradigms. – Angelicum LXII, 1985, 30–52.

Astley, J.: Ian **Ramsey** and the problem of religious knowledge. – JThSt XXXV, 1984, 414–440.

Tracy, Thomas F.: God, action, and embodiment. – GrR, Mich.: Eerdmans 1984. XIX, 184 p.

Macquarrie, John: In search of deity. An essay in dialectical **theism**. The Gifford Lectures delivered at the University of St. Andrews in session 1981–4. – (Lo:) SCMPr. (1984). X, 274 p.; £ 8,50.

Owen, H. P.: Christian theism: a study in its basic principles. – Edinburgh: Clark 1984. VII, 151 p.; £ 8,95.

Jerico Bermejo, Ignacio: Doctrina fidei catholica. – ScriptVict XXXI, 1984, 241–285.

Höhn, Hans-Joachim: Glaube im Diskurs. Notizen zur diskursiven Verantwortung christlicher Glaubensvermittlung. – ThPh LX, 1985, 213–238.

Holyer, Robert: Unconscious belief and natural theology. – HeythrJ XXV, 1984, 423–441.

De Kesel, J.: Hoe is uw naam, waar zijt gij te vinden? Over de vraag naar de christelijke geloofsverantwoording. – Collationes XIV, 1984, 314–374.

Bastow, David: The possibility of religious symbolism. – Religious Studies XX, 1984, 559–578; p. 593–614: Martin, Dean: On certainty and religious belief; p. 631–636: Burke, T. Patrick: Must the description of a religion be acceptable to a believer?

Bertuletti, Angelo: Sapere e libertà. Il concetto di fede e il sapere teologico. – Teologia IX, 1984, 97–116; p. 117–129: Moioli, Giovanni: Spiritualità, fede, teologia.

Kühn, Ulrich: Die **Kirche** als Ort der Theologie. – KuD XXXI, 1985, 98–115.

VIII. Dogmatik

Beinert, Wolfgang: Dogmatik studieren. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten. – Rgb: Pustet (1985). 241 S.; kart. DM 29,80.

Moltmann, Jürgen: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre. – (Mchn:) Kaiser (1985). 325 S.; kart. DM 38,–.

Rovira Belloso, J. M.: El Padre, fuente original de la salvación. – ETr XVIII, 1984, 343–363; p. 365–392: Nigro, C.: La **cruz** de Cristo resucitado y su significado para el hombre moderno a la luz del misterio trinitario.

LaCugna, C. M.: Re-conceiving the **Trinity** as the mystery of salvation. – SJTh XXXVIII, 1985, 1–23.

Colombo, Giuseppe: Cristomonismo e pneumatologia o cristocentrismo e Trinità? – Teologia IX, 1984, 189–220.

Viladesau, Richard: The reason for our hope. A theological anthropology. – NY, Ramsey: Paulist Press 1984. XII, 240 p.; $ 10,95.

Ciola, Nicola: Studio bibliografico sulla Cristologia in Italia ‹1965–1983›. – R: Pontificia Università Lateranense 1984. 140 p.

Runia, Klaas: The present-day **christological** debate. – Downers Grove, IL: Inter Varsity Press 1984. 120 p. = Issues in contemporary theology.

Kasper, Walter: Christi **Himmelfahrt** – Geschichte und theologische Bedeutung. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« XIV, 1985, 205–213; S. 214–218: Balthasar, Hans Urs von: Der Erstling der neuen Welt; S. 219–222: Vetö, Miklos: Die Höhe Gottes; S. 223–231: Marion, Jean-Luc: Verklärte Gegenwart; S. 232–237: Sicari, Antonio, OCD: Christentum aus dem Geheimnis der Himmelfahrt; S. 238–243: Toinet, Paul: Himmelfahrt als Erhöhung des Menschen.

Gaffney, James: **Sin** reconsidererd. – NY, Ramsey, NJ: Paulist Press (1983). III, 84 p.; $ 3,95.

Eijk, A. H. C. van: De **Kerk** als sakrament en het heil van de wereld. The Church as a sacrament and the salvation of the world. – Bijdragen XLV, 1984, 295–330.

Herms, Eilert: Die Lehre im Leben der Kirche. – ZThK LXXXII, 1985, 192–230; S. 231–250: Koch, Traugott: Die Freiheit der Wahrheit und die Notwendigkeit eines kirchenleitenden Lehramtes in der evangelischen Kirche.

Rodríguez, Pedro: La salvación en la vida de la Iglesia. – Scripta theologica XVI, 1984, 55–82.

Borobio, Dionisio: La comunidad cristiana, realidad, misterio y misión. – Salm XXXI, 1984, 321–360.

Colzani, Gianni: Dalla grazia creata alla libertà donata. Per una diversa comprensione della tesi sull «**habitus**». – SC CXII, 1984, 399–434.

Fahey, Patrick, OSA: Reconciliation: Retrospect and prospect. – Angelicum LXII, 1985, 168–193.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Desgraves, Louis: Répertoire des ouvrages de controverse entre **Catholiques** et **Protestants** en **France** ‹1598–1685›. T. I: **1598–1628**. – Genève: Droz 1984. VI, 423 p. = Publications de l'École Pratique des Hautes Etudes – IVe Section: Sciences historiques et philologiques. VI: Histoire et civilisation du livre XIV; sfr 50.–.

Puglisi, J. F. – S. J. Voicu: A bibliography of interchurch and interconfessional theological dialogues. – Rom: Centro pro Unione 1984. 260 p.

Asendorf, Ulrich: Die unvollendete Reformation oder: Die theologische Verantwortung der Freiheit. Hrsg. von der Luther-Akademie Ratzeburg. – Erlangen: Martin-Luther-Verl. (1983). 100 S. = Ratzeburger Hefte II.

Streiff, Patrick Philipp: Jean **Guillaume de la Flechere**, John William **Fletcher**, 1729–1785. Ein Beitrag zur Geschichte des **Methodismus**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 540 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie LI; sfr 85,–.

Webster, Eric Claude: Crosscurrents in **Adventist christology**. – NY, Bern, Ffm: Lang 1984. XIII, 510 p. = American University studies. Series VII: Theology and religion VI; sfr 60,–.

Strange gifts? A guide to charismatic renewal. Ed. by David Martin and Peter Mullen. – Oxf: Blackwell 1984. XIV, 239 p.; £ 15,–.

Meyer, Harding: Réflexions méthodologiques sur la constitution du dialogue luthéro-catholique. – Istina XXIX, 1984, 356–375.

Saraiva Martins, José: Alcuni aspetti della teologia della liberazione. – Euntes docete XXXVII, 1984, 353–382; p. 383–401: Borrmans, Maurice: Louis **Massignon**, témoin du dialogue islamo-chrétien.

Schilling, Werner: **Nebel aus Lima?** Zum Lima-Dokument, die „Konvergenzerkl." des Ökumen. Rates der Kirchen über Taufe, Abendmahl u. Amt. – Lahr-Dinglingen: Verlag der St. Johannis-Dr. Schweickhardt; Blf: Missionsverlag d. Evang. Luth. Gebetsgemeinschaften Bielefeld 1984. 76 S. = Edition C:T Taschenbuch CXXV; kart. DM 3,80.

Bermejo, Luis M.: Towards Christian reunion. Vatican I: Ostacles and opportunities. – Anand, India: Gujarat Sahitya Prakash 1984. 316 p. = Series X: Jesuit theological forum. Studies; $ 15,–.

Fries, Heinrich – Karl Rahner: Einigung der Kirchen – Reale Möglichkeit. Mit einer Bilanz „Zustimmung und Kritik" von Heinrich Fries. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 189 S.; kart. DM 16,80.

Herms, Eilert: Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 208 S. = Kirche und Konfession XXIV; kart. DM 30,–.

Herms, Eilert: Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit. Bedenken anläßlich des Buches von H. Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. – UnSa XXXIX, 1984, 178–200; S. 201–218: Swidler, Leonard: Wahrheitsfindung im Dialog. Plädoyer für einen Paradigmawechsel in der systematischen Reflexion; S. 219–223: Papandreou, Damaskinos: Die orthodoxe Kirche und der Dialog zwischen Ost und West; S. 224–233: Lønning, Per: „Die eucharistische Vision" – eine neue Zusammenschau von Gottesdienst- und Bekenntnisgemeinschaft?; S. 234–239: Kraft, Sigisbert: Die Eucharistische Liturgie von Lima; S. 240–253: Ellingsen, Mark: Luthers katholische Amtsvorstellung; S. 254: Evangelisch-lutherische Thesen zum Verständnis des kirchlichen Amtes.

Das Papstamt: Dienst oder Hindernis für die Ökumene? (Tagung der Kath. Akademeie in Bayern u. der Evang. Akademie Tutzing vom 5./6. 5. 1984 in München.) Von Vasilios von Aristi (u. a.) – Rgb: Pustet (1985). 184 S.; kart. DM 26,80; [enth.:] S. 9–41: Blank, Josef: Petrus – Rom – Papsttum. Eine folgenreiche Geschichte; S. 43–64: Kallis, Anastasios: Petrus der Fels – der Stein des Anstoßes? Das „Petrusamt" in der Sicht der Orthodoxie; S. 65–111: Meyer, Harding: Ein evangeliumsgemäßes Papstamt. Kritik und Forderung aus reformatorischer Sicht; S. 113–138: Kasper, Walter: Das Petrusamt als Dienst der Einheit. Die Lehre des I. und II. Vatikanisches Konzils und die gegenwärtige Diskussion; S. 139–149: Pannenberg, Wolfhart: Das Papsttum und die Zukunft der Ökumene. Anmerkungen aus lutherischer Sicht; S. 150–160: Heron, Alasdair: Das Papsttum und die Ökumene. Eine Stellungnahme aus reformierter Sicht; S. 161–167: Papandreou, Damaskinos: Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche; S. 169–171: Aristi, Vasilios von: Das Papsttum und die Zukunft der Ökumene. Stellungnahme aus griechisch-orthodoxer Sicht; S. 171–184: Fries, Heinrich: Der Papst und die Zukunft der Ökumene.

X. Moraltheologie

May, William E.: **Aquinas** and **Janssens** on the moral meaning of human acts. – Thomist XLVIII, 1984, 566–606.

Münk, Hans J.: Der Freiburger Moraltheologe Ferdinand Geminian **Wanker** ‹1758–1824› und Immanuel Kant. Historisch-vergleichende Studie unter Berücksichtigung weiteren philosophisch-theologischen Gedankenguts der Spätaufklärung. – Düs: Patmos (1985). IX, 452 S. = Moraltheologische Studien. Historische Abteilung X; kart. DM 42,–.

McCormick, Richard A. – Lisa Sowle Cahill – John Langan – David Hollenbach: Notes on moral theology: **1984**. – ThSt XLVI, 1985, 50–114.

Garciá de Haro, Ramón: «Principles of Catholic Moral Life»: la renovación de la Teología Moral en los Estados Unidos. – Scripta theologica XVI, 1984, 203–232.

Curran, Charles E.: Critical concerns in moral theology. – Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press 1984. 264 p.; $ 16,95.

Johnstone, B. V.: A proposal for a method in moral theology. – Studia moralia XXII, 1984, 189–212.

Kaczyński, Edward, OP: Norma morale in prospettiva personalista. – Angelicum LXII, 1985, 53–68.

Smart, J. J. C.: Ethics, persuasion and truth. – Lo: Routlegde & Kegan Paul 1984. IX, 158 p. = International Library of philosophy; £ 12,95.

Goffi, Tullo: L'etica dell'antico testamento. – Rivista di teologia morale XVII, 1985, 55–66; p. 67–81: Lorenzetti, Luigi: Nuove domande etiche e insegnamento della religione.

Meilaender, Gilbert: The theory and practice of **virtue**. – Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press 1984. 191 p.; $ 16,95.

Der ethische **Kompromiß**. [Von] Wilhelm Breuning (u. a.). Hrsg. von Helmut Weber. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B, Wien: Herder (1984). 146 S. = Studien zur theologischen Ethik XI; kart. DM 34,–; [enth. u. a.:] S. 15–58: Lohfink, Gerhard: Gesetzeserfüllung und Nachfolge. Zur Radikalität des Ethischen im Matthäusevangelium; S. 59–76: Eid, Volker: Die gestörte Kommunikation über das Ethische. Fakten und Hintergründe; S. 77–112: Breuning, Wilhelm: Konsensbildung in der kirchlichen Gemeinschaft; S. 113–146: Mieht, Dietmar: Christliche Überzeugung und gesellschaftlicher Kompromiß.

Mahoney, John: Bio-ethics and belief. Religion and medicine in dialogue. – Lo: Sheed & Ward (1984). 127 p.; £ 3,95.

Fraling, Bernhard: Methodisches zur **Friedensethik** im ökumenischen Vergleich. – Catholica XXXIX, 1985, 27–51; S. 52–68: Wolbert, Werner: Ein guter Baum bringt gute Früchte. Konsekutives und finales Verständnis von Moralität im ökumenischen Gespräch.

Covi, Ettore: Desiderio e tenerezza. Morale sessuale cattolica e protestante a confronto. – Laurentianum XXVI, 1985, 73–112.

Ziegler, Josef Georg: Extrakorporale Zeugung in moraltheologischer Sicht. – TThZ XCIV, 1985, 37–54.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Dammertz, Viktor, OSB: **Poverty** in the rule of St. Benedict and today. – AmBenRev XXXV, 1984, 1–16; p. 25–49: Odermann, Valerian John, OSB: Interpreting the rule of Benedict: Entering a world of wisdom.

Frauenmystik im Mittelalter. Wissenschaftliche Studientagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 22.–25. Febr. 1984 in Weingarten. Hrsg. von Peter Dinzelbacher u. Dieter R. Bauer. – (Ostfildern:) Schwabenverl. (1985). 397 S., zahlr. Abb. auf Taf. im Text; kart. DM 58,–; [enth.:] S. 11–23: Dinzelbacher, Peter: Europäische Frauenmystik des Mittelalters. Ein Überblick; S. 24–47: Gössmann, Elisabeth: Das Menschenbild der **Hilde-**

gard von **Bingen** und **Elisabeth** von **Schönau** vor dem Hintergrund der frühscholastischen Anthropologie; S. 48–77: Köpf, Ulrich: **Bernhard** von **Clairvaux** in der Frauenmystik; S. 78–98: Vekeman, Herman: **Beatrijs** van **Nazareth**. Die Mystik einer Zisterzienserin; S. 99–122: Heszler, Esther: Stufen der Minne bei **Hadewijch**; S. 123–151: Schmidt, Margot: Elemente der Schau bei **Mechthild** von **Magdeburg** und **Mechthild** von **Hackeborn**. Zur Bedeutung der geistlichen Sinne; S. 152–177: Dinzelbacher, Peter: Die ‚Vita et Revelationes' der Wiener Begine **Agnes Blannbekin** († 1315) im Rahmen der Viten- und Offenbarungsliteratur ihrer Zeit; S. 178–200: Ringler, Siegfried: Die Rezeption mittelalterlicher Frauenmystik als wissenschaftliches Problem, dargestellt am Werk der Christine **Ebner**; S. 201–230: Vavra, Elisabeth: Bildmotiv und Frauenmystik – Funktion und Rezeption; S. 231–255: Breure, Leen: Männliche und weibliche Ausdrucksformen in der Spiritualität der **Devotio moderna**; S. 256–274: Schweitzer, Franz-Josef: Von Marguerite von **Porète** († 1310) bis Mme. Guyon († 1717): **Frauenmystik** im **Konflikt** mit der Kirche; S. 275–289: Nyberg, Tore: **Birgitta** von **Schweden** – die aktive Gottesschau; S. 290–313: Schneider, Roswitha: **Katharina** von **Siena** als Mystikerin; S. 314–340: Wöhrer, Franz: Aspekte der englischen Frauenmystik im späten 14. und beginnenden 15. Jahrhundert; S. 341–346: Langer, Otto: Zur dominikanischen Frauenmystik im spätmittelalterlichen Deutschland; S. 347–365: Rapp, Francis: Zur Spiritualität in elsässischen Frauenklöstern am Ende des Mittelalters; S. 366–390: Bauer, Dieter R.: Diskussionsüberblick.

Haas, Alois Maria: Geistliches Mittelalter. – Frb/S: Universitätsverlag 1984. XVII, 547 S. = Dokimion. Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie; kart. sfr 84,–.

Ladame, Jean: Les saints de France et Notre Dame. – P: Editions S.O.S. (1983). 355 p.; F 100,–.

Vicaire, M.-H.: L'Ordre de Saint Dominique en **1215**. – AFP LIV, 1984, 5–38; p. 83–112: Barth, H. M.: Die Dominikuslegende im ersten Lektionar Humberts von Romans ‹1246›.

Noë, Hilde: Veertig- en vijftigjarigen als tekstkritisch probleem in **Ruusbroecs** ‚Becoringhen'. – OGE LIX, 1985, 3–16; p. 17–26: Hendrix, Guido: Refutatie van W. Baier inzake de relatie Michael de Massa/Ludolf van Saksen; p. 27–109: Andriessen, J.: Literatuuroverzicht **1984**.

Guerra, Santiago: **Símbolo** y experiencia espiritual. – Revista de espiritualidad XLIV, 1985, 7–49; p. 51–77: Diego Sánchez, Manuel: La catequesis y la espiritualidad de los Padres en su expresión simbólica; p. 79–110: Ruiz, Federico: El símbolo de la noche oscura; p. 111–120: Castellano, Jesús: El cuerpo y el círculo. Dos simbolismos comunitarios de Doroteo de Gaza; p. 121–132: Gutiérrez, Miguel: El Dios joven y anciano de Africa; p. 133–139: Bertini, Giovanni María: La simbología mística musulmana en San **Juan de la Cruz** y Santa **Teresa de Jesús**; p. 141–150: Antolín, Fortunato: Aclaraciones sobre «La Torrecilla» del Monasterio de la Encarnación de Avila; p. 151–179: Bibliografía.

Principe, Walter H.: **Thomas Aquinas**' spirituality. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1984. 30 p. = The Etienne Gilson series V.

Chiocchetta, Pietro: La spiritualità tra Vaticano I e Vaticano II. – R: Ed. Studium (1984). 237 p. = La Spiritualità Cristiana. Storia e testi XVIII.

Lipski, Alexander: Thomas **Merton** and Asia: his quest for utopia. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. (1984.) IV, 92 p. = Cistercian Studies series LXXIV; $ 11,–.

Borriello, Luigi, OCD: L'itinerario spirituale del cristiano: tra mistagogia e mistica. – Angelicum LXII, 1985, 282–305.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Rohrbaugh, Richard L.: Methodological considerations in the debate over social class status of early christians. – American Academy of religion LII, 1984, 519–546.

Moreau, Jean-Pierre: Rome ou l'Angleterre? Les réactions politiques des catholiques anglais au moment du schisme ‹1529–1553›. – (P:) Presses Universitaires de France (1984). 377 p. = Publications de l'Université de Poitiers. Lettres et Sciences Humaines XXII; F 190,– [Diss., Paris. Sorbonne]

Lambert, Bernard: OP: «Gaudium et spes» hier et aujourd'hui. – NRTh CVII, 1985, 321–346; p. 347–360: Maggiolini, Sandra: La liberté religieuse. Vingt ans après «Dignitatis humanae». Limites et perspectives d'un document conciliaire.

Scannone, J. C.: Influjo de Gaudium et Spes en la problemática de la evangelización de la cultura en América Latina – Evangelización, liberación y cultura popular. – Stromata XL, 1984, 87–103.

Stegmann, Josef: Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte. Die Gegenwart. – Mchn, Wien: Olzog (1983). 198 S. = Olzog-Studienbuch.

Theologie und funktionale Systemtheorie. **Luhmanns** Religionssoziologie in theologischer Diskussion. Hrsg. von Michael Welker. – (Ffm:) Suhrkamp (Taschenbuch Verl.) (1985) 144 S. = Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; kart. DM 12,–; [enth.:] S. 16–25: Geisthardt, Günter: Skizze der Religionstheorie Niklas Luhmanns; S. 26–37: Kasprzik, Brigitta: Der Anspruch von Luhmanns Theorie und einige Probleme der Theorieanlage; S. 38–56: Raden, Matthias J.: Die chiffrierte Einheit einer expansiven Welt: Die heimliche „religiöse Funktion" der Weltgesellschaft in der funktionalen Systemtheorie Luhmanns; S. 57–75: Cornelius, Jochen: Die Wirklichkeit der Weltgesellschaft; S. 76–92: Kasprzik, Wolfgang: Die Funktion der Religion für Luhmanns Theorie; S. 93–119: Welker, Michael: Die neue „Aufhebung der Religion" in Luhmanns Systemtheorie; S. 120–130: Schloz, Adelbert: Dekomposition und Heil. Die Komplexität einer theologisch verantwortlichen Gottes- und Rechtfertigungslehre als ungelöstes Problem der religionssoziologischen Theorie Luhmanns; S. 131–144: Möller, Ulrich – Helmut Niedermeier – Dietrich Werner: Zur Grundlagendifferenz und zu den Bedingungen der Kommunikation zwischen Theologie und funktionaler Systemtheorie.

Schneider-Flume, Gunda: Theologie als Kritik von Sinnsystem und Sinnkonstruktion. Zur Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann. – NZSystThRel XXVI, 1984, 274–288.

Lane, Dermot A.: Foundations for a social theology: praxis, process, and salvation. – Dublin: Gill and MacMillan (1984). 192 p.; £ 7,95.

O'Toole, Roger: Religion: Classic sociological approaches. – Scarborough, Ontario: McGraw-Hill Ryerson, 1984. 276 p.; paper $ 12,95.

Religion and the sociology of knowledge. Modernization and pluralism in Christian thought and structure. Ed. by Barbara Hargrove. – Macon, GA: Edwin Mellen Pr. 1984. 402 p. = Studies in religion and society VIII; $ 49,95.

Laurent, Philippe: L'église et les pauvres. Jésus le pauvre. La condition ouvrière. L'emergence des peuples pauvres. – (P:) Desclée [&] de Brouwer; (P:) Bellarmin (1984). 163 p.; Croire aujourd'hui; F 53,–.

Stangl, Bernhard: Untersuchungen zur Diskussion um die Demokratie im Deutschen Katholizismus. Unter bes. Berücks. ihrer Grundlagen und Beurteilung in den päpstlichen und konziliaren Erklärungen und Stellungnahmen. – (Mchn:) Tuduv-Verl. (1985). VII, 623 S. = Tuduv-Studie. Reihe Politikwissenschaft V; kart. DM 77,80.

Teklak, Czeslaw, OFM: Gli studi su Gesù nel pensiero marxista dalla seconda guerra mondiale ad oggi. – Antonianum LIX, 1984, 541–627.

Chiavacci, Enrico: Dignità dell'uomo ed etica economica. – Rivista di teologia morale XVII, 1985, 15–34.

Plattel, M. G.: Economische wetenschap en ethiek. – ThT XXV, 1985, 4–19; p. 19: Economic sciences and ethics; p. 20–33: Heuvel, Frans van den: Sociale zekerheid in discussie; p. 33: Social security in discussion; p. 34–38: De Clercq, B. J.: Notitie over discussies rond de sociale zekerheid in België; p. 38: Note on discussions concerning social security in Belgium; p. 39–58: Van Eupen, Theo: Theologische peiling naar economische keuzen; p. 58: Theological evaluation of economic choices; p. 59–82: Lange, H. M. de – H. Spee: Kerkelijk spreken over vragen van makro-ekonomie; p. 82–83: Ecclesiastical discussion on the questions of macro-economics.

XIII. Kirchenrecht

Human dignity and human rights, Rom, Dez. 1983. International Theological Commission. Working papers – Droits et dignité de la personne humaine. – Gregorianum LXV, 1964; p. 231–270: Ernst, Wilhelm: Ursprung und Entwicklung der Menschenrechte in Geschichte und Gegenwart; p. 271–299: Hamel, Edouard, SI: L'Église et les droits de l'homme. Jalons d'histoire; p. 301–317: Ahern, Barnabas Mary, CP: Biblical doctrine on the rights and duties of man; p. 319–325: Schönborn, Christoph, OP: Menschenwürde und Menschenrechte im Licht der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu; p. 327–336: Schürmann, Heinz: Menschenwürde und Menschenrechte im Licht der „Offenbarung Jesu Christi"; p. 337–363: Schönborn, Christoph, OP: L'homme créé par Dieu: le fondement de la dignité de l'homme; p. 365–387: Pozo, Cándido, SI: El hombre pecador; p. 389–430: Principe, Walter, CSB: The dignity and rights of the human person as saved, as being saved, as to be saved by Christ; p. 431–443: Khalife-Hachem, Elie, OLM: L'anthropologie ches les Pères Orientaux; p. 445–472: Walgrave, Jan H., OP: Personalisme et anthropologie chrétienne; p. 473–481: Onaivekan, John: De dignitate et jure hominis status quaestionis in "Tertio Mundo".

Heinemann, Heribert: Ökumenische Implikationen des neuen kirchlichen Gesetzbuches. – Catholica XXXIX, 1985, 1–26.

Stankiewicz, Antoni: Prima responsa authentica Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici authentice interpretando. – PerRMCL LXXIII, 1984, 285–292; p. 293–328: Javier Urrutia, Francisco, SJ: De quibusdam questionibus ad librum primum Codicis pertinentibus; p. 329–378: Ghirlanda, Gianfranco, SJ: De obligationibus et iuribus Christifidelium in communione ecclesiali deque eorum adimpletione et exercitio; p. 379–410: Coccopalmerio, Francesco: Quaestiones de paroecia in novo Codice; p. 411–450: Beyer, Jean B., SJ: De novo iure circa vitae consecratae instituta et eorum sodales quaesita et dubia solvenda; p. 451–486: De Paolis, Velasio, CS: Quaestiones miscellaneae.

Hierold, Alfred E.: Inhaltliche Perspektiven des Verfassungsrechtes des revidierten kirchlichen Gesetzbuches. – AkKR CLII, 1983, 349–368; S. 369–407: Schmitz, Heribert: Taufe, Firmung, Eucharistie. Die Sakramente der Initiation und ihre Rechtsfolgen in der Sicht des CIC von 1983; S. 408–464: Prader, Josef: Interrituelle, interkonfessionelle und interreligiöse Probleme im Eherecht des neuen CIC.

Jaeger, David-Maria A., OFM: Animadversiones quaedam de necessitudine inter potestatem ordinis et regiminis iuxta C.I.C. recognitum. – Antonianum LIX, 1984, 628–646.

Branchereau, P.: Le sacrement de mariage dans le Code de droit canonique. – NRTh CVII, 1985, 376–393.

Socha, Hubert: Die Mitverantwortung der Laien nach dem neuen Kirchenrecht. – TThZ XCIV, 1985, 55–74. 127–142.

Die Kirchen und das Arbeitsrecht in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich – Les églises et le droit du travail en France et en République Fédérale d'Allemagne – Bernd Rüthers. – Kehl am Rhein; Straßburg: Engel 1984. 142 S. = Deutsch-Französische Kolloquien Kirche – Staat – Gesellschaft VI.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Fischer, Alfons: **Pastoral** in **Deutschland** nach 1945. Bd I: Die „Missionarische Bewegung" **1945–1962**. – Wü: Echter Verlag 1985. 327 S.; kart. DM 39,–.

Hübner, Eberhard: Theologie und Empirie der Kirche. Prolegomena zur praktischen Theologie. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins 1985). VIII, 345 S.; kart. DM 48,–.

Bonhoeffer, Thomas: Ursprung und Wesen der christlichen **Seelsorge**. – Mchn: Kaiser 1985. 176 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie XCV.

Capps, Donald: Pastoral care and hermeneutics. – Phil, Pa.: Fortress Press (1984). 127 p. = Theology and Pastoral care series; $ 5,95.

Renna, Lucio, OCarm: I compiti dei religiosi nella pastorale organica della chiesa particolare. – Carmelus XXXI, 1984, 175–194.

Haller, Manfred: Christus, das Geheimnis Gottes. Die Wiederentdeckung neutestamentlichen Gemeindelebens. – Asslar: Schulte & Gerth (1984). 187 S.; kart. DM 8,95.

Besserer, Armin E.: Die Bedeutung der Psalmen für die seelsorgerliche Arbeit. – Stu: Christl. Verlagshaus (1984). 174 S.; kart. DM 14,80 [Diss., Atlanta]

Duda, Paweł: Die theologische Konzeption der Verkündigung nach Thaddaeus **Soiron**. Eine historisch-systematische Untersuchung (Teologiczna koncepcja przepowiadania według Tadeusza Soirona, dt.) – Mönchengladbach: Johannes-Duns-Skotus-Akademie 1984. 212 S. = Rhenania Franciscana. Beih. V. [Diss., Warschau. Akademia Teol.]

Dannowski, Hans Werner: Kompendium der **Predigt**lehre. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1985). 168 S.; kart. DM 19,80.

Ferrer, Jesús: El sujeto de la Unción de Enfermos. Reflexiones pastorales. – Scripta theologica XVI, 1984, 169–182.

Leers, Bernardino, OFM: Perfil do ministro da reconciliação sacramental. – REB XLIV, 1984, 477–500.

Emeis, Dieter: Jesus Christus – Lehrer des Lebens. Katechetische Christologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 197 S.; kart. DM 19,80.

Religionspädagogische Reformbewegung: **1900–1933**. Ausgew. Reformdokumente zur evang. u. kathol. Religionspädagogik. Besorgt u. kommentiert von Werner Wiater. – Hild, Zü, NY: Olms 1984. VII, 199 S. = Documenta paedagogica II; kart. DM 29,80.

Werbick, Jürgen: Wahrheit, die dem Menschen gut tut. Zur Diskussion um die Korrelationsdidaktik. – KatBl CX, 1985, 326–336; S. 336–348: Betz, Georg: Was hilft leben? Für eine andere kirchliche Erwachsenenbildung; S. 348–357: Stachel, Günter: Narrative Theologie oder Theorie und Praxis des Erzählens?

Kurz, Helmut: Methoden des Religionsunterrichts. Arbeitsformen und Beispiele. – Mchn: Kösel 1984. 165 S., Ill., graph. Darst.; kart. DM 26,80.

Schmidt, Heinz: Religionsdidaktik. Ziele, Inhalte u. Methoden religiöser Erziehung in Schule u. Unterricht. Bd II: Der Unterricht in Klasse 1–13. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1984. 320 S. = Theologische Wissenschaft XV.

Stahl, J.: Pour une typologie de la Résurrection du Christ en catéchèse. – NRTh CVI, 1984, 204–221.

Rittgen, Paul: Perspektiven zur gegenwärtigen Situation der Didaktik des schulischen Bibelunterrichts. – TThZ XCIV, 1985, 89–103.

Paul, Eugen: (Neue) **Medien** – religionspädagogisch betrachtet. – Religionspädagogische Beiträge XV, 1985, 2–24: S. 25–44: Rehm, Willy: Die kommende Informationsgesellschaft; S. 45–74: Betz, Georg: Mehr Fernsehen, die Risiken und die Wirkungsforschung; S. 75–98: Betz, Georg: Die „neuen Medien" und die katholische Kirche. Positionen – Hintergründe – Anfragen; S. 99–125: Hilpert, Konrad: Die Einführung neuer Kommunikationstechniken im Spannungsfeld von Meinungsfreiheit, Sozialität und Gerechtigkeit.

XV. Liturgiewissenschaft

Gamber, Klaus: Die Meßfeier nach altgallikanischem Ritus: anhand der erhaltenen Dokumente dargestellt. – Rgb: Pustet 1984. 95 S., Ill. = Studia patristica et liturgica XIV; DM 20,–.

Amiet, Robert: Un «Capitulare evangeliorum» carolingien en relation avec le sacramentaire de Gellone. – RSR LVIII, 1984, 280–299.

Nautin, Pierre: Le rituel de mariage et la formation des Sacramentaires «Léonien» et «Gélasien». – EL XCVIII, 1984, 425–457.

Franco, Brovelli: L'edizione del **Messale ambrosiano** a cura del card. Giuseppe Pozzobonelli. – Ricerche storiche sulla Chiesa Ambrosiana XII, 1983, 20–38; p. 49–226: Marco, Navoni: «Antiphona ad Crucem». Contributo alla storia e alla liturgia della Chiesa milanese nei secoli V–VII.

Dirks, Ansgarius, OP: De liturgiae dominicanae evolutione. – AFP L, 1980, 5–21; LII, 1982, 5–76; LIII, 1983, 53–145; LIV, 1984, 39–82.

Zanon, Giuseppe: Catalogo di rituali liturgici italiani dall'inizio della stampa al 1614. – Studia Patavina XXXI, 1984, 497–564.

Johnson, Cuthbert: Prosper **Gueranger** 1805–1875. A liturgical theologian. An introduction to his liturgical writings and work. – R: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1984. 473 p. = Studia Anselmiana LXXXIX = Analecta liturgica IX.

Martimort, Aimé Georges: La Constitution sur la liturgie de Vatcian II. Esquisse historique. – MaisD CLVII, 1984, 33–52; p. 53–104: Applications pour la France des documents romains concernant la réforme liturgique.

La riforma liturgica in **Italia**. Realtà e speranze. A cura di Pelagio Visentin. – Padova: Ed. Messaggero (1984). 302 p. = Caro Salutis cardo. Studi II; Lire 15 000; [cont.:] p. 11–34: Magrassi, M.: L'istanza pastorale chiave determinante della ricerca; p. 35–170: Grolla, V. – G. A. Battistella: La situazione della riforma liturgica in Italia; p. 171–182: Visentin, P.: Radici e cause della situazione liturgica italiana; p. 183–204: De Sandre, I.: Strutture istituzionali e rinnovamento liturgico: produzione di senso e comunicazione – Primo approfondimento di un sociologo; p. 205–220: Brovelli, F.: L'eucaristia domenicale: riflessioni e proposte; p. 221–242: Il rinnovamento liturgico in Italia (Commissione episcopale per la liturgia – CEI).

Citrini, Tullio: Sul fondamento teologico dei ministeri liturgici non ordinati. – SC CXII, 1984, 435–448; p. 449–462: Navoni, Marco: Natura e funzione dell'antifona «ad Crucem». Appunti per una storia dell'ufficiatura mattutina ambrosiana.

Favreau, François: La liturgie. – (P:) Desclée (1983). 215 p. = L'Héritage du Concile; F 89,–.

Power, David N., OMI: Unsearchable riches: The symbolic nature of liturgy. – NY: Pueblo 1984. VIII, 240 p.; $ 9,95.

Segala, Franco: Immagini della beatitudine del "Liber orationum psalmographus". Studio analitico-dottrinale. – R: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1984. 546 p. = Studia Anselmiana LXXXVIII = Analecta liturgica VIII; Lire 52 000.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Waldeyerstr. 41, 4400 Münster; Prof. Dr. Fritz Arnold, Heiligengeistgasse 2, 8390 Passau; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Norbert Maria Borengässer, Kirchweg 12, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Basilius Doppelfeld, Benediktinerabtei, 8711 Münsterschwarzach; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshauser Weg 2, 4790 Paderborn; Dr. Winfried Glade, St. Gabriel, A-2340 Mödling; Prof. Dr. Josef Glazik MSC, Klosterhof 8, 8139 Bernried; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Cherubine-Willimann-Weg 1, 5400 Koblenz-Arenberg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Rudolf Haubst, Domfreiheit 3, 5500 Trier; Dr. Linus Hauser, Hagemanns Kämpken 12, 4400 Münster-Roxel; Dr. Bernd Jaspert, Lindenstr. 13, 3500 Kassel; Dr. Rainer Kampling, Kilianstr. 9, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck OFM, St. Mauritiusstr. 22, 8702 Estenfeld; Prof. Dr. Karl-Heinz Kleber, Prinz-Eugen-Str. 23, 8390 Passau; Prof. Dr. Otto Knoch, Michaeligasse 13, 8390 Pasau; Prof. Dr. Joseph Listl, Universitätsstr. 10, 8900 Augsburg 1; Prof. Dr. Heinz Loduchowski, Richard-Strauß-Str. 26, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ricarda-Huch-Str. 6, 4400 Münster; Dr. Venicio Marcolino, Hausserstr. 150, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Stanislaw Napiórkowski, ul. Nowotki 7, PL-20-039 Lublin; Anacleto de Oliveira, Franziskushospital, St.-Mauritz-Freiheit, 4400 Münster; Prof. Dr. Eugen Paul, Kirchenweg 11, 8901 Diedorf; Dr. Hermann Peiter, Pastorat, 2427 Kirchnüchel; Prof. Dr. Rudolf Pesch, Waltherstr. 32, 8000 München 2; Prof. Dr. Joachim Piegsa, Universitätsstr. 10, 8900 Augsburg 1; Stefan Rau, Breul 23, 4400 Münster; Christoph Riedel, Reisserstr. 4, 8070 Ingolstadt; Prof. Dr. Lothar Ruppert, Univ. Freiburg, Werthmannplatz 3, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Heribert Smolinsky, Ruhruniv. Bochum, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum; Prof. Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Anton Schall, Trübnerstr. 38, 6900 Heidelberg; Prof. Dr. Johannes Schmid, Im Grund 11, 8702 Oberdürrbach; Dr. Robert Stalder SJ, Kaulbachstr. 31A, 8000 München 22; Dr. Christoph Stoll, Werner-Friedmann-Bogen 30, 8000 München 50; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Salzstr. 13, 4400 Münster; Dr. Franz Georg Untergaßmair, Univ. Osnabrück, Postfach 13 49, 2848 Vechta; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Dorbaumstr. 86, 4400 Münster; Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, In den Eichen 85, 6237 Liederbach 1; Dr. Werner Wolbert, Kamp 6, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Hans Zirker, Blumenstr. 29, 4044 Kaarst 1.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 18,50 DM, jährlich 84,— DM, Studenten-Abonnement 67,20 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1985 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1985

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte bei:
„Die vier theologischen Zeitschriften" und „Vielverehrte Heilige" (beide Verlag Aschendorff)

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters

Das Werk des Johannes Scottus Eriugena
im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit

Einsetzung der Sakramente durch Christus

Der Doppeltraktat über die Eucharistie unter dem Namen des Albertus Magnus

Gangolf Schrimpf: Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eriugenas Werk erscheint dem historischen Blick wie ein erratischer Block in seiner Zeit. Ein systematisches Verständnis dieser erstrangigen Denkleistung aus den Voraussetzungen der Epoche ist noch nicht geleistet. Schrimpf zeigt, daß Eriugena ein Grundmotiv seiner Epoche aufnimmt, den Willen zu einem wissenschaftlichen Weltverstehen, das die in der Heiligen Schrift vorgegebene Wahrheit sichert. Aus diesem Motiv wird seine Auffassung der freien Künste, sein formaler Wissenschaftsbegriff, schließlich der systematische Sinn des Hauptwerkes als Antwort auf das Problem der Epoche interpretierbar. (Neue Folge, Band 23) VIII und 305 Seiten, kart. 90,– DM, ISBN 3-402-03918-4.

Albert Fries: Der Doppeltraktat über die Eucharistie unter dem Namen des Albertus Magnus. Der Doppeltraktat enthält einige Abschnitte, die ohne weiteres an Albert denken lassen, weshalb das Werk wohl in die alten Kataloge der Dominikanerschriftsteller Aufnahme fand. Der Inhalt jedoch, der in vielen bezeichnenden Punkten im Gegensatz steht zu unveränderten Überzeugungen, zur theologischen Haltung und sogar zu den Begriffen Alberts – und Gegensätzliches wiegt in der Literarkritik immer schwerer als Übereinstimmendes –, stützt jene Bezeugung in den Katalogen und Handschriften nicht. Eine umfassende Vergleichung des Doppeltraktates mit Alberts Schriften läßt eine Verfasser-Identität als unmöglich erscheinen. (Neue Folge, Band 25) XII und 201 Seiten, kart. 58,– DM, ISBN 3-402-03920-6.

Wendelin Knoch: Die Einsetzung der Sakramente durch Christus. Eine Untersuchung zur Sakramententheologie der Frühscholastik von Anselm von Laon bis zu Wilhelm von Auxerre. Das tridentinische Dogma über die Einsetzung der sieben Sakramente durch Jesus Christus wird gegenwärtig in der biblischen, historischen und dogmatischen Theologie vielfach diskutiert. In der frühscholastischen Theologie des 11. und 12. Jahrhunderts wird die ganze, in Christus erfüllte Heilsgeschichte als der stiftende Grund der neutestamentlichen Sakramente betrachtet. Eine faktengeschichtliche Engführung der Frage der Einsetzung der Sakramente entspricht nicht der Tradition und widerspricht der Theologie. (Neue Folge, Band 24) X und 434 Seiten, kart. 128,– DM, ISBN 3-402-03919-2.

Aschendorff

Postfach 11 24 – 4400 Münster.
Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.

Sonderausgabe zum Verlagsjubiläum

DEUTSCHE GESCHICHTE

in drei Bänden

1947 Seiten, gebunden, in Schuber

DM 98,–

ab 1.11.1985 DM 128,–



Die Autoren: Josef Fleckenstein, Horst Fuhrmann, Joachim Leuschner, Bernd Moeller, Martin Heckel, Rudolf Vierhaus, Karl Otmar Freiherr von Aretin, Reinhard Rürup, Hans-Ulrich Wehler, Gerhard Schulz.

»... nicht nur eine beachtliche wissenschaftliche Leistung erstrangiger deutscher Historiker, sondern auch und vor allem ein Lesevergnügen.« *FAZ*

Diese *Deutsche Geschichte* ist zuerst als Taschenbuchausgabe in zehn Bänden der *Kleinen Vandenhoeck-Reihe* erschienen. Alle Bände sind weiterhin einzeln lieferbar. Die Sonderausgabe bietet die Darstellungen vollständig, dazu neu zusammengestellte Literaturhinweise.

Vandenhoeck&Ruprecht · 1735–1985

E.P. Sanders

Paulus und das palästinische Judentum

Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen. Übersetzt von Jürgen Wehnert. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 17). XV, 737 Seiten, geb. DM 148,–

Pietismus und Neuzeit

Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Hrsg. von Martin Brecht, Friedrich de Boor, Klaus Deppermann, Hartmut Lehmann, Andreas Lindt und Johannes Wallmann

Band 10
Schwerpunkt: Friedrich Christoph Oetinger

309 Seiten, kart. DM 48,–

Kurt Hübner

Warum gibt es ein wissenschaftliches Zeitalter?

28 Seiten, brosch. DM 8,–

Kann man wissenschaftlich erklären, warum sich die Menschen so weitgehend von der Wissenschaft leiten lassen, daß Mythos und Religion verdrängt werden konnten, obgleich sie früher eine ähnliche führende Rolle gespielt haben? Kurt Hübner untersucht in seinen Ausführungen, inwieweit Wissenschaft, Mythos und Religion miteinander zusammenhängen und ob die Entstehung des wissenschaftlichen Zeitalters losgelöst von Mythos und Religion erklärt werden kann.

Wolfgang Harnisch

Die Gleichniserzählungen Jesu

Eine hermeneutische Einführung. (UTB 1343). 332 Seiten, Kunststoff etwa DM 24,80

Die Untersuchung führt in die moderne Gleichnisforschung ein und legt ein neues Konzept zur Interpretation der Parabeln Jesu vor, das zwischen Literaturwissenschaft und theologischer Hermeneutik vermittelt.

Dietz Lange (Hg.)

Friedrich Schleiermacher 1768–1834

Theologe – Philosoph – Pädagoge. 258 Seiten, kart. DM 28,–

Diese Göttinger Ringvorlesung erschließt Schleiermacher nicht nur als Theologen und Kirchenreformer, sondern auch in seiner kulturellen Bedeutung.

Vandenhoeck & Ruprecht · 1735–1985

Henning Paulsen

Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp

2., neu bearbeitete Auflage der Auslegung von Walter Bauer. 1985. Ca. 120 Seiten. (Handbuch zum Neuen Testament 18. Die Apostolischen Väter II). ISBN 3-16-144912-6 Kart. ca. DM 24.–

Die Bearbeitung des 1920 erschienenen Kommentars von Walter Bauer zu den Ignatiusbriefen und zum Polykarpbrief zielt in Übersetzung und Kommentierung auf das Verständnis dieser für den Übergang vom Urchristentum zur alten Kirche wichtigen Texte. Dabei wird der kritische Impuls der Auslegung von Walter Bauer beibehalten und zugleich der gegenwärtige Stand der Forschung berücksichtigt.

Inhaltsübersicht:

Die Breife des Ignatius von Antiochia

Einleitung
Ignatius an die Gemeinde in Ephesus
Ignatius an die Gemeinde in Magnesia
Ignatius an die Gemeinde in Trallas
Ignatius an die Gemeinde in Rom
Ignatius an die Gemeinde in Philadelphia
Ignatius an die Gemeinde in Smyrna
Ignatius an Polykarp

Der Brief des Polykarp von Smyrna an die Philipper

Einleitung
Polykarp an die Philipper

Exkurse

ΘΕΟΦΟΡΟΣ
Die Gottheit Christi
Gemeindeverfassung in den Ignatiusbriefen
Die Gegner der Ignatiusbriefe
Der Drang nach dem Martyrium

Erich Gräßer

Der Alte Bund im Neuen

Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament. 1985. Ca. 320 Seiten. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 35). ISBN 3-16-144938-X Studienausgabe kart. ca. DM 49.–, ISBN 3-16-144939-8 Ln. ca. DM 84.–

Über der unbestreitbar notwendigen Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden ist es in den letzten Jahren unter christlichen Theologen zu einer heftigen Kontroverse darüber gekommen, wie Kontinuität und Diskontinuität von Israel und Kirche zu bestimmen sei. Durch exegetische Überprüfung relevanter neutestamentlicher Sachverhalte möchte der vorliegende Band einen Beitrag zur Versachlichung und Klärung dieser aktuellen Diskussion leisten. Er stellt eine Sammlung bereits früher veröffentlichter Aufsätze dar, die durch eine bisher unveröffentlichte größere Arbeit über den Alten Bund im Neuen thematisch eröffnet wird.

Inhaltsübersicht:

Quellenangaben der Erstveröffentlichungen
Vorwort
Der Alte Bund im Neuen. Eine exegetische Vorlesung (1985)
Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium (1964/65)
Die Juden als Teufelssöhne in Joh 8,37–47 (1967)
Nachfolge und Anfechtung bei den Synoptikern (1973)
Jesus und das Heil Gottes. Bemerkung zur sog. ‚Individualisierung des Heils' (1975)
Antijudaismus bei Bultmann? Eine Erwiderung (1978)
Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche (1981)
‚Ein einziger ist Gott' (Röm 3,30). Zum christlichen Gottesverständnis bei Paulus (1981)
Exegese nach Auschwitz? Kritische Anmerkungen zur hermeneutischen Bedeutung des Holocaust am Beispiel von Hebr 11 (1981)
Christen und Juden. Neutestamentliche Erwägungen zu einem aktuellen Thema (1982)
Mose und Jesus. zur Auslegung von Hebr 3,1–6 (1984)
Nachwort
Stellenregister
Namensregister
Sachregister



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Katholisches Leben und Kirchenreform

Cajetan und die Anfänge der Reformation	Hieronymus Vehus Jurist und Humanist der Reformationszeit	Katholische Theologen der Reformationszeit I
KLK	KLK	KLK

Jared Wicks: Cajetan und die Anfänge der Reformation. Aus dem englischen Manuskript übersetzt von Barbara HALLENSLEBEN. – Im Mittelpunkt der vorliegenden Studie über den bedeutenden Dominikanergeneral, Thomas-Kommentator und Kardinal Thomas de Vio Cajetan (1469–1534) stehen die historischen Hintergründe, politischen Zusammenhänge und theologischen Inhalte der Begegnung zwischen Cajetan und Luther während des Reichstages 1518 in Augsburg. Beginnend mit seinen „Opuscula" zur Vorbereitung auf die Gespräche mit Luther, enthält Cajetans theologisches Werk bedeutende, bislang zu wenig gewürdigte Beiträge zur kontroverstheologischen Auseinandersetzung. – KLK, Heft 43. 136 Seiten, 1 Abbildung, kart. 26,– DM, ISBN 3-402-03342-9.

Herbert Immenkötter: Hieronymus Vehus. Der markgräflich-badische Kanzler Dr. Hieronymus Vehus ist einer jener humanistisch gesonnenen, hochgebildeten Juristen bürgerlicher Herkunft, die in der Zeit der aufstrebenden Territorialstaaten bevorzugt an die Spitze der landesfürstlichen Verwaltungen berufen wurden und dort beherrschenden Einfluß auf die Religionspolitik ihrer Länder nahmen. Es wird hier zum ersten Mal eine kurze Biographie dieses bedeutenden Juristen und Humanisten der Reformationszeit vorgelegt. – KLK, Heft 42. 70 Seiten, kart. 19,– DM, ISBN 3-402-03341-0.

Katholische Theologen der Reformationszeit I. Anhand von dreizehn Kurzbiographien werden Leben und Werk einer Reihe bedeutender katholischer Kontroverstheologen vorgestellt, die von den verschiedensten Voraussetzungen aus – als Ordenstheologen, Seelsorgepriester, Juristen, Pädagogen und Philologen – oft mit unzulänglichem Rüstzeug dem Ansturm der Reformation sich entgegengestellt haben. Mit Beiträgen von Remigius BÄUMER (*Cochlaeus, Pigge, Witzel*), Reinhard BRAUNISCH (*Gropper*), Peter FABISCH (*Dietenberger, Prierias*), Klaus GANZER (*Contarini*), Barbara HALLENSLEBEN (*Cajetan*), Erwin ISERLOH (*Eck, Schatzgeyer*), Herbert IMMENKÖTTER (*Fabri*), Heribert SMOLINSKY (*Alveldt, Emser*) herausgegeben von Erwin ISERLOH. – KLK, Heft 44. 132 Seiten, 5 Abb., kart. 26,– DM, ISBN 3-402-03343-7.

Aschendorff

Postfach 11 24 – 4400 Münster.
Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.

446

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Erwin Iserloh und Prof. Dr. Vinzenz Pfnür

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Jährlich DM 84,–**

Nummer 4 **1985** **81. Jahrgang**

Dieter Emeis: Ein Erwachsenen-Katechismus? . . . . . Sp. 265

Allgemeines . . . . . Sp. 269
J. I. Gonzáles Faus / J. Vives / J. Rambla / X. Alegre / R. Sivatte / V. Codina: La justicia que brota de la fe (Rom 9,30) (A. de Oliveira)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 271
R. Martin-Achard: Permanence de l'Ancien Testament (J. Scharbert)
Die Bücher der Könige. Übers. und erklärt von Ernst Würthwein (G. Hentschel)
H. Irsigler: Psalm 73 – Monolog eines Weisen (O. Loretz)
G. Gerleman: Der Menschensohn (R. Pesch)
W. Berg: Die Rezeption alttestamentlicher Motive im Neuen Testament – dargestellt an den Seewandelerzählungen (H. Schweizer)
W. Grundmann: Die frühe Christenheit und ihre Schriften (O. Knoch)
E. Ruckstuhl/O. Niederberger: Schöpfen aus biblischen Quellen (O. Knoch)
J. Chr. Beker: Paul the Apostle (J. Blank)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 281
Ikonen. Hrsg. von Helmut Brenske (L. Heiser)
Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag (Th. Baumeister)
Alte Kirche I. Hrsg. von Martin Greschat (R. Tremblay)
V. Twomey: Apostolikos Thronos (W. Gessel)
Platonismus und Christentum. Hrsg. von Horst-Dieter Blume und Friedhelm Mann (W.-D. Hauschild)
Renovatio et Reformatio. Hrsg. von Manfred Gerwing und Godehard Ruppert (W. Beinert)
E. Ennen: Frauen im Mittelalter (A. Angenendt)
Leben als Ringen um die Wahrheit. Hrsg. von Günter Biemer und James Derek Holmes (Teresa Berger)

Dogmatik, Fundamentaltheologie . . . Sp. 294
F.-J. Niemann: Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit (H. Verweyen)
G. Heinz: Divinam christianae religionis originem probare (H. Verweyen)
W. Baier: Die Kirche als Fortsetzung des Wirkens Christi (E. Fastenrath)
U. Asendorf: Luther und Hegel (G. Wenz)
H. R. Jauß: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik (J. Figl)
E. Biser: Menschsein und Sprache (G. Baudler)
F. Schüssler Fiorenza: Foundational Theology (H. Verweyen)

Philosophie . . . . . Sp. 313
R. Fornet Betancourt: Kommentierte Bibliographie zur Philosophie in Lateinamerika (W. Promper)
W. Goerdt: Russische Philosophie (H. Schmidinger)
K. Delikostantis: Der moderne Humanitarismus (G. Höver)
E. Levinas: Die Zeit und der Andere (R. Schaeffler)
Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Hrsg. von Ulrich Bart (R. Stalder)
C. Albrecht: Das mystische Erkennen (L. Hauser)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik, Moraltheologie . . . . . Sp. 322
Die Basisgemeinden – ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils. Hrsg. von Elmar Klinger und Rolf Zerfaß (L. Weimer)
A. Exeler: Jungen Menschen leben helfen (M. Blasberg-Kuhnke)
H. Schmidt: Religionsdidaktik (E. Paul)
St. Müller: Personal-soziale Entfaltung des Gewissens im Jugendalter (H. Loduchowski)

Kirchenrecht, Missionswissenschaften . Sp. 327
M. Kaiser: Geschieden und wieder verheiratet (K. Lüdicke)
Hans Barion, Kirche und Kirchenrecht. Hrsg. von Werner Böckenförde (G. May)
O. Stoffel: Die katholischen Missionsgesellschaften (J. Glazik)
R. Hartwich: Steyler Missionare in China (K. J. Rivinius)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 336
Große Mystiker. Hrsg. von Gerhard Ruhbach und Josef Sudbrack (B. Jaspert)
E. Sorge: Religion und Frau (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 337

Ein Erwachsenen-Katechismus?

von Dieter Emeis, Münster

Nach dem für die Arbeit mit Schülern konzipierten und vom Deutschen Katecheten-Verein herausgegebenen Katechismus „Grundriß des Glaubens" von 1980 ist jetzt der lange angekündigte Katholische Erwachsenen-Katechismus erschienen, herausgegeben von der Deutschen Bischofskonferenz.

1. Zur Intention des Buches

Wie aus dem Vorwort und aus einer Reihe von dem Buch vorangehenden Aussagen zu entnehmen ist, ist die primäre Intention des Werkes die von der Autorität der Bischöfe getragene verläßliche Darstellung des katholischen Glaubens. Die Bischöfe wollen aus ihrer besonderen Verantwortung für die Verkündigung des Wortes Gottes heraus mit dem Buch auf zwei Beobachtungen reagieren: Verunsicherung in Glaubensfragen und mangelndes Glaubenswissen. Als primäre Zielgruppe werden diejenigen genannt, die im Dienst der Kirche mit der Verkündigung des Wortes Gottes und der Glaubensunterweisung beauftragt sind, also Priester und Diakone, Religionslehrer und Katecheten. Nach anderen Vorversuchen wurde 1981 Prof. Dr. Walter Kasper – also ein Dogmatiker – gebeten, die Hauptlast bei der Erstellung des Textes zu tragen.

2. Zur Vorstellung des Werkes

Das Buch hat als Grundlage das Große Glaubensbekenntnis, das den Christen des Ostens und Westens gemeinsam ist. Dieses Glaubensbekenntnis wird aber nicht in seinen einzelnen Aussagen und in seinen fundamentalen Zuammenhängen ausgelegt, sondern dient auf weite Strecken hin als Anordnungshilfe für eine nicht nur verläßliche, sondern auch möglichst vollständige Darlegung der kirchlichen Lehrtradition. So bietet z. B. das Bekenntnis zu Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, sowohl den Anlaß zu einer systematischen Schöpfungslehre, als auch zur Darstellung der Lehre von den Engeln und den bösen Geistern, als auch zu einer kurzgefaßten dogmatischen Anthropologie und zur Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Bösen. Einen unmittelbaren Eindruck von diesem Vorgehen kann der Leser gewinnen, wenn er nicht nur das kurzgefaßte Inhaltsverzeichnis (5–6), sondern auch die ausführliche Gliederung (457–462) ansieht. Ähnlich sind auch früher Katechismen verfahren, und einige verfahren auch heute noch so. Ohne Probleme ist diese Praxis nicht, und zwar vor allem aus zwei Gründen. Zum einen steht sie in einer unaufhebbaren Spannung zu einer die Heilsgeschichte erzählenden Überlieferung. Zum anderen wird die relativ einfache Struktur der alten Glaubensbekenntnisse („Grundriß des Glaubens" wählte das Apostolicum) durch die Fülle von Exkursen überdeckt.

Obwohl die einzelnen Teile und Kapitel nicht ganz homogen sind, lassen sich doch einige allgemeine Kennzeichen der Darstellung hervorheben.

(1) Der Text dokumentiert in vielen Abschnitten die *Neuausrichtung dogmatischen Arbeitens am biblischen Zeugnis.* Nur noch selten muß die Bibel herhalten, um dogmatische Feststellungen mit aus dem Zusammenhang gerissenen Bibelworten zu belegen. Viel entschiedener

UB Tübingen
06. NOV. 1985

wird die Bibel hier als Ur-Kunde des Glaubens verstanden und behandelt. Dies ist vor allem wichtig in der Weise, wie auf Fragen zunächst das Zeugnis der Schrift gesucht bzw. die Lehrentwicklung als Entfaltung der biblischen Botschaft interpretiert wird. Weniger wichtig sind da die zuerst ins Auge fallenden abgedruckten biblischen Texte, die oft nicht ausgelegt, sondern nur zitiert werden. Da hat man nicht selten den Eindruck, daß sie nachträglich eingefügt sind. Weniger wichtig als die grundsätzliche Orientierung an der Bibel sind auch die in einigen Abschnitten sehr zahlreichen Verweise auf einzelne Bibelstellen. Es gibt auch Kapitel, in denen die Bibel weniger herangezogen wird, weil das systematisch-theologische Nachdenken eine Eigendynamik entwickelt, in der die Bibel nicht mehr viel weiterhelfen kann.

(2) *Die dogmatische Tradition* der Kirche wird *in ihrer Geschichtlichkeit* ernst genommen. Bei dogmengeschichtlichen Erinnerungen wird nicht nur versucht, die Aussagen aus der Entwicklung der Fragestellungen heraus verständlich zu machen und Mißverständnisse aufzuklären. Grundsätzlich wird auch an mehreren Stellen zugestanden, daß Lehraussagen die Wahrheit „in der begrenzten Perspektive der Fragestellungen ihrer Zeit und ihrer Aussagemöglichkeiten ausdrücken" (so formuliert der Katechismus selbst auf S. 57).

(3) Entschiedene Berücksichtigung finden *Aussagen sowohl des II. Vaticanums als auch der Gemeinsamen Synode* der Bistümer in der BRD. Da man allgemein beobachten muß, wie begrenzt die Orientierungshilfen des letzten Konzils und der bundesdeutschen Synode rezipiert sind, leistet hier der Text eine wichtige Erinnerungsarbeit, die nicht nur die ältere, sondern auch die jüngere Tradition gelten läßt.

(4) An allen Stellen, die für den *ökumenischen Dialog* bedeutsame Inhalte darstellen, wird dieser Dialog ausdrücklich und oft auch ausführlich zur Sprache gebracht. Dabei wird kontroverstheologisches Denken, das nur an der Abgrenzung interessiert ist, überwunden. Es werden Annäherungen beschrieben und auch tiefe Gemeinsamkeiten aufgedeckt. Es werden aber auch noch weiter zu besprechende Fragen und weiterhin unterscheidende (dadurch nicht immer auch gleich trennende) Grenzen benannt. Wahrscheinlich läßt sich der Grad der Annäherung bei einigen Fragen auch anders einschätzen, als dies in diesem Katechismus geschieht; aber das dürfte weniger wichtig sein als das immer spürbare Interesse an einem offenen Dialog.

(5) Zwar verweist der Katechismus des öfteren auf liturgische Texte und Symbole, auf Lieder im „Gotteslob" und auf den Aufbau sakramentaler Feiern; aber er bleibt in der für den Westen prägenden dogmatischen Tradition, die *nur begrenzt an dem in der Liturgie gefeierten Glauben interessiert ist.* So geht es z. B. in den Kapiteln über die Sakramente vielmehr um die Erörterung des „Wesens" der Sakramente als um eine Eröffnung ihrer Feier. Abschnitte über Weihnachten und Ostern, wie sie der Holländische Katechimus S. 93–99 bzw. S. 208–213 bietet, sucht man in diesem Katechismus vergeblich.

(6) Es war zu erwarten, daß der Katechismus in den Fragen, in denen durch in die Öffentlichkeit getragene theologische Diskussionen „Verunsicherung" entstanden ist, die *vom Lehramt vertretenen Positionen* enthält. Es ist anzuerkennen, daß sich der Katechismus bemüht, den Hintergrund der Diskussion sorgsam und fair aufzuzeigen. Es ist auch zu beachten, wie er durch die Behandlung der meisten dieser Fragen im Kleindruck zu erkennen gibt, daß sie in der Hierarchie der Wahrheiten nicht ersten Ranges sind. Vom Auftrag her war eher eine problemlösende Darstellung geboten als eine Hilfe für eine Haltung, die im Glauben auch offene Fragen hat, diese aber aushalten kann, wenn Antworten in dieser oder jener Richtung weder unseren Glauben an den Gott und Vater Jesu Christi unterwandern noch die Einheit der Kirchen bedrohen. Wie weit sich der Leser für die dargestellte lehramtliche Position gewinnen läßt, wird auch von der Kraft der Argumente und nicht allein von der die Position tragenden Autorität abhängen.

(7) Fast durchgehend wird deutlich gemacht, *daß die Wahrheit des Glaubens auch gelebt werden muß.* Darum verlangt die Darstellung danach, daß den Fragen christlich-kirchlicher Praxis heute näher nachgegangen wird. Es ist sehr zu bedauern, daß diese Aufgabe erst in einem zweiten Band nachgeholt werden soll. Die in dem vorliegenden Band gebahnten Hinwege zu christlich-kirchlicher Praxis zeigen allerdings deutliche Zurückhaltung (nicht Abweisung) in der Frage der politischen Dimension dieser Praxis (vgl. z. B. 254–255). Überhaupt finden sich nur wenige Versuche, die Glaubensaussagen auf unsere konkrete gesellschaftliche Wirklichkeit zu beziehen.

3. Zur Didaktik

Bei einem Katechismus darf man erwarten, daß ihm eine didaktische Konzeption zugrunde liegt. Bei der Vorlage des Evangelischen Erwachsenen-Katechismus wurde vor Jahren großer Wert darauf gelegt, diese offenzulegen und fruchtbar zu machen. Die „Einführung in den Katholischen Erwachsenen-Katechismus" durch W. Kasper (Düsseldorf 1985), gibt nur einige sehr knappe Hinweise zum didaktischen Konzept. Was kann man dazu im Buch selbst feststellen?

(1) Unter didaktischer Rücksicht fällt zunächst positiv auf, wie oft der Katechismus *Schwierigkeiten* zugesteht, die der heutige katholische Christ mit der kirchlichen Lehre hat. Diese Schwierigkeiten werden aufrichtig benannt und oft auch so bearbeitet, daß dadurch Zugänge zur Intention der Glaubensaussagen geschaffen werden.

(2) Nicht nur bei der Beachtung von Schwierigkeiten sucht der Text Kontakt zum heutigen Leser. Aber die motivierenden und von den uns heute bedrängenden Fragen ausgehenden Hinführungen fallen meistens kurz aus und wirken nicht selten wie vorgeklebt. *Die Gesamtdarstellung ist so konzipiert, daß der katholische Glauben eher vorgelegt und verdeutlicht als auch erschlossen und aktualisiert wird.* So wird geklärt, worum es theologisch geht und was die kirchliche Lehre sagt; aber die Aussagen werden nur sehr anfänglich auch in dem Sinne katechetisch bearbeitet, daß sie für die Leser zum Leben eröffnenden Zuspruch und Anruf werden können. Dazu müßten sie sehr viel entschiedener mit den Lebenserfahrungen der Menschen, ihren Freuden und Hoffnungen wie ihren Nöten und Ängsten in einen Zusammenhang gebracht werden. Die meisten Kapitel des Buches enthalten eher biblisch orientierte systematisch-theologische Glaubensinformationen als Katechesen. Greift man z. B. das Kapitel „Das Sakrament der Ehe" (386–397) heraus, so findet man dort Aussagen über das Wesen der Ehe als Sakrament des Neuen Bundes. Da ist von der Schöpfungs- und Erlösungsordnung und vom Bundesgedanken die Rede. Aber die Sehnsüchte und Zweifel, die junge Erwachsene auf ihrem Wege zur Ehe bewegen, werden nicht vergegenwärtigt, um sie mit diesen theologischen Aussagen in einen ermutigenden und kritischen Zusammenhang zu bringen. Die Situation der Ehe in unserer Zeit wird stattdessen mit einem von den Erfahrungen der Menschen ziemlich abgehobenen Zitat aus „Familiaris Consortio" skizziert. Dieses Kapitel wird jungen Erwachsenen, die Orientierung für ein Eingehen der Ehe im Glauben suchen, oder Eheleuten, die tiefer in das Geheimnis ihrer Gemeinschaft hineinfinden wollen, kaum weiter helfen. Es hilft auch denen nur wenig weiter, die ehevorbereitende oder -begleitende Katechese halten sollen, weil sie mit der Frage nach der Vermittlung dieser kirchlichen Ehelehre allein gelassenen werden. (Wie wenig hier übrigens die Betroffenen selbst im Blick sind, offenbart auf S. 389 der Abschnitt über den Zusammenhang von Glaube und Sakrament. Diese Sätze sind eindeutig nicht für Braut- und Eheleute geschrieben; es sind Sätze über Brautleute für Seelsorger.)

(3) Mit dem Gesagten hängt das *Problem der Sprache* zusammen. Zweifellos gibt es Passagen, in denen etwas von der Freude spürbar wird, die der Glaube in das zwischen Hoffnungen und Ängsten ausgespannte Menschenleben einbringt. Manchmal wird der Leser auch wirklich angesprochen, um ihn für die Botschaft zu gewinnen. Viele Abschnitte setzen aber Vertrautheit mit der biblischen Sprache voraus. Und wo die Inhalte primär dogmatisch behandelt werden, bleibt die Sprache spröde und lebensfern. (In diese Richtung einer „intensiven binnentheologischen Sprechweise" zielten neben der Kritik an der Unverständlichkeit großer Textteile für Durchschnittsleser Problemanzeigen, die A. Exeler 1983 zu dem ihm vorgelegten Text machte. Das sei hier angemerkt, weil Kritik an dem Katechismus durch einige Katecheten mit dem Verweis auf die Mitarbeit von A. Exeler zurückgewiesen wurde.)

(4) Ein vom Auftrag her gegebenes Grundproblem bei der Abfassung des Textes war es sicher, einerseits umfassend die Tradition der kirchlichen Glaubenslehre darzustellen, dies aber andererseits auf relativ engem Raum zu tun. Es gibt eine ganze Reihe von Kapiteln, denen es auf eine hochanzuerkennende Weise gelingt, auf wenigen Seiten übersichtliche Orientierung anzubieten. Dazu gehören z. B. die ekklesiologischen Kapitel (271–306) oder das Kapitel über das Sakrament der Buße (363–373) oder das Schlußkapitel mit seiner Eschatologie (398–431). Zum Teil sind aber auch *sehr konzentrierte Zusammenfassungen* entstanden, die der Leser um so besser aufnehmen kann, je intensiver er sich schon vorher mit den angesprochenen Inhalten befaßt hat. So war der Rez. z. B. dankbar für die zusammenfassenden Aussagen über den Heiligen Geist auf den Seiten 80–83 und 222–226; aber er hätte diese Aussagen sicher weniger verständig aufnehmen können, wenn er vorher nicht ausführlichere Arbeiten W. Kaspers über diese Fragen gelesen hätte. Gelegentlich werden die Zusammenfassungen so dicht, daß der Leser ohne andere dogmatische Studien kaum verstehen kann, worum es geht. Was z. B. auf den Seiten 76–80 von der theologischen und anthropologischen Bedeutung des Bekenntnisses zu

Jesus Christus als „Sohn Gottes" gesagt wird, dürfte ohne gründlichere christologische Studien kaum nachzuvollziehen sein, zumal die doxologische und soteriologische Dimension der Aussagen, auf die W. Kasper in seinem Werk „Jesus der Christus" so großen Wert legt, ausgeblendet bleibt bzw. nur angedeutet wird.

(5) Die *„Elementarisierung* und Konzentration des katholischen Glaubens, von der W. Kasper in seiner Einführung (66) spricht, ist für den Leser in der Fülle der vorgelegten Tradition *kaum auszumachen.* Hier wäre es wohl doch hilfreich gewesen, wenn das Elementare und Fundamentale, das es in allem Einzelnen zu vermitteln gilt, zunächst ganz deutlich vorgestellt worden wäre, um dann im Plural der entfalteten Glaubenslehre immer wieder darauf zu verweisen.

(6) Bei der didaktischen Gesamtwürdigung des Buches ist an den Auftrag zu erinnern: die verläßliche Darstellung des katholischen Glaubens. Diese ist – zumindest für einen bestimmten Leserkreis – weitgehend gelungen. Aber die Vermittlung dieser Glaubenslehre in das Glaubensleben heutiger katholischer Erwachsener ist noch eine weitere Aufgabe, die von dem Buch selbst nur sehr begrenzt angegangen wird. Ein Buch mit einem katechetischen Anspruch muß aber nicht nur darstellen, sondern auch vermitteln wollen. Die Darstellung des Glaubens ist nicht einfach gleichzusetzen mit ihrer verkündigenden Vermittlung an Erwachsene in unserer Gesellschaft. W. Kasper begründet die didaktische Zurückhaltung des Katechismus in seiner Einführung (69) positiv damit, daß er „didaktischen Sachverstand nicht gängeln, sondern freisetzen" will. Das unterstreicht den von der erklärten Intention des Buches mitgetragenen Eindruck, *daß der in diesem Buch vorgelegte katholische Glauben erst noch einer didaktischen Bearbeitung bedarf, also ein Buch für die Katecheten, nicht für die Erwachsenen in den Gemeinden sein will.*

4. Wem kann das Buch helfen?

Bei der sogenannten Sachanalyse muß jeder Katechet auf biblisch- und systematisch-theologische Arbeiten zurückgreifen. Dabei hält er sich normalerweise an probati autores, also Theologen, die sich als verläßliche Darsteller des Erkenntnisstandes ihres Fachgebietes bewährt haben. (Zu diesen gehört z. B. beim Rez. seit vielen Jahren W. Kasper.) Katecheten können jetzt zur eigenen theologischen Vergewisserung dieses Buch zu Hilfe nehmen. Sie finden zusammengefaßt, was sie sonst oft erst heraussuchen müßten. Sie haben zudem eine Auskunft, die von der Autorität der Bischöfe getragen ist. Das darf aber nicht heißen, daß damit andere probati autores, die ihren Dienst auch im Auftrag der Kirche wahrnehmen, überflüssig werden. Es kann sein, daß anderen Autoren eine Darstellung gelingt, die ebenso verläßlich ist und sich als hilfreicher erweist. Nicht jedem Katecheten „liegt" jeder Autor gleich gut – schon von seiner Sprache her. Und es bleibt wichtig, auch die Autoren zu beachten, denen nicht zuerst an ihrer „Verläßlichkeit" liegt, die aber neue Horizonte eröffnen, noch nicht gegangene sprachliche Wege gehen und noch nicht abgesicherte Versuche wagen. Es wäre sicher ein Verlust, wenn sich Katecheten nur noch an dem vorliegenden Buch orientieren würden.

Es ist weiter zu fragen, welche Katecheten das Buch fruchtbar werden benutzen können für ihre Sachanalysen. Es mag eine Reihe von Kapiteln geben, die ohne ein theologisches Studium als Orientierung aufgenommen werden können. Im ganzen aber ist das Werk *eine Hilfe für Theologen.* Diese waren und sind wohl weniger auf eine von der Autorität der Bischöfe getragene Darstellung angewiesen, weil sie eigentlich zu einer eigenen theologischen Meinungsbildung fähig sein und ihre probati autores finden sollten. Katecheten ohne theologische Ausbildung aber werden für ihre Aufgaben Darstellungen brauchen, die stärker an ihren Fragestellungen orientiert sind und ihnen die Inhalte näher bringen. So werden z. B. Firmhelfer zwar das Kapitel über die Firmung als Basisinformation aufnehmen können; aber sie werden Veranschaulichungshilfen für die recht abstrakten theologischen Aussagen benötigen, und die Texte über den Heiligen Geist, auf die dort verwiesen wird, werden sie weitgehend überfordern.

5. Ein Buch für die Erwachsenen in den Gemeinden?

Ist das Werk wirklich ein Erwachsenen-Katechismus? *Es ist kein Buch für die Erwachsenen in unseren Gemeinden und soll dies vom Auftrag her auch nicht sein.* Es war nicht an ein Buch gedacht, aus dem erwachsene Christen, die nicht eigentlich Theologie, sondern Lebenshilfe durch Glaubenshilfe suchen, ihren Glauben nähren können. Dieses Buch ist in den meisten seiner Kapitel weder ein Glaubenslesebuch noch ein geeignetes Medium für das Glaubensgespräch in den Gemeinden, wie es der Holländische Erwachsenen-Katechismus einmal war und z. T. auch noch ist. *Warum aber nennt man ein Buch, das primär für theologisch Gebildete* (nicht für die Erwaschenen in den Gemeinden) *den katholischen Glauben primär verläßlich darstellen* (nicht lebenshilfreich vermitteln) *soll „Erwachsenen-Katechismus"?* Diese Frage kann dem Herausgeber nicht erspart werden. Der Verweis darauf, daß auch der Römische Katechismus, der vom Konzil von Trient in Auftrag gegeben wurde, sich seinerzeit nicht an die Gläubigen in den Gemeinden, sondern an die Pfarrer richtete, ist keine befriedigende Antwort auf diese Frage. Zum einen können heute sehr viel mehr Erwachsene als damals mit einem Glaubensbuch umgehen; sie könnten also die Chance bekommen, ohne Christenlehre durch professionelle Katecheten um ihren Glauben gemeinschaftlich besorgt zu sein. Zum anderen wäre zur Anknüpfung an die nachtridentinische Tradition ein Titel *„Großer Katechismus"* zutreffender gewesen, weil er nicht von den Erwachsenen als Adressaten gesprochen hätte.

Es darf nicht geschehen und ist sicher weder vom Herausgeber noch von den Verfassern intendiert, daß sich Katechese künftig darauf beschränkt, Glaubensinhalte verläßlich und vollständig darzulegen. Wohl ist zu wünschen, daß das vorliegende Werk denen, die für ihr eigenes Glaubenswissen besondere Verantwortung tragen – also Studierenden der Theologie und Erwachsenen in einem theologischen Beruf –, bei der Wahrnehmung dieser ihrer Verantwortung eine anregende Hilfe wird. Für eine Erneuerung der Katechese, eine Erneuerung der Kirche und eine neue Blüte des Glaubens in unserem Land, wie sie Kardinal Höffner im Vorwort als Folge dieses Katechismus wünscht, ist noch mehr und anderes erforderlich als eine von der Autorität der Bischöfe getragenen Darstellung der kirchlichen Glaubenslehre. Soll der katholische Glaube auch der Glaube heutiger katholischer Christen bleiben und werden, dann wird vor allem das Zeugnis von Christenmenschen gebraucht, in deren Leben sich Glaubenswissen als Lebenswissen bewährt hat und die sich gegenseitig und andere mit ihrer lebenswirksamen Hoffnung anstecken können. Ein Zitat aus dem Buch zum Schluß: „In der gegenwärtigen Glaubenssituation kommt es sicherlich mehr darauf an, daß wir uns auf den einen Glauben in den vielen Glaubenssätzen konzentrieren, statt diesen immer mehr in Einzelsätze hinein auszulegen. In diesem Sinn muß unser Glaube gerade heute wieder einfacher werden!" (58)

González Faus, José Ignacio / **Vives,** Josep / **Rambla,** Josep M. a / **Alegre,** Xavier / **Sivatte,** Rafael / **Codina,** Víctor: **La justicia que brota de la fe (Rom 9,30).** – Santander: Edit. Sal Terrae (1982) 213 S. (Colección Presencia Teologica 13). kart.

Diese Aufsatzsammlung ist aus einem Seminar in der theologischen Fakultät der Jesuiten in Barcelona entstanden. Entgegen dem, was der Titel zu verstehen geben könnte, geht es dabei nicht um eine exegetische Untersuchung des Themas „Glaube und Gerechtigkeit bei Paulus" und auch nicht um die damit zusammenhängende und in Röm 9–11 behandelte Israelfrage. Es sind nicht historische Probleme des Urchristentums, die hier zugrundeliegen, sondern das Identitätskriterium des Christentums in der gegenwärtigen Gesellschaft. Daß dieses in der Ausübung der Gerechtigkeit besteht, wird in 3 Teilen aufgezeigt:

1. Biblische Theologie: nach R. Sivatte (13–34) ist die Gotteserfahrung in der Geschichte des AT überwiegend im Kontext einer vom Volk erlittenen Ungerechtigkeitssituation entstanden bzw. vertieft und verlangte jedesmal einen lebendigen, ethisch-sozialen und brüderlichen Kompromiß seitens der Glaubenden. Das ergibt sich aus einer Analyse des sozialen Kontextes von Traditionen und Büchern, wobei jedoch die heilsgeschichtliche Perspektive ziemlich beiseite bleibt; kein einziges Mal wird z. B. das Wort „Bund" erwähnt. In Anlehnung an die atl prophetische Vorstellung betrachtet X. Alegre (35–59) die Gerechtigkeit bei den Synoptikern: bei Mt (vor allem 5–7; 25,31–46) wird sie christologisch begründet und in Zusammenhang mit der ethischen Ausübung der Nächstenliebe gebracht; bei Mk ist sie in der Aufforderung Jesu zur Bekehrung (1,15) eingeschlossen; und bei Lk drückt sie sich in der Umkehrung der sozialen Strukturen (1,52f), in der prophetischen Verkündigung Jesu (4,16ff) und in den Orientierungen über den christlichen Gebrauch der materiellen Güter aus. Die Aktualisierung der jesuanischen Botschaft der Gottesherrschaft hängt mit der konkreten Situation der Evangelistengemeinden zusammen.

2. Systematische Theologie: um die theologische Basis der Gerechtigkeit festzustellen, vergleicht J. Vives (63–127) zunächst die biblisch-christliche Gottesvorstellung mit der griechisch-philosophischen. Die zweite sei von einer

Notwendigkeitsbeziehung, die erste von der Gnade und Freiheit bestimmt. Gottesverantwortung für Welt und Geschichte interpelliere die Menschen; diejenigen, die an die im Tod und der Auferstehung Christi offenbarte Allmacht Gottes glauben, seien dazu aufgefordert, denselben Kampf gegen das Böse und die Ungerechtigkeit fortzusetzen. Voraussetzung dafür sei, daß Gottes Stimme im Glauben gehört wird. Zur Erläuterung der christologischen Komponente der Gerechtigkeit verbindet J. I. González Faus (129–155) Jesulogie und Christologie, Nachfolge und Glaube. Im Jesus der Geschichte sei Gottesgerechtigkeit als Gerechtigkeit für die Armen offenbart; Jesus wird deshalb Gottes (Genit. subj.) Gerechtigkeit genannt (1 Kor 1,30), weil Gott selbst in ihm und in den an ihn Glaubenden die zwischenmenschliche Gerechtigkeit erfüllt. V. Codina (157–176) analysiert die Richtlinien der Ekklesiologie vor dem Konzil (Autorität) und danach (Gemeinschaft), in der 1. Welt (Dialog mit der Welt) und in der 3. (Gesellschaftskritik) und schlägt als Orientierungsprinzipien für eine solidarische Ekklesiologie vor, daß die christologische und pneumatologische Basis, das Reich Gottes und die Armen die Priorität in Kirche und Ekklesiologie haben sollen. Nur in der Solidarität mit den Unterdrückten sei die Kirche Sakrament des Gottesreiches.

3. Spiritualität und Hermeneutik: für J. M. Rambla (179–199) gilt das christliche Leben nur dann als geistlich, wenn es vom Geist Gottes bestimmt und geführt ist. Die Option für die Armen sei deshalb als Schlüssel der christlichen Spiritualität – wie bei Jesus – zu sehen, weil dabei der ganze Mensch in allen Wirklichkeitsdimensionen und auf der Ebene eines realen Kompromisses unter Gottes absoluter Initiative stehen kann. Dieselbe Option gilt nach J. I. González Faus (201–213) ebenfalls als Schlüssel für die Hermeneutik der Divinität Jesu, insofern in Jesus Gott selbst in Erscheinung getreten ist.

Eine Gesamtbeurteilung dieses Buches hängt nicht zuletzt von der eigenen Position gegenüber den neuen Richtlinien der theologischen Wissenschaft in der 3. Welt ab. Die Aufsätze wurden auf europäischem Boden verfaßt. Für die Vf. war dabei aber die Aktion und Situation der Kirche, vor allem in Lateinamerika, gewiß ausschlaggebend. Wer sich deshalb an der aktuellen Auseinandersetzung mit der Theologie der Befreiung beteiligen will, sollte an diesem Buch, bei einer aufmerksamen Lektüre, nicht vorübergehen.

Münster Anacleto de Oliveira

Martin-Achard, Robert: **Permanence de l'Ancien Testament.** Recherches d'exégèse et de théologie. – Genève, Lausanne, Neuchâtel: Revue de Théologie et de Philosophie, 1984. XII, 398 S. (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 11) kart.

Laut Vorwort von François Bovon handelt es sich hier um eine Sammlung der „Kleinen Schriften", herausgegeben vom Redaktionskommitee der RThPh und der Theologischen Fakultät Genf anläßlich der Emeritierung des bekannten schweizerischen Gelehrten. Die Aufsätze sind auf fünf Abteilungen verteilt.

Unter I „Théologie de l'Ancien Testament" finden sich folgende drei Beiträge: „Les voies de la théologie de l'Ancien Testament" (3–12), entnommen der RThPh III/9 (1959) 217–226, gibt einen Überblick über die Geschichte der Disziplin „Theologie des AT". – „La théologie de l'Ancien Testament après les travaux de G. von Rad" (13–20), aus ETR 47 (1972) 219–226, würdigt die Verdienste von Gerhard von Rad um neue Entwicklungen auf dem Gebiet der biblischen Theologie. – „À propos de la Théologie de l'Ancien Testament. Une hypothèse de travail" (21–29), aus ThZ 35 (1979) 63–71 = FS Hans Joachim Stoebe, schlägt eine biblische Theologie vor, die die Beziehungen Israels zu seinem Gott auf dem Hintergrund der Geschichte dieses Volkes in ihrer historischen Entwicklung darstellt, dabei kritisch bleibt, aber doch Gottes Großtaten in der Geschichte preist und sie als heilschaffend herausstellt.

Die Abteilung II „Le thème de l'Alliance" enthält drei Beiträge zum Thema „Bund": „La signification de l'Alliance dans l'Ancien Testament" (32–46), aus RThPh III/18 (1968) 88–102, stellt die Geschichte der neueren Forschung auf dem Gebiet der atl Bundesvorstellung dar. – „Trois ouvrages sur l'Alliance dans l'Ancien Testament" (47–54), aus RThPh 110 (1978) 299–306, nimmt kritisch Stellung zu den Arbeiten von E. Kutsch, L. Perlitt und P. Buis. – „Quelques remarques sur la nouvelle alliance chez Jérémie" (55–78), aus „Questions disputées d'AT" = BEThL 33, Gembloux-Leuven 1974, 141–164, vergleicht Jer 31,31–34 mit ähnlichen Stellen in Ez (das „neue Herz") und II-Jes (Jahwe schafft „Neues"), hält die Jer-Stelle im wesentlichen für echt und hebt den Glauben aller drei Propheten heraus, daß Jahwe ohne Zutun Israels die neuen Bedingungen für die Gemeinschaft zwischen ihm und seinem Volk schafft.

In der Abteilung III „Lieux théologiques", finden wir folgende Beiträge: „La signification théologique de l'élection d'Israël" (81–89), entnommen der ThZ 16 (1960) 333–341 = erste FS für Walther Eichrodt, kommt zum Ergebnis, daß der Erwählungsgedanke schon mindestens beim Jahwisten vorhanden ist, wenn sich auch der Terminus bḥr = ‚erwählen' erst seit Dtn findet. – „Brèves remarques sur la signification théologique de la Loi selon l'Ancien Testament" (90–106), aus ETR 57 (1982) 343–359, arbeitet den Gedanken heraus, daß das Gesetz für Israel ein Geschenk Gottes ist, das es ihm ermöglicht, entsprechend seiner Erwählung im Gottesbund und in der Freiheit gegenüber den dämonischen Mächten zu bleiben, vor denen die anderen Völker in der Angst leben. – „Israël, peuple sacerdotal" (129–146), aus VC 18, No 71/72, 1964, 11–28 = Ministère et Laïcat, Taizé 1964, 11–28, bietet eine Auslegung von Ex 19,3–8; Gen 12, 1–3; Jes 2,2–4 und Ps 96, wo überall der Gedanke vom Priestertum Israels gegenüber den anderen Völkern ausgesprochen und entfaltet wird. – „Remarques sur la signification théologique de la Création selon l'Ancien Testament" (147–155) = RHPhR 52 (1972) 3–11, kommt zum Ergebnis: Die realtiv späte Schöpfungstradition im AT ist doxologisch, soteriologisch und polemisch. – „Essai d'Évaluation Théologique de l'Apocalyptique Juive" (156–169), entnommen der FS Walther Zimmerli, Göttingen 1977, 262–275, setzt sich mit neueren Arbeiten über die Apokalyptik auseinander. – „Trois remarques sur la résurrection des morts dans l'Ancien Testament" (170–184), aus der zweiten FS Henri Cazelles = AOAT 212, Kevelaer-Neukirchen/Vluyn 1981, 302–317, stellt die sehr unterschiedlichen Aussagen des AT für ein Fortleben nach dem Tod dar und zeigt, daß es dabei nie allein um das Weiterleben des einzelnen, sondern der Glaubensgemeinschaft geht.

Unter IV „Exégèse" sind zehn exegetische Untersuchungen zusammengestellt: „Un exégète devant Genèse 32,23–33" (187–208), aus F. Bovon (Hrsg.), Analyse structurale et exégèse biblique, Neuchâtel-Paris 1971/72, 41–62, tritt für drei Auslegungsphasen ein, einmal der Text als ursprüngliche Einzelerzählung, dann der Text innerhalb des Jakob-Zyklus und schließlich der Text innerhalb des Kanons. – „À propos de la bénédiction de Juda en Genèse 49,8–12 (10)" (209–234), aus der ersten FS Henrich Cazelles, Paris 1981, 121–134, betrachtet den Text als messianisch aus der Zeit Davids oder Salomos. – „L'oracle contra Shebnâ et le pouvoir des clefs, És 22,15–25" (233–254), aus ThZ 24 (1968) 241–254, hält die Stelle für echt und hebt den Gedanken von der Schlüsselgewalt hier und im NT heraus, wobei er den protestantischen Theologen rät, Mt 16,18 ernster zu nehmen, als sie es gewöhnlich tun. – „Ésaïe 47 et la tradition prophétique sur Babylone" (237–259), aus FS Georg Fohrer = BZAW 150, Berlin 1980, 83–105, bietet eine eingehende Exegese des Textes und geht dann der Vorstellung „Babylon" bis ins NT nach. – Ähnlich verfolgt der Vf. im Beitrag „Ésaïe LIV et la Nouvelle Jérusalem" (260–284), aus Congress Volume Vienna = VT. S 32, Leiden 1981, 238–262, nach der eingehenden Auslegung von Jes 54 die Geschichte des Gedankens vom Neuen Jerusalem bis in das NT hinein. – „L'esperance des croyants d'Israël face à la Mort selon Ésaïe 65, 16c–25 et selon Daniel 12,1–4" (285–297), aus der FS Edmond Jacob = RHPhR 59 (1979) 439–451, leitet die Vorstellung von der Auferstehung aus der atl Apokalyptik ab und betrachtet sie nicht als individualistisch, sondern als gemeinschaftsbezogen. – „Sagesse de Dieu et sagesse humaine chez Ésaïe" (298–305), entnommen der FS Wilhelm Vischer, Montpellier 1960, 137–144, sieht in Jes 6 den Bericht über die Bekehrung Jesajas vom „Weisen" zum Kämpfer gegen die Überheblichkeit der menschlichen Weisheit und zum Vorläufer des Paulus in der Gegenüberstellung von menschlicher und göttlicher Weisheit. – „Ésaïe et Jérémie aux prises avec les problèmes politiques" (306–322), aus RHPhR 47 (1967) 208–224, stellt Jeremia als den Propheten, der die Unterwerfung unter Nebukadnezzar fordert, Jesaja gegenüber als dem Propheten des Vertrauens auf Gottes Hilfe gegen die feindliche Propaganda. – „Ezéchiel, témoin de l'Honneur de YHWH" (323–342), aus der FS André Neher, Paris 1975, 165–174, arbeitet die drei Hauptgedanken in der Verkündigung Ezechiels heraus: die Herrlichkeit Jahwes, der Name Jahwes und das Erkennen Jahwes. – „Quelques remarques sur la réunification du peuple de Dieu d'après Ezechiel 37,15ss" (333–342), aus der zweiten FS Walter Eichrodt = AThANT 59, Zürich 1970, 67–76, meint, aus dem zweiten Teil von Ez 37 auf den Glauben des Propheten an die Wiederherstellung des Davidisch-Salomonischen Großreichs schließen zu können.

Die Abteilung V „Essais" enthält zwei Abhandlungen und zwei Predigten: „Essai sur la figure d'Abraham" (345–353), aus „La figure d'Abraham", Genève 1973, 5–13, stellt Abraham als Typos für David, als Vater Israels und als Vorbild des Glaubens dar. – „Dieu en question et l'Ancien Testament" (354–362), aus Bull. du Centre Protest. d'Études, Genève 25/3 (1973) 25–33, betrachtet den Gott des AT unter den Gesichtspunkten: der Vater, der Allmächtige, der Schöpfer. – Die beiden Predigten haben „Psaume 88" (363–367) und „Psaume 16" (368–373) zur Vorlage und waren bereits veröffentlicht in „Emissions Protestantes", Genève 1979, 1–5 und 6–11.

Eine „Tabula gratulatoria" steht am Anfang des Bandes, das Schriftenverzeichnis, ein Stellenregister und Corrigenda bilden den Abschluß. – Alle Beiträge sind in ihrer ursprünglichen Gestalt mit den damaligen Seitenzahlen am oberen Rand und den neuen Seitenzahlen im vorliegenden Band am unteren Rand abgedruckt; sie sind also hier unverändert geblieben.

Die Herausgeber verdienen den Dank der Fachkollegen, da sie hier sehr wichtige Beiträge eines verdienten Gelehrten wieder zugänglich gemacht haben, die z. T. in Zeitschriften und Sammelwerken standen, welche nicht jedem Interessenten leicht zugänglich sind.

München Josef Scharbert

Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17 – 2. Kön. 25. Übersetzt und erklärt von Ernst **Würthwein.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. XVI, 313 S. (Das Alte Testament Deutsch, Teiland 11,2. Neues Göttinger Bibelwerk) kart. DM 42.–

Nachdem der erste Teilband zu 1 Kön 1–16 schon 1977 erschienen ist, liegt jetzt der vollständige Kommentar vor. Am Aufbau des Werkes hat sich nichts geändert. Die sorgfältige Übersetzung läßt durch den Gebrauch verschiedener Typen bereits erkennen, daß viele Abschnitte nicht einheitlich sind. Die literarkritischen Entscheidungen werden im Kommentar kurz begründet. Nach der Erläuterung der einzelnen Verse faßt nicht selten ein Nachwort die wesentlichen Punkte noch einmal zusammen. In solchen Abschnitten stellt W. auch seine Auffassung zu umfangreicheren Überlieferungen wie z. B. zur Elija- und Elischatradition dar (269–272 und 366–368).

Am Ende des zweiten Teilbandes äußert er sich grundsätzlich zur deuteronomistischen (dtr) Redaktion (485–515). Dabei bekennt er sich zu den Auffassungen, die in der Schule R. Smends entwickelt worden sind (488f). Die dtr Grundschrift (DtrG) stammt – anders als bei F. M. Cross und seinen Schülern – nicht mehr aus vorexilischer Zeit, sondern aus den Jahren unmittelbar nach 587 v. Chr. (vgl. den Anhang, 505–515). Die zweite, prophetisch orientierte Redaktion (DtrP) fand in der Mitte des 6. Jh.s statt (503). W. hält es für möglich, daß zwei verschiedene Gruppen zu dieser Redaktionsschicht beigetragen haben. Die erste (DtrP1) habe prophetische Auftritte neu geschaffen; die zweite (DtrP2) sei dagegen vorwiegend rezeptiv gewesen und habe z. B. die ältere Elijatradition aufgenommen (496–498). Die nomistische Phase (DtrN) setzt W. gegen Ende des 6. Jh.s an. Er rechnet mit einer Vielzahl von Redaktoren, die das Gesetz in den Mittelpunkt ihrer Geschichtsbetrachtung stellten. Er verzichtet aber darauf, sie durch besondere Siglen voneinander zu unterscheiden (anders R. Stahl, Aspekte der Geschichte deuteronomistischer Theologie, Diss. theol. Jena 1982).

Für W. ist „das Königsbuch" (vgl. 485) mit der dtr Redaktion natürlich noch nicht abgeschlossen. Nach seiner Meinung sind z. B. die Elischageschichten erst in nachdtr Zeit in das Buch eingefügt worden. Das bedeutet allerdings nicht, daß sie erst so spät entstanden sind. W. weiß, daß viele Erzählungen und Berichte schon ein längeres Wachstum hinter sich hatten, als sie Eingang in das dtr Werk fanden. Er kommt damit zu einer stark diachronen Auslegung.

Im Nachwort zu 2 Kön 6,24–7,20 stellt er sich selbst die Frage, welche Schicht der Exeget interpretieren soll. Die Antwort lautet: „Die Aufmerksamkeit muß dem Wachstumsprozeß selber gelten, d. h. dem Ausgangspunkt ebenso wie den weiteren Stadien und den Interessen, die in ihnen am Werk waren und sich einen Ausdruck suchten." (316). Einem strengen Strukturalisten wird eine solche Auslegung nicht behagen. Aber die diachrone Betrachtung ist gerade bei den Königsbüchern höchst angemessen, da sie bis in die Textkritik hinein erkennen lassen, wie intensiv man an ihnen gearbeitet hat.

Eine andere Frage ist, ob man sich im einzelnen immer den Thesen und Argumenten des Kommentators anschließen kann. So bleibt zu prüfen, ob W. den Umfang der dtr Bearbeitung richtig abgesteckt hat.

Wer dem „Pandeuteronomismus" nicht anhängt, wird sich darüber freuen, daß W. den Schluß des zweiten Buches (2 Kön 25,8–30) nicht zur dtr Redaktion rechnet. „Denn den Versen fehlen sowohl spezifisch dtr Formulierungen wie Vorstellungen . . ." (484). Hat sich W. aber selbst immer an dieses Prinzip gehalten? Das läßt sich nicht sagen. Er rechnet z. B. den Todeswunsch Elijas in 1 Kön 19,4b zu DtrN, obwohl es dafür doch kaum ein Indiz gibt (229). Die Aussage Jehus, Ahab habe dem Baal nur wenig gedient (2 Kön 10,18), soll der gleichen späten Schicht angehören (340–342). Ist aber der dtr Schule, die Ahab nie geschont hat (1 Kön 16,30–33; 21,20b–22.24–26), ein solches maßvolles Urteil überhaupt zuzutrauen? Umgekehrt spricht W. die offenkundig dtr Verse in 2 Kön 9,7–10a der dtr Schule ab und weist sie einer nachdtr Bearbeitung zu (330).

Aus den genannten Beispielen geht bereits hervor, daß W. zu der in Mode gekommenen Spätdatierung tendiert. So setzt er die Szene in 2 Kön 2,16–18 später als den Abschnitt in 2,2–6 an. Er begründet seine Ansicht damit, daß die Jünger in 2,2–6 schon „um Elijas Entrückung wissen" (276). Er verläßt sich dabei offensichtlich auf die Argumentation eines seiner Schüler (H.-Chr. Schmitt, Elisa, Gütersloh 1972, 105f. 129f). Man darf aber doch wohl fragen, ob nicht jener Text als der ältere gelten darf, in dem das Geheimnis der Entrückung Elijas nur Elischa und noch nicht seinen Schülern enthüllt ist (vgl. G. Hentschel, 2 Könige, Würzburg 1985, 8–10).

Einem Kommentator sind in der Regel enge Grenzen gezogen. Darum läßt sich nicht jede These hinreichend begründen. Der Leser darf sich aber selbst eine Meinung bilden, wenn Urteile über das historische Geschehen allzu apodiktisch gefällt werden. Für W. ist z. B. die Datierung der Reform Joschijas im achtzehnten Jahr der Regierung eine späte dtr Erfindung (447). Ein einleuchtender Grund für diese Ansicht wird leider nicht angegeben. Hinter der Angabe, daß man die Aschera aus dem Tempel entfernt habe (2 Kön 23,6), sieht W. „eher haßerfülltes Wunschdenken von DtrN als historisches Geschehen" (457). Was spricht für diese Auffassung?

Es bleibt aber das Verdienst des Autors, den zur Zeit gründlichsten Kommentar zu den Königsbüchern in unserem Sprachraum geschrieben zu haben. Damit hat er auch einen Beitrag zur dtr Redaktion geleistet. Durch seine pointierte Stellungnahme zu vielen einzelnen Fragen wird er sicher die Diskussion weiter anregen.

Erfurt Georg Hentschel

Irsigler, Hubert: **Psalm 73 – Monolog eines Weisen.** Text, Programm, Struktur. – St. Ottilien: EOS Verlag 1984. XII, 404 S. (Münchener Universitätsschriften Kath.-Theol. Fakultät. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 20. Bd) kart. DM 40.–

Der Vf. gliedert sein Werk in folgende Abschnitte: 1. Kritik der überlieferten Textgestalt (Primärer Text, Einheitlichkeit und Werden) (3–105), 2. Zum Methodenprogramm: Weitere Schritte zum Verstehen der Psalmeneinheit (106–139); 3. Kritik der Textstruktur (140–334); 4. Struktursynthese, Funktion und Folgerungen (335–371). Am Schluß des Buches folgen eine Werkstattübersetzung von Ps 73 (372–373), Verzeichnisse und Register (374–404).

Im Rahmen der Schule W. Richters schwebt dem Vf. die Begründung einer Art wissenschaftlicher Auslegung von Bibeltexten vor, die man vielleicht am besten als Exegeselinguistik oder je nach Belieben als Exegeselinguistizismus bezeichnen könnte. Es wird jedenfalls das Kolossalgebäude einer Textinterpretation angestrebt, das vom Ansatz her schon groß dimensioniert ist (siehe 139). Wenn wir jedoch mehr von informationstheoretischen Gesichtspunkten ausgehen, ergibt sich für den gleichzeitigen Leser von Ps 73 und des Buches von I. doch wohl an vielen Stellen, wenn nicht sogar insgesamt, das Problem, daß Ps 73 leichter zu dekodieren ist als das opus magnum von 404 Seiten über die achtundzwanzig Psalmverse.

Da der Vf. dem kolometrischen Aspekt des Textes zu Recht eine ausschlaggebende Bedeutung beimißt (84–85), wende ich mich im folgenden dieser Frage zu, wobei die Problemstellung auf den für die Interpretation des Vf.s bedeutsamen Vers 1 beschränkt bleibt.

Als Lesung von V. 1 schlägt der Vf. das Bikolon

'k ṭwb l jšr 'l Doch gut ist zum Redlichen Gott, //
JHẆH l brj lbb Jahwe zu denen, die rein sind am Herzen.

vor (5. 10–11. 55. 96–97. 242–243. 326. 372), das er dem ersten Sprecher des Psalms, dem primären Psalm zuweist. V. 1 habe später eine kollektivierende Überarbeitung erfahren (100–105). Zu Recht betont er, daß *jśr'l* „Israel" aus *jšr 'l* „(für den) Geraden Gott" durch neu deutende Wortableitung zustandegekommen ist (102).

Während über den sekundären Charakter der kollektivierenden Deutung von V. 1 durch Bildung von *jśr'l* aus *jšr 'l* somit keine Zweifel bestehen können, ist m. E. die Frage, ob V. 1 zum „primären Psalm", wie er ihn versteht, gehört, vom Vf. ohne zureichende Gründe positiv beantwortet worden. Für die Deutung von Ps 73 ergeben sich von dieser Position aus für den Vf. weiterreichende Konsequenzen für die Gesamtinterpretation des Liedes.

Nach H. Gunkel ist V. 1 zu lesen

„Eitel Güte ist ‚Gott für den Redlichen',
‚Jahwe' denen, die reinen Herzens sind"

und als Zusatz eines Mannes zu betrachten, der zur Beruhigung des Lesers das befriedigende Ergebnis gleich vorausgestellt habe. Neben inhaltlichen Gründen führt er für diese Trennung auch das Metrum an (H. Gunkel, Psalmen, S. 311–312).

Es dürfte H. Gunkel und anderen zuzustimmen sein, daß der allgemeine Spruch V. 1 kaum als ursprüngliche Einleitung zum individuell gehaltenen Bericht V. 2ff zu verstehen ist. V. 2 stellt offensichtlich das unvollkommene Zitat eines vorgegebenen Textes dar, das mitten in der Erzählung ansetzt, ohne Bekanntgabe der näheren Situation des Sprechers. Von V. 2 her stellt sich so unmittelbar das Problem von V. 1 in ganz neuer Perspektive. Dann V. 1 in der Form der kollektivierenden Deutung könnte als ursprüngliche Einleitung zu V. 2 konzipiert sein. Es ist deshalb für V. 1 folgende Entwicklung zu erwägen:

A (Vorläufer von B)		B (tatsächlicher Psalmtext)	
'k ṭwb l jšr 'l	11	*'k ṭwb l jśr'l 'lhjm*	16
JHẆH l brj lbb	11	*l brj lbb*	7

Während im ursprünglichen Bikolon vom einzelnen Rechtschaffenen die Rede ist, unterscheidet man in der kollektivierenden Deutung zwischen dem „reinen" Israel und den Sündern in ihm. Diese Fassung ist der Vorspann zu V. 2.

Das Beispiel von V. 1 zeigt, daß mit einer kolometrischen Analyse keineswegs vorschnelle Fragen der Redaktion und Neusemantisierung zu verquicken sind. Der Vf. ist dieser Gefahr erlegen, so daß er in der Folge einen primären Psalm 73 kreiert, der so nie bestanden haben dürfte.

Der Vf. hat zu Ps 73 ein imposantes und lehrreiches Werk geschaffen. Mit ihm wirft er mit besonderer Dringlichkeit die alte Frage wieder auf, ob es möglich ist, durch gezielte Abstraktion den unbequemen historischen Einzelfall zu bewältigen. Der Vf. dürfte mit seinem respektablen Entwurf die Kritiker und Zweifler jedoch kaum überzeugen.

Münster Oswald Loretz

Gerleman, Gilles: **Der Menschensohn.** – Leiden: E. J. Brill 1983. VI, 79 S. (Studia Biblica, Volume I.) kart. HLF 33.–

Der schwedische Alttestamentler lenkt die Auslegung der Menschensohnaussagen auf neue, ungewohnte Bahnen von einem neuen Ausgangspunkt her: der Übersetzung der aramäischen *bar našā',* was mit dem griechischen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nicht überwörtlich, sondern falsch wiedergegeben sei: Es gehe nicht um den Menschen oder Menschensohn, sondern „den vom Menschlichen Verschiedenen". David habe – wie Deuterojesaja, Sapientia Salomonis und Jesus Sirach erkennen ließen – der Tradition des späteren Israel als der „Abweichende" und „Unterschiedliche" gegolten. *„bar nāšā'* signalisiert eine Bezugnahme auf David, und die Menschensohnaussagen sollen auf dem Hintergrund der Davidüberlieferungen gelesen werden . . . Als sich Jesus *bar nāšā'* nennt, meint das nicht, daß er sich als einen

beliebigen Andersartigen bezeichnet, sondern daß er sich mit dem paradigmatisch Andersartigen, d. h. David in Person identifiziert ... Die Identifikation mit David ist für das Jesusbild der Evangelien konstitutiv und nicht an die ausdrückliche Verwendung des Menschensohntitels gebunden" (72).

G. versucht schließlich auch zu zeigen, daß im äthiopischen Henochbuch der *walda sab'e* als David porträtiert wird: „der bei Gott verborgene und in der Endzeit zurückkehrende David" (66).

Ein bleibendes Verdienst der Studie G.s ist jedenfalls, auch wenn man seiner Menschensohn-Interpretation nicht folgt, der Aufweis des breiten Hintergrundes von David-Traditionen für Texte der Evangelien und des äthiopischen Henochbuches. Die These, daß Jesus mit dem Ausdruck „vom Menschen Verschiedener" auf sich selbst als neuen David hinweise, müßte – was G. in dieser Studie nicht tut – an ihr ungünstigen Texten weiter geprüft werden, z. B. an Mk 12,35–37 par., wo Jesus unter Berufung auf David (mit Ps 8 und Ps 110, jeweils Davids-Psalmen) die Davidssohnschaft des Messias in Frage stellt und wohl den „Menschensohn/Gottessohn" höher stellt als David! Tut er dies nicht auch (in einem Schluß a minori ad majorem) in Mk 2,23–28?

G. meint hingegen (vgl. 21–23) zu diesem Text: „Klarer und unzweideutiger kann die Identifikation von David und dem Menschensohn nicht ausgedrückt werden" (22). Er verfolgt alle Spuren, die seine These begünstigen, sehr entschieden und rasch. Doch ob er so ins Ziel der neuen Lösung eines alten Rätsels gekommen ist, erscheint recht fraglich.

München Rudolf Pesch

Berg, Werner: **Die Rezeption alttestamentlicher Motive im Neuen Testament – dargestellt an den Seewandelerzählungen.** – Freiburg: Hochschulverlag 1979. IX, 374 S. (Hochschulsammlung Theologie. Exegese Bd 1). Kart. DM 55.–

Die Habilitationsschrift (Universität München) setzt sich ein bescheidenes Ziel: zwar soll der theologische Sinngehalt der drei Seewandelerzählungen (Mt 14,22–27; Mk 6,45–52; Joh 6,16–21) erhoben werden, wenn man dafür bewußt den Hintergrund des AT berücksichtigt. Aber: „Die Arbeit will nicht beweisen, daß Stellen aus dem Alten Testament ... einen Verständnishorizont bilden" (1; vgl. 313). Die Arbeit stellt umfangreich atl (aber auch z. B. griechisches) Material vor, das möglicherweise für die 3 Erzählungen relevant ist. Ob eine solche Verbindung angenommen werden muß, wird nicht problematisiert, genausowenig wie eine Einzelexegese bzw. Textbeschreibung der 3 Varianten beabsichtigt ist (knappe Hinweise hierzu lediglich 322ff). Die Zentren der Texte (ohne Diskussion bestimmt: Mt 14,25–27; Mk 6,48b–50; Joh 6,19b–20) werden herausgelöst und nach den Aspekten „Formel" (= „ganz feste Wortverbindung") und „Motiv" (= „geprägtes Bedeutungssyndrom" – !) zergliedert (vgl. 2f). Damit steht im wesentlichen die Gliederung der Arbeit.

Das 1. Kap. untersucht das Motiv „Wandeln auf Wasser", das 2. Kap. das Motiv „Vorübergang Gottes", das 3. das mit einer Formel verbundene Motiv vom Erschrecken vor einem göttlichen oder dämonischen Wesen, das 4. untersucht die Selbstvorstellungsformel ANI HU – EGO EIMI, das 5. die Formel „Fürchte dich nicht".

Vf. ist sich bewußt, daß zu vielen dieser Aspekte z. T. umfangreiche Arbeiten vorliegen. Dieses große Material speziell im Blick auf die Seewandelerzählungen zu sichten und übersichtlich zusammenzutragen ist ein Hauptinteresse dieser Arbeit. Diesen Dienst leistet sie denn auch. Aber weder methodisch noch von der materialen Basis her wird ein zwingender neuer Auslegungsgesichtspunkt geboten.

Eine Stärke des Vf.s sind zweifellos die zahlreichen forschungsgeschichtlichen Rückblicke. Bereits in der Einleitung werden die Erklärungstypen der Seewandelerzählungen ausführlich vorgestellt (Exodustypologie; Beeinflussung durch die Elija-Elischa-Tradition; Begriffe und sprachliche Wendungen, die dem AT entnommen sind – letzteren Weg wird auch Vf. gehen).

Kap. 1 (43ff) muß klären, ob überhaupt vom „Wandeln auf dem Meer" die Rede ist, nicht vielmehr vom „Wandeln am Meer". Der Sinn von hebr. ᶜal und seiner Wiedergabe in der LXX ebenso wie der dazugehörigen Verben steht zur Debatte. Zu korrigieren: nach Ps 24,2 hat Jahwe die Erde nicht ᶜal jāmīm (= „auf Tage"), sondern ᶜal jammīm (= „auf Meere") gegründet (vgl. 46). Ergebnis: die Verbalkonstruktion ist nicht eindeutig, aber der Kontext der NT-Stellen spricht für ein Gehen Jesu auf dem Meer. Die Art des Gehens war nicht machtvolles Auftreten (ließe ἐπιβαίνειν erwarten), sondern müheloses, freies Gehen (περιπατεῖν ἐπί), vgl. 53. Antike, v. a. griechische Texte mit dem Seewandelmotiv liefern – berücksichtigt man die Gattungen – keine echte Parallele (vgl. 75 – eine reflexe Gattungsbestimmung für die NT-Texte war nicht durchgeführt worden). Im AT springt v. a. der auch von anderen schon erkannte Text Ijob 9,8 ins Auge (allerdings Differenz in der Art des Gehens, s. o.: Jahwe schreitet machtvoll über das Meer).

Kap. 2 (103ff) macht bewußt, daß der Vorübergang Jahwes relativ oft im AT erwähnt wird. Allerdings ist das Motiv ambivalent: meist bedeutet es Heil, seltener Unheil (z. B. Ijob 9,11). – Kap. 3 (145ff) bezieht sich nur auf Mt und Mk, da bei Joh die Verwechslung Jesu mit einem Gespenst fehlt. Ausgehend vom Mutzuspruch θάρσει/θαρσεῖτε werden ganz unterschiedliche Notsituationen aufgelistet, in denen im AT jemandem Mut gemacht wird, begründet durch Hinweis auf Rettung oder auch lediglich auf den Sprecher selbst (vgl. 150f).

Kap. 4: Nach ausführlichem Forschungsrückblick (159ff: Ego eimi verstanden als messianische Formel, als göttliche Offenbarungsformel, als Identifikationsformel – S. 181f verdruckt) folgt – in merkwürdiger Opposition: „Theologisches ANI HU und EGO EIMI" (186ff); gemeint ist die lange Reihe v. a. deuterojesajanischer Belege (mit Zeitangabe Jes 41,4; 46,4; 48,12; mit Partizip 43,25; 51,12; 52,6; mit Ausschließlichkeitsformel 43,10.13; 45,18; Dtn 32,39). Bei Jes 43,25 liege in „anoki anoki hu ..." eine Heilszusage; das zweimalige Pronomen der 1. Person lege den Akzent auf die Person des Vergebenden; „hu" ist möglicherweise Ersatzwort für „Jahwe" (vgl. 205f). Kontext und Konstruktion sind damit wohl unzureichend getroffen: rhetorisch sind die Pronomina ein Hieb, ein scharfer Kontrast zu den vorangegangenen Aussagen; der Aspekt „Vergebung" geht erst aus dem Partizip hervor; „hu" als Ersatzwort für „Jahwe" – der Gedanke erscheint mir abwegig, da das „Ich" Jahwes längst schon im Text präsent ist.

Kap. 5 (263ff) erinnert an die Lösungsversuche, „Fürchte dich nicht" als Offenbarungsformel, als Element des (hypothetischen!) priesterlichen Heilsorakels zu sehen – und es gibt je auch die Gegenpositionen. Die eigene Analyse führt inhaltlich zu einem „relativ einheitlichen Sinn ... (die) Aussagen sollen zeigen, daß sich das Volk in seinem Vertrauen nicht auf einen schwachen, hilflosen Gott einläßt" (311).

Kap. 6 referiert, daß üblicherweise „die Seewandelerzählungen der Evangelien als ‚Epiphanieerzählungen' aufgefaßt (werden): Jesus offenbart seine Göttlichkeit, indem er auf dem Wasser gehen kann" (321). Was Vf. S. 322ff als „Theologie" der Perikopen (ohne detaillierte Textbeschreibung) zusammenstellt, würde man – mehr textwissenschaftlich orientiert und auf solider Deskription aufbauend – als „Textintention" bezeichnen. Der Unterschied der Schlagwörter hat Nebeneffekte: ersteres verbreitet einen vertrauten Stallgeruch und ist von vornherein akzeptiert; das zweite muß gelegentlich seinen Platz im Rahmen einer theologischen Disziplin rechtfertigend behaupten. – Überträgt man die (oft ambivalenten) Ergebnisse zum möglichen AT-Hintergrund auf die NT-Varianten (vgl. 337), so hat in allen drei Jesus die Rolle des Heilbringers. Mk hat zusätzlich den Aspekt der Epiphanie Jesu. Mt akzentuiert mehr die Rettung durch den Glauben (vgl. auch: Petrus-Episode). Joh betont die Epiphanie Jesu im Wort.

Beachtet man die einleitend genannten Einschränkungen in der Zielsetzung, so bietet Vf. unter dieser Voraussetzung ein materialreiches, informatives weil durchsichtig gegliedertes Werk. Die Hauptfrage freilich, an der die ganze Arbeit hängt, bleibt nicht nur offen, sondern sie wird schon gar nicht in Angriff genommen: gibt es von den NT-Texten her überhaupt Indizien, daß sie explizit vom AT her gelesen werden wollen? Das scheint nicht der Fall zu sein. Folglich wird ein Assoziationshintergrund des heute in antiken Literaturen bewanderten Forschers erarbeitet. So nützlich das sein mag: nicht nur antike (vgl. die vielen Belege), sondern auch moderne Alltagserfahrung (vgl. den Zusammenhang: Wahrnehmung einer ungewöhnlichen Fähigkeit – Erschrecken – Beistandszusage durch Verweis auf eigene Person), vor allem wenn sie mit etwas Gespür für Poesie (für „Wandel auf dem Wasser" ein schönes ägyptisches Beispiel: S. 56f) und Symbolik einhergeht, kann auf die obigen Akzente stoßen. Wenn schon Textsignale fehlen, dann sollte man mit einem atl „Aufladen" der NT-Texte zurückhaltend sein.

Tübingen Harald Schweizer

Grundmann, Walter: **Die frühe Christenheit und ihre Schriften.** Umwelt, Entstehung und Eigenart der neutestamentlichen Bücher. Mit einem Vorwort von K. Haacker. – Stuttgart: Calwer Verlag (1983). 142 S., 1 Zeittafel, kart. DM 16.–

Der schmale Band bietet eine gut geschriebene, lesbare Übersicht über die Faktoren, die zu den Schriften des NT führten und skizziert die Fragen, mit denen sich diese Schriften beschäftigen. Dabei werden diese Zeugnisse der frühen Christenheit in der Abfolge ihrer Entstehung vorgeführt. Dem Vf. gelingt es, ein sehr eindrucksvolles, ganzheitliches Bild der frühen Christenheit zu entwerfen, das einen zutreffenden Eindruck vom Werden und Leben dieser Bewegung vermittelt. G., international angesehener Exeget, in der DDR lebend, hat die Gabe, seine gediegenen wissenschaftlichen Einsichten auf einfache, organische Weise zu vermitteln.

Sein Buch ist bestimmt für Katecheten, Diakone, Kantoren, Gemeindehelferinnen im kirchlichen Dienst, aber auch für kritische Bibelleser. Es wurde von dem Wuppertaler Exegeten Haacker mit der Absicht herausgegeben, einem ungesunden und gefährlichen Funda-

mentalismus entgegenzuwirken, der keine Notiz nimmt von den verwickelten historischen Gegebenheiten, welche das Werden und den Inhalt der ntl Schriften prägen, und der daher auch zu einseitigen und falschen Auslegungen führt. Daß Gottes Wort in geschichtlicher Gestalt begegnet, ebenso wie Jesus Christus selbst, wird in diesem Buch auf verständliche und aufbauende Weise dargestellt.

Nach Aussage dieser Einführung ist Paulus auch Verfasser des Kolosserbriefes und wurde wohl um 63 n. Chr. hingerichtet. Als möglich wird angesehen, daß auch der Apostel Johannes um 62 neben Jakobus bei Beginn des jüdischen Aufstandes ermordet wurde. Das Markusevangelium entstand wohl kurz vor 70. Zwischen 70 und 80 n. Chr. wanderten viele Judenchristen aus Palästina aus, darunter auch der sog. Presbyter Johannes. Der 1. Petrusbrief, die Pastoralbriefe und die Briefe des Jakobus und Judas werden auf 85–95 datiert. Das Johannesevangelium wird ebenso wie der 2. Petrusbrief etwa um das Jahr 100 n. Chr. angesetzt. Für das weitere Studium wird im Anhang auf eine gute Auswahl gediegener Fachwerke verwiesen. Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Probleme näher zu erörtern.

Der Bd ist auch für katholische Christen, von Bibellesern bis zu pastoralen und katechetischen Hilfskräften, durchaus empfehlenswert, weil er auf kompetene, zugleich verständliche Weise zuverlässig in die ntl Schriften und mit deren Hilfe in das Leben der Urchristenheit einführt und zu einem angemessenen Umgang mit diesen Schriften führen kann.

Passau Otto Knoch

Ruckstuhl, Eugen / **Niederberger,** Oskar: **Schöpfen aus biblischen Quellen.** Zugänge zu den Briefen des Neuen Testaments. – Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk (1983). 283 S., geb. DM 29,80

Zwei katholische Schweizer Theologen, ein Exeget und ein Pfarrer, unternehmen in diesem handlichen, sorgfältig gestalteten Band den Versuch, die vielen Christen weithin unvertrauten Briefe des NT literarisch und theologisch aufzuschließen. Dieser Versuch ist deshalb besonders zu begrüßen, weil die neue liturgische Leseordnung der Meßfeiern an Werktagen und Sonntagen Texte aus nahezu allen Briefen zu Gehör bringt. Diese Abschnitte können aber nur verstanden werden, wenn man den Zusammenhang kennt, aus dem heraus und in den hinein diese urchristlichen Schreiben entstanden sind und welche Bereiche und Fragen des urchristlichen Lebens darin zur Sprache kommen. Erschwert wird das Verstehen auch dadurch, daß die Sammlung dieser Briefe im NT nicht nach sachlichen Gesichtspunkten (Abfassungszeit, Themen, tatsächliche Verfasser) geordnet ist und daß nach heutiger Auffassung die Verfasserangaben sich oft nicht mit den tatsächlichen Verfassern decken. Andererseits aber geben diese Schreiben auf lebendige Weise Einblick in das Leben der Christen und ihrer Gemeinden in der ersten und zweiten nachapostolischen Generation und bieten wichtige Hinweise auf das, was für das Leben eines Christen und einer christlichen Gemeinde heute bedeutsam und nötig ist.

Um den Zugang zum Verstehen dieser Schriften zu erleichtern, haben sich die Verfasser entschlossen, die einzelnen Schriften je in ihrer Gruppe zeitlich zuzuordnen: echte Paulusbriefe, deuteropaulinische Schriften, katholische Briefe, und ihren Inhalt so zu kürzen, daß der Aufbau erhalten blieb, ja deutlicher hervortritt, andererseits aber nur die Texte geboten werden, die für das Verständnis dieser Schreiben heute wichtig sind. Den einzelnen Schreiben bzw. Schriftengruppen (z. B. Korintherbriefe, Pastoralbriefe, katholische Briefe usw.) ist je eine kurze Einleitung vorangestellt. Die einzelnen Auswahlstücke sind durch knappe Zwischentexte miteinander verknüpft, die auf den ursprünglichen Zusammenhang hinweisen und den weiteren Gedankengang erhellen.

Die Textdarbietung schließt sich mit wenigen Ausnahmen der Einheitsübersetzung an, um so den Kontakt mit dieser Textausgabe bewußt herzustellen. Vorangestellt ist eine Einführung in Ziel, Eigenart und Anlage dieser Auswahl verbunden mit Hinweisen auf den nutzvollen Gebrauch derselben, dazu eine Aufstellung wichtiger Fremdwörter mit beigegebener Erläuterung. In einem Anhang finden sich zwei Zeitpläne für eine fortlaufende Lesung dieser Schriften, je auf ein Jahr angelegt, zuerst der hier gebotene Auswahltext, dann von einzelnen Kapiteln aller Briefe. Das Buch wird so zu einer Grundlage für die tägliche Schriftlesung.

Bei dieser Handreichung handelt es sich um eine aus Erfahrung, theologischer Einsicht und großem pädagogischen Geschick erwachsene, ausgezeichnete Hilfe, die weithin, auch in Kreisen von Religionslehrern, Studierenden der Theologie, auch bei Seelsorgern und engagierten Christen bestehende Fremdheit gegenüber diesen bedeutsamen urchristlichen Zeugnissen zu überwinden und diese zu einem verständnisvollen Lesen derselben zu führen. Die Textauswahl erfolgte vollauf sachgemäß, konzentriert sich auf die wirklich bedeutsamen Abschnitte, der Aufbau der Briefe tritt deutlich hervor.

Vor allem aber machen die Einführungen und Zwischentexte auf behutsame, dabei pädagogisch förderliche Weise mit den Faktoren vertraut, die für das jeweilige Schreiben bestimmend waren, und umgehen auch nicht die schwierige Frage nach den tatsächlichen Verfassern der einzelnen Schriften. Als deuteropaulinisch werden herausgestellt: 2 Thess, Kol, Eph, Past, Hebr; bei 1 und 2 Petr werden ebenso wie beim Judasbrief urchristliche Verfasser angenommen, die nicht näher bekannt sind. Lediglich bei 1–3 Joh hält der Exeget E. Ruckstuhl es für möglich, daß es sich um denselben Verfasser wie jenen des Evangeliums handelt. Als jüngstes Schreiben des Neuen Testaments wird 2 Petr an das Ende der Auswahl gestellt. Die gebotenen Sachinformationen sind wissenschaftlich vollauf gerechtfertigt und sind aus eingehender Kenntnis der jeweiligen Gegebenheiten erwachsen. Sie beschränken sich auf das wirklich zum Verstehen der Briefe Notwendige. Es ist erstaunlich, wie es dem Vf. gelingt, auf knappstem Raum alles Wichtige an Sachinformationen lesbar zu bieten.

Dieser knappe, gut gestaltete und preiswerte Bd kann auf verantwortliche und pädagogisch überzeugende Weise dazu helfen, die Briefe des NT mit Einsicht, Freude und Gewinn zu lesen. Vor allem Seelsorger, Mitarbeiter in Seelsorge und Bibelarbeit und Religionslehrer finden hier eine pastorale Hilfe, die diesen Namen zu Recht verdient.

Passau Otto Knoch

Beker, J. Christiaan: **Paul the Apostle.** The Triumph of God in Life and Thought. – Philadelphia: Fortress Press (1980). XI, 452 S. Ln. $ 22,95

Das Paulus-Buch, das hier vorgestellt werden soll, ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Versucht es doch, Erkenntnisse der modernen Linguistik, insbesondere der „Transformationsgrammatik" von N. Chomsky für das Paulusverständnis fruchtbar zu machen, mit Erfolg, wie ich gleich betonen möchte, wobei Engpässe und formalistische Überbeanspruchungen glücklich vermieden werden. Vermieden wird ebenso eine „Paulus-Systematik", die den Apostel zu einem theologischen „Systematiker" modernen Zuschnitts machen würde, ohne der Kontingenz und Situationsbezogenheit seiner brieflichen Äußerungen Rechnung zu tragen. Paulus hat seine Theologie nicht abstrakt am Schreibtisch entwickelt, sondern immer neu im Dialog mit seinen Gemeinden und im Hinblick auf die jeweils anstehenden Gemeinde-Probleme. Kann man diese Situationsbezogenheit der paulinischen Theologie ignorieren und so ein „überzeitliches System" aus ihr machen? B. ist der Meinung, daß man das nicht kann, ohne ihr Gewalt anzutun; es ist seine Absicht, einen Zugang zu Paulus zu gewinnen, der diesem Faktor der historisch-konkreten „Kontingenz" durchgängig Rechnung trägt.

Das Buch gliedert sich in vier Teile und 16 Kapitel oder Paragraphen. Teil I, Introduction, behandelt 1. Paulus: Apostel der Heiden; 2. Der Charakter des paulinischen Denkens; – Teil II, Die Kontingenz / konkrete Situationsbedingtheit des Evangeliums: 3. Kontingenz und Kohärenz in den Paulusbriefen; 4. Kontextuelle Interpretation I: Galaterbrief; 5. Kontextuelle Interpretation II: Struktur und Argumentationsgang des Römerbriefs; 6. Kontextuelle Theologie in Röm und Gal; 7. Tradition und Evangelium; – Teil III, Die Kohärenz des Evangeliums: 8. Die apokalyptische Theologie des Paulus: Apokalyptik und Auferstehung Christi; 9. Der Skandal des Kreuzes; 10. Das Dilemma von Sünde und Tod: Gleichgewichtige oder verschiedene Mächte? 11. Das Rätsel des Gesetzes: Instrument Gottes oder Diener der Sünde? 12. Heil als Gabe und Verpflichtung; 13. Die Verantwortlichkeit des Lebens in Christus; 14. Die Kirche als Anbruch des neuen Äons; 15. Die Bestimmung Israels. – Teil IV, 16. Der Triumph Gottes.

Das Buch will die folgenden Fragen beantworten: Welches ist der innere Zusammenhang (the coherent theme, the coherent center) des paulinischen Denkens? Und welches ist die Textur seiner Hermeneutik (IX)? B. geht von der Beobachtung aus, daß wir von Paulus sehr wenig über Paulus wissen; die Bekehrungserfahrung wird ganz von seinem Apostolat absorbiert (6). Sein Evangelium ist deshalb keine Auslegung seiner Bekehrung; vielmehr stellt das „Evangelium" einen objektiven Faktor dar, es hat eine theozentrische und eine christozentrische Dimension (8). Der objektive und universale Anspruch nötigt Paulus dazu, einen allgemein verstehbaren Zugang zum Evangelium zu formulieren, der jedem zeigen kann, was Gott getan hat (9). „Kurz, die Bekehrung des Paulus ist nicht die Tür zu seinem Denken. Für Paulus steht im Vordergrund seine Berufung zum Apostolat und zum Evangelium als dem ‚Dienst an der Welt'". Paulus benützt nicht die Sprache der Bekehrung, sondern der prophetischen Berufung (10).

B. geht es darum, einen neuen Zugang, oder auch eine „neue Methode" der Paulus-Interpretation vorzulegen. Der theoretische Hintergrund dieser „neuen Methode" liegt, wie schon angedeutet, in der linguistischen „Transformationsgrammatik" von Noam Chomsky mit ihrer Unterscheidung zwischen „Tiefenstruktur" und „Oberflächenstruktur" (vgl. N. Chomsky, Aspekte der Syntax-Theorie, Frankfurt a. M. 1972, 165–187; – J. Lyons, Einführung in die moderne Linguistik, München ²1972, 250–273). Gemeint ist damit, daß man einen bestimmten sachlichen Gehalt in verschiedenen Formen und Termen aussagen kann, ohne daß deshalb die Sache selbst sich verändern muß, verbale Unterschiede also keineswegs sachliche Differenzen beinhalten müs-

sen. So kann z. B. das „passivum divinum" ἠγέρθη „er – Jesus – wurde auferweckt – durch Gott" auch aktiv formuliert werden: „Gott hat ihn – diesen Jesus – auferweckt". Die grammatische Oberflächenstruktur wurde hier bei konstanter Tiefenstruktur verändert. Umgekehrt kann ein verbaler Konsens an der Oberfläche sachliche Differenzen in der Tiefenstruktur überdecken.

Im Anschluß daran unterscheidet B. beim paulinischen Denken zwischen einem „Kohärenz-Zentrum" (coherent center) und seiner konkreten Auslegung in den auf bestimmte Situationen zugeschnittenen Briefen. Die paulinische Hermeneutik kann von ihren Denkinhalten nicht getrennt werden, weil sie den universalen Wahrheitsanspruch des Evangeliums unmittelbar auf die spezielle Situation der Briefadressaten bezieht. „Seine Hermeneutik besteht in einer dauernden Interaktion zwischen dem Kohärenz-Zentrum des Evangeliums und seiner konkreten Interpretation" (His hermeneutic consists in the constant interaction between the coherent center of the gospel and its contingent interpretation, 11). Dies ist der hermeneutische Leitfaden, mit dem B. an die Paulusbriefe herangeht. Das wesentliche Problem der paulinischen Theologie besteht nach B. in der Spannung zwischen der „Kontingenz des Evangeliums" einerseits und der „Kohärenz des Evangeliums" anderseits. Von daher ergibt sich eine kritische Einstellung gegenüber allen Versuchen, das paulinische Denken auf einen „systematischen" Generalnenner zu bringen (dies richtet sich vor allem gegen Bultmann, Bornkamm, Conzelmann u. a.). Z. B. wird der Römerbrief gerne als ein „compendium doctrinae christianae" aufgefaßt, als „theologisches System" des Paulus, wobei die konkrete Briefsituation völlig ausgeklammert wird (59ff). Dagegen ist darauf zu achten, daß Röm keine „überzeitliche Wahrheit" verkündet – was übrigens für alle Paulusbriefe gilt – wobei der situationsbezogene, dialogische Charakter dieses Briefes völlig übergangen wird. „Paulus ist weder ein rationalistischer Dogmatiker noch ein Mischna-Traditionalist; weder ein kompromißlerischer Opportunist noch ein gedankenloser Charismatiker" (12). Es gilt also, zuerst einmal das Kohärenz-Zentrum des paulinischen Denkens aufzuspüren. Dieses Kohärenz-Zentrum ist keine Theorie, die Paulus auf bestimmte soziale Bedingungen applizieren würde; es ist auch keine festgefrorene „Tradition", die kasuistisch auf bestimmte Einzelfälle zugerichtet werden müßte. Auch ist das Evangelium keine „gesetzliche Struktur" (not a legal structure), oder das Endergebnis eines Denkprozesses (15). Vielmehr muß man das Kohärenz-Zentrum des paulinischen Denkens als eine „symbolische Struktur" verstehen, in der eine fundamentale Erfahrung des Paulus in eine bestimmte Sprache gebracht wurde. Die symbolische Struktur enthält auch die Sprache, in welcher Paulus das Christusgeschehen zum Ausdruck bringt. Diese Sprache ist für Paulus die apokalyptische Sprache des Judentums, in der er lebte und dachte (16). Im Gegensatz zu den verschiedenen Versuchen, das „Apokalyptische" bei Paulus zu eliminieren, oder durch „Interpretation" (Entmythologisierung, „existentiale Interpretation") zum Verschwinden zu bringen, besteht B. darauf, es als solches ernstzunehmen. Den heutigen Einwänden gegen das „apokalyptische Weltbild" entgegnet B.: 1. Paulus selbst trennt das „Zentrum von Tod und Auferstehung Christi" nicht von seinen apokalyptischen Koordinaten; 2. Wir können nicht einfach das „apokalyptische Gewand" des Paulus wegnehmen in der Hoffnung, die Bedeutung des Christusereignisses trotzdem zurückzubehalten; 3. Ebenso ist es ein Mißverständnis, das „Apokalyptische" bei Paulus mit einer Geschichtsphilosophie gleichsetzen zu können. Für Paulus ist Gott der „historisch kontingent Handelnde" (19); davon kann man nicht absehen.

In den Kapiteln 3–7 versucht B., seine hermeneutische Vorstellung der „Interaktion zwischen Kohärenz-Zentrum und kontingenter Gemeindesituation" am Beispiel von Gal und Röm zu demonstrieren. Hier geht es darum, die „kontextuelle Natur des paulinischen Denkens" herauszuarbeiten, übrigens in durchaus anregender und überzeugender Form. Dabei tritt der Argument-Charakter des Gal sehr gut hervor. Aber auch Röm ist keine systematische Abhandlung, sondern vor allem ein „Dialog mit den Juden" (86), „Theologie im Vollzug" (a theology in process). Abschließend behandelt B. das Problem „Tradition and Gospel", ein Verhältnis, das B. bestimmt sieht durch den „pneumatisch-prophetischen Charakter seines Apostolats und seiner Hermeneutik" (113). Paulus kann Tradition übernehmen, ohne deshalb zu einem „abhängigen Apostel" zu werden (123).

Nach B. liegt das Kohärenz-Zentrum der paulinischen Theologie in der „apokalyptischen Weltanschauung" (in the apocalyptic world view), von welcher allein her als ihrem genuinen Kontext (setting) die Auferstehung Christi verstanden werden kann. „Das Kohärenz-Zentrum des paulinischen Evangeliums ist durch die apokalyptische Interpretation des Christus-Ereignisses (Christ-event) konstituiert" (135). „Die Auferstehung Christi markiert den Beginn des Transformationsprozesses, und ihre Realität ist für Paulus deshalb entscheidend, weil sie die Erscheinung des Endes in der Geschichte ist, und nicht einfach ‚das Ende der Geschichte'" (149). Das Kohärenz-Zentrum des Evangeliums ist also das Ereignis von Tod und Auferstehung Christi, das als Ereignis-Wirklichkeit auch die ganze Tiefenstruktur des Evangeliums ausmacht. Die konkrete sprachliche Ausformulierung geschieht, wie B. mit Recht feststellt, in den Kategorien der „apokalyptischen Weltanschauung". Dies heißt nun freilich nicht, daß man das Ostergeschehen auch in anderen, z. B. „hellenistisch-philosophischen" Kategorien ausdrücken könnte. Vielmehr „Auferstehung" hat nicht nur die Bedeutung einer Idee, sie bedeutet auch keine neue Wahrnehmung der Dinge (etwa als „Sprachereignis", oder als „kerygmatisches Ereignis"); sie hat vielmehr einen klaren historischen und ontologischen Bezug und meint die Verwandlung der geschaffenen Welt. Die apokalyptische Sprache ist also dem Endgeschehen der Auferstehung Jesu nicht äußerlich aufgestülpt; man kann die gemeinte Sache nicht auch beliebig anders formulieren, es gibt keinen hermeneutischen Trick, der das könnte; vielmehr ist allein die apokalyptische Sprachform kategorial in der Lage, das adäquat auszudrücken, was hier ausgedrückt werden soll. Weil „Auferstehung der Toten" eine apokalyptische Kategorie ist, kann die Auferstehung Christi auch nur apokalyptisch verstanden werden als die vorlaufende Offenbarung der allgemeinen Totenerwekkung des kommenden Äons (153). B. ist dann auch konsequent genug, das „apokalyptische Weltbild" nicht als überholt und austauschbar zu betrachten, das war es schon für Paulus in seiner Auseinandersetzung mit den Korinthern (1 Kor 15) nicht, sondern es als zum harten Kern des Evangeliums gehörend festzuhalten. „Das paulinische Evangelium scheint mit der apokalyptischen Weltanschauung verschmolzen zu sein. Und weit davon entfernt, die apokalyptische Weltanschauung als bloße Schale oder als ablösbaren Rahmen zu betrachten, insistiert Paulus darauf, daß sie zum unveräußerlichen Kohärenz-Kern des Evangeliums gehört" (171). Dies ist „Paul's dogmatic imposition" (170). Weiter, die Ablehnung der apokalytischen Kategorien als mit der modernen, wissenschaftlichen Weltanschauung unvereinbar, tangiert direkt die Wahrheit des Evangeliums. Für Paulus ist der Gebrauch apokalyptischer Kategorien kein Provinzialismus, sondern verquickt mit gewichtigen christologischen, anthropologischen und ethischen Problemen (172). So gesehen, ist die apokalyptische Weltanschauung fundamentale Vermittlerin des paulinischen Denkens, ohne die die Grundlagen seiner Christologie verfälscht werden (181).

B. plädiert also dafür, die apokalyptische Denkweise und Begrifflichkeit des Paulus entschieden beim Wort zu nehmen und streng den Gedankengängen des Apostels zu folgen, auch dort, wo sie zum modernen Denken kontrastieren. Ehe man mit einer „modernen Hermeneutik" an Paulus herantritt, häufig genug um ihn völlig umzuinterpretieren, kommt es darauf an, zuerst einmal die paulinische Hermeneutik selbst zu erfassen. Ich zögere keine Sekunde, dieser methodischen Auffassung B.s zuzustimmen.

Von diesem Kohärenz-Zentrum aus versucht B., weitere Themen der paulinischen Theologie zu behandeln; was meines Erachtens auch ein Zeichen dafür ist, daß eine thematisch-systematische Behandlung des Paulus auch von B. nicht total abgelehnt wird, sofern sie sich innerhalb der Struktur-Linien des paulinischen Kohärenz-Zentrums hält und dem Paulus kein von außen herangetragenes „System" (etwa als „existentiale Interpretation") aufzwingt. Durch das Christus-Ereignis wird freilich die überkommene Struktur der „jüdischen Apokalyptik" grundlegend verändert (192ff). Christi Tod bezeichnet das apokalyptische Gericht über alle Menschen und seine Auferstehung bezeichnet das „sola gratia" des neuen Lebens für alle (193). B. betont ausdrücklich, daß für ihn Tod und Auferstehung Jesu nicht „ein einziges Ereignis" sind, sondern zwei verschiedene historische Ereignisse (two distinct historical events), die weder vermischt noch getrennt werden können (196). Auch hat das Kreuz bei Paulus keine „symbolische" Bedeutung: dieser hält vielmehr am historischen Realismus des scandalum crucis fest (206).

Ich breche an dieser Stelle ab und weise noch darauf hin, daß B. die verschiedenen Themen Sünde und Tod, die Gesetzesproblematik, Erlösung als Gabe und als Verpflichtung, Ethik und Ekklesiologie bei Paulus völlig richtig von diesem christologisch-soteriologischen Ansatzpunkt aus, den er als Kohärenz-Zentrum versteht, interpretiert. Die Grundstruktur der paulinischen Theologie ist hier zweifellos richtig erfaßt. Das letzte Kapitel 16: Der Triumph Gottes, weitet den Blick aus auf den „universalen Horizont". „Paulus ist ein Mann der Erfahrung, aber auch einer, der denkt" (352). Er ist ein apokalyptischer

Denker, kein Geschichtenerzähler (353); ein apokalyptischer Theologe, mit theozentrischem Ausblick, der auf den endgültigen Sieg Gottes hofft.

B.s Buch „Paul the Apostle" gehört m. E. zu den besten Gesamtdarstellungen der paulinischen Theologie, die mir in den letzten Jahren zu Gesicht gekommen sind. Er nimmt Paulus als apokalyptisch-theologischen Denker ernst und versucht ihn aus seinem ureigenen Denkansatz heraus, aus seinem eigenen coherent center heraus zu begreifen. Dies scheint mir auch überzeugend gelungen. Mit meinem eigenen Buch „Paulus und Jesus" (1968), das B. anscheinend nicht kennt, ergeben sich zahlreiche Berührungspunkte, bis in gleichlautende Formulierungen hinein. Weil das Werk eine hervorragende Einführung in Inhalt und Stil des paulinischen Denkens bietet, wäre eine deutsche Übersetzung sehr zu begrüßen. Mit dem „harten Kern", daß die „apokalyptische Weltanschauung" bei Paulus kein „erledigtes Weltbild" darstellt, sondern zur unaufgebbaren Kategorialität des Evangeliums selber gehört, sollten die Systematiker und Fundamentaltheologen sich einmal ernstlich auseinandersetzen!

Saarbrücken Josef Blank

Ikonen. Hrsg. von Helmut Brenske. – Freiburg: Rombach & Co. (1984). 160 S., geb. DM 29.80

Der bekannte Ikonensammler und -händler stellt mit diesem Band ein weiteres Buch vor, das dem Ikonenfreund „neue Gesichtspunkte und Erkenntnisse" (Vorwort) bieten soll.

Für den ersten Teil „Vom Wesen der Ikonen" (9–21), eine theologische und kunsthistorische Darstellung, zeichnet B. (Studium der Kunstgeschichte) verantwortlich. Da hier grundsätzliche Fragen behandelt werden, hätte ein theolog. Fachmann herangezogen werden sollen. Die Entstellungen sind hier so zahlreich, daß nur auf die gröbsten eingegangen werden kann.

In „Was ist eine Ikone?" (9) wird eine Unterscheidung getroffen zwischen „allen Arten von religiösen Darstellungen der orth. Kirche" und dem „Kultbild" (worunter der Vf. offensichtlich Ikonen auf Holztafeln versteht); eine solche Unterscheidung ist aus orth. Sicht nicht berechtigt. Der Vf. zählt dann auf, wo in Kirchen und Häusern Ikonen anzutreffen sind, beantwortet aber nicht die gestellte Frage. In „Ikonenglaube" (10), ein ungebräuchlicher und unklarer Begriff, erscheint die Weihe der Ikone als „Ölung durch das heilige Salböl"; gemeint ist die Salbung mit Myron (Chrisma) als Ausdruck dessen, daß das Bild unter das Wirken des Hl. Geistes gestellt wird. Notwendig gehört aber hierzu die Epiklese des Geistes, durch die das Bild erst zur Ikone wird. Daß man „den meisten Ikonen ... auch heute noch wundersame Kräfte" nachsagt, gehört ins Reich der Legende. Völlig aus der Luft gegriffen ist die Behauptung, daß „die alten Griechen" und „die orth. Gläubigen Bild und dargestellten Heiligen" gleichsetzten. Unbestreitbare gelegentliche abergläubische Praktiken sind nicht relevant für die orth. Ikonenverehrung. In „Ikone und Liturgie" (10/11) hätte man Auskunft erwarten dürfen über die Bedeutung der Ikonen für den Vollzug der (eucharist.) Liturgie; denn diese ist selbst eine „Ikone" der kosmischen Liturgie. Doch hier ist mehr zu erfahren über den Standort der Ikonen im Kirchengebäude. Die mittlere Tür der Ikonostase wird auch nicht deshalb Königstür genannt, weil „durch sie der König Christus bei der Liturgie hinausgetragen wird" (Zitat; nie angegeben, woher die Zitate stammen!), sondern vielmehr, weil er durch sie einzieht bei der Kleinen Prozession als Lehrer und bei der Großen als König, den „unsichtbar die Engel begleiten" (Chrysostomusliturgie), da er sich auf dem Altar in mystischer Weise für sein Volk opfert. In „Anfänge der Ikonenmalerei" (11) ist mehr als gewagt die Behauptung, die ägyptischen Christen hätten ihre Toten „mumifiziert". Der heidnischen Mumifizierung als technische Voraussetzung für das Weiterleben des Verstorbenen setzten sie vielmehr ihren Glauben an die Auferweckung entgegen. Daß die christl. Martyrer „mit dem von ihnen angefertigten Bild" gleichsam „überlebten", bedarf keiner Widerlegung. Das Aufkommen der Ikonenverehrung muß vielmehr in Analogie gesehen werden zu dem Bemühen, Martyrerreliquien zu besitzen. Nicht zufällig stehen gerade Christus- und Marienbilder am Anfang der Ikonenfrömmigkeit, da es von diesen Personen keine „Reliquien" geben konnte. Der Ursprung der Ikonenmalerei liegt geschichtlich auch nicht allein bei der ägyptischen Portraitmalerei, sondern ebenso in der Katakombenmalerei und Sarkophagkunst. Zu den „frühen byzantinischen Ikonen" (12) ist anzumerken, daß ihre Heimat zunächst nicht Konstantinopel, sondern Syrien, vornehmlich Jerusalem und Antiochia, war. Auch wollen die Ikonen nicht „religiöse Verzückung" widerspiegeln, sondern himmlische Verklärung. Im „Bilderstreit" (12) sind selbstverständlich auch die Ikonodulen nie für eine „Anbetung von Ikonen" eingetreten. Der Unterschied von Latreia und Proskynesis war ihnen besser bekannt als dem Vf. Beim Streit ging es vielmehr um die Frage, ob in der Ikone nur die Menschheit Christi oder auch seine Gottheit bzw. seine Verklärung zur Sprache kommt. Augustinus und Chrysostomus haben nie gelehrt, daß „Gottes Geist durch Christus Fleisch geworden" sei. Der Einfluß des bilderfeindlichen Islam bei der Auslösung des Bilderstreites wird völlig übersehen. Wenngleich Kaiserin Theodora der Ikonenverehrung zum Sieg verholfen hat, so hat doch schon das 7. (letzte) ökumen. Konzil 787 die Verehrung der Ikonen als rechtgläubig bestätigt und die entsprechenden Fachbegriffe aus der Lehre der Väter sanktioniert.

Völlig Verwirrung stiftet der Abschnitt „Urbild und Abbild" (13). Die Terminologie ist durch das 7. Konzil festgelegt. Danach ist Urbild der Heilige selbst, insofern er in seiner Verklärung Bild Gottes ist; Abbild dagegen ist jede Ikone, nicht nur die, welche zuerst gefertigt wurde. Die älteste Nachbildung der Marienikone vom Typ der Hodegetria ist nicht jene von Wladimir, sondern (unter den erhaltenen) die Mosaikikone in der Kirche von Kiti auf Zypern (6./7. Jh.). Selbst für eine Legende geht es zu weit zu behaupten, Lukas habe im 6. (!) Jh. eine Marienikone angefertigt.

In den weiteren Abschnitten „Russische Ikonen" (14f) und „Zentren russ. Ikonenmalerei" (16–21) zeigt der Vf. jedoch größere Vertrautheit mit der Materie. Doch auch hier einige notwendige Anmerkungen: Leider fehlen entsprechende Angaben über griech., bulgar., ukrain. u. melkitische Ikonen. Die unwirklich wirkenden Naturhintergründe beruhen nicht „auf einer Verarbeitung antiker Motive" (15), sondern erklären sich aus ihrer symbolischen Bedeutung, die sich zumeist aus atl. Prophezeiungen herleiten; gleiches gilt auch von der Hintergrundarchitektur. Bei der von Patriarch Nikon durchgeführten Liturgiereform wurden die liturg. Bücher nicht „neu abgefaßt", sondern anhand der griech. Vorlagen revidiert. Der Leser erfährt in diesem kunsthistor. Abriß zwar nichts Neues; aber die kurze Skizzierung der russ. Malerschulen kann als gelungen bezeichnet werden.

Im zweiten Teil (22–28) skizziert Paul Maslow (mit zwei Kostproben) vier Malerhandbücher (neues serb. M., Siiskij-M., Stroganow-M. u. M. vom Berge Athos). In ihnen fand der Maler Hinweise für die Anfertigung der Ikonen, die Mischung der Farben und vor allem für die Gestaltung der Heiligen. Es handelt sich dabei allerdings nicht um „mittelalterliche" Werke, sondern um Zusammenstellungen, die zu Beginn des 17. Jh.s und später entstanden sind.

Im dritten Teil „Farbenpracht alter Ikonen" stellt B. aus seiner Privatsammlung in Hannover 87 zumeist russische Holztafelikonen und 10 Metallikonen, -kreuze vor. Es handelt sich um eine gelungene Ausführung auf Kunstdruckpapier. Abgebildet sind Dreifaltigkeitsikonen, Christus-, Marien-, Festzeiten- und Heiligenikonen. Leider sind diese Seiten 29–104 nicht durchnumeriert, so daß auf einige Fehldeutungen, die sich in diesem Werk B.s wohltuend in Grenzen halten, nicht exakt genug eingegangen werden kann. Nach der typolog. Deutung atl. Bilder stellt die Marienikone nicht die „Gottesmutter im lebenspendenden Brunnen" dar, sondern sie ist „der lebenspend. Brunnen"; sie ist nicht die „Gottesmutter vom unverbrennbaren Dornbusch", sondern sie ist „der nicht verbrennende Dornbusch". Der nicht näher bezeichnete „Heilige" ist, wie die Beischrift klar sagt, der Prophet Sophonias (Zefanja). Kosmas und Damian sind nicht „Apothekenheilige", sondern werden als Ärzte verehrt, deren Heiligkeit darin begründet ist, daß sie für ihre Dienste kein Geld (anargyroi) nahmen. Johannes der Täufer trägt im Kelch nicht „den Täufling", sondern weist auf Christus hin, der sich als das Lamm Gottes in der Eucharistiefeier opfert. Ein äthiopisches Kreuz kann nicht als koptisches bezeichnet werden.

Die Absicht dieses Bildteils ist unverkennbar die Weckung von Kaufinteresse; dem dienen die Preisangaben, die sicherlich an der obersten Grenze angesiedelt sind. Die Behauptung allerdings, daß sich die Ikonenpreises „weiterhin stark nach oben – ca. 20 bis 30 Prozent im Jahr" (7) bewegen, entstammt der Wunschvorstellung des Ikonenhändlers. Auch die Angaben der Entstehungszeit der Ikonen dürften z. T. zu hoch angesetzt sein.

Im vierten Teil bringt B. ein Ikonen-Kompendium mit 26 Themen, die sich mit Technik der Malerei, Aufbau einer Ikonostase, Kalender und Namensverzeichnis, Fachausdrücken, aber auch mit „Faktoren für die Preisbestimmung" beschäftigen. Die Artikel sind von unterschiedlicher Qualität (z. B. ist Dionysius Areopagita ein Theologe des 5./6. Jh.s, und nicht der erste von Paulus für Athen eingesetzte Bischof). Sieht man von den leider nicht geringen theologischen Fehldeutungen ab, so kann dieser Teil durchaus als Bereicherung für den Sammler dienen, zumal eine derartige Zusammenstellung noch fehlt; sie bedarf aber der Überarbeitung.

Hinzuweisen ist noch auf die gute Idee, die Vorsatzseiten mit Karten zu versehen. Doch sollten die Ortsangaben stimmen und für Rumänien und Serbien die übliche Schreibweise der Ortsnamen gelten.

Münster Lothar Heiser

Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag. – Münster: Aschendorff 1984. VI, 384 S., 37 Tf. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 11 1984) Ln. DM 148.–

Die hier vorzustellende Festschrift wurde Theodor Klauser wenige Monate vor seinem Tod überreicht. Sie würdigt die verdienstvolle Tätigkeit des Geehrten, besonders, wie Ernst Dassmann im Vorwort hervorhebt, den Einsatz für das Reallexikon für Antike und Christentum, das Jahrbuch für Antike und Christentum und für das F. J. Dölger-Institut (im Vorwort auch Hinweis auf frühere Ehrungen Klausers und seine Publikationen der letzten Zeit). Aus dem Kreis, den Klauser zur gemeinsamen Arbeit auf dem Gebiet von „Antike und Christentum" zusammengeführt hat, stammen die Beiträge dieses Bandes. Die Wahl des Titels, unter dem sie erscheinen, ist sehr glücklich. „Vivarium" setzt einmal die auf Klausers Lehrer F. J. Dölger zurückgehende Tradition der Ichthys-Titel fort (vgl. „Pisciculi" und „Mullus"). Zum

anderen erinnert er an das Vivarium Cassiodors, jene Gemeinschaft zum Studium, über die Klauser selbst gearbeitet hat (vgl. Th. Klauser, Ges. Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie = Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 3 [Münster 1974] 212–217). Zu einem neuen Vivarium haben sich die Autoren des Bandes zusammengefunden. Die Studien stehen in der alphabetischen Reihenfolge der Verfasser. Entsprechend dieser Ordnung sollen die Themen im folgenden kurz vorgestellt werden.

Unter dem Titel „Heimkehr zum Taufort" (1–10) erklärt Heinzgerd Brakmann den westsyrischen Ritus der ‚Prozession der Ankunft im Hafen' am Montag der Karwoche vom Ursprung her als Türöffnungszeremonie des Baptisteriums. Das Resümee der kenntnisreichen Ausführungen: „In den Türöffnungszeremonien der syrischen Liturgien zu Beginn der Heiligen Woche darf man somit allgemein den mit der Schließung des Baptisteriums zu Festbeginn ursprünglich korrespondierenden Vorgang sehen" (10).

Hugo Brandenburg stellt gut dokumentierte „Überlegungen zu Ursprung und Entstehung der Katakomben Roms" (11–49) an. Nach einem Überblick über die Forschungsgeschichte und notwendigen Begriffsbestimmungen (Katakomben, Hypogäen, Columbaria) beschreibt er die Entwicklung des paganen römischen Begräbniswesens im 2. und 3. Jh. Als eine in dieser Zeit gängige Grabform bestimmt er die Verbindung von Mausoleum, Grabkammer für aufwendigere Bestattungen und unterirdischem Hypogäum in unterschiedlichen Variationen und Kombinationen (27f). Diesem Bild entsprechen z. T. christliche private Anlagen. Daneben gibt es jedoch die neue Form christlicher privater Anlagen, die, wohl unabhängig von einem oberirdischen Grabbau, von vornherein für eine große Anzahl von unterirdischen Bestattungen geplant waren, und von Gemeindezömeterien wie der Kallistuskatakombe, die man mit den Columbaria der frühen Kaiserzeit vergleichen kann. Vf. fragt nach den Gründen, „warum die frühen christlichen Begräbnisstätten, die frühesten Gemeindezömeterien und ein Teil der frühen privaten Hypogäen, die unter den gleichen äußeren Bedingungen und zur gleichen Zeit entstanden sind wie die heidnischen, von Anfang an eine so andere Entwicklung genommen haben, so daß man unterirdische Friedhöfe im eigentlichen Sinne als eine typische Schöpfung des frühen Christentums ansprechen muß" (46), und verweist auf das auch in Nordafrika im 3. Jh. feststellbare Bedürfnis nach Bestattung in geschlossen christlichen Friedhöfen und auf die Philanthropia der Christen in ihrer Sorge für die Beisetzung armer Gemeindemitglieder. – Zu bedenken ist, ob die Mehrzahl der römischen Gemeindemitglieder dieser Zeit wirklich aus den unteren sozialen Schichten kam (48). Zu diesem Problem vgl. jetzt G. Schöllgen, Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristl. Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians = Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 12 (Münster 1984). Die auf Seite 32 genannten Anweisungen der Kirchenordnung des Hippolyt stehen in der Ausgabe von B. Botte (Münster ^{4}1972) im c. 40 (86).

Vinzenz Buchheit, „Hippolyt, Origenes und Ambrosius über den Census Augusti" (50–56), vergleicht die unterschiedlichen geschichtstheologischen Deutungen von Lk 2,1–5 bei den genannten Autoren, wodurch gut deren jeweilige Eigenart erkennbar wird.

In einer differenzierenden und das Vorgehen reflektierenden Weise handelt Carsten Colpe über das Thema: „Heidnischer und christlicher Hellenismus in ihren Beziehungen zum Buddhismus" (57–81). Die berührten Themen sind: westliche Kenntnis des Buddhismus (Megasthenes, Clemens Alexandrinus); östliches Interesse am Hellenismus; möglicher buddhistischer Einfluß auf hellenistische Philosophie (Anaxarchos und Pyrrhon, Ammonios Sakkas [dazu s. die Selbstkorrektur des Vf.s S. 67, Anm. 42]); hellenistischer Anstoß zu buddhistischer Lehrentwicklung (die Fragen des Königs Menander, Ikonographie der Gandhara-Kunst); echte Parallelen auf der Ausdrucksebene (Materie in Manichäismus und Buddhismus, valentinianische Christologie); Konvergenz von Denkstrukturen. Abschließend geht der Vf. auf den Barlaam/Joasaph-Roman ein.

Eine interessante Hypothese zur frühen Amtsgeschichte entwickelt Ernst Dassmann in seinem Beitrag „Hausgemeinde und Bischofsamt" (82–97). Er geht aus von der gerade unter Neutestamentlern in letzter Zeit behandelten Thematik der Hausgemeinden und hält es für naheliegend, in ihren Leitern „auch das Gremium zu sehen, das für die Querverbindungen zwischen den Hausgemeinden und den Zusammenhalt der Ortsgemeinde zu sorgen hatte" (90). „Sobald aber aus dem Kreis dieser angesehenen ‚Ältesten' bzw. Episkopen einer den Vorsitz übernähme, Sprecher aller würde, die Aktivitäten in Gottesdienst und Predigt koordinierte, für die Einheit im Bekenntnis sorgte, wäre der Zustand gegeben, den man den einen Bischof in der Ratsversammlung der Presbyter nennen könnte" (ebd.). In dem Maß, „in dem sich die Gläubigen einer Stadt als Glieder eines einzigen Hauses verstanden, lag es nahe, daß die Vorsteher der Hausgemeinden zur ‚Ratsversammlung' der Ältesten wurden und nur noch einer von ihnen der kirchlichen Großfamilie des Ortes als bischöflicher pater familias vorstand" (94). – Die anregende Hypothese, die hier nur verkürzt und ohne Hinweis auf die beigebrachten Belege wiedergegeben werden kann, muß sicherlich im einzelnen diskutiert werden.

Friedrich Wilhelm Deichmann, „Zur Erscheinung des Sternes von Bethlehem" (98–106), geht in der Auseinandersetzung mit K. D. Kalokyris der Frage nach, wie der Stern in den Szenen der Geburt Jesu und der Magieranbetung zu deuten ist. In der Mehrzahl der Beispiele der einen wie der anderen Szene muß er als eine Allegorese Christi, d. h. als der Stern aus Jakob (Num 24,17), verstanden werden (98f).

Unter dem Titel „Beobachtungen zur Entstehung sakralsprachlicher Besonderheiten" (107–114), beschäftigt sich Albrecht Dihle mit dem griechischen Heiligkeitsvokabular und mit der Bedeutungsgeschichte von (ἐξ)ερεύγομαι. Ziel ist einmal, die dominierende Rolle verständlich zu machen, „die ἅγιος als umfassende Heiligkeitsbezeichnung und damit als Äquivalent für hebr. qdš in der Sprache der Juden und Christen spielte" (111). Zum anderen zeigt der Vf., wie sich ein spezifisch jüdisch-griechischer Gebrauch des Verbums ἐρεύγομαι herausbildete, „der es geeignet machte, auch andere hebräische Wörter mit der Bedeutung ‚hervorgehen lassen, hervorsprudeln lassen, heraustönen lassen' wiederzugeben, ohne daß man dabei an seine Grundbedeutung im Griechischen zu denken brauchte" (114).

Josef Engemann publiziert „eine spätantike Messingkanne mit zwei Darstellungen aus der Magiererzählung im F. J. Dölger-Institut in Bonn" (115–131). Es handelt sich um die Szenen der Huldigung der Magier und der Magier vor Herodes.

Der Trierer Balthasar Fischer stellt die Frage: „Ist Ambrosius wirklich in Trier geboren?" (132–135). Der Zweifel entzündet sich an der Wendung der Vita Ambrosii, Ambrosius sei geboren posito in administratione praefecturae Galliarum patre eius Ambrosio. Das schließt nicht aus, daß die Geburt des Sohnes etwa in Rom stattgefunden hat. Der Vf. verweist nun auf die Erzählung des Bienenwunders, in der es heißt, daß die Wiege des Säuglings in area praetorii stand. Daraus ergibt sich: „Für Paulinus ist es selbstverständlich, daß Ambrosius dort geboren ist, wo sein Vater praefectus praetorio war" (134). Das Verschweigen des Namens der Stadt erklärt der Vf. mit der Abfassungszeit der Vita. Zu dieser Zeit (422 oder bald danach) war die Präfektur bereits von Trier nach Arles verlegt worden. Die Kenntnisse des Paulinus hätten nicht ausgereicht, „um sicher zu sagen, ob der Vater des Ambrosius sein Amt in Trier oder in Arles oder anderswo ausgeübt hat" (134).

Christian Gnilka plädiert in seinem Beitrag: „Eine interpolatorische Ehrenrettung Davids" (136–143) dafür, die Stelle Prudentius, ham. 574–580 als Interpolation auszuscheiden.

Helga von Heintze publiziert das Bronzebüstchen eines Kaisers, das sich als nr. 90 der Collezione Giovanni Pansa im Archäologischen Museum in Chieti befindet, und identifiziert den Dargestellten aufgrund eines eingehenden Vergleichs mit den Münzdarstellungen (Diademform und physiognomische Eigenheiten, wobei letztere erst die Identifizierung gestatten) als Kaiser Gratian („Ein Bronzebüstchen des Kaisers Gratianus": 144–169). In diesem Zusammenhang geht sie auch auf die weiteren Porträtköpfe dieser Zeit ein, in denen sie Valens, Valentinian I und Valentinian II erkennt (Zusammenfassung der Ergebnisse: 168).

Einen Beitrag zur Vorgeschichte der Renaissance liefert Nikolaus Himmelmann: Den leicht zurückgelehnten bärtigen, bis auf einen Mantel um die Beine nackten Mann am Türsturz der Porta della Mandorla des Florentiner Doms bestimmt er als Saturn, der nach dem Vorbild der beiden römischen Flußgötter gestaltet ist, die damals noch in der Nähe der Dioskuren am Quirinal (heute Kapitol) standen („Saturn am Dom von Florenz": 170–174).

Karl Hoheisel, „Kerube im Zweiten Tempel und die Anfänge der Kabbala" (175–187), fragt zu Beginn: „Gab es Darstellungen der Kerube im einstigen Zentrum der jüdischen Religion? Bildeten sie vielleicht sogar den Ausgangspunkt der Überlieferungen vom Allerheiligsten als Brautgemach, die rabbinische Esoterikerkreise dem Zohar und den Kabbalisten weitergaben?" Er trägt sodann die Belege zusammen, die trotz der Rede vom leeren Allerheiligsten des Zweiten Tempels, die tendenziös sein könnte, für eine positive Antwort zu sprechen scheinen.

Hans-Jürgen Horn, Κατ' οἰκονομίαν τοῦ κυρίου (188–193), vergleicht den stoischen und christlichen Schicksalsbegriff und zeigt, wie durch die Identität der Formulierung Kontinuität inszeniert wird, „wo in der Tiefe der Inhalte der Wörter die Antithese der ‚Auseinandersetzung' herrscht" (Glaube an den persönlichen Gott) (193).

Der Beitrag „Kirchliche und außerkirchliche Motive im hermeneutischen Traktat des Origenes ‚Die principiis' 4,1/3" (194–212) wird vom Autor Heinrich Karpp selbst charakterisiert als „Versuch, die Arbeitsweise des Origenes in seiner hermeneutischen Abhandlung zu analysieren, um seine Motive kenntlich zu machen" (211). Das Ergebnis wird 211f zusammengefaßt. Vf. spricht vom kirchlichen und wissenschaftlichen Motiv (begriffliche Klärungen gleich zu Anfang 194), wobei jedes mehrere Aspekte zeigt, von denen der eine oder andere auch selbst den Rang eines leitenden Motivs einnehmen kann. „Das gilt ... (seines Erachtens) von dem biblischen Motiv, vielleicht auch noch von dem persönlichen, während der gnostische Gedanke nur als Aspekt gelten sollte. Obwohl alle Motive und Aspekte der kirchlichen Aufgabe dienen, die Bedeutung und den Sinn der ‚göttlichen Schriften' klarzustellen, sind sie mehr als technische Hilfen und wirken teils mit-, teils gegeneinander." „Die Hermeneutik des Origenes stellt auf ihre Weise eine ‚Synthese' von kirchlichem und wissenschaftlichem Denken, von ‚Antika und Christentum' dar" (212).

Alois Kehl bezieht sich unter dem Titel: „Gewand = Person?" (213–219) auf seinen Art. „Gewand (der Seele)": RAC 10, 945–1025. Er wendet sich gegen eine durch völkerkundliche Beschreibungen inspirierte ontische Interpretation antiker Phänomene in dem Sinn: „Anlegen des Gewandes eines Gottes = Auslöschen des eigenen Ich und Verwandlung in den Gott" (214). Vielmehr wurde die Gewandmetapher ethisch verstanden: „Das Ich übernimmt nur etwas vom äußeren Verhalten, von der inneren Gesinnung des anderen, oder auch eine bestimmte Rolle" (ebd.). Im folgenden führt er Stellen an, die zeigen, daß die Identifikation Gewand = Person bewußt abgelehnt wurde.

Unter der Überschrift „Darf ein Bischof in der Verfolgung die Flucht ergreifen?" (220–228) geht Bernhard Kötting auf die diesbezügliche antike Diskussion und auf die einzelnen Fälle der Flucht eines Bischofs ein (u. a.

Polykarp von Smyrna, Gregor der Wundertäter, Dionysius von Alexandrien, Cyprian von Karthago, Petrus von Alexandrien, Athanasius).

Lieselotte Kötzsche-Breitenbruch, „Pilgerandenken aus dem Heiligen Land" (229–246), publiziert drei Neuerwerbungen des Württembergischen Landesmuseums in Stuttgart: zwei Ampullen und ein Medaillon, jeweils in einer Blei-Zinn-Legierung (Inv. nr. 1980–205a + b; 1981–165), und ordnet sie schön in das Devotionalienwesen des Heiligen Landes und darüber hinaus ein.

Ursula Maiburg, „Christus der Eckstein" (247–256), bietet einen Durchblick, wie ihn genau der Untertitel bezeichnet: „Ps. 118,22 und Jes. 28,16 im Neuen Testament und bei den lateinischen Vätern".

Der ausführliche Beitrag von Karl August Neuhausen, „Hieronymus, Seneca und Theophrasts Schrift ‚Über die Freundschaft'" (257–286), läßt deutlich werden, wie sich die Auseinandersetzung des frühen Christentums mit den traditionellen Wertvorstellungen der paganen Antike auf einen fundamentalen Unterschied zurückführen läßt, „der sich in der Gegenüberstellung zweier Kardinalbegriffe manifestiert: Nach grundsätzlich übereinstimmender Auffassung der gesamten nichtchristlichen griechisch-römischen Antike bildet die ‚Freundschaft' (φιλία/amicitia) als besonders enge Form der Beziehung zwischen zwei oder nur wenigen Individuen das höchste Gut des Menschen; im Christentum dagegen trat an die Stelle der ‚Freundschaft' die ‚Liebe' (ἀγάπη/caritas), die grundsätzlich alle Menschen umfassende Nächsten- und Feindesliebe, die christliche Kardinaltugend κατ' ἐξοχήν" (257f). Der Vf. erschließt die Arbeitsweise des Hieronymus im Umgang mit Cicero und Seneca und gelangt zu aufschlußreichen Folgerungen über Senecas im ganzen verlorenen Traktat „Quomodo amicitia continenda sit".

Ilona Opelt, „Der ‚Hebestein' Jerusalem und eine Hebekugel auf der Akropolis von Athen in der Deutung des Hieronymus von Sach. 12,1/3" (287–294), zitiert die Kommentierung der genannten Schriftstelle durch Hieronymus und trägt Material zur Erläuterung des dort erwähnten Hebens von Steinen zusammen (antikes „Gewichtheben").

Renate Schumacher-Wolfgarten, „Wein- und Speisewunder aus Oberitalien in Spätantike und Mittelalter" (295–309), bietet eine Deutung des Giotto-Freskos der Hochzeit zu Kana in der Mitte der Nordwand der Arena-Kapelle zu Padua und des Silberkästchens von S. Nazaro.

Emmanuel von Severus, „‚Mortem cotidie ante oculos suspectam habere' (Bened. Reg. 4,47)" (310–313), kommentiert den angeführten Satz aus Antike und Christentum.

Wolfgang Speyer präsentiert und bespricht eine Fülle von Zeugnissen zum Thema: „Mittag und Mitternacht als heilige Zeiten in Antike und Christentum" (314–326). – Die Verbindungslinie Usener-Dölger-Klauser (326) verwischt die Unterschiede. Der behandelte Vorstellungskomplex müßte m. E. stärker historisch-genetisch untersucht werden.

Klaus Thraede, „Zur altkirchlichen Auslegung von Joh. 20,22f" (327–337), verfolgt die altkirchliche Interpretationsgeschichte der Stelle im Zusammenhang mit seiner Arbeit am RAC-Artikel „Hauch".

Bei Manfred Wacht, „Wahre und falsche Armut" (338–347), geht es um die Interpretation von Clemens Alexandrinus, Quis dives salvetur, vor allem im c. 19.

Jan Hendrik Waszink, „Der Zeitbegriff im Timaioskommentar des Calcidius" (348–352), macht wahrscheinlich, „daß Calcidius zu jener großen Bewegung lateinischer, durch Platonismus und Neuplatonismus beeinflußter Kultur gehört, die Mailand als Zentrum hatte und deren Protagonisten Marius Victorinus, Mallius Theodorus, Ambrosius, dessen Nachfolger Simplicianus und, von seiner Mailänder Zeit her, Augustinus waren" (352).

Gerhard Wirth, „Jovian. Kaiser und Karikatur" (353–384), entwirft ein Bild der Persönlichkeit und Politik Jovians im Vergleich mit Julian und auch Konstantius und bespricht im einzelnen sein Verhalten in der Außen-, Innen-, Kirchen- und Heidenpolitik. Die Gründe für die Verzeichnung zur Karikatur werden deutlich gemacht. Der hohe Rang, den Vf. Jovian (und Sapor) zuerkennt, zeigt sich etwa in der Einschätzung des Friedens von 363: „Großmächte formulieren erstmals, wie sehr sie aufeinander angewiesen sind, und das Bewußtsein, damit eine neue Epoche von gemeinsamen Aufgaben einzuleiten, hat sich sichtbar durch die folgenden Jahrhunderte erhalten. Es hat nicht nur die Auseinandersetzungen relativiert, die von da an noch für Rom und Persien zu verzeichnen sind: Bis zur islamischen Eroberung scheinen beide Reiche allein von dem Grundaxiom auszugehen, daß man aufeinander angewiesen sei. Damit aber erhält gleichsam als Ansatz der Vertrag von 363 zugleich welthistorischen Sinn" (369).

Ein reicher Tafelteil mit Abbildungen zu den archäologischen und kunstgeschichtlichen Beiträgen beschließt den stattlichen Band (Tf. 1–37).

Die Vielfalt der Aufsätze ist ein schönes Zeugnis für die weitgefächerten Interessen Theodor Klausers. Die Beiträge bereichern unsere Kenntnis des Altertums, gerade auch, wenn die eine oder andere Ansicht zur Diskussion herausfordert.

Mainz Theofried Baumeister

Alte Kirche I. Ignatius von Antiochien, Justin der Märtyrer, Marcion von Sinope u. a., hrsg von Martin Greschat. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Verlag W. Kohlhammer (1984). 304 S. (Gestalten der Kirchengeschichte Bd 1.) geb. DM 79.–

Dieses Buch eröffnet eine Reihe von 12 Bänden, welche beabsichtigt, einige wichtige Persönlichkeiten im Leben der Kirche vorzustellen und zwar im Zusammenhang mit ihrer kulturellen, religiösen, sozialen, politischen und ökumenischen Umwelt. Dieser objektive Rahmen soll es ermöglichen, daß jeder in seiner Spezifizität zur Geltung kommt. Erst wenn man den Inhalt des vorliegenden Bandes tiefer ergründet, kommt man nach und nach dem Grundgedanken dieser Kirchengeschichte auf die Spur, welche beabsichtigt, „lebensnahe" geschrieben zu werden. Außer einigen flüchtigen Notizen, die auf der Klappe der ersten Seite des Schutzumschlags zu lesen sind, werden wir durch nichts darauf vorbereitet. Die Einleitung von F. van der Meer, auf die wir noch zurückkommen werden, gehört zu einer andern Literaturgattung. Man hat also allen Grund, sich die Frage zu stellen, warum der Herausgeber (M. Greschat) sich nicht die Mühe gegeben hat, ein Vorwort zu schreiben, worin er den Zweck, die Methode, die Struktur und die Reichweite seines Gesamtprojektes klar umrissen hätte. Darf man den Wunsch äußern, daß in einem andern Band der Reihe nähere diesbezügliche Angaben nachgeholt werden?

Der in diesem 1. Bd behandelte Stoff umfaßt praktisch den Zeitabschnitt vom nachapostolischen Zeitalter bis zum Konzil von Nizäa (325). Erstrangige Figuren wie Ignatius von Antiochien, Justinus, Irenäus, Tertullian, Klemens von Alexandrien, Origenes, Hilarius von Poitiers und Athanasius ziehen an uns vorüber; andere weniger hervorragende und dennoch bedeutende Gestalten sind ihnen zugesellt, wie etwa Cyprian, Eusebius von Cäsarea, Antonius, Ephraem; endlich solche, von denen man im voraus kaum erwartet hätte, sie hier erwähnt zu finden, die jedoch wegen ihres Beitrags zur Gestaltung der Geschichte und der Entwicklung der Ideen es verdienen, in Erinnerung gebracht zu werden: Marcion, Lactantius, Konstantin, Arius. Gegen diese Auswahl des Hrsg.s ist also nichts einzuwenden. Jedoch könnte man ihm die Frage stellen, warum Hilarius vor Athanasius behandelt wird. Wurde Athanasius nicht vor Hilarius geboren und hat er nicht eine wichtigere und direktere Rolle in der antiarianischen Kontroverse und in der Rezeption von Nizäa gespielt?

Um die Gestalten im bereits erwähnten Sinne zu porträtieren, appellierte der Hrsg. an deutsche (10), niederländische (2), englische (2), belgische (1) und französische (1) Spezialisten. Was ist von ihren Beiträgen zu halten, in die der Hrsg. die gute Idee gehabt hat – dies sei nebenbei erwähnt – Reproduktionen alten Bildermaterials in schwarz und weiß auf Glanzpapier einzuschalten? Im allgemeinen kann man ihren wissenschaftlichen Wert und ihre Sorge, sich an die originelle Idee des Projektes zu halten, nur loben. Dieses positive Urteil möchte jedoch nicht die Ansicht befürworten, daß alles, was in diesem Buch gesagt wird, selbstverständlich sei. Wir übergehen eine Menge von Einzelheiten, die mehr oder weniger wichtig sind und beschränken uns auf drei Fragen von allgemeinem Interesse: 1) Steht es historisch gesprochen fest, daß die Beziehungen von Cyprian (Karthago) zu Cornelius und Stephan I. (Rom) durch eine so ausgesprochene antirömische Antipathie geprägt waren und daß, der Logik der Geschichte entsprechend, das II. Vatikanische Konzil (Rom) praktisch nichts vom Gedankengut des Bischofs von Karthago verstanden habe (cf. U. Wickert, 174)? 2) Kann man gelassen behaupten, daß der vom nizänischen Konzil (325) auf den Logos angewandte Begriff homoousios nur ein durch die Praxis bedingter minderwertiger politischer Kniff war, dessen sich Konstantin bediente, um die bedrohte Einheit des Kaiserreiches wieder herzustellen (cf. T. Schleich, 210–211)? 3) Kommt Athanasius völlig zur Geltung, wenn sein bewegtes Leben fast nur auf dem Hintergrund der Machenschaften der zeitgenössischen Politik geschildert wird? Was gibt ihm sein eigentliches Gepräge: die Staatsräson oder der Glaube an die Gottheit Jesu Christi? Oder beide zu gleicher Zeit? Falls letzteres zutrifft, wo liegt die Dosierung (cf. den Text von C. Kannengiesser)? – Zum Schluß sei noch die Einleitung von F. van der Meer erwähnt, auf die wir schon hingewiesen haben. Sie ist in einem flotten Stil geschrieben und, unserer Meinung nach, beschreibt sie treffsicher das Gefüge der Tendenzen, welche die historische, politische, religiöse ... Bühne charakterisieren, auf welcher sich die in der Folge studierten Persönlichkeiten bewegen.

Abschließend sei gesagt: Trotz unserer formulierten Vorbehalte glauben wir, daß diese neue Reihe mit dem erschienenen Bd einen guten Start genommen hat. Falls sie sich auf diesem Wertniveau halten wird, kann man ihre Erwerbung nur empfehlen, vor allem der jungen Generation, die sich für die faszinierende Geschichte des Leibes Christi interessiert.

Rom Réal Tremblay

Twomey, Vincent: **Apostolikos Thronos.** The Primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetic writings of Saint Athanasius the Great. – Münster: Aschendorff 1982, 623 S. (= Münsterische Beiträge zur Theologie Heft 49) kart. DM 148.–

Die „relecture" der eusebianischen Kirchengeschichte der ersten Ausgabe und der Vergleich der erzielten Ergebnisse mit der 2., 3. und 4. Rezension führen T. nicht nur zur Erkenntnis einer zeitlich fixierbaren Zäsur in der Petrinologie des Eusebius, sondern weiter zu einer eusebianischen Theorie des römischen Primats. In wissenschaftlicher Redlichkeit räumt Vf. ein, daß die eusebianische Sicht der römischen Autorität auf den ersten Blick nicht unmittelbar aus dem Text der Kirchengeschichte Eusebs gewonnen werden kann. Erst am Ende eines umfänglichen Interpretationsprozesses, der den Grenzen jeder Inter-

pretation unterworfen sei, zeigten sich die verifizierbaren Ergebnisse der Untersuchung, die vor allem dogmengeschichtliches Interesse beanspruchen würden (210).

Der jüngere Eusebius (Buch I–VII KG) anerkennt einen Vorrang der Kirche von Rom und seines Bischofs gegenüber den Kirchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Die Ursprungsbeziehungen dieser Hauptkirchen zu Petrus bestimmen deren Autorität im Chor der anderen Kirchen in der Weise, daß dabei Rom und sein Bischof als der Hauptzeuge des Glaubens schlechthin erscheint, weil Petrus in Rom durch sein Martyrium die letztmögliche Form des Glaubenszeugnisses abgelegt hat. Petrus ist als Sprecher und Führer der Apostel nach Christus der hauptsächliche Gründer der Kirche. Die entscheidende Konfrontation zwischen Petrus und dem Begründer aller Häresien, Simon Magus, in Rom ist Prototyp für alle Auseinandersetzungen zwischen den Nachfolgern Petri und den Nachfahren des Simon Magus, den Heresiarchen. So ist es petrinische Aufgabe des römischen Bischofs in letzter Instanz Häresien zu entdecken und zu verwerfen (205–208). Diese schlußfolgernd eruierten Resultate stützen sich vor allem auf die bei Eusebius erkennbare Sukzessionstheorie im Sinne einer authentischen Garantie der Weitergabe des apostolischen Erbes. Allerdings wurde hier der Zusammenhang von Tradition und Kontinuität des kirchlichen Amtes (Sukzession) im Lichte der Vorstellungen und Begrifflichkeit des römischen Erbrechts nicht geprüft. (Vgl. J. Fellermayr: Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis zu Leo dem Großen. München 1979; siehe dazu s. v. Eusebios v. Caesarea).

Nach 311 konstatiert Vf. in der Ekklesiologie des Eusebius einen Wechsel, folglich auch in der eusebianischen Petrinologie. Die ursprüngliche Konzeption Eusebs von der besonders qualifizierenden Sukzession der römischen Bischöfe wich einer reichskirchlichen Sicht. Für diese Verschiebung sind für Vf. vier Faktoren ursächlich: die Spannungen zwischen dem eusebianischen Idealbild von Kirche und der Wirklichkeit, die Eusebius bei der „relecture" seiner Quellen nach 311 feststellte – das Verfolgungstrauma, das sein triumphalistisches Konzept von der Kirche der Apostel zerstörte und die menschliche Schwäche von Petrusnachfolgern enthüllte – die Anerkennung der Kirche durch den Kaiser – die persönliche Demütigung durch die Synode von Antiochien und das ökumenische Konzil von Nizäa, das ihn bewog, von der „apostolischen" Kirche abzurücken. Eusebius wandte sich daraufhin ganz Kaiser Konstantin I. zu als dem neuen Petrus, als den Begründer der Reichskirche und als der Quelle reichskirchlicher Autorität.

In den athanasianischen Schriften entdeckt Vf. – quantitativ betrachtet – lediglich spärliche Informationen zu Petrus, Mt 16,16–18 und zum Thema Petrus und Rom. Umso bedeutender sei das Gewicht der wenig einschlägigen Stellen, die das allgemeine Bewußtsein des Ostens in bezug auf das petrinische Martyrium in Rom als Teil göttlicher Fügung enthüllten (290). Im wesentlichen decken sich die Standpunkte des Eusebius vor 311 mit denen des Athanasius. Ergiebiger erscheint die Untersuchung der Begegnungen des Athanasius mit Julius, Liberius und Damasus, wobei der Liberius-Fall besondere Aufmerksamkeit beansprucht (291–345). Den „Fall" des Liberius interpretiert Athanasius den ägyptischen Mönchen im Sinne eines letztmöglichen Zeugnisses für das, was Liberius als freier Mann bezeugt hatte, und zugleich als Manifestation des extremen Standpunktes der Feinde Christi. Als die universale „unanimity" der Bischöfe durch die politische Macht der Reichsautorität zerstört war, richtet Athanasius den Blick der Mönche auf die wenigen Bekenner-Bischöfe, unter denen dem römischen Bischof der Primat zukommt gemäß der Zusage des Herrn bei Caesarea Philippi. D. h. die Schwäche des Liberius offenbart gerade in der Situation der Verfolgung seine Identifikation mit dem apostolischen Glauben und mit dem Petrusbekenntnis zu Caesarea Philippi.

Die sehr breit angelegte und mit ungewöhnlichem Fleiß erstellte Diss. läßt Fragen methodisch-formaler und inhaltlicher Art offen. Dafür einige Beispiele.

Einerseits wird im Verlauf der Untersuchung behutsam-höflich die westliche wissenschaftliche Literatur diskutiert und bei kontroversen Interpretationen der Standort des Vf.s klar markiert, andererseits fehlt die Diskussion mit den Theologen der orthodoxen Kirchen. Trotz verdienstvoller Fragen nach dem „Sitz im Leben" der geprüften Quellen, die an der richtigen Stelle zutreffend behandelt werden, drängt sich der Eindruck auf, daß der gesamte Komplex zu sehr unter einen systematischen Raster gestellt wurde zu ungunsten der historischen Genese. Dadurch konnte die Gefahr von Anachronismen infolge zu aktueller Problemstellung nicht immer vermieden werden. Die Festschreibung der Appellation nach Rom durch die westliche Partei der Synode von Serdika wird nahezu universell verabsolutiert und deren relative Bedeutung kaum erkannt (425–462). Die spärliche Akzeptanz des athanasianisch-römischen Standpunktes und dessen Rezeption von lediglich einer zeitgenössischen Minderheit erklärt Vf. mit der Zuflucht des Athanasius zu spiritualisierenden-asketischen Tendenzen (566f), eine Erklärung, die dem Realpolitiker und Pragmatiker Athanasius wohl kaum angemessen sein dürfte. Historia Arianorum ad Monachos 35,2 übersetzt Vf. κατὰ τὴν ἀρχήν (521) im Gegensatz zur üblichen Übersetzung „von Anfang an" mit „im Prinzip". Der Kontext mit der bisherigen Übersetzung weist auf den Beginn der Regierung des Liberius und des Alleinherrschers Konstantius hin, benennt also nur eine Zeitmarke. Durch die Übersetzung „im Prinzip" bewinnt der Satz HA 35,2 plötzlich eine grundsätzliche Bedeutung und erhält den Sinn einer scharfen Zurückweisung staatlichen Eingreifens in das Amt des römischen Bischofs durch Athanasius. Eine Belegstelle für die Übersetzung von κατὰ τὴν ἀρχήν mit „im Prinzip" findet sich bei Lampe: A patristic Greek Lexicon. Oxford 1961 nicht. Die Deutsche Einheitsübersetzung des NT übersetzt ebenfalls Joh 1,1 ἀρχή nach wie vor mit „Anfang".

In seinem Vorwort bemerkt Vf. mit vollem Recht, die eusebianische Kirchengeschichte und die athanasianischen historisch-apologetischen Schriften seien weitgehend unerforschtes Terrain im Blick auf die Frage nach Natur und Funktion des römischen Primats. T.s mehr systematisch orientierte Untersuchung hat dies durch seine Pionierarbeit bestätigt. Es wäre wünschenswert, wenn sich aus der Diskussion damit eine weitere Abklärung anstehender Fragen ergäbe.

Augsburg Wilhelm Gessel

Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie. Hrsg. von Horst-Dieter Blume und Friedhelm Mann. – Münster: Aschendorff 1983. XVI, 328 S., 26 Abb. (Jahrbuch für Antike und Christentum Erg.bd 10) kart. DM 108.–; Lw. DM 116.–

Die vielfältigen Beziehungen zwischen der frühchristlichen Theologie und dem kaiserzeitlichen Platonismus gehörten seit gut 30 Jahren zu den wichtigsten Forschungsthemen der Patristik und haben zu einem fruchtbaren Gespräch der beteiligten Disziplinen geführt, dessen Produkte die herkömmliche Sicht der altkirchlichen Theologiegeschichte erheblich modifiziert haben. Maßgebliche Impulse zu diesem Gespräch gingen seit 1954/55 von Dörrie aus, dessen staunenswerte Schaffenskraft der Geschichte des Platonismus – und darin eingeschlossen jenem Spezialthema – galt. Den Herausgebern und Autoren ist es gelungen, eine thematisch einigermaßen geschlossene und das Forschungsgespräch produktiv fortsetzende Dörrie-Ehrung (zum 70. Geburtstag am 27. November 1981) zustande zu bringen. Da jeweils Spezialisten von internationalem Rang Mitteilungen aus ihren Forschungsgebieten bringen, ragt der Band in seinem sachlichen Gewicht über das normale Niveau von Festschriften deutlich hinaus. Der Jubilar hat nur noch die Manuskripte lesen können; er ist am 16. März 1983 verstorben. Welch reiches Lebenswerk er hinterlassen hat (vgl. S. VIII–XV das Schriftenverzeichnis), wird auch an den Beiträgen der Festschrift deutlich, die sich zum Teil mit seinen Thesen auseinandersetzen oder an sie anknüpfen. Das gilt sowohl im Blick auf seine Deutung des Mittelplatonismus als auch für seine Auffassung, daß von einem „christlichen Platonismus" keine Rede sein könnte, weil beide Lehrgebäude in allen fundamentalen Fragen unvereinbar gewesen wären.

Als erster Komplex (die Festschrift ist leider nicht systematisch, sondern nach dem Verfasseralphabet geordnet) seien hier die auf Mittel- und Neuplatonismus bezogenen Beiträge erwähnt. Neben drei umfangreichen Erörterungen von allgemeinen Themen stehen kleinere Detailuntersuchungen.

In einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit Dörries Sicht, wonach der Mittelplatonismus keine transzendente Gottheit gekannt habe und als Schulbildung eigener Prägung im 1. Jh. v. Chr. sich durch die Interpretation der Timaiosstellen über die Weltseele konstituiere, führt Cornelia de Vogel (Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit? 277–302) eine Reihe wichtiger Sachverhalte – ausgehend von Cicero und Philon – auf, die diese Sicht in Frage stellen. Vor allem mit Plutarch, Justin und Kelsos belegt sie, daß Mittelplatoniker im Sinne Platons eine „Philosophie des Transzendenten, in welcher das νοητόν die beherrschende Stelle innehatte und daher als inspirierende Kraft wirkte, sowohl im Bereich des Seins wie in dem des menschlichen Denkens und Handelns" (286) vertraten. Daß Albinos einen transzendenten Gottesbegriff vertrat, hielt Dörrie für eine Ausnahme, die er dem aristotelischen Einfluß zuschrieb; dagegen verweist Frau de Vogel auf die platonischen Grundzüge, zu denen stoische und aristotelische Elemente präzisierend hinzutreten (297–302). Albinos kennt wie die Logosphilosophie eine Selbstmitteilung des höchsten Nus an die Welt.

Gleich gewichtig steht neben diesem Beitrag derjenige von Matthias Baltes (Zur Philosophie des Platonikers Attikos, 38–57), der souverän eine exakte Quellenanalyse mit systematischen Fragestellungen verbindet, so daß ein eindrucksvoll geschlossenes Bild dieses wohl bedeutendsten Mittelplatonikers entsteht. Baltes hebt die streng philologische Methodik der Platoninterpretation hervor und demonstriert an den zentralen Lehren von den drei Prinzpien und dem Ursprung der Seele die Eigenständigkeit von Attikos' Denken. Für die Thematik der Festschrift ist die Feststellung wichtig, daß „der Gottesbegriff des Attikos dem christlichen weitaus näher (steht) als etwa der des Albinos oder anderer Mittelplatoniker" (47). Denn Attikos identifiziert den Demiurgen mit der Idee des Guten und ordnet die beiden anderen Prinzipien, Paradigma und Hyle, ihm so unter, daß sein Sein als ständiges Schaffen und Erhalten gedacht wird.

Die platonische Reflexion über das höchste Prinzip entwickelte sich immer mehr zu einer philosophischen Gotteslehre. Dies verdeutlicht auch der kleine Beitrag von John Whittaker (ΑΡΡΗΤΟΣ ΚΑΙ ΑΚΑΤΟΝΟΜΑΣΤΟΣ, 303–306) zur Methodik der Mittelplatoniker: Die bei frühchristlichen Autoren verwendete bzw. zitierte Formel negativer Theologie erwuchs als mittelplatonische Auffassung nicht nur, wie bisher angenommen, aus der Exegese der berühmten Stelle Timaios 28c, sondern auch aus Parmenides 142a.

Der Ethik Plotins gewidmet ist der Beitrag von John Dillon (Plotinus, Philo and Origen on the Grades of Virtue, 92–105): Plotin entwickelt die bereits von Mittelplatonikern vertretene Theorie, daß die reine Seele sich anderen Tugenden als der normale Mensch zuwende, zu einer Ethik der Weltentsagung des Weisen weiter.

Der rationalistische Grundzug des Platonismus verliert als ein ihn vom Christentum unterscheidendes Merkmal in der Zeit nach Plotin und Porphyrios seine Bedeutung. Am Beispiel von deren Schüler Jamblichos verdeutlicht Clemens Zintzen (Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in Jamblichs De mysteriis, 312–328), wie ein religiöser Ansatz, geprägt durch Theurgie und Riten, den philosophischen Erkenntnisweg überformt. Während bei Plotin die denkende Besinnung sich nur bis zum Nus, nicht aber zum höchsten Einen zu erheben vermag, ist für Jamblichos der Aufstieg zum Einen möglich, allerdings nicht als rationaler oder ekstatischer, sondern als eine durch theurgische Praxis bewirkte Vereinigung, die außerhalb des noëtischen Bereichs liegt. Dadurch nähert sich – ganz unplatonisch – seine Konzeption den christlichen Vorstellungen von Erlösung und Gnade an. Dieser Absage an die Kraft der Erkenntnis entspricht Jamblichos' Seelenlehre, wonach die menschliche Seele sich bei der Inkarnation ganz vom Nus löst. Wie stark er sich von der traditionellen platonischen Gotteslehre abkehrt, sieht man auch an seiner Auffassung, daß die Gottheit aus Willen heraus handelt und insofern beeinflußbar ist.

Daß diese Hochschätzung der Theurgie bei den späteren Neuplatonikern aus der Abgrenzung der menschlichen Seele gegenüber dem intelligiblen Bereich resultiert, bestätigt der Aufsatz von Henry J. Blumenthal (Some Problems about Body and Soul in Later Pagan Neoplatonism: Do They Follow a Pattern? 75–84). Arthur H. Armstrong (The Negative Theology of Nous in Later Neuplatonism, 31–37) skizziert die Problematik der nachplotinischen Gotteslehre und parallelisiert sie der christlichen Entwicklung.

Einen zweiten Komplex der Festschrift bilden die Beiträge über die Beziehung zwischen christlicher Theologie und Platonismus. Man vermißt dabei allerdings umfassende und grundsätzliche Auseinandersetzungen mit Dörries profilierter, umstrittener These von der Unvereinbarkeit beider.

A. H. Armstrong z. B. spricht ganz unproblematisch von „christlichen Platonikern" (36), und I. Opelt konstatiert eine „innige Wechselwirkung von Christentum und Platonismus" (207). Platoniker wie Christen haben aber durchaus die Gegensätzlichkeit ihrer Denkweisen festgestellt. Daß Plotin die gnostische Terminologie für das Verhältnis von geistiger und sichtbarer Welt nicht so sehr als solche, sondern hinsichtlich ihrer christlichen Implikationen kritisiert, zeigt Luise Abramowski (Nag Hammadi 8,1 „Zostrianus", das Anonymum Brucianum, Plotin Enn. 2,9 [33]; 1–10) am Beispiel eines fälschlich für nichtchristlich gehaltenen gnostischen Traktats.

Differenziert geht Gerhard May dem genannten Problem nach (Platon und die Auseinandersetzung mit den Häresien bei Klemens von Alexandrien; 123–132): Gegen die vulgärchristliche Meinung, die Philosophie sei die Quelle der verschiedenen Häresien, will Clemens zeigen, daß sie „ein wertvolles Instrument zur Bekämpfung der Häretiker darstellt" (123). Das Verhältnis zum Platonismus ist ambivalent, doch insgesamt durch eine christliche Vereinnahmung desselben bestimmt – nach der Maxime, wonach das Christentum die wahre Philosophie und Platon der Prophet der christlichen Wahrheit für die Griechen ist. May sieht bei Clemens keinen christlichen Platonismus, doch er nimmt ihn mit Recht als Zeugen dafür, um Dörries These von der Unvereinbarkeit (trotz prinzipieller Zustimmung) zu modifizieren. – Daß die völlig divergente Beurteilung der Bedeutung der Geschichte für die Wahrheitserkenntnis einen unversöhnlichen Gegensatz markiert, ist bekannt. Am Beispiel eines Theologen, der jeglichen Platonisierens unverdächtig ist, exemplifiziert Maria-Barbara von Stritzky dies (Aspekte geschichtlichen Denkens bei Tertullian; 258–266). Für Tertullian ist Christentum etwas ganz anderes als eine Art von Philosophie, weil dessen Erkenntnis nicht auf menschlicher Leistung, sondern auf geschichtlich vermittelter Offenbarung beruht. So zutreffend er damit den Gegensatz zum Mittelplatonismus markiert, verliert sich ansonsten seine Kritik an der Philosophie in Einzelheiten.

Die theologie- und geistesgeschichtlich so bedeutsame, seit dem 4. Jh. beiderseits artikulierte Konvergenz in der Gotteslehre bahnt sich bei manchen Mittelplatonikern im 2. Jh. schon an. Claudio Moreschini (Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina dell'età imperiale; 133–161) führt Apuleius als wichtigsten Zeugen eines mittelplatonischen Monotheismus vor, in welchem der tragende Gedanke, daß das Wesen der Gottheit gestuft sei, mit dem traditionellen polytheistischen Ansatz vermittelt wird: Der höchste Gott steht an der Spitze einer Pyramide sichtbarer und unsichtbarer Götter. Moreschini verfolgt die Konzeption, die in zunehmendem Maße von den gebildeten Römern geteilt wird, anhand von Laktanz und Firmicus Maternus bis zum konstantinischen Zeitalter. Im Gegensatz dazu steht – wie vor allem Tertullian zeigt – die christliche Deutung der monarchia Gottes. Auch wenn sich der heidnische Monotheismus in mancher Hinsicht analog zum christlichen entwikkelte, blieb als wesentlicher Unterschied die Ablehnung eines gestuften Seins der Gottheit durch die Christen; in dieser Hinsicht blieb der philosophische Monotheismus mit einem polytheistischen Restbestand versehen. An die substantielle Darlegung Moreschinis wäre eine Erörterung der frühen christlichen Trinitätslehre anzuschließen, die teilweise jenem philosophischen Ansatz nahekommt und zur Krise im Arianischen Streit führt.

Der Konvergenzproblematik lassen sich in je spezifischer Hinsicht auch die großen Aufsätze von Barbara Aland (Christentum, Bildung und römische Oberschicht. Zum „Octavius" des Minucius Felix; 11–30) und Ekkehard Mühlenberg (Spätantike Geistigkeit und altchristliche Kunst; 162–183) zuordnen. B. Aland versucht anhand einer Analyse des Dialogs „Octavius" nachzuweisen, daß Minucius Felix' Lehren den Versuch, das Christentum den sozialen Oberschichten Roms nahezubringen, repräsentiere. Mühlenbergs umfangreicher, mit zahlreichen Abbildungen versehener Beitrag paßt zwar nicht zur Thematik des Bandes, liefert aber eine Fülle interessanter Aspekte zur Beziehung zwischen Kunst- und Philosophiegeschichte. Einen aufschlußreichen Beitrag zur Konvergenzproblematik liefert auch Bernhard Kötting (Beurteilung des privaten Gelübdes bei Platon, Origenes und Gregor von Nyssa; 118–122), der Platons reservierte Äußerungen über die privaten Gelübde mit denjenigen der Kirchenväter vergleicht: Die christlichen Theologen konnten zwar wegen der positiven Wertung im AT die Gelübdepraxis nicht völlig mißbilligen, zeigten aber in ihrer Kritik „eine fast völlige Übereinstimung mit dem Urteil Platons" (120).

Die wechselvolle, spannungsreiche Geschichte der Beziehung zwischen Christentum und Platonismus zeigt sich exemplarisch in der Beurteilung der Gestalt des Sokrates durch die Kirchenväter. Theofried Baumeister („Anytos und Meletos können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht." Platon, Apologie des Sokrates 30c/d bei Plutarch, Epiktet, Justin Martyr und Clemens Alexandrinus; 58–63) geht einem einzelnen Topos nach, um daran exemplarisch den christlichen Umgang mit platonischen Themen zu demonstrieren. Ilona Opelt (Das Bild des Sokrates in der christlichen lateinischen Literatur; 192–207) bringt einige Modifikationen gegenüber der herkömmlichen Beurteilung der lateinischen Väter an: die anfänglichen Invektiven gegen Sokrates in der frühen Literatur weichen einer respektvollen Anerkennung z. B. bei Augustin und Calcidius.

Die viel verhandelte Frage, inwiefern man von einem Platonismus der Kirchenväter sprechen kann, kommt insgesamt zu kurz weg. Im Blick auf die Thematik der Festschrift verdient vor allem Origenes größere Beachtung, doch es ist nicht leicht, dazu noch etwas Neues zu sagen.

An die Stelle systematischer Erörterungen treten Detailstudien wie z. B. diejenige von John M. Rist (Beyond Stoic and Platonist: A Sample of Origen's Treatment of Philosophy (Contra Celsum: 4,62–70); 228–238). Er zeichnet Origenes' Argumentation zu der Frage nach Natur und Ursprung des Bösen nach und kommt zu dem Ergebnis, daß Origenes' Kritik an der Philosophie auf einer gut fundierten Kenntnis der platonischen und stoischen Lehre basiert. – Gleiches würde man im Blick auf das 4. Jh. auch für die großen Kappadokier feststellen können; doch von ihnen kommt hier nur Basilius vor, dessen Einleitungssätze zu den Hexaëmeron-Homilien Jacobus C. M. van Winden (‚An Appropriate Beginning'. The Opening Passage of Saint Basil's In Hexaëmeron; 307–311) als bewußten Gegensatz zu philosophischen archê-Spekulationen interpretiert. – Christopher Steads scharfsinnige Interpretation einer scheinbaren Paradoxie in der Christologie des Arius (The Freedom of the Will and the Arian Controversy; 245–257) berührt nur am Rande die Thematik der Festschrift: Arius' Lehre, daß der Logos kraft moralischer Bewährung seine göttliche Qualität erworben habe, basiert auf dem seit Irenäus vertretenen Axiom der christlichen Anthropologie, daß kein Mensch von Natur aus gut sei; und dies Axiom ist im Widerspruch zur platonischen Philosophie formuliert worden. – Der Untersuchung der Philosophiekenntnisse Augustins sind zwei Beiträge gewidmet. Frank Regen (Zu Augustins Darstellung des Platonismus am Anfang des 8. Buches der Civitas Dei; 208–227) weist nach, daß Augustin das in CD VIII, 2ff verwertete doxographische Material nicht aus entsprechenden Handbüchern übernimmt, sondern selbständig anhand eigener Aufzeichnungen erarbeitet hat. Wie Augustin sich mit philosophischen Lehren zur Lösung exegetisch-dogmatischer Fragen beschäftigte, zeigt Gerard J. P. O'Daly (Augustine on the Origin of Souls; 184–191) anhand der chronologisch geordneten entsprechenden Überlegungen: Zur Entstehung der Seele trägt Augustin eine Reihe von Hypothesen vor, ohne zu einer definitiven Lösung des Problems zu gelangen.

Die weitere Geschichte der Beziehungen zwischen Christentum und Platonismus ist weitgehend durch eine christliche Adaption neuplatonischer Elemente geprägt. Als Extrakt seiner größeren Untersuchungen steuert Werner Beierwaltes „Marginalien zu Eriugenas ‚Platonismus'" 64–74) bei, welche die theologische Umformung von ursprünglich mit dem Christentum nicht harmonierenden philosophischen Gedanken aufweisen. Jean Trouillard (Erigène et la naissance du sens; 267–276) stellt diese Eigenart Eriugenas anhand von dessen Gottes- und Erkenntnislehre dar. – Ebenfalls in die karolingische Zeit führt der Beitrag von Helene Homeyer (Walahfrids Gedicht über das Theoderich-Denkmal in Aachen; 106–117), der allerdings keinen Bezug zur Gesamtthematik der Festschrift aufweist. Den zeitlich spätesten Punkt berührt Willy Rordorfs Analyse der Christianisierung von Proklos' Dämonenlehre durch den byzantinischen Theologen Isaak Sebastokrator (Sind Dämonen gut oder böse? 239–244).

Insgesamt ist die Festschrift ein eindrucksvolles Zeugnis der aufgeblühten Spezialforschung zum Thema. Wenn sie vor allem Beiträge mit Detailuntersuchungen, weniger solche mit systematischen Überblicken bietet, entspricht das der gegenwärtigen Forschungssituation. Nur selten sind beide Aspekte so souverän vereint worden wie in dem Lebenswerk von Heinrich Dörrie, welches die Patristik in reichem Maße befruchtet hat. Die Qualität dieser Festschrift wird auch durch die Tatsache unterstrichen, daß bereits 1985 eine 2. Aufl. erschienen ist; sie enthält einen Nachruf von H.-D. Blume (S. XVII–XXII).

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Renovatio et Reformatio. Wider das Bild vom „finsteren" Mittelalter. Festschrift für Ludwig Hödl zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. Manfred Gerwing u. Godehard Ruppert. – Münster: Aschendorff (1985) VII + 246 S. geb. DM 48.–

Dem in Bochum lehrenden bekannten Mediävisten Ludwig Hödl haben 16 ihm verbundene Gelehrte ihre Gabe aus Theologie, Philosophie und Geschichtswissenschaft zum 60. Wiegenfest dargeboten. Mit zwei Ausnahmen behandeln sie ausdrücklich Themen des Mittelalters.

Von besonderer Bedeutung ist der einleitende Aufsatz von B. G. Langemeyer, „Leitideen und Zielsetzungen theologischer Mittelalterforschung aus der Sicht der systematischen Theologie" (3–13). Er ist nicht streng mediävistisch ausgerichtet, vielmehr geht es ihm anläßlich der Gesamtthematik der Festschrift um die rechte Weise des Theologietreibens im allgemeinen und die Bedeutung des Faches Dogmengeschichte im besonderen. In dem gegenwärtigen eher antitheologisch eingestellten Klima warnt er vor einem monolithischen Theologiebetrieb, der nur die Gefahr der Ideologisierung heraufbeschwören müßte. Unverkürzte Theologie geschieht nur im Prozeß der Kommunikation und der gegenseitigen Zulassung verschiedener Aspekte. – J. Leclercq öffnet den Blick auf „Neue Perspektiven in der monastischen Theologie: Das Weibliche und die eheliche Liebe" (14–24), sofern neben der bekannten Misogynie in den monastischen Texten auch andere Schemata auftauchen bis hin zum Topos der weiblichen Figuration Christi (z. B. bei Aelred von Rielvaux). – H. J. F. Reinhardt analysiert einen frühscholastischen Ehetraktat (Hs Vat. Ottob. Lat. 445), der die patristische Ehelehre systematisiert und aktualisiert. – L. Scheffczyk beleuchtet „Die Stellung des Thomas von Aquin in der Entwicklung der Lehre von den Mysteria Vitae Christi" (44–70), der als erster mittelalterlicher Denker versuchte, die neutestamentlichen Daten theologisch zu reflektieren. – M. Schmaus untersucht die Funktion des Hl. Geistes innerhalb der Trinität anhand der ost- und der westkirchlichen Tradition („Die Einheit des trinitarischen Wirkens in der Ost- und Westkirche", 71–79): er vermag weitreichende Konvergenzen zu belegen. – „Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dargestellt am Beispiel der Rede von der Kirche als dem Sakrament des Heils für die Welt" (80–116) lautet das Thema Th. Schneiders – der zweite nicht dem Generalthema des Bandes verpflichtete Aufsatz. Er ist auch in H. Althaus (Hrsg.), Kirche – Ursprung und Gegenwart, Freiburg–Basel–Wien 1984 abgedruckt. Ich habe anläßlich einer Besprechung dieses Bandes die instruktiven Ausführungen des Vortrages bereits zu würdigen versucht.

Nach den sechs theologischen Beiträgen widmen sich fünf weitere philosophischen Themen. Der Erfurter Emeritus F. Hoffmann macht „Einige Bemerkungen zum Problem der unmittelbaren und der vermittelten Erkenntnis in der Scholastik" (119–130) und zeigt damit an einem wichtigen erkenntnistheoretischen Problem die ganze Vielgestaltigkeit des Denkens jener Epoche. – R. Macken, der Herausgeber der Werke des Heinrich von Gent, handelt von der „Selbstverwirklichung in der Anthropologie" dieses Theologen (131–140). – H. Meinhardt interpretiert Eriugena-Texte zur christlichen Schöpfungsmetaphysik (141–154), in denen dieser fast vergessene Vater abendländischen Denkens mit einer Synthese neuplatonischer und christlicher Metaphysik vorgestellt wird. – Auch B. Mojsisch beschäftigt sich mit einem gnoseologischen Problem („Mittelalterliche Grundlagen der neuzeitlichen Erkenntnistheorie", 155–169). – „Glaube und Vernunft bei Anselm von Aosta" (Canterbury) ist das Thema von Frau S. Vanni Rovighi (170–178). Sie zeigt die auch heute noch anregende Lösung dieses uralten Problems: man muß beim Glauben beginnen; im Verlauf unseres Suchens schenkt uns das göttliche Licht die Evidenz des Geglaubten.

Weitere fünf Essays von Historikern runden die Festgabe ab. D. Berg legt „Gesellschaftspolitische Implikationen der Vita minorum, insbesondere des franziskanischen Friedensgedankens, im 13. Jahrhundert" vor (181–194) und macht damit deutlich, welche politische Wirkungen spirituelle Einstellungen haben können. – W. Eberhard bringt am Beispiel des Begriffs „Bonum commune" in der gleichen Richtung zum Bewußtsein, wie ein ethisch-sozialpolitischer Topos „als oppositionelle Leitvorstellung im Spätmittelalter" (195–214) virulent geworden ist, sofern mittels seiner die Idee der universitas christiana korrigiert worden ist. – E. Gössmann bietet einen kurzen rezeptionsgeschichtlichen Überblick über ein Thema Hildegards von Bingen („Die Kirchenkritik Hildegards von Bingen im Urteil des 17. und 18. Jahrhunderts", 215–223): der Protestantismus des 18. Jahrhunderts sieht trotz ihrer kritischen Einstellung zum Papsttum in Hildegard doch eher eine „sektiererische Weibsperson" – die Misogynie siegt über die Konfessionalität . . . – J. Kadlec aus Leitmeritz untersucht die Stellung der Prager Theologieprofessoren zum Hussitentum: sie war sehr kritisch. – F. Seibt endlich liefert einen Essay zur Frühgeschichte der europäischen Revolutionen („Frühe Revolutionen: Widerstandsrecht und causa fidei", 235–245).

Die kurze Übersicht über die vielfältigen und doch beinahe ausschließlich einem Grundthema gewidmeten Aufsätze gibt ein Bild gegenwärtigen Bemühens der Mittelalterforschung. Man vermag sehr deutlich zu sehen, wie fruchtbar das Bemühen ist, unter genauer Wahrung der hermeneutischen Regeln aus den Texten der Tradition Material und Hilfe für zeitgenössische Probleme zu erhalten. Damit wird dieses Wissenschaftsgebiet dem von Langemeyer aufgestellten Foschungsideal weitgehend gerecht. Der Bd leistet zwar nicht jene vordergründige Aufklärungsarbeit, die der wohl mehr verkaufsfördernde als sachgerechte Untertitel der Festschrift insinuiert – er ist nirgendwo apologetisch –, macht aber doch recht gut deutlich, daß sehr viele Farben in das Bild eingezeichnet werden müssen, das wir uns von der „mittleren Zeit" machen müssen, soll es realistisch ausfallen. Wenn man ein Desiderat anmelden darf: eine Bibliographie des Geehrten und ein Register hätten den Wert des Buches noch erhöht.

Regensburg Wolfgang Beinert

Ennen, Edith: **Frauen im Mittelalter.** – München: C. H. Beck (1984). 300 S., 24 Abb., 1 Karte, 2 Tabellen. Ln. DM 39.50

Um das Fazit gleich vorweg zu sagen: Ein Buch, das höchst aktuell und zugleich solide ist, überquellend im Material und reich an Einsichten wie Perspektiven. Nur einige Sätze aus dem „Schluß": „Im Laufe des Mittelalters ergaben sich wesentliche Besserungen in der Rechtsstellung der Frau; entstanden Freiräume außerhalb der Ehe, boten sich vielseitige berufliche Entfaltungsmöglichkeiten" (232). Am meisten sticht die Stellung der Frau im mittelalterlichen Berufs- und Wirtschaftsleben hervor, so sehr, daß „in der Neuzeit, vor etwa 1918, die Benachteiligung der Frau im Berufsleben größer gewesen ‹ist› als im Spätmittelalter" (241). Trotz der beachtlichen Stellung der Frau in Beruf und Wirtschaft – als eindrucksvollstes Beispiel wird die Situation des mittelalterlichen Köln angeführt – bleiben aber auch Defizite: „Für die bürgerlichen Freiheitskämpfe interessieren sich die Frauen offensichtlich nicht besonders" (237). Verschlechterung zeigt sich noch in anderer Hinsicht: „Da die Frauen keine Universitäten besuchten, wurden sie auch von der geistigen Entwicklung weitgehend ausgeschlossen. Frauen der Oberschicht waren im frühen Mittelalter oft gebildeter als ihre Männer" (241). Doch „an der religiösen Bewegung nehmen sie, obwohl sie vom Weiheamt ebenso ausgeschlossen bleiben wie vom Sitz im städtischen Rat, leidenschaftlich Anteil, hier entwikkeln sie Initiative, stellen sich gegen ihre ganze Familie, verhandeln mit Päpsten, scheuen keine Mühe und machen wirklich Ernst mit dem apostolischen Leben in Armut und Erniedrigung" (237). Das Buch leistet Meisterliches in der Darstellung übergreifender Situationen historischer, wirtschaftlicher und sozialer Art; zugleich dringt die Darstellung bis ins Detail vor, bietet dabei aber immer auch ein zusammenfassendes Bild. Deutlich ist zu spüren, daß die Autorin in der Gewichtung ihres Stoffes, bei der Auswahl der Beispiele und auch in der Gesamtperspektive aus ihrer langjährigen Forschungstätigkeit schöpfen kann. Dennoch wird man sagen müssen, daß dem Buch eine gewisse Unausgewogenheit anhaftet. Im Blick auf die Entfaltungsmöglichkeiten der mittelalterlichen Frau heißt es: „Verantwortlich sind zwei Institutionen: Kirche und Stadt" (232). Aber die beiden werden eigentlich nicht gleichrangig behandelt; Stadt, Recht und soziales Leben stehen gänzlich im Vordergrund, während die sogar vorrangig genannte Kirche zwar hoch veranschlagt wird, aber in ihrer Effizienz doch nicht annähernd breit und anschaulich dargestellt wird. Im Kapitel über die hochadeligen Frauen in der Welt des Klosters und Stiftes bleiben zum Beispiel die Probleme von Familienbindung und Klosterleben unterbelichtet; die Chance, am Beispiel der erwähnten Heidenheimer Nonne Walburg und ihrer Brüder Winibald und Wunibald das geistliche Weiterbestehen einer angelsächsischen Familie auf dem Kontinent, dazu noch unter Leitung einer Frau, aufzuweisen, ist nicht wahrgenommen (man vergleiche dazu die Diss. von L. von Padberg, Heilige und Familie, Münster 1980). Die Darstellung der Bildung in Frauenklöstern spricht natürlich von Hrotsvit, die mit ihrer Dichtkunst ein wirklich erstaunliches Beispiel in ihrer Zeit liefert; Erwähnung hätte aber wenigstens auch ein Nonnen-Skriptorium verdient, etwa das von Chelles an der Marne, das für die Welt des 8. Jh.s ein wichtiges und eigentlich auch erstaunliches Phänomen darstellt. Die breite und nach Zeit, Stand und Sozialstellung auch nuancierte Behandlung der Rechtstellung der Frau findet eigentlich keine Entsprechung in einer gleichartig ausgefalteten Darstellung der „Kultfähigkeit der Frau". Natürlich werden vielerlei Einzelheiten des religiösen Lebens der Frau erwähnt, aber eben nicht so geschlossen und kohärent wie bei der Rechtsfähigkeit.

Dazu nur einzelne Hinweise anhand von Phänomenen, die im Buch selber angeführt werden: Was hatte es zum Beispiel für eine Familie zu bedeuten und wie wirkte es sich für die Frau aus, daß mittelalterliche Häuser nicht selten eine eigene Hauskapelle hatten? Wenn Beispiele der geldlichen Haushaltsführung angeführt werden, so würde man gerne auch noch Beispiele von caritativer Tätigkeit oder von Seelstiftungen behandelt sehen, ob und wie dabei die Frau eine Rolle spielte. Durchaus mit Dankbarkeit nimmt man die Ausführungen über die berufliche Ausbildung und Tätigkeit der Frau in Küche, Manufaktur, Handel und Zünften zur Kenntnis, aber ebenso gerne würde man die Schilderung des Alltags einer Nonne, Stiftsfrau oder Begine lesen, wie es bei ihnen mit Ausbildung, Gebet, Geistigkeit oder auch mit Kleidung, Nahrung und Sozialtätigkeit gewesen ist. Ganz kurz wird einmal die altmonastische Vorstellung vom 100-, 60- und 30fachen Lohn für Jungfrauen, Witwen und Ehefrauen erwähnt; daß aber die

gleichfalls erwähnten Humiliaten mit ihrem Konzept eines apostolischen Lebens auch für Verheiratete die genannte Vorstellung in Frage stellten, bleibt unerörtert. Überhaupt wären für die theologische Bewertung der Stellung der mittelalterlichen Frau die Arbeiten von E. Gößmann heranzuziehen gewesen. Die Erörterung der Gilden und Bruderschaften, bei denen die Frauen als „Schwestern" beteiligt waren, hätte die Konsultation der Untersuchungen von O. G. Oexle und Meersmann hilfreich sein können. Und dann auch noch einige besondere Desiderate: Bei einem Buch, dem man sich auch breitere Kreise als Leser wünscht, dürfte es wohl noch in stärkerem Maße erforderlich sein, bei den Quellentexten (die oft und auch in langen Passagen zu Wort kommen) noch weit mehr Übersetzungshilfen zu geben und bei den Fachausdrücken noch mehr Erklärungen.

Im Blick auf die Kirchengeschichte hinterläßt das Buch den Wunsch, es möge einmal mit gleich hoher Kompetenz die Stellung der Frau in der religiösen Welt des Mittelalters beschrieben werden. Daß ein solches Buch gewiß auch ein ähnlich reiches und perspektivenreiches Ergebnis haben wird, macht das von Frau Ennen bereits in dieser Hinsicht gesammelte Material deutlich.

Münster Arnold Angenendt

Leben als Ringen um die Wahrheit. Ein Newman Lesebuch. Hrsg. von Günter Biemer und James Derek Holmes. – Mainz: Matthias-Grünewald (1984). 348 S., Ln. DM 38.50

Die vorliegende Auswahl aus dem über 80 Bände umfassenden Schrifttum John Henry Newmans stellt die umfangreichste Sammlung ausgewählter Texte dar, die bis jetzt in einem Band zugänglich sind. Die Herausgeber, die beide durch frühere Forschungsarbeiten mit Newmans Werk vertraut sind, wollen diese Ausgabe aber nicht nur durch ihren Umfang von ähnlichen Versuchen unterschieden wissen. Auch Aufbau und Auswahlprinzip heben sich von Vorangegangenem ab.

Auf eine „Einführung in Newmans Leben und Gedankenwelt" folgen sieben Abschnitte, die anhand ausgesuchter Texte die Perspektiven des Gesamtwerks zugänglich machen wollen. Abschnitt 1 ist den autobiographischen Schriften gewidmet, Abschnitt 2 Elementen zu einer Theorie der religiösen Bildung. Es folgen die Frage nach der Gewißheit als erkenntnistheoretischem und theologischem Problem (3), die Gotteslehre und die Christologie (4), die Lehre von der Kirche und den Sakramenten, sowie Gedanken zur Bedeutung der Laien in der Kirche (5) und spirituelle Texte (6 und 7), die vor allem Predigten und Gedichte wiedergeben. Das „Lesebuch" wird abgerundet durch eine Chronologie des Lebens Newmans, eine Übersicht über seine Bibliographie und die wichtigsten deutschen Ausgaben der Werke, sowie durch ein Personen- und Sachregister.

Positiv fällt für jeden, der sich mit Newmans Gedankenwelt vertraut machen will, die Länge der einzelnen zitierten Texte auf. Sie – wie auch der Umfang des Buches – ermöglichen ein wirkliches Erfassen des Kon-Textes und der Perspektiven des jeweiligen Stückes. Hilfreich sind auch die Erklärungen der Herausgeber in den Anmerkungen. An einigen wichtigen Stellen hätte ich mir darüber hinaus allerdings die Beigabe des englischen Originals gewünscht, so z. B. bei Newmans berühmten Gedicht „Lead, kindly light", dessen refrainartige Bitte „lead thou me on" im deutschen als „führ du mich an" erscheint (305). Auch klärende Verbesserungen der benutzten Übersetzungen wären manchmal sinnvoll gewesen; ich denke z. B. an Newmans prägnante Formulierung in einer Predigt über den Gottesdienst „I come then to church, because I am an heir of heaven", die wörtlich wiedergegeben wird mit: „ich komme zur Kirche" (244). Gemeint ist aber allein der gottesdienstliche Kirchgang, also deutlicher: „ich gehe in die Kirche".

Von diesen Details abgesehen stellt das „Lesebuch" (das mit 8 Illustrationen versehen ist) einen sorgfältig ausgewählten Versuch dar, die Antworten Newmans auf das „Hauptthema des Christentums in der Gegenwart" leicht zugänglich zu machen. Für die Herausgeber ist dieses Thema die Frage, wie sich christlicher Glaube in einer Welt von Naturwissenschaft und Technik ausweisen und verwirklichen läßt. In bezug auf diese Frage bietet das Buch eine sinnvolle und konsequente Auswahl aus Newmans Schriften. Andererseits wird sein Werk auch primär unter diesem Aspekt gelesen, der – das möchte ich nicht entscheiden müssen – vielleicht wirklich den bleibenden Wert und die tiefste Bedeutung hat. Trotzdem frage ich mich, ob man mit einer solchen „Leitfrage" nicht in der Gefahr steht, der Vielseitigkeit Newmans nicht genügend Raum zu lassen – gerade auch der seiner anglikanischen Zeit. Die Universitätspredigten, die das „Lesebuch" verhältnismäßig häufig zitiert, stellen ja nur einen kleinen Anteil der anglikanischen Predigten Newmans dar. Mit einem Text aus den „Tracts" (z. B. aus Newmans „Tract 75" über das Brevier) hätten die zentralen Anliegen Newmans während seiner anglikanischen Zeit klarer herausgestellt werden können. Etwas ähnliches gilt für die Auswahl an autobiographischen Texten, die Rückblicken aus der Zeit nach der Konversion entnommen sind. Abschnitte aus der anglikanischen Periode der „Letters and Diaries" hätten hier eine Bereicherung sein können.

Wenn man in anglo-katholischen Kreisen in England jetzt schon darüber nachdenkt, ob bei einer möglichen Seligsprechung Newmans nicht auch die anglikanischen Kirchenglocken läuten sollten, so ist dies vielleicht ein kleiner Hinweis, daß der römisch-katholische Konvertit und Kardinal ohne den anglikanischen Geistlichen und Dozenten undenkbar ist.

Hanau Teresa Berger

Niemann, Franz-Josef: **Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit.** Zur Genealogie eines Traktats. – Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag 1983. 488 S. (Innsbrucker theologische Studien, Bd 12) kart. DM

Waren die letzten Jahrzehnte fundamentaltheologischer Forschung von einer allgemeinen Aufbruchsstimmung getragen, wobei der größte gemeinsame Nenner das oft etwas pauschal gefaßte Urteil zu sein schien, daß die traditionelle Apologetik in eine Sackgasse geführt habe, so gibt es seit kurzem eine Reihe von Ansätzen dazu, einmal genauer hinzusehen, was diese „traditionelle Apologetik" eigentlich war und wie es zur ihr kam. Die Monographie von N. ist ein wichtiger Beitrag innerhalb dieses neu anhebenden Bemühens und – was man nicht leicht von einer Diss. sagt – gehört in die Hand eines jeden, der sich heute ernsthaft mit Fundamentaltheologie beschäftigt. Die Studie ragt nicht nur wegen der Fülle historischer Einzeluntersuchungen aus vergleichbaren Arbeiten hervor. Insbesondere ist es die perspektivenreiche systematische Fragestellung, die die vielen Details in einen höchst interessanten Interpretationsrahmen bringt.

Der Vf. geht so vor, daß er nach einer Einleitung zu Thema und Methode der Arbeit zunächst in einem Ersten Teil als „Kontrastfolie" (23) den neuscholastischen Traktat „De christo legato divino" zwischen Vat. I und II vorstellt, dann im Zweiten Teil der Genealogie dieses Traktats nachgeht und schließlich in einem Dritten Teil auf einige exemplarische Ansätze nach dem Vat. II zu sprechen kommt, in denen man eine Weiterführung oder aber ein völlig neues Anfassen der alten Frage nach dem Legitimationserweis für die Offenbarung Jesu Christi sehen kann. Das Buch enthält neben einem umfangreichen Literaturverzeichnis nicht nur ein Personen-, sondern auch ein sorgfältig sytematisch untergliedertes Sachregister. „Zwischenbilanzen" und Exkurse erleichtern den Überblick.

In der Einleitung werden die Grenzen der Untersuchung klar abgesteckt. „Keine Problemgeschichte ‚Jesus als Glaubensgrund', sondern ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte soll geleistet werden, aber nicht zur Geschichte der Fundamentaltheologie als ganzer, sondern nur zur Geschichte der demonstratio christiana." (18). Dazu werden nur Gesamtdarstellungen, Hand- und Lehrbücher herangezogen – was den Nachteil hat, „daß einige der brillantesten neuzeitlichen Fundamentaltheologen nicht zur Sprache kommen, weil sie wie Newman, Blondel oder der in Deutschland fast völlig unbeachtete Rosmini keine oder wie Pascal nur eine unabgeschlossene Gesamtdarstellung der Fundamentaltheologie hinterlassen haben" (ebd.). Im entwicklungsgeschichtlichen Teil sollen Renaissance und Aufklärung ausgiebiger zur Sprache kommen als das zum Thema höchst produktive 19. Jh., weil dieses in der Forschung bisher weit intensiver behandelt wurde.

Teil I: Nach Vorstellung der berücksichtigten neuscholastischen Autoren werden der systematische Ort des zu untersuchenden Traktats innerhalb der Fundamentaltheologie, der Problemhorizont der Argumentation und ihr Aufbau skizziert. Im Überblick über den neuscholastischen Traktat treten die Kernpunkte der Argumentation klar hervor. Dabei arbeitet Vf. nicht nur die große Unanimität der Autoren auf weiten Strecken, sondern auch beachtliche Divergenzen heraus, die sich einmal zwischen der „Vorgabe" des Vat. I und der neuscholastischen „Ausführung", zum anderen zwischen den einzelnen Gelehrten selbst zeigen. Zur Unanimität etwa: „einen Unterschied zwischen historischem Jesus und Christus des Glaubens anzunehmen, dazu ist die neuscholastische Fundamentaltheologie nicht bereit" (41). Durchgängig liegt ein instruktionstheoretisches und extrinsezistisches Offenbarungsmodell zugrunde, nach dem Legitimation (im Anschluß an Thomas von Aquin) prinzipiell wie ein königliches Siegel auf einem verschlossenen Brief verstanden wird. Wie in der Konstitution „Dei Filius" stehen die Wunder Jesu im Mittelpunkt der Beweisführung und wird das Weissagungsargument praktisch unter den Oberbegriff „Wunder" gefaßt. Zu Divergenzen: Das Vat. I führt unter den Wundern nicht Jesu Auferstehung auf, die in der neuscholastischen Fundamentaltheologie als das zentralste Wunder fungiert. Die Struktur „Anspruch – Ausweis" bei der Frage nach der Legitimation Jesu kristallisiert sich erst allmählich heraus. Bei den einzelnen Autoren wird der jeweilige Stand der exegetischen Forschung recht unterschiedlich aufgenommen. (In diesem Zusammenhang stört die Inkonsequenz, daß Vf. häufig auf die nach dem Vat. II erschienene 4. Aufl. von A. Langs „Die Sendung Christi" zu sprechen kommt, die Fundamentaltheologie A. Kolpings hingegen, die er ebenfalls der „Linie der Neuscholastik" zuordnet, erst im Dritten Teil, und zwar auf knapp einer Seite würdigt.)

Teil II: In einem ersten Abschnitt mit der Überschrift „Renaissance: Von der mittelalterlichen Apologie zur neuzeitlichen Apologetik" kommen nach

einem kurzen Blick auf die Apologetik des Mittelalters (§ 5. Gehört die „Summa contra Gentiles" wirklich eher zu den Apologien als zur Apologetik – 90 – ?) Raimund von Sabunde, Marsilio Ficino, Girolamo Savonarola, Juan Luis Vives, Philippe Duplessis-Mornay, Pierre Charron und Hugo Grotius zu Wort; ein Exkurs ist Blaise Pascal gewidmet.

Sabunde „kann kaum als Vorläufer der neuzeitlichen [...] Apologetik angesehen werden" (99) – warum wurde er dann in die „Genealogie" aufgenommen? Bei M. Ficino ist bereits ein Aufbau entwickelt, der für die Zeit bis Grotius bestimmend bleibt. Die Beweisführung in „De christiana religione" (1474) weist in manchem – etwa der Integration der Wunderfrage in die nach dem Gesamtbild des Christentums – über den neuscholastischen Traktat hinaus auf heutige Neuansätze. Die Argumentationsfigur bei Savonarola („De vera religione in Ecclesia") ähnelt – insbesondere im „Triumphus Crucis" (1497) – eher der „via empirica" des Kardinals Dechamps als dem Vorgehen im neuscholastischen Traktat. Vives – dessen apologetisches Werk in der Folgezeit sehr einflußreich war – konzentriert seine Beweisführung stärker als Ficino und Savonarola auf Jesus, seine Wunder und seine Auferstehung.

Zu Recht betont Vf. das Gewicht der „reformatorischen Apologetik" von Duplessis-Mornay, bei dem sich erstmals der Dreischritt eines Religions-, christologischen und ekklesiologischen Traktats vorgebildet findet, wenn die eigentliche Traktataufteilung auch erst bei Pierre Charron vollzogen wird. N. scheint deutlich zu sehen, daß hier ein angemesseneres Offenbarungsmodell fundamentaltheologisch leitend ist als in der an Thomas anknüpfenden Neuscholastik: „Als heilbringender Messias, nicht als Gesandter, der einen ‚Offenbarungs-Brief' Gottes überbringt, wird Jesus erwiesen" (156), relativiert diese Feststellung dann aber doch durch den Hinweis, daß der Einbezug der Heilsfrage in die Offenbarungsproblematik auf ein „konfessionelles Apriori" zurückgeht (148). Hier hätte schärfer zwischen den verschiedenen Interpretationskriterien „historische Herkunft" und „systematische Angemessenheit" unterschieden werden müssen. Wo Vf. beim Hinweis auf die „instruktionstheoretische" Argumentation im Werk Charrons auf „Anklänge an Duplessis-Mornay [...] bis in den Wortlaut" aufmerksam macht, übersieht er eine entscheidende Divergenz. Charron sagt: „Car qui peut sçavoir comment Dieu doibt et veut estre servy, si luy-mesme ne l e dict et ne l e revele?" (163, Anm. 59). Bei dem Hugenotten hieß es: „[...] colere Deum posse neminem, nisi cognoscat; cognosci a nemine, nisi quatenus s e s e ipse retegit" (145, Anm. 31. Unsere Hervorhebungen).

Gut tritt bei der Behandlung von Hugo Grotius, dem „Begründer der neuzeitlichen Apologetik", zutage, wie die Einführung eines „Zweistockwerkmodells" von Vernunft und Offenbarung und die konsequente Zäsur zwischen Jesus als „Filius Dei" und „legatus divinus" auch hier mit einem „konfessionellen Apriori" zusammenhängt – nämlich einer sozinianistischen Reduktion der Christologie. Ähnlich wie im Abschnitt über Duplessis-Mornay wäre allerdings wiederum über diese historische Feststellung hinaus zumindest die Andeutung einer weitergehenden, systematischen Frage am Platze gewesen. Dadurch, daß N. die immer wieder geäußerte Prämisse, nur das Problem des „legatus divinus" sei fundamentaltheologischer, das der Gottessohnschaft Christi hingegen dogmatischer Natur, (zumindest ausdrücklich) nie in Zweifel zieht, wird jene weitergehende Frage eher verstellt. Hier wirkt sich die unten noch näher zu erwähnende Unausgeglichenheit zweier Ziele der Monographie aus: einmal im Ausgang von einem klar umgrenzten Konzept von Apologetik dessen Genese aufzudecken, zum anderen darüber hinausweisende Ansätze – vor und nach der Neuscholastik – zu Wort zu bringen, ohne daß für dieses zweite Ziel allerdings die hermeneutischen Kategorien expliziert würden.

Der zweite Abschnitt über das Zeitalter von Rationalismus und Aufklärung steht unter dem Stichwort: „Apologetik contra Deismus und Bibelkritik". Pierre-Daniel Huet, Jacques Abbadie, Vitus Pichler, Martin Gerbert, Benedikt Stattler und Beda Mayr sind die näher herangezogenen Autoren. Das Grundmuster der neuscholastischen Traktate beginnt sich immer schärfer abzuzeichnen, wofür Vf. die einzelnen „Puzzlesteinchen" bei den genannten Theologen aufspürt. Stattlers Position ragt aus dem Kontext heraus. Er beschränkt sich nicht auf eine extrinsezistische Beweisführung: „Der Inhalt der Offenbarung wird darauf befragt, ob er der Vernunft nicht widerspricht und inneren Zusammenhang besitzt" (267). Ist dieses Vorgehen aber zureichend durch den Titel „Verschränkung von Apologetik und Dogmatik" (ebd.) charakterisiert?

Der dritte Abschnitt – „Katholische Tübinger und Wiener Schule: Apologetik als Fundamentaltheologie" – gehört nicht mehr in die „Genealogie": Dieser „fundamentaltheologische Typ [...] ist in der Neuscholastik nicht rezipiert worden" (22). Vf. beschränkt sich auf Johann Sebastian Drey und Johann Nepomuk Ehrlich – als je einen Vertreter der beiden Schulen. Relativ ausführlich wird die Vorgehensweise Dreys nachgezeichnet. Wie im Deutschen Idealismus reichen Drey zufolge „externa argumenta" aus einzelnen Geschichtsfakten für den Nachweis einer zur Erscheinung gekommenen absoluten Vernunft nicht aus. Zunächst muß aus einem systematischen Einheitspunkt der Sinn des Ganzen erhellt, d. h. nach Drey der Gesamtablauf der Geschichte offenbarungslogisch transparent gemacht werden. Dann erst kommt die Apologetik im traditionellen Begriff zu ihrem Recht, die den Nachweis dafür erbringt, daß der plausibel gemachte Sinn von behauptetem Geschehen auch realiter manifest wurde. N. sieht in diesem zweilinigen Vorgehen eine Inkonsequenz, spricht mit K.-H. Menke von einer „inneren Doppelbödigkeit des Dreyschen Systems" (348). Zumindest vom Prinzipiellen her dürfte dies ein Fehlurteil sein. Auch K. Rahner und W. Pannenberg z. B. begnügen sich doch (zu Recht!) nicht mit einem transzendentalen (bzw. „universalgeschichtlichen") Aufweis des Sinns der behaupteten Offenbarung, sondern wissen um die Notwendigkeit, das, was als sinnvoll expliziert wurde, dann auch kategorial als tatsächlich geschehen zu verifizieren.

Teil III: Nach einem einführenden Abschnitt, „Zur Krise der Fundamentaltheologie", in dem einige fundamentaltheologische Ansätze nach dem Vat. II knapp angerissen werden, kommen Karl Rahner („Transzendentale Fundamentaltheologie"), Wilfried Joest („Evangelische Fundamentaltheologie") und Eugen Biser („Hermeneutische Fundamentaltheologie") ausführlicher zu Wort. Im mächtigen Chor von kontemporären Rahner-Eulogien empfindet man die nüchterne, in Details auch kritische Darstellung N.s als wohltuend. Bei aller Fremdheit dem Joestschen Versuch gegenüber gelingt es dem Vf. doch, dessen wichtigste Züge klar herauszuheben. Man hätte sich allerdings gewünscht, wenn angesichts der in die Augen springenden Gemeinsamkeiten mit dem hermeneutischen Konzept Bisers – vor allem, was die Verlegung des Ansatzpunktes der Fundamentaltheologie in den Glauben selbst angeht – die wichtigsten Unterschiede zwischen Joest und Biser schärfer herausgearbeitet worden wären.

Ein reichhaltiges Programm, das in dieser Studie geboten wird – gut lesbar und in einer Interpretationsform vorgetragen, die bei aller sachlichen Distanz dem vielfältig schillernden Stoff gegenüber stets das bohrende systematische Interesse des Autors verrät. Einige kritische Bemerkungen wurden bereits im Referat der Arbeit gemacht. Abschließend noch eine weiterführende Frage.

Der Untertitel des Buchs wirkt (zumindest im Blick auf den Aufbau des Ganzen) etwas irreführend. Neben der Entstehungsgeschichte des neuscholastischen Traktats wird das aktuelle „Darüber-hinaus" (und das Aufspüren von Quellen dazu) kaum weniger zum Thema gemacht. Von daher ergeben sich hermeneutische Probleme bei der Verwendung der fundamentaltheologischen Kategorien, die überwiegend dem neuscholastischen Arsenal entlehnt werden. Im Hinblick auf die Frage nach der „Genealogie" des „Traktats" ist dieser Raster angemessen – wie aber dort, wo (und das ist ja oft bei der Untersuchung der gleichen Quellen der Fall, insofern sie noch nicht „genormt" sind) nach einer prinzipiellen Überwindung der neuscholastischen Sackgasse gefragt wird? Das „doppelbödige" Interpretationsbemühen ist einfach zu komplex. Besondere Schwierigkeiten ergeben sich etwa im Zusammenhang der alten Frage nach dem „Schüler zweiter Hand". N. scheint nicht zu sehen, daß auch bei K. Rahner diese Frage überspielt wird[1] und das Entstehen von „hermeneutischen" Ansätzen zur Fundamentaltheologie (wie der von Biser und Knauer) mit dem Ernstnehmen jenes Problems zusammenhängt. Aus demselben Grunde wohl kommen Hinweise auf eine „via empirica" und deren Vorgeschichte nur selten auf und werden traditionelle Argumente wie das von der wunderbaren Ausbreitung des Christentums und der Todesbereitschaft der Christen – in der Patristik zentral, aber auch noch in der „Summa contra Gentiles" als a k t u e l l e „Beweise des Geistes und der Kraft" gewertet – etwas stiefmütterlich und sozusagen in der „verkehrten Schublade" behandelt. Doch dies sind eher schon Anregungen für eine Habilitationsschrift des Vf.s, auf die man mit Recht gespannt sein darf.

F r e i b u r g i. B r. H a n s j ü r g e n V e r w e y e n

[1] Vgl. H. Verweyen, Christologische Brennpunkte, 2. Aufl. Essen 1985, 32–35.

Heinz, Gerhard: **Divinam christianae religionis originem probare.** Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1984. 301 S. (Tübinger theologische Studien, Bd 25) kart. DM

Kurz nach der wertvollen Arbeit F.-J. Niemanns zur Entstehungsgeschichte des fundamentaltheologischen Traktats „Demonstratio christiana"[1] ist nun unabhängig davon eine zweite, nicht weniger intensive Untersuchung zum gleichen Thema erschienen. Wenn auch ein genauer Vergleich der beiden Studien nicht Gegenstand dieser Rezension sein kann, so legt sich doch nahe, die besondere Ausrichtung der Habilitationsschrift von H. auf dem Hintergrund der Diss. Niemanns zu skizzieren.

Wie schon aus den verschiedenen Titeln hervorgeht, untersucht H. im Gegensatz zu N. die Genese nicht nur der Abhandlung „De Christo legato divino", sondern des gesamten Offenbarungstraktats, d. h. einschließlich seines philosophischen Vorspanns über Möglichkeit, Nutzen bzw. Notwendigkeit und Kriterien der Offenbarung, wie er sich vor allem in der Reaktion gegen den Deismus herausgebildet hat. Im Unterschied zu N., der eine Reihe von Einzelstudien in seine Arbeit aufgenommen hat, die nicht zur deklarierten Thematik im eigentlichen Sinn gehören, beschränkt sich H. allerdings genau auf das ausdrücklich gesteckte Ziel. Das ist im Sinne methodischer Prägnanz zu begrüßen, hat aber dazu geführt, daß sich die Monographie von H. weithin wie ein trockener Nekrolog liest und aufgrund des streng angelegten

[1] Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats. – Innsbruck–Wien: Tyrolia-Verlag 1983. Vgl. ThRv 4/85.

Rasters vieles ausgeblendet wird, das im Horizont der Frage, was nach dem Ableben des traditionellen Traktats nun zu geschehen habe, von großem Interesse wäre.

Wie N. setzt auch H. bei der Apologetik des Humanismus ein (allerdings erst bei Vives, nicht schon bei Raimund von Sabunde, Marsilio Ficino und Savonarola) und behandelt hier nach Vives: Du Plessis-Mornay, Hugo Grotius und Pierre Charron. Während bei N. diesem ersten Abschnitt der Genealogie aber nur noch ein zweiter – unter dem etwas vagen Titel „Im Zeitalter von Rationalismus und Aufklärung: Apologetik contra Deismus und Bibelkritik" – folgt (der Rest des Buches geht über die Thematik „Genealogie" hinaus), ist die Darstellung der Entwicklungsgeschichte bei H. wesentlich differenzierter. Der Behandlung der humanistischen Ansätze folgt innerhalb des 1. Kap.s, „Die historische Basis des apologetischen Offenbarungstraktats", noch ein zweiter, wichtiger Abschnitt über den Einfluß der Analysis-fidei-Lehre auf die Entstehung jenes Traktats.

Im 2. Kap., „Typen der Offenbarungskritik vom 16. bis zum 18. Jahrhundert", wird deutlich, wie wenig jene Autoren, die dann als „Deisten", „Naturalisten" oder schließlich „Rationalisten" den Hintergrund für die Herausbildung des apologetischen Offenbarungstraktats bilden (Kap. 3–4), in das Schema grundsätzlicher Offenbarungsgegner passen. Das gilt insbesondere für die Hauptvertreter des englischen Deismus – Edward Herbert of Cherbury, John Toland und Matthew Tindal –, die alle der Offenbarung einen wichtigen Platz einräumen. Im Unterschied zu N. scheint H. der in diesen Jahrhunderten anhebenden Bibelkritik keinen entscheidenden Stellenwert für die Ausformung der Offenbarungsapologetik beizumessen.

Im 3. Kap. versucht H. sodann zu zeigen, daß wesentliche Linien in der Herausbildung des apologetischen Offenbarungstraktats auf Ansätze in der französischen reformierten Theologie (insbesondere bei Jacques Abbadie) sowie auf die Boyle Lectures des Anglikaners Samuel Clarke aus dem Jahre 1705 zurückgehen. Während die „Entwicklung des apologetischen Offenbarungstraktats in der katholischen Theologie" (Kap. 4) in der ersten Hälfte des 18. Jh.s noch fließend ist (wie mit Hinweis auf Jean Dez, François Lami, Vitus Pichler und Claude Buffier gezeigt wird), kann man nach H. ab der Mitte des 18. Jh.s von einer Vereinheitlichung des Traktats sprechen und im Werk von Luc-Joseph Hooke den entscheidenden Durchbruch dazu sehen.

In einem 5. Kap., „Die Zuweisung der fundamentaltheologischen Funktion an den apologetischen Offenbarungstraktat", macht Vf. plausibel, daß der entscheidende Stellenwert, der dem ursprünglich apologetischen Traktat schließlich auch „ad intra", d. h. wissenschaftstheoretisch im Aufbau des insgesamt als Offenbarungstheologie begriffenen Systems von Theologie zuerkannt wurde, im wesentlichen einer hochschulpolitischen Maßnahme zu danken ist: der Rautenstrauchschen Studienreform. Auch hier werden allerdings wieder protestantische Theologen als wegbereitend genannt, insbesondere Jakob Carpov mit seiner Übernahme der Wolffschen Wissenschaftstheorie. Der so in seiner Doppelfunktion verstandene Traktat, wie er etwa in den Lehrbüchern von Petrus Maria Gazzaniga und Stephan Wiest entfaltet ist, wurde dann – wie ein kurzer „Ausblick" zeigt – über Theologen wie Bruno F. L. Liebermann, Giovanni Perrone und Johannes Schwetz an das Erste Vatikanische Konzil weitergereicht. Daß auf diesem Wege die in der österreichischen Studienreform unterdrückte (jesuitische) Scholastik in neuscholastischer Perspektive wieder stärker zur Geltung kam, hat an der grundsätzlichen Prägung des Traktats, wie er dann auch für die Zeit bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil bestimmend wurde, nichts geändert. Eine knappe Zusammenfassung des Ergebnisses und ein ausführliches Literaturverzeichnis beschließen das Buch. Sach- und Personenindex sind (anders als bei N.) leider nicht vorhanden.

H. läßt keinen Zweifel daran, daß das Unternehmen, dessen Werdegang er darstellt, bankrott ist und nicht wieder liquid gemacht werden kann. Er macht darüber hinaus deutlich, daß der Offenbarungstraktat bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jh.s, wo er seine feste Form erhielt, „irreparabel dysfunktional" geworden war, weil er sich auf die Widerlegung eines Gegners festgefahren hatte, über den der kritische Geist der Zeit inzwischen längst hinausgewachsen war (vgl. 109, 286). Um so verdienstvoller ist die Sorgfalt, die der Autor darauf verwandt hat, das Zustandekommens eines Phänomens, das so lange unheilvoll die Geschichte der Theologie bestimmt hat, in bemerkenswerter Präzision nachzuzeichnen.

Hinsichtlich der historischen Befunde im Detail wird die Diskussion – besonders etwa zwischen H., N. und P. Eicher (vgl. hierzu etwa 158, 160, 247, 259) – sicher noch weitergehen. Im Rahmen dieser Rezension sei abschließend noch eine Frage grundsätzlicherer Art angesprochen, die den hermeneutischen Horizont der Untersuchung betrifft. H. vermerkt an mehreren Stellen seiner Arbeit, daß in Anlehnung an die Anselmsche Satisfaktionstheorie einige Autoren den Begriff einer Notwendigkeit von Offenbarung entwickelten, wie er für das Grundmodell des Offenbarungstraktats im katholischen Raum gerade nicht bestimmend wurde (vgl. bes. 38f zu dem Hugenotten Du Plessis-Mornay, 147ff dem Benediktiner Lami, 221f dem „Wolffianer" Carpov). Hier stellt sich doch eigentlich die Frage, inwieweit solche Autoren – über ihren Beitrag zum rein S t r u k t u r e l l e n des Traktats hinaus – vom Inhaltlichen her wirklich zu dessen Wegbereiter gerechnet werden dürfen. Gerade was den diesen kennzeichnenden Charakter des Extrinsezismus angeht, fallen sie doch eher aus der seit Thomas von Aquin klar vorgezeichneten Entwicklungslinie heraus.

Diese Frage läßt sich noch ein wenig vertiefen im Hinblick auf die systematischen Optionen, die die vorliegende Arbeit leiten – jedem Theologen geht es ja letztlich um die „Geschichte eines Lebenden", auch wo er minutiös das Absterben eines Zweigs dieser Geschichte untersucht. Hier wären vielleicht doch ein paar Winke angebracht gewesen, wie nach Ansicht des Vf.s die fundamentaltheologische Frage nun eigentlich weitergehen soll – und sei es nur in Seitenblicken auf solche Quellenbefunde, die leider nicht die Entwicklung des Traktats beeinflußt haben. Die kurzen Hinweise auf die „intrinsezistische Alternative", die „erst in der Wirkungsgeschichte des Modernismus wieder ernsthaft ins Spiel kam", aber vor H. Grotius auch im „anthroposoteriologisch ansetzenden" Typus von Apologetik zu finden war (vgl. 285, 283), wirken eher verwirrend. Dies einmal wegen des (schlecht!) gewählten Begriffs „Intrinsezismus" (mit dem vielleicht der kaum bessere Titel „Immanenzapologetik" abgelöst werden soll), zum anderen im Zusammenhang mit dem eigenartigen Gebrauch des Terminus „transzendental" in diesem Werk, den ich weder im scholastischen noch in einem weitesten kantischen Sinn einzuordnen vermag (vgl. 21, 31, 47, 49, 127, 225, 239, 251, 268, 283, 285). Besonders aber scheint H. zu übersehen, daß der philosophische Beweis einer N o t w e n d i g k e i t von Offenbarung (sei es in transzendentaler Bedeutung wie etwa bei M. Blondel, im Sinne der „rationes necessariae" nach dem „Cur deus homo" Anselms oder aus der Idee von Solidarität wie im Ansatz von H. Peukert) nichts mit dem Beweis der E x i s t e n z von Offenbarung zu tun hat (vgl. 38f, 46, 148f, 156, 159 u. ö.), auch wenn dies eine Reihe der von ihm behandelten Autoren annehmen. Über den Aufweis einer notwendigen Verwiesenheit des Menschen auf Offenbarung (in einer Form, die die Ungeschuldetheit der Gnade adäquat berücksichtigt) dürfte vielmehr allein ein extrinsezistisches Verständnis des Offenbarungsfaktums zu vermeiden sein (es sei denn, man gebe sich mit „Korrespondenztheorien" und damit einem humanistischen Aggiornamento von Offenbarung an die jeweils herrschende Hermeneutik zufrieden).

Nach den scharfen Röntgenbildern des Gewesenen, wie N. und H. sie vorgelegt haben, kann die zentrale Sache der Fundamentaltheologie nun mit besserem Rüstzeug in Angriff genommen werden. Der Diagnose muß nun aber auch wirklich die Therapie folgen.

F r e i b u r g i. B r. H a n s j ü r g e n V e r w e y e n

Baier, Walter: **Die Kirche als Fortsetzung des Wirkens Christi.** Untersuchungen zu Leben und Werk und zur Ekklesiologie des Münsteraner Dogmatikers Anton Berlage (1805–81). – Sankt Ottilien: EOS Verlag, 1984. XIII, 410 S. (Münchener theologische Studien: II. Systematische Abteilung, Bd 45) kart. DM 75.–

Der Bd enthält eine Arbeit, die, von J. Auer (Regensburg) angeregt, im Dezember 1983 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg als Habil.schrift angenommen wurde. Ihr Inhalt ist in drei Hauptteile gegliedert.

Zuerst wird das L e b e n des Münsteraner Dogmatikers dargestellt (3–72). Unverständlich ist, warum dem Vf. der Zugang zum Fakultätsarchiv in Münster „trotz wiederholter Bitte" nicht gewährt wurde (3), wohingegen die Dekane W. Breuning und H. Waldenfels gleiches in Bonn unbürokratisch gestatteten (11). Das Quellenverzeichnis gibt über das ungedruckte Material Auskunft (342–343); in einem Anhang werden 37 einzelne Schriftstücke abgedruckt und zur Dokumentation vorgelegt (343–381). Außerdem lassen Literatur- und Personenverzeichnis (382–410) das geistige Geflecht sichtbar werden, in dem das Lebenswerk Berlages seinen Ort hat.

Die S c h r i f t e n d e s A u t o r s sind in einem 2. Hauptteil eingehend vorgestellt und nach dem neuesten Forschungsstand gewürdigt (73–137). Bei den dogmatischen Hauptwerken werden die Quellen jeweils aufgelistet. Auffallend ist, daß hierbei öfters neuere Ausgaben statt der von Berlage benutzten Auflage genannt werden. Dies erleichtert zwar den heutigen Zugang zu den Texten, läßt aber hinsichtlich der Theologiegeschichte einige Wünsche offen. Zu begrüßen ist, daß auch die Rezensionen durchgesehen und in ihrem Aussagegehalt überprüft wurden. Daraus ergibt sich, daß die Dogmatik des Münsteraner Theologen im deutschen Sprachraum in einer beachtenswerten Breite meist sehr positive Aufnahme gefunden hat (122). Im Anschluß daran skizziert der Vf. die theologische Entwicklung Berlages im Spiegel der Werke (123–137).

Nach dieser Vorarbeit kommt im 3. Hauptteil die E k k l e s i o l o g i e Berlages zur Darstellung (138–336). In einem ersten Kapitel erklärt der Vf. den theologischen Standort dieser Ekklesiologie (138–140). Er bemerkt, daß Berlage keine geschlossene Ekklesiologie geschrieben hat, daß aber bereits in der *Apologetik der Kirche oder Begründung der Wahrheit und Göttlichkeit des Christentums in seiner Fortpflanzung und Entwicklung* (Münster 1834) das „Fortwirken Christi in seiner Kirche" der systembildende Gedanke dieses Theologen war. Von der Idee des Reiches Gottes auszugehen, lehnte Berlage als für die Dogmatik zu begrenzt

ab. Methodisch geht er davon aus, daß die Dogmatik ihren Gegenstand nicht in einer Idee, sondern in der Hl. Schrift, der göttlichen Autorität Christi und der kirchlichen Tradition vorfindet. Insofern kann sie als positive oder auch historische Wissenschaft bezeichnet werden. Da sie aber nicht getrennt vom Leben betrieben werden kann, ist sie auch als eine „ideelle Wissenschaft" zu bezeichnen, da sie ihren Gegenstand mit der Vernunft spekulativ oder auch philosophisch durchdringen oder fruchtbar machen muß. So ist die wahre Methode einer christlichen Dogmatik nach der gegebenen Darstellung exegetisch-symbolisch und philosophisch zugleich; die biblisch-exegetische Methode genügt dem geschichtlichen theologischen Denken nicht, da die Hl. Schrift die christliche Wahrheit oft nur in ihren ursprünglichen Keimen ohne ihre spätere reiche Entwicklung bietet; die bloß dogmatische symbolische Darstellung genügt nicht, da auch die entwickelte Wahrheit nur in ihrem ursprünglichen Keim klar erkannt wird (339). Abgesehen von manchen Aussagen, die im einzelnen kritisiert werden können, ist es gerade diese Erkenntnis, die das Werk des Münsteraners methodisch bedeutsam werden läßt. Der Vf. zeigt auf, wie sich aus diesem Prinzip heraus die Ekklesiologie Berlages entfaltet. Um dem Vorwurf der Überzeichnung zu entgehen und an die Gedanken und Formulierungen des Dogmatikers gut heranzuführen, läßt er diesen selbst ausführlich in seinen Erörterungen zu Wort kommen (Absichtserklärung, S. 2).

Die folgenden fünf Kapitel skizzieren die ekklesiologischen Aussagen Berlages in ihren wichtigsten Grundzügen: (2.) Die Notwendigkeit der Kirche (140–156), (3.) Die Kirche als Werk Christi (156–194), (4.) Die Wesenseigenschaften der wahren Kirche Christi (194–261), (5.) Die Kirche – „das große Sakrament" (261–324), (6.) Die Kirche in der Vollendung (325–336).

Dieser Aufriß zeigt deutlich den apologetischen Ansatz Berlages: Die religionsphilosophischen Überlegungen zum Ursprung der Religion und der Gottesidee, die Frontstellung sowohl gegen den naturalistischen Rationalismus als auch gegen den Supranaturalismus. Es ergibt sich, daß der Mensch nach Berlage das Bewußtsein Gottes einer inneren, durch Gott in der menschlichen Seele hervorgebrachten Offenbarung und seine geistig-religiöse Entfaltung einer äußeren Offenbarung verdankt (151).

In dieser erscheint die Kirche als das Werk Christi. Ihre universale Sendung wurzelt in der des Logos; von ihm aus erschließt sich die trinitarische Sicht der Schöpfung als Welt- und Heilsgeschichte. Erlösung wird als eine der ersten analoge zweite Schöpfung verstanden. Damit wird eine bloße Entwicklung der Kirche aus dem Geist Christi zurückgewiesen. Beachtlich ist, daß Berlage Christus und die geschichtliche Kirche immer deutlich unterscheidet; er ist weit davon entfernt, sie mit ihm zu identifizieren. „In der Inkarnation und ... dem erlösenden Handeln Christi, in dem Göttliches und Menschliches unvermischt und ungetrennt zusammenwirken, das Erbarmen des unsichtbaren Gottes aufleuchtet und sich verkörpert, hat er die Einmaligkeit der Sakramentalität des Gottmenschen, insofern sich ihm die Gabe des unsichtbaren Heiles mit einer geschichtlich greifbaren äußerlich vernehmbaren Gestalt verbunden hat, erkannt und daraus auch das Fortwirken Christi in der Sakramentalität der Kirche begründet" (168).

Aus neutestamentlicher Sicht wird die Kirche verstanden als Gemeinschaft derer, die von Christus aus den Menschen berufen sind, die ihn als ihren Erlöser bekennen und unter seiner Leitung nach der Ordnung des von ihm klar geoffenbarten göttlichen Willens ihre Vollendung und damit den Zustand einer ewigen und ungetrübten Seligkeit anstreben (176). Berlage nennt drei kirchenbildende Elemente: Einen bestimmten Lehrbegriff mit einem Symbol, einen bestimmten Kultus mit äußerlichen symbolischen Gebräuchen und eine bestimmte Verfassung, wodurch das Verhältnis der Lehrer des Christentums zu den übrigen Bekennern bestimmt werden sollte (177). Ist dabei die Vorstellung der Kirche als Werk Christi stark christozentrisch gefaßt – begründet im Geheimnis der Person und des Werkes des Gottmenschen – so wird im folgenden die pneumatische Dimension der Kirche herausgestellt: Nach seinem Heimgang zum Vater überließ Christus sein angefangenes Werk zur Leitung und Fortführung dem Hl. Geist. Da dieser die Erlösungsfunktion Christi fortsetzt, überspringt er bei Funktionen wie die der Heiligung nicht die sakramental-inkarnatorische Struktur des Wirkens des Herrn der Erdenzeit, sondern macht sie sich zu eigen. Für die unsinnlichen Gnadeneinflüsse bedient er sich der sichtbaren Werkzeuge und Organe in der Kirche, durchdringt Inneres und Äußeres, Menschliches mit Göttlichem (193).

Bei den Wesenseigenschaften der Kirche wird betont, daß Katholizität, von Berlage sehr stark verbunden mit Einheit gesehen, nicht Gleichförmigkeit meinen kann (196); allerdings drängt die innere Einheit dahin, sich äußerlich darzustellen und sich in den Gliedern der Gemeinschaft durch Werke gegenseitiger Liebe zu betätigen (198). Bedingt nun die Einheit des Werkes Christi die Einheit der Kirche, so soll diese nach Anordnung Christi ihren sichtbaren Einheitspunkt in der Person des Petrus haben, damit er die vereinzelten Kräfte sammle und zu einer gemeinschaftlichen Tätigkeit verbinde (199).

Hinsichtlich der Heiligkeit der Kirche lehrt Berlage, daß ihre objektive Heiligkeit wie die objektive Erlösung in die subjektive übergeht; daß die Kirche in ihrem Zweck und den Mitteln heilig ist, um die Menschen zu ihrer höchsten Bestimmung, der Einheit mit Gott, zu führen (201). Die Apostolizität der Kirche gründet darin, daß Christus Stellvertreter auswählte und mit Autorität ausrüstete. Berlage vertritt hierzu die Ansicht, daß diese Apostel die Bestimmungen Christi durch ihre Handlungsweisen ausgelegt haben und daß damit der Keim für die zukünftige Entwicklung gelegt wurde (209–210). Daraus folgt, daß der Geist der Apostel, aus dem die Kirche hervorgegangen ist, durch die lebendige Tradition in sie übergegangen, lebt und in ihr fortwirkt (217).

Damit ist die Tradition als ein zentrales Thema der Ekklesiologie Berlages erkannt: Tradition im objektiven und subjektiven Sinn will das Leben und das Wissen der vergangenen Zeiten aufnehmen, weiter ausbilden, entwickeln und sich vollkommen darstellen (218).

Wichtig ist die Erkenntnis, daß im Gegensatz zu „bloß historischen Tatsachen", die keine Ausbildung und Vervollkommnung gestatten, die „symbolischen Bestimmungen", die Dogmen, Resultate einer lebendigen Bewegung, der Auseinandersetzung des menschlichen Geistes mit den positiven Offenbarungstatsachen sind und wieder eine fortschreitende tiefere geistige Durchdringung und Ausbildung verlangen. Mit dieser dynamischen Sicht der Dogmen wird für Berlage deren Wahrheitsgehalt nicht aufgelöst, vielmehr, da der menschliche Geist nie etwas Abgeschlossenes ist und immer Grade und Steigerungen des Verstehens kennt, ist auch ein immer vollkommeneres Verstehen des Christentums möglich. Kraft des lebendigen Geistes, der sich in den objektiven Bestimmungen der Tradition ausspricht, gibt es einen Fortschritt im Glauben, der keine Wesensveränderung ist (221–222).

Als weniger ausgereift erweisen sich die Vorstellungen Berlages vom Verhältnis der Hl. Schrift zur Tradition (225–236); der Vf. stellt fest, daß Berlage immer wieder um eine Zuordnung beider ringt (232).

Für ihn kann die Tradition nie bloße Verbaltradition sein, vielmehr ist sie Überlieferung des gesamten Glaubensinhaltes mit seinen Lebenskräften. Bei grundsätzlicher Übereinstimmung ist dennoch kritisch zu fragen, ob Berlage das Gefüge von Schrift und Tradition richtig gesehen hat. Hierzu wird festgestellt: „Die Hl. Schrift beurteilt er zwar als älteste Verkörperung des Evangeliums der Urkirche, aber fast ganz oder zumindest nicht deutlich abgehoben als erste verkörperte Tradition unter den anderen Zeugnissen und Bekenntnissen des Glaubens der frühchristlichen Kirchen in dieser Reihe. Sie wird mit diesen auf einer Linie als Norm der Kirche gesehen, während sie jedoch inspiriertes Wort Gottes ist, norma normans non normata" (235).

Abschließend zu diesem Kapitel wird das Problem der Unfehlbarkeit erörtert. Da der Mensch in religiös-sittlichen Dingen, die über seine Ewigkeit entscheiden, nur dem mit höchster Autorität ausgestatteten Wort folgen darf und der Herr nichts Verwerfliches verlangt, hat er seinen Aposteln mit der unbedingten Autorität auch die in der Inspiration begründete Unfehlbarkeit verliehen. Wenn er nicht wollte, daß schon ihre Grundlegung den Keim des Verderbens in sich trage, da das Verständnis und Zeugnis der ersten Jünger von seiner Lehre und seiner Person ein falsches gewesen wäre, so mußte er dafür sorgen, daß die Apostel, denen er als besonderen Organen die Verbreitung der Wahrheit anvertraute, mit dem Vorzug der Unverirrlichkeit ausgerüstet werden, damit alle in der Übereinstimmung mit ihnen ein sicheres Kriterium der Wahrheit ihres Glaubens besitzen. Er mußte dafür bürgen, daß in der autoritativen Verkündigung der Apostel der Menschheit die vollkommene Wahrheit der Offenbarung übermittelt wird. In der Inspiration des Hl. Geistes hat er ihnen diesen besonderen göttlichen Beistand gegeben und sie als seine besonderen Organe dem Irrtum enthoben (248). Wenn hierbei Inspiration als eine besondere Form der allgemeinen christlichen Erleuchtung erscheint, so veranlaßt dies die kritische Bemerkung, daß Berlage beide zu wenig auseinanderhält (252). Hinsichtlich der päpstlichen Unfehlbarkeit lassen sich in den dogmatischen Äußerungen des Theologen veränderte Vorstellungen aufzeigen; allerdings wird man nicht sagen können, daß in seinem Denken ein großer Bruch eingesetzt habe und daß in den jungen Jahren seiner theologischen Tätigkeit keine Ansätze für eine spätere Entwicklung vorhanden gewesen seien (257).

Im 5. Kap. zieht der Vf. die ekklesiologischen Folgerungen aus dem soteriologischen Ansatz Berlages: Die Kirche selbst, in ihrer geheimnisvollen Verbindung mit Christus und dem Hl. Geist wird als das Eine große Sakrament gesehen, das Eine große Gnadenmittel; die einzelnen sog. Sakramente sind nur die besonderen Ausflüsse und Abbildungen des Einen Sakramentes, das sie selbst ist (265).

Von hieraus versteht sich, daß die subjektive Vermittlung in die Kirche hinein über Raum und Zeit wesentlich zur Vollendung des objektiv und sich genügenden Erlösungswerkes und damit zum Wesensvollzug der Kirche gehören (286). Durch die von Christus dem Haupt ausströmende Liebe werden alle Glieder dieses Leibes, der die Kirche ist, zu einem großen Gesamtleben verbunden, in dem die einzelnen zueinander in Wechselwirkung stehen (303).

Wie der Vf. feststellt, sprengt Berlage ein individualistisches Sakramentenverständnis und öffnet die Sakramente auf die eschatologische Vollendung hin (267). Er ringt um die Darstellung der eschatologischen Spannung in der Vereinigung mit dem verklärten Herrn. Individuell wird die Vollendung im persönlichen Gericht eintreten, für die ganze Kirche mit dem Abschluß der Erlösung in der Parusie des Herrn und der Auferstehung der Toten (325–326). Mit der Erneuerung der Erde sieht er die Zeit erfüllt und das Werk des Erlösers, in dessen Dienst auch die Kirche gestellt ist, vollendet (336).

Da Berlage Christus in die Mitte seiner heilsgeschichtlich konzipierten Ekklesiologie stellt, erweist der Rückblick dem Vf., daß es berechtigt war, das Gesamtwerk unter dem Aspekt der Kirche, in der Christus sein Werk fortsetzt, darzustellen. Die Leistung dieser Dogmatik wird darin gesehen, daß Berlage den inkarnatorischen Ansatz in der Lehre von der Kirche durchhält, eine unzulässige Identifikation der Kirche mit Christus vermeidet, nicht bei der äußeren Struktur stehen bleibt, sondern sie als Ausdruck ihres sakramentalen Wesens verständlich macht (338).

Zum Schluß bringt der Vf. selbst die Wünsche zur Sprache, die sich aus der Lektüre seines Werkes ergeben: Eine eingehendere Aufarbeitung der Gnadenlehre sowie die Vergleiche verschiedener Sachgebiete mit denen der theologischen Schulen, die Berlage besuchte oder denen er sich später verpflichtet fühlte (340). Es bleibt zu vermuten, daß weitere Forschungen in dieser Richtung folgen werden. Vorliegende Arbeit hat nicht nur versucht, „Berlage etwas Gerechtigkeit widerfahren zu lassen", sie ist vielmehr um das heutige Verständnis von Theologie aus lebendiger kirchlicher Tradition heraus bemüht. Darin liegt der Wert dieser Untersuchung. Ohne Kenntnis der Theologie- und Dogmengeschichte bleibt das kirchliche Dogma selbst in seiner gegenwärtigen Verkündigungsgestalt unverständlich.

Corrigenda: S. 82 und 407 Matern (statt Mattern); S. 136 Hubert Theophil Simar.

Fulda Elmar Fastenrath

Asendorf, Ulrich: **Luther und Hegel.** Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie. – Wiesbaden: Steiner 1982. XVII, 529 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Bd 107) Lw. DM 138.–

„Was Luther als Glauben im Gefühl und im Zeugnis des Geistes begonnen, es ist dasselbe, was der weiterhin gereifte Geist im Begriffe zu fassen, und so in der Gegenwart sich zu befreien, und dadurch in ihr sich zu finden bestrebt ist." (G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg[4] 1955 [PhB 124a], 17) Die berühmte Vorrede zur Rechtsphilosophie von 1820 bestätigt, was für Hegels Selbstverständnis insgesamt gilt: der Philosoph wußte sich – ein Brief an den Erweckungstheologen F. A. G. Tholuck bezeugt es ausdrücklich – als „ein Lutheraner und durch Philosophie ebenso ganz im Luthertum befestigt" (F. Nicolin [Hg.], Briefe von und an Hegel, Bd IV/2, Hamburg[3] 1981, 61).

A.s Anliegen ist es, den Zusammenhang zwischen Luther und Hegel durch eine detaillierte Darstellung und Analyse ihres Denkens anhand zentraler Schriften aufzudecken. Von dem Erweis dieses Zusammenhangs erwartet er nicht weniger als einen „Paradigmawechsel" (XIV) gegenwärtiger evangelischer Theologie und eine Überwindung ihrer fortschreitenden Anthropologisierung und Metaphysikabstinenz, deren Usprünge er vor allem auf Kant zurückführt.

Aufgebaut ist das Buch folgendermaßen: In einem ersten Teil (1–163) wird zunächst der theologische Ansatz von Luthers Römerbriefvorlesung skizziert (1–30) und gezeigt, daß „die logische Gestalt dieser Theologie ... nicht mehr im Sinne einer zweiwertigen Logik wie sie Aristoteles, fußend auf dem Satz vom Widerspruch, vertritt, vermittelt werden (kann)" (30). Es folgen Studien zu Luthers später Genesisvorlesung (31–69), zu seinem theologischen Denkstil (70–77), zur Schrift vom unfreien Willen (78–106) sowie zur Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie (107–136). Unter dem Titel ‚Der konkrete Geist' (137–163) werden die Ergebnisse dieser Studien zusammengefaßt. Entscheidendes Gewicht legt A. dabei auf den relationalen Charakter von Luthers theologischem Denkstil, wie er begründet ist im differenzierten Zusammenhang von Kreuz und Auferstehung, in welchem sich Gott als trinitarischer offenbart.

Ein zweiter Hauptteil verfolgt sodann den Weg von Kant zu Hegel (164–220). Ziel ist es dabei, Kant (164–201), dessen Einfluß über Kierkegaard und den Neukantianismus der Marburger Schule bis zu R. Bultmann und der ihm folgenden Existentialtheologie reicht (164), als Philosoph des Protestantismus zu entthronen. Dieser habe nämlich, wie im Anschluß an ihn in radikalisierter Form der frühe Fichte (202–247), das abstrakte Ich ins Zentrum des Denkens und Handelns gestellt und damit nicht nur Philosophie und Theologie auf einen solipsistischen Subjektivismus reduziert, sondern zugleich das Denken auf einen Dualismus der unversöhnten Widersprüche festgelegt. A. bestätigt selbst den typisierenden Charakter einer solchen Kennzeichnung und gesteht ferner „eine gewisse Gewalttätigkeit" seiner Darstellung ein, „insofern als alle Zwischenglieder zwischen Luther und Kant ausfallen". (164). In der Tat müßte, um den geistesgeschichtlichen Zusammenhang von Luther und Hegel konsistent zu entwickeln, noch sehr viel eingehender nach den Ursprüngen der Subjektivitätskultur der Neuzeit und nach dem Verhältnis ihrer Genese zur Reformation gefragt werden – ein Thema, das bekanntlich nicht nur in der Theologie sehr kontrovers beurteilt wird.

Der dritte und umfangreichste Teil (221–518) des Werkes ist sodann Hegel gewidmet, bei dem A. den konkreten Geistgedanken Luthers unter neuzeitlichen Bedingungen reformuliert findet. Ausführliche Analysen der ‚Theologischen Jugendschriften' (248–284), der frühen Jenaer Vorlesungen (285–309), der Phänomenologie (310–358), der Logik, Enzyklopädie und Rechtsphilosophie (359–417), der Hegelschen Geschichtsphilosophie (418–459) und Ästhetik (460–473) und schließlich der Religionsphilosophie (474–510) sollen diese These bestätigen und entfalten. Das Buch schließt mit knappen Bemerkungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie mit Hilfe des Hegelschen Denkens (511–518).

Da es im Rahmen dieser Besprechung unmöglich ist, auf Einzelheiten einzugehen, muß ich mich im folgenden darauf beschränken, die Grundintention des Werkes anhand eines zentralen Beispiels zu dokumentieren, nämlich im Blick auf die Rezeptionsgeschichte des christologischen Dogmas in der lutherischen Tradition und bei Hegel.

1. Luther wußte sich in der Lehre von den zwei Naturen in der einen Person Jesu Christi, wie sie das Konzil von Chalcedon formuliert hatte, zwar in grundsätzlicher Übereinstimmung mit dem altkirchlichen Dogma, nicht jedoch mit der Auffassung der hypostatischen Union in der ockhamistischen Schultheologie seiner Zeit (vgl. R. Schwarz, Gott ist Mensch. Zur Lehre von der Person Christi bei den Ockhamisten und bei Luther, in: ZThK 63 [1966], 289–351). Ockham, d'Ailly und Biel hatten im Anschluß an Duns Scotus die hypostatische Union als suppositale Union bestimmt gemäß der Formel: ‚natura humana sustentificatur a persona divina.' Danach wird die ihrer selbständigen Subsistenz entledigte menschliche Natur von der außerhalb ihrer bestehenden göttlichen Person als ihrem suppositum angenommen und – wie ein Akzidens am Subjekt – zur Einzelerscheinung gebracht, ohne dabei allerdings selbst personales Sein zu empfangen, was im Gegenteil ausdrücklich ausgeschlossen wird, „weil der menschlichen Natur nur ein geschaffenes und kein göttliches, ungeschaffenes Personsein angemessen ist" (a.a.O., 299). Die Trennung von ungeschaffenem und geschaffenem Sein erweist sich somit als das ontologische Prinzip, auf welchem die Interpretation der hypostatischen Union als einer suppositalen basiert. Luther hingegen sah durch solche philosophischen Vorurteile das wahre Menschsein Gottes in Jesus Christus doketisch aufgelöst und betonte in dezidierter Abwehr der Idee einer suppositalen Union die Einheit von Gott und Mensch im personalen Sein Jesu Christi. Die Unterscheidung des Unendlichen und des Endlichen als zweier disparater Größen gilt (obwohl für Luther deus und homo in einem unvergleichlich größeren Abstand stehen denn homo und asinus) nicht mehr als unhintergehbares Axiom, das die personale Unio von Gott und Mensch in Jesus Christus beschränken könnte: die Person Jesu Christi ist vielmehr „in ihrer Existenz die Identität der beiden Naturen" (a.a.O., 342).

Diese in sich unergründliche, allein im Namen des auferstandenen Gekreuzigten sich erschließende personale Einheit von Gott und Mensch ist für Luther sodann der Grund für die wechselseitige Selbstauslegung von göttlichen und menschlichen Seinseigentümlichkeiten im Personsein Jesu Christi, der alle theologische Rede zu entsprechen hat. Während die ockhamistische, aber auch die calvinistische Lehre von der communicatio idiomatum den durch die Idee der suppositalen Union abgesteckten Gedankenkreis nirgends überschreitet, so daß eine wirkliche Kommunikation der Eigentümlichkeiten der göttlichen und menschlichen Natur aufgrund eines identisch personierten Seins nicht statthat, ist nach Luther wegen der Einheit göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi von Gott und Mensch christologisch in einer solch kommunikativen Weise zu sprechen, daß die Unterscheidung der Proprien der jeweiligen Natur nicht mehr die Scheidung von Gott und Mensch, sondern allein ihre personale Koexistenz zum Ausdruck bringt. Im Blick auf das konkrete Personsein Jesu Christi, in welchem die göttliche Natur an allen Eigentümlichkeiten der menschlichen teilhat wie umgekehrt die menschliche Natur an allen Idiomata der göttlichen partizipiert, gilt sonach die Sprachregel: „Vere dicitur: Iste homo creavit mundum et Deus iste est passus, mortuus, sepultus etc." (Disputatio de divinitate et humanitate Christi, These 4; WA 39/II, 93,8f). Während Melanchthon sich im wesentlichen wieder an die spätscholastische Christologie anschloß, entfalteten insbesondere Brenz, Andreä, Chemnitz und schließlich die Konkordienformel von 1577 (FC VIII) die Zwei-Naturen-Lehre bzw. die Lehre von der Idiomenkommunikation erneut so, daß Luthers ursprüngliche christologische Einsicht wieder erreicht wurde (vgl. Th. Mahlmann, Das neue Dogma der lutherischen Christologie. Problem und Geschichte seiner Begründung, Gütersloh 1969). Dieser Neuansatz blieb auch nach der Rezeption der aristotelischen Logik und Metaphysik in der altlutherischen Orthodoxie weithin gewahrt (vgl. W. Sparn, Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts, Stuttgart 1976).

2. Gott ist Mensch. Das ist nach Hegels Religionsphilosophie der Grundsatz des Christentums und zugleich „das schwerste Moment in der Religion" (G. W. F. Hegel, Vorlesung über die Philosophie der Religion. Zweiter Band, zweiter Halbband: Die absolute Religion, hg. v. G. Lasson, Hamburg 1966 [Nachdruck der Auflage von 1929; PhB 63], 137 [= RPh 137]). Denn die Entäußerung des jenseitig-absoluten Wesens ans Endliche, wie sie in der Inkarnation gegeben ist, ist sogleich auf den Tod Jesu Christi zu beziehen. In ihm erst ist Gott in letzter Konsequenz Mensch geworden, der tiefste Punkt seiner Kondeszendenz erreicht. Denn der Tod ist „die höchste Spitze der Endlichkeit" (RPh 157). Die Menschwerdung Gottes vollendet sich somit am Kreuz. Indem aber Gott selbst in die Gottverlassenheit, in die resignatio ad infernum, in den Stand der Erniedrigung sich begibt, wird dem Kreuzestod als dem „höchsten Extrem" (RPh 157) der Endlichkeit Jesu göttliche Anerkennung zuteil und „ebendamit die Endlichkeit des Menschen zum Höchsten verklärt" (RPh 163). Daß sich das Unendliche in den status exinanitionis begibt, bringt das Endliche in den Stand der Erhöhung. Freilich nicht das Endliche in seiner Unmittelbarkeit, sondern das Endliche, wie es durch den Geist Jesu Christi bestimmt ist. Das Endliche nämlich, das in der Unmittelbarkeit seiner selbst verharrt, ist das Böse. Indem es sich auf sich selbst versteift, schließt es das andere lieblos von sich aus, ist somit „Wille der Trennung, Setzen seiner Einzelheit gegen anderes" (RPh 104). Anders Jesus Christus: Er ist „Eigenheit ohne Selbstsucht" (RPh 130) und völlige Hingabe an das andere, seine Besonderheit expliziert sich im Allgemeinen. In letzter Zuspitzung und Erfüllung ist dies in seinem Tode manifest.

Gerade in dieser letzten Hingabe aber wird, wie gesagt, dem Gekreuzigten göttliche Anerkennung zuteil. Jesu endgültige Selbsthingabe am Kreuz erweist sich nicht als irreversibler Selbstverlust, sondern eröffnet Leben in seiner vollendeten Gestalt: der Gekreuzigte ist auferstanden. In der Person Jesu Christi,

des auferstandenen Gekreuzigten, in welchem das Endliche das Unendliche in letzter Tiefe anerkennt, erkennt das Unendliche zugleich in unüberbietbarer Weise das Endliche an. In der Dialektik von Kreuz und Auferstehung ist dieser Prozeß wechselseitiger Anerkennung offenbar. Dem am Kreuz ganz Gott hingegebenen Jesus ist Gott in der Auferstehung ebenso ganz hingegeben.

In der Entfaltung dieses Zusammenhangs sah Hegel die Aufgabe des trinitarischen Dogmas. Nichts anderes stellt die Lehre von der Trintität nach seinem Verständnis dar, als die Explikation jenes Prozesses wechselseitiger Annahme, jenes ‚Im-anderen-bei-sich-selbst-Seins', welches die Geschichte Gottes in Christus ausmacht. Die Rede vom Gottmenschen will in anderer Weise dasselbe sagen. Freilich darf man es nicht bei einer kritiklosen Übernahme der klassischen Zwei-Naturen-Lehre belassen. „Göttliche und menschliche Natur ist ein harter, schwerer Ausdruck; die Vorstellung, die man damit verbindet, ist zu vergessen" (RPh 135). Was für Hegel bleibend ist an der Formel von Chalcedon, ist jenes mehr oder minder unbestimmte Wissen um die Einheit des Unterschiedenen als Unterschiedenen. Die Rede vom Gottmenschen soll besagen, daß menschliche und göttliche Natur „ihre Abstraktion gegeneinander abgelegt haben, daß an sich diese Extreme, göttliche und menschliche Natur, keine sind, sondern daß die Wahrheit ihre Identität ist, die Einheit des abstrakten, spröden Fürsichseins und der Erfüllung ... So ist auch dieser scharfe Gegensatz verschwunden, und es bleibt die Bestimmung der göttlichen und menschlichen Natur als der Prozeß ihrer Identität, das Konkrete" (RPh 135). Dabei betont Hegel ausdrücklich, „daß die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur nicht nur Bedeutung habe für die Bestimmung der menschlichen Natur, sondern ebensosehr der göttlichen" (RPh 131).

3. Hegel scheint somit auf seine Weise genau dies zu wiederholen, was die lutherische Lehre von der communicatio idiomatum besagt: die Einheit von Göttlichem und Menschlichem in Person und Geschichte Jesu Christi kann nicht anders thematisch werden denn als manifester Vollzug wechselseitiger Selbstexplikation im anderen. Tatsächlich gelingt es A., hier wie auch sonst vielfältige Strukturanalogien zwischen dem Denken Luthers und demjenigen Hegels aufzuweisen. Durch genaue historische Erforschung der Beziehung Hegels zur lutherischen Tradition, insbesondere zur württembergischen, kann dieser Zusammenhang in Zukunft möglicherweise noch genauer bestimmt werden.

Unbeschadet der eindrücklich vorgeführten Parallelen zwischen Hegel und Luther stellt A. die Hegelsche Philosophie schließlich aber doch noch unter einen lutherischen resp. theologischen resp. eschatologischen Vorbehalt (vgl. bes. 504ff). Auch A. bestätigt, was M. Theunissen prägnant so zusammengefaßt hat: „Ob kirchliche Theologie Hegel gänzlich beiseite schiebt, mit Gründen destruiert oder letztlich doch in sich aufnimmt – die Vielfalt dessen, was sie an ihm bemängelt, läßt sich im Grunde auf ein Vierfaches zurückführen: Sie vermißt eine wirklich umfassende Anerkennung der Endlichkeit, der Kontingenz, der Differenz und der sich jeder Vermittlung entziehenden Unmittelbarkeit. Auch diese vier Dinge sind, wie man leicht sieht, nur Momente ein und derselben Sache." (M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970, 27).

Im Blick auf das entfaltete christologische Thema kann man dies dann auch so sagen: Weil sie am N a m e n Jesu Christi hängt, kann nach Überzeugung lutherischer Theologie die communicatio idiomatum nicht ebensogut als Selbstdarstellung des Selbstbewußtseins thematisiert werden, so daß Christologie schließlich als exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins gelten könnte. Genau dies aber dürfte bei Hegel zuletzt der Fall sein, da sein System den dezidierten Anspruch erhebt, die Aufhebung der religiösen Vorstellung (deren Kennzeichen es eben ist, am Namen Jesu Christi zu hängen) in den philosophischen Begriff geleistet zu haben, um im absoluten Wissen als der manifesten Gegenwart Gottes sich zu vollenden. Luther hingegen war der festen Überzeugung, daß sich die Annahme einer Gegenwart Gottes in der Welt des Menschen, die nicht durch die aus der Selbst- und Welterfahrung des Menschen unableitbare, kurz im Namen Jesu Christi beschlossene und erschlossene Offenbarung vermittelt ist und bleibt, nicht wirklich behaupten läßt, weil eine nicht durch den Namen Jesu Christi begründete Behauptung der Gegenwart Gottes ihren Gegensatz notwendig mit sich führt bzw. in sich trägt. Anders gesagt: Der mit sich allein gelassenen Selbst- und Welterfahrung entzieht sich im Hinblick auf die Frage der Anwesenheit bzw. Abwesenheit Gottes der Unterschied zwischen Affirmation und Negation, zwischen ubique und nullibi, oder noch einmal anders: Der Unterschied zwischen Gott und dem Teufel läßt sich im Zusammenhang einer offenbarungsabstinenten Metaphysik nicht begründen. Nur die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, in welcher Gottes Sein als Sein für uns manifest ist, verhilft zu einer eindeutigen Unterscheidung zwischen Gott und Teufel; nur durch sie ist die Zwangsläufigkeit durchbrochen, der die allgemeine Erfahrung nicht zu entrinnen vermag, Anwesenheit und Abwesenheit Gottes, Himmel und Hölle zugleich behaupten zu müssen; erst sie lehrt den Zorn Gottes als das fremde Werk seiner Liebe zu erkennen, während Mensch und Welt ohne Jesus Christus dem deus nudus anheimfallen müßten, den in einem Atemzug mit dem Satan zu nennen Luther sich nicht scheute. Die Gegenwart Gottes in der Welt des Menschen erschließt sich somit nach Luther einzig im Geiste dessen, der den auf keinen selbstabgeschlossenen Begriff zu bringenden Namen Jesus Christus trägt.

Trifft diese theologische Hegelkritik (die auf seine Weise auch A. verfolgt) zu und hat die Theologie diese Kritik als eine ihr unausweichlich gestellte Aufgabe wahrzunehmen, dann ergeben sich Schwierigkeiten, die durch A.s Buch wohl angesagt, noch nicht aber hinreichend gelöst sind. Um ein Diktum Odo Marquards zu variieren: Die Schwierigkeiten beim Versuch, als Theologe kein Hegelianer zu sein, werden nur noch übertroffen durch die Schwierigkeiten beim Versuch, als Theologe Hegelianer zu sein (vgl. O. Marquard, Hegel und das Sollen, in: PhJ 72 [1964], 103ff, hier: 119). – Ich kann hier nur noch einen Problempunkt nennen, der in der Durchführung des Asendorfschen Programms genau entfaltet und bedacht werden müßte. Die Bezugnahme auf Philosophie geschieht in lutherischer Theologie stets im Bewußtsein relativer Eigenständigkeit der Theologie und dient deren Aufweis. Weder um eine Unterordnung der Theologie unter die Philosophie noch um eine Unterordnung der Philosophie unter die Theologie kann es dabei zu tun sein. Ihr Verhältnis ist vielmehr so zu bestimmen und wahrzunehmen, daß die Besonderheit des singulare tantum Jesus Christus und dessen Bezug zu Mensch und Welt, wie sie sich im allgemeinen darstellen, z u g l e i c h ins Bewußtsein tritt. Genau dies strebt offenbar auch A. an. Die Realisierung dieses Programms dürfte sich indes in bezug auf die Philosophie Hegels als schwieriger erweisen, als dies zunächst erscheinen mag. Denn A.s eigene Hegelkritik scheint mir genau jene Voraussetzung zu widerlegen, unter der er Hegel der Theologie anempfiehlt; diese Voraussetzung lautet: Hegel habe die „Theologie nicht ersetzen" (416), die Logik des Hl. Geistes nicht mit dem Geist seiner Wissenschaft der Logik gleichsetzen wollen. Diese These dürfte dem Selbstverständnis der Hegelschen Philosophie durchaus nicht entsprechen.

Das theologische Resümee kann deshalb nur folgendermaßen lauten: Die Gabe, die Hegels Philosophie für lutherische Theologie – und wohl nicht nur für sie – bedeutet, darf nicht von der Aufgabe ablenken, die aller sachgemäßen Theologie elementar gestellt ist: sie „muß das von ihr selbst verschiedene allgemeine Wirklichkeitsbewußtsein entdecken, um sich, ohne es als solches zu negieren, kritisch von ihm zu unterscheiden" (W. Sparn, a.a.O., 214).

München Gunther Wenz

Jauß, Hans Robert: **Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik.** – (Frankfurt am Main) Suhrkamp (1982) 877 S., Lw. DM 98.–

Die im binomischen Titel zum Ausdruck gebrachte Dualität der Darstellungsintention zielt weniger auf eine Unterscheidung oder gar Entgegensetzung von ästhetischer Erfahrung und literarischer Hermeneutik, sondern verrät die grundlegende Absicht des Vf.s, „mit dem programmatischen u n d die neue Verbindung von hermeneutischer Theorie und ästhetischer Praxis anzukündigen" (13). Diesem Anliegen entspricht es, daß der 1977 erstmals erschienene Halbband ‚Versuche im Feld der ästhetischen Erfahrung' nun in einer um zwei Abhandlungen verkürzten und um drei Studien erweiterten Gestalt im wesentlichen den Teil I des vorliegenden Werkes darstellt (17–359); den Teil II bilden vorwiegend theoretische „Studien zur Hermeneutik von Frage und Antwort" (361–653), während im Teil III, der den „Poetischen Text im Horizontwandel des Verstehens" (655–865) thematisiert, eine ästhetische Erprobung der hermeneutischen Theorie unter dem Leitgedanken der Horizontstruktur und der Dialogizität des Verstehens erblickt werden kann (vgl. 13). Abgeschlossen wird das Werk durch einen bibliographischen Anhang, der den Literaturnachweis, ein Register der primären Quellen und Autoren und eine redaktionelle Anmerkung enthält, die bibliographischen Aufschluß über die Erstveröffentlichung der hier nochmals aufgenommenen Abhandlungen gibt (867ff).

Obwohl in diesem Werk zu einem großen Teil Studien enthalten sind, die schon an anderer Stelle publiziert wurden, kommen durch die Veröffentlichung an ihrem nunmehrigen Ort viele neue Aspekte zum Vorschein, da diese Einzeluntersuchungen hier unter der neuen Hauptperspektive der definitiven Konzeption eines Themenkomplexes eingeordnet sind, worüber die Einleitungen zu den drei Teilen unter Berücksichtigung des augenblicklichen Forschungsstandes vorzüglich informieren.

Freilich ist sich der Vf. bewußt, daß sein jetzt vorgelegtes umfassendes Werk „mehrfache Anläufe, Sprünge und Überschneidungen nicht verbergen kann", und er führt dies auf die Situationen der Theorie-Diskussion des „letzte(n) Jahrzehnt(s)" zurück, „auf die eine Antwort gefordert war" (12). Zugleich zeugt dieses Eingeständnis von der Überzeugung des Autors, daß „die literarische Hermeneutik von Haus aus partial und dialogisch ist" (ebd.), wie insbesondere im „Nachwort zur Theorie-Debatte" (704ff) näher ausgeführt wird. Das e r s t e z e n t r a l e A n l i e g e n des Vf.s besteht ohne Zweifel in der Ausarbeitung der Theorie und Geschichte des Phänomens „ästhetische Erfahrung". Damit soll der „noch einseitige Entwurf einer Rezeptionsästhetik in L i t e r a t u r g e s c h i c h t e a l s P r o v o k a t i o n", dem bekannten früheren Werk von J., zureichend begründet werden (19). Drei Aspekte sind es, die er an der ästhetischen Tätigkeit hervorhebt: die produktive, die rezeptive und die kommunikative Seite (vgl. 39).

Sie werden unter dem Leitbegriff der Poeisis (Technik), der Aisthesis (Weltbild) und der Katharsis zusammengefaßt und näher ausgelegt (vgl. 23). In überzeugenden Analysen wird die abendländische Genese dieser verschiedenen Aspekte im einzelnen dargestellt, wobei die Differenz zwischen dem mittelalterlichen und dem neuzeitlichen Verständnis der Poeisis im „Wandel von einem Können, dem das Vollkommene als nachzuahmendes Muster vorausliegt, zu einer Schöpfung, die das Vollkommene (...) selbst hervorbringt" (108), gesehen wird. Den entscheidenden Umbruch brachte dabei die Literaturrevolution des 18. Jh.s mit sich, die zu einer totalen Abwendung von der imitatio naturae führte (vgl. 112). Schließlich interpretiert J. die Kunstentwicklung seit 1900 im Anschluß an Valérys ästhetische Theorie dahingehend, daß „Poesis nunmehr einen Prozeß (meint), in dem der Rezipient zum Mitschöpfer des Werkes wird" (118). In komparatistisch anmutender Weise wird auch der Wandel der Aisthesis an exemplarischen Modellen beschrieben, die von der Gegenüberstellung alttestamentarischer (Opferung Isaaks) und antik-griechischer Erfahrung (Homers Ilias) (132f) bis zum Aufzeigen der Differenzen zwischen der (vor allem an Augustinus aufgewiesenen, vgl. 134ff) christlichen humilitas und der neuzeitlichen aisthesis reicht. Letztere setzt ein mit Petrarca (140ff); über Rousseaus Landschaftserfahrung (152ff) wird der Bogen bis zur radikalen ästhetischen Umwertung und die Absage an die „natürliche Natur" (bei Baudelaire, vgl. 155ff) gespannt. Analog verfährt der Autor in der historischen Explikation der Katharsis-Lehre (165ff) und bei der kommunikativen Dimension, die als movere et conciliari herausgestellt wird.

Angesichts der aufgezeigten drei Aspekte stellt sich dennoch die Frage, ob damit das Phänomen des Ästhetischen ausreichend erfaßt ist, bzw. umgekehrt, ob nicht mit diesen drei Leitbegriffen ein zu enges Raster an die Erfahrung des Ästhetischen herangetragen wird. J. selbst gibt indirekt einen Hinweis darauf, daß es sich bei seiner Analyse nicht um eine erschöpfende handelt (vgl. 191), da er im Anschluß daran z. B. die kommunikative Funktion künstlerischer Erfahrung auch in einem von der Katharsis recht verschiedenen Bereich darstellt, nämlich im Feld des Fiktiven (vgl. 293ff).

Das andere der beiden Grundanliegen des Vf.s ist die Ausarbeitung einer Hermeneutik von Frage und Antwort, der der gesamte zweite Teil des Werkes gewidmet ist und als dessen Konkretisierung wohl der dritte Teil anzusehen ist, in dem die Phänomene der Horizontstruktur und der Dialogizität in konkreten rezeptionsgeschichtlichen Studien erörtert werden (vgl. 365 mit Anm. 4). Wenn „Fragen als Anfang des Verstehens" expliziert wird (392), so ist unschwer zu erkennen, daß sich der Autor am daseinsanalytischen Ansatz M. Heideggers bzw. an Gadamer und Bultmann orientiert, die dessen Ansatz weitergeführt und für eine philosophische bzw. theologische Hermeneutik fruchtbar gemacht haben, wie J. ausdrücklich zugesteht (ebd.). Freilich hindert ihn dies nicht, zugleich ein kritisches Gespräch mit Gadamer zu führen, um den eigenen rezeptionsästhetischen Entwurf in seiner Eigenart vom wirkungsgeschichtlichen Konzept abzuheben (373ff, vgl. 679). Dies hängt mit der Kennzeichnung von J.s eigener Hermeneutik als literarischer zusammen, um deren Abgrenzung und Neubestimmung (auch gegenüber einer philologischen Hermeneutik) es ihm geht (vgl. 363). Charakteristisch für eine solche Hermeneutik nun sei es, daß der ästhetische Charakter eines Werkes nicht erst – wie in der traditionellen philologischen Hermeneutik – in einer Würdigung, die der Auslegung folgt, zu berücksichtigen sei, sondern schon eine Prämisse derselben ist (364, im Anschluß an Szondi). Wenn nun der Ansatz bei dem Modell Frage–Antwort für eine solche Auslegungsweise leitend ist, dann wird diese notwendig zu einer pluralisierenden (im Gegensatz zu einer singularisierenden) werden, wodurch unendliche Möglichkeiten des Anders-Verstehens eröffnet werden (vgl. 381f, und auch 367ff). An einer Reihe von Fragemöglichkeiten erprobt J. in überzeugender Weise seinen Ansatz, z. B. im Aufbrechen des Mythos (382ff), am Topos der „letzten Fragen" (399ff), an den didaktischen Fragen des Katechismus (410ff) und schließlich an rhetorischen Fragen der Lyrik (422ff).

Abschließend ist noch auf eine Argumentationslinie dieses Werkes einzugehen, die besonders für den theologischen Leser von Interesse ist, nämlich die von J. durchgeführte Abgrenzung der religiösen von der ästhetischen Erfahrung. Schon die „erste phänomenologische Bestandsaufnahme" führt stets an die Grenze, „an der sich die ästhetische Einstellung vom Sinnbereich religiöser Erfahrung ablöst" (44); das Charakteristische der ästhetischen Erfahrung wird abei an der „Freiwilligkeit" gesehen, daß die Kunst eben keine „Zwangsgeltung" in Anspruch nehme und ihre Wahrheit nicht durch Dogmen widerlegt werden kann (ebd.). Die religiöse Erfahrung wird im Unterschied dazu auf den „Umgang mit autoritativen Texten" bezogen (740). Während die erstere, die ästhetische Hermeneutik, „der Frage des Interpreten den Vorrang gibt", sei in der üblichen theologischen Hermeneutik – von der der Ansatz Bultmanns, dessen Theorie „als eine Hermeneutik auf unerkannt ästhetischer Grundlage erscheinen (mag)" (398, vgl. 396), ausdrücklich ausgenommen wird – der „Vorrang der ‚Frage des Textes an mich'" nicht preisgegeben (398), worin J. eine autoritative Komponente erblickt. Ich meine, diese Gegenüberstellung verkennt die eigentliche Wirkung der „Fragen" biblischer Texte an den Leser, die in ihrer Provokation von befreiender Art sind, und in noch tiefgreifenderer Weise durch ihre Alterität jenen Umbruch und die Veränderung im Selbstverständnis der Leser durch ihre Vorbildhaftigkeit herbeizuführen vermögen, die J. von der Wirkung ästhetischer Literatur vor allem erwartet (vgl. 167). Zweifellos könnte daher das Gespräch zwischen der literarischen Hermeneutik und der Theologie, das J. in seinem Werk oftmals führt, zu einer großen gegenseitigen Bereicherung führen. Der Literaturästhetiker könnte erkennen, daß es nicht der Bestimmung des ästhetischen Verstehens als „Selbstgenuß im Fremdgenuß" (166f) bedürfte, um dem Überzeugungscharakter des poetischen Textes zum Durchbruch zu verhelfen, sondern daß das Selbst des Lesers durchaus der kritischen Infragestellung (auch seines Lebenswandels) ausgesetzt werden kann, wie auch umgekehrt der Theologe lernen könnte, daß das Geschehen der Rezeption ein höchst differenziertes Phänomen ist, dessen genaue Analyse gerade für eine Hermeneutik von Relevanz ist, in der der Begriff der Tradition eine grundlegende Komponente des Verstehens der in ihrer Verbindlichkeit befreienden Texte bildet.

Wien Johann Figl

Biser, Eugen: **Menschsein und Sprache.** – Salzburg: Otto Müller Verlag 1984 (Brenner-Studien, Bd IV). Kart. DM 15,80

Eugen Biser, bekannt durch seine umfangreichen und gründlichen Untersuchungen zur theologischen Sprachproblematik[1], legt hier einen Band vor, der diese seine Arbeit an und über Sprache mit seiner fundamental-theologischen Anthropologie[2] verbindet und dadurch in gewisser Weise sein gesamtes breit gefächertes Wirken und Denken „unterbaut".[3] Ein solch grundlegender und zusammengefaßter Ausdruck seines Denkens liegt sonst wohl nur in B.s Jesusbuch „Der Helfer"[4] vor.

Das Buch ist in vier größere Abschnitte gegliedert, die, wie es B.s Sprachdenken und Sprachempfinden entspricht, nicht allein durch einen abstrakten Begriff, sondern zuerst und vor allem durch ein dichterisches Bild gekennzeichnet sind. Diese Bilder sind aus Dantes „Göttlicher Komödie" genommen und markieren den Weg, den Dante aus der Verirrung im Diesseits über die Läuterung und das geschaute Inferno hinweg zum Paradies führt. In der Auswahl dieser Bilder als Kennzeichnung seiner Gedankenschritte zum Thema „Menschsein und Sprache" bringt B. noch vor jeder inhaltlichen Aussage zum Ausdruck, daß es ihm nicht um eine letztlich steril bleibende positivistische Sprachanalyse geht, sondern um eine Sprachbetrachtung, die selbst Sprache das sein läßt, was sie in ihrer höchsten, tiefsten und ursprünglichsten Ausprägung nach B. ist: nämlich subjekthafter und in Höhepunkten stets auch dichterischer Ausdruck der Person. Diese für B.s gesamte Schriften charakteristische Verbindung von wissenschaftlicher Anstrengung des Begriffs und dichterischem Ausdruck – das enthüllt die vorliegende Schrift B.s überaus deutlich und exemplarisch auch für sein übriges Schaffen – ist gründlich mißverstanden, wenn man sie als weltfremde „Esoterik" betrachtet, die den wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß auf vielleicht ärgerliche Weise unterbricht und durchkreuzt. Vielmehr ist es gerade diese dichterische Unterbrechung, welche die Wissenschaft, insbesondere sofern sie im Medium der Sprache arbeitet, menschlich macht, menschlich bleiben läßt und davor bewahrt, zum Moloch einer Fortschritts- und Wissenschaftsgläubigkeit zu werden, von der wir heute deutlicher als früher sehen, daß sie weder Wahrheit noch Menschsein fördert, sondern zerstört. Was als Unterbrechung des Erkenntnisvorgangs erscheinen mag, birgt in Wirklichkeit die tiefste und hellste Erkenntnis in sich. B. muß so schreiben, wenn er den Grundansätzen und tiefsten Prämissen seines Denkens treu bleiben will; andernfalls würde er sich selbst der Mitwirkung an der gegenwärtigen Zerstörung von Sprache und Menschsein schuldig machen.

So führt B. seinen Hörer[5] und Leser zuerst in die „Waldschlucht", wo er sich betroffen vor den „verlegten Zugang" (9) zur Sprache und damit zum Menschsein gestellt sieht. Diese Barrieren beginnen nicht erst im Dschungel moderner Fach- und Wissenschaftssprachen, sondern, wie B. im Anschluß an Dante, Luther, Humboldt, Goethe, Schelling und Schleiermacher in überraschender Klarheit herausarbeitet, schon im Vorgang der Verschriftlichung des mündlich gesprochenen Wortes. Diese älteste und, wie B. sagt, wahrscheinlich auch „härteste" (15) aller heute feststellbaren Sprachbarrieren ist kaum anderswo so klar gesehen und beschrieben wie im vorliegenden Buch.

B. sieht freilich, daß die heutige Kultur mit ihrer Wissenschaftlichkeit, Philosophie und Literatur viel zu sehr auf dem Fundament der Schriftlichkeit aufbaut, als daß die mit ihr gegebene Sprachbarriere im eigentlichen Sinne „abgebaut" werden könnte (17). Doch sucht B. nach Wegen, diese Barriere zu „überspringen" (ebd.). Der vornehmste Weg zu diesem Ziel liegt für ihn darin, die „unter dem Zwang zur Weltorientierung entstandene Sprache gegen ihren natürlichen Funktionssinn und damit gegen sich selbst zu wenden und als ‚Instrument der subjektiven Selbstaussage'" zu nutzen. Diese Wendung von der Objektsprache zur Subjektsprache ist nach B. jene sprachgeschichtliche Revolution, die das Christentum, aufbauend auf der alttestamentlichen Tradition der Propheten, hervorgebracht hat.

Im zweiten größeren Abschnitt führt B. seinen Hörer und Leser an den „Läuterungsberg", wo ihn die Pole und Kraftlinien des Sprachfeldes, in dem er

[1] Vgl. bes. seine Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik, München 1970; sowie: ders., Religiöse Spachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik, München 1980.

[2] Vgl. E. Biser, Menschsein in Anfechtung und Widerspruch, Düsseldorf 1980; sowie: ders., Dasein auf Abruf, Düsseldorf 1981.

[3] Vgl. das Vorwort.

[4] Vgl. E. Biser, Der Helfer, Eine Vergegenwärtigung Jesu, München 1973.

[5] Der Band ist hervorgegangen aus einer Vorlesungsreihe der Salzburger Hochschulwochen; im Hören des gesprochenen Wortes kommt Bisers Wirkabsicht wohl noch wesentlich stärker zur Geltung als im Lesen des geschriebenen Buches; vgl. dazu seine sehr erhellenden Ausführungen über den Vorzug des gesprochenen Wortes vor dem geschriebenen auf S. 11 des vorliegenden Bandes.

steht, deutlich werden. Dabei arbeitet B. sehr eindrucksvoll die „Konsubstantialität von Menschsein und Sprache" (42 u. ö.) heraus. In einem Sprachfeld, das zum „Gerede" (Heidegger) und zum „Gemurmel" (Picard) verflacht ist, kann der Mensch nicht jenes Subjektsein und Personsein leben, das ihm die jüdisch-christliche Sprachtradition als höchste Form des Menschseins eröffnet; und umgekehrt wird ein Menschenleben, das sich im „Man" verliert und sich von vordergründigen Impulsen leiten läßt, nicht zur Höhe eines subjekthaften Sprachausdrucks finden. Die Rettung aus diesem Teufelskreis des Verfalls der Sprache und Menschsein sieht B. darin, daß die Sprache „noch in ihrer Verfallsform auf ihre höheren Möglichkeiten zurückverweist" (47); sie weckt noch und gerade in ihrem Verfall im Menschen jenes „Existenzgewissen", das den ethischen, ästhetischen und logischen Gewissensformen vorgeordnet ist und über den Grad der Treue urteilt, den der Mensch seiner innersten Bestimmung gegenüber bewahrt.

Doch ehe B. auf den Weg zu sprechen kommt, den das Existenzgewissen zu einem neuen geglückten Sprechen weist, läßt er seinen Hörer und Leser einen Blick in das „Sprach-Inferno" tun: in die „Formen und Folgen der Sprachverstörung", denen der Mensch der Neuzeit und Gegenwart ausgesetzt ist. Ausgehend von der Erfahrung der Propheten und frühchristlichen Theologen, angesichts der Tiefe und Bedeutung dessen, was ihnen zu sagen aufgegeben ist, verstummen zu müssen (Jes 6,5; Symeon), enthüllt er das Inferno eines Sprachverfalls, wie es sich in Hugo von Hofmannsthals Brief des Lord Chandos (1902) und in Kafkas Parabel „Eine kaiserliche Botschaft" (1919) auftut: Die Sprache verweigert sich dem Menschen, der sie verwenden möchte. In einer Zeit, da durch die Mittel der modernen Nachrichten- und Kommunikationstechniken alle *äußeren* Hindernisse überwindbar geworden sind, wo jeder für jeden über noch so große Entfernung hinweg (etwa per Telefon) „erreichbar" geworden ist, treiben doch selbst jene Menschen, die einander nahestehen, durch ihr mißglücktes Miteinander-Sprechen auseinander: Es fehlen ihnen die Worte, die den anderen in seinem Selbst ansprechen und ihn so erst wirklich „erreichen" können. Dies ist der tiefste Grund für die Isolation des heutigen Menschen.

B. sieht die Gefahr dieser Mensch- und Sprachverstörung gerade dort am stärksten gegeben, wo sich die Sprache zu ihrer höchsten Möglichkeit erhebt: nämlich in der durch die christliche Sprachrevolution ermöglichten Subjekt-Sprache. Während die Auseinandersetzung Jesu (oder auch des Paulus) mit seinen Gegnern noch vom Grundton der Liebe und Zuwendung zum Anderen hin getragen ist, mißrät schon bei Tertullian die sprachliche Auseinandersetzung zu einer lieblosen und damit heil-losen Polemik, die noch im „Fall Küng" oder in Hans Urs von Balthasars „Cordula oder der Ernstfall" späte Nachahmer findet. Wo Sprache im Verfolg dieser Entwicklung zum Instrument der Macht, des Hasses und des Krieges verkommt, steht am Ende der von den Machthabern ideologisch gleichgeschaltete Mensch, der nicht nur zum „findigen Tier" (K. Rahner), sondern zum leblosen Roboter degeneriert ist.

Aus der Hölle dieses Sprach-Infernos führt B. seinen Hörer und Leser im letzten Kapitel in das mögliche „Sprach-Paradies"; er zeigt ihm die Formen des geglückten und beglückenden Redens. In vielen Beispielen, angefangen von den Psalmen über Stellen aus den Paulusbriefen bis hin zu Goethes „Wanderers Nachtlied" und Eichendorffs „Zauberwort", das die Welt zum Singen bringt, zeigt er die „sprachlichen Glücksfälle" auf, die dem Menschen Ruhe, Frieden, Trost, Zuversicht, Motivation und freudige Gewißheit schenken. Das Hoffnungsvolle in der gegenwärtigen Situation der Sprachverstörung und des Kommunikationsabbruchs besteht dabei darin, daß dieses Sprachglück dort am nächsten ist, wo der Abgrund des Sprachinfernos sich am deutlichsten auftut: Die rettende und beglückende, dichterisch ausdrucksstarke Sprache findet den ihr eigenen Zauber „darin, sich dem Verfemten zu widmen, das Verurteilte – auch das schuldhaft Verurteilte – auf seinem wirren Weg zum Abgrund zu begleiten, das Untergehende und Sterbende ans Herz zu nehmen" (Gertrud von le Fort, von Biser zit. S. 79). Darum ist gerade jetzt, da in der Theologie wie in anderen Bereichen des kulturellen Lebens eine große Sprachverödung aufzukommen droht, in der nur gesammelt und registriert wird, für B. die Zeit gekommen, aus sich herauszugehen und subjektiv-kreativ zu reden: „Rede", so beschwört er abschließend mit Johann Georg Hamann und Franz von Bader seinen Hörer und Leser, nicht nur „damit ich dich sehe", sondern „um glücklich zu machen und glücklich zu sein".

Der Leser – und mehr wohl noch der Hörer –, der sich B.s Fluß der Worte und Gedanken überläßt, spürt selbst etwas von dem befreienden Sprachglück, das sich dort erschließt, wo ein Mensch in zugewandtem und liebendem Engagement sich dem Mitmenschen sprachlich zuwendet. Das Sprachinferno, das B. beschreibt, ist im Modus dieses seines sprachlichen Ausdrucks schon gebannt; die Sprachlähmung ist überwunden, die befreiende und motivierende Einsicht erschlossen. Doch ist nach B.s eigener Ansicht geglücktes Reden immer ein dialogisches Wort. Das volle Sprachglück verwirklicht sich erst, wo die Rede der Gegenrede die Zunge löst und Sprache als unabgeschlossener und grundsätzlich unabschließbarer Prozeß sich realisiert. Im Zuge eines solchen Dialogs, der B.s Anliegen positiv aufgreift und weiterzuführen sucht, ließe sich zunächst ganz von außen her fragen, warum B., der in seiner Monographie über die Gleichnisse Jesu[6] und mehr noch in seiner theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik[7] die Gleichnisse sehr sensibel und einprägsam als Inbegriff des geglückten menschlichen Wortes beschreibt, an keiner Stelle seines Buches auf dieses genuine Sprachgut Jesu zu sprechen kommt. Dabei ist doch etwa in jenem Sprachgeschehen, in dem Jesus sich, das Gleichnis vom gütigen Vater oder vom guten Arbeitsherrn erzählend, seinen Hörern – gerade auch seinen Gegnern – zuwendet, ein noch höheres, größeres und umfassenderes Sprachglück eröffnet – nämlich das Sprachglück des Gottesreiches – als dort, wo Paulus seinen Geist im Hohen Lied der Liebe zu Gott erhebt (vgl. 72). Sicher schließt das eine das andere nicht aus. Doch es liegt in der Konsequenz des B.schen Denkansatzes, wie er ihn im vorliegenden Buch akzentuiert (nämlich die höchste Form von Sprache in der subjekthaften Selbstaussage zu sehen), daß er unter dem Thema des „Spruchglücks" zwar das hymnische Preislied der Liebe in den Blick bringt, das erzählerische Wort Jesu jedoch nicht. B. stellt Sprache als subjekthafte Selbstaussage gegen eine objekthafte Sprachverwendung, die nur (unpersönlich) informiert und dadurch Weltorientierung vermittelt. Dem ist sicher recht zu geben. Aber es ist zu fragen, ob nicht das Reden über welthaft Gegebenes auch schon mehr und anderes sein kann als bloße Information. So ist z. B. eine Erzählung, auch und gerade wenn dabei der Erzähler selbst im Hintergrund bleibt und die Dinge zum Sprechen bringt, von denen er erzählt, eine Realisierung von Sprache, die weit über bloße Information hinausgeht und ebenso wie die subjekthafte Selbstaussage, vielleicht sogar noch ursprünglicher, den Menschen in das Paradies des Sprachglücks zu führen vermag. Dabei muß hier Sprache sich nicht revolutionär gegen ihren „natürlichen Funktionssinn und damit gegen sich selbst wenden" (19), sondern kann ihr eigenes ursprüngliches Wesen realisieren. Menschsein und Sprache sind dann freilich nicht als wirklich „konsubstantielle", d. h. absolut gleichgewichtige, gleichursprüngliche und proportional miteinander verbundene Größen zu denken. Vielmehr liegt Sprache dem Menschsein voraus, umgreift es und läßt es aus sich heraus erwachsen.

Dies ist z. B. das Sprachverständnis, von dem aus Johann Georg Hamann, auf den sich B. in seinem Band gelegentlich bezieht (z. B. 19), gegen den Rationalismus der Aufklärung zu Felde zieht. Das von B. zitierte Hamann-Wort „Rede, damit ich dich sehe" versteht Hamann nicht bloß und nicht zuerst in dem Sinne, daß der redende Mensch sich deutlicher darstellt als der schweigende. Das „Dich" ist bei Hamann großgeschrieben, d. h. es meint Gott; sein Satz ist also ein *Gebet*. Im Zusammenhang seiner „Aesthetica in nuce", wo der Satz vorkommt, heißt es: „Rede, daß ich Dich sehe! Dieser Wunsch wurde durch die Schöpfung erfüllt, die eine Rede an die Kreatur durch die Kreatur ist; denn ein Tag sagt dem anderen und eine Nacht tut kund der anderen. Ihre Losung läuft über jedes Klima bis an der Welt Ende, und in jeder Mundart hört man ihre Stimme".[8]

Sprache ist also nicht schon dort an ihrem Ursprung, wo der Mensch redet, damit er „gesehen wird" (d. h. um sich in seinem Selbst subjekthaft auszudrükken), sondern vielmehr dort, wo das Geschaffene zueinander spricht und sich im Geschaffenen Gott zur Sprache bringt. Dabei denkt Hamann nicht nur an eine sprachliche Verfaßtheit und sprachliche Struktur der Wirklichkeit, wie sie etwa Heidegger herausgearbeitet hat; ein solches Sprachverständnis wäre für Hamann noch zu statisch. Seine Sätze beinhalten nicht eine sprachliche „Struktur" des Seins, sondern sie zeichnen Sein, Welt, Wirklichkeit als in sich spielendes lebendiges Sprachgeschehen – „ein Tag sagt's dem anderen und eine Nacht tut's kund der anderen" –, das noch vor dem Menschsein liegt und aus dem sich der Mensch als derjenige heraushebt, in dem dieses Sprachgeschehen zu sich selber kommt. Nicht der Mensch schafft die Sprache und bringt sie als subjekthafte Selbstaussage aus sich hervor, sondern Schöpfung als lebendig in sich spielendes Sprachgeschehen bringt den Menschen hervor und zielt immer schon auf ihn hin. Im Sprachglück zuhause ist deshalb in erster Linie der, der sich redend einfügt in das Sprachgeschehen der Schöpfung und anredend andere mit in diese Gottes-Rede einbezieht.

Dieser Typus des Redens aber ist unübertrefflich ausgeprägt in den Gleichnisreden Jesu. Jesus erzählt hier Vorgänge aus der Natur und dem Alltagsleben in einer Weise, daß dadurch das oberflächliche, abgestumpfte Verständnis dieser Vorgänge verfremdet und durchbrochen wird und der Hörer das Ganz-Andere der Gottesrede, das Anbrechen des Gottesreiches, aus diesen Vorgängen und Geschichten heraus vernehmen kann.[9] Das subjekthafte Reden (als Preisung, Hymnus, Bekenntnis, Klage) entsteht dann in geglückter Form erst dort, wo der Mensch ahnend diese Gottesrede vernimmt, die Natur und Menschenwelt in ihrem verschütteten transzendenten Grund durchtönt, wo er sich dieser Gottesrede öffnet, sich ihr einfügt und von ihr her sein Vertrauen zu Leben und Wirklichkeit aufbaut; in eins damit gewinnt er ein Urwissen um den unverwechselbaren und nicht austauschbaren Platz, den er selbst in dieser Gottesrede der

[6] Vgl. E. Biser, Die Gleichnisse Jesu. Versuch einer Deutung, München 1965.
[7] Vgl. dort bes. S. 191ff und S. 525–565.

[8] Historisch-kritische Ausgabe von J. Nadler, Bd II, 198, 28.
[9] Dieses fundamental-theologisch wie religions-pädagogisch äußerst wichtige Verständnis der Gleichnisse Jesu habe ich gerade von Eugen Biser gelernt: vgl. z. B. ders., Die Gleichnisse Jesu, a.a.O., oder ders., Theologische Sprachtheorie, a.a.O., S. 449f. Freilich erläutert Biser den „Befremdungseffekt" der Gleichnisse so, daß in ihnen nicht nur eine oberflächliche, durch eine sündhafte Haltung und Gesinnung verschüttete und abgestumpfte Erfahrung von Welt durchkreuzt und aufgebrochen wird, sondern die welthafte Wirklichkeit selbst und als ganze. Die Gleichnisse werden geradezu zum Ausdruck von Weltfeindschaft: Die Sprache der Gleichnisse „richtet sich gegen ihre eigene mit dem sprachlichen Weltbezug gegebene Intention". Sie „suspendieren" den Willen und die Hinwendung zur Welt (ebd. 449). Solche Weltfeindschaft paßt aber m. E. nicht zum Ganzen der Gestalt Jesu, der sein Leben in bewußtem Gegensatz zum weltfeindlichen Asketen Johannes gestaltet hat und als „Fresser und Weinsäufer" (Mt 11,19) verschrien war. Seine „Durchkreuzung" geläufiger Weltbezüge in den Gleichnissen „suspendiert" die Welt nicht, sondern heilt sie, indem er – etwa in der Rede des gütigen Weinbergbesitzers oder des guten Vaters zu seinem verlorenen Sohn – Gott und die Gottesrede vom sündhaft verschütteten transzendenten Grund der Welt her (der Liebe ist) wieder in die Alltagswirklichkeit hineinholt und dadurch Reich Gottes hörbar und sichtbar macht.

Schöpfung einnimmt. Daraus erst erwächst seine Erkenntnis und Anerkenntnis des eigenen Selbst; die Individualität und Subjektivität, die sich dann in der subjekthaften Selbstaussage artikulieren. Erst das Vertrauen, das aus dem Eingebettetsein in das Sprachgeschehen der Schöpfung erwächst, öffnet dem Menschen den Mund zum subjekthaft-bekennenden Ausdruck, auch und gerade in der Klage. Erst der Sohn, der – und sei es auch nur in Gedanken – wieder zum Vater zurückgefunden hat, kann subjekthaft reden.

Deshalb ist auch das stille Hinsehen und Hinhören auf die Welt, auf den Wechsel von Tag und Nacht, auf Pflanzen und Tiere und auf den Menschen neben mir, ein Weg, um aus dem Inferno des Sprachverfalls und der Zerstörung des Menschseins herauszukommen und zum Sprachglück zu finden. Es ist dies ein Weg, der wohl noch vor demjenigen liegt, den B. aufgezeigt hat: Erst wer (wie unüberbietbar Jesus in seinen Gleichnissen) aus dem Hören auf das Sprachgeschehen der Schöpfung heraus (dann durchaus auch als subjekthafte Selbstaussage) sich dem Mitmenschen zuwendet und zu ihm spricht, kann diesen dadurch glücklich machen und selber glücklich werden.

Aachen Georg Baudler

Schüssler Fiorenza, Francis: **Foundational Theology.** Jesus and the Church. – New York: Crossroad (1984). XIII, 326 S. Lw. $ 22.50

Mit einem Hinweis auf neuere Bücher von David Tracy und Edward Farley wurde unlängst hervorgehoben, daß zeitgenössische Studien zur Fundamentaltheologie in den Vereinigten Staaten mit denen auf dem europäischen Kontinent durchaus Schritt halten können[1]. Angesichts des nun vorliegenden Werks von Francis Schüssler Fiorenza darf man sogar sagen, daß sich gegenwärtig in der europäischen Literatur kaum ein Buch finden läßt, daß einen auch nur vergleichbaren Überblick über den Diskussionsstand zu den Grundthemen der Fundamentaltheologie böte. Gegenüber neueren Untersuchungen im angelsächsischen Sprachraum ragt es einmal durch eine nahezu umfassende Einbeziehung auch der einschlägigen deutschsprachigen Arbeiten in systematischer Theologie, Exegese und Philosophie hervor, erweist es sich zum anderen hilfreicher für eine Fundamentaltheologie, die trotz aller Problematik das ihr überkommene Erbe nicht einfach vergessen möchte, weil es seine innovative Kraft weniger durch glänzende Metaphern – vgl. z. B. die Titel „Reaping the Whirlwind" (L. Gilkey), „Blessed Rage for Order", „The Analogical Imagination" (D. Tracy) – als im kritischen Durchgang durch die bisher wichtigsten Stadien der Fundamentaltheologie unter Beweis stellt.

Der Autor, Associate Professor der Theologie an der Catholic University of America, hat in früheren Veröffentlichungen u. a. seine Vertrautheit mit der liberalen protestantischen Theologie des 19. Jh.s und insbesondere mit den Theologien von K. Rahner und J. B. Metz sowie der Theologie der Befreiung bewiesen, sich dabei aber stets sensibel für neuere theologische und philosophische Strömungen (etwa im sprachanalytischen Bereich und im Umkreis von J. Habermas) gezeigt. Dieser Fundus kommt auch in der vorliegenden Monographie zum Tragen, in der allerdings fast ebenso gewichtig die fundamentaltheologische Tradition und die historisch-kritische Exegese berücksichtigt werden.

Das Buch enthält neben einem Vor- und Schlußwort und einem Sach- (aber leider nicht Personen-)Register vier relativ selbständige Teile, wobei der allgemeine historische Überblick und die Bestimmung der Methoden an den Schluß verwiesen sind.

Der erste Teil ist der Auferstehung Jesu gewidmet. Im 1. Kap. wird ein wohlinformierter und zugleich kritischer Überblick über die bisherigen fundamentaltheologischen Zugänge zur Problematik geboten – unter den Stichworten „Traditionelle Fundamentaltheologie", „Transzendentale Fundamentaltheologie" und „Ein zeitgenössischer historisch-kritischer Ansatz". Nach einer kurzen Skizze über die Entwicklung der Fundamentaltheologie im allgemeinen zeigt Vf., wie innerhalb des Versuchs, durch „externa argumenta" die christliche Offenbarungstatsache sicherzustellen, die Auferstehung Jesu im neuscholastischen Offenbarungstraktat schließlich (entgegen ihrem Stellenwert beim Aquinaten selbst) als das „miraculum omnium maximum" betrachtet wurde. (Daß dabei das leere Grab als das ausschlaggebende Argument galt, läßt sich wohl nicht so verallgemeinern, wie Vf. annimmt.) Von dem hier vorherrschenden historischen Objektivismus, der sich zudem der kritischen Exegese immer weniger gewachsen zeigte, versuchte sich die transzendentale Fundamentaltheologie – inauguriert im 19. Jh. und besonders konsistent von K. Rahner entwickelt – zu lösen, indem sie sich vor allem um einen Aufweis der existentiellen Bedeutung der verkündeten Geschehnisse bemühte. Dabei wurde allerdings im Gegenzug die Frage nach der historischen Wahrheit des als bedeutsam Erwiesenen vernachlässigt.

Der Autor wendet sich sodann neueren Ansätzen, insbesondere dem von R. Pesch[2] und E. Schillebeeckx zu und arbeitet sorgfältig die Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen beiden heraus. Kritisch wird vermerkt: „Selbst wenn die Berufung auf den vorösterlichen Horizont der Jünger den nachösterlichen Glauben der ersten Jünger zu erklären hilft, hilft sie, unseren Glauben an die Auferstehung Jesu zu begründen?" (27) Und gegenüber Schillebeeckx speziell: „Erscheint die Berufung auf einen Akt Gottes, der eine Bekehrungserfahrung bewirkt, nicht illusorisch, wenn sie nicht deutlich macht, wie sich der Akt Gottes in Zeit und Raum ereignete?" (Ebd. Wichtig auch der Hinweis auf die methodische Inkonsistenz bei Schillebeeckx, daß einerseits die Wirkung Jesu auf die glaubende Gemeinde als normativ angesehen, andererseits dennoch der Versuch gemacht wird, auf Jesu Selbstverständnis zurückzugehen, vgl. 52 Anm. 96.)

Das 2. Kap. enthält unter der Überschrift „Eine rekonstruktive Hermeneutik der Auferstehung Jesu" einen eigenständigen Zugangsversuch des Autors zur Problematik. Methodisch ist hierfür der Rückgriff auf die Kategorie des Zeugnisses leitend, wie sie von Ricoeur entwickelt wurde. Im Vergleich mit anderen Grundtopoi des Narrativen – etwa dem Beispiel (das an einem bestimmten Fall die universale Regel illustriert) und dem Symbol (das zwar Bedeutung erhellt, aber nicht die Wahrheit eines individuellen historischen Faktums vermittelt) – enthüllt einzig das Zeugnis den absoluten Charakter eines bestimmten geschichtlichen Augenblicks. Lessing hat den Unterschied zwischen Bericht und Zeugnis übersehen. Im Kontext des von Troeltsch eröffneten Fragehorizonts läßt sich sagen, wie mit Hilfe der Kategorie des Zeugnisses die Frage nach einem historisch adäquaten Zugang auch zum unverwechselbar einmaligen Ereignis beantwortet werden kann.

Dieser vielversprechende Ansatz wird aber nicht in aller Schärfe durchgehalten. Schon in der theoretischen Ausfaltung des Gesagten scheint die Wahrheitsproblematik doch wieder auf die Frage nach Sinn (nicht auch nach der erkennbaren Faktizität) und Bedeutung eines Ereignisses verkürzt (31, vgl. 46). Bei dem Versuch, exegetisch den methodischen Ansatz durch den Blick auf „neutestamentliche Zeugnisse" zu konkretisieren – in einer Diskussion einmal „des Kurzformel-Materials in den Paulinischen Schriften", sodann der „Erscheinungstraditionen in den Evangelien" (33ff) – gewinnt man den Eindruck, daß sich der zuvor betonte kategoriale Unterschied zwischen Bericht und Zeugnis kaum geltend macht. (Wir werden darauf zurückkommen.) Schwer verständlich bleiben die abschließenden Erörterungen der für eine heute angemessene Fundamentaltheologie (die der Vf. terminologisch als „foundational theology" von „fundamental theology" abhebt) nötigen Aufgaben – nämlich eine „reconstructive interpretation" mit der Analyse der „retroductive warrants" und einer Diskussion der „relevant background theories" zu verbinden (42ff) –, da die hier leitenden Begriffe erst im letzten Teil (304ff) näher expliziert werden.

Der zweite (und längste) Teil des Buchs – „Die Gründung der Kirche" – scheint mir am sorgfältigsten durchkomponiert. Zwei Kapitel (3–4) sind der bisherigen fundamentaltheologischen Behandlung der Thematik, zwei weitere (5–6) einem eigenen, weiterführenden Versuch gewidmet.

Das 3. Kap. beginnt mit einer lebendigen Darstellung der Herausforderung, die Loisys „L'Évangile et l'Église" für die katholische Fundamentaltheologie war. Aber auch das tiefgreifende Problem, das der Einbruch der These vom naheschatologischen Horizont Jesu für den Protestantismus im Gefolge Luthers und Calvins aufwarf, kommt zur Sprache, da hier nicht weniger als in der katholischen Theologie das jeweils die Kirche Konstituierende wesentlich auf eine Institution Jesu selbst zurückgeführt wurde. Ausführlich wird sodann die traditionelle fundamentaltheologische Argumentation zur Kirchengründung skizziert: der aristotelische Rahmen der „vier Ursachen der Kirche", innerhalb dessen sich die historische Beweisführung bewegte. Der Versuch, sich den von den „Modernisten" eingebrachten Fragen zu stellen, hatte vor allem eine noch stärkere Konzentration auf den locus classicus der kontroverstheologischen Apologetik, Mt 16,17–19 zur Folge. Nach einem kurzen Überblick über die Infragestellung der traditionellen Argumente in der neueren Exegese (Neuinterpretation der Wachstumsgleichnisse und der Stellung der Zwölf, die Schwierigkeiten hinsichtlich der Rückführung von Mt 16,17–19 auf den historischen Jesus) wendet sich der Vf. im 4. Kap. – analog seinem Vorgehen im ersten Teil – zunächst der transzendentalen Fundamentaltheologie Karl Rahners (mit einem kurzen Verweis auf die phänomenologische Variante bei E. Farley: 179 Anm. 123) und schließlich neueren exegetischen Versuchen zu.

Bei der Skizze der Rahnerschen Ekklesiologie wird die hier maßgebende strukturelle und funktionale Gleichung zwischen Christus und der Kirche und die allgemeine religionsphänomenologische Bedeutung dieses Ansatzes hervorgehoben. Die neueren exegetisch-systematischen Versuche zum Problem einer Kirchengründung teilt der Vf. in zwei Haupttypen ein, einmal ein Fragen vom historischen Jesus auf die Entstehung der nachösterlichen Gemeinde hin (unter der Voraussetzung, Jesus habe eine Zwischenperiode nach seinem Tode und vor dem Einbruch der Parusie angenommen), zum anderen eine pneumatologische Version (die gerade die mit der Kreuzigung gegebene Situation als entscheidend für die Kirchengründung ansieht).

Waren schon bei der Darstellung der einzelnen fundamentaltheologischen Ansätze deren jeweilige Schwachstellen markiert worden, so beginnt das 5. Kap. nun mit einer gründlichen Diskussion der entscheidenden hermeneutischen Fragen, die in der Thematik von Teil II auf dem Spiele stehen. Unter Hinweis auf neuere linguistische und hermeneutische Untersuchungen von Sprache und Ausdruckshandlungen wird die Problematik der traditionellen, aber auch noch weitgehend der zeitgenössischen exegetischen Versuche herausgestellt, die Frage nach der Kirchengründung wesentlich als eine Frage nach der Intention des „Gründers" anzugehen. Es müssen die responsorischen Momente mitbedacht werden, die das Reden und Handeln einer Person evoziert. „Die Betonung der interaktiven Dimension der Reichsverkündigung hebt heraus, wie diese Verkündigung die gesellschaftlich normativen Werte infrage stellt und das Engagement

[1] Vgl. ThRv 2/1985, 120–123.

[2] Dessen Rücknahme der 1973 vertretenen Position, vgl. „Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein neuer Versuch", in: FZPhTh 30 (1983) 73–98, war Vf. wohl noch nicht bekannt.

ihrer Hörer herausfordert, so daß solche Verkündigung notwendig Gemeinschaft konstituiert. Weil darüber hinaus der Inhalt der Reichsverkündigung nicht rational verifizierbar ist, kommt der Wahrheitsanspruch der interaktiven Imperative der Verkündigung nicht im rationalen Diskurs zur Geltung, sondern über ein Engagement an die Person und Praxis des Verkündigenden. Ihre Bedeutung kann daher nicht unabhängig und losgelöst von einer Analyse der Rezeption dieser Verkündigung und ihrer Interpretation in der Jüngergemeinde ermittelt werden." (117f) Unter Berufung auf die von H. R. Jauss u. a. entwickelte Rezeptions-Hermeneutik betont Vf. sodann, daß über die Frage nach der unmittelbaren Aufnahme eines bedeutungsvollen Sprechens oder Handelns hinaus auch die diachronische Rezeption als Teil der ursprünglichen Bedeutung ins Blickfeld rücken muß: „Jesus geht über die Erwartungsmaßstäbe seiner Zeitgenossen hinaus und überschreitet den unmittelbaren Horizont nicht nur seiner Jünger, sondern auch seines eigenen ausdrücklichen Selbstbewußtseins. Daher tendieren Vesuche, Jesus primär von der Kategorie des ‚religionsgeschichtlichen Hintergrundes' oder der Perspektive der angestammten religiösen Traditionen her zu interpretieren, dazu, die Bedeutung Jesu auf die des Horizonts seines Hintergrundes zu reduzieren und seine Signifikanz auf die Normerwartungen seiner Zeit zu beschränken. Ein solches Vorgehen verkennt, in welchem Ausmaß die Bedeutung Jesu gerade darin besteht, daß er Erwartungshorizonte gewandelt und neue Horizonte geschaffen hat." (120) Die Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu, aber auch die nach dem frühesten kirchlichen Zeugnis darf nicht als ausschlaggebend betrachtet werden, weil die Bedeutung Jesu nur diachronisch über eine Serie von Konkretisierungen zu ermitteln ist, in denen sich seine umstürzende Kraft im Hinblick auf frühere Konzeptionen erweist.

Dem damit skizzierten Methodenkonzept entsprechend, wendet sich F. dann (in einem den heutigen Stand der Exegese in beachtlichem Maße spiegelnden Überblick) verschiedenen ntl Zeugnissen als Konkretisierungen der jeweils erwirkten Kontinuität mit Jesus zu, zunächst der paulinischen Ekklesiologie, dann der der vier Evangelisten.

Im 6. Kap. werden die aufgezeigten hermeneutischen Grundlinien (weniger die gewonnenen exegetischen Ergebnisse) in bezug auf einige wesentliche Themen des fundamentaltheologischen Kirchentraktats – Kontinuität und Identität, Rezeption und göttliche Einsetzung, Kirche: Objekt und Grund des Glaubens – weiter entfaltet und mit früheren Konzeptionen verglichen. Besonders erhellend ist, was F. im Rückblick auf die „via empirica" des Kardinals Dechamps zur Unangemessenheit des kritisch-historischen Versuchs, hinter die Sichtweise des Evangeliums auf das reine Faktum zurückzugehen, aber auch zur Unzulänglichkeit des transzendentalen Ansatzes sagt (vgl. bes. 170f).

In einigen Passagen, die weiter unten aufgenommen werden sollen, fällt die Darstellung gegenüber dem früher Gesagten allerdings eher zurück.

Im – systematisch weniger dichten – dritten Teil geht es um die Sendung der Kirche. In Kap. 7 wird der Behandlung des Themas in der traditionellen Fundamentaltheologie dessen Diskussion in der gegenwärtigen Theologie gegenübergestellt. Der Vf. unterstreicht, daß dem Dokument der internationalen Bischofssynode „Gerechtigkeit in der Welt" (1971) zufolge der Einsatz für Gerechtigkeit und die Teilnahme an der Umwandlung der Welt eine konstitutive Dimension des Kerygmas ausmachen – und daß dies auch, obgleich unter verschiedenen Akzentuierungen, von den letzten Päpsten immer wieder hervorgehoben wurde (207ff). In Kap. 8 macht F. Ansätze zu einer systematischen Behandlung der Frage, die besonders von dem Bemühen geprägt sind, die Einsichten der Politischen Theologie und der Theologie der Befreiung angemessen zu berücksichtigen. Eine zentrale These dieser Erörterungen ist, daß, je mehr die Transzendenz Gottes ins Bewußtsein kommt, desto klarer auch die Unverletzlichkeit der menschlichen Person ans Licht tritt.

Der vierte Teil – „From Fundamental to Foundational Theology" – bietet gleichsam eine abschließende Einleitung zum Ganzen. Kap. 9 enthält einen knappen, aber informativen Abriß der Entstehung der Fundamentaltheologie. Hier wären nach dem Erscheinen der Werke von F.-J. Niemann[3] und G. Heinz[4] vielleicht einige Akzente anders zu setzen. (Während z. B. F. die wissenschaftstheoretisch neue Rolle, die dem apologetischen Traktat im 19. Jh. als Fundamentaltheologie innerhalb des Aufbaus des theologischen Systems zuwuchs, auf Einflüsse des Deutschen Idealismus zurückführt, macht Heinz geltend, daß dieser Funktionszuwachs wesentlich durch eine von der Philosophie Wolffs beeinflußte hochschulpolitische Maßnahme, nämlich die Rautenstrauchsche Studienreform, zustande kam.) In Kap. 10 versucht Vf., die Grundtypen der Fundamentaltheologie auf ihre entscheidenden hermeneutischen Voraussetzungen zu hinterfragen. Die traditionelle Fundamentaltheologie impliziere wesentlich die Konzeption von Wahrheit als Korrespondenz („adaequatio intellectus et rei"). Die neuere, sich davon abhebende Fundamentaltheologie – von den „Vermittlungstheologen" des 19. Jh. und M. Blondel über K. Rahner und P. Tillich bis zu Autoren wie P. Hodgson, Sch. Ogden, D. Tracy, E. Schillebeeckx, L. Gilkey und H. Küng – gehe dagegen von einem Verständnis von Wahrheit als Korrelation aus. F. steht beiden Typen kritisch gegenüber. Die frühere Konzeption wird heute gemeinhin als extrinsezistisch gewertet. Die Vertreter der Korrelationstheorie (in ihren verschiedensten Ausprägungen) hingegen seien sich zu wenig des „hermeneutischen Zirkels" bewußt, dem sie unterliegen: die Analyse des menschlichen Daseins, von der her sich die Glaubensgehalte als sinnvoll erschließen sollen, vollzieht sich ja selbst bereits innerhalb der Wirkungsgeschichte des christlichen Glaubens. Zudem bestehe stets die Gefahr, daß dem einen Pol der Korrelation, nämlich den nichttheologischen Wissenschaften, ein zu großes Gewicht bei der Urteilsfindung über die religiösen Wahrheitsansprüche eingeräumt wird.

Nach diesem „Rundumschlag" ist man einigermaßen gespannt auf die Skizze der eigenen Konzeption von „foundational theology", die der Vf. in Kap. 11 gibt. Zunächst wird unter Absage an jede Möglichkeit, auf eine sich selbst ausweisende oder unwiderlegbare Wahrheit zurückzugehen, der „hermeneutische Zirkel" zum unausweichlichen Rahmen aller wissenschaftlichen und damit auch der fundamentaltheologischen Arbeit erklärt. F. faßt sodann die Hauptergebnisse der zeitgenössischen Sprachphilosophie und Hermeneutik zusammen und versucht schließlich, auf dieser Grundlage seine eigenen methodischen Prinzipien zu formulieren – die wir hier nur in sehr vergröberter Form wiedergeben können. Ausgangspunkt der fundamentaltheologischen Arbeit ist die Existenz einer Pluralität von christlichen Glaubensüberzeugungen und christlicher Praxis. Um von hier zur Erkenntnis einer christlichen Identität zu gelangen, reicht kein bloß deskriptives Verfahren aus. Gefordert ist eine rekonstruktive Hermeneutik. Bei der Frage nach Kriterien für eine angemessene Rekonstruktion jener Identität wird auf „retroductive warrants" verwiesen, an denen sich die entwickelten Theorien bewähren müssen, und darüber hinaus auf „background theories" als vermittelnder Instanz zwischen den Theorien und ihrer Überprüfung an einer Erfahrungswirklichkeit.

Eine abschließende kritische Stellungnahme zum Gesamtwerk wird am besten bei dem zu Ende des Buches dargelegten methodischen Instrumentarium ansetzen. Hier erscheint mir zunächst einmal der betonte Unterschied zur Korrelationshermeneutik de facto recht minimal. Bei der Überprüfung entwickelter Theorien anhand von „retroductive warrants" wird nach der Fruchtbarkeit, dem „explanatory and pragmatic success" der Theorien gefragt. Das Urteil über ihre Erklärungskraft basiere auf der „interrelation" zwischen Theorie und Praxis. Was ist dies anderes als eine Korrelationstheorie, diesmal allerdings nicht primär an der Analyse von Dasein im allgemeinen oder einer gegenwärtigen Situation, sondern an der Kraft zur Innovation orientiert?

Mit den kritisierten Modellen transzendentaler bzw. hermeneutischer Theologie[5] hat das Modell F.s gemeinsam, daß die Frage nach der Möglichkeit einer Orientierung an letztgültigen Kriterien grundsätzlich unterbleibt. In diesem Zusammenhang fällt auf, wie schnell die Überlegungen von Habermas über die normativen Voraussetzungen einer „idealen Kommunikationsgemeinschaft" abgetan werden und daß an der betreffenden Stelle (309) nicht einmal ein Hinweis auf den Versuch H.-O. Apels erfolgt, zu einer „ersten Philosophie" auf transzendentalpragmatischem Wege vorzustoßen. Wie kann ohne die Möglichkeit, an letztgültigen Kriterien maßzunehmen, ein wissenschaftliches Unternehmen sich überhaupt als ein „self-correcting enterprise" (vgl. 287) verstehen – könnte es nicht ebenso gut, da auf das Gegeneinander-Abwägen von stets nur Geltendem, aber nicht als gültig Auszuweisendem angewiesen, das Gegenteil davon sein? Eine frühere Fundamentaltheologie war zumindest um den Nachweis bemüht, warum die „considered judgments" und „paradigmatic ideals" der christlichen Tradition (vgl. 304–306) als normativ betrachtet werden. Hier werden sie in dieser Qualität einfach vorausgesetzt.

Ein kurzer Blick zuletzt auf die beiden Begriffe, die im ersten und zweiten Teil der Untersuchung eine zentrale Funktion haben: Zeugnis und Rezeption. In den Ausführungen zur Kirchengründung wird zu Recht der von Jesus evozierte Umsturz früherer Konzepte betont. Ist dies aber genügend berücksichtigt, wenn F. in seinen Erörterungen über die Auferstehung Jesu sagt: „Die christliche Gemeinde setzt den Glauben Israels an Gottes Macht über Leben und Tod fort und lobt Gott für die Ausübung dieser Macht Jesus gegenüber" (34)? Müßte hier der alte Begriff von Gottesmacht, wie er in den frühen Auferweckungsformeln (aus dem Kontext ihrer paulinischen Rezeption gerissen!) noch zum Ausdruck kommt, nicht im Licht seiner Umprägung im Osterverständnis etwa bei Paulus, Markus und Johannes neu gelesen werden? Es ist schade, daß dem Vf. eine Seitenlinie der Osterdiskussion im letzten Jahrzehnt offenbar entgangen ist, wo gerade diese Frage scharf herausgearbeitet wurde[6].

Wird im ersten Teil der Zeugnisbegriff nicht genügend rezeptionshermeneutisch reflektiert, so scheint im zweiten Teil die Rezeptionshermeneutik zu wenig vom Begriff der Martyria geprägt, wie etwa in den folgenden Sätzen zum Ausdruck kommt: „Die Begründung des christlichen Glaubens basiert nicht auf dem irdischen Jesus als seinem Grund, vielmehr auf der Interaktion zwischen dem irdischen Jesus und seiner Rezeption durch die frühen christlichen Gemeinden, wie sie

[3] Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats. – Innnsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag 1983.

[4] Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktes der katholischen Schultheologie. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1984.

[5] Man müßte hier allerdings im Hinblick auf M. Blondel und den frühen Rahner stärker differenzieren, als der Vf. dies tut.

[6] Vgl. meinen Überblick „Zum Diskussionsstand 1985", in: Christologische Brennpunkte, 2. Aufl. – Essen 1985.

sich im Neuen Testament erschließen [. . .] der irdische Jesus ist mit dem Thema eines Konzerts zu vergleichen [das nicht schon zu Beginn, sondern erst am Ende in seiner vollen Bedeutung entfaltet ist]" (163). Hier wird der Begriff der Rezeption so offen, daß er als Interpretationsmodell für die Kontinuität zwischen dem Kerygma und dem inkarnierten Logos als seinem ausschlaggebenden Grund kaum noch brauchbar erscheint. Es fehlt das dialektische Moment, das einem authentischen Zeugnis eignet: das Zurücktreten des Zeugen hinter die bezeugte Sache. (Auch die dann folgende Bemerkung über eine „Kombination von historischer Rekonstruktion und rekonstruktiver Hermeneutik" mutet gegenüber den vorausgehenden methodischen Überlegungen eher wie ein eklektizistisches Anhängsel an.) Der von F. vertretene methodische Zugang zum „factum Christianum" bedarf wohl noch weiterer Klärung. Vergleicht man ihn aber mit dem, was sonst implizit oder explizit in der zeitgenössischen Fundamentaltheologie zum Tragen kommt, dann darf man nur dankbar sein für den Mut, mit dem der Vf. sich hier – umsichtig und wohl informiert – auf noch weithin ungerodetes Terrain gewagt hat.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Fornet Betancourt, Raúl: **Kommentierte Bibliographie zur Philosophie in Lateinamerika.** – Frankfurt a. M., Bern, New York: Lang (1985). 156 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe XX, Bd 158) br. sFr 34.–

Dem kubanischen Vf. (Akad. Rat an der Kath. Univ. Eichstätt), der in Spanien ein „Studium der Philosophie und Geisteswissenschaften" (welch kuriose Formulierung!) absolvierte, gebührt Dank für diese wertvolle Handreichung, die in der deutschsprachigen Lateinamerika-Literatur eine Lücke schließt. In der deutschen Lateinamerika-Forschung wurde die Philosophie leider bisher vernachlässigt. Im Vorwort (7) wird darauf hingewiesen, daß im Sachregister des „Hdb. der dt. LA-Forschung" (Hamburg 1980) das Stichwort Philosophie fehlt und keine Untersuchungen erfaßt wurden, die sich mit der Philosophie LA's beschäftigen. Solche Studien möchte Vf. durch die vorgelegte Bibliographie anregen.

Die mit Kurzkommentaren versehenen Titel wurden aufgegliedert in Anthologien (9–10), Bibliographien (11–12), Allgemeine Untersuchungen (13–22), Untersuchungen zur Philosophie in den verschiedenen Ländern LA's (23–48), Studien über einzelne repräsentative Philosophen LA's (49–78), Studien zu Grundfragen der Philosophie in LA heute (79–106). Diese letzte Rubrik umfaßt vier Themenkreise: Zur Frage der Existenz einer lateinamerikanischen Philosophie, zur Frage ihrer Authentizität, zur lateinamerikanischen Identität, zur Befreiungsphilosophie. Die Bedeutung der Befreiungsphilosophie im Hinblick auf die gegenwärtig im Brennpunkt der Diskussion stehende Theologie der Befreiung liegt auf der Hand. Verzeichnisse der Autoren sowie der zitierten Periodica (zu denen leider nicht die Verlagsorte angegeben werden) fehlen.

Ein Anhang „Zur LA-Forschung an deutschen Hochschulen" (107–156) bietet eine Liste von Dissertationen und Habilitationen (1887–1983) sämtlicher Wissenschaftsbereiche in Ost und West, darunter 27 aus Religionswissenschaft und Theologie. Man vermißt die bedeutende Habil.-Schrift von Prien (vgl. ThRv 1980, 31–33).

Münster Werner Promper

Goerdt, Wilhelm: **Russische Philosophie.** Zugänge und Durchblicke. – Freiburg i. Br./München: Alber (1984), 768 S. Geb. DM 148.–

Die russische Philosophie, die es schon vor der marxistisch-leninistischen Ideologie gab und die es bis heute gibt, ist im Bewußtsein der westlichen Philosophen und Theologen immer noch ein weitgehend unbekanntes Gebiet. Wer sich davon überzeugen will, braucht nur die gängigen Philosophiegeschichten oder die einschlägigen Lexika nachzuschlagen. Er wird dabei feststellen, daß die russischen Denker darin kaum bis gar nicht vertreten sind. Manchmal gönnt man ihnen einen Anhang. Meistens aber bleibt es bei einem Verweis, der sich in der Regel in reinen Aufzählungen erschöpft. Von einer eingehenden Würdigung ist jedenfalls kaum etwas zu finden. Besonders auffallend ist schließlich, daß es Philosophiegeschichten gibt, die nach der Art von Karl Jaspers dazu übergegangen sind, die indischen, chinesischen, buddhistischen und islamischen Weisen einzubeziehen, von den russischen Denkern hingegen nichts zu berichten wissen. Dabei wäre doch nicht zu übersehen, daß west- und osteuropäische Denker eine gemeinsame Tradition im Griechen- und Christentum besitzen!

Die Literatur, die zum Thema ›Russische Philosophie‹ vorliegt, ist gemessen an der Literatur zu Philosophiegeschichten anderer Kulturräume sehr bescheiden. Dazu kommt, daß ein Großteil derselben in Russisch verfaßt ist. Dadurch ist ein möglicher Interessentenkreis im Westen von Hause aus eingeschränkt.

Trotz der diversen Übersetzungen einzelner Denker in westliche Sprachen (die deutsche Solowjow-Gesamtausgabe z. B. wurde 1980 mit Band VIII abgeschlossen) sind die europäischen und nordamerikanischen Philosophen und Theologen auf die russische Philosophie nicht aufmerksamer geworden. Nach wie vor ist sie eine Spezialistensache geblieben. Angesichts dieser Umstände muß es nun aber einiges Interesse wecken, wenn in einem deutschen Verlag eine 768 Seiten dicke Monographie mit dem Titel Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke erscheint. Denn davon ist zumindest zu erwarten, daß erstens nach dem Werk von Masaryk aus dem Jahr 1913 ein neues deutsches Standardwerk vorliegt und daß zweitens der russischen Philosophie für den deutschsprachigen Raum und über ihn hinaus eine neue Chance geboten wird, die theologisch-philosophischen Diskussionen mitzugestalten.

Vf. dieses umfangreichen Buches ist der Münsteraner Ordinarius für osteuropäische Philosophie Wilhelm Goerdt. Wie der Untertitel seines Werkes – „Zugänge und Durchblicke" – schon sagt, wagt auch er sich an keine Gesamtdarstellung der russischen Philosophie. Das Wettmachen eines Versäumnisses, das so alt ist wie die Geschichtsschreibung der russischen Philosophie, nämlich rund 150 Jahre, weil 1840 der Archimandrit Gavriil (1795–1868, = V. N. Voskresénskij) zum ersten Mal über eine „Russkaja Filosofija" schrieb (690, 705f) – dieses Wettmachen traut er sich allein nicht zu. Ihm genügt es schon, wenn sein Buch ein „Ausgangspunkt" ist, „eine Öffnung des Blicks auf ein weithin unbekanntes Land" und ein „Anstoß . . ., in dieses Gebiet im großen wie im kleinen weiter einzudringen" (6, vgl. 17f, 22). Insofern will er es auch nicht als das verstanden wissen, was man ein ›Handbuch‹ nennt. Ginge es ihm darum, so müßte er zumindest einen großen und geschlossenen Überblick über die ganze Geschichte der russischen Philosophie vorlegen und dabei versuchen, die einzelnen Denker möglichst umfassend zu präsentieren. Das tut G. aber nicht. Obwohl er in seinem Buch eine fast schwindelerregende Menge an reinem Informationsmaterial verarbeitet, bietet er dennoch nur eine „Auswahl" (738). Diese Auswahl betrifft sowohl die Themen, welche die russischen Denker beschäftigen, als auch die Zugänge, die G. zu den einzelnen Persönlichkeiten schafft.

Besonders bei den letzteren fällt dies auf. Die einzelnen Philosophen werden nämlich nicht im eigentlichen Sinne vorgestellt. G. läßt sie vielmehr nur zu ganz bestimmten Problemstellungen anworten, die er anschneidet, bzw. beschränkt er sich darauf, lediglich den einen oder anderen Aspekt ihrer Lehre aufzugreifen, der ihm besonders wichtig erscheint. Alles andere: die Biographie, die Bibliographie und sonstige Informationen bringt er fast ausschließlich in den Fußnoten. Außerdem verweist er auf den 3. Teil seines Buches (687–752), den er mit „Gegenbilder" überschreibt. In diesem 3. Teil, der eigentlich eher ein ›Anhang‹ als ein wirklicher „Teil" ist (er besitzt sogar ein eigenes Inhaltsverzeichnis [689]), gibt er einen „Überblick über die russische Philosophiegeschichtsschreibung" (samt Materialienverzeichnissen bzgl. Bücher und Zeitschriften [729–737]) und eine Zusammenstellung der „Inhaltsverzeichnisse einiger Werke zur Geschichte der russischen Philosophie 1938–1980". Wer also Informationen sucht, muß sich hier und in den Fußnoten zurechtfinden. Im übrigen Text hingegen hat er es mit G.s eigenen Theorien zu tun.

Gegenstand des ersten Teiles (25–188), der mit „Bedenken vor der russischen Philosophie" tituliert ist, sind folgende grundsätzliche Fragen: (1) Gibt es überhaupt eine ›russische Philosophie‹? (2) Warum ist es sinnvoll, diese Philosophie zu erforschen? (3) Wann ist der Beginn derselben anzusetzen? – Alle diese Fragen sind in der Forschung sehr umstritten. Es ist daher unerläßlich, sie in einer Monographie über die russische Philosophie zu erörtern. Dabei ist offensichtlich die 1. Frage fundamental. Wird sie nämlich mit Nein beanwortet, so erübrigen sich die anderen Fragen von selbst. Wir beginnen daher mit ihr, obwohl G. eine andere Reihenfolge vorzieht.

(1) Dafür, daß es überhaupt fragwürdig ist, ob es eine russische Philosophie gibt, tragen die russischen Denker selbst ein hohes Maß an Verantwortung. Nicht erst seit 1922, als M. N. Eršov, B. V. Jakovenko und G. Špet (157ff, 712–719) radikale Zweifel an ihrer Existenz anmeldeten, sondern schon in der Zeit ihrer Anfänge, im ausgehenden 18. Jh. (161–188), bedurfte es eingehender Argumentation, um ihre prinzipielle Möglichkeit zu rechtfertigen (bes. 180ff). Danach stritt man sich immer wieder darüber, ob die sogenannte russische Philosophie nicht nur ein Import aus dem aufgeklärten Westen sei und nichts wirklich Russisches. Man akzeptierte also das Faktum, fragte sich aber, ob für dieses Faktum das russische Denken verantwortlich sei. Schließlich waren es die politischen Verhältnisse seit dem 19. Jh., die das freie Denken der Philosophie massiv beeinträchtigten. So mußte man auch von da her gesehen die Möglichkeit von Philosophie in Rußland zumindest in Frage stellen.

G. behandelt diese Probleme sehr genau. Vor allem den real-geschichtlichen Voraussetzungen der russischen Philosphie widmet er einen breiten Raum (45–150). Er unterscheidet dabei „drei Lagen" derselben: 1. Die Zeit während des Petersburger Imperiums 1689–1917 (45–71): Charakeristikum dieser „Lage" ist das Vorhandensein eines relativen geistigen Freiraums, der sich zwischen einer staatlich-kirchlich beeinflußten „Dienstphilosophie" bzw. „Schulphilosophie" einerseits und einer frei denkenden „Intelligencija" bzw. einem „philosophischen Sektierertum" im In- und Ausland aufspannt (67–71). 2. Die Zeit von der Oktoberrevolution 1917 bis zum Tod Stalins 1953 (71–94): Diese Periode ist vor allem gekennzeichnet durch die „Gleichschaltung" (bes. 87ff) aller philosophischen Strömungen an das Parteiprogramm der KPdSU. Nach einem anfänglichen „Binnenpluralismus" innerhalb der revolutionären Kräfte entsteht eine neue Art von „Sektierertum", das von nun an die russische, nicht-marxistische Philosophie in der Emigration weiter am Leben hält. 3. Die Zeit von Stalins Tod, vor allem vom 20. Parteikongreß 1956 an bis heute (94–150): Obwohl der politische Druck auf die Intellektuellen sich jetzt zeitweise lockert, bleibt die offiziell zugelassene Philosophie dennoch eine „Dienstphilosophie" (bes. 132ff), die ihre Aufgabe darin sieht, der „Kollektiv-Vernunft der Partei" zu dienen. Pluralismus wird nur in dieser Hinsicht toleriert. Das Schicksal Andersdenkender, die es vereinzelt auch wieder in der UdSSR selbst gibt, ist demjenigen früherer „Sektierer" ähnlich. Die nicht-marxistische russische Philosophie bleibt weiterhin in der Verbannung.

Angesichts dieser Verhältnisse sind berechtigte Zweifel an der Möglichkeit einer Philosophie in Rußland angebracht. Denn bedarf es zu einer ernst zu nehmenden Philosophie nicht der Freiheit des Denkens? Die Antwort G.s auf diese Zweifel ist im Grunde sein ganzes Buch. Er läßt einfach die geistesgeschichtlichen Fakten sprechen, die allen Bedenken zum Trotz die Geschichte eines Denkens sichtbar machen, das sich immer wieder den nötigen Freiraum errungen hat, um eine Philosophie zu schaffen, die allgemein-menschliche Relevanz besitzt. Natürlich hatte dieses Denken seine spezifisch russischen Eigentümlichkeiten, gleichzeitig stellte es aber Ansprüche im Namen der einen Vernunft, die alle Menschen verbindet (43f). Es hat damit das Recht, vor diesem allgemein-menschlichen Forum der Vernunft gehört zu werden.

Daß dies trotzdem nur selten geschieht, hat nach G. folgende möglichen Ursachen: Erstens: man ignoriert einfach ein anderes Denken: zweitens: man nimmt es zur Kenntnis, steht ihm jedoch prinzipiell skeptisch gegenüber („noetische Xenophobie"); und drittens: man beurteilt es im Namen irgendwelcher Ideologien (33, 39–42). Jede dieser drei Haltungen macht eine geistige Auseinandersetzung von vornherein unmöglich. Im Hinblick auf eine anders denkende Philosophie verhindert sie aber noch mehr: Sie verhindert die Möglichkeit eines „kompetenten Beurteilers" (36ff), der diese andere Philosophie auf ihre Ansprüche hin überprüfen kann. Damit diesem nämlich seine Kompetenz zufallen kann, muß er sich der anderen Philosophie ernsthaft zuwenden und ihr im Rahmen eines vernunftgemäßen Dialogs überhaupt begegnen. Insofern ist nun die Frage, ob es eine russische Philosophie gibt oder nicht, für G. zwar einerseits durch die Fakten bereits entschieden, andererseits aber, im Hinblick auf die ›quaestio iuris‹, steht sie noch an. Sie weist nach vorn, sofern sie auf eine gründliche Erforschung derselben wartet, die sie beantworten könnte. Diese Erforschung wurde bislang jedoch noch nicht geleistet.

(2) Warum ist es notwendig, die russische Philosophie kennenzulernen? G. gibt darauf zwei Antworten: Die erste ist fundamental. Sie reicht nämlich über jeden konkreten Anlaß weit hinaus und sprengt sogar den Rahmen der bloßen Philosophie. Sie lautet: Das russische Denken muß für das ›westliche‹ Denken eine dauernde Herausforderung bleiben, weil beide Denkformen dieselben Wurzeln haben. Diese Wurzeln sind die griechisch-römische Kultur einerseits und das Christentum andererseits. Außerdem hat Rußland die (west-)europäische Aufklärung über große Strecken hin mitgemacht. Es liegt somit eine bereits vollzogene gemeinsame Denkgeschichte vor. Eine solche braucht nicht erst eröffnet zu werden. Es hat sie schon gegeben (29–35, vgl. 44, 248f, 262–303). Sie zu erforschen ist daher nicht weniger wichtig als das Kennenlernen der eigenen, ›westeuropäischen‹ Geschichte.

Die zweite Antwort G.s entspringt dem unmittelbaren Anlaß, daß man heute sowohl im Osten als auch im Westen ein einseitiges Bild von der russischen Philosophie hat. Man übersieht nämlich weitgehend jene philosophische Strömung, die das Erbe des vor-marxistischen Rußlands bis in die Gegenwart herein weitergeführt hat, d. h. die Dissidentenphilosophie. In der UdSSR wird sie aus ideologischen Gründen ausdrücklich totgeschwiegen oder sogar eliminiert. Im Westen hingegen ist sie weitgehend unbekannt, weil entweder das Interesse an der Sowjetkultur überwiegt oder weil einfach zu wenig Wissen um sie vorhanden ist. G. setzt sich daher das Ziel, diese Verzerrungen zu entschärfen und gleichzeitig einer zu Unrecht ins Abseits gedrängten Philosophie ans Licht zu helfen (17–23, vgl. 71ff, 93ff, 690–692). Aus diesem Grund behandelt er sie in seinen konkreten Ausführungen auch viel ausführlicher als jede andere Richtung (471–686, vgl. 71–150, 281–391).

(3) Die Frage nach dem Anfang der Philosophie in Rußland hängt in der Regel davon ab, welchen Begriff von ›Philosophie‹ man zugrundelegt. Je nachdem z. B., ob man etwa eine ›christliche Philosophie‹ bereits als Philosophie ansieht oder nicht, geht man im Falle der russischen Philosophie bis ins Mittelalter zurück oder bleibt gleich im 19. Jh. (151–161). Einer gewissen Willkür seitens der Interpreten scheint man hier wenig entgegenstellen zu können. G. macht dennoch einen interessanten Versuch, um zu einer Klarstellung zu kommen. Er sagt: Philosophie ist genau dann in einem Kulturvolk gegeben, wenn sich erstens ein nachweisbares Bewußtsein um sie aufzeigen läßt (= „Gegenstandsbewußtsein"), und wenn zweitens eindeutige Bekenntnisse von Mitgliedern dieses Kulturvolkes vorliegen, die sich selbst als Philosophen verstehen (= „Selbstbewußtsein") (161–163). Wählt man diesen Ansatz, so kann man nach Ansicht G.s der historischen Realität wesentlich besser gerecht werden, als wenn man selbst entworfene Raster zugrundelegt. Man beginnt dann gleich mit der Geschichte, man braucht nicht alle möglichen Vorentscheidungen zu treffen.

Wendet man nun G.s Vorschlag auf die russische Geistesgeschichte an, so ergibt sich, daß eine erste „bewußte Gründung russischer Philosophie in ersten, immer weiterwirkenden Akten von der Mitte des 18. bis ins erste Drittel des 19. Jahrhunderts hinein" stattfindet (162). Wichtigste Namen in diesem Zusammenhang sind: Lomonosow, Skoworoda, Radischtschew und Speranski (163–188). Erst im 18. Jahrhundert sehen russische Denker die Notwendigkeit von Philosophie für ihr eigenes Volk ein und fühlen sich für sie auch kompetent.

Allerdings mahnt G. auch angesichts dieses Ergebnisses zur Vorsicht. Man könnte nämlich jetzt erneut vereinseitigen, wenn man die russische Philosophie auf bestimmte Themen festlegen wollte. Dieser Fehler, der von der Sekundärliteratur überraschend oft begangen wurde, würde abermals die historische Wirklichkeit vergewaltigen. Denn betrachtet man die Zeit der Anfänge, so sieht man bereits, daß es ganz verschiedene Fragen waren, die zur Philosophie geführt haben. Es gab nicht eine einzige Frage, sondern mehrere (191–249). Man kann, kurz gesagt, nicht genug darauf achten, so viel wie möglich die Geschichte selbst sprechen zu lassen, die man untersucht.

Der zweite Teil, „Zugänge und Durchblicke" (189–686), in dem G. durchführt, was er im 1. Teil grundgelegt hat, kann hier nicht in aller Breite dargestellt werden. Das ist bei der Fülle des Materials, das auf diesen 500 Seiten geboten wird, völlig unmöglich. Nur soviel sei berichtet: G. ordnet die Philosophen, die er behandelt, nach fünf Gesichtspunkten. Diesen Gesichtspunkten liegen an und für sich sachliche Kriterien zugrunde. Gleichzeitig entsprechen ihnen aber geschichtliche Verlaufsmomente. G. nennt sie folgendermaßen:

1. „Die Vielfalt der Gründung" (191–261): In diesem Abschnitt wird der Anfang der russischen Philosophie genauer beschrieben. Lomonosow, Skoworoda, Radischtschew und Speranski kommen ausführlicher zu Wort. In ihnen sieht G. nicht nur Denker, die am Anfang stehen, sondern gleichzeitig Denker, die die weitere Zukunft der russischen Philosophie bestimmt haben. Zum Schluß bietet er noch eine Art Exkurs zu dem, was er die „Oblomowerei" (249–261) der russischen Philosophie nennt. Darunter versteht er eine geistige Stimmung, die unter den russischen Intellektuellen bis tief ins 19. Jh. sehr verbreitet war. Gemeint ist die Stimmung der „Langeweile", der „Lähmung", des „Ekels" und des „Doch-nichts-ändern-Könnens" angesicht einer gesellschaftlich-kulturellen Situation, die man durchschaut hat und ablehnt. Diese Stimmung hat nach G. den Verlauf der russischen Philosophie beeinflußt.

2. „Rußland und Europa" (262–315): Dieses Thema ist für die russische Philosophie nicht bloß ein Thema unter anderen. Es gehört vielmehr in ihre innerste Mitte hinein, entsteht sie doch in der Begegnung dieser beiden ›Kontrahenten‹. Aus ihr nimmt sie ihre Herkunft und in ihr findet sie auch ihre Zukunft. Nicht von ungefähr haben sich die Philosophen daher intensiv mit diesem Thema beschäftigt. Wie unterschiedlich sie dazu allerdings Stellung nehmen konnten, illustriert G. an P. Ja. Tschaadajew, J. W. Kirójewski und K. S. Axakow. Außerdem bietet er eine aufschlußreiche Begriffsuntersuchung zu den für diesen Zusammenhang so wichtigen Schlagworten wie „Westler" und „Slawophile" (162–271).

3. „Abmessungen der Philosophie" (316–391): Unter diesem Titel geht G. auf die Vorstellungen von ›Philosophie‹ ein, die in Rußland seit der Zeit seiner Christianisierung gängig waren. Dabei findet er Gelegenheit, sich mit den geistlichen Akademien zu beschäftigen. Von diesen geistlichen Akademien haben sich die Philosophen zwar zunehmend abgesetzt. Man darf aber nicht vergessen, daß diese Akademien jahrhundertelang die Träger der russischen Kultur waren. Sie haben sogar, wie G. in seinen Untersuchungen, die bis in die Patristik führen, zeigen kann, den Begriff von ›Philosophie‹ geprägt. Es ist daher unerläßlich, sich mit ihnen zu beschäftigen. Dazu kommt, daß im 19. und 20. Jh. an den geistlichen Akademien so etwas wie eine „geistliche Philosophie" betrieben wurde (336ff). Auch sie gehört zur russischen Philosophie, obwohl sie zumindest im Westen wahrscheinlich noch nie eigens bemerkt worden ist.

4. „Umbruch des Denkens" (392–470): Was in diesem Abschnitt behandelt wird, ist die geistige Revolution des 19. Jh.s. Sie bildet die Grundlage für die moderne Philosophie. G. erörtert sie vor allem in bezug auf den Nihilismus und den ›Soziologismus‹. Letzterer bietet ihm Anlaß, bei der Darstellung von N. K. Michailowski den wichtigen Begriff „práwda" zu erläutern, der „Wahrheit" und „Gerechtigkeit" zumal bedeutet (449–470). Außerdem stellt er exemplarisch an A. Herzen einerseits und an F. M. Dostojewskij andererseits das Echo der russischen Intelligencija auf die linkshegelianische Religionskritik dar (423–449). Er zeigt dabei gleichzeitig, wie die Anerkennung bzw. Nichtanerkennung Jesu Christi das russische Denken bis zum heutigen Tag spaltet.

5. „Die Vielfalt des Ausbaus" (471–686): Wie dieser Titel schon nahelegt, folgt G. jetzt den verschiedenen Ausführungen, die aus den bisher dargestellten Grundlagen erwachsen sind. Er interpretiert somit die Philosophie des späteren 19. Jh.s und des 20. Jh.s als mögliche Konsequenz der früheren Geschichte. Doch er denkt in diesem Zusammenhang nicht so sehr an den Marxismus-Leninismus, den er nur in einem größeren Überblickskapitel streift, als vielmehr an Wl. Solowjów und an die „Sektierer", die seine Art des Philosophierens fortgeführt haben: an N. Losski, an N. Berdjajew, an S. L. Frank und an P. J. Nowgorodzew. Der bereits erwähnten Absicht seines ganzen Buches entsprechend widmet er diesen Denkern einen breiten Raum. Zwar stellt er sie nicht umfassend vor. Doch allein schon die Tatsache, daß er genauer auf sie eingeht, beweist, daß er ihnen eine überragende Bedeutung für die gesamte russische Philosophie beimißt.

G.s Buch ist zweifellos ein neues Standardwerk auf seinem Gebiet. Das gilt nicht nur für den deutschsprachigen Raum, in dem es das erste größere Werk dieser Art ist. (Die großen Untersuchungen von Th. G. Masaryk aus dem Jahr 1913 waren ja keine reine Philosophiegeschichte.) Das gilt sicherlich auch für die anderssprachige Forschung zu diesem Thema. Denn gegenüber der bereits bestehenden Literatur bringt G. eine ganze Reihe neuer Gesichtspunkte ein.

Dazu kommt, daß dieses Buch auch so gut geschrieben ist – stellenweise erinnert es an einen russischen Roman: es ist breit, ohne zu langweilen –, daß es in der Lage ist, einen großen Leserkreis anzusprechen. Damit tut es der von ihm behandelten Materie einen zusätzlichen Dienst. Denn die russische Philosophie ist von ihrem Selbstverständnis her niemals eine reine Sache der Philosophen. Von Anfang an war sie vielmehr bestrebt, eine Weisheit für das konkrete menschliche Leben zu sein und, sofern sie nicht atheistisch sein wollte, eine Hinführung zu Christus. Der Interessentenkreis, den G. anspricht, reicht daher auch weit über die Fachphilosophen hinaus: Er umfaßt die Theologen genauso wie die Historiker, die Slawisten, die Literaturwischenschaftler, die Byzantinisten oder ganz einfach die philosophiebegeisterten ›Laien‹.

Wenn es jedoch eine wesentliche Frage gibt, die sich beim Lesen von G.s Buch unmittelbar aufdrängt, so ist es diese: Beurteilt G. die heutige Lage der russischen Philosophie nicht etwas zu optimistisch? Wie aus mehreren Bemerkungen hervorgeht, vertraut er auf eine positive Zukunft derselben sowohl in Rußland selbst als auch in den Emigrantenkreisen. Er sagt aber zu wenig, worauf er diesen seinen Optimismus stützt. Denn was könnte ihm dafür Grund bieten? Die Situation in der UdSSR von heute läßt keine Lockerung der Verhältnisse erkennen. Einen wirklichen geistigen Freiraum, der die Voraussetzung für eine ernstzunehmende Philosophie ist, wird es voraussichtlich noch lange nicht geben. Und wie man sieht, dürfte auch weiterhin einer im Land existierenden Dissidentenphilosophie kein registrierbarer Erfolg beschieden sein. Was die „Sektierer"-Philosophie im Ausland anbelangt, so zeichnet sich aber ebenso wenig Zukunftsträchtiges ab. Dieses wäre zwar zu erhoffen, es ist aber schwer zu sehen, worauf sich eine solche Hoffnung klammern könnte. Denkt G. an die Klassiker des 19. und 20. Jh.s? an Solowjow? an Berdjajew? an Losski? an Frank? Glaubt er, daß von ihnen neuerlich Impulse ausgehen werden und daß ihre Zeit noch bevorsteht? Wenn er jedoch dieser Ansicht sein sollte, wie erklärt er sich dann ihre spärliche Wirkung bisher? Gewiß ist dafür viel Ignoranz, Xenophobie, Unwissenheit und Vorurteil verantwortlich. Aber liegt darin der einzige Grund? Könnte er nicht auch in den jeweiligen Philosophien selbst zu suchen sein?

Das sei nur gefragt. Es bleibt zu hoffen, daß G.s Optimismus recht behält.

Salzburg Heinrich Schmidinger

Delikostantis, Konstantinos: **Der moderne Humanitarismus.** Zur Bestimmung und Kritik einer zeitgenössischen Auslegung der Humanitätsidee. – Mainz: Matthias-Grünwald (1982). XII, 232 S. (Tübinger Theologische Studien, Bd 17) kart. DM 32.–

Die Idee der Menschenwürde steht heute im Mittelpunkt zahlreicher Bewegungen, die sich die Humanisierung menschlicher Lebensverhältnisse zum Ziel gesetzt haben. Um so mehr aber bedarf gerade dieser Begriff von Humanität der kritischen Absicherung seines ursprünglichen Sinngehalts als Ausdruck unbedingter Verantwortungsfreiheit des Menschen. Nicht selten werden heutzutage Begriffe wie Humanität, Menschenwürde zur Chiffre einer Glückserwartung, deren Erfüllung man vom Wohlfahrtsstaat wie einen Rechtsanspruch glaubt einfordern zu können. Dieses Phänomen sozialeudaimonistischer Verkehrung der Humanitätsidee zum sog. Humanitarismus steht im Mittelpunkt der bei Prof. Schwartländer angefertigten und von dessen Tübinger Forschungsprojekt „Menschenrechte" inspirierten Diss.

Dazu schlägt der Vf. einen kritisch-affirmativen Gebrauch des Begriffs „Humanitarismus" vor, der einerseits eine „bestimmte negative Entwicklung der modernen Moral" bezeichnet, sie aber andererseits „unter den Anspruch der Humanitätsidee" stellt (17). Es zeichnet den Grundansatz dieser Arbeit aus, daß sie für die aus der Begriffsgeschichte allein nicht zu erreichende Klärung diejenigen Grundformen menschlichen Lebens aufgreift, die die Menschenwürde in ihrer Unbedingtheit zum Vorschein treten lassen, nämlich das Leben im Recht und das Leben aus Liebe. Die spannungsvolle Dynamik von Ordnung der Gerechtigkeit und Ordnung der Liebe steckt den Rahmen ab, innerhalb dessen auch die Gefährdungen des Humanum durch die Verabsolutierung des Sozialeudaimonismus schärfere Konturen gewinnen. Der Humanitarismus bezeichnet von daher diejenigen Bestrebungen, die zum einen die Idee des Rechtsstaates und der Menschenrechte als geschichtlicher Freiheitsforderungen dadurch verkürzen, daß sie das politische Handeln auf wirtschaftliche Aufgaben und Versorgungsfunktionen hin zweckrationalisieren (vgl. 150; ähnliche Gefahren sieht der Vf. auch im Begriff des humanitären Völkerrechts von J. Pictet), die zum anderen die christliche Nächstenliebe zur abstrakt-sentimentalen Forderung egalitaristisch verkümmern lassen. Beide Gefährdungen werden zunächst exemplarisch anhand der Humanitarismuskritik bei M. Scheler (vom Begriff der Liebe aus) und A. Gehlen (vom Begriff der Gerechtigkeit aus) dargestellt. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt hierbei bei der Auseinandersetzung mit der sozialeudaimonistischen Verkehrung der Gerechtigkeitsidee. Dennoch verdienen auch die Hinweise auf die humanitaristischen Tendenzen innnerhalb der politischen Theologie von D. Sölle Beachtung und unterstreichen die Aktualität, die der vom Vf. erarbeiteten Thematik auch in der gegenwärtigen theologischen Diskussion zukommt.

Bonn Gerhard Höver

Levinas, Emmanuel: **Die Zeit und der Andere.** Übers. und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler. – Hamburg: Meiner 1984, 102 S. DM 28.–

Der vorliegende Bd macht erstmals in deutscher Sprache einen Text zugänglich, der den ersten Versuch von Emmanuel Levinas enthält, ein Thema zu bearbeiten, das ihn während seines ganzen Lebens beschäftigt hat: die Überwindung der Herrschaft des Subjekts über seine Welt. Der Form nach handelt es sich um Vorlesungen, die L. im Winter 1946/47 an dem von Jean Wahl gegründeten „Collège de Philosophie" gehalten hat und die 1948 in einer Sammelveröffentlichung dieses Instituts erschienen sind. 1979 erschien ein unveränderter Nachdruck in Buchform, dem Levinas, aus dem Abstand von über 30 Jahren, ein Vorwort hinzugefügt hat. Ludwig Wenzler hat seiner Übersetzung ein ausführliches Nachwort hinzugefügt, das diesen frühen Entwurf von L. im Lichte seiner späteren Entwicklung deutet.

L., Schüler von Edmund Husserl und der phänomenologischen Methode auch im Protest gegen sie noch verpflichtet, sieht in Husserls phänomenologischem Grundgesetz, wonach Noesis und Noema (Akt und Gegenstand) einander in strenger Korrelation entsprechen, einerseits den Grund der Freiheit des Subjekts (nichts kann ihm entgegentreten, was die Form seiner intentionalen Akte zerstörte), andererseits aber den Grund seiner Einsamkeit. Die Intentionalität, der Ausgriff der Akte nach den von ihnen intendierten Gegenständen, verwandelt das Noema in ein Moment der sich mit sich selber vermittelnden Noesis, läßt allen Bezug zum Wirklichen zu einer Weise werden, wie das Subjekt auf sich selbst zurückkommt und eben deshalb prinzipiell einsam bleibt. „Die Intentionalität des Bewußtseins [...] läßt den Solipsismus nicht verschwinden, da sein Element, das Licht, uns zwar zu Herren der äußeren Welt macht, jedoch unfähig ist, uns dort einen Partner zu entdecken" (39).

Auf der Suche nach Situationen, die dem Ich die Chance bieten, sich aus dieser solipsistischen Einsamkeit befreien zu lassen, stößt L. auf die Erfahrungen der Sinnlichkeit (beginnend mit dem Genuß der Nahrung und sich vollendend im sinnlichen Eros), des Schmerzes, des Todes, aber auch der Vaterschaft als der ausgezeichneten Weise, wie ich einem Anderen begegne, für den ich verantwortlich bin, statt mich an ihm nur zu mir selbst zu entwickeln. Von entscheidender Bedeutung ist jedoch in diesem Zusammenhang die Analyse des Todes. L. versteht den Tod nicht, wie Heidegger, gegen den er sich ausdrücklich abgrenzt, als die unüberholbare Möglichkeit des Daseins, zu der dieses immer schon „vorläuft" und von der her es sich in seiner Welt versteht. Der Tod ist vielmehr die Unmöglichkeit des Daseins, von der her sich dem Menschen nichts zu verstehen gibt, die ihm seine Herrschaft über sich selber raubt. Aber gerade dadurch ist er seine, dieses bestimmten Menschen, Unmöglichkeit.

An diesem Verständnis des Todes entscheidet sich auch die Deutung der Zeit. Die Zeit ist, wenn sie idealistisch oder auch existentialistisch verstanden wird, der Vorgriff auf das je eigene Seinkönnen, auf das vollendete Beisichselbersein, auf die Gegenwart, in der alle Selbstüberschreitung zum Selbstbesitz geworden sein wird. Die Zeit dagegen, im Lichte der menschlichen Sinnlichkeit wie der menschlichen Sittlichkeit verstanden, ist die Chance des Menschen, sich selber genommen zu werden, von sich loszukommen, sich freimachen zu lassen für den Anderen. Dieser ist uns nicht mehr „intentional", als das Korrelat der auf ihn gerichteten Akte gegeben, sondern wird als Einbruch des Nichtbeherrschbaren erfahren, als ein Einbruch, der die Einsamkeit des Ich aufbricht, ohne das Ich auszulöschen. Ein solches Verständnis der Zeit versucht L. in einer (ganz und gar nicht „phänomenologischen", dem Grundgesetz von Noesis und Noema verpflichteten) Phänomenologie der Sinnlichkeit zu erreichen, die übergeht in eine Grundlegung der Ethik, näherhin in einer Hinführung zur Grund-

fähigkeit, die jeder Ethik zugrunde liegt: der Fähigkeit, das „Antlitz des Anderen" zu sehen.

Die Überwindung der Einsamkeit eines Subjekts, das in allem vermeintlichen Bezug auf Gegenstände immer nur mit sich selbst beschäftigt bleibt; darum die Kritik an der Intentionalität, die Rehabilitierung der Sinnlichkeit und vor allem die Bemühung, den Menschen zum Blick auf das „Antlitz des Anderen" zu befähigen: in den noch unentfalteten, gelegentlich rätselhaften Formulierungen der frühen Vorlesungsreihe „Die Zeit und der Andere" kommt jene „intuition originale" zum Ausdruck, die dem Schaffen von L. bis in die spätesten Werke hinein die bleibende Aufgabe gestellt hat.

Bochum Richard Schaeffler

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. (1821/22). Teilband 3 Marginalien und Anhang, unter Verwendung vorbereitender Arbeiten von Hayo Gerdes und Hermann Peiter. Hrsg. von Ulrich Barth. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1984. XXV, 672 S. (Kritische Gesamtausgabe. Erste Abteilung, Schriften und Entwürfe Bd 7, Teilbd 3) Ln. DM 242.–

Mit diesem 3. Teilband ist die kritische Herausgabe der ersten Fassung der „Glaubenslehre" Schleiermachers abgeschlossen. Vorbereitet wurde er noch von Hermann Peiter, der die zwei ersten Halbbände (Text der „Glaubenslehre") besorgt hatte. Ulrich Barth hat ihn nun mustergültig vollendet.

Der Band enthält zwei Teile: 1. die handschriftlichen Bemerkungen, „Marginalien", Schleiermachers zum persönlichen Handexemplar der 1. Aufl. seiner Dogmatik, 2. die Quellentexte, auf die Schleiermacher, sei es in der „Glaubenslehre" oder in den „Marginalien" verweist. Hinzu kommt noch ein Beitrag, ein Blatt aus den Vorarbeiten Schleiermachers zur „Glaubenslehre".

Der Teil der „Marginalien" umfaßt nur die Bemerkungen Schleiermachers zum ersten Band von 1821, genauer: bis zum § 75. Die letzten Seiten des Bandes (§ 76) sind offenbar verlorengegangen, desgleichen der zweite Band. Eine kleinere Anzahl der „Marginalien" hatte bereits Prof. Hayo Gerdes in der kritischen Ausgabe der zweiten Fassung der „Glaubenslehre" von Martin Redeker veröffentlicht. Jetzt sind sie vollständig zugänglich. Sie sind von nicht geringer Bedeutung für die Interpretation der Ausführungen Schleiermachers. Dessen anscheinend abstrakte Erwägungen über eine dogmatische Lehre erweisen sich in ihrem Lichte als konkrete Auseinandersetzung mit vorgetragenen Lehrmeinungen. Was im Text als theologische Dialektik zutage tritt, ist oft in Wahrheit Kritik und Diskussion.

Ebenso bietet der Teil der Quellentexte eine höchst schätzenswerte Hilfe für das Verständnis der „Glaubenslehre". Gewiß enthält er nur Auszüge aus heute schwer zugänglichen Schriften, die aber großzügig und stets sinngemäß vorgenommen sind. Nicht allein Texte dogmatischen Inhalts sind herangezogen, sondern auch die verschiedenen Rezensionen der „Glaubenslehre", auf die sich Schleiermachers Aussagen beziehen.

So vervollständigt dieser Teilband die vorausgegangene Veröffentlichung der ersten „Glaubenslehre" zu einem hervorragenden Arbeitsinstrument.

München Robert Stalder

Albrecht, Carl: **Das mystische Erkennen.** Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation. – Mainz: Grünewald (1982). 381 S. Leinen DM 42.–

Mit dem Nachdruck der 1958 erstmals erschienenen Untersuchung wurde ein wichtiges Buch erneut in die theologische und religionsphilosophische Diskussion gebracht. Die Frage nach der Bedeutung des mystischen Erkennens über eine „Psychologie des mystischen Bewußtseins" (so eine Untersuchung Albrechts von 1951) hinaus, ist begrifflich kaum erschlossen, da die Intensität des Erfahrenen sich einer analytischen Reflexion wohl eher sperrt. Um so bedeutender wiegt das Verdienst A.s, in einer phänomenologischen Analyse über den psychologischen Gesprächsbereich hinaus begrifflich kontrolliert zu argumentieren.

Unter einer phänomenologischen Untersuchung versteht er die Erörterung, ob das Phänomen Mystik als eigenständiger Erlebens- und Wirklichkeitsbereich sich als eine „echte Phänomenletztheit, die auf kein anderes Phänomen zurückgeführt werden kann" (6), zu erweisen vermag. Ausgangspunkt seiner Analyse bildet das Ergebnis seiner psychologischen Untersuchung von 1951.

Dieses Ergebnis läßt sich in dem Satz „Mystik ist das Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewußtsein" (6) zusammenfassen.

Der Begriff des mystischen Bewußtseins läßt sich von dorther als dreistellige Relation näher charakterisieren und enthält als solche die Relate der Innenschau, des ankommenden Umfassenden und des Vorgangs dieses Ankommens. Dieser Begriff wird nun schrittweise phänomenologisch erschlossen, indem zunächst nichtmystische, aber vergleichbare und als mystische verwechselbare Phänomene ausgegrenzt werden.

So beginnt A. mit der Ausgrenzung des Bereichs der „Pseudomystik", wobei Pseudomystik hier nicht pejorativ, sondern nur als Sammelname für vergleichbare, aber nicht-mystische Phänomene steht, also rein logisch verwandt wird. (Hier hätte man vielleicht lieber von Nicht-Mystik reden sollen.)

Zur Pseudomystik gehören der Okkultismus, der Erlebnisbereich der Geistforscher und Geisterseher und der als ganzer leicht unvermittelt als mystisch erklärte Bereich des kosmischen Bewußtseins.

Nun kann sich der Gegenstand des mystischen Bewußtseins zwar auf dem Wege der Erkenntnis höherer Welten (Geisterseher) oder der kosmischen Schau anfänglich realisieren, er kann aber erst dann bewußt begriffen werden, wenn alle konkreten Erkenntnisgehalte der (bereichsabgegrenzten) übersinnlichen Welten und die Bezogenheit der kosmischen Schau auf Außenwahrnehmung ausgeblendet, zum „Nichts" (37) werden.

In einer äußerst differenzierten phänomenologischen Argumentation geht A. den Weg zur Erschließung des mystischen Erkennens, den wir hier nur sehr grob skizzieren können. Er grenzt dabei fortschreitend alle, die Phänomenletztheit der mystischen Relation überformenden Elemente aus. So ist etwa der Charakter des Ankommens des Ankommenden eine notwendige Bedingung mystischen Erkennens, aber nicht hinreichend, dieses spezifisch zu charakterisieren. Auch die bildhafte Schau (etwa Christi oder der Jungfrau Maria) hat zwar ein „Phänomenband, das die Grenzlinie zwischen dem Innen- und dem Außenraum überschreitet" (62), ist aber nicht notwendig als solches ein Hinweis auf spezifisch mystisches Erkennen und so Zugang zur mystischen Gegenstandssphäre. Doch wird die bildhafte Schau nun oft als lichtdurchdrungen geschildert. Aus einem der immer wieder zur empirischen Erhärtung und ansprechenden Illustration des Gesagten angeführten Texte von Mystikern sei hier Lucie Christine zitiert:

„Der Blick des Herrn erstrahlte in einem Glanz, der alles Natürliche übertraf. Vor seiner übergewaltigen Majestät wäre ich von Schrecken gepackt worden, hätte der gütige Meister meine Seele nicht in unsagbarer Liebesentzückung an sich gezogen. Um den Herrn leuchtete eine Klarheit, die nicht dem Licht unseres Tages glich und auch nicht dem der Sterne in der Nacht" (96).

Dieses dem Bilde anhaftende Licht ist ein „ausleuchtendes" (96) Licht, das nur als Metapher dient, die Strahlkraft der gesamten Vision zu kennzeichnen. Dieses Licht kann vom Erkennenden nun auch als solches in seiner Reinheit thematisiert werden und zeigt sich dann als „umfassende Einheit, die, obwohl sie höchste Einfachheit ist, auch Ursprung bergende Letztheit ist, die ausfließt und ausstrahlt in ein zeitliches Geschehen der Unterteilung, die bei dieser Ausfächerung aber allgegenwärtige Einheit bleibt, zwar nicht im Sinne einer numerischen Summe, sondern als ein wesenhaftes Insgesamt des getrennt Seienden" (99).

Sofern sich das lichtschauende Subjekt als Abstraktion von aller konkreten Gehaltlichkeit des Schauens versteht, wird das als solches betrachtete Licht zum Erscheinungsbild umfassender Präsenz des Umfassenden.

„In dem Gesamtgefüge der mystischen Lichtschau sind zwei Erfassungsweisen zu einer Einheit verschränkt. Die Erfassung der Präsenz des Umfassenden und die Schau des ankommenden Schaugebildes, das unter der Metapher Licht am gemäßesten ausgesagt wird" (123).

So wird Präsenz als solche erfaßbar und damit geraten wir in die Nähe der bildlosen ‚Schau', weil in jener Präsenzerfassung der mystische Gegenstand als real begegnet.

Da sich A. nicht mehr im psychologischen, sondern im phänomenologischen Gesprächsbereich bewegt, ist hier zugleich eine weiterführende „gnoseologische" Reflexion notwendig, die von einer ontologischen Reflexion strikt zu unterscheiden ist. Fragt die Ontologie nämlich nach dem Objektivitätsgehalt des als an sich durch das Erkennen Gesetzten, so ist die Aufgabe der Gnoseologie, auf dem Hintergrund phänomenologischer Beschreibungen von Gegenstandsbereichen das, was in einem Phänomenbereich als notwendig real ‚an sich' begrifflich vorausgesetzt wird, zu rekonstruieren, ohne über die Rekonstruktion eines bestimmten Phänomenbewußtseins als Objektivitätsbewußtsein hinaus Existenzaussagen zu machen (vgl. bes. 306f). So ergibt sich gnoseologisch betrachtet folgende Argumentationsgrundlage:

„Innerhalb eines jeden aposteriorischen Erfahrungsganges, also auch innerhalb eines jeden mystischen Erfahrungsganges, kann niemals irgend etwas von einem Gegenstand erfaßt werden, ohne daß die Präsenz dieses Gegenstandes vorausgesetzt ist" (129). So ist phänomenologisch betrachtet und gnoseologisch entfaltet die Präsenz des Umfassenden im mystischen Erkennen als real zu verstehen. Versucht man nun das Phänomen der reinen Präsenzschau als solches näher zu erkunden, so erscheint als einziges noch bildhaftes Merkmal die Räumlichkeit des Schaugehaltes (134). Die Präsenz als solche repräsentiert ein Reales, dessen Räumlichkeit „imaginär" (134) ist, als Metapher für die mystische Relation, die den Richtungscharakter des mystischen Gegenstandes auf das erkennende Subjekt symbolisiert, ohne daß das präsente Umfassende überhaupt als ‚gerichtet' gedacht werden könnte.

Mit der Reflexion auf die nur als Metapher betrachtbare räumliche Aufgespanntheit des präsenten Umfassenden wird der letzte Schritt von nichtmystischen zu mystischen Schaugehalten geleistet. A. zitiert hier wieder Lucie Christine (135):

„Plötzlich zeigte sich mir der gute Meister und durchflutete mich mit seinem Licht. Ich schaute ihn nicht mit den Augen des Leibes (. . .), auch nicht mit denen

der Seele (. . .), sondern mit einer sehr klaren durchdringenden geistigen Schauung, deren Sicherheit sich stärker aufdrängt als das Zeugnis der Sinne." Zugleich erweist es sich, daß eine undifferenzierte Rede von einer ‚Schau' nicht so einfach möglich ist. Insofern die mystische Einsicht als reine Präsenzerfassung nicht kategorial erfaßbar ist, ist der reine Phänomenkern der Einsicht das „intuitive Zufallen einer Erkenntnis a priori" (148).

A. kommt nun nach vielen, hier nicht ausführbaren Differenzierungen und selbstkritischen Methodenreflexionen zur Bestimmung der mystischen Relation als einer Phänomenletztheit, d. h. als einer dem Denken nicht mehr auflösbaren Vorgegebenheit unserer Wirklichkeit, einer vorgegebenen Aufgabe, die nicht auf fundamentalere Grundlagen zurückführbar ist, ohne rein formal zu werden. Wenn nun diese Nichtrückführbarkeit nicht nur aktuell, sondern prinzipiell im menschlichen Dasein verwurzelt ist, so erweist sie sich als „Urphänomen", als mit menschlicher Existenz grundlegend gegebene Wirklichkeit. Aus „gebotener Vorsicht" (267) beschränkt sich A. nun darauf, die mystische Relation nur als Phänomenletztheit zu verstehen. Seine endgültige Bestimmung der mystischen Relation lautet:

„Eine helle, bewußtseinspsychologisch geordnete Innensphäre, umschlossen von einer weniger hellen pathischen Erlebnissphäre, anschließend daran ein gnoseologisch erfaßbares Strukturglied der mystischen Relation und darüber hinaus nichts anderes mehr als jener Sachverhalt, daß auch ohne weitere Einzelbestimmungen die mystische Relation als solche und damit auch ihr zweiter Bezugspol, das mystische Es, phänomenologisch eindeutig gewiß ist" (266).

Ausgehend von Nicolai Hartmanns realistischer Erkenntnismetaphysik versucht A. nun in einem abschließenden Teil, die mystische Relation gnoseologisch zu bedenken. Er setzt dabei bei der Intension des allgemeinen Begriffs von Erkenntnis ein. Erkenntnis ist dabei zu verstehen als Begriff des Erfassens eines Gegenstandes in seiner Wirklichkeit, so wie er ‚an sich' ist. Die gnoseologische Reflexion bedenkt nun die phänomenologisch erwiesene Ansichheitsbezogenheit der mystischen Erkenntnis. Insofern die mystische Relation eine Phänomenletztheit darstellt, also dem Denken als nicht-hintergehbar vorgegeben wirklich ist, liegt die gnoseologische Reflexion derselben „vor jeder Möglichkeit metaphysisch-ontologischer Ausdeutung und vor jeder standpunktlichen Vorwegnahme einer speziellen Erkenntnistheorie, sei diese idealistischer, realistischer oder monistischer Artung" (307).

Auf dem Hintergrund dieser gnoseologischen Reflexion ergibt sich zur Gehaltlichkeit des mystischen Erkennens:

Mystisches Erkennen ist eine Art von Erkenntnis, die aber insofern „unvollkommen" (312) ist, daß ihr Erkenntnisgegenstand radikal (prinzipiell andersartig) vom Zusammenhang der alltäglichen Erlebniswelt(en) unterschieden ist; sie ist weiterhin eine „dürftige" (312) Erkenntnis, insofern sie nichts als die reine Präsenz des mystischen Gegenstandes erfaßt, und ferner hochgradig „individuell" und „privat" (322f). Trotzdem aber ist sie Erkenntnis, weil sie die Präsenz des Umfassenden real weiß.

In einem Schlußkapitel versucht A. eine existenzialontologische Gewichtung der mystischen Erkenntnis im Anschluß an Heideggers Daseinsanalyse in ‚Sein und Zeit', daß nämlich das „Dasein" (d. h. nach Heidegger: der Mensch als der Ort, an dem das Sein sich selbst versteht) „je schon immer mystisch" (371) ist. Insofern nach Heidegger das Dasein je schon immer als „In-der-Welt-Sein" ist, ist die existenzialontologische Bestimmung mystischen Erkennens sein Rang, als Bedingung der Möglichkeit für den „Offenstand" (369 u. ö.) der Welt als solcher zu sein – reine Präsenz als Grund jeder Art von differenzierter Gehaltlichkeit überhaupt wissen zu können.

Kritische und weitergehende Bemerkungen: Es wäre nun reizvoll zu fragen, inwiefern ein Existenzial (hier also der ‚Offenstand' von Welt überhaupt) als solches rein erfahren werden kann, genauso wie es auch umgekehrt die Frage ist, ob mystisches Erkennen die Erkenntnis reiner Präsenz nicht anders als in der Form mehr oder weniger realisierter Zielvorstellung und somit nur als Grenzbegriff und nicht als Grenzerfahrung ‚besitzt'. Als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung ist die Realisation eines Existenzials jedenfalls immer an einen konkreten Vollzug gebunden, durch den es erst als Prinzip faktisch werden kann.

Noch ein weiterer Fragenkreis tut sich auf. Dort, wo A.s Reflexionen enden, könnten Transzendentalphilosophie und -theologie einsetzen. Welche Art von Relation besteht zwischen der A.schen Theorie der mystischen Relation und der Rahnerschen transzendentalen Gotteslehre? Ist der Vorgriff auf das absolute Geheimnis nicht auch eine transzendentale Bedingung nach der Artung des Offenstandes, diesen allerdings in sich verwahrend? Auch hier wäre wieder die Frage nach dem Status, nach Grenzbegrifflichem und der Erfahrung der Grenze zu stellen – für Rahner kann sich der transzendentale Gottesgedanke ja auch nur in konkreter Gestalt realisieren.

Von der Transzendentalphilosophie her könnte der Denkstil von Peter Rohs erhellend wirken, der sich in den letzten Jahren um eine Theorie der nicht-sinnlichen Anschauungsformen bemüht – zumal er dies im Ausgang von Heideggers Konzept des Daseins als „ transzendentaler Einheit der Endlichkeit" (M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt 1951, 214) versucht. Kann die Phänomenletztheit der einen Präsenz nicht-subjekthafter Ursprung transzendentaler wie faktischer Selbstvollzüge sein, ein Ursprung, der als nicht-sinnliche Anschauungsform notwendig vorausgesetzt, selbst aber nie rein erlebt werden kann – weil „das Mystische (. . .) (als gleichbedeutend mit dem Spekulativen) die konkrete Einheit derjenigen Bestimmungen ist, welche dem Verstand nur in ihrer Trennung und Entgegensetzung für wahr gelten" (G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Suhrkamp-Ausgabe Bd 8, 179)?

Alle diese Bemerkungen zeigen nur, wie ungemein anregend die Lektüre dieses Buches ist.

Münster Linus Hauser

Die Basisgemeinden – ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils. Hrsg. von Elmar Klinger und Rolf Zerfaß. – Würzburg: Echter 1984. 208 S., kart. DM 24.80

Sechzehn Wissenschaftler der Universität Würzburg und der Päpstlichen Universität Salamanca beleuchten in einem Symposion die unterschiedlichen Formen des Prinzips überschaubare Gemeinde, angefangen in Altisrael und mit der Synagoge über Mönchtum und Laienbewegungen bis zur heutigen „Basisgemeinde". Es ist die Absicht, die geschichtliche Tiefe des pastoralen Bedürfnisses fundamentaltheologisch zu ziehen. Wenn so disparate Phänomene unter dem Hoffnungsbegriff Basisgemeinde zusammengepreßt werden, erscheint dabei immerhin in dem zersplitterten Spiegel des Juden- und Christentums die Suche nach der Form, in der die ganze Kirche zum Konkretissimum am Ort werden könnte.

Die Aufsätze erfassen nicht systematisch alle Splitter dieser Strömung in dem Gottesvolk-Versuch; auch nur einige Forschungen seien hier vorgestellt und zwar nach systematischen Gesichtspunkten, um dann zu kritischer Weiterarbeit anzuregen.

Das wichtigste Kennzeichen: daß zum Kult das convivere, zur Eucharistie die Ökonomie als praktische zweite Seite kommen müsse, beschreibt E. Dussel in einer Untersuchung über Brasilien von las Casas bis heute, engagiert und mit dem Ziel, der Befreiungstheologie eine historische Basis zu liefern. Die Motivierung der Christen zum materiellen Ausgleich wird dabei in biblischen Kategorien gesehen, in der Begeisterung, an der Geschichte Gottes teilzunehmen und als Heilsgut ein ‚Land' zu erben. Nur insofern an der marxistischen Analyse wahre Elemente sind, wird zur Erklärung des abzuschaffenden Zustands die Dependenztheorie herangezogen: „dann kann das Elend nicht kosmologische und theologische, sondern nur soziologische und politische Gründe haben" (25). Daß die Sünde im Menschen sitzt, wird dabei nicht übersehen. Die Verherrlichung der Kirche des Volkes der Armen ist als Pathos der Betroffenen unserer europäischen Kritik wohl theologisch entzogen.

Echte Lebensgemeinschaften innerhalb der französischen kommunitären Bewegung beschreibt in ihren Kennzeichen aus dem Abstand des Gelehrten, doch mit Symphatie für ihr Selbstverständnis brillant A. Ganoczy. Es kennzeichnen sie ein „Exoduswille" aus der Bürgerlichkeit, ein „Wille zur Integration aller Lebensbereiche", ein Miteinander heterogener Menschen, Gastfreundschaft und Sorge für Sozialfälle, ein kritisches Ja zur Kirche, Vermehrung durch Filiation. Überraschend ist das Urteil, ein theologischer „Antiintellektualismus" kennzeichne die frz. communauté (41).

Unter den historischen Modellen werden zunächst hervorragend – wie es dem Inhalt: der biblischen Norm und Form entspricht, nämlich dem Finden der Form für die Gottesherrschaft im Alltag – die Entwicklung Israels bis hin zu nichtstaatlichen Gemeindeformen (H. F. Fuhs) und das Vorbild und der Anknüpfungsort für die christliche Hausgemeinde in der jüdischen Synagoge (K. Müller) behandelt. Fuhs rezipiert dabei ausgewogen die neuere Sicht der Väter- und Richterzeit, ohne dabei einer Spätdatierung der Vorstellung vom einen Gottesvolk zu verfallen. Was er nicht erwägt: Daß der vordavidische ‚Stämmebund' ein theologischer Gegenentwurf zur Salomoära und ihren Gefahren sein könnte. Müller liefert ein funkelndes Statement: Eigentlich gebe es kein anderes und besseres Modell zur Orientierung für die Basiskirchenbewegung als die Synagoge. Im Vergleich dazu erbringe die Kirchengeschichte nichts. Und zwar geht dieses Urteil auf die Anfrage zurück: Wie kann aus der verinnerlichten Betreuungskirche wieder das Netz von Orten der Weltveränderung werden? Die Wiedererinnerung an die Synagoge in diesem Sinn des „leistungsfähigen Hauses gegen den Tod" (149) ist für den knappen Atem der Pastoraltheologie die wohl wichtigste Hilfe dieses Bandes theologischer Forschung.

Bietet die Kirchengeschichte keine Hilfen, um die heutige Bewegung zu verstehen und zu fördern? Die Transformation von der Hauskirche zur Riesengemeinde, mehr bedingt durch das Selbstverständnis der ‚Religion' gewordenen Kirche als durch politische Anpassung, geschah nach J. Speigl vor allem durch die Preisgabe des Katechumenats (155). Ein Zurück zur Urkirche ist unmöglich (157). Aber muß nicht das Katechumenat wieder zurückgeholt werden? Die analoge Transformation in der innergemeindlichen Askese zur eremitischen Mönchsform und dann zur „elitären Sondergemeinde" der Mönche (161) entfernte sich vom Gedanken an das Volkhafte, Weltliche der Kirche; aber die Armutsbewegungen des Mittelalters lassen sich m. E. als Basisgemeinden interpretieren (K. Ganzer). Könnten nicht heute Gemeinden mit convivere ähnliche und sogar wirksamere Kontrastgebilde im gesellschaftlichen Sozialgefüge von Stadt und Land sein? Auch als Hilfe für die Großgemeinden?

K. Wittstadt bietet am lehrreichen Beispiel des mittelalterlichen Würzburg eine Fallstudie über die Konflikte zwischen Amts- und Geistkirche; er zeigt die große Bedeutung des Kampfes um Macht und Geld und den Stellenwert der neuen Schicht der Stadtbürger, denen die armen Brüder Hoffnung waren. J. I. Tellechea Idigoras sucht nach Parallelen im Spanien der Reformationszeit, bei Bruderschaften, heterodoxen Franziskanern, Beginenklöstern, Betschwestern, Eremiten, Ur-Jesuiten, Reformern, Protestanten und Illuminaten. Die Analogien sucht er auf dem breit angesetzten Boden: Die Grundprobleme von damals und heute gleichen sich (192).

Wittstadts Versuch, Entwicklungsgesetze, wie die Kirche das Neue verdaut, zu finden, bleibt wie alle Geschichtssystematisierung fraglich; wichtiger wäre wohl: Was können wir aus der Geschichte lernen? R. Zerfaß beschließt den Band mit einer theologischen ‚Predigt', möchte man sagen, die diesem Anliegen nahekommt.

Fragen wir noch: Welche Fortschritte bieten die Forschungen? Was wird zur Definition des Begriffs Basisgemeinde erbracht? Bestimmen sich solche Gruppen vom Laikalen her oder von der Reibung mit der Amtskirche oder vom gemeinsamen Leben her; oder vom sozialen Profil, von der Volksnähe, den Armen her? (178f, 188).

Am ehesten kommt der vage Begriff „Basisorientierte Gemeindepastoral" (Zerfaß, 206) als Dachbegriff in Frage. „Das messianische Volk Gottes (Klinger, 45), dem die Bewegung doch dienen will, wird durch die Leitfrage nach der Beziehung zur Volksreligiosität leider zu wenig Gegenstand konkreter Beschreibung. X. Pikaza klärt aber in einem wichtigen Beitrag den Volks-Begriff von Aufklärung, Romantik, Marxismus und Theologie; das unterscheidend christliche Volk der Armen sieht er unter den Kriterien der Gesetze der Inkarnation und Transzendenz, des Eschatologischen und darum Universal-Partikularen und des Charakters „ein Volk von Bruderschaften" (68). Auch L. Maldonado schreibt eine gescheite Apologie des befreiungstheologischen Anliegens der Beziehung zur Volksreligion und benennt auch die Gefahren (Magie, Aberglauben). Er zielt auf eine gelungene Synthese zwischen dem Kosmischen und dem Heilsgeschichtlichen hin und will die Volksreligiosität in eine „Volkskatholizität" hinüberreinigen (80).

Die Armen als heilsgeschichtliches Subjekt, dies bildet einen weiteren Problemkomplex.

A. Gonzáles-Montes bringt in einem tiefschürfenden und z. T. dunklen Aufsatz seine Option vor: Das neue Theologumenon vom Vorrang der Armen als altes zu erweisen und die Gerechtigkeit (die wirksame Nächstenliebe) als den wahren evangelischen Rat. Wenn er die Sakramentalität des Armen behauptet, tut er es weit theologischer als andere Autoren (89–95). Denn er deutet und verherrlicht nicht die Armut, sie wird ihm „das Gerichtszeichen der apokalyptischen Präsenz Jesu in der Geschichte" (91). Der Sozialwissenschaftler W. Dreier weist darauf hin, daß die Basisgemeinde als Ort für die Resozialisation (der konkreten Erlösung des einzelnen und seiner Umwelt) reflektiert werden müßte (114, 116).

Über den ekklesialen Rang der Basisgemeinde handelt E. Klinger (47–56). Anders als bei der Glaubenskongregation in Rom, die den Begriff Ortskirche mit dem Bischof zusammenbindet, wird hier für den theologischen Rang der Basisgemeinde plädiert. Die Sprache ist jedoch offen: „Basisgemeinden jedoch haben ekklesiales Gewicht. Sie sind ein Typ von Gemeinde neuer Art, einer Gemeinde in der Gemeinde, die sich durch sie erneuert" (49). R. Weigand erläutert dazu das Recht der Basisgemeinde im neuen Codex Iuris Canonici (117–126).

Schließlich möchte der Rez. einige Fragen und Anregungen anfügen. Warum fehlt einigen ‚Historikern' der Blick auf die ntl Kirche als der Norm? Warum fehlt der Mut zur kritischen Anfrage, warum wir heute vielleicht noch Christen, aber jedenfalls kein Volk mehr sind? Es kommt zwar der Verlust des Katechumenats zur Sprache, nicht aber das Thema Gemeindeversammlung (zum nicht bloß kultischen Zweck), nicht genügend das Thema Theologie der Basisbewegung als aktuell heilsgeschichtliche, als erneuerte Geschichtstheologie (vielleicht, weil hier die Ausreifung in der Tat noch fehlt) und es kommt auch nicht zur Frage, ob und wie die Gemeinden der Ersten und der Dritten Welt zusammen die ökonomischen Fragen angehen könnten. Dementsprechend fehlt die Erwägung eines Kennzeichens der Basiskirche: der Finanzierung nicht von oben und durch Almosen, sondern durch selbständiges Wirtschaften von unten.

Angesichts der Schwierigkeiten, das Leben der Baisgemeinden in der Dritten Welt von dort aus wissenschaftlich zu reflektieren, und angesichts der romantischen Überschätzung und Wunschprojektion in die Ferne hierzulande bildet die Dokumentation eines Symposions über die Geschichte und die Gegenwart des Prinzips (kleine) Gemeinde mit sozialer Kraft in jedem Fall einen erfreulichen Schritt aus dem kalten Feld des Primats des Wissenschaftstheoretischen hinaus.

München Ludwig Weimer

Exeler, Adolf: **Jungen Menschen leben helfen.** Die alten und die neuen Werte. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984) 255 S., kart. DM 26.80

Exelers Buch stellt den 2. Bd der vom Vf. in mehreren Teilbänden geplanten Entwicklung einer christlichen Moralpädagogik dar. Unter dem Leitmotiv „Jungen Menschen leben helfen" will Vf. die Herausforderung an die Christen thematisieren, „den ihnen möglichen Beitrag zum Gelingen des Zusammenlebens auf unserem Globus in Gegenwart und Zukunft zu leisten" (14).

Das Manuskript, das E. wenige Tage vor seinem Tod im Sommer 1983 abschließen konnte, legt in 6 Kap. ein moralpädagogisches Konzept vor. Es richtet sich an den, die Religionspädagogik E.s durchgehend tragenden, drei Strängen von Individuum, gesellschaftlicher Situation und weltweiter Dimension aus.

Wie der Titel des Buchs bereits verdeutlicht, entspricht es E.s Intention, eine breite Leserschaft zu erreichen; über Religionspädagogen und Erzieher, Lehrer, Eltern und Seelsorger hinaus will er junge Menschen ansprechen. Dabei ist der Vf. sich bewußt, mit seinem Entwurf der Moralpädagogik in eine Zeit zu sprechen, in der das weltweite Phänomen des Bemühens um Wertorientierung, das den individuellen, den mikro- und den makrosozialen Zusammenhang gleichermaßen betrifft, unübersehbar geworden ist. Für ihn bleibt in dieser Situation die bedrängende Frage, ob und wie die Suche nach ethischer Orientierung, als Voraussetzung für eine gerechte und friedliche soziale Praxis im Welthorizont, auf breite Schichten der Bevölkerung übergreifen kann, ob insbesondere Jugendliche entsprechenden Fragestellungen zugänglich sind.

E. erkennt in der gegenwärtigen Orientierungskrise eine „Vertrauenskrise gegenüber bisher propagierten Werten wie Wachstum, Leistung, Arbeit, Wohlstand und Sicherheit" (19), und fragt, wie angesichts der von ihm konstatierten „Unterentwicklung des moralischen Verantwortungsbewußtseins" (ebd) das erreichte Niveau der Humanität gewahrt bleiben kann, indem tragende und weiterführende neue Wertorientierungen entwickelt werden, für die Menschen engagiert eintreten. Damit geht es nicht zuerst um methodische, sondern um inhaltliche Aspekte moralischen Handelns. Es geht um die inhaltliche Verdeutlichung der Chancen für gelingendes Leben des einzelnen, der kleinen sozialen Gruppen wie der Menschheit als Ganzer, die in den sich unaufhörlich vollziehenden Wertewandel involviert sind. Entsprechend umgreifend werden als Orte ethisch relevanten Lernens u. a. Schule, Familie, Gemeinde und Gruppen aber auch die neuen sozialen Bewegungen angesprochen. Ziel des Buchs ist es, Impulse „für die Entwicklung einer ethischen Grundeinstellung zu geben, die den Herausforderungen unserer Zeit zu entsprechen vermag" (20).

In 6 Kap. stellt sich E.s Buch dieser Aufgabe. Das 1. Kap. unternimmt vorbereitend eine Klärung der zentralen Begriffe, mit denen Vf. arbeitet, wie Wert, Norm, Wertezerfall, Wertewandel, Grundwerte, bevor E. sich im 2. Kap. mit dem Wertezerfall auseinandersetzt, dem er in 3 Schritten auf die Spur zu kommen versucht. Zunächst beschreibt er das Phänomen, um dann Interpretationsversuche anzubieten, ehe er abschließend Reaktionen auf den Wertezerfall untersucht.

Das 3. Kap. stellt sich dem Wertewandel, der unvermeidbar, ja notwendig ist, fordern neue geschichtlich-gesellschaftliche Kontexte doch zugleich die ihnen angemessenen Wertorientierungen. Solche zentralen gesellschaftlichen und sozialen Situationen und die zu ihnen gehörenden übergreifenden Wertsysteme stellt Exeler im 4. Kap. anhand des „adligen Ethos", des „bürgerlichen Ethos" und des „sozialistischen Ethos" dar und illustriert an ihnen, daß der Wertwandel sich nicht lediglich auf einzelne Werte, sondern auf ganze Wertsysteme bezieht. Dabei können einzelne Werte überlebter Wertsysteme sich in neuen Konstellationen durchaus behaupten. Die zentrale These des Buchs, angesichts der weltweiten Krisen und der Bedrohung der Menschheit als Ganzer habe diese nur in dem Maße Zukunft, wie es gelingt, auf breiter Ebene ein „Ethos universaler Solidarität" herauszubilden, führt E. im 5. Kap. aus. Dieses neue Ethos integriert durchaus Elemente der in Kap. 4 vorgestellten Ethosformen.

Im abschließenden 6. Kap. geht es dem Vf. um Konkretisierungen dieses erst noch zu entwickelnden Ethos der universalen Solidarität, das in Ansätzen allerdings schon erkennbar ist. Entsprechend der Grundkonzeption der Moralpädagogik E.s werden solche Realisierungsformen sowohl im individuellen wie im mikro- und makrosozialen Lebenszusammenhang gesucht und Lernbedingungen wie die Bedeutung des christlichen Glaubens für die Ausbildung des Ethos universaler Solidarität herausgestellt.

Die durchgehend verständliche Sprache und das Bemühen des Vf.s, eingeführte Begriffe zu erläutern und Zusammenhänge zu verdeutlichen, geben dem Buch gute Chancen, die von E. gewünschten breiten Leserkreise zu erreichen. Die subjektiven Einschätzungen und Wertungen, mit denen der Autor nicht zurückhält (Bsp.: Der Wertezerfall hat „nach Art eines Steppenbrandes verheerende Ausmaße ... angenommen" (38).), machen das Buch farbiger, gehen aber gelegentlich auch zu Lasten einer nüchternen Analyse. Auch der Leser, der die persönlichen Einstellungen des Vf.s nicht immer teilt, wird dennoch Gewinn gerade aus den vielen Beispielen für die Konkretisierung des von E. vorgeschlagenen Ethos der universalen Solidarität ziehen. Insgesamt liegt die Stärke des Buchs in seinem leidenschaftlichen

Plädoyer für eine lebenswerte, menschliche Welt. In seinem Engagement für das Ethos universaler Solidarität ist es zugleich das Vermächtnis des Pastoraltheologen und Religionspädagogen Adolf Exeler.

Münster Martina Blasberg-Kuhnke

Schmidt, Heinz: **Religionsdidaktik.** Ziele, Inhalte und Methoden religiöser Erziehung in Schule und Unterricht, Bd 2: Der Unterricht in Klasse 1–13. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1984). 320 S. (Theologische Wissenschaft, Sammelwerk für Studium und Beruf, Bd 16,2) kart. DM 49,80

Jetzt liegt der 2. Bd der ‚Religionsdidaktik' vor (zu Bd 1 vgl. diese Zeitschrift 1983, 497–499!), der sich mit der Konkretion für die verschiedenen Schuljahre und dominierenden Schularten (außer Sonderschule und Berufsschule) befaßt. Dabei wird der Versuch gemacht, auch den katholischen Religionsunterricht einzubeziehen.

Beabsichtigt ist, „die differenzierte Lebenswirklichkeit" der Schüler „in Anschlag (zu) bringen" und dabei ein Defizit „der neueren religionsdidaktischen Arbeiten" zu beheben, „die, obgleich sie schüler- und gesellschaftsorientiert zu sein vorgeben, eine systematische Darstellung der Lebenswirklickeit aus psychologischer und soziologischer Sicht vermissen lassen" und meist nur ‚globale', ‚praxisferne' Umschreibungen der „Aufgaben der Religionsdidaktik" (auf dem Hintergrund einer „unkritische[n] Übernahme weniger humanwissenschaftlicher Leitbegriffe") bieten (11).

Wohl deshalb wird dem 1. Bd das Kapitel „Bedingungen und Formen der Sinnorientierung" (13–61) nachgeschoben, das jetzt deshalb möglich sei, weil sich „die religionspsychologische ... Situation" durch neue Veröffentlichungen verändert habe (11). Neben soziologischen Erörterungen geht es vor allem um (religions-)psychologische Entwicklungskonzepte (bes. Freud/Erikson/Kohut,H. Sundén, Piaget/Goldman, F. Oser, J. W. Fowler, B. Grom, R. Kegan), wobei – wie auch in der ganzen Arbeit häufiger – Grom ein wichtiger Gewährsmann ist. Die folgenden Kapitel befassen sich mit der Grundschule (62–108), mit den Schuljahren 5/6 (109–131), 7–10 (132–180), mit schwierigen Hauptschulklassen (181–204) und mit der Oberstufe des Gymnasiums (204–265). Generell gesagt findet sich ein großes Bemühen, gerade psychologische Erkenntnisse einzubringen, und man erhält manche gute Hinweise, auch Gesichtspunkte, die bedenkenswert sind. Das Gesamtkonzept freilich (als solches ist es gedacht!) kann nicht überzeugen; es ist zu wenig begründet und faßbar, eben weil – so meine ich – dazu (insofern so etwas überhaupt sinnvoll und möglich ist) entschiedenere Arbeit im Detail notwendig wäre.

So sind die (religions-)psychologischen Konzepte unterschiedlich instruktiv dargestellt: Fowler z. B. kommt sehr ausführlich zu Wort und wird dankenswerter Weise durch wichtige Passagen in deutscher Übersetzung präsentiert (37–48), während die Darstellung Goldmans in dieser Verkürzung eher irreführend ist (32f; weil „Vorfelder des Glaubens" für eine Übersetzung von „Religious thinking ..." gehalten wird? So 270 A 76).

Die unterrichtspraktischen Kapitel (außer zur Oberstufe des Gymnasiums) folgen drei Zielperspektiven (vgl. Bd 1), meist formuliert als „Erfahrungen in der Nähe Gottes", „Gerechtigkeit und Friede", „gelebte Deutung und Wahrheitsansprüche" o. ä. Dazu werden Erfahrungen der Schüler in Beziehung gesetzt und „mögliche Lernwege" erörtert. Hierbei zeigt sich einmal, daß die gezielte Heranziehung ‚psychologischer Erkenntnisse' (zumindest heuristisch) fruchtbar ist, zum andern wird deutlich, daß dabei nicht immer konsequent vorgegangen wird. So wird z. B. – psychologischen Erkenntnissen zuwider! – die neuere Praxis gelobt, das Thema ‚Freundschaft' gerade im 3./4. Schuljahr zu behandeln (88ff; zur Sache: G. Stachel, Die Religionsstunde – beobachtet und analysiert. Zürich u. a. 1976, 162f mit 202), und Zehn- bis Zwölfjährige sollen die verändernde Kraft der Botschaft Jesu angesichts des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–15) „erleben" (129), wo sie doch, den referierten Ergebnissen von Piaget u. a. zufolge, den Weinbergsbesitzer nur als ungerecht betrachten können (75 und 92f). – Die Schwierigkeit, das in diesen zwei Bänden erstrebte Ziel auf dem beschrittenen Weg zu erreichen, belegt m. E. gerade das zu den ‚möglichen Lernwegen' Ausgeführte, eine eigenartige Gattung, die (sehr) globale Hinweise mit Passagen aus Unterrichtsmaterialien und (viel seltener) mit detaillierten Erörterungen (manchmal sogar noch mit nachgeschobenen Begriffsklärungen, z. B. 176: Symbolbegriff) vermischt, wobei die ‚Mischungsverhältnisse' ganz unterschiedlich sind. Ob daraus „eine Fundgrube praktikabler Unterrichtsanregungen" (12) geworden ist, wage ich zu bezweifeln. Dazu ist das Gebotene zu heterogen, der Abstraktionsgrad zu verschieden.

Entsprechendes gilt, wenn man das letzte Kapitel zur Oberstufe des Gymnasiums heranzieht. Hier ist die Gliederung und Form der bisherigen Darstellung weitgehend verlassen. Stattdessen werden stichwortartige Schemata, nach Art von Lehrplänen, zu Zielen und vor allem Inhalten in diesen Schuljahren geboten, die – nach absichernden Bemerkungen – der gewohnten (weit überzogenen) ‚Wissenschaftsorientierung' folgen und sich wie Vorlesungsverzeichnisse der geisteswissenschaftlichen Fakultäten lesen. Warum bedarf es jetzt eingehender ‚psychologischer und soziologischer Erkenntnisse' bzw. solcher über die ‚Erfahrungswelt der Schüler' nicht mehr, bzw. warum sind solche jetzt nicht mehr möglich? Weil das Gewicht zu sehr auf (globale) Entwicklungskonzepte gelegt und die Erkundung von Erfahrungsmöglichkeiten angesichts konkreter Inhalte vernachlässigt wird?!

Leider ist das Buch sehr klein und unübersichtlich gedruckt (dazu noch Kleinstdruck), was gerade den Praktiker nicht anlocken wird. Noch einmal: Zur „Fundgrube" (12) kann das Buch dem werden, der sich die Zeit nimmt, geduldig einzelnes zu prüfen, denn „der Teufel steckt im Detail", wie man sagt. Der Theologe freilich wird dort die Engel suchen!

Augsburg Eugen Paul

Müller, Stephan, E.: **Personal-soziale Entfaltung des Gewissens im Jugendalter.** Eine moralanthroplogische Studie. – Mainz: Matthias Grünewald (1984) 288 S. kart. DM 39,80

Der Vf. geb. 1950, ist seit 1982 Subregens am Priesterseminar in Mainz. Nach der Priesterweihe 1975 hat ihn als Kaplan und Religionslehrer die Not junger Menschen im Reifungsprozeß angetrieben, erneut das Gewissen als die ‚zentrale, personale Instanz der Freiheit und Selbständigkeit' zu untersuchen. Im verstehenden Umgang mit Jugendlichen bemerkte er beunruhigende Symptome eines schlafenden oder desorientierten Gewissens als Flucht des Menschen vor dem Selbst, vor dem Du und Wir und vor Gott. Dagegen signalisiert das intakte, recht gebildete Gewissen dem Menschen, wer er ist, was er kann, war er tun und lassen soll.

Die gut lesbare Diss. wurde von W. Heinen, Münster, angeregt, vom Vf. neben seiner Religionslehrertätigkeit erarbeitet, von G. Teichtweier und B. Fraling begutachtet und von der Kath.-Theol. Fakultät Würzburg angenommen. Weniger rationale Argumente oder Willensappelle helfen die ‚einerschaffene' Anlage des Gewissens entfalten als vielmehr positive zwischenmenschliche Beziehungen. Denn das Gewissen erweist sich als „personale Instanz, die den Reifungsprozeß des Menschen in Gang setzt und hält und das Zusammenleben der Menschen in den Gemeinschaften und in der Gesellschaft gelingen läßt" (11).

Der I. Teil bestimmt das Gewissen als gesamtpersonalen Vorgang (21–72). Mit einer Skizze von A. Vetter (58) umschreibt er Gewissen und Gemüt als ‚emotional-kardiale Mitte' des personalen Integrationszentrums mit den drei Funktionen der ganzen Person im Wertintuieren, Wertunterscheiden und Sichentscheiden. Die für den Reifungsprozeß des Gewissens relevanten Beziehungen verlaufen von Personmitte zu Personmitte der acht Grundgestalten: Vater und Mutter, Mann und Frau, Bruder und Schwester, Sohn und Tochter. In diesem spannungsreichen Beziehungsgeflecht soll das Sicherkennen, Sichannehmen und Sichwandeln der Entfaltung des personalen Selbstes und dem Aufbau des eigenständigen Gewissens dienen.

Der II. Teil vom Erwachen des Gewissens in der Kindheit (73–119) betont die Bedeutung der Mutter vom Säuglings- bis zum Kindesalter, aber auch die Vorbildwirkung des Vaters für das Sichentscheiden-Lernen, der Eltern-Ehe als gelebte Gewissensfunktion, besonders ihre Vermittlung ‚relationaler Grunderfahrungen' als Bedingungen der Gewissensentfaltung, vor allem in Liebe und Vertrauen. Dabei werden unbewußte Urdaten behandelt wie Projektion, Identifikation, Introjektion, Imitation, aber auch bewußte wie Lohn, Strafe, Ermutigung im Dienst der Gewissensbildung.

Der III. Teil behandelt die kontaktbedingte Entfaltung des Gewissens im Jugendalter (120–172). Einleitend setzt der Vf. sich kritisch auseinander mit unzureichenden Theorien zur Verselbständigung des Gewissens z. B. bei E. Fromm, J. Piaget, L. Kohlberg. Sein leitendes moralpädagogisches Interesse will jene psychologisch-anthropologischen Forschungsergebnisse auswerten, die aus der Begegnung mit den Menschen erwachsen sind und sich auf die intrapersonalen und relationalen Daten und Aufgaben nach dem Strukturbild der Person von A. Vetter und auf die Grundgestalten-Intuition W. Heinens stützen. Das Ziel ist ein mündiges, intaktes Gewissen als die zuständige Instanz der personalen Selbständigkeit in relativer und relationaler Freiheit. Eingehend behandelt er Aspekte der relationalen Gewissensentfaltung in der Frühpubertät, im Jugendalter, das Selbstgefühl, Eigenmacht- und Selbstwertgefühl, das Streben nach Geltung und Unabhängigkeit, die Integration des Sexualstrebens, die Bedeutung des Vaters und der Mutter für die Gewissensentfaltung, die Geschwisterrelationen. Umwelteinflüsse, Konsumstreben und Medienwerbung in der pluralistischen Gesellschaft konkurrieren mit den familialen Relationen in der Gewissensentfaltung und machen besonders die Hilfe des Vaters bei der Lösung, bei Partner- und Berufswahl sowie gewissenhaftem Entscheiden in der widerständigen Welt notwendig. Hierbei wird deutlich mit dem Ruf zur Nachfolge Christi argumentiert.

Abschließend: „Die reifenden emotional-kardialen Grundrelationen bilden die conditio sine qua non der Gewissensentfaltung" (272).

Insgesamt leistet die Arbeit allen Erziehern in Familie, Schule und Kirche den guten Dienst, den lebenslangen Reifungsprozeß des Gewissens als relationalen Werdeprozeß wahr- und ernstzunehmen, zum Aussöhnen oder Ergänzen in den Beziehungen zwischen den acht Grundgestalten zu ermutigen, um immer wieder neu Gewissen und

Gemüt als emotional-kardiale Mitte in den ganzen Menschen zu integrieren. Eltern, Erzieher und Seelsorger und alle Studierenden, die das werden möchten, können in dieser Arbeit klärende Einsichten und praktische Hilfen gewinnen.

Eichstätt Heinz Loduchowski

Kaiser, Matthäus: **Geschieden und wieder verheiratet.** Beurteilung der Ehen von Geschiedenen, die wieder heiraten. – Regensburg: Friedrich Pustet (1983), 114 S., kart. DM 12.80

Ein Thema, das durch Sackgassen aufgrund unlösbar erscheinender Widersprüche charakterisiert ist, hat K. sich vorgenommen. Die ungelöst fortbestehende Not der Menschen, auf die päpstliche Stellungnahmen mit Bedauern und ratlosem Verweis auf unabänderliche Vorgaben reagieren, eine Not aber, die gerade die ernst meinenden belastet und von der Kirche wegdrängt, zwingt zu neuer Überlegung trotz der schon unternommenen zahllosen Versuche weiterführender Lösungen.

Ihnen widmet K. den ersten Teil seines Büchleins, indem er sie der Reihe nach durchgeht:

Hat die Kirche nicht vielleicht doch mehr Vollmacht zur Auflösung der Ehen, als sie bisher weiß? Kann sie nicht, wenn sie unvollzogene sakramentale und nichtsakramentale vollzogene Ehen löst, auch vollzogene und sakramentale lösen? K. lehnt ab: Es sei eine Wesenseigentümlichkeit der Ehe, nicht auflösbar zu sein. Was bisher als „Auflösung" praktiziert wird, müsse sich auf seinen wirklichen Charakter befragen lassen.

Muß zur gültigen und sakramentalen Ehe nicht mehr verlangt werden als nur das Christsein beider Partner? Muß nicht Glaube Voraussetzung des Sakamentes sein? K. widerspricht: Die Heilszusage Gottes setzt die bei der Heirat schon gegebene Bereitschaft der Gatten, die sakramentale Gnade wirksam werden zu lassen, nicht voraus. Zudem hänge die Unauflösbarkeit der Ehe als Wesenseigenschaft nicht von der Sakramentalität ab.

Kann der Vollzug der Ehe weiterhin rein physisch verstanden werden? Ist nicht ein psychisch-personaler Vollzug Voraussetzung der Unauflösbarkeit? Nach K. kann ein als Prozeß, der nie abgeschlossen ist, konzipierter Vollzug gar nicht Kriterium der Auflösbarkeit sein.

Sollten nicht höhere Anforderungen an die Gültigkeit der Ehe gestellt werden? Durch dieses teilweise sachgerechte Mittel sieht K. nur die Zahl von Problemfällen beeinflußt, nicht aber das Problem selbst.

Ist der Weg der Zulassung solcher Paare gangbar, die geschlechtliche Enthaltsamkeit versprechen? Er ist zumeist nur für ältere Paare praktikabel. Manche lehnen ihn auch prinzipiell ab. Ist eine Eucharistiezulassung bei moralischen Konfliktsituationen, bei Bewährung in der zweiten Ehe u. ä. möglich? Das Grundargument des Sakramentenausschlusses ist nicht widerlegt: das Leben im Ehebruch.

K. präzisiert nun das Problem: Eine Lösung sei bisher nicht gefunden, weil die eigentliche Frage nicht bedacht wird, nämlich die nach der Beurteilung der neuen Ehen von Geschiedenen, die wieder geheiratet haben. Dieses Bedenken muß auf dem Hintergrund des Eheverständnisses geschehen, das das Zweite Vatikanische Konzil lehrt.

Indem K. im zweiten Teil der Konzilslehre nachgeht, konfrontiert er das herkömmliche Ehebild mit dem konziliaren. Dem auf einen Zweck hin ausgerichteten Vertrag über bestimmte Rechte und Pflichten stellt er den Bund als auch rechtliche, vor allem aber personale und religiöse Wirklichkeit gegenüber. In der Willenseinigung, die das Sich-Schenken und -Annehmen beider Partner ist, kommt eine neue Wirklichkeit zustande, eine personale Lebenseinheit, die jeden Partner als Selbst erhält und doch mehr ist als die Addition der Individuen. Die neue Lebenseinheit wird von Gott mitgeschaffen. Die geschlechtliche Prägung der Eheleute ist darin keine rein leibliche Gegebenheit, sondern Bestimmung ihrer leiblich-seelisch-geistigen Ganzheit. Die geschlechtliche Vereinigung ist daher nicht rein körperlicher Vorgang, sondern Vollzug der Lebenseinheit Ehe. Der eheliche Bund ist immer, auch bei Nichtchristen, als individueller von Gott geschaffen und daher Darstellung des Bundes Gottes mit seinem Volk. Unter Christen ist er darüber hinaus Zeichen für den neuen Bund, für die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus, für die Haupt-Leib-Einheit Christi mit der Kirche. Jede Ehe stellt sich somit als religiöse Wirklichkeit dar. Zur komplexen Gesamtgestalt der Ehe gehört aber auch ihre rechtliche Dimension, innerhalb derer sich der konziliare Neuansatz vor allem in der Änderung der Inhaltsbestimmung zeigt. Nicht mehr die geschlechtliche Vereinigung ist wesentlicher Vertragsinhalt, sondern die personale Lebenseinheit der Gatten. Das Zustandekommen der Ehe sieht das Konzil in der Verbindung der Partner miteinander durch Gott. K. schließt diesen Teil mit der Feststellung ab, daß der rechtliche Gesichtspunkt zur Beurteilung einer gültigen oder ungültigen Ehe nicht übergangen, aber auch nicht verabsolutiert werden darf.

Der dritte Teil setzt sich mit der Vorstellung von der Auflösung einer Ehe auseinander. K. weist zunächst nachdrücklich auf die Ungereimtheiten des Eherechtes hin, das die Unauflöslichkeit als Wesenseigenschaft jeder Ehe bezeichnet, dennoch bestimmte Auflösungen zuläßt. Die Erklärung dafür sieht K. in der einseitig vertragsrechtlichen Perspektive: Ein Rechtsverhältnis kann, wenn schon nicht durch die Vertragspartner, so doch durch die Autorität gelöst werden, die Rechtsmacht darüber hat. Wenn die Ehe aber mehr ist als ein Rechtsverhältnis, nämlich eine Lebenseinheit, in die die Gatten sich geben und in der sie von Gott verbunden werden, dann ist keine Auflösung, keine Rückkehr in den Ledigenstand möglich. Die Unauflöslichkeit ist „nicht eine Rechtsqualität eines Rechtsverhältnisses, sondern eine Lebensqualität einer Lebenseinheit" (51). Daher hält K. jede Ehe, ob sakramental oder nicht, vollzogen oder unvollzogen, für absolut unauflöslich. Auch der Tod führt nicht zurück zum Zustand vor der Eheschließung. Die Lebenseinheit allerdings ist zerstört. Auch andere Arten der Zerstörung der Lebenseinheit sind möglich, und zwar solche äußerer Art und Ursache wie Krieg und politische Verhältnisse. Die Zerrüttung sieht K. ebenfalls als Zerstörung der Lebenseinheit an. Zwar ist die Wiederherstellung theoretisch möglich, doch kann das Zerbrechen nach allgemeiner Lebenserfahrung kaum wieder rückgängig gemacht werden. Die Zerstörung der Lebenseinheit ist nicht mit einer Zerstörung der Ehe gleichzusetzen. Was Gott getan hat, indem er die Gatten verband, ist nicht reversibel. Die Partner können, auch wenn der Widerruf der Selbstübereignung die Lebenseinheit zerstört hat, diese jederzeit (ohne neue Eheschließung) wiederbeleben.

Mit dem vierten Teil geht K. das an, was er als Kern des Problems ansieht: die Beurteilung einer Ehe, die nach Zerstörung der personalen Lebenseinheit mit einem neuen Partner eingegangen wurde. Dabei geht er mit dem rechtlichen Befund kritisch um, indem er die von Gott und den Gatten begründete Ehe als Lebenseinheit zum Ausgangs- und Bezugspunkt nimmt. Zerstörung der Lebenseinheit, Scheidung ist Verstoß gegen Gottes Gebot. Wenn die Gatten sich gegenseitig übereignen wollten – vor allem in der erzwungenen Eheschließung sieht K. eine Ausnahme –, ist die Scheidung auch einer ungültigen Ehe ein solcher Verstoß, besonders anstoßerregend in den Fällen des reinen Formmangels. Aber den Verstoß gegen das Scheidungsverbot nimmt die Kirche nicht so ernst, daß sie daran den Ausschluß von den Sakramenten knüpfte. K. unterstützt das, wenn die zerstörte personale Lebenseinheit nicht wiederhergestellt werden kann. Die nach Scheidung geschlossene zweite Zivilehe charakterisiert K. mit dem Sprachgebrauch des Codex zunächst als Ehe, wenn auch als ungültige. Die Heirat vor dem Standesbeamten erzeuge auch bei Katholiken den Schein einer gültigen Ehe. Die Allgemeinheit sei über die Art der Eheschließung zumeist nicht informiert. Die ungültige Ehe ist beim Wegfall des Hindernisses, das ihr im Wege stand, sanationsfähig; die Partner sind sittlich verpflichtet, sie gültig zu machen.

Unter personalem Gesichtspunkt kann die zweite Ehe nicht dasselbe sein wie die erste, aber auch wiederum kein Nichts. Die Partner tun bei der zweiten Eheschließung dasselbe wie bei einer gültigen: Sie wollen sich gegenseitig übereignen. Durch öffentliche Kundgabe erklären sie sich bereit, sich verbinden zu lassen, auch wenn ihre Bindung zur Ehe durch Gott fehlt.

Zur Frage der sittlichen Zurechenbarkeit stellt K. heraus, daß objektiv rechtswidriges Handeln durch Gutgläubigkeit zwar nicht rechtmäßig, wohl aber sittlich entschuldbar sein kann. Zu unterscheiden ist auch zwischen der Schuld an der Zerstörung der ersten Ehegemeinschaft und der Vorwerfbarkeit der Wiederverheiratung. Hierfür spielen die Motive eine wichtige Rolle. Es ist möglich, daß keine persönliche sittliche Schuld oder doch keine schwere vorliegt, aber auch, daß man die wieder Heiratenden nicht davon freisprechen kann. Dann ist aber noch zu fragen, ob das Verbleiben in der zweiten Ehe nunmehr sittlich gerechtfertigt werden kann. Dazu will K. die Frage beantwortet wissen, ob bei den jetzt herrschenden persönlichen Umständen die (in Wirklichkeit früher erfolgte) Eheschließung sittlich zu rechtfertigen wäre.

Kann der zweiten Ehe die Anerkennung als Putativ-Ehe zukommen? Im guten Glauben der Partner sieht K. den entscheidenden Punkt. Guter Glaube aber sei nicht nur dann geschützt, wenn er mit einem Irrtum über die Gültigkeit der Ehe einhergehe, sondern auch, wenn sich jemand für entgegen der ihm bekannten objektiven Norm berechtigt hält, anders zu handeln, als diese gebietet. Nicht für die rechtliche Einordnung, wohl aber für die sittliche Bewertung reicht solcher guter Glaube aus. Die subjektive Überzeugung gibt den Ausschlag. Sie kann der objektiv rechtlich ungültigen zweiten Ehe den Makel sittlicher Schuld nehmen. K. empfiehlt, die offizielle Anerkennung der getroffenen Entscheidung von einer vorhergehenden pflichtmäßigen Beratung mit einem dazu beauftragten seelsorglichen Organ der Kirche abhängig zu machen. Die sittliche Beurteilung des geschlechtlichen Umgangs der Partner in der zweiten Ehe geht für K. davon aus, daß dahinter echter Ehewille steht, wirkliches gegenseitiges Schenken und Annehmen, personale, öffentlich bekundete Bindung, die dazu führt, daß im geschlechtlichen Vollzug das gegenseitige Übereignetsein ausgedrückt und vertieft wird wie in einer gültigen Ehe. Die positive Bewertung der Sexualität war im Eheverständnis des alten Rechtes, das die Ehe als Zweckgemeinschaft zur Zeugung und Fortpflanzung sah und nur in dieser Zweckbestimmung eine Rechtfertigung des geschlechtlichen Umgangs erkennen konnte, nicht möglich. Für K. ist Geschlechtsverkehr sittlich gut, wenn er Ausdruck personaler Lebenseinheit in einer (gültigen oder ungültigen) Ehe ist, schlecht dagegen, wenn er – ob außerhalb, neben oder in einer Ehe – ohne solche personale Gemeinschaft vollzogen wird. Ausschlaggebend ist die Selbstübereignung der Partner aneinander, wenn in dieser selbst nicht schwere sittliche Schuld liegt. Ist die zweite Ehe nicht vorwerfbar, dann auch der geschlechtliche Umgang in ihr nicht. Wenn aber die neue Eheschließung nicht gerechtfertigt werden kann, vermag auch die cohabitatio fraterna sie nicht zu entschuldigen. Die Folgerung für die Sakramentenzulassung hängt von dem Befund anhand der vorgenannten Kriterien ab. Wenn den Partnern „aufgrund ihrer redlichen subjektiven Überzeugung die neue Eheschließung und folglich auch der Vollzug der Geschlechtsgemeinschaft nicht als schwere persönliche sittliche Schuld anzurechnen sind, verharren sie nicht in einem sündhaften Verhältnis, das wirksamer Lossprechung von Sünde entgegenstünde" (100).

Eine kirchliche Eheschließung Geschiedener lehnt K. als den Tatsachen widersprechend ab. Die erste Ehe ist nicht gelöst, eine zweite gültige Ehe, wie sie durch die Willenserklärung vor der Kirche in der Regel begründet wird, nicht möglich.

Mit „flankierenden Maßnahmen", von denen der Teil V handelt, will K. der Gefahr des Mißbrauchs und der Aushöhlung der Lehre von der Unauflösbarkeit der Ehe steuern. Er verlangt eine kompromißlose Verkündigung der Unauflösbarkeit der Ehe und eine Beseitigung der im Kirchenrecht gängigen Eheauflösungen. Geeignete Ehevorbereitung soll dazu beitragen, daß Ehen überhaupt als Lebenseinheit eingegangen werden. Die Feier der Eheschließung soll so gestaltet werden, daß Gottes Tun am Menschen auch bei der Eheschließung verdeutlicht wird. Eheberatung soll nicht nur in Krisensituationen, sondern ständig bereitstehen. Den Gescheiterten, Geschiedenen soll Hilfe zum Alleinsein gegeben werden. Zur Entscheidung, ob eine neue Ehe ohne persönliche schwere sittliche Schuld möglich ist, ist Hilfe zu leisten und die gefundene Entscheidung zu respektieren. Die Gemeinde schließlich muß vor Ärgernis dadurch geschützt werden, daß sie über die Grundstrukturen des Problems unterrichtet wird, über die Unterscheidung von objektiver Norm und sittlicher Zurechenbarkeit.

War ein solches Büchlein angesichts der schon vorhandenen Literatur nötig? Ich meine wohl. K. führt mit seinen Überlegungen aus dem Pferch der bisherigen Argumente hinaus. Die Möglichkeit dazu gibt ihm die eindrucksvolle Darlegung der Konzilslehre über die Ehe, deren Kern nicht nur die Aufhebung der Hierarchie der Ehezwecke oder eine pastoralere und personalere Redeweise über die Ehe ist, sondern die Rückkehr zur Sicht der Ehe als gesamtmenschlicher Wirklichkeit, die in der rechtlichen Dimension nur sehr partiell erfaßt ist. Der Wandel von der Zweckehe zur Ehe als Selbstzweck, von der kirchlich gesegneten Institution der Fortpflanzung zur personalen Lebenseinheit zweier Menschen, die den Bund Gottes mit den Menschen, Jesu Christi mit der Kirche darzustellen vermag, ist von kaum einem Kirchenrechtler bisher so klar herausgearbeitet worden. K. aber wird durch das Ernstnehmen des konziliaren Eheverständnisses befähigt, die Elemente der angesprochenen Problematik an die richtige Stelle zu verweisen. Sein Weg ist dabei ganz anders als die bisher gegangenen, indem er nicht Fundamentalaussagen abschwächt, um sekundäre Fragen auf dem hohen Postament belassen zu können, auf das sie gehoben worden sind (Unauflöslichkeit der Ehe einerseits, sittlicher Stellenwert des Geschlechtsverkehrs andererseits), sondern richtig wertet: Nicht nur die Partner schließen die Ehe, sondern Gott verbindet sie zur Ehe. Dieser Bund ist keiner Auflösung mehr fähig, auch nicht durch die Macht der Kirche. Umgekehrt: Ehe ist nicht identisch mit legitimer Sexualität, sondern diese ist Ausdruck einer Selbstübereignung, die in einer gültigen Ehe Vollgestalt gewinnen soll (und nicht immer gewinnt), in einer ungültigen aber zumindestens begrenzte Gestalt und sittlich verantworteten Ort hat.

K. schont die Aporien der bisherigen Lehre und Disziplin nicht, reitet aber auch nicht darauf herum: Auflösung unauflöslicher Ehen; Verschiebung des Beurteilungskriteriums von dem Verstoß gegen Gottes Verbot der Ehescheidung hin zu der Unerlaubtheit des Geschlechtsverkehrs. K.s Frage ist keine kirchenrechtliche – die Wandlung vom CIC/1917 zum neuen Codex, der keine Straftat der Bigamie mehr kennt, streift er nur –, sondern die nach den Voraussetzungen der Absolution, der Disposition zum Empfang der Sakramente.

Mit Recht ordnet K. die rechtlichen Aspekte der Ehe in das Gesamtgefüge der Ehetheologie ein. Welchen Sinn aber hat es, welche Funktion für das Ergebnis und die Durchsetzbarkeit seines Denkansatzes, die ungültige Ehe Geschiedener der Putativ-Ehe gleichzuachten, wenn auch nur in der Weise eines verzichtbaren Vorschlages? Die sittliche Rechtfertigung der Partner hängt nicht davon ab, ob ihre Gemeinschaft Putativ-Ehe sein kann (vgl. 100). Mir scheint die Sorge des Papstes, auf die K. kurz eingeht (105), nicht hoch genug eingeschätzt, die Lehre von der Unauflöslichkeit gerate in Gefahr. Zunächst habe ich Zweifel, daß die Putativ-Ehe eine Rechtsfigur zum Schutz des guten Glaubens an das So-Handeln-Dürfen ist, auch wenn es im Bewußtsein der Rechtswidrigkeit geschieht (vgl. 92). Es geht ja nicht um die sittliche Erlaubtheit, sondern um die Rechtsfolgen. Das Recht kann nicht vorsätzlich rechtswidriges Handeln in den Rechtsfolgen dem rechtmäßigen gleichstellen. Es höbe seinen eigenen Anspruch auf. Es geht vielmehr um die Bewahrung dessen, was gutgläubig als rechtmäßig gewollt ist, vor den Folgen des Rechtsirrtums. Die Rechtfertigung des sexuellen Umgangs in der Putativ-Ehe folgt (nach herkömmlicher Argumentation) aus dem guten Glauben an die Gültigkeit, nicht aus dem an die sittliche Erlaubtheit bewußt rechtswidrigen Tuns.

Indem K. den Gedanken der Putativ-Ehe ausbaut bis hin zu einer „offiziellen Anerkennung" der getroffenen Entscheidung zur zweiten Ehe (vgl. 89, 113), will er dieser ungültigen Ehe eine amtliche Stütze geben, die sie nicht braucht. Denn die sittliche Bewertung wird dadurch nicht beeinflußt, bedeutende kirchenrechtliche Folgen hängen nicht davon ab, aber die auch von ihm klar bekämpfte Verwischung der Unauflöslichkeitslehre wird kaum zu verhindern sein. Es muß genügen, daß die Kirche Entscheidungen respektiert und ihren Respekt auch in der Gemeinde verkündet. Die Forderung nach Anerkennung durch institutionalisierte Gremien gefährdet die Durchsetzbarkeit der Grundidee.

Eine Frage ist mir offen geblieben: Was ist für K. Ehebruch? Es ist wohl unstreitig, daß Ehebruch kaum als persönlich nicht vorwerfbar qualifiziert werden kann. Was aber ist die ohne persönliche schwere Schuld in einer zweiten Ehe gelebte Sexualität? Ehebruch kann nicht durch die böse Absicht definiert sein, die die Argumentation mit der Putativ-Ehe (vgl. 95) nahelegt. Darf man aus den Überlegungen über die Zuordnung von Selbstübereignung und personaler Sexualität schließen, daß Ehebruch sich als Verstoß gegen eine bestehende andere Lebensgemeinschaft definiert, diese also voraussetzt? Daß nach Zerstörung der Lebenseinheit der Gatten also ein Ehebruch nicht mehr möglich ist? Ich glaube, die sittliche Bewertung der zweiten Ehe setzt eine Klärung des Ehebruchbegriffs voraus.

Was ist der Ertrag dieses Büchleins? Es gelingt K. zu zeigen, daß die Geschlechtsgemeinschaft mit dem Partner der zweiten Ehe sich nicht primär am rechtlichen Kriterium „Gültigkeit oder Ungültigkeit" bemißt, sondern in der Annäherung an die Vollgestalt von Ehe, in der nach konziliarem Verständnis der Geschlechtsverkehr nicht Inhalt ist, sondern Ausdruck für Inhalt, für die personale Lebenseinheit. Soweit diese auch in der zweiten Ehe realisierbar ist, rechtfertigt sich auch der sexuelle Umgang. Voraussetzung ist aber, daß die Zerstörung der ersten Ehe und die Eingehung einer neuen Ehe nach den Kriterien der persönlichen Schuld vergebbar sind. Daran aber hat schon die traditionelle Lehre nicht gezweifelt. Fazit: Ein Buch, das die Perspektiven zurechtrückt und damit den Ausblick öffnet auf einen christlich verantworteten Umgang mit Menschen in pastoraler Not.

Münster Klaus Lüdicke

Barion, Hans: **Kirche und Kirchenrecht.** Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Werner Böckenförde. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Verlag Ferdinand Schöningh (1984) XII, 710 S. geb. DM 98.–

Der vorliegende Sammelband wird eröffnet von den beiden Beiträgen Sebastian Schröckers „Der Fall Barion" und Werner Böckenfördes „Der korrekte Kanonist", in denen das Leben und das Wirken des Bonner Kanonisten Hans Barion gewürdigt werden. Die Aufsätze B.s werden mit drei Publikationen eröffnet, die um das kanonistische Denken Rudolph Sohms kreisen. Sohm war für B. der Gelehrte, an dessen (gegensätzlicher) Position er das Wesen des katholischen Kirchenrechts entwickelt. B. verdankt Sohm die Einsicht, daß die Entscheidung über das Wesen und den Wert des Kirchenrechts von der Auffassung abhängt, die einer vom Wesen des Christentums hat. Sohm unterschied nun eine Kirche im Glaubenssinn und eine Kirche im Rechtssinn; die katholische Kirche setzte sie ineins, Luther beseitigte die Ineinssetzung, und das war nach Sohm seine große Tat. B. hat den fundamentalen Gedanken Sohms, daß (nach katholischer Auffassung) das Kirchenrecht allein um der Kirchenlehre willen besteht, daß es also seine Aufgabe ist, die geschichtliche Form der Offenbarung zu erhalten, als richtig erkannt und ihn bis zur letzten Stunde seines Lebens festgehalten. B. ist der Meinung, daß alle Kritik gegen Sohm, die nicht auf der Ebene des Glaubens argumentiert, nicht durchschlägt. Er erweist Sohms Position gegenüber dem Kirchenrecht als unanfechtbar, falls man seine Glaubensüberzeugung teilt. Er führt damit die Kontroverse gegen Sohm auf den entscheidenden Punkt, nämlich die Aufstellungen Luthers, zurück. Sohms System ist die folgerichtige Durchführung der lutherischen Grundsätze über die Freiheit eines Christenmenschen, und es ist die einzige, die folgerichtig ist; alle anderen Systeme sind Umbiegungen, Verbeugungen vor der Macht der Tatsachen oder (nicht zugegebene) Anleihen beim Katholizismus.

Die zweite Abteilung des vorliegenden Sammelwerkes überschreibt Böckenförde „Kirche und Kirchenrecht"; darin sammelt er eine Reihe bedeutender Beiträge aus der Feder B.s, vor allem zur Kirchenverfassung. Man wird in diesem Abschnitt den gewichtigsten Teil des Buches sehen dürfen. Die darin gemachten Ausführungen basieren auf dem CIC/1917 und sind daher in den Einzelheiten teilweise überholt. Da aber B. seinen Blick stets auf das Grundsätzliche, im besonderen also auf das göttliche Recht richtet, behalten sie ihren Wert.

Der Beitrag „Konkordat und Kodex", den B. für die Festschrift Stutz geliefert hatte, stellt sich als eine Vorarbeit für eine größere, von B. allerdings nicht geschriebene Untersuchung über die Technik der Konkordate dar. Die Abhandlung „Sacra Hierarchia" will das Verhältnis der Kleriker zueinander, „die Führungsordnung der katholischen Kirche", darstellen. Der Beitrag befaßt sich in vier Abschnitten mit der ständischen Gliederung der Kirche, mit der Klosterverfas-

sung, mit der Missionsverfassung und mit der hierarchischen Verfassung im allgemeinen. In dem Aufsatz „Ordnung und Ortung im kanonischen Recht" stellt er c. 329 § 1 CIC/1917 als Grundlage der Ortung im kanonischen Recht vor. Kanonische Ordnung durch Ortung kann nur über die Ecclesiae peculiares geschaffen werden. Ecclesiae peculiares sind nach göttlichem Recht einzurichten, Territorialverfassung und Bischofsverfassung fordern sich gegenseitig. Die Potestas ordinaria des Bischofs ist eine territorial eigenständige und (auf die Ecclesia peculiaris) begrenzte Gewalt. Der 1956 gehaltene Vortrag „Ordo et Regimen fidelium" wendet sich erneut c. 948 CIC/1917 zu und erforscht seine rechtsgeschichtlichen Grundlagen. Die Tatsache, daß dieser Fundamentalkanon (auch) die Jurisdiktionsgewalt als Ziel der Weihe bezeichnet, hat bekanntlich zu sehr verschiedener Auslegung Anlaß gegeben – bis zur Eliminierung dieser gewichtigen Aussage. B. hat erkannt, daß dieser Canon den Ordo zur Grundlage beider Hierarchien macht, daß also der oben erwähnte Ausweg ein Irrweg ist.

Die folgenden Lexikonartikel „Kirche" und „Kirchenverfassung" bieten auf knappem Raum selbständige Darlegungen der darin enthaltenen Materie. An dieser Stelle führt B. zum ersten Mal den Begriff der „progressistischen Konzilspartei" ein, der in der Folgezeit eine große Rolle bei ihm spielen sollte, indem er jeweils die Bestrebungen dieser so apostrophierten kirchlichen Kreise und die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils miteinander vergleicht, wobei er an Deutlichkeit der Sprache nichts zu wünschen übrigläßt. Er ist der Überzeugung, daß die Dokumente des letzten Konzils das Bild der Kirche aufs stärkste ändern, und verweist gleichzeitig darauf, daß sie, weil sie nicht unfehlbar sind, die Möglichkeit der späteren Revision zulassen. Er stellt fest, daß zu der im wesentlichen gewahrten bisherigen lehramtlichen Auffassung der Kirche „das neue progressistische Begriffskleid" nicht paßt (254). Die Scheidung zwischen der katholischen Kirche als der einzigen formierten und den nichtkatholischen, nicht formierten Kirchen ist nicht ausgleichbar (256). Die Einführung des Bischofskollegiums ist nach B. das Mittel der progressistischen Konzilspartei, um die bisherige hierarchische Ordnung „zu verunklären" (257). Die Konstitution über die Kirche hat aber nach ihm die These von der primär gesamtkirchlichen Gewalt der Bischöfe abgewiesen. Was die Frage angeht, ob teilkirchliche Instanzen und Gruppierungen (wie Metropoliten und Bischofskonferenzen) originäre, einer besonderen gesamtkirchlichen Ermächtigung nicht bedürftige Jurisdiktionsgewalt auszuüben vermögen, sieht B. sie vom Konzil durch einen Formelkompromiß zugunsten der progressistischen und einen Sachkompromiß zugunsten der überlieferten Position beantwortet (260). Die gesamtkirchliche Machtbefugnis des Bischofskollegiums ist auf das Zusammenwirken mit dem Papst angewiesen, was umgekehrt nicht gilt (267). Bei dieser Gelegenheit entwickelt B. die gewichtige These, daß das Bischofskollegium nur solange begrifflich ein Kollegium von Bischöfen ist, als es nicht tätig wird, während beim Tätigwerden auch nichtbischöfliche Jurisdiktionsträger an seinen Beschlüssen mitwirken (267). Im ganzen sieht er im Bischofskollegium eine theoretische und überflüssige Neuerung (267).

In den folgenden Beiträgen setzt sich B. mit den Aufstellungen Joseph Kleins auseinander. Es handelt sich dabei um die bekannte protestantische Position zu Kirche und Kirchenrecht, die Klein schon vertrat, als er noch als katholisch galt; B. hätte es sich leicht machen können, indem er auf die lehramtlichen Verwerfungen der häretischen Aussagen verwies. Aber er wählte den Weg, sich eingehend auf Kleins Thesen einzulassen und sie einer Prüfung zu unterziehen, vermutlich weil ihm Klein persönlich nahestand und weil er in ihm in gewisser Hinsicht einen Jünger Sohms erkannte.

Der folgende Artikel „Kirchenrecht" ist wiederum ein Musterbeispiel B.scher Stoffbeherrschung, Gliederungskunst und Originalität. Kompromißlos hebt er Wesen und Aufgabe des Kirchenrechts gegenüber abschwächenden Euphemismen heraus.

Glänzend geschrieben ist auch der nächste Beitrag „Römisch-katholisches Kirchenrecht". Man lese beispielsweise, was B. zu der ekklesiologischen Bedeutung des Kirchenrechts zu sagen weiß (338f). Der umfangreiche Beitrag „Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft vom katholischen Kirchenrecht" (aus dem Jahre 1961) ist eine auf hoher Warte stehende Beschreibung grundsätzlicher Positionen und Aufgaben der Kanonistik. B. entwickelt die wissenschaftlichen Probleme des kanonischen Rechts von dem Zentralpunkt der Kirche als einer durch göttliches Recht formierten Rechtskirche. Unter den wissenschaftstheoretischen Fragen geht er zuerst das Verhältnis von Kanonistik und Theologie an und hebt hierbei unter den Stichworten Ancilla theologiae, Custos theologiae und Illuminatrix theologiae die wichtigsten Berührungspunkte hervor. Schon damals weist er unüberhörbar auf die anhebende lehrmäßige Verwirrung in der katholischen Kirche hin, die vor Trägern des Lehramtes nicht halt machte (355f). Danach wendet er sich dem Verhältnis des kanonistischen Systems zu seiner Geschichte zu. Er hebt den Unterschied kanonistischer und profanwissenschaftlicher Betrachtung der kirchlichen Rechtsgeschichte hervor und macht dabei Ausführungen, die in ihrer Art einmalig sind (360–374). Unter den inhaltlichen Fragen, die der Kanonistik zu beantworten aufgegeben sind, nennt B. das Verhältnis von Recht und Ethik innerhalb des kanonischen Rechts, das Verständnis der Kirche als einer auch naturrechtlichen Gemeinschaft und die kanonistische Theorie der kirchlichen Rechtsbeziehungen zum Staat. B. weiß und gibt zu, daß seine Behandlung des ihm gestellten Themas eigenwillig ist und sich kaum auf die herrschende Meinung berufen kann, ist aber überzeugt, daß sie dogmatisch einwandfrei und wissenschaftlich haltbar ist. Ebensowenig zeigt er sich bekümmert darüber, daß er den Gegensatz zu der protestantischen Position pointiert herausarbeitet; er spricht es offen aus, daß er eine Kircheneinigung zwischen Katholiken und Protestanten für ausgeschlossen hält (402). Ein Ökumenismus von Life and Work ist möglich, ein Ökumenismus von Faith and Order ist unmöglich. B. war übrigens ebenso überzeugt, daß mit den Orthodoxen wegen ihrer Ablehnung einer Rechtskirche ein gemeinsamer Boden nicht gefunden werden kann (155).

Die dritte Reihe von Beiträgen B.s, die Böckenförde für das Sammelwerk ausgewählt hat, ist dem Thema „Kirchliche und politische Gewalt" gewidmet. Seine These lautet: Die katholische Kirche ist über alle politischen Zwänge erhaben; sie braucht sich nicht politisch zu entscheiden.

B. weiß Auctores probati dafür heranzuziehen, daß die Kirche gegenüber der politischen Form grundsätzlich indifferent ist und als Ziel ihrer politischen Entscheidungen lediglich die Sicherung ihrer Freiheit zum Bekenntnis und zur Verwirklichung des Glaubens ansieht (475). Es machte B. hier offensichtlich Vergnügen, dem von progressistischer Seite verunglimpften oder lächerlich gemachten Alfredo Ottaviani seinen hohen Respekt zu bezeugen (472). Seine eigene Ansicht entwickelt er anhand ausgewählter geschichtlicher Beispiele, nämlich der Ralliement-Politik in Frankreich, der Stellungnahme des deutschen Episkopats vom 28. März 1933, dem Druck des Heiligen Stuhles auf die italienischen Christdemokraten zur Öffnung nach links und seiner Forderung an die belgischen Katholiken zur Unterstützung der antiflämischen Politik des Kardinal Suenens. Die Anerkennung eines Regimes durch die Kirche ist niemals eine grundsätzliche, stets nur eine faktische für dessen Dauer und unter Vorbehalt der kirchlichen Rechte (479f). Die Potestas indirecta der Kirche, also ihre Weisungsgewalt gegenüber der politischen Betätigung der Katholiken, kann nur ratione peccati wirksam werden, d. h. auf dem Umweg über die Erklärung eines politischen Verhaltens als schwer sündhaft (502). Solche Weisungen sind nach B. als im Gewissen verbindliche nicht möglich, wenn es sich um einen Staat handelt, in dem die Kirche im Blick auf den unaufhebbaren Verfassungskern zum Ralliement aufgerufen hat und der sich bei seiner Gesetzgebung im Rahmen dieses Verfassungskerns hält. Die Kirche spricht hier nach B. als Partei, d. h. sie verpflichtet nicht unter Sünde (506).

Der vierte Abschnitt des Buches bietet Aufsätze, in denen sich B. mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil beschäftigt. In der Zeitschrift „Der Staat" hat er drei kanonistische Berichte über diese Versammlung vorgelegt.

Der Schlüssel zum Verständnis der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils war B. der Gegensatz zwischen sogenannter kurialer und progressistischer Konzilspartei, den er durch die Sachproblematik bedingt sah, wobei wiederum die Dichotomie von göttlichem und rein kirchlichem Recht für ihn als Ausgangspunkt fungierte. Die progressistische Konzilspartei fand er hauptsächlich von dem Bestreben bewegt, die Kirche dem reformatorischen Standpunkt anzunähern. B. sah das geltende kanonische Recht durch die Einführung der Bischofskonferenzen neuen Typs, die praktisch an die Stelle der Partikularkonzilien traten, verbessert. Der Konstitution über die Liturgie bescheinigte er, daß sie insofern im Rahmen des überkommenen kanonischen Rechts bleibt. Die Konstitution über die Kirche bezeichnete er als dogmatisch zwiespältig (520). Er fand in ihr eine eindeutige Entscheidung zugunsten des katholischen Kirchenbegriffs gegen den reformatorischen Kirchenbegriff; allerdings berücksichtigte er das gewichtige Wort subsistit nicht bei seiner Analyse. Die ständische Gliederung der Kirche sah er im wesentlichen gewahrt, wenn er auch manche Konzessionen an die progressistische Konzilspartei feststellte. Während diese nach B. darauf zielte, mit der Einführung des Bischofskollegiums das Primatsdogma des Ersten Vatikanischen Konzils zu demontieren, habe die Konstitution zwar den Begriff des Bischofskollegiums übernommen, aber an der zweifachen Wurzel der bischöflichen Gewalt festgehalten. B. sah indes einen Widerspruch darin, daß, da die Jurisdiktion des Bischofskollegiums durch den Tod oder das Ausscheiden einzelner Mitglieder nicht gemindert wird, neue Mitglieder die Jurisdiktion durch einen eigenen hierarchischen Akt erhalten müssen (525); die Lehre vom Bischofskollegium sei daher überholbar. Die progressistische These von der primär gesamtkirchlichen Gewalt der einzelnen Bischöfe habe das Konzil abgewiesen. Die Konstruktion des Bischofskollegiums ist nach B. schlechthin unhaltbar (530). Die Behauptung, die zwölf Apostel seien ein Coetus stabilis gewesen, treffe nicht zu, eine apostolische Kollektivnachfolge der Bischöfe gebe es nicht. Die Aussagen des Konzils über die nichtkatholischen religiösen Gemeinschaften fand Barion zweideutig (533f). Da sich keine Lehraussage der Konstitution über die Kirche ausdrücklich als definiertes Dogma bezeichnet, sei ihre Ekklesiologie sachlich reversibel (534). B. setzte dieserhalb Hoffnung auf die folgende theologische Diskussion. Ein Beitrag eigener Art ist der Aufsatz „Das konziliare Utopia. Eine Studie zur Soziallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils." Darin verschärft sich die Kritik B.s an dieser Versammlung. Jetzt schreibt er: „Der korrekte Kanonist kann den progressistischen Texten, Thesen und Tendenzen des Vaticanum II in allen grundsätzlichen Fragen nur zustimmen, wenn er verleugnet, was er bis zum Tode Pius' XII. als verpflichtende katholische Glaubenslehre betrachtet hat, wissenschaftlich betrachten mußte und lehramtlich zu betrachten gehalten war" (553). Er konstatierte also jetzt einen Bruch in der Kontinuität der Lehre.

Dann ging er die – wie er es nannte – wirtschaftliche und gesellschaftliche Ideologie an, die ihren Sitz im dritten Kapitel des zweiten Teils der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" habe. Seine Frage war, ob das darin zutage tretende Verständnis des Sozialen als eines auf wirtschaftliche Gleichheit abzielenden Programms der Güterumverteilung theologisch begründet sei oder wenigstens theologisch begründet werden könne. Er kommt zu der Antwort, daß die konziliare Lehre von der Mitbestimmung einen innerweltlichen Sachverhalt religiös mißverstehe und daß die konziliare Stigmatisierung des großen Besitzes als überflüssig und ethisch minderwertig auf der unzulässigen Übertragung eines Ideals der Vollkommenheitsethik in die Gemeinethik beruhe. Der letzte schrift-

lich vorgelegte Beitrag dieses Sammelbandes gilt der politischen Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Unter politischer Theologie versteht B. geistliche Verkündigung, die den weltlichen Bereich betrifft (600). Die konziliare Staats- und Verfassungslehre sucht er in den Nr. 74–75 der Pastoralkonstitution auf. An die konziliare Staatslehre richtet er die beiden Fragen, ob sie politische Theologie und ob sie Theologie sei. B. findet in Nr. 74 einen pluralistischen Gemeinwohlbegriff, eine Deckung von Communitas politica und Communitas civilis und ein unreflektiertes Ineinander von pluralistischer Struktur der Gemeinschaft und ihrer politischen Begründung auf eine Volonté générale. Darin liege ein Selbstwiderspruch. Es sei uneinsichtig, wie der Pluralismus der konziliaren bürgerlichen Gemeinschaft und die Einlinigkeit der konziliaren öffentlichen Gewalt rechtlich miteinander bestehen könnten (623). Nr. 74 enthält nach B. politische Theologie, aber diese sei Politik und nicht Theologie (630), weil sie eben in Wahrheit nicht theologisch argumentiere, und es gibt nach ihm auch keine Möglichkeit, den Abschnitt in den Rang einer theologischen Lehraussage zu erheben.

Im Epilog druckt Böckenförde einen nichtöffentlichen Vortrag ab, den B. am 28. September 1970 in Ebrach gehalten hat; er trägt den Titel „Aufgabe und Stellung der katholischen Theologie in der Gegenwart". In diesem Vortrag erreicht die Kritik B.s am Konzil und der nachkonziliaren Entwicklung ihren Höhepunkt. Er sprach jetzt von der „Zerstörung der Katholischen Kirche durch das Zweite Vatikanische Konzil" (650). Hier gestand er, er fühle sich in bezug auf das Zweite Vatikanischen Konzil „an der Nase herumgeführt" und „lächerlich gemacht" vor seinen Hörern. „Ich will mich von diesem System, das mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Herrschaft gekommen ist, vollständig und absolut absetzen" (661). Als das Wesen des mit dem Vat. II vollzogenen Bruchs sah er die Hinwendung der katholischen Kirche zum Ökumenismus an; dieser sei mit ihrem Wesen unvereinbar (652). B. begründete diese Inkompatibilität mit der rechtlichen Identität von katholischer Kirche und Kirche Christi sowie mit der notwendigen geschichtlichen Identität der sichtbaren Kirche mit sich selbst. Zu diesem Kirchenbegriff stehe der Luthers konträr. Zwischen diesen beiden Begriffen gibt es nach B. keinen Ausgleich; der Ökumenismus, der das nicht wahrhaben will, ist nach ihm „wissenschaftlich brüchig" (658). Die Wirkung des erwähnten Bruchs in der Kirche ist nach B. die Heterodoxie. Dies ist nach ihm zu greifen in der Übernahme des Prinzips Sola scriptura durch das Zweite Vatikanische Konzil, die Aushöhlung des Primats durch die Kollegialität und die Zerstörung der Meßopferlehre. B. kritisierte dann die Unterscheidung zwischen Substanz und Formulierung eines Dogmas. Als Wurzel des Bruchs machte B. die politische Theologie namhaft. Er warf der Kirche vor, daß sie auf eine bestimmte politische Form hinziele, nämlich die absolute Demokratisierung des Staates (669). Die Kirche lasse sich aber auf keine politische Form, also auch nicht auf die Demokratie festlegen; denn die Offenbarung gebe dafür nichts her. Man wird angesichts dieses Beitrags manche Frage stellen müssen. So wäre beispielsweise zu fragen, ob nicht das Prinzip „Sola scriptura" in der Konstitution über die Offenbarung gegenüber dem protestantischen Verständnis modifiziert ist und ob nicht die Kritik an der Meßopferlehre des Konzils überzogen ist.

Die in dem Sammelband vereinigten Aufsätze lassen die geistige Physiognomie B.s deutlich heraustreten. Seine Überlegenheit ist offensichtlich. Die Logik stand ihm als scharfe Waffe virtuos zur Verfügung. B. legt regelmäßig Ziel und Grenzen seiner Darstellung offen dar. Er gibt jeweils präzise an, wovon er handelt und was er beiseite läßt, und vermeidet damit Abschweifungen und ungerechtfertigte Erwartungen. Seine Ausführungen sind inhaltlich stets durchsichtig und stilistisch brillant, wenn auch manchmal komprimiert und auf hoher Stufe der Abstraktion stehend. Er sondert jeweils die Ebenen der Argumentation voneinander, also beispielsweise die logische und die soziologische, die kanonistische und die dogmatische, die technische und die politische. Jede Vermengung der Betrachtungsweisen lehnt er ab. B. besaß die Gabe, den Kern eines Problems oder von Darlegungen zu erfassen und mit wenigen Sätzen wiederzugeben; er brachte den in Einzeldarlegungen enthaltenen Grundgedanken auf eine präzise, allgemeine Formel. Bei der Lösung der Fragen geht er unbeirrt auf den entscheidenden Punkt zu. Mit Belegen hält er sich nicht allzu viel auf. Manchmal wünschte man, er wäre hier freigebiger gewesen. Alles, was er schreibt, ist selbständig gedacht oder wenigstens formuliert. Bei B. wird nichts schlechthin und unbearbeitet von anderen übernommen, sondern alles geprüft, durchdacht und neu geprägt. Nichts ist bei ihm bloß (unbequemer) Stein, alles ist gemeißelt und geschliffen. B. war ein Mann, dem das geistige Risiko lag. Er hat den Mut zu furchtloser Konsequenz (z. B. 314f). Dabei war B. alles andere als ein gefühlskalter Mensch. Im Gegenteil, man spürt an vielen Stellen seine verhaltene Leidenschaft, an manchen sogar seine Entrüstung und Empörung. Nicht selten mischt sich scharfe, einige Male bittere Ironie in seine Ausführungen. B.s Ziel war es, an die Gegenstände der Forschung als „korrekter Kanonist" (z. B. 493) heranzugehen. Er wollte nichts anderes als kanonistischer „Positivist", allerdings im strikt gewahrten Kontext katholischer Dogmatik, sein. In der Tat steht in ihm ein Meister der kanonistischen Methode vor uns. Er beherrschte sein Fach in souveräner Weise. B. verstand es, mit dem Recht zu jonglieren wie ein Künstler. Immer wieder streut er hervorragend beobachtete und formulierte Bemerkungen zur Methode der Kirchenrechtswissenschaft ein (z. B. 468).

Als „Positivist" ging B. stets von dem vorgegebenen, kanonistisch relevanten Text aus. Er sah im CIC/1917 eine innere Ordnung der katholischen Rechtskirche, die zu vorbildlicher Annäherung an das göttliche Kirchenrecht gelangt war (554), was ihn nicht hinderte, in Einzelheiten begründete Kritik anzubringen (z. B. 132, 183). Dagegen ging er gegenüber der nach dem Tode Pius XII. einsetzenden Entwicklung in Kirche und Kirchenrecht auf Distanz. Unübersehbar ist seine Frage, ob die lehramtlichen Äußerungen Johannes XXIII. in „Mater et Magistra" und „Pacem in terris" die Kontinuität wahren (490). Das Zweite Vatikanische Konzil betrachtete er mit unverhohlenem Mißtrauen. Er war davon überzeugt, daß es der Kirche unermeßlichen Schaden zufüge und daher einer Revision unerzogen werden müsse. B. formulierte sein Ziel so: „Der Kryptomodernismus des Vaticanum II muß ebenso unschädlich gemacht werden wie der Konziliarismus des Konzils von Konstanz" (642). Er hatte keine Zweifel, daß der „Kryptomodernismus" durch die Wissenschaft überwunden werden könne und müsse (642). Denn die von ihm so genannte progressistische Theologie sah er als unwissenschaftlich und häretisch an; er brandmarkte „die progressistische Auflösung der überkommenen katholischen Glaubenslehre" (591). Er stellte ihr schlicht die wissenschaftliche und katholische Theologie entgegen (590). B. war sich der Überlegenheit seiner Wissenschaft über die progressistische gewiß (z. B. 553f, 586). Ihm war nicht davor bange, daß er mit seiner Position mehr oder weniger einsam dastand. Er war überzeugt, daß er im Glauben der Kirche stand und daß seine Gegner im Unrecht waren. Für die letzten Jahre vor seinem Tode fehlen bekanntgewordene Äußerungen aus seinem Munde zu der Entwicklung in Kirche und Kirchenrecht. Geschichtlich gesehen, dürfte es nicht falsch sein, wenn man sagt: Der Kanonist Barion war ein Mann von vorgestern und übermorgen.

Budenheim Georg May

Stoffel, Oskar: **Die katholischen Missionsgesellschaften.** Historische Entwicklung und konziliare Erneuerung in kanonischer Sicht. – Immensee 1984. XXXVI, 283 S. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa Vol. XXXIII) kart. sFr 36.–

Unmittelbar nach der Promulgation des neuen Codex des Kanonischen Rechts (25. 1. 1983) erscheint eine eingehende Studie über die nachkonziliare Erneuerung der Missionsinstitute, deren Vorwort im Februar 1983 datiert ist. Vf. versteht sie selbst nur als Grundorientierung (XV).

Gemeint sind mit ‚Missionsinstituten' nicht jene, die im Missionsdekret ‚Ad Gentes', Artikel 23 Anm. 63 genannt werden, sondern lediglich die 15 Societates sine votis, die „verfassungsmäßig eine exklusive missionarische Zielsetzung haben, deren Mitglieder sich als Säkularpriester verstehen und die als Missionsinstitute päpstlichen Rechts direkt und unmittelbar der Kongregation für die Glaubensverbreitung unterstehen" (XIf).

Eine solche Eingrenzung ist statthaft, weil diese Institute tatsächlich einen Eigenstand besitzen, der sich von dem der Religiosen unterscheidet. Sie verstehen sich nicht als Rätegemeinschaften. Vf. stellt in einem ersten Schritt ihren Ursprung und ihre geschichtliche Entwicklung dar (1–20), um dann in einem zweiten das Eigenwesen dieser Gesellschaften zu bestimmen: ihre exklusive missionarische Zielsetzung, ihren Weltpriester-Status, ihre ekklesiale Stellung und die Inkardination der Mitglieder ins Institut durch Eid. Der CJC von 1917 hatte diese Weltpriester-Missionsgesellschaften den kanonischen Vorschriften unterstellt, welche die Gemeinschaften *ohne* Gelübde betrafen. Dabei ging der Codex nicht vom exklusiven Missionszweck aus, sondern umschrieb sie in Anlehnung an das Ordenswesen als ordensähnliche Genossenschaften. Dabei wurde eine monastische Mentalität gefördert, und die Mitglieder wurden als dem Stand der Vollkommenheit zugehörig bezeichnet. Dadurch wurde zwar der Schritt zum Status päpstlichen Rechtes erleichtert und eine notwendige Unabhängigheit von der Diözesanleitung möglich. Gleichzeitig wurde aber auch der Weltpriester-Charakter geschwächt. Das führte nach Fidei donum (1957) zu einer Krise dieser Missionsinstitute. Denn jetzt konnten Weltpriester befristet oder dauernd einen Einsatz in der Mission leisten, ohne die Inkardination in ihrer Heimatdiözese zu verlieren. Eine kritische Überprüfung dieser Entwicklung erfolgte erst nach dem II. Vaticanum und seinem Kirchen- und Missionsverständnis.

Ein neuer Standort der Missionsinstitute ergab sich aus den zwei theologischen Grundthemen des Konzils: die missionarische Kirche und die Mitverantwortung der Ortskirche für die Evangelisation. Aus ihnen folgte die Aufkündigung des sog. *Jus commissionis*, was die Missionsinstitute aus ihrer früheren Verantwortung für ein bestimmtes Territorium entließ und sie zu Mitarbeitern der jeweiligen Ortskirche machte.

Damit setzte eine Erneuerungsbewegung ein, die in den Reform-Kapiteln der einzelnen Institute ihren Ausdruck fand. In den wesentlichen Punkten besteht Konvergenz. Im Vordergrund stehen die Neuumschreibung des missionarischen Auftrags und die Erneuerung des Institutes als Gemeinschaft.

Die Dinge sind noch sehr im Fluß. Einige Trends zeichnen sich deutlich ab, manche Entwicklungen sind jedoch noch undeutlich., Es bleiben eine Menge ungelöster Fragen und Probleme, wenn auch die Schwerpunkte für die Zukunft gesetzt zu sein scheinen.

Leider ist der tatsächliche kanonische Status im neuen Codex nicht ausführlich beschrieben. Das letzte Kapitel handelt zwar von manchen Entwürfen, die aber als ungenügend empfunden werden (219f).

Der neue Codex bestimmt den Standort der Missionsgesellschaften außerhalb der *Instituta vitae consecratae,* schließt aber eine gewisse Nähe und Verwandtschaft zu den Gemeinschaften des geweihten Lebens nicht aus. Doch kann die volle Identität der Institute gewahrt bleiben, wenn das gesellschaftsinterne Parikularrecht respektiert wird. Da in nicht wenigen Sachbereichen ein klarer Unterschied zwischen Gesellschaften apostolischen Lebens und Instituten geweihten Lebens festzustellen ist, enthält der Abschnitt „De Societatibus vitae apostolicae" selbst nach Ansicht der Generaloberen die grundlegenden Elemente, die sie in ihren Eingaben postuliert hatten.

Münster Josef Glazik

Hartwich, Richard SVD: **Steyler Missionare in China.** I. Missionarische Erschließung Südshantungs 1879–1903. Beiträge zu einer Geschichte. – St. Augustin: Steyler Verlag 1983. 582 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Nr. 33) kart.

Im Zuge der kirchlichen Restaurationsbewegung des vergangenen Jh.s erfuhr auch das Missionswesen in der Heimat einen kräftigen Auftrieb. Von den Ländern, die sich in diesem Zeitraum dem Werk der Glaubensverbreitung unter den nichtchristlichen Völkern widmeten, verdient Frankreich an erster Stelle genannt zu werden. Das vorzüglichste Interesse des katholischen Frankreich galt dem Riesenreich China, wohin es seit den 40er Jahren eine beachtliche Zahl von Missionaren schickte und namhafte Summen zur Verfügung stellte. Aufgrund der Verträge von Whampoa (1844), Tientsin (1858) und Peking (1860) sowie einer Reihe von Sonderabkommen zwischen Frankreichs Gesandtschaft und dem Tsungli Yamen wurde Frankreich Garant der Missionsfreiheit und sein Vertreter in der Metropole des chinesischen Kaiserreichs der offizielle Beschützer der katholischen Mission. Mit der ausdrücklichen Anerkennung des Vatikans übte es in der Folgezeit viele Jahrzehnte die Schutzherrschaft aus in China über alle katholischen Missionare, unabhängig von ihrer nationalen Zugehörigkeit. Alle das Missionswesen direkt oder indirekt betreffenden Angelegenheiten gingen durch die Hände der französischen Repräsentanten.

Zu den Ländern, von denen ebenfalls Glaubensboten in China eine Missionstätigkeit ausübten, zählte das kaiserliche Deutschland. Hier war es vor allem das vom katholischen Weltpriester Arnold Janssen 1875 gegründete Steyler Missionshaus, das 1879 seine beiden ersten Mitglieder, Johann Baptist Anzer und Josef Freinademetz, nach China entsandte. Die Franziskaner wiesen den Steylern das missionarisch kaum erschlossene Süd-Shantung als Missionsgebiet zu, das formalrechtlich vorerst der Jurisdiktion des Franziskanerbischofs Eligio Cosi unterstand. Trotz mancherlei Schwierigkeiten und vieler Rückschläge nahm die Missionstätigkeit der Steyler einen ungeahnten Fortschritt, so daß bereits im Dezember 1885 die Errichtung des selbständigen Vikariats Süd-Shantung erfolgte. Anzer wurde sein erster Apostolischer Vikar. Zum kirchlichen Jurisdiktionsbereich gehörten die politischen Präfekturen Yenchoufu, Tsaochoufu, Ichoufu und die autonome Unterpräfektur Tsining. Nach der Besetzung der Kiautschou-Bucht 1897 durch das Deutsche Reich, das schon im Jahr 1890 den Schutz über die deutschen Missionare übernommen hatte, wurde diese Region mit der dazugehörenden Interessensphäre Deutschlands kirchenrechtlich dem Steyler Missionsterritorium angegliedert.

Vorliegendes Buch – sein Vf. hat selbst als Missionar in Süd-Shantung gearbeitet – bietet einen informativen Einblick in die wechselvolle Geschichte dieses Missionsgebiets. Nach der Intention des Autors werden hauptsächlich Alltagssituationen und -probleme geschildert, mit denen die Missionare und einheimischen Christen sich konfrontiert sahen; infolgedessen kommen die genannten Personengruppen vornehmlich zu Wort. Problem- und Konfliktfelder ergaben sich vor allem aus der Begegnung zweier unterschiedlicher Kulturbereiche und Gesellschaftssysteme sowie aus der Liaison von Mission und Politik. Da die Missionare die jahrtausendealte chinesische Geschichte und Tradition, die Mentalität und Wertvorstellungen der Chinesen häufig nicht gebührend respektierten, kam es immer wieder zu Mißverständnissen, unliebsamen Konflikten, ja zu blutigen Verfolgungen. Darüber hinaus erschwerten Naturkatastrophen, Hungersnöte, das Auftreten von Räuberbanden und Geheimgesellschaften, die ihren Haß gegen alle Ausländer richteten, eine gedeihliche Evangelisierung. Dazu gesellten sich innen- und außenpolitische Vorgänge, die sich gleichfalls auf das Missionswerk verhängnisvoll auswirkten.

Gegliedert ist das Buch, dem ein knapper Überblick über die Steyler Missionsgesellschaft von ihrem Entstehen bis zur Übernahme eines eigenen Missionsgebietes in China und über die ersten Hauptakteure vorangestellt ist (9–23), nach der Sequenz der einzelnen Jahre. Innerhalb dieses chronologischen Rahmens werden die bedeutsamen Ereignisse eines jeweiligen Jahres vorangestellt. Die Berichterstattung setzt ein 1882 mit dem Beginn der missionarischen Tätigkeit unter der Jurisdiktion der Franziskaner und endet 1903, dem Todesjahr von Bischof J. B. Anzer. Es schließen sich an ein chinesischer Spezialindex sowie ein Personen-, Orts- und Sachregister (529–582).

Bei seiner Darstellung stützt sich der Vf. auf Tagebucheintragungen, Erlebnisschilderungen, Berichte mit stark subjektiver Note, auf solche mit größerer Objektivität und sachlicher Distanz sowie auf schriftlich festgehaltene Erinnerungen von Chinamissionaren. Hier hätte, insbesondere bei relevanten Sachverhalten, das je verschiedene Gewicht der Dokumente deutlich gemacht und differenzierter verfahren werden müssen, anstatt die Schriftstücke unterschiedslos als Belege anzuführen. Neben diesem unkritischen Umgang mit den Quellen ist zu beanstanden, daß oft unzusammenhängende Zitate, Ereignisse, Daten und Fakten rein additiv und beziehungslos aneinandergereiht werden, wo Zusammenhänge und Hintergründe zu thematisieren, zu analysieren und systematisch abzuhandeln wären. Deshalb sieht sich der Leser mitunter außerstande, selbst ein sachlich zutreffendes Urteil fällen zu können, zumal der Autor sich diesbezüglich größte Abstinenz auferlegt hat. Die Gesamtanlage des Buches ähnelt so mehr dem literarischen Genus der Annalen als der erklärten Absicht seines Schreibers, „Beiträge" dieser Missionsperiode vorlegen zu wollen (8). Alles in allem liegt der Wert des hier vorzustellenden Werkes trotz der kritischen Bemerkungen darin, daß eine reichhaltige Materialsammlung ausgebreitet wird, die als Ausgangsbasis für weitere Forschungen auf diesem Gebiet dienen kann.

St. Augustin Karl Josef Rivinius

Große Mystiker. Leben und Wirken. Hrsg. von Gerhard Ruhbach und Josef Sudbrack. – München: Verlag C. H. Beck (1984) 400 S., Lw. DM 48.–

Die christliche Mystik erfreut sich wieder stärkerer Beachtung an den Universitäten wie in den Gemeinden. Eine neuere Gesamtgeschichte der christlichen Mystik fehlt noch. So ist es verdienstvoll, wenigstens Leben, Werk und Wirkung einiger ihrer großen Gestalten in einem Sammelband vorzustellen.

Zusammen mit dem Betheler evangelischen Kirchenhistoriker hat der Münchener Jesuit Josef Sudbrack 20 Gestalten für die Darstellung ausgewählt, darunter vier aus dem Protestantismus, die restlichen aus der orthodoxen und katholischen Kirche. Über die Auswahl zu streiten, ist bei der Fülle des Materials müßig. International bekannte Forscher stellen vor: Gregor von Nyssa, Euagrios Pontikos, Augustinus, Pseudo-Dionysios, Symeon, den Neuen Theologen, Bernhard von Clairvaux, Hildegard von Bingen, Gregor Palamas, Meister Eckhart, die Schrift „Die Wolke des Nichtwissens", Martin Luther, Ingatius von Loyola, Teresa von Avila, Franz von Sales, Gerhard Tersteegen, Friedrich Christoph Oetinger, Theophan den Reklusen, Charles de Foucauld, Dag Hammarskjöld und Henri Le Saux (Abhishiktananda). Literaturhinweise und Anmerkungen sowie ein Autorenverzeichnis stehen am Ende des Bandes.

Ein Buch, zu dem jeder mit Nutzen greifen kann, der sich mit christlicher Mystik beschäftigt. Insbesondere Sudbracks „Vorüberlegungen" zur christlichen Mystik (7–16) sind in ihrer Luzidität innerhalb der gegenwärtigen Mystik-Diskussion ein wichtiger Beitrag.

Kassel Bernd Jaspert

Sorge, Elga: **Religion und Frau.** Weibliche Spiritualität im Christentum. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1985). 144 S. (Thema: Religion. Sammelwerk für Unterricht, Studium, Erwachsenenbildung) kart. DM 20.–

Die vielfach vertretene und auch von der Vf.in ausführlich vorgetragene Hypothese, daß die Menschheitsgeschichte ihren Anfang nahm mit dem Matriarchat, ist nicht neu, bedarf aber einer Beweisführung, die Vf.in nicht bringt. Zwar sind die heute weithin angebahnten Bemühungen, das seit Jahrtausenden dominierende Patriarchat zu überwinden und ein harmonisches Miteinander der Geschlechter zu erreichen, anerkennenswert. Aber man darf nicht aus einem Extrem ins andere fallen. Das führt zu fragwürdigen ethischen und sittlichen Fehlurteilen und erschwert eine erstrebenswerte Reform. –

Nebenbei: Die angebliche Ausschließung der Frauen im Synagogengottesdienst (50/51. 114) gibt es in den allgemein verbreiteten Reform-Synagogen nicht mehr. Die Frauen sind dort inmitten der betenden Gemeinde. Junge Rabbinerinnen predigen dort und wirken seelsorglich.

Beverungen Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit von Instituten und Seminaren des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster

(Sigelverzeichnis s. ThRev LXVII, 1971, Sp. 149–160)

I. Allgemeines

Brugger, Walter: Kleine Schriften zur Philosophie und Theologie. – Mchn: Johannes Berchmans Verl. (1984). 632 S.; kart. DM 96,–.

Mikat, Paul: Geschichte, Recht, Religion, Politik. Beiträge ... hrsg. von Dieter Giesen u. Dietlinde Ruthe. Bd I–II. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh (1984). IX, 488 S.; VII, S. 490–1013; Gewebe DM 98,–.

Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. Festschrift zum 65. Geburtstag von Wilhelm **Breuning**, dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern. Hrsg. von Michael Böhnke und Hansjeter Heinz. Mit Beitr. von Gabriel Adriány (u. a.). – Düs: Patmos-Verl. (1985). 559 S.; kart. DM 68,–. S. 549–557: Verzeichnis der Schriften Wilhelm Breunings.

Bistumspatrone in Deutschland. Festschrift für Jakob **Torsy** zum 9. Juni/28. Juli 1983. Hrsg. im Auftrag der Bundeskonferenz der kirchlichen Archive in Deutschland von August Leidl. – Mchn, Zü: Schnell & Steiner (1984). 223 S.

II. Bibelwissenschaften

1. Allgemeines

Fuller, Reginald C.: Alexander **Geddes**: 1737–1802. A pioneer of biblical criticism. – Sheffield: The Almond Press 1984. 176 p. = Historic texts and interpreters in biblical scholarship III; £ 6,95.

Duke, James O.: Horace **Bushnell**. On the vitality of biblical language. – Chico, CA: Scholars Press (1984). 129 p. = Biblical scholarship in North America IX; $ 13,50.

Fesperman, Francis I.: From Torah to Apocalypse. An introduction to the Bible. – Lanham, NY, Lo: University Press of America (1983). 323 p.; $ 15,–.

Oeming, Manfred: Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT u. NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad. – Stu (u. a.): Kohlhammer (1985). 266 S.; kart. DM 62,– [Diss., Bonn]

Geller, S. A. – E. L. Green-Stein – A. Berlin: A sense of texte. The art of language in the study of biblical literature. – Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1984. 113 p. = The Jewish quarterly review. Suppl.; $ 12,50.

Heister, Maria-Sybilla: Frauen in der biblischen Glaubensgeschichte. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 226 S.; kart. DM 32,–.

2. Altes Testament

The word of the Lord shall go forth. Essays in honor of David Noel **Freedman** in celebration of his 60th birthday. Ed. by Carol L. Meyers and M. O'Connor. – Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns (1983). XVIII, 742 p., fig. = American Schools of Oriental Research. Special Volume series I; $ 35,–; p. 719–742: Bibliography D. N. Freedman; [cont.:] p. 15–25: Roberts, J. J. M.: **Isaiah 33**: An Isaianic elaboration of the Zion tradition; p. 27–35: Clifford, Richard J.: **Isaiah 55**: Invitation to a feast; p. 37–46: Greenberg, Moshe: *MSRT HBRYT*, "the obligation of the covenant", in **Ezekiel 20: 37**; p. 47–67: Dahood, Mitchell: The Minor Prophets and Ebla; p. 69–76: Meyers, Carol L.: The use of *tôrâ* in **Haggai 2:11** and the role of the prophet in the restoration community; p. 77–89: Hill, Andrew E.: Dating the Book of **Malachi**: A linguistic reexamination; p. 91–95: Ringgren, Helmer: **Psalm 2** and Bēlit's oracle for Ashurbanipal; p. 97–127: Barré, Michael L. and John S. Kselman: New exodus, covenant, and restoration in **Psalm 23**; p. 129–155: Cross, Frank Moore: Studies in the structure of Hebrew verse: The prosody of **Lamentations 1: 1–22**; p. 157–164: Di Lella, Alexander: **Sirach 10:19 – 11:6**: Textual criticism, poetic analysis, and exegesis; p. 165–183: Andersen, Francis I. and A. Dean Forbes: "Prose Particle" counts of the Hebrew Bible; p. 185–188: Hillers, Delbert R.: *Hôy* and *Hôy*-oracles: A neglected syntactic aspect; p. 191–201: Houk, Cornelius B.: A syllable-word structure analysis of **Genesis 12–23**; p. 203–209: Lundbom, Jack R.: Abraham and David in the theology of the Yahwist; p. 211–215: Milgrom, Jacob: The two pericopes on the purification offering; p. 217–240: Peckham, Brian: The composition of **Deuteronomy 5–11**; p. 241–261: Boling, Robert: Levitical history and the role of **Joshua**; p. 263–271: Campbell, Edward F., Jr.: **Judges 9** and biblical archeology; p. 273–278: McCarter, P. Kyle, Jr.: The ritual dedication of the city of David in **2 Samuel 6**; p. 279–285: Tadmor, Hayim: *Rab-sārîs* or *Rab-shakeh* in **2 Kings 18**; p. 287–299: Koch, Klaus: **Dareios**, der Meder; p. 303–313: Malamat, Abraham: The proto-history of Israel: A study in method; p. 315–319: Borowski, Oded: The identity of the biblical *śīr^ĉâ*; p. 321–335: Spina, Frank Anthony: Israelites as *gêrîm*, 'Sojourners', in social and historical context; p. 337–354: Meyers, Carol L.: Gender roles and **Genesis 3: 16** revisited; p. 355–359: Huffmon, Herbert B.: Priestly divination in **Israel**; p. 361–372: Flanagan, James W.: Social transformation and ritual in **2 Samuel 6**; p. 373–397: Green, Alberto R.: David's relations with **Hiram**: Biblical and Josephan evidence for Tyrian chronology; p. 399–414: Frymer-Kensky, Tikva: Pollution, purification, and purgation in biblical Israel; p. 415–426: Zimmerli, Walther: Jerusalem in der Sicht des Ezechielbuches; p. 427–435: Cazelles, Henri: 587 ou 586?; p. 439–465: O'Connor, M.: Writing systems, native speaker analyses, and the earliest stages of Northwest Semitic orthography; p. 467–475: Levine Baruch A.: The descriptive ritual texts from Ugarit: Some formal and functional features of the genre; p. 477–495: Seger, Joe D.: The Gezer Jar signs: New evidence of the earliest alphabet; p. 497–505: Horn, Siegfried H.: The discovery of the Moabite stone; p. 507–521: Jackson, Kent P.: Ammonite personal names in the context of the West Semitic onomasticon; p. 523–525: Temerev, Alexander: Social organization in Egyptian military settlements of the sixth-fourth centuries B.C.E.: *dgl* and *m^ɔṭ*; p. 527–544: Porten, Bezalel: Aramaic papyri in the Egyptian Museum: Missing endorsements; p. 545–548: Geraty, Lawrence T.: The historical, linguistic, and biblical significance of the Khirbet et-Kôm ostraca; p. 549–568: Mathews, K. A.: The background of the paleo-Hebrew texts and Qumran; p. 571–587: Dever, William G.: Material remains and the cult in ancient Israel: An essay in archeological systematics; p. 589–612: Shea, William H.: Two Palestinian segments from the Eblaite Geographical Atlas; p. 613–623: Toombs, Lawrence E.: **Baal**, Lord of the Earth: The Ugaritic Baal epic; p. 625–645: Windfuhr, Gernot L.: The Zoroastrian cosmos; p. 647–664: Graf, David F.: Nabateans and the Hismā: In the footsteps of Glueck and beyond; p. 665–684: Landes, George M.: Matthew 12: 40 as an interpretation of 'The Sign of Jonah' against its biblical background; p. 685–690: Gordon, Cyrus H.: Jewish reaction to Christian borrowings; p. 691–696: Goshen-Gottstein, M. H.: Humanism and the rise of Hebraic studies: From Christian to Jewish Renaissance; p. 697–708: Segert, Stanislav: Prague structuralism in American biblical scholarship: Performance and potential; p. 709–718: Robertson, David: Prophet, poet, shaman: The Bible and the literature of Western America.

Vuk, Tomislav: Wiedererkaufte Freiheit. Der Feldzug Sanheribs gegen Juda nach dem Invasionsbericht **2 Kön 18,13–16**. – Hierosolymis: Studium Biblicum Franciscanum 1984. 69 S. = Pontificium Athenaeum Antonianum Facultas Hierosolymitana Theologiae Biblicae. Thesis ad lauream I; Lire 3000 [Diss., Jerusalem. Pont. Athen. Antonianum. Teildr.]

Clifford, Richard J.: Fair spoken and persuading. An interpretation of **second Isaiah**. – NY, Ramsey, Toronto: Paulist Pr. (1984). 202 p.; £ 8,95.

Meyer, Lester: The message of **Exodus**. A theological commentary. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1983). 171 p. = Old Testament series; $ 8,95.

Pisano, Stephen, SJ: Additions or omissions in the books of **Samuel**. The significant pluses and minuses in the Massoretic, LXX and Qumran texts. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. XVI, 295 p. = Orbis biblicus et orientalis LVII; sfr 78,– [Diss., Freiburg/S]

Girard, Marc: Les **Psaumes**. Analyse structurelle et interprétation. T. I: **1–50**. – Montréal: Bellarmin; P: Ed. du Cerf (1984). 412 p. = Recherches N. S. II.

Ziegler, Joseph: Beiträge zum griechischen **Iob**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 112 S. = Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens (MSU) XVIII = Abhandlungen der Akademie der Wiss. in Göttingen. Philolog.-Histor. Kl. III, 147; kart. DM 68,–.

Der Proverbien- und **Kohelet**-Text der Sacra Parallela. [Von] Otto Wahl. – Wü: Echter Verl. (1985). 175 S. = Forschung zur Bibel LI; kart. DM 39,–.

Graffy, Adrian: A prophet confronts his people. The disputation speech in the Prophets. – R: Biblical Institute Pr. 1984. XI, 148 p. = Analecta biblica CIV; Lire 24 000 [Diss., Roma. Ist. Biblico. Überarb.]

3. Neues Testament

Wegner, Uwe: Der Hauptmann von Kafarnaum: ‹**Mt 7,28a. 8,5–10.13 par. Lk 7, 1–10**›. Ein Beitrag zur Forschung. – Tü: Mohr 1985. XI, 522 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II,14; kart. DM 79,–.

Casey, Maurice: The jackals and the Son of Man ‹**Matt. 8.20 / Luke 9.58**›. – Journal for the Study of the New Testament XXIII, 1985, 3–22; p. 23–33: Bauckham, Richard: The Son of Man: 'A Man in my Position' or 'Someone'?; p. 35–41: Lindars, Barnabas: Response to Richard Bauckham: The idiomatic use of Bar Enasha; p. 43–58: Janzen, J. Gerald: Resurrection and hermeneutics: On Exodus 3.6 in **Mark 12.26**; p. 59–68: Ball, R. M.: S. **John** and the institution of the eucharist; p. 69–72: Mead, A. H.: The βασιλικός in **John 4.46–53**; p. 73–81: Carson, D. A.: Historical tradition in the Fourth Gospel: A response to J. S. King; p. 83–97: Byrne, Brendan: The faith of the beloved disciple and the community in **John 20**; p. 99–115: Glasswell, M. E.: The relationship between **John** and **Mark**; p. 117–124: Kaufmann, Stephen A.: On methodology in the study of the Targums and their chronology.

Gesù e la sua morte. Atti della XXVII Settimana Biblica (13.–17. settembre 1982). [Hrsg.] Associazione Biblica Italiana. Scritti di Giovanni Boggio (e. a.). – (Brescia:) Paideia Ed. (1984). 408 p.; Lire 35 000; [cont.:] p. 9–28: Manicardi, Ermenegildo: Gesù e la sua morte secondo **Marco 15,33–37**; p. 29–49: Danieli, Giuseppe: «Elì, Elì, lemà sabactani?». Riflessioni sull'origine e il significato della suprema invocazione di Gesù secondo Matteo ‹**Mt. 27,46**›; p. 51–73: Fusco, Vittorio: La morte del Messia ‹**Lc. 23,26–49**›; p. 75–96: Prete, Benedetto: Le preghiere di Gesù al monte degli Ulivi e sulla croce nel racconto lucano della passione; p. 97–127: Laconi, Mauro: La morte di Gesù nel quarto vangelo ‹**Gv. 19,17–37**›; p. 129–153: Ghiberti, Giuseppe: Gesù e la sua morte secondo i racconti della cena. Alcune interpretazioni del XX secolo; p. 155–175: Vanni, Ugo: Gesù di fronte alla morte secondo Paolo; p. 177–189: Fabris, Rinaldo: La morte di Gesù nella lettera agli **Ebrei**; p. 191–205: Cipriani, Settimio: Il libro di P. Léon-Dufour, «Di fronte alla morte»; p. 207–217: Bonora, Antonio: Angoscia e abbandono di fronte alla morte ‹Salmo 88›; p. 219–236: Franco, Ettore: La morte del Servo sofferente in **Is. 53**; p. 237–251: Pavoncello, Nello: L'esegesi rabbinica del cap. 53 di Isaia; p. 253–266: Boggio, Giovanni: Geremia di fronte alla morte; p. 267–291: Perani, Mauro: Giobbe di fronte alla morte; p. 293–309: Sisti, Adalberto: La morte violenta del giusto nel libro della **Sapienza**; p. 311–335: Melchiorre, Virgilio: Nella morte del Figlio dell'uomo. Note per un'antropologia teocentrica; p. 337–350: Viola, Francesco: Ontologia e assiologia della morte; p. 351–365: Vallauri, Luigi Lombardi: La morte di Gesù e la nostra. Considerazioni di uno «stelo pensante»; p. 367–372: D'Agostino, Francesco: La riduzione moderna della persona. L'esempio del suicidio; p. 379–388: Di Segni, Riccardo: La morte di Gesù nelle «Toledoth Jeshu».

Wackman Perpich, Sandra: A hermeneutic critique of structuralist exegesis, with specific reference to **Lk 10. 29–37**. – Lanham, NY, Lo: University Press of America 1985. IX, 253 p.; paper $ 12.25.

Bartolomé, Juan J.: Sunestíein en la obra lucana: **Lc 15,2**; **Hch 10,41; 11,3**. A propósita de una tesis sobre la esencia del cristianismo. – Sales XLVI, 1984, 269–288.

Schnackenburg, Rudolf: Ihr werdet mich sehen. Die Abschiedsworte Jesu nach **Joh 13–17**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 96 S.; kart. DM 11,50.

Grayston, Kenneth: The Johannine Epistles. – GrR, Mich.: Eerdmans; Lo: Marshall, Morgan & Scott (1984). 174 p. = The New Century Bible commentary; $ 5,95.

Sisti, Adalberto: Il tema del Giubileo nell'opera di Luca. – Euntes docete XXXVII, 1984, 3–30.

Infante, Lorenzo: L'amico dello sposo. Figura del ministero di Giovanni Battista nel vangelo di Giovanni. – R: Universitas Gregoriana 1984. 251 p.; Lire 25 000 [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana]

Capdevila i Montaner, Vincenç-María: Liberación y divinación del hombre. I: La teología de la **gracia** en el Evangelio y en las cartas de San Juan. – Salm: Secretariado Trinitario (1984). 439 p. = Agape IV; pes 1975.

Corsani, Bruno: I **miracoli** di **Gesù** nel quarto vangelo. L'ipotesi della fonte dei segni. – Brescia: Paideia Ed. (1983). 99 p. = Studi biblici LXV; Lire 7000.

Van Belle, Gilbert: Les **paranthèses** dans l'Evangile de Jean. Aperçu historique et classification texte grec de Jean. – Lv: University Pr. 1985. XI, 381 p. = Studiorum Novi Testamenti auxilia XI; kart. FB 1500.

Quesnel, Michael: Baptisés dans l'esprit. **Baptême** et **Esprit Saint** dans les **Actes** des **Apôtres**. – P: Ed. du Cerf 1985. 255 p. = Lectio divina CXX; F 128,– [Diss., Paris. Instit. Cathol.]

Wenham, David: The rediscovery of Jesus' eschatological discourse. – Sheffield: JSOT Pr. 1984. XI, 406 p. = Gospel perspectives IV; £ 13,50.

Ernst, Josef: Öffnet die Türen dem Erlöser. **Johannes** der **Täufer** – seine Rolle in der Heilsgeschichte. – ThGl LXXIV, 1984, 137–164.

Mohrland, Roger: **Matthew** and **Paul**: A comparison of ethical perspectives. – Cambr, Lo, NY: Cambridge University Pr. 1984. XIII, 242 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XLVIII; $ 34,50.

Smit, Joop: Naar een nieuwe benadering van **Paulus'** brieven. – TTh XXIV, 1984, 207–234; p. 234: Summary: A new approach to Paul's letters.

Pesch, Rudolf: Paulus und seine Lieblingsgemeinde. Paulus – neu gesehen. Drei Briefe an die Heiligen von **Philippi**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1985. 127 S. = Herderbücherei 1208; kart. DM 7,90.

Bruce, F(rederick) F(yvie): The Pauline circle. – (GrR, Mich.:) Eerdmans; (Exeter:) Paternoster Press (1985). 106 p.; $ 2,95.

Wuellner, Wilhelm H. and Robert C. Leslie: The surprising Gospel: Intriguing psychological insights from the New Testament. – Nashv: Abingdon Pr. 1984. 174 p.; $ 10,95.

Levin, Christoph: Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 303 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXXVII; Lw. DM 74,–.

Chevallier, Max-Alain: L'exégèse du Nouveau Testament. Intitiation à la méthode. – (Genève:) (Ed. Labor et Fides 1984.) 124 p. = Le monde de la Bible; sfr 19,80.

Kennedy, George A.: New Testament interpretation through rhetorical criticism. – Chapel Hill, Lo: University of North Carolina 1984. X, 171 p. = Studies in religion X; paper $ 6,95.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Bayerische Staatsbibliothek. Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis / Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek **München** T. IV, 8: Clm 28 255–28 460. Bearbeitet von Günter Glauche. – Wiesb: Harrassowitz 1984. XVI, 372 S.; kart. DM 144,–.

Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in **Karlsruhe**. X.: Die Handschriften von St. **Peter** im Schwarzwald. Teil 2: Die Pergamenthandschriften. Beschrieben von Felix Heinzer und Gerhard Stamm. – Wiesb: Harrassowitz 1984. XXXIX, 266 S.; Lw. DM 166,–.

Die Handschriften der Dombibliothek **Fritzlar**. Beschrieben von Gerhard List. – Wiesb: Harrassowitz 1984. XXIV, 333 S.; Lw. DM 98,–.

Achten, Gerard: Die theologischen lateinischen Handschriften in Quarto der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz **Berlin**. Teil II: Ms. theol. lat. qu. 267–378. – Wiesb: Harrassowitz 1985. 306 S. = Kataloge der Handschriftenabteilung I, 1; Lw. DM 124,–.

Van de Wiel, C.: The ecclesiastical archives. Historical background and current legislation. – EThL LXI, 1985, 123–141.

Bowden, Henry Warner: Ends and means in church history. – ChH LIV, 1985, 74–88.

Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften. Eine internationale Fachkonferenz der Deutschen Forschungsgemeinschaft / Marburger Personalschriftensymposion, Forschungsgegenstand Leichenpredigten. Bd III. – Marburg a. d. L.: Schwarz 1984. 460 S., Ill., graph. Darst., Kt.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Grégoire, Réginald: Riflessioni sulla tipologia agiografica della «Vita Augustini» di **Possidio**. – Augustinianum XXV, 1985, 21–26; p. 27–64: Grossi, Vittorino: Il termine «**praedestinatio**» tra il 420–435: Dalla linea agostiniana dei «salvati» a quella dei «salvati e dannati»; p. 65–78: Lawless, George P.: **Augustine**'s first monastery: Thagaste or Hippo?; p. 79–94: Madec, Goulven: Diagramme augustinien; p. 95–104: Mara, María Grazía: Note sul commento di Agostino alla lettera ai Romani ‹Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos›; p. 105–119: Neunhäuser, B.: «Cum altari adsistitur semper ad Patrem dirigatur oratio.» Der canon 21 des Konzils von Hippo 393. Seine Bedeutung und Nachwirkung; p. 121–132: Opelt, Ilona: Augustins Epistula 20* (Divjak). Ein Zeugnis für lebendiges Punisch im 5. Jh. nach Christus; p. 133–143: Poque, Suzanne: Au sujet d'une singularité romaine de la «redditio symboli» ‹Confessions 8,2,5›; p. 145–153: Saxer, Victor: Il vocabolario della benedizione in S. Agostino e le sue fonti; p. 155–183: Sfameni Gasparro, Giulia: Il tema della concupiscentia in Agostino e la tradizione dell'enkrateia; p. 185–203: Simonetti, Manlio: Sulla tecnica esegetica di alcuni sermones veterotestamentari di Agostino; p. 205–210: Sordi, Marta: Augustinus, *De civ. Dei* V, 23 e i tentativi di restaurazione pagana durante l'invasione gotica del V. secolo; p. 213–234: Børresen, Kari Elisabeth: Imago Dei, privilège masculin? Interprétation augustinienne et pseudo-augustinienne de Gen 1,27 et 1 Cor 11,7; p. 235–254: Brezzi, Paolo: Considerazioni sul cosidetto «Agostinismo politico» (alto)-medievale; p. 255–263: Cracco Ruggini, Lellia: **Gregorio Magno, Agostino** e i quattro Vangeli; p. 265–282: Simone, Russell J. de: The baptismal and christological catechesis of quodvultdeus; p. 283–294: Evans, G. R.: Augustine on the soul: The legacy of the unanswered questions; p. 295–309: Folliet, Georges: Une collection anonyme «Pro causa iniustae excommunicationis» des **VIIe-VIIIe** siècles; p. 311–327: Hamman, A. G.: La transmission des sermons de saint Augustin: les authentiques et les apocryphes; p. 329–341: Marin, Marcello: La definizione agostiniana di antifrasi e la sua fortuna; p. 343–360: Micaelli, Claudio: Osservazioni sulla cristologia di **Fulgenzio** di **Ruspe**; p. 361–383: Pizzani, Ubaldo: Gli scritti grammaticali attribuiti a S. Agostino; p. 385–403: Quacquarelli, Antonio: La elocutio di S. Agostino nelle riflessioni di **Cassiodoro**; p. 405–434: Recchia, Vincenzo: La memoria di Agostino nell'esegesi biblica di **Gregorio Magno**; p. 435–452: Siniscalco, Paolo: Due opere a confronto sulla creazione dell'uomo: Il *De Genesi ad litteram* libri XII di Agostino e i *Libri IV in principium Genesis* di **Beda**; p. 453–487: Studer, Basil: Una persona in Cristo. Ein augustinisches Thema bei **Leo** dem **Großen**; p. 489–506: Tibiletti, Carlo: La teologia della grazia in **Giuliano Pomerio**. Alle origini dell'agostinismo provenzale; p. 507–522: ~: Rassegna di studi e testi sui «semipelagiani»; p. 523–537: Zelzer, M.: Zum Wert antiker Handschriften innerhalb der patristischen Überlieferung (am Beispiel von Augustinus- und Ambrosiushandschriften); p. 539–563: Zumkeller, Adolar: Die pseudoaugustinische Schrift «De praedestinatione et gratia»: Inhalt, Überlieferung, Verfasserfrage und Nachwirkung; p. 565–578: Zurek, Antoni: L'etica coniugale in **Cesario d'Arles**: rapporti con Agostino e nuovi orientamenti.

Civitatum communitas. Studien zum europäischen Städtewesen. Festschrift Heinz **Stoob** zum 65. Geburtstag. In Verbindung mit Friedrich Bernward Fahlbusch und Bernd-Ulrich Hergemöller hrsg. von Helmut Jäger [u. a.] Teil I–II. – Köln, Wien: Böhlau 1984. XL, 455 S., 56 Ill., graph. Darst. u. Kt., 4 Kt.-Bl. und IX S., S. 459–904, 8 Ill., graph. Darst. u. Kt. = Städteforschung A, XXI; Lw. DM 168,–.

Land und Reich, Stamm und Nation. Probleme und Perspektiven bayerischer Geschichte. Festgabe für Max **Spindler** zum 90. Geburtstag. Im Auftrag der Komm. für Bayerische Landesgeschichte hrsg. von Andreas Kraus. Bd I: Forschungsberichte Antike und Mittelalter. Bd II: Frühe Neuzeit. Bd III: Vom Vormärz bis zur Gegenwart. – Mchn: Beck 1984. XVII, 485 S., 17 Ill.; VII, 481 S., 9 Ill.; VII, 613 S. = Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte LXXVIII, LXXIX, LXXX; kart. zus. DM 198,–.

Troll, Hildebrand: **Kirche** in **Bayern**. Verhältnis zu Herrschaft und Staat im Wandel der Jahrhunderte. Ausstellung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs anläßlich des 88. Deutschen Katholikentages 1984 in München. München, 3. Juli – 19. August 1984. – Neustadt a. d. Aisch: Degener 1984. 275 S., zahlr. Ill. (z. T. farb.) = Ausstellungskataloge der Staatlichen Archive Bayerns XVII.

Wright, David F.: War in an church-historical perspective. – EvQ LVII, 1985, 133–161.

Gregg, Robert C.: Die **Ehe**: Patristische und reformatorische Fragen. – ZKG XCVI, 1985, 1–12.

3. Alte Kirchengeschichte

Simonetti, Manlio: Cristianesimo antico e cultura greca. – (R:) Borla (1983). 118 p. = Cultura Cristiana Antica. Studi; Lire 8000.

Maraval, Pierre: Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe. Préface de Gilbert Dagron. – P: Ed. du Cerf 1985. 443 p.; F 199,–.

Baumbach, Günther: Einheit und Vielfalt der jüdischen Freiheitsbewegung im 1. Jh. n. Chr. – EvTh XLV, 1985, 93–107.

Coulot, Claude: Les figures du maître et des disciples dans les premières communautés chrétiennes. – RSR LIX, 1985, 1–11; p. 12–32: Munier, Charles: Analyse du traité de **Tertullien** «De praescriptione haereticorum».

Doignon, Jean: L'exégèse latine de la parabole des deux fils ‹Matth. 21,28–31›. **Hilaire** de **Poitiers** devant le problème de obéissance à Dieu. – RHPhR LXV, 1985, 53–59; p. 61–66: Philonenko, Marc: Deux horoscopes qoumrâniens: identification des personnages.

L'Exposé **valentinien**. Les fragments sur le baptême et sur l'eucharistie ‹NH XI, 2›. Texte établi et présenté par Jacques É. Ménard. – Quebec, Canada: Les Presses de l'Université Laval 1985. VIII, 106 p. = Bibliotheque Copte de Nag Hammadi. Section «Textes» XIV.

Saldanha, Chrys: Divine pedagogy. A patristic view of non-christian religions. – R: Libreria Ateneo Salesiano 1984. 192 p. = Biblioteca di scienze religiose LVII; Lire 20 000.

Alla, Waheed Hassab: Le baptême des enfants dans la tradition de **l'Église Copte d'Alexandrie**. – Frb/S: Éd. Universitaires 1985. XI, 220 p.; sfr 38,–.

Nardi, Carlo: Il battesimo in **Clemente Alessandrino**. Interpretazione di *Eclogae propheticae 1–26*. – R: Institutum Patristicum "Augustinianum" 1984. 267 p. = Studia Ephemeridis "Augustinianum" XIX; Lire 28 000.

Croke, Brian: The era of **Porphyry**'s anti-christian polemic. – The Journal of Religious History XIII, 1984, 1–14.

Rilinger, Rolf: Die Interpretation des späten Imperium Romanum als „Zwangsstaat". – GWissUnt XXXVI, 1985, 321–340.

Halleux, André de: La réception du symbole œcuménique, de **Nicée** a **Chalcédoine**. – EThL LXI, 1985, 5–47.

El Concilio de **Constantinopla** I y el Espíritu Santo. – Salm: Ed. Secretariado Trinitario (1983). 236 p. = Semanas de Estudios Trinitarios XVII; pes 980; [cont.:] p. 13–52: López Martín, Julián: La eucarística, pentecostés permanente del espíritu "Que da vida"; p. 53–74: Chevallier, Max-Alain: La procedencia del Espíritu Santo. Visión del "Filioque" desde el Nuevo Testamento; p. 75–92: Ortiz de Urbina, Ignacio: El Espíritu Santo en la teología del siglo IV desde Nicea a Constantinopla; p. 93–116: Virgulín, Stéfano: La problematica en torno a la procedencia del Espíritu Santo. Tema histórico; p. 117–194: Pikaza, Xabier: Perspectivas pneumatológicas actuales. La cuestión del «Filioque» hoy; p. 195–218: Vives, Josep: Creer en Dios, padre, hijo y Espíritu Santo; p. 219–234: Silanes, Nereo: La pneumatología del Vaticano II.

Leigh, David J.: Augustine's *Confessions* as a circular journey. – Thought LX, 1985, 73–88.

Halleux, André de: «Hypostase» et «Personne» dans la formation du dogme trinitaire ‹ca 375–381›. – RHE LXXIX, 1984, 313–369. 625–670.

Lamirande, Emilien: La pèlerine **Egérie**. Une grande dame de l'antiquité chrétienne. – EglTh XV, 1984, 259–291.

Catry, Patrick: Parole de Dieu, amour et Esprit-Saint chez Saint **Grégoire** le **Grand**. – (Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine 1984.) 219 p. = Collection Spiritualité orientale et Vie monastique. Vie monastique XVII.

Rorem, Paul: Biblical and liturgical symbols within the **Pseudo-Dionysian** synthesis. – Lei: Brill 1984. XII, 177 p. = Studies and texts LXXI; hfl 39,–.

Petersen, Joan M.: The dialogues of **Gregory** the **Great** in their late antique cultural background. – Lei: Brill 1984. XXIV, 227 p. = Studies and texts LXIX; hfl 51,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Wurzel, Thomas: Die Reichsabtei **Burtscheid** von der Gründung bis zur frühen Neuzeit. Geschichte, Verfassung, Konvent, Besitz. – Aachen: Mayer 1984. 245, [16] S., 19 Ill., 2 Kt., = Veröffentlichungen des Stadtarchivs Aachen IV; Lw. DM 39,– [Diss., Bonn]

Kervingant, Marie de la Trinité: Aux origines des Cisterciennes-Trappistines. Un document inédit. – Cît XXXV, 1984, 185–214; p. 215–234: Bell, David N.: The corpus of the works of **Baldwin** of **Ford**; p. 235–247: Ganck, Roger de: The integration of nuns in the Cistercian Order, particulary in Belgium; p. 248–257: Moor, Gertr. de: Een Leeuwenhorster preek- of conferentieschema; p. 258–267: Lesher, Melinda Kay: St. **Bernard** of **Clairvaux** and the Republic of Florence in the later Middle Ages; p. 268–284: Elm, Kaspar – Th. Ludwig: Bernardin **Buchinger** (1606–1673), Abt von Maulbronn, Pairis und Lützel; p. 285–318: Nerom, Claire van: Le pavement du lavatorium de l'abbaye des Dunes de Coxyde et ses similitudes avec les pavements de Saint Omer.

Säkularisationen in Ostmitteleuropa. Zur Klärung des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Macht im Mittelalter, von Kirche und Staat in der Neuzeit. Hrsg. von Joachim Köhler. – Köln, Wien: Böhlau 1984. 107 S. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands XIX; Lw. DM 54,–; [enth.:] S. 15–32: Reinhardt, Rudolf: Der Wandel des geschichtlichen Verhältnisses von Kirche und Staat; S. 33–58: Irgang, Winfried: *Libertas ecclesiae* und landesherrliche Gewalt. Zur Kirchenpolitik der schlesischen **Piasten** im 13. Jahrhundert; S. 59–69: Baumgart, Peter: Säkularisierungspläne König **Friedrichs II.** von **Preußen**. Zu einem kontroversen Thema der Preußenhistoriographie; S. 71–84: Bein, Werner: Die Habsburger und das Kloster **Wahlstatt**. Ein Beitrag zur Geschichte der Säkularisation in **Schlesien**; S. 85–102: Menzel, Josef Joachim: Die Säkularisation in Schlesien **1810**.

Kandler, Norbert: **Kirchlauter**. Geschichte der Pfarrei und ihres Umfeldes bis zur Barockzeit. – Wü: Echter 1985. IX, 543 S., Ill., graph. Darst., Kt. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte XII; kart. DM 64,– [Diss., Würzburg]

Džaja, Srećko M.: Konfessionalität und Nationalität **Bosniens** und der **Herzegowina**. Voremanzipatorische Phase 1463–1804. – Mchn: Oldenbourg 1984. 303 S., Kt. = Südosteuropäische Arbeiten LXXX; Lw. DM 72,–.

5. Mittelalter

Fried, Johannes: Über den Universalismus der **Freiheit** im Mittelalter. – HZ CCXL, 1985, 313–361.

Hessen im Frühmittelalter, Archäologie und Kunst. Ausstellung des Museums für Vor- und Frühgeschichte im Auftrag des Dezernats Kultur und Freizeit der Stadt Frankfurt am Main und des Vorgeschichtlichen Seminars der Philipps-Universität Marburg a. d. L. Hrsg. von Helmut Roth und Egon Wamers. – Sigmaringen: Thorbecke 1984. 380 S., zahlr. Ill. (z. T. farb.), graph. Darst., Kt.; kart. DM 38,–.

Höppl, Reinhard: Die Traditionen des Klosters **Wessobrunn**. – Mchn: Beck 1984. 166, 307 S., 1 Ill., Kt. = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte. N. F. XXXII, 1; kart. DM 136,– [Diss., München]

Barkei, Ron: Cristianos y musulmanes en la España medieval. ‹El enemigo en el espejo›. (Traducida al castellano por M. Bar-Kochba y A. Komay.) – Madr: Rialp (1984). 301 p. = Libros de Historia Rialp XIII; pes 1200.

Zielinski, Herbert: Der Reichsepiskopat in spätottonischer und salischer Zeit: ‹1002–1125›. Teil I. – Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden (1984). X, 355 S.; DM 84,– [Habil.-Schrift, Gießen]

Weiers, Hans-Josef: Studien zur Geschichte des Bistums **Münster** im Mittelalter. – Köln: dme-Verlag 1984. 258 S. = Kölner Schriften zu Geschichte und Kultur VIII; kart. DM 29,–.

Condren, Conal: Rhetoric, historiography and political theory: Some aspects of the poverty controversy reconsidered. – Journal of Religious History XIII, 1984, 15–34; p. 119–135: Meaney, Audrey L.: **Aelfric** and idolatry.

Regesta Imperii. Hrsg. von der Kommission für die Neubearbeitung der Regesta Imperii ... III: Salisches Haus 1024–1125. Teil II: 1056–1125. Abt. 3: Die Regesten des Kaiserreiches unter Heinrich IV. 1056 ‹1050›–1065. Lfg. 1: **1056** ‹1050›–**1065**. Neubearbeitet von Tilman Struve. – Köln, Wien: Böhlau 1984. X, 164 S.; Lw. DM 88,–.

Heidrich, Ingrid: **Ravenna** unter Erzbischof **Wibert** ‹1073–1100›. Untersuchungen zur Stellung des Erzbischofs und Gegenpapstes Clemens III. in seiner Metropole. – Sigmaringen: Thorbecke 1984. 220 S., Kt., 2 Beil. = Vorträge und Forschungen / Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte. Sonderband XXXII; Kunststoff DM 62,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Forey, A. J.: The emergence of the military order in the twelfth century. – JEH XXXVI, 1985, 175–195.

Schneider, Johannes: Mariologische Gedanken in den Predigten des heiligen **Antonius** von **Padua**. – Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verl. 1984. 133 S. = Bücher franziskanischer Geistigkeit XXVI; kart. DM 16,80.

Brett, Edward Tracy: **Humbert** of **Rome**. His life and views of thirteenth century society. – Lei: Brill 1984. XII, 220 p. = Studies and texts LXVII.

Klack-Eitzen, Charlotte: Die thronenden **Madonnen** des **13.** Jahrhunderts in **Westfalen**. – Bo: Habelt 1985. 114 S., zahlr. Ill. = Denkmalpflege und Forschung in Westfalen VI; kart. DM 28,– [Diss., Münster]

Ferraro, Giuseppe: San **Giovanni Crisostomo** come fonte di San **Tommaso**. – Angelicum LXII, 1985, 194–244.

Hughes, Barnabas: De numeris misticis by John **Pecham**. A critical edition. – AFrH LXXVIII, 1985, 3–28.

Anonymi Magistri artium (c. 1245–1250). Lectura in librvm de anima a quodam discipulo reportata (Ms. Roma Naz. V. E. 828) edidit Renatvs A. Gavthier, O. P. – Grottaferrata: Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1985. 22*, 519 p. = Spicilegium Bonaventurianum XXIV.

Bemrose, Stephen: **Dante**'s angelic intelligences. Their importance in the cosmos and in pre-christian religion. – R: Edizioni di Storia e Letteratura 1983. 228 p. = Letture di Pensiero e d'Arte; Lire 22 000.

Losher, Gerhard: Königtum und Kirche zur Zeit Karls IV. Ein Beitrag zur **Kirchenpolitik** im **Spätmittelalter**. – Mchn: Oldenbourg 1985. 209 S. = Veröffentlichungen des Collegium Carolinum LVI; kart. DM 28,–.

Christianson, Gerald: Cardinal **Cesarini** and **Cusa**'s "Concordantia". – ChH LIV, 1985, 7–19; p. 20–28: Froese, Walter: On reforming the reformed: A study of the religious changes and the Premonstratensians in Saxony.

6. Gesamte Neuzeit

Mancia, Anita: La controversia con i protestanti e i programmi degli studi teologici nella Compagnia di Gesù 1547–1599. Parte I: Fino alla ratio studiorum del 1586. – AHSJ LIV, 1985, 3–43; p. 45–76: Flynn, Dennis: The english mission of Jasper **Heywood**, S.J.; p. 77–148: Lukács, Lázló – Ferenc Szabó: Autour de la nomination de Péter **Pázmány** au siège primitial d'Esztergom ‹1614–1616›. Pázmány est-il reste jésuite après sa nomination?; p. 149–178: Morlot, François: Clorivière et l'Amérique.

Parker, David: The evangelical heritage of **Australian protestantism**. Towards a historical perspective. – EvQ LVII, 1985, 43–62.

Philipps, Werner: Wilhelm **Zoellner** – Mann der Kirche in Kaiserreich, Republik und Drittem Reich. Mit einer Bibliographie von Mechthild Köhn. – Blf: Luther-Verl. 1985. 201 S., Ill. = Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte VI; kart. DM 34,–.

Cabanel, Patrick: Des Hautes Cévennes à Nîmes: Emigration et domesticité feminines dans le monde protestant de la «Belle Epoque» ‹1880–1930›. – BSHPF CXXXI, 1985, 35–69.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Renaissance – Reformation, Gegensätze und Gemeinsamkeiten. Vorträge, [gehalten anläßlich eines Kongresses des Wolfenbütteler Arbeitskreises für Renaissanceforschung vom 20.–23. November 1983] hrsg. von August Buck. – Wiesb: Harrassowitz 1984. 297 S., graph. Darst. = Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung V; kart. DM 64,–.

Sonntag, Franz Peter: Ruhelose Zeit. Das Jahrhundert der Reformation und der Reform. – Graz, Wien, Köln: Styria 1985. 391 S., 24 Taf.; Lw. DM 44,–.

Welti, Manfred: Die italienische Reformation in den Grundzügen. – ZKG XCVI, 1985, 13–33.

Colombo, Roberto: Il linguaggio missionario nel Settecento italiano. Intorno al "Diario delle missioni di S. Leonardo da Porta Maurizio". – RStLR XX, 1984, 369–428.

Bader, Günter: Assertio: 3 fortlaufende Lektüren zu Skepsis, Narrheit und Sünde bei **Erasmus** und **Luther**. – Tü: Mohr 1985. XIII, 202 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XX; DM 78,– [Habil.-Schrift, Zürich]

Bietenholz, Peter G.: Erasmus, Luther und die Stillen im Lande. – Bibliothèque d'humanisme et renaissance XLVII, 1985, 27–46; p. 47–77: Vermaseren, G. A.: Who was Reginaldus Gonsalvius **Montanus**?

Halkin, Léon-E.: La piété d'Érasme. – RHE LXXIX, 1984, 671–708.

Manns, Peter: Martin Luther. Der unbekannte Reformator. Ein Lebensbild. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1985. 302 S. = Herderbücherei 1188 – Extra-Taschenbücher; kart. DM 9,90.

Beintker, Horst: Gottverlassenheit und Transitus durch den Glauben. Eine Erschließung der Anfechtungen des Menschen Jesus nach Luthers Auslegungen der Psalmen 8 und 22. – EvTh XLV, 1985, 108–123.

Newman Brooks, Peter: A lily ungilded? Martin Luther, the Virgin Mary, and the Saints. – The Journal of Religious History XIII, 1984, 136–149; p. 150–167: Tracy, James D.: A premature counter-reformation: The Dirkist government of Amsterdam, 1538–1578.

Moltmann, Jürgen: **Teresa** of **Avila** and Martin **Luther**. The turn to the mysticism of the cross. – Studies in Religion / Sciences Religieuses XIII, 1984, 265–278; p. 279–287: Green, Deirdre: Saint Teresa of Avila and Hekhalot mysticism.

Roser, Hans: **Franken** und Luther. Studien aus dem Lutherjahr. – Rothenburg ob d. Tauber: Peter 1984. 295 S., Ill.; kart. DM 24,80.

Büsser, Fritz: Wurzeln der Reformation in Zürich, zum 500. Geburtstag des Reformators Huldrych **Zwingli**. – Lei: Brill 1985. X, 284 S. = Studies in medieval and reformation thought XXXI; hfl 92,–.

Pollet, J. V.: L'image de **Zwingli** dans l'historiographie contemporaine. – BSHPF CXXX, 1984, 435–469.

Calvinus ecclesiae genevensis custos. Die Referate des Congrès International des Recherches Calviniennes ... Vom 6. bis 9. September 1982 in Genf. Hrsg. von Wilhelm H. Neuser. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1984. 303 S.; kart. sfr 57,–; [enth. e. a.:] S. 23–48: Peter, Rodolphe: Geneve dans la predication de Calvin; S. 49–67: Kingdon, Robert M.: Calvin and the government of Geneva; S. 69–92: Denis, Philippe: Calvin et les églises d'Etrangers au XVIe siècle: Comment un ministre intervient dans une église autre que la sienne; S. 93–111: Saxer, Ernst: Hauptprobleme der Calvinforschung – Forschungsbericht 1974–1982; S. 113–133: Armstrong, Brian G.: **Geneva** and the theology and politics of French Calvinism: The embarrassment of the 1588 edition of the Bible of the pastors and professors of Geneva; S. 135–148: Dowey, E. A.: The structure of Calvin's theological thought as influenced by the two-fold knowledge of God; S. 149–157: Fraenkel, Pierre: Trois passages de l'institution de 1543 et leurs rapports avec les colloques interconfessionnels de 1540–41; S. 159–162: Nicole, Pierre-David – Christophe Rapin: De l'exégèse à l'homilétique. Evolution entre le commentaire de 1551, les sermons de 1558 et le commentaire de 1559 sur le prophète Esaïe; S. 165–170: Higman, Francis M.: The question of Nicodemism; S. 171–185: Schulze, L. F.: Calvin's reply to **Pighius** – a micro and macro view; S. 187–189: Demura, Akira: Calvin's and **Oecolampadius'** concept of church discipline; S. 191–195: Plath, Uwe: Calvin und **Castellio** und die Frage der Religionsfreiheit; S. 197–207: Vincent, Gilbert: Discours et doctrine: Modalités de l'affirmation calvinienne de la providence; S. 209–211: Ganoczy, Alexandre: Hermeneutische Korrelation bei Calvin; S. 213–220:

Broeyer, F. G. M.: Der Einfluß Calvins auf **Whitaker** und den englischen Puritanismus; S. 221–244: Graafland, C.: Hat Calvin einen Ordo Salutis gelehrt? S. 245–271: Fischer, Danièle: Calvin et la confession d'Augsbourg; S. 273–287: Raitt, Jill: Calvin's use of persona; S. 289–301: Willis, David: Calvin's use of substantia.

Ganseuer, Frank: Der Staat des „gemeinen Mannes". Gattungstypologie und Programmatik des politischen Schrifttums von Reformation und Bauernkrieg. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1985. 663 S. = Europäische Hochschulschriften III, 228; kart. sfr 94,– [Diss., Marburg]

Bosatra, Bruno Maria: Ancora sul «vescovo ideale» della riforma cattolica. I lineamenti del pastore tridentino-borromaico. – SC CXII, 1984, 517–579; p. 580–615: Giuliani, Angelo: La catechesi a Milano nel secolo di san **Carlo**; p. 616–670: Tettamanzi, Dionigi: Linee di una pastorale de matrimonio e della famiglia nel pensiero e nell'azione di san Carlo Borromeo; p. 671–697: Tamborini, Giulia: La visita pastorale di Carlo Borromeo nella pieve di Gallarate nel 1570; p. 698–732: Zardin, Danilo: Confraternite e comunità nelle campagne milanesi fra cinque e seicento; p. 733–764: Darricau, Raymond: La posterità spirituale di san Carlo Borromeo in Francia nei secoli XVII–XIX.

Boxel, Petrus Wilhelmus van: Rabbijnenbijbel en Contrareformatie. Kerkelijk toezicht op de joodse traditie onder Gregorius XIII ‹1572–1585›, getoetst aan drie manuscripten uit de Biblioteca Vaticana. – Hilversum: Gooi en Sticht (1983). 184 blz.; hfl 29,– [Diss., Tilburg]

Bottigheimer, K.: The failure of the reformation in **Ireland**: Une question bien posée. – JEH XXXVI, 1985, 196–207.

8. Neuere Zeit

Irwin, Joyce: German pietists and church musique in the Baroque age. – ChH LIV, 1985, 29–40; p. 41–55: Sweet, Leonard I.: The female seminary movement and woman's mission in antebellum America; p. 56–73: Lindley, Susan H.: Women and the social gospel novel.

Zschunke, Peter: Konfession und Alltag in **Oppenheim**. Beiträge zur Geschichte von Bevölkerung und Gesellschaft einer gemischtkonfessionellen Kleinstadt in der frühen Neuzeit. – [Stu:] Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1984. X, 296 S., 6 Ill., graph. Darst., Kt. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXV; Lw. DM 76,– [Diss., Mainz]

Loupès, Philippe: Chapitres & chanoines de **Guyenne** aux XVIIe et XVIIIe siècles. – P: Éd. de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales (1985). 560 p.; F 420,–.

Fincham, K. C.: Ramifications of the Hampton Court conference in the dioceses, 1603–1609. – JEH XXXVI, 1985, 208–227; p. 228–254: Brachlow, Stephen: The elizabethan roots of Henry **Jacob**'s churchmanship: Refocusing the historiographical lens; p. 255–283: Mather, F. C.: Georgian churchmanship reconsidered: Some variations in anglican public worship 1714–1830.

Willeke, Bernward H.: Relación del P. **Sebastián** de **San Pedro**, O.F.M. sobre los comienzos y las causas de la grande persecución de los cristianos en el Japon ‹1614›. – AFrH LXXVIII, 1985, 29–97; p. 98–122: Brzuszek, Bogdanus: De S. Francisci de Assisio cultu in Provinciis Polonis Fratrum Minorum Reformatorum annis 1621–1900 florente; p. 123–199: Iozzelli, Fortunato: P. Andrea Odoardo **Nocetti**, O.F.M. e le sue relazioni con il vescovo giansenista Scipione De' Ricci ‹1784–1793›; p. 200–225: D'Andrea, Gioacchino Francesco: Un precursore: P. **Ludovico** da **Casoria**.

Delforge, Frédéric: Les petites écoles de **Port-Royal 1637–60**. Préface de Philippe Sellier. – P: Ed. du Cerf 1985. 438 fig. = Histoire; F 159,–.

Metz, Karl H.: „Providence" und politisches Handeln in der Englischen Revolution ‹1640–60›. Eine Studie zu einer Wurzel moderner Politik, dargestellt am politischen Denken Oliver **Cromwells**. – Zeitschrift für historische Forschung XII, 1985, 43–84.

Wieand, Jeffrey: Pamphilus in **Hume**'s *Dialogues*. – JR LXV, 1985, 33–45.

Streiff, Patrick Philipp: Jean Guillaume de **La Fléchère**, John William **Fletcher** 1729–1785. Ein Beitrag zur Geschichte des Methodismus. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 540 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie LI; kart. sfr 85,– [Diss., Bern]

Ferreira, M. Jamie: **Newman** on belief – Confidence, proportionality, and probability. – HeythrJ XXVI, 1985, 164–176.

Booth, Edward: The structuralist and hermeneutical dimensions of Newman's "Development of christian doctrine". – Angelicum LXII, 1985, 245–281.

Brent, Allen: The Hermesian dimension to the Newman-Perrone dialogue. – EThL LXI, 1985, 73–99.

Viallaneix, Nelly: La notion de Selv dans la Maladie à la Mort. – RHPhR LXV, 1985, 5–25; p. 27–43: Goichot, Emile: Trois "Prophètes du dehors". Henri **Bremond** et l'Angleterre religieuse.

Sperber, Jonathan: Popular Catholicism in nineteenth-century Germany. – Princeton: Princeton Univ. Press 1984. 319 p.; $ 45,–.

Conser, Walter H.: Church and confession. Conservative theologians in Germany, England, and America, 1815–1866. – NY, Tor: Mercer Univ. Press 1984. 361 p.; $ 28,95.

Prentis, Malcolm D.: The presbyterian ministry in **Australia**, **1822–1900**: Recruitment and composition. – The Journal of Religious History XIII, 1984, 46–65; p. 66–82: McGuire King, William: Hugh Price **Hughes** and the British 'Social gospel'; p. 168–191: Mullett, Michael: From sect to denomination? Social developments in eighteenth-century english Quakerism.

Root, John D.: The final apostasy of St. George Jackson **Mivart**. – CHR LXXI, 1985, 1–25; p. 26–51: O'Connell, Marvin R.: The bishopric of **Monaco**, 1902. A revision; p. 52–64: Liptak, Dolores Ann: The national parish. Concept and consequences for the diocese of **Hartford**, 1890–1930.

Seegrün, Wolfgang: Das apostolische Vikariat von Norddeutschland und Dänemark im Übergang von Laurent zu Lüpke (1839/41). – ZKG XCVI, 1985, 34–61; S. 62–72: Neuer, Werner: Der Idealismus und die Erweckung in **Schlatters** Jugend. Beobachtungen zu einem nichtedierten Manuskript aus Schlatters Nachlaß.

Naab, Erich: Das eine große Sakrament des Lebens. Studie zum Kirchentraktat des Joseph **Ernst** ‹1804–1869› mit Berücks. der Lehrentwicklung in der von ihm begründeten Schule. – Rgb: Pustet (1985). 337 S. = Eichstätter Studien. N. F. XX; kart. DM 65,– [Diss., Eichstätt]

Dumont, C. J.: Une «prophétie» des patriarches orthodoxes dans leur encyclique de **1848**? – Irénikon LVIII, 1985, 5–20.

Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Band IV: Die Konfessionen. Hrsg. von Adam Wandruszka und Peter Urbanitsch. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1985. 866 S., 7 Falttabellen, 1 Faltkarte; Lw. DM 128,–.

Caraffa, Filippo: **Pio IX**, il monastero di S. Scolastica di Subiaco e la fondazione della Congregazione Cassinese della primitiva osservanza. – Pio IX, A. XIII, 1984, 203–215; p. 216–245: Pedrini, Arnaldo: Pio IX e Santa Paola Frassinetti; p. 246–255: Anderson, Robin: Pio IX ed il Postulatum pro Hebreis dei monsignori Lemann nel Concilio Vaticano I; p. 256–263: Pascotto, Ermanno: Il centenario della morte del P. Henri **Ramière** († 1884) e la formula di consacrazione al S. Cuore promulgata da Pio IX; p. 264–273: Piolanti, Antonio: Il Card. John Henry **Newman**; p. 274–280: Thureau-Dangin, Paul: Appel de Newman à Rome (1867).

Soziale Frage und Kirche im **Saarrevier**. Beiträge zu Sozialpolitik und Katholizismus im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. Mitarb.: Ulrich Fohrmann [u. a.] – Saarbr: Saarbrücker Druckerei und Verlag 1985. 329 S.

Dau Novelli, Cecilia: I vescovi e la questione femminile ‹1900–1917›. – RStLR XX, 1984, 429–456.

Lahutsky, Nadia M.: Wilfrid **Ward**: Roman catholic 'modernism' between the modernists and the integralists. – DR CIII, 1985, 26–40.

Haag, H.: Le Cardinal **Mercier** devant la guerre et la paix. – RHE LXXIX, 1984, 709–783.

9. Neueste Zeit

Pospielovsky, Dimitry: The **Russian Church** under the Soviet regime 1917–1982. Vol. I–II. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Press 1984. 535 p.

Gerl, Hanna-Barbara: Romano **Guardini** 1885–1968. Leben und Werk. – Mz: Grünewald-Verl. 1985. 381 S., Ill.; Lw. DM 48,–.

Prümm, Karl: Walter **Dirks** und Eugen **Kogon** als katholische Publizisten der Weimarer Republik. – Hei: Winter 1984. 432 S. = Reihe Siegen LIII, Germanistische Abteilung; kart. DM 48,–.

Keine Stimme dem Radikalismus. Christliche, liberale und konservative Parteien in den Wahlen **1930–1933** [Veröff. der Konrad-Adenauer-Stiftung]. Hrsg. von Günter Buchstab [u. a.] – B: Colloquium 1984. 136 S., Ill., graph. Darst.; kart. DM 16,80.

Heinz, Karl Hans: E. K. **Winter**. Ein Katholik zwischen Österreichs Fronten 1933–1938. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1984. 431 S. = Dokumente zu Alltag, Politik und Geschichte IV; kart. DM 60,–.

Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung. Im Auftr. der Deutschen Bischofskonferenz unter Mitwirkung der Diözesanarchive bearbeitet von Ulrich v. Hehl. – Mz: Grünewald 1984. XC, 1630, 110 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, XXXVII.

Wagner, Georg: Priestersoldat in Hitlers Wehrmacht und in Stalins Roter Armee. – ThGl LXXV, 1985, 1–50; S. 51–62: ∼: Unterdrückungs- und Verfolgungsmaßnahmen gegen Priester des Erzbistums Paderborn in der Zeit des Nationalsozialismus. Ergebnisse einer Untersuchung der Kommission für Zeitgeschichte; S. 62–75: Padberg, Rudolf: Widerstand im Dritten Reich. Zur Tätigkeit des Männerseelsorgers Dr. Kaspar Schulte in der Zeit des Nationalsozialismus; S. 76–85: ∼: Der Strukturwandel der Deutschen Kolpingfamilie 1933–1945. Wahrgenommene Überlebenschance oder Identitätsverlust? Anmerkungen zu einer zeitgeschichtlichen Darstellung; S. 85–92: Wagener, Ulrich: Katholische Beamte als Opfer nationalsozialistischer Willkür; S. 93–103: Saal, Friedrich Wilhelm: Der Todesweg eines Dortmunder Priesters ins Konzentrationslager.

Casella, Mario: L'**Azione Cattolica** alla caduta del Fascismo. Attività e progetti per il dopoguerra ‹**1942–1945**›. – R: Ed. Studium (1984). XXII, 528 p.

Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bd VI: **1943–1945**. Bearbeitet von Ludwig Volk. – Mz: Grünewald 1985. XXXVIII, 961 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, XXXVIII; Lw. DM 168,–.

Christentum und Politik, Dokumente des Widerstands. Zum 40. Jahrestag der Hinrichtung des Zentrumspolitikers und Staatspräsidenten Eugen **Bolz** am 23. Januar 1945. Hrsg. von Joachim Köhler. – Sigmaringen: Thorbecke 1985. 84 S., 8 Ill.; kart. DM 16,–.

Rennstich, Karl: Evangelische Mission im Dritten Reich. – LuthMH XXIV, 1985, 36–39; S. 171–174: Nowak, Kurt: Protestantischer Widerstand im Dritten Reich. Bericht über den Stand der historischen Forschung; S. 223–225: Honecker, Martin: Um das rechte christliche Handeln. Die Barmer Erklärung und das Problem der Ethik.

Gruchy, John W. de: Bonhoeffer, Barmen und das Bekenntnis Christi heute. – OekRu XXXIV, 1985, 130–142.

Stegmann, Erich: Der Kirchenkampf in der **Thüringer Evangelischen Kirche 1933–1945**. Ein Kapitel Thüringer Kirchengeschichte. – B: Evangelische Verlagsanstalt; Jena: Wartburg-Verlag Kessler 1984. 133 S. = Schrifttum der Pressestelle der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen.

Le chiese cristiane e l'ebraismo ‹1947–1982›. Raccolta di documenti a cura di Giovanni Cereti e Lea Sestieri. – (Casale Monferrato:) Marietti (1983). XIX, 382 p. = Radici I; Lire 22 000.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Heil voor deze wereld. Studies aangeboden aan A(nton) G(errit) **Honig**. – Kampen: Kok (1984). 212 p.; hfl 35,–; p. 199–201: Bibliografie A. G. Honig; [cont.:] p. 13–22: Jansen Schoonhoven, E.: Koninkrijk en kruis; p. 23–35: Schoon, S.: 'Het heil is uit de joden' (Joh. 4:22). Enkele consequenties voor de missiologie; p. 36–48: Schuurman, L.: Ervaringen van en reflecties op heil in Latijns-Amerika en Europa; p. 49–60: Verkuyl, J.: 'Evangelicals' en 'ecumenicals': een cri de coeur; p. 63–71: Camps, A., OFM: Salvation bij Aloysius **Pieris** SJ, Sri Lanka; p. 72–80: Mulder, D. C.: De heilsvraag in de interreligieuze dialoog; p. 81–92: Spindler, M. R.: Voert net geloof van de niet-christen tot het heil?; p. 93–105: Waadenburg, J. D. J.: Heil en onheil van de godsdiensten; p. 109–127: Van Raalte, J.: Heil in een meervoudige samenleving; p. 128–142: Scheepstra, S. E.: Oz

we-Sjaloom: vredesbeweging van orthodoxe joden in Israël; p. 143–159: Verstraelen, F. J.: Heil als 'heelheid van leven': impulsen uit Afrika voor heling van Europees christendom; p. 160–172: Wind, A.: Als Turkse moslim leven in de Nederlandse samenleving; p. 177–186: Honig, A. G., Jr.: Heil in de context van het hedendaagse verstaan van kosmologie en geschiedenis.

García Martín, Julio, CMF: Las relaciones entre ordinarios del **Lugar** e Institutos religiosos en las misiones según el CIC 1983. – ComRel LXV, 1984, 121–166.

Gensichen, Hans-Werner: „Ein einziges Zeugnis?" Mission zwischen Herausforderung und Hoffnung. – OekRu XXXIII, 1984, 476–494.

L'inculturation et la sagesse des nations. Editées par Ary A. Roest Crollius, SJ. – R: Centre Cultures et Religions – Université Grégorienne 1984. IX, 52 p. = Inculturation. Études sur l'actualité de la rencontre entre la foi et les cultures IV; Lire 5000.

What is so new about inculturation? Ed. by Ary A. Roest Crollius, SJ. – R: Centre "Cultures and Religions" – Pont. Gregorian Univ. 1984. XI, 54 p. = Inculturation. Working papers on living faith and cultures V; Lire 6000.

Larrañeta, Rafael: Tensiones en la misión. E. **Dussel** y R. **Alvarez**: continuación de la polémica vitoriana. – CTom, A. LXXV = T. CXI, 1984, 123–150.

Honig, A. G.: De kosmische betekenis van Christus in hedendaagse aziatische theologie. – Kampen: Kok 1984. 49 blz. = Serie Kamper cahiers LV.

Sorge, Giuseppe: L'India di S. Tommaso. Ricerche storiche sulla chiesa **Malabarica**. – Bologna: Ed. Clueb (1983). VIII, 167 p., 4 cartas; Lire 14 000.

Casero Nieto, Juan Antonio: Los hospitales en **Manila** durante la colonización española. – Missionalia Hispanica XL, 1984, 217–258; p. 259–313: García Recio, José María: La Iglesia en Santa Cruz de la Sierra ‹Bolivia›, **1560–1605**; p. 315–330: Almendral Oppermann, Ana Isabel: Recopilación y comentarios a las conferencias acerca del tema de la misión en el mundo de la crisis; p. 331–362: Martínez Cuesta, Angel: El **clero filipino**. Estudios históricos y perspectivas futuras.

Hartwich, Richard, SVD: Steyler Missionare in **China**. Beiträge zu einer Geschichte. Bd II: Bischof A. **Henninghaus** ruft Steyler Schwestern 1904–1910. Beiträge zu einer Geschichte. – Nettetal: Steyler Verlag 1985. 626 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XXXVI.

Rücker, Heribert: „Afrikanische Theologie." Darstellung u. Dialog. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. (1985). 271 S. = Innsbrucker theologische Studien XIV; kart. DM 58,– [Diss., Bochum]

Kuukure, Edward: The destiny of man. Dagaare beliefs in dialogue with Christian eschatology. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1985. 228 p. = European university studies XXIII, 243; kart. DM 61,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Polet, Jean-Claude: Mythe de création et création poétique. – Louvain-La-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1984. 96 p. = Conférences et travaux VI; FB 200,–.

Metzger, Martin: **Königsthron** und **Gottesthron**. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament. Teil I: Text. Teil II: Katalog und Bildtafeln. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1985. XI, 391 S.; VIII, 272 S.; 130 Bildtaf. 8° = Alter Orient und Altes Testament XV 1.2; Lw. DM 198,– [Habil.-Schrift, Hamburg]

Naveh, Joseph – Shaul Shaked: **Amulets** and magic bowls. **Aramaic** incantations of Late Antiquity. – Lei: Brill 1985. 293 p., 22 fig., 40 pl.; hfl 110,–.

Hutter, Manfred: Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt. Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu „**Nergal** und **Ereskigal**". – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. VIII, 187 S. = Orbis biblicus et orientalis LXIII; sfr 48,–.

Watt, W. Montgomery – Michael Marmura: Der **Islam**. II: Politische Entwicklungen und theologische Konzepte. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1985). XXII, 502 S. = Die Religionen der Menschheit XXV, 2.

Schneider, Ulrich: Der **Holzgott** und die **Brahmanen**. Teil I: Interpretation eines bislang nicht bekannten Puruṣottama-Māhātmya. T. II: Textausgabe. – Wiesb: Harrassowitz 1984. 172 S., Ill. 112 S. = Freiburger Beiträge zur Indologie XVI; kart. DM 140,–.

Chenet, François: Vie et mort selon le Yoga-vāsistha. – RHR CCI, 1984, 139–170.

Kvaerne, Per: **Tibet Bon** religion. A death ritual of the Tibetan Bonpos. – Lei: Brill 1985. XII, 34 p., 6 fig., 48 pl. = Iconography of religions XII, 13.

Montanari, Enrico: Funzione della sovranità e feste del **vino** nella **Roma** repubblicana. – Studi e materiali di storia delle religione XLIX, 1983, 243–262; p. 263–277: Cerutti, Maria Vittoria: Per una tipologia storica del dualismo; p. 309–318: Gerlitz, Peter: Der Schlangendämon **U Thlen** in den Khasi Hills; p. 321–341: Marazzi, Massimiliano: Inni e preghiere ittite. A proposito di un libro recente; p. 343–351 (5 tav.): Bellelli, Gloria M.: Elementi religiosi in un documento d'arte iranica di epoca pre-zoroastriana.

Gasparro, Giulia Sfameni: Soteriology and mystic aspects in the cult of **Cybele** and **Attis**. – Lei: Brill 1985. XXIII, 142 p. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain CIII; hfl 60,–.

Simek, Rudolf: Lexikon der germanischen Mythologie. – Stu: Kröner 1984. XIV, 525 S. = Kröners Taschenausgaben CCCLXVIII; Pp. DM 32,–.

Roux, Jean-Paul: La religion des **Turcs** et des **Mongols**. – P: Payot 1984. 323 p. = Bibliothèque historique; F 140,–.

Tulpule, Shankar Gopal: Mysticism in medieval India. – Wiesb: Harrassowitz 1985. XI. 270 p.; kart. DM 78,–.

VI. Religionsphilosophie

Beierwaltes, Werner: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. – Ffm: Klostermann 1985. 471 S.

Hove, William J.: Gott – Das Maximum. Eine Untersuchung zur Rangordnung der Gottesbegriffe in der Theologie des **Nikolaus** von **Kues**. – ThGl LXXIV, 1984, 377–389.

Brito, Emilio: La création «ex nihilo» selon **Schelling**. – EThL LX, 1984, 298–324.

Huber, Herbert: Idealismus und Trinität, Pantheon und Götterdämmerung. Grundlagen und Grundzüge der Lehre von Gott nach den Ms. **Hegels** zur Religionsphilosophie. – Weinheim: Acta Humaniora 1984. XI, 207 S.

Natoli, Charles M.: **Nietzsche** and **Pascal** on Christianity. – NY, Bern, Ffm: Lang 1984. 197 p. = American university studies V, 3; Pp. sfr 55,80.

Semeraro, Licia: Un filosofo non scolastica della religione. Aldo **Capitini**. – Lecce: Milella (1983). 139 p. = L'Uomo e la Città V. Lire 14 000.

Viney, Donald Wayne: Charles **Hartshorne** and the existence of God. – Albany, NY: Univ. of New York Press 1985. XIV, 163 p. = SUNY series in philosophy; $ 32,50.

Dieu. F. Bousquet [e. a.] Présentation de Jean Greisch. – P: Beauchesne (1985). 199 p. = Philosophie. Institut Catholique de Paris X; F 90,–; [cont.:] p. 17–42: Villela-Petit, Maria: Parler à Dieu, parler de Dieu; p. 43–51: Faucon, Pierre: La création comme théophanie; p. 53–69: Milet, Jean: L'existence de Dieu. Un problème mal posé? Quelques réflexions méthodologiques; p. 71–83: Marello, Jacques-Raoul: Dialectique de l'idée et de la preuve en toute théologie naturelle; p. 87–114: Marty, François: Analogie et causalité. L'arrière-pays de l'analogie des noms divins; p. 117–128: Jarczyk, Gwendoline: L'altérité fondamentale; p. 129–147: Kaeppelin, Philippe: Saint **Augustin**. Les mises en scène dans les **Confessions**; p. 149–164: Bousquet, François: Altérité, aliénation, alliance; p. 165–184: Gomez-Muller, Alfred: Dieu et l'agir transformateur humain. Réflexions à partir d'une perspective heideggérienne; p. 185–197: Labarrière, Pierre-Jean: Quand Dieu s'envisage dans l'homme.

Hoerster, Norbert: Zur Unlösbarkeit des **Theodizee**-Problems. – ThPh LX, 1985, 400–409.

Scherer, Georg: Sinnerfahrung und Unsterblichkeit. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1985. VI, 230 S.; Lw. DM 49,–.

Rose, Gillian: Dialectic of **nihilism**: post-structuralism and law. – Oxf: Blackwell 1984. 232 p.; £ 22,50.

VII. Fundamentaltheologie

Lubac, Henri de: Théologies d'occasion. – (P:) Desclée [&] de Brouwer (1984). 478 p.; F 185,–.

Jones, James: The redemption of matter. Towards the rapprochement of science and religion. – Lanham, NY, Lo: University Press of America (1984). XII, 142 p.; $ 9,–.

Marcos Martínez, T.: El hombre ante Dios. Ser humano y revelación según Karl **Rahner**. – Estudio Agustiniano XX, 1985, 3–62.

Malherbe, Jean-François: Le **langage** théologique à l'âge de la science. Lecture de Jean Ladrière. – P: Ed. du Cerf 1985. 262 p. = Cogitatio fidei CXXIX.

García Prada, José María: Hermenéutica de los símbolos y crisis del lenguaje religioso – CTom CXI, 1984, 515–550.

Delesalle, Jacques – Tran van Toàn: Quand l'amour éclipse Dieu. Rapport à autrui et transcendance. – P: Ed. du Cerf 1984. 254 p. = Théologies; F 110,–.

Bourg, Dominique: Transcendance et discours. Essai sur la nomination paradoxale de Deiu. Préface de J.-P. Resweber. – P: Ed. du Cerf 1985. 166 p. = Lire la Bible CXXXII; F 85,–.

Brien, André: Le Dieu de l'homme. Le sacré, le désir, la **foi**. – (P:) Desclée [&] de Brouwer (1984). 255 p.; F 85,–.

Heering, H. J.: God ter sprake. Beschouwingen over de taal van de religie. – Amst: Boom (1984). 192 blz.; hfl 29,65.

Glorieux, Pierre: La **révélation** du Père. – MSR XLII, 1985, 21–32.

Očvirk, Drago Karl: La **foi** et le Credo. Essai théologique sur l'appartenance chrétienne. – P: Ed. du Cerf 1985. 173 p. = Cogitatio fidei CXXXI; F 109,–.

Congar, Yves: La tradition et la vie de l'eglise. 2e éd. – P: Ed. du Cerf 1984. 130 p. = Traditions chrétiennes XVIII; F 47,–.

Frieling, Reinhard: **Befreiungstheologien**. Studien zur Theologie in Lateinamerika. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 196 S. = Bensheimer Hefte LXIII; kart. DM 19,80.

Hasenhüttl, Gotthold: Freiheit in Fesseln. Die Chance Befreiungstheologie. Ein Erfahrungsbericht. – Frb/B, Olten: Walter-Verlag (1985). 156 S.

Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen. Analysen zur Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung". Hermann-Josef Venetz, Herbert Vorgrimler ‹Hrsg.›. – Frb/S: Ed. Exodus; Münster: Edition Liberación 1985. 190 S.; kart. DM 24,50; [enth.:] S. 9–28: Flohr, Florian: Von der Theologie der Befreiung lernen. Die Grundanliegen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie als Anstoß zur weltweiten Erneuerung kirchlicher Praxis und theologischer Reflexion; S. 29–59: Goldstein, Horst: Immer ist sie befehdet worden ... Zur Geschichte des Kampfes gegen die Befreiungstheologie und zur Vorgeschichte der Instruktion; S. 60–76: Hinkelammert, Franz J.: Befreiung, soziale Sünde und subjektive Verantwortlichkeit. Anmerkungen zu einem politischen Dokument; S. 77–104: Venetz, Hermann-Josef: Der lehramtliche Umgang mit der Bibel. Eine Analyse; S. 105–136: Füssel, Kuno: Über einige Aspekte des Marxismusverständnisses der Kongregation für die Glaubenslehre. Ein verwunderter, kritischer Kommentar; S. 137–154: Vorgrimler, Herbert: Christologie – Eucharistielehre – Sündenverständnis. Beobachtungen zu einigen dogmatischen Stichworten; S. 155–178: Anhang: Instruktion der Kongretion für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung".

VIII. Dogmatik

Krötke, Wolf: Die Universalität des offenbaren Gottes. Gesammelte Aufsätze. – Mchn: Kaiser 1985. 268 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie XCIV; kart. DM 42,–.

Gunton, Colin E.: Enlightenment and alienation. An essay towards a trinitarian theology. – GrR, Mich.: Eerdmans (1985). IX, 166 p.; $ 10,95.

Aranda, Antonio: Misterio **trinitario**, misterio de amor. – Scripta theologica XVI, 1984, 649–746.

Bracker, Joseph A.: The triune symbol. Persons, process, and community. – Lanham, NY, Lo: Univ. Press of America 1985. 208 p. = College Theology Society. Studies in religion I; $ 22,50.

Riaud, Alexis: L'Esprit du Père et du Fils. Une étude nouvelle de l'Esprit-Saint et de la vie trinitaire. – P: Editions Latines 1984. 145 p; F 48,–.

Armendáriz, Luis M. SJ: Los mínimos de la Cristología católica actual. Comentario al primer documento cristológico de la Comisión Teológica Internacional. – EE LX, 1985, 181–231.

Whitney, Barry L.: **Evil** and the process God. – NY, Tor: Edwin Mellen Press 1985. 232 p. = Toronto Studies in theology XIX; $ 49,95.

Cini Tassinario, Agnese: Il diavolo – secondo l'insegnamento recente della chiesa. – R: Pont. Athenaeum Antonianum 1984. 310 p. = Studia Antoniana XXVIII; Lire 21 560.

Javelet, Robert: **Marie**, la femme médiatrice. – P: O.E.I.L. (1984). 356 p., 7 fig.; F 145,–.

Braine, David D. C.: The place of the Virgin Mary in dogmatics. – SJTh XXXVII, 1984, 145–162.

Barón, Enrique: La Asunción corporal de María vista desde la antropología. – EphMar XXXV, 1985, 9–35; p. 38–80: Hernández Martínez, José M., CMF: La Asunción de María en el debate actual sobre la escatología intermedia; p. 81–108: Fernández, Domiciano, CMF: Asunción y magisterio. Repercusión de la definición dogmática para la teología.

Harrison, Everett F(alconer): The apostolic church. – GrR, Mich.: Eerdmans (1985). XIII, 251 p.; $ 10,95.

González Faus, José Ignacio: Memoria de Jesús, memoria del pueblo. Reflexiones sobre la vida de la Iglesia. – Sant: Ed. Sal Terrae (1984). 238 p. = Colección Presencia teológica XVII; pes 690.

Michel, Marc: Le retour de l'eschatologie dans la théologie contemporaine. – RevSR LVIII, 1984, 180–195; p. 196–210: Sublon, R.: Du Magistère, du mensonge et de l'éthique ou comment empecher Dieu de mentir; p. 211–225: Wackenheim, Charles: Réflexion sur la mémoire dogmatique de l'Eglise.

Leers, Bernardino, OFM: O sacramento da reconciliaçao. – REB XLIV, 1984, 299–322.

Betti, Umberto: La dottrina sull'**Episcopato** del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della Costituzione dommatica Lumen gentium. – R: Pont. Ateneo "Antonianum" 1984. 570 p. = Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani XXV.

Murphy, Charles M.: **Collegiality**: An essay toward better understanding. – ThSt XLVI, 1985, 38–49.

Hebblethwaite, Brian: The christian **hope**. – GrR, Mich.: Eerdmans Publ. (1984). 244 p.; $ 9,95.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Maddox, Randy L.: Toward an ecumenical fundamental theology. – Chico, Cal.: Scholars Press 1984. XII, 178 p. = American Academy of Religion. Academy series XLVII; $ 13,50.

Bonk, Jon.: An annotated and classified bibliography of English literature pertaining to the **Ethiopian Orthodox Church**. – NY: American Theol. Library Association 1984. 116 p. = ATLA Bibliography series XI; $ 15,–.

Mills, Watson E.: **Charismatic** religion in modern research: a bibliography. – Macon, GA: Mercer Univ. Press 1985. 178 p. = NABPR Bibliographic series I; $ 14,50.

Aalst, A. J. van der: De theologische dialoog tussen de **orthodoxe** en de **katholieke** kerk. Derde vergadering: Gonia (Kreta), 30 mei–8 juni 1984. – HCO XXXVI, 1984, 229–243; p. 244–257: Pospishil, V. J.: Andreas **Sjeptitskij**, een der grootste oecumenici van de 20e eeuw.

Barmen und das Luthertum. Beiträge von Kurt Nowak [u. a.]. – (Hannover:) Lutherisches Verlagshaus (1984). 163 S. = Bekenntnis. Fuldaer Hefte XXVII; kart. DM 18,50,–; [enth.:] S. 9–35: Nowak, Kurt: Wie es zu Barmen kam. Problem- und ereignisgeschichtliche Aspekte der Barmer Bekenntnissynode und ihrer „Theologischen Erklärung"; S. 36–71: Hübner, Friedrich: Hans **Asmussen** und Hermann **Sasse** in Barmen auf der Bekenntnissynode 1934; S. 72–114: Hauschild, Wolf-Dieter: Die Barmer Theologische Erklärung als Bekenntnis der Kirche? Zur Haltung des Lutherrats 1937–1948; S. 115–157: Peters, Albrecht: Barmen im Licht von Schrift und Bekenntnis. Sinn und Grenze der Unterschrift eines lutherischen Theologen unter die Barmer Theologische Erklärung.

The future of **Anglican** theology. (The essays, except for 1, were initially submitted for a conference on the future of Anglican theology held at Renison College, Waterloo, Ontario, in 1981.) Ed. by M. Darrol Bryant. – NY and Tor: Edwin Mellen Pr. (1984). X, 192 p.

God's reign and our unity. The report of the Anglican-Reformed International Commission, 1981–1984. – Lo: SPCK; Ed: Saint Andrew Pr. 1984. 90 p.

Marshall, Michael: The Anglican Church today and tomorrow. – Lo: Mowbray 1984. XI, 170 p. = Mowbray's Christian Studies series.

McDonnell, John J.: The World Council of Churches and the Catholic Church. – NY, Tor: Edwin Mellen Pr. 1985. 467 p. = Toronto Studies in theology XXI.

Puglisi, J. F., and Voicu, S. J.: A bibliography of interchurch and interconfessional theological dialogues. – R: Centro pro unione 1984. 260 p.

A dictionary of the Jewish-Christian dialogue. Ed. by Leon Klenicki and Geoffrey Wigoder. – NY, Ramsey: Paulist 1984. VII, 213 p. = Studies in Judaism and Christianity; $ 7,95.

Martín Hernández, Francisco: Causas íntimas de la separación de Oriente y Occidente. – Diálogo ecuménico XX, 1985, 5–31; p. 33–68: Sanchez Vaquero, José: El diálogo ecuménico entre la Iglesia Católica y la Ortodoxa; p. 69–91: Schultz, Hans-Joachim: Iglesia local y Eucaristía en el documento de consenso de la Comisión Internacional para el Diálogo Católico-Ortodoxo.

Koshuppakalam, Mathew: Ethik im Dialog. Ansätze in der Bhagavadgita für eine Begegnung zwischen **Hinduismus** u. **Christentum**. – St. Ottilien: EOS Verl.; Mchn: Missio-Verlags- u. Vertriebsges. (1984). VIII, 300 S. = Kirche und Religionen – Begegnung und Dialog. Sonderband I; kart. DM 31,– [Diss., München]

Bloesch, Donald G.: The future of evangelical christianity. A call für unity amid diversity. – Garden City, N.Y.: Doubleday 1983. X, 202 p.

Frost, Francis: Langage de consensus et doctrine baptismale dans le texte de **Lima**. – MSR XLII, 1985, 3–9; p. 11–19: Liébart, Jacques: La référence patristique dans le texte de Lima sur le ministère dans l'Église.

Lima und das reformatorische Proprium. Beiträge von Gottfried Voigt (u. a.). – (Hannover:) Lutherisches Verlagshaus (1984). 108 S. = Bekenntnis. Fuldaer Hefte XXVIII; kart. DM 16,80; [enth.:] S. 9–30: Voigt, Gottfried: Eucharistie in den Limatexten – Herausforderung an unsere Abendmahlstheologie und -praxis; S. 31–84: Peters, Albrecht: Lima-Erklärungen gegen Augsburgisches Bekenntnis?; S. 85–108: Beißer, Friedrich: Die Erklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über „Taufe, Eucharistie und Amt" – eine kritische Überprüfung.

Reumann, John (Henry Paul): The Supper of the Lord. The New Testament, Ecumenical dialogues, and Faith and Order on Eucharist. – Phil, Pa.: Fortress Pr. (1984). XIV, 225 p.; $ 13,95.

Fink, Barbara E.: Der Weg zur Bewegung für praktisches Christentum ‹«Life and Work»›. Der Hintergrund der deutschen Beteiligung von der "Freundschaft" bis zur Konferenz in Stockholm 1925. – Bern, Ffm, NY: Lang 1985. 229 S., Ill., graph. Darst. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie LIV; sfr 41,–. [Diss., Mainz]

X. Moraltheologie

McCormick, Richard A.: Notes on moral theology **1981** through **1984**. – Lanham, NY: University Press of America 1984. 233 p.; $ 19,75.

Il fenomeno morale oggi: Modelli di lettura a confronto. – Rivista di teologia morale XVI, 1984. –Modelli di lettura da parte dei filosofi: p. 14–48: Mancini, Italo: Le forme etiche oggi; p. 49–76: Masullo, Aldo: Il fenomeno morale nell'età del nichilismo; p. 77–87: Crippa, Romeo: Un confronto tra filosofia e teologia. – Modelli di lettura da parte dei teologi: p. 94–102: Privitera, Salvatore: La lettura del fenomeno morale oggi; p. 103–116: Goffi, Tullo: Presupposto teologico alla lettura del fenomeno morale oggi; p. 117–132: Mongillo, Dalmazio: L'evangelizzazione del morale nel mondo contemporaneo ‹Le priorità di una diakonia›.

Ermecke, Gustav: Sein und Leben in Christus. Über die Seinsgrundlagen der katholischen Moraltheologie. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1985. 375 S.; Lw. DM 44,–.

Zagar, Janko: Acting on principles. A thomistic perspective in making moral decisions. – Lanham, NY, Lo: University Pr. of America (1984). XXIV, 229 p.

Keane, Philip S.: Christian ethics and imagination. A theological inquiry. – NY, Ramsey: Paulist 1984. 212 p.; $ 8,95.

Rubio, Miguel: El 'pesimismo integral' y otras inmoralidades de la civilización actual. – Moralia VII, 1985, 131–165; p. 167–188: Moreno Rejón, F.: Aportes metodológicos de la reflexión **latinoamérica** a la teología moral; p. 188–199: Elizari, Francisco X. – Marciano Vidal: La **bioética**; p. 201–212: Vidal, Marciano: **Fecundación artifical** y ética. ¿Cómo formular un juicio ético con validez científica?; p. 213–231: Moreno Rejón, F.: Información bibliográfica sobre la moral fundamental desde América Latina.

Ugorji, Lucius Iwejuru: The principle of **double effect**. A critical appraisal of its traditional understanding and its modern reinterpretation. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 150 p. = European University studies series XXIII, 245.

Thévenot, Xavier: **Homosexualités** masculines et morale chrétienne. – P: Ed. du Cerf 1985. 326 p. = Recherches morales IX; F 115,–.

Demmer, Klaus, MSC: **Gehirnverpflanzung** – ethische Implikationen. – Greg LXV, 1984, 695–718.

Novak, Michael: Moral clarity in the nuclear age. – Nashv, Tenn., Camden, NY: Nelson (1983). 144 p.; $ 4,95.

Johnson, James Turner: **Just war** tradition and the restraint of war. A moral and historical inquiry. – Princeton, N. J.: Princeton Univ. Pr. (1984). XXXV, 380 p. = Princeton paperbacks; $ 12,50.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Stancliffe, Clare: **St. Martin** and his hagiographer: History and miracle in **Sulpicius Severus**. – Oxf: The Clarendon Pr; Oxford Univ. Pr. 1984. 396 p.

Leclerq, Jean: Sühne und Anbetung in der monastischen Tradition. – ErbAuftr LX, 1984, 169–195.

Culto dei santi, istitutione e classi sociali in età preindustriale. A cura di Sofia Boesch Gajano e Lucia Sebastiani. – R: Japare Ed. (1984). 995 p., 53 fig. = Collana di studi storici I; Lire 60 000; [cont.:] p. 11–35: Luiselli Fadda, Anna Maria: Sulle traduzioni altomedievali di testi agiografici: considerazioni in margine alla versione anglosassone della «Vita» di Sant'Egidio abate; p. 37–67: Patlagean, Evelyne: **Theodora** de **Thessalonique**. Une sainte moniale et un culte citadin ‹IXe-XXe siècle› e tavola III; p. 69–104: Giuliana Bertolini, Margherita: Istituzioni, miracoli, promozione del culto dei santi: il caso di **Clemente III antipapa** ‹1080–1100›; p. 105–140: Michalowski, Roman: Il culto dei santi fondatori nei monasteri **tedeschi** dei secoli XI e XII. Proposte di ricerca; p. 141–197: Golinelli, Paolo: Istituzioni cittadine e culti episcopali in area matildica avanti il sorgere dei Comuni; p. 199–226: Caciorgna, Maria Teresa: Tra campagna e città: la leggenda e il culto di S. **Lidano** a **Sezze**; p. 227–260: Boesch Gajano, Sofia: Monastero, città, campagna: il culto di S. **Chelidonia** a Subiaco tra XII e XVI secolo; p. 261–363: Bologna, Corrado: Fra devozione e tentazione. Appunti su alcune metamorfosi nelle categorie letterarie dall'agiografia mediolatina ai testi romanzi medievali; p. 365–455: Papi Benvenuti, Anna: «Velut in sepulchro»: cellane e recluse nella tradizione agiografica italiana; p. 457–470: Forni, Alberto: Maestri predicatori, santi moderni e nuova aristocrazia del denaro tra Parigi e Oignies nella prima metà del secolo XIII; p. 471–488: Merlo, Grado G.: **Pietro** da **Verona** – S. **Pietro Martire**. Difficoltà e proposte per lo studio di un inquisitore beatificato; p. 489–508: Vauchez, André: Antisemitismo e canonizzazione popolare: San **Werner** o **Vernier** (1287), bambino martire e patrono dei vignaioli; p. 509–525: Volpato, Antonio: Il tema agiografico della triplice aureola nei secoli **XIII–XV**; p. 527–536: Frugoni, Chiara: Il linguaggio dell'iconografia e delle visioni; p. 537–562: Esposito, Anna: S. **Francesca** e le comunità religiose femminili

a Roma nel **secolo XV**; p. 563–572: Redon, Odile – Jacques Gélis: Pour une étude du corps dans les récits des miracles; p. 573–613: Zarri, Gabriella: L'altra Cecilia: Elena **Duglioli Dall'Olio** (1472–1520) e tavole IX–XIII; p. 615–647: Prosperi, Adriano: Madonne di città e Madonne di campagna. Per un'inchiesta sulle dinamiche del sacro nell'Italia posttridentina; p. 649–680: Dallaj, Arnalda: Carlo **Borromeo** e il tema iconografico dei santi arcivescovi milanesi e tavole XVII–XXVI; p. 681–702: Sallmann, Jean-Michel: La sainteté mystique féminine à **Naples** au tournant des XVIe et XVIIe siècles; p. 703–718: Parma, Rita: Su una raccolta di stampe del fondo Barberini della Biblioteca Vaticana: appunti storico-iconografici e tavole XXIX–XXXVI; p. 719–733: Spanò Martinelli, Serena: La canonizzazione di Caterina **Vigri**: un problema cittadino nella Bologna del Seicento; p. 735–788: Casale, Vittorio: Lazzaro **Baldi** e Ciro **Ferri** 'agiografi' di santa Teresa d'Avile e tavole XXX–LXXII; p. 789–833: Sebastiani, Lucia: Culto dei santi, feste religiose e comunità nella **Lombardia** post-tridentina; p. 835–872: Pieroni Francini, Marta: Immagini sacre in **Toscana**: dal tumulto di Prato al «Viva Maria»; p. 873–956: La Salvia, Sergio: L'invenzione di un culto: S. **Filomena** da taumaturga a guerriera della fede; p. 957–995: Trebiliani, Maria Luisa: Santità femminile e società a Lucca nell'Ottocento.

Pennington, M. Basil: The last of the fathers. The Cistercian fathers of the twelfth century. A collection of essays. – Still River, Mass.: St. Bede's Publ. (1983). X, 297 p. = Studies in Monasticism I; $ 14,95.

Vélez, Juan, SJ: Moral y Cristología: puntos determinantes de una relación. – EE LX, 1985, 5–57; p. 59–95: Goitia, José de, OFM: Un trozo de Cristología viviente: **Francisco** de **Asís**; p. 97–114: Lera, José M.ª, SJ: «Conocimiento interno del Señor». Perfiles cristológicos de la experiencia religiosa de **Ignacio** de **Loyola**; p. 115–134: Fernández Mendoza, Ignacio, CM: La Cristología en la vida y pensamiento de San **Vicente** de **Paúl**; p. 135–156: Artola, Antonio M., CP: La mística cristopática de San **Pablo** de la **Cruz**; p. 157–179: Manuel Lozano, Juan, CMF: Jesucristo en la espiritualidad de San **Antonio** María **Claret.**

Baudelet, Yves-Anselme: L'expérience spirituelle selon **Guillaume** de **Saint-Thierry**. Préface par Jean Chatillon. – P: Ed. du Cerf 1985. 342 p. = Thèses; F 106,– [Diss., Paris. Inst. Cath.]

Bell, David N.: The image and likeness. The Augustinian spirituality of William of St. Thierry. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications 1984. 282 p. = Cistercian Studies series LXXVIII; $ 19,95.

Whalen, James: The spiritual teachings of **Teresa** of **Avila** and Adrian van **Kaam**. – Lanham, NY, Lo: University Pr. of America 1984. XXXV, 298 p. = University Press of America series on the creative formation of life and world; $ 24,75.

Lincoln, Victoria: Teresa: a woman. A biography of Teresa of Avila. Ed. by Elias Rivers. – Albany, N.Y.: State Univ. of New York Pr. 1984. XLI, 440 p. = SUNY series in cultural perspectives; $ 39,50.

Egelie, Godfried C. M.: Gietijzeren wegkruisen in **Limburg**. Een inventarisatie en aanzet tot interpretatie van de thematiek. – (Zutphen:) De Walburg Pers (1983). 223 p.; hfl 41,–. [Diss., Amsterdam]

Ochsenbein, Peter: Frömmigkeit eines Laien. Zur Gebetspraxis des **Nikolaus** von **Flüe**. – HJ CIV, 1984, 289–308.

Grayston, Donald: Thomas **Merton**. The development of a spiritual theologian. – NY, Tor: Ed. Mellen Pr. 1985. 220 p. = Toronto studies in theology XX; $ 49,95.

Contemplazione e ricerca spirituale nella società secolarizzata. [Di] J. L. Allard [e. a.] – Mil: Massimo (1984). 192 p. = Le Ragioni e i giorni. Sezione seconda II; Lire 11 000.

Boisvert, Laurent: L'obéissance religieuse. – P: Ed. du Cerf 1985. 154 p. = Problèmes de vie religieuse XLV; F 69,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Penna, Romano: L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata. – (Bologna: Ed. Dehoniane 1984). 319 p. = Collana La Bibbia nella Storira VII; Lire 18 000.

Schall, James V.: The politics of heaven and hell. Christian themes from classical, medieval, and modern political philosophy. – Lanham, NY, Lo: Univ. Press of America 1984. 341 p.; $ 23,50.

Bertrand, Dominique: La politique de Saint **Ignace** de **Loyola**. Préface de Pierre Chaunu. – P: Ed. du Cerf 1985. 686 p.; F 218,–.

Church, state, and society in the **19th** century. Anglo-German comparison. Ed. by Adolf M. Birke, Kurt Kluxen. – Mchn [e. a.:] Saur 1984. 164 p. = Prince Albert Studies II; Lw. DM 58,–.

Soziale Frage und Kirche im **Saar**revier. Beiträge zu Sozialpolitik und Katholigismus im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. – Saarbrücken: Saarbücher Druckerei und Verlag 1985. 360 S.; kart. DM 85,–.

Vinco, Roberto: Una fede senza futuro? Religione e mondo cattolico in **Gramsci**. Prefazione di A. Molinaro. – Verona: Mazziana 1983. 156 p. = I Quasars II; Lire 9800.

Schelhaas, Nimda: De politieke theologie van Helmut **Gollwitzer** van Luther tot Marx. – Kampen: Kok 1984. 162 blz.; hfl 27,50 [Diss., Amsterdam]

Lane, Dermot A.: Foundations for a **social theology**. Praxis, process and salvation. – NY, Ramsey: Paulist Pr. 1984. XI, 192 p.; $ 6,95.

Thomas, Gordon – Max Morgan-Witts: Averting Armageddon. – Garden City, N.Y.: Doubleday 1984. X, 322 p.

Coste, René: Pas de pauvre chez toi. La pensée sociale de l'église. – P: Nouvelle Cité 1984. 212 p. = Racines; F 65,–.

The kindness that kills. The churches simplistic response to complex social issues. Edited by Digby C. Anderson. – (Lo:) SPCK (1984). XII, 170 p.; $ 3,95.

Furger, Franu – Cornelia Strobel-Nepple: Menschenrechte und katholische Soziallehre. (Iustitia et pax.) – Frb/S: Imba-Verl.; Kstz: Kanisiuswerk 1985. 153 S. = Gerechtigkeit und Frieden IV; kart. DM 28,–.

Novak, Michael: Freedom with justice: Catholic social thought and liberal institutions. – San Francisco: Harper & Row 1984. XIV, 253 p.

Berryman, Phillip: The religious roots or rebellion. Christians in Central American revolutions. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1984). XII, 452 p.

Stackhouse, Max L.: Creeds, society, and human rights. A study in three cultures. – GrR, Mich.: Eerdmans 1984. 315 p.; $ 19,95.

Yoder, John Howard: The priestly kingdom. Social ethics as gospel. – Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr. 1985. 222 p.; $ 16,95.

Wealth and poverty: four Christian views of economics. Edited by Robert G. Clouse with contributions by William F. Diehl. – Downers Grove, Ill.: Inter Varsity Press 1984. 228 p.

Degen, Johannes: **Diakonie** im Widerspruch. Zur Politik der Barmherzigkeit im Sozialstaat. – Mchn: Kaiser 1985. 120 S.; kart. DM 22,–.

Herr, Theodor: **Arbeitgeber Kirche** – Dienst in der Kirche. Biblische u. theologische Grundlagen. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei (1985). 176 S.

Calvez, Jean-Yves: La politique et Dieu. – P: Ed. du Cerf 1985. 119 p. = Essais; F 49,–.

Boventer, Hermann: Fernsehen und Religion. Anmerkungen auf dem Hintergrund der "**Electronic Church**" in den USA. – Communicatio socialis XVII, 1984, 179–187; S. 188–194: Fuchs, Anton: Verantwortung in **Journalismus**. Eine theologisch-ethische Betrachtung; S. 195–209: Henkel, Willi: Das Presseapostolat nach den Akten des Provinzialkonzils von **Gualdaraja** ‹1896–1897›.

XIII. Kirchenrecht

Gaudamet, Jean: Les sources du droit de l'église en Occident du **IIe** au **VIIe** siècle. – P: Ed. du Cerf; P: Ed. du C.N.R.S. 1985. 188 p., 2 pl. = Initiations au Christianisme ancien; F 90,–.

Zubert, Bronisław Wenanty, OFM: Das notwendige Wissen über die Verschiedengeschlechtlichkeit und den Dauercharakter der Ehe in Kanonistik und Rechtsprechung von der Reformation bis zur Promulgation des CIC ‹1517–1917›. Rechtshistorische Untersuchung. – Ottilien: EOS Verlag 1984. XXV, 186 S. = Münchener Theologische Studien III, 41; kart. DM 48,–.

Die Religionsfreiheit in Osteuropa. Texte zum kirchlichen Verständnis der Religionsfreiheit und zum Religionsrecht. Hrsg. von Eugen Voss. – Zollikon: Glaube-in-der-2.-Welt-Verl. 1984. 272 S.

Pujol, Clemente, SJ: Condicio fidelis orientalis ritus extra suum territorium. – PerRMCL LXXIII, 1984, 489–504.

Rodríguez, Pedro: Iglesias particulares y **Prelaturas personales**. Consideraciones teológicas a propósito de una nueva institución canónica. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1985. 252 p.

Navarro Valls, Raphael: Das „Opus Dei" als Beispiel einer Personalprälatur im neuen Recht. – ThGl LXXV, 1985, 165–187.

Staudt, Annie – André Staudt: Un tribunal d'église. Approche méthodologique. – Strasbourg: CERDIC Publ. 1984. 168 p., 56 tabl. = Recherches institutionnelles XIV. Serie I: Droit et Églises; F 110,–.

Grib, Philip J.: Divorce laws and morality: a new Catholic iurisprudence. – Lanham, NY: Univertity Press of America 1985. 232 p.; $ 24.50.

Dortel-Claudot, M., SJ: **L'évêque** et la **synodalité** dans le nouveau Code de droit canonique. – NRTh CVI, 1984, 641–657.

Barcelón, Emilio: Identidad teológico-jurídica de la parroquia en el nuevo Código. – CTom CXI, 1984, 551–574.

Gutiérrez, Anastasio: Canones circa IVC et SVA vagantes extra partem eorum propria. – ComRel LXIV, 1983, 73–96. 255–280; LXV, 1984, 7–22. 207–222. 315–325.

Eid, Emilio: Il matrimonio mistero della comunione: Riflessioni teologico-canoniche. – MonEccl CIX, 1984, 437–446; p. 447–469: Doyle, Th. P.: The moral inseperability of the unitive and procreative aspects of human sexual intercourse; p. 470–486: Stankiewicz, A.: Errore circa le proprietà e la dignità sacramentale del matrimonio; p. 487–516: Villeggiante, S.: Errore e volontà simulatoria nel consenso matrimoniale in diritto canonico.

Castaño, José F.: Dispensa dagli impedimenti e dalla forma canonica nell'attuale Codice di Diritto Canico. – Angelicum LXII, 1985, 378–402.

Baldus, Manfred: Die katholische Schule im Bildungsrecht des Codex Iuris Canonici 1983. – Glauben, bezeugen, handeln in Kirche, Gesellschaft und Schule. Werner Arens zum 60. Geburtstag . . ., Pad 1985, 142–156; S. 157–169: Riedel-Spangenberger, Ilona: Der schulische Religionsunterricht nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 und der staatlichen Rechtsordnung in den Ländern der Bundesrepublik Deutschland.

Jasonni, Massimo: Contributo allo studio della "ignorantia juris" nel diritto penale canonico. – Milano: Giuffrè 1983. 191 p. = Università degli Studi di Milano. Facoltà di Giurisprudenza. Pubblicazioni dell'Istituto di Diritto Ecclesiastico IV; Lire 12 000.

Campenhausen, Axel Frhr. v.: **Kirchenleitung** – ZevKR XXIX, 1984, 11–34; S. 35–46: Pirson, Dietrich: Communio als kirchenrechtliches Leitprinzip; S. 47–62: Stein, Albert: Kirchengliedschaft als rechtstheologisches Problem.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Doen wat er te doen staat. Denken over pastoraat. Opstellen aangeboden aan C(oert) H. **Lindijer** ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar van het Evangelisch-Luthers Seminarium aan de Universiteit van Amsterdam. – 's-Gravh: Boekencentrum (1984). 142 blz.; hfl 30,–.

Bons-Storm, Riet: Kritisch bezig zijn met pastoraat. Een verkenning van de interdisciplinaire implicaties van de practische theologie. – 'sGravh: Uitg. Boekencentrum 1984. 187 blz.; hfl 35,–.

Przybylski, Hartmut: Von der Studentenbewegung ins Gemeindepfarramt. Eine historisch-empirische Längschnittstudie zur Sozialisation evang. Theologen im Beruf. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. XII, 461 S. = Europäische Hochschulschriften XXII, 100; sfr 76,– [Diss., Bochum]

Gerkin, Charles V.: The living human document. Re-visioning pastoral counseling in a hermeneutical mode. – Nashv, Tenn.: Abingdon Press (1984). 219 p.; $ 10,95,–.

Mitchell, Kenneth R. – Herbert Anderson: All our losses, all our griefs. Resources for pastoral care. – Phil: Westminster Press (1983). 180 p.; $ 8,95.

Miller, William F.: Practical psychology for pastors. – Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall 1985. 414 p.; $ 25,95.

Albrecht, Horst: **Predigen**. Anregungen zur geistl. Praxis. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1985. 124 S., Ill. = Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde.

Lamarche, Denise: Le baptême, une initiation? – (Montr:) Ed. Paulines; (P:) Ed. du Cerf (1984). 303 p. = Pastorale et vie III; F 122,–.

Breid, Franz: **Landpastoral** im Kontext der Entwurzelung. – Linz, Wien: Veritas-Verl. 1984. 398 S.; kart. DM 49,80.

Blasberg-Kuhnke, Martina: Gerontologie und Praktische Theologie. Studien zu einer Neuorientierung der **Altenpastoral**. – Düs: Patmos-Verl. (1985). VII, 531 S. = Themen und Thesen der Theologie; kart. DM 42,– [Diss., Münster]

Maymann, Ursula: Die religiöse Welt psychisch Kranker. Ein Beitrag zur **Krankenseelsorge**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1984). X, 340 S.; kart. DM 45,– [Diss., Würzburg]

Pastoral care of the handicapped. Roy E. Hartbauer, Editor. – Berrien Springs, Mich.: Andrew Univ. Press (1983). XV, 183 p.; $ 11,95.

Kevane, Eugene: Toward research in fundamental **catechetics**. – Angelicum LXII, 1985, 357–377.

Crimmann, Ralph P.: Dialogische Religionspädagogik. Studien zur Literatur, Erziehung und Kirchengeschichte aus religionspädagogischer Sicht. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 132 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 247.

Schnell, Regina: Erfahrung und Erlebnis in der religiösen Erziehung. – Zü, Eins, Köln: Benziger (1985). 376 S., graph. Darst. = Studien zur praktischen Theologie XXXI; kart. DM 52,– [Diss., Eichstätt]

Englert, Rudolf: Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie. – Mchn: Kösel 1985. XIV, 744 S.

Salzmann, Christian: Religionslehrer und Kirche aus evangelischer Sicht. – Glauben – bezeugen – handeln in Kirche, Gesellschaft und Schule: Werner Arens zum 60. Geburtstag . . ., Pad 1985, 219–243; S. 244–276: Weidmann, Fritz: Der Schüler als Determinante des Religionsunterrichts. Einstellungen – Erwartungen – Motivierung; S. 277–300: Lögering, Aloys: Beten in Schule und Religionsunterricht; S. 301–324: Fischer, Friedrich: Die Gestalt Jesu in katholischen Religionsbüchern der Grundschule; S. 325–336: Böning, Christa-Maria: Mit Jugendlichen den Glauben entdecken.

Hauptmeier, Gerhard: Die beruflichen Schulen heute und morgen: Bestandsaufnahme und Perspektiven. – EvE XXXVII, 1985, 111–128; S. 129–140: Mokrosch, Reinhold: Berufsschulreligionsunterricht in der Umbruchgesellschaft; S. 141–155: Dietrich, Wolfgang: Die Bibel – berufsschulspezifisch? Biblische Impulse für den Berufsschulreligionsunterricht; S. 156–168: Schmidt, Heinz: Religionsunterricht und Ethikunterricht zwischen Kooperation und Konkurrenz.

XV. Liturgiewissenschaft

Tirot, Paul, OSB: Histoire des **prières** d'**offertoire** dans la liturgie romaine du **VII**e siècle. – R: C.L.V. Ed. Liturgiche 1985. 125 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae" "Subsidia" XXXIV.

Heinz, Andreas: Eine Hildeheimer Missalehandschrift in Trier als Zeuge hochmittelalterlicher Taufpraxis. ‹BATr Abt. 95, Nr. 404›. – UDHildesh LII, 1984, 39–56.

Nowack, Petrus: Die Strukturelemente des **Stundengebets** der Regula Benedicti. – ALW XXVI, 1984, 253–304; S. 305–320: Knape, Joachim: Zur Benennung der Offizien im Mittelalter. Das Wort „**historia**" als liturgischer Begriff; S. 321–346: Suntrup, Rudolf: Zahlenbedeutung in der mittelalterlichen Liturgieallegorese.

Kaczynski, Reiner: Das **Vorsteheramt** im Gottesdienst nach dem Zeugnis der Ordinationsliturgie des Ostens und Westens. – LJ XXXV, 1985, 69–84; S. 85–111: Probst, Manfred: Die westlichen **Riten** der **Kindertaufe** im Zeitalter der Reformation.

(Martimort, Aimé Georges:) L'Eglise en Prière. Introduction à la liturgie. Éd. nouvelle. III: Les sacraments par Robert Cahié [e. a.] – (Tourn:) Desclée (1984). 352 p.; F 165,–.

Gottesdienst der Kirche. T. VIII: Sakramentliche Feiern. Teil II: Von Bruno Kleinheyer, E. von Severu, Reiner Kaczynski. – Rgb: Pustet (1984). 291 S.

Schmid-Keiser, Stephan: Aktive **Teilnahme**: Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts. Teil I–II. – Bern, Ffm, NY: Lang 1985. XIII, 530 S.; 298 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 250; sfr 99,–.

Deitering, Carolyn: The liturgy as dance and the liturgical dancer. – NY: Crossroad 1984. 144 p.; $ 8,95.

Dufrasne, Dieudonné et Jean-Yves Quellec: La liturgie et les **enfants**: questions et convictions. – Communautés et liturgies LXVI, 1984, 403–422; p. 423–434: Noe, Paul: L'initiation des enfants à la messe; p. 435–456: Aerens, Luc: La catéchèse et l'initiation liturgique des enfants et des pré-adolescents.

Novella, Guido, SDB: Priorità della **Parola** nella vita della Chiesa. – RLit LXXI, 1984, 9–19; p. 20–32: Mosso, Domenico: La liturgia della Parola nella Messa domenicale; p. 33–51: Giglioni, Paolo: La omelia nella prassi liturgica; p. 52–79: Venturi, Gianfranco, SDB: Il Lezionario, catechesi narrative della Chiesa; p. 80–86: Buzzetti, Carlo: Quale traduzione della Bibbia per la proclamazione liturgica della Parola di Dio?; p. 87–101: Giraudo, Cesare, SJ: Celebrare l'Eucaristia per costruire la Chiesa. La categoria dell'autocomprensione sacramentale della Chiesa; p. 603–631: Sodi, Manlio, SDB: Le **collette** alternative per le domeniche, solennità e feste del Tempo di Avvento e di Natale. Saggio di analisi teologico-liturgico-celebrativa; p. 632–649: Catella, Alceste – G. Cavagnoli: Le **orazioni** sulle offerte e dopo comunione; p. 650–659: Lodi, Enzo: I nuovi **prefazi** dell'Avvento; p. 660–726: Raffa, Vicenzo, FDP: Le nuove **antifone** alla comunione nell'edizione italiana 1983 del Messale Romano.

Madey, Johannes: On the reform of the **Chaldeo-Malabar** liturgy. – OstkSt XXXIII, 1984, 172–199.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Waldeyerstr. 41, 4400 Münster; Prof. Dr. Georg Baudler, Ahornstr. 55, 5100 Aachen; Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Wolfgang Beinert; Großberger Weg 9, 8401 Pentling; Dr. Theresa Berger, Hopfenstr. 40, 6450 Hanau; Prof. Dr. Josef Blank, Butterberg 14, 6683 Spiesen; Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, Rüschhausweg 143, 4400 Münster; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Prof. Dr. Elmar Fastenrath, Forsthausstr. 21, 6400 Fulda; DDr. Johann Figl, Myrbachgasse 1, A-1140 Wien; Prof. Dr. Wilhelm Gessel, Universitätsstr. 10, 8900 Augsburg 1; Prof. Dr. Josef Glazik, MSC, Klosterhof 8, 8239 Bernried; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei Herstelle, Postfach 5127, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Schönblick 34, 8068 Pfaffenhofen; Dr. Linus Hauser, Hagemanns Kämpken 12, 4400 Münster-Roxel; Dr. Lothar Heiser, Mecklenbecker Str. 177, 4400 Münster; Prof. Dr. Georg Hentschel, An der Thüringer Halle 2, DDR-508 Erfurt; Dr. Gerhard Höver, Londoner Str. 9, 5300 Bonn 1; Dr. Bernd Jaspert, Lindenstr. 17, 3500 Kassel; Prof. Dr. Otto Knoch, Michaeligasse 13, Universität Passau, 8390 Passau; Prof. Dr. Heinz Loduchowski, Kaiserin-Augusta-Anlagen 9, 5400 Koblenz; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ricarda-Huch-Str. 6, 4400 Münster; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Grimmstr. 14, 4402 Greven; Prof. Dr. Georg May, Fränzenbergstr. 14, 6501 Budenheim; Anacleto de Oliveira, St.-Mauritz-Freiheit 44, 4400 Münster; Prof. Dr. Eugen Paul, Kirchenweg 11, 8901 Diedorf; Prof. Dr. Rudolf Pesch, Waltherstr. 32, 8000 München 2; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Karl Josef Rivinius, Janssenstr. 30, 5202 St. Augustin 1; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Am Alten Stadtpark 61, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Dr. Heinrich Schmidinger, Mönchsberg 2, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Harald Schweizer, Hakenweg 29, 7400 Tübingen 5; Dr. Robert Stalder, Kaulbachstr. 31 A, 8000 München 22; Prof. Dr. Réal Tremblay, 3771 rue Panet, Jonquière (Qué), Canada – G7X 3V9; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Dr. Ludwig Weimer, Herzog-Heinrich-Str. 18, 8000 München 2; Dr. Gunther Wenz, Untere Hausbreite 15, 8000 München 45.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 18,50 DM, jährlich 84,– DM, Studenten-Abonnement 67,20 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1985 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1985

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt
„Essener Gespräche" und der Bestellschein
„Missionswissenschaft" (Verlag Aschendorff) bei.

Kösel-Verlag · Flüggenstraße 2 · 8000 München 19



Hartmut Maier-Gerber
In der Hoffnung auf das Jenseits
Ein Arzt begleitet eine junge Patientin auf der letzten Wegstrecke
Ca. 192 S. Kart. ca. DM 24,80
Ein bewegender Bericht eines Arztes, der eine junge Patientin während der letzten drei Jahre ihres Lebens in sieben ungewöhnlichen Gesprächen auf das „Leben nach dem Leben" vorbereitet.

Günter Grönbold
Jesus in Indien
Das Ende einer Legende
152 S. Kart. DM 24,80
„Jesus lebte in Indien", „Starb Jesus in Kaschmir?" – solche „Sensationspublikationen" führten zum Wiederaufleben der Jesus-in-Indien-Legende, mit der sich dieses Buch kritisch auseinandersetzt.

Karl Guido Rey
Gotteserlebnisse im Schnellverfahren
Suggestion als Gefahr und Charisma
Ca. 144 S. Kart. ca. DM 19,80
Kann man Gotteserfahrungen mit den Techniken der Suggestion hervorrufen? Der Leser findet in diesem Buch verblüffende Antworten und Erkenntnisse.

Peter Eicher (Hrsg.)
Theologie der Befreiung im Gespräch
Mit Leonardo Boff, Peter Eicher, Horst Goldstein, Gustavo Guttiérez, Josef Sayer
Reihe: Evangelium konkret herausgegeben von Peter Eicher
Ca. 96 S. Kart. ca. DM 14,80
Der erste Band der neuen Reihe „Evangelium konkret" klärt die Frage, ob die Theologie der Befreiung eine Gefährdung der christlichen Botschaft oder ihre aktuelle Artikulation ist.

Alfons Rosenberg
Wandlung des Kreuzes
Die Wiederentdeckung eines Ursymbols
Bilder von Michael Eberle
Ca. 96 S. Mit zahlr. z.T. farbigen Abb. Geb. DM 29,80
Die Bilder und Texte dieses Buches zeigen verschiedene Grundrichtungen einer vom Kreuz inspirierten Sicht der Welt.

Karl Heinz Schmitt (Hrsg.)
Mein Glaubensweg
Christen im Dienst der Kirche erzählen
240 S. Geb. DM 29,80
Frauen und Männer, die hauptberuflich im Dienst der Kirche tätig sind, erzählen von ihrem Weg mit dieser Kirche und mit dem eigenen Glauben. Ein mutiges Buch!

Thomas Morus
Briefe der Freundschaft mit Erasmus
Reihe: Thomas-Morus-Werke, Band 5
Ca. 220 S. Geb. ca. DM 29,80

Rudolf Englert
Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß
Versuch einer religionspädagogischen Kairologie
XVI + 744 S. Kart. DM 48,–

Johannes Schilling
Methodenbuch Jugendarbeit
Band 2
Ca. 176 S. Kart. ca. DM 25,–
100 neue Methoden für die Praxis der Jugendarbeit.

Hermine König/Karl Heinz König/Karl Joseph Klöckner
Tut dies zu meinem Gedächtnis

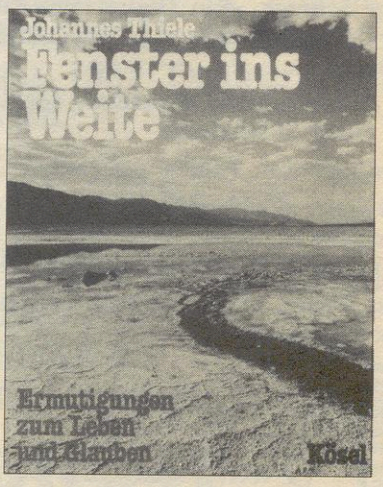
Werkbuch zur Vorbereitung auf die Erstkommunion
Ca. 144 S. Kart. ca. DM 14,80
(ab 25 Ex. ca. DM 13,50; ab 50 Ex. ca. DM 12,20)

Handreichung für den Katecheten
Ca. 128 S. Kart. ca. DM 14,80

Liedcassette zum Werkbuch
Vorr. unverb. Preisempfehlung DM 26,–
Ein neues katechetisches Gesamtwerk zur Vorbereitung auf die Erstkommunion in Gruppe, Familie und Gemeinde von den Verfassern der erfolgreichen Werkmappe „Jesus ruft uns".

Paul Bonk
Mit unseren Kindern auf dem Weg zur Krippe
Ein Werkbuch für Familie und Kindergarten
Ca. 160 S. Mit zahlr. z.T. farbigen Abb. Kart. DM 24,80
Ein ideenreiches Buch für die Advents- und Weihnachtszeit in Familien und Kindergärten mit vielen Geschichten, Bildern und Basteltips.

Johannes Thiele
Fenster ins Weite
Ermutigungen zum Leben und Glauben
Ca. 128 S. Mit zahlr. z.T. farbigen Abb. Geb. ca. DM 19,80
Ein Glaubensbuch für junge Erwachsene.



Glaube und Eschatologie

Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 80. Geburtstag.
Herausgegeben von Erich Gräßer und Otto Merk.
1985. VI, 356 Seiten. ISBN 3-16-144929-0 Ln.
DM 148.–

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Charles Kingsley Barrett, Faith and Eschatology in Acts 3

Jacques Dupont, »Je rebâtirai la cabane de David qui est tombée« (Ac 15,16 = Am 9,11)

Erich Gräßer, Verheißung und Erfüllung Werner Georg Kümmels Verständnis der Eschatologie Jesu

Ferdinand Hahn, Das Glaubensverständnis im Johannesevangelium

Martin Hengel, Jakobus der Herrenbruder – der erste »Papst«?

Traugott Holtz, Theo-logie und Christologie bei Paulus

Hans Hübner, Was heißt bei Paulus »Werke des Gesetzes«?

Howard Clark Kee, Pauline Eschatology: Relationships with Apocalyptic and Stoic Thought

Eduard Lohse, Jesu Bußruf an die Reichen Markus 10,25 Par

Lorenzo De Lorenzi, La speranza nostro vanto Rom 5,2c

Otto Merk, Zu Rudolf Bultmanns Auslegung des 1. Thessalonicherbriefes

Charles Francis Digby Moule, The Function of the Synoptic Gospels

Franz Mußner, »Weltherrschaft« als eschatologisches Thema der Johannesapokalypse

Jürgen Roloff, Pfeiler und Fundament der Wahrheit Erwägungen zum Kirchenverständnis der Pastoralbriefe

Rudolf Schnackenburg, Die lukanische Eschatologie im Lichte von Aussagen der Apostelgeschichte

Wolfgang Schrage, »Ein Tag ist beim Herrn wie tausend Jahre, und tausend Jahre sind wie ein Tag« 2 Petr 3,8

Eduard Schweizer, Die Bedeutung der Eschatologie für den Glauben bei Jesus

Peter Stuhlmacher, Paulus und Luther

Anton Vögtle, »Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde . . .« (Apk 21,1) Zur kosmischen Dimension neutestamentlicher Eschatologie

Nikolaus Walter, »Hellenistische Eschatologie« im Neuen Testament



J.C.B. Mohr
(Paul Siebeck)
Tübingen



Was ist aus dem Aufbruch des Konzils geworden?

Theodor Schneider (Hg.)
Der verdrängte Aufbruch

Ein Konzils-Lesebuch
Ca. 192 S. Kt. Ca. DM 29,80

Die Textauswahl des vorliegenden Lesebuchs folgt dem Prinzip der „gezielten Einseitigkeit": Es sind vor allem jene Abschnitte zusammengestellt, in denen die Bischöfe des Zweiten Vaticanums ungewohnte Akzente setzen, die Fragestellungen der neueren Theologie aufgreifen und sich den Herausforderungen des 20. Jahrhunderts stellen. Theodor Schneider kommentiert ihre Bedeutung für den Aufbruch der Kirche, der sich in ihnen dokumentiert. So kommt das ganze Konzil in den Blick – ein Leitfaden für Theologen und Laien, die den Aufbruch nicht verdrängen wollen.

Michael Albus / Paul M. Zulehner (Hg.)
Nur der Geist macht lebendig

Der deutsche Katholizismus nach 20 Jahren Konzil und 10 Jahren Synode
Ca. 112 S. Kt. Ca. DM 16,80

Eine Zwischenbilanz zur Lage der katholischen Kirche in Deutschland „zu einer Zeit, da wichtige Kräfte in der Kirche nach Restauration" verlangen, andere noch auf die Verwirklichung der großen Durchbrüche in der Theologie und Pastoral warten. Bekannte Theologen und Praktiker nehmen engagiert und kompetent zu brennenden Fragen Stellung.

Hubert Jedin
Lebensbericht

Mit einem Dokumentenanhang. Herausgegeben von Konrad Repgen. Reihe A: Quellen Band 35 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte
XIV + 306 S. Ln. DM 48,–

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080 · 6500 Mainz

25 Predigten

„Hier spricht einer aus seinem Glauben...

um Glauben zu wecken, zu stärken, zu vertiefen. Auch um zu sagen, zu welcher Freude der finden kann, der sich dem Wort Gottes anvertraut und ihm folgt. So wird er selber wieder zum ‚Wort Gottes' für andere werden. Der Titel Über-Setzung will sagen, daß Peter Hünermann sehr wohl um die Aufgabe weiß, den Text des Alten und des Neuen Testamentes aus dem Damals ins Heute zu über-setzen und sich auch dieser Mühe unterzieht. Nur so geschieht Verkündigung, die einerseits den Zuhörer anspricht, andererseits dem geoffenbarten Wort gerecht wird ... Predigten, allen zu empfehlen, die wissen, daß sie sie brauchen wie das tägliche Brot" *(Christ in der Gegenwart/Bücher der Gegenwart, Freiburg)*

„Diese Predigten können wertvolle Anregungen vermitteln, nicht nur unter inhaltlichem, sondern auch unter methodischem Aspekt. Sie zeigen, wie man's macht, wenn man gleichermaßem dem Anspruch des Wortes Gottes und den Menschen von heute gerecht werden möchte. Und welcher Mitbruder möchte das nicht" *(Klerusblatt, München)* "



Peter Hünermann

Dr. theol., Jahrgang 1929, Kaplan und Religionslehrer in Mönchengladbach und Aachen, nach der Habilitation in Freiburg/ Breisgau von 1971 bis 1982 Dogmatikprofessor in Münster, seit 1982 Ordinarius für Dogmatik in Tübingen.

Jetzt in 2. Auflage

Über-Setzung. 151 Seiten, 4 Abbildungen, Paperback, 19,80 DM.
Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

Aschendorff

Hält Ferdinand Ebners Denken heutiger Beurteilung noch stand?

AUS DEM INHALT:

Norbert Leser
Der zeit- und geistesgeschichtliche Hintergrund des Werkes von Ferdinand Ebner

Allan S. Janik
Popper und Ebner – Symptome verworrener Zeiten

Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld
Der Grundgedanke Ferdinand Ebners

Peter Kampits
Der Sprachdenker Ferdinand Ebner

Bernhard Casper
Bedürfen des Anderen und Erfahrung Gottes

Georg Langemeyer
Ebners Theologiekritik als Anfrage an die gegenwärtige Theologie

Giovanni Casanova
Ferdinand Ebners theologischer Aufstieg in die Sprache als dialogische Problematik

Klaus Dethloff
Ferdinand Ebner und die Psychoanalyse oder Träume vor und nach dem Einschlafen

Marian Heitger
Das Dialogische bei Ferdinand Ebner in seiner Bedeutung für die Pädagogik

Franz J. Brandfellner
Dialogische Kommunikation. Philosophische und psychologische Aspekte im Werk Ferdinand Ebners und deren pädagogische Relevanz

Walter Methlagl
»Ästhetische Alternative«. Ferdinand Ebners Kulturpessimismus und seine Überwindung im »Brenner«

Gerald Stieg
Ferdinand Ebners Kulturkritik. Am Beispiel der Salzburger Festspiele



Gegen den Traum vom Geist – Ferdinand Ebner

Internationales Ferdinand-Ebner-Symposion 1981

Hrsg. von Peter Kampits, Walter Methlagl, Christoph König und Franz Brandfellner. Brenner-Studien Band 5, 1985. 252 Seiten, öS 280,—, DM/sfr 40,—

Eine zentrale These des dialogischen Denkers Ferdinand Ebner lautet, daß der Mensch geistig nicht auf Einsamkeit angelegt ist (»Traum vom Geist«), sondern auf die Beziehung zum »Du« – weil er »das Wort hat«.
Ebners Denken ist mehr als nur eine originelle Variante des dialogisch-personalen Daseinsverständnisses in diesem Jahrhundert. Vor Martin Buber, Franz Rosenzweig oder Gabriel Marcel hat er das dialogische Denken für unsere Zeit begründet.
Dieser Band dokumentiert aus der Sicht verschiedener Wissenschaften (Philosophie, Psychotherapie, Pädagogik, Theologie, Literatur- und Geschichtswissenschaft) die Irritation, die von dem philosophischen Außenseiter Ebner heute mehr denn je ausgeht.

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament

Hrsg. von Walter Beyerlin. (Grundrisse zum Alten Testament, Band 1). 2., durchgesehene Auflage. 303 Seiten, 4 Taf., 15 Abb., kart. DM 34,80. Bei Subskription der Reihe 10% Ermäßigung.

Dieser Band bietet eine übersichtliche Sammlung von Texten und Abbildungen aus der Umwelt Israels. Die von Fachleuten eingeleitete, übersetzte und erläuterte, recht umfangreiche Auswahl umfaßt Mythen und Epen, Hymnen und Gebete, Rituale und andere Kulttexte, prophetisches und weisheitliches Gut, Ausschnitte aus Lebenslehren und Totenbüchern, aus Sündenkatalogen und Verträgen.

»Das Buch vermittelt einen vorzüglichen Überblick über die z.Zt. verfügbaren Texte zur altorientalischen Religionsgeschichte unter dem Blickwinkel des Alten Testaments.« *Die Welt des Orients*

Georg Strecker

Die Bergpredigt

Ein exegetischer Kommentar. 194 Seiten, geb. DM 50,–, kart. DM 38,–

Diese Auslegung interpretiert die Bergpredigt in ihrer vorliegenden Form als das Werk des Evangelisten Matthäus und führt zugleich ihre wesentlichen Bestandteile auf die Verkündigung Jesu zurück.

Durch den Vergleich mit der Feldrede des Lukasevangeliums wird ihre verzweigte Traditionsschichtung sichtbar. Die Gegenüberstellung der Botschaft des historischen Jesus und der Interpretation durch den Evangelisten zeigt die Spannung auf, die zwischen den absoluten Forderungen des Bergpredigers und der praktikablen ethischen Weisung des Matthäus besteht. Dabei wird deutlich, daß die Bergpredigt beides ist: Mahnung zur Umkehr und Aufruf zur Tat.

Peter Brandt

Die evangelische Strafgefangenenseelsorge

Geschichte – Theorie – Praxis. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Band 21). 422 Seiten, kart. DM 48,–

Diese Untersuchung stellt erstmals die Geschichte der evangelischen Strafgefangenenseelsorge dar, ausgehend von den Bestimmungen der Kirchenordnungen unter Berücksichtigung relevanter Strukturelemente der Strafvollzugsentwicklung. Einen Schwerpunkt bildet die Aufarbeitung ihres Institutionalisierungsprozesses im 19. Jh., der von christlichen Gefängnisreformern geprägt wurde. Die Entfaltung von Theorie und Praxis nach 1918, in der Zeit des Kirchenkampfes und nach dem 2. Weltkrieg wird aufgezeigt und in den Versuch einer Theoriebildung übergeleitet, der unter einem ganzheitlichen Seelsorgeverständnis gewachsene Fragestellungen, theologische Grundsatzreflexionen und humanwissenschaftliche Ansätze aufnimmt.

Manfred Seitz

Erneuerung der Gemeinde

Gemeindeaufbau und Spiritualität
228 Seiten, kart. DM 24,–

Die in diesem Band vereinten Beiträge zeigen, daß Gemeindeaufbau und -erneuerung nur aus gemeinsam erprobtem geistlichen Leben in der Gemeinde herauswachsen kann.

Aus dem Inhalt: Gemeindeaufbau: »Das Leben des Herrn in den Diensten der Gemeinde«; »Elementare Verkündigung und veränderte Gemeinde«; »Missionarische Existenz der Gemeinde in der Volkskirche«; »Gemeindeaufbau in den achtziger Jahren« / **Spiritualität:** »Christsein heute«; »Das geistliche Leben des Mitarbeiters«; »Beten«; »Einwilligung in den Weg Jesu«; »Umkehr zu welchem Leben?«; »Martin Luther. Versuch, einem Fremden zu begegnen« / **Seelsorge:** »Pastoraltheologische Thesen zu Seelsorge und Psychologie«; »Seelsorge als Verläßlichkeit«; »Seelsorgeorientierung: Seelsorgerliche Kommunikation – Das Gespräch mit dem anderen«; »Seelsorge und geistliches Leben«.

Hoffnung der Kirche und Erneuerung der Welt

(Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus, Band 11). Beiträge zu den ökumenischen, sozialen und politischen Wirkungen des Pietismus. Festschrift für Andreas Lindt zum 65. Geburtstag am 2. Juli 1985. Unter Mitarbeit von Robert Herren und Hermann Kocher hrsg. von Alfred Schindler, Rudolf Dellsperger und Martin Brecht. XX, 397 Seiten, kart. DM 68,–

Orbis Biblicus et Orientalis

Gemeinsam mit Editions Universitaires, Fribourg

57 **Stephan Pisano**
Additions or Omissions in the Books of Samuel
The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts. XIV, 295 Seiten, Leinen DM 108,–

58 **Odo Camponovo**
Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften
XIV, 492 Seiten, Leinen DM 136,–

61 **Helmut Engel**
Die Susanna-Erzählung
Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung. 205 Seiten, 12 Seiten Anhang, Leinen DM 76,–

62 **Ernst Kutsch**
Die chronologischen Daten des Ezechielbuches
82 Seiten, engl. br. DM 26,–

64 **Helga Weippert / Klaus Seybold / Manfred Weippert**
Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien
IX, 93 Seiten, engl. br. DM 30,–

Missions-wissenschaft

Rest-auflagen

zu stark herab-gesetzten Preisen

Bitte benutzen Sie für Ihre Bestellung unseren Bestellschein, der diesem Zeitschriftenheft beiliegt.

Lieferung nach Vorrat, denn von einigen Werken sind nicht mehr viele Exemplare vorhanden.

Wegen der geringen Preise können wir Bestellungen nur ausliefern, wenn der Gesamtbetrag über 20,– DM liegt. Ab 50,– DM portofrei.

Bände aus unserer Reihe: Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte

Band 33
Kilian Stumpf 1655–1720. Ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking. Von Sebald Reil. 1978, XXXII und 207 Seiten, kart.
früher 58,– DM jetzt nur 19,– DM

Band 32
Mission – Nichtchristliche Religionen – Weltliche Welt. Von Georg Evers. 1974, XXII und 232 Seiten, kart.
früher 64,– DM jetzt nur 21,– DM

Band 31
Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip. Von Josef Müller. 1973, VIII und 322 Seiten, kart.
früher 64,– DM jetzt nur 21,– DM

Band 30
Die missionarische Erschließung Ozeaniens. Ein quellengeschichtlicher und missionsgeographischer Versuch zur kirchlichen Gebietsaufteilung in Ozeanien bis 1855. Von Reiner Jaspers. 1972, XXIV und 288 Seiten, 4 Faltkarten, kart.
früher 64,– DM jetzt nur 21,– DM

Band 29
De potestate ordinaria et delegata superioris religiosi in missione. Studium iuris comparati religiosi auctore Alphonso M. J. Kloosterman SS.CC. 1964, 118 Seiten, kart.
früher 26,– DM jetzt nur 8,60 DM

Band 28
L'Euchologe de la Mission de Chine. Editio princeps 1628 et développements jusqu'à nos jours. (Contribution à l' Histoire des Livres de Prières.) Par Paul Brunner SJ. 1964, XII und 368 Seiten, kart.
früher 58,– DM jetzt nur 19,– DM

Band 26
50 Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster, 1911–1961. Festschrift, herausgegeben von Josef Glazik MSC. 1961, VIII und 212 Seiten, 17 Abbildungen, kart.
früher 30,– DM jetzt nur 10,– DM

Band 25
Ex contemplatione loqui. Gesammelte Aufsätze von Thomas Ohm OSB. 1961, VIII und 468 Seiten, 1 Abb., 5 Tafeln, kart.
früher 54,– DM jetzt nur 16,50 DM

Band 24
Laien im Dienst der Seelsorge während der Türkenherrschaft in Ungarn. Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge. Von Koloman Juhász. 1960, XXVI und 176 Seiten, 1 Karte, kart.
früher 22,– DM jetzt nur 7,20 DM

Band 23
Die Islammission der russisch-orthodoxen Kirche. Eine missionsgeschichtliche Untersuchung nach russischen Quellen und Darstellungen. Von Josef Glazik MSC. 1959, XLI und 192 Seiten, 4 Karten, kart.
früher 20,80 DM jetzt nur 6,90 DM

Band 22
Statuta pro missionibus recentiora inter se ac praesertim cum iure ecclesiastico communi comparata. Von Wilhelm H. M. van der Marck OP. 1958, XVI und 92 Seiten, kart.
früher 10,– DM jetzt nur 3,30 DM

Band 21
Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse. Versuch einer missionarischen Deutung. Von Johannes Schütte SVD. 1957, XLI und 394 Seiten, 48 Abbildungen, kart.
früher 36,– DM jetzt nur 12,– DM

Aschendorff

Restauflagen

Band 20
Diogo Gonçalves SJ: Historia do Malavar. (Hs. Goa 58 des Arch. Rom. S. I.) Herausgegeben und erläutert von Josef Wicki SJ. 1955, XVIII und 142 Seiten, 2 Karten, 1 Faksimile, kart.
früher 12,80 DM jetzt nur 4,20 DM

Band 19
Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Großen. Ein missionsgeschichtlicher Versuch nach russischen Quellen und Darstellungen. Von Josef Glazik MSC. 1954, 306 Seiten, 3 Karten, kart.
früher 24,– DM jetzt nur 8,– DM

Band 18
Takayama Ukon und die Anfänge der Kirche in Japan. Von Johannes Laures SJ. 1954, XII und 397 Seiten, kart.
früher 32,– DM jetzt nur 10,60 DM

Band 17
Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat in den Missionen der Weißen Väter. Von Fridolin Rauscher WV. 1953, XXIII und 325 Seiten, kart.
früher 28,– DM jetzt nur 9,– DM

Band 16
Die Anfänge der Mission von Miyako. Von Johannes Laures. 1951, 164 Seiten, kart.
früher 11,80 DM jetzt nur 3,90 DM

Band 15
Die Gefahr der Erstickung für die katholische Weltmission. Von Augustin Tellkamp SVD. 1950, 72 Seiten, kart.
früher 4,80 DM jetzt nur 1,60 DM

Hefte aus unserer Reihe: Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Universität Münster

Heft 13
Imperialistische Übersee- und Missionspolitik dargestellt am Beispiel Chinas. Von Benedicta Wirth CRSA. Sonderdruck aus der Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft. 1967, 78 Seiten, kart.
früher 7,– DM jetzt nur 2,30 DM

Heft 12
Zur Rolle der Publizistik in der Missionsarbeit des Fernen Ostens und Ozeaniens. Von Franz-Josef Eilers SVD. Sonderdruck aus der Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft, Heft 3/1965. 40 Seiten, kart.
früher 3,50 DM jetzt nur 1,20 DM

Heft 11
Die Ausbildung der deutschen Missionsschwestern. Von Klaus Schmeing. Sonderdruck aus der Zeitschrift für Missions- und Religionswissensch. 1964, 32 Seiten, kart.
früher 3,50 DM jetzt nur 1,20 DM

Heft 10
Missionsgeschichte auf Briefmarken. Von Clemens Anheuser OFM. 1962, 45 Seiten, 27 Tafeln mit 383 Abbildungen, kart.
früher 8,– DM jetzt nur 2,60 DM

Heft 9
Das Katechumenat in den katholischen Missionen. Von Thomas Ohm OSB. 1959, VIII und 122 Seiten, 13 Abb., kart.
früher 14,– DM jetzt nur 4,60 DM

Heft 8
Christliche Bilder in altindischer Malerei. Von Felix zu Löwenstein SJ. 1958, 42 Seiten, 68 ein- und 3 mehrfarbige Abb., kart.
früher 10,– DM jetzt nur 3,30 DM

Heft 7
Gastfreundschaft in der Verkündigung des Neuen Testaments und ihr Verhältnis zur Mission. Von Helga Rusche. 1958, 48 Seiten, kart.
früher 4,– DM jetzt nur 1,30 DM

Heft 6
Die Schrift des P. Gonçalo Fernándes SJ über die Brahmanen und Dharma-Sastra (Madura 1616). Eingeleitet und inhaltlich wiedergegeben von Josef Wicki SJ. 1957, 36 Seiten, kart.
früher 3,– DM jetzt nur 1,– DM

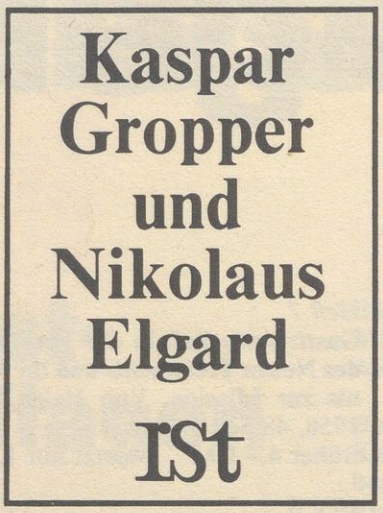
Heft 4
Wichtige Daten der Missionsgeschichte. Eine Zeittafel. Von Thomas Ohm OSB. 1961, 2., erweiterte und verbesserte Auflage, 290 Seiten, kart.
früher 30,– DM jetzt nur 10,– DM

Heft 3
Die Bedeutung der Missionstheologie. Aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden. Von Maurus Heinrichs OFM. 1954, 48 Seiten, kart.
früher 3,– DM jetzt nur 1,– DM

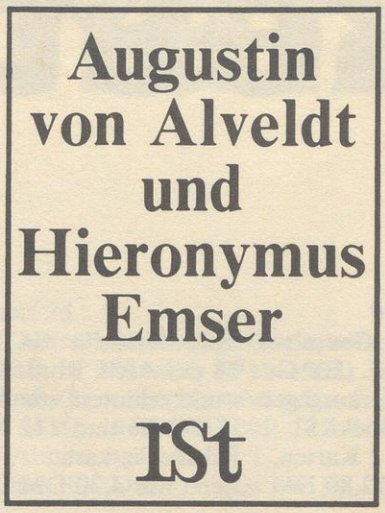
Heft2
Karl der Große, Widukind und die Sachsenbekehrung. Von Heinrich Wiedemann MSC. 1949, 40 Seiten, kart.
früher 3,– DM jetzt nur 1,– DM

Heft 1
Die christliche Theologie in asiatischer Sicht. Von Thomas Ohm OSB. 1949, 48 Seiten, kart.
früher 3,– DM jetzt nur 1,– DM

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte







Christian Grebner: Kaspar Gropper (1514 bis 1594) und Nikolaus Elgard (ca. 1538 bis 1587). Die Erneuerung des katholischen Lebens in Franken und im Rheinland in den Jahren 1573 bis 1576 wurde von Kaspar Gropper und Nikolaus Elgard nicht unwesentlich beeinflußt. Christian Grebner untersucht in seiner Studie zunächst den Werdegang und das geistige Profil der beiden Persönlichkeiten, um anschließend ihre Reformverhandlungen in den Diözesen Augsburg, Bamberg, Würzburg, der Fürstabtei Fulda, den Erzbistümern Mainz und Köln sowie am Klever Hof zu analysieren. *(Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 121)* XLII und 855 Seiten, kart. 58,– DM, ISBN 3-402-03768-8.

Wilbirgis Klaiber: Ecclesia militans. Studien zu den Festtagspredigten des Johannes Eck. Er war nicht nur einer der bekanntesten Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts, sondern auch ein eifriger Prediger, der selbst ein mehrteiliges Predigtwerk verfaßt hat, eine überraschende Synthese von akademischer Gelehrsamkeit und pastoralem Eifer, die in seinen Heiligenpredigten sichtbar wird. Unter dem Aspekt der „kämpfenden Kirche" zeigt die Untersuchung auch das Bleibende, Zeitbedingte und Zukunftsweisende seines Heiligkeitsideals, wie es bisher noch wenig beachtet wurde. *(Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 120)* XX und 147 Seiten, kart. 44,– DM, ISBN 3-402-03767-X.

Heribert Smolinsky: Augustin von Alveldt und Hieronymus Emser. In den bewegten, mit wichtigen und zukunftsträchtigen Entscheidungen angefüllten Jahren 1519–1539 war das Herzogtum Sachsen unter seinem tatkräftigen Landesherrn Georg dem Bärtigen durch die Verknüpfung von Kontroverstheologie, katholischer Reform und kirchenpolitischen Maßnahmen eines der wirkungsvollsten Zentren des Widerstandes gegen die Reformation. In einer Werkanalyse, eng verbunden mit der Theologie-, Literar- und Ereignisgeschichte, ordnet die vorliegende Arbeit zwei Protagonisten der katholischen Kontroverstheologie, Alveldt und Emser, in das Spektrum sächsisch-herzoglicher Kirchenpolitik und -reform ein und konturiert umfassend ihre theologische und reformerische Bedeutung. *(Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 122)* VIII und 458 Seiten, kart. 148,– DM, ISBN 3-402-03769-6.

Aschendorff

Postfach 1124 - 4400 Münster.
Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.

476 7 Sm V

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Erwin Iserloh und Prof. Dr. Vinzenz Pfnür

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Jährlich DM 84,–**

Nummer 5 **1985** **81. Jahrgang**

Theo Mechtenberg: Der volkskirchliche Charakter der polnischen Kirche . . . . . Sp. 353

Exegese des At und NT . . . . . Sp. 361
E. Blum: Die Komposition der Vätergeschichte (H. Seebaß)
A. Deissler: Zwölf Propheten II, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk (A. S. v. d. Woude)
O. Kaiser: Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments (H. Groß)
J. Neusner: Judaism in the Beginning of Christianity (J. Maier)
P. Schäfer: Der Bar Kokhba-Aufstand (R. Wenning)
Der lateinische Text der Apokalypse des Esra, hrsg. von A. Frederik J. Klijn (J. B. Bauer)
Neues Testament. Hrsg. von Gerhard Iber. Mit einer Einführung von G. Bornkamm (Th. Söding)
Das Evangelium nach Lukas. Übers. und erklärt von E. Schweizer (K. Löning)
F. W. Horn: Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas (A. Weiser)
R. Stuhlmann: Das eschatologische Maß im Neuen Testament (R. Pesch)
L. Panier: Récit et commentaires de la tentation de Jésus au désert (P.-G. Müller)
Das Matthäus-Evangelium im Mittelägyptischen Dialekt des Koptischen. Hrsg. von H.-M. Schenke (G. D. Kilpatrick)
Parola et Spirito. Hrsg. von C. C. Marcheselli (G. D. Kilpatrick)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 378
U. H. J. Körtner: Papias von Hierapolis (Th. Baumeister)
P. Stockmeier: Glaube und Kultur (B. Kötting)
R. Kieffer / L. Rydbeck: Existence paienne au début du christianisme (P. Stockmeier)
Basilius von Caesarea. Hinführung und Übersetzung von K. S. Frank (W. Cramer)
Diadochus von Photike. Eingeleitet und übersetzt von K. S. Frank (W. Cramer)
M. Hasse: Die Marienkirche zu Lübeck (W. D. Hauschild)
I. Ludolphy: Friedrich der Weise (R. Bäumer)
H. Smolinsky: Augustin von Alveldt und Hieronymus Emser (B. Lohse)
K. Schatzgeyer OFM: Schriften zur Verteidigung der Messe (Ph. Schäfer)
I. Backus / P. Fraenkel / P. Lardet: Martin Bucer (R. Stupperich)
L. Schmieder OSB: Geisttaufe (W. J. Hollenweger)
Troeltsch-Studien. Hrsg. von H. Renz und F. W. Graf (G. Wenz)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . Sp. 391
A World of Grace. Edited by L. J. O'Donovan (H. Vorgrimler)
N. Schwerdtfeger: Gnade und Welt (H. Fries)
S. Zucal: La teologia della morte in Karl Rahner (H. Vorgrimler)
M. Spieß: Jesus – die authentische menschliche Existenz (H. Rolfes)
A. Koschel: Dialog um Jesus mit Ernst Bloch und Milan Machovec (H. Rolfes)
J. L. Ruis de la Peña: Las nuevas antropologías (I. Escribano-Alberca)
H. Petri: Glaube und Gotteserkenntnis (H. Wagner)
W. Beinert: Dogmatik studieren (H. Vorgrimler)
Der Widerschein des Ewigen Lichtes. Hrsg. von G. Rovira (St. C. Napiórkowski)
H. Zirker: Ekklesiologie (H. Verweyen)
Vom Amt des Laien in Kirche und Theologie. Hrsg. von H. Schröer und G. Müller (E. Sturm)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 401
E. Germain: 2000 ans d'éducation de la foi (E. Paul)
H. Wieh: Kirchenfremde Christen (N. Mette)
F. Arnold: Der Glaube, der dich heilt (K. Thomas)
H. Hemminger / V. Becker: Wenn Therapien schaden (K. Thomas)
G. Condrau: Der Mensch und sein Tod (K. Richter)
F.-W. Lindemann: Seelsorge im Trauerfall (K. Richter)
Religionspädagogisches Kompendium. Hrsg. von G. Adam und R. Lachmann (J. Hofmeier)
Didaktik der Erwachsenenbildung. Hrsg. von H.-D. Raapke und W. Schulenburg (D. Emeis)
H. Schmidt: Didaktik des Ethikunterrichts II. (N. Mette)

Moraltheologie . . . . . Sp. 409
G. Mertens: Ethik und Geschichte (K. W. Merks)
J. Schuster: Ethos und kirchliches Lehramt (G. Ermecke)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 416
Arbeitsrecht in der Kirche. Hrsg. von H. Marré und J. Stüting (K. Lüdicke)
W. Schulz: Leggi e disposizioni usuali dello Stato della Città del Vaticano (K. Lüdicke)

Missionswissenschaften, Religionswissenschaften, Philosophie . . . . . Sp. 417
J. G. Goulet / A. Peelman: Die indianische Wirklichkeit und die katholische Kirche von Kanada (N. M. Borengässer)
M. Tworuschka: Allah ist groß (L. Hagemann)
L. Hagemann: Propheten – Zeugen des Glaubens (P. Heine)
Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus. Hrsg. von A. Bsteh (H. Wagner)
Ph. C. Almond: Mystical Experience and Religious Doctrine (A. Th. Khoury)
Sein und Nichts in der abendländischen Mystik. Hrsg. von W. Strolz (J. Sudbrack)
Sein und Schein der Religion. Hrsg. von A. Halder, K. Kienzler und J. Möller (J. Figl)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 424
J. Ratzinger: Suchen, was droben ist (O. Hagemeyer)
F. Kamphaus: Was dir zum Frieden dient (O. Hagemeyer)

Bibliographie . . . . . Sp. 425

Der volkskirchliche Charakter der polnischen Kirche

Von Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

Am 10./11. Juni 1985 veranstaltete die Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster unter dem Thema „Volkskirche – Bedeutung für Kirche und Theologie in Polen" ein Symposium. Eingeladen waren vier Prof. der Kath. Theol. Akademie Warschau, die über Aspekte des Tagungsthemas referierten: Prof. M. Banaszak über die historischen Determinanten der polnischen Kirche, Prof. J. Pasierb – in Polen vor allem als Lyriker bekannt – über das Wechselverhältnis von Religion und Kultur, Prof. J. Charytański, Polens führender Katechet, über den Ort der polnischen Katechese zwischen Volks- und Weltkirche sowie Dozent H. Juros über die Volkskirche als Ort des christlichen Ethos. Den Vorlesungen schlossen sich Kolloquien an, bei denen Professoren der Fak. die Gesprächsleitung innehatten.

Es liegt nicht in der Absicht der folgenden Ausführungen, die Referate der polnischen Gäste in Kurzfassung wiederzugeben und den kritischen Ertrag der Diskussionen zusammenzufassen. Vielmehr soll der volkskirchliche Charakter der polnischen Kirche als solcher dargelegt werden, und zwar auf dem Hintergrund einer irreführenden Interpretation, wie sie in jüngster Zeit zunehmend in den von der Partei kontrollierten Medien begegnet und im Vorwurf des Klerikalismus gipfelt.[1] Inzwischen liegt auch eine bis auf die Zwischenkriegszeit zurückgehende Darstellung des Verhältnisses von Staat und Kirche aus der Feder des marxistischen Soziologen St. Markiewicz vor,[2] auf

[1] Vgl. neben anderen publizistischen Äußerungen in der Parteipresse den Beitrag des für Religionsangelegenheiten zuständigen Ministers A. Łopatka in Trybuna Ludu v. 29. 5. 1985, in dem der Autor das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche in einer Weise auslegt, die jedes Überschreiten der eng verstandenen religiösen Mission als Klerikalismus verdächtigt.

[2] St. Markiewicz, Państwo i Kościół w Polsce, Warszawa 1984.

UB Tübingen
23. DEZ. 1985
21J

die hier in den für die aktuelle Situation relevanten Kapiteln eingegangen und die in ihrer ideologischen Engführung in bezug auf den volkskirchlichen Charakter der polnischen Kirche kritisiert werden soll.

Zur Problematik des Begriffs „Volkskirche"

Ein Grundverständnis des volkskirchlichen Charakters der polnischen Kirche kann nur gewonnen werden, wenn der schillernde Begriff „Volkskirche" zuvor einer kritischen Reflexion unterzogen wird. Dies ist nötig, um verschiedene, für die polnische Situation unpassende Interpretationen auszuschließen, die in der aktuellen westlichen Diskussion das Begriffsverständnis bestimmen. Dabei ist vorab zu sagen, daß es den Terminus „Volkskirche" im Polnischen nicht gibt. Das hat einmal grammatikalische Gründe, weil – anders als im Deutschen – die polnische Sprache nur in seltenen Ausnahmen Komposita bildet, den gemeinten Sachverhalt also in einer genetivischen bzw. adjektivischen Konstruktion aussagt. Hinzu kommt, daß das in diesem Falle sich anbietende Adjektiv „ludowy" seitens der Partei ideologisch besetzt ist, womit es als sprachliches Kriterium kirchlichen Selbstverständnisses ausfällt, auch wenn die Übersetzung des Begriffs „Volkskirche" katholischerseits in religionssoziologischen Publikationen gelegentlich begegnet.

Der Terminus „Volkskirche" (kościół ludowy) muß demnach – auf die polnische Kirche angewandt – zunächst als eine Fremdbezeichnung verstanden werden, auch wenn sein begrifflicher Gehalt einen Zugang zum Verständnis und Selbstverständnis der polnischen Kirche zu eröffnen vermag. Nur muß der begriffliche Gehalt bei der Vieldeutigkeit des Terminus exakt bestimmt werden. Dabei kann davon ausgegangen werden, daß es in einem Punkte einen breiten Konsens gibt: bei dem Terminus „Volkskirche" handelt es sich nicht um einen theologischen, sondern um einen religionssoziologischen Begriff. Diese Voraussetzung erklärt auch die unterschiedlichen Begriffsinhalte, die – logischerweise – von den jeweiligen sozio-kulturellen Konditionen abhänging sind.

Der jeweilige gesellschaftliche Kontext sowie der gesellschaftliche Wandlungsprozeß insgesamt bestimmen die Diskussion um die Volkskirche, wie sie seit Jahren geführt wird. Mit der deutlichen Ambivalenz des Begriffs befaßte sich u. a. im Rahmen des Symposiums H. Juros und registrierte unter Berufung auf H. D. Wendland[3] ein im deutschen Sprachraum verbreitetes negatives Grundverständnis der Volkskirche.

Nicht nur protestantische, auch katholische Theologen zeigen gegenüber dem Begriff „Volkskirche" eine deutliche Skepsis. Nach J. B. Metz[4] ist der „vorsichtige Umgang mit dem Begriff ‚Volk'" durch seinen Mißbrauch, vor allem durch den Nationalsozialismus, bedingt, doch hält er darüber hinaus den Begriff „Volk" für das nachindustrielle Zeitalter „als Muster kollektiver Identität" für ungeeignet. Metz registriert zudem – soziologisch betrachtet – ein „‚Schisma' zwischen Kirche und Volk", das eine Situation bedingt, in der die Kirche „zwar immer noch ein starkes Milieu, aber immer weniger ein Volk" hat. Den Grund für diese Krise sieht J. B. Metz in einem kirchlichen Protektionismus, der das Volk „zu wenig zum Subjekt der Kirche" werden ließ und der dazu führte, seine „Lebens- und Leidensgeschichte" kirchlicherseits zu wenig zu artikulieren. Seine Schlußfolgerung: die Kirche darf nicht nur „Kirche für das Volk", sie muß vor allem „Kirche des Volkes" sein.

In jüngster Zeit ist die Diskussion um die Volkskirche durch die Auseinandersetzung um die lateinamerikanische Befreiungstheologie neu belebt worden. Im lateinamerikanischen Kontext meint „Volkskirche" die Option der Kirche für die Armen und ihre Präsenz inmitten der Armen. Allerdings ist die so verstandene Volkskirche innerkirchlich umstritten, wo sie als Gegensatz zur Amtskirche erscheint und eine mögliche Spaltung signalisiert.[5] Bei der negativen Herkunfts- und Wirkungsgeschichte des Begriffs „Volkskirche" im deutschen Sprachraum ist es erstaunlich, daß der Begriff – auf Lateinamerika bezogen – momentan eine Aufwertung erfährt, deren Konsequenz für das eigene kirchliche Selbstverständnis eigens zu untersuchen wäre. Bemerkenswert ist aber auch, daß der Begriff zwar unter den sozio-kulturellen Bedingungen der Dritten Welt neu reflektiert wird, ein ähnliches Bemühen in bezug auf die Kirchen in den Ländern des realen Sozialismus indes nicht zu beobachten ist. Dieses – westlichen Theologen wohl kaum präsente – Defizit ist Theologen und der kirchlich engagierten Intelligenz in Polen durchaus bewußt. In der Einleitung einer auf mehrere Bände angelegten Situationsanalyse der katholischen Ortskirchen im kommunistisch regierten Ostmitteleuropa heißt es bei B. Cywiński: „Das Bild der modernen Welt, auf das sich die Theologen bislang berufen haben, gestaltete und gestaltet sich unter dem Einfluß zweier grundverschiedener Regionen des Erdkreises . . . In der europäischen Kultur war traditionell der Westen mit seiner reichen und schwierigen, indes sehr spezifischen und regional begrenzten geistigen Problematik das privilegierte Beobachtungsfeld. In den letzten Jahren vollzog sich eine bedeutsame und charakteristische Erweiterung der Perspektive. Das Interesse für die Dritte Welt brachte in das Bild der Jetztzeit einen wesentlichen Kontrapunkt: die Erfahrung von Not, Rückständigkeit und dem ganzen dramatischen Geflecht von Problemen, mit denen jene Völker leben, die von anderen auf dem Weg der Entwicklung überholt wurden. Von diesem Moment an meinte der Universalismus der Perspektive die Fähigkeit der Konfrontation dieser beiden Bereiche menschlicher Erfahrung . . . Ein dritter, durch das Spezifikum der Erfahrungen der Völker des sog. kommunistischen Blocks bestimmter Bereich blieb abseits – ein lästiges Anhängsel am zweipoligen Schema der Gegenwart."[6]

Mißverständnisse des volkskirchlichen Charakters der polnischen Kirche

Wenn es stimmt – wie dies B. Cywiński behauptet –, daß die westlichen Theologen, die sich mit der Präsenz der Kirche in der heutigen Welt befassen, also im weitesten Sinne der politischen Theologie zuzuordnen sind, in ihrer Mehrheit das angesprochene zweipolige Schema unreflektiert übernehmen und dabei die Erfahrungen der Völker Ostmitteleuropas außen vorlassen, dann liegt die Gefahr nahe, Polens Volkskirche ansatzhaft mißzuverstehen. Die Skepsis, mit der man im eigenen sozio-kulturellen Umfeld dem volkskirchlichen Phänomen begegnet, wird leicht auf die polnische Szene übertragen, ohne deren sozio-kulturelle Konditionen eigens zu bedenken. Der bloße Augenschein volkskirchlicher Traditionen – reiches religiöses Brauchtum, paraliturgische Vielfalt, Wallfahrten, Marienkult – verführt dazu, diese als geschichtlich überholt und für die Präsenz der Kirche in der heutigen Welt eher belastend anzusehen. So entsteht der verbreitete Eindruck einer teils anachronistischen, teils exotischen Kirche, die mehr dem Mittelalter als der Jetztzeit zuzuordnen ist.

Bei einer solchen Bewußtseinslage mag auch der seitens der Partei in jüngster Zeit erhobene Vorwurf des „Klerikalismus" Gehör finden, womit nicht nur ein weiteres interpretatorisches Mißverständnis der polnischen Volkskirche sein westliches Echo finden würde, ein solcher Vorgang würde auch einen erschreckenden Mangel an Solidarität mit der polnischen Kirche bedeuten, für die der Vorwurf des Klerikalismus keine bloße „Verbalinjurie" darstellt, sondern den Auftakt zu einer Konfrontation mit dem real-sozialistischen System, in der die Kirche ihre traditionell vorgegebene Rolle als Manifestation und schützender Hort der Nation verteidigen und unter spezifischen Bedingungen ihre gesellschaftliche Relevanz wahren muß.

Der Vorwurf des Klerikalismus

In seiner Analyse der Entwicklung nach dem August '80 kommt M. zu dem Schluß, daß diese als „Solidarität" und „Erneuerung" bekannte Phase – selbst über die Verhängung des Kriegsrechts am 13. Dezember 1981 hinaus – als „Rückfall in den Klerikalismus" zu klassifizieren sei: „Nach dem August 1980 wurde unser Land von einer gewaltigen Welle der Klerikalisierung überflutet, wie sie seit langem in keinem europäischen Land mehr beobachtet wurde . . . Mit äußerster Verbissenheit gingen dem Sozialismus feindliche Kräfe daran, kirchliche Institutionen, Riten und Symbole für ihren politischen Kampf gegen die Volksmacht zu instrumentalisieren und auszunutzen, die ihrerseits für die Gewissens- und Bekenntnisfreiheit mehr getan hat als jede frühere Regierung in Polen. Mit der Verhängung des Kriegsrechts ließ zwar der

[3] H. D. Wendland, Die Krisis der Volkskirche – Zerfall oder Gestaltwandel, Opladen 1971. Nach W., der Herkunft und Wirkungsgeschichte des Begriffs „Volkskirche" im deutschen Protestantismus seit dem 19. Jh. untersucht, sind die emanzipatorischen, gegen das landesherrliche Kirchenregiment und die „Pastorenkirche" gerichteten Implikationen des Begriffs kaum zur Wirkung gekommen, wohl aber die auf die Romantik zurückgehende völkische Idee, deren äußerste Pervertierung die „Deutschen Christen" darstellen. W. tritt für eine Überwindung der Volkskirche durch eine „Kirche für alle" ein. Vgl. auch das Stichwort „Volkskirche" in H. R. Müller-Schwefe, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. IV, Tübingen 1982, S. 1450–1462. Bd. IV, 1962³, 1458–1461.

[4] J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1984⁴, S. 120f. Auf dem Symposium äußerte sich M. in ähnlicher Weise.

[5] Vgl. das der lateinamerikanischen „Volkskirche" gewidmete Heft 6 von Concilium 6/1984. 20 Jg. Hft. 6, 437–532.

[6] B. Cywiński, Ogniem próbowane, Bd. I Korzenie tożsamości, Rom 1982, S. 9.

Druck eines kämpferischen Klerikalismus nach, doch gibt es ständig neue Versuche eines Mißbrauchs der Religion zu antisozialistischen politischen Aktionen, die mit der Religion als solcher nichts gemein haben . . ."[7]

Was hier mit dem Klerikalismus-Etikett versehen wird, ist nichts weniger als der genuin volkskirchliche Charakter der polnischen Kirche. Mit seiner Polemik gegen eine Instrumentalisierung kirchlicher Institutionen, Riten und Symbole im „politischen Kampf gegen die Volksmacht" (władza ludowa) spielt der Autor auf jene religiös-nationalen Ausdrucksformen an, die in der Tat den Prozeß der Erneuerung begleiteten. Wir erinnern uns: als die Arbeiter der Danziger Leninwerft im August '80 mit ihrem Okkupationsstreik die Regierung zu Fall brachten und das Zugeständnis freier, von Staat und Partei unabhängiger, sich selbst verwaltender Gewerkschaften erzwangen, führten sie diesen Kampf um fundamentale demokratische Rechte im Zeichen der „Schwarzen Madonna", deren Bild sie an das geschlossene Werktor hängten, neben das des „polnischen Papstes". Vor dem Werk errichteten sie ein Kreuz zum Gedenken an die Opfer vom Dezember 1970. Die streikende Belegschaft war zugleich eine Gebetsgemeinschaft, die ihre Anliegen in Form von Fürbitten aussprach, die Priester auf das Betriebsgelände bat, um Beichte zu hören und die Eucharistie zu feiern, und die im Verhandlungsraum, in dem am 31. August die Vereinbarungen mit der Regierungsdelegation unterzeichnet wurden, das Kreuz neben den Adler anbrachte, während die Büste Lenins, des „sozialistischen Patrons" der Werft, unbeachtet, doch unbeschädigt eine Ecke füllte. – Allein die Optik dieses Streiks macht den spezifischen und unübertragbaren Charakter der polnischen Volkskirche deutlich.

Dabei ist gegen den Vorwurf des Klerikalismus zu sagen, daß es sich bei der eigentümlichen Symbiose von gesellschaftlichem Kampf und religiöser Symbolik, wie sie für die Phase der Erneuerung insgesamt kennzeichnend ist, keineswegs um ein von der Amtskirche inszeniertes Szenarium handelt, sondern um spontane, von den Arbeitern ausgehende Initiativen, die durch ein geschichtlich vermitteltes, kollektives Bewußtsein motiviert waren und sind. Das verweist auf eine spezifische politische Kultur, in der das Christentum eine nationale Inkarnation erfuhr, deren Wirkungsgeschichte bis heute anhält. Anders als in Westeuropa blieb Polen von tiefen Traditionsbrüchen verschont. Die Reformation erwies sich als Episode,[8] ohne in Anwendung des Prinzips „cuius regio, eius religio" zu einer konfessionellen Zersplitterung zu führen. Die Einheit von (katholischer) Religion und Nation überdauerte, ohne daß Religion und Kirche im polnischen Bewußtsein als Unterdrückungsmechanismen diskreditiert worden wären. Damit waren für Polen andere Voraussetzungen für die Aufklärung gegeben als in den westeuropäischen Ländern. Während die westeuropäische Aufklärung vor dem Erfahrungshorizont der Religionskriege ein Protest der Vernunft gegen die vom Christentum bestimmte Geschichte war und – von starken religionskritischen Tönen begleitet – Gesellschaft auf die gegenüber dem Christentum als ursprünglich gedachten Fundamente von Natur und Vernunft begründen sollte, fehlten in Polen für eine derartige Intention und Tendenz die Voraussetzungen, so daß sich die polnische Aufklärung vor allem als eine moralisch-politische Erneuerung darstellt, wobei diese zugleich den Ausgangspunkt für die Zeit der polnischen Teilungen markiert. Mit dem Verlust der mit dem ausgehenden 18. Jh. einsetzenden und bis zum Ende des Ersten Weltkriegs währenden Periode des Verlustes der Eigenstaatlichkeit wurde – neben der Kultur und ihren Trägern – die Kirche zur eigentlichen nationalen Kraft, die der Nation ihr geschichtliches Überleben ermöglichte und ihr half, ihre Identität zu wahren.

Diese kurz umrissene geschichtliche Determinante politischer Kultur macht den gegen die polnische Kirche erhobenen Klerikalismus-Vorwurf fragwürdig. M. verweist selbst darauf, „daß der Terminus ‚Klerikalismus' in der ersten Hälfte des 19. Jh.s in Frankreich auftauchte, als sich der Kampf gegen die politischen Einflüsse des Klerus verstärkte".[9] Mit diesem Hinweis auf die terminologische Herkunft des Begriffs gibt M., wenngleich indirekt, zu, daß er aus gesellschaftlichen Bedingungen resultiert, die zu den polnischen Verhältnissen jener Zeit im krassen Gegensatz stehen. M. versäumt es, den Begriff des Klerikalismus daraufhin zu prüfen, ob er bei der Eigenart politischer Kultur auf die polnischen Verhältnisse anwendbar ist. Würde er den volkskirchlichen Charakter der polnischen Kirche reflektieren, wozu er als Marxist offenbar weder begrifflich noch ideologisch in der Lage ist, so müßte ihm selbst die Unhaltbarkeit des Klerikalismus-Vorwurfs einleuchten. Dieses Reflexionsdefizit führt in seiner Konsequenz dazu, daß seine Darstellung des Verhältnisses von Staat und Kirche auf einem grundsätzlichen Un- bzw. Mißverständnis der überlieferten nationalen wie gesellschaftlichen Funktion der Kirche basiert. Um den Klerikalismus-Vorwurf als substanzlos zu entkräften, ist dieses dem Buch von M. zugrunde liegende Reflexionsdefizit durch eine Überlegung zum volkskirchlichen Charakter der polnischen Kirche aufzufüllen.

Kirche in Einheit mit der Nation

Im Jahre 1966 feierte die polnische Kirche nach neunjähriger Vorbereitung durch eine Große Novene ihr Millennium. Es bestand nicht allein in der Erinnerung an das historische Faktum der Taufe Miesko's I. im Jahre 966, einem Datum, das im polnischen Bewußtsein den gemeinsamen Anfang der Christianisierung und der Eigenstaatlichkeit fixiert. Mit diesem Rückbezug wurde zugleich der Einheit von Glaube und Nation gedacht, die – bei allen Wechselfällen der Geschichte – eine jahrtausendlange Tradition besitzt und an der Schwelle eines neuen Jahrtausend als verpflichtendes Erbe zu übernehmen war.

Die Feier des Millenniums mit seinen Wallfahrten und Gelöbnissen vor der Gnadenikone der Schwarzen Madonna war eine machtvolle Demonstration eben dieser Einheit, verlief aber auch in scharfer Konfrontation mit der Partei; dies vor allem deswegen, weil – in Konkurrenz zur Kirche – die Partei ihr eigenes Millennium der Staatlichkeit Polens als „patriotische Manifestation" organisiert hatte, die allerdings gegenüber den kirchlichen Feiern eher kläglich ausfiel.

Die Tausendjahrfeier Polens machte die Kluft deutlich, die sich zwischen der Partei und ihrem Herrschaftssystem auf der einen und der mit der Nation in Einheit stehenden Kirche auf der anderen Seite aufgetan hatte und die sich seitdem durch die Wahl des Krakauer Kardinals zum Papst und die polnische Erneuerungsbewegung weiter vertieft hat. In einer Erklärung ihres ersten Sekretärs W. Gomułka gab die Partei freilich den Ereignissen im Jahr des Millenniums ihre eigene Deutung: „In unserer Epoche steht bei Millionen von Polen die Beziehung zur Religion in keinem bewußtseinsmäßigen Bezug zu ihrer politischen Einstellung. Der Prozeß der Emanzipation des weltlichen Lebens von den Einflüssen der Kirche hat die Religion schon längst ihres Charakters einer universalen Weltanschauung beraubt und zu einer einheitlichen Auffassung der Nation in den für sie lebensnotwendigen Fragen der Sicherheit Polens sowie der sicheren Entwicklung ihrer Ökonomie und Kultur geführt. Hierum dreht sich im Grunde der ganze Konflikt zwischen Kirche und Staat, wie er seitens des Episkopats in Szene gesetzt wurde."[10] Eine Erklärung, die zwar der ideologisch-politischen Maxime der Partei entsprach, zu den realen Verhältnissen indes in einem eklatanten Widerspruch stand.

Die Einheit von Nation und Glaube, von Volk und Kirche ist die wesentliche Determinante der polnischen Kirche. Sie rechtfertigt es, in einem expliziten Sinn von einer „Volkskirche" zu sprechen, da das Kompositum eine faktische Symbiose zum Ausdruck bringt. Diese mit den Anfängen der Geschichte Polens grundgelegte Symbiose von Volk und Kirche erhielt ihre Prägung vor allem in Zeiten staatlichen Verfalls, des Verlustes der Eigenstaatlichkeit, in denen Identität und Existenz der Nation extrem gefährdet waren, wie dies in einer frühen Phase zwischen 1138 und 1295 sowie und vor allem in der Zeit der Teilungen (1795–1918) der Fall war. In diesen Epochen übernahm die Kirche die Rolle des defensor Poloniae.

Nichts hat die Mentalität der Polen so stark geprägt wie die sich über mehrere Generationen erstreckenden Teilungen des Landes. Diese Zeit bedeutete nicht nur den Verlust der Eigenstaatlichkeit, sondern zugleich die Desintegration der Gesellschaft durch die unterschiedlichen Mechanismen der drei Fremdstaaten. Da die Polen aufgrund ihres ausgeprägten Nationalbewußtseins diesen Zustand nicht passiv hinnahmen, sondern um ihre Identität und Souveränität zu kämpfen wußten, verdichtete sich die Einheit von Kirche und Nation zu einer Schicksalsgemeinschaft. In Einschätzung dieser Phase urteilt der polnische Publizist B. Cywiński: „In der gegen die Teilungen gerichteten Integration der Gesellschaft zählten drei Elemente: die Wahrung und Vertiefung nationalen Bewußtseins in der Breite der Gesellschaft, die Entwicklung nationaler Kultur und in ihrem Rahmen die Entfaltung freiheitlicher Werte sowie schließlich – der politische Kampf.

[7] Markiewicz, a. a. O., S. 184.

[8] A. Szulczyński, Reformacja a dzieje Kościoła w Polsce, Więź 3/1976. Vgl. auch Th. Mechtenberg, Toleranz in Polen – ein Erbe der Reformation, Orientierung 8 (1977). 41 Jg., 92–95.

[9] Markiewicz, a. a. O., S. 185.

[10] Ebd., S. 98.

Auf der ersten Ebene war die Rolle der Kirche gewaltig. Sie erfüllte sie gewissermaßen aufgrund ihrer Existenz und Präsenz, durch die Dauerhaftigkeit ihrer Pfarrstruktur und durch die unter Verfolgung leidende Seelsorge. Für die Breite der Gesellschaft blieb sie ein öffentliches Zeichen beständigen Polentums. Diese Situation war nicht ohne Einfluß auf die Entwicklungsmodelle polnischer Religiösität. Die Sphären nationaler und religiöser Zugehörigkeit waren in der Epoche des souveränen polnischen Staates als getrennte Bereiche erfahren worden, wenn auch die Kriege gegen die Schweden und Moskowiter dazu beitrugen, die feindliche Nation mit dem abweichenden Bekenntnis zu assoziieren. Die Präsenz der preußischen, besonders aber der russischen Teilungsmacht im 19. Jh. sowie die Tatsache nationaler und religiöser Verfolgungen von Polen vertiefte das Gefühl der Verbundenheit, ja bewirkte in einem gewissen Grad die Gleichsetzung beider Sphären des geistigen Lebens in der Gesellschaft. In dieser Atmosphäre konnte eine manifeste Religiosität als patriotische Pflicht verstanden werden, und umgekehrt war die religiöse Praxis bewußt durch Inhalte geprägt, die die nationalen Gefühle belebten."[11]

Diese über ein Jh. währende Solidarität der Kirche mit dem nationalen Geschick war nach der kurzen Phase der Zwischenkriegszeit für die Jahre des Zweiten Weltkriegs und der Okkupation neu gefordert. So versteht sich, daß auch in der gegenwärtigen Phase eines sozialistisch regierten Polen die Einheit und Schicksalsgemeinschaft von Kirche und Nation fortbesteht und unter spezifischen Krisenbedingungen das religiös-nationale Bewußtsein auf Identifikationsmuster des 19. Jh.s zurückgreift. Dieses Phänomen als Klerikalismus zu verdächtigen, heißt für einen Polen, die eigene Geschichte verleugnen.

Marienkult und Freiheitskampf[12]

Der volkskirchliche Charakter der polnischen Kirche besitzt seinen Kulminationspunkt: die Jasna Góra in Tschenstochau mit dem Gnadenbild der Schwarzen Madonna. Dorthin pilgert die Nation. In diesem Nationalheiligtum sind die geschichtlichen Zeugen für die Einheit und Schicksalsgemeinschaft von Kirche und Nation aufbewahrt – bis hin zu der Asche ermordeter KZ-Opfer und dem Porträt von Lech Wałęsa, dem einzigen Bild eines Lebenden in einer Galerie nationaler Gestalten.

Die Geschichte des Gnadenbildes, einer wertvollen Ikone byzantinischer Tradition, geht auf das Jahr 1382 zurück, als zur Zeit Ludwigs des Großen Polen für zwölf Jahre in enger Verbindung mit Ungarn stand, ehe mit Jadwiga, einer Tochter Ludwigs, die Dynastie der Jagiellonen begründet wurde. Die Ikone kam durch Ladislaus von Oppeln, einem Statthalter Ludwigs, nach Tschenstochau, wo sie in die Obhut der Pauliner, eines ungarischen Eremitenordens, gegeben wurde.

Zwei Ereignisse wurden für die nationale Bedeutung der Ikone entscheidend: die Schändung des Bildes im Jahre 1430, die durch die Restaurierung als sog. Wangenwunde in die Ikonographie eingegangen ist und eine Identifikation der Leiden des Volkes mit dem Bilde der Madonna möglich machte, sowie die Rettung Polens aus der „Sintflut" des Schwedeneinfalls im Jahre 1655, was den damaligen König Jan Kasimir bewog, die Madonna am 1. April 1656 in der Lemberger Kathedrale feierlich zur Königin Polens auszurufen und die Nation durch Gelübde an ihre Königin zu binden. Seit dieser Zeit ist die Madonna im religiös-nationalen Bewußtsein der Polen oberste Instanz. So vermerkt die Konstitution des Sejm aus dem Jahr 1764, daß „die Republik ihrer Heiligsten Königin, der Jungfrau Maria, in dem durch Wunder berühmten Bild von Tschenstochau für immer ergeben ist und durch ihre Fürbitte alles Nötige erhält", eine Formel, die sich immer wieder zitiert findet, so in einem Telegramm Johannes Pauls II. an Kardinalprimas Wyszyński auf dem Höhepunkt der Augustereignisse des Jahres 1980.

Die Verbindung von Marienkult und Freiheitskampf verdichtete sich mit dem ausgehenden 18. Jh., als Polen zunehmend unter russische Vorherrschaft geriet und sich die Konföderation von Bar im Kampf gegen die zaristischen Truppen in die Klosterfeste von Tschenstochau zurückzog – ohne daß sich freilich das Wunder des Jahres 1655 wiederholen sollte. In der langen Phase der polnischen Teilungen war die Jasna Góra eine Bastion nationaler Hoffnung auf Freiheit und Unabhängigkeit: einmal durch die zahllosen Wallfahrten, die – trotz mancher Verbote – aus allen Winkeln des geteilten Landes zur Gnadenstätte der Madonna strömten, wodurch sie zum Zentrum nationaler Integration wurde; zum anderen kam es unter dem Einfluß der Romantik zu einer Synthese von Glaube und Freiheit, die – so in zahlreichen lyrischen Texten – in enger Verbindung mit der Madonna stand und das nationale Bewußtsein entscheidend prägte; schließlich fand auch der bewaffnete Kampf unter Fahnen statt, die das Bild der Madonna trugen, so daß eine zaristische Verlautbarung die Mutter Gottes von Tschenstochau als „erste Revolutionärin" betitelt, deren Bild die Idee der Unabhängigkeit Polens beschwöre, weshalb die Truppen dafür zu sorgen hätten, daß es aus den polnischen Häusern entfernt wurde. Wie stark diese Tradition im sozialistisch regierten Polen nachwirkt, kann man an dem von Primas Wyszyński noch in seiner Haft entworfenen, auf die Jasna Góra ausgerichteten Pastoralprogramm ablesen oder an dem kaum beachteten Umstand, daß auch die Gewerkschaft „Solidarität" diese Tradition der Verbindung von Marienkult und Freiheitskampf fortsetzte.[13]

Zusammenfassend läßt sich sagen: die Jasna Góra mit dem Gnadenbild der Madonna als der Königin Polens ist d a s Symbol der polnischen Volkskirche. Es steht für das Überleben der Nation in Zeiten der Unterdrückung, für ihre Einheit in äußerer wie innerer Zerrissenheit, für ihre Identität unter aufgezwungener Entfremdung, für ihre Kontinuität im geschichtlichen Wandel, für eine Symbiose von Christentum und Kultur und – noch uneingelöst – für eine Versöhnung von östlichem und westlichem Christentum.

Anmerkungen zur gegenwärtigen Problematik des Verhältnisses von Staat und Kirche

Die traditionelle Einheit und Schicksalsgemeinschaft von Kirche und Nation als die entscheidende volkskirchliche Determinante ließ für das Nachkriegspolen ein spannungsreiches Verhältnis von Staat und Kirche erwarten, da kaum damit zu rechnen war, daß sich die eine totale Kontrolle der Gesellschaft intendierende und vom sowjetischen Machtzentrum abhängige Herrschaft der Partei mit dem Selbstverständnis der Nation versöhnen ließ, deren Manifestation und Hort seit jeher die Kirche war. Dennoch waren nach den Erfahrungen des Stalinismus Staat und Kirche nach dem Polnischen Oktober 1956 um einen modus vivendi bemüht. In der Partei hatte sich die Überzeugung durchgesetzt, daß Polen gegen die Kirche nicht zu regieren sei und man für ihre stabilisierende Funktion Kompromisse eingehen müsse. Die Kirche ihrerseits akzeptierte das sozialistische System, da ohnehin jeder Machtwechsel aus geopolitischen Gründen ausgeschlossen schien, wobei ihre Strategie darauf zielte, das System zu möglichst weitgehenden Zugeständnissen an das nationale Selbstverständnis zu bewegen. Dieser – stets labile – modus vivendi erscheint aufgrund der Ereignisse seit dem Ende der siebziger Jahre gefährdet. Zum einen ist durch die Papstwahl des Krakauer Kardinals Karol Wojtyła und seine beiden Pilgerreisen in seine Heimat das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche, das nach kommunistischer Auslegung die Kirche rigoros aus den gesellschaftlichen Bereichen verbannt, durchbrochen worden, als Millionen von Polen auf öffentlichen Plätzen oder durch das Fernsehen in Identifikation mit dem „polnischen Papst" ihre nationale Einheit erfuhren – getrennt von der Partei und den staatlichen Institutionen. Zum anderen hat die Erneuerungsbewegung des Nachaugust eine Entwicklung in Gang gesetzt, in der sich weiteste Teile der Gesellschaft durch Selbstverwaltung der Kontrolle der Partei entzogen. Mit Verhängung des Kriegsrechts wurde dieser Prozeß zwar gestoppt und unterdrückt, doch gelang es der auf Stabilisierung der kommunistischen Macht orientierten Politik des Generals Jaruzelski nicht, mit der wiedergewonnenen Kontrolle über die gesellschaftlichen Institutionen die Gesellschaft selbst zurückzugewinnen. Im Gegenteil: die Kluft zwischen der Gesellschaft und dem sozialistischen System ist so tief wie nie zuvor.

In dieser Situation ist die polnische Kirche in doppelter Weise gefordert (und möglicherweise überfordert): sie muß weiterhin im Interesse der Nation um einen Ausgleich mit der Regierung bemüht sein, wobei sie – bisher vergeblich – auf die Wiederherstellung des Subjektcharakters der Nation durch authentische gesellschaftliche

[11] B. Cywiński, a. a. O., S. 58.

[12] Vgl. Th. Mechtenberg, Der nationale Charakter der polnischen Marienverehrung, Orientierung 13/1976. 40. Jg., 139.

[13] So weihte Lech Wałęsa am 21. Oktober 1980 sich und die unabhängige Gewerkschaft „Solidarität" vor dem Gnadenbild der Madonna. Im Weihetext heißt es u. a.: „Deiner besonderen mütterlichen Sorge vertraue ich die unabhängigen, sich selbst verwaltenden Gewerkschaften „Solidarität" an. Lenke sie, Mutter, und wahre ihre Rechte. Ich flehe zu Dir: Nimm unser Vaterland in Deinen Schutz, daß Polen immer mehr zu einer menschlichen Wohnung werde, zu einer Wohnung der Kinder Gottes; daß Gerechtigkeit, Freiheit, Friede, Liebe und Solidarität in ihm siegen." (Vgl. die zum Jubiläumsjahr von den Paulinern herausgegebene Sammlung „O Matce i Królowej Polaków", Jasna Góra/Rom 1982, S. 266–268.)

Vertretungen insistiert, zugleich aber muß sie sich – in Analogie zum 19. Jh. – als Manifestation und Hort der Nation erweisen, was konkret bedeutet, den aufgrund der Machtstabilisierung des Systems ausgegliederten gesellschaftlichen Kräften der Erneuerungsbewegung innerkirchlich einen Raum zu öffnen, etwa durch die vielerorts veranstalteten „Christlichen Tage der Kultur", die u. a. bekannten Oppositionellen ein Forum verschaffen, was Partei und Regierung zum Anlaß nehmen, solchem „Klerikalismus" den Kampf anzusagen, der freilich keineswegs ein Kampf gegen die Religion sein soll, sondern im Gegenteil „mit der Verteidigung des eigentlichen Charakters von Religion und Kirche gleichbedeutend ist".[14] Dieser Kampf, der nach den Erfahrungen des von Sicherheitsoffizieren verübten Mordes an den mit der „Solidarität" verbundenen Priesters Jerzy Popiełuszko sowie des sog. „Kreuze-Kriegs" keineswegs nur verbaler Natur ist, beweist, daß Partei und Regierung offenbar entschlossen sind, der polnischen Kirche ein den Kategorien des Marxismus-Leninismus entsprechendes, doch ihrem volkskirchlichen Charakter widersprechendes Verständnis ihrer nationalen und gesellschaftlichen Relevanz aufzuzwingen.

Kritische Anfragen

Die Überlegungen verfolgten das Ziel, gegen eine mißverständliche Begriffsübertragung den volkskirchlichen Charakter der polnischen Kirche immanent aufzuweisen und – wie im Falle des Klerikalismus-Vorwurfs – die Unhaltbarkeit einer die sozio-kulturellen Konditionen der polnischen Kirche negierenden Kritik deutlich zu machen. Damit ist aber nicht jegliche Kritik ausgeschlossen. Abschließend sollen daher einige Anfragen formuliert werden, wie sie sich aus der kritischen Reflexion des volkskirchlichen Charakters der polnischen Kirche unmittelbar ergeben.

Eine erste Frage betrifft das Problem des Verhältnisses von „Amtskirche" und „Volkskirche". Das Problem ist aus Lateinamerika bekannt, wo P. Johannes Paul II. mehrfach vor einem Gegensatz beider gewarnt hat. In dieser Form ist es für Polen nicht aktuell, wenngleich sich in der gegenwärtigen Situation gewisse Spannungen zeigen, die aus dem volkskirchlichen Charakter der polnischen Kirche resultieren und in der Meinung zum Ausdruck kommen, die Kirchenleitung – in Sonderheit Primas Glemp – entferne sich mit seiner Bereitschaft zur Vermittlung zu weit von den vorgegebenen volkskirchlichen Handlungsmustern. Doch das Problem ist nicht allein taktischer, sondern grundsätzlicher Natur, weil Volks- und Amtskirche nicht deckungsgleich sind und das religiös-nationale Bewußtsein samt seinen Ausdrucksformen von der Amtskirche nicht eigentlich produziert, auch nicht nur reproduziert wird; es ist als ein nicht nur aus kirchlichen Quellen gespeister Traditionsstrom vorgegeben. Seine Quellgründe liegen u. a. in der polnischen Kultur, in literarischen und philosophischen Texten, vornehmlich der Romantik. Dies gilt insbesondere für den polnischen Messianismus, vor allem in der durch A. Mickiewicz popularisierten Form, der Polen zum „Christus der Nationen" erklärt und das polnische Schicksal in Analogie zu Tod und Auferstehung Jesu Christi deutet.[15] Dieser Messianismus ist keineswegs ein romantisches Relikt, sondern bestimmt z. T. die Verkündigung (z. B. die des ermordeten Priesters J. Popiełuszko) oder zeigt sich in den nach Verhängung des Kriegsrechts populär gewordenen sog. „Solidaritätsgräbern". Die Kirche steht somit angesichts der nicht nur von ihr gespeisten volkskirchlichen Tradition vor einem spezifischen Erwartungshorizont, was ihr die Entscheidung über den Grad der Übereinstimmung bzw. Differenz abverlangt. Die Frage ist, nach welchen – auch theologischen – Kriterien sich diese Verhältnisbestimmung über die bloße Taktik hinaus zu richten hat. Es scheint, daß dieses Problem nur ungenügend erkannt ist.

Eng mit diesem Komplex verbunden ist eine weitere Anfrage: Inwieweit ist die aus der Einheit von Nation und Kirche resultierende heilsgeschichtliche Interpretation nationaler Geschichte, wie sie extrem in der Tradition des Messianismus, abgeschwächt auch in offiziellen kirchlichen Verlautbarungen begegnet,[16] theologisch vertretbar? Auch hier ist der polnischen Theologie ein Problem aufgegeben, das – bezüglich der unaufhebbaren Differenz von Heils- und Weltgeschichte – kaum reflektiert wird oder dessen Reflexion eine volkskirchlich orientierte Verkündigung nicht tangiert.

Eine dritte Konsequenz des durch die Einheit und Schicksalsgemeinschaft von Kirche und Nation determinierten volkskirchlichen Charakters der polnischen Kirche ist das vom Katholizismus stark geprägte Kulturmodell, dessen Dominanz die Gefahr impliziert, die polnische Kultur und Geschichte auf ihr katholisches Element zu reduzieren und den faktischen Pluralismus zu negieren. Dieses Problem wird allerdings in Kreisen katholischer Intelligenz hinlänglich und mit der nötigen Offenheit für jüdische, orthodoxe, protestantische und allgemein laikale Elemente polnischer Kultur und Geschichte diskutiert, doch findet diese Problemsensibilisierung in der volkskirchlich orientierten Massenpastoral kaum seinen Niederschlag.[17]

Schließlich wird die volkskirchlich orientierte Massenpastoral selbst zum Problem, wo sie eine kollektive Identifikation mit der Kirche und der Nation erstrebt und die personale Glaubensreifung vernachlässigt. Auch dieses Problem wird, wenngleich mit unterschiedlicher Intensität und Konsequenz, zunehmend erkannt, wobei vor allem einige kirchliche Religionssoziologen gegenüber der volkskirchlich orientierten Massenpastoral kritische Bedenken anmelden[18] und für eine differenzierende Gruppenpastoral eintreten.

In diesem Zusammenhang stellt sich – vor allem mit dem Blick auf die Emigrationswelle und die zahlreichen Spätaussiedler – die Frage, ob nicht die Einheit eines religiös-nationalen Bewußtseins bei nationaler Desintegration letztendlich zum Verlust des Glaubens führen muß. Die polnische Auslandsseelsorge ist sich offenbar dieser Gefahr bewußt und entsprechend bestrebt, eine nationale Desintegration zu verhindern. Die Frage ist aber, ob das Problem deutscherseits genügend gesehen wird und polnischen Emigranten wie deutschen Spätaussiedlern die nötigen pastoralen Integrationshilfen gewährt werden, um sie in dem so andersartigen sozio-kulturellen Umfeld kirchlich und gemeindlich einzugliedern. So mündet die scheinbar entlegene Frage nach dem volkskirchlichen Charakter der polnischen Kirche in eine dringliche pastorale Aufgabe, die ohne Kenntnis der hier dargelegten Zusammenhänge kaum lösbar sein dürfte – ein Grund mehr, den mit dem Symposium der Kath.-Theol. Fak. eingeschlagenen Weg fortzusetzen.

[14] Markiewicz, a. a. O., S. 185.

[15] „Die polnische Nation wurde gemartert und ins Grab gelegt, worauf die Könige riefen: Getötet und bestattet haben wir die Freiheit. Doch ihr Rufen war Dummheit. Mit ihrem letzten Verbrechen ward das Maß ihrer Untaten voll, und ihre Macht endete, da ihr Jubel am größten. Denn die polnische Nation starb nicht. Zwar liegt ihr Leib im Grab, doch ihre Seele erstand von der Erde, das heißt, sie entwich aus dem öffentlichen Leben, hin in den Abgrund, in das verborgene Leben der unter Unfreiheit leidenden Völker in der Heimat und außerhalb ihrer – um ihre Leiden zu schauen. Doch am dritten Tag kehrt die Seele in den Leib zurück und die Nation ersteht von den Toten und befreit alle Völker Europas aus der Knechtschaft." (A. Mickiewicz, Księgi narodu polskiego, in: Dzieła, Bd. VI, S. 17.)

[16] Vgl. beispielsweise das Hirtenwort der polnischen Bischöfe zur Vorbereitung der 600-Jahr-Feier der Präsenz des Gnadenbildes von Tschenstochau „Sechs Jahrhunderte Königsherrschaft Mariens auf der Jasna Góra", Orientierung 13/1976. 40. Jg., 140–143.

[17] Ein extremes Beispiel für die Reduktion polnischer Geschichte und Kultur auf ihr katholisches Element ist das sog. Panorama im Kloster Niepokalanów.

[18] Hier vor allem die Arbeiten von W. Piwowarski; z. B. sein Beitrag „Kościół ludowy a duszpasterstwo" in dem von ihm herausgegebenen Sammelband „Religijność ludowa, ciągłość i zmiana", Wrocław 1983.

Blum, Erhard: **Die Komposition der Vätergeschichte.** – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1984. XI, 564 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 57. Bd) geb. DM 98.–

Diese Heidelberger Diss. verdankt sich Anregungen von R. Rendtorff, dessen Thesen sie für Gen 12–50 zu vertiefen und weiterzuführen sucht. Formal knüpft sie an die große Arbeit von A. de Pury, Promesse divine et Légende Cultuelle dans le Cycle de Jacob, 2 Bde (1975) an, freilich mit entgegengesetzter These und unter Hinzunahme von Gen 37–50. Sie gliedert sich in drei Hauptteile.

Der 1. (Die Jakobüberlieferung, 270 S.) ist m. R. der umfangreichste, weil nach Arbeitsweise und Innovation gewichtigste. Der 2. (Die Vätergeschichte, Gen 12–50) bespricht die Abraham-Isaak-Erzählungen u. zw., der These gemäß, unter dem Gesichtspunkt des nunmehr anhebenden Entstehens der Vätergeschichte Gen 12–50 (188 S.). Der 3. (Komposition und Bedeutung der Vätergeschichte, 48 S.) stellt die Ergebnisse zusammen und würdigt sie. Sowohl der Umfang des Bearbeiteten als die Arbeitsweise des Vf.s nötigen Respekt ab und lassen die Arbeit begrüßen.

Es wäre nicht sinnvoll, mit einer Schilderung der wichtigsten Thesen des Vf.s zu beginnen, da bei der Wirrnis gegenwärtiger Thesenbildungen die Verständigung über Gemeinsamkeiten nicht unwichtig sein kann. So sei vorweg daran erinnert, daß die wiss. Aufgabe der Urkundenhypothese, die Vf. bekämpft, wie der Thesen, die er vertritt,

darin besteht, einen offenbar nicht einfachen, vielmehr deutlich komplexen Primärbefund in seiner Entstehung verständlich zu machen und als Quelle zur Geltung zu bringen. Tatsächlich ist die vom Vf. bekämpfte Urkundenhypothese (in welcher Fassung auch immer) sehr hypothetisch, was man sicher bewußt zu machen hat.

Denn der stets so besonders geschätzte Jahwist ist bereits eine Hypothese 3. Grades (nach P und D/Dtr. als 1., E oder R^E als 2. Grades), die mindestens noch durch starke Ergänzungen gekennzeichnet wäre – eine weitere Erhöhung der Hypothetik. Daß solche Hypothetik nicht nur Kritik, sondern auch Versuche der Vereinfachung und Verbesserung herausfordert, gehört zur Sache. Wenn sie sich seit Wellhausen trotz mancher Bestreitungen immer wieder behauptet hat, beruhte das auf einer doppelten Einsicht: a) eine weniger komplizierte Lösung (abgesehen von internen Bereinigungen) ist kaum erreichbar; b) die Urkundenhypothese blieb kontrollierbarer als jede andere Lösung. (Rendtorffs und) Blums Arbeit wird man daher an den Kriterien messen müssen, a) ob sie insgesamt bzw. hier und da den Primärbefund besser erklärt als sonst bekannte Vorschläge, b) ob sie eine kontrollierbarere Lösung bietet als die Urkundenhypothese. Wegen des begrenzten Raums einer Rezension wird das 2. Kriterium eine größere Rolle spielen müssen als das 1., das perspektivisch das wichtigste Kriterium bleibt.

Vorweg möchte Rez. jedoch gern sagen: Vf. beherrscht sein Handwerk vorzüglich und zeigt viel Übersicht, wo er diese für erforderlich hält (die Arbeit ist unterschiedlich gründlich in ihren Teilen). Im 1. Hauptteil kann man Vf. gut zuhören und ihn auf der Höhe seiner Argumentation finden; aber auch in den späteren Teilen wird mancher manches ähnlich bearbeitet finden. Da das sachlich bei weitem Wichtigste zur Jakobüberlieferung gesagt wird und die Arbeit hier ihre größte Dichte erreicht, soll dieser Teil im folgenden etwas ausführlicher vorgestellt werden. (Die Notierung erfolgt in großen Blöcken, ohne Markierung der Feinanalysen, die stets vorausgesetzt sind.)

1. Als Grundbaustein findet Vf. eine Jakoberzählung 25 B; 27–33 aus der Zeit Jerobeams I, die bereits eine Jakob-Esau-Laban-Geschichte (ungefähr 25B; 27; 29,1–30; 30,25–43; Teile aus 31,16b–32,2a; 32,4–9.14–32; 33,1–17) zur Grundlage gehabt haben und durch eine sog. Kompositionsschicht (s. die Lücken) ergänzt worden sein soll. Ganz am Anfang standen nach Vf. sehr wenige, isolierte Einzeltraditionen 25,29ff; 27,1–40; 28,11f.16–19; 31,46.51–53. Die (nordisraelit.) Jakoberzählung sei noch nordisraelit. durch die Notizen 33,18.20; 35,6f.8.16–20 erweitert worden und später vor allem durch die Josefsgeschichte 37; 39–45; 46,5b.28–33; 47; 50,1–11.14–21 (weiterhin vermehrt um 41,50–52; 48). Dann erst kam eine Juda-Bearbeitung 34; 35,21–22a; 38; 49, eine Harranbearbeitung (schon dtr?) und vor allem eine D-Bearbeitung (nachexil.), zu der Vf. 28,15; 31,3; 32,10–13; 35,1–5, 46,1–5a; 50,22–26 zählt.

Nun fällt es leicht, die Mängel fremder Vorschläge zu finden; z. B. die These, die Jakoberzählungen handelten vom nordisrealit. Königtum, weil sie aufs Haus Josef beschränkt seien, und ihre schwache Datierung unter Jerobeam I; die Behauptung, Gen 49 sei ein Judatext und V. 8–12 meinten Judas Erstgeburt; Gen 34 sei eine Ätiologie gemäß 49,5–7 (sehr gewaltsam); Gen 38 sei wegen einer davidisch-imperialen Note eingefügt; 33,19 handle vom Kauf eines Grabbesitzes und sei deswegen dtr.; 28,21a „Vaterhaus" ziele auf die Versöhnung mit Esau (der 33,1–17 jenes nicht repräsentiert); 28,22 habe nie anderes als Jerobeams I Tempel gemeint, Zusätze seien nicht anzunehmen. Aber es gibt unverkennbare Meriten, die ich gern hervorhebe. So wird der Zusammenhang der Jakob-Esau-Laban-Erzählungen nachgewiesen. 25B; 27,1–40 werden (gegen Westermann) als Völkererzählungen erwiesen. Vf. macht plausibel, daß 32,23–32 fest zum Kontext gehören und 32,10–13 wesentlich jünger sind (Jordan als dtr. Grenzmotiv!). Die Analyse von 28,11f.16–19 ist vorzüglich, auch wenn m. E. die Exzision von 13aβ.b.14aβ.b. Willkür bleibt. Des Vf.s Deutung zu 29,1–30; 30,25–43 hilft weiter, und die Analyse des kaum schon erklärten 31,44–32,1 ist sicher bedenkenswert (ähnlich mein Vorschlag 1966; daß freilich mit Noth, de Vaux nur ein Ort, nicht ein Gebirge gemeint sein kann, hätte Vf. besser nicht geleugnet).

Raumgründe zwingen zur Konzentration auf die Kernfrage. Vf.s Lösung ist nicht weniger kompliziert als die Urkundenhypothese, zumal wenn man die Abraham-Isaak-Erzählungen (Bewußtsein der Hypothetik?) hinzunimmt. Ferner enthält sie verdeckte Hypothesen, weil sie den Traditionen fast durchweg (Ausnahme Bethel, Gileadgrenze) die Möglichkeit vorstaatlicher Entstehung abspricht.

Krasser bemerkt man verdeckte Hypothesen bei Abraham–Isaak, weil die Auflösung des Zusammenhangs bereits Ausgangspunkt der Untersuchung ist, s. u. 2 – die Erzählungen sollen ja erst auf der Ebene der Judaergänzungen hinzugekommen sein. Unzureichend sind die Annahmen zur D-Bearbeitung, weil Anklänge zum Beweis genügen sollen (in 31,3 findet selbst Vf. keine; bei 35,1–5; 50,22–26 sollen Annahmen zu 35,2b; 50,24 den Beweis fürs Ganze tragen; was ist an 46,1–5a dtr?), besonders weil D/Dtr Zugewiesenes, so unsicher die Zuweisung geraten mag, sogleich zum Beweismittel wird. Nichts als Theoriezwang läßt 31,21aβ (Euphratüberschreitung) zu Dtr rechnen – einer der Hauptvorwürfe gegen die Quellenkritik ist erreicht. – Vf. wählt wie Rendtorff eine überlieferungsgesch. Hypothetik statt der quellenkritisch-ergänzenden. Dadurch fällt Vf. der Einsatz beim Primärbefund schwerer als der Literarkritik, z. T. wird er aufgegeben (s. u. 2). Was aber ist z. Z. unkontrollierter als die überlieferungsgeschichtliche Methode?

2. Krasser als bei Jakob zeigt sich die gleiche Problematik bei Abraham–Isaak, weil Vf. hier von Vorarbeiten ausgeht, die er nur noch modifiziert. So kommt es einem Diktat gleich, daß Gen 13; 18f (auch für Vf. deutlich zusammengesetzt) den Kern der Abraham-Erzählungen gebildet haben sollen, während alle anderen Verbindungen/Traditionen destruiert werden (daß 12,10–20 wegen seines Ex-Motivs nachgetragen ist, überzeugt; daß aber 12,1–8 auf jenes hin komponiert sei, ist gewaltsam). Ebenfalls krasser als bei Jakob tritt hervor, daß am Anfang nur nationalistische Traditionen gestanden haben sollen (hauptsächlich Abgrenzungen gegen Nachbarn; deswegen wird Gen 19 seines Inhalts zugunsten von V. 30–38 beraubt). Auch 12,3b versteht Vf. ganz nationalistisch, wie anders der großartige B. Jacob. – Hauptsächlich kommen die Abraham-Isaak-Erzählungen als Grundstoffe für die red. Entstehung zweier Vätergeschichten (spätvorexilisch und exilisch) in Betracht – welche Verarmung der Tradition im alten Israel. Hier gibt es keinen Primärbefund mehr, sondern nur noch einen Traditionshaufen. Herrscht da etwa kein Theoriezwang?

3. Am Schluß sei auf zwei Kleinigkeiten verwiesen. a) Vf. gebraucht wie Westermann die Forschung gern im Singular. Daß wir uns in einer Phase der Totalrevision fast aller z. Zt. vertretenen Hypothesen befinden, wäre rezeptionswürdig. b) Jemand, der bloß anderer Meinung ist (wie z. B. Rez. zur Josefserzählung), kann durch den Vorwurf einer angeblich falschen Methode rasch mundtot gemacht werden. M. E. besteht das gewichtigste Problem gegenwärtiger Diskussion umgekehrt darin, daß die Methoden der meisten Autoren höchst perfekt sind und es damit zulassen, auch wenig wahrscheinliche Thesen respektabel zu vertreten.

Mainz Horst Seebaß

Deissler, Alfons: **Zwölf Propheten II, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk.** – Würzburg: Echter Verlag (1984), 104 S. (Die Neue Echter Bibel, Altes Testament. Hrsg. von Josef G. Plöger und Josef Schreiner) kart. DM 24.–

Gemäß der Anlage der Kommentarserie bietet die vorliegende Erklärung einiger kleiner Propheten zunächst eine Einleitung zu dem jeweils behandelten Buch. Ihr folgt eine Übersetzung und ein Kurzkommentar. Die Auslegung des Vf.s zeichnet sich dadurch aus, daß er auf engstem Raum die für das Verständnis der behandelten Bücher erforderliche Auskunft anreicht und dennoch in schönem Stil schreibt. Besonders wird auf strukturanalytische und redaktionsgeschichtliche Probleme aufmerksam gemacht, aber auch die theologische Relevanz der jeweiligen Schriften bzw. ihrer Unterteile wird nachdrücklich berücksichtigt. In den Einleitungen wird die neueste, wichtigere Literatur zu den behandelten Büchern angeführt. Eine Auseinandersetzung mit ihr zeigen die Übersetzung und die Auslegung allerdings nur teilweise.

Vf. rechnet Obadja der Heilsprophetie zu, die nach der Katastrophe von 587/586 der Jahwegemeinschaft Wiederaufrichtung und Begnadigung zuzusprechen bevollmächtigt war. Die Substanz der Unheilsaussagen des Propheten findet er in Ob 1–14.15b, bei deren Datierung man nicht unter 550 v. Chr. heruntergehen sollte. Bei der partiellen Übereinstimmung von Ob 1–6 mit Jer 49,9.14–16 hat Obadja Priorität. Der zweite Teil des Büchleins besteht aus Zusätzen (15a.16–18 und 19–21), die nach Meinung des Vf.s kaum von Obadja herrühren und deren letzter wohl nicht vor 400 abgefaßt wurde. Selber möchte ich mit Wolff und anderen wenigstens für die Authenzität von V. 15a.16f. plädieren.

Beim Buch Jona wehrt sich Vf. mit Recht gegen eine Quellenscheidung und lehnt eine nachträgliche Einfügung des Jona-Psalms ab. Die These, daß der Psalm eine auf das geschilderte Geschehen hin verfaßte Dichtung sei, läßt sich jedoch kaum aufrechterhalten.

Die Gattung des Dankliedes, der vom Kontext verschiedene Sprachgebrauch und die Tatsache, daß nach Ausweis des Hanna-Liedes, des Dankliedes des Hiskia und des Tobit ein bestehendes Lied aufgegriffen werden kann, weil es wenigstens ein mit dem Kontext korrespondierendes Thema enthält (hier der Bauch der Unterwelt in Verbindung mit dem die Hölle repräsentierenden Fisch sowie das Motiv der Rettung, V 10 Schluß und V 11), sprechen entschieden für die Verwendung eines aus anderem Anlaß komponierten Psalms.

Gattungskritisch betrachtet Vf. das Buch Jona als dem spätjüdischen Midrasch nahestehend, fügt aber einschränkend hinzu: ‚Doch ist unser Jona-Midrasch eine künstlerisch bemerkenswert durchgestaltete Erzählung, die man unter diesem Gesichtspunkt der Gattung der Novelle zurechnen kann.' Die Ansetzung des Buches in die persische Zeit scheint mir richtig zu sein. Was die theologische Botschaft des Buches betrifft, folgt Vf. der üblichen Deutung, daß der Autor sich dem Gedanken widersetze, daß JHWH nur für Israel ein gnädiger und barmherziger Bundesgott wäre. Dagegen läßt sich einwenden:

Dies wird im ganzen Buch nirgends ausdrücklich gesagt, weder die Seeleute noch die Nineviten erscheinen als Hauptpersonen. Jona repräsentiert nicht Israel und Nineve ist nicht Symbol des Heidentums. Jona ärgert sich nicht darüber, daß Gott sich der Nineviter erbarmt, sondern daß Ihn das Unheil reute, das Er ihnen angedroht hatte. Daher dürfte das Thema des Buches vielmehr das Verhältnis

zwischen Gott und Prophet sein. Flucht bei göttlicher Berufung ist aussichtslos, aber Gott behält sich seine Freiheit vor, eine Urteilsankündigung nicht zu realisieren, wenn ein Volk sich bekehrt (vgl. die Umkehrtheologie des Jeremia-Buches, die vom Vf. mit Recht hervorgehoben wird).

Das Buch dürfte somit die Berufung des Propheten und das Wesen der Urteilsverkündigung reflektieren.

Vf. trägt dem literarischen Kunstmittel der nachholenden Erzählung in Jona 1:5,3:6–9 und 4:5 Rechnung, hat aber übersehen, daß auch 1:16 Schluß (‚denn sie hatten Gelübde gemacht', d. h. während des Sturms) und 4:5-9 insgesamt (weil 4:1–4 und das dortige Schweigen Jonas nach der Gottesrede nur auf dem Hintergrund von diesen Versen zu verstehen ist) dieser Technik zuzurechnen sind. In 4:5b sollten die Verbalformen voluntativ übersetzt werden (‚wollte machen', ‚wollte sich setzen', vgl. Gen 37:21; Num 14:40; Jer 37:12 usw.), weil nur dann verständlich ist, weshalb Jona nicht den Schatten des Laubdachs aufsuchte, nachdem der Rizinusstrauch verdorrt war.

Anders als in seinem Micha-Kommentar in La Sainte Bible (éd. L. Pirot und A. Clamer, Paris 1964), in dem Vf. die Authentizität des Michabuches mit Ausnahme von 2:12–13,4:1–3,5:4a.5b,5:6–8; 6:1 und 7:8–20 verteidigte, findet er jetzt die Hand des Propheten nur in Kap. 1–3 (ausgenommen 1:2.5bc.13b; 2:5.12–13). In den zwei folgenden Kap. zeigt sich s. E. eine konzentrische Struktur: A (4:1–5), B (4:6–7), C (4:8–14), C' (5:1–5), B' (5:6–8), A' (5:9–14), aber auf Micha geht keiner dieser Texte zurück. Die in diesen Kap. enthaltenen Stoffe seien in der ersten Zeit nach der Rückkehr aus Babylonien redigiert worden. Was die Kap. 6–7 betrifft, könnte 6:9–16 vom Propheten stammen, anzunehmen ist jedoch, daß dieses Stück von einer späten Micha-Schule herrührt.

Daß ich noch immer nicht dieser Anlayse des Buches zuzustimmen vermag, wird wohl keinen wundern, der von meiner eigenen Erklärung Michas Kenntnis genommen hat. Ich kann diese hier nicht bis in Einzelheiten vorführen, geschweige denn begründen, möchte aber noch einmal bezeugen, daß nach meiner Auffassung nicht nur Kap. 2–3, sondern auch Kap. 4–5 eine Auseinandersetzung zwischen Micha und seinen Gegnern widerspiegelt (in 2:6–7a.b und 2:11c–13 werden die Gegner angeführt, in 4:1–9,11–13,5:4–5.7–8.9–14 reden sie). So sind die Verse 5:4–5 sicher vorexilisch (nach Meinung von D. ist der geschichtliche Hintergrund des ‚Einschubs' 4b–5a nicht mehr aufzuklären), weil sie nur in der Zeit Michas denkbar sind.

Wann sollten Judäer in exilischer oder nachexilischer Zeit ausgesprochen haben, daß sie eine Koalition gegen ‚Assur' ins Feld bringen würden, falls dieser in das Land einfiele? Hier spricht doch alles für die Zeit Hiskias, als westsemitische Völker sich zusammentaten und sich mit Merodach-Baladan gegen Assyrien verbündeten. Bei der üblichen Ansetzung der Prophetien in Kap. 4 und 5 gerät man in Schwierigkeiten. Das zeigt sich auch bei der Erklärung des Vf.s. So sieht er sich im Interesse einer exilisch-nachexilischen Datierung gezwungen ᶜofèl (4:8) trotz der sonstigen Belege im AT (wo es Akropolis bedeutet) und trotz der Parallele mit migdal, ‚Turm', mit ‚Felsenhöhe' zu übersetzen, läßt den Gegensatz zwischen 4:9 und 10a, auf den schon Duhm hingewiesen hat, unerwähnt, weiß nicht zu erklären, wie die ‚Jetzt-Sprüche' 4:9–14, die seiner Meinung nach ‚die leidvolle Situation unmittelbar nach 587/86' als Hintergrund haben, so selbstsicher von der Vernichtung der Feinde sprechen können (D. lenkt bei 4:11–13 auf die Belagerung Jerusalems durch die Neubabylonier im Jahre 587 zurück, nachdem er zunächst erklärt hatte, daß 4:9–14 eine literarische Einheit bildet aus der Zeit nach dem Fall Jerusalems), rechnet 4:14 in seiner Erklärung zu 4:9ff, in seiner Übersetzung jedoch zum Folgenden, deutet šalom in 5:4a als eine Art Titel ohne zu erwähnen, daß haya šalom nach Ausweis von 2 Sam 17:3 ‚unangetastet bleiben' bedeuten muß, usw.

Unbefriedigend bleibt auch die nachexilische Datierung der Kap. 6 und 7. Für diese durch die übliche exegetische Tradition heraufbeschworene chronologische Ansetzung gibt es nicht den mindesten Beweis.

Daß die ungenannte Stadt von 6:9 Jerusalem sei (so auch Vf.), ist reine Vermutung, zumal alle geographischen und historischen Angaben in Kap. 6–7 auf Nord-Israel hinweisen. Deutet man 6:16 als ‚und ausgerottet werden (way-yištamed, vgl. LXX) die Götterbilder (huqqot; vgl. Jer 10:3) Omris und die Götterbilder (maᶜaśe statt maᶜaśe yad) Achabs, dann setzt 6:16 die Zeit vor dem Fall Samariens voraus. Dieser zeitlichen Ansetzung entspricht auch 7:8–20, wo nach Ausweis von V 11–13 Assyrien der in V 8 erwähnte Feind ist. V 11–13 bezeugen nicht die nachexilische ‚Sehnsucht, das wiedererstandene Jerusalem auch durch eine Mauer gesichert zu sehen', denn gader bedeutet nirgends im AT Stadtmauer und V 13 ist nicht ein ungeschickter redaktioneller Zusatz. Vielmehr wird Assyrien angedroht: ‚Der Tag ist da deine Schutzmauer zu bauen, der Tag des Verderbs, wo das Recht fern bleibt. An jenem Tag wird dein Rauber kommen um Assyrien zu verteilen (lᵉmanne) mit seinen befestigten Städten und um zu verteilen von Felsen bis Fluß, Wasser für Wasser und Berg für Berg. Dann wird das Land zur Wüste wegen seiner Einwohner, als Frucht ihrer Taten.'

Kap. 6 und 7 bilden nordisraelitische Prophetie und rühren von einem älteren Zeitgenossen Michas her.

Vf. hält Nahum für einen Judäer, seinen Geburtsort Elkosch für eine judäische Ortschaft und das Buch des Propheten für eine Botschaft, die er zunächst nur schriftlich (vgl. 1:1) in verläßlichen antiassyrischen Kreisen zirkulieren ließ. Mit Recht wird die kleine Schrift vor Manasses Tod datiert und lehnt Vf. die Erklärung des Buches als bei einer Jerusalemer Dankfeier gehaltene Festliturgie ab. Auch wehrt er sich dagegen, Nahum als nationalistischen Heilspropheten zu verstehen. Zu fragen wäre, ob Nahum eine Schrift brauchte, um antiassyrische Kreise in Juda zu erreichen, wenn er dort selber ansässig war. Mir scheinen daher der Bericht Hieronymus', daß Elkosch eine nordisraelitische Ortschaft war, die gute Bekanntschaft des Propheten mit Nineve, die fehlenden Aussagen über die Lage in Juda und die Erwähnung der Rückkehr YHWHs mit der Pracht Jakobs (2:3; kigᵉon yisraᵉel bedeutet nicht ‚wie die Pracht Israels', sondern ist erklärender Zusatz [vgl. das Metrum] im Sinne von d. h., die Pracht Israels) noch immer dafür zu sprechen, daß Nahum zu der Exilsgemeinde des Nordreichs zählte und seinen Brief im Exil geschrieben hat. Die These, daß der Nahum-Psalm, der in 1:9ff vorausgesetzt wird, aus exilischer-nachexilischer Zeit stamme, kann ich weder aus sprachlichen noch aus motivgeschichtlichen Gründen nachvollziehen.

Der vom Vf. gebotenen Auslegung Habakuks kann ich in mancher Hinsicht beipflichten, z. B. daß der Psalm Habakuks in seiner Substanz dem Propheten zuzusprechen ist und daß 3:2 auf 2:2 Bezug nimmt.

Ich würde aber 2:5 zum Folgenden ziehen und für 2:4 als Übersetzung vorschlagen: ‚Siehe, der Vermessene, der Lebensatem in ihm wird beseitigt werden; der Gerechte aber wird durch seine Treue leben.'

Die kritischen Bemerkungen, die ich gemacht habe, dürften klargemacht haben, daß wir von einem Konsens in der Auslegung der kleinen Propheten noch weit entfernt sind. Sie können aber meine Wertschätzung des angezeigten Buches nicht beeinträchtigen. Wenn ich auch mehrfach anderer Auffassung bin als der gelehrte Autor, ihm gebührt höchstes Lob für eine schöne und gründliche Erklärung dieses Teils der heiligen Schrift.

Groningen Adam Simon van der Woude

Kaiser, Otto: **Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments.** Gesammelte Studien zur Hermeneutik und zur Redaktionsgeschichte. Hrsg. von Volkmar Fritz, Karl-Friedrich Pohlmann und Hans-Christoph Schmitt. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (1984). 219 S. kart. DM 36.–

Die Hrsg., Schüler von O. Kaiser, haben dessen 60. Geburtstag am 30. November 1984 zum Anlaß genommen, 13 Aufsätze des Jubilars aus den Jahren 1958–1979 unter der gewählten Thematik herauszubringen. In der Mehrzahl der Beiträge im 1. Teil, der der Hermeneutik gewidmet ist, werden Kant, Eichhorn und Semler in ihrer Bedeutung für den Weg der modernen Bibelwissenschaft vorgestellt. Vor allem geht es K. darum, die Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments herauszuarbeiten, wie es der programmatische 1. Aufsatz ansagt.

Nach einem gerafften Überblick über zentrale Aussagen maßgebender Exegeten unseres Jh.s zu den Problemen Gott und Mensch und zum Daseinsverständnis des Menschen zeigt K. in einem Durchblick durch das AT als herausragendes Ergebnis auf, daß das Leben des Menschen von Gott geschenktes Leben ist und daher nur in echter Gemeinschaftstreue des Menschen zu Gott gelingen kann. Mit der wachsenden Offenbarung öffnet sich der Daseinshorizont menschlicher Existenz mehr und mehr hinauf in das göttliche Leben.

Der 2. Teil enthält 6 Aufsätze zum Pentateuch und zur Redaktionsgeschichte der Prophetenbücher. Charakteristisch für K. ist der Aufsatz „Geschichtliche Erfahrung und eschatologische Erwartung. Ein Beitrag zur Geschichte der alttestamentlichen Eschatologie im Jesajabuch" (167–180). Anhand der Überprüfung einer mehrere Jahrhunderte umspannenden geschichtlichen Erfahrung kommt K. zu dem Ergebnis, daß der Weg, den Gott zum Heil der Menschen eröffnet, unausweichlich durch das göttliche Gericht führt. Dabei wird das endgültige Heil ausschließlich vom Handeln Gottes erwartet. So senkt die eschatologische Erwartung ihre Wurzeln tief in die gottgelenkte Geschichte hinein, wie in Jesaja zu erkennen ist.

Die Beiträge finden ihre Mitte in der Eröffnungsvorlesung des Psalmenkollegs Sommer-Semester 1974 „Gott in Christus oder vom Sinn des Gebets" (96–103). Neben der Notwendigkeit auch des modernen Menschen, im Gebet es Jesus nachzutun und zum „Gott in Christus" zu beten, wenn er sein Menschsein wirklich gewinnen und erhalten will, bekennt sich K. zu den Psalmen als der Ur- und Grundgestalt menschlichen Betens zu Gott. Dabei geht es dem Betenden letztlich darum, daß Gott den Menschen hört und dann auf seine göttliche Weise erhört. Daher genügt es nicht, es allein bei der historisch-kritischen Auslegung des Psalters bewenden zu lassen, sondern die Psalmen sind darüber hinaus als Schule des Gebetes zu verstehen und zu deuten.

Alles in allem stellen die Aufsätze von K. ein sehr lesenswertes Buch dar, wenn auch die bisweilen komplizierten Gedankengänge und die gelegentlich eigenwillige Diktion das Verständnis der Abhandlun-

gen nicht gerade leicht machen. Dankbar wird man besonders dafür sein, daß manche entlegene Beiträge Kaisers nun leicht handlich in einem Band zur Verfügung stehen.

Regensburg Heinrich Groß

Neusner, Jacob: **Judaism in the Beginning of Christianity.** – Philadelphia: Fortress Press (1984), 112 S. kart.

Das Büchlein ist als Einführung für Studienanfänger gedacht, jedoch nicht als geschlossen konzipierte Einheit geschrieben, sondern aus bereits anderwärtig publizierten Aufsätzen zusammengestellt. Es handelt sich jedoch um Themen, die sehr wohl in die Hauptproblemkreise des Frühjudentums einzuführen vermögen, soweit frühes Christentum und rabbinisches Judentum betroffen sind. Die übrigen Facetten des antiken Judentums kommen allerdings kaum zum Zuge, S. 25–28 streift kurz Essener, Sadduzäer und Pharisäer.

Der auf die Einleitung (9–14) folgende erste Teil (17–33) trägt den Titel „The World of Jesus' People" und bietet einen Überblick über die Situation in Palästina unter Herodes d. Gr. mit Hervorhebung des tiefgreifenden Konfliktes zwischen dem jüdischen und römischen Anspruch, der für Jesu Geschick entscheidend wurde. Kap. II (35–44) enthält den Aufsatz „Sage, Priest, Messiah", wo in diesem Rahmen vielleicht auch der „Prophet" noch hätte behandelt werden können. Kap. III (45–61) bietet unter dem Titel „The Pharisees" eine Skizze dieser Richtung mit besonderer Berücksichtigung der Positionen Jesu und der Evangelien. Für europäische theologische Leser dürfte am interessantesten das Kap. IV (63–88) sein („The Figure of Hillel"), das die Voraussetzungen und Möglichkeiten, die im Rahmen der Erforschung des „historischen Jesu" diskutiert wurden, nun einmal anhand dieser rabbinischen Gestalt auszuloten versucht. Das magere Ergebnis relativiert der Vf. mit dem Hinweis, daß Glaube nicht auf Einzelnachweisen historischer Forschung gründet. Angesichts mancher moderner Tendenzen, den „Lehren" Jesu (als eines jüdischen Lehrers) einen hohen theologischen Stellenwert zu verleihen, sollte dieser Beitrag als Korrektiv besonders beachtet werden. Das letzte Kap. (89–99), „Judaism beyond Catastrophe", beschreibt knapp die theologische Überwindung des Schocks der Tempelzerstörung im Rahmen der frührabbinischen Periode.

Ein kurzes Glossar, eine Bibliographie-Auswahl und ein Stellen- und Sachregister runden das Bändchen ab, das sicher auch in deutscher Sprache einen dankbaren breiteren Leserkreis fände.

Brühl Johann Maier

Schäfer, Peter: **Der Bar Kokhba-Aufstand.** Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom. – Tübingen: Mohr (Siebeck) 1981. XVII, 271 S. (Texte und Studien zum Antiken Judentum 1) Ln. DM 118.–

Während dem Historiker für den 1. Jüdischen Krieg die minutiöse Beschreibung des Flavius Josephus zur Hand ist, muß er den Bar Kokhba-Aufstand (im folgenden BKA) unter Hadrian aus einer Vielzahl recht unterschiedlicher Quellen nachzeichnen. Besonders reich ist die Resonanz des BKA in der rabbinischen Literatur. Obwohl die Quellen widersprüchliche und oft nur kurze Angaben machen und vielfach nur in untergeordneter Anmerkung auf den BKA Bezug nehmen, ist in der Forschung eine facettenreiche Geschichte des BKA rekonstruiert worden. Dabei besteht mit Abweichungen in einzelnen Punkten und unterschiedlicher Gewichtung in den wesentlichen Aspekten ein Konsens.

Nach mehreren größeren Vorarbeiten zum Thema hinterfragt Sch. in dieser Monographie die Berechtigung jener Rekonstruktion. Sein Ziel (4–7) ist keine neue Gesamtdarstellung des BKA, die beim gegenwärtigen Forschungsstand noch nicht geschrieben werden könne. Vielmehr will er „an den Grundlagen für eine neue und weiterführende Sicht des Bar Kokhba-Aufstandes mitwirken". Zu Recht wendet er sich gegen die Harmonisierung der Quellen und der positivistischen Selektion „historischer" Angaben aus Texten, ohne daß nach der Intention der Quelle und nach der Textgeschichte gefragt werde.

Sch. unterscheidet zwischen der kaum noch greifbaren Primärquelle („Ebene der Tradition"), die die Realgeschichte biete, die demnach kaum greifbar wäre, und der Letztgestalt des Textes („Ebene der Redaktion"), die die Wirkungsgeschichte eines Ereignisses liefere. Letztere legt er an Hand des Bethar-Komplexes in Kapitel VI exemplarisch vor. Dieser in anderen Bereichen der Bibelwissenschaft selbstverständlich erscheinende philologisch-exegetische Umgang mit Texten ist in der vorgelegten Konsequenz für die Erforschung des BKA neu.

Die Untersuchung der Quellen und der aus ihnen für den BKA gewinnbaren Ausagen führt Sch. bei seinem negativen Gesamtergebnis dazu, eine „Destruktion" bisheriger Darstellungen und Interpretationen als erforderlichen ersten Schritt vorzunehmen. Diese Aufgabe erfüllt Sch. in dieser Monographie mit den notwendigen Nachweisen und Begründungen. Übrig bleibt ein Scherbenhaufen. Dies gilt es aber als realen Forschungsstand anzuerkennen und nicht in den erhobenen Vorwurf einzustimmen, was denn damit erreicht sein solle, um sich darauf wieder den alten Hypothesen zuzuwenden (vgl. Sh. Applebaum, PEQ 116, 1984, 35–41; B. Isaac u. A. Oppenheimer, JJS 36, 1985, 33–60). Zu fragen bleibt, inwieweit man Sch. in seiner Destruktion folgen kann.

Eine Vorentscheidung darüber fällt schon damit, ob man die Methode von Sch. akzeptiert. Er geht in seiner Quellenkritik „rigoros und atomistisch" vor: „Das in der Sekundärliteratur mit viel Phantasie und Scharfsinn zusammengetragene Mosaik ‚Bar-Kokhba-Aufstand' wird in seine einzelnen Steinchen zerlegt und jedes einzelne Steinchen auf seinen Quellenwert hin untersucht."

Sch. wählt acht wichtige Aspekte des BKA aus. Er untersucht zu dem jeweiligen Aspekt jede Quelle separat und – hier liegt eine besondere Problematik – nur die entsprechenden Passi längerer Texte. Dem Kontext und der Intention der Quellen wird auf diese Weise nicht immer die notwendige Bedeutung zugemessen. Dazu kommt, daß Sch. von der Sekundärliteratur ausgehend seine Kritik und Quellenanalyse auf die Frage verengt, ob die aus ihr gezogenen Rückschlüsse für die Geschichte des BKA zulässig sind. Zwar überzeugt zumeist die Destruktion solcher Thesen, aber die Quellen sind damit noch nicht in ihrer vollen Aussage, um die allein es gehen sollte, erschöpft. Insofern befriedigt der hinterlassene Scherbenhaufen nicht.

Bei den Quellen gilt das Hauptinteresse von Sch. der rabbinischen Literatur. Von den archäologischen Denkmälern werden nur die „literarischen Funde" einbezogen. Dem Vorwurf von Sh. Applebaum, Gnomon 55, 1983, 175, Sch. sei nicht auf dem aktuellen Stand der archäologischen Forschung, wird man zum einen entgegenhalten, ob denn die archäologischen Befunde wirklich schon soweit greifbar präsentiert sind, und vor allem zum anderen, daß eine weniger optimistische Haltung, als Applebaum sie zeigt, gegenüber diesen Befunden in bezug auf den BKA durchaus angebracht scheint. Wesentlicher ist, daß Sch. manchen Fragen nicht nachgegangen ist, wie z. B. der nach der Bedeutung der Verbreitung der Bar-Kokhba-Münzen (dazu jetzt grundlegend L. Mildenberg, 1985) außerhalb Judäas, d. h. außerhalb des Aufstandgebietes. Sch. negiert auch weitgehend die militärrömischen Zeugnisse, wie er überhaupt zu wenig auf die Frage eingeht, wie sich der BKA aus römischer Sicht darstellt.

Bei der Auswahl der Aspekte zum BKA schiebt Sch. die sozioökonomische Situation als wenig erforscht vorschnell beiseite und lehnt einen ursächlichen Zusammenhang zwischen dem BKA und der Entwicklung seit 70 n. Chr. ab, ohne auf diese einzugehen. Die latente Ablehnung der römischen Besatzungsmacht, die sich u. a. im „Krieg des Quietus" unter Trajan (dazu M. Pucci, La rivolta Ebraica al tempo di Traiano, 1981) äußerte, kann aber nicht als einer der zum BKA führenden Faktoren negiert werden, wenn man einmal zwischen Ursachen und Anlaß des BKA unterscheidet.

Kap. I betrifft die Chronologie des BKA (10–28): Beginn vor April 132, Ende im Spätherbst 135, mit der Möglichkeit von einzelnen Kämpfen noch Anfang 136 n. Chr. – Bei den Papyri vom Wadi Murabba'at (nicht „Qumran-Dokumente", 22) korrigiert Sch. die Chronologie von Milik und Wacholder. Bei den rabbinischen Angaben über die „3½ Zeiten"-Dauer des BKA sieht er einen Topos, der auf Dan 12,7 zurückgeht.

In Kap. II werden die Ursachen des BKA untersucht (29–50). Als solche galten: der verweigerte Wiederaufbau des Tempels, die Gründung von Aelia Capitolina und das Verbot der Beschneidung. Die Thesen vom Tempelbau können abgewiesen werden. Hinsichtlich der Neugründung der Stadt (Jerusalem) neigt Sch. zur These, daß der Beschluß dem BKA vorausgeht (130 n. Chr.), die Ausführung aber dem BKA nachfolgt. Dies läßt sich allerdings nicht mit Cassius Dio begründen, der konkret die faktische Gründung anführt und in der zeitlichen und kausalen Abfolge falsch informiert, wohl aber mit den Münzen der Stadt. Das Verbot der Beschneidung sieht Sch. (entgegen Smallwood) erst als Folge des BKA an.

Sch. lehnt zu Recht die Thesen ab, Hadrian habe den BKA provoziert. Während er (49) wohl eher zutreffend im Beschluß zur Gründung von Aelia Capitolina das Signal zum BKA sieht, resümiert er (50) als indirekte Ursache die „Hellenisierungspolitik" Hadrians. Abgesehen von der Frage, ob der BKA überhaupt so abstrakt auf eine Ursache zurückgeführt werden kann, lassen sich Beschluß und Anlage der römischen Stadt nicht in der Weise auseinanderbringen, daß die geplanten gravierenden Veränderungen – Abtragung der Ruine des herodianischen Tempels und Überbauung durch einen römischen Tempel – erst mit der offiziellen Gründungsfeier nach dem BKA Resonanz gezeitigt hätten, wobei auch die Prämisse, daß der Baubeginn erst nach dem BKA einsetzte, zu hinterfragen wäre. Eine jüdische

„Bürgerinitiative", wie man sie modern nennen möchte, zur Verhinderung dieser Pläne wuchs aus zum offenen Aufstand.

Man wird Sch. in seiner These (48f) kaum folgen, den BKA als eine innerjüdische Angelegenheit zwischen eben jener Gruppe gesetzestreuer Juden und einer von ihm angenommenen Gruppe römerfreundlicher assimilierter Juden anzusehen. Daß weite Teile der Bevölkerung Palästinas Hadrians „Hellenisierungspolitik" begrüßten und weiterführten, ein Vorgang, der sich nach dem BKA enorm potenzierte, ist dabei nicht in Abrede zu stellen. Das von Sch. vermittelte Bild dieser Politik und die Begründung seiner These bleiben viel zu allgemein, so daß der Vorwurf anderer Rezensenten zutrifft, Sch. habe in dieser Frage seinen Maximen und Methoden zuwidergehandelt. Absichten, Durchführung und Rezeption jener Politik und Geisteshaltung wären neu zu untersuchen, wofür die Archäologie manchen Anhalt bietet. Erst dann kann man über die vorgelegte These entscheiden.

In Kap. III werden die mit Bar Kokhba verbundenen Namen und Titel diskutiert (51–77). Als authentischer Name gilt Bar Kosiba, während Kokhba und Koziba tendenziöse Beinamen seien. Der offizielle Nasi-Titel bleibt in seiner Bedeutung – keine rabbinischen Vorbilder – unklar. Sch. befürwortet unter Bezug auf Ez 37,24ff eine messianische Interpretation. Messianische Implikationen des BKA sieht Sch. als von Anfang an gegeben vorausgesetzt. Dies wäre näher zu begründen. Angesichts der Auslegung von Num 24,17 (169) und des Sterns auf den Bar-Kokhba-Münzen (64f; aber kaum ein Giebelstern) darf nicht gleich als widersinnig gelten, daß diese Implikationen vielleicht doch erst im 2. Kriegsjahr eine übergeordnete Gewichtigkeit bekamen. Die Messias-Prädikation durch R. Aqiva stellt Sch. (168f) hypothetisch (?) in Frage. Sicher kann R. Aqiva nicht als geistiger Führer des BKA verstanden werden.

In Kap. IV über die Rückeroberung Jerusalems durch die Aufständischen und den Wiederaufbau des Tempels (78–101) weist Sch. nach, daß keiner der „Hinweise" auf solch' einen Vorgang tragfähig ist. Bei der „Zerstörung des 3. Tempels" ist die Abtragung der alten Tempelruine gemeint. – Bei den Münzen der 3. Gruppe liest Sch. die Legende überzeugend als „Jahr 3 der Befreiung Jerusalems" im Sinne einer Formel, nicht als Aussagen eines Geschehens. Auch gebe die Aufschrift „Jerusalem" nicht den Prägeort an. Die Aufschrift „Eleazar, der Priester" bezeuge lediglich eine Funktion des Eleazar im Stab des Bar Kokhba und dürfe nicht überinterpretiert werden.

Kap. V. geht der Frage der territorialen Ausbreitung des BKA nach (102–135). Sch. zeigt auf, daß die in den rabbinischen Quellen genannten Ortsnamen keinen Nachweis von Aktivitäten der Aufständischen im Norden, speziell Galiläa, erlauben, wogegen die in den Briefen aus der Judäischen Wüste das Aufstandsgebiet innerhalb Judäas eingrenzen. Deutlicher geben römische Posten die Randgebiete an: im Norden auf der Linie Emmaus-Bethel (Hamta könnte auch mit Humta bei Hebron, Jos 15,54, zu verbinden sein) und im Süden auf der Linie Bet Guvrin-Masada. 'En Gedi und Herodium waren die wichtigsten Stützpunkte des Bar Kokhba, wobei aber Herodium nicht ständiges Hauptquartier gewesen sei. Letztes Zentrum war Bethar.

Zu Recht verwirft Sch. die spekulativen Kalkulationen von Applebaum, der eine Angabe des Cassius Dio mit den Ergebnissen eines archäologischen Surveys verband und damit eine Ausweitung des BKA begründete. Doch gibt Cassius Dio ausdrücklich an, daß „beinahe ganz Judäa" verwüstet sei, so daß auch von der Quelle her kein Bezug auf Galiläa möglich ist.

Bei den Inschriften aus Caesarea (129) ist eher an eine Neuanlage des westlichen Laufs des Hohen Aquaeduktes als an Reparaturarbeiten zu denken (Rez., CSIR Israel I, Caesarea Maritima 1, im Druck). Sie sind zwar schon um 130 n. Chr. denkbar, aber verständlicher erst mit dem Beginn der Truppenkonzentration in Caesarea während des BKA und dem Mehrbedarf an Wasser. Dafür spricht nicht zuletzt die (rasche) Ausführung durch so viele vexillationes mehrerer Legionen. Auch wenn die Legio II Traiana 127 n. Chr. in Ägypten bezeugt ist, spricht nichts gegen ihre Rückberufung nach Judäa, wurden doch andere Truppen aus weit entfernteren Gegenden herangeführt.

Kap. VI dient der philologischen Untersuchung des Bethar-Komplexes in der rabbinischen Literatur (136–193). Sch. (8) versteht dieses Kapitel als Kern seiner Arbeit. Er vergleicht die vier großen Parallelüberlieferungen und die Einzelüberlieferungen miteinander. Etliche nicht zum BKA gehörige Quellen werden ausgeschieden. Hinsichtlich historischer Folgerungen über die Ereignisse in Bethar bleibt die Überlieferung weitgehend negativ. Sie stelle vielmehr die maßgebliche Wirkungsgeschichte des BKA dar. – Ein Vergleich der Eroberung von Gamla, Masada, Bethar und auch Jerusalem wäre sicher lohnend.

In Kap. VII weist Sch. nach, daß die Hadrianische Verfolgung (194–235) letztlich auf das Verbot der Beschneidung zu reduzieren sei, das als Verbot der Toraherfüllung angesehen werden konnte. Damit setzt er sich von den Maximallisten von Lieberman und Herr (19 bzw. 21 Verbote) ab. Bei manchen „Eingriffen" handele es sich nicht um römische Verbote, sondern mehr darum, daß sich praktizierende Juden gefährdeten. Ältester Terminus für diese Zeit ist denn auch „in der Gefahr". Mit zunehmender Literarisierung werden die Dekrete immer „konkreter" und zahlreicher. Vielleicht muß man dies nicht nur als eine Wirkungsgeschichte und Bewältigung des BKA sehen, sondern auch als Ausdruck der Auseinandersetzung mit der Situation nach dem BKA weit über die hadrianische Zeit hinaus. Dem Verhaßtsein alles „Jüdischen" nach dem BKA (235) stand die verstärkte Hinwendung zum „Sich Römisch geben" gegenüber. Das hätte am archäologischen Befund gezeigt werden können.

In Kap. VIII werden einige Quellen über das positive Hadriansbild in der rabbinischen Literatur besprochen (236–244), die aber keine Aufschlüsse über Hadrians Haltung (Neigung) gegenüber dem Judentum erkennen lassen. Auf der Basis anderer Quellen käme man Hadrians Haltung gegenüber den Völkern und Kulturen des Ostens wohl näher. Da es Sch. indes um die rabbinische Überlieferung geht und nicht um ein Gesamtbild, sind diese kritischen Anmerkungen vielleicht nicht ganz gerechtfertigt. Sie sollen aber andeuten, wo nach der Destruktion alter Thesen die Erforschung des BKA vorangebracht werden könnte.

Der Band schließt mit einem Literaturverzeichnis (245–256) und einem Register der Stellen, Orte, Rabbinen und modernen Autoren (257–271) ab.

Münster Robert Wenning

Der lateinische Text der Apokalypse des Esra, hrsg. von A. Frederik J. Klijn, mit einem Index Grammaticus von Gerard Mussies. – Berlin: Akademie-Verlag 1983. 108 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd 131) kart. M 48.–

Als Vorarbeit für eine neue Ausgabe des 4. Esra und deren Entlastung legt K. die lateinische Überlieferung davon neu vor, wozu P. Bonifaz Fischer die Lesung des Palimpsests P und W. Thiele die patristischen Zitate aus der Beuroner Sammlung zur Verfügung gestellt haben. Eine ausgezeichnete deutsche Bearbeitung hat J. Schreiner 1981 in Bd V/4 der Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit geliefert, worin nicht nur die bei K. nicht verzeichneten Anspielungen vermerkt, sondern auch die Varianten sorgfältig gewertet werden. Für die lateinische Tradition ist Violet (GCS 18) jedenfalls jetzt ersetzt, wenngleich sich die für eine Textausgabe unzulässig vielen Druckfehler störend auswirken.

Druckfehler: 13,13 lies aus- statt aufgeschnitten (nach Violet S. XVI hat nicht Bensly, sondern Gildemeister zuerst das Fehlen des Blattes entdeckt). 39,2: lies per me statt par me; 40,5: lies scirtiabuntur statt scrirtiabuntur (die richtige Schreibung des Fremdwortes wäre aber wohl scirtabuntur); 41,9: Altissimo; 41,11: creaturae; 47 Überschrift: VII statt VIII; 54,14 habuerunt; 78,12: ist tempus nach adpropinquare ausgefallen! 82,14: lies meam. Wenn 26,4 und 6 dilivium nicht Druckfehler sein sollte (im Apparat steht wie bei Violet diluvium), wäre die Form durch Isid. Orig. 13,22,1 erklärt: diluvium dictum quod aquarum clade omnia quae inundaverit deleat (vgl. Aug. Gen. c. Man. 1,23,35). 46,11 ist vielleicht das Substantiv antelucanum (Sir 24,44) statt des im Apparat erwähnten antelucium herzustellen.

60,8 bezeichnet der Editor die moderne Konjektur mortalibus (aus talibus) moribus als zweifelhaft; ich würde aus inhaltlichen und paläographischen Gründen fatalibus vorschlagen (vgl. Tac. ann. 11,26,1: f. vaecordia).

62,11 kann vielleicht tuae (similitudinis) imagine ergänzt werden, vgl. Sap. 2,23.

77,4 a multo ist sicher als a tumultu zu lesen und das folgende excessu daher Glosse! (vgl. tumultus mentis Hor. Carm. 2,16,10f). Genauso wäre S. 97 prefatio nach premium (was nämlich nicht als praemium sondern als prooemium zu lesen ist) als Glosse einzuklammern; und wenn da im Text Z. 3 dege[re]ns vitam gegeben wird, dann fragt es sich, warum nicht [de]gerens, wenn überhaupt, nachdem auch sonst nicht rektifiziert wird.

77,12 ist natürlich die aktive Form consoles richtig (Gen 37,35 Vet. Lat., ThLL 4,481,2–16), aber man hätte bei dem consules der codd. (vgl. ThLL 4,479,32–34) bleiben können, wenn man 67,10 bei discisa (statt discissa vgl. ThLL 5/1,1314,74) und 81,1 bei quererem statt quaererem bleibt.

Graz Johannes B. Bauer

Neues Testament. Einführungen, Texte, Kommentare. Hrsg. von Gerhard Iber in Verbindung mit Hermann Timm. Mit einer Einführung von Günther Bornkamm. – München, Zürich: Piper (3. Aufl. 1984). 496 S. (Serie Piper 348) kart. DM 19,80

Zuerst 1972 aufgelegt, ist der von G. Bornkamm inspirierte und von G. Iber (unter Mitwirkung von H. Timm) erarbeitete ntl Teil des „Buches der Bücher" 1984 mit unverändertem Text in 3. Aufl. als Taschenbuch erschienen. Da der Bd in dieser Zs. noch nicht vorgestellt worden ist und ihm die Neuausgabe einen größeren Leserkreis erschließen dürfte, sei eine Besprechung hier nachgeholt.

Dem „Buch der Bücher" liegt beim AT wie beim NT das Prinzip zugrunde, die wichtigsten biblischen Schriften, Themen und Traditionen einem breiteren Publikum so vorzustellen, wie sie gemäß dem Stand der Forschung hinsichtlich ihres Alters, ihres Entstehungshintergrundes, ihrer Traditionen und ihrer theologischen Zielsetzungen einzuordnen und zu gewichten sind. Dadurch vermag die Lektüre des atl wie des ntl Bdes in die Entstehungsgeschichte der Bibel einzufüh-

ren und gleichzeitig auf wichtige theologische Entwicklungslinien aufmerksam zu machen. Diesem Ziel dient neben knappen „Einleitungen" in die besprochenen Themenkreise und Schriftengruppen vor allem der Abdruck ausgewählter zentraler Perikopen, die durch kurze kommentierende Erläuterungen und Überleitungen miteinander verbunden sind.

In dieser Weise wird der Leser (nach einer Einführung von G. Bornkamm) mit der Überlieferung von Johannes dem Täufer (19–30), mit der Basileia-Botschaft Jesu (31–77), mit dem österlichen Umbruch, der zur „Verkündigung von Jesus Christus" führt (78–90), mit der Entstehung der ersten Gemeinden (91–108) sowie mit den sich ausbildenden Formen, Gattungen und Intentionen der vorevangeliaren Jesus-Überlieferung (Erzählungen, 109–157; Worte Jesu, 158–184) vertraut gemacht, bevor die synoptischen Evangelien (185–215), die authentischen Briefe des Paulus (1 Thess, 1/2 Kor, Phil, Phlm, Gal, Röm: 216–328), die wichtigsten Deuteropaulinen (Kol, Eph, Past: 329–354), die Apostelgeschichte (355–382), die johanneischen Schriften (383–429), die Apokalypse (430–454), der Hebräerbrief (455–467) sowie von den Katholischen Briefen der Jakobus- und der 1. Petrusbrief (468–484) vorgestellt werden. Ein Verzeichnis der abgedruckten Textstellen sowie ein knappes Personen- und Sachregister ist angefügt.

Auswahl, Einführung und Kommentierung der ntl Texte sind geeignet, dem theologisch nicht vorgebildeten Leser einen guten Einblick in repräsentative Positionen heutiger Forschung zu geben und von daher einen neuen Zugang zu den biblischen Schriften zu öffnen. Eine Fülle gelungener theologischer Portrait-Skizzen zeichnet den Zusammenhang und den Skopus der ausgewählten Perikopen nach (und kann dadurch, so steht zu hoffen, zum Lesen des NT selbst motivieren, dessen Texten schon durch das Druckbild des Bandes Vorrang vor den Kommentierungen eingeräumt ist). Auch und gerade in der 3. Aufl., 13 Jahre nach der Ersterscheinung des Buches, erweist sich die erkennbar starke Orientierung an den Forschungen G. Bornkamms als großer Vorteil, insbesondere bei der Darstellung des Wirkens Jesu und bei der literarkritischen Beurteilung des Corpus Paulinum.

Freilich zeichnet sich im Rückblick auch die Problematik mancher Positionen, Wertungen und Voraussetzungen deutlicher ab. Um einige Punkte paradigmatisch herauszugreifen:

Die Darstellung des (immer noch so genannten) „Spätjudentums" und namentlich der Apokalyptik ist relativ undifferenziert und wird dem theologischen Gewicht frühjüdischer Religiosität kaum gerecht; die θεῖος-ἀνήρ-Vorstellung kann nach der neueren religionsgeschichtlichen Forschung nicht mehr unkritisch als Deutungsmodell der vorevangeliaren Wunderüberlieferung angesetzt werden; die Schwierigkeiten und Möglichkeiten der Rückfrage nach Jesus werden insofern nicht auf der Höhe der Forschungsdiskussion beleuchtet, als die Orientierung an „ipsissima verba (et facta) Jesu" nicht zugunsten einer Suche nach der „ipsissima intentio", nach einem Gesamtbild des Wirkens und der Verkündigung Jesu, aufgegeben ist; die lukanische Eschatologie wird von der heutigen Forschung in der Regel doch differenzierter gesehen und häufig anders akzentuiert, als sie in der vom Autor zugrundegelegten Darstellung H. Conzelmanns erscheint; die Frage, inwieweit der 1 Thess schon eine Theologie bezeugt, wie sie den pln Hauptbriefen zugrunde liegt, kommt nicht in den Blick; entgegen der neueren Forschung wird die Ursprünglichkeit von Joh 15, 16 und 17 vorausgesetzt; vor allem aber ist es nach den intensiven Forschungen im letzten Jahrzehnt bedauerlich, daß die Redenquelle nicht eigens untersucht wird und das theologische Profil dieser wichtigen Form der Jesus-Überlieferung nicht hervortreten kann.

Darüber hinaus sind einige Mängel in der Anlage des Buches nicht verbessert worden:

Die Zuordnung synoptischer Traditionen zum Kapitel über Jesus von Nazaret oder zu den Abschnitten über die Ausgestaltung der frühen nachösterlichen Jesus-Überlieferung leuchtet weder von der methodischen Basis noch von der Konzeption her ein und ist bei einer Reihe von Einzelentscheidungen problematisch; einerseits werden im Jesus-Kapitel Texte herangezogen, deren Authentizität durchaus fraglich ist (z. B. Mk 13,30; 9,1; 10,17–22; Mt 22,34–40), andererseits werden wichtige Themen der Botschaft und des Wirkens Jesu (Glaubens- und Nachfolgeforderung, Sendungsanspruch, Tod/Prozeß) nicht im Jesus-Kapitel, sondern an verschiedenen späteren Stellen behandelt, so daß ihr ursprünglicher Zusammenhang z. T. verlorengeht. Überdies ist nicht einsichtig, weshalb Lukasevangelium und Apostelgeschichte nicht (in redaktionskritischer Perspektive) zusammen behandelt werden. Daß schließlich wichtige Texte wie Mk 1,14f, 11,20–25 parr, 12,1–12 parr, 14,28; 16,7; Mt 14,22–33; 21,4f; Lk 9,51–56; Apg 20; Röm 1,8–12; 13,8–14; 1 Kor 5; 2 Kor 3,7–18; Gal 1,10–13.16–24; 2,11–21; Eph 1; Joh 3,13–15; 9; 1 Joh 3.5 und Hebr 13 nicht vorgestellt und darüber hinaus 2 Thess, 2 Petr, 2/3 Joh und Jud ganz übergangen werden, ist auch dann nicht recht einsichtig, wenn man um die Notwendigkeit einer Begrenzung der Stoffülle weiß.

Dennoch muß das Gesamturteil eindeutig positiv ausfallen. Es gibt (immer noch) nicht sehr viele Werke, welche die Ergebnisse der ntl Forschung einem breiteren Interessentenkreis so zugänglich machen, daß deutlich wird, wie die neuere Exegese zu einem besseren und tieferen Verständnis der biblischen Schriften helfen kann. Daß dies dem ntl Bd des „Buches der Bücher" zum großen Teil gelingt, dürfte sein Hauptverdienst sein.

Münster Thomas Söding

Das Evangelium nach Lukas. Übers. und erklärt von Eduard **Schweizer.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 264 S. (Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk Teilband 3) kart. DM 36.–

Mit diesem Kommentar zum Lk, der die Auslegung durch K. H. Rengstorf (¹1937–¹⁷1978) ablöst, liegt im NTD eine Interpretation aller Synoptiker von einer Hand vor. Zahlreiche Querverweise auf die Parallelkommentare und die Ergänzungsbände machen den Kommentar zu einem anregenden Arbeitsbuch. Die theologischen Hauptlinien der Auslegung sind vor allem in der Einführung (1–5), im Rückblick (253–255) und in den Exkursen zu finden (38–40: Israel und die Völker; 43f: Die Christusverkündigung der Vorgeschichte; 60–63: Heilsgeschichte; 211–213: Die Bedeutung Israels; 215–219: Endgültiges Kommen und Endgeschichte; 225f: Zum Verständnis des Kreuzestodes Jesu; 235–237: Sonderquelle (S) in der Passionsgeschichte?). Zu den neuralgischen Punkten der Lk-Exegese einige Hervorhebungen:

Das lk Verständnis von Heilsgeschichte ist nicht schematisch (Drei-Perioden-Schema o. ä.). Das Wirken Jesu vor und nach (!) Ostern sieht Lk als Einheit (vgl. 61f) gegenüber der Zeit der Weissagung (vgl. 217); die nachösterliche Heilsgeschichte ist als Geschichte des Glaubens nochmals Gottes Tat (vgl. 62). Kontinuität der Heilsgeschichte gründet allein in Gottes Treue, der auf der menschlichen Seite (Israel, Gemeinde) kein adäquates geschichtliches Kontinuum entspricht – weder im Sinne des Fortschritts noch des Abfalls vom Bund bzw. den Idealen des Anfangs. Die Naherwartung ist bei Lk nicht mehr möglich, die futurische Eschatologie aber nicht aufgegeben trotz paränetischer Akzentverlagerung auf die Erfordernisse der Zwischenzeit bis zur Parusie (vgl. 218). Die lk Soteriologie ist entsprechend dem heilsgeschichtlichen Verständnis des Handelns Gottes an Israel und der Gemeinde nicht punktuell an der lk Interpretation des Todes Jesu abzulesen. Heilsbedeutung hat das gesamte Wirken Jesu, das als Zuwendung zum verlorenen Menschen bis zum Tod geht. Dieser selbst wird primär als exemplarisches „Leiden" verstanden, in dem das atl Prophetenschicksal vollendet und der Gemeinde ihr Weg des Dienstes gewiesen wird (vgl. 225f). Vorbehalte gegenüber der lk Theologie werden stets sehr behutsam angemeldet, am deutlichsten beim Problem des Gesetzesverständnisses („weit entfernt von der Klarheit, mit der Paulus das Gesetz dem Evangelium entgegenstellt", 213). Aber gerade wo es um das Verhältnis von Paulus geht, wird Lk differenziert interpretiert.

Interessant sind die Überlegungen zu den lk Quellen (Q in S bereits vorlk rezipiert? vgl. 3f) und deren Benutzung durch Lk (vgl. bes. 236f).

Münster Karl Löning

Horn, Friedrich Wilhelm: **Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 400 S. (Göttinger Theologische Arbeiten Bd 26) kart. DM 76.–

Die vorliegende Arbeit wurde unter der Leitung von Georg Strecker erstellt und als Diss. von der Evang. Theol. Fak. der Univ. Göttingen angenommen. Sie geht einem wichtigen und aktuellen Thema der Lukas-Forschung nach. Der Forschungsüberblick (24–32) zeigt, daß die lukanischen Aussagen über Armut und Reichtum bisher nicht befriedigend ausgelegt wurden. Man hat sie teils zu unkritisch, teils unter zu verengter historischer Fragestellung und teils zu einseitig von der Sozialismusdebatte her behandelt. Der Vf. sieht ein erneutes Aufgreifen des Themas auch deshalb mit Recht als dringlich an, weil die traditions- und redaktionskritisch ausgerichteten Arbeiten der letzten Jahre zu keinem einheitlichen Ergebnis gekommen sind. Als Beispiele für einen je eigenen Auslegungstyp stellt er die Studien von Degenhardt, Johnson, Schmithals, Franklin, Stegemann, Seccombe und Behnisch vor. H. selbst sieht seine Aufgabe darin, die Frage zu klären, „wie die scheinbar unterschiedlichen Aussagereihen" (32) des „Ebionitismus" und „Sozialismus" einander zuzuordnen sind. Im wesentlichen stellt sich für ihn die Frage nach dieser Zuordnung als ein Problem der Verhältnisbestimmung von Tradition und Redaktion dar, die er mit Schottroff als das „Aufregendste am Lukasevangelium" bezeichnet (169). Die Verhältnisbestimmung führt zur Hauptthese des Buches: Lukas hat verschiedene Traditionen, unter ihnen besonders die „ebionitischen", der Gemeindeparänese dienstbar gemacht (33f; 186f; 202f; 214; 243). Diese These wird in folgenden Einzelschritten begründet und entfaltet:

Der Vf. geht von den m. E. richtigen methodischen Vorüberlegungen aus, daß die redaktionelle Absicht des Lukas aus dem Evangelium und der Apostelge-

schichte „gleichermaßen erkennbar sein" müsse und „sich an der Redaktion und Komposition der Tradition zu erweisen" habe (21). Literarkritisch setzt er die Zweiquellentheorie voraus. Er betrachtet aber Q und Mk als „variable Größen" (14). Nicht „das jetzt kanonische Mkev, sondern eine geringfügig abweichende Fassung" habe Lukas und Matthäus vorgelegen (ebd.). Bei Q sei mit „Zwischentraditionen" zu rechnen (15). Der umfangreiche Sondergut-Stoff stamme nicht aus einer einheitlichen Quelle (20). Zu diesem Teil der Arbeit wären jetzt die Studien von A. Fuchs und R. Laufen noch einzubeziehen (1980).

In den Kap. 3–5 untersucht H. die lukanischen Aussagen über Wohltätigkeit und Genügsamkeit.

Er gelangt zu dem Ergebnis, daß die lukanische Redaktionsarbeit auf Paränese gegenüber „vermögende[n] Christen" zielt (119). Sie ist „Reichtumsparänese" in dem Sinn, daß „Besitzverzicht als Ermöglichung wohltätigen Verhaltens Ausdruck gefunden" hat (ebd.). Der Forderung zur Genügsamkeit, zu wohltätigem Verhalten, zu Teilen und Geben hat Lukas die Summarien Apg 2,42–47; 4,32–37, die Abschiedsrede des Paulus Apg 20,17–35, die Kompositionen Lk 12,13–34; 16,1–31, die Standespredigt des Täufers Lk 3,10–14, die Auslegung des Liebesgebotes Lk 6,27–38; 10,25–37 sowie die Aussagen über Zachäus Lk 19,8 und über die Jesus nachfolgenden Frauen Lk 8,1–3 dienstbar gemacht. „Eine asketische oder pauperistische Zielsetzung liegt der Besitzverzichtsforderung nicht zugrunde" (119).

Besonders wichtig erscheint mit, daß der paränetische Charakter der Summarien (43–49), die Adressatenschaft der Besitzenden (39; 48; 119) und die Grenzen der lukanischen Aussagen hinsichtlich einer „Sozial-Ethik" (120; 243) überzeugend herausgearbeitet worden sind. Weniger überzeugend scheint mir, daß die Summarien außer den in ihnen verarbeiteten Einzelberichten wirklich „keine weiteren historischen Notizen" enthalten sollen (39), daß das spirituelle Element des lukanischen κοινωνία-Verständnisses hinter dem materiellen zurücktrete (39; 298 Anm. 23; ausgeglichener 232–238) und daß der lukanische Gestaltungsanteil an den Gleichnissen Lk 12,16–20; 16,1–8 so groß sei, wie H. im Anschluß an Sellin meint (62f; 72f).

Die Kap. 6–7 sind den „ebionitischen" Traditionen Lk 1,46–55 (Magnifikat); 6,20–26 (Makarismen/Wehrufe); 16,19–26 (Gleichnis Lazarus/Reicher) und ihrer redaktionell-paränetischen Verarbeitung durch Lukas gewidmet.

Die Bezeichnung „ebionitisch" ist selbstverständlich nicht im häresiologischen Sinn gebraucht, sondern sie kennzeichnet lediglich die endzeitliche doppelte Umkehrung des sozialen Status arm/reich. Die genannten Traditionen entstammen vorlukanisch einem „gleichen oder vergleichbaren Trägerkreis" (137). Sie haben ihren Sitz im Leben „einer juden-christlichen Gemeinde im Gegenüber zu Israel" (ebd.). Zu den Urmakarismen seien bereits auf einer Traditionsstufe von QLk aufgrund negativer Erfahrungen mit reichen, angesehenen Repräsentanten Israels (134) sowohl der Makarismus über die Verfolgten als auch – pauperistisch verschärfend (136; 168) – die Wehrufe angefügt worden. Ähnliche vorlukanische Entwicklungsstufen seien auch für das Magnifikat (137–144) und das Lazarusgleichnis (144–150) nachweisbar. Die entscheidenden Impulse für die Ausbildung dieser Traditionen kamen nicht aus den spätantik-jüdischen Voraussetzungen, sondern aus „den Armutstraditionen der Logienquelle, also einem Strang der Jesustradition" (168). – Lukas hat die „ebionitischen" Traditionen „gegen ihren ursprünglichen Sitz im Leben und ihre Aussage einem paränetischen Anliegen untergeordnet ... Es entspricht diesem veränderten Sitz im Leben der Trad., daß sie auf der Ebene der Evangelienredaktion nicht mehr die Hoffnung armer Judenchristen benennen, sondern sie nun auf vorwiegend vermögende Christen ausgerichtet sind" (186). H. begründet diese von vielen bisherigen Deutungsversuchen abweichende (167–171; 175f; 178–180) Sicht mit drei Argumenten: 1. Das leitende Interesse des Lukas läßt sich zum Teil aus dem Mischzitat der Nazareth-Perikope Lk 4,18f ablesen. Dieses dient aber „ausschließlich christologischem Interesse" und enthält „keine ebionitische Forderung" (174), keinen „Bezug zur Ethik" (258). 2. Die Makarismen/Wehrufe und das Lazarusgleichnis werden von Lukas übergreifenden paränetischen Kompositionen untergeordnet (180f). 3. Lukas hat außerdem weitere Umkehrungmotive (z. B. Lk 13,30; 14,16–24) aufgenommen und auch diese ganz in die Paränese einbezogen.

Im Blick auf die Ausführungen der beiden Kap. erheben sich m. E. zunächst Fragen zum vorlukanischen Überlieferungsstoff. Enthalten die Wehrufe wirklich keinen Umkehrruf an die Gegner, und fixieren sie tatsächlich nur die eigene Position der Trägergruppe (134f)? Müßte nicht außer dem herausgearbeiteten soteriologischen Aspekt (134; 180) auch der eschatologische stärker beachtet werden? Kann die Trägergruppe der Wehrufe als „eine Gemeinde" bezeichnet werden, „die im Angesicht einer besitzenden und angesehenen jüdischen Gegnerschaft die Makarismen Jesu auslegt und zur ‚Gemeindeordnung' erhebt, sich damit aber konventikelhaft von ihrer jüdischen Umwelt abzugrenzen sucht" (136)? In bezug auf die Darstellung der lukanischen Redaktion hat mich nicht überzeugt, daß das Mischzitat Lk 4,18f ausschließlich christologischen Sinn haben soll und für die Ethik nichts austrage.

In Kap. 8 zeigt der Vf. an Hand der Berufungsberichte (Lk 5,1–11.27–29), Nachfolgeworte (Lk 18,18–30; 9,57–62; 14,16–24.25–35) und Aussendungsreden (Lk 9,1–6; 10,1–12) das lukanische Bild der ersten Jesusnachfolger auf.

Die Hauptkonturen bestehen darin, daß Lukas den Bruch mit dem bisher Bestimmenden als Freiheit für die βασιλεία intensiver als die Seitenreferenten ausgearbeitet und „den Besitzverzicht als hervorragenden Ausdruck dieses Bruches ... dargestellt" hat (202). Auch dies habe Lukas nicht aus „ebionitischen", sondern aus paränetischen Absichten getan: angesichts „der vergangenen ganzheitlichen Nachfolge" gelte es, „das eigene christliche Leben zu überprüfen" und zu einer „neuen Einstellung zu Besitz in Bescheidung und Wohltätigkeit" zu gelangen (203).

Daß es Lukas nicht auf „Imitation" ankam, ist richtig herausgestellt; daß er aber meinte, ganzheitliche Nachfolge gehöre der Vergangenheit an und müsse nicht gegenwärtig-aktuell verwirklicht werden, trifft m. E. nicht zu.

Eng verbunden mit der Besitzparänese ist bei Lukas die Niedrigkeitsparänese. Diesem Erweis gilt Kap. 9.

Lukas habe Gemeindeglieder im Blick, die sich aufgrund von Besitz überlegen dünken, sich rechtfertigen und andere verachten (Lk 16,15; 18,9). Ihnen gelten die Forderungen zur Selbsterniedrigung im Gleichnis (Lk 18,9–14), in der Tischregel (14,7–11) und in den Rangstreitszenen (9,46–48; 22,24–27). Die letztgenannte Stelle sei außer Apg 20,17–35 und den Anspielungen in Lk 12,35–50; 17,1–10; 19,11–27 „die einzige explizite Amtsparänese im lk Doppelwerk" (213). Sie beziehe sich aber zugleich „auf die gesamte Gemeinde" (214).

Den Bezug der Besitz- und Niedrigkeitsparänese zur Gesamtgemeinde „auf dem Hintergrund einer pluriformen Gemeindesituation" (220) stellt H. in den Kap. 10–11 dar.

„Die Paränese des lk Doppelwerkes ist von Gemeindeerfahrungen her gestaltet und auf Gemeinde bezogen" (243). Die lukanische Gemeinde wird gekennzeichnet als eine Gemeinde „der dritten Generation" (215), die frei von Verfolgungen (216–220; gegen Schmithals) aber mit inneren Spannungen lebte. Sie entstanden aus dem Unterschied zwischen reichen und armen Christen, aus Selbstrechtfertigung, Ehrsucht und Überheblichkeit der Vermögenden (228).

Müßte nicht bei der Erhebung der Pluriformität der Gemeinde auch die Spannung zwischen Inhabern von „Dienstämtern" und der übrigen Gemeinde beachtet werden? Denn daß Lukas auch „amtskritische" Paränese bietet, ist nicht nur eine „katholische" Betrachtungsweise (28; 345 Anm. 42) und ergibt sich nicht nur aus Apg 20; Lk 22 und aus „Anspielungen" in Lk 12; 17; 19, sondern ist von Lukas selbst z. B. durch die redaktionelle Rahmung in Lk 12,41.47f ausdrücklich hervorgehoben.

Die Frage, wie Lukas die Paränese begründet (244–278), beantwortet H. zutreffend dadurch, daß er die Bindung an den irdischen und erhöhten Herrn, die christologische und paränetische Bedeutung des „Reiseberichts" und den vorbildhaften Gehalt einzelner Züge des Lebens Jesu herausarbeitet. Als Motivationen für die lukanische Ethik weist H. Rationalität (239–241; 278f) sowie den Lohn-, Verdienst- und Gerichtsgedanken (279–283) nach. – Anmerkungen, Literaturverzeichnis und Schriftstellenregister beschließen das Buch.

Der Vf. hat eine methodisch überzeugende und inhaltlich außerordentlich ertragreiche Arbeit vorgelegt. Sie wird für die weitere Erforschung der lukanischen Theologie und der neutestamentlichen Ethik sowie für das Gespräch zwischen Exegeten und Moraltheologen von großer Bedeutung sein. Die kritisch gestellten Anfragen betreffen Detailprobleme und beeinträchtigen den Wert der Gesamtarbeit ebensowenig, wie die kleinen Druckfehler, die auf den Seiten 48; 148; 171; 219 stehen geblieben sind.

Vallendar Alfons Weiser

Stuhlmann, Rainer: **Das eschatologische Maß im Neuen Testament.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. VIII, 265 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 132) Lw. DM 68.–

Die Bonner ev. theol. Diss. gilt einem Motiv aus der Vorstellungswelt antik-jüdischer und urchristlicher Eschatologie: dem „eschatologischen Maß". Folgende Vorstellung bestimmt das Motiv: „Gott hat vorab der Zeit bis zum Weltende ein Maß gesetzt. Der Termin des Weltendes ist darum konditioniert durch die Füllung dieses von Gott gesetzten Maßes. Der Inhalt dieses Maßes ist dabei verschieden bestimmt" (1): als Maß an Leiden, an Sünden, einer bestimmten Anzahl von Gerechten; das Ende kann ausschließlich theonom, aber ggf. auch anthroponom bedingt sein.

Nach der Einleitung (1–7) geht Vf. in „Kapitel 1: Mensura temporum" (8–90) der Wurzel und Entstehung des Motivs im AT und frühjüdischer Literatur nach sowie seiner Verbreitung im NT und Frühjudentum.

„Kapitel 2: Mensura in temporibus inlatorum" (91–108) erörtert die Motive von Strafmaß, Leidensmaß und Sündenmaß, „Kapitel 3: Numerus clausus" (109–222) das Motiv von der Vollzahl der Gerechten.

Auf der Basis traditionsgeschichtlicher Analysen werden die entsprechenden Motive im NT behandelt: Gesetztes Zeitmaß (Offb 6,11; 12,12; 20,3) und dessen Größe (Offb 2,10; 11,2f; 12,6.14; 13,5); gesetzte Zahl der Heilsempfänger (Offb 7,4ff; 14,1ff); F ü l l u n g des Zeitmaßes (Mk 1,15; Gal 4,4; Eph 1,10; auch Lk 21,24; Mk 16,14 (W): Mt 1,17; 8,29), des Leidensmaßes (Kol 1,24), des Sündenmaßes (Mt 23,32; 1 Thess 2,16); Komplettierung der Zahl der Heilsempfänger (Röm 11,12.25f; Offb 6,11). Die nachträgliche Korrektur des Maßes (Mk 13,20 par Mt 24,22) ist nach Vf. ein spezifisch jesuanischer Gedanke. „Die Aussage, daß das eschatologische Maß nachträglich geändert wird, ist nicht nur ohne Analogie in antik-jüdischer Literatur, sondern steht zur Tradition vom eschatologischen Maß in krassem Widerspruch" (50).

Schließlich behandelt die solide Untersuchung auch noch die Belege (Mk 4,29; Mt 13,30: Jak 5,7; Mt 13,48; Mt 22,10 par Lk 14,22), in denen das Motiv m e t a p h o r i s c h verwendet wird.

München Rudolf Pesch

Panier, Louis: **Récit et commentaires de la tentation de Jésus au désert.** – Approche sémiotique du discours interprétatif. – Paris: Les Éditions du Cerf (1984). V, 381 S. Kart. FF 129.–

Die Studie wurde unter der Leitung von A. J. Greimas an der Hochschule für Sozialwiss. in Paris erarbeitet und im März 1976 an der Univ. Paris-Nanterre als Diss. in Linguistik (religiöses Sprechen) vorgelegt. Sie bietet nicht etwa eine exegetische oder strukturalanalytische Untersuchung der Perikope von der Versuchung Jesu in der Wüste (Mt 4,1–11; Lk 4,1–13; Mk 1,12f), sondern eine vergleichende linguistische Analyse von patristischen, mittelalterlichen und neuzeitlichen Kommentaren über diese Perikope, angefangen bei Justin, Hieronymus, Origenes und Tertullian über Beda Venerabilis und Thomas von Aquin bis zu Marie-Joseph Lagrange, Romano Guardini und Dietrich Bonhoeffer. Insgesamt 30 kommentierende Auslegungen der Perikope werden (317–364) in französischer Übersetzung und in alphabetischer Reihenfolge abgedruckt und mit Siglen versehen, unter denen die Texte in der komparatistischen Analyse chiffriert sind.

Dem Vf. geht es nicht um eine Ontogenese des literarischen Genus biblischer Kommentare, sondern um die Darstellung typischer Merkmale der linguistischen Eigenart bibelbezogener Kommentierung. Für ihn ist das Genus „Kommentar" alles andere als eine „parasitäre Literatur", die nur davon lebt, eine Grundliteratur als Basistext zu interpretieren. Eine Kommentierung ist vielmehr eine „diskursive sprachliche Produktion" mit programmatischer Textorganisation und klaren semiotischen Regeln, die durch ihre interpretative Lektüre des Basistextes versucht, dessen „Sinn" und „Botschaft", die im Text zeichenhaft verschlüsselt liegt, zu erheben, verständlich zu machen und explizit zur Darstellung zu bringen. Denn der „Sinn" des Basistextes ist nicht eine faktische Gegebenheit, die nur weiterzugeben wäre, sondern ist als „Wirkung" immer neu zu reproduzieren und daher jeweils sprachlich neu zu organisieren und auf „Wirkung" hin adressatengerecht anzulegen.

Es ist ein höchst interessantes Unternehmen, den biblischen Kommentar-Vorgang als solchen einmal mit Hilfe der diskursiven Semiotik in seiner spezifischen Sprachfunktion zu durchleuchten und die Prozedur des exegetischen Kommentierens selbst als linguistisches Phänomen zu analysieren und strukturell zu beschreiben. Selbstverständlich läßt sich dieses Vorhaben nur an einer kleinen, überschaubaren Textmasse vorexerzieren, und hierzu wählt der Vf. eben die Perikope von der Versuchung Jesu in der Wüste, ohne diese Wahl näher zu begründen und wählt aus der unüberschaubaren Fülle von schriftlichen Kommentierungen rund 30 aus, wiederum ohne diese (willkürliche?) Auswahl unter exegesegeschichtlichen Gesichtspunkten näherhin zu begründen.

Im e r s t e n Kap. (19–110) wird die narrative Komposition der Kommentarerzählung auf ihre inneren Funktionen hin untersucht und das syntagmatische Modell der nacherzählenden Kommentierungen erhoben: Die Rolle des Versuchten und die Rolle des Versuchers und deren spezifische Aktanden-Funktionen mit ihren jeweiligen paradigmatischen Wertzuordnungen in den einzelnen Auslegungsversuchen. Das z w e i t e Kap. (111–272) untersucht den diskursiven Charakter der Kommentarrede mit ihren rationalen Erklärungsversuchen der Hauptmotive „Fasten", „Wissen" und „Jesu Antworten", wobei die logisch-semantischen und die syntagmatischen Relationen sowie die „Pluri-Sememie" der Redefiguren dargestellt werden. Im d r i t t e n Kap. (273–314) wird die didaktische Dimension und das kommunikative Schema der jeweiligen Kommentierungsversuche erhoben, um ein abschließendes Urteil über die „interpretative Kompetenz" der untersuchten Auslegungsbeispiele zu formulieren und eine Typologie von Kommentarmodellen zu erstellen: Der hermeneutische, der homiletische und der exegetische Auslegungstyp, der sich jeweils auf drei Interpretationsfeldern bewegt: Dem biblischen, dem kulturellen und dem empirisch-erfahrungsorientierten (293).

Dieser Versuch einer semiotischen Beschreibung der interpretierenden Rede von biblischen Kommentaren einer Perikope dringt in origineller linguistischer Weise in Neuland vor, nämlich die traditionellen exegesegeschichtlichen Studien zur Auslegungsgeschichte einer Perikope durch strukturalanalytische Studien der Kommentierung zu ergänzen. Die Linguistik in der Exegese verläßt also bereits den biblischen Text selbst und bemächtigt sich der auslegenden Kommentierung desselben, so daß ein weites Neuland der Forschung erschlossen wird. Dabei ist der diachrone Vergleich von Kommentierungen aus allen Jahrhunderten der Auslegungsgeschichte höchst interessant und aufschlußreich, weil sich wichtige Verschiebungen der Akzentsetzung, Wertung und Anwendung in der Interpretation des biblischen Textes erheben und aus der Sprachstruktur der Auslegung ableiten lassen. Freilich setzt die Lektüre dieser anspruchsvollen Studie nicht nur ausgeprägte linguistische Fachkenntnis voraus, sondern auch viel Geduld beim Hoffen auf sinnvolle Ergebnisse.

Stuttgart Paul-Gerhard Müller

Das Matthäus-Evangelium im Mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Scheide). Hrsg. von Hans-Martin S c h e n k e . – Berlin: Akademie-Verlag 1981. XII, 202 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur Bd 127) kart. DDR M 42.–

Diese Ausgabe des mittelägyptischen Matthäusevangeliums enthält ein Vorwort, ein Inhaltsverzeichnis, eine Bibliographie, eine Einleitung, den Text, Indices koptischer Wörter und Formen sowie griechischer Wörter und Eigennamen, ferner 18 Abbildungen.

Aus der Einleitung ist die Bedeutung der Hs. ersichtlich. Der Herausgeber datiert sie auf das 5. Jh., obwohl einige Forscher sie etwas früher ansetzen würden. Die Einleitung bespricht nicht nur die Datierung, sondern auch das Format, die Schrift und Orthographie, den Dialekt, die Übersetzung und den Text.

Unser Dank an P. E. Kahle, der zuerst diesen Dialekt erkannte, wird zurecht vermerkt. Wir können nur bedauern, daß er zu früh starb, um seine koptischen Studien weiterzuverfolgen.

Nun haben wir eine Anzahl von mittelägyptischen Texten, die vom 3. bis ins 5. Jh. datiert sind. Zusätzlich zu kleineren Fragmenten sind bis jetzt drei umfangreichere Texte bekannt: zunächst ein Papyrus aus Mailand, der Teile der Briefe enthält, die von T. Orlandi (1974) herausgegeben wurden; zum zweiten die Glazier Hs. der ersten Hälfte der Apostelgeschichte, von der ich eine Abschrift der Freundlichkeit von Dom P. Bellet durch die Vermittlung von Prof. Gignac verdanke, und drittens den Matthäus-Papyrus von Scheide, dessen Ausgabe uns vorliegt.

Die Übersetzung scheint direkt aus dem Griechischen gemacht zu sein. Diese Schlußfolgerung wird durch Textbelege gestützt. Der mittelägyptische Mt wird wie die Apg oft im Apparat zu NA 2 zitiert. Wir können noch hinzufügen, daß der Papyrus von Scheide νομικοσ in XII 35 hat und die Verse IX 34, XXI 44. Er stimmt oft überein mit ℵB, aber auch mit anderen Zeugen einschließlich dem syrischen Text von Hort. Wir dürfen daran erinnern, daß in der Apg der Glazier Papyrus bemerkenswerte Übereinstimmung zu D zeigt.

Wir meinen, daß die koptischen Übersetzungen im 3. Jh. angefertigt wurden, darunter auch die mittelägyptischen. Dies ist nicht nur deshalb von Interesse, weil wir Aufschluß erhalten über einen weiteren koptischen Dialekt, sondern auch weil wir so Anhaltspunkte der griechischen Texte haben, die zu jener Zeit in jenem Gebiet verfügbar waren – was Matthäus angeht ein gemischter Text mit Verbindungen zu ℵB und in der Apg ein fraglos westlicher Text.

Lassen Sie uns die Geschichte des ägyptischen NT.s rekonstruieren. Wenn die ägyptische Kirche sich im 2. Jh. langsam entwickelte und ihr NT aus dem Westen rührt, wird es uns nicht verwundern, in Ägypten im 2. und 3. Jh. Widerspiegelungen des westlichen Textes mit beträchtlichen Spielarten zu finden. Für diese Varianten ist die mittelägyptische Version ein Beleg. Wir dürfen annehmen, daß sie bei der folgenden Geschichte der koptischen Übersetzungen keine wesentliche Rolle gespielt hat, aber sie kann insofern von Bedeutung sein, als sie ein Frühstadium in der Entwicklung der koptischen Bibelübersetzungen bezeugt.

Deshalb ist Schenkes Edition des mittelägyptischen Matthäus so besonders wertvoll. Er hat eine Ausgabe herausgegeben, die uns ermutigt, darauf zu hoffen, wertvolle Informationen über die ersten

Stadien koptischer Bibelübersetzungen zu finden. Ein Glückwunsch an den Akademieverlag zu dieser gut hergestellten, brauchbaren Edition eines interessanten Textes.

Oxford George Dunbar Kilpatrick

(Aus dem Englischen übersetzt von Annegret Junkermann)

Parola e Spirito. Studi in Onore di Settimio Cipriani. Hrsg. von C. C. Marcheselli, 2 Bde. – Brescia: Paideia Editrice Brescia 1982. XLVIII, 1601 S.

Dieser gehaltvolle Sammelbd mit 71 Beiträgen ehrt nicht nur Prof. Dr. S. Cipriani, sondern spiegelt in erster Linie eine Entwicklung römisch-kath. Bibelarbeit und Theologie der letzten dreißig Jahre. Unter diesem Aspekt dürfen wir ihn durchaus mit der Festschrift für H. Zimmermann, Begegnung mit dem Wort (cf. JTS XXXIII [1982], 546–49) vergleichen. Diesen Bd jedoch nur als repräsentativ für die italienische Forschung anzusehen, wäre ein Irrtum. Dies läßt sich leicht an den Sprachen ablesen, in denen die Beiträge verfaßt sind. Die Mehrzahl ist in italienisch geschrieben, aber sechs Artikel sind in englisch, vier in französisch, drei in deutsch und einer in spanisch verfaßt.

Das Werk enthält ein Vorwort von Kardinal Ursi, dem Erzbischof von Neapel, sowie eine tabula gratulatoria, eine Einleitung des Herausgebers, C. C. Marcheselli, und eine Vorstellung von S. Cipriani durch A. Beni. Beni gibt eine Lebensbeschreibung von Cipriani mit einer kurzen, aber hilfreichen Würdigung seines Werkes und seiner Interessengebiete. Immer erstrebte Cipriani, daß seine Schriften und seine Lehren sich wirklichkeitsnah auf christliches Denken und Leben bezogen. Der Lebensbeschreibung folgt eine Bibliographie seiner Werke. Dann folgt das Herzstück des Werkes, die Beiträge der Mitarbeiter aus den folgenden Bereichen: Biblische Beiträge allgemeiner Art, der Exegese des AT und NT, biblischer Theologie, biblischer Archäologie und zu Bibel und Patrologie. Ein Namens- und Titelverzeichnis beschließt den ersten Band.

Im zweiten Band finden wir Arbeiten zur Theologie und Philosophie, zunächst Artikel zur gegenwärtigen Theologie, danach zur Theologiegeschichte, als drittes Arbeiten zur Moraltheologie und Dogmatik und viertens Untersuchungen zur Philosophie und Theologie. Am Ende findet sich eine Reihe von Zusammenfassungen in Englisch, der eine kurze Biographie eines jeden Autors sowie ein Überblick über seine Hauptwerke folgt. Ein Inhaltsverzeichnis für beide Bände steht am Ende.

Es würde den Rahmen sprengen, die 71 Beiträge zusammenzufassen und zu besprechen. Wenn nun eine Auswahl getroffen werden muß, heißt das nicht, daß die übrigen Arbeiten weniger wertvoll oder weniger von Interesse sind.

Zwei Beiträge in deutsch, die Arbeiten von F. Hahn, Die Schöpfungsmittlerschaft Christi bei Paulus und in den Deuteropaulinen (I. 661–679) und M. Barth, Gnade für die Anderen (Eph. 3,2–3a. 5–6) (I. 679–687) behandeln verwandte Themen recht unabhängig. Beide tragen zur Erläuterung des Briefs an die Epheser bei.

J. Dupont, Jesus devant l'incrédulité de ses concitoyens (Mc. 6,1–6a), (I. 195–210) bringt Mk 1–6 in enge Beziehung zu Mk 3, 20–25. Der Textstelle Mk 3,20 geht direkt die Einsetzung der Zölf voraus, und im Anschluß an Mk 6,6 folgt sogleich die Aussendung der Zwölf. Die Kap. Mk 4 und 5 unterbrechen die Verbindung der beiden Passagen und deuten die Entstehungsgeschichte dieses Teils des Markusevangeliums an.

Vittorio Fuscos Untersuchung Il messaggio e il segno. Riflessioni esegetiche sul racconto lucano della natività (Lc. 2, 1–10) (I. 293–333) scheint in den beiden Inhaltsangaben vergessen zu sein. Sein Beitrag und der von S. Zedda Il χαῖρε di Lc. 1,28 (I. 213–292) besprechen Grundzüge der lukanischen Geburtserzählungen.

E. Galbiatis Beitrag Issopo e Canna in Gr 19,29 (I. 393–400) behandelt diesen Vers gewinnbringend. Zurecht verwirft er den Vorschlag ὑσσῷ. ὑσσός ist genau das römische pilum.

G. G. Gamba, La disposizione „Matteo, Luca, Marco, Giovanni" nella tradizione antica (I. 25–36) zitiert die alten Zeugen, um diese Anordnung der Evangelien zu belegen. Aus Furcht, daß man diese Untersuchung als allgemeine Ansicht italienischer Wissenschaftler ansehen könnte, sollte man an F. Capriglione, Il Pre/testo biblico 1982, Lunte Verlag, Innsbruck erinnern. Capriglione behauptet, daß Markus das älteste Evangelium ist, aber zu Beginn des 2. Jh.s A. D. geschrieben war. Daraus dürfen wir schließen „medius tutissimus ibis".

C. C. Marcheselli, La struttura litteraria di Col. 1. (14b) 15–20a. b 1.2. (I. 497–519), betont zurecht die Bedeutung der Literarkritik als Instrument der Exegese. Sie kann in anderen Briefteilen gewinnbringend eingesetzt werden und ist hilfreich für die Analyse ihrer Schichtung und Geschichte. Eine weitere interessante Strukturanalyse findet sich in U. Vannis Beitrag La struttura litteraria della lettera al Romani (Rom 1, 16–11,3b). Bilancio e prospettive (I. 439–455).

D. Mongillo, In remissione dei peccati (Mt 26,28), II 1279ff) behandelt ein wichtiges Thema des Neuen Testaments. Ein weiterer Vergleich mit der markinischen Parallele hätte höchst lehrreich sein können.

R. North, Is there a New Testament Archeology? I 689–721, bringt viele Informationen zu einem Thema, das oft vernachlässigt wird.

J. Gribomont, La tradition johannique chez S. Basile (I. 847–866) besorgt einen wertvollen Index der Zitate von Joh. bei Basilius. Daraus können wir sehen, welche Passagen unseren Autor am meisten interessieren. Wir können seinen Sprachgebrauch in Bezug setzen zu den Kontroversen und Entwicklungen des vierten Jh.s.

Viel verdanken die beiden Bände Marcheselli, der die große Mühe der Planung und Herausgabe auf sich genommen hat. Sie müssen ihn jahrelange Arbeit gekostet haben, und wir können ihm nur für die Sammlung, die vor uns liegt, danken. Die Bände zeigen ein klares Schriftbild, sind gut gefertigt und enthalten viele wertvolle wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.

Oxford George Dunbar Kilpatrick

(Aus dem Englischen übersetzt von Annegret Junkermann)

Körtner, Ulrich H. J.: **Papias von Hierapolis.** Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 371 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT. 133. Heft) Lw. DM 82.–

Von Papias ist bis heute meist im Zusammenhang mit einleitungswissenschaftlichen und exegetischen Fragestellungen die Rede. Demgegenüber hat es sich der Autor dieser Studie, der ersten Diss. an der Kirchlichen Hochschule Bethel, zur Aufgabe gemacht, über die Bemerkungen zur Entstehung des Markus- und Matthäusevangeliums hinaus alle erhaltenen Papiaszeugnisse zu untersuchen.

In der Einleitung gibt K. einen Überblick über die Forschungsgeschichte, um sodann die eigene Fragestellung zu entwickeln. Ihm geht es darum, „Papias um seiner selbst willen zu interpretieren" (19) und im Anschluß an H. Köster und J. M. Robinson in kleinasiatische Entwicklungslinien des frühen Christentums einzuordnen.

Die Basis dafür schafft er sich im Teil I, der überschrieben ist: „Die fünf Bücher λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως und ihr Autor" (25–96). Vf. bietet hier eine Sammlung der Fragmente von und über Papias (Text und Übersetzung) in chronologischer Reihenfolge der entsprechenden Autoren und bespricht die Zuverlässigkeit der Zeugnisse. Aufgrund der Quellenlage entscheidet er sich dafür, auf einen Rekonstruktionsversuch der Papiasbiographie zu verzichten und zum Schluß der Untersuchung allein nach der Abfassungszeit des Werkes zu fragen. Weiter bietet er Informationen zu Hierapolis.

Teil II trägt den Titel: „Die Interpretation der Fragmente" (97–185). Vf. beginnt mit einer Auslegung der chiliastisch-apokalyptischen Fragmente: „Was uns in Adv. haer. V 33,3f vorliegt, scheint ... die echte Neuschöpfung einer christlich-apokalyptischen Tradition zu sein, die einerseits jüdisch-apokalyptische Traditionen verarbeitete, andererseits Berührungen mit der Apk aufweist" (104). In den Presbyteroi, auf die sich Papias beruft, sieht K. „Wanderlehrer, die teils Apostelschüler, teils aber auch selbst angebliche Herrenjünger sind" (129). „Ein λόγιον κυριακόν meint bei Papias ganz allgemein eine kurze Geschichte über Jesus" (157). „In der Hauptsache ... legt Papias die λόγια κυριακά dadurch aus, daß er sie einfach erzählt oder diese Geschichte durch zusätzliche Geschichten oder Sprüche ergänzt" (162f). Gattungsgeschichtlich gehöre das Papiaswerk zu keiner der uns bekannten Gattungen. In Einzelzügen weise es Verwandtschaften sowohl mit der Evangelienliteratur als auch mit den späteren Kommentaren zu den Evangelien auf (167). „Berücksichtigt man die ... judenchristlichen Einflüsse im Papiaswerk, namentlich dessen Kenntnis der Apk, so lassen sich die Gegner des Papias möglicherweise unter den Nikolaiten finden, ohne daß man Näheres sagen könnte" (171). „Papias sammelt die Überlieferungen frühchristlicher Vätergestalten, deren Zeit sich ihrem Ende zuneigt" (184).

Im Teil III geht es K. unter dem Titel „Papias und die Geschichte des frühen Christentums" (185–231) um die Einordnung des frühchristlichen Autors in Entwicklungslinien. Als wesentliche Etappen einer apokalyptischen Entwicklungslinie benennt er das kleinasiatische Apokalyptikertum (Offenbarung des Johannes, mündlich tradierte Lehren frühchristlicher Wanderprediger), den Chiliasmus des Papias und den Montanismus. Ein weiteres Kap. gilt dem Thema: „Papias und der johanneische Kreis" (197–202). In diesem Zusammenhang entwickelt K. auch eine Hypothese zur „Entwicklungslinie des johanneischen Kreises" (198–202). Eine Behandlung der Bemerkungen des Papias zur Entstehung des Matthäus- und Markusevangeliums, die man eigentlich im Teil II unter den Interpretationen sucht, findet sich im folgenden unter dem Titel: „Die Beziehungen des Papias zum Judenchristentum" (203–224). Abschließend handelt K. über „Papias im Schnittpunkt frühchristlicher Entwicklungslinien" (225–231). In der Datierungsfrage entscheidet er sich nun für die Zeit um 110 (225f). Es folgen die nachgestellten Anmerkungen und das Literaturverzeichnis mit einer nach Jahren geordneten Bibliographie zu Papias.

Im gleichen Jahr, in dem K.s Studie erschienen ist, hat Josef Kürzinger seine früher publizierten Aufsätze zu Papias gesammelt vorgelegt. Die Fragmente zu Papias hat Reinhard M. Hübner herausgegeben (Übersetzung von J. Kürzinger); die armenischen Stükke hat Folker Siegert beigesteuert. Die kommentierte Bibliographie 1960–1981 wurde erstellt von Elisabeth König und Markus Vinzent (Vgl. ThRv 81, 1985, 27f). Die zukünftige Papiasforschung wird beide Bibliographien und beide Ausgaben der Papiasfragmente benutzen müssen. K. begründet (34–36), warum er die armenischen

Texte nicht berücksichtigt hat. Andererseits bringt er das lateinische Bruchstück aus dem Cod. 2397 Bibliothecae Bodleianae, das er als ein unechtes Fragment des Hierapolitaners ansieht, „der Vollständigkeit halber" (33). Die Frage ist, ob man nicht grundsätzlich eine möglichst vollständige Fragmentensammlung anstreben sollte, unabhängig davon, wie das kritische Urteil dann im einzelnen ausfällt. Hübner bringt die beiden bisher unter dem Namen des Maximus Confessor gebotenen Fragmente (Hübner: Nr. 10 u. 11; Körtner: Nr. 13 u. 14), gestützt auf Hans Urs von Balthasar, als Texte des Johannes von Skythopolis. K., der den älteren Ausgaben der Papiasfragmente folgt, ist dieser Frage nicht nachgegangen.

In einer Reihe von Punkten kann man anderer Ansicht als K. sein.

Die Nachricht über den Märtyrertod des Apostels Johannes ist nicht so singulär, wie Vf. 79–81 annimmt. Das älteste Zeugnis von einem Martyrium der Apostel in ihrer Gesamtheit findet sich bei Polykarp von Smyrna, ep. 9. Polykrates von Ephesus bei Eusebius, HE V 24,3 bezeichnet Johannes als μάρτυς, während die Acta Ioannis 115, deren Sicht beherrschend wurde, von einem friedlichen Entschlafen ohne Gewaltanwendung handeln (vgl. Joh 21,20–23). Zur Frage der Datierung des Märtyrertodes des Polykarp gibt es bis heute eine wissenschaftliche Debatte. Das Jahr 156 steht nicht so fest, wie Vf. meint (94 mit Anm. 68). Zu Hierapolis ließe sich aufgrund neuerer Ausgrabungen (gerade auch zum Philippusheiligtum) mehr sagen. Der Ort ist heute als Pamukkale bekannt (95). Nach A. Fridh, Le problème de la passion des saintes Perpétue et Félicité (Göteborg 1968) ist es unwahrscheinlich, daß Tertullian der Redaktor der Passio Perpetuae et Felicitatis war (112). Aus dem Martyrium des Justin wissen wir, daß dieser selbst (nicht dessen Lehrer) seinen Unterricht an einer besonderen Lehrstätte in Rom abhielt (118). M.E. gehört Justin nicht in den auf S. 118 verhandelten Sachverhalt. Zum „Lokalkolorit" des Montanismus (ländliches Christentum) könnte Genaueres gesagt werden (193). Leider sind manche Tippfehler stehengeblieben (Druck nach dem getippten Manuskript); gelegentlich ist versäumt worden, den griechischen Text einzutragen (138, 157).

Der Vf. hat m.E. die richtige Fragestellung zu Papias entwickelt. Er geht zunächst kritisch und vorsichtig ans Werk. Doch habe ich den Eindruck, daß er zunehmend hypothesenfreundlich wird, ohne stets Hypothesen als solche zu kennzeichnen.

Eusebius, HE III 39,4 läßt sich entnehmen, daß den Presbyteroi Leute nachgefolgt sind, die gelegentlich zu Papias nach Hierapolis kamen. Aus der Reisetätigkeit dieser Leute, die zu Papias kamen, schließt Vf. (115), daß auch die Presbyternachfolge räumlich zu verstehen sei. Doch drückt er sich noch vorsichtig aus: „In diesem Kontext scheint das durch παρακολουθεῖν angesprochene Schülerverhältnis eine Wanderlehrerschaft vorauszusetzen" (115). S. 122ff wird daraus dann eine Sicherheit. Auf sehr schwankendem Boden bewegt sich der Vf. vor allem im Teil III. Gab es z. B. wirklich ein Petruschristentum (215–220 u. ö.)? Einfacher ist es, von einer Petrustradition zu sprechen. M.E. hat sich der Vf. zu viel vorgenommen. Es hätte durchaus gereicht und wahrscheinlich klarere Erkenntnisse gebracht, wenn er die gesamten Papiaszeugnisse einer eingehenden Interpretation unterzogen hätte. Doch auch so ist die Arbeit anregend. Überzeugend ist die Datierung des Papiaswerkes auf die Zeit um 110 (225f).

Mainz Theofried Baumeister

Stockmeier, Peter: **Glaube und Kultur.** Studien zur Begegnung von Christentum und Antike. – Düsseldorf: Patmos Verlag (1983). 307 S. (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft) kart. DM 52.–

Dieser Bd enthält 13 Aufsätze, von denen drei hier zum ersten Mal herauskommen, während die andern zehn in Zs. oder Sammelwerken bereits erschienen waren.

Es geht St. vor allen Dingen um die Darstellung der geistigen Auseinandersetzung des Christentums mit der religiösen und kulturellen Umwelt. Damit ist ein wichtiger Themenkreis angesprochen, der sich deutlich abhebt von der Auseinandersetzung auf der staatlichen, politischen Ebene.

Der Aufsatz „Die Herausforderung des Glaubens gegenüber antikem Selbstverständnis" (13–38) weist hin auf die Probleme, die sich den christlichen Apologeten stellten bei ihrer Bemühung, die Vernunftgemäßheit des christlichen Glaubens darzulegen als Antwort auf den Einwand der hellenistischen Philosophie, die Irrationalität des ‚Glaubens' lasse keine echte Fundamentierung religiöser Ordnung zu. Auch der ‚Altersbeweis' wurde Gegenstand der Diskussion, wie der Aufsatz „Alt" und „Neu" als Prinzipien der frühchristlichen Theologie erweist (227/35). In diesen Bereich möchte ich auch den Beitrag stellen „Christlicher Glaube und antikes Ethos" (106/19); denn nach der außerchristlichen Anschauung erwächst das rechte ‚Ethos' aus dem ‚Nomos', nicht aus dem ‚blinden Glauben'. Eine Zusammenfassung bietet St. in dem Beitrag „Christlicher Glaube und antike Religiosität" (60–105), der in „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt" II,23,2 (1980) erschienen ist.

Ein weiterer, großer Themenkreis ist angesprochen in den Beiträgen, die sich mehr mit der innerkirchlichen Entwicklung der ‚Glaubenslehre' befassen, wenn auch die Formulierung von Lehrsätzen und ihre zeitliche Aufeinanderfolge oft durch äußere Anstöße mit verursacht wurde.

In diese Gruppe möchte ich u. a. die Aufsätze einreihen: „Das Skandalon des Kreuzes und seine Bewältigung" (39–59), „Das Glaubensbekenntnis" (138–154), „Theologie und kirchliche Normen im frühen Christentum" (205–26) und die beiden, weit über den Zeitraum der Antike hinausgreifenden Beiträge: „Teufels- und Dämonenglaube in der Geschichte der Kirche" (155–80) und „Patristische Literatur und kirchliche Lehrdokumente als Zeugen der historischen Entwicklung der Lehre von Himmel, Hölle, Fegefeuer und Jüngstem Gericht" (181–204), in dem besonders auf die Bedeutung der apokryphen Petrusapokalypse für die Entfaltung dieser Anschauungsbereiche hingewiesen wird.

St. befaßt sich in zwei weiteren Beiträgen mit der Zeit Konstantins; beide halte ich für sehr wichtig, weil sie das übliche Bild von der ‚Konstantinischen Wende' zurechtrücken; er spricht mit Recht bei der Konstantinischen Wende eher von einer Fortentwicklung vorgegebener Ansätze und nicht von einer sogenannten Kehrtwende.

„Die sogenannte Konstantinische Wende im Licht antiker Religiosität" (236–53) legt dar, daß für Konstantin die heidnische Religion kein leeres Vakuum war, daß ihre Strukturen für ihn maßgebend blieben: Kultbauten (Kirchen) errichtete er wie Aurelian; die Ordnung der Religion, ob heidnisch oder christlich, nahm er für sich als Pontifex Maximus in Anspruch. „Konstantinische Wende und kirchengeschichtliche Kontinuität" (254–76) nimmt sich die Beurteilung dieses weltgeschichtlichen Vorganges durch die Historiker vor. Es vollzieht sich eben unter Konstantin ein schon seit langem eingeleiteter Wandel (Toleranz unter seinen Vorgängen z.B.), nicht ein abrupter Neubeginn.

In einem mehr systematischen Beitrag äußert St. sich zu einem allgemeinen Thema: „Krisen der Frühen Kirche als Probleme der Kirchengeschichte" (277–97).

Er stellt die Fragen: „Was ist eine Krise? Ist der Gnostizismus im 2. Jh. eine Krise? War die Verfolgungszeit eine Krise? War die Hellenisierung ein Abfall oder eine notwendige Adaption?" Nach Meinung des Vf.s waren wirkliche Krisen das Vordringen des Islam und die innerkirchliche Spaltung von 1054.

Das Buch zeigt – auch in der Verwertung der reichen Literatur –, daß St. mit den innerkirchlichen Spannungen in den ersten Jh.en sehr vertraut ist und daß er die Auseinandersetzungen mit den Religionen im antiken Mittelmeerraum sehr differenziert beurteilt und vorsichtig unterscheidet zwischen Ablehnung, zeitgemäßer Adaption und einfacher Übernahme von allgemeinen Riten. Er zeigt, daß alle menschlichen Gemeinschaften – so auch die Kirche – sich in ihrem inneren Leben entfalten und darum auch stets neue äußere Gestalt annehmen, so daß z. B. der Versuch, ntl Gemeindeformen direkt in unsere Zeit zu übertragen, einen Anachronismus darstellt.

Für diejenigen, die für die von St. angeschnittenen Fragen Interesse haben, möchte ich noch auf zwei Aufsätze von ihm hinweisen, die in diesem Band noch nicht publiziert sind:

1. Herrscherfrömmigkeit und Totenkult. Konstantins Apostelkirche und Antiochos' Hierothesion: Pietas JbAC Ergbd 8 (1980) 105–13.
2. Das Amt in der Alten Kirche: in: H. Althaus, Kirche, Ursprung und Gegenwart (Freiburg 1984) 39–62.

Münster Bernhard Kötting

Kieffer, René/**Rydbeck,** Lars: **Existence païenne au début du christianisme.** Présentation de textes grecs et romains. – Paris: Les Éditions du Cerf 1983. 170 S. kart. FF 93.–

Das heidnische Umfeld, in dem die Verkündigung des Evangeliums erfolgte, hat in der Geschichtsschreibung eine unterschiedliche Beurteilung erfahren, wenn es nicht gar ignoriert wurde. Insofern bringt die Vorlage authentischer Quellentexte immer eine Bereicherung des historischen Spektrums und damit auch an Information, und zwar der Anlage nach vor allem für Studierende. Im Anschluß an die bekannte Präsentation neuentdeckter Texte durch A. Deissmann legen die Hrsg. ein Florilegium „existentieller" Aussagen vor, „qui reflètent les sentiments et gestes spontanés d'hommes et de femmes diversement situés dans la hierarchie sociale" (9).

Sie sind zusammengefaßt unter den Stichworten: I. Sitten und tägliches Leben; II. Religion, Magie und Wahrsagekunst; III. Erziehung, Wissenschaften und Künste, und schließlich IV. Die Kaiser und das politische Leben. Kenntnisreiche Einführungen zu diesen allgemeinen Themenkreisen, aber auch zu den jeweiligen antiken Autoren erschließen die aufgenommenen Texte, die im übrigen für sich sprechen.

Es ist müßig darüber zu diskutieren, ob in der knappen Auswahl von Texten auch noch andere Stimmen hätten Platz finden können, beispielsweise aus dem Bereich der antiken Religion. Die gebotenen

Auszüge warnen jedenfalls vor übereilter Schwarz-Weiß-Malerei in der Gegenüberstellung von Heidentum und Christentum.

In ihrer gezielten Akzentuierung legen sie Denkformen und Stimmungen bloß, welche die Umwelt des Evangeliums nicht kurzschlüssig als dekadent ausweisen, sondern sie in ihren verschiedenen Schichten als Herausforderung vorstellen.

München Peter Stockmeier

Basilius von Caesarea. Die Mönchsregeln. Hinführung und Übersetzung von Karl Suso Frank. – St. Ottilien: EOS Verlag (1981). 426 S., geb. DM 29.80

Diadochus von Photike. Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die geistliche Vollkommenheit. Eingeleitet und übersetzt von Karl Suso Frank. – Einsiedeln: Johannes Verlag 1982. 128 S. (Christliche Meister Bd 19) kart. DM 18.–

Die gegenwärtig wieder drängende Frage nach authentischer Jesusnachfolge, gelebter Theologie und persönlich verantworteter Kirchlichkeit läßt zugleich mehr und mehr den Wunsch nach einem besseren Zugang zu solchen Quellen aus der Alten Kirche aufkommen, die zunächst für ihre Zeit gültige Antworten zu formulieren suchten. K. S. Frank, dem schon eine Reihe wertvoller Arbeiten zum frühen Mönchtum und zur Spiritualität der ersten Jahrhunderte zu verdanken ist, stellt sich in den beiden vorliegenden Veröffentlichungen dieser Forderung, indem er Schriften zugänglich macht, deren geschichtliche Bedeutung unbestritten ist und die – gelöst von ihrer Orts- und Zeitgebundenheit – auch heute Anregungen zu bewußtem religiösen Leben bieten können.

Da die bisher einzige vollständige deutsche Übersetzung von V. Gröne (1877!) kaum noch aufzutreiben ist, überträgt F. die „Längeren und kürzeren Regeln" aus dem Corpus asceticum des Basilius von Caesarea (um 330–379) wieder vollständig ins Deutsche. Ferner legt er die erste deutsche Übersetzung der „Hundert Kapitel über die geistliche Vollkommenheit" vor, die dem Diadochus von Photike (etwa 400–460) zugeschrieben werden. Beide Übersetzungen zeichnen sich durch Treue zum griechischen Original aus und werden zugleich dem Anspruch der deutschen Sprache voll gerecht. Das ist besonders hervorzuheben, da Terminologie und Grammatik vor allem des Diadochus-Textes nicht geringe Schwierigkeiten enthalten.

In informationsreichen Einführungen, die mit den geschichtlichen Zusammenhängen vertraut machen, hebt F. die Bedeutung der Texte hervor.

Er skizziert den Weg des Basilius zum Mönchtum, wertet sein monastisch-asketisches Reformziel im Vergleich mit zeitgleichen Bemühungen als eine frei gewählte und konkrete Form eines einfachen Christenlebens nach dem Evangelium, doch eingebunden in eine Sonderexistenz, und beschreibt seinen in Ost und West bis in die Gegenwart reichenden Einfluß. Er spürt der Person und dem Leben des kaum bekannten Diadochus von Photike nach, sucht den Sitz im Leben seiner „Hundert Kapitel" unter Aufweis der Nähe und doch Abgrenzung zum Messalianismus zu bestimmen, arbeitet die Grundzüge seiner Spiritualität heraus, die sich weniger durch äußere Lebensformen als durch innere Haltung und daraus resultierende Lebensführung auch von der kirchlichen Umwelt abhebt, und weist auf seinen vor allem im Osten erkennbaren Einfluß hin.

Reichhaltige Anmerkungen ergänzen die Einführungen und erläutern die Texte. Bibelstellenregister und zu Basilius auch ein Register der „Namen und Sachen" erleichtern die Benutzung der beiden Publikationen, welchen man einen großen Leserkreis wünschen darf.

Münster Winfrid Cramer

Hasse, Max: **Die Marienkirche zu Lübeck.** – München, Berlin: Deutscher Kunstverlag 1983. 256 S., 194 Abb. Ln DM 98.–

Kirchengeschichte anhand der Bau- und Kunstgeschichte eines repräsentativen Kirchengebäudes dargestellt, dies findet man nur selten in so eindrucksvoller Meisterschaft wie in diesem Buch des derzeit besten Kenners der Lübecker Kunstgeschichte. Es handelt sich also nicht um eine der herkömmlichen Beschreibungen des monumentalsten norddeutschen Sakralbaues, dessen Stil im ganzen Ostseeraum während des 13.–15. Jh.s maßgebend gewirkt hat und dessen Kunstschätze bis 1942 zu den bedeutendsten musealen Werten gehörten, sondern um die für Theologen und Kirchenhistoriker lehrreiche entwicklungsgeschichtliche Interpretation des Bauwerkes und seines Inventars. Das Objekt eignet sich für diese Methodik hervorragend. H. rekonstruiert die Geschichte einer hanseatischen Bürgerkirche mit ihrem vielfältigen Lebensbezug in unterschiedlichen Epochen, die dem Bau jeweils ihren Stempel aufgedrückt haben. So entsteht – nicht zuletzt durch die Faszination der klug ausgewählten Abbildungen aus älterer und neuerer Zeit – ein Beitrag zur Frömmigkeitsgeschichte, der die Kontinuität der Grundstrukturen wie den Wandel der Ausdrucksformen religiösen Verhaltens in (katholischem) Mittelalter und (evangelischer) Neuzeit erkennen läßt.

Die wechselvolle Baugeschichte von St. Marien (10–55), welche die Rivalität zwischen Rat und Bischof bzw. Bürgerschaft und Klerus widerspiegelt, ist umfassend anhand der durch die Kriegszerstörung ermöglichten Einblicke in die verschiedenen Schichten des Mauerwerks 1951 durch Dietrich Ellger rekonstruiert worden. H. nimmt dessen Ergebnisse weithin auf, präzisiert aber manches, indem er – methodisch ausgezeichnet – die Baugeschichte im Zusammenhang mit dem gleichzeitigen Inventar sieht, wodurch er den frömmigkeitsgeschichtlichen Rahmen besser verstehen lehrt. Infolge der weit gespannten Handelsbeziehungen der bürgerlichen Bauherren wirkten sich architektonische und kulturelle Einflüsse Westeuropas durch die Jahrhunderte hindurch auf die Gestaltung aus.

Die gleich nach der Stadtgründung von 1159 errichtete (hölzerne?) Marktkirche wurde um 1200 durch eine nach dem Vorbild des Lübecker Domes gebaute romanische Basilika von beträchtlichen Ausmaßen abgelöst, die man (nach 1240?) zu einer riesigen Hallenkirche ausbaute (sie wäre „die größte Hallenkirche Norddeutschlands geworden", 25), aber wenig später – ca. 1260 mit dem Chor beginnend – in eine hochragende gotische Basilika nach französischen Vorbildern umwandelte, deren 1351 fertiggestellte Doppelturmfassade von im Abendland einmaliger Höhe war (erst 1433 durch den Turm des Wiener Stephansdomes bzw. 1880 durch die Türme des Kölner Domes erreicht): „ein Denkmal bürgerlichen Macht- und Selbstbewußtseins", „die Geschichte einer Gemeinschaft, die immer höher hinaus wollte" (10, 15), Ausdruck der Wirtschaftskraft des Hauptes der Hanse zu einer Zeit, als in den meisten anderen Städten der äußere Ausbau der Kirchen wegen der Konzentration auf die Innenausstattung unfertig blieb (76). Auch die letztere ist frömmigkeitsgeschichtlich zu erklären: aus dem steilen Aufschwung der Stiftungen von Nebenaltären, Privatkapellen, Vikarien, Reliquien, Altartafeln, Statuen, Geräten, Fenstern und Orgeln – all das im Interesse der Sicherung des Seelenheils. H. kommentiert dies etwas rationalistisch, aber nicht unzutreffend: „Soviel Gläubigkeit in diese Stiftungen eingeflossen sein mag, letztlich liegt ihnen ein eigentümlich kaufmännisches Denken zugrunde. Genau genommen legte man sein Geld zinsenträchtig zugunsten seines Seelenheiles an" (78).

In einer Fülle knapper Einzeluntersuchungen bietet H. z. T. beachtliche neue Resultate, so z. B. für den imposanten Totentanzfries Bernt Notkes (91ff, von H. einleuchtend auf 1466 datiert), wobei allerdings der zeitgeschichtliche Bezug von dessen Entstehung und dessen Funktion im Rahmen der Beichtkapelle etwas knapp angesprochen wird. (Auch Notkes berühmtes Gemälde der Gregorsmesse wird S. 108 nur bedauerlich kurz interpretiert; zur Ergänzung müßte für beides H.s Aufsatz über Bernt Notke in der Zeitschrift des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft 24, 1970, 18–60 herangezogen werden).

Ein besonderes Verdienst des Buches liegt in der Rekonstruktion der Zusammenhänge von Baugeschichte und Entwicklung der Altarstiftungen (27ff, 79ff; 167ff mit einem neuen Verzeichnis der vor der Reformation bestehenden 38 Privataltäre mit 65 Vikarien und 12 Kommenden). Man erhält so ein anschauliches Bild von dem intensiven religiösen Betrieb in einer Mammutkirche und im Kontrast dazu einen Eindruck davon, welche kunstgeschichtlichen Folgen die Reformation mit ihrer grundlegenden Änderung der Frömmigkeit zeitigte.

Zwar gab es in Lübeck keinen Bildersturm, aber die meisten der kultisch relevanten Statuen gingen im Laufe der evangelischen Umgestaltung verloren, während die funktionslos gewordenen, als Privatbesitz geschützten Altartafeln zahlreich erhalten blieben und heute im Museum eine kulturgeschichtlich bemerkenswerte Dokumentation darstellen (174ff). In den Mittelpunkt rückte nun die nach reformatorischem Programm gestaltete Kanzel; die Kirche wurde auf das Langhaus konzentriert, der Chor für besondere Feiern separiert, der Kranz der Seitenkapellen auf bürgerliche Begräbniskultur beschränkt, der Lettner in eine Sängerempore umgewandelt (178–199). Im 17./18. Jh. wurde die Kirche durch den exzessiven Einbau barocker Epitaphien, deren Geschichte H. differenziert analysiert, „als Ruhmeshalle des Lübecker Patriziats" ausgestaltet (200–219).

Hatte schon die Reformation in kunstgeschichtlicher Hinsicht katastrophal gewirkt, so steigerte sich der Abbau der mittelalterlichen Kunstwerke infolge der Aufklärung, die kaum noch einen Sinn für den symbolischen Ausdruck von Religiosität besaß, ca. 1760–1820 zu einer kulturellen Barbarei (220ff). Wenn dennoch bis in die Gegenwart ein reicher Schatz erhalten blieb, so war dies nur der Rest einer überbordenden Fülle des hohen und späten Mittelalters. Und dieser Rest ging im Feuersturm 1942 weitgehend verloren, so daß St. Marien sich heute in einer Kahlheit präsentiert, die zwar die architektonische Monumentalität erkennen läßt, ansonsten aber geschichtslose Abstraktheit bekundet.

Der Rückblick in eine Vergangenheit prallen religiösen Lebens, den H.s Buch bietet, belehrt und fasziniert gleichermaßen, stimmt aber auch ein wenig resignativ.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Ludolphy, Ingetraut: **Friedrich der Weise.** Kurfürst von Sachsen 1463–1525. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984), 591 S. mit 18 Abb. u. 2 Falttafeln. geb.

Kurfürst Friedrich III. von Sachsen war zu seiner Zeit nach dem Kaiser der bedeutendste Fürst im Deutschen Reich.

Seit der Biographie von Maximilian Moritz von Tutzschmann (1848) wurden zwar zahlreiche Einzeluntersuchungen und Quellenpublikationen über ihn vorgelegt, aber eine wissenschaftlichen Forderungen entsprechende Biographie stand noch aus. Die Diss. von Bernd Stephan (1980) brachte im wesentlichen eine Zusammenfassung der älteren Literatur. Soeben hat I. Ludolphy, die bereits 1983 den Artikel über Friedrich den Weisen in der TRE geschrieben hatte, eine umfangreiche Biographie über ihn vorgelegt.

Ihre Arbeit gliedert sich in folgende Kapitel: 1. Der Fürst, 2. das Kurfürstentum, 3. der kurfürstliche Lebensstil, 4. der Reichsfürst, 5. der Landesfürst, 6. der kurfürstliche Laienchrist.

Sie beginnt mit einer Charakteristik Friedrichs, informiert über die Bildnisse und schriftlichen Zeugnisse Friedrichs, schildert sein Herkommen, seine Ausbildung, seine Familie, seine Krankheit und seinen Tod. Die Bedeutung Friedrichs als Reichsfürst und seine Verbindung mit Maximilian wird hervorgehoben. Eingehend berichtet sie über die Frage der Nachfolge Maximilians, die Wahl Karls V. und seine Krönung am 23. Oktober 1520 in Aachen. Auch die Reichstage von Worms und Nürnberg finden eine entsprechende Würdigung. Die territoriale Macht der Ernestiner und die kursächsische Außen- und Innenpolitk wird umfassend dargestellt. Von besonderem Interesse ist das Kap., das dem kurfürstlichen Laienchristen Friedrich gewidmet ist. Hier würdigt sie seine Frömmigkeit, seine Stellung zum Ablaßwesen, seine kirchliche und kirchenpolitische Haltung u. a. gegenüber Rom, den Bischöfen und Domkapiteln, den Klöstern, Kollegiatsstiften und Pfarreien.

Friedrichs Haltung zur Reformation ist bekanntlich umstritten. Die alte protestantische Ansicht, daß Friedrich von Anfang an ein überzeugter Lutheraner gewesen sei, wurde bereits von Theodor Kolde aufgegeben, später aber von Paul Kalkhoff (1917) entschieden verteidigt. 1926 hat dann Paul Kirn das Verhältnis von Friedrich zur Kirche kritisch untersucht und der Ansicht zum Sieg verholfen, daß Friedrich nie mit der katholischen Kirche brach, wenn er auch auf seinem Sterbebette die hl. Kommunion unter beiden Gestalten empfing.

L. erinnert daran, daß Friedrich ein mittelalterlicher Mensch war. Kennzeichnend dafür ist seine Reliquiensammlung, an der er mit ganzem Herzen hing und die er noch 1520 öffentlich ausstellen ließ. Er hat dafür gesorgt, daß in Wittenberg bis 1524 noch die hl. Messe gefeiert werden konnte. Friedrich habe anfangs unerbittlich durchgegriffen, wenn sich in seinem Lande revolutionäre Tendenzen zeigten. Als in Wittenberg Studenten die „Antonius-Boten" mißhandelt hatten, reagierte Friedrich mit der Feststellung, er habe die Wittenberger Universität eingerichtet, damit dort gelehrte Leute erzogen würden. Die Universität solle dafür sorgen, daß Aufruhr und Zwiespalt verhütet würden. Als Gabriel Zwilling dazu aufforderte, die tägliche Meßfeier abzuschaffen und das Altarsakrament nicht mehr zu verehren, forderte Friedrich die Universität auf, alles zu tun, damit möglichst jede Neuerung unterbleibe. Trotzdem kam es am 3. Dezember 1521 zu Tumulten in der Stadtkirche. Die aufrührerischen Studenten hatten Messer unter ihren Röcken versteckt. Karlstadt, Melanchthon und Amsdorf standen auf der Seite der Revolutionäre. Sie verloren, wie L. mit Recht sagt, jetzt historisch den Boden unter den Füßen, indem sie behaupteten, die alten Stifte und Klöster seien nur um des Unterrichts willen gegründet worden. Das habe sich erst in den letzten 400 bis 500 Jahren gewandelt.

Trotz des Verbots Friedrichs wurde bereits am 1. Weihnachtstag 1521 in Wittenberg die hl. Messe abgeschafft. Die Zwickauer Propheten tauchten auf. Melanchthon stand ihnen ratlos gegenüber und wurde in seiner theologischen Unsicherheit noch von Amsdorf übertroffen. Er rief dringend nach Luther.

Im Januar 1522 erfolgte in Wittenberg die Zerstörung der Altäre und die Verbrennung der Bilder. Karlstadt und Zwilling schürten das revolutionäre Feuer durch aufrührerische Predigten.

Die Auswirkungen der Neuerung gefährdeten auch die Universität Wittenberg. Sie erlebte seit 1522 unter der Einwirkung der radikalen Kräfte einen fachlichen Niedergang.

Über das Verhältnis von Friedrich zur Reformation urteilt L. zusammenfassend, daß die Reformation längst begonnen hatte, Friedrich über den Kopf zu wachsen. Da selbst Luther oft genug bis an die Grenzen seiner Zuständigkeit als Theologe gegangen sei, ja sie überschritten habe, dürften wir uns nicht wundern, wenn radikale Geister in dieser Zeit weit über die Stränge schlugen.

Manche Legenden hat L. jedoch kritiklos weiter tradiert.

So spricht sie (382f) überraschenderweise noch von einem Thesenanschlag Luthers, erinnert aber an die Schwächen von Melanchthons Vorrede, in der von diesem Anschlag zum erstenmal berichtet wurde. Sie setzt allerdings den „Thesenanschlag" in Anführungsstriche (389) und verweist auf die Ausführungen Rublacks über die Diskussion über Luthers Thesenanschlag im JH 1970 (398). Zur Darlegung, daß Luther sich am 8. Juni 1516 gegen die Absicht Friedrichs stellte, Staupitz zum Bischof von Chiemsee zu machen (388), ist festzustellen, daß ein solcher Plan unrealistisch gewesen wäre, da das Bistum Chiemsee 1516 überhaupt nicht frei war. Denn Bischof in Chiemsee war seit 1508 Berthold Pürstinger. Von einem Plan, daß Berthold zurücktreten wollte, ist nichts bekannt. Ein Blick in Luthers Brief zeigt aber, daß Luther nicht sicher behauptet, daß Friedrich Staupitz zum Bischof von Chiemsee machen wolle. Luther macht ausdrücklich die Einschränkung: „Si recte memini zu Kimsehe."

An ungenauen bzw. unrichtigen Ausführungen seien notiert:

Zu S. 371: Der „Hexenhammer" wurde erst 1487 veröffentlicht und nicht 1486 von Maximilian I. zum Reichsgesetz erhoben. Luther förderte die Hexenprozesse. In Wittenberg fand der erste Prozeß im Jahre 1540 statt. Am 29. 6. 1540 wurden hier an einem Tag vier Personen verbrannt.

Zu S. 373: Wieso die Nichtbeschickung des 5. Laterankonzils durch Friedrich „eine kluge Zurückhaltung" dokumentiert, ist nicht ersichtlich.

Überraschende Unkenntnis dokumentiert die Vf.in über das Konzil in Pisa 1511. Sie behauptet, es sei nicht zustande gekommen. Ein Blick in das LThK s. v. „Pisa" hätte die Autorin vor dieser Behauptung bewahren können.

Zu S. 374 heißt es: „Schon im Herbst 1511 schickte Julius II. die Konzilsankündigung an den Kaiser." Die Einberufungsbulle des 5. Laterankonzils war bereits am 18. Juli 1511 unterzeichnet und am 25. Juli veröffentlich worden. Vgl. den Text: Mansi 32, 681–691. Die Kurfürsten erhielten nach L. die Einladung erst nach Eröffnung des Reichstages von Trier im April 1512. „Sie sollten das Konzil besuchen oder durch Abordnungen beschicken." Auch hier zeigt die Vf.in eine Unklarheit über die Ereignisse um das Pisaner Konzil.

Zu S. 419: Zu korrigieren ist das Urteil der Vf.in über die Bulle „Exsurge". Wenn sie den Aufsatz von H. Roos in der Festschrift Schmaus gelesen hätte, wäre ihr Urteil sachgerechter ausgefallen. So ist ihre Behauptung: „In ihr werden 41 Sätze, die aus Luthers Schriften stammen sollten, als häretisch verdammt" zu korrigieren. Die Sätze der Bulle sind in Luthers Schriften nachzuweisen. Sie wurden übrigens nicht alle als häretisch, sondern u. a. als irrig, ärgerniserregend, für fromme Ohren anstößig, für einfache Gemüter verführerisch bezeichnet.

Zu Seite 422: Irrig ist die Ansicht, daß sich Friedrich schon nach dem Erlaß der Bulle „Cum postquam" vom 9. November 1518, worin die Ablaßfrage entschieden wurde, außerhalb der römisch-katholischen Kirche gestellt habe, für die Dogmen Rechtscharakter hätten. Hier beachtet die Vf.in nicht den Unterschied zwischen einer Bulle und einem Dogma.

Zu S. 486: Die hier erwähnte Passivität Friedrichs, die durch seine zurückhaltende Klugheit bedingt gewesen sei, steht im Widerspruch zu der Feststellung auf S. 463: „Längst hatte die Reformation begonnen, Friedrich über den Kopf zu wachsen."

Die Darstellung von L. liefert jedoch eine Reihe von neuen Aspekten über das Verhältnis von Friedrich dem Weisen zur Reformation.

Sie korrigiert Melanchthons Aussage, der Kurfürst habe die Kosten für Luthers Doktorexamen übernommen, denn er habe ihn zuvor predigen hören. Demgegenüber weist sie darauf hin, daß Friedrich M. Luther nur auf dem Wormser Reichstag gesehen und gehört habe. Daß beide einander sonst nie begegnet sind, ist mehrfach belegt. Erfreulicherweise distanziert sie sich auch von den Legenden und Verleumdungen gegenüber Tetzel, die durch Luther später weiterverbreitet wurden, erwähnt aber nicht die grundlegenden Arbeiten über Tetzel von Nikolaus Paulus. Was sie (382) über die „Stationierer oder Quaestionierer" sagt: „Mönche, die Reliquien mit sich führten und Almosen sammelten", ist korrekturbedürftig.

Zu S. 406: Über den Abschiedsbrief Luthers an Cajetan vom 18. 10. 1518 urteilt L. mit Recht, es sei merkwürdig, wie gewunden Luther hier spreche. Tatsächlich besteht zwischen Luthers Aussage: Er unterstelle alles dem Urteil der Kirche und erwarte nur deren Entscheidung und seinem praktischen Verhalten eine Diskrepanz.

Am 31. 10. 1518 teilte Luther dann Spalatin mit, er habe an den Papst appelliert, und werde, falls dieser die Appellation verwerfe, ein künftiges Konzil anrufen. Tatsächlich hat Luther bereits vor einer Antwort aus Rom am 28. 11. an das Konzil appelliert.

Zu S. 404: In dem Brief Luthers an Spalatin findet sich nicht nur eine Andeutung der Appellation an das Konzil, sondern eine klare Aussage: „Es ist sicher, daß ich an das künftige Konzil appellieren werde, wenn der Legat mehr durch Gewalt als durch Urteil handeln werde." Voll zuzustimmen ist dem Urteil: „Trotzdem gehörte schon eine eherne Stirn dazu zu meinen, Luther sei ungehört und unverdammt" (426).

Das Gesamturteil über das Werk lautet positiv: Es ist eine Gesamtdarstellung Friedrichs des Weisen, die man mit Dank und Anerkennung entgegennimmt.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Smolinsky, Heribert: **Augustin von Alveldt und Hieronymus Emser.** Eine Untersuchung zur Kontroverstheologie der frühen Reformationszeit im Herzogtum Sachsen. – Münster: Aschendorff (1983). 469 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 122) kart. DM 148.

Smolinsky, der schon verschiedene Beiträge zur Reformationsgeschichte veröffentlicht hat,[1] legt hier seine Würzburger theol.

[1] S. Domenico de' Domenichi und seine Schriften „De potestate papae et termino eius". Edition und Kommentar (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 17), Münster 1976; Reformation und Bildersturm. Hieronymus Emsers Schrift

Habil.schrift vor, die unter der Betreuung von Klaus Ganzer im Jahre 1981 angenommen worden ist. Für die Drucklegung hat der Vf. teilweise noch die 1983 erschienene Lit. verwerten können. Das Thema, dem die Arbeit gewidmet ist, ist bislang in dieser Breite und Intensität noch nicht erörtert worden. Natürlich sind einzelne Kontroverstheologen auch der frühen Reformationszeit oder bestimmte Kontroversprobleme schon öfter mehr oder weniger ausführlich dargestellt worden. Insgesamt muß man jedoch sagen, daß die Arbeit von S. in Neuland vorstößt. Dabei hat S. sich zwar primär den beiden Kontroverstheologen Alveldt und Emser zugewandt; darüber hinaus hat er aber auch deren Werk hineingestellt in die gesamte kontroverstheologische Diskussion der frühen Reformationszeit und dabei besonders die Verhältnisse im Herzogtum Sachsen berücksichtigt.

Nach dem Vorwort bietet der 1. Teil eine „Allgemeine Einleitung und biographische Daten" (1–47). Zu der Frage, warum hier Alveldt und Emser gemeinsam behandelt werden, äußert der Vf. (7), daß dies hauptsächlich deswegen geschehen sei, weil beide zu den frühen Kontroverstheologen schon der Zeit seit 1519 gehören und insofern auf die sich formierende Kontroverstheologie Einfluß genommen hätten. Die Biographie der beiden ist hier mit Absicht knapp gehalten, da das Schwergewicht auf der Würdigung ihrer theologischen Beiträge liegen soll.

Der 2. Teil, der bei weitem der umfangreichste ist, behandelt „Die Schriften von Alveldt und Emser" (48–309). Was Alveldt betrifft, so werden analysiert die „Sedes Apostolica" von 1520, die „Oracio theologica" von 1528 (1524), verschiedene Schriften zu den Sakramenten aus dem Jahre 1520 sowie Schriften zur Spiritualität, unter denen diejenige „Wider den Wittenbergischen Abtgott Martin Luther" von 1524 besonders wichtig ist. Ein umfangreicher Abschnitt (166–203) ist einer detaillierten Untersuchung des Codex Guelf. 1095 Helmst. der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel gewidmet, der eine ganze Reihe von Sermonen enthält, die für den frühen Kampf der sächsischen Franziskaner gegen Luther außerordentlich aufschlußreich sind. Die Verfasserfrage ist hier im einzelnen nicht mit Sicherheit zu klären. Immerhin haben zwei dieser Sermone Texte von Alveldt aufgenommen. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit spricht für Bernhard Dappen (Doppen) OFM als Verfasser der anderen Sermone (178). Die sachliche Nähe zu Alveldt ist auffällig und für Alveldts Tätigkeit sowie für seinen Einfluß aufschlußreich. Schließlich untersucht der Vf. hier Alveldts Kommentar zur Klarissenregel aus der Zeit von 1533/1534, verfaßt auf Bitten der Äbtissin des Klarissenklosters in Eger.

Was Emser angeht, so werden untersucht die Kontroverse um die Leipziger Disputation von 1519, wichtige Aspekte der Kontroverse von 1521 wie insbesondere der Vorwurf Emsers, Luther sei ein Anhänger von Huß, ausgewählte Themen aus dem „Ekklesiasten" von 1523, die Auseinandersetzung um die Heiligsprechung des Benno von Meißen sowie einige weitere Schriften wie etwa über Fragen von Luthers Mitverantwortung für den Bauernkrieg.

Der 3. Teil würdigt „Das albertinische Sachsen und die Kontroverstheologie" (310–421). Hier untersucht der Vf. zunächst Herzog Georg von Sachsen in seinen theologischen und kirchenpolitischen Bemühungen. Dabei zeigt sich, in wie starkem Maße Georg auf die Kontroverstheologie Einfluß genommen und sich auch selbst an der Auseinandersetzung beteiligt hat. Sodann wird die Kontroverstheologie im Herzogtum Sachsen umrissen, wobei ausführlich Petrus Sylvius (Forst), Paul Bachmann (Amnicola), Wolfgang Wulfer, Jakob Schwederich (Suedericus) und Alveldt geschildert werden. Schließlich werden die wesentlichen Ergebnisse der umfangreichen Untersuchung zusammengefaßt. Dabei werden noch einmal besonders gewürdigt die Entwicklung der Polemik, der Stil, Methode und Argumentationsweise, die Auffassung von der Kirche, die Auseinandersetzung um Mönchtum, Heiligen- und Marienverehrung sowie die kontroverstheologischen Themen.

Den Band beschließen Verzeichnisse der theologischen Werke von Alveldt und (in Auswahl) von Emser, Verzeichnisse der benutzten Quellen und Literatur sowie Personen- und Ortsregister. Auf S. 469 finden sich einige Addenda.

Um Wiederholungen zu vermeiden, hat der Vf. nicht jeweils ein vollständiges Referat über den Inhalt der einzelnen kontroverstheologischen Schriften gegeben, sondern hat an manchen Stellen die Argumente aus verschiedenen Schriften zusammengefaßt, wobei freilich stets der genaue Fundort angegeben ist. Dieses Verfahren hat sich durchaus bewährt. Die umfangreiche gegenseitige Polemik ist mehr am Rande erörtert worden. An vielen Stellen nennt der Vf. die Vorwürfe und Titulierungen, mit denen man sich gegenseitig bedacht hat, weist auch auf Herkunft und Intention der Invektiven hin; aber eine genauere Untersuchung der Polemik war nicht seine Absicht. Umso bedeutsamer ist, daß in der Untersuchung durchgehend die Argumentation auch der Gegenseite mit herangezogen worden ist. So entsteht ein umfassendes Bild von der Auseinandersetzung seit der Leipziger Disputation bis in die späten zwanziger Jahre des 16. Jh.s, bei dem der Schwerpunkt auf Alveldt und Emser liegt.

Es ist nicht möglich, die differenzierten Ergebnisse der Untersuchungen thesenartig zusammenzufassen; dabei würden die bedeutsamen Nuancen verlorengehen. Trotzdem läßt sich insgesamt sagen, daß sich die von Hubert Jedin wiederholt geäußerte Ansicht bestätigt, daß nämlich die frühe katholische Kontroverstheologie nicht so schlecht gewesen sei, wie oftmals behauptet worden ist. Sodann, sowohl für Alveldt wie für Emser wird deutlich, welchen Einschnitt die Leipziger Disputation darstellte, wobei Luthers Bestreitung der Unfehlbarkeit der Papst- und Konzilsautorität ebenso wichtig war wie seine Verteidigung einiger Sätze von Huß als gut evangelisch. Mit der Leipziger Disputation verschärfte sich der Ton der Polemik ganz erheblich. Weiter zeigt sich aber auch, welchen Schwierigkeiten sich gerade Alveldt und Emser bei der Auseinandersetzung mit Luther gegenübergestellt sahen. Gerade in der Ekklesiologie waren damals noch viele Dinge ungeklärt; so ist es kein Wunder, daß insbesondere Alveldt, der sich schon früh ekklesiologischen Fragen widmete, hier teilweise keine überzeugenden Lösungen zu geben vermochte, ja auch in der Auseinandersetzung mit Luther zuweilen daneben schlug.

Im ganzen zeigt sich aber doch durchgehend, daß Alveldt wie Emser trotz etlicher Unzulänglichkeiten und auch problematischer Ansichten und trotz mancher ganz ungerechtfertigter Vorwürfe gegen Luther für die Entwicklung der Kontroverstheologie eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hatten. Freilich – und dies ist eines der wichtigsten Ergebnisse des Vf.s – hat dabei Herzog Georg gleichsam die Fäden in der Hand gehalten und die Kontroverstheologen angeregt und ermuntert. Dabei läßt sich im Laufe der Jahre eine gewisse Schwerpunktverlagerung beobachten. Die anfänglichen Vorwürfe des Hussitentums verlieren an Gewicht, andere Fragen treten dafür neu auf.

S. bezeichnet die Theologie von Alveldt und Emser im ganzen als „mittelmäßig" (418), was sicher berechtigt ist, weist aber darauf hin, daß die anderen frühen Kontroverstheologen nicht besser waren und daß ähnliches auch für die Seite der Reformatoren gilt, wenn man von den „Koryphäen" absieht und auf die Leute im zweiten und dritten Glied achtet.

Einige Ergebnisse des Vf.s seien besonders herausgehoben:

S. 16 betont der Vf., daß die frühe Kontroverstheologie stets nur eine Re-Aktion war, nicht aber von sich aus bestimmte Fragen in Angriff nahm. – 38f. u. ö.: wichtig ist der Nachweis, daß die Kontroverstheologen im Herzogtum Sachsen mit den böhmischen Katholiken früh eng zusammenarbeiteten. – 42f: bedeutsam ist der Nachweis einer Verbindung zwischen Emser und Miltitz in der Zeit von März/April 1521. – 56ff: so sehr Alveldt sich ekklesiologischen Fragen gewidmet hat, so fehlt doch zunächst jegliche Systematik dabei; die Fragestellung ist zudem einseitig auf das Problem des ius divinum eingeengt. – 71 u. ö.: der Vf. weist darauf hin, daß Alveldt sich seine Antwort oft zu leicht gemacht hat. – 74: der Vf. zeigt, daß Alveldt eine recht problematische Auffassung vom Papsttum vertritt, als dürfe nämlich der Papst Glaubensentscheidungen manipulieren. Alveldt hat Luthers für die Ekklesiologie wichtige Unterscheidung zwischen Christus als „dominus" und „caput" nicht begriffen. cf. 100. – 104: der Vf. zeigt, daß Alveldt Luthers Ekklesiologie nicht gerecht wurde. – 118f: auch in der Abendmahlslehre hat Alveldt Luthers Position offenbar nicht verstanden. – 121: in seiner Abhandlung über die Ehe hat Alveldt teilweise wörtlich von Luther abgeschrieben. Andererseits erhebt er gegen Luther den unsinnigen Vorwurf, dieser wolle die Ehe auflösen. – 143: unklar bleibt, aus welcher geistig-theologischen Schule Alveldt herkam. – 164 u. ö.: gegen Alveldt ist der Vorwurf der Werkgerechtigkeit kaum berechtigt. – 217ff: wird auf Alveldts Polemik gegen das „sola fide" hingewiesen. – 221: Emsers Werk, aber auch seine Argumentation ist vielschichtiger als Alveldts. – 230ff: finden sich Bemerkungen zu dem Problem „Luther und die Hussiten". – 324ff: die Ausführungen über die Entstehung von Emsers Ausgabe des Neuen Testamentes und die Vorrede Herzog Georgs verdienen sorgfältige Beachtung. – 375: interessant ist, daß Emser seine Auseinandersetzung zunächst ohne eigentliche Polemik begann, daß es aber dann sehr schnell zur Eskalation auch im Ton kam. – 379: ab 1525 tritt der Vorwurf, Luther sei Hussit, zurück; dafür rücken andere Argumente und Apostrophierungen in den Vordergrund.

Insgesamt handelt es sich bei S.s Arbeit um eine sehr solide, vorsichtig abwägende und differenziert urteilende Untersuchung, die hohe Anerkennung verdient. Die verschiedenen Positionen, auch die der Reformatoren und insbesondere Luthers, sind mit Verständnis und Sorgfalt beschrieben. Dabei macht S. an etlichen Stellen behutsam darauf aufmerksam, wo auf den verschiedenen Seiten damals hier und dort kurzschlüssige Argumentationen begegnen, die dann zur Verhärtung führten, ohne daß S. sich deswegen in die Rolle des Besserwissenden begäbe. S. hat eine große Fülle an Quellen und Sekundärliteratur durchgearbeitet. Gleich, um welche Fragen es sich handelt, seine Beiträge sind stets kenntnisreich, fundiert und auch dort, wo man nicht folgen möchte, beachtenswert. S.s Arbeit reiht sich würdig in die Gruppe erstklassiger Untersuchungen katholischer Reformationshistoriker ein.

Vielleicht vermißt der kritische Leser in einer Hinsicht doch eine etwas weitere Perspektive. So vertretbar die Konzentration auf das

gegen Karlstadt über die Bilderverehrung, in: Reformatio Ecclesiae. Festgabe Erwin Iserloh, Paderborn 1980, 427–440; Reformationsgeschichte als Geschichte der Kirche. Katholische Kontroverstheologie und Kirchenreform, in: HJ 103, 1983, 372–394.

albertinische Sachsen ist, so hätte wohl deutlich gemacht werden müssen, daß gerade hinsichtlich des polemischen Tones Luther und seine Gegner im herzoglichen Sachsen von etwas unterschiedlichen Ausgangspunkten herkamen. Alveldt, Emser und die anderen sächsischen Kontroverstheologen sind durchweg erst durch die Leipziger Disputation zu einer größeren Schärfe des Tones veranlaßt worden. Auf der anderen Seite ist aber für Luther die Leipziger Disputation nicht der Beginn des Konflikts gewesen; vielmehr hatten für ihn schon die Kontroverse mit Prierias sowie das Augsburger Verhör durch Cajetan zu einer wesentlichen Verschärfung geführt. Man sollte dies in Anschlag bringen, wenn Luthers beträchtlicher Anteil an der polemischen Eskalation in und nach der Leipziger Disputation beschrieben wird.

Zu Einzelheiten sind nur sehr wenige Beanstandungen zu nennen. Der Druck ist durchweg hervorragend, Fehler begegnen kaum. Einige Kleinigkeiten seien jedoch angeführt:

S. 30 Z. 2 v. u. lies „eifrigen". – S. 217 zu Luthers Vorwurf, die Orden seien „sectae", hätte darauf verwiesen werden können, daß schon John Wyclif sich ähnlich geäußert hatte. – S. 219 Z. 6 v. o.; S. 365 Z. 1 v. o. man sollte besser von „entlaufenen" statt von „ausgelaufenen" Mönchen oder Nonnen reden. – S. 347 Z. 13 v. o. lies „behielt". – S. 364 Anm. 166 man kann wohl nicht sagen, daß schon Origenes die Mönchsprofeß als zweite Taufe urgiert habe, da es bis zur Mitte des 3. Jh.s noch kein eigentliches Mönchtum gegeben hat. Hier müßte differenzierter gesprochen werden.

Hamburg Bernhard Lohse

Schatzgeyer, Kaspar, OFM: **Schriften zur Verteidigung der Messe.** Hrsg. u. eingel. von E. Iserloh u. P. Fabisch. – Münster: Aschendorff 1984. V, 630 S. (Corpus Catholicorum Bd 37) kart. DM 268.–

Der Franziskaner Kaspar Schatzgeyer (1463/64–1527) findet in der Erforschung der katholischen Kontroverstheologie mehr und mehr Beachtung. E. Iserloh hat wiederholt auf sein tiefes Verständnis des Meßopfers verwiesen.

In dem vorliegenden Bd sind die Meßopferschriften Schatzgeyers und all seine Abhandlungen über die Messe in seinen übrigen Schriften herausgegeben. Nur auf die Texte aus der Schrift „Scrutinium", die das Thema betreffen, ist verzichtet. Sie sind bereits im Bd 5 des Corpus Catholicorum veröffentlicht.

Sch. hat bereits in seinen ersten Schriften erkannt, daß in der Auseinandersetzung mit Luther und seiner Gefolgschaft die Kontroverse um die Messe, vor allem um den Opfercharakter der Messe, theologisch sehr bedeutsam ist.

Durch die Vorgänge in Nürnberg hat er erfahren, daß die Neuerung in diesem Bereich auch für den Laien deutlich hervortritt. Daher nimmt er in seine frühen Schriften, in die Befragung der Schrift (Scrutinium), in seine Antwort (Replica contra periculosa scripta 1522), in seine Prüfung der Lehren (Examen novarum doctrinarum 1523) die Frage nach der Eucharistie auf. Die Vorgänge in Nürnberg bewegen ihn dann im Jahre 1525, zwei Abhandlungen über die Eucharistie zu verfassen. Er schreibt beide in Deutsch und in Latein. Sie bilden die Mitte der vorliegenden Ausgabe. Der „Tractatus de Missa" aus dem Jahr 1525 ist in der deutschen Fassung zum einen Teil unter dem Titel: „Von dem hayligisten Opffer Mess" und zum andren Teil in der Schrift „Vom Fegfeuer" erschienen. Die andere Abhandlung „Vom hochwirdigisten Sacrament des zartten Fronleichnams Christi" – ebenfalls 1525 – ist in der lateinischen Version innerhalb des Werkes über die Sakramente „Ecclesiasticorum Sacramentorum Assertio" erst 1530 erschienen. Eine polemische Schrift gegen Osiander „Abwaschung des Unflats" (1525) und Texte aus der Antwort an einen schwankenden Nürnberger „Eine gietliche unnd freuntliche Anntwort" (1526) beschließen die Ausgabe.

Die Einleitung geht auf Sch.s kontroverstheologische Methode und sein Verhältnis zur Schrift ein. Sie legt Sch.s Auffassung vom Wert der Messe vor dem Hintergrund der Tradition dar und fragt nach der Schulangehörigkeit Sch.s. In knapper und verständlicher Sprache sind die Editionsgrundsätze erläutert. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis ist der Einleitung beigegeben.

Jede Schrift wird in ihrer Entstehung und in ihrem Inhalt erschlossen. Sorgfälig und genau werden die Drucke beschrieben. Die Titelblätter sind in Faksimile beigegeben.

Diese Einleitungen zu den einzelnen Schriften sind aus einem tiefen Einblick in die Zeitgeschichte und umfassender Kenntnis der Quellen und der Literatur verfaßt. Sie sind für das Verständnis Sch.s sehr hilfreich. Dem Bd sind beigegeben Verzeichnisse über die Schriftzitate, über nichtbiblische Zitate, über Personen und Orte und schließlich noch über Sachen und Begriffe.

Aus dieser Ausgabe wird deutlich, wie sehr Sch. um ein Verständnis der Eucharistie als Opfer und um eine Sprache ringt, in der er aussagen kann, wie die Eucharistie als Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Opfer der Kirche ist. Die Kenntnis seines Ringens kann für ein gegenwärtiges Verständnis und für eine gegenwärtige Darstellung hilfreich sein.

Diese sorgfältige Ausgabe regt wohl auch zu einer erneuten Untersuchung an, wie Sch.s Darstellungen auf dem Konzil von Trient aufgenommen und verarbeitet wurden. Zum andern könnte auch untersucht werden, welche Gründe Sch. bewogen haben, gegen das reformatorische Verständnis und die reformatorische Praxis der Messe und ihrer Feier Stellung zu nehmen und das katholische Verständnis zu verteidigen.

Die Texte sind fortlaufend durch Anmerkungen kommentiert. Diese verweisen auch auf neuere Darstellungen.

Die deutsche und die lateinische Fassung sind synoptisch nebeneinander vorgelegt. Abweichungen in den verschiedenen Ausgaben werden in einem Apparat übersichtlich erschlossen. Bei einer Ausgabe, die so vielerlei im Auge hat, auf das eine oder andere Versehen hinzuweisen, wäre Kleinkrämerei. Den Hrsg. ist für diese immense Arbeit zu danken.

Es ist zu wünschen, daß diese Arbeit mithilft, Sch. zu der verdienten Würdigung als Kontroverstheologen zu verhelfen.

Vielleicht führen diese Ausgaben dahin, daß der Einspruch der katholischen Kontroverstheologen in seinen Beweggründen besser erforscht wird. Dies könnte hilfreich sein für das gegenwärtige Gespräch zwischen den Konfessionen.

Passau Philipp Schäfer

Backus, Irena / **Fraenkel,** Pierre / **Lardet,** Pierre: **Martin Bucer.** Apocryphe et authentique. Études de bibliographie et d'exégèse. – Genève, Lausanne, Neuchâtel: Revue de théologie et de philosophie 1983. 56 S. (Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie 8)

Das vorliegende Heft enthält für die Bucer-Forscher interessante Miszellen: Randbemerkungen aus Bucers Handexemplar des „Einfältigen Bedenkens" und Textkorrekturen Bucers, die aber in späteren Drucken nicht alle berücksichtigt wurden. Seltsamerweise wird Mechtild Koehns Untersuchung dieses Werkes nicht erwähnt. Von P. Fraenkel stammt auch die Miszelle über Bucers Disputation mit H. Zanchi über die Einheit der Kirche und die Einheit beider Testamente. Die Thesen dazu wurden dem Thomas-Archiv entnommen. I. Backus steuerte zwei kleine Betrachtungen über Bucers Johannes-Kommentar Kap. 5–7 und über seine Auffassung vom liberum arbitrium bei.

Vorangestellt werden von den drei Autoren unter Federführung von P. Lardet herrührende Überlegungen zu einer neuen Bucer-Bibliographie, die allerdings ergänzungsbedürftig sind. Über die Anfänge der Bucer-Editionen auf dem Straßburger Kongreß von 1952 hätten sie sich eingehend bei den damaligen Teilnehmern informieren sollen. Die provisorische Bibliographie von 1952 war notwendig und hat ihren Dienst bis jetzt getan. Den Auftrag, eine vollständige Bibliographie herzustellen, sobald die Möglichkeit dazu bestand, hatte Josef Benzing übernommen. Sachliche Schwierigkeiten verzögerten den Fortgang der Arbeit, die Benzing nicht zu Ende führen konnte. Seine Vorarbeiten hat sein Nachfolger aus dem Nachlaß übernommen. Vorgesehen ist die endgültige Bibliographie für den 18. Bd von Bucers Deutschen Schriften.

Münster Robert Stupperich

Schmieder, Lucida OSB: **Geisttaufe.** Ein Beitrag zur neueren Glaubensgeschichte. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1982. XIV, 486 S. (Paderborner Theologische Studien, Bd 13) kart. DM 44.–

Lucida Schmieder, geb. 1927, legte 1952 ihre ewige Profeß in der Kongregation der Missionsbenediktinerinnen von Tutzing ab. Sie studierte Pädagogik, Latein, Philosophie und Theologie an den Univ. von München, Recife (Nordostbrasilien) und an der Theol. Fak. Paderborn. Nach langjähriger pastoraler Tätigkeit in Nordostbrasilien (1952–1975), vor allem im Schulbereich und in der Ausübung verschiedener Leitungsaufgaben, widmete sie sich ab 1976 in Deutschland hauptsächlich der Glaubensvertiefung durch Seminare, Wochenendtagungen und Exerzitienkurse.

Die hier zu besprechende Arbeit wurde von der Theol. Fak. Paderborn als Diss. im Fachgebiet Dogmatik und Dogmengeschichte angenommen. Die luzide, übersichtliche und hervorragend dokumentierte Arbeit wurde von Prof. H. Mühlen betreut.

Im ersten Teil ihrer Arbeit beschreibt sie den Gebrauch des Begriffes „Geisttaufe" in den Erweckungsbewegungen des 16. und 17. Jh.s.

Besonders aufschlußreich ist ihr Einbezug von Huldreich Zwingli und Balthasar Hubmaier in ihre dogmengeschichtliche Abhandlung. Ihr abschließendes

Urteil über diese Periode ist ausgewogen: „Die theologischen Ausführungen Hubmaiers über die ‚Tauff des geysts' als inneres Erleuchtungsgeschehen und als Wiedergeburt des Menschen sind von seinem täuferischen Vorverständnis geprägt. Als führender Theologe des Täufertums wurde er von den Hauptreformatoren abgelehnt. Auch Zwinglis spiritualistische Auffassung von der unmittelbar von Gott her gewirkten ‚Tauff des geists' als heilsnotwendiges inneres Geschehen im Menschen stieß auf heftigen Widerspruch" samt seinen sozialen, politischen und ekklesiologischen Folgen; diese Gesichtspunkte verfolgte die Autorin im Rahmen ihres Forschungsanliegens nicht. „Schwenckfeld wurde von Luther und seinen Anhängern als ‚Schwarmgeist' abgewiesen. Seine mystisch-spiritualistischen Schriften fanden von daher keinen Zuspruch innerhalb des Hauptstromes der reformatorischen Bewegung. Aber sein Grundanliegen, die Vervollkommnung des Menschen durch die persönliche ‚Erfahrung' der ‚Tauff Jesu Christi im Heiligen gaist vnd feuer', wurde von der pietistischen Erweckung, wenn auch unter anderen Vorzeichen, wieder aufgegriffen. Schwenckfeld wurde vor allem durch seine von der ‚Erfahrungstheologie' bestimmte Wiedergeburtslehre zum Wegbereiter des deutschen Pietismus, wenn auch der von ihm geprägte Begriff ‚jnnerliche Tauff Christi im heiligen Geiste' keine weitere Wirkungsgeschichte hatte. Die Erfahrungsstrukturen jedoch, die bei Schwenckfeld (z. T. auch bei Hubmaier und Zwingli) sichtbar werden, sind denjenigen ähnlich, die wir später in der methodistischen, in der amerikanischen Heiligungsbewegung und vor allem in pfingstlerischen Gruppen finden. Direkte geschichtliche Abhängigkeiten lassen sich jedoch nicht nachweisen." (64) – Vielleicht wäre es hier vorsichtiger gewesen zu sagen „noch nicht nachweisen". Es gibt nämlich wichtige Querverbindungen zwischen der anglikanischen Theologie, Liturgie und Bibelübersetzung und der Zürcher Reformation. Fast alle Bischöfe der ersten Generation wurden in Zürich ausgebildet. Die englische Bibelübersetzung folgt in vielen Teilen der Übersetzung Zwinglis etc.

Trotzdem ist der Vf.in zuzustimmen, wenn sie die direkten Vorläufer der heutigen Geisttauflehre und -erfahrung bei John Wesley und seinen Schülern sucht (2. Teil). Allerdings wäre es aufschlußreich gewesen, die Vf.in hätte die Wesley stark beeinflußenden katholischen Schriftsteller (Scopuli, Castaniza, Scougal, Lopez) analysiert. Dann hätte sie nämlich entdeckt, wie vieles, was wir für „typisch methodistisch" halten, nichts anderes ist als die ins Pragmatische übersetzte Erbauungsliteratur seiner katholischen Lehrmeister.

Der Schlußfolgerung der Vf.in, daß Wesley keine Lehre von der „Geisttaufe" entwickelt hat (124), ist zuzustimmen. Diese wurde von seinem hochgeschätzten Schüler, dem Schweizer John Fletcher entwickelt. Wesley hat zwar die Gleichsetzung von Heiligung oder christlicher Vollkommenheit mit der Pfingsterfahrung oder „Geisttaufe", wie wir sie bei Fletcher finden, nicht geteilt. Er gab aber trotzdem Fletchers Schriften seine volle Zustimmung. Die Vermutung der Autorin über das Verhältnis Fletcher/Wesley ist bedenkenswert, nämlich, daß Wesley Fletchers Deutung der „entire sanctification" als „Geisttaufe" höchstens aus pragmatischen Gründen für unangemessen hielt, nicht aber als irrtümliche Exegese ansah. – Wichtig an diesem Abschnitt ist das Resultat, daß J. W. Fletcher zum ersten Mal den Ausdruck „baptism of the Holy Spirit" als Bezeichnung für das zweite Werk der Gnade in der völligen Heiligung (entire sanctification) prägte.

Ausführlich behandelt die Autorin sodann in ihrem dritten Teil die amerikanische Heiligungsbewegung. Sie erwähnt kurz die Verbindung zwischen Heiligung und Engagements zugunsten der Sklavenbefreiung, erkennt aber den Stellenwert dieser Verbindung zwischen Charisma und Politik kaum, obschon sie Timothy Smith's bahnbrechendes Werk zitiert, der bemerkt, daß Erfahrung und Verkündigung der Geisttaufe „das Engagement der Christen für soziale Gerechtigkeit nicht reduzierte, sondern radikalisierte" (169) – dies in deutlichem Gegensatz zu dem, was heute (von Ausnahmen abgesehen) in der westlichen charismatischen Bewegung publiziert wird.

Dogmen- und ideengeschichtlich ist der Autorin zuzustimmen, wenn sie feststellt: „Die inhärente Spannung in der Vollkommenheitslehre Wesleys zwischen der klassischen protestantischen Tradition und seiner christozentrischen Betrachtungsweise einerseits und der mehr pneumatologischen Ausrichtung Fletchers, Bessons und vor allem A. Clarkes andererseits wird im amerikanischen Methodismus fortschreitend zugunsten der letzten gelöst." (234)

Die Darstellung der Pfingstbewegung und der charismatischen Erneuerung (4. Teil) folgt dem gegenwärtigen Forschungsstand. Daß die Autorin die bedeutenden Impulse, die von der amerikanischen Sklavenreligion auf die Pfingstbewegung (via W. J. Seymour u. a.) ausgingen, nicht verarbeitete, hängt damit zusammen, daß die entsprechenden Arbeiten vorläufig noch schwer zugänglich sind. Immerhin – der Einbezug dieses Aspektes würde es unmöglich machen, eine reine Ideengeschichte der Pfingstbewegung zu schreiben.

Im letzten fünften Teil versucht sie, die katholische Gemeinde-Erneuerung als eine gut katholische Frömmigkeitsform darzustellen, von der niemand etwas zu fürchten braucht, weder weltliche noch kirchliche Autoritäten. Diese Darstellung entspricht weitgehend den Tatsachen, wenigstens was die westliche charismatische Bewegung betrifft, nicht aber in bezug auf die autochthonen Gruppen und Kirchen im katholischen und evangelischen Raum in der Dritten Welt. Die Ansätze zu einer etwas ökumenischeren und kritischeren Interpretation werden darum von der Autorin marginalisiert (z. B. die theologisch brisante Bedeutung der Frauen, der Schwarzen, der Armen, der Laien).

Damit hängt eine letzte Bemerkung zusammen. Ich habe in dem Buch eine Verarbeitung der Bedeutung von Pfingstbewegung und charismatischer Erneuerung in der Dritten Welt vermißt. Das ist erstaunlich für eine Autorin, die lange in Brasilien wirkte im Umkreis von Helder Camara, Leonard Boff, Paolo Freire und einer dogmengeschichtlich eigenständigen und sozialpolitisch bedeutsamen pfingstlichen Volksreligion. Ich halte diese brasilianischen Erscheinungen quantitativ und qualitativ für bedeutender als die nordamerikanischen und europäischen Publikationen zum Thema, die Sch. lückenlos kennt. Wenn man bedenkt, mit welcher Rasanz und mit welcher Einsicht in die katholische Frömmigkeit Boff das Thema Charisma, Laien und Frauen verhandelt, wenn man sich an die wichtige Interpretation pfingstlicher Geisterfahrungen in der Schule Helder Camaras erinnert, wenn man weiter bedenkt, welche religiöse und soziale Relevanz die unmittelbare Geisterfahrung in der brasilianischen Pfingstbewegung hat und wie diese unmittelbare Geisterfahrung in der Pädagogik der Unterdrückten bei Paolo Freire sozialpädagogisch ausgewertet wird, so wundert man sich ein wenig über den Schluß dieser außerordentlichen gelehrten, sauber gearbeiteten und hilfreichen, im Endeffekt aber doch relativ zahmen Arbeit. Die Frage bleibt einigermaßen unbeantwortet: Warum redet der Heilige Geist in den von der Autorin zitierten Schriften so eloquent über individuelle religiöse Erfahrungen und schweigt ebenso beredt über die Unterdrückungsmechanismen in Welt und Kirche?

Trotz dieser etwas kritischen Bemerkung ist das Buch als gegenwärtiges Standardwerk zum Thema Geisttaufe sehr zu empfehlen und darf jedenfalls in keiner wissenschaftlichen Bibliothek fehlen.

Birmingham Walter J. Hollenweger

Troeltsch-Studien. Bd 3: Protestantismus und Neuzeit. Hrsg. v. Horst Renz und Friedrich Wilhelm Graf. – Gütersloh: (Gerd Mohn) 1984. 352 S. kart. DM 64.–

Hatte Hegel in ihr noch die aufgehende Sonne der Aufklärung und ihres Prinzips der Subjektivität und Freiheit begrüßt, so tendierte Ernst Troeltsch eher dazu, die Reformation in die Finsternis des Mittelalters zurückzuverweisen. Von einer Erzeugung der modernen Kultur mit ihrem rationalistisch-wissenschaftlichen Charakter durch die vom Neuprotestantismus wohl zu unterscheidende Ursprungsgestalt der Reformation des 16. Jh.s kann nach seiner Auffassung nicht die Rede sein. Zwar bestritt Troeltsch dem Altprotestantismus einen produktiven Anteil am Entstehungsprozeß der neuzeitlichen Lebenswelt keineswegs völlig; weitaus offensichtlicher erschien ihm allerdings dessen Gegensatz zur Moderne: im Unterschied zu Arminianern und Sozinianern, zu täuferisch-sektiererischen Gruppen, Mystikern und Spiritualisten, denen eine außerordentlich hohe Bedeutung für das Werden der Neuzeit zuerkannt wird, reproduzierte die Reformation nach Troeltsch im wesentlichen die strukturelle Gestalt der mittelalterlichen Gesellschaft, indem sie die streng supranatural verfaßte kirchliche Einheitskultur nicht nur festhielt, sondern geradezu bestärkte.

Die Provokation, die diese Thesen für den modernen Protestantismus darstellen, wird nicht beseitigt, wenn man auf die angedeuteten gegenläufigen Tendenzen in der historischen Sicht von Troeltsch oder auf die Tatsache verweist, daß seine sachliche Beurteilung der Neuzeit durchaus ambivalent blieb und in dieser Ambivalenz jeweils spiegelbildlich seine Einschätzung des reformatorischen Protestantismus reflektierte (vgl. H. Fischer, Die Ambivalenz der Moderne. Zu Troeltschs Verhältnisbestimmung von Reformation und Neuzeit). Troeltschs bleibende Herausforderung für das Selbstverständnis des gegenwärtigen protestantischen Bewußtseins zu prüfen und seine eigene protestantische Existenz in Theorie und Praxis für die Gegenwart fruchtbar zu machen, war Hauptabsicht des ersten Kongresses, den die Ernst-Troeltsch-Gesellschaft unter dem Vorsitz von Trutz Rendtorff im Frühjahr 1983 in Augsburg veranstaltet hat. Die Vorträge dieser Tagung sind in dem angezeigten Bd dokumentiert. Während einige Untersuchungen unmittelbar Werk und Wirken von Troeltsch unter historischen, soziologischen, rezeptionsgeschichtlichen und theologischen Gesichtspunkten interpretieren, wobei man vor allem in zeitgeschichtlich-biographischer Hinsicht – etwa bezüglich Troeltschs politischem Engagement im Ersten Weltkrieg (B. Sösemann), in den

Anfängen der Weimarer Republik (H. Ruddies) und als parlamentarischer Unterstaatssekretär im preußischen Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung (J. R. C. Wright) – zu neuen Einsichten gelangt, nehmen andere Beiträge Troeltschs Christentumstheorie und seine politisch-religiöse Praxis zum Anlaß, die Frage nach der Bedeutung des Protestantismus für Entstehung und Selbstverständnis der modernen Welt mittels eigener Analysen zu erörtern. Um nur einige Beispiele zu nennen:

T. Rendtorff (Perspektiven einer Religionsgeschichte der Neuzeit) widerspricht der Auffassung, die Nachaufklärungsepoche sei eine Epoche des Endes der Religion, und gibt Hinweise für ein Verständnis der Neuzeit als eines Kapitels der Religionsgeschichte des Christentums. – F. W. Graf (Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Grundproblem der Religionstheorie Ernst Troeltschs) setzt sich mit der antagonistischen Grundstruktur der Moderne und der Bedrohung der neuzeitspezifischen Individualitätskultur durch die Herrschaft des Kapitals, den Determinismus des szientifischen Bewußtseins und den Ausschluß des Individuums von der Geschichte in der Absicht auseinander, Religion in einem präzise ausweisbaren Sinn als Konstitutionsort individueller Freiheit zu denken. – R. v. Thadden (Protestantismus und Demokratie) stellt Troeltsch vor als eine der wenigen Gestalten des deutschen Protestantismus, die Aufgeschlossenheit für die Welt der Demokratie und die politische Kultur Westeuropas und Amerikas bezeugten und durchweg um ein pragmatisches, entideologisiertes Verständnis der Wert- und Ordnungsbegriffe des sozialen Lebens bemüht waren. – W. Pannenberg (Reformation und Neuzeit) schließlich vertritt die These, daß nach der seit dem Ersten Weltkrieg manifesten Grundlagenkrise der neuzeitlichen Kulturwelt Europas im Unterschied zu Troeltsch nicht mehr eine kirchenfreie christliche Kulturwelt als entscheidender Faktor für die Zukunft des Christentums zu betrachten sei; hingegen biete die ökumenische Bewegung dieses Jahrhunderts und die im ökumenischen Zeitalter des Christentums fortschreitende Relativierung konfessioneller Partikularismen und Antagonismen die Chance, „jene Allgemeinheit des Christentums, die für Troeltsch in der kirchenfreien Kulturwelt des Protestantismus ihren Ort hatte, in das Bewußtsein der Kirchen selber aufzunehmen und so zu bewahren" (34).

In Kritik und Konstruktion entstehen so eindrucksvolle Profile eines neuzeitlichen Protestantismus, die die Annahme der Herausgeber durchaus rechtfertigen, daß „die Faszination durch die von Troeltsch bezeichnete Problematik andauert und noch zunehmen dürfte" (9).

Vgl. weiterhin: Troeltsch-Studien. Bd 1: Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte, hrsg. v. H. Renz u. F. W. Graf, Gütersloh 1982, 1985²; Ernst Troeltsch Bibliographie, hrsg., eingel. u. kommentiert v. F. W. Graf u. H. Ruddies, Tübingen 1983.

München Gunther Wenz

A World of Grace. An introduction to the themes and foundations of Karl Rahner's theology. Edited by Leo J. O'Donovan. – New York: The Seabury Press (1980). XIII, 198 S. kart. $ 7.95

Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich nicht um eine kritische Diskussion, sondern um eine Einführung in Karl Rahners theologisches Denken, dergestalt, daß jeder Autor ein Rahnersches Hauptthema (ohne wissenschaftlichen Apparat) vorstellt und anschließend jeweils Leseanleitungen, die sich auf englischsprachige Rahner-Ausgaben beziehen, gegeben werden.

Nach einer Einleitung von Leo J. O'Donovan spricht William V. Dych über den Stellenwert von Erfahrung in Rahners Theologie. Anne E. Carr handelt anhand der Themen Subjektivität, Erkenntnis, Freiheit, Heilsgeschichte und Abhängigkeit von Rahners Anthropologie. Michael J. Buckley thematisiert das Wort „Gott", die Gotteserkenntnis, den persönlichen Gott sowie die Abhängigkeit und Autonomie der Schöpfung. Brian O. McDermott beschäftigt sich mit Schuld, Sünde und Freiheit. Der Beitrag von John P. Galvin ist dem Gnadenverständnis Rahners gewidmet. Thomas F. O'Meara spricht über Gnade und konkrete (Heils-)Geschichte. Zwei Autoren, J. Peter Schineller und Otto H. Hentz, befassen sich komplementär mit Rahners Christologie. Seine Ekklesiologie wird von Michael A. Fahey dargestellt. John Carmody schreibt über christliches Leben und Sakramente nach K. Rahner. William M. Thompson skizziert Rahners Eschatologie, und James F. Bresnahan führt ausgewählte Themen der Rahnerschen Ethik (Naturrecht, Einheit von Gottes- und Menschenliebe) vor Augen. Ein „Glossary" mit theologischer Erläuterung wichtiger Rahner-Ausdrücke rundet den Bd ab (187–198).

Die Beiträge sind in munterem angelsächsischem Stil geschrieben, zum Teil durch Zitate aus Dichtern und nichttheologischen Wissenschaftlern sinnvoll illustriert. Sie vermitteln englischsprachigen Lesern (auch außerhalb USA) gewiß wertvolle und authentische Zugänge zu Rahner. Inwieweit sie immer der Gefahr einer Vereinfachung entgangen sind, mag dahingestellt bleiben. Interessierte Leser seien auf die Publikationen von Harvey D. Egan SJ hingewiesen, die Rahner als Mystiker behandeln. Zusammengenommen zeigen Bücher und Schülerschar das Weiterwirken Rahners im englischen Sprachbereich.

Münster Herbert Vorgrimler

Schwerdtfeger, Nikolaus: **Gnade und Welt.** Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen". – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982). XVI, 454 S. (Freiburger Theologische Studien, Bd 123) kart. DM 69.–

Die Kategorie des „anonymen Christen" gehört zu den bekanntesten und umstrittensten Prägungen in der Theologie Karl Rahners. Bis zur Stunde geht die Diskussion darüber, ob damit eine hilfreiche und zeitgemäße Orientierung für Denken und Verhalten des Christen angeboten werde oder ob dadurch die explizite Gestalt des Christlichen eine Beeinträchtigung und Relativierung im Sinn einer Reduktion auf Anthropologie und Humanismus erfährt.

Die Antwort darauf kann man nicht geben, wenn man nur bei dem Wort und dem Begriff ansetzt; sie ist nur möglich, wenn die Konzeption des anonymen Christen innerhalb des Grundgefüges der Theologie Karl Rahners bedacht wird. Dies geschieht in der vorliegenden Arbeit von Sch. Sie ist gekennzeichnet durch die Aufarbeitung der bisherigen Diskussion, durch die umfassende, profunde und detaillierte Kenntnis des Werkes von Karl Rahner, einschließlich noch ungedruckter Quellen, wie des frühen Traktats de gratia Christi, der maschinenschriftlich in 5 Aufl. vorliegt, aber noch nicht publiziert wurde. Darüber hinaus versteht es der Vf., den Duktus, die Intention, die Differenziertheit, den Zusammenhang und das Grundgefüge der Theologie Karl Rahners in einem schöpferischen Mit- und Nachvollzug zu ermitteln und darzustellen. Dabei tritt die mit Dynamik erfüllte Kontinuität in Rahners Denken eindrucksvoll zu Tage.

Die Kategorie des anonymen Christen ist nach Sch. im Gesamtwerk Karl Rahners angelegt. Zunächst wird der Weg zur Theorie von den anonymen Christen aufgewiesen.

Er beginnt mit der Position, wie sie in Rahners Frühwerk Hörer des Wortes und im Traktat de gratia Christi, vor allem im Artikel über Tod und Martyrium zu Tage tritt. Hier ist bereits die Rede von einem anonymen christlichen Glauben in der Form der „wirklichen Annahme seiner selbst".

Der große zweite Teil des Buches handelt von den philosophischen und theologischen Grundlagen für die Theorie vom anonymen Christen.

Der Vf. beansprucht hier zunächst die Philosophie der Erkenntnis als Spontaneität und Rezeptivität. Dem folgen ausführliche Darlegungen über „Grundstrukturen der Selbstmitteilung Gottes". Dabei nimmt die Darstellung und Interpretation des „übernatürlichen Existentials" – mit Recht – einen breiten Raum ein. Zur Selbstmitteilung gehört das geschichtliche Moment sowie die symbolische Grundstruktur des Heilsgeschehens zwischen Gott und Mensch. Die Welt bekommt eine neue Qualifikation durch das Christusereignis und wird dadurch Raum des Heiles. Von hier aus wird der Haupttitel dieses Buches bestimmt: Gnade und Welt. Dieser zweite Teil des Buches ist nach meiner Meinung extensiver ausgebaut worden, als es vom Thema aus erforderlich gewesen wäre; so ist es nicht immer leicht, den Zusammenhang mit dem Ganzen zu erkennen. Trotzdem:

Damit sind die theologischen Voraussetzungen für die Theorie des anonymen Christen geschaffen, deren Strukturen und Konturen im dritten Teil des Buches beschrieben werden.

Den Abschluß bildet die Reflexion über das Verhältnis von anonymem Christentum und explizitem, konkretem und geschichtlichem Christentum in der Gestalt Jesu Christi und in der Gestalt der Kirche. Es ist zugleich die Zuordnung von Transzendentalität und Kategorialität.

Der Zusammenhang wird so bestimmt: Nur von der Vollgestalt des Christlichen ist die Theorie vom anonymen Christentum zu gewinnen, das anonyme Christliche strebt seinerseits auf dessen explizite Gestalt hin. Die suchende Christologie will zur ausdrücklichen Christologie gelangen, die ihrerseits die Voraussetzung und Bedingung einer möglichen suchenden Christologie ist. Eine schöne Beschreibung dieser Wahrheit ist – liturgisch – in einem Hymnus der Komplet enthalten: Christus, göttlicher Herr, dich liebt, wer nur Kraft hat zu lieben; unbewußt, wer dich nicht kennt; sehnsuchtsvoll, wer um dich weiß.

Die Arbeit von Sch. stellt ein eindrucksvolles und gut begründetes Plädoyer für Karl Rahners Theorie der anonymen Christen dar und ist bestens geeignet, die immer noch und immer wieder auftauchenden Mißverständnisse, die manchmal zu Entstellungen oder gar Verdächtigungen führen, zu beseitigen.

München Heinrich Fries

Zucal, Silvano: **La teologia della morte in Karl Rahner.** – (Bologna: Centro editoriale dehoniano 1982). 288 S. (Istituto trentino di Cultura, Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento 3) kart. L 14 000.–

In dieser Trienter Diss. beschäftigt sich Vf., nach einem zweiseitigen Vorwort von Karl Rahner in deutscher und italienischer Sprache, weit ausholend mit Rahners Todestheologie.

In einem wertvollen, notwendigerweise unvollständigen philosophisch-theologischen Überblick stellt er die Thematik des Todes in ihrer Bedeutung für die Theologie vor Augen.

Er spricht dann von Karl Rahner, dem Theologen der „anthropologischen Wende", unter Rückgriff auf „Geist in Welt" und „Hörer des Wortes". Dabei geht er auch auf Kritik an Rahner ein (C. Fabro, H. U. von Balthasar und, kurz, auch J. B. Metz), und es scheint ihm dabei besonders gut gelungen zu sein, innerhalb des italienischen und ekklesialen Kontextes die gesuchten Mißverständnisse und Anschuldigungen C. Fabros aufgedeckt und argumentativ widerlegt zu haben (für Fabro ist Rahner der „deformator thomisticus radicalis": C. F., La svolta antropologica di Karl Rahner, Milano 1974, 121).

Im folgenden Kap. über den Tod in seiner dialektischen Wirklichkeit und in seinem „verhüllten" Wesen rekonstruiert Vf. die Gedankengänge Rahners sorgfältig in detaillierten Schritten. Wertvoll sind insbesondere auch seine Vergleiche mit internationaler Literatur zur Todesthematik und zu den verwandten Problemkreisen (Seele, Geist, Engel, Fegfeuer, Gericht, Sünde, Spiritualität). Er erörtert den Kontext, in dem über Auferstehung diskutiert wird; merkwürdigerweise erwähnt er J. Ratzinger und dessen Versuch, Platon zu rehabilitieren, nicht. Daß Rahner die Vorstellung eines Zwischenzustands schließlich als überflüssig beurteilte, ist eingearbeitet. In einer kritischen Bilanz geht es dem Vf. vor allem um Rahners Idee eines Allkosmischwerdens der Seele in der internationalen (italienischen, französischen, spanischen und englischen) Diskussion. Das sachlich abschließende Kap. befaßt sich mit L. Boros' Endentscheidungshypothese und deren weit zurückreichender Vorgeschichte (258f eine Übersicht über Autoren, die diese Hypothese zu Unrecht K. Rahner zuschreiben).

Im ganzen ein schönes Beispiel einer gerechten Würdigung und internationalen Horizonterweiterung.

Münster Herbert Vorgrimler

Spieß, Manfred: **Jesus – die authentische menschliche Existenz.** Milan Machovec und das Christentum. – Frankfurt a. M., Bern: Verlag Peter D. Lang (1981) 196 S. (Theologie und Wirklichkeit. Beiträge aus den Fachbereichen Religionswissenschaft der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt/M. und der Justus-Liebig-Universität Gießen Bd 11) kart. sfr. 45.–

Die im WS 79/80 vom Fachbereich Religionswissenschaft der Univ. Gießen angenommene Diss. befaßt sich mit dem philosophischen Werk des Marxisten Milan Machovec, das den christlich-marxistischen Dialog der sechziger Jahre wesentlich geprägt hat und gleichfalls aus diesem Dialog entscheidende Impulse erhielt. Gegenüber summarischen oder themenspezifischen Äußerungen zu Machovec in der bisherigen Diskussion will S. „die Zusammenhänge und geschichtlichen Entwicklungen des gesamten Werkes" (15) von Machovec untersuchen.

Entsprechend der Zielsetzung der Arbeit gliedert S. seine Überlegungen in folgende Abschnitte: Milan Machovec im Kontext des modernen Marxismus (18–28); Milan Machovec' Auseinandersetzung mit dem Christentum (29–81); Das Jesusbild bei Milan Machovec (82–148); Theologische Anfragen an Milan Machovec (149–153); Machovec' Auseinandersetzung mit dem Christentum als Anfrage an die christliche Verkündigung heute (154–157).

Machovec' modernes Marxismusverständnis hat sich, wie S. aufzeigt, in der Kritik am orthodoxen, zum weltanschaulichen System erstarrten Marxismus sowjetischer Prägung herausgebildet. Schwerpunkte der Kritik sind der historische Determinismus, der Ökonomismus und der Dogmatismus. In dieser Kritik erkennt S. bereits ein humanistisches Marxismusverständnis, das Machovec besonders in der Auseinandersetzung mit dem Christentum weiterentwickelt und das S. in folgenden Themenfeldern, die er für das Gesamtwerk von Machovec als „prägend" (29) einschätzt, erarbeitet: Die Frage nach dem Sinn des Lebens, Theorie und Praxis des Dialogs, Atheismus und Religionskritik. S. zeigt, wie bei Machovec die Sinnfrage alle Überlegungen als Suche nach der „Authentizität der menschlichen Existenz" (32) antreibt. Um dieses Ziel zu erreichen, formuliert Machovec eine umfassende Theorie des Dialogs, der alle Dimensionen menschlichen Lebens umfaßt. Die von S. für „klassisch" gehaltene Beschreibung des Dialogs lautet bei Machovec: „Dialog ist die höchste Form der menschlichen Kommunikation, bei der beide Seiten bewußt das volle Erschließen der anderen Seite anstreben. Dialog ist zielbewußte Kommunikation. Er bedeutet eine auf das Wesen ausgerichtete Diskussion, in der alle inneren Fähigkeiten der Beteiligten – nicht nur ihre Kenntnisse oder Ansichten zum Ausdruck gelangen" (53). So verstandene dialogische Existenz ist für Machovec, wie S. referiert, gleichzeitig die höchste Form des Humanismus, sie ist Ausdruck authentischen Lebens, und sie ist schließlich das, was Atheismus in seiner positiven Zielsetzung meint. In diesem „dialogischen Atheismus" (71ff) wird die Religion in ihren positiven anthropologischen Inhalten beerbt, mythologische Vorstellungen können „atheistisch gereinigt und anthropologisch interpretiert" (80) werden und einem konsumistischen Massenatheismus wird eine Absage erteilt. Die bei Machovec festzustellende Erweiterung der religionskritischen anthropologischen Interpretation der Gottesfrage auf eine metaphysische Ebene wird von S. angesprochen (75ff). S. lehnt aber aufgrund des dezidierten atheistischen Bekenntnisses von Machovec eine religiöse Deutung der metaphysisch-kosmischen Überlegungen bei Machovec mit dem Hinweis auf ein Wort von Machovec ab: „Der Atheist . . . nimmt an, daß alles, auch das ‚Höchste', das Sinn-Suchende, letztlich nur in uns und durch uns geschieht" (80).

Im weiteren Verlauf seiner Arbeit referiert S. dann ausführlich das Jesusbild von Machovec. In seiner Darstellung folgt er dabei, ergänzt durch erläuternde und kritische Hinweise, im wesentlichen der Gedankenführung und dem Aufbau des Buches von M. Machovec, Jesus für Atheisten, Stuttgart 1973. Die hermeneutische Leitlinie der Jesusdeutung von Machovec ist der Versuch „durch das Leben Jesu das eigene Leben zu begreifen und neu zu gestalten" (88). Sie gibt gleichzeitig (in Übereinstimmung mit dem übrigen Werk von Machovec) das Ziel der Jesusdeutung an: Die „radikale Konstruktion des authentischen Menschenbildes und seiner künftigen realen Verwirklichung" (98). In Jesus findet Machovec „die authentische, wahrhaftige menschliche Existenz", in ihm ist „die Möglichkeit echter Menschlichkeit exemplarisch sichtbar geworden" (144). Jede soteriologische Deutung lehnt er dagegen kategorisch ab. So lehnt Machovec konsequenterweise für sich selbst auch eine Jesusdeutung ab, in der Jesus Gottesverhältnis eine konstitutive Bedeutung hat, die nicht einfach anthropologisch zu dechiffrieren ist. S. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß Machovec hier eine klare Grenze zieht.

Die Arbeit von S. über Machovec ist der gelungene Versuch, das philosophische Werk von Machovec im Zusammenhang darzustellen und dabei systematische und biographische Momente so zu verbinden, daß eine Entwicklungslinie sichtbar wird, in der Kontinuitäten und Differenzen auf dem Hintergrund des gesellschaftlichen und politischen Denk- und Lebenszusammenhangs erkennbar werden. S. dokumentiert damit die philosophische Arbeit eines Dialog-Marxisten, der mit seiner Vision eines radikalen Humanismus als Atheismus den Rahmen üblicher marxistischer Religionskritik sprengt und zweifellos auch heute anregend für das Gespräch zwischen Marxisten und Christen wirken kann.

In diesem Sinn sind auch die thesenhaften Bemerkungen zu verstehen, die S. zum Abschluß seiner Arbeit als Anregungen für Theologie und Verkündigung aufgrund des Werkes von Machovec formuliert: Abbau ideologischer Feindbilder, Zukunftsverantwortung und Bemühungen um ein authentisch menschliches Leben. Allerdings bleibt doch wohl zweifelhaft, ob die thesenhafte Formulierung von S. „Die weltanschaulichen Grenzen zwischen marxistischem Atheismus und Christentum sind von Machovec durch die übergeordneten Gesichtspunkte ‚Sinnfrage' und ‚Authentizität der menschlichen Existenz' relativiert worden", einer eingehenderen systematischen Überprüfung wirklich standhalten kann.

Kassel Helmuth Rolfes

Koschel, Ansgar: **Dialog um Jesus mit Ernst Bloch und Milan Machovec.** – Frankfurt a. M., Bern: Verlag Peter Lang (1982), VI, 587 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd 170) kart. sfr. 86.–

Im Geiste des Dialogs zwischen Christen und Marxisten der 60er und 70er Jahre, der auf Grund politischer Ereignisse (1968 militärische Invasion der fünf Warschauer-Pakt-Staaten in die CSSR) nachhaltig gestört wurde, noch bevor er sich im Bereich spezieller Themen wirklich entfalten konnte, analysiert K. die Jesusdeutungen der marxistischen Philosophen Ernst Bloch und Milan Machovec.

K. gliedert seine Arbeit in drei Teile. Im ersten einleitenden Teil (3–47) bestimmt er über eine Beschreibung von Positionen, wie sie im weiteren geistigen und politischen Umfeld des Dialogs sowohl in Kirche und Theologie als auch bei einigen marxistischen Theoretikern entwickelt wurden, die Rahmenbedingungen und Voraussetzungen des Dialogs. Gleichzeitig grenzt er sich von einem dogmatisch-katechismushaften Weltanschauungsdenken ab, wie es im orthodoxen Marxismus, aber auch in einer von der Neuscholastik geprägten Schultheologie üblich war. Ein solches Denken ist nach K. dialogunfähig. K. selbst zählt zu den grundlegenden Voraussetzungen für einen fruchtbaren Dialog zwischen Christen und Marxisten über Jesus die Einsicht in die geschichtliche Vermitteltheit jeder Wahrheit, die Bereitschaft, gewissermaßen „nachmetaphysisch" die Probleme im Dialog um Jesus im Horizont des geschichtlichen Denkens der Neuzeit zu formulieren und zugleich die historisch-kritische Forschungsperspektive anzunehmen.

Dort, wo Marxisten sich kritisch den Defiziten ihrer eigenen Theorie und Praxis stellen, lassen sich nach K. auch Ansatzpunkte für ein Interesse an Jesus finden, das über die traditionelle marxistische Religionskritik hinausgeht.

Im zweiten Teil (48–95) skizziert Koschel unter biographischer und systematischer Rücksicht jeweils die hermeneutischen Voraussetzungen von Bloch und Machovec im Umgang mit dem Jesusthema. Blochs atheistische Hermeneutik läßt sich für diesen Umgang unter das Stichwort „Enttheokratisierung" fassen, wobei anthropologische und ontologisch-kosmologische Fragestellungen miteinander verbunden sind. Dagegen folgt Machovec nach K. weitgehend einer existentialen Hermeneutik, bei der er bewußt die exegetische Diskussion aufgreift, bei der zugleich aber die historisch-materialistische Methodologie als unbestrittene Grundlage vorausgesetzt bleibt.

Der breit angelegte dritte Teil (96–387) ist überschrieben mit „Dialog über die Aussagen Blochs und Machovec' zu Leben, Tod und Auferweckung Jesu". Er

enthält eine sehr ausführliche Darstellung der Aussagen von Bloch und Machovec zu folgenden Themenkomplexen: Historie und Evangelium – Aussagen zum Anfang des Lebens Jesu (96–110); Das Verhältnis Jesu zu Johannes dem Täufer (110–122); Versuchung Jesu (122–127); Die grundlegende Botschaft Jesu (Mk 1,15 par) (127–158); Die Parusie-Rede (151–187); Gleichnisse Jesu (187–198); Die Bergpredigt und die Ethik Jesu (199–238); Vaterunser und Gebet Jesu (238–268); Verhalten Jesu (262–276); Wunder Jesu (276–289); Passion Jesu (289–359); Ostern (359–387). In der Darstellung der einzelnen Themenkomplexe verfährt K. jeweils so, daß er die Position von Bloch und Machovec referiert und dann die Aussagen auf dem Hintergrund der im 1. Teil der Arbeit erhobenen Forderungen nach einer dialogisch orientierten Theologie bewertet, wobei exegetische Überlegungen zu den einzelnen Aussagen von Bloch und Machovec im Vordergrund stehen.

Abschlossen wird die Arbeit mit einer Zusammenfassung, in der die Ergebnisse noch einmal kurz formuliert werden (388–407). In einem Anhang enthält die Arbeit eine knappe systematische Zusammenfassung eines Gesprächs zum Themenkreis Marxismus – Christentum, das der Autor 1975 in Prag mit Machovec geführt hat. Weiterführende Erkenntnisse sind diesem Anhang freilich nicht zu entnehmen.

Die Bedeutung der Arbeit von K. liegt vor allem in der breiten Dokumentation der Position von Bloch und Machovec. Es gelingt K. mit seinen zumeist exegetisch orientierten Bemerkungen zu den einzelnen Positionen, konkrete Ansatzpunkte für ein weiterführendes Gespräch mit Bloch und Machovec über Jesus zu finden. Freilich zeigt sich bei diesem Verfahren auch eine Grenze: Die entscheidende christologische Problemstellung, wie sie im Zusammenhang mit der Gottesfrage zu diskutieren wäre, wird von K. nicht ausreichend systematisch artikuliert. In den Jesusdeutungen von Bloch und Machovec wirken sich die hermeneutischen Vorentscheidungen aus, die den Umgang mit den biblischen Aussagen selbst noch einmal leiten. An einzelnen Punkten weist K. zwar darauf hin, eine grundlegende Reflexion dazu fehlt aber. Der von K. gewünschte Dialog um Jesus mit Bloch und Machovec wird über alle Einzelfragen hinaus freilich nicht um diese fundamentale Problemstellung herumkommen.

Kassel Helmuth Rolfes

Ruiz de la Peña, Juan Luis: **Las nuevas antropologías.** Un reto a la teología. – Santander: Editorial „SAL TERRAE" (1983). 232 S., (Colección Punto Limite 17) kart. . . .

Bei der vorliegenden Arbeit werden thematisch die Positionen heutiger Anthropologie entfaltet: 1. die Dialektik Subjekt-Objekt; 2. die Dialektik Mensch-Tier; 3. die Dialektik Denken-Gehirn. Die Untersuchung ist der Zuversicht, auch das Christentum mit seinen anthropologischen Voraussetzungen könne befugterweise im Jahrmarkt der Anthropologien ein Anliegen melden. Vorzug des Christentums als Diskussionspartner ist es, daß nach dessen besten Traditionen (G. Marcel bürgt dafür) das Problem des Menschen in seiner geheimnisvollen Dichte, als „mystère" gesichtet wird. Wo die Betrachtungsweise, wie sonst immer, das Programm als Rätsel-Frage aufrollt, die unter Zuhilfenahme bestimmter Methoden aus den Wissenschaften erschöpfend gelöst werden kann, zerrinnt der Sachverhalt unter den Fingern.

Unter der Rubrik Subjekt-Objekt-Dialektik kommen zu Wort: der Existentialismus (Heidegger, Sartre); die Anthropologie des Strukturalismus (M. Foucault, Lévi-Strauss); marxistischer Strukturalismus (L. Althusser); marxistischer Humanismus (A. Schaff, R. Garaudy und E. Bloch). Im Kapitel über Mensch-Tier wird der biologische Reduktionismus registriert (Monod, E. Morin, E. O. Wilson) und die anthropobiologische Richtung (Gehlen, Ayala, Dobzhansky, Thorpe), die genanntem Reduktionismus Einhalt bietet, sehr detailliert dargelegt. Um die Dialektik Denken-Gehirn gruppiert der Vf. die alternativen Positionen des physikalistischen (Feigl, D. M. Armstrong, Mackay), des emergentistischen Monismus (Bunge) und des interaktionistischen Dualismus (K. Popper und die Neurologen Penfield, Eccles, Sperry).

Innerhalb des Diskurses, der das Wesentliche der angesprochenen Positionen wiedergibt, werden sehr geschickt, sozusagen kontrapunktisch die Meinungen konfrontiert – auch gegenseitig ausgespielt –, so daß der Leser nicht bis zum Ende des Buches – wo „Seele" im christlichen Sinne genannt wird – auf die Stellungnahme des Vf.s warten muß. Die Unzulänglichkeiten der vorgetragenen Positionen werden hinreichend angezeigt. In der insinuierenden Darstellung wird mit Vorliebe auf leere Stellen im Diskurs der Kontrahenten hingewiesen, in der Zuversicht, hierin dürfte die christliche Anthropologie eine plausiblere Antwort liefern. Als Auffangraster fungiert die Kategorisierung Humanismus-Antihumanismus: der Vf. hält es für angebracht, die Diskussion der vorgetragenen Positionen im Vorfeld der ontologischen Entscheidungen (anima forma corporis) austragen zu dürfen. Die Alternative Humanismus-Antihumanismus, in deren Fragehorizont das Problem angegangen wird – wobei es sich herausgestellt hat, daß „Seele" zum Humanismus gehört – drängt zu einer weiteren Entscheidung, nämlich zur Übernahme der ontologischen Kategorienwelt zur endgültigen Lösung des Problems.

Leider ist die Vermittlung zwischen moderner Anthropologie – Vf. ist ein guter Kenner der neuesten medizinischen Anthropologie – und christlicher Theologie nur eine unvollständige, insofern der Vf. nur sehr wenig über die christlichen Traditionen über „Seele", „Unsterblichkeit" in den Diskussionen, die periodisch im Abendland seit der Aufklärung stattfanden, usw. mitteilt. Die nur ansatzweise vorhandene Reflexion über die Seele ist naturgemäß im christlichen – seit den Apologeten legitimierten – analogischen Denken beheimatet, wobei andere Perspektiven – das Prozessuale, Dialektische, Dynamische: die Seele und die Eschata, die den Sitz im Leben der Reflexionen über die Seele abgeben – ausgespart bleiben. Die Vorzüge der christlichen Anthropologie – mystère! – wurden nicht mal beschworen: Gabriel Marcel wird nur zitiert.

Bamberg Ignacio Escribano-Alberca

Petri, Heinrich: **Glaube und Gotteserkenntnis.** Von der Reformation bis zur Gegenwart. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1985), 181 S. (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd I, Faszikel 2c) kart. DM 64.–

Mit dem Erscheinen dieses Faszikels nähert sich Bd I des Handbuchs der Dogmengeschichte mit dem Titel „Das Dasein im Glauben" seinem vollständigen Abschluß (es fehlt nur noch ein Faszikel). Der Regensburger Fundamentaltheologe Heinrich Petri unternimmt es in diesem Bd, die Thematik von Glaube und Gotteserkenntnis, die in der Tat die Dogmatik ebenso wie die Fundamentaltheologie interessiert, für die Neuzeit aufzuarbeiten, wie es der Rahmen des Handbuchs fordert. Man darf vorab sagen, daß er einen grundsolide erarbeiteten Teilband vorlegt, der dem Gesamtwerk alle Ehre macht.

Sinnvollerweise wird das Thema im Ersten Kapitel etwas modifiziert: „Glaube und Rechtfertigung in der Zeit der Reformation und der beginnenden Gegenreformation". In dieser Zeit ist ja weniger die Frage der Gotteserkenntnis im Vordergrund (wenn sie auch nicht fehlt, wie im Zweiten Kapitel nachgetragen wird), sondern das Problem der Rechtfertigung (aus Glauben) ist Dreh- und Angelpunkt: Welche Rolle spielt der Glaube im Kontext der Rechtfertigung? Vf. entfaltet, schon vom Umfang her mit einem gewissen Schwerpunkt auf Luther, das Glaubensverständnis der Reformatoren Luther, Melanchthon und Calvin. Die Darstellung steckt die ganze Breite möglicher Forschungspositionen ab. Es bleibe dahingestellt, ob etwa der Lutherspezialist Anfragen bzw. Bedenken hat. Persönlich erscheinen mir die Aussagen zur „Subjektivismusthese" nicht vertieft genug. Sehr deutlich wird hingegen Melanchthons Schwanken zwischen Treue zum reformatorischen Denken und Humanismus. Die Darstellung der Glaubenstheologie in der vortridentinischen Kontroverstheologie, exemplifiziert vor allem an J. Gropper, aber auch an A. Pighius und G. Contarini, ist sehr überzeugend, ebenso die ausführliche Skizze der Problematik im Rechtfertigungsdekret des Konzils selbst (35–45). Eine Zusammenschau der Rezeption der Trienter Beschlüsse rundet das Kapitel ab.

Im Zweiten Kapitel („Glaube und Gotteserkenntnis in der nachtridentinischen Theologie") wird zunächst einiges zum Stellenwert der natürlichen Gotteserkenntnis in der Reformation gesagt, ein in der Literatur relativ seltenes und darum besonders wertvolles Unterfangen. Auch das Referat des Problems in der katholischen nachtridentinischen Theologie, mit der Spezialfrage nach der Analysis Fidei (wo sich aber alle Aspekte bündeln), überzeugt.

Das Dritte Kapitel („Glaube und Gotteserkenntnis in der Zeit zwischen Aufklärung und Neuscholastik") hätte man vielleicht in zwei Kapitel aufteilen sollen, denn die Aufarbeitung der Auseinandersetzung mit Kant zusammen mit der Darstellung der Ansätze in der Tübinger Schule wirkt nicht nur äußerst überladen, sondern bindet auch Problemfelder zusammen, die historisch in keinem unmittelbaren, inneren Zusammenhang stehen.

Ganz hervorragend ist wiederum das Vierte Kapitel konzipiert und erarbeitet: „Glaube und Gotteserkenntnis im Umkreis des Ersten Vatikanischen Konzils".

Da kein weiterer Bd vorgesehen ist, bleibt dem Rez. freilich die Frage, ob die Behandlung der Problematik in der Zeit danach auf nur gut zwei Seiten hinreichend ist bzw. ob Theologen wie Pascal und Rousselot durch bloße Nennung hinreichende Gerechtigkeit widerfahren ist. Auch hätte man wohl „Dei Verbum" etwas ausführlicher würdigen sollen.

Wohltuend ist insgesamt die Literaturzusammenstellung: wie es einem Handbuch angemessen ist, eher umfangreich, aber nicht uferlos. Gelegentliche Wiederholungen (z. B. 81 mit 98) wirken etwas störend. Gelegentlich ist auch für sehr bedeutende Theologen eine einzige Arbeit abstützende Forschungsliteratur (so F. Wolfinger für J. E. Kuhn, 127–136). Könnte aber ein einzelner Vf. eines so detaillierten und tiefschürfenden Werkes mehr leisten?

Alles in allem handelt es sich um eine für die gesamte Systematik sehr hilfreiche Darstellung, die auf lange Zeit grundlegend sein wird.

Marburg Harald Wagner

Beinert, Wolfgang: **Dogmatik studieren.** Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten. – Regensburg: Friedrich Pustet (1985). 241 S. kart. DM 29,80

Der Vf. füllt mit diesem Buch eine seit vielen Jahren als durchaus schmerzlich empfundene Lücke, und er füllt sie auf eine sehr geglückte Weise. So bedeutend die Stellung der Dogmatik im Fächerkanon der Theologie ist, so merkwürdig war der Sachverhalt, daß Studierende und Interessenten nirgendwo einen zuverlässigen Ratgeber fanden, wie dieses „Fach" mit System und Nutzen zu studieren sei.

Ehe Vf. die Fragen angeht, was Dogmatik ist, wie sie entsteht und arbeitet, wie sie sich aufbaut und gliedert, geht er – absolut sinnvoll – auf das Wesen des Dogmas und seine Bedeutung für das Leben des Christen ein. Ebenso zeigt er den Ort der Dogmatik im theologischen System auf. Bei der Darstellung der Dogmatik kommt er auf Methoden und Einteilungen zu sprechen (mit einem exkursorischen Seitenblick auf evangelische Dogmatik). Der „Zustand" gegenwärtiger Dogmatik wird in einer „kleinen Typologie heutigen dogmatischen Denkens" verdeutlicht. Der mehr didaktische Teil bietet eine Fülle notwendiger Hinweise: Wie man dogmatische Texte liest, welches die Quellen der Dogmatik sind, die Hilfsmittel der Dogmatik (mit einer Anleitung, wie der „Denzinger" zu lesen ist), die Standardwerke und nicht zuletzt: Wegweisungen für Studium und Examen.

Das Buch ist mit ganz großem didaktischen Geschick geschrieben. Wo immer es geht, veranschaulicht Vf. die Probleme, auch mit Schaubildern. Er stellt konkrete Denk-und Arbeitsaufgaben. Die von ihm ausgewählten Texte von Dogmatikern sind – auch zur Einführung in die Schreibweise der Autoren – sehr illustrativ.

Es ist selbstverständlich, daß bei einem so anspruchsvoll angelegten Zugang und Überblick zahlreiche kontroverse Punkte berührt werden. Der Vf. hat sich mit gutem Grund für ein möglichst friedliches Nebeneinander der Darstellung entschieden (ein Musterbeispiel: S. 128). Die Unvereinbarkeit konträrer Positionen steht nie a priori fest. Selber bejaht der Vf. durchaus die Offenheit und Geschichtlichkeit dogmatischer Formulierungen.

Man braucht kein Prophet zu sein, um den großen und verdienten Erfolg dieses Buches vorauszusagen.

Münster Herbert Vorgrimler

Der Widerschein des Ewigen Lichtes. Marienerscheinungen und Gnadenbilder als Zeichen der Gotteskraft. Hrsg. von German Rovira. – Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker (1984) 283 S. (Marianische Schriften des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer) kart.

Die Mariologie überwindet langsam den Schock, den sie mit dem Vaticanum II erlitt. Die deutschen Theologen arbeiten sichtlich daran, sie aus dem Engpaß herauszuführen.

Besondere Anerkennung verdienen die Arbeiten von W. Beinert: „Heute von Maria reden?", Herder 1974; „Maria heute ehren", Herder 1977 (erscheint demnächst in polnischer Übersetzung im Verlag „Pax") sowie die Veröffentlichungen der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie, deren Vorsitzender H. Petri ist. Ein bemerkenswertes Ereignis war die Edition des „Handbuches der Marienkunde", Pustet 1984. Ein weiteres Zeichen des „Herauskommens aus der Krise" ist „Der Widerschein des ewigen Lichtes", Bd IV der Marianischen Schriften des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer. 1980 war in dieser Reihe das Buch „Im Gewande des Heils" über die Unbefleckte Empfängnis erschienen, 1981 „Das Zeichen des Allmächtigen" über die jungfräuliche Gottesmutterschaft Mariens in ihrer Verbindlichkeit für das christliche Leben und 1982 „Die Mutter der schönen Liebe" über die Marienverehrung im Leben der Kirche und der Christen. Der vierte, hier zu rezensierende Band hat zur Aufgabe: „Die Analyse der theologischen Begründung und Bedeutung der Verehrung der Gnadenbilder und der Marienerscheinungen im Leben der Kirche."

Das Material wurde in vier Blöcke geordnet: I. Allgemeines über die Lehre von Erscheinungen: Erscheinungen und Prophetenwort nach dem Neuen Testament (J. Scharbert, G. Rovira), Fundamentaltheologische Überlegungen über die Privatoffenbarungen und Marienverehrung (J. Schumacher), Echte und falsche Erscheinungen (J. B. Torelló). II. Geschichtliche Überlegungen über Mariens Gnadenbilder, Wallfahrten, Wallfahrsorte und Erscheinungen: Bilder und Heiligtümer Marias (L. M. Herrán), Maria in der Kunst des lateinischen Westens (W. N. Schumacher), Ikonenverehrung und Ikonoklasmus (E. Chr. Suttner), Marienfrömmigkeit und Marienwallfahrten im Zeitalter der katholischen Reform (R. Bäumer), Catharine Labouré, La Salette, Fatima, Banneux (J. Auda). III. Geistliche Erwägungen: u. a. der gut dokumentierte Artikel Fatima und die Päpste (A. C. do Amaral). IV. Dokumente: hier finden wir Texte zum Thema der Erscheinungen und zwar von Petrus Canisius, Manuel Risco, Origenes, Cyprian von Karthagina, Gregor von Nyssa, Johannes Gerson und Wilhelm Emmanuel von Ketteler.

Privatoffenbarungen, insbesondere Marienerscheinungen, sind besonders seit den Erscheinungen von Lourdes zu einer Komponente des kirchlichen Lebens geworden. Der Protestantismus nimmt sie entweder nicht zur Kenntnis, zweifelt sie an oder weiß nicht recht, was für einen Standpunkt er einnehmen soll. Auch auf katholischer Seite kreuzen sich unterschiedliche Meinungen. Die Theologen legen im allgemeinen eine große Reserve an den Tag, was dieses Thema betrifft. Man muß allerhand Mut aufbringen, es zum Gegenstand einer theologischen Studie zu machen. German Rovira hat diesen Mut aufgebracht, und das ist gut so. Dank ihm erhielten wir ein wertvolles Buch, das das zeitgenössische Wissen zum Thema der Marienerscheinungen in eins zusammenträgt. Das Buch liefert wertvolle biblische, historische und theologische Informationen. Es geht in die Literatur als eine Art Summe zum Thema der Marienerscheinungen ein.

Dem Hrsg. muß gratuliert werden, daß es ihm gelungen ist, dieses schwierige Thema vor zwei extremen Standpunkten zu bewahren: vor extremem Skeptizismus und vor unkritischem Enthusiasmus. Wir finden in dem Buch eine reichhaltige Liste von Fehlern, von denen nicht einmal die anerkannten Erscheinungen frei sind. Die zu Stellungnahmen betreffs neuer Erscheinungen gezwungenen Theologen und kirchlichen Autoritäten werden J. Schumacher für seine Liste der die authentischen Erscheinungen von den falschen unterscheidenden Kriterien sowie J. Torelló für dasselbe Thema besonders dankbar sein.

Das Buch würde noch an Wert gewinnen, wenn es um die Äußerung eines Orthodoxen und eines Protestanten sowie um ein Sachregister ergänzt würde, dessen Fehlen die Benutzung dieser nützlichen Publikation erschwert, welche nicht nur der Theologe, sondern jeder, der sich für die Marienerscheinungen als Zeichen unserer Zeit interessiert, mit Interesse in die Hand nehmen wird.

Lublin Stanisław C. Napiórkowski

Zirker, Hans: **Ekklesiologie.** – Düsseldorf: Patmos (1984). 218 S. (Leitfaden Theologie, Bd 12) kart. DM 19.80

Ein weiterer geglückter „Leitfaden", geprägt von gründlicher Sachkenntnis und großem Engagement und zugleich dem Wissen darum, wie die Kirche von außen aussieht! Wertvoll insbesondere die Fülle von Perspektiven, wobei die Fähigkeit zur didaktischen Vermittlung mit dem systematischen Überblick über die verschiedensten (z. B. exegetisch-historischen, fundamentaltheologischen und pastoraltheologischen) Aspekte der Sache Schritt hält.

In einem Ersten Hauptteil („Die Erschließung des Stichworts") werden die Zugangswege bereitet – zunächst von außen, den empirischen Befunden her, dann zunehmend ins theologische Zentrum hinein. Besonders hilfreich der Abschnitt 5: „Kirche und ... (Reich Gottes, ‚Welt', Judentum, Religionen, Christentum, Staat, Gesellschaft)".

Den Zweiten Hauptteil („Die Erschließungen der Kirche aus ihren Funktionen") darf man wohl als den knapp gefaßten Versuch einer fundamentaltheologischen Grundlegung ansehen. Hier scheint mir nicht alles gelungen. Kirche als „Verständigungsgemeinschaft": das ist von der blassen Bedeutung des Wortes „Verständigung" her zu wenig für die behandelten Themen – vom vorösterlichen Jesus bis zur Entfaltung der kirchlichen Institutionen. Vielleicht hängen damit einige Fehlurteile im Detail zusammen, etwa zur Kanonbildung: Durch geschichtliche Herausforderungen „ist die frühe Kirche genötigt, die in ihr geschätzten Schriften zu sichten und nach ihrer autoritativen Geltung als Wort Gottes zu bewerten" (vgl. 138). Das normative Faktum als Kriterium? Aber auch im Blick auf die Grundlegung des römischen Primats bleiben Fragen: Kann man den im Klemens-Brief zum Ausdruck kommenden Autoritätsanspruch wirklich als etwas bezeichnen, das zu jener Zeit „jedermann" möglich war? (143) Dagegen spricht insbesondere der Hinweis des Irenäus (Adv. haer. III 3,3). Die Interpretation der „potentior principalitas" Roms (Adv. haer. III 3,2) – „Aber dabei dient [Irenäus] Rom nur als das naheliegende Beispiel, neben dem er auch andere apostolische Stätten hätte nennen können" (143) – ist nicht haltbar. Das „Beispiel" bezieht sich auf andere mögliche Sukzessionslisten, nicht die „potentior principalitas" (vgl. hierzu den erhellenden Kommentar von A. Rousseau in SC 210,225ff).

Von der Sache her wäre es vielleicht besser gewesen, Abschnitt 1 („Kirche als Verständigungsgemeinschaft") und Abschnitt 3 („Kirche als Handlungsgemeinschaft") dem Abschnitt 2 („Kirche als Traditionsgemeinschaft") nach- (und unter-) zuordnen. Dies insbesondere von der m. E. richtigen Einsicht her, daß 1 Kor 11,23 Paulus tatsächlich „Überliefern" mit „Ausliefern" zusammendenkt (172). Wenn kirchliche Überlieferung aus der dreifachen Paradosis Jesu (durch Menschenhand, durch den Vater, aus freien Stücken) herkommt und diese vergegenwärtigt,[1] dann dienen die Institutionen in der Tat der Ermöglichung von „communio" – und stehen doch für mehr als bloße Kommu-

[1] Vgl. meinen Beitrag „Aufgaben der Fundamentaltheologie", in: TrThZ 92 (1983) 204–215.

nikation. Dann würde auch in der Liturgie nicht die „fundamentalste Form kirchlichen Lebens" zu sehen sein (189), sondern Gegenwart von traditio im „kontrafaktischen Spiel" (193).

Kritische Bemerkungen dieser Art sind aber eben nur zu einigen Details am Platze. Das Ganze ist eine höchst wertvolle Orientierung, gerade auch für Studierende, die nicht schon von vornherein „kirchlich motiviert" sind.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Vom Amt des Laien in Kirche und Theologie. Festschrift für Gerhard Krause zum 70. Geburtstag, hrsg. von Henning Schröer und Gerhard Müller. – Berlin, New York: de Gruyter 1982. XII, 431 S., Frontispiz (Theologische Bibliothek Töpelmann, hrsg. von K. Aland, C. H. Ratschow und E. Schlink, 39. Bd) Ln DM 158.–

Wenige Wochen nach Vollendung seines 70. Lebensjahres ist Gerhard Krause, seit 1962 bis zur Emeritierung o. Prof. für Praktische Theologie an der Bonner Evang.-theol. Fakultät, am 25. 8. 82 aus diesem Leben abberufen worden. So ist diese Festschrift, die mit ihren Beiträgen zum „Amt des Laien" Gerhard Krauses Lebenswerk würdigt, zu einer Gedenkschrift geworden.

Mit dem Titel dieser Festschrift, dem sich alle Beiträge zuordnen, ist ein Thema benannt, durch das G. Krause als theologischer Lehrer und Ratgeber, als Prediger, Presbyter und Synodale sich herausgefordert sah. Mit ihren 23 Beiträgen nimmt sie dieses Thema auf und konkretisiert und variiert es auf eine vielfältige und fruchtbare Weise.

1. „Ansätze und Grundlinien" werden durch die Beiträge von Gustaf Wingren und Clemens Thoma abgesteckt.

W. (Der Begriff „Laie"; 3–16) geht von der Definition aus: Laien in der Kirche seien durch das definiert, was sie nicht sind, nämlich Priester. Dadurch werde die Priesterweihe in das Zentrum der Kirche gerückt. Das NT denke die ganze Kirche von der Taufe her und verwende den Begriff λαικός nicht. „Priester – das sind alle, und sie sind dies durch die Taufe" (5). Diesen urchristlichen Ausgangspunkt vergleicht W. mit der veränderten Situation zur Zeit des 4. Laterankonzils von 1215, der Aufteilung in „Priester und Laien" (die von fast allen Kirchen unkritisch akzeptiert worden sei). W. vermutet, daß „rein äußere Fakten" zu dieser Aufteilung geführt haben: Durch die vollständige Christianisierung Europas werde es „immer mehr unmöglich, daß die Taufe – diese Handlung, die an dem ganzen Volk in einem unbewußten Zustand im Kleinkindalter geschah – ihren Platz als das zentrale Ereignis im Leben des Menschen behält" (7). Den zentralen Platz als Hauptsakrament der Kirche nehme das Abendmahl mit Beichte, Sündenvergebung und Kirchenzucht ein. Die Taufe werde über alle Konfessionsgrenzen hinweg anerkannt, nicht aber das Abendmahl. So sei die Taufe eine „unbedeutende Formalität" (8) geworden. Das eine Volk Gottes sei nun in Priester und Laien zerteilt. In unserer Zeit aber entdecke man wieder den Laien. W. erklärt dies so: im Prinzip sei die frühkirchliche Missionssituation in Europa zurückgekehrt. Wie im Begriff „Laienapostolat" impliziert, sei im rein säkularen Zusammenhang der Laie der einzige Missionar und Apostel. In der Zukunft werde die Taufe weniger gewöhnlich werden als bisher. „Und im selben Augenblick, in dem sie weniger gewöhnlich wird, wird sie groß" (16). – Frage an W.: Wird sich die Situation der frühen Kirche mit ihrem damaligen Gegenüber zur heidnischen Umwelt in Europa wiederholen? Zeigen nicht alle empirischen Untersuchungen einen deutlichen Trend zur Pastorenkirche und zur Aufwertung des Pfarrerberufs?

Th. untersucht „Amt, Seelsorge und Laienbewußtsein im Judentum" (17–26).

2. Biblische Perspektiven werden durch fünf Exegeten aufgezeigt:

Antonius H. G. Gunneweg behandelt das Thema „am ha'arez: Vollbürger – Laien – Heiden" (29–36), Hans-Jürgen Hermisson „Zur Erwählung Israels. Alttestamentliche Gedanken zum Amt der Gemeinde" (37–66).

Erich Gräßer geht in seiner Untersuchung „Die Gemeindevorsteher im Hebräerbrief" (67–84) der Frage nach, worin die Autorität der „Vorsteher" in Hebr. 13 besteht. „Kultische Funktionen sind ebensowenig angedeutet wie eine monarchische Spitze" (71). Autorität und seelsorgerliche Funktionen haben sie „ausschließlich von ihrem Predigtamt" (73). Der entscheidende Grund für dieses Amt liegt in der Christologie des Hebr. „Das himmlische Kultmysterium in seiner eschatologischen Einmaligkeit schließt jede Nachahmung und Wiederholung aus" (78). Hinzu kommt die „Einheit von Wort und Heil" (78). Mit Vielhauer vermutet G. z. B. in 3,1 eine polemische Spitze gegen ein frühkatholisches Verständnis von Tradition und Amt, wie es sich bei Luk. und in den Past. finde.

Predigten zweier Neutestamentler bringen die biblische Perspektive auf eine eindringliche Weise zur Sprache: Günter Klein („Ein Stück aus dem Tollhaus. Predigt über 1. Petrus 2,1–10") (85–91) und Wolfgang Schrage („Vielfalt in Gaben und Aufgaben. Predigt über Röm. 12,3–8") (92–100).

3. Fünf weitere Beiträge behandeln bestimmte historische Ausprägungen des Laienamtes:

Carl Andresen, „Ubi tres, ecclesia est, licet laici". Kirchengeschichtliche Reflexionen zu einem Satz des Montanisten Tertullian (103–121), Knut Schäferdiek, Das heilige Land in Laienhand. Zur Entstehungsgeschichte der fränkischen Eigenkirche (122–140), Rolf Schäfer, Allgemeines Priestertum oder Vollmacht durch Handauflegung? Zu Luthers Ordinationsauffassung im Brief an Johann Sutel in Göttingen (141–167), Gerhard Müller, Lazarus Spengler als Theologe (168–184) und Joachim Mehlhausen, Friedrich Wilhelm IV. Ein Laientheologe auf dem preußischen Königsthron (185–214).

4. Gerhard Ebelings 1980 gehaltener Vortrag „Der Lauf des Evangeliums und der Lauf der Welt. Die Confessio Augustana einst und jetzt" (217–245) eröffnet die Reihe der systematisch-theologischen Beiträge.

E. orientiert sich an drei Begriffen der lat. CA: confessio (Bekenntnisakt und Bekenntnisschrift), consensus (die Zusammenhänge zwischen Konsens und Dissens) und conscientia als der Ort, „wo allein sich Heil und Heillosigkeit entscheiden" (240), weshalb die Unterscheidung zwischen moralisch-politischer Gerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit heilsnotwendig ist. Eine „Beziehung" zwischen beiden Größen lehnt E. ab. Leider kann dem Vortrag E.s hier nicht i. E. nachgegangen werden. Zitiert sei aber seine Interpretation des Textes der Papsterklärung zur Confessio Augustana vom 25. 6. 1980: „Die Dankbarkeit (Papst Johannes Pauls II.) gilt nicht eigentlich der CA, weder als Ereignis noch als Text. Die Dankbarkeit bezieht sich vielmehr auf das Bemühen der nachträglichen Ausgleichsverhandlungen ... Diese positive Einschätzung gründet sich jedoch offensichtlich nicht auf die spezifisch reformatorischen Aussagen der CA und auch nicht auf das reformatorische Verständnis ihrer ökumenischen Aussageintention, geschweige denn auf die Tatsache jenes Bekenntnisaktes in Augsburg" (244 Anm. 63).

Brian L. Hebblethwaite widerspricht in seinem Aufsatz „Can there be genuine dialogue between the believer and the unbeliever?" (246–255) der Auffassung, daß nur Glaubende den christlichen Glauben verstehen können und daß es darum einen echten Dialog zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden nicht geben könne. Die christliche Theologie, so fordert H., müsse „die Perspektive des Fideismus überwinden und die Ernsthaftigkeit des modernen Unglaubens, die Stärke mancher Kritik christlichen Glaubens und christlicher Praxis und die Wahrheitselemente, die der Unglaube enthält, anerkennen" (254). Die Einbeziehung eines „phänomenologischen Moments" in ihre eigene Methodologie helfe christlicher Theologie, „diese Offenheit in ihrem Dialog mit dem Unglauben zu erreichen" (254).

„Gibt es in der Ethik überhaupt einen Laien? Oder ist nicht jeder, der sittliche Verantwortung trägt, ethisches Subjekt und also gerade kein Laie mehr?" (256) fragt Martin Honecker in seinem Beitrag „Autonomie und Prophetie" (256–277). Während in der katholischen Theologie heute für die Autonomie des ethischen Subjekts gestritten werde, drohe, so H., der evangelischen Theologie „ein Verlust der Autonomie und Rationalität ethischer Verantwortung" (257). H. zeichnet die verschiedenen, sich überlagernden Problemstellungen in der innerkatholischen Diskussion zwischen den Vertretern einer autonomen Moral und einer Glaubensethik nach (257–266). Für H. verläuft die Diskussion im evangelischen Bereich „scheinbar gegenläufig zur Forderung nach einer Autonomie der Moral" (267). H. will keine Lossagung der Ethik von der Theologie, lehnt freilich eine „christologische Begründung" i. S. einer „Herleitung, einer Ableitung der Ethik aus der Christologie" ab (268). Damit werde eine „Orientierung der Ethik an der Christologie" nicht hinfällig. H. spricht von einer „Beziehung auf einen christologischen Kontext" (268), verwirft aber die Möglichkeit eines Ausgangs vom munus triplex Christi. Worin die genannte Beziehung besteht, wird nicht recht klar, zumal auch H. von der „Evidenz des Ethischen" ausgeht (257) und mit der Zweireichelehre unterscheidet zwischen dem, „was coram deo gilt, und dem, was Menschen coram hominibus einander und der Welt schulden" (277).

„Der Dogmatiker ist der Vertreter des Laien." Im Gespräch mit Martin Kähler (1835–1912), von dem dieser Satz stammt, behandelt Gerhard Sauter das Thema „Der Dogmatiker als Anwalt des Laien in der Theologie" (278–295). Laie ist hier nicht der Nichtpriester, sondern der, der hinsichtlich dessen, was ihn betrifft und beschäftigt, der Bibel, nicht Fachmann ist, „wie gebildet er sonst sei". Wir stoßen hier auf das Faktum, daß die Bibel, seit sie zum Gegenstand historisch-kritischer Forschung wird, entweder von Laien oder von Fachleuten gelesen und gehört wird. Der Laie (wie auch der Gelehrte!) stellt als Bibelleser die Frage nach der Gewißheit des Glaubens angesichts der wissenschaftlichen Erforschung der Bibel und deren wechselnder Ergebnisse. Dieser von Kähler (und seinem Schüler Paul Tillich) vorgetragenen Problemstellung geht S. in seinem Beitrag nach. Der Dogmatiker vertritt den Laien „in Entscheidungen, die ihn (den Laien) zwar betreffen, die er aber nicht selbst treffen kann" (284). Nicht „menschliche Entdeckungen", sondern „das Selbstverständliche" des Handelns Gottes begründet Glaubenserkenntnis. Es gehöre zum Amt des Laien und des Dogmatikers, der ihn in der Theologie vertritt, „daß er unablässig die Frage nach dem Selbstverständlichen stellt, ausdrücklich oder nicht" (284).

5. Der letzte Abschnitt der Festschrift ist „Praktischen Aufgaben" gewidmet.

Günter Besch zeigt in seinem Beitrag, „Amt und allgemeines Priestertum in den Kirchen der Diaspora" (301–310), wie die reformatorische Lehre vom Priestertum aller Gläubigen in den Diasporakirchen, die häufig zugleich in der Bedrängnis waren, von Bedeutung wurde. Aber auch da, wo im Untergrund reine Laiengemeinden bestanden (wie z. B. in Österreich), setzt das Bemühen ein, theologisch ausgebildete Prediger zu bekommen, freilich nicht um einen „Amtsträger" zu haben, sondern weil „die gesunde Lehre" zum Wesen einer Kirche gehört.

Diese Beobachtungen zum Thema Diasporakirche – Laienkirche werden von Albert Stein in seiner „Predigt über 2. Kor. 1,3–4", die er anläßlich des

österreichischen Toleranzjubiläums gehalten hat, bestätigt (311–319). Er blickt auf eine Laienkirche zurück, in der man, bedrängt und verfolgt, die Predigt des verordneten geistlichen Amtes nicht mehr hören konnte. „Aber sie hat als Kirche über fast zwei Jahrhunderte überleben können in der Kraft des Glaubens ihrer Laien, ihrer Hausgemeinden, ihrer Hausmütter und Hausväter" (317).

In seinem Aufsatz „Die theologische Kompetenz des Laien im kirchenleitenden Handeln" (320–342) plädiert Henning Schröer für eine Laientheologie zwischen Universitätstheologie und kirchenleitender Theologie. „Die Theologie braucht die Laientheologie" (342), d. h. aber nicht eine „didaktische Verständlichmachung von Fachtheologie, Theologie für Laien, sondern Theologie der Nichttheologen" (336). Sch. spricht von einer „solidarischen Elementarisierung von Theologie" (336), für die er die Ebeling'sche Trias von confessio, consensus und conscientia (s. o.!) als Leitbegriffe vorschlägt. Weil Theologie „ein Rest von Universalwissenschaft" ist, haben Laien „eine theologische Kompetenz auch durch die Kompetenz ihrer Wissenschaft" (338). Sch. selbst deutet an, daß man diesem „pansophischen Interesse" heute aber nur mit Skepsis begegnen kann. Haben Soziologen oder Biologen wirklich eine „theologische Kompetenz auch durch die Kompetenz ihrer Wissenschaft"? Darauf wird die theologische Kompetenz des Laien sich nicht gründen können. Zweifellos ist die von Kähler ins Spiel gebrachte Gewißheitsfrage, die der Laie stellt und stellen soll, Sauters Stichwort des „für den Glaubenden Selbstverständlichen" oder das „Sich-als-Hörer-Bekennen" des Laien (P. Ricoeur) einer Berufung auf das „pansophische Interesse" der Theologie vorzuziehen.

Friedrich Wintzer weist in seinem Aufsatz „Laiendienst im Pfarrhaus. Erwägungen zum Selbstverständnis und zur Rolle der Pfarrfrau" (342–356) darauf hin, daß „die Frage nach dem Selbstverständnis der Pfarrfrau in der Regel individuell beantwortet wird und daß es in dieser Hinsicht keinen breiten Konsens mehr gibt" (345).

Heinrich Karpp wendet sich in seinem Beitrag „Der Laie als Bibelleser und Predigthörer" (357–371) dem bisher kaum beachteten Problem des Verhältnisses von Bibellesen und Predigthören zu. „Laien" sind hier die, „die keine theologische Ausbildung erfahren haben, was eine gute Bibelkenntnis und eine gewisse theologische Bildung nicht ausschließt" (357). Der Autor beschreibt die möglichen Konflike zwischen einem solchen Predigthörer, der seine Bibellektüre und seine Bibelkenntnis ständig in Beziehung setzt zu dem, was er in der Predigt hört, und einem Prediger, der sich auf eine solche „Begleitung" nicht einstellt und sich vom Inhalt und Sinn eines Bibeltextes entfernt oder ihm widerspricht, um einen ihm wichtigen theologischen Sachverhalt zur Geltung zu bringen. K. zeigt dieses Problem an Begriff „Gottesdienst" auf, der unzweideutig einen Gott erwiesenen Dienst der Menschen meint und nicht einen Dienst Gottes an uns Menschen. Letztere Bedeutung wird aber gelegentlich einseitig der ersten entgegengesetzt. Darauf aber ist der Bibelleser nicht vorbereitet. Die Überzeugung, „auch unter dem Evangelium habe der Dienst gegenüber Gott im Sinne der Latreia (oder der Leiturgia) seinen Platz, weil sonst die Heiligkeit Gottes und der Ernst seines Willens in nebelhafte Ferne zu entschwinden drohen" (365f), sei schriftgemäß. Luther hat den Begriff „Gottesdienst" in seiner Bibelübersetzung nicht nur geduldet, sondern an bestimmten Stellen das Wort „in freier Wiedergabe erst selber eingesetzt" (365), wodurch sich das Wort in der deutschen Sprache eingebürgert habe. Ohne die Predigt in ihrem Wesen zu verkürzen, sei die selbständige Bibellektüre der Laien „als wertvolle Kraft im kirchlichen Leben anzuerkennen und sie zu fördern, indem man durch sie bedingte Schwierigkeiten des Predigtverständnisses ernst nimmt" (370). „Ein gewisser ‚Laienbiblizismus' . . . vermag manche Fragen in der Kirche offen zu halten, die der Theologe zu rasch und zu gern schon hinter sich zu bringen meint" (371).

Jürgen Henkys schreibt über „Dietrich Bonhoeffers letztes Gedicht auf dem Weg in das Gesangbuch" (372–392). Es habe Bonhoeffer ferngelegen, mit dem „im Familienton" gehaltenen Gedicht „Von guten Mächten", das er seiner Mutter und Braut zugedacht hat, ein Gemeindelied zu dichten. H. beschreibt die bisherige Rezeptionsgeschichte des Gedichtes, das sich inzwischen in vielen Gesangbüchern findet, auch in Übersetzungen, und mindestens fünfzehnmal als Gemeindelied vertont wurde.

Es folgt „Eine Jubiläumspredigt" (395–401), die aus Anlaß der Fünfhundertjahrfeier der Universität Greifswald 1956 von William Nagel, dem damaligen Dekan der Theol. Fakultät, gehalten wurde.

Im Anhang finden sich eine Bibliographie Gerhard Krause und sorgfältig erstellte Register für Bibelstellen, Sachen und Namen.

Eine Festschrift zum Thema Laie – Kirche – Theologie, in der sich Fachtheologen aller Disziplinen zum „Anwalt des Laien" in Kirche und Theologie machen und eine Fülle von Entdeckungen zum Thema aus der Geschichte und Gegenwart von Theologie und Kirche vor dem Leser ausbreiten. An den hier zu Wort kommenden Problemstellungen, Einsichten und Anstößen werden Kirche und Theologie, die nach dem Amt des Laien fragen, nicht vorbeigehen dürfen. Wird nach diesem Aufsatzband ein „zweiter Band" geschrieben werden, in dem die Laien selbst und auch die kirchenleitenden Theologen das Gespräch mit den Fachtheologen aufnehmen?

Münster Erdmann Sturm

Germain, Elisabeth: **2000 ans d'éducation de la foi.** – Paris: Desclée 1983. 204 S. (Bibliothèque d'histoire du christianisme, 1, dirigée par Michel Launay) kart.

Vf.in (Prof. am Institut Catholique de Paris) ist bekannt durch Arbeiten besonders zur neueren Geschichte der Katechese (vgl. bes.: Langages de la foi à travers l'histoire. Mentalités et catéchèse, approche d'une étude des mentalités. Paris 1972), eine Forschungsrichtung, die im deutschsprachigen Raum kaum mehr gepflegt wird (zu weiteren fremdsprachigen Arbeiten vgl. Religionspädagogische Beiträge 17/1986). Hier legt sie eine Arbeit zur ganzen Geschichte christlicher Unterweisung vor, die der Dokumentation gut die Hälfte des Platzes einräumt (z. B. Auszüge aus der Didache, Justins 1. Apologie, Hippolyts traditio apostolica bis hin zu aktuellen Äußerungen des Papstes und katechetischer Kongresse). Das entspricht der Intention der Reihe, in der diese Arbeit als Bd 1 erscheint: Aktuelle Themen sollen dokumentierend historisch erschlossen und via Begleittext durchsichtig gemacht werden.

Angesichts dieser Zielsetzung ist die Breite und Perspektive der behandelten Thematik erstaunlich.

So wird die Alte Kirche zeitlich (vor und nach Konstantin) und räumlich (West und Ost) differenziert betrachtet. Das Mittelalter, seine Pastoral und Glaubenspraxis, Theologie und ‚Volksfrömmigkeit', kommt in seiner westlichen wie östlichen Gestalt in den Blick. Die neuere Zeit, treffend mit „L'invention du catéchisme" (81), also etwa mit „Die Erfindung institutionalisierter Katechese" charakterisiert, wird unter Einbeziehung der protestantischen Tradition und vor allem auch der Mission vorgestellt. Es folgt die Katechetik der Aufklärung bis zum Katechismus Napoleons, dem Scheitern des Konzepts Hirschers und dem Siegeszug der Katechismen Deharbes. Die katechetischen Bemühungen des Bischofs Dupanloup vor allem leiten dann über ins 20. Jh.: Das klassische katechetische ‚Wissensmodell' erweist sich als nicht mehr tragfähig, neue Besinnung ist notwendig (bis hin zur römischen Bischofssynode von 1977 und Catechesi tradendae 1979). Ein Blick auf katechetische Realitäten angesichts der Welt (US-Protestanten, Orthodoxie, marxistische Länder) schließt den historischen Überblick ab.

Die Humanwissenschaften – so das Fazit – haben neue Probleme sehen gelehrt: „catéchèse et mentalités humaines, catéchèse et recherches de groupe, catéchèse et institutions . . ." (187). Theologisch betrachtet: Die lebendige Offenbarung Gottes muß ihre Vollendung im Denken und Handeln der in eine spezifische Kultur- und Sozialwelt eingebundenen Glaubenden finden.

Dieses Fazit deutet auch den durchgängig anzutreffenden Gesichtswinkel der historischen Betrachtung an: Nicht die institutions- und ideengeschichtliche Sicht ist leitend, sondern (beide möglichst integrierend) die kultur- und sozialgeschichtliche, inspiriert von der neueren französischen Sozialgeschichtsforschung (dazu etwa: M. Erbe, Zur neueren französischen Sozialgeschichtsforschung. Darmstadt 1979).

Natürlich bliebe angesichts der Spannweite der Thematik und des Zwanges zur Zusammenfassung manches anzumerken.

So etwa, wenn Papst Gregor d. Gr. als Benediktinermönch bezeichnet wird (47), oder wenn über das monastische Erziehungsmodell des Mittelalters kein Wort zu finden ist. Doch solche und ähnliche Ausstellungen müssen angesichts des Ganzen als kleinliche Beckmessereien erscheinen.

Der von der deutschsprachigen Forschung herkommende Leser kann aus der Lektüre doppelten Gewinn ziehen: Einmal wird er über die dort vorherrschende institutions- und ideengeschichtliche Betrachtung hinausgeführt, zum andern begegnet er der Problematik in anderen Ländern und Kulturkreisen.

Augsburg Eugen Paul

Wieh, Hermann: **Kirchenfremde Christen.** Anregungen und Hilfen für die Pastoral. – Würzburg: Echter 1984, 128 S., kart. DM 19,80

Angeregt durch die neuere pastoraltheologische Diskussion über die distanzierte Kirchlichkeit bzw. „Auswahlchristenpastoral" sowie erprobt aufgrund eigener Erfahrungen in der Gemeindearbeit stellt der Vf. „Formen, Ansatzpunkte und Beispiele pastoraler Arbeit im Blick auf kirchenfremde Christen" zusammen. Dabei erörtert er sorgfältig Möglichkeiten, aber auch Grenzen der in den verschiedenen Situationen und an den verschiedenen Orten im Gemeindealltag sich ergebenden Begegnungen. Das Buch vermag sicherlich die Sensibilität für das immer dringlicher werdende Problemfeld zu wecken bzw. zu erhöhen. Insgesamt ist es doch noch sehr, wie auch der Vf. selbst einräumt, der „Binnenperspektive" verhaftet, so daß zu fragen ist, ob damit dem Selbstverständnis der „kirchenfremden Christen" genügend Rechnung getragen ist.

Paderborn Norbert Mette

Arnold, Fritz: **Der Glaube, der dich heilt.** Zur therapeutischen Dimension des christlichen Glaubens. – Regensburg: Verlag Pustet (1983), 145 S. (Reihe engagement) kart. DM 14.80

Der Vf., den uns das Buch nur als Maristenpater vorstellt, ist ein mutiger Mann und ein tüchtiger Theologe.

In dem ersten Teil seines bedeutenden Buches, „Verlust und Wiederentdeckung der ganzheitlichen Sicht des Menschen" geißelt er eine heute verbreitete schwärmerische „Heilungseuphorie" und will den Schwerpunkt seiner Ausführungen nicht auf das Sensationelle, sondern nach der Bibel auf das Zeichenhafte der Heilungen legen (13). Er will „die alltägliche Heilkraft des Glaubens neu entdecken helfen" und zweifelt, ob „naturwissenschaftliche Unmöglichkeiten" Kriterien für kirchliche Heiligsprechungsprozesse sein dürften (14).

Von der Psychosomatik und der Sozialmedizin sieht er die verbreiteten psychischen Ursachen der Erkrankungen, aber auch verbreitete Hoffnung, daß das „bedingungslose Angenommensein von Gott (sich) heilend auf den ganzen Menschen" auswirken kann (16).

Er sieht eine geschichtliche Schuld des Christentums darin, daß es dem Leid gegenüber eine „resignative Haltung" einnahm und dadurch „den Protest des Atheismus" hervorrief (19). „Der von Jesus an die Jünger gerichtete Auftrag zu heilen schien vergessen."

Mit V. E. Frankl betont A.: „Heilung geschieht durch Sinnfindung." „Wem es nur um die Lust geht, dem vergeht die Lust. Die Jagd nach dem Glück verjagt das Glück" (22).

Dem Gebet wohnt heilende Kraft inne. Wer alle seine Lasten Gott mitteilt, könnte Heilung finden (29). Wir sollten Gott bitten, mit in unsere (verworrene) Vergangenheit zu kommen.

Dem „Glauben, der nicht heilt" widmet A. den zweiten Teil. Als die Kirche die Krankensalbung von dem Heilen trennte und auf dem Konzil von Trient zur „letzten Ölung" umwandelte, ging auch dieser Teil des Heilungsauftrages Jesu unter und wurde erst im II. Vatikanischen Konzil wieder zu einem „Sakrament des kranken Menschen" gemacht (35).

Wer dieses Sakrament empfängt, könnte innerlich vergeben lernen, Ärger und Depression überwinden und dadurch geheilt werden (36). Platonisches und später manichäisches Denken aber wurden auf das Christentum übertragen und haben mit ihrer Leibesfeindlichkeit zu einem stoischen Resignieren vor dem Leid beigetragen. Die Seele sollte aus dem „Gefängnis des Körpers befreit" werden, das Geschlechtliche wurde verachtet. Gott aber will „nicht Welt-Verachtung, sondern Weltliebe" (39).

Schon Gregor der Große (540–604) hatte „jede Regung der Lust im ehelichen Verkehr als sündhaft angesehen" (40).

Das Kreuz, das wir Jesus nachtragen sollen, bezieht A. ausschließlich auf die Verfolgung, und nicht auf Krankheit (41).

Die Wunder werden in der exegetischen Deutung abgewertet. Das in Christus erschienene Heil „wurde als lehrhafte Wahrheit vermittelt, nicht aber als weltverändernde Wirklichkeit erfahrbar gemacht" (44). In der Bibel interessiert nicht die Frage, „inwieweit Krankenheilungen natürlich zu erklären sind . . . vielmehr wird vor allem der Zeichencharakter betont" (45).

Weil sich das Christentum von der Heils- (und Heilungs-)botschaft Jesu abgewandt hatte und sich auf das jenseitige Seelenheil konzentrierte, wandten sich viele Menschen „Bewegungen zu, die die (diesseitige) Überwindung des Heils verhießen, wie etwa dem Marxismus" (46).

(Der Vf. zieht nicht die weitere Schlußfolgerung: nur ein Christentum, das die Krankenheilung wieder ernst nimmt, kann dem Marxismus wirksam entgegentreten.)

„Die ungelöste Leidensfrage wurde zum Fels des Atheismus".

„Aktiver Umgang mit der Wirklichkeit des Leids in der Bibel" ist der dritte Teil des Buches überschrieben. Hiob geißelt mit seinem Spott die falschen theologischen Seelsorger, die ihn das Leid nur annehmen und tragen lehren wollen. Er nennt sie „theologische Quacksalber und Schwindelärzte" (Hiob 12,2!) (55).

A. betont, wie wichtig und vorbildhaft das Klagen der Leidenden vor Gott in der Bibel ist (56ff). Auch das „Mit-leiden Gottes" (Ps. 91,15) bedeutet eine heilende Hilfe (59).

Viele weitere wichtige Gedanken führt der Vf. aus: die psychische Passion Jesu (64ff), die Einengung des Heilungsauftrages Jesu auf die Verkündigung (70f) und die Wirklichkeit seiner Heilungen.

Der vierte Teil behandelt „Die therapeutische Kraft des Glaubens (und) Überlegungen zum biblischen Wunderverständnis. Die Bibel, so hebt A. hervor, will nicht naturwissenschaftliche Aussagen über wunderbare Ereignisse machen, sondern theologische. Wunder, so begründet der Vf., sind nicht das Unerklärbare, sondern das „Wunderbare". „Die Liebe allein kann Wunder wirken" (78). Die Wunder bekunden die Vollmacht Jesu (81).

Jesus heilt durch die Vergebung der Sünden (83) und durch seine Nähe (87). Er weckt den Willen zur Gesundheit (89). Das „Dornengestrüpp im Gleichnis vom viererlei Ackerfeld sieht A. als das „kollektivistische Denken" (92), das jedes Wachstum erstickt (92).

In dem fünften, praktisch auswertenden Teil, „Das Heil als Heilung" behandelt der Vf. fünf „heilende Dimensionen": Das offene Gebet (einschließlich der „Warum-fragen" (101ff), die Meditation (die er mit den ignatianischen Exerzitien gleichsetzt), die Seelsorge (die der Exerzitienmeister übt), die „Dynamik des geistlichen Wachstums" (im Wissen um die bedingunglose Annahme und Liebe Gottes) und schließlich die Buße und Krankensalbung (128). Wer dann selbst geheilt ist, kann auch auf andere heilend wirken (132).

Dieses theologisch klare und nüchterne Werk wagt einen kritischen Überblick über die Kirchen- und Zeitgeschichte (mehr noch zwischen den Zeilen als überall ausgesprochen). Seit Jh.en wurde die Botschaft der Evangelien an entscheidender Stelle verkürzt und verzerrt: das Anliegen Jesu ist die Rettung des ganzen Menschen.

Nun aber wurde mit dem Platonismus und dem Manichäismus der Leib verteufelt und verachtet, ausgeschlossen von der Erlösung. Die Frage nach dem Leib blieb damit ungelöst, und diese Lücke wurde vom Atheismus als Grundlage für die eigene Heilslehre genutzt.

Eine ähnlich theologisch klare Aussage, die in Wahrheit eine erschütternde Anklage gegen die Kirche enthält, brauchten wir auch in den beiden anderen Bereichen, in denen der Leib des Menschen von der Verkündigung nicht ernst genommen wurde: in der sozialen und vor allem in der sexuellen Frage.

Für den Mut zu seiner weiten und wahren Sicht ist der Vf. nur zu beglückwünschen; freilich scheinen die Gedanken des Vf.s nicht bis zu den nötigen Schlußfolgerungen überall durchgeführt:

Er sieht die „Krankheit" als eine Einheit an, die in allen Bereichen seelischen Einflüssen bis zur Heilung zugänglich sei. Das läßt sich medizinisch (z. B. bei ausgedehntem Zellverlust, etwa einer Amputation), nicht aufrecht erhalten.

In seiner Theologie scheint das Leid grundsätzlich und in allen Bereichen durch das heilende Wirken Jesu überwunden. Doch gilt dies weder für Paulus noch dürfen wir das Führen Gottes auch durch die Nacht des Leidens leugnen. Das heilende Wirken Jesu – auch in der Gegenwart – ist eine Wahrheit, die der Vf. in äußerst dankenswerter Weise hervorhebt; doch sein Tragen und Bewahren in der „Hohen Schule" des Leidens ist eine andere Wahrheit, von der der Vf.s schweigt.

Für das notwendige Wirken des Arztes ist in der Lehre des Vf. kein Raum. Er wird nicht erwähnt. Hier wäre von notwendiger Zusammenarbeit zu sprechen.

Die Logotherapie Frankls wird einseitig überwertet, ihre Problematik aber nicht behandelt.

Das praktische heilende Handeln, die Seelsorge am Krankenbett, die biblische Handauflegung, alle die praktischen Auswirkungen der wichtigen theologischen Erkenntnisse werden kaum erwähnt oder nur recht kurz behandelt.

So bedarf das wichtige Buch noch einer Fortsetzung, die wir mit gleicher Klarheit geschrieben, von dem Vf. erhoffen: Wie heilt Jesus heute durch seine Seelsorger?

Berlin Klaus Thomas

Hemminger, Hansjörg / **Becker,** Vera: **Wenn Therapien schaden.** Kritische Analyse einer psychotherapeutischen Fallgeschichte. – Reinbeck: Rowohlt 1985. 440 S.

Der Vf. dieser überaus kritischen Abrechnung mit einigen (pseudo-)psychotherapeutischen Praktiken, besonders der Psychoanalyse und der „Primärtherapie", ist nach einem Anzeigentext „Biologe und Verhaltenswissenschaftler in Freiburg". Was er schreibt, weist ihn als ungemein scharf und logisch denkenden Kenner der „Psychotherapieszene" aus.

Die Vf.in schreibt unter einem Pseudonym, um sich und die Therapeuten zu schonen. Sie schildert die Einelheiten ihrer verschiedenen psychotherapeutischen Behandlungen, für die sie in über sechs Jahren mehr als 83 000.– DM ausgegeben hat, ohne daß ihre Verzweiflungsangst, ihre Selbstmordneigung und ihre „Freßsucht" sowie andere neurotische Krankheitserscheinungen irgendeine Besserung erfahren hätten.

Nach einem Überblick über den „Supermarkt der Psychotherapien" beginnt B. mit dem ersten Teil ihren Erfahrungsbericht: „Von der Psychoanalye zur Primärtherapie".

Der schweigende, rauchende, gelegentlich deutende, nach Kindheitsverletzungen und sexueller Symbolik ausschauende Analytiker enttäuscht nach 2½ Jahren die Patientin endgültig (51–69).

Die „Primär-" oder „Urschreitherapie" sollte mit dem Erinnern an- und dem Herausschreien der frühesten Affekte in wilden Kraftausdrücken einzeln und in einer kleinen Gruppe der Patientin die innere Befreiung bringen, verstrickte sie jedoch noch tiefer in ihre Ängste und Einsamkeit, zumal sie die „grenzenlose Selbstüberschätzung" des Therapeuten erkannte und geißelte (70–99).

In dem folgenden, vierten Teil untersucht H. „die Nachfahren Sigmund Freuds", unter denen er „die achtbaren und die radikalen Freudianer" (103) unterscheidet. Er kritisiert und leugnet (wie lange zuvor schon I. H. Schultz), daß jede Neurose ihren Ursprung in der frühen Kindheit haben müsse (107) und durch Erinnerung, Wiedererleben und Verarbeiten geheilt werden könne (110). Die Primärtherapeuten wollen darüber hinaus die früheren Konflikte nicht nur erinnern, sondern „erlebbar machen" (113).

Wenn die Heilung dann ausbleibt, setzen Analytiker dennoch die Behandlung fort (119). Janov als radikalster der Tiefenpsychologen, hat neuerdings sogar Vorstellungen aus der Hirnphysiologie und -biochemie (die „Endorphine") für seine Theorien herangezogen, doch wird er darin von keinem Fachmann ernstgenommen (128f). Hart geißelt H. „den beispiellosen therapeutischen Utopismus" und „die Bedrohung der psychischen Gesundheit" durch die „bauernfängerische" Primärtherapie (130f).

Amerikanische Untersuchungen, wie die Grant-Studie an 268 Harvard-Studenten über 30 Jahre hindurch, konnten die psychoanalytischen Theorien der Verbindung von frühkindlichen Verletzungen mit späteren Neurosen nicht bestätigen (140–144).

H. bekennt sich zu dem „alten, bitteren Satz, daß die Psychoanalyse die Krankheit sei, für deren Kur sie sich hält". Er sieht weithin als Folge und nicht als Ursache dürftiger Anpassung den Streß, unter dem die psychisch Kranken leiden (170).

Wer sich in negative Affekte hineinsteigert, wie dies besonders in der Primärtherapie geschieht, der gerät immer tiefer in ein negatives Selbst- und Weltgefühl und damit immer weiter in Depressionen hinein (177), so daß die „endlose Ursachensuche" zu einer „perversen Meditation" wird (173).

Wer am Erfolg seiner Therapie zeifelt, der zeigt damit nur seine eigene Neurose und beweist damit, daß die analytische (oder Primär-)Therapie fortgesetzt werden muß (187).

An einer größeren Anzahl von „Paradoxien" weist H. den Widersinn analytischer Beziehungen nach, bei denen der Therapeut die Beziehungen „gleichzeitig bestimmen und nicht bestimmen" will (215); der Patient aber soll gleichzeitig passiv jedes „Gefühl zulassen" und aktiv „in das Gefühl hineingehen" (217). Auch der angeblich „nondirekte Therapeut" leitet in Wahrheit aktiv und kontrollierend die Behandlung (240).

Der zweite Hauptteil des Buches beginnt mit dem ernstesten Kap. (6) „Die psychologische Klinik". Sie muß wohl unter ärztlicher Leitung stehen; denn mehrfach ist von dem „Gynäkologen", von „dem Arzt" (z. B. 319) die Rede. Was aber von der „Therapie" berichtet wird, spricht jeder ärztlichen Haltung, geschweige denn Ethik, so Hohn, daß der Leser entweder dem Bericht keinen Glauben schenken müßte (dazu besteht kein Anlaß) oder aber fragt: Wurde hier Strafanzeige erstattet? wurde die Ärztekammer benachrichtigt? oder aber, wenn dies nicht geschah, – wie ist solches Vorgehen von den „Ärzten" oder von den schweigenden Patienten zu verantworten?

Da besteht die „Behandlung" offenbar vorwiegend im „Körperkontakt". „Umarmen" (281), das „Betatschen der Brust" (249) durch den „Arzt", der ebenso wie die Mitpatienten mit „Du" angeredet wird. Eine der Patientinnen vollendet bei der bloßstellenden Therapie Selbstmord (302), eine andere überlebt den Sprung aus dem dritten Stock (298).

Nachem der „Arzt" von seiner eigenen homosexuellen Tätigkeit berichtet hat, kommt die Patientein B. zu dem Gesamturteil: „Was hat das noch mit Therapie zu tun? da zieht ein Superneurotiker eine Show ab und verkauft das noch als Therapie ... Welch ein Hohn!" (295). (Der Therapeut) „hat eine volle Stunde nur mit Frauen rumgelegen und geknutscht – und das ist dann Therapie, und dafür werden sie bezahlt" (298).

Ein weiteres Beispiel aus der „Gestaltgruppe" zeigt zugleich das Vorgehen und den Sprachstil: Eine Patientin berichtet: „Ich sehe Jesus immer vor mir, ich muß für ihn leben, ich darf nicht an mich denken ..." Der Therapeut antwortet: „Sprich ihn an. Sag ihm: Leck mich am Arsch, du Schwein, ich tue, was ich will!" Er zwingt sie gewaltsam, diese Worte immer wiederholt zu sprechen und schließlich zu schreien (282f).

Völlig gegensätzlich lauten die Ratschläge der verschiedenen Therapeuten für die nun völlig verwirrte Patientin B.: Sie soll sich unbedingt von ihrem Mann scheiden lassen, – nein, rät ein anderer, sie soll bei ihm bleiben, aber ihren Beruf aufgeben, ein dritter rät wieder anders (324).

Aus der „Scheindemokratie für die Patienten", die in Wahrheit nichts zu sagen haben, vor allem nicht gegen die „Ideologie" der Therapeuten (346f), flüchtet B. nun zu den „Etablierten", den anerkannten Psychotherapeuten.

Der erste versucht in der ersten Therapiestunde, sie zu vergewaltigen (355ff). Der Psychiater stellt ihr eine Anzahl Tabletten zu Auswahl, von denen sie Valium nimmt, weil sie es schon kennt. Der Verhaltenstherapeut will sie lehren, das Positive überall zu sehen; doch dazu fühlt sie sich nicht imstande (363ff).

Unter ihrem Leidensdruck sucht die Patientin schließlich Zuflucht in einem Ashram der Jugendsekte des „Bhagwan" Rajneesh Chandar Mohan. Der Titel Bhagwan bedeutet Gott. Der Mittelpunkt dieser Sekte ist kürzlich von Poona nach den USA verlegt worden. In einem deutschen Ashram findet die Patientin viel Verständnis.

Auch in einer „Suchtklinik" begegnet ihr ein echter und selbstloser Arzt, der jedoch vorwiegend mit Psychopharmaka behandeln will (was vermutlich richtig war). Hier finden sich auch in dem Buch sachliche Irrtümer, wenn Valium nicht als Benzodiazepin bezeichnet wird (400).

Den Abschluß des Buches bildet ein Zwiegespräch der beiden Vf., die ihre Absicht begründen, zukünftige Patienten zu warnen und aufzuklären (410). Für besonders gefährlich halten sie – offenbar zu Recht – die Primärtherapie. Die Vf. betonen (418), sie suchten mit dem Buch den Dialog, erwarteten aber Kritik.

Diesen Dialog verdient das mutige und einseitige Buch. Es geht von extrem negativen Erfahrungen aus, die einmal offen zur Sprache gebracht werden müssen, aber auch von den jeweiligen Standesorganisationen oder gar gerichtlich anzugehen sind.

Das Buch verallgemeinert aber und weckt damit den Eindruck, als verdiene die Psychotherapie grundsätzlich kein Vertrauen. Das trifft z. B. für die seriösen Psychoanalytiker nicht zu. Wer den schwer Kranken und besonders den Selbstmordgefährdeten wirklich helfen will, kann und muß das Vertrauen zu den Ärzten stärken. Von den kundigen Psychiatern aber ist in dem Buch fast gar nicht die Rede.

Das Buch von H. und B. zeigt besonders deutlich die Aufgaben einer nicht nur sachkundigen, sondern auch ethisch begründeten Psychotherapie in Wissenschaft und Praxis. Es kann den Theologen auch auf die Bedeutung seines eigenen Fachbereiches der Seelsorge verweisen und ihn vor dem verbreiteten Irrtum bewahren, als erhielte die Seelsorge erst ihren Wert und ihre Würde durch eine vielleicht gar fragwürdige Kurzausbildung in irgendeiner psychotherapeutischen Methode.

Berlin Klaus Thomas

Condrau, Gion: **Der Mensch und sein Tod.** Certa moriendi condicio. – Zürich, Einsiedeln: Benziger (1984). 511 S. Ln

Das Werk des Neurologen, Psychiaters und Psychotherapeuten Condrau kann hier nur angezeigt, nicht eigentlich gewürdigt werden, handelt es sich doch nicht um eine theologische, dafür aber um eine wohl von der Theologie zur Kenntnis zu nehmende Arbeit. Vf. unternimmt es, den Tod in der Fülle seiner Bezüge und Wirkungsweisen auf den Einzelnen wie auf die Gemeinschaft darzustellen. Das Buch führt vom naturwissenschaftlich geprägten Weltverständnis unserer Zeit über psychologische (Angst, Schuld, Selbstverwirklichung), philosophische und religiöse Aspekte des Todes hin zur Darstellung von Sterben und Tod in Literatur und Kunst und zur Erörterung eines menschlichen Sterbens heute. Etwa 200 Abbildungen ergänzen die gebotene Materialfülle. Die Lektüre ist immer anregend, bietet aber über das in Monographien zu den einzelnen Themen hinaus schon Vorliegende kaum neue Erkenntnisse.

Münster Klemens Richter

Religionspädagogisches Kompendium. Ein Leitfaden für Lehramtsstudenten. Hrsg. von Gottfried Adam und Rainer Lachmann. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 356 S. kart. DM 34.–

„So etwas wie eine kleine Fachdidaktik des evangelischen Religionsunterrichtes" will dieses religionspädagogische Kompendium sein. Es ist aus der Arbeit mit Studierenden für das Lehramt an öffentlichen Schulen entstanden und will für diese das religionsdidaktische Grundwissen formulieren. Dementsprechend nennt es sich im Untertitel „Ein Leitfaden für Lehramtsstudenten". Es möchte aber auch praktizierenden Religionslehrern und Pfarrern einen informativen Überblick geben über den gegenwärtigen Stand religionspädagogischer und religionsdidaktischer Theoriebildung. Die acht Autoren wissen sich einem theologisch wie pädagogisch orientierten Konzept von Religionspädagogik verpflichtet und haben danach ihre einzelnen Beiträge gestaltet.

Inhaltlich befaßt sich das Kompendium im ersten Teil mit den religionspädagogischen Grundlagen, im zweiten mit dem fachdidaktischen Transfer.

Im einzelnen geht es im theoretisch orientierten ersten Teil um Verständnis und Aufgaben religionsunterrichtlicher Fachdidaktik, religionspädagogische Konzeptionen des 20. Jh.s, Begründung des schulischen Religionsunterichts, religiöse Erziehung und Sozialisation des Schülers, Beruf und Rolle des Religionslehrers, Lehrpläne und Wege der Unterrichtsvorbereitung. Die Beiträge bieten zu diesen Gegenstandsbereichen das unverzichtbare Grundwissen nach dem heutigen Erkenntnisstand, beziehen aber auch, soweit dies im eng gezogenen Rahmen eines Leitfadens möglich ist, religionsdidaktische Forschungsschwerpunkte ein, ohne sich in situationsanalytische, gesellschaftskritische und konzeptionelle Details zu verlieren.

Im zweiten Teil wird „an zentralen biblischen, kirchengeschichtlichen, dogmatischen, ethischen und religionswissenschaftlichen Inhalten der Prozeß der fachdidaktischen Umsetzung grundsätzlich reflektiert und konkret vorgeführt". Darüber hinaus beziehen die Autoren in ihre Beiträge das theologische Basiswissen ein, das auch jener Religionslehrer haben muß, der Religionsdidaktik „nur" im Rahmen der Grund- und Hauptschulstudiengänge studiert. Das Kompendium erhält dadurch einen deutlichen theologisch-inhaltlichen Akzent.

Das Werk stellt als ganzes eine Einheit dar, ohne daß die Unterschiede, die von den verschiedenen Arbeitsschwerpunkten und dem individuellen Sprachstil der Autoren herrühren, redaktionell verwischt worden wären. Die einzelnen Beiträge sind konsequent von der Gesamtkonzeption her gestaltet und aufeinander abgestimmt. Der Leser muß daher nicht befürchten, unterschiedliche Theorieansätze vermittelt zu bekommen.

Ein Leitfaden zu einem akademischen Lehr- und Forschungsbereich, der sich eben erst zur eigenständigen wissenschaftlichen Disziplin ausgestaltet, muß manches offen lassen. So haben die Autoren aus Gründen der Handhabbarkeit und des Umfanges die methodischen Aspekte des RU (Sozial- und Aktionsformen, Methoden, Medien, Evaluationsfragen) ausgespart. Dadurch rückt die pädagogische Komponente etwas in den Hintergrund und bleibt der Schüler als eines der Auswahlkriterien für die Unterrichtsinhalte unbestimmt. Eine gewisse Schülerferne zeigt sich auch darin an, daß die Zielproblematik des Religionsunterrichtes nicht grundsätzlich behandelt, sondern nur im Zusammenhang mit den Lehrplänen erwähnt und mit dem fachdidaktischen Transfer nur exemplarisch aufgezeigt wird. Hier macht sich die konzeptionelle Vorentscheidung bemerkbar, nach welcher religionsunterrichtliche Fachdidaktik als selbständige Verbund- und Integrationswissenschaft verstanden wird, deren vorrangige theologische Bezugswissenschaft in der systematischen Theologie zu sehen ist. Dieser Verbundwissenschaft gelingt es allerdings nicht, die unverzichtbaren

humanwissenschaftlichen Erkenntnisse zu integrieren und auf die Inhalte der theologischen Teildisziplinen zu beziehen. Gelänge dies nicht besser, wenn religionsunterrichtliche Didaktik als eine theologische Disziplin konzipiert würde, da sie ohnehin wissenschaftsorganisatorisch der Theologie zugeordnet ist? Die Pädagogik wäre dann ihre primäre Bezugswissenschaft. Dies hätte zur Folge, daß humanwissenschaftliche Erkenntnisse erst über die pädagogische Reflexion und Deutung in die Religionspädagogik einfließen würden. Für eine theologisch verstandene Religionspädagogik könnte ich mir, angeregt durch das vorliegende Kompendium, vorstellen, daß in der weiteren Theoriediskussion der systematisch-theologische Ansatz den Vorrang erhält. Konsequent zu Ende gedacht müßte dies dazu führen, daß im Religionsunterricht die Aufgliederung der Inhalte nach den theologischen Teildisziplinen überwunden würde und die Gestaltung der Lehrpläne nach den Prinzipien des Elementaren, der Konzentration und der Integration gelänge. Der systematisch-theologische Ansatz in diesem Kompendium ist zu begrüßen. Im Interesse der Studierenden, denen die Arbeit mit diesem Buch nur empfohlen werden kann, sollte er sogar noch verstärkt werden.

Regensburg Johann Hofmeier

Didaktik der Erwachsenenbildung. Hrsg. von Hans-Dietrich Raapke und Wolfgang Schulenburg. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1985). 348 S. (Handbuch der Erwachsenenbildung, Bd 7) geb. DM 76.–

Mit dem Bd 7, der einige Jahre nach dem eigentlich letzten Bd 8 erschienen ist, liegt nun das „Handbuch der Erwachsenenbildung" vollständig vor. Auch dieser Bd ist von einem Plural von Autoren (insgesamt 24) erarbeitet. Sie wurden von den Herausgebern gebeten, die derzeitige Diskussion in ihrem speziellen Arbeitsgebiet zu vergegenwärtigen und auf diesem Hintergrund konkrete Hilfen für die Praxis zu geben.

Arbeiten zur Didaktik der Erwachsenenbildung haben keine sehr lange Tradition. Älter sind Erörterungen der bildungspolitischen Ziele der Erwachsenenbildung einerseits und Überlegungen zur Methodenfrage andererseits. Raapke – einer der Hrsg. – gehört zu denen, die die Didaktik-Diskussion für die Erwachsenenbildung in Gang gebracht haben. Nach seiner Konzeption soll die Didaktik die Frage nach den Zielen, nach den Inhalten und den Methoden umfassen, und zwar sowohl die Planung und Organisation des Lernens mit den dafür zu treffenden Auswahlen und Entscheidungen als auch die Analyse der Erwartungen und der Bedingungen des Lernens. Der didaktischen Theorie schreibt er dabei die Aufgabe zu, die didaktischen Erfahrungen der Praxis zu sammeln, auszuwerten und austauschbar zu machen.

Das Werk ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil „Allgemeine Didaktik" vergegenwärtigt nach einer Einführung in das Aufgabenfeld der Didaktik zunächst Überlegungen und Untersuchungen zum Lernen Erwachsener. Es folgen Kap. über die Methoden und Medien des Lernens mit Erwachsenen. Zwei Abschnitte behandeln Fragen der Orientierung an den Teilnehmern und an ihren Erfahrungen. Dabei wird in etwa die Zielfrage ins Blickfeld gerückt, der sonst kein eigenes Kap. gewidmet ist. Es folgen Hinweise zur didaktisch-methodischen Realisierung von Unterrichtsinhalten und zu den Bildungsinteressen, zur Bildungsbereitschaft und zum Bildungsverhalten Erwachsener. In fast allen dieser Kap. findet der Leser eine verläßliche Zusammenfassung der Diskussionen der letzten Jahre.

Der zweite und dritte Teil behandeln spezielle didaktische Fragestellungen. Im zweiten Teil geht es um einige Fächer und Sachgebiete, im dritten um einige Zielgruppen und besondere Formen des Lernens.

Trotz des allen Autoren gemeinsamen Auftrags war zu erwarten, daß recht unterschiedliche Beiträge entstanden. Das liegt nicht nur an dem nicht gleichgerichteten Interesse der Autoren, sondern auch an den den einzelnen Fragestellungen immanenten Problemaffinitäten. In einigen Kap. überwiegt das theoretische Interesse, in anderen kommt die Praxis entschiedener zum Zuge. Bei einigen Fragen war eine bereits intensiv geführte Diskussion in ihren Erträgen darzustellen, bei anderen geht es um Neuland, in dem es nur anfängliche Erfahrungen gibt. Bei den Teilen 2 und 3 war Vollständigkeit weder angestrebt noch möglich. Für die Vorstellung didaktischer Fragewege legte sich ein exemplarisch arbeitendes Konzept nahe.

Diejenigen, die in der kirchlichen Arbeit mit Erwachsenen stehen bzw. theologisch und didaktisch über diese Arbeit nachdenken, werden in diesem Bd vermissen, daß im allgemeinen Teil kein Gespräch mit den Überlegungen gesucht wird, die in der evangelischen und katholischen Theologie als Reflexion kirchlicher Praxis angestellt werden, daß bei den Sachgebieten theologische und katechetische Arbeit mit Erwachsenen nicht aufgenommen ist, daß bei den Zielgruppen kirchliche Arbeit (etwa mit Familien oder Alten) nicht vorkommt und überhaupt die Frage des Lernortes (und dabei etwa die kirchliche Gemeinde und ihre Kreise) ausgeblendet bleibt. Daß auch von anderen Formen des Lernens Erwachsener, die nicht in der institutionalisierten Erwachsenenbildung angesiedelt sind, kaum die Rede ist, verstärkt den Eindruck, daß vor allem wenn nicht ausschließlich an das Lernen gedacht ist, das sich in den Institutionen vollzieht, die den Schulen für Kinder und Jugendliche analog sind. Gleichwohl bietet der Bd sowohl für den Theoretiker kirchlicher Arbeit mit Erwachsenen als auch für theoretisch interessierte Mitarbeiter in dieser Arbeit eine Fülle von geordneten Informationen und in einigen Kap. auch praktische Anregungen. Zudem schließen die Abschnitte mit recht ausführlichen Bibliographien, die zur weiteren Orientierung Hilfe geben. Leider werden dabei die Arbeiten, die vor allem an der Theoriebildung interessiert sind, nicht abgehoben von den eher praxisorientierten Hilfen.

Münster Dieter Emeis

Lindemann, Friedrich-Wilhelm: **Seelsorge im Trauerfall.** Erfahrungen und Modelle aus der Pfarrerfortbildung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 171 S. (Arbeiten zur Pastoraltheologie 20) Paperback. DM 26.80

Es dürfte kaum strittig sein: Die Kirche bietet Riten für die Zeit zwischen Tod und Begräbnis an und kennt auch das Totengedächtnis, doch eine eigentliche Seelsorge an Trauernden ist weithin ein Desiderat. Weder in der Pastoraltheologie noch in der praktischen Ausbildung künftiger Seelsorger spielt die Seelsorge im Trauerfall eine wesentliche Rolle. Nachdem Yorick Spiegel mit seiner Bochumer Habil. 1972 (Der Prozeß des Trauerns. – Mainz ^{4}1981) eine Grundlegung für eine theologische Erörterung vorgelegt hat, ist bislang zumindest im Raum der deutschsprachigen Praktischen Theologie noch wenig dazu gearbeitet worden. Während im Bereich der Psychologie eine Reihe von Veröffentlichungen zu verzeichnen sind (stellvertretend sei hier genannt: V. Kast, Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses. – Stuttgart, Berlin: Kreuz 1982), kann in der Theologie vor allem auf die moraltheologische und anthropologische Untersuchung von Franz Josef Illhardt verwiesen werden (Trauer. – Düsseldorf: Patmos 1982).

Nun hat L. eine Diss. für die Praktische Theologie vorgelegt, die übrigens wiederum an der Abteilung Evang. Theol. der Ruhr-Univ. Bochum erstellt wurde. Er konnte dabei wohl noch nicht die Arbeit von Illhardt berücksichtigen, ebensowenig wie die des kath. Pastoraltheologen Reinhold Bärenz (Die Trauernden trösten. Für eine zeitgemäße Trauerpastoral. – München: Kösel 1983), die sich allerdings nicht als wissenschaftlicher Beitrag versteht, sondern unmittelbare Anregungen für die Praxis enthält.

L. hat seine Arbeit in drei Teile gegliedert. In einem ersten Schritt nennt er die Probleme der kirchlichen Begleitung Trauernder und untersucht praktisch-theologische Lösungsvorschläge von 1948 bis zu Y. Spiegel (11–60). In einem zweiten Teil erörtert er die Schritte einer Fallbearbeitung als Beispiel für die Auswertung persönlicher Berufserfahrung. Der dritte Teil baut sodann auf Erfahrungen auf, die Vf. als Pastoralpsychologe gemacht hat. Darin werden Ziele psychoanalytisch orientierter Seelsorgefortbildung entwickelt und an einem Fallbericht einzelne methodische Schritte dieser Art der Seelsorgefortbildung dargestellt. Das Interesse seiner Erarbeitung ist dabei vornehmlich auf ein differenziertes Verstehen der Verhaltens- und Auslegungsprozesse in der pastoralen Situation gerichtet. Dabei wird deutlich, daß die Situation Trauernder als Anknüpfungspunkt für die Verkündigung noch zu wenig gesehen wird. Andererseits stellt sich die Frage, was der Seelsorger eigentlich können und wissen muß, um angemessen mit der Situation Trauernder umzugehen. Nach dem Vf. kommt es darauf an, „daß diese Frage nicht allein durch die Anwendung diagnostischen Wissens und einer Gesprächsmethodik gelöst wird, sondern auch und vor allem durch die Auswertung persönlicher Berufserfahrung. Denn sie allein verhilft zu individueller Kompetenz" (60).

Diese Diss. sollte weitergehende Beachtung finden, so auch für die katholische Theologie. Dabei geht es auch darum, die „Trauererfahrenen" einer Gemeinde zu aktivieren im Dienst an den Trauernden. So wichtig eine Berücksichtigung der Trauerbegleitung für die Ausbildung von Theologen ist, so problematisch wäre es, diese Aufgabe nur auf amtlich bestellte Personen abzuwälzen.

Münster Klemens Richter

Schmidt, Heinz: **Didaktik des Ethikunterrichts II.** Der Unterricht in Klasse 1–13. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1984), 255 S. (Ethik. Lehr- und Studienbücher, Bd 6,2), kart. DM 38.–

In Fortführung zur Grundlegung einer Didaktik des Ethikunterrichts in Bd 1 führt dieser Bd 2 nunmehr zur „Praxis" des Unterrichts. Dabei legt der Vf. eingangs die Schwierigkeiten eines solchen Unter-

nehmens dar: Der Ethikunterricht ist noch zu jung, als daß bereits auf Traditionen ethischen Wissens zurückgegriffen werden könnte. „Eine fachdidaktische Rahmenstruktur, in der Inhalt und Methoden geortet und begründet werden können, ist hier neu zu konzipieren" (9).

Das geschieht in Teil I dieses Buches. Weil der Unterricht darauf Rücksicht zu nehmen hat, fragt der Vf. zunächst danach, welche Sinn- und Wertorientierungen gegenwärtig unter Jugendlichen anzutreffen sind. Anhand verschiedener Umfrageergebnisse stellt er ein vielschichtiges Bild zusammen, das er mit Hilfe von Theoremen zur Rekonstruktion von Sinn näherhin aufzuschlüsseln versucht.

Ausgehend von der noch formal bestimmten Aufgabenstellung, der Ethikunterricht solle an kommunikativen Prozessen, die der Verständigung über Sittlichkeit dienen, mitarbeiten und so eine autonome Sittlichkeit fördern (vgl. 17), nimmt der Vf. weitergehende Differenzierungen vor, um zu inhaltlichen Schwerpunkten und methodischen Entscheidungen gelangen zu können: „Wertklärung und Wertbegründung unter lebens- und sozialgeschichtlichen Perspektiven" (17ff), „kritische Erschließung von Sinn- und Wertsetzungen in gesellschaftlichen Teilsystemen" (19f) sowie „kritische Erschließung von Sinntraditionen" (20f). Daraus ergibt sich, daß dem interaktiven und dem narrativen Element sowie der Persönlichkeit des Lehrers in diesem Unterricht eine grundlegende Bedeutung zukommt.

Nur bedingt kann nach Meinung des Vf.s der Ethikunterricht zu seiner Strukturierung auf Bezugswissenschaften oder auch auf kompetenztheoretische Ansätze zurückgreifen. Vielmehr muß die Fachdidaktik „in einer eigenständigen hermeneutischen Anstrengung im Blick auf mögliche oder tatsächliche gesellschaftliche Entwicklungstendenzen Ziele, Inhalte und Verfahren des Unterrichts bestimmen, in denen die sittlichen Traditionen und Denkmodelle, die die gegenwärtige Gesellschaft geschichtlich erworben hat, auf prognostizierbare Entwicklungstendenzen kritisch bezogen sind. Sie bleibt dabei an die Wahrnehmungs- und Handlungsperpektiven von Heranwachsenden gebunden, deren Integration mit der Lebenswelt mit ihren unterschiedlichen und widersprüchlichen Tendenzen sie fördern soll" (27). Diese Aufgabe sittlicher Integration legt vor allem vier Lernschwerpunkte nahe:

Ausbildung personaler Identität im Rahmen der individuell erlebten intersubjektiven Interaktionsprozesse (Ich in Beziehungen),

Gestaltung der geschichtlich-gesellschaftlichen Lebenswelt und das Verhältnis zur äußeren Natur (soziale Strukturen und Prozesse),

Neuinterpretation der transpersonalen Deutungs- und Handlungszusammenhänge (Sinndeutung und Lebensorientierung),

Reflexion über Sittlichkeit und Lebensdeutung (Praxis und Theorie der Sittlichkeit).

Diesen Aufgabenfeldern hat der Ethikunterricht in seiner methodischen Struktur zu entsprechen. In Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Ansätzen plädiert der Vf für ein integratives Konzept eines kommunikativen Unterrichts, in dem auch der Bedeutung der Inhalte Rechnung getragen wird.

In Teil II entfaltet der Vf. diese didaktische Konzeption für die einzelnen Schulstufen und -arten (73–218).

Das Sachregister erleichtert die Handhabbarkeit beider Bände; vor allem ermöglicht es, die einzelnen Aspekte in ihren vielfältigen Querverbindungen zu erschließen.

Insgesamt hat Sch. eine anspruchsvolle beachtliche Didaktik des Ethikunterrichts vorgelegt. Der Vorteil dieses 2. Bdes besteht darin, daß er manches, was im 1. Bd noch disparat erscheint, auf die didaktische Fragestellung hin konzentriert. Dadurch werden auch die theoretischen Grundlegungen in neuer Weise bedeutsam, so daß es angebracht ist, vom 2. Bd aus immer wieder in Bd 1 zurückzublättern.

Paderborn Norbert Mette

Mertens, Gerhard: **Ethik und Geschichte.** Der Systemansatz der theologischen Ethik Werner Schöllgens. – Mainz: Grünewald (1982). 248 S. (Tübinger Theologische Studien, Bd 20) kart. DM 36.–

In meinen ersten Bonner Studentenjahren traf ich oft Freunde höheren Semesters, die mit ebenso großem Enthusiasmus zu den Vorlesungen des Moraltheologen Werner Schöllgen drängten, wie sie den anschließenden Semestralprüfungen mit Zurückhaltung und Sorge entgegensahen. Ob zu recht, habe ich selbst nicht mehr prüfen können. Der Grund für beides war jedenfalls derselbe: der konkrete Stil ethischer Reflexion, durch vielfältige lebensvolle Beispiele aus der Praxis dokumentiert (Sch. selbst erinnerte sich auch später namentlich seiner langjährigen Erfahrungen als Krankenhausrektor), die seine Kollegs zugleich anziehend machten wie bisweilen vielleicht für die studentischen Zwischenhändler das Anfertigen von prüfungsrelevanten „Tips" erschwerten.

Die Konkretheit und Vielfalt der Details, die auch das Schrifttum des kürzlich in hohem Alter in Bonn verstorbenen Werner Schöllgen charakterisieren und die bisweilen wohl die Strukturen verdecken mögen, haben gleichwohl natürlich in einer systematischen Wurzel ihre Einheit und Kohärenz. Welches dieser „theologisch-ethische Systemansatz" (41) ist, ist Gegenstand der vorliegenden Untersuchung von Gerhard Mertens. M. entwickelt ihn nach einem 1. Kap. „Biographische Präliminarien", mit drei zentralen Themenkomplexen: „Anthropologische Grundlegung" (2. Kap.), „Ethik und Ethos" (3. Kap.), „Ethik und Empirie" (4. Kap.).

Die einleitenden „Biographischen Präliminarien" (13ff) behandeln zunächst die „Quellen und Impulse" Sch.s während seiner Studienzeit. Hierbei stehen die Namen der Lehrer jeweils für bestimmte Lernaspekte auf dem Weg zur Eigengestalt von Sch.s Ethik, die insbesondere durch ihre mannigfaltigen Bezüge zu den verschiedensten Wissenschaften gekennzeichnet ist, und als deren besondere Bedeutung die Glückwunschadresse in der Festschrift von 1964 („Moral zwischen Anspruch und Verantwortung", Düsseldorf: Patmos, 5) rühmt, daß sie sich „nicht bloß um die Darstellung abstrakter Prinzipien" gemüht, sondern gerade „aus eigener Einsicht in die verschiedenen Sachgebiete den Weg zur konkreten sittlichen Verantwortung und sachgerechten Meisterung" zu weisen gewußt habe.

So lernt Sch. (§ 1) bei seinem Bonner Lehrer Fritz Tillmann den Aufbruch aus einer abstrakt-philosophischen Prinzipienmoral zu einer Moral, die biblisch inspiriert, personal, ganzheitlich und sachlich orientiert zugleich sein will. Bei Max Scheler sind es Lebens- und Wirklichkeitsnähe, die Hinwendung zur Realität und ihrem Reichtum in der phänomenologischen Methode, die personalistische Ausrichtung der Ethik sowie ihre geschichtliche, soziokulturelle (Viel-)Gestalt(igkeit). Der Freiburger Nationalökonom Goetz Briefs schließlich weiß ihn auf die ökonomischen und sozialen Bedingungsfaktoren der Sittlichkeit aufmerksam zu machen. Und für den Kenner ist der abschließend genannte Bezug zu Thomas von Aquin natürlich ein sachlicher Bezug und mehr als das Suchen nach einer stützenden Autorität.

In der „Ausarbeitung der Fragestellung" (§ 2) wird aufgewiesen, wie Sch. von seiner theol. Diss. und Habil. über die frühen Arbeiten zu medizinisch-ethischen Grenzfragen hin zu den „Soziologischen Grundlagen der Katholischen Sittenlehre" die Beziehung zu den Human- und Sozialwissenschaften (Soziologie, Psychologie, Psychotherapie, Medizin) entwickelt und die ethische Bedeutsamkeit der das menschliche Handeln prägenden und seinen möglichen Spielraum bedingenden inneren und äußeren Strukturgesetzlichkeiten aufweist und für die Ethik fruchtbar macht. Aus dem dynamischen Charakter der Wirklichkeit folgt für Sch. die Notwendigkeit der Zuwendung theologischer Ethik zum Aktuellen und Konkreten (mit der entsprechenden Relativierung der Selbstgenügsamkeit metaphysischer Wesensmoral und allgemeiner abstrakter Prinzipien).

Den breitesten Raum nimmt in der folgenden Entfaltung die „Anthropologische Grundlegung" ein (42–129). Ausgehend von dem einigenden Leitprinzip aller ethischen Reflexion bei Sch., dem „Humanum", der „Humanisierung von Mensch und Menschenwelt" (o. ä.: 42) stellt sich für die konkrete Normierung die Frage, was alles und was wirklich der Mensch und die Sinnhaftigkeit menschlicher Existenz sei – als Maßstab, an dem alles gemessen werden muß. In der Beantwortung dieser Frage nimmt die philosophische Anthropologie, sich seit den späten 20er Jahren des philosophischen Interesses erfreuend, als eine die verschiedenen Detailerkenntnisse integrierende Wissenschaft für Sch. den zentralen Platz ein. Hierbei verschreibt er sich nicht einem bestimmten System, sondern „entwickelt geradezu eine eigenwillige ... Methode, anthropologische Aussageinhalte verschiedener philosophischer Provenienz zusammenzufügen" zu einer eigenen anthropologischen Gesamtsicht (48). Die verschiedenen Perspektiven werden nun von M. im weiteren je für sich entfaltet und in ihrer Bedeutung für Sch.s Moraltheologie erörtert. Nacheinander werden die naturphilosophische Sicht mit der Sonderstellung des Menschen im Kosmos, die kulturanthropologische Sicht mit der wesenhaften Geschichtlichkeit des Menschen, die Schichtenontologie und Perspektiven einer theologischen Anthropologie besprochen. Hierbei schließt die Darstellung jeweils bei Texten von Sch. an, so daß die Akzente von Sch.s Denken gut zum Vorschein kommen. Gleichzeitig wird deutlich, welche (theologisch-)ethischen Probleme auf diese Weise einer besseren Lösung zugeführt werden (sollen) und eventuell die Hochschätzung bestimmter Autoren durch Sch. motivieren können.

So sind deutliche Motive etwa bei der naturphilosophischen Perspektive (mit großer Wertschätzung A. Gehlens) neben der Abweisung eines vulgär-darwinistischen Menschenbildes sowie eines anthropologischen Dualismus namentlich die Korrektur am generisch-animalischen Naturbegriff der neuscholastischen Naturrechtstheologie, und demgegenüber die Gewinnung der Dimension „Kultur" für die Interpretation von „Natur" beim Menschen. Hier schließt dann die kulturanthropologische Sicht (vor allem im Anschluß an E. Rothacker und wieder A. Gehlen) an. Der Mensch, von Natur „unfertig", ist sich „aufgegeben", muß sein Leben „führen", kommt zu sich selbst in „Kultur", in der Variation von konkreten Kulturen, „Lebensstilen", die ihm aus der Tradition zuwachsen, ihn prägen und formen und die er selbst wiederum mitgestalten, fördern und verfallen lassen kann. Wichtige Themen sind in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Institutionen (A. Gehlen), sowie die wesentliche „Geschichtlichkeit" des Menschen. Für Sch. bedeutet dieser Begriff vor allem zweierlei: einmal die Vielgestaltigkeit möglicher Kulturen in ihrer konkreten geschichtlichen Gestalt, auch bezüglich ihrer fundamentalen ethischen Prägebedeutung (im Ethos); zum andern damit auch die Tatsache, daß „der" Mensch sich als „jeweiliger Mensch" in seiner „jeweiligen Situation" („Lage") mit ihren besonderen Möglichkeiten und Grenzen ethisch verwirklicht. Neben der Kulturgestalt menschlicher Natur (und

darin den Folgen für die Zuordnung von Vorgegebenheit und menschlicher Freiheit) wird hiermit zugleich für die Ethik eine Verweisung an die Geschichte – die Erfahrungen des konkreten Ethos – anstelle eines einseitigen ethischen Deduktionismus im Ausgang von allgemeinen Prinzipien oder einer allgemeinen Wesensnatur postuliert, offen für die Möglichkeit von Pluralismus.

Innerhalb dieser naturphilosophischen und kulturanthropologischen Gesamtschau, kommt nun die schichtentheoretische Perspektive zum Tragen, die in die ganzheitliche Sicht des Menschen das relative Recht und Eigensein der verschiedenen Dimensionen des Menschen zu integrieren trachtet. Diese bedeutet wissenschaftstheoretisch das Recht „regionaler" und die Notwendigkeit integrierender Anthropologie(n); individualethisch formuliert sie die Bedingtheit sittlicher Verantwortlichkeit und die Relativität sittlicher Autonomie, geschichtsphilosophisch die Abweisung sowohl idealistischer wie materialistischer Monokausalsysteme. Vielmehr, und das ist das ethische Movens für solche (heute eher systemtheoretisch gefaßte) Überlegungen, muß die menschliche Existenz in ihrem Zueinander von Freiheit und Gebundenheit (in Natur und Geschichte) gesehen werden.

Die Transzendenz menschlicher Geistigkeit auf umfassenden Sinn hin kommt gleichsam in verlängerter Konsequenz philosophischer Anthropologie in einem abschließenden Passus („Perspektiven einer theologischen Anthropologie") zur Sprache. Hierbei erfährt die Schöpfungstheologie eine für das Handeln bedeutsame Konkretion durch die Geschichtstheologie, formuliert im Begriff des „Kairos", in dem die konkrete situationsgebundene Verantwortung als die Zeitgestalt von Gottes Anruf erfaßt wird. Auch Sch.s Sicht vom Menschen als imago Dei erhält von hier ihre „moderne", dynamische Deutung (117).

Gerade von der die Schöpfung tragenden Liebe Gottes her läßt sich letztlich erst die Affirmation der unvollkommenen und vergänglichen Wirklichkeit und Geschichte „begründen". Koinzidenz von theologischer und philosophischer Anthropologie wie der „Überschuß" der ersteren werden hier sichtbar. Die Möglichkeit hierzu liegt im (thomistisch orientierten) schöpfungstheologischen Ansatz (Universalität des Sittlichen). Hierin konstatiert M. einen Unterschied Sch.s zu seinem Lehrer Tillmann, wie er in Sch. zugleich auch einen frühen Vertreter der Autonomie des Sittlichen sieht (127ff).

Die eigentlich ethische Fragestellung kommt dann mit Kap. 3 „Ethik und Ethos" zur Behandlung. Der Mensch, als wesenhaft geschichtliche Existenz, erweist sich in seinen Möglichkeiten erst in der Mannigfaltigkeit von geschichtlichen Formen seiner Verwirklichung. Ethische Reflexion, die dies berücksichtigt, kann immer nur „konkrete Ethik" sein (im Ausgangspunkt wie in der Zielrichtung). Dies wirft unmittelbar zugleich die Frage nach Pluralismus und Universalität auf.

Das klassische neuscholastische Naturrechtsmodell mit seiner typischen Geschichtslosigkeit kann die Antwort hierauf für Sch. nicht geben. Erweist es sich doch selbst als Form eines bestimmten kulturgebundenen Ethos; aus solcher Vermischung von Allgemeinem und Kulturgebundenem hat sich aber die theologische Ethik zu befreien. Von daher zunächst der Versuch, den Naturbegriff kritisch zu reinigen (unwandelbarer Kern/wandelbare Ausdrucksform). Dann aber ergibt sich die Frage der konkreten Füllung. In ihrer Inhaltsleere allenfalls eine Abgrenzung zum Negativen leistend, bedarf eine solche Naturrechtsethik jeweils der näheren Determination. Diese ist nach Sch. in einem induktiven Ansatz aus der geschichtlichen Erfahrung konkreter Sittlichkeit zu gewinnen in den gemeinschaftgebundenen „Mustern", in denen das Seinkönnen (Kluxen) des Menschen konkrete geschichtliche Ausformung gefunden hat. Sch. präferiert hierfür anstelle des Rahmens der Tugendlehre den Begriff des Ethos als Zusammenfassung des sittlichen Gemeinschaftsbewußtseins und -verhaltens, das zugleich Gesinnung und Haltung meint und damit jeweils einen bestimmten Typ von Sittlichkeit mit einer bestimmen Wertekonstellation darstellt. Ethik als wissenschaftliche Reflexion des Ethos hat die Aufgabe, in der Vielfalt des Ethos das gemeinsame Humanum (menschliche Würde und Freiheit) zu suchen und zu bestimmen. Darüber hinaus muß Ethik auch jeweils konkrete Imperative in Antwort auf die Herausforderungen der jeweiligen „Situation" ausformulieren. Ethik ist so bleibend bezogen auf die „Sinngestalten des Ethos", sie ist „Ethik des Ethos" (145).

Dieses Ethos ist jeweils ursprünglich gruppengebunden; als eigener „Lebensstil" der Gemeinschaft hat es (durch Assimilation und Dissimilation) integrierende Kraft; in der Trennung von Binnen- und Fremdmoral zeigt sich aber seine Ambivalenz, die die ethische Kritik aufrufen muß. Die Elemente hierzu werden dann (nach einigen kultursoziologischen Ausführungen über Entwicklung, Wandel, Verfall und Komplexität in Sonder- und Gesamtethos: 151ff) im weiteren in ihren Grundzügen entfaltet (Begründung des berechtigten Pluralismus von Ethosgestalten, wobei das Humanum die Grenze bildet; Erarbeitung einer „Verkehrsregelung" und Toleranz zwischen den Moralen; Frage der möglichen Akkomodation).

Das Ethos Jesu (158f) kann hierbei in seinem „Abbau jeglicher Form von Fremdmoral" Modell stehen. Auch die säkulare Form des Freiheits- und Menschenrechtsethos (im Zusammenhang mit der industriellen Zivilisationsvereinheitlichung) wird in ihrer Relevanz erkannt und von M. mit Überlegungen W. Korffs zur neuzeitlichen Konstitution der Sittlichkeit in der Freiheit des Einzelsubjekts sowie den Folgen bezüglich des Ethos (Korrekturoffenheit, Kraft zur Integration und Versöhnung), ferner mit Überlegungen W. Kluxens zu Gesamtethos und Menschheitsethos angefüllt.

In einem abschließenden Paragraphen wird dann die „axiologische Dimension im schöllgenschen Ethosbegriff" besprochen. Dem Ethos als bestimmtem Typos von Sittlichkeit mit einer bestimmten Wertekonstellation korrespondiert ein Gesamt von Haltungen und Gesinnungen. Derartige sittliche Werte oder Tugenden (als „Stile des Umgangs mit Gütern") machen den eigentlichen Kernbestand des Ethos aus, im Erleben ihres Wertcharakters (durch Vorbild usw.) werden sie vermittelt. In ihnen „entwirft" sich die menschliche Person zugleich wie sie umgekehrt Antwort in den Bedingungen (geschichtlicher) Lebens-„Situationen" sind. Aus dieser Struktur resultiert ihre gleichzeitige Relativität wie jeweilige Verbindlichkeit. Dieser wertphänomenologisch gekleidete, den alten Tugendgedanken aufgreifende Ethik-Ansatz findet für M. dann seine Weiterführung in der „Modellethik" von D. Mieth, über die aber „das letzte Wort noch nicht gesprochen zu sein (scheint)" (178). Dies gilt mit Namen bezüglich der unentrinnbaren (objektivierenden) Sachstrukturen des Normativen.

Über die Sachverhaltsseite im Normbegriff handelt dann das abschließende Kap. 4 „Ethik und Empirie". Möglichkeiten und Grenzen sittlichen Seinkönnens werden durch Eigengesetzlichkeiten der Realität vorstrukturiert, das Naturale in seinen verschiedenen Dimensionen und das Geschichtlich-Soziale, die sich zu einem Gesamt von geschichtlicher „Lage" (mit ihrem Kairos) zusammenfügen. Diese begrenzt (ebenso wie die Individualnatur) das sittliche Seinkönnen des Menschen, wie sie es disponiert. Hier nun kommt die Rolle der Sachgerechtigkeit für die sittliche Handlung zum Tragen; sie erweist sich von selbst als Element einer sittlich guten Handlung, als Implikat des „Guten", durch die Klugheit zu beherzigen.

Diese sachgerechte Bestimmung des Konkret-Sittlichen geschieht im Verfahren der determinatio (unterschieden gegenüber der Konklusionslinie normativer Anspruchslogik). Sie setzt ein so gut als mögliches Kennen der Wirklichkeit und ihrer Strukturen und Gesetze voraus.

Die „Empirieverwiesenheit" der Ethik, nach M. durch Korff besonders weitergeführt, stellt freilich die Frage, nach einer möglichen Integration der diversen empirischen Daten zu einer einheitlichen determinatio. Diese einheitliche integrierende Theorie unter dem Gesichtspunkt anthropozentrischen Interesses an der Wirklichkeit ist die moderne philosophische Anthropologie, von der aus die Ethik (ebenso wie diese eine „integrierende Wissenschaft") zu Normen zu gelangen trachtet.

Eine solche Methode, mit dem sich damit abzeichnenden Dreischritt einer „humanwissenschaftlichen Grundlegung", einer „anthropologischen Integrierung" und der „ethischen Normierung" (A. Auer) ist nach M., z. T. unter ausdrücklicher Berufung auf Sch., „Allgemeingut heutigen theologisch-ethischen Argumentierens geworden" (201); die Weiterführung wird für Auer und Mieth bezüglich des Begriffs der integrierenden Wissenschaft, für Korff im Hinblick auf den Empirie-Bezug abschließend belegt.

Für Sch. ist demnach, wie in einem abschließenden Paragraphen ausgeführt wird, theologische Ethik „Verantwortungsethik". Sch. greift diesen Begriff von M. Weber auf, um die Wirklichkeitsbezogenheit der sittlichen Verantwortung, die die Vermittlung idealer Sollensforderungen mit der konkreten Wirklichkeit ist, herauszustellen.

Eine solche – von M. mit der „teleologischen" Argumentation B. Schüllers verglichene – Verantwortungsethik ist „Ethik des real Möglichen" (212); sie bedeutet Bescheidenheit und die Notwendigkeit von Kompromissen in der Ethik.

In den klassischen Lehrstücken von den circumstantiae, dem minus malum, der actio cum duplici effectu, der Epikie, ist dieser Gedanke auch in der Tradition anwesend. Seine Bedeutung freilich erscheint erst dort, wo man hierin nicht akzidentelle Störungen sieht, sondern den Zusammenhang mit der Geschichtlichkeit und darin der Besonderheit jeder „Situation" und „Lage" (und ihrem Kairos) begriffen hat. Eine Betrachtung über die moralische Relevanz der „Gegenwart" und über die (tatkräftige) Liebe als Korrektiv von (utopischer) Hoffnung beschließt diese Untersuchung zu Ethik und Geschichte im systematischen Ansatz Sch.s.

Die Untersuchung M.s läßt sich charakterisieren als ein Stück systematisch interessierter neuerer Moraltheologie-Geschichte. Die Epoche, über die gehandelt wird, kann man in einem etwas ausgeweiteten Sinne als die Zeit des effektiven Abschieds vom Modell einer „metaphysischen Wesensmoral" (40) kennzeichnen. „Effektiv", weil in der Theorie selbst der Durchbruch zu einem die normative Ethik auf ihrem eigenen Sinn- und Logikniveau bedenkenden Konzept (Autonomie der Moral) noch nicht konsequent durchgeführt wird (der Rahmen bleibt ein modifiziertes ontologisch-ethisches Naturrechtskonzept mit extrem in Bewegung geratenem Wirklichkeitsverständnis). Die Lockerungen einer allzu selbstgenügsam sich verstehenden Metaphysik durch den Begriff der Geschichte, durch eine flexible, die vielfältigen empirischen Zugänge verarbeitende Anthropologie, durch personalisti-

sche Elemente in der Philosophie dienen de facto denn auch allemal dazu, eine flexible Normenlehre gegenüber den konkreten Herausforderungen der Zeit konzipieren zu können. Sch. ist hierfür ein hervorragendes Beispiel, desgleichen dafür, daß dieser Prozeß nicht Prinzipienlosigkeit und Relativismus in der Ethik besagt. Es gelingt M. gut zu zeigen, daß das vielfältige Material in der Tat in einigen fundamentalen systematischen Überzeugungen konvergiert und verwurzelt ist.

Die ethische Relevanz des Jeweiligen (Geschichte), des Faktischen (Empirie) und der faktischen Moral (Ethos) erweisen sich zwar auch als moraltheologische Reflexe auf eine Reihe wissenschaftstheoretischer, philosophischer und theologischer Entwicklungen jener Zeit; aber gerade durch ihre Integration in die Moraltheologie gewinnen sie interessante zusätzliche Perspektiven. Sch.s Reflexion zeigt einen Gelehrten, der mit Herz und Geist Moraltheologe, nämlich am konkreten Geschehen und seiner rechten, menschenwürdigen Gestaltung interessiert ist. Was weiter auffällt: trotz seines konkreten Interesses bleibt Sch. ein n o r m a t i v interessierter Moraltheologe. Seine verschiedenen Konzepte (der Geschichte, des Kairos, des Ethos) zeigen deutlich übersubjektiven Charakter, d. h. verweisen auf Objektives, ohne zu Objektivismen zu gerinnen.

Dies alles in detailliertem Textbezug, unter Erhellung der Hintergründe und mit umfänglicher Kenntnis der aktuellen Moraltheologie analysiert und (wieder) ins aktuelle Interesse gerufen zu haben, ist zweifelsohne ein Verdienst der vorliegenden Arbeit von M. Das Thema ist interessant, die Fragestellung ist pertinent, die Durchführung erreicht ihr Ziel, den Denkansatz Sch.s verständlich zu machen und die bereichernden Elemente für die Moralreflexion deutlich herauszustellen: die theologische Würdigkeit des Konkreten und Jeweiligen, die positive Akzeptation der beschränkten menschlichen Situation, die Verantwortlichkeit für das Konkrete, die kreatürliche Bescheidenheit in der Bereitschaft zum Kompromiß, die ethische Bedeutung der Gemeinschaft (Ethos), die Relevanz säkularer Wissenschaften für die Theologie. Im übrigen kommt so manches anregende Detail (z. B. die Diskussion der „Grenzmoral" 30f), kommt vieles von den treffenden Formulierungen Sch.s zur Sprache.

Nachdem dies unterstrichen sei, bleiben nun aber doch einige kritische Anmerkungen.

1. Bisweilen scheint M. im Schwung der großen Linien (und der manchmal doch etwas verwickelten Sprache) die Lust am Detail zu verlieren.

Einige Beispiele: welches Werk des Aquinaten verbirgt sich hinter dem Sigle L. c. q. auf S. 108, 109, 115, 119, 120? Kann man die Secunda Pars der STh wirklich eine „philosophische (sic!) Anthropologie (sic!) unter ethischem Aspekt" nennen (45)? 125 muß es im Text wohl Otto H e r m a n n Pesch heißen (cf. ibid. Anm. 487). Handelt De corr. frat., q. un. a. 1, ad 5 von der Inkaufnahme „auch moralischer Übel" (215) oder vom Verzicht auf ein „moralisches Gut" zur Vermeidung „moralischer Übel" (was nicht dasselbe ist!)? Schließlich ein schöner Druckfehler: daß das Einzelgewissen „nach Willigkeit . . ." (218) verfahren soll, würde manch einer wohl all zu gern bei W. Korff lesen.

2. Mein Hauptbedenken betrifft das Verfahren, Sch.s Gedanken nicht nur in bezug auf ihre Quellen und zeitgenössischen Gesprächspartner zu situieren, sondern – jeweils in die Analyse von Sch. selbst eingefügt – die Koinzidenzen mit und die „Verlängerung" bei späteren Autoren (bes. Auer, Mieth, Korff, Kluxen) in der Darstellung zu verarbeiten. Dagegen gibt es ein doppeltes Bedenken. Einmal wird das Bild Sch.s selbst zunehmend eingefärbt durch jüngere Elemente. Ich hätte gerne demgegenüber Sch. „pur" gehabt und dann vielleicht in einem Gesamtbild seine „Wirkungsgeschichte". Zum andern wird bei diesem Verfahren gleichsam der Systemansatz Sch.s undiskutiert als Zentrum und Integrationsrahmen genommen, in den sich spätere Entwicklungen einfügen lassen. Die Frage ist aber, ob man mit derartigen Filiationen nicht vorsichtiger umgehen muß (wie verhält es sich zum Beispiel mit der Einschätzung des Wertes von allgemeinen Normen, einer normativen Ethik, bei den verschiedenen Autoren; wie positiv wird bei allen in gleicher Weise die Gemeinschaftsstruktur des Ethos eingeschätzt?). Muß man nicht eigentlich die verschiedenen Autoren jeweils in ihrer Gesamtsystematik behandeln, die voraussichtlich nicht insgesamt strukturidentisch mit der Sch.s ist? Die beiläufige „Ausdehnung" der Gedanken Sch.s führt dazu, daß man nicht nur Sch. selbst nicht in s e i n e m wirklichen Profil präzis zu Gesicht bekommt, sondern umgekehrt auch keine Auseinandersetzung mit den rezenteren Theologen möglich ist. Im Rahmen des schöllgenschen Ansatzes funktionieren sie gut. Die Frage ist aber, ob dieser Rahmen neben seiner Würdigung nicht auch eine deutlichere kritische Prüfung erfordert hätte.

3. Die Prüfung betrifft den ethischen Stellenwert der Anthropologie.

Die Frage ist, ob in den anthropologisch orientierten Nachfolgetheorien der klassischen naturrechtlichen Begründung entschieden genug Abschied genommen ist von dem für dieses Modell typischen Durcheinander von Seins- und Sollensaspekten (durch einen g l o b a l e n Gebrauch des Begriffs „Sinn" und seiner Derivate eher verdeckt als analysiert). Was ist z. B. die „sinngebende Kraft der philosophischen Anthropologie" (201f)? Wie sehr hängt sie nicht selbst dialektisch von Ethik ab? Insbesondere bleibt die Frage, wieso Anthropologie, und was an ihr ethisch, d. h. für das Handeln relevant ist, und auf welche Weise. Geht es hier um die Wirklichkeitsgemäßheit des Sittlichen oder um die Vernunftgemäßheit des (durch den Menschen gestalteten) Wirklichen? Und wenn beides zusammenhängt, wie kann man die Relation präziser erfassen? Strikt gesprochen basiert m. E. Ethik eben nicht auf Anthropologie, sondern auf Ethik (bzw. auf Anthropologie allein, insofern sie Ethik voraussetzt und enthält).

Für die Ethik ist der bleibende Ausgangspunkt das „bonum", und nicht das „ens", die Kohärenz der Wertung, und nicht der Konstatierung. Genau das ist ja auch der Punkt, weshalb Empirie nicht Ethik ist und werden kann. Weder das seiende Seiende noch das mögliche Seiende definieren, was das seinsollende Seiende ist. Das „Humanum" ist keine hinreichende Definition, so daß oder als ob man dann den Rest in einer ethisch unschuldigen Anthropologie suchen könnte. Freilich mit diesem Problem ringt auch die aktuelle Moraldiskussion noch (oder sollte es) und so geht es hier nicht um einen Vorwurf an Sch., sondern einen blinden Fleck in der aktuellen Ethikdiskussion.

Ein Indiz für die Ungeklärtheit dieser Problematik ist im übrigen die auch sonst schon beobachtbare Tatsache (cf. e. g. A. Bondolfi, Autonomie ou théonomie?, RSR 70/1982, 161–180; id., „Autonomie" und „autonome Moral", in: Conc. 20/1984, 167–173), daß bei der resümierenden Darstellung der „Autonomie des Sittlichen" (127f) die zentrale Behandlung der Frage bei F. Böckle (in seiner „Fundamentalmoral") nicht erwähnt wird, ebenso wie dieser – nicht ohne Grund, wie ich meine – außer einer globalen Erwähnung nicht en detail zum Kronzeugen der dargestellten „Präzisierung und Weiterentwicklung des Verständnisses der theologischen Ethik als integrierender Wissenschaft" benannt wird.

Vor diesem Hintergrund und einer Explikation der darin verborgenen unterschiedlichen Konzepte oder besser Aspekte im Konzept von sittlicher Autonomie und der ethischen Theorie hätte die Theologie Sch.s in ihrem Stellenwert mehr Profil bekommen können als nun, wo sie ohne Kontrastierung allein bestätigt und fortgeführt erscheint.

Gleichwohl bleiben die schon erwähnten Verdienste der Untersuchung von M. Nicht das geringste sehe ich darin, daß sie die Lust wecken kann, Sch. wieder selbst zu lesen, und sei es, um nach der Frage nach seinen tragenden Ideen einmal wieder und mit verfeinertem Sinn, den „Geschmack" seiner konkreten Ethik zu kosten.

T i l b u r g K a r l - W i l h e l m M e r k s

Schuster, Josef: **Ethos und kirchliches Lehramt.** Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit. – Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht (1984), 413 S. (31. Bd der Frankfurter Theologischen Studien) kart. DM 58.–

Zur Stunde wird die katholische Moraltheologie und die in sie aufgenommene christlich-philosophische Ethik nicht nur von außen, sondern vor allem auch von innen, d. h. in den Reihen der Katholiken selbst, in der wissenschaftlichen Theorie und vor allem in der Lebenspraxis in Frage gestellt. Man will überkommene Einschränkungen der „Freiheit" durch das kirchliche Lehramt und durch die auf ihr aufbauende traditionelle Moraltheologie abschaffen oder in eine „neue(n) Moral" umbauen. Die etwa bis zum Beginn des II. Vatikanums geltende kirchliche Lehre und die darauf aufbauende Moraltheologie und die auf dem Boden thomanischer Metaphysik aufbauende christliche Ethik wird immer mehr zurück- oder überhaupt verdrängt. Dabei spielt das Jahr 1968 mit der Enzyklika „Humanae Vitae" Pauls VI. eine besondere Rolle. Man hat auch den Eindruck, daß bewußt oder unbewußt die Ablehnung der kirchlichen Ehelehre ein Motiv zu einem sittlichen Umdenken gebracht hat.

Daher ist die Frage nach der Kompetenz der Kirche im Raum der Ethik, d. h. der mittels der seins- und ordnungsvernehmenden Vernunft erkannten Sittlichkeit besonders aktuell. Dieses darzustellen hat der Vf. mit großem Fleiß, mit wissenschaftlicher Akribie, aber leider auch unter mehr oder weniger Zurückdrängung der bis zum Vat. II geltenden kirchlichen Lehre als Grundlage der katholischen Moraltheologie im Gefolge einer teleologischen Ethik dargestellt. So schillern seine Aussagen in der doch wohl kritisch gemeinten Darstellung der „Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit" zwischen rational-kritischen Überlegungen und Rückgriffen auf eigentliche glaubensmäßige theologische Reflexionen. Alle bloß teleologischen Überlegungen gründen in der Nichtbeachtung des Axioms: agere sequitur esse; ordo essendi est ordo agendi, wobei das metaphysische Fundament beiseite geschoben oder als überholter „Essentialismus" nicht mal einer Widerlegung für wert befunden wird. Die sog.

„Humanwissenschaften", z. B. Biologie, Medizin, Psychologie, Soziologie zusammen mit den rechts-, wirtschafts- und kulturwissenschaftlichen Überlegungen, also reine Faktenwissenschaften, die zwar Wertungen, aber nicht verbindliche Werte als Gegenstand von sittlichen Normen behandeln, werden unter ein „Wertvorzugsgesetz" mit ihren Ergebnissen gestellt, ohne daß die Fakten einem absolut gültigen Wertbeurteilungsmaßstab, der nur metaphysisch-theologisch erstellt werden kann, unterworfen werden. So ruht auch die Arbeit von Sch., obwohl sie als die beste Darstellung teleologischer Moralkritik bezeichnet werden darf, auf keinem soliden Untergrund. Nirgendwo wird auch nur der Versuch gemacht, die in der Metaphysik des esse gründende sittliche Lehre vom agere zu widerlegen. Die aus der Anwendung eines solchen Axioms sich für die Teleologie ergebenden Konsequenzen, die die Unhaltbarkeit der Methode ausweisen, könnten vermieden werden, wenn der Wertvorzugsmaßstab nicht einer gröberen und feineren „Nützlichkeit" einer Handlung entnommen würde, sondern wenn er vom Fundament des Menschen vor Gott als einziger absoluter Normquelle – und alle echten sittlichen Normen haben Absolutheitscharakter – abgeleitet würde. Ethik ist normative Anthropologie im Lichte der seins- und ordnungsvernehmenden Vernunft; Moraltheologie ist kirchliche Glaubenswissenschaft über die Antwort des Menschen auf den Gott-Menschen im Lichte der von der Kirche verbindlich verkündeten Heilsbotschaft. Dem esse humanum muß entsprechen das agere humanum, dem esse christianum das agere christianum. Weil der Mensch theomorph ist, ist er auch theonom; weil er christomorph ist, ist er christonom. Auf keinen Fall ist der Mensch heteronom oder autonom, wie es manche moderne Ethiker weismachen wollen.

Die Arbeit von Sch. übergeht fast ganz die alte „Schule". Sie wäre auch im teleologisch ausgerichteten System wohl nicht erwähnenswert. Alfons Auer, Joseph Fuchs SI, Bruno Schüller SI und einige ihrer Schüler sind oder sollen die Stützen der Darlegungen von Sch. sein.

Das Werk gliedert sich in 4 Kap.: Kap. I: „Der Anspruch des kirchlichen Lehramtes in rebus morum" (21–73). Hier werden die Begriffe „fides et mores" seit dem Tridentinum über das Vat. I bis zum Vat. II kritisch dargestellt: Das kirchliche Lehramt hält an der traditionellen Theologie fest. „Die Desiderate der Definition von 1870 hat das II. Vat. nicht eingelöst" (73).

Kap. II (75–189) behandelt in A. das Verhältnis von Autorität und Geltung sittlicher Normen in lehramtlichen Verlautbarungen (seit Leo XIII.). In B. geht es um das Verhältnis von Autorität und Geltung sittlicher Normen in neueren moraltheologischen Beiträgen.

Kap. III (191–302) handelt von der „Unwandelbarkeit sittlicher Normen in der neueren Moraltheologie", wobei besonders die oben genannten Vertreter derselben und ihre Schüler herangezogen werden. Das IV. Kap. (303–380) handelt von „Möglichkeiten und Grenzen lehramtlicher Kompetenz in Fragen der Moral". Ab S. 300 folgen „Ergebnisse und Folgerungen" aus den Darlegungen.

Die in vieler Hinsicht lobenswerte Arbeit von Sch. muß sich nicht nur die unzulängliche teleologische Methode vorhalten lassen, ferner die nicht klare Unterscheidung zwischen Vernunft- und kirchlicher Glaubenserkenntnis, zwischen den ontologisch-anthropologischen Aussagen über das Sein des Menschen, das den eigentlichen Kern der Diskussion bildet zusammen mit der vorgeordneten Lehre von der Kirche. Diese ist nicht nur vom Lehramt her zu verstehen, sondern von dem in der Kirche fortlebenden und -wirkenden Gott-Menschen Jesus Christus, dessen mystischer Leib im Pilgernden Gottesvolk die Kirche ist. Aus dieser Sicht sollte das von Sch. behandelte Problem ein anderes tieferes Gesicht bekommen. Auch die klare Unterscheidung von christlich-philosophischer Ethik und katholischer Moraltheologie, die eine kirchliche Glaubenswissenschaft ist und nach dem Prinzip des Gott-Menschlichen die Ethik als normative Definition des Menschen vor Gott in sich vollendend aufnimmt. Nicht bloß für Sch. gilt: Man kann mit den Leugnern des esse als Grundlage des agere, also theologisch mit Luther, rational mit Kant, irdisch-geschichtlich mit Marx und mit der im existentiellen Nichts das Sein und damit auch die Ethik auflösenden Philosophie von Heidegger keine zureichende Ethik aufbauen.

Katholische Theologen und christliche Philosophen täten gut daran, statt in modischer Wirklichkeitsverleugnung und schlagwortartiger Verwerfung der überkommenen scholastischen Seins- und Wirklehre diese für unsere Zeit aufzubereiten. Wie dumm müssen doch alle bis in die jüngste Vergangenheit hinein gewesen sein, die katholische Moraltheologie und die auf der kritisch-realistischen Wirklichkeitsinterpretation aufbauenden christliche Ethik betrieben haben.

Die Arbeit von Sch. ist eine dem Vf. und seinem Lehrer A. Auer zur Ehre gereichende, wenn auch im Ganzen abzulehnende Behandlung des Themas.

Bochum Gustav Ermecke

Arbeitsrecht in der Kirche. Hrsg. von Heiner Marré und Johannes Stüting. – Münster: Aschendorff (1984). 272 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 18) kart. DM 46.–

Das letzte „Essener Gespräch zum Thema Staat und Kirche", das sich mit dem Arbeitsrecht in der Kirche und seiner Abgrenzung zum staatlichen Recht befaßte, liegt zehn Jahre zurück (1975). Im März 1983 hat das 18. Essener Gespräch die Thematik wiederaufgegriffen und konnte dabei auf eine stürmische Entwicklung der Rechtsprechung und der Lehre (vgl. 113) eingehen. Unter Beteiligung von 36 Diskussionsrednern wurden die Referate durchgesprochen.

Den ersten Vortrag hielt Axel Frhr. von Campenhausen über „Die Verantwortung der Kirche und des Staates für die Regelung von Arbeitsverhältnissen im kirchlichen Bereich" (9–39). Er referierte darin den gegenwärtigen Stand der Lehre und der Rechtsprechung zur „diffizile(n) Bereichsabgrenzung von staatlichem und kirchlichem Recht" (11) und versuchte, den Freiraum des kirchlichen Selbstbestimmungsrechtes, den die Verfassung „innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes" garantiert (Art. 14 GG i. V. m. Art. 137 III WRV), abzugrenzen. Folgende Probleme sind zu nennen: Gesetzgebungsautonomie der Kirche für öffentlich-rechtliche Dienstverhältnisse und für privatrechtliche Dienst- und Arbeitsverhältnisse; verfasssungsrechtlich garantierter Freiraum nur für die „verfaßte Kirche" oder auch für rechtlich selbständige Werke und Einrichtungen, die am kirchlichen Auftrag teilhaben und der verfaßten Kirche zuzuordnen sind; Maßstäbe für die Beurteilung kirchlicher Regelungen im Dienstrecht; Geltungsgrenzen des staatlichen Arbeitsrechts für kirchliche Mitarbeiter; Rechtscharakter des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechtes; Kriterien für die Auslegung des Schrankenvorbehalts; Begriff und Auswirkungen der Dienstgemeinschaft als Formel für das Selbstverständnis des kirchlichen Dienstes; Zulässigkeit des „Dritten Weges" und Rechtsqualität der Dienstvertragsordnungen.

Im zweiten Referat von Wilhelm Dütz geht es um „aktuelle kollektivrechtliche Fragen des kirchlichen Dienstes" (67–112). D. berichtet zunächst über die Ergebnisse der Rechtsprechungsentwicklung seit dem letzten Essener Gespräch zu diesem Thema und wendet sich dann drei Hauptgebieten zu: dem Koalitionsrecht, dem „Dritten Weg" und der Mitarbeitervertretung. Er führt dabei die in der Rechtsprechung offengebliebenen Fragen weiter und sucht nach schlüssigen Antworten. Sein Fazit ist, daß die kirchliche Alternative zum profanen Dienst und Arbeitsrecht prinzipiell überzeuge, aber in Randbereichen korrigierender Ergänzung bedürfe (115).

Nicht auf dienst- und arbeitsrechtliche Fragen beschränkt ist das Referat „Staat und Kirche in Spanien. Grundlinien ihres bisherigen Verhältnisses und neuere Entwicklungstendenzen" (156–178) von Carlos Corral Salvador, das in das Grundthema der Essener Gespräche einen Beitrag zur Rechtsvergleichung hineinbringt. Nach kurzem historischen Ein- und Überblick wird die Situation aufgrund der Verfassung von 1978 und mehrerer Verträge zwischen Staat und Kirche, die das Konkordat von 1953 ablösen, es aber nicht durch ein neues Konkordat ersetzen sollen, dargestellt. C. gibt abschließend Informationen über die Einzelbereiche Ehe, Unterrichtswesen, Finanzierung kirchlicher Aufgaben, Beteiligung der Kirche an Rundfunk und Fernsehen und Militärseelsorge.

Allen Referaten ist eine ausführliche Debatte gefolgt, die in dem vorliegenden Bd dokumentiert ist. Ein Anhang gibt wichtige Materialien zum geltenden kirchlichen Dienst- und Arbeitsrecht in der katholischen und evangelischen Kirche wieder und weist die einschlägigen Fundstellen nach (189–268). Der Bd schließt mit der Angabe weiterer Veröffentlichungen der Referenten und einem Verzeichnis der Diskussionsredner mit der Angabe der Fundstelle ihrer Beiträge.

Wer sich in das Problem des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechtes hineinarbeiten will, findet in diesem Bd einen vorzüglichen Einstieg. Die sehr gründlichen Referate werden durch die Diskussion, die ca. 75 Druckseiten einnimmt, verbreitert, aufgefächert, in den Kontext verschiedener Sichtweisen gestellt. Die abgedruckten Quellen machen das Verständnis der Vorträge und der Diskussion leichter, der ausführliche Fußnotenapparat die Weiterarbeit und Vertiefung. Das Konzept der Dokumentation der „Essener Gespräche", hochqualifizierte Darstellungen durch Diskussionsrunden zu ergänzen und beides durch volle Wiedergabe jedem Interessierten zugänglich zu machen, bewährt sich erneut: Hier wird niveauvolles Sachgespräch mit Breitenwirkung verbunden. Könnte sich Wissenschaft nicht auch auf anderen Feldern so verständlich zu machen versuchen?

Münster Klaus Lüdicke

Schulz, Winfried: **Leggi e disposizioni usuali dello Stato della Città del Vaticano.** Vol. I/II. – Rom: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense 1981/1982. 452/656 S. („Utrumque ius", Collectio Pontificiae Universitatis Lateranensis 7/8) kart. Lit. 20 000/32 000

Der Autor, Prof. des Kirchenrechts in Paderborn und zugleich lehrbeauftragter Prof. für vatikanisches Recht an der Lateran-Universität in Rom, hat mit den beiden Bänden der Gesetze und Verordnungen des Vatikanstaates eine einmalige Sammlung geschaffen, und zwar sowohl einmalig in bezug auf den Versuch einer vollständigen Erfassung wie auch in bezug auf die darin investierte Mühe. Nur zum Teil

nämlich konnte er auf edierte Dokumente zurückgreifen. Die beiden Bände stellen die gesamte normative Rechtsmaterie des Vatikanstaates seit den Lateranverträgen bis zur Gegenwart zusammen, wobei die Dokumente chronologisch geordnet und in die Abschnitte der einzelnen Pontifikate unterteilt sind. Der 1. Bd enthält die grundlegenden Normen des Vatikanstaates vom 7. Juni 1929 bis zum 7. Januar 1983, die im Supplement zu den AAS, in diesen selbst oder im Appendix abgedruckt sind, ferner in Sonderheften. Der 2. Bd erfaßt die Normen, die nicht für jeden Bürger des Vatikanstaates einschlägig sind, sondern für bestimmte Adressaten. Ein chronologischer Index und ein Sachverzeichnis helfen, sich in dem umfangreichen Material zu orientieren.

Sch. hat nicht nur eine Wiedergabe des geltenden Rechtes versucht, sondern auch historisch wichtige Texte abgedruckt. Das kaum lösbare Problem der jeweils geltenden Normen, die aufgrund von Überschneidungen und nicht ausreichend klar definierten Ablösungsklauseln schwer ausmachbar sind, ist durch Verweise angegangen. Im Vorwort zum 2. Bd spricht Sch. die Tatsache an, daß aufgrund der Zugänglichkeit des vatikanischen Rechts viele Fragen gestellt und wenn auch nicht ohne Schwierigkeiten beantwortet werden können, etwa die der Abgrenzung der Einrichtungen und Behörden des Vatikanstaates und die der Verhältnisbestimmung zwischen vatikanischem und kanonischem Recht. Die beiden Bde können jedenfalls die Grundlage dafür bieten, die dem Außenstehenden undurchschaubare Verknüpfung von Kirche (Hl. Stuhl) und Staat (Vatikan) zu erhellen.

Münster Klaus Lüdicke

Goulet, J. G./**Peelman,** A.: **Die indianische Wirklichkeit und die katholische Kirche von Kanada.** – Brüssel: Pro Mundi Vita 1983/2. 40 S. kart. DM 6.50

Zusammengedrängt auf 40 Seiten versuchen die Autoren dieses Studienheftes die fast 400jährige Geschichte der Mission unter den eingeborenen Völkern Kanadas darzustellen. Es gelingt ihnen zumindest, diese in groben Entwicklungslinien nachzuzeichnen, wobei die „kontextuelle Analyse" (2) sich nur auf einige Schwerpunkte konzentrieren, nicht aber alle Tiefen und Schattierungen der vielschichtigen Problematik ausleuchten kann und will. Dennoch hilft die Studie eine Informationslücke über die kanadische Situation schließen, da die überwiegend französischsprachige Literatur (meist in Fachzeitschriften) hierzulande nur schwer einzusehen ist.

Der Titel „indianische Wirklichkeit" ist insofern bemerkenswert, als er nicht dem Sprachgebrauch von Theologen bzw. Missiologen entstammt und hier mit einer selbstkritischen Untersuchung der früheren Missionsmethode(n) verbunden ist, die sich gerade durch diese „indianische Wirklichkeit" als falsch erwiesen hat, da sie über einen numerischen Erfolg der Missionierung hinaus zu nicht viel mehr als einer oberflächlichen Annahme des Glaubens führte, zu einer halbherzigen Identifizierung mit einem Christentum der Europäer.

Der Schilderung dieser „indianischen Wirklichkeit" ist der 1. Teil der Studie, „Einpflanzung der katholischen Kirche unter den Indianern Kanadas: Einige anthropologische und historische Angaben" (3–23), gewidmet. Die Parallelen zur spanischen Missionsmethode in Lateinamerika sind nicht zu übersehen (Stichworte: „Zivilisieren, um zu assimilieren" [3]; Mission als Teil der Kolonisation; Sicht der Indianer als „arme Wilde", „geistig zurückgebliebene Kinder" etc.).

Eine eigentümlich kanadische Spitzfindigkeit ist hingegen der Versuch der Regierung, die Einheimischen mittels Gesetz zu emanzipieren; vereinfachend gesagt: wer ein öffentliches Amt bekleidete, hörte auf Indianer zu sein (vgl. 5). (Es stellt sich jedoch die Frage, welcher Indianer überhaupt zu einem öffentlichen Amt einer weißen Gesellschaft zugelassen wurde?)

Auch das als „Renaissance" bezeichnete neue Selbstbewußtsein der Indianer, das sich u. a. in den Forderungen nach Anerkennung als Nationen und Selbstbestimmung über ihre Gebiete sowie im Bemühen um Erhalt und Förderung ihrer Kulturen und Sprachen äußert, ist uns durch den „indianischen Widerstand" in den USA und die verstärkten Aktivitäten der lateinamerikanischen Indianerbewegungen bekannt.

Im 2. Teil, „Aufkommen einer indianischen Kirche in Kanada" (24–39), wird zunächst im Anschluß an Vatikanum II (Ad gentes) die Aufgabe heutiger Mission aufgezeigt: „Schaffung und Entwicklung wahrhaftiger Partikularkirchen" unter Berücksichtigung der kulturellen Vielfalt, statt „Reproduktion" des universalisierten westlichen (abendländischen) Christentums (25).

Hierzu sind einige spezifisch kanadische Beispiele der Inkulturation genannt: etwa ein Bildkatechismus, der die Heilsgeschichte ideologisch so interpretiert, daß die Indianer von vornherein zur verdammten Rasse gehören, „das Verhältnis des Indianers zu seinem Schöpfer und der Wert seines Gebetes verneint" werden (27).

Die Art und Weise der Inkulturation europäischen Christentums führte auch hier (und wo nicht?) dazu, daß das Christentum – wenn überhaupt – nicht als die einzig wahre Religion angenommen wurde, sondern daneben die althergebrachte eigene Religion fortbestand: „Ihren traditionellen religiösen Praktiken fügten sie freiwillig das von den Missionaren gebrachte Gebet hinzu" (31) (vgl. 30/32, auch 33/34).

Dies wiederum ist kein rein kanadisches Problem, und so ergibt sich die Notwendigkeit der Schaffung „wahrhaftiger Partikularkirchen" nicht nur für Kanada, sondern im Grunde für alle von Europa missionierten einheimischen Völker der übrigen Kontinente.

Zunächst muß jedoch erkannt werden, „daß die Sendung der Kirche nicht mit der Verkündigung des Evangeliums und der Assimilierung der katholischen Lehre abgeschlossen ist, sondern daß sie fortgesetzt werden muß durch ein aufmerksames Hören auf jene Völker, die nun aufgerufen sind, ihren neuen Glauben auf eine ihnen wirklich eigene Art zu leben" (34). Dazu gehört auch eine Veränderung der soziopolitischen Situation. Der Verantwortung, an dieser mitzuwirken, kann sich die Kirche nicht entziehen, da sie an der Entstehung dieser Situation mitgewirkt hat. Zudem erwarten die Einheimischen – anders als Teile der lateinamerikanischen Indianerbewegungen – von der Kirche Hilfe und Unterstützung in ihrem Überlebenskampf. Die Schaffung einer wirklich indianischen Kirche setzt voraus, daß jeder Missionar sein eigenes Land verläßt, „ohne in seinem spirituellen Gepäck dieses Land mitzunehmen. Er wird so seinerseits Mitglied einer neuen Kirche, deren Grundfesten zu legen er geholfen hat, deren entscheidender Erbauer er aber nie ist. Eine indianische Kirche kann nur von den Indianern selbst gebaut werden" (34).

Sie setzt aber vordringlich den Abbruch „der traditionellen Verbindung zwischen Kolonisierung und Evangelisation" und eine kritischere „Einstellung gegenüber der Inkulturation des christlichen Glaubens" (2) voraus. So dringlich dieser Abbruch, den die Autoren als Tatsache konstatieren, ist: Kanada wäre – zumindest auf dem amerikanischen Doppelkontinent – der Präzedenzfall.

Bonn Norbert Maria Borengässer

Tworuschka, Monika: **Allah ist groß.** Religion, Politik und Gesellschaft im Islam. – Gütersloh: Mohn 1983. 112 S. (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern 1079) DM 8.80

Rund zwei Millionen Muslime leben bei uns in der Bundesrepublik Deutschland. Kulturgeschichtlich unterschiedlichster Provenienz verbindet sie bei aller politischen Differenzierung der Glaube des Islams. Auf diesem Hintergrund gibt Monika Tworuschka in ihrem Taschenbuch (vgl. 8ff) einen Überblick über die Situation der unter uns lebenden Muslime, ihrer Organisationen und Institutionen, um dann auf die Entstehung und geschichtliche Entwicklung, die Glaubensgrundlagen und die religiöse Praxis des Islams einzugehen. Die Autorin versteht es, in anschaulicher und allgemeinverständlicher Sprache nicht nur die traditionelle islamische Glaubenswelt darzustellen, sondern auch islamische Antworten auf ausgewählte Fragen unserer Zeit ins Auge zu fassen. Dieses für breite Schichten der Öffentlichkeit geschriebene Buch hat einen besonderen Reiz: Durch technographische Gestaltung wird eine leichte, erste Erschließung zentraler Themen ermöglicht (38–40; 53–56; 62; 80–82; 91–94).

In seiner übersichtlichen und kompakten Darstellung ist das Buch nur zu begrüßen. Hier der Aufriß:

1. Der Islam im Aufbruch (8–22);
2. Muhammad (23–35);
3. Wichtige Phasen der islamischen Geschichte (36–56);
4. Der islamische Glaube (57–69);
5. Die islamische Gesellschaft (70–95);
6. Der Islam in der Auseinandersetzung mit einigen Problemen der Zeit (96–112).

Die Literaturhinweise am Ende eines jeden Kapitels eröffnen dem Interessierten weitere Möglichkeiten, sich detaillierter mit Fragen des Islams, seiner derzeitigen Renaissance und seiner Wirkung auf die westliche Welt zu befassen.

Koblenz Ludwig Hagemann

Hagemann, Ludwig: **Propheten – Zeugen des Glaubens.** Koranische und biblische Deutungen. – Graz, Wien, Köln: Styria 1985. 207 S. (Islam und westliche Welt Bd 7)

Die vorliegende Arbeit hat sich zum Ziel gesetzt, in einer Zeit in der politische Verwerfungen und geistige Radikalität das Bild des Islams dem flüchtigen Beobachter verdunkeln, „einen Beitrag zu leisten, um die latente Resignation in den derzeitigen Beziehungen zwischen Christentum und Islam zu überwinden" (17). Der Autor unternimmt dies dadurch, daß er in 12 Kap. die großen Gestalten der christlichen und islamischen Religionsgeschichte jeweils aus der Sicht der Heiligen Bücher dieser beiden Religionen darstellt. Nach 3 einleitenden Kap., die vor allem der Herausarbeitung der definitorischen Position von Islam und Christentum bezüglich der Begriffe Offenbarung und Prophet dienen, werden dann im folgenden Abraham, Moses, Jesus, Maria und Muhammad als die für die beiden monotheistischen Religionen entscheidenden Persönlichkeiten vorgestellt und in ihrer Bedeutung

gewürdigt. Die christlichen und islamischen Stellungnahmen werden dabei gegeneinandergestellt, so daß die Unterschiede, aber auch die Gemeinsamkeiten deutlich zum Ausdruck kommen. Dieser ausgesprochen systematische Aufbau macht das Buch in seiner Handhabung sehr praktikabel.

H. stützt sich, was die islamische Seite angeht, hauptsächlich auf den Koran als das – in der Tat – zentrale Moment islamischer Gläubigkeit. Dies Vorgehen ist selbstverständlich legitim, wenngleich ich der Ansicht bin, daß für den ‚real existierenden' Islam der Gegenwart, also die verschiedenen Formen des Volksislams, aber auch die Hochreligion, wie sie in Kairo, Tunis oder Fez gelehrt wird, der Bezug auf den Koran nicht ohne deklamatorischen Wert ist. Dies aber wäre ein anderes Thema.

Das Stocken in der Entwicklung des islamisch-christlichen Dialogs, das H. beklagt, hat seine Ursache nicht zuletzt in der auch von ihm vertretenen christlichen Position von der Rolle des Islams in der Heilsökonomie. Der Islam wird als „Etappe auf dem Weg hin zur vollen Erkenntnis Christi" (199) angesehen. Dies ist eine Haltung, die von Muslimen nicht akzeptiert werden kann. H. Küng ist in einem Vortrag im Mai 1985 erheblich weitergegangen und hat die Möglichkeit z. B. der positiven Bewertung des Prophetentums Muhammads untersucht. Daß unter diesem Aspekt die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Islam eine ganz andere Bewertung erfahren kann, liegt auf der Hand. Insgesamt kann man allerdings bezüglich des Dialogs noch einmal feststellen, daß die katholische Seite sehr viel weniger Berührungsängste hinsichtlich des Islams hat als die protestantische. Dafür ist auch H.s Arbeit ein Beleg.

Man kann dieses gut lesbare, klug aufgebaute und vorurteilsfreie Buch all jenen nur dringend zur Lektüre empfehlen, die auf Grund ihres Umgangs mit Muslimen gesicherte Informationen über das grundsätzlich Trennende und Verbindende suchen. Für den Spezialisten wird es sich auf Grund seiner sorgfältigen Quellenauswertung zu einem gerne gebrauchten Referenzbuch entwickeln.

Münster Peter Heine

Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus. Hrsg. von Andreas Bsteh. – Mödling: St. Gabriel (1984). 236 S. (Beiträge zur Religionstheologie, Bd 4) kart.

Dieser Bd ist Ergebnis der vierten religionstheologischen Studientagung von St. Gabriel (Mödling bei Wien) vom 5. bis 8. April 1983. Grundlegende Frage war (und Leitfrage dieses Buches ist): „Offenbart sich für Christentum und Hinduismus im Sein ein letzter Sinn, eine letzte, absolute Wirklichkeit und die Möglichkeit einer endgültigen ‚Befreiung'?" (9). Das Buch (Karl Rahner zum 80. Geburtstag gewidmet, der selbst mit einem Beitrag vertreten ist) geht das Thema sowohl von hinduistischer als auch von christlicher Seite an, und hier noch einmal gefächert nach verschiedenen Aspekten: Alt- und neutestamentlich, systematisch und spirituell. Ein Geleitwort von Kardinal König unterstreicht die Bedeutung dieses Gesprächs zwischen den Religionen.

Der Wiener Indologe Gerhard Oberhammer eröffnet im ersten Beitrag („Der Mensch als Ort der Offenbarung") den verbindenden Horizont dieses Gespräches.

In der mitmenschlichen Begegnung ereignet sich Offenbarung der Transzendenz als Heil, so kann man die Grundthese zusammenfassen. Die geschichtliche Offenbarung ist notwendig, denn nur durch sie wird die individuelle menschliche Rede der Offenbarung verbindlich.

Es würde den Rahmen sprengen, hier die übrigen acht Beiträge im einzelnen vorzustellen. Praktisch jeder Beitrag ist für sich von größtem Interesse und ein Baustein für eine künftige „Ökumene der Religionen". Die Aufsätze der indischen Theologen machen, soweit ich sehe, erstmals hinduistisches „Offenbarungsdenken" einem breiten Publikum zugänglich und verständlich. Ich möchte nur noch kurz auf den Beitrag von Karl Rahner eingehen („Welt in Gott. Zum christlichen Schöpfungsbegriff"). Gerade weil er sich nur indirekt als Element für das Gespräch zwischen den beiden großen Religionen begreift, handelt es sich um eine originelle, selbständige Abhandlung zur Schöpfungstheologie Rahners.

In einem ersten Teil ruft Rahner die Bedeutung und (in gewissem Sinne) Notwendigkeit der christlichen Lehre von der Geschaffenheit der Welt und des Menschen in Erinnerung. Diese Lehre hat auch geistlich-existentiellen Sinn: „Die Lehre von der Geschaffenheit der Welt ist die begriffliche Vergegenständlichung der Grunderfahrung, die der Mensch mit sich und dem absoluten Sein, das Gott als anbetbares Du bekennt, macht" (72f). In einem zweiten Teil kritisiert er, daß der Schöpfergott im durchschnittlichen Glaubensverständnis nur „als aposteriorisches Einzelobjekt innerhalb der Gesamtheit möglicher Erkenntnisgegenstände" begriffen wird (74). Dahinter steht natürlich der rahnersche Grundgedanke, die grundlegenden „Offenbarungsinhalte" anthropologisch einzuholen. Dafür bietet der dritte Teil einige Bausteine. Dabei ist ihm die Überlegung wichtig und zentral, daß die Unterschiedenheit des Menschen von kreatürlicher Wirklichkeit anders zu verstehen ist als seine Unterschiedenheit von Gott: Der Mensch „bleibt" in und „an" Gott, wird nicht in „Andersheit" entlassen, wie exemplarisch an der hypostatischen Union deutlich wird. Damit ist freilich die Schöpfungstheologie christologisch aufgebrochen. Aber nur so wird deutlich, daß „die Welt mit Gott selbst begnadet und damit eine Einheit von Gott und Welt gegeben" ist (82), die gute Grundlage wäre für ein Gespräch mit religiösen Denkformen, die von den christlichen unterschieden sind.

Die Beiträge von Notker Füglister und Wolfgang Schrage über das biblische Verständnis von Offenbarung und Geschichte bzw. das Menschenbild des Neuen Testaments sind Durchblicke und Zusammenfassungen von Sachverhalten, die man schon deshalb dankbar begrüßt, weil man sich sonst umfangreicher Literatur bedienen müßte. Der Beitrag von Walter Kasper („Offenbarung und Geheimnis – Vom christlichen Gottesverständnis") ist systematisch von größtem Interesse und wird nur deshalb hier nicht besprochen, weil die gedanklichen Einzelelemente schon aus anderen Veröffentlichungen des Autors bekannt sind.

Marburg Harald Wagner

Almond, Philipp C.: **Mystical Experience and Religious Doctrine.** An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions. – Berlin, New York, Amsterdam: Mouton 1982, X, 197 S. (Religion and Reason, Bd 26) Lw. DM 68.–

Das Zusammenrücken der verschiedenen Länder und Religionsgemeinschaften in der Welt rückt den religiösen Pluralismus immer stärker ins Bewußtsein der Menschen und der Religionswissenschaftler, macht den Dialog der Religionen noch dringender und stellt immer deutlicher den Absolutheitsanspruch einzelner Religionen in Frage. So wendet sich die vorliegende Arbeit einem Thema zu , das bei einigen Autoren als ein Weg zur Lösung der Frage nach der Berechtigung des Wahrheitsanspruchs der Religionen betrachtet wird. Es geht um die Frage, ob nicht die Mystik der Weg zur Entdeckung der Einheit der Religion ist, und dies jenseits der dogmatischen Lehre der Religionen. Die Fragestellung ist zwar nicht neu, aber der Autor unterzieht sie einer genauen Analyse.

In einem ersten Teil (11–124) setzt er sich mit den gängigen Theorien über das mystische Erlebnis, wie sie von Radhakrishnan, Zaehner, Ninian Smart, W. T. Stace und Rudolf Otto vertreten werden, auseinander.

Radhakrishnan geht davon aus, daß die Religion ihren eigentlichen Ausdruck nur in der mystischen Erfahrung findet, und zwar in einer solchen, die inhaltsleer und daher als Fundament und Nachweis der Einheit der Religion angesehen werden kann. Zaehner unterscheidet zwischen verschiedenen Typen von mystischer Erfahrung und legt den Akzent auf die Überlegenheit theistischer Mystik über die monistische. Die anderen Autoren wollen die theistische Erfahrung nicht unter die mystische subsumieren. So unterscheidet Smart zwischen der theistischen (er nennen sie „numinose") und der mystischen Erfahrung. Stace arbeitet zwei Typen von mystischer Erfahrung heraus: den extrovertierten und den introvertierten Typ. Endlich klassifiziert Otto beide Grundtypen von Erfahrung (die theistische und die mystische, ob sie nach innen oder nach außen gerichtet ist) unter den Terminus numinose Erfahrung.

Trotz dieses verwirrenden Sprachgebrauchs, den man behutsam behandeln muß, wenn man von einem System zum anderen übergeht, betonen alle Autoren den Zusammenhang bzw. die Verbindung der mystischen (und theistischen) Erfahrung mit den dogmatischen Lehrsätzen der jeweiligen Religion und mit dem religiösen Hintergrund der Spiritualität des Mystikers selbst. Weitergehende Reflexion darüber, ob diese Analyse jeweils eine Antwort auf die Frage nach der Wahrheit der jeweiligen Religion und nach der Berechtigung ihres Anspruchs ermöglicht, werden hier vorest nicht angestellt.

Im zweiten Teil wendet sich der Vf. gerade dieser Frage zu (125–180).

Er stellt zunächst fest, daß jede mystische Erfahrung mit einer Deutung bzw. Interpretation verbunden ist, welche der Erfahrung selbst vorausgeht oder in der Erfahrung selbst miteinbezogen wird oder erst nachträglich zur Mitteilung der Erfahrung herangezogen wird. Man muß jedoch auch mit der Möglichkeit rechnen, daß eine mystische Erfahrung eben vom Typ der inhaltsleeren Erlebnisse sein kann und daher keinen präzis erkennbaren Zusammenhang mit dem religiösen Hintergrund des Mystikers aufweist. Diese Erkenntnis beinhaltet folgende Konsequenzen für die Untersuchung mystischer Erfahrungen in der Perspektive der Arbeit: „Negatively, it means that, on the one hand, studies of mysticism which proceed solely from retrospective interpretations are inadequate; and that, on the other, those which extrapolate solely from the cultural and conceptual context in which mystical experiences occur are also inadequate. More positively, it means that the study of mysticism demands an engagement

with the three inter-connected factors which we have separated, namely, the retrospective interpretation, the incorporate interpretation, and the experience itself" (182).

Es könnte auch ein Unterschied zwischen der einbezogenen Interpretation und der nachträglichen Deutung der mystischen Erfahrung eintreten, was auf eine zusätzliche Qualität der Erfahrung selbst und ihrer Inhalte hindeutet. Zur genaueren Deutung der mystischen Erfahrung müssen auch auf jeden Fall die sozialen, anthropologischen, kulturellen und geschichtlichen Faktoren mit berücksichtigt werden. All diese Faktoren spielen eine Rolle in der sogenannten einbezogenen Interpretation und bedingen die Färbung der mystischen Erfahrung selbst mit. Diese Anmerkungen machen deutlich, daß man mit einer einfachen Klassifizierung bzw. Beschreibung der mystischen Erfahrung dem Phänomen und der Relevanz solcher mystischen Erlebnisse nicht gerecht werden kann. Eine differenzierte Phänomenologie der mystischen Erfahrung ist notwendig; sie wird zeigen, daß mystische Erlebnisse sehr komplexe Beziehungen mit der Lehre der jeweiligen Religion haben, denn diese fließt nicht nur in die Deutung der Vorgänge und Erfahrungen des Mystikers ein, sondern betreffen auch den Inhalt bzw. die Art seines Erlebnisses. Auf der anderen Seite kann eine mystische Erfahrung einen Einfluß auf die Formulierung von religiösen Lehrsätzen ausüben.

Was nun diese Analyse für die Frage nach der religiösen Wahrheit der verschiedenen Traditionen austrägt, wird vom Vf. eindeutig beantwortet. Diejenigen, führt er aus, die aus der Beschaffenheit mystischer Erfahrung eine Lösung für die Frage nach der Wahrheit einer Religion ziehen wollen, gehen von zwei Voraussetzungen aus: Die eine ist, daß alle Deutungen mystischer Erfahrung nachträglich erfolgen; die zweite folgt daraus und meint, daß eine Übereinstimmung aller mystischen Erfahrungen vorhanden ist, welche deutlich wird, wenn man die nachträglichen Deutungen beseitigt. Aber, entgegnet der Vf., die Untersuchung hat wohl gezeigt, daß die Deutung auch eine in die Erfahrung selbst einbezogene sein kann, sie wird nicht immer nachträglich herangezogen. Daher wird es äußerst schwierig, ja unmöglich sein, die Deutung vom Inhalt der Erfahrung bzw. von der Erfahrung selbst zu trennen.

Man darf also nicht von der mystischen Erfahrung, die ja von den Elementen der eigenen sozialen, kulturellen und religiösen Tradition mitbedingt und mitbestimmt wird, auf die Wahrheit eben dieser Tradition bzw. Religion schließen. Umgekehrt hängt die Frage nach der Wahrheit der mystischen Erfahrung mit der Frage nach der Wahrheit der ihr zugrunde liegenden Religion selbst zusammen. Und eben diese Frage kann also nicht durch Berufung auf eine mystische Erfahrung bzw. auf die Einheit aller mystischen Erfahrungen gelöst werden. Dies muß aufgrund von Kriterien und Gründen erfolgen, die außerhalb der mystischen Erfahrung selbst angesiedelt sind. Dasselbe gilt auch für die sogenannte inhaltsleere mystische Erfahrung, die keinen Zusammenhang mit einer bestimmten religiösen Lehre erkennen läßt. Eine solche inhaltsleere Erfahrung findet sich in sehr verschiedenen Religionen wie im Theravāda-Buddhismus, im Sānkhya und im Vedānta des Hinduismus, und sogar in der plotinischen Lehre. Weil sie eben inhaltsleer ist, kann sie keine Hinweise auf die Wahrheit der jeweiligen Religion enthalten.

Diese scharfsinnige und aufschlußreiche Untersuchung sei zur Lektüre und Auseinandersetzung allen empfohlen, die allzu schnell meinen, eine Annäherung zwischen den Religionen bzw. den religiösen Menschen könne ohne Berücksichtigung der religiösen Lehren und Traditionen erzielt werden, wenn man also die religiöse Orthodoxie hinter sich läßt und sich der Erfahrung der Einheit des Religiösen in der Mystik zuwendet. So unbeschwert und problemlos läßt sich wohl der religiöse Pluralismus nicht überwinden und das beschwerliche, aber notwendige Geschäft des religiösen Dialogs nicht erledigen.

Münster Adel Theodor Khoury

Sein und Nichts in der abendländischen Mystik. Hrsg. von Walter Strolz; mit Beiträgen von H. U. von Balthasar, G. Benavides, A. M. Haas, R. Panikkar, W. Strolz, R. J. Zwi Werblowsky. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984). 125 S. (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica, Bd 11) kart. DM 28.–

Auch wenn ich anderswo eine höchst lobspendende Besprechung des vorliegenden Buches fand (hoffentlich aufgrund eines echten Vertrautseins mit ihm), muß ich meiner Verwunderung Ausdruck geben. Im Grunde fand ich die versprochene Thematik nur bei zwei Aufsätzen. A. M. Haas, „Seinsspekulation und Geschöpflichkeit in der Mystik Meister Eckharts", zeigt in vorzüglicher Weise, daß „Eckhart ... auch in seiner negativen Aussage über die Seinshaftigkeit Gottes ein Anhänger der mittelalterlichen Exodus-Metaphysik (bleibt), die Gott mit dem absoluten Sein identifiziert" (41); „das geschöpfliche Nichts ist im Grunde die gnadenhafte (!!) Voraussetzung seiner Rückkehr in Gott" (46). Auch R. J. Zwi Werblowsky spricht nach launigen Bemerkungen über die „so fernöstlich orientierte(n) Besatzung unseres Tagungsschiffleins" (73) über die neuplatonisch-abendländischen Wurzeln des Sohar (über Scotus Eriugena), betont aber: „Das göttliche Nichts ist dem Mystiker unzugänglich und Meditation in dieser Richtung untersagt" (81).

Doch H. U. von Balthasar stellt in seinem wichtigen Aufsatz fest, „daß trotz vieler entgegenstehender Behauptungen in der Bibel von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist" (und noch viel weniger von Sein-und-Nichts in dem vom Herausgeber gemeinten Sinn): „Mystische Erkenntnis tendiert grundsätzlich dahin, das Nachdenken über Sein und Nichts, Gott und Welt, Ich und Selbst in der reinen Erfahrung des Absoluten aufgehen zu lassen" (11, bei W. Strolz). Ist die Bibel also „antimystisch"? Und vielleicht sogar – gemessen am Beitrag von A. M. Haas – Meister Eckhart? Hinzu kommt noch, daß der eigene Aufsatz des Herausgebers über „Heideggers Entsprechung zum Tao-te-King und zum Zen-Buddhismus" fragen läßt: Welches der drei Zeugnisse vertritt die „abendländische Mystik"? Vielleicht Heidegger? Auch bei Nicolaus Cusanus (den G. Benavides mit Nagarjuna vergleicht) sollte man nicht von Mystik sprechen. Um dies zu verstehen, muß man nur die Einheit von Eckharts deutschem und lateinischem Werk mit der Gespaltenheit der cusanischen Entsprechung vergleichen. Der Hinweis auf den großartigen Aufsatz des marxistischen Germanisten J. Seyppel (dessen greifbarer Neudruck in „Das Mysterium und die Mystik", 1974, dem Autor entgangen ist) übersieht völlig, daß Seyppel das „Existential" in die Mitte der Mystik stellt. Etwas versöhnt der letzte Aufsatz von R. Panikkar, der zwar nicht über „abendländische Mystik" geht, aber mit frappierender Durchsichtigkeit westliche und östliche Denkstrukturen vergleicht und dabei wiederum zeigt, daß es ohne das „Existential" nicht geht: „Um das Geglaubte darstellen zu können, muß man es irgendwie glauben ...", und eben die von ihm geforderte „Methodik sui generis in der Begegnung der Religionen" scheint der abstrakt philosophischen Gesamtanlage des Buches zu fehlen (obgleich einige seiner Autoren überdeutlich darauf hinweisen).

Der Gesamttitel des Buches trifft nicht die Sache.

München Josef Sudbrack

Sein und Schein der Religion. Hrsg. von Alois Halder, Klaus Kienzler und Joseph Möller. Mit Beiträgen von Bernhard Casper u. a. – Düsseldorf: Patmos (1983). 347 S. (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft) kart. DM 48.–

Von Kant bis Heidegger erstrecken sich die in diesem Bd versammelten Untersuchungen, deren gemeinsame Aufgabe im Hinblick auf die dargestellten Positionen es ist, „zu zeigen, wie dort jeweils in einem philosophischen denkerischen Entwurf durchgängig Religion im ganzen, mit ihrem Anspruch, das ‚ganze' Leben zu repräsentieren, aufgenommen und in die Fragwürdigkeit des (...) Grundes verspannt wurde" (10). Es geht somit um einen inneren Zusammenhang zwischen Philosophie und Religion, der darin begründet ist, „daß philosophisches Denken es unternimmt, die ‚ganze' Realität der Lebenspraxis, die sich als Religion zu artikulieren versucht, zu denken (...)" (9). Doch mit den vorliegenden Einzeluntersuchungen ist nicht beabsichtigt, eine „Religionsphilosophie" im Sinne einer philosophischen Spezialdisziplin zu bieten, vielmehr ist die Vermutung leitend, daß „Philosophie als solche auch unthematisch immer durch und durch von einer religiösen Erfahrung durchdrungen ist, und sei es in kritisch distanzierenwollender Weise" (9f). Unter dieser generellen Perspektive werden insgesamt zehn philosophische Entwürfe der letzten beiden Jahrhunderte behandelt: Kant und Nietzsche von A. Halder; Fichte, Schelling und Hölderlin von J. Möller; Baader von H.-J. Görtz; Hegel und Heidegger von S. Müller und Rosenzweig von B. Casper. Die Untersuchungen entstanden im Rahmen eines von der Universität Augsburg geförderten Forschungsprojektes (vgl. 15); fast alle Autoren gehören einem, von B. Casper geleiteten, internationalen Arbeitskreis zur religionstheoretischen Grundlagenforschung (Religion und Sprache) an (vgl. die biobibliographischen Angaben am Schluß des Bdes, 345ff). Der Bd enthält auch ein Personenregister, das man insbesondere bei Sammelbänden als nützlich begrüßt (342–344).

Auch wenn die in diesem Buch enthaltenen Studien nicht im Sinn spezialisierter religionsphilosophischer Reflexionen verstanden sein wollen, wird man mit dem Einsatz bei Kant eine gewisse Parallele zur Religionsphilosophie als eigenständiger Disziplin erblicken können, da dieser Denker (neben oder gemeinsam mit Schleiermacher und Hegel) gemeinhin als „Begründer", zumindest als einer der wichtigsten Vertreter dieser „Disziplin" gilt. Es wird zudem auch ausdrücklich von „Kants Religionsphilosophie" gesprochen, die sich – und dies ist fürs erste überraschend – „durchaus als christliche Philosophie" erweise, und

zwar aufgrund ihres – durch die neuzeitlich-europäische Aufklärung hindurchgehenden – Zurückreichens in die metaphysisch bestimmte Reflexion des christlichen Glaubens (22). Diese historisch motivierte Aussage wird durch die systematischen Ausführungen Halders des näheren in ihrem kritischen Sinn präzisiert, insofern, als zunächst die Religion in Beziehung gebracht wird zur transzendentalen Leistungsfähigkeit des Subjekts, deren restriktive kantische Bestimmung letztlich nur die Rede vom symbolisierenden Bild und Geheimnis in Hinblick auf die übersinnliche Welt zulassen (vgl. 22ff, 30f). Diese Einschränkung in bezug auf das übersinnlich Vorgestellte (Welt, Seele, Gott) werde erfordert durch Kants „grundlegendste Unterscheidung", die Halder zwischen dem endlich-vernünftigen Bewußtsein und dem unendlich Abgründigen gegeben sieht (37). Mit Konsequenz arbeitet der Vf. eine Anthropologie bei Kant heraus, nach der der Mensch als „das Verhältnis seiner selbst als eines Endlichen zum Unendlichen" definiert zu werden vermag (25), und wofür er sich auch auf das treffende Wort J. Möllers bezieht, nach dem man hinsichtlich der das gesamte kritische Werk durchziehenden Anthropologie Kants „von Bausteinen einer modernen theologia negativa sprechen" könne (zit. 27).

An die Darstellung Kants schließen sich die Abhandlungen über die großen Systemdenker des deutschen Idealismus an, über Fichte (39–60), Schelling (61–83), und dann später Hegel (158–193). Ebenfalls an drei Denkern wird die systemkritische Entfaltung religionsphilosophischen Denkens erhellt (vgl. 12f): an Baader (84–137), Kierkegaard (194–248) und Rosenzweig (274–297). Weitere drei Entwürfe lassen sich nicht ohne weiteres einer bestimmten Tendenz zuordnen, bilden aber gleichwohl ein Denken hinsichtlich der Religion aus, das durch eine analoge Struktur gekennzeichnet ist, obwohl es sich einer strikten Definition und Eingrenzung entzieht: Hölderlin (138–157), Nietzsche (249–273) und Heidegger (297–341). Gerade aber in dieser Indeterminiertheit verdient es besondere Beachtung.

Im folgenden sollen diese Positionen im einzelnen besprochen werden, um an ihnen in exemplarischer Weise deutlich zu machen, welche Möglichkeiten für das Verständnis von Gott und Religiosität das Gespräch mit einer Philosophie bringt, die von sich aus um die Problematik, ja bisweilen Aporetik der religiösen Frage weiß. In jeweils abgewandelter Weise gilt dies gewiß auch für die anderen in diesem Sammelwerk dargestellten Entwürfe.

Von einer inspirierend wirkenden kritischen Offenheit gegenüber einem Denker im Horizont der christlichen Wirkungsgeschichte sind J. Möllers Darlegungen zu Hölderlin charakterisiert.

In einfühlender Interpretation wird hier in Abhebung von herkömmlichen, wie z. B. pantheistischen Einordnungen (vgl. 155), oder der Minderbewertung des Dichterischen für die religiöse Erfahrung (vgl. z. B. 138), die Erfahrung der geistdurchwirkten Natur als Begegnungsdimension mit der Wirklichkeit des Göttlichen freigelegt. Der Vermutung des Autors, daß „es durchaus möglich (wäre), daß Hölderlin eine Tiefendimension erschlossen hätte" (156), kann man nach der Lektüre dieses Beitrages nur bejahen. Es ist eine Dimension, die sich eben nicht klar von der theologischen Redeweise trennen läßt, sondern vielmehr gilt hier: „Das, wovon Theologie spricht, und das, was der Dichter nennt, gehen ineinander über" (157). Mit Recht wird darum Hölderlin als ein Dichter bezeichnet, der in die Zukunft weist (vgl. ebd.), und man wird diesem Urteil besonders hinsichtlich seiner religionsphilosophischen Relevanz zustimmen, auch wenn die Dichtung eine andere, gleichwohl aber der Philosophie nicht entgegengesetzte Gestalt des Denkens repräsentiert.

Mit der Frage: „Friedrich Nietzsche: Religion auf dem Äußersten?", überschreibt Halder seine Darlegungen zu diesem religionsphilosophisch noch immer nicht aufgearbeiteten Denker. Die Antwort fällt bejahend aus: In der äußersten Übersteigung und Übersteigerung, die die „Transzendenz" des Nietzscheschen Willens genannt wird, „ist, was bislang Meta-physik und Re-ligion hieß, ins Extremste gespannt und zerdehnt" (272).

Ausgangspunkt und Mitte der Überlegungen werden im Willen erblickt, von dem her auch das Denken als Wille charakterisiert wird (vgl. 249ff). Dem pluralen Willenskonzept Nietzsches entsprechend führt dieser Ansatz folgerichtig zur Betonung der Perspektivität, die den Grund nur noch als Abgrund frag-würdig sein läßt (vgl. 254, Zwischenüberschrift), wenngleich Halder zurecht mit Nietzsche zu bedenken gibt, daß auch dieser zum Tode Gottes führende Extremismus nicht alle Möglichkeiten eliminiert, sondern zunächst nur den moralisch-logisch gedachten Gott negiert (vgl. 259). Von dieser neuen Perspektive her ist es zwar fraglich, ob man sagen kann, daß das exzessive Experiment Nietzsches in jeder Hinsicht gescheitert sei (vgl. 256), zudem ja Nietzsches Wille letztlich die Bejahung will, sogar bis zur „Bejahung des Verlustes der Wiederkehr" (267, Überschrift). Gleichwohl aber wird man zustimmen müssen, daß Nietzsches vergeblicher Versuch eines letzten Ja und Amen zu allem den Blick zu öffnen vermag für einen, für den Gott, der selbst von einem „Übermut der Macht zur Ohnmacht (. . .) versucht worden sein muß, ohne Wiederkehr des Gleichen, und doch ein für allemal" (273).

Der letzte Beitrag des Bdes über Heidegger bringt eine Tatsache prägnant zum Ausdruck, der allen vorangehenden als Leitgedanke ebenfalls vor Augen stand, nämlich die Tatsache, daß es nicht um Religionsphilosophie als einer Sonderdisziplin gehe: Heidegger biete „keine eigenständige, gesondert entfaltete ‚Philosophie der Religion' – ein Sachverhalt, welcher dem Duktus seines Fragens essentiell verbunden scheint" (299).

Doch dieser Grundzug zeigt sich in einer eigenartig „distanzierende(n) Abwehr" und „abständige(n) Neutralitiät" im Verhältnis zur Religion, insbesondere zur christlichen (300, vgl. 318). Die Reserviertheit gegenüber religiösen und theologischen Gehalten zeige sich schon in ‚Sein und Zeit'; die Erörterung der Bezüge des Daseins verharre im Verhältnis zur expliziten Religiosität „in strikter Vorläufigkeit" (307). Selbst bei den in großer Nähe zum christlichen Glauben entfalteten Themen wie Schuld, Gewissen oder Sein zum Tode könne „allein in analogem Sinne von einem religiösen Bezug gesprochen werden" (313). Die schlechthin vorrangige, auch die Frage nach Gott und dem Göttlichen vorausgehend bestimmende Mitte des Heideggerschen Denkens sei eben die Seinsfrage; und diese werde, wie schon die Überschrift zu dieser Abhandlung angibt, im Horizont der „Weltnacht und Vorläufigkeit des Denkens" entfaltet, wodurch auch die Rede über die Erscheinung bzw. noch mehr Verbergung des Göttlichen bestimmt werde (vgl. 338f).

Der das Buch abschließende Beitrag über Heidegger macht in ernüchternder Weise deutlich, eine welch große Distanz zur religiösen Frage auch bei einem Denker angetroffen werden kann, der jeder polemischen Äußerung der Religion gegenüber abhold war. Dennoch kann mit Recht gesagt werden: „Hier (scil. bei Heidegger, J. F.) wie auch bei Nietzsche wurzelt das philosophische Denken in einer Erfahrung der wie immer zweideutig erscheinenden ‚Transzendenz' und möchte diese Erfahrung auf den Gedanken bringen, die man religiöse Erfahrung anzusprechen berechtigt ist" (14). Die Verhältnisbestimmung zwischen Nähe und Distanz, innerer Zusammengehörigkeit und zugleich faktischer Geschiedenheit von Philosophie und Religion in sorgfältig ausgearbeiteten Einzeldarstellungen durchgeführt zu haben, ist das Verdienst dieses Sammelwerkes, das für jeden weiteren Versuch, dieses schwierige Verhältnis innerhalb der neueren Philosophie im ganzen oder hinsichtlich einer spezifischen Position systematisch zu fassen, eine fundamentale Orientierung bildet.

Wien Johann Figl

Ratzinger, Joseph: **Suchen, was droben ist.** Meditationen das Jahr hindurch. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1985). 119 S., kart. DM 16.80

In 23 Predigten aus seiner Münchner Zeit zu den Ereignissen des Kirchenjahrs, Advent, Maria Lichtmeß (heute: „Erscheinung des Herrn"), aber auch zum Karneval als Auftakt zur Feier des Ostergeheimnisses, zu Ostern und Pfingsten und zu Fronleichnam, erörtert Kardinal Ratzinger die Brennpunkte christlichen Seins: ein ganzes Leben lang gut sein, im Alltag den Glauben lieben (21), Nachgehen hinter Christus (36); „gezeichnet mit dem Kreuz Christi, fröhlich durchs Dunkel schreiten" (39); nicht „die Sache Jesu", sondern Jesus den Lebenden selbst bezeugen (40). „Glaube an die Auferstehung" ist „die radikalste und dramatischste Absage an jede Form von Materialismus" (45) und „Besinnung auf geistgemäßes Verhalten" (73). Maria stellt als Jungfrau den „Glauben als Jugend" dar (87), „als den Neubeginn Gottes in einer vergreisten Welt" (87).

Beverungen Oda Hagemeyer

Kamphaus, Franz: **Was dir zum Frieden dient.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 128 S., kart. DM 9.80

Im Anschluß an Evangelientexte stellt Vf. den Maßstab christlichen Friedensverständnisses in der Botschaft Jesu heraus. Er läßt die Worte und das Sein Jesu in unsere Welt- und Lebenssituation hineinsprechen. Seine Darlegungen sind Frucht alltäglicher Arbeit „als Seelsorger, als Theologe, als Bischof" (6). Im Anschluß an Mt 6,24–34 zeigt er, wie unsere heutige allgemeine Angst ihr Ende finden kann: „Die verheißene angstfreie Welt ist jetzt schon da . . . für den, der glaubt" (18). Gemäß der Bergpredigt (Mt 5,17–20) ist das „Recht der Gnade letztlich Ursprung und Maßstab christlichen Handelns . . .; im Widerstand gegen das Unrecht von Haß und Vergeltungsdenken" (34) kann so das Böse überwunden werden. Die Bergpredigt mit ihren Weisungen ist nicht als Gesetz zu verstehen, sondern als „Rat zu einem riskanten Weg" im Zeichen des Kreuzes (60). Beim Wort vom Feind (Mt 5,43–48) soll man auch an den „feindlichen Bruder" im eigenen Innern denken (70). Der in Lk 2,14 verkündete Weltfriede ist kein bloßer Seelenfriede, sondern eine durchaus politische Größe (88). Lukas „erinnert an die Vergangenheit, um für die Jetztzeit zu mahnen und für die Zukunft zu sorgen" (99). „Der Weg zur Veränderung der Welt beginnt im eigenen Innern" (106); „der Friede, von dem das Evangelium spricht, ist im Zeichen der Dornenkrone geschlossen" (114).

Beverungen Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit von Instituten und Seminaren des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster

(Sigelverzeichnis s. ThRev LXVII, 1971, Sp. 149–160)

I. Allgemeines

A handbook of christian theologians. Edited by Dean G. Peerman and Martin E. Marty. Enlarged edition. – Nashv, Tenn.: Abingdon (1984). 735 p.

Für Kirche und Heimat. Festschrift Franz **Loidl** zum 80. Geburtstag. Hrsg. von seinen Freunden und Schülern. – Wien, Mchn: Herold Verl. (1985). 520 S., 12 Abb. auf Taf. im Anhang; kart. DM 58,–.

Christliches **Studium** heute. Beiträge zu einer aktuellen Diskussion. Hrsg.: Carsten Peter Thiede. – Neuhausen-Stu: Hänssler (1984). 252 S. = Tagesfragen XIV; kart. DM 16,80.

II. Bibelwissenschaften

1. Allgemeines

Schierse, Franz Joseph: **Konkordanz** zur Einheitsübersetzung der Bibel. Erarbeitet von Franz Joseph Schierse. – Düs: Patmos Verl.; Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1985). 1799 S.; DM 168,–.

Bibel und Befreiung. Beiträge zu einer nichtidealistischen Bibellektüre. Von Georges Casalis (u. a.). Hrsg. von den Tübinger Theologischen Fachschaftsinitiativen. – Frb/S: Éd. Liberación; Münster: Exodus 1985. 154 S.; DM 18,–.

Klein, Hans: Die Bewältigung der Not im Alten und Neuen Testament. – ThZ XL, 1985, 257–274.

2. Altes Testament

Simposio Bíblico Español ‹Salamanca, 1982›. Ed. por N. Fernández Marcos (y. o.). – Madr: Editorial de la Universidad Complutense de Madrid 1984. 772 p.; pes 3000; [cont. e. a.:] p. 15–21: González Echegaray, Joaquín: Precisiones sobre la clasificación usual del Paleolítico Superior de Palestina; p. 23–32: Fernández-Tresguerres Velasco, Juan A.: Reflexiones acerca del fenómeno de neolitización en la región de Palestina; p. 33–39: Olávarri Goicoechea, Emilio: El modelo de casas del Hierro I halladas en Tell Medeineh de Transjordania y sus posibles relaciones con el mundo palestinense; p. 41–49: Díez Fernández, Florentino: Cerámica común romana y la geografía de Galilea en el Nuevo Testamento; p. 63–82: Zurro Rodríguez, Eduardo: **Ebla** y la Biblia: filología y exégesis; p. 83–114: Olmo Lete, Gregorio del: Antecedentes cananeos (ugaríticos) de formas literarias hebreo-bíblicas; p. 115–128: Cunchillos Ylarri, Jesús L.: Expresiones de la fe y la piedad cotidianas en las salutaciones de las cartas de **Ugarit**; p. 129–140: Teixidor, Javier: Contexto epigráfico y literario de **Esdras** y **Daniel**; p. 143–148: Girón Blanc, Luis F.: El hebreo samaritano. Estado de la cuestión; p. 149–182: Vegas Montaner, Luis: Aportación al aparato crítico de la Biblia Hebraica: relación completa de variantes de los manuscritos del Mar Muerto respecto al textus receptus de Profetas Menores; p. 183–192: Fernández Tejero, Emilia: Masora y exégesis; p. 193–212: Ortega Monasterio, María Teresa: El texto de los Códices Modelo según el 'Ôr Tôrah de Mĕnahem de Lonzano; p. 215–228: Trebolle Barrera, Julio C.: Recensión y redacción de 2 **Re 17,7–23** (TM LXX^{B} / LXX^{L} VL); p. 229–244: Fernández Marcos, Natalio: La Septuaginta y los hallazgos del Desierto de Judá; p. 245–254: Spottorno y Díaz Caro, Victoria: El Papiro 967 como testimonio prehexaplar de **Ezequiel**; p. 255–268: González Luis, José: Los «targumim» y la versión de Símaco; p. 271–287: Guillén Torralba, Juan: Sobre el vocabulario de «bendición» del **Pentateuco**; p. 289–308: García López, Félix: Un profeta como Moisés. Estudio crítico de **Dt 18,9-22**; p. 309–323: Simian-Yofre, Horacio: »Manifestará su destino ante las naciones» ‹**Is 42,1b**›; p. 325–343: Asurmendi Ruiz, Jesús M.: Jeremías y las naciones; p. 345–356: Busto Saiz, José R.: Macarismos desarrollados: un tipo de poema sapiencial; p. 359–369: Alonso Schökel, Luis: El punto de vista en las correspondencias lingüísticas; p. 371–392: Alonso Díaz, José: Los «dos Yahvés» incompatibles o dos antropologías bíblicas contrapuestas; p. 393–412: Sicre Díaz, José: Diversas reacciones ante el latifundismo en el antiguo Israel; p. 413–434: Muñoz Iglesias, Salvador: Insertos poéticos en la narrativa bíblica del Antiguo Testamento; p. 435–454: Sánchez Caro, José M.: El canon del Antiguo Testamento: historia, hermenéutica, teología; p. 457–475: Pérez Fernández, Miguel: Versiones targúmicas de **Génesis 3,22-24**; p. 477–494: Ribera i Florit, Josep: Elementos comunes del Targum a los Profetas y del Targum Palestinense; p. 459–512: Vicent Saera, Rafael: Tradiciones targúmicas de **Zacarías 9-14** en **Juan 12**; p. 513–521: Fernández Vallina, Javier: Targum y exégesis contemporánea: Algunos problemas metodológicos; p. 523–552: Muñoz León, Domingo: Tradiciones targúmicas en el Baruc Siríaco ‹**II Baruc**›; p. 553–571: Rodríguez Carmona; Domingo Antonio: El Midrás de los Dones y su relación con el Targum Palestinense; p. 575–609: Díez Merino, Luis: Los «vigilantes» en la literatura intertestamentaria; p. 611–622: García Martínez, Florentino: El Rollo del Templo y la halaká sectaria; p. 623–635: Piñero Sáenz, Antonio: José y Asenet y el Nuevo Testamento; p. 637–662: Agua Pérez, Agustín del: Deráš cristológico del **Salmo 110** en el Nuevo Testamento; p. 663–679: Aranda, Gonzalo: Ideas escatológicas judías en el Apocalipsis copto de Elías; p. 681–697: Alonso Fontela, Carlos: La esclavitud en la época de Jesucristo y sus precedentes.

Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft. Hrsg. von Norbert Lohfink. S. Amsler [u. a.]. – Lv: University Press; Lv: Peeters 1985. XI, 382 S. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXVIII; FB 2000; [enth.:] S. 9–12: Paul, M. J.: Hilkiah and the law ‹2 Kings 22› in the 17th and 18th centuries: Some influences on W. M. L. de Wette; S. 13–23: Lust, J.: A. Van Hoonacker and Deuteronomy; S. 24–48: Lohfink, N.: Zur neueren Diskussion über 2 **Kön 22–23**; S. 51–54: Amsler, S.: Loi orale et loi écrite dans le Deutéronome; S. 55–75: Halbe, J.: „Gemeinschaft, die Welt unterbricht": Grundfragen und -inhalte deuteronomischer Theologie und Überlieferungsbildung im Lichte der Ursprungsbedingungen alttestamentlichen Rechts; S. 76–98: Weinfeld, M.: The emergence of the deuteronomic movement: The historical antecedents; S. 99–106: Cazelles, H.: Droit public dans le Deutéronome; S. 107–110: Hoppe, L. J.: Jerusalem in the deuteronomistic history; S. 111–126: Labuschagne, C. J.: Divine speech in Deuteronomy; S. 129–134: Laberge, L.: La Septante de **Dt 1–11**: Pour une étude du «texte»; S. 135–144: Christensen, D. L.: Form and structure in Deuteronomy **1–11**; S. 145–148: Goudoever, J. van: The liturgical significance of the date in **Dt 1,3**; S. 149–163: Perlitt, L.: Deuteronomium **1–3** im Streit der exegetischen Methoden; S. 164–173: Brekelmans, C.: Deuteronomy **5**: Its place and function; S. 174–207: Vermeylen, J.: Les sections narratives de Deut **5–11** et leur relation à **Ex 19-34**; S. 208–251: Begg, C. T.: The destruction of the calf ‹**Exod 32,20/Deut 9,21**›; S. 252–272: Braulik, G.: Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium **12–26** und der Dekalog; S. 273–276: Kaufman, S. A.: Deuteronomy **15** and recent research on the dating of P; S. 277–297: García López, F.: Le roi d'Israël: Dt **17,14-20**; S. 298–303: Locher, C.: Deuteronomium **22,13-21**: Vom Prozeßprotokoll zum kasuistischen Gesetz; S. 304–309: Anbar, M.: The story about the building of an altar on Mount Ebal: The history of its composition and the question of the centralization of the cult; S. 310–320: Rofé, A.: The covenant in the land of Moab ‹Dt **28,69-30,20**›: Historico-literary, comparative, and formcritical considerations; S. 321–325: Mayes, A. D. H.: Deuteronomy **29, Joshua 9**, and the place of the Gibeonites in Israel; S. 326–328: Holladay, W. L.: A proposal for reflections in the Book of Jeremiah of the seven-year recitation of the law in Deuteronomy ‹Deut **31,10-13**›; S. 329–340: Bogaert, P.-M.: Les trois rédactions conservées et la forme originale de l'envoi du Cantique de Moïse ‹Dt **32,43**›; S. 341–347: Luyten, J.: Primeval and eschatological overtones in the Song of Moses ‹Dt **32,1-43**›; S. 351–356: Fabry, H.-J.: Spuren des Pentateuchredaktors in **Jos 4,21ff.**: Anmerkungen zur Deuteronomismus-Rezeption; S. 357–362: Vanoni, G.: Beobachtungen zur deuteronomistischen Terminologie in **2 Kön 23,25-25,30**; p. 363–368: Appendix: A. Van Hoonacker bibliography.

Aitken, Kenneth: The wooing of **Rebekah**: A study in the development of the tradition. – Journal for the study of the Old Testament XXX, 1984, 3–23; p. 25–50: Jackson, Bernard S.: The ceremonial and the judicial: Biblical law as sign and symbol; p. 51–66: Phillips, Anthony: The laws of slavery: **Exodus 21.2-11**; p. 67–84: Perdue, Leo G.: 'Is There Anyone Left of the House of Saul . . .?' Ambiguity and the characterization of David in the succession narrative; p. 85–93: Dillard, Raymond B.: The literary structure of the Chronicler's Solomon narrative; p. 95–109: Webster, Edwin C.: Strophic patterns in **Job 29–42** p. 123–128: Leene, Henk: **Isaiah 46.8** – Summons to be human?

3. Neues Testament

Glaube und Eschatologie. Festschrift für Werner Georg **Kümmel** zum 80. Geburtstag Hrsg. v. Erich Gräßer [u. a.]. – Tüb.: Mohr 1985. VI, 356 S.; DM 148,–; [enth.:] S. 1–17: Barrett, Charles Kingsley: Faith and eschatology in **Acts 3**; S. 19–32: Dupont, Jacques: «Je rebâtirai la cabane de David qui est tombée» ‹**Ac 15,16 = Am 9,11**›; S. 33–49: Gräßer, Erich: Verheißung und Erfüllung. Werner Georg Kümmels Verständnis der Eschatologie Jesu; S. 51–69: Hahn, Ferdinand: Das Glaubensverständnis im Johannesevangelium; S. 71–104: Hengel, Martin: Jakobus der Herrenbruder – der erste „Papst"?; S. 105–121: Holtz, Traugott: Theologie und Christologie bei Paulus; S. 123–133: Hübner, Hans: Was heißt bei Paulus „Werke des Gesetzes"?; S. 135–158: Clark Kee, Howard: Pauline eschatology: relationships with Apocalyptic and Stoic thought; S. 159–163: Lohse, Eduard: Jesu Bußruf an die Reichen, **Markus 10,25** par; S. 165–188: Lorenzi, Lorenzo de: La speranza nostro vanto **Rom 5,2c**; S. 189–198: Merk, Otto: Zu Rudolf Bultmanns Auslegung des 1. Thessalonicherbriefes; S. 199–208: Digby Moule, Charles Francis: The function of the Synoptic Gospels; S. 209–227: Mußner, Franz: „Weltherrschaft" als eschatologisches Thema der Johannesapokalypse; S. 229–247: Roloff, Jürgen: Pfeiler und Fundament der Wahrheit. Erwägungen zum Kirchenverständnis der Pastoralbriefe; S. 249–265: Schnackenburg, Rudolf: Die lukanische Eschatologie im Lichte von Aussagen der Apostelgeschichte; S. 267–275: Schrage, Wolfgang: „Ein Tag ist beim Herrn wie tausend Jahre, und tausend Jahre sind wie ein Tag" **2 Petr 3,8**; S. 277–284: Schweizer, Eduard: Die Bedeutung der Eschatologie für den Glauben bei Jesus; S. 285–302: Stuhlmacher, Peter: Paulus und Luther; S. 303–333: Vögtle, Anton: „Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde . . ." ‹**Apk 21,1**›; S. 335–356: Walter, Nikolaus: „Hellenistische Eschatologie" im Neuen Testament.

From Jesus to Paul. Studies in honour of Francis Wright **Beare**. Edited by Peter Richardson and John C. Hurd. – (Waterloo, Ontario:) Laurier Univ. Press (1984). XXX, 233 p.; paper $ 14,95; [cont.:] p. XXI–XXIV: Hurd, John C.: Bibliography of Francis Wright Beare; p. 1–21: Wilson, S. G.: From Jesus to Paul: The contours and consequences of a debate; p. 23–45: Rollmann, Hans: Paulus alienus: William Wrede on comparing Jesus and Paul; p. 47–60: Scobie, Charles H. H.: Jesus or Paul? The origin of the universal mission of the Christian Church; p. 61–72: Gaston, Lloyd: Paul and Jerusalem; p. 73–89: Hurd, John C.: "The Jesus whom Paul preaches" ‹**Acts 19:13**›; p. 91–111: Richardson, Peter: Thunderbolt in Q and the wise man in Corinth; p. 113–126: Hurtado, L. W.: Jesus as lordly example in **Philippians 2:5-11**; p. 127–141: Stanley, David: Imitation in Paul's letters: Its significance for his relationship to Jesus and to his own Christian foundations; p. 143–156: Johnston, George: "Kingdom of God" sayings in Paul's letters; p. 157–167: Przybylski, Benno: The spirit: Paul's journey to Jesus and beyond, p. 169–184: Segal, Alan F.: "He who did not spare his own son . . .": Jesus, Paul, and the Akedah; p. 185–206: Klassen, William: Musonius Rufus, Jesus, and Paul: Three first-century feminists; p. 207–215: Grant, Robert M.: Marcion and the critical method.

Zedda, Silverio: **Lc. 1,35b,** «Colui che nascerà santo sarà chiamato Figlio di Dio». – RBibl XXXIII, 1985, 29–43. 165–189; S. 63–79. 191–228: Kiernikowski, Zbignier: Identità e dinamismo della vita cristiana secondo **Col. 1,3–11.**

Martin, Ralph P.: The spirit and the congregation. Studies in **1 Corinthians 12-15**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1984). VII, 168 p.; $ 11,95.

Furnish, Victor Paul: II **[Second]** Corinthians. Translated with introduction, notes and commentary. – Garden City, NY: Doubleday 1984. XXII, 619 p. = The Anchor Bible XXXII A; $ 18,–.

Lindemann, Andreas: Der **Epheser**brief. – Zü: Theologischer Verlag 1985. 143 S. = Zürcher Bibelkommentar: NT. VIII; kart DM 24,–.

Smith, Robert H[ouston]: **Hebrews**. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publishing House (1984). 207 p. = Augsburg Commentary on the New Testament; $ 7,95.

Bénétreau, Samuel: La premiere épître de **Pierre**. – (Vaux-sur-Seine:) Edifac (1984). 287 p.; F 92,–.

Schmithals, Walter: Einleitung in die drei ersten Evangelien. – B, NY: de Gruyter 1985. XI, 494 S. = De-Gruyter-Lehrbuch; DM 58,–.

Methoden der Evangelien-Exegese. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1985). 186 S. = Theologische Berichte XIII; kart DM 38,–; [enth.:] S. 11–39: Schelbert, Georg: Wo steht die Formgeschichte?; S. 41–85: Marguerat, Daniel: Strukturale Textlektüren des Evangeliums; S. 87–121: Venetz, Hermann-Josef: Der Beitrag der Soziologie zur Lektüre des Neuen Testaments; S. 123–163: Füssel, Kuno: Materialistische Lektüre der Bibel; S. 165–182: Mussner, Franz: Rückfrage nach Jesus.

Donaldson, Terence L.: Jesus on the mountain: a study in Matthean theology. – Sheffield: J.S.O.T. Press 1985. XVI, 326 p.; £ 18,50.

Borgs, Marcus J.: Conflict, holiness, and politics in the teachings of Jesus. – NY, Tor: Edwin Mellen Pr. 1984, IX, 397 p. = Studies in the Bible and early Christianity V; $ 49,95.

Hendrickx, Herman: The **Passion narratives** of the Synoptic Gospels. – Lo: Chapman (1984). VII, 192 p. = Studies in the Synoptic Gospels; £ 4,95.

Saldarini, Anthony J.: Jesus and Passover. – NY: Paulist Press (1984). 114 p.

Ford, J(osephine) Massyngbaerde: My enemy is my guest. Jesus and violence in Luke. – Maryknoll, N. Y.: Orbis Books (1984). XIV, 178 p.

Dunn, James D. G.: The evidence for Jesus: the impact of scholarship in our understanding of how Christianity began. – Lo: SCM Press 1985. XIII, 113 p.; £ 4,50.

Barnard, Will J. – Peter van't Riet: **Lukas**, de **Jood**. Een joodse inleiding op het Evangelie van Lukas en de Handelingen der Apostelen. – Kampen: Kok (1984). 203 blz.; hfl 27,50.

Hendrickx, Herman: The Sermon on the Mount. – Lo: Chapman (1984). X, 210 p. = Studies in the Synoptic Gospels; £ 4,95.

Brown, Schuyler: The origins of Christianity. A historical introduction to the New Testament. – Oxf, NY: Oxford Univ. Press 1984. X, 169 p. = The Oxford Bible series; £ 3,95.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Iserloh, Erwin: Kirche – Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge. Band I: Kirchengeschichte als Theologie. Band II: Geschichte und Theologie der Reformation. – Mstr: Aschendorff 1985. 520, 510 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Supplementband III,1 und III,2; DM 120,–.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Was muß christliche Geschichtsauffassung leisten? Zu Ende und Anfang einer Fragestellung. – ZRGG XXXVI, 1984, 289–304; S. 305–312: Dempe, Hellmuth: Bemerkungen zur christlichen Anthropologie der Sprache.

Fina, Kurt: Vom geschichtsdidaktischen Ort der Subjektivität. Eine anthropologische Grundlegung historischer Bildung. – HJ CV, 1985, 129–170.

Erdmann, Karl Dietrich: Zur Geschichte der Internationalen Historikerkongresse. Ein Werkstattbericht. – GWissUnt XXXVI, 1985, 535–553; S. 554–564: Rohlfes, Joachim: Geschichtsdidaktik und Gesellschaft; S. 565–576: Petersen, Traute: Historienmalerei – Programm und Probleme (mit 16 Abb., z. T. farb.).

Jarausch, Konrad H.: Quantitative Methoden in der Geschichtswissenschaft. Eine Einführung in die Forschung, Datenverarbeitung und Statistik. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1985. X, 211 S. = Die Geschichtswissenschaft.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Vorgrimler, Herbert: Vom „sensus fidei" zum „consensus fidelium". – Conc XXI, 1985, 237–242; S. 242–249: Schillebeeckx, Edward: Die Lehrautorität aller – Besinnung auf die Struktur des Neuen Testaments; S. 249–254: Walgrave, Jan: **Newmans** Essay „Über die Befragung der Gläubigen in Dingen der christlichen Lehre".

Fischer-Wollpert, Rudolf: Lexikon der Päpste. – Rgb: Pustet 1985. 321 S.

Garuti, Adriano: Il Papa patriarca d'Occidente? Riflessioni sull'origine del titolo. – Antonianum LX, 1985, 42–85.

Vries, Wilhelm de: **„Vicarius Petri"**. Der Primat des Bischofs von Rom im ersten Jahrtausend. – StdZ CX, 1985, 507–520.

Les diocèses de **Nice** et **Monaco**. Sous la direction de Françoise Hildesheimer. Avec la collaboration de P. Bodard. – P: Beauchesne 1984. 379 p., 5 cartes = Histoire des Diocèses de France XVII; F 120,–.

Pannenberg, Wolfhart: Die kritische Platonrezeption **Augustins** in ihrer Bedeutung für das gegenwärtige christliche Denken. – ZKG XCVI, 1985, 147–161.

3. Alte Kirchengeschichte

Frend, W. H. C.: The rise of Christianity. – Lo: Darton Longman and Todd 1984. XVII, 1022 p.; £ 35,–.

Sachot, Maurice: Comment le **christianisme** est-il devenu *religio?* – RSR LIX, 1985, 95–118.

Pietri, Charles: Christiana tempora: une nouvelle image de l'homme. – Cristianesimo nella storia VI, 1985, 221–243.

Mémorial André-Jean **Festugière**. Antiquité païenne et chrétienne. Vingt-cinq études réunies et publiées par E. Lucchesi et H. D. Saffrey. – Genève: Cramer 1984. XXXIV, 285 p. = Cahiers d'Orientalisme X; sfr 120,–; p. XVII–XXXIV: Bibliographie de A.-J. Festugière, O.P.; [cont. e. a.:] p. 119–124: Stewart, Zeph: Greek crowns and Christian martyrs; p. 125–129: Chadwick, Henry: Oracles of the end in the conflict of paganism and Christianity in the fourth century; p. 131–141: Fontaine, Jacques: «Dominus lucis»: un titre singulier du Christ dans le dernier vers de **Juvencus**; p. 143–151: Kannengiesser, Charles: Les «Blasphèmes d'Arius» ‹**Athanase** d'Alexandrie, De synodis 15›: un écrit néo-arien; p. 153–162: Wyss, Bernhard: **Gregor** von **Nazianz** oder **Gregor** von **Nyssa**? ‹Greg. Naz. epist. 249 Gallay/Greg. Nyss. epist. 1 Pasquali›; p. 163–186: Paramelle, Joseph: Une Catéchèse baptismale inconnue du début du Ve siècle; p. 187–198: Lucchesi, Enzo: L'Oratio I «De laudibus S. Mariae» de **Proclus** de **Constantinople**. Version syriaque inédite; p. 199–207: Aubineau, Michel: Proclus de Constantinople, In illud: «Et postquam consummati sunt dies octo» (Lc 2,21); p. 209–223: Gigon, Olof: Überlegungen zu **Augustins** Soliloquia; p. 225–234: Regnault, Lucien: Le vrai visage d'un Père du désert ou Abba Jean Colobos à travers ses apophtegmes; p. 235–245: Guillaumont, Antoine et Micheline Albert: Lettre de Dadisho Qatraya à Akosh, sur l'hésychia; p. 246–262: Petitmengin, Pierre et Bernard Flusin: Le livre antique et la dictée Nouvelles recherches; p. 263–266: Grosdidier de Matons, José: Les *Miracula sancti Artemii:* note sur quelques questions de vocabulaire; p. 267–273: Halkin, François: Les moines martyrs du Sinaï dans le Ménologe impérial.

Simonetti, Manlio: Uno sguardo d'insieme sull'esegesi patristica di Isaia fra IV e V secolo. – Annali di storia dell'esegesi I, 1984, 9–44; p. 45–51: Rossi, Maria Assunta: Ancora sul Commento ai Salmi di **Cirillo**. A proposito di un recente lavoro sui commentari patristici al salterio; p. 53–58: Vian, Giovanni Maria: L'esegesi atanasiana ai Salmi; p. 59–74: Mara, Maria Grazia: Il significato storico-esegetico dei commentari al corpus paolino dal IV al V secolo; p. 75–108: Pesce, Mauro: Funzione e spazio dell'uso della Scrittura nell'attività apostolica paolina. Ipotesi di ricerca; p. 109–128: Cocchini, Francesca: **Origene** interprete del linguaggio di Paolo nel Commento alla Lettera ai Romani. Problemi esegetici e storici; p. 129–136: Prinzivalli, Emmanuela: Origene e Metodio a confronto su un brano escatologico di Paolo; p. 137–152: Gianotto, Claudio: La figura di **Melchisedek** nelle tradizioni giudaica, cristiana e gnostica (sec. **II** a. C.–sec. **III** d. C.); p. 153–163: Rosso Ubigli, Liliane: La fortuna di **Enoc** nel giudaismo antico: valenze e problemi; p. 165–199: Lupieri, Edmondo: L'Arconte dell'utero. Contributo per una storia dell'esegesi della figura di Giovanni Battista, con particolare attenzione alle problematiche emergenti nel secondo secolo; p. 201–218: Bori, Pier Cesare – Giancarlo Gaeta: La sposa etiope e il primato profetico di Mosè ‹Nm 12›; p. 219–229: Colafemmina, Cesare: Le profetesse **Debora** e **Hulda** nell'esegesi giudaica e cristiana; p. 231–282: Norelli, Enrico: Due testimonia attribuiti a **Esdra**.

Quacquarelli, Antonio: Le nozze eterne nella concezione e nell'iconografia cristiana antica. – VChr XXII, 1985, 5–34; p. 35–89: Aubineau, Michel – Joseph Lemarié: Une adaptation latine inédite et une version arménienne, attribuée à Proclus, du Ps.–Chrysostome, In Christi natalem diem ‹PG 61, 737–738. CPG 4650›; p. 91–104: Buonocore, Marco: Munera e venationes: una risposta pagana all'infiltrazione del Cristianesimo nell'Abruzzo romano?; p. 105–119: Giordano, Oronzo: **Leandro** di **Siviglia**: lettera alla sorella Fiorentina sulla verginità e fuga dal mondo; p. 121–140: Gori, Franco: Emendazioni ambrosiane. II: De Helia, De Nabuthae, De Tobia; p. 141–164: Lomiento, Gennaro: Pragma e lexis nelle Omelie su Geremia di **Origene**; p. 165–180: Otranto, Giorgio: Il Regnum longobardo e il santuario micaelico del Gargano: note di epigrafia e storia; p. 181–196: Simonetti, Manlio: Origene e lo scriba di Matteo 13,52.

Kruse, Heinz: Eheverzicht im Neuen Testament und in der **Frühkirche**. – Forum Katholische Theologie I, 1985, 94–116.

Les Constitutions apostoliques. Tome I: Livres I et II. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Metzger. – P: Éd. du Cerf 1985. 356 p. = Sources chrétiennes CCCXX; F 260,–.

Tertullianus: Exhortation a la chasteté. Introduction, texte critique et commentaire par Claudio Moreschini. Traduction par Jean-Claude Fredouille. – P: Éd. du Cerf 1985. 214 p. = Sources chrétiennes CCCXIX; F 148,–.

Sfameni Gasparro, Giulia: **Origene**. Studi di antropologia e di storia della tradizione. – (R:) Ed. dell'Ateneo (1984). 366 p. = Nuovi saggi XC; Lire 40 000.

Poffet, Jean-Michel: La méthode exégétique **d'Héracléon** et **d'Origène** commentateurs de Jn 4: Jésus, la samaritaine et les samaritains. – Frb/S: Éd. Universitaires 1985. XXIX, 304 p. = Paradosis. Etudes de littérature et de théologie anciennes XXVIII; kart. sfr 58,–.

Peri, Israel: Zur Frage der Echtheit von **Origenes'** 9. Jesajahomilie und ihrer Übersetzung durch Hieronymus. – RBén XCV, 1985, 7–10; p. 11–24: Gorman, Michael M.: The diffusion of the manuscripts of Saint **Augustine's** *De doctrina christiana* in the early middle ages; p. 25–38: Borias, André: Le chiasme dans la **Règle bénédictine**; p. 39–43: Bastiaensen, Antoon R. R.: Un formulaire de messe du Sacramentaire de Vérone et la fin du siège de Rome par les Goths ‹537–538›; p. 44–59: Étaix, Raymond: L'ancienne collection de sermons attribués à saint **Augustin** *De quattuor uirtutibus caritatis.*

Didymus: Kommentar zu **Hiob** ‹Tura-Papyrus›. In Zusammenarbeit mit dem Ägypt. Museum zu Kairo. Teil 4,1: Kap. 12,1–16,8a (Einleitung, Text, Übersetzung) hrsg. und übers. von Ursula Hagedorn . . . – Bo: Habelt 1985. 199 S. = Papyrologische Texte und Abhandlungen XXXIII, 1; Lw. DM 54,–.

Brésard, Luc: **Hilaire** de **Poitiers** et le mystère de la naissance. – BLE LXXXVI, 1985, 83–100.

Saffrey, Henri Dominique: Quelques aspects de la piété populaire dans l'Antiquité tardive. – RevÉtAug XXXI, 1985, 3–19; p. 20–45: Duval, Noël: Une hypothèse sur la basilique de Rutilius à Mactar et le temple qui l'a précédée. Études d'archéologie chrétienne nord-africaine: XI; p. 46–70: Berrouard, Marie-François: Un tournant dans la vie de l'Église d'Afrique: les deux missions d'Alypius en Italie à la lumière des Lettres 10*, 15*, 16*, 22* et 23*A de saint Augustin; p. 71–89: Chaussy, Yves: Dom Louvard et l'édition de saint Grégoire de Nazianze.

Albert, Gerhard: **Goten** in **Konstantinopel**. Untersuchungen zur oströmischen Geschichte um das Jahr 400 n. Chr. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1984. 211 S. = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums I, 2; kart. DM 44,– [Diss., Bonn]

Schäferdiek, Knut: **Bonosus** von Naissus, Bonosus von Serdika und die Bonosianer. – ZKG XCVI, 1985, 162–178.

Corbin, Michel: Négation et transcendance dans l'œuvre de **Denys**. – RSPhTh LXIX, 1985, 41–76.

Frank, Karl Suso: Das Hohelied in der frühen Mönchsliteratur. – ErbAuftr LXI, 1985, 247–260.

4. Mittelalter und Neuzeit

Sansterre, Jean-Marie: Le pape **Constantin Ier** ‹708–715› et la politique religieuse des empereurs Justinien II et Philippikos. – AHP XXII, 1984, 7–29; p. 31–88: Falkenstein, Ludwig: «Pontificalis maturitas vel modestia sacerdotalis?» **Alexander III.** und **Heinrich** von **Frankreich** in den Jahren 1170–72; p. 89–152: Nyberg, Tore: Papst **Innocenz VIII.** und Skandinavien; p. 153–225: Gasnault, François: La Congrégation des Etudes de 1824 à 1870; p. 227–297: Melano, Maria Franca: Gli editti gregoriani di riforma amministrativa (5 luglio 1831) alla luce di nuovi documenti; p. 299–356: Peri, Vittorio: Le radici italiane nella maturazione culturale di Giovanni Battista **Montini**.

The Chartae of the Carthusian General chapter. Paris, Bibliothèque Nationale MS Latin 10888 Part I 1457–65 (Ff, 1–157^{v}). Edited, with an introduction and notes, by Michael Sargent and James Hogg. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1985. 229 p. = Analecta Cartusiana C, 5; DM 75,–.

Gómez, Ildefonso M.: La Cartuja en **España**. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1984. XIV, 499 p. = Analecta Cartusiana CXIV; DM 75,–.

Die Inschriften des Lüneburger St.-**Michaelisklosters** und des Klosters **Lüne**. Gesammelt und bearb. von Eckhard Michael. – Wiesb: Reichert 1984. XV, 178, XXIII S., 61 Ill. = Die deutschen Inschriften XXIV = Göttinger Reihe II; Lw. DM 120,–.

Aus der Geschichte des Klosters **Obermarchtal**. Hrsg. vom Geschichtsverein Raum Munderkingen. – Bad Buchau: Federsee-Verl. 1985. 462 S., Ill.

Westfälische Lebensbilder. Hrsg. von Robert Stupperich. Bd XIII. – Mstr: Aschendorff 1985. 259 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XVII A; kart. DM 58,–; [enth. u. a.:] S. 1–18: Zumkeller, Adolar: **Johannes** von **Dorsten**(?–1481); S. 89–107: Hegel, Eduard: Theodor **Katerkamp** ‹1764–1834›; S. 193–212: Philipps, Werner: Wilhelm **Zoellner** ‹1860–1937›.

Silberer, Michael: Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. **Florenskij**. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit **Thomas** von **Aquin**. – Wü: Augustinus-Verl. 1984. XLIII, 303 S. = Das östliche Christentum. N.F. XXXVI; kart. DM 43,80.

5. Mittelalter

Chavasse, Antoine: Le sacramentaire dans le groupe dit «Gélasiens du VIIIe siècle». Étude des procédés de confection et Synoptiques nouveau modèle. Tome II: Synoptiques et tableaux spéciaux. – sGravh: Steenbrugge; Nijhoff: Abbatia S. Petri 1984. 159 p. = Instrumenta patristica XIV B.

Millet, Benignus: Les diocèses d'**Irlande** jusqu'au **XVe** siècle. – RHE LXXX, 1985, 5–50.

Alemannien und **Ostfranken** im **Frühmittelalter**. Hrsg. von Franz Quarthal. – Bühl/Baden: Konkordia-Druck-GmbH 1984. 101 S., Kt. = Veröffentlichung des Alemannischen Instituts Freiburg i. B. XLVIII; kart. DM 39,80.

Speck, Paul: **Artabasdos**, **Bonifatius** und die **drei Pallia**. – ZKG XCVI, 1985, 179–195; S. 196–208: Morrissey, Thomas E.: Cardinal **Franciscus Zabarella** ‹1360–1417› as a canonist and the crisis of his age: Schism and the Council of Constance.

Bockhorst, Wolfgang: Geschichte des Niederstifts **Münster bis 1400**. – Mstr: Aschendorff 1985. 278 S., Ill. u. Kt.–Beil. (6 Bl.) = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XXII = Geschichtliche Arbeiten zur Westfälischen Landesforschung XVII; kart. DM 55,– [Diss., Münster]

Spelsberg, Helmut: **Hrabanus Maurus**. Bibliographie. – Fulda: Hessische Landesbibliothek 1984. 106 S. = Veröffentlichungen der Hessischen Landesbibliothek Fulda IV; kart. DM 10,–.

Hauck, Karl: Karolingische Taufpfalzen im Spiegel hofnaher Dichtung. Überlegungen zur Ausmalung von Pfalzkirchen, Pfalzen und Reichsklöstern. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 95, VI S., Ill. = Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Hist. Klasse Jg. 1985, I.

Riebartsch, Erich: Geschichte des **Bistums Hildesheim** von **815** bis **1024** auf dem Hintergrund der Reichsgeschichte. – Hild: Bernward 1985. 356 S., Ill. (z. T. farb.), graph. Darst., Kt.; kart. DM 48,–.

Valerio, Adriana: Die **Frau** in der „Societas Christiana" vom **10.** bis zum **12.** Jahrhundert. – ThG XXVIII, 1985, 98–107.

Althoff, Gerd: Adels- und Königsfamilien im Spiegel ihrer Memorialüberlieferung. Studien zum **Totengedenken** der **Billunger** und **Ottonen**. – Mchn: Fink 1984. 440 S., 4 Diagr. = Societas et fraternitas = Münstersche Mittelalter-Schriften XLVII; Lw. DM 78,– [Habil.-Schr., Freiburg/B]

Leyser, Karl J.: Herrschaft und Konflikt. **König** und **Adel** im **ottonischen Sachsen** [Berecht. Übers. aus dem Engl. von Karen Freifrau Schenck zu Schweinsberg]. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 210 S., 4 Ill. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte LXXVI.

Nowak, Josef: **Willigis**. Domherr zu Hildesheim – Erzbischof von Mainz. Einer der großen deutschen Staatsmänner. – Hild: Bernward 1985. 79 S., Ill.

Approaches to Judaism in medieval times. Ed. by David R. Blumenthal. – Chico, Ca.: Scholars Press (1984). XI, 176 p. = Brown Judaic studies LIV; $ 14,95; [cont.:] p. 1–26: Langmuir, Gavin J.: Historiographic crucifixion; p. 27–52: Blumenthal, David R.: **Maimonides'** intellectualist mysticism and the superiority of the prophecy of Moses; p. 53–106: Guberman, Karen: The language of love in Spanish Kabbalah: An examination of the 'Iggeret ha-Kodesh; p. 107–134: Lesley, Arthur M.: A survey of medieval Hebrew rhetoric; p. 135–156: Benin, Stephen D.: Commandments, covenants, and the Jews in Aphrahat, Ephrem, and Jacob o Sarug; p. 157–174: Samuelson, Norbert: Halevi and Rosenzweig on miracles.

Reich und Kirche vor dem Investiturstreit. Vorträge beim wissenschaftlichen Kolloquium aus Anlaß des 80. Geburtstages von Gerd **Tellenbach**. Hrsg. von Karl Schmid. – Sigmaringen: Thorbecke 1985. XIV, 119 S., Ill.; Lw. DM 45,–.

Ruggieri, Giuseppe: Santità ed ecclesiologia al sorgere della cristianità gregoriana. – Cristianesimo nella storia VI, 1985, 245–261; p. 263–273: Delcorno, Carlo: I mendicanti e gli ebrei: a proposito di un recente libro; p. 275–297: Degli Innocenti, Mario: Una edizione critica del "De Imitatione Christi"? Analisi del testo del I libro.

Christe, Wilhelm: Sola ratione. Zur Begründung der Methode des intellectus fidei bei **Anselm** von **Canterbury**. – ThPh LX, 1985, 341–375.

Struve, Tilman: Die Romreise der Kaiserin **Agnes**. – HJ CV, 1985, 1–29; S. 30–51: Wolter, Heinz: Die Verlobung Heinrichs VI. mit Konstanze von Sizilien im Jahre 1184.

Burnett, Charles S.F.: The 'Expositio Orationis Dominicae' *Multorum legimus orationes.* **Abelard's** exposition of the Lord's prayer?. – RBén XCV, 1985, 60–72; p. 73–110: Mews, Constant J.: The lists of heresies imputed to Peter Abelard; p. 111–129: McIntosh, Marjorie K.: **Hornchurch** priory, Essex. 1158/9–1391; p. 130–145: Peters, Wolfgang: Die Beziehungen der Abtei St. **Trond** zum Papsttum im 12. Jahrhundert.

Chibnall, Marjorie: The world of **Orderic Vitalis**. – Oxf: Clarendon Press 1984. VIII, 255 p.; £ 22,50.

Ohler, Norbert: Alltag im Marburger Raum zur Zeit der heiligen Elisabeth. – AKG LXVII, 1985, 1–40; S. 41–79: Zambelli, Paola: Scholastiker und Humanisten. **Agrippa** und **Thrithemius** zur Hexerei. Die natürliche Magie und die Entstehung kritischen Denkens; S. 207–225: Goetz, Hans-Werner: Alltag im Mittelalter. Methodische Überlegungen anläßlich einer Neuerscheinung.

Macy, Gary: The theologians of the **Eucharist** in the early scholastic period. A study of the salvific function of the sacrament according to the theologians c. **1080** – c. **1220**. – Oxf: Clarendon Press 1984. X, 248 p.; £ 15,–.

Belmans, Théo G.: Le «volontarisme» de saint **Thomas** d'**Aquin**. – RThom XCIII, 1985, 181–196.

Pennington, Kenneth: Pope and bishops. The papal monarchy in the twelfth and thirteenth centuries. – Phil: Univ. of Pennsylvania Press 1984. XIV, 225 p.; $ 39,–.

Segl, Peter: **Ketzer** in **Österreich**. Untersuchungen über Häresie und Inquisition im Herzogtum Österreich im **13.** und beginnenden **14.** Jahrhundert. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1984. CXXI, 360 S. = Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte. N.F. H. V; kart. DM 120,– [Habil.-Schrift, Regensburg]

Ruh, Kurt: Meister **Eckhart**. Theologe, Prediger, Mystiker. – Mchn: Beck 1985. 208 S.; Lw. DM 42,–.

Himmelmann, Markus: Das Leidensverständnis der „Imitatio Christi" im Vergleich zu Heinrich **Seuses** „Büchlein der Ewigen Weisheit". – ErbAuftr LXI, 1985, 283–301.

Mathaeus de Cracovia: Sermones de Sanctis I–II. Wydala, wstepem i notami krytycznymi opatrzyla Bozena Chmielowska. – War: Akademia Theologii Katolickiej 1984. 264 p., 268 p. = Textus et studia. Historiam theologiae in Polonia excultae spectantia XVII, 1.2.

Matthaeus de Cracovia: Lectura super Beati Immaculati I–II. Edidit Wacław Bucichowski. – War: Akademia Teologii Katolickiej 1984. 223 u. 247 p. = Textus et studia. Historiam theologiae in Polonia excultae spectantia XIX, 1.2.

Thomas, Hans Michael: **Savonarola** – ein Porträtbild. Religionsgeschichte – Soziologie – Psychologie. – ZRGG XXXVI, 1984, 313–334.

Hesse, Benedictus: Lectura super Evangelium Matthaei. Capitulum V. Capitula VI–VIII. Edidit Wacław Bucichowski. – War: Akademia Teologii Katolickiej 1985. 265, 351 p. = textus et studia. Historiam theologiae in Polonia excultae spectantia XVI, XVIII.

Guardiola, Conrado: La influencia de **Juan** de **Gales** en España. – Antonianum LX, 1985, 99–119; p. 120–159: D'Ors, Angel: La doctrina de las proposiciones hipotéticas en la "Lógica" de **Pedro** de **Castrovol**.

6. Gesamte Neuzeit

Pfarrergeschichte des Sprengels **Hanau** ‹„Hanauer Union"› bis 1968 nach Lorenz Kohlenbusch bearb. von Max Aschkewitz. Teil 1. u. 2. – Marb: Elwert 1984. XV, 516 S. und VI S., S. 517–1052 = Kurhessisch-Waldeckisches Pfarrerbuch II = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen XXXIII; Lw. zus. DM 150,–.

Rationality in the Calvinian tradition. Edited by Hendrik Hart, Johan van der Hoeven, Nicholas Wolterstorff. – (Lanham, London:) Univ. Press of America (1983). IX, 407 p. = Christian studies today; $ 16,75.

Berkhof, Hendrik: 200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1985. 312 S.; kart. DM 34,–.

Gatz, Erwin: Zur Entwicklung der **Pfarrei** im Erzbistum **Köln** von der Säkularisation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. – HJ CV, 1985, 189–206.

Kaiser, Jochen-Christoph: **Frauen** in der **Kirche**. Evangelische Frauenverbände im Spannungsfeld von Kirche und Gesellschaft **1890–1945**. Quellen und Materialien. – Düs: Schwann-Bagel GmbH 1985. 272 S.; kart. DM 32,–.

Freiheit, Demokratie und pluralistische Gesellschaft in der Sicht der katholischen Kirche. Dokumente aus Verlautbarungen der Päpste und des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ausgewählt, neu übersetzt, mit den Originaltexten versehen und eingeführt von Godehard Lindgens. – Stu: Klett-Cotta 1985. 354 S. = Geschichte und Theorie der Politik, Unterreihe B: Theorie VII.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Bücherkataloge als buchgeschichtliche Quellen in der frühen Neuzeit. Hrsg. von Reinhard Wittmann. – Wiesb: Harrassowitz 1985. 313 S. = Referate des Jahrestreffens des Wolfenbütteler Arbeitskreises für Geschichte des Buchwesens VI = Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Buchwesens X; kart. DM 69,–.

Martin Luther im Spiegel heutiger Wissenschaft. Hrsg. v. Knut Schäferdiek. – Bo: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1985. 266 S. = Studium Universale IV = Schriftenreihe der Universität Bonn; Lw. DM 58,–; [enth.:] S. 3–13: Hubatsch, Walter: Luther und die Reformation in Deutschland; S. 15–32: Mehlhausen, Joachim: Die reformatorische Wende in Luthers Theologie; S. 33–50: Erben, Johannes: Luthers Bibelübersetzung; S. 51–62: Besch, Werner: Die Bibel in der Geschichte der deutschen Sprache; S. 65–75: Sauter: Gerhard: Handeln in der Freiheit des Glaubens; S. 77–97: Schlaich, Klaus: Martin Luther und das Recht; S. 99–115: Honecker, Martin: Martin Luther und die Politik; S. 119–141: Goeters, J. F. Gerhard:

Zwingli und Luther; S. 143–158: Waldenfels, Hans: Martin Luther und Ignatius von Loyola; S. 159–182: Adriányi, G.: Luthers Beziehungen zu Ungarn; S. 185–199: Schütte, Heinz: Ist Luthers Sakramentsverständnis kirchentrennend?; S. 201–223: Jorissen, Hans: „Ökumenische Erschließung Martin Luthers"; S. 225–238: Martensen, Hans L.: „Crux Probat Omnia." Das Kreuz Christi und die Einheit der Christen; S. 241–252: Müller, Gerhard: Luther und die moderne Welt; S. 253–266: Mühlen, Karl-Heinz zur: Luthers Freiheitsverständnis im Horizont des neuzeitlichen Bewußtseins.

Martin Luther. Annäherungen und Anfragen. Hrsg. von Willigis Eckermann u. Edgar Papp. – Vechta: Vechtaer Druckerei und Verlag 1985. 184 S. = Vechtaer Universitätsschriften I; [enth.:] S. 9–24: Eckermann, Willigis: Theologie gegen Philosophie? Anfragen an Luther; S. 25–34: Schäfer, Rolf: Luther und die evangelische Kirche; S. 35–57: Hanschmidt, Alwin: Der Ketzer und der Kaiser. Luther und Karl V. auf dem Reichstag zu Worms 1521; S. 58–75: Ockel, Eberhard: Martin Luther und die rhetorische Tradition; S. 76–83: Janssen, Friedrich: Luthers theologische Anthropologie; S. 84–99: Wiens, Heinrich: Luthers Lieder in Vokal- und Instrumentalsätzen zwischen Johann Walter, 1496–1570, und J. S. Bach, 1685–1750. Eine Einführung aus musikwissenschaftlicher Sicht; S. 100–117: Kürschner, Wilfried: Luthers Deutsch und die Gegenwartssprache; S. 118–144: Papp, Edgar: Luthers Übersetzungen des ‚Magnificat'. Textphilologische und übersetzungstheoretische Untersuchungen; S. 145–168: Baurmann, Jürgen: Martin Luther und Thomas Müntzer oder die Einführung der Buchhaltung. Eine Analyse zu Dieter Fortes Theaterstück; S. 169–184: Lesch, Karl Josef: Martin Luther im katholischen Religionsunterricht.

Martin Luther – der Streit um sein Erbe. Ringvorlesung des Fachbereichs Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg im Wintersemester 1983/84. Hrsg. von H.-M. Barth und H. Leipold. – Kas: Verl. Evangelischer Presseverband Kurhessen-Waldeck 1984. 143 S., 1 Ill. = Monographia Hassiae XI; kart. DM 19,80.

Boendermaker, J. P.: Oogst van het Lutherjaar. Een selectief overzicht van de rond 1983 verschenen literatuur. – NThT XXXIX, 1985, 201–213.

Maron, Gottfried: Auf dem Wege zu einem ökumenischen Lutherbild. Katholische Veröffentlichungen zum Lutherjahr 1983. – ThR XL, 1985, 250–283.

Heinz, Johann: Justification and merit. Luther vs. Catholicism. – Berrien Springs: Andrews University Pr. 1984. XI, 459 p. = Andrews University Seminary doctoral dissertation series VIII.

Welti, Manfred E.: Kleine Geschichte der italienischen Reformation. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1985). 151 S. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte CXCIII.

Po-chia Hsia, R.: Society and religion in **Münster 1535–1618**. – NH ‹Conn.›: Yale Univ. Press 1984. XIV, 306 p. = Yale historical publications CXXXI.

Ganzer, Klaus: Der Beitrag Sebastian **Merkle**s zur Entwicklung des katholischen Lutherbildes. – HJ CV, 1985, 171–188.

Johannes **Bugenhagen**. Gestalt und Wirkung. Beiträge zur Bugenhagenforschung. Aus Anlaß des 500. Geburtstages des Doctor Pomeranus hrsg. von Hans-Günter Leder. – B: Evangelische Verlagsanstalt 1984. 207 S.; [enth.:] S. 8–37: Leder, Hans-Günter: Johannes Bugenhagen Pomeranus, Leben und Wirken; S. 38–96: Leder, Hans-Günter: Bugenhagen und die „aurora doctrinarum". Zum Studium Bugenhagens in Greifswald; S. 87–99: Holfelder, Hans Hermann: Evangelica veritas und iudicium dei. Zu Johannes Bugenhagen Epistola de peccato in spiritum sanctum (1521); S. 100–117: Wolgast Eike: Bugenhagen in den politischen Krisen seiner Zeit; S. 118–143: Pettke, Sabine: Zwei Briefe Bugenhagens an den Rostocker Rat 1530/1531; S. 144–167: Lausten, Martin Schwarz: König und Kirche. Über das Verhältnis der weltlichen Obrigkeit zur Kirche bei Johann Bubenhagen und König Christian III. von Dänemark; S. 168–192: Koch, Ernst: Das Schicksal von Bugenhagens Visitationswerk in Braunschweig-Wolfenbüttel im Lichte eines unveröffentlichten Briefes an Budenhagen; S. 183–200: Binder, Ludwig: Johannes Bugenhagen und die Evangelisch-Lutherische Kirche in Siebenbürgen; S. 201–207: Heininen, Simo: Bugenhagen in Schweden und Finnland.

Dietrich, Christian: Die Stadt **Zürich** und ihre Landgemeinden während der Bauernunruhen von 1489 bis 1525. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 380 S. = Europäische Hochschulschriften III, 229; kart. sfr 72,– [Diss., Freiburg/B]

8. Neuere Zeit

Bergeron, Henri-Paul: Saint **Joseph** dans la prédication française au XVIIe siècle. – Cahiers de Joséphologie XXXIII, 1985, 21–72.

Litzenburger, Andrea: Kurfürst Johann **Schweikard** von **Kronberg** als Erzkanzler. Mainzer Reichspolitik am Vorabend des 30jährigen Krieges ‹1604–1619›. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1985. XXI, 319 S. = Geschichtliche Landeskunde XXVI; kart. DM 74,– [Diss., Mainz]

Maier-Petersen, Magdalene: Der „Fingerzeig Gottes" und die „Zeichen der Zeit". Pietistische Religiosität auf dem Weg zu bürgerlicher Identitätsfindung untersucht an Selbstzeugnissen von **Spener, Francke** und **Oetinger**. – Stu: Akademischer Verlag Heinz 1984. 569 S. = Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik CXLI; kart. DM 69,– [Diss., Freiburg/B]

Kiefner, Theo: Die **Waldenser** auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland 1532–1755. Bd. II: Vorübergehend nach Deutschland **1685–1698**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 489 S., 24 Ill., Kt.; kart. DM 86,– [Diss., Tübingen]

Stroup, John: The struggle for identity in the clerical estate. Northwest German Protestant opposition in absolutist policy in the 18th century. – Lei: Brill 1984. XII, 266 p. = Studies in the history of Christian thought XXXIII.

Holze, Heinrich: Zwischen Studium und Pfarramt. Die Entstehung des Predigerseminars in den welfischen Fürstentümern zur Zeit der Aufklärung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 332 S. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XXV; kart. DM 52,–

Echeverria, Edward E.: The use and abuse of the concept '**Weltanschauung**'. – HeythrJ XXVI, 1985, 249–273.

Friedrich **Schleiermacher**. 1768–1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge. Hrsg. von Dietz Lange. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 259 S.; kart. DM 28,–; [enth.:] S. 9–23: Trillhaas, Wolfgang: Der Berliner Prediger; S. 24–46: Mühlenberg, Ekkehard: Der Universitätslehrer; S. 47–71: Gräb, Wilhelm: Die unendliche Aufgabe des Verstehens; S. 72–84: Schütte, Hans-Walter: Das getröstete Denken; S. 85–105: Lange, Dietz: Neugestaltung christlicher Glaubenslehre; S. 106–128: Smend, Rudolf: Die Kritik am Alten Testament; S. 129–162: Cramer, Konrad: Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins; S. 163–192: Herms, Eilert: Reich Gottes und menschliches Handeln; S. 193–216: Mollenhauer, Klaus: Der frühromantische Pädagoge; S. 217–235: Grass, Hans: Grund und Grenzen der Kirchengemeinschaft; S. 236–258: Ringleben, Joachim: Die Reden über die Religion.

Theologie im Kontext der Geschichte der Alma Mater Ludoviciana. Helmut Hild, Kirchenpräsident der evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Hermann Volk, Bischof von Mainz. Hrsg. von Bernhard Jensdorff, Cornelius Mayer, Gerhard Schmalenberg. – (Gießen): Verl. der Faberschen Univ.-Buchhandlung (1983). 176 S.; kart. DM 15,80; [enth.:] S. 11–53: Schering, Ernst: **Gießen** und **Marburg**. Universitäts- und Fakultätsgeschichte im Kontext konfessioneller Auseinandersetzungen; S. 55–75: Gudelius, Georg: Die ersten Bemühungen um die Errichtung einer katholisch-theologischen Fakultät an der Universität **Gießen** (1803); S. 77–109: Fischer-Wollpert, Rudolf: Mainz und Gießen. Die katholisch-theologische Fakultät (1830–1851) in Gießen – eine Kraftprobe zwischen Staat und Kirche; S. 111–137: Klatt, Werner: Die „Religionsgeschichte Schule in Gießen"; S. 139–166: Greschat, Martin: Die evangelisch-theologische Fakultät in Gießen in der Zeit des Nationalsozialismus (1933–1945); S. 167–176: Schering, Ernst: Von den Seminaren für Theologie und Didaktik der Glaubenslehre zum Fachbereich Religionswissenschaften.

Müller, Alwin: Die Geschichte der **Juden** in **Köln** von der Wiederzulassung 1798 bis um 1850. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte einer Minderheit. – Köln: dme-Verlag 1984. XVI, 292 S., 14 graph. Darst. = Kölner Schriften zu Geschichte und Kultur VI; kart. DM 35,– [Diss., Köln]

Berger, Stephan: Zur Grundlegung einer Theologie der Subjektivität. Martin **Deutinger**s philos.-theol. Subjekttheorie. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 465 S. = Theologie im Übergang IX; kart. DM 91,– [Diss., Würzburg]

Norman, Edward: The English **Catholic Church** in the nineteenth century. – Oxf: Clarendon Press (1984). VI, 399 p.; £ 8,95.

Klän, Werner: Die evangelisch-lutherische Immanuelsynode in Preußen. Eine Kirchenbildung im Gefolge der ekklesiologischen Auseinandersetzungen im deutschen Luthertum des 19. Jahrhunderts. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1985. 409 S., Ill. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 234; kart. DM 90,– [Diss., Münster]

Alfred **Plummer:** Conversations with Dr. **Döllinger** 1870–1890. Ed. with introduction and notes by Robrecht Boudens with the collaboration of Leo Kenis. – Lv: University Press 1985. XLVI, 360 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXVII; FB 1800.

Politik aus der Nachfolge. Der Briefwechsel zwischen Howard **Eugster-Züst und Christoph Blumhardt 1886–1919**. Theologische Einführung von Arthur Rich. Hrsg. von Louis Specker. – Zü: Gotthelf-Verl. 1984. 445 S., Ill.

Mauduit, Anne-Marie–Jean Mauduit: La France contre la France. La séparation de l'église et de l'état: **1902–1906**. – P: Plon (1984). 370 p.; F 80.

Kollar, Rene: *Pax*: An early ecumenical journal. – HeythrJ XXVI, 1985, 294–309.

Zampa, Sandra: Obbedienza e esperienza di fede. Il carteggio Coari-Radini Tedeschi nella crisi del primo Novecento. – Cristianesimo nella storia VI, 1985, 299–380; p. 381–394: Bocchini Camaiani, Bruna: Alcuni problemi di ricerca storiografica sulla Chiesa fiorentina contemporanea.

Hürten, Heinz: Die Kirchen in der Novemberrevolution. Eine Untersuchung zur Geschichte der Deutschen Revolution **1918/9**. – Rgb: Pustet (1984). 178 S. = Eichstätter Beiträge. Schriftenreihe der Kath. Universität Eichstätt XI: Abteil. Geschichte; kart. DM 38,–.

9. Neueste Zeit

Rocca, Giancarlo: L'«**Opus Dei**». Appunti e documenti per una storia. – Clar XXV, 1985, 5–227.

Widerstand aus Glauben. Christen in der Auseinandersetzung mit dem Hitlerfaschismus. Zusammengestellt und hrsg. von Klaus Drobisch und Gerhard Fischer. – B: Union-Verl. 1985. 443 S.; Lw. M 18,–.

Jacob, Günter: Umkehr in Bedrängnissen. Stationen auf dem Weg der Kirche von 1936 bis 1985. – Mchn: Kaiser 1985. 96 S. = Kaiser-Traktate LXXXVI.

Zeit, den schmalen Weg zu gehen. Zeugen berichten vom **Kirchenkampf** in **Schleswig-Holstein**. Hrsg. von Wolfgang Prehn. Unter Mitarbeit von Johannes Diederichsen und Martin Pörksen. – Kiel: Lutherische Verlagsgesellschaft 1985. 232 S.; kart. DM 34,–.

Hürten, Heinz: „Endlösung" für den Katholizismus? Das nationalsozialistische Regime und seine Zukunftspläne gegenüber der Kirche. – StdZ CX, 1985, 534–546; S. 555–568: Feil, Ernst: Widerstand und Ergebung. Zum politischen Engagement aus christlichem Glauben nach Dietrich **Bonhoeffer**.

Paul **VI** et la modernité dans l'église. Actes du colloque organisé par l'Ecole Française de Rome ‹Rome, 2–4 juin 1983›. Publiés avec le concours de l'Istituto Paolo VI de Brescia. – R: Ecole Française de Rome 1984. XXXII, 875 p. = Collection de l'Ecole Française de Rome LXXII; F 425,–; [cont.:] p. 3–13: Rosa, Gabriele de: La formazione di G. B. Montini; p. 15–31: Vian, Nello: Le radici bresciane di G. B. Montini; p. 33–40: Andreotti, Giulio: Giovanni Battista Montini, aumônier des universitaires et des licenciés; p. 41–65: Moro, Renato: Giovanni Battista Montini e il fascismo; p. 67–84: Graham, Robert A.: G. B. Montini Substitut, Secretary of State (in tandem with Domenico Tardini); p. 85–100: Fouilloux, Étienne: Giovanni Battista Montini face aux débats ecclésiaux de son temps (1944–1954); p. 101–127: Prévotat, Jacques: Les sources françaises dans la formation intellectuelle de G. B. Montini (1919–1963); p. 129–134: Rumi, Giorgio: Montini arcivescovo di Milano. Avvertenze metodologiche e linee di ricerca; p. 135–147: Magee, John: La vita quotidiana di Paolo VI; p. 149–165: Colombo, Giovanni: La spiritualità di Giovanni Battista Montini; p. 167–181: Melloni, Alberto: Paolo VI e l'immagine dei suoi predecessori; p. 185–207: Gritti, Jules: L'image de Paul VI et de son pontificat en France; p. 209–224: Accattoli, Luigi: La figura di Paolo VI nell'opinione pubblica italiana; p. 225–255: Conzemius, Victor: Paul VI dans l'opinion publique allemande; p. 257–271: Nobécourt, Jacques: Le monde et le personnage de Paul VI; p. 275–294: Bouchaud, Constant: Évolution de la figure classique du sacerdoce sous le pontificat de Paul VI; p. 295–316: Goldie, Rosemary:

Paul VI, les laïcs et le laïcat; p. 317–332: Martin, Jacques: Les voyages de Paul VI; p. 333–359: Dupront, Alphonse: Année sainte 1975. Tradition et modernité; p. 361–384: Rouche, Michel: La préparation de l'encyclique «Humanae vitae». La commission sur la population, la famille et la natalité; p. 385–398: Grootaers, Jan: Quelques données concernant la rédaction de l'encyclique «Humanae vitae»; p. 399–415: Martelet, Gustave: Essai sur la signification de l'encyclique «Humanae vitae»; p. 417–418: Pouthier, Jean-Luc: Les réactions de l'opinion publique française à l'encyclique «Humanae vitae» (résumé); p. 419–427: Scoppola, Pietro: La Santa Sede e la questione sociale nel Novecento; p. 429–443: Poupard, Paul: L'enseignement social de Paul VI; p. 445–454: Launay, Michel: La CFTC et la doctrine sociale du pontificat de Paul VI; p. 455–478: Dupuy, André: Paul VI et la diplomatie pontificale; p. 479–528: Margiotta Broglio, Francesco: I concordati di Paolo VI; p. 529–546: Joblin, Joseph: Paul VI et les institutions internationales; p. 547–557: Carère d'Encausse, Hélène: Paul VI et l'Ostpolitik; p. 561–568: Fagiolo, Vincenzo: Il cardinal Montini, Paolo VI e il Vaticano II; p. 569–601: Laurentin, René: Paul VI et l'après-Concile: le Synode des évêques; p. 603–613: Uginet, François-Charles: La constitution «Regimi ecclesiae universae»; p. 615–645: D'Onorio, Joël-Benoît: Paul VI et le gouvernement central de l'Eglise (1968–1978); p. 647–672: Riccardi, Andrea: La Santa Sede et la Chiesa in Italia (1963–1978); p. 673–716: Grémion, Catherine: Le Saint Siège et l'épiscopat français. Origine et formation des évêques de France sous Paul VI; p. 717–745: Hilaire, Yves-Marie: La France et le Saint Siège; p. 747–764: Wenger, Antoine: Paul VI et *La Croix*; p. 765–784: Brachin, Pierre: Paul VI et l'Eglise des Pays-Bas; p. 787–805: Gadille, Jacques: La pensée missiologique de Paul VI; p. 807–820: Congar, Yves: L'œcuménisme de Paul VI; p. 821–835: Delmaire, Jean-Marie: Une ouverture prudente: Paul VI, le Judaïsme et Israël; p. 837–849: Lelong, Michel: Le pontificat de Paul VI et l'Islam.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Les réveils missionnaires en France. Du Moyen-Âge à nos jours ‹XIIe–XXe siècles). Actes du Colloque de Lyon, 29–31 mai 1980 organisé par la Societé d'Histoire Ecclésiastique de la France et le concours de la Société d'Histoire du Protestantisme français. Préface de Guy Duboscq et André Latreille. – P: Beauchense (1984). 419 p.; F 240,–.

Atti del Convegno Internationale di Studi **Ricciani**, Macerata – Roma, 22–25. ottobre 1982. A cura di Maria Cigliano.–Lei: Brill 1984. 276 p.; hfl 75.–.

Kitzinger, J. J. – P. G. Meiring – W. A. Saayman: You will be my witness. An introduction to the methods of mission. – Pretoria: N G Kerkboekhandel Transvaal 1984. 195 blz.

Saayman, Willem A.: Unity and mission: a study of the concept of unity in ecumenical discussions since 1961 and its influence on the world mission of the Church. – Pretoria: University of South Africa 1984. 145 p.

Castro, Emilio: Freedom in mission: the perspective of the Kingdom of God – an ecumenical inquiry. – Genève: WCC Publ. 1985. VII, 347 p.; sfr 29,50 [Diss., Lausanne]

Priest, Dough, Jr. (ed.): Unto the uttermost. Missions in the Christian Churches/Churches of Christ. – Pasadena: Wiliam Carey Libr. 1984. VII, 313 p.

The church and women in the Third World. Edited by John C. B. and Ellen Low Webster. – Phil, Pa.: Westminster Press (1985). 167 p.; $ 11,95.

Documenta **Indica**. XVI: ‹**1592–1594**›. Ed. By Josep Wicki and John Gomes. – R: Monumenta Historica Societatis Iesu 1984. XXVI, 76*, 1085 p. = Monumenta historica Societatis Iesu CXXVII.

Latimer, James: Foundations of the Christian missions in the British, French, and Spanish West Indies. Vol. I. – NJ: Vantage Press 1984. 156 p.; $ 10,95.

For all the peoples of Asia. The church in Asia: Asias bishops statements on mission comunity and ministry 1970–1983. Vol. I: Texts and documents. – Manila: IMC Publications 1984. XXI, 287 p.; $ 10,–

Uy, Antolin V.: The state of the church in the **Philippines 1850–1875**. The correspondence between the bishops in the Philippines and the nuncio in Madrid. – St. Augustin: Steyler Verlag 1985. 226 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XXXV; kart. DM 29,50 [Diss., Roma. Univ. Gregoriana]

Cleary, Edward L.: Crisis and change: The Church in **Latin America** today. – Maryknoll: Orbis Books 1985. 208 p.

Penoukou, Efoé-Julien: Eglises d'**Afrique**. Propositions pour l'avenir. – Paris: Ed. Karthala 1984. 161 p.

Donders, Joseph G.: Non-bourgeois theology: an African experience of Jesus. – Maryknoll: Orbis Bboks 1985. 207 p.

Sekten in **Mittelamerika**. – Brüssel: Pro Mundi Vita 1985. 48 S. = Pro Mundi Vita. Bulletin C = 1985/1.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Le symbolisme dans le culte des grandes religions. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 4–5 oct. 1983. Ed. par Julien Ries. Contributions de Julien Ries (e. a.). – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1985. 380 p. = Homo religiosus XI; FB 1000; [cont.:] p. 13–22: Ries, Julien: Un colloque de science des religions au carrefour de l'histoire, de la phénoménologie et de l'herméneutique; p. 23–40: Vidal, Jacques: Symbole et symboliques; p. 41–52: Van Overbeke, Maurits: La relativité linguistique et les universaux symboliques; p. 55–63: Delahoutre, Michel: Le culte hindou et sa symbolique; p. 65–75: Duchesne-Guillemin, Jacques: Le symbolisme dans le culte **mazdéen**; p. 77–93: Lebrun, René: Quelques aspects du symbolisme dans le culte **hittite**; p. 95–114: Limet, Henri: La représentation du divin en **Mésopotamie**: symboles et attributs; p. 117–123: Vandersleyen, Claude: L'**Egypte** pharaonique et ses symboles: l'eau, les colonnes lotiformes et papyriformes; p. 125–155: Malaise, Michel: **Ciste** et **hydrie**, symboles isiaques de la puissance et de la présence d'**Osiris**; p. 157–171: Motte, André: Le symbolisme des repas sacrés en **Grèce**; p. 173–185: Meslin, Michel: La symbolique des cultes de **Cybèle** et **Mithra**; p. 187–201: Ternes, Charles-Marie: Eléments d'une symbolique de **Mercure**; p. 203–209: Michaux, Maurice: Symbolisme, droit et religion dans le monde romain; p. 213–222: Fontinoy, Charles: Le symbolisme dans la communauté de **Qumrân**; p. 223–238: Cothenet, Edouard: Le symbolisme du culte dans l'**Apocalypse**; p. 239–246: Houssiau, Albert: Le symbolisme dans la liturgie chrétienne; p. 247–263: Leloir, Louis: Symbolisme dans la liturgie syriaque primitive; p. 265–273: Parys, Michel van: Le symbolisme dans la liturgie byzantine; p. 275–291: Harpigny, Guy: Le symbole dans l'œuvre d'Henry **Corbin**, éditeur de textes shi'ites; p. 295–314: Ries, Julien: Le signe et le symbolisme de la **croix** dans les religions non chrétiennes; p. 315–329: Hani, Jean: Le signe de la croix; p. 333–355: Ries, Julien: Symbolisme cultuel et *homo religiosus*.

The world's religious traditions. Current perspectives in religious studies. Essays in honour of Wilfred Cantwell **Smith**. Edited by Frank Whaling. – Ed: Clark (1984). VIII, 311 p.; £ 11,95; [cont.:] p. 1–29: Whaling, Frank: Introductory essay; p. 33–54: Mehta, J. L.: The Hindu tradition: The **Vedic** root; p. 55–71: Wei-Ming, Tu: The **Confucian** tradition: A Confucian perspective in learning to be human; p. 72–91: Jacobs, Louis: The **Jewish** tradition; p. 92–129: Williams, George: The **Christian** tradition; p. 130–144: Schimmel, Annemarie: The **Muslim** tradition; p. 145–164: Hick, John: Religious pluralism; p. 165–180: Rupp, George: The critical appropriation of traditions: Theology and the comparative history of religion; p. 181–200: Hossein Nasr, Seyyed: The *philosophia perennis* and the study of religion; p. 201–221: Panikkar, Raimundo: The dialogical dialogue; p. 222–239: Carman, John: Bangalore revisited: Balancing understanding and evaluation in the comparative study of religion; p. 240–256: Parrinder, Geoffrey: Thematic comparison; p. 257–269: Smart, Ninian: Scientific phenomenology and Wilfred Cantwell Smith's misgivings; p. 271–286: Bibliography of the works of W. Cantwell Smith.

VI. Religionsphilosophie

Qu'est-ce que **Dieu**? Philosophie/théologie. Hommage à l'abbé Daniel **Coppieters de Gibson** ‹1929–1983›. – Brux: Facultés Univ. Saint-Louis 1985. XXXV, 766 p. = Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis XXXIII; FB 1800; [cont. e. a.:] p. 127–137: Fédier, François: Qu'est-ce que Dieu?; p. 139–152: Trouillard, Jean: Les puissances divines selon **Erigène**; p. 153–164: Tilliette, Xavier: Du Dieu qui vient avant l'idée; p. 165–184: Derrida, Jacques: Théologie de la traduction; p. 185–206: Ricœur, Paul: Le statut de la Vorstellung dans la philosophie **hégélienne** de la religion; p. 207–225: Dillens, Anne-Marie: De la philosophie au mythe. A propos des lambeaux de légendes rassemblés dans le Politique de **Platon**; p. 227–249: Decleve, Henri: L'élément de bien des philosophies ...; p. 251–268: Colette, Jacques: Mélancolie, religiosité et réflexion; p. 269–284: Valadier, Paul: Penser la morale aujourd'hui. **Nietzsche**, précurseur; p. 285–324: Ost, François et M. van de Kerchove: La référence à Dieu dans la théorie pure du droit de Hans **Kelsen**; p. 325–338: Fontaine-de Visscher, Luce: Nommer Dieu? Langage et mythe chez **Cassirer**; p. 339–355: Gandillac, Maurice de: Omninominabile innominabile; p. 357–391: Meschonnic, Henri: Dieu absent, Dieu présent dans le langage; p. 393–413: Dragonetti, Roger: L'image et l'irreprésentable dans l'écriture de Saint **Augustin**; p. 415–454: Stexhe, Guillaume de: Entre le piège et l'abîme: l'ambiguïté du discours de l'amour; p. 455–468: Breton, Stanislas: Eminence et théologie; p. 469–477: Labarrière, Pierre-Jean: Dieu hors de Dieu; p. 479–490: Granier, Jean: Philosophie et connaissance de Dieu; p. 491–514: Ladrière, Jean: Révélation et manifestation; p. 515–538: Vergote, Antoine: Nom, présence, visage; p. 539–587: Nancy, Jean-Luc: Des lieux divins; p. 705–714: Dumas, André: Dieu à l'époque du renouveau du paganisme; p. 715–753: Gesché, Adolphe: Apprendre de Dieu ce qu'Il est.

Um Möglichkeit oder Unmöglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis heute. Hrsg. von Klaus Kremer. – Lei: Brill 1985. 207 S.; hfl 80,–; [enth.:] S. 1–30: Kremer, Klaus: Die Problemsituation; S. 31–51: Weissmahr, Béla: Welterfahrung und Gotteserkenntnis. Gibt es eine tragfähige Form des Kontingenz-(kosmologischen) Arguments?; S. 52–72: Seidl, Horst: Bemerkungen zur „Quarta Via" des **Thomas** von **Aquin**; S. 73–91: Stallmach, Josef: Vernunft als „Sinn für Gott". Zur Frage natürlicher Gotteserkenntnis im Anschluß an **Nikolaus** von **Kues**; S. 92–108: Möller, Joseph: Die Rede von Gott in der Philosophie der Gegenwart; S. 109–178: Winter, Alois: Der Gotteserweis aus praktischer Vernunft. Das Argument **Kants** und seine Tragfähigkeit vor dem Hintergrund der Vernunftkritik.

VII. Fundamentaltheologie

Handbuch der Fundamentaltheologie. Hrsg. von Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer, Max Seckler. – Bd I: Traktat Religion. Mit Beitr. von Peter Antes [u. a.]. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 224 S.; kart. DM 29,80.

Collins, Raymond F.: Models of theological reflection. – Lanham, NY, Lo: Univ. Press of America (1984). XIV, 224 p.; $ 12,–.

Henderson, Edward Hugh: Valuing in knowing God: An interpretation of Austin **Farrer**'s religious epistemology. – Modern theology I, 1985, 165–182; p. 183–210: Dalferth, Ingolf: Esse est operari: The anti-scholasic theologies of Farrer and Luther; p. 211–222: Eaton, Jeffrey C.: The problem of **miracles** and the paradox of double agency; p. 223–243: Henderson, Edward Hugh: Austin Farrer and D. Z. Phillips on lived faith, prayer and divine reality.

Rovira Belloso, J. M.: La humanitat de Déu. Aproximació a l'essència del **cristianisme**. Pròlog d'Eugenio Trías. – Barc: Edicions 62 (1984). 246 p. = Estudis i documents XXXVIII; pes 960.

Laurentin, R(ené): Comment réconcilier l'**exégèse** et la **foi**. – P: O.E.I.L. (1984). 215 p.; F 90,–.

Edwards, Denis: Human experience of **God**. (Introduction by Avery Dulles). – (Dublin:) Gill & Macmillan (1984). XIII, 154 p.; £ 5,95.

Schreiter, Robert J.: Bouwen aan een eigen theologie. Geloofsverstaan binnen de plaatselijke culturele context. Ingeleid door Edward Schillebeeckx. – Baarn: Nelissen (1984). 200 blz.; hfl 39,75.

Witvliet, Theo: De weg van de zwarte Messias. De hermeneutische uitdaging van zwarte theologie als een theologie van bevrijding. – Baarn: ten Have (1984). 351 blz.; hfl 39,50.

Moussé, Jean: Le second souffle de la foi ou le décapage des traditions. – P: Luneau Ascot Éditeurs (1984). 222 p.; F 80,–.

Brunner, August: **Offenbarung** und **Glaube**. Eine phänomenologische Untersuchung. – Mchn: Johannes Berchmans Verl. 1985. 160 S.; brosch. DM 25,–.

O'Hear, Anthony: Experience, explanation and faith. – Boston: Routledge & Kegan Paul 1984. XIII, 266 p.; $ 10,95.

Sutherland, Stewart R.: God, Jesus and belief: The legacy of theism. – Oxf: Blackwell 1984. 218 p.

Hébrard, Monique: Les **femmes** dans l'église. – (P:) Ed. du Cerf; (P:) Ed. du Centurion (1984). 415 p.; F 89,–.

Oddie, William: What will happen to God? **Feminism** and the reconstruction of christian belief. – (Lo:) SPCK (1984). XIV, 159 p.; £ 4,50.

Moltmann-Wendel, Elisabeth: Das Land, wo Milch und Honig fließen. Perspektiven einer feministischen Theologie. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1985). 205 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 486; kart. DM 16,80.

VIII. Dogmatik

Nicolas, Jean-Hervé: Synthèse dogmatique de la Trinité à la Trinité. Préface du Cardinal Ratzinger. – Frb/S: Éditions Universitaire; P: Beauchesne (1985). VIII, 1248 p.; sfr 120,–.

Vorgrimler, Herbert: Theologische **Gotteslehre**. – Düs: Patmos Verl. (1985). 191 S. = Leitfaden Theologie III; kart. DM 22,–.

Rohls, Jan: Die Persönlichkeit Gottes und die Trinitätslehre. – EvTh XLV, 1985, 124–139.

Bruner, Frederick Dale – William Hordern: The **Holy Spirit**. Shy member of the trinity. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publishing House (1984). 112 p.

McDonnell, Kilian, OSB: A trinitarian theology of the Holy Spirit. – ThSt XLVI, 1985, 191–227.

Ganne, Pierre: Le don de l'Esprit. Leçons sur l'Esprit Saint. – (P:) Editions du Centurion (1984). 160 p.; F 65,–.

Viladesau, Richard: The reason for our hope: An introduction to christian **anthropology**. – Ramsey, NY: Paulist Press 1984. XII, 240 p.; $ 10,95.

Hart, Th. N.: To know and follow Jesus: Contemporary **christology**. – NY, Ramsey: Paulist Press 1984. 151 p.; $ 5,95.

Chesnut, Glenn F.: Images of Christ: An introduction to christology. – NY: Seabury 1984. XIV, 172 p.; $ 6,95.

Margerie, Bertrand de: La maternité spirituelle de Marie dans le passé, le présent et l'avenir de l'Eglise et du Monde. – Marianum XLVI, 1984, 76–111.

MacDonald, Timothy I.: The ecclesiology of Yves **Congar**. Foundational themes. – Lanham, NY, Lo: Univ. Press of America (1984). XXIII, 321 p.

Estrada, Juan A.: La **iglesia**: institución o carisma? – Salm: Ed. Sígueme 1984. 280 p. = Verdad e imagen LXXXVIII; pes 1.000,–.

Ponce, Miguel: Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos. – Scripta theologica XVI, 1984, 183–202.

Bellemare, Rosaire: Théologie de **laïcs**. – EglTh XV, 1984, 45–64.

Bonnet, Georges: L'homme **sauvé**. Préface de Robert Coffy. – P: Ed. S.O.S.; P: Ed. du Cerf (1984). IX, 352 p.; F 100,–.

Reconciliación y penitencia. V Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Ed.: Jesús Sancho (y. o.). – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1983. 1033 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Coleccion Teológica XXXVIII.

Couture, André, Réincarnation ou résurrection? Revue d'un débat et amorce d'une recherche. – ScE XXXVI, 1984, 351–374; XXXVII, 1985, 75–96.

IX. Konfessionkunde und ökumenische Theologie

Romita, Angelo: La tradizione e le tradizioni nella vita della chiesa. Storia di un dialogo ecumenico fra teologi orientali e occidentali. Leumann ‹Torino›: Editrice Elle Di Ci; Torino: Ed. Claudiana 1983. 239 p. = Verso l'Unità dei Cristiani; Lire 14 000.

Barmer Theologische Erklärung **1934–1984**. Geschichte, Wirkung, Defizite. Vorträge u. Podiumsgespräch des Barmen-Symposiums in Arnoldshain vom 9. – 11. 4. 1983. Bearb. ... von Wilhelm Hüffmeier u. Martin Stöhr. – Biel: Luther-Verl. 1984. 246 S. = Unio und confessio X; kart. DM 29,–.

Bekennende Kirche wagen: Barmen 1934–1984. Mit Beiträgen von Jürgen Moltmann (u. a.) Hrsg. von Jürgen Moltmann. – (Mchn): Kaiser (1984.) 273 S. = Kaiser Traktate LXXXIII; kart. DM 28,–.

Theological dialogue between the Orthodox and Reformed churches. Edited by Thomas F. Torrance. (Papers read at three Consultations between Orthodox and Reformed Churchmen and the theologians). – Edinburgh: Scottish Acad. Pr. 1985. XXVIII, 158 p.; £ 10,50.

Schütte, Heinz: Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei (1985). 207 S.; kart. DM 19,80.

Krijnsen, C.: **Intercommunie**. Theologische discussie 1969–1983. – (Leiden, Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1984.) 128 blz. = IIMO XI; hfl 21,–.

L'œcuménisme. Unité chrétienne et identites confessionnelles. – P: Beauchesne 1984. 123 p. = Les quatre fleuves XX; F 65,–; [cont.:] p. 7–31: Fouilloux, Étienne: L'œcuménisme d'avant-hier à aujourd'hui; p. 33–45: Benoit, André: La communion luthérienne et l'œcuménisme; p. 47–59: Carrez, Maurice: Identité protestante et identité chrétienne; p. 61–68: Lossky, Nicolas: L'église orthodoxe dans le mouvement œcuménique; p. 69–74: Greenacre, Roger: L'anglicanisme devant la crise actuelle de l'œcuménisme; p. 75–81: Dalmais, Irénée-H.: Quelques «ateliers» œcuméniques en France; p. 83–90: Cottier, Georges: Le voyage de Jean-Paul II en Suisse. Essai de bilan; p. 91–101: Birmelé, André: Les efforts œcuméniques au niveau local; p. 103–123: Lepelley, Claude: Crise ou approfondissement de l'œcuménisme?

Papato e istanze ecumeniche. Atti del convegno tenuto a Trento il 19-20 maggio 1982. A cura di Luigi Sartori. [Di] Giuseppe Ghiberti (u. a.). – (Bologna: Centro Ed. Dehoniane 1984.) 223 p. = Scienza religiose VI; Lire 15 000; [cont.:] p. 11–49: Ghiberti, Giuseppe: La testimonianza biblica su Pietro e il suo servizio. Momenti del recente dialogo ecumenico; p. 61–118: Peri, Vittorio: Sul ruolo ecclesiale del vescovo di Roma. Il problema attuale nella luce del passato unitario; p. 127–146: Pottmeyer, Hermann: Papato e communio ecclesiarum. Il Vaticano I nel Vaticano II – vie per un'intesa cattolica ed ecumenica; p. 155–211: Valentini, Donato: Orientamenti metodologici nuovi sul papato rilevabili nei dialoghi ecumenici ufficiali.

Ökumene in Gemeinden. Struktur und Prozesse ökumenischer Beziehungen. Hrsg. von Helmut Geller. In Zusammenarbeit mit Peter Beckmannshagen (u. a.). Mit einem Vorwort von Peter Lengsfeld. – Ffm: Verl. der Action 365 (1985). 221 S.; kart. DM 15,–.

Döring, Heinrich: „Einigung der Kirchen" – ist sie real möglich? Zum ökumenischen Vorstoß von H. Fries und K. Rahner und seiner Beantwortung durch den lutherischen Theologen E. Herms. – Catholica XXXIX, 1985, 81–132.

Miteinander leben – heute und morgen. Ökumenische Arbeitstagung Ausländer und Deutsche. München 21. – 23. 2. 1985. Dokumentation. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei; Stu: Kreuz-Verl. (1985). 108 S.; kart. DM 7,80.

Einheit vor uns: Modelle, Formen u. Phasen kath./luth. Kirchengemeinschaft / Gemeinsame Röm.-Kath./Evang.-Luth. Komm. – Pad: Verlag Bonifatius-Druckerei; Ffm: Lembeck, 1985. 95 S.; kart. DM 9,80.

X. Moraltheologie

Daly, Robert J.: Christian biblical ethics. From biblical revelation to contemporary christian praxis: method and content. In cooperation with James A. Fischer (a. o.). – NY, Ramsey: Paulist Press (1984). IV, 332 p.

The use of Scripture in moral theology. Edited by Charles E. Curran and Richard A. McCormick. – NY, Ramsey: Paulist Press (1984). VIII, 384 p. = Readings in moral theology IV; $ 9,95.

Walter, James J.: The foundations of christian moral experience. – EglTh XVI, 1985, 169–184; p. 185–206: Grecco, Richard: An interpretation of "Stance" in the moral theology of Charles E. **Curran**.

Hughes, Philip Edgcumbe: Christian ethics in secular society. – GrR, Mich.: Baker (1984). 223 p.; $ 9,95.

Keane, Ph. S.: Christian ethics and imagination: A theological inquiry. – NY, Ramsey: Paulist Pr. 1984. IV, 212 p.; $ 8,95.

Allen, Joseph L.: Love and conflict. A covenantal model of christian ethics. – Nashv, Tenn.: Abingdon (1984). 336 p.; $ 12,95.

Campanini, Giorgio: Il cristiano fedele alla terra. Contributi ad una "teologia del mondo". – Bologna: Ed. Dehoniane (1984). 239 p. = Etica teologica oggi III; Lire 12000.

Blattner, Jürgen: **Toleranz** als Strukturprinzip. Ethische und psychologische Studien zu einer christlichen Kultur der Beziehung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 478 S. = Freiburger theologische Studien CXXIX; kart. DM 58,– [Diss., Freiburg/B]

Dijkman, J.: De dynamiek van christelijke **zedelijkheid**. – Kampen: Kok (1984). 86 blz. = Actuele ethiek IV; hfl 12,90.

Stivers, Robert L.: Hunger, technology and limits to growth. Christian responsibility for three ethical issues. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1984). 175 p.; $ 8,95.

Sull'**amore** umano. Saggi di teologia e filosofia a cura di Virgilio Melchiorre. – Mil: Vita e Pensiero 1983. XI, 179 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore = Scienze religiose VII; Lire 18 000; [cont.:] p. 3–35: Fornaro, Mauro: Problemi sollevati dalle dichiarazioni episcopali sulla «Humanae vitae»; p. 36–98: Vigna, Carmelo: La riflessione sulla natura umana nella tradizione speculativa. Elementi; p. 99–123: Melchiorre, Virgilio: Linee per una fondazione fenomenologica della sessualità; p. 124–179: Lattuada, Antonio: L'etica normativa: problemi metodologici.

Fishkin, James S.: Beyond subjecitve morality: Ethical reasoning and political philosophy. – New Haven, CT: Yale University Press 1984. VII, 201 p.

Come e perché la **pace** in un mondo di peccato. Atti del convegno tenuto a Trento l'11–12 maggio 1983. A cura di Luigi Sartori. [Di] Wilhelm Egger (e. a.). – (Bologna: Centro Editorial Dehoniane (1984.) 151 p. = Scienza religiose VII; Lire 12 000; [cont.:] p. 9–25: Egger, Wilhelm: La pace nel messaggio di Gesù: logica della violenza e logica del Regno di Dio; p. 37–80: Mattai, Giuseppe: Riflessioni per una lettura critica dei testi magisteriali sulla pace (da Leone XIII ai nostri giorni); p. 85–111: Miccoli, Paolo: Il problema della pace in prospettiva filosofico-culturale-politica; p. 121–135: Chiavacci, Enrico: La pace tradita: la responsabilità della teologia morale cristiana nel passato e nel presente.

Feneberg, Rubert: Gerechtigkeit schafft Frieden. Die katholische **Friedensethik** im Atomzeitalter. – Mchn: Kösel (1985). 199 S.; kart. DM 24,80.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Kaplan, Steven: The monastic holy man and the christianization of early Solomonic **Ethiopia**. – Wiesb: Steiner 1984. XII, 150 p. = Studien zur Kulturkunde LXXIII; DM 36,–.

Saints and their cults. Studies in religious sociology, folklore, and history. Edited with introduction and annotated bibliography by Stephen Wilson. – Cambr, Lo, NY: Cambridge University Press (1983). XII, 435 p., 2 maps, 1 fig.; £ 37,50; [cont.:] p. 1–54: Wilson, Stephen: Introduction; p. 55–100: Hertz, Robert: St **Besse**: a study of an Alpine cult; p. 101–122: Patlagean, Evelyne: Ancient Byzantine hagiography and social history; p. 123–140: Geary, Patrick: Humiliation of saints; p. 141–168: Spiegel, Gabrielle M.: The cult of St **Denis** and Capetian kingship; p. 169–188: Goodich, Michael: The politics of canonization in the thirteenth century: lay and Mendicant saints; p. 189–216: Delooz, Pierre: Towards a sociological study of canoni-

zed sainthood in the Catholic Church; p. 217–232: Soboul, Albert: Religious feeling and popular cults during the French Revolution: 'patriot saints' and martyrs for liberty; p. 233–260: Wilson, Stephen: Cults of saints in the churches of central Paris; p. 261–290: Sanchis, Pierre: The Portuguese romarias; p. 291–308: Gaborieau, Marc: The cult of saints among the Muslims of Nepal and northern India; p. 309–417: Wilson, Stephen: Annotated bibliography.

Dattrino, Lorenzo: Il primo monachesimo. – R: Ed. Studium (1984). 257 p. = La Spiritualità Cristiana. Storia e testi III; Lire 9500.

Sainz Rodríguez, Pedro: Introducción a la historia de la literatura mística en España. – Madr: Espasa-Calpe 1984. 326 p., fig. = Espasa Universitaria. Literatura XVIII; pes 1200.

Lawrence, C(lifford) H(ugh): Medieval monasticism. Forms of religious life in western Europe in the Middle Ages. – Lo, NY: Longman (1984). IX, 260 p.

San Francesco e il Francescanesimo nella letteratura Italiana del Novecento. Atti del Convegno Nazionale ‹Assisi, 13–16 maggio 1982›. A cura di Silvio Pasquazi. – R: Bulzoni Editore (1983). 429 p.; Lire 40 000.

Verità di Cristo – verità dell'uomo. Corso di spiritualità. Studio teologico S. **Bernardino.** Verona 1983. – Vicenza: Edizioni L.I.E.F. 1983. 310 p. = Esperienze dello Spirito VIII; Lire 17 000.

La conversion au **XVII**e siècle. Actes du XIIe Colloque de Marseille, janvier 1982. – (Marseille:) Centre Méridional de Rencontres sur le XVII siècle (1983). 444 p. = CMR XVII; F 165,–.

Benoît **Labre**. Errance et sainteté. Histoire d'un culte **1783–1983**. Sous la direction de Yves-Marie Hilaire. – P: Ed. du Cerf 1984. 238 p. = Cerf-histoire.

Steffensky, Fulbert: Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag. – (Stu:) Kreuz-Verl. (1984). 158 S.

Doohan, Leonard: The lay-centered Church: Theology and spirituality. – Minneapolis, MN: Winston 1984. XIII, 175 p.; $ 8,95.

Tugwell, Simon: Ways of imperfection. An exploration of christian spirituality. – Lo: Darton, Longman and Todd (1984). IX, 238 p.; £ 5,95.

Johnston, William: Christian mysticism today. – San Francisco (e. a.:) Harper & Row (1984). 203 p.; $ 12.45.

Comunidad cristiana y comunidades monásticas. XIX Semana de Estudios Monásticos. Dirigido por Clemente de la Serna Gonzalez. – (Burgos:) Abadia de Silos 1983. 352 p. = Studia Silensia IX; pes 1900.

Popolo di Dio e sacerdozio. Prassi e linguaggi ecclesiali. (Atti del IX Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana Cascia, 14–18 sett. 1981). – Padova: Edizioni Messaggero (1983). 364 p. = Studi religiosi I; Lire 18 000.

Spirituality and prayer. Jewish and christian understandings. Edited by Leon Klenicki and Gabe Huck. – NY, Ramsey: Paulist Press (1983). 154 p. = Studies in Judaism and Christianity; $ 7,95.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Hochenegg, H.: **Bruderschaft**en und ähnliche religiöse Vereinigungen in **Deutschtirol** bis zum Beginn des 20. Jhdts. – Innsbr: Univ. Verlag Wagner 1984. 240 S., 75 Abb. = Schlern-Schriften CCLXXII; DM 54,–.

Kippenberg, Hans G.: Religionssoziologie ohne Säkularisierungsthese: E. **Durkheim** und M. **Weber** aus der Sicht der Symboltheorie. – NZSystTh XXVII, 1985, 177–193.

O'Toole, Roger: **Religion**: classic sociological approaches. – Toronto (e. a.:) McGraw-Hill, Ryerson (1984). 268 p. = McGraw-Hill Ryerson series in Canadian sociology; $ 12,95.

Towler, Robert: The need for certainty. A sociological study of conventional religion. – Lo (e. a.:) Routledge & Kegan Paul (1984). VI, 130, 15 p.

Mueller, Franz Hermann: The church and the social question. – Wash: American Enterprise Institute for Public Policy Research 1984. 158 p.

Morsey, Rudolf: Streiflichter zur Geschichte der deutschen **Katholikentage 1884–1932**. – JbChrSozWiss XXVI, 1985, 9–24; S. 25–39 Hürten, Heinz: Der Einfluß Jaques **Maritains** auf das politische Denken in Deutschland; S. 41–51: Majka, Józef: Katholische Soziallehre in **Polen**; S. 41–51: Majka, Józef: Der Einfluß des Christentums auf die politisch-ethische Kultur Europas; S. 149–169: Herr, Theodor: Die Enzyklika **Laborem exercens** und das Ringen der katholischen Sozialbewegung um Gesellschaftsreform; S. 171–182: Schneider, Lothar: Spiritualität der **Arbeit** im Horizont von Schöpfung und Auferstehung; S. 183–193: Weiler, Rudolf: Die menschliche Arbeit als Kriterium für den ökologisch richtigen Einsatz des Produktionsfaktors Arbeit; S. 195–220: Wiemeier, Joachim: Sozialethische Überlegungen zur **Umwelt**problematik.

Andrés-Gallego, José: Pensamiento y acción social de la iglesia en **España**. – Madr: Espasa-Calpe 1984. 427 p. = Espasa Universitaria. Historia XXI.

Yoder, John Howard: The priestly kingdom. Social ethics as gospel. – Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press 1984. V, 222 p.

Paris, Peter J.: The social teaching of the Black Churches. – Phil: Fortress Press 1985. XVIII, 156 p.

Piettre, André: Les chrétiens et le **Socialisme**. Des origines à demain. – P: Éd. France-Empire (1984). 263 p.; F 85,–.

Persie, Michael: Befreiung und Umkehr für die Zukunft. Paulo **Freire**, Theologie der Befreiung und praxisverändernde Bildung. Mit einem Vorwort von Wilhelm Dreier. – (München: AG SPAK Publikationen 1984). 277 S. = Materialien der AG SPAK. M LXII; kart. DM 24,–.

Baer, Hans A.: The black spiritual movement. A religious response to **racism**. – Knoxville, Tenn.: Univ. of Tennessee Press (1984). VIII, 221 p.; $ 18,95.

Adeney, Miriam: God's foreign policy. (Practical ways to help the world's **poor**.) – GrR, Mich.: Eerdmans (1984). 140 p.; $ 6,95.

Mieth, Dietmar: Arbeit und Menschenwürde. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1985. 120 S.; kart. DM 12,80.

Kirchen im **Arbeitskampf**. Hrsg.: Bildungswerk der Diözese Limburg. – (Limburg 1984: Lichel). 211 S. = Zur Diskussion; kart. DM 10,–.

Essays on Christianity and political philosophy – George W. Carey, James V. Schall, editors. – Lanham, MD: University Press of America; [Bryn Mawr, Pa.]: Intercollegiate Studies Institute 1984. VII, 136 p.

Neuhaus, Richard John: The naked public square. Religion and democracy in America. – GrR, Mich.: Eerdmans (1984). VIII, 280 p.; $ 16,95.

XIII. Kirchenrecht

The Code of Canon Law. A text and commentary. Ed. by J. A. Coriden. – NY: Paulist Pr. 1985. 1152 p.; $ 39,95.

Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici. Unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Hrsg. von Klaus Lüdicke unter Mitarb. von Rudolf Henseler (u. a.). – (Essen:) Ludgerus-Verl. (1985). 1165 S. = Loseblatt-Ausg. Grundwerk.

Dröβler, Bernd Th.: Bemerkungen zur Interpretationstheorie des CIC/1983. – AkKR CLIII, 1984, 3–34: S. 35–55: Aymans, Winfried: Der Leitungsdienst des **Bischofs** im Hinblick auf die Teilkirche. Über die bischöfliche Gewalt und ihre Ausübung aufgrund des Codex Iuris Canonici.

Verbrugghe, Albert E.: The figure of the **Episcopal Vicar** for Religious in the new Code of Canon Law. – ComRel LXV, 1984, 223–246. 327–338; p. 247–258. 339–354: Andrés, Domingo J.: Codicis normae de Religiosis ab Adhortatione Apostolica «Redemptionis Donum» confirmatae.

Green, Thomas J.: Sacramental law revisited – Reflections on selected aspects of Book **IV** of the revised Code: De Ecclesiæ munere sanctificandi. – Studia canonica XVII, 1984, 277–330; p. 331–356: Castillo Lara, Rosalio: La **communion ecclésiale** dans le nouveau Code de droit canonique; p. 357–386: Grocholewski, Zenon: Révision du **procès** canonique; p. 387–416: Maliekal, John: The celebration of Catholic **marriages** in **India**; p. 417–448: Provost, James H.: The participation of the **laity** in the governance of the Church; p. 449–486: Faris, John D.: The codification and revision of eastern law; p. 487–531: Caparros, Ernest: Une structure juridictionnelle issue de la préoccupation pastorale de Vatican II: les prélatures personnelles.

González del Valle, José María: Descentralización y «communio»: Planteamientos doctrinales. – Ius canonicum XXIV, 1984, 491–508; p. 509–526: Gutiérrez, José Luis: La potestà legislativa del Vescovo diocesano; p. 527–570: Diego-Lora, Carmelo de: Competencias normativas de las Conferencias Episcopales: Primer Decreto General en España; p. 571–606: Fagiolo, Vincenzo: La situazione del diritto particolare della Chiesa in Italia; p. 607–643: Arrieta, Juan Ignacio: Instrumentos supradiocesanos para el gobierno de la Iglesia particular; p. 645–673: Calvo, Joaquín: Las competencias de las Conferencias episcopales y del Obispo diocesano en relación con el «munus sanctificandi»; p. 675–709: Rincón Pérez, Tomás: Comunicación en la Eucaristía y Derecho particular; p. 711–740: Labandeira, Eduardo: La «remonstratio» y la aplicación de las leyes universales en la Iglesia particular.

Aymans, Winfried: La Iglesia en el Codex. Aspectos eclesiológicos del nuevo Código de la Iglesia latina. – Burgense XXVI, 1985, 203–228.

Burke, L. Raymond: Defectus discretionis iudicii propter schizophraeniam doctrina et recens iurisprudentia rotalis. – PerRMCL LXXIII, 1984, 555–570; p. 571–586: Lanversin, Bernard de: De momento peritiae instituendae in processibus matrimonialibus recentioribus.

Martínez-Torrón, Javier: La valoración del consentimiento en la forma extraordinaria del matrimonio canónico. – REDC XL, 1984, 431–460.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Poling, James N(ewton) – Donald E. Miller: Foundations for a practical theology of **ministry**. – Nashv, Tenn.: Abingdon (1985). 187 p.; $ 9,95.

Chappuis, Jean-Marc: La figure du **Pasteur**. Dimension théologiques et composantes culturelles. – Genève: Labor et Fides (1985). VI, 185 p. = Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève X.

Stenzel, Peter: Kirchenvorsteher, Presbyter, Älteste: eine Analyse der Volkskirche. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1984. 124 S.; sfr 23,–.

Erneuerung der Seelsorge aus der Kraft des Geistes. ‹Hrsg.:› Johann Koller. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1985). 168 S.; kart. DM 19,80.

Spiritual dimensions of pastoral care. Witness to the ministry of Wayne E. **Oates**. Gerald L. Borchert and Andrew D. Lester, editors. – Phil, Pa.: Westminster Press (1985). 151 p.; $ 11,95.

Kelsey, Morton T.: Prophetic ministry: The psychology and spirituality of pastoral care. – NY: Crossroad 1984. XII, 210 p.; $ 9,95.

Steinkamp, Hermann: **Diakonie,** Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie. – Frb/B: Lambertus 1985. 125 S., 4 graph. Darst.; kart. DM 16,50.

Friedberger, Walter: Kirche lebt mit der **Jugend**: Impulse zu einem pastoralen Problem. – Mchn: Don-Bosco-Verlag 1984. 118 S.

Fuchs, Rosemarie: Stationen der Hoffnung: Seelsorge an **krebskranken** Kindern. – Zü: Kreuz-Verlag, 1984. 156 S.

Öffentlichkeitsarbeit der Kirche / Gemeinschaftswerk der Evang. Publizistik. Holger Tremel (Hrsg.). – Ffm: Gemeinschaftswerk der Evang. Publizistik 1984. 336 S., Ill., graph. Darst. = GEP-Beiträge Kirche und Kommunikation; kart. DM 28,–.

Omgaan met konflikten in gemeente en parochie. Introduktie J. Hendriks. – (Zwolle: Waanders 1984). 132 blz.; hfl 14,50.

Barbarić, Slavko: Umkehr als fundamentale Lehr- und Lernaufgabe christlicher Erwachsenenbildung. Theologische Grundlegung, kritische Analyse der theologisch-andragogischen Literatur und empirisch-analytische Untersuchung der **Cursillo**-Bewegung im deutschsprachigen Raum. Mit einem Geleitwort von Günter Biemer. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. XXI, 450 S. = Europäische Hochschulschriften XXX, 8; sfr 76,–.

Einführung in den Katholischen **Erwachsenenkatechismus**. Hrsg. von Walter Kasper. Mit Beiträgen von Walter Kasper, Rudolf Schnackenburg und Franz Schreibmayr. – Düs: Patmos Verl. (1985). 144 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern CXVIII; kart. DM 12,–.

Sealey, John: Religious education: philosophical perspectives. – Lo: Allen & Unwin 1985. XI, 97 p. = Introductory studies in philosophy of education.

Schnell, Regina: Erfahrung und Erlebnis in der religiösen Erziehung. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1984). 376 S. = Studien zur Praktischen Theologie XXXI; kart. DM 52,–. [Diss., Eichstätt]

Lämmermann, Godwin: Religion in der Schule als Beruf. Der Religionslehrer zwischen institutioneller Erziehung u. Persönlichkeitsbildung. – Mchn: Kai-

ser 1985. 404 S. = Münchener Monographien zur historischen u. systematischen Theologie X; kart. DM 85,– [Habil.-Schrift, München]

Veit, Marie: Alltagserfahrungen von Jugendlichen, theologisch interpretiert. – Jahrbuch der Religionspädagogik I, 1984, (Neuk-Vluyn 1985), 3–28; S. 29–64: Biehl, Peter: Symbol und Metapher. Auf dem Weg zu einer religionspädagogischen Theorie religiöser Sprache; S. 67–85: Heimbrock, Hans-Günter: Entwicklung und Erziehung. Zum Forschungsstand der pädagogischen Religionspsychologie; S. 86–94: Halbfas, Hubertus: Was heißt „Symboldidaktik"?; S. 120–136: Rickers, Folkert: Friedenserziehung im Religionsunterricht. Ein Literaturbericht; S. 165–174: Stock, Hans: Ein religionspädagogischer Nachtrag zum Bultmann-Gedenkjahr. Erinnerungen an einen vergessenen Text; S. 235–285: Rickers, Folkert: Religionspädagogische Bibliographie **1983** für den deutschen Sprachraum; S. 286–287: Rickers, Folkert: Religionspädagogische Dissertationen und Habilitationen 1983 im deutschen Sprachraum.

Lämmermann, Godwin: Tendenzen und Probleme der Allgemeinen Didaktik als Anfrage an eine theologische Fachdidaktik. – EvE XXXVII, 1985, 8–31; S. 32–46: Schmidt, Heinz: Handeln und Verstehen im Religionsunterricht – Überlegungen zu einer methodischen Struktur; S. 47–58: Stallmann, Edith: Partizipation der Jugend an der Kirche; S. 59–73: Bubenheimer, Ulrich: Subjektivität zulassen. Religionspädagogische und hermeneutische Überlegungen im Anschluß an den Film „Spielen im Religionsunterricht"; S. 73–86: Blaufuß, Dietrich: Religionsunterricht – Religionslehrer – Religionspädagogik. Oder: Holt die Praxis uns ein?

XV. Liturgiewissenschaft

Nuovo dizionario di liturgia. A cura di Domenico Sartore e Achille M. Triacca. – R: Ed. Paoline 1984. XXXVIII, 1667 p.; Lire 152 000.

Curran, Michael: The antiphonary of **Bangor** and the early Irish monastic liturgy. – Dublin: Irish Academic Press 1984. 272 p.; £ 30,–.

Lang, Artur Paul: Anklänge an Orationen der Ostervigil in Sermonen **Leos** des **Großen**. – Sacris erudiri XXVII, 1984, 129–149; p. 151–190: Chavasse, Antoine: Le Sacramentaire, dit Léonien, conservé par le Veronensis LXXXV ‹80›.

Amiet, Robert: Repertoricum liturgicum Augustanum III: Martyrologium Augustanum. – Quart-Aoste: Industrie grafiche editoriali Musumeci 1984. 441 p., 12 facs. = Monumenta liturgica ecclesiae Augustanae VII.

Spinks, Bryan D.: From the Lord and "The best reformed churches". A study of the eucharistic liturgy in the English Puritan and separatist traditions 1550–1633. Vol. I. – R: C.L.V. Ed. Liturgiche 1984. 212 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia XXXIII; Lire 28 000.

Wójcik, Andrzej-Franciszek: Österliches Herrenjahr: Theologie u. Praxis des Kirchenjahres in den Schriften von Johannes **Pinsk** ‹1891–1957›. – Ffm, Bern, NY: Lang. 1985. 354 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 254; kart. sfr 71,– [Diss., Paderborn. Gesamthochschule]

Paul, Robert S.: The Assembly of the Lord: politics and religion in the Westminster Assembly and the 'Grand Debate'. – Edinburgh: Clark 1985. X, 609 p.; £ 19,95.

Concilio e riforma liturgica. Bilanci e prospettive (Roma, 9–11 febb. 1983). A cura di Paolo Giglioni. Contributi di F(erdinando) Antonelli (e. a.) – Mil: Edizioni O.R. 1984. 150 p. = Nuova Collana liturgica II, 2; Lire 7500.

Cesarini Achille, Clara: Il «Proprium de Sanctis» ed i «Communia Sanctorum» nel Messale di Paolo VI. Saggio di analisi eucologica. – ELit XCIX, 1985, 3–36.

Haquin, André: La réforme liturgique de Vatican II. Bilan de vingt années et tâches actuelles. – NRTh CVII, 1985, 481–497; p. 537–560: Manzanares, Julio: La liturgie dans le nouveau Code de droit canonique.

Allmen, Jean-Jacques von: Célébrer le salut. Doctrine et pratique du culte chrétien. Préface de Pierre-Marie Gy. – (Genève:) Labor et Fides; (P:) Ed. du Cerf (1984). 297 p. = Rites et symboles XV; sfr 38,50.

Wegman, Herman: De 'komaf' van het liturgisch gedenken. – TTh XXV, 1985, 163–175; p. 176: Summary: The background of the anamnesis in the liturgy.

Davies, J[ohn] G[ordon]: Liturgical **dance**. An historical, theological and practical handbook. – (Lo:) SCM Press (1984). XIV, 268 p. with fig.; £ 9,95.

Stock, Alex: Der **Segen** in der Taufwasserweihe der römischen Liturgie. – Concilium XXI, 1985, 107–112; S. 113–117: Winkler, Gabriele: Die Wasserweihe in den orientalischen Liturgien; S. 118–123: Mpongo, Laurent: Taufwasserweihe nach dem römischen Ritus im schwarzafrikanischen Kulturbereich; S. 146–149: Tillard, Jean-Marie: Segen, Sakramentalität und Epiklese; S. 149–156: Lligadas, Josep: Die Lehre über den Segen im neuen Rituale Romanum.

Mazza, Enrico: Le odierne preghiere eucaristiche. Vol. I: Struttura, fonti, teologia. Vol. II: Testi e documenti editi e inediti. – Bologna: Dehoniane 1984. 327 p.; 127 p. = Coll. Liturgia e vita; Lire 24 000.

Leloir, Louis: Symbolisme dans la liturgie **syriaque** primitive. – Le Symbolisme dans le culte des grandes religions: Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 4–5 octobre 1983, Louvain-Neuve 1985, 247–263.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstr. 8, A-8010 Graz; Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM, Gutenberg-Universität, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Norbert Maria Borengässer, Kirchweg 12, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Winfried Cramer, Bevertstrang 37, 4410 Warendorf; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Prof. DDr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Ignacio Escribano-Alberca, Feldkirchenstr. 21, 8600 Bamberg; DDr. Johann Figl, Myrbachgasse 1, A-1140 Wien; Prof. Dr. Heinrich Fries, Friedenheimerstr. 151, 8000 München 21; Prof. Dr. Heinrich Groß, Sieben-Höfe-Str. 24, 7400 Tübingen 1; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Cherubine-Willimann-Weg 1, 5400 Koblenz-Arenberg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen 1; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Josefstr. 5, 4500 Osnabrück; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Prof. Dr. Walter Hollenweger, Theology Department, University of Birmingham, GB-Brimingham; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Prof. Dr. George Dunhar Kilpatrick, 27 Lathbury Road, GB-Oxford OX2 7AT; Prof. Dr. Bernhard Kötting, Theresiengrund 24, 4400 Münster; Prof. Dr. Karl Löning, Jupiterweg 22, 4401 Amelsbüren; Prof. Dr. Bernhard Lohse, Sedanstr. 19, 2000 Hamburg 13; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Grimmstr. 14, 4402 Greven; Prof. DDr. Johann Maier, Chlodwigstr. 2, 5040 Brühl; Dr. Theo Mechtenberg, Tempelhofer Weg 2, 4970 Bad Oeynhausen; Prof. Dr. Karl Wilhlem Merks, Burg.Rauppstr. 9, NL-5037 MG Tilburg; Prof. Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, 4400 Münster; Prof. Dr. Paul-Gerd Müller, Silberburgstr. 121, 7000 Stuttgart 1; Prof. Dr. Stanisław Napiórkowski, ul. Nowotki 7, 20-039 Lublin (Polen); Prof. Dr. Eugen Paul, Kirchweg 11, 8901 Diedorf; Prof. Dr. Rudolf Pesch, Waltherstr. 32, 8000 München 2; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; DDr. Helmuth Rolfes, Parkstr. 38, 3500 Kassel; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Universität Passau, Kath. Fakultät, Michaelgasse 13, Postfach 25 40, 8390 Passau; Prof. Dr. Horst Seebaß, Am Hasenkamp 16, 4544 Ladbergen; Dr. Thomas Söding, Dingbänger Weg 54a, 4400 Münster; Prof. Dr. Peter Stockmeier, Cochemstr. 2, 8000 München 70; Prof. Dr. Robert Stupperich, Möllmannsweg 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Erdmann Sturm, Jupiterweg 26, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Sudbrack SJ, Alfred-Delp-Haus, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, 4417 Altenberge; Prof. Dr. Harald Wagner, Eichendorffstr. 18, 3554 Gladenbach; Prof. Dr. Alfons Weiser, Pallottistr. 3, Postfach 230, 5414 Vallendar; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, 4401 Roxel; Dr. Gunther Wenz, Untere Hausbreite 15, 8000 München 45; Prof. Dr. Adam Simon van der Woude A.S., Domela Nieuwenhuislaan 57, NL-9722 LJ Groningen.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 18,50 DM, jährlich 84,– DM, Studenten-Abonnement 67,20 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1985 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1985

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt
„Schriftenreihe der Westfälischen
Wilhelms-Universität Münster"
(Verlag Aschendorff) bei.

Neue Bücher

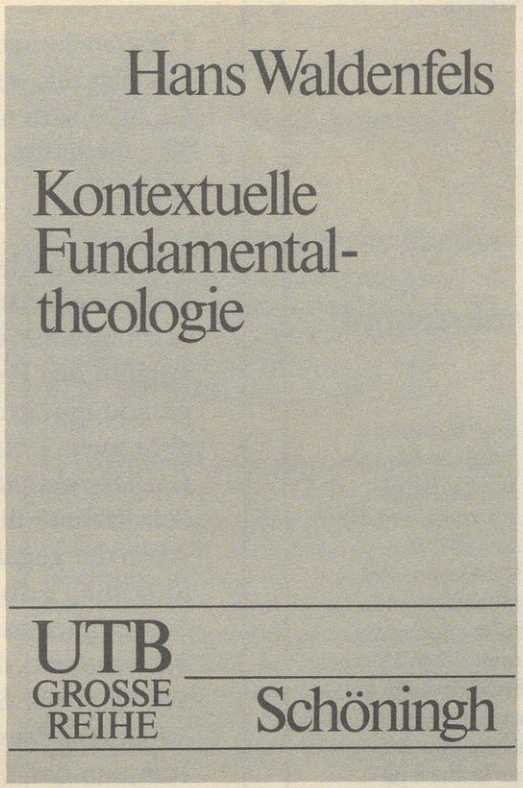
AUSWAHL '85

Wilhelm Flitner
Gesammelte Schriften

Herausgegeben von Karl Erlinghagen, Andreas Flitner, Ulrich Hermann, in Verbindung mit Walter Eisermann, Hans-Hermann Groothoff, Doris Knab, Walter Müller-Seidel, Ernst H. Ott, Walter Rüegg, Hans Scheuerl, Ingeborg Wirth.

Band 5
Studien zur Bildungsgeschichte

Besorgt und mit einem Nachwort versehen von Karl Erlinghagen, unter Mitarbeit von Martina Krüger
ca. 520 Seiten, geb. ca. DM 64,–.
ISBN 3-506-72565-3



Das neue Handbuch der Fundamentaltheologie in einem Band

Hans Waldenfels
Kontextuelle Fundamentaltheologie

552 Seiten, geb. DM 48,–.
ISBN 3-506-98503-5
= Uni-Taschenbücher, UTB – Große Reihe

In fünf Teilen werden die klassischen Themen der Fundamentaltheologie neu bedacht:

I. Theologie und ihr Kontext
II. Grund: „Gott spricht"
III. Weg: „Durch Jesus Christus, unseren Herrn"
IV. Ort: „In der Gemeinschaft der Kirche"
V. Erkenntnis: „Im Lichte des Evangeliums"

Joseph Görres
Gesammelte Schriften

Herausgegeben im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Wilhelm Schellberg†, Adolf Dyroff†, Leo Just†, fortgeführt von Heribert Raab.

Band 14:
Schriften der Straßburger Exilszeit, 1824 – 1827
Aufsätze und Beiträge im „Katholik"
Herausgegeben von Heribert Raab
ca. 620 Seiten, Leinen ca. DM 120,–.
ISBN 3-506-73514-4

Ergänzungsband:
Joseph Görres, 1776 – 1848.
Leben und Werk im Urteil seiner Zeit (1776 – 1876)
Herausgegeben von Heribert Raab
XXXV, 808 Seiten, Leinen DM 128,–. ISBN 3-506-73532-2

Willi Oelmüller (Hrsg.)
Kolloquium: Religion und Philosophie
Band 2
Wahrheitsansprüche der Religionen heute
ca. 370 Seiten, kart. ca. DM 29,80. ISBN 3-506-74772-X
= Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie, Band 8

Heimo Dolch
Grenzgänge zwischen Naturwissenschaft und Theologie
Gesammelte Aufsätze
ca. 430 Seiten, kart. ca. DM 40,–. ISBN 3-506-72110-0

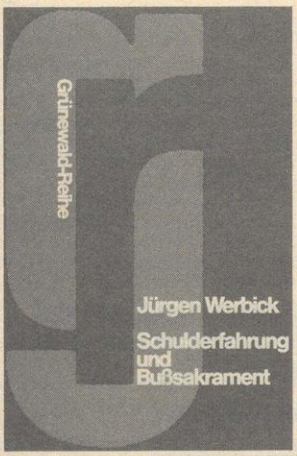
Gustav Ermecke
Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik
ca. 320 Seiten, Leinen, ca. DM 40,–. ISBN 3-506-72224-7

Gustav Ermecke
Sein und Leben in Christus
Über die Seinsgrundlagen der katholischen Moraltheologie
375 Seiten, Leinen, DM 44,–. ISBN 3-506-72223-9

Hans Lenk (Hrsg.)
Humane Experimente?
Genbiologie und Psychologie.
165 Seiten, kart. DM 19,80. ISBN 3-506-72283-2
= Ethik der Wissenschaften, Band 3
(In Gemeinschaft mit dem Wilhelm Fink Verlag, München)

Schöningh
Ferdinand Schöningh, Postfach 2540, 4790 Paderborn

986



Grünewald Reihe – Verantwortung des Glaubens

Jürgen Werbick
Schulderfahrung und Bußsakrament

Mit Sach- und Personenregister
174 S. Kst. DM 26,80

Warum trauen die Gläubigen der kirchlichen Bußpraxis nichts mehr zu? Entziehen sie sich einem Ritual, in dem sie sich und ihr Vertrauen auf Gottes versöhnendes Entgegenkommen nicht wiederfinden? Der Autor zeigt, wie die christliche Lehre von der Sünde und der Umkehr zur Befreiung und Reife des Menschen beitragen kann; wie der Tod Jesu Christi als Versöhnungsangebot Gottes zu verstehen ist; wie schließlich christliche Buße wieder als erlösend und heilend erfahren werden kann. Werbick bezieht die Einsichten der Psychologie, der Philosophie und der Dichtung in seine Überlegungen mit ein. Dabei gelingt es ihm, auch Menschen anzusprechen, die der Kirche und ihrer gegenwärtigen Bußpraxis kritisch gegenüberstehen.

Pinchas Lapide
Die Bergpredigt – Utopie oder Programm?
4. Aufl. 144 S. Kst. DM 19,80

Ferdinand Klostermann
Gemeinde ohne Priester
Ist der Zölibat eine Ursache?
104 S. Kst. DM 14,80

Leonardo Boff
Die Neuentdeckung der Kirche
Basisgemeinden in Lateinamerika.
Aus dem Portugiesischen von Horst Goldstein
4. Aufl. 140 S. Kst. DM 22,80

Der bekannte lateinamerikanische Theologe gibt hier einen theoretisch fundierten Überblick über die kirchlichen Basisgemeinden in Lateinamerika. Das Buch ist allen zu empfehlen, die sich aus erster Hand informieren wollen. *Das neue Buch*

Hubert Frankemölle
Friede und Schwert
Frieden schaffen nach dem Neuen Testament
176 S. Kst. DM 26,80

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080 · 6500 Mainz

Dietrich-Alex Koch

Die Schrift als Zeuge des Evangeliums

Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus. 1985. Ca. 470 Seiten. (Beiträge zur historischen Theologie 69). ISBN 3-16-144990-8 Ln. ca. DM 190.–

Seit über 50 Jahren ist im deutschsprachigen Raum keine zusammenhängende Untersuchung über die Schriftverwendung in den Briefen des Paulus erschienen. Doch sind gerade die ‚großen' Paulusbriefe (Röm, Gal, aber auch 1 und 2 Kor) ohne ausreichende Berücksichtigung der z.T. dichtgedrängten Schriftzitate überhaupt nicht interpretierbar. Auch der gegenwärtige Stand der Septuagintaforschung erfordert eine neue Behandlung dieses Themas.
Schwerpunkt der Arbeit sind einerseits der Wortlaut der Schriftzitate, andererseits deren inhaltliche Verwendung und ihre Funktion im Rahmen der Theologie des Paulus.

Inhaltsübersicht:

Einleitung: Problemstand und Fragestellung
Die Verwendung der Schrift (I): Die Textgrundlage der Schriftzitate des Paulus und Fragen der Zitiertechnik
Die Verwendung der Schrift (II): Wörtlichkeit und Freiheit in der Zitatwiedergabe durch Paulus
Das Verständnis der Schrift (I): Die zeitgenössische Schriftexegese und ihre Bedeutung für das Schriftverständnis des Paulus
Das Verständnis der Schrift (II): Literarische Funktion, thematische Zuordnung und zeitliches Verständnis der Schriftzitate in den Briefen des Paulus
Die Schrift als Zeuge des Evangeliums



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Bibelwissenschaft

Ferdinand Hahn
Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch
Gesammelte Aufsätze, Band I
1986. Ca. 396 Seiten, kart. ca. DM 48,–

Ferdinand Hahn ist seit langem als exegetischer Gesprächspartner im ökumenischen, besonders im evangelisch-katholischen Dialog engagiert und geschätzt. Aus dieser Zeit, besonders aber aus den letzten fünf Jahren, legt er hier Aufsätze vor, die den Beitrag des Neuen Testaments zur ökumenischen Verständigung in theologischen Kernfragen entfalten, z.B. Schrift und Tradition, Frühkatholizismus, Kirchliches Amt, Petrusverheißung, Herrenmahl, Opfer, Taufe, Kirchengemeinschaft, katholische Exegese.

Hans Hübner
Das Gesetz in der synoptischen Tradition
Studien zur These einer progressiven Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition. 2. Auflage 1986. Ca. 262 Seiten, kart. ca. DM 58,–

Hübner untersucht in seiner Habilitationsschrift, welchen Stellenwert das Gesetz im Verlauf der synoptischen Entwicklung gehabt hat. Er schließt die Frage ein: Wie stand Jesus zum Gesetz? Oder anders formuliert: Inwiefern wurde in der synoptischen Tradition durch ihre verschiedenen Schichten hindurch der Standpunkt Jesu durchgehalten?

Kirchengeschichte

Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte
Bei Subskription auf das Gesamtwerk 15% Ermäßigung.

Reihe A: Quellen

1 **Verantwortung für die Kirche**
Stenographische Aufzeichnungen und Mitschriften von Landesbischof Hans Meiser 1933–1955. Bearb. v. Hannelore Braun und Carsten Nicolaisen. 1985. XLIV, 590 Seiten und 1 Porträt, geb. DM 115,–

Der bayrische Landesbischof Hans Meiser (1881–1956) war 1933/34 Sprecher der kirchlichen Opposition gegen das von Hitler unterstützte Kirchenregiment des Reichsbischofs und der Deutschen Christen. Seine stenographischen Aufzeichnungen aus dieser Zeit vermitteln ein authentisches Bild, wie innerhalb führender Gremien der evangelischen Kirche um Wesen und Auftrag der Kirche unter dem nationalsozialistischen Regime gerungen wurde.

Reihe B: Darstellungen

11/12 Hartmut Rudolph
Evangelische Kirche und Vertriebene 1945 bis 1972
Band I: **Kirchen ohne Land**
Die Aufnahme von Pfarrern und Gemeindegliedern aus dem Osten im westlichen Nachkriegsdeutschland: Nothilfe – Seelsorge – kirchliche Eingliederung. Mit einem Geleitwort von Eduard Lohse. 1984. XXIII, 627 Seiten, 5 Karten, geb. DM 118,–
Band II: **Kirche in der neuen Heimat**
Vertriebenenseelsorge – politische Diakonie – das Erbe der »Ostkirchen«. 1985. XIV, 387 Seiten, geb. DM 77,–

Dem Autor gelingt in seiner Darstellung eine überzeugende kritische Zusammenschau der materiellen und geistigen Hilfe der Kirche.

14 Johannes Michael Wischnath
Kirche in Aktion
Das Evangelische Hilfswerk 1945–1957 und sein Verhältnis zu Kirche und Innerer Mission. 1986. Ca. 432 Seiten, geb. ca. DM 82,–

Im Spannungsfeld zwischen kirchlicher Bürokratie und traditioneller Liebestätigkeit der Inneren Mission versuchte das Hilfswerk nach 1945 einen Neuansatz: Die »Kirche in Aktion« sollte selbst die Verantwortung für die Diakonie übernehmen. Der Autor schildert anschaulich aufgrund weitgehend unveröffentlichter Quellen den mühsamen Prozeß der Annäherung von Hilfswerk und Innerer Mission bis zu ihrem Zusammenschluß im Diakonischen Werk 1957.

Zwingli und Europa
Referate und Protokoll des Internationalen Kongresses aus Anlaß des 500. Geburtstages von Huldrych Zwingli vom 26. bis 30. März 1984. Hrsg. von Peter Blickle, Andreas Lindt und Alfred Schindler. 1985. Ca. 288 Seiten, kart. ca. DM 58,–

Hansgünter Ludewig
Gebet und Gotteserfahrung bei Gerhard Tersteegen
(Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Band 24). 1986. Ca. 336 Seiten, geb. ca. DM 64,–

Das Interesse des Autors richtet sich auf das Zentrum der Tersteegenschen Erfahrungswelt, auf das Gewahrwerden der Gegenwart Gottes im Rahmen seiner Gebetserfahrung. Erschlossen wird so ein Kontinuitätsbewußtsein evangelischer Spiritualität.

Katholisches Leben und Kirchenreform

Katholische Theologen der Reformationszeit 1

KLK

Johannes Eck
Scholastiker Humanist Kontroverstheologe

KLK

Katholische Theologen der Reformationszeit 2

KLK

Katholische Theologen der Reformationszeit 1. Anhand von dreizehn Kurzbiographien werden Leben und Werk einer Reihe bedeutender katholischer Kontroverstheologen vorgestellt, die von den verschiedensten Voraussetzungen aus – als Ordenstheologen, Seelsorgepriester, Juristen, Pädagogen und Philologen – oft mit unzulänglichem Rüstzeug dem Ansturm der Reformation sich entgegengestellt haben. Mit Beiträgen von Remigius BÄUMER *(Cochlaeus, Pigge, Witzel)*, Reinhard BRAUNISCH *(Gropper)*, Peter FABISCH *(Dietenberger, Prierias)*, Klaus GANZER *(Contarini)*, Barbara HALLENSLEBEN *(Cajetan)*, Erwin ISERLOH *(Eck, Schatzgeyer)*, Herbert IMMENKÖTTER *(Fabri)*, Heribert SMOLINSKY *(Alveldt, Emser)* herausgegeben von Erwin ISERLOH. – KLK, Heft 44. 132 Seiten, 5 Abb., kart. 26,– DM, ISBN 3-402-03343-7.

Katholische Theologen der Reformationszeit 2. Ganz Europa war im 16. Jahrhundert von der Flutwelle der religiösen Auseinandersetzungen betroffen: so reicht das Spektrum dieser zehn Biographien katholischer Verteidiger des alten Glaubens von England und den Niederlanden bis nach Frankreich und Italien. Im Vorfeld des Trienter Konzils werden auch die Säulen der Reform der deutschen Kirche vorgestellt. Mit Beiträgen von Remigius BÄUMER *(John Fisher, Friedrich Nausea, Bartholomäus von Usingen)*, Peter FABISCH *(Jodocus Clichtoveus)*, Theobald FREUDENBERGER *(Hieronymus Dungersheim)*, Klaus GANZER *(Girolamo Seripando)*, Ulrich HORST *(Ambrosius Catharinus)*, Hubertus SCHULTE HERBRÜGGEN *(Thomas Morus)*, Heribert SMOLINSKY *(Michael Helding)*, Jos E. VERCRUYSSE *(Jacobus Latomus)* herausgegeben von Erwin ISERLOH. – KLK, Heft 45. 136 Seiten, 4 Abb., kart. 26,– DM, ISBN 3-402-03344-5.

Erwin Iserloh: Johannes Eck (1486–1543). Diese Kurzbiographie Johannes Ecks, des bedeutendsten und aktivsten Verteidigers der Lehre und des Lebens der katholischen Kirche im 16. Jahrhundert, kommt einem seit langem bestehenden Desiderat nach. Sie weist auch auf Seiten des streitbaren Theologen hin, die durch die spätere Polemik in Vergessenheit geraten sind, z. B. auf Eck als Humanisten, auf seine Bedeutung für die Studienreform und auf seinen Einsatz für eine zeitgerechte Wirtschaftsethik. – KLK, Heft 41. **2. Auflage**, 84 Seiten, 1 Abbildung, kart. 19,– DM, ISBN 3-402-03340-2.

Aschendorff

Postfach 1124 - 4400 Münster.
Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.

416 + Bu V

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Erwin Iserloh und Prof. Dr. Vinzenz Pfnür

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Jährlich DM 84,–**

Nummer 6 **1985** **81. Jahrgang**

Heinz Robert Schlette: Guardini-Literatur im Jubiläumsjahr . . . . . Sp. 441

Allgemeines . . . . . Sp. 449
Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von G. Müller in Gemeinschaft mit H. R. Balz u. a. (R. Bäumer)
Evangelisches Kirchenlexikon. Hrsg. von E. Fahlbusch, J. M. Lochman, J. Mbiti und L. Vischer (H. Vorgrimler)
A. Negev: Tempel, Kirchen und Zisternen (R. Wenning)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 457
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren und H.-J. Fabry. Bd 4, Lfg. 8/9 (G. Krinetzki)
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren und H.-J. Fabry. Bd V, Lfg. 1/2 (W. Kornfeld)
R. Hanhart: Text und Textgeschichte des Buches Tobit (O. Wahl)
H. M. Niemann: Die Daniten (V. Fritz)
R. Rubinkiewicz SDB: Die Eschatologie von Hen 9–11 und das Neue Testament (G. Dautzenberg)
R. Baum-Bodenbender: Hoheit in Niedrigkeit (A. Dauer)
R. Schnackenburg: Das Johannesevangelium (J. Hainz)
J.-G. M. M. Mundla: Jesus und die Führer Israels (R. Kampling)
Zur Theologie der Kindheitsgeschichten. Hrsg. von R. Pesch (K. Löning)
A.-J. Festugière O.P.: Les actes apocryphes de Jean et de Thomas (J. B. Bauer)
V. R. Mollenkott: Gott eine Frau? (H. Vorgrimler)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 471
M. Ko Ha Fong: Crucem tollendo Christum sequi (W. Geerlings)
Der Brief an Diognet. Übers. und Einf. von B. Lorenz (W. Cramer)
H. Arens: Die christologische Sprache Leos des Großen (P. Stockmeier)
Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg (P. Stockmeier)
Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Hrsg. von M. Schmidt und C. F. Geyer (G. Winkler)
H. J. Sieben: Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378) (R. Bäumer)
Katholische Theologen der Reformationszeit. Hrsg. von E. Iserloh (Ph. Schäfer)
Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner. Bearb. von R. Stupperich (A. Schröer)
W. Behnk: Contra Liberum Arbitrium Pro Gratia Dei (B. Hägglund)
Akten und Urkunden zur Außenpolitik Christoph Bernhards von Galen (1650–1678). Hrsg. von W. Kohl (A. Schröer)
Das wohlgelahrte Frauenzimmer. Hrsg. von E. Gössmann (R. Rieger)
K. Fronzek: Kirchliche Leitungstätigkeit in der katholischen Pastoraltheologie der deutschen Aufklärung nach der Lehre von Franz Christian Pittroff (1739–1814) (M. Probst)
K. Hausberger: Staat und Kirche nach der Säkularisation (H. Raab)

Dogmatik, Fundamentaltheologie . . . Sp. 487
E. Drewermann / G. Larentzakis / W. Löser u. a.: Trinität (E. Fastenrath)
G. De Schrijver: Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu (M. Lochbrunner)

Ethik, Christliche Sozialwissenschaften, Ökumene . . . . . Sp. 496
J. Reiter: Modelle christozentrischer Ethik (G. Ermecke)
H. Burbach: Das ethische Bewußtsein (M. Honecker)
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (17). Hrsg. von H. Marré und J. Stüting (W. Rüfner)
W. Schöpsdau: Konfessionsverschiedene Ehe (Ch. Bussen)

Religionspädagogik, Pastoraltheologie . Sp. 500
H. Loduchowski: Kreativ-kommunikativ Religion unterrichten (J. Hofmeier)
B. Ringele: Tilmann Moser „Gottesvergiftung" (N. Mette)
D. Emeis: Jesus Christus – Lehrer des Lebens (E. Paul)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 503
Handbuch zum Lektionar für Gottesdienste mit Kindern. Bd 2. Hrsg. von R. Sauer (M.-R. Broj)
Tanzt vor dem Herrn, lobt seinen Namen. Hrsg. von T. Berger (K. Richter)
Trinité et Liturgie. Ed. par A. M. Triacca et A. Pistoia (E. J. Lengeling)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 506
F. Macnutt, B. L. Shlemon: Heilendes Gebet (K. Thomas)
Gebet des Schweigens. Hrsg. und eingel. von W. Jäger (J. Sudbrack)
P. de la Croix Bonvin: Warmer Regen auf trockenes Land (J. Sudbrack)
S. Panjikaran: Ansätze einer ganzheitlichen Spiritualität aufgrund des Yoga: Selbstdisziplinierung, Selbstfindung, Solidarität (J. Sudbrack)
R. Schulte: In Dir geboren (O. Hagemeyer)
J. Bours: Nehmt Gottes Melodie in euch auf (B. Albrecht)

Nachträgliche Korrekturen zum 81. Jahrgang der ThRev . . . . . Sp. 510

Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1984/1985 . . . . Sp. 511

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 515

Guardini-Literatur im Jubiläumsjahr

Von Heinz Robert Schlette, Bonn

Des 100. Geburtstags Romano Guardinis (17. 2. 1885 – 1. 10. 1968) wurde vielerorts durch Festveranstaltungen,[1] Tagungen und Einzelvorträge gedacht. Zahlreiche Neuausgaben vieler seiner Schriften, nicht wenige als Taschenbücher, sollten und wollten im Jubiläumsjahr den bekannten Theologen und (Religions-)Philosophen der Vergeßlichkeit entreißen, ungeachtet dessen, daß die Wirkung, die von der Person Guardinis ausging, vielen noch aus eigener Erfahrung lebendig und gegenwärtig ist. Unvermeidlicherweise wird man sich bei den Bemühungen, Guardini erneut in die Öffentlichkeit zu bringen, sowie angesichts zahlreicher Würdigungen vor die Frage gestellt sehen, ob und wie man sich heute auf Guardini beziehen kann – „historisch" oder nach wie vor wie auf eine Gestalt, die der Gegenwart noch nahe steht und Wichtiges zu sagen hat? Versucht man, die geistige, politische, religiöse, theologische und kirchliche Entwicklung seit Beginn unseres Jh.s zu überblicken, so dürfte wohl nicht zweifelhaft sein, daß man sich angesichts jener Alternative nicht ohne Differenzierungen entscheiden kann. Hierin liegt auch das Problem, vor das man bei der Lektüre der neueren Guardini-Literatur gerät und das, wollte man es gründlicher untersuchen, die Entfaltung einer Art „Guardini-Hermeneutik" erforderte, der es nicht zuletzt darauf ankommen müßte, Guardinis Verflechtung und Korrespondenz mit all den Geschehnissen während seiner Lebenszeit nachzuspüren. Diesem Desiderat kann hier nicht nachgegangen werden, aber man wird sagen dürfen, daß die Fragen der Hermeneutik in bezug auf Guardinis Schriften und Gedanken sehr viel schwieriger und komplexer sind, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. So erweist sich z. B. die oft gelobte Sprache Guardinis gleichermaßen als deutlich und an-sprechend, aber eben auch als voll von philosophisch-theologischer Hintergründigkeit, von Seitenblicken und Anspielungen, die dem heutigen Leser, vor allem

[1] Vgl. insbesondere das Guardini gewidmete Heft der Zeitschrift „zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern" (15 Jg., Nr. 2/3, März–Juni 1985), das Auszüge der Vorträge von E. Biser, H.-B. Gerl, F. Henrich, H. Kunisch, Kardinal Ratzinger, Erzbischof Wetter sowie Kardinal Döpfner u. a., auch von Guardinis Vortrag zur Eröffnung dieser Akademie im Jahre 1957 enthält.

UB Tübingen
20. FEB. 1986

dem jungen, zumeist nicht mehr verständlich sein werden. Es ist wohl klar, daß das nicht gegen Guardini spricht, auch nicht gegen die „heutigen" Leser, sondern daß hier Zeitlichkeit und Vergänglichkeit ihren Tribut fordern. Im Kontext solcher Erwägungen, die ich hier nicht weiter ausbreiten möchte, steht notwendigerweise auch die Einschätzung neuerer Guardini-Literatur.

Vieles über Guardinis Leben, Werk und Denken konnte man bisher, wenn schon nicht bei ihm selbst, in relativ zahlreichen Publikationen unterschiedlicher Art nachlesen; die ausgezeichnete (wenngleich allzu aufwendig gestaltete), von Hans Mercker besorgte Guardini-Bibliographie hat dies bereits 1978 dokumentiert.[2] Eine detaillierte Biographie hat allerdings gefehlt. Daß die Münchener Privatdozentin für Philosophie des Humanismus und langjährige Studienleiterin auf der Burg Rothenfels, Hanna-Barbara Gerl, sie jetzt vorgelegt hat,[3] gehört zu den bemerkenswertesten Ereignissen des Jubiläumsjahrs. Frau Gerl hat sehr sorgfältig recherchiert; sie hat nicht nur zahlreiche Augen- und Ohrenzeugen befragt (vgl. 2), sondern auch unveröffentlichtes Material der Bayerischen Staatsbibliothek eingesehen und auch bereits autobiographische Aufzeichnungen Guardinis verwenden können, die, von dem Direktor der Katholischen Akademie in Bayern, Franz Henrich, herausgegeben, inzwischen allgemein zugänglich sind.[4] G.s Buch ist zu reichhaltig, um hier referiert werden zu können.

Von besonderem Interesse dürfte sein, was sie über das Studium, die innere Entwicklung und die frühen Begegnungen und Freundschaften Guardinis in den Jahren 1903–1910 mitteilt (38–78), über den „Aufbruch in das akademische Wirken", d. h. die Jahre 1920–23 (122–152), über Guardinis „Hingabe an die Jugendbewegung" sowie „Rothenfels als Mitte einer Kulturbewegung" (153–249). Auch die ständigen Auseinandersetzungen mit den Nazis werden geschildert, durch die die Arbeit auf Burg Rothenfels erheblich beeinträchtigt wurde, bis sie nach der Beschlagnahmung im August 1939 zum Erliegen kam (240–249). Informativ sind auch die Ausführungen über Guardinis akademische Lehrtätigkeit und pastorale Arbeit in Berlin von 1923–39 (277–310), d. h. bis zu seiner vorzeitigen Pensionierung durch diejenigen, die selbst eine Weltanschauung zu besitzen beanspruchten und denen Guardini nur lästig war (317–322). Sodann beschreibt G. – relativ kurz – die Tübinger (1945–48) und die Münchener Zeit (1948–68) Guardinis (330–368). Sie schließt mit einem Blick auf den „Nachhall" und spricht hier von einem „langsamen Vergessenwerden" und von der „Sorge um das Erbe" (369–372). Das Buch ist mit großer persönlicher Sympathie geschrieben; der letzte Satz lautet nicht ohne Grund: „Es wäre schon viel, wenn über das genauere Kennen seines Lebens hinaus, das dieser Band vermitteln wollte, sich auch zuweilen ein Angerührtsein von der personalen Tiefe dieses Menschen mitteilte." (375) In dem Kapitel IX handelt G. über „Die Entdeckung der eigenen Methode: der Gegensatz und die Weltanschauung" (250–276), im Rahmen dieser Biographie eine zweckmäßige Darlegung.

G. hat auch anderenorts gezeigt,[5] daß sie sich mit dem philosophisch-methodischen Ansatz Guardinis intensiv befaßt hat. In ihrem Buch hat sie sich offenbar bewußt darauf beschränkt, das Biographische minutiös nachzuzeichnen, so daß sie nicht in eine Diskussion mit den vorliegenden Guardini-Interpretationen einzutreten brauchte. Man wird also das Buch als unentbehrliches Nachschlagewerk benutzen können, in dem man viele interessante Auskünfte erhält, so z. B. darüber, daß man Guardini nach dem Krieg auf den Heidegger-Lehrstuhl in Freiburg berufen wollte (331).[6]

Wie schon gesagt, hat G. bereits die von Franz Henrich herausgegebenen Aufzeichnungen Guardinis berücksichtigen können. Diese „Berichte" hat Guardini in den Jahren 1943–45 während seines Aufenthalts in Mooshausen bei seinem Freund, dem Pfarrer Joseph Weiger, niedergeschrieben, um sie einem anderen Freund, dem Historiker Johannes Spörl, als Materialien für eine Biographie, die Spörl schreiben sollte, zur Verfügung zu stellen (vgl. 15–17). Es handelt sich um einen Text über „Professur und Lehrtätigkeit" (21–56) und einen weiteren: „Die Suche nach dem Beruf – Priestertum und seelsorgliche Tätigkeit" (57–119); zu bedauern ist, daß Guardini offenbar keine Gelegenheit fand, weitere Aufzeichnungen niederzuschreiben, wie er es beabsichtigt hatte (11). Er selbst wollte die vorliegenden Berichte nicht veröffentlichen, ja er hat sie in einer testamentartigen Notiz „für den Todesfall" noch am 5. 2. 1964 als „nicht reif zur Veröffentlichung" bezeichnet. Der Hrsg. hat in seinem Vorwort die Gesichtspunkte und Gründe dargelegt, die das derzeitige „Sachverständigengremium", dem Eugen Biser, Werner Dettloff, Richard Heinzmann und Franz Henrich selbst angehören, bewogen haben, diese Texte dennoch der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Liest man diese Aufzeichnungen Guardinis sorgfältig und mehrmals, sich dabei an den verhalten-vornehmen Stil seines Sprechens und Formulierens erinnernd, so wird man anerkennen, daß diese Texte – über das Biographische hinaus – ein sehr wichtiges theologie- und „spiritualitätsgeschichtliches" Dokument darstellen, wie man es sich auch von anderen Theologen, Philosophen und einflußreichen Gestalten wünschen möchte. Es war somit eine mutige, aber wohlbegründete Entscheidung, den Text wider Guardinis Verfügung zu veröffentlichen. Das Wesentlichste, was man diesen Berichten entnehmen kann, ist die Belehrung darüber, daß Guardinis Leben keineswegs gradlinig und harmonisch verlief. Im Hinblick auf die theologische Würdigung Guardinis möchte ich hier[7] lediglich eine Information hervorheben, die mir außerordentlich wichtig und bezeichnend zu sein scheint: Guardini wollte im SS 1906 sein Theologiestudium bei Herman Schell in Würzburg beginnen (76), dessen „Streitschriften" über den Katholizismus und den Glauben in einer neuen Zeit und dessen Werke „Gott und Geist" und „Katholische Dogmatik" bekanntlich 1899 indiziert worden waren. Guardini war sich offenbar der Bedeutung dieses Wunsches bewußt, und er wird darunter gelitten haben, daß man ihm seitens der Mainzer Diözese dieses Studium untersagte. Er ging dann zunächst nach Freiburg, doch einige Zeit später nach Tübingen, was er rückblickend damit begründet, daß ihn der dortige Dogmatiker Wilhelm Koch angezogen habe, der als ein „moderner Theologe" galt (79) – „modern", das bedeutet hier praktisch „modernistisch" oder jedenfalls den als Modernismus bezeichneten Bestrebungen und Richtungen nahestehend. Man darf also sicher sein, daß Guardini das ganze Drama, das sich damals abspielte, kannte und in der ihm eigenen Art mitempfunden hat. In diesem Kontext ist auch die Bemerkung zu würdigen, es sei ihm „immer um die Kirche zu tun" gewesen (118; vgl. 72). Den „Ansatz" von Guardinis Wirken versteht man letztlich nur, wenn man darin die Bemühung erkennt, in der Kirche einen Weg der Erneuerung zu gehen, der nicht durch das Machtwort der kirchlichen Autorität beanstandet und blockiert werden konnte. Von hier aus ist seine Option für Bonaventura, über den er promovierte (1915) und sich habilitierte (1922), und damit für eine bestimmte, seinerzeit nicht selbstverständliche Linie der Tradition zu begreifen, ebenso sein Interesse an der Philosophie des „Gegensatzes" im Unterschied zu einer falsch verstandenen „Einheit" und auch sein Verzicht auf „Fachtheologie" überhaupt und seine Hinwendung zu dem von ihm bevorzugten, ja ich wage zu sagen: „erfundenen" Konzept der „katholischen Weltanschauung". Diese Zusammenhänge werden von heutigen jüngeren Autoren, die (was ich ihnen nicht vorwerfe, was man jedoch konstatieren muß) zumeist keine Ahnung mehr davon haben, wie es einmal in der Kirche zuging, in ihren Darstellungen oft nicht gebührend zur Geltung gebracht. Hier können Guardinis eigene Aufzeichnungen gerade heute „aufklärend" wirken, wo sich alle Welt auf ihn beruft, während er, wie er selbst schreibt, früher von den Laien mehr verstanden wurde als von der kirchlichen Autorität (vgl. 116 u. 119) und seinen Weg „allein gegangen" ist (118). Um so besser, daß er nach 1945 in stärkerem Maße rezipiert wurde; dies hatte freilich sogleich zur Folge, daß sich die bereits angesprochenen hermeneutischen Probleme einstellten.

Was damit konkret gemeint ist, kann zunächst an zwei Auswahlbänden exemplifiziert werden, die 1985 erschienen sind und dem heutigen Leser wichtige Gedanken Guardinis zu übermitteln suchen. Der von Ingeborg Klimmer herausgegebene Band[8] läßt in erster Linie den „nach innen" gerichteten Guardini zu Wort kommen; ohne Berücksichtigung der Chronologie werden kürzere und längere Passagen unter verschiedenen thematischen Gesichtspunkten zusammengestellt. Dominierend ist das existentiell-religiöse Interesse und von daher auch das Interesse an Fragen der Liturgie, der Christologie, der Kirche sowie der Bildung. Die Hrsg.in meint, Guardinis Bücher sollten „auch heute noch ... nicht rein historisch gelesen werden", denn Guardini bleibe „zugleich zeitverbunden und zeitentrückt" (9). Sie hofft, das Lesebuch könne dazu beitragen, daß Guardinis „lebendige

[2] Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1978. Die kontinuierliche Weiterführung dieser Bibliographie wäre nützlich.

[3] Gerl, Hanna-Barbara: Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk. – Mainz: Matthias Grünewald 1985, 381 S., Lw. DM 48.–.

[4] Guardini, Romano: Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen. Aus dem Nachlaß hrsg. v. Franz Henrich. – Düsseldorf: Patmos 1984, [4]1985, 136 S. (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Bd. 116) kart. DM 18.–.

[5] Vgl. unten Anm. 14.

[6] Mehr hierzu bei Ott, Hugo: Martin Heidegger und die Universität Freiburg nach 1945. Ein Beispiel für die Auseinandersetzung mit der politischen Vergangenheit, in: Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 105 (1985) S. 118f.

[7] Vgl. meine Besprechung in: Orientierung 49 (1985) S. 26–28.

[8] Angefochtene Zuversicht. Romano Guardini Lesebuch. Ausgewählt von Ingeborg Klimmer. – Mainz: Matthias Grünewald 1985, 263 S., Lw. DM 29.80.

und klare Stimme auch den heutigen Leser noch genauso anspricht, wie das zu seinen Lebzeiten über Jahrzehnte geschehen ist." (11)

So begreiflich dieser Wunsch der Zeugen auch ist, es gibt andere Zeugen, die in dieser Hinsicht skeptischer sind. So schreibt Walter Dirks in der Einleitung des von ihm herausgegebenen Sammelbandes,[9] die Voraussetzungen der Aktualität und Wirkung Guardinis hätten sich „inzwischen gründlich geändert" und man werde ihn „mit neuen Augen, natürlich auch mit kritischen Augen" lesen, obwohl „wir" (?), wie D. meint, „auf die Dauer" nicht auf ihn „verzichten" können (7). Auch D. steht, wie man weiß, Guardini spirituell sehr nahe und erklärt, „tiefe Verehrung" für ihn zu empfinden, auch wenn er von sich selbst sagt: „Ich war ein Schüler Guardinis, aber kein Guardini-Schüler." (8) Der von D. herausgegebene Band, dessen Untertitel ausdrücklich besagt, daß Texte „zu Fragen der Zeit" vorgelegt werden, stellt – ebenfalls thematisch, nicht chronologisch geordnet – die Gedanken Guardinis zu Europa, zum Wesen der Politik und der Macht, zu Kultur als „Erbe und Aufgabe", zu den ethischen und existentiell-religiösen Schwierigkeiten heutigen Menschseins in den Mittelpunkt. Die einzelnen Abschnitte werden durch sehr lesenswerte kurze Kommentierungen von D. eingeleitet.

Gerade in Anbetracht der Unterschiedlichkeiten der je getroffenen Auswahl sind beide Bände, komplementär gelesen, sehr gut geeignet, heutige Leser mit Guardini bekannt zu machen. Die allgemeinen Probleme eines solches Vorhabens, wie sie sich aus der zeitlichen Distanz, der Sprache und auch der inzwischen erfolgten Verschiebung des geistig-kulturell-theologischen Koordinatensystems ergeben, werden natürlich durch derartige, für ein breites Publikum bestimmte Textzusammenstellungen, mögen sie noch so gut gelungen sein, nicht vermindert, sondern eher noch vermehrt. Dennoch wird man anerkennen müssen, daß Bände dieser Art gute Dienste leisten können. Es bleibt freilich, über die Vermittlung der Texte hinaus, notwendig, die Position Guardinis in speziellen Studien genauer zu untersuchen und seinen Beitrag zur Entfaltung der neueren Theologie und Spiritualität als auch zur Fundierung einer (kultur-)philosophischen Zeitkritik aufzuzeigen. Dies geschah im Jubiläumsjahr von verschiedenen Seiten aus und mit durchaus unterschiedlicher Perspektive.

Unter dem Titel „Autonomie und Transzendenz" hat Joseph F. Schmucker-von Koch „Untersuchungen zur Religionsphilosophie" Guardinis vorgelegt.[10] Im Mittelpunkt stehen Guardinis Analyse und Kritik der Neuzeit. Sie werden unter Heranziehung nicht nur des Buches „Das Ende der Neuzeit" (1950), sondern auch früherer und späterer Schriften in systematischer Intention nachgezeichnet. Dem Vf. geht es jedoch um weit mehr als die Wiedergabe des Denkens Guardinis, vielmehr versteht er dieses als eine philosophische Überwindung des lediglich „autonomen Begriffs" der Neuzeit, d. h. des oder (besser gesagt) jenes neuzeitlichen Autonomie-Begriffs, der durch die „Selbstverschließung der Welt" gegenüber der „Transzendenz" und durch übersteigertes Subjektbewußtsein zu den fragwürdigen Entwicklungen und Folgen von Wissenschaft und Technik, aber auch zu den politischen Gefahren des „Totalismus" geführt habe (15–29). Diese Sicht Guardinis wird in der Darstellung Sch.s, in der Referat und zustimmende Kommentierung ineinander übergehen, auf recht apodiktische Weise als Neuzeit-Kritik abermals zur Geltung gebracht, was sich durchaus in den Chor jener einfügt, die heute ziemlich unbedacht (die) „Aufklärung" pauschal verwerfen, obwohl sie politisch und zivilisatorisch deren Nutznießer sind. Sch. sieht in Guardinis Werk eine Möglichkeit, den „autonomen Begriff" durch die philosophische Rettung der Momente der Intuition bzw. der Schau und der Askese (49–66), der Erfahrung der Transzendenz und des „Geheimnisses" (67–85) sowie eines nicht subjektivistisch verengten Personverständnisses (126–148) zu „überwinden", d. h. auf „humane Praxis" hin zu überschreiten (bes. 148–166).

Dieses ambitionierte Vorhaben, Guardini in der philosophischen Diskussion der Gegenwart (vgl. 49) endlich gebührend zu Wort kommen zu lassen, dadurch die namentlich von Hans Blumenberg inspirierte Debatte über die Legitimität der Neuzeit auf eine angemessenere Basis zu stellen und so auch die Praxis- bzw. Ethik-Problematik der Gegenwart anders und besser als zumeist zu bewältigen, ist aus mehreren Gründen mißlungen.

Da Sch. zwischen Philosophie und Theologie bzw. christlichem Glauben nicht klar genug unterscheidet, stellt sich sehr bald die Frage, ob seine programmatischen Absichtserklärungen nicht den Eindruck eines antineuzeitlichen christlichen Totalanspruchs erwecken. So heißt es in sehr dezidierter Diktion – man beachte das „allein"! – bereits in der „Einleitung": „Nicht der neuzeitliche Vernunftbegriff – so unsere These –, sondern allein ein Begriff der Vernunft, der das Verhältnis zur Transzendenz nicht ausschließt, sondern als Bedingung der Möglichkeit der Vernunft selbst begreift, ist dazu imstande, Humanität und Freiheit für die Zukunft zu retten." (11) Zwar hat der Vf. gesehen, daß es, wie er schreibt, auch nach Guardini eine „unverzichtbare Wahrheit der Neuzeit" gibt, und er wendet sich daher gegen Autoren, die „die Dialektik im Guardinischen Neuzeitbegriff" nicht erkannt hätten (30, Anm. 70), aber trotz dieses Vorbehalts kommt in dem Buch fast ständig eine Redeweise von „der Neuzeit", „der neuzeitlichen Erkenntnistheorie", „dem neuzeitlichen Vernunftbegriff" u. ä. zum Zuge, die über die auch bei Guardini selbst zu findenden Verallgemeinerungen in verschärfender Diktion und Absicht hinausgeht. Vorwiegend in bezug auf die Beurteilung der Neuzeit werden so verschiedene Autoren wie z. B. D. Henrich, H. Blumenberg, M. Theunissen, B. Welte und E. Biser hart kritisiert, ja zum Teil in arrogant klingender Weise abgekanzelt. Gegen Blumenberg wird, um nur dies zu zitieren, mit Worten wie „. . . hätte ihn allein schon . . . darüber belehren können, daß" polemisiert – dies von einem Vf., der sich nicht wenige ungeschützte Behauptungen gestattet. Wenn es S. 37 heißt, die „Kulturbedeutung" des Christentums werde in der Diskussion über die Legitimität der Neuzeit kaum beachtet, so ist das offenkundig falsch, denn um was sonst ging es denn in der breiten, allgemein bekannten Diskussion über das Stichwort „Säkularisierung"? Es ist auch interessant, daß Sch. Autoren wie P. Tillich, K. Rahner, H. Krings – um nur diese Namen zu nennen – nicht einmal im Literaturverzeichnis erwähnt. Wenn man sich über das Heilige äußert, müßte man auch das Buch von J. Splett erwähnen; wenn von den Bildern die Rede ist, kann man heute die Jungsche Psychologie nicht einfach weglassen; wenn man über die Kunst handelt, wirkt es nicht sehr überzeugend, sich nur auf einzelne ins Konzept passende Autoren zu berufen. Diese Feststellungen sind deswegen erforderlich, weil Sch. affirmativ und geradezu offensiv (und fast ohne Konjunktive) die Gedanken Guardinis als sachlich-definitive Wahrheiten vorbringt. Es ist eben eine Überforderung Guardinis (die er selbst wohl nicht hätte gelten lassen), wenn man bei ihm die entscheidenden Ansätze zur philosophischen und kulturell-gesellschaftlichen „Revision der Grundstellung der Moderne" (wie der Vf. D. Henrich zitiert, 11) finden will. Erst recht wenn man das Christlich-Theologische an Guardinis Neuzeit-Kritik allzu bald als Philosophie in Anspruch nimmt, leistet man weder der Einschätzung Guardinis noch den Problemen selbst, um die es geht, einen guten Dienst. Hier zeigt sich halt, daß ein hermeneutisch sorgfältig vorgehendes Mit- und Weiterdenken, wenn nötig auch über Guardini hinaus, seinen Gedanken, Hinweisen, Urteilen, Versuchen, Befürchtungen, Vorblicken eher gerecht wird als eine zu undistanziert, zu unkritisch operierende Rezeption und Applikation, die zudem zahlreiche philosophische und theologische Konzeptionen und Bemühungen schlicht ausblendet. Wenn die „Wende" (vgl. 13, 23, 41, 50, 107) von der Neuzeit weg „nur" und „allein" so möglich wäre, wie Sch. sie in einer die Neuzeit-Kritik Guardinis allzu bedenkenlos aktualisierenden Weise sich vorstellt, nämlich als Wiedergewinnung des Transzendenz-Bezugs im bisherigen christlichen Verständnis, dann wird die „unverzichtbare Wahrheit der Neuzeit" gerade nicht bewahrt, sondern es droht ein schlimmer Rückfall.

Im einzelnen wäre noch manches zu nennen, was störend und seltsam wirkt (ganz abgesehen von den Unrichtigkeiten im Literaturverzeichnis und sonstigen formalen Schwächen); ich möchte lediglich noch hinzufügen, daß der im Untertitel zum Ausdruck kommende Anspruch, es handele sich um Studien zur „Religionsphilosophie", unberechtigt ist, obwohl einzelne Passagen hierzu natürlich vorkommen. Liest man die auf S. 11 stehenden Sätze genau und nimmt man S. 106–166 hinzu, wo vor der „Apotheose der Gemeinschaft" gewarnt wird („Gesellschaft" wäre gewiß richtiger gewesen), so kann man das letztlich „politische" Interesse dieses Guardinis Denken durch hermeneutisch-labile Rekonstruktion und Transposition zu sehr systematisierenden und instrumentalisierenden Buches nicht übersehen.

Daß es methodisch gesehen unangemessen ist, das Philosophische bei Guardini in den Vordergrund zu rücken (obwohl es bei ihm natürlich philosophische Implikationen und Präferenzen gibt), ist gewiß einer der Gründe dafür, daß die theologische Diss. von Hansruedi Kleiber[11] den Intentionen Guardinis weitaus besser gerecht wird. Bei K. wird sichtbar, daß „religiöse Erfahrung" bei Guardini von Anfang an mit dem Blick auf Offenbarung und Glaube bedacht wird,

[9] Romano Guardini – Der Blick auf das Ganze. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit. Hrsg. und erläutert von Walter Dirks. – München: Kösel 1985, 159 S., geb. DM 24.80. (Die Textauswahl besorgte Bogdan Snela.)

[10] Schmucker-von Koch, Joseph F.: Autonomie und Transzendenz. Untersuchungen zur Religionsphilosophie Romano Guardinis. – Mainz: Matthias Grünewald 1985, 174 S., kart. DM 32.–.

[11] Kleiber, Hansruedi: Glaube und religiöse Erfahrung bei Romano Guardini. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985, 240 S., kart. DM 48.–. (Freiburger theologische Studien, Bd 130)

d. h. daß Guardini auch bei seinen philosophisch-phänomenologischen Kennzeichnungen der („natürlichen") religiösen Erfahrung primär ein religiöses und theologisches und eben nicht ein philosophisches oder gar „gesellschaftspolitisches" Interesse verfolgt. Daraus ergibt sich freilich – und dies hat K. zurecht herausgestellt –, daß das Theologische nicht selten als eine unausgewiesen scheinende Berufung auf Offenbarung eingeführt und damit eine gewisse Nähe zu der „dialektischen" Position (wenn auch nicht in der Radikalität wie beim frühen Karl Barth) unübersehbar wird. Hierauf hat auch Peter Eicher in dem Guardini-Kapitel seines Offenbarungsbuches hingewiesen.[12]

Wie immer man die nuancenreichen und in manchem unausgeführt gebliebenen Darstellungen Guardinis zu diesem viel diskutierten Thema beurteilen mag – der zweite Band des Buches „Religion und Offenbarung" (1958) ist bekanntlich nicht erschienen –, es ist zweifellos richtig, daß K. die Grundlagen des Guardinischen Denkens zunächst von dessen Verständnis des Wesens der Theologie (im Anschluß an Anselm und Bonaventura) her entfaltet, von hier aus und in diesem Rahmen über Guardinis „Erkenntnistheorie" spricht, um sodann das Konzept der „Weltanschauung vom Glauben her" zu referieren. Von dieser Vorgabe aus werden die Bedeutung des Personbegriffs sowie des Weltverständnisses im Geschehen der religiösen Erfahrung untersucht, wobei auch das von Guardini bereits deutlich wahrgenommene „Schwinden der religiösen Erfahrung" beachtet wird (139–144). Es folgen noch die klar und übersichtlich aufgebauten Kapitel über die „Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus" und den „Glauben", mit Bezugnahmen auf Guardinis Schrift- und Liturgieverständnis.

K.s Buch zeichnet sich durch die für Diss. erwünschte Solidität der Wiedergabe aus, doch gibt er in seiner „Schlußbemerkung" deutlich zu erkennen, daß er zu einer distanzierten und abwägenden Sicht und einer entsprechenden Vergleichung Guardinis sehr wohl in der Lage ist. So beanstandet er mit Recht gewisse „Pauschalurteile" Guardinis über „den" Atheismus, „den" Existentialismus, „den" Materialismus (230) und schreibt z. B. auch: „Guardinis ungeschützte Rede von unmittelbarer religiöser Erfahrung verweist auf einen Mangel an Differenziertheit und Begriffsklärung, den Philosophie und Theologie heute im Begriff sind aufzuholen." (231) Richtig ist meines Erachtens auch K.s Urteil: „Das dialektische Offenbarungsverständnis Guardinis einerseits, das sich insofern von jenem K. Barths unterscheidet, als es Religion und natürliche Offenbarung anerkennt, und sein religionsphilosophischer bzw. religionsphänomenologischer Ansatz andererseits lassen sich schwer miteinander vereinbaren. Wenn die übernatürliche Offenbarung zur religiösen Erfahrung quer steht, dann doch nur insofern sie den ambivalenten Charakter dieser Transzendenzerfahrung feststellt und kritisiert, die positiven Aspekte jedoch (das Numinose als natürliche Selbstbezeugung Gottes in seiner Schöpfung) anerkennt und bestätigt." (232) Diese und andere kritische Bemerkungen hindern K. nicht, die Bedeutung Guardinis anzuerkennen. „Guardinis Verdienst ist es, daß er bei aller Traditionsverbundenheit den Fragen und Problemen seiner Zeit offen gegenübersteht." (230; vgl. 11f)

Endlich ist auf einen von Walter Seidel herausgegebenen Band mit neun Einzelstudien einzugehen.[13]

Hanna-Barbara Gerl ist mit einem Aufsatz über „Leben" und „geistige Gestalt" Guardinis sowie mit einem Beitrag zu dem Werk „Der Gegensatz" vertreten.[14] Jörg Splett schreibt über den Personbegriff bei Guardini, während Leo Scheffczyk „Das Christusgeheimnis in der Schau Romano Guardinis", Alfred Mertens bestimmte „Grenzen" der historisch-kritischen Methode und Theodor Maas-Ewerd Guardinis außerordentlich bedeutsames Wirken für die liturgische Erneuerung als Thema gewählt haben. Außerdem enthält der Band einen Aufsatz des Münchener Germanisten Wolfgang Frühwald über Guardinis „Deutung der Welt aus dem Wort der Dichter", einen Artikel von Josef Sudbrack über Guardini als „geistlichen Lehrer" und eine Studie von Eugen Biser über Guardini als „Wegweiser in eine neue Epoche".

Alle Gegenstände dieser Abhandlungen verdienen größere Beachtung, als ihnen hier zugewandt werden kann. Ich beschränke mich auf einige Beobachtungen zu den drei letztgenannten Beiträgen.

Bei Wolfgang Frühwald findet man einen Hinweis, dem weiter nachzugehen sich lohnen könnte. Nach einem Vergleich von Formulierungen in den Rilke-Studien von 1941 mit denen in Guardinis Buch „Die Duineser Elegien" von 1953 schreibt er: „Ich ziehe daraus den Schluß – und in der Regel läßt sich diese Konsequenz auch belegen –, daß in Romano Guardinis Oeuvre die Erstfassungen den meist erweiterten Spätfassungen vorzuziehen sind, da sie nicht nur dem (fast immer) rednerischen Anlaß der Entstehung näherstehen, sondern auch jene Spuren ihres Ursprungs tragen, die der Autor später, aus einer mißverstandenen Vorstellung von der Reinheit des poetischen Wortes heraus, meist getilgt hat." (47)

Es wäre im einzelnen zu prüfen, ob und inwieweit sich diese Feststellung anhand anderer, speziell auch theologischer Texte belegen läßt und ob es nicht vielleicht auch Beispiele dafür gibt, daß die späteren Fassungen vorzuziehen sind. Ich denke hier z. B. an die Rede auf dem Katholikentag in Berlin (1952): „Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen", die zunächst unter diesem Titel veröffentlicht wurde, später aber (1965) mit dem zugleich klareren und abgeschwächten Titel „Der Mensch im Licht der Offenbarung" erschienen ist. Solche von Guardini vorgenommenen Nuancierungen werden leider nicht immer in der erforderlichen Weise beachtet; 1974 liest man in dem Topos-Taschenbuch Nr. 28 „Religiöse Erfahrung und Glaube" wieder die Formulierung von 1952 (vgl. Mercker, Guardini-Bibliographie, S. 142, Nr. 1649 und S. 158, Nr. 1835).

Für viele Menschen war Guardini in der Tat ein „geistlicher Lehrer", so daß man den Artikel hierzu von Josef Sudbrack mit besonderer Neugierde liest. Leider erfährt man aber in diesem Beitrag über Guardinis spezifische Kunst des „geistlichen Lehrens" praktisch nichts, wohl jedoch spricht S. von wichtigen Inhalten, zu denen Guardini sich geistlich-lehrend geäußert hat. An dieser Stelle sei hervorgehoben, daß S. mit Recht unterstreicht, daß Guardini sich sehr früh schon, 1929 und dann 1937 in dem Buch „Der Herr" mit der Gestalt Buddhas auseinandergesetzt und in noch heute bewegenden Sätzen die Herausforderung beschrieben hat, die Buddhas Lehre für das Christentum und den Christen bedeutet (146f). Bereits mein verehrter Münsteraner Lehrer Thomas Ohm O.S.B. hat diese Sätze Guardinis stets mit Respekt erwähnt. Wenn S. insbesondere auch mit Bezugnahme auf mündliche Mitteilungen Karlfried Graf Dürckheims über Guardini die Meinung vertritt, man sei „trotz einer immensen Buchproduktion zur religiösen Ost-West-Begegnung" über das von Guardini artikulierte Problembewußtsein „noch keinen Schritt" hinausgekommen (188), so wird man diese massive Kritik entschieden zurückweisen müssen; es wird S. bekannt sein, daß nicht nur angesehene Gelehrte seines Ordens wie z. B. H. Dumoulin, H. M. Enomiya-Lassalle, H. de Lubac, H. Waldenfels, sondern auch viele andere, selbstverständlich auch evangelische Autoren sich seit Jahrzehnten um die Vertiefung des gegenseitigen Verständnisses von Christentum und Buddhismus verdient gemacht haben. Soll dabei wirklich nichts herausgekommen sein? Das wird man doch beim besten Willen nicht behaupten können. Außerdem ist es doch so, daß der buddhistisch-christliche „Dialog" sich inzwischen auf eine erheblich breitere Kenntnis der Texte und der „Praxis" stützen kann, als Guardini dies möglich war. Dies zu sagen, schmälert den Weitblick Guardinis in keiner Weise.

Über den geistlichen „Lehrer" in den verschiedenen Religionen informiert sehr gut der Band „Le Maître spirituel selon les grandes traditions et d'après des témoignages contemporains" (hrsg. v. Lilian Silburn. Paris: Éditions des Deux Océans 1983 [Hermès. Recherches sur l'expérience spirituelle. Nouvelle série 3]); die Chance, hierzu von katholischer Seite noch ein Kapitel nachzutragen, hat S. versäumt.

Im einzelnen enthält sein Beitrag einige Flüchtigkeiten und Unrichtigkeiten.

So wird auf S. 198f das Buch „Das Ende der Neuzeit" mit den „Briefen vom Comer See" verwechselt, der Titel der Schrift „Von heiligen Zeichen" falsch zitiert und das Erscheinungsjahr des Buches „Vom Geist der Liturgie" falsch angegeben. Kann man Guardini wirklich einen „christlichen Religionswissenschaftler" nennen? (200) Die Formulierung „östliche Religiositäten" (189) wirkt seltsam (ein Druckfehler?). Nicht wenige Einzelurteile legen zudem den Eindruck nahe, daß S. die Gelegenheit nutzen wollte, um mit (dem vielfach ohne Beachtung des Kontextes und hermeneutischer Grundregeln zitierten) Guardini gegen manche Positionen im Bereich heutiger religiöser und christlicher Bemühungen und politischer Strömungen wie der Ökologie zu Felde zu ziehen.

Daß es nicht damit getan ist, Guardini für vieles in Anspruch zu nehmen, das uns heute bedrängt, bestätigt Eugen Biser, der seinen Beitrag ausdrücklich als „Überlegungen zu einer kritischen Guardini-Rezeption" verstanden wissen will.

B. setzt sich primär mit den Analysen und Prognosen in „Das Ende der Neuzeit" (1950) auseinander und ruft dabei auch die Kritik ins Gedächtnis, die bald nach Erscheinen dieses Buches von Clemens Münster, Walter Dirks und Gerhard Krüger geübt wurde; diese kritischen Beiträge mit Antworten Guardinis wurden 1952 unter dem Titel „Unsere geschichtliche Zukunft" im Werkbund-Verlag Würzburg gesammelt vorgelegt. Der schmale Band ist von heute aus gesehen ein schönes Beispiel für einen damals geführten „offenen Dialog" unter

[12] Vgl. Eicher, Peter: Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie. – München: Kösel 1977, S. 261–292.

[13] „Christliche Weltanschauung". Wiederbegegnung mit Romano Guardini, hrsg. v. Walter Seidel. – Würzburg: Echter 1985, 240 S., kart. DM 26.–.

[14] Vgl. H.-B. Gerl, Leben in ausgehaltener Spannung. Romano Guardinis Lehre vom Gegensatz – Versuche zu einer Philosophie des lebendig Konkreten, hier S. 59–79; ebenfalls in: Zeit und Stunde. Festschrift Aloys Goergen, hrsg. v. H. Kern, F. Piel, H. Wichmann. – München: Mäander 1985, S. 51–63, sowie als Nachwort in: R. Guardini, Der Gegensatz. – Mainz: Matthias Grünewald ^{3}1985, S. 217–235.

Freunden. B. macht im Zusammenhang der Darstellung dieser Reflexionen darauf aufmerksam, daß es bei Guardini eine Verschiebung von dem Problem „Person und Welt" zu „Person und Macht" gegeben habe (227f) und daß die Beachtung der „Geschichtlichkeit" in der Zeitanalyse noch nicht in „Das Ende der Neuzeit", wohl aber in dem Text „Die Annahme seiner selbst" aus dem Jahre 1960 zur Geltung gekommen sei (230).

Diese Hinweise sind deswegen von besonderem Interesse, weil sie – die erwähnte (sprachliche) Beobachtung Frühwalds ergänzend – an konkreten Punkten eine Entwicklung des Denkens Guardinis aufzeigen. Hier liegt m. E. nach wie vor ein großes Desiderat, denn es ist unwahrscheinlich, daß Guardini, wie von Balthasar zu meinen scheint,[15] seine Ansichten und Positionen im Grunde nicht variiert oder geändert haben sollte. Diese Frage bedarf noch sehr sorgfältiger Untersuchungen, die am besten als „Fallstudien" an konkreten Themen vorzunehmen wären. In dieser Perspektive verdienen auch noch andere Überlegungen B.s Beachtung, die auf Guardinis Ansicht einer problematischen Unmittelbarkeit gegenüber „Kirche", „Offenbarung" und „religiöser Erfahrung" Bezug nehmen (vgl. 233–236).

B. schreibt, daß Guardinis Ausführungen zu diesen drei fundamentalen Themen inzwischen „durch den Gang der bisherigen Entwicklung radikal in Frage gestellt" wurden (234), daß aber bei Guardini die „Bereitschaft zu einer Selbstkorrektur" (234) an konkreten Texten nachzuweisen ist. Dies gelte etwa für die kleine Schrift „Die Offenbarung als Geschichte" (1940), die das Thema der später von Pannenberg initiierten Debatte vorweggenommen habe, und das Buch „Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testamentes" (ebenfalls 1940), in dem Guardini die „pauschale Gleichsetzung von Schrift und Offenbarung prinzipiell überholt" habe (235). Von diesen Erwägungen aus kommt B. zu der methodisch und sachlich beherzigenswerten Konklusion, „daß Guardini nicht besser zur Geltung gebracht – und geehrt – werden kann als durch den Versuch, ihm auf diesem Weg der Selbstkorrektur und Selbstüberschreitung zu folgen. Denn es wäre der Weg, den die Glaubensgeschichte selbst vorzeichnet, der Weg der entschlossenen Bekämpfung der spezifischen Gefahren der Gegenwart, aber auch der Weg zur wesentlicheren Begegnung mit dem seiner selbst unsicher gewordenen Menschen dieser Zeit, dem nichts so nötig ist wie ein Christentum, das ihm als die Religion der Angstüberwindung, der Freiheit und des Friedens verkündet und glaubhaft gemacht wird." (236) – In seinen autobiographischen Aufzeichnungen schreibt Guardini, wie oben schon zitiert, es sei „ihm immer um die Kirche zu tun" gewesen; das Wörtchen „nur", das bei B. nach dem Wort „immer" zu lesen ist (212), findet sich bei Guardini nicht.

Zustimmend und kritisch wäre noch vieles zu allen hier vorgestellten Arbeiten zu bemerken, doch würde dies den Rahmen einer Sammelrezension sprengen. Einige Bemerkungen scheinen mir jedoch noch angebracht zu sein.

Nach wie vor fehlt es nicht an Themen, die der Bearbeitung wert sind, z. B. Guardini und Platon; Guardinis Kritik der neuzeitlichen Philosophie, aber auch seine Beurteilung der Philosophie überhaupt; Guardini im Vergleich mit Theologen und Philosophen seiner Zeit; seine Auffassung von der Kirche; seine Aussagen über Staat und Gesellschaft. Obwohl also noch manches zu tun ist, wäre es weder angemessen noch fair, wollte man die Entwicklungen in Theologie und Philosophie ignorieren, die seit drei, vier Jahrzehnten stattgefunden haben und, in unterschiedlicher Weise, über Guardini hinausgegangen sind. Namen zu nennen, hieße gewiß Eulen nach Athen tragen. Man kommt also, was ja auch keineswegs erstaunlich ist, nicht daran vorbei, das „historische Verhältnis" zu Guardini methodisch-hermeneutisch für erforderlich zu halten. Dessen ungeachtet bleiben Aufrichtigkeit und Sensibilität seines Schreibens und Denkens und damit seiner Absicht, das Christliche und auch das Kirchliche in seiner weitesten, erfülltesten und höchsten Form seinen Zeitgenossen vor Augen zu stellen, ein Ansporn und ein Maßstab.[16]

Nicht wenige Schriften Guardinis wurden im Jahre 1985 neu auf den Markt gebracht (manche in einer Gestaltung, die m. E. Guardinis Placet nicht erhalten hätte), doch ist auffälligerweise das so wichtige Buch „Das Ende der Neuzeit" gegenwärtig nicht lieferbar. Angesichts mancher Verlagsprobleme in bezug auf die Schriften Guardinis ist zu begrüßen, daß die Katholische Akademie in Bayern jetzt auch rechtlich für das Guardini-Erbe verantwortlich ist, und so ist zu wünschen, daß sie die Neuauflage gerade dieses Buches baldmöglich veranlassen wird.

Unter den Neuausgaben dieses Jahres findet man Guardinis „Theologische Gebete" (zuerst 1948).[17] Sie bezeugen, gerade in der Verquikkung von Theologie und Gebet, Dogmatik und Meditation, daß Guardini allen akademischen Einordnungen zuvor ein zugleich fragender, suchender und tapfer glaubender Christ war. In seiner Bitte: „. . . lehre mich lieben, denn ohne die Liebe ist die Wahrheit tot" (44) kommt seine theologische und spirituelle Grundposition klar zum Ausdruck. Wie immer man heute und künftig zu vielen seiner Thesen stehen mag, sein Zeugnis als das eines nicht immer unumstritten gewesenen Theologen und geistlichen Lehrers, der die „Reform aus dem Ursprung" (von Balthasar) wollte, behält den ihm eigenen Rang.

[15] Vgl. Balthasar, Hans Urs von: Romano Guardini – Reform aus dem Ursprung. – München: Kösel 1970, S. 32f (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Bd 53).

[16] Vgl. das Nachwort über die Möglichkeit einer Guardini-Rezeption in meiner Arbeit: Romano Guardini. Werk und Wirkung. – Bonn: Bouvier ^{2}1985, S. 40–45.

[17] Guardini, Romano: Theologische Gebete. Mit einem Nachwort von Werner Dettloff. – Frankfurt: Knecht ^{8}1985, 64 S., brosch. DM 12.80.

Theologische Realenzyklopädie. Bd XIII: Gesellschaft / Gesellschaft und Christentum – Gottesbeweise. Hrsg. von Gerhard Müller in Gemeinschaft mit H. R. Balz u. a. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1985. 804 S. geb. DM 320.–

Die „Theologische Realenzyklopädie" erscheint weiterhin zügig. Inzwischen liegt der 13. Bd, dessen 5. Lieferung im Februar 1985 erschien, vor. Er beginnt mit einem Beitrag „Gesellschaft und Christentum in der Reformationszeit", in dem u. a. die Sozialgestalt der Kirche im 16. Jh. erörtert wird. Die Reichskirche blieb im 16. Jh. Adelskirche. Bei den Protestanten wurde das von Luther zunächst der Gemeinde zugesprochene Pfarrerwahlrecht (nicht Pfarrwahlrecht) den Fürsten übereignet. Im Luthertum blieb das Laienpatronat erhalten, eine wichtige Tatsache, um Adelige für die neue Lehre zu gewinnen. Bei der Erörterung über die Eigentumsfrage (8) wäre vielleicht ein Eingehen auf die Zinsfrage hilfreich gewesen. Zu korrigieren ist die Behauptung (33): „Die Kirchen der Reformation brachten den auf der Universität ausgebildeten Pfarrer hervor." Bereits im Spätmittelalter studierten, wie Oediger gezeigt hat, etwa 30 Prozent des künftigen Klerus an Universitäten.

Euphemistisch heißt es S. 36: „Der Nationalprotestantismus war gegen die Hitlerbewegung nicht immun." Wenn man an das Lutherjubiläum 1933 und die Artikel des Erlanger Kirchenhistorikers Hans Preuß über „Luther und Hitler" in der „Allgemeinen-Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung" vom Oktober 1933 denkt, nicht zuletzt an die Haltung zahlreicher evangelischer Landesbischöfe und protestantischer Pfarrer, muß man gegenüber solchen Verharmlosungen Kritik anmelden. Die Wahlergebnisse von 1933 zeigen ebenfalls, welche Haltung der deutsche Protestantismus 1933 gegenüber dem Nationalsozialismus eingenommen hat.

„Gesenius, Wilhelm" wird als Begründer der exakten hebräischen Philologie gewürdigt. Der Beitrag „Gesetz" erörtert: Gesetz im Alten Testament, Gesetz im Neuen Testament, in der alten Kirche, Reformationszeit und Neuzeit. Auf S. 90 zu 6 ist die grundlegende Arbeit von Hubert Jedin über Seripando zu ergänzen.

Der Artikel „Gesetz und Evangelium" wird aus systematisch-theologischer und ethischer Sicht von der Reformation bis zur Gegenwart erörtert. – Beim Stichwort „Gesten, liturgische" werden Begriff, Körperhaltung und Bedeutung der Gesten gewürdigt. – Im Beitrag „Getto" wird bezeichnenderweise die Stellung des Protestantismus zu unserer Frage ausgeklammert.

Der Artikel „Gewänder, liturgische" informiert über die Praxis der alten Kirche, der Kirche des Mittelalters und der Kirche der Reformations- und Neuzeit. – Aufschlußreich ist auch der Beitrag „Gewalt", „Gewaltlosigkeit", wo u. a. die Stellung der Kirche zur Gewalt und Gewaltlosigkeit dargelegt wird. Der Vf. meint, daß die reformatorische Gewaltenlehre eine antirevolutionäre Tendenz hatte (171), und versucht das mit dem Hinweis auf den Bauernkrieg zu begründen, ohne auf den Wandel bei Luther in dieser Auseinandersetzung einzugehen. Auch Luthers Aufruf zur Gewalt gegen die Juden (1543) wird übergangen. – Im Artikel „Gewerkschaften" werden u. a. die Geschichte und die Aufgaben der Gewerkschaften erörtert. Für die Haltung der katholischen Kirche zu den Gewerkschaften wäre u. a. die Arbeit von R. Brack, Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900–1904 (Köln 1976) aus den Bonner Beiträgen zur Kirchengeschichte zu erwähnen.

Weitgefächert ist der Beitrag „Gewissen". Er berichtet über die Forschungslage, skizziert den Wort- und Begriffsgebrauch und gibt einen geschichtlichen Abriß über die Lehre vom Gewissen bis zur Gegenwart, der Gewissensdiskussion im 20. Jh. In einem zweiten Abschnitt wird die ntl Gewissenslehre, die Lehre vom Gewissen im Mittelalter, in der Reformation und der Neuzeit dargelegt.

Der Artikel „Gewohnheit – Gewohnheitsrecht" behandelt u. a. den Begriff im Judentum und in der kirchengeschichtlichen Entwicklung. Übersehen wurden die „Consuetudines" und ihre Bedeutung für die Ordensgemeinschaften. – Im Stichwort „Giberti, Gian Matteo" wird besonders seine Reformarbeit hervorgehoben. Der Artikel über die Universität „Gießen" ist im Vergleich zu älteren Universitäten sehr ausführlich geraten.

Von „Gilbert Porreta" wird kurz Leben, Werk, Lehre und Nachwirkung gewürdigt. – Der Artikel „Glasmalerei" behandelt Technik, Epoche und Werke. – Umfassend ist der Artikel „Glaube". Ausgehend von der Religionsgeschichte wird Glaube im Alten und Neuen Testament, im Judentum, in der Kirche des Altertums, des Mittelalters und der Neuzeit behandelt. Ein eigener Abschnitt ist Luthers Glaubensverständnis gewidmet. Als Ergänzung ist noch ein Artikel „Glaube und Denken in der Geschichte des Christentums" angefügt.

Der umfangreiche Beitrag „Glaubensbekenntnisse" zeigt den religionsgeschichtlichen, biblischen und kirchengeschichtlichen Aspekt auf. Bei den Ausführungen über die „Augsburger Konfession" wird S. 416 der bedeutende 749 Seiten umfassende Sammelband über „Confessio Augustana und Confutatio", herausgegeben von Erwin Iserloh, der bereits 1982 in zweiter Auflage erschien, nicht zitiert. Dafür werden bereits überholte, unbedeutende Aufsätzchen angeführt. Der Vf. unterscheidet nicht zwischen der „Catholica et quasi extemporalis responsio" und der „Confutatio". Sein Urteil über die CA ist erstaunlich. Die CA, so meint er, ließ auch das Tor zur Versöhnung mit Rom offen, dennoch verfaßten mehrere römisch-katholische Theologen eine „Confutatio". Von den Vorgängen in Augsburg 1530 scheint der Vf. nur wenig unterrichtet zu sein. Von der römisch-katholischen Kirche heißt es (426): „Da sich die katholische Kirche gegen die protestantischen Reformbestrebungen immer mehr abgrenzte, wurde sie schließlich zur römisch-katholischen Kirche." So einfach sieht der Vf. die Entwicklung. Von ähnlicher Qualität ist sein Urteil über das Tridentinum (426): „Zunächst als Reformkonzil gedacht, aber dann ein rein römisches Konzil." Auf S. 492 heißt es über das Tridentinum richtiger: „Das von Kräften des Reformkatholizismus bestimmte Konzil von Trient." Mangelnde Kenntnis dokumentiert der Vf. auch über die Teilnahme der Protestanten am Tridentinum.

Der Artikel „Glocken" gibt einen informativen Überblick über die Glocke als liturgisches Instrument. – Die „Glossa ordinaria" hat einen eigenen Artikel, ein weiterer ist den kanonistischen Glossen gewidmet, während überraschenderweise die biblischen Glossare der ersten Jahrtausende nicht eigens behandelt sind. – Der Beitrag „Gnade" geht von dem atl Befund aus, würdigt die Gnadenlehre des NT und gibt eine dogmengeschichtliche Entwicklung von der alten Kirche zur Neuzeit, wobei Augustinus und die Scholastik einen besonderen Akzent erhalten. Bei der Behandlung der Reformationszeit wird die Entwicklung von Luthers neuer Gnadenlehre (seit 1513) behandelt, während die katholische Gnadenlehre der Neuzeit keine Berücksichtigung findet. – Der Artikel „Gnesiolutheraner" informiert über den Personen- und Wirkungskreis und die verschiedenen Lehrstreitigkeiten: Adiaphoristischer-, Osiandrischer-, Majoristischer-, Antinomistischer-, Synergistischer Streit und die Abendmahlsstreitigkeiten. – Der Beitrag „Gnosis" behandelt die vor- und außerchristliche Gnosis, Gnosis im Neuen Testament, im Judentum und der alten Kirche. – Auch „Görres, Joseph" erhält eine kurze Würdigung, bei der jedoch der Raum so knapp zugemessen ist, daß selbst wichtige Beiträge nicht zitiert werden können. – Der Artikel über die „Goldene Regel": „Was du nicht willst, daß man dir tu", umfaßt drei Abschnitte. 1. Den hellenistisch-jüdischen, 2. den neutestamentlichen und 3. den kirchengeschichtlichen und ethischen Bereich.

„Golem" wird als Menschengestalt aus jungfräulicher Berg-Erde definiert, dem sein menschlicher Schöpfer Leben eingeflößt hat. Beim Stichwort „Gorze" sind die guten Literaturangaben hervorzuheben. – Der Beitrag „Gotik" definiert den Begriff, berichtet über seine Entstehung und Bedeutung (Baukunst, Plastik, Malerei, Kleinkunst). – Im Artikel „Gott" wird eine Definition des Gottesbegriffes gegeben und der Gottesbegriff des Alten Testaments, des Neuen Testaments und des Judentums gewürdigt. Es folgt ein dogmengeschichtlicher Abriß von der alten Kirche bis zur Neuzeit und eine systematisch-theologische Würdigung. Eine umfangreiche Darstellung findet die Gotteslehre Luthers und der übrigen Reformatoren. Die Literaturangaben umfassen mehr als sechs Seiten.

Der Beitrag „Gottesbeweise" geht aus vom Judentum (bis zur modernen jüdischen Theologie), behandelt dann die Gottesbeweise bei Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, Skotus und Ockham, ferner die Gottesbeweise im mittelalterlichen Islam. Die reichhaltigen Literaturangaben (776–784) sind leider nicht gegliedert. Quellen und Literatur werden alphabetisch aneinandergereiht.

Wiederum stellen mehrere Artikel fast Monographien dar. Die Auswahl der Stichworte erscheint manchmal willkürlich. Zahlreiche Artikel vermißt man, ein Mangel, der durch das umfangreiche Register nur zum Teil ausgeglichen werden kann. Trotzdem darf man auch für diesen Bd, der wiederum eine Fülle von Informationen enthält, Dank und Anerkennung aussprechen.

Freiburg Remigius Bäumer

Evangelisches Kirchenlexikon (EKL). Internationale theologische Enzyklopädie. Hrsg. von Erwin Fahlbusch, Jan Milič Lochman, John Mbiti und Lukas Vischer. Bd 1, 1. Lieferung: A und O bis Bibelübersetzungen. 3. Aufl. Neufassung. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1985). III S., 480 Sp., kart. DM 78.–

Zunächst einige verlagstechnische Informationen: Das neue EKL erscheint zum 250jährigen Bestehen des theologisch so hoch verdienten Verlags ab Februar 1985; jährlich sind 3 Lieferungen zu erwarten, die zusammen jeweils einen Bd bilden. 4 Bde im Lexikonformat mit insgesamt etwa 2900 Seiten (zweispaltig) und ein Registerband sind geplant. Das Werk soll 1989/90 vollständig erschienen sein.

Im ganzen sind etwa 1600 alphabetisch angeordnete Beiträge geplant. Das Impressum nennt außer den vier Herausgebern einen Kreis von 17 Persönlichkeiten, die die wissenschaftliche Verantwortung mittragen. Das neue EKL soll folgende Sachgebiete nach dem neuesten Forschungsstand darbieten: Fachübergreifende Thematiken (wie Erfahrung, Gott, Symbol), Altes und Neues Testament, Kirchengeschichte, Systematische Theologie einschließlich Ethik, Praktische Theologie, Gottesdienst und Kirchenmusik, Pädagogik und Religionspädagogik, Recht und Kirchenrecht, Mission, Ökumene und Konfessionskunde, Religionswissenschaft, Philosophie einschließlich Religionsphilosophie, Gesellschaftswissenschaften, Neuere Geschichte und Politik, Kontinent- und Länderartikel, dazu Bibliographien am Ende jedes Artikels.

Die Neuausgabe figuriert als 3. Aufl. Es ist kein Eigenlob, wenn die Herausgeber im Vorwort feststellen, daß das vor rund 30 Jahren erstmals erschienene EKL sich in Studium und Beruf bewährt habe. Die Neufassung soll nun den neueren theologischen und kirchlichen Entwicklungen Rechnung tragen und dabei besonders die veränderten Bedingungen des christlichen Lebens in der Gegenwart berücksichtigen. Die Herausgeber intendieren, um diesen Zielen gerecht zu werden, von Anfang an eine Darstellung der Lehre und des Lebens der christlichen Kirchen in weltweiten Zusammenhängen mit ausgesprochen ökumenischen Perspektiven. Sie wollen den gesellschaftlichen Wandel und die sozio-kulturellen Einflüsse auf das Christentum von außen zur Sprache bringen, dabei alle notwendigen Kenntnisse und Fakten vermitteln. Sie wollen sich den Herausforderungen der Zeit stellen, sagen sie selbst.

An technischen Einzelheiten ist noch zu notieren, daß Artikel über Personen nicht enthalten sind; Namen werden mit den Lebensdaten und bibliographischen Angaben im Registerband enthalten sein. So findet sich in der 1. Lieferung kein Artikel über Augustinus, wohl aber einer über „Augustins Theologie". Stichworte, die aus Adjektiv und Substantiv zusammengesetzt sind, werden, so problematisch das ist, nach dem Adjektiv eingeordnet.

Wie haben nun die Mitarbeiter, wie hat die Redaktion, Britta Hübener und Wolfgang G. Roehl, nach dem Ausweis der 1. Lieferung dies hochgesteckte Ziel realisiert?

Es ist ein Nachschlagewerk von sehr hohem Informationswert am Entstehen, das gründlich und zugleich im besten Sinn aktuell ist. Natürlich haben auch die größeren Artikel nicht das Niveau und den Umfang von Monographien wie in der zur Zeit erscheinenden „Theologischen Real-Enzyklopädie", aber dafür ist der Abschluß des Werkes in absehbarer Zeit zu erwarten, die Aktualität ist sehr viel größer, der Preis erschwinglicher.

Zu dieser 1. Lieferung ist im einzelnen zu sagen, was von jedem Lexikon zu sagen ist: Es ist Menschenwerk, und das Ideal wird immer nur angestrebt und nie erreicht. So gibt es hier außerordentlich gut gelungene Artikel. Zu ihnen zählen in erster Linie die Länder- und Regionenartikel mit ihren Informationen über politische Lage, gesellschaftliche Probleme, Religionen und Kirchen, gegebenenfalls einheimische Theologie, z. B. Afrika, Ägypten, Angola, Belize, Benin usw. Beispiele fundierter theologischer Artikel sind: Abendmahlsgemeinschaft, Asiatische Theologie, Befreiungstheologie. Hervorragend unter den Artikeln mit besonders aktueller Relevanz sind: ABC-Waffen (von A. Mechtersheimer!), Alltag, Alter, Alternativbewegung und -kultur, Ausländer, Ausländerarbeit, Basisgemeinde, Behinderte. Wo nötig, finden sich hier auch rechtliche und organisatorische Angaben. Anderes gibt Anlaß zu Kritik. So ist der Artikel „Analogie" von F. Wagner (127ff) absolut ungenügend, die 12zeilige theologische Wertung so gut wie nichtssagend. Unter „Antijudaismus, Antisemitismus" findet sich nichts über antijüdische Polemik im NT, z. B. im Johannesevangelium, nichts über M. Luther. Für den Vf. des Artikels „Apokalyptik" hört die Bedeutung der Apokalyptik um 1806 auf; die Melchioriten werden in dem Beitrag viel zu breit

behandelt (der Vf. des Artikels hat 1979 eine Monographie über sie geschrieben). Bei „Apokryphen, atl" ist die Begriffsbestimmung ungenau: In welchen Theologien und Kirchen werden sie als „deuterokanonisch" bezeichnet? Bei „Auferstehung" sind die Literaturangaben mehr als dürftig, bei „Beichte", wo das kath. Bußsakrament mitbehandelt wird, trifft dieses Urteil leider auf den ganzen Artikel zu. Die Objektivität ist doch wohl übertrieben, wenn ein völlig kritikloser Artikel über den Bhagwan aufgenommen und ihm mehr Raum zugebilligt wird als der Bhagavadgita. Sind die kath. Positionen im allgemeinen adäquat präsent, so ist das leider bei „Bibelkanon, in dogmatischer Sicht" nicht der Fall.

Druckfehler sind bei einem Werk dieses Umfangs mit vielen verschiedenen Drucktypen verständlich. Hier sind sie relativ selten. Aber „Origines" dürfte in einem theol. Lexikon nicht stehenbleiben, und dann gleich zweimal hintereinander (Sp. 479 und 480).

Schließlich leidet auch dieses Lexikon an Problemen, die sich bei jeder Enzyklopädie wohl unvermeidlich einstellen. Muß die alphabetische Einordnung bei den Adjektiven um jeden Preis durchgehalten werden? Wer wird „Analytische Ethik" unter A suchen? Ist jedes Adjektiv schon so eingebürgert und mit dem Substantiv verbunden, daß es diese Einordnung rechtfertigt? So ist mir z. B. niemand bekannt, der „Apophatische Theologie" unter A vermuten würde. Bei manchen Artikeln ist das Gliederungsprinzip nicht einsichtig. Warum beginnt „Abendmahl" vor den historischen Fakten mit der ökumenischen Diskussion? Warum bietet der Artikel „Anthropologie" zunächst die biblischen Aussagen über den Menschen und spricht sodann nur über die den Menschen betreffende Wissenschaft? Besonders merkwürdig ist die Einteilung bei „Begräbnis": 1. Allgemeines, 2. geschichtliche Entwicklung, 3. in der orthodoxen Kirche, 4. in Afrika, 5. in den USA, 6. Begräbnisliturgie.

Diese kritischen Anfragen und Feststellungen wollen und können nicht das letzte Wort sein. Das neue EKL wird für Lehrende und Studierende in der Theologie, für Menschen in der kirchlichen Praxis und für durchaus alle am Christentum und seinen Realisationsformen in der Gegenwart Interessierten von sehr großem Nutzen sein. Es kann, nicht nur wegen seiner fairen ökumenischen Orientierung, auch im kath. Bereich, in dem es nichts Vergleichbares gibt, nachdrücklich empfohlen werden.

Münster Herbert Vorgrimler

Negev, Avraham: **Tempel, Kirchen und Zisternen.** Ausgrabungen in der Wüste Negev. Die Kultur der Nabatäer. – Stuttgart: Calwer Verlag (1983). 258 S., 115 Abbildungen (davon 57 farbig), 27 Karten und Grafiken. Lw. DM 36.–

Diese Publikation gehört zur Gruppe der populärwissenschaftlichen Sachbücher und ist von dem für diesen Sachbereich kompetentesten Wissenschaftler geschrieben. Für jeden Israel-Reisenden möchte man sie als Pflichtlektüre empfehlen, andere werden mit Gewinn die vielfältige Kultur des Negeb durch das Lesen erfahren.

Gedrängte Information wechselt mit persönlichen Erlebnisberichten. N. läßt den Leser teilhaben an dem selbstgewonnenen wachsenden Verständnis für die Kultur dieses Raumes. Der gut lesbare Text – mit Verzicht auf einen Anmerkungsapparat – wird durch eine Vielzahl von in den Text eingeschobenen Abbildungen, teilweise farbig, zusätzlich aufgelockert und bestens illustriert. Druck- und Bildqualität sind hervorragend. Die Übersetzung von G. Schmitt-Korte aus dem Englischen ist bis auf wenige unübliche Termini (z. B.: üblicher 4: Vierraumhaus; 173: Taufbecken) wohlgelungen.

Wenn N. in diesem Buch auf 40 Jahre Leben und Forschen im Negeb zurückblicken kann, ist es nur natürlich, daß dieses Buch ein Bekenntnis seiner Liebe zu diesem Stück Erde birgt. In einer Fülle von Faccetten wird dem Leser die archäologisch gebundene Kulturgeschichte des Negeb von der Kupferzeit des 4. Jt.s v. Chr. bis zur arabischen Eroberung im 7. Jh. n. Chr. vorgeführt. Da N. seit 1958 verschiedene Nabatäerorte ausgegraben hat und die Kultur der Nabatäer sein Forschungsgebiet ist, liegt hier das Hauptaugenmerk (208 S.). Dagegen wird die vorhellenistische Zeit nur einführend skizziert (26 S.), um die gesamtgeschichtliche Bedeutung des Raumes in der Antike anzuzeigen.

Der Beurteilung der Frühgeschichte des Negeb wird man einige Vorbehalte entgegenbringen. Zwar grenzt N. die urbane Kultur des Beerscheba-Beckens richtig gegen die des südlicher liegenden Zentralnegeb – dem Siedlungsgebiet der Nabatäer – ab, doch widerlegen auch die neueren Untersuchungen seine Vorstellung von der Art, Dauer und Dichte der Siedlungen hier. Fragen wirft auch seine Umsetzung atl Quellen auf.

Wenngleich N. ein Resümee seiner Forschungsarbeiten über die Nabatäer zieht und auf viele seiner Publikationen (Liste 250–254) zurückgreifen kann, so bietet dieses Buch doch auch manche neuen wissenschaftlichen Ergebnisse seiner Arbeit. Das betrifft sowohl Hinweise auf Ausgrabungen als auch die Fortschreibung von Thesen zur Befundinterpretation, speziell zur nabatäischen Geschichte.

Die intensive Erforschung des Negeb, die so viele Detailbeobachtungen wie sonst kaum irgendwo ermöglicht hat, gibt dieser Region für die Nabatäerforschung immense Bedeutung. Sie war aber nicht das Zentrum der Nabatäer und darf deshalb auch nicht überbewertet werden. Der Rez. konnte sich im Rahmen des Handbuchs der Archäologie mit den Nabatäern beschäftigen und kam in einigen Fragen zu anderen Ansätzen, Beurteilungen und Ergebnissen als N. Diese seien im folgenden vorgebracht, in Kritik zum vorliegenden Buch.

1. Die frühnabatäische Zeit (40–52).

Die Frage der Herkunft der Nabatäer ist noch nicht sicher zu beantworten. In ihrem ersten Erscheinen werden sie durch den nordwestarabischen Raum geprägt. Während allgemein eine Einwanderung der Nabatäer von dort nach Edom (Petra) mit Nutzung bzw. Neuaufbau einer Handelsroute nach Gaza durch den Negeb im 4./3. Jh. v. Chr. angenommen wird, dreht N. den Vorgang um und vertritt die These einer Landnahme vom Zentralnegeb aus mit nachfolgender Besetzung Edoms. Vom archäologischen Befund her ist keine Präsenz der Nabatäer in der Perserzeit im Negeb zu erweisen. Der Befund der hellenistischen Zeit gibt aber Petra sowohl eine zeitliche Priorität vor den Negeborten Oboda und Elusa als auch den Vorrang in der siedlungsmäßigen Bebauung. Die Negeborte hatten in dieser Zeit nur Lagercharakter zur Versorgung der Handelskarawanen und waren keine Siedlungsplätze, wie N. gut herausgearbeitet hat.

Es muß beachtet werden, daß von einer Landnahme mit nachfolgender Seßhaftwerdung erst im 1. Jh. v. Chr. die Rede sein kann, dann aber intensiv in allen Randzonen des „Kulturlandes" rund um das hasmonäische/herodianische Reich. Zuvor waren Edom und Negeb praktisch „leere" Durchzugsgebiete unter Kontrolle der Nabatäer. Schon im 3./2. Jh. v. Chr. siedelten einige Stämme, die zum Großvolk der Nabaṭu/Nabatäer gehörten, in Midian und im Süd-Sinai. Die den Handel beherrschende Gruppe blieb aber mobil im Sinne des Frühbeduinentums. Darin liegt die Ursache, daß die archäologischen Funde der frühnabatäischen Zeit noch nicht genuin nabatäisch, sondern Importwaren sind.

N. stützt seine These vor allem auf Berichte über den Lebensraum der Nabatäer in hellenistischer Zeit bei Diod. Siculus (42f). Diese Quelle bleibt aber zu indifferent, um schlüssig die ein oder andere Region festzulegen. Dazu kommt, daß der Autor Quellen der Perserzeit mit solchen frühhellenistischer Zeit, die unterschiedliche Räume, aber seiner Meinung nach das gleiche Volk betrafen – was nicht so sicher ist –, verband. Zunächst scheint entgegen N. eher Nordwestarabien gemeint. Darauf weisen die Angaben, daß es der östliche Teil von Arabia sei, und die über Überfälle, die in anderen Quellen auf das Rote Meer und den Golf von Aqaba bezogen werden. Schließlich stimmen mit dieser Lokalisation die Quellen über Midian und Süd-Sinai überein. Erst sekundär, über den Bericht der Expedition von 312 v. Chr., kam das Tote Meer in diesen Kontext.

Eine Inschrift aus Elusa wird mit dem Aretas (I.) in 2 Makk 5,8 – dort als tyrannos der Araber bezeichnet – verbunden und deshalb um 168 v. Chr. datiert. Die von F. M. Cross, JBL 1955, 160 Anm. 25 gemachte „Datierung" schließt ein etwas jüngeres Datum nicht aus, das schon die Entdecker der Inschrift befürworteten. Vom geschichtlichen Kontext her muß in der Tat eher ein Bezug auf Aretas II. erwogen werden, der im späten 2. Jh. v. Chr. als erster Nabatäer die Königswürde annahm.

Die Aufgabe der Petra-Gaza-Route im frühen 1. Jh. v. Chr. ist nicht allein in der Zerstörung von Gaza 97/6 v. Chr. begründet (47), sondern auch eine Folge der Sperrung der Weihrauchstraße durch Saba', das den alten Hauptlieferanten der Nabatäer, Ma'īn, besiegt hatte. – Funde aus Nessana reichen (entgegen 47) noch bis ins 2. Viertel des 1. Jh.s v. Chr. herab.

Eine Eroberung von Damaskus und seiner Umgebung durch Aretas III. (48) hat es wohl nicht gegeben. Der Nabatäerkönig wurde vielmehr als Schutzherr gerufen, um unbeliebte lokale Prätendenten zu verdrängen. Man darf diese 12 Jahre währende Oberhoheit in bezug auf Handelsaktivitäten der Nabatäer nicht überbewerten. Erst im späteren 1. Jh. v. Chr. erschlossen die Nabatäer den Norden als Handelsgebiet. Von keinem der Mittelmeerhäfen an der phönikisch-syrischen Küste ist aus dieser oder jüngerer Zeit ein Befund bekannt, der auf eine längere Präsenz von Nabatäern weist.

2. Die mittelnabatäische Zeit (53–91).

Ob die Nabatäer Handelsabkommen mit Herodes I. unterhielten, die ihnen u. a. den Zugang zu Gaza öffneten (53), bleibt strittig. Als nabatäischer Mittelmeerhafen dieser Zeit nennt Strabo (92) Rhinocorura, nicht das herodianische Gaza. Das Verhältnis der beiden Staaten zueinander war von Konkurrenz, gegenseitigem Mißtrauen und offener Feindschaft geprägt. Herodes befestigte seine Süd- und Südwestgrenze limesartig gegen die Nabatäer. Stiftungen des Herodes im nabatäischen Heiligtum in Seeia im Ḥaurān (50) erklären sich dadurch, daß Rom 23 v. Chr. dieses Gebiet Herodes zur Verwaltung übertragen hatte.

Die archäologischen Befunde von Oboda (57–91) werden ausführlich dargelegt. Der Töpferofen stellt mit seinen Funden einen äußerst wichtigen Komplex für das Studium nabatäischer Keramik dar. – Vom nabatäischen Tempel – der bisher einzige nachgewiesene Tempel der Region – sind zwar etliche Architekturglieder in sekundärer Verwendung erhalten, aber ein Plan der Anlage konnte nicht ermittelt werden. Zum mutmaßlichen Gottesdienst vgl. 90f. Die römische Bronzestatuette einer Aphrodite Anadyomene stellt nicht Allat dar (67f). Sie ist als Votiv und Wertobjekt in die Schatzkammer des Tempels gelangt.

Das in der Inschrift von Medeba genannte Abdta ist kaum mit Oboda identisch (71), sondern lag in Moab im Bereich der „strategeia" (Kommandantur) von Medeba (so schon J. Starcky).

Um 50 n. Chr. kam es zu einem Bruch in der Siedlungsgeschichte von Oboda, den N. (75f) mit einem Überfall arabischer Stämme begründet. Das erscheint sehr fraglich und darf auf keinen Fall zu der These eines generellen Angriffs auf das Nabatäerreich erweitert werden (ebd.). Die Brandkatastrophe auf der Akropolis kann jedwede andere Ursache gehabt haben. Fraglos hat sie, direkt oder indirekt, zur Aufgabe des Ortes als Garnisonsstadt geführt. Das Militärlager wurde sauber geräumt (70), nicht etwa zerstört! Befunde entlang der Petra-Oboda-Route zeigen keine Störung in dieser Zeit, ebensowenig andere Orte im Nabatäerreich (Diban wurde eher durch Fundamentbewegungen beschädigt).

Die von N. herangezogenen thamudischen und safaitischen Graffiti sind in ihrer Datierung strittig, werden aber allgemein eher dem 2./3. Jh. n. Chr. zugewiesen, so auch die datierten Graffiti. Ihr Vorkommen befremdet nicht, wenn man in Betracht zieht, daß im 2./3. Jh. n. Chr. in Oboda eine Karawanserei bestand. Die Thamūd lebten als befreundeter Großstamm im Nabatäerreich. Von Übergriffen seitens der Thamūd ist nichts bekannt.

Sehr ansprechend ist die These von N. (93), die Wiederaufnahme des direkten Seehandels von Indien/Arabien nach Ägypten, der eine entscheidende Handelseinbuße für die Nabatäer bedeutete, mit einem Währungssturz der nabatäischen Silbermünzen auf etwa 7 n. Chr. zu datieren. Da aber auch von der römischen und anderen Währungen solche Schwankungen bekannt sind, muß für derartige Thesen immer die Gegenprobe gemacht werden, ob sich der Vorgang nicht einer gesamtwirtschaftlichen Situation einordnet.

Eine Stelle des Periplus maris Erythraei über einen centurio in Leuke Kome, dem nabatäischen Umschlaghafen am Roten Meer, ist in der zeitlichen Zuordnung sehr umstritten. Will man diese Nachricht auf die Nabatäer beziehen, kann (entgegen 94) nur Malichus II. gemeint sein; denn unter Malichus I. war die Wegstrecke noch durch Saba° gesperrt. Zwar gab es auch bei den Nabatäern das Amt des centurio, aber gegen Malichus II. führt N. an, daß der Warenverkehr in dieser Zeit schon unbedeutend geworden war. Das schließt jedoch notwendig dieses Amt aus. Nach H. v. Wissmann (RE Suppl. XII 1970, 540–43) ist die Quelle in die Zeit der Severer zu datieren. Der genannte König Malichus wäre ein König des subnabatäischen Reststaates der Thamūd, der Erben der Nabatäer im Ḥeǧāz, gewesen (eine unsichere These).

3. Die spät-(und sub-)nabatäische Zeit (94–147).

Es scheint symptomatisch für die neue Funktion von Oboda als landwirtschaftlich genutzte Zone unter Förderung von Rabel II. (Pilotprojekt?), daß die Funde der spätnabatäischen Zeit nicht aus der Stadt selbst stammen (94f). Daß sich diese und andere ähnliche Förderungen in einer Geldentwertung niedergeschlagen haben (127), klingt nicht überzeugend. Den Währungssturz um 80 n. Chr. verbindet man besser mit der Aufgabe von Ḥegrā, das den Lihyān überlassen wurde.

Mampsis dient N. zum Aufweis des Typus einer spätnabatäischen Stadt. Im Gegensatz zu Oboda herrscht hier Wohnarchitektur vor (gute Beschreibung 104ff). Beachtung verdienen daneben das öffentliche Bad (120–122) und die Staudämme zur Wasserversorgung (124–126).

Das Fehlen eines Tempels in Mampsis kann schon angesichts der Tatsache, daß bislang nur Oboda und Mampsis soweit erforscht sind, um alle Bauwerke zu definieren, nicht derart verallgemeinert werden, daß in spätnabatäischen Städten keine Tempel mehr gebaut worden seien (100). Gegenbeispiele finden sich im Ḥaurān, z. B. Allat-Tempel in Salḫād, 57 n. Chr.

Als wirtschaftliche Basis des spätnabatäischen Mampsis sieht N. (101–104) die Pferdezucht an, auf die zwei Stallhäuser weisen. Neue Untersuchungen in Sobata und Umm el-Ǧimāl haben die dortigen Stallhäuser gleichen Typs allerdings als spätrömisch-byzantinisch erwiesen!

Auch weitere Beobachtungen verstärken den Eindruck, daß verschiedene Teile der Häuser jüngere An- und Umbauten sind. Dazu rechnen die nabatäischen Normalkapitelle mit figuralem Dekor (Abb. S. 117) und die Fresken mit mythologischen Bildern (150–152). Eine Klärung der Baugeschichte (vgl. auch 168f) muß die auch hier noch ausstehende Endpublikation der Ausgrabungen von N. bringen.

Es stellt sich aber die Frage, inwieweit Mampsis noch als spätnabatäisch bezeichnet werden kann. N. (129, 153) setzt die Neubesiedlung des Ortes um 100 n. Chr. an, dies in Relation zu seiner Rekonstruktion der Geschichte des spätnabatäischen Oboda (127f). Eine derartige Abhängigkeit und zeitliche Abfolge bleibt indes sehr hypothetisch. Eine Münze von Rabel II. von 74 n. Chr. aus einem der Gräber (135) kann man als Anhalt nehmen, daß entweder die mittelnabatäische Stadt bis zum Ende des nabatäischen Königreiches – man beachte die Kontinuität in der Nekropole – fortbestand oder daß die spätnabatäische Stadt schon viel früher angelegt wurde. Die erste Lösung ist vorzuziehen und die Neuanlage unter Traian mit Anschluß an die Via nova Traiana anzunehmen. Dann ist Mampsis aber Typus einer subnabatäischen Stadt; nabatäische Bauformen bestanden fort.

Zu Recht widmet N. (130–149) den Gräbern in Mampsis eigene Kapitel. Sie geben viele Hinweise auf nabatäische und subnabatäische Bestattungssitten (Körperbestattung und Zweitbestattung der Gebeine). Von Interesse sind ferner der reiche Goldschmuck und einige Siegelabdrücke hadrianischer Zeit. N. entdeckte auch einen separaten römischen Militärfriedhof des frühen 2. Jh.s n. Chr. mit Feuerbestattung (148f).

4. Das 2./3. Jh. n. Chr. (153–162).

Die Bildung der Provincia Arabia 106 n. Chr. bedeutete für den Negeb nicht die Zerstörung oder Aufgabe der Orte, wie man früher annahm, sondern Negeb und Sinai (159–162) wurden als wirtschaftlich nutzbare Gebiete der Provinz zugeordnet, wobei der Limes Palaestinae zu einer „offenen Grenze" wurde. Auch für Oboda ist entgegen früherer Ansicht aufgrund der „Inschriftenpause" (153) der Fortbestand im 2. und 3. Jh. n. Chr. nachgewiesen (R. Cohen, BA 45, 1982, 245f); N. geht auf diesen Befund nicht ein (153–158). – Inschriftlich ist ein Tempelneubau zu Ehren des Zeus Oboda im 3. Jh. n. Chr. bezeugt. Ob der Beiname des Gottes auf den in Obodas verehrten Nabatäerkönig Obodas III. bezogen werden darf (153), bleibt unsicher; eher möchte man ihn toponym verstehen. – Im frühen 4. Jh. n. Chr. wurden die Negebstädte befestigt, Ringmauer in Mampsis, Kastell in Oboda (162–165).

Zwar verblieb die nabatäische Bevölkerung in der neuen Provincia Arabia (vgl. 154f), doch unterlag sie den starken römischen Einflüssen, die über die Verwaltung, das Militär und besonders durch die geförderte Urbanisation auf sie einwirkten. Entgegen N. ziehen es andere Wissenschaftler deshalb vor, ab 106 n. Chr. oder zumindest ab der byzantinischen Zeit nicht mehr von nabatäischer Kunst und Kultur zu sprechen, sondern solche Denkmäler im ehemaligen nabatäischen Königreich unter provinzialrömischen Aspekten zu sehen. Wo nabatäisches Erbe ungebrochen in Form und Schrift weiterbesteht, wird man dies als subnabatäisch bezeichnen dürfen.

5. Byzantinische Zeit (168–227. 240–45).

Mit der Rolle des Christentums im Negeb und mit der Archäologie der Städte und Kirchen in byzantinischer Zeit hat sich N. in den letzten Jahren wiederholt auseinandergesetzt und eine Reihe von wichtigen Aspekten erarbeitet (vgl. auch Antike Welt 13, 1982, 1–33). Zwei seiner Schüler legten Einzeluntersuchungen zu Sobata vor: A. Segal, Shivta, 1981. R. Rosenthal-Heginbottom, Die Kirchen von Sobota und die Dreiapsidenkirchen des Nahen Ostens. Göttinger Orientforschungen II 7, 1982. Die letztgenannte Arbeit behandelt über Sobata hinaus die Negebkirchen grundlegend und stellt sie auch in den überregionalen Kontext. Dieses Ziel und einen derart hohen wissenschaftlichen Anspruch haben die entsprechenden Kapitel von N. nicht. Als Einführung und als Überblick über die wichtigsten Denkmäler sind sie aber nützlich; Ruheiba (246) verdiente allerdings mehr Beachtung (dazu Y. Tsafrir, RB 84, 1977, 422–426).

In Mampsis sind 2, in Oboda 2, in Nessana 4 (N. 193 korrigierend zu Nessana I 1962), in Sobata 3, in Elusa 2 und in Ruheiba 4 Kirchen gefunden worden. Zur Aufschlüsselung nach Gemeinde-, Kloster-, Wallfahrts- und Pilgerkirchen vgl. Rosenthal-Heginbottom. Als älteste Kirche gilt die Ostkirche in Mampsis (171–177). Während N. beide Kirchen in Mampsis noch unter Konstantin I. ansetzt (180), erlaubt der Befund (Münzen im Verputz) nur eine Datierung ins späte 4./frühe 5. Jh. n. Chr. Der Einzug des Christentums im Negeb – Flucht des St. Hilarion vor dem Getriebe in Gaza? – dürfte mit R. Devreesse und R. Rosenthal-Heginbottom erst um 375/80 n. Chr. anzusetzen sein. Wohl erst die arabische Eroberung des Negeb 634 n. Chr. führte zum Ende von Oboda und Mampsis (entgegen 224f), während die anderen Städte unter arabischer Verwaltung noch einige Zeit fortbestanden.

Die Kirchen im Zentralnegeb bilden eine eigenständige Gruppe mit regionalen Sonderheiten. Vorort war der Bischofssitz Elusa (240–245). Zu Recht weist N. (202) die alten Vorstellungen zurück, daß der triapsidiale Ostabschluß ein Charakteristikum der dreischiffigen Basiliken im Negeb sei. Von 12 Kirchen sind 8 monoapsidial mit rechteckigen Seitenräumen und nur 3 triapsidial. In Elusa und Sobata wurden die Kirchen sekundär triapsidial verändert. Entgegen N. folgen die beiden Grundtypen nicht zeitlich aufeinander und ist der Typus nur bedingt ein zeitliches Kriterium; die triapsidiale Nordkirche von Ruheiba ist nämlich noch vor 488 n. Chr. zu datieren.

In der (Mittel-)Apsis standen Bischofsthron (bes. hoch in Elusa, 243f) und Synthronon (173). Die Seitenräume waren in der Regel Märtyrerkapellen, keine Pastophorien (176f). Die Reliquiare waren ursprünglich versenkt, wurden später aber sichtbarer gemacht (186, 204, 245). Die Kanzel (ambo) befand sich stets bei der Nordwestecke des Altarpodiums (bema) und nicht gegenüber dem Altar, wie sonst üblich (173). Baptisterien unterschiedlicher Form und Ausrichtung fanden sich in den frühen Kirchen (für Elusa noch nicht geklärt); bei den späteren Anlagen bestand dafür offenbar kein weiteres Bedürfnis. Singulär für den Negeb ist die Krypta unter dem Sanctuarium in der Nordkirche in Ruheiba (246) und für Palästina die Säule eine Styliten (St. Sergius?) in der Nordkirche in Sobata (205). Nach einer Seuche 541 n. Chr. fanden Bestattungen in den Kirchen statt (185f).

Unter den profanen Anlagen der byzantinischen Städte, z. T. Siedlungen der limitanei, sind die Höhlensiedlung und das Bad in Oboda (187–192) und die

Weinpressen an verschiedenen Orten (211, 213f) ebenso zu nennen wie die Theaterinschrift von 544/45 n. Chr. aus Elusa, die einen zuvor nicht bekannten Gouverneur der Palaestina Tertia bezeugt, und die schon in den 50er Jahren publizierten Nessana-Papyri des 6./7. Jh.s n. Chr., die Einblick u. a. in die Verwaltung und die Ökonomie gewähren (215–23). Weinanbau war die wirtschaftliche Grundlage des Negeb in byzantinischer Zeit (208–214).

Das Buch wird durch nützliche Zeittafeln, Literaturhinweise und ein Register abgeschlossen. Bei den Zeittafeln (248f) sind neben obigen Anmerkungen zur Geschichte der Nabatäer noch zu korrigieren: Eisenzeit 1200–538, Perserzeit 538–332 bzw. Frühe Eisenzeit 1200–1000, Königreich Israel –721, Königreich Juda –586.

Münster Robert Wenning

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd 4, Lfg. 8/9. Hrsg. von G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren und Heinz-Josef Fabry. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1984. Sp. 897–1140, kart. mit Einbanddecke zusammen DM 84.80

Kommen wir gleich zu den Einzelheiten, die zu dieser Lieferung besprochen werden sollen!

D. N. Freedman (Art. *malᵉ'āk*, 909) übersetzt Ps 104,4: „Der mit seinem Gefolge die Winde feurig auflodern läßt." Dazu sein Kommentar: „Die Boten und Diener setzen also zusammen mit Gott die Aktivitäten des Windes in Gang; sie als Begleiter des Sonnengottes, der als Sonne mit seinem Wagen das Firmament durchquert, zünden die Winde an." So bestechend Übersetzung und Kommentar anmuten, so hat doch bereits der Herausgeber Fabry (ebd.) auf einen Mangel hingewiesen! „Die Deutung erklärt ... syntaktisch nicht die Inversion bei *'eš lohet* und übersieht, daß für die Bedeutung ‚anzünden' eigentlich ein Ptz. pi erwartet werden müßte (vgl. Hi 41,13). Möglicherweise liegt eine Textverderbnis vor, wie es schon LXX und Qumran (1QH 1,11) nahelegen." Ich möchte noch hinzufügen: Die Übersetzung ist nicht nur stark von der Deutung beeinflußt, sondern auch zu frei. Eine endgültige Lösung stellt sie also in keinem Fall dar.

K. Seybold (Art. *maelaek*, 934) erklärt die Wiedergabe von *maelaek* mit ἄρχων durch G in Gen 49,20; Num 23,21; Dtn 17,14.15; 28,36 „aus der offensichtlichen (?) Annahme (vgl. 17; 28), daß Israel in der ‚mosaischen' Zeit noch keinen König hatte". Ähnliches würde nach ihm für die Wiedergabe von *mōlaek* MT durch G gelten (Lev 18,21; 20,2.3.4.5: ebenfalls ἄρχων, im Unterschied zur Transkription Μολοχ 2 Kön 23,10; Jer 32,35). Man könne auch auf die Übersetzung von *mamlakāh* mit ἀρχή verweisen (Dtn 17,18.20; Jes 10,10; Ez 29,14) (935), die, weil G auch die Äquivalenz *mamlakāh* = νομός „Bezirk, Gau" kenne (Jes 19,2; Jer 10,25 u. ö.), eine „Anpassung an die Binnenstruktur des äg(yptischen) Staatswesens" darstelle. Nun ist aber bekannt und von den Fachautoren oft genug wiederholt worden, daß G durchwegs aktualisierend übersetzt, weshalb es m. E. viel näher liegt, auf den hellenistischen und diasporajüdischen Titel ἄρχων, der auch als rabbinisch-hebräisches Lehnwort *'arkōn* vorkommt, sowie auf die Anwendung des deuteronomischen Königsgesetzes (Dtn 17,14–20) auf „jedes Amt, das du zu besetzen hast" im Talmud (bQid 76b) hinzuweisen als zu derartig zweifelhaften archaisierenden Tendenzen seine Zuflucht zu nehmen.

Mit Seybold (950f) möchte ich gegen H.-P. Müller (Art. *mōlaek*, 965f) weiterhin für die Auffassung plädieren, in dem ursprünglich wohl als *maelaek* vokalisierten masoretischen *mōlaek* eine kanaanäische Gottheit und nicht eine Opferbezeichnung zu sehen, eine Gottheit, „der man in Israel wahrscheinlich Kinder weihte, nicht verbrannte" (Seybold ebd.). Hierzu kann auf die Argumentation von D. Plataroti, Zum Gebrauch des Wortes MLK im AT: VT 28 (1978) 286–300, verwiesen werden.

Zum soundsovielten Male ist darauf hinzuweisen, daß man im Falle des Hohenliedes nicht durchgehend von „Braut" und „Bräutigam" sprechen kann, sondern nur dann, wenn es sich um Hochzeitslieder oder um solche Lieder handelt, die ausdrücklich das Wort „Braut" enthalten. H. Ringgren hält sich in seinem Artikel *meᶜim* (1037) ebensowenig daran wie S. Wagner (Art. *māsā'*, 1046), der zwar im Fall von Hld 3,1.2.4; 5,6 richtig das Vokabular „Geliebter", „Liebende", im Fall von Hld 8,10 hingegen völlig unbegründeterweise (der Text ist kein Hochzeits- oder „Braut"-Lied) das Wort „Braut" gebraucht.

Zu Abschnitt VII des Artikels *māṣā'* (S. Wagner, 1054f) mit seiner Behandlung des ni. dieses Verbums hätten die Formeln *kî jimmāṣē' bᵉ-* „wenn jemand in/bei ... ertappt wird" und *lo' jimmāṣē' bᵉ-* „nicht soll in/bei ... ertappt werden" behandelt werden müssen. Siehe dazu den Aufsatz von S. Dempster, The Deuteronomic Formula KI JIMMASE' in the Light of Biblical and Ancient Near Eastern Law: RB 81 (1984) 189–211. Die Bedeutung des ni. „(in flagranti) ertappt werden" wird nicht einmal erwähnt.

Was 1 Kön 10,28 angeht, so legt es dort das Nebeneinander von *qᵉwēh* „Koë" und *miṣrajim* „Ägypten" nahe, letzteres als eine Änderung aus *muṣrî* „Musru" anzusehen. Dies möchte ich entschiedener als R. Ringgren (Art. *miṣrajim*, 1104), der hierüber ohne eigene Stellungnahme nur referiert, betonen. Allerdings spricht der heutige hebräische Text in der Tat – irrtümlich – von Ägypten. Die erwähnte Änderung dürfte schon vor Dtn 17,16 anzusetzen sein, wo m. E. einwandfrei „Ägypten" als Herkunftsland der Pferde Salomos angesehen wird, auch wenn diese Nachricht vermutlich geschichtlich nicht zutreffend ist.

Schließlich und endlich: Das oberste Gericht von Dtn 17,8 fällt eigentlich kein „Urteil", sondern erteilt eine verbindliche Rechtsauskunft, die dann von den örtlichen Richtern zu ihrem eigenen Urteil zu erheben und als solches durchzuführen ist (gegen R. Schmid, Art. *miqlāṭ*, 1135).

Passau Günter Krinetzki

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd V, Lfg. 1/2. Hrsg. von G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren und Heinz-Josef Fabry. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1984. 128 S. Sp. 1–256, kart. DM 56.–

Das für jeden Alttestamentler unentbehrlich gewordene Nachschlagewerk (vgl. die bisherigen Rezensionen in dieser Zeitschrift) erhielt mit der vorliegenden Lieferung zum Bd V seine in der gesamten Fachwelt dankbar begrüßte Weiterführung. Es werden 38 Stichwörter behandelt, darunter auch jene 10, die im THAT aufgenommen wurden. Die Beiträge entsprechen in jeder Hinsicht jenen in den bisherigen Bänden, wie dies regelmäßig in den Besprechungen unterstrichen wurde.

Druckfehler konnten nur in geringer Anzahl festgestellt werden, und zwar Sp 23 Z. 29 v. u. Ex 20,40 statt Ez 20,40; Sp 201 Z. 30 v. o. Dietrich statt E. L. Dietrich; Sp 229 Z. 17 v. u. 2 Chr 21,21 statt 2 Chr 21,14; ebd. Z. 2 v. u. Ez 24,26 statt Ez 24,16; Sp 230 Z. 1 v. o. 2 Sam 6,4 statt 1 Sam 6,4.

Ergänzende Hinweise können zu folgenden Stichwörtern angeführt werden:

mrd: Sp 1 aram. *mrdj* „Rebellen" Behistun-Inschrift Darius' I nach dem Tode des Kambyses (A. Cowley, Aramaic Papyri of the fifth Century B. C., Oxford 1923, 251ff. Z. 1.3.5.7.8.44); Sp 5 zu ἀφιστάναι vgl. H. Schlier, ἀφίστημι (ThW I 509–511).

mrh: Sp 10 Zu LXX vgl. W. Michaelis, πικρός (ThW VI 122–127).

mšl I: Sp 69 Zu Lit.: J. B. Frye, The Use of *māšāl* in the Book of Job (Semitics 5, 1977, 59–66); Sp 71 Z. 10 v. u.: außer *ḥîdāh* findet sich parallel auch *mᵉlîṣāh* (Hab 2,6; Spr 1,6), vgl. dazu W. Weinberg, Language Consciousness in the OT (ZAW 92, 1980, 185–204, bes. 202). Die LXX-Wiedergabe in der Regel παραβολή, außer παροιμία (Spr 1,1; 26,7), προοίμιον (Ijob 27,1; 29,1), παιδεία (Spr 25,1), ἀγαυρίαμα (Ijob 13,12), ὑρῆνος (Jes 14,4), ἀφανισμὸς (= *lᵉšammah*? 1 Kön 9,7; Ez 14,8).

mšmrt: Sp 85 LXX-Wiedergabe 47 x φυλακή, 6 x διατήρησις, 6 x ἐφημερία, 2 x φυλάγμα, 2 x ἀποθήκη, 1 x παρεμβολή, 1 x προφυλακή, 1 x προστάγμα.

mt: Sp 108 vgl. äg. *mt* „Mann" (Erman-Grapow WB II 168); Sp 110 vgl. assyr. Personennamen *Mu-ut-ba-ah-l[um]*, *Mu-ut-ᵈIM* (K. Tallqvist, Assyrian Personal Names, Helsinki 1914 [Nachdruck Hildesheim 1966], 142b). LXX-Wiedergabe zeigt Unterschiede 3 x ὀλίγος, 2 x ὀλίγοστος, 2 x ἐν ἀριθμῷ βραχεῖ, 2 x ἐξῆς, 1 x ἄνδρες (Ijob 22,15), 1 x ὑπεράπαιναι (Ijob 31,31), 1 x ματαιότητς (Ps 26,4), 1 x πλῆθος νεκρῶν (Jes 5,13).

mtj: Sp 112 *mtj* (= LXX πότε / ἕως πότε „bis wann") ist zu berücksichtigen in der unwilligen oder klagenden rhetorischen Frage 1 Makk 6,22; Mt 17,17[bis] par; Jo 10,24; Apk 6,10.

nᵓh: Sp 118 LXX-Wiedergabe *nᵓh* ὥρα (Jes 52,7), πρέπει (Ps 93,9), τί ὡραιώθησαν (Hld 1,10); *nᵓwh* 3 x ὡραία ; je 1 x ἡδυνθεία, καλή, πρέπει, ἁρμόσει, συμφέρει, οὐκ ἔστιν ἄφρονι.

nbjᵓ: Sp 141 Zu Lit.: A. Guillaume, Prophecy and Divination, 1938.

ngd: Sp 188 Zu Lit.: C. M. Martini, Il vocabulario dell'annuncio nell'Antico e nel Nuovo Testamento (Contributo allo Studio Semantico di *higgid* e affini), Rom 1975; C. Westermann, hi „mitteilen" (THAT II 31–37). Sp. 199 Z. 21 v. u. die Pss-Zitate sind zu ergänzen mit Ps 26,3; 57,11; 89,15; 108,5; 117,2.

ngjd: Sp 216 Z. 14 v. u. könnte „Fürst des Hauses Gottes" aus der Einheitsübersetzung eingefügt werden.

ngś: Sp 231 Z. 27 v. u. niph-Form des Verbum liegt auch in 1 Sam 14,24 vor.

ndb: Sp 283 Z. 11 v. o. vgl. auch noch *Na-ad-bi-i-a-ú* (K. Tallqvist, Assyrian Personal Names, Helsinki 1914 [Nachdruck Hildesheim 1966], 165a); *ndbd*, *ndbn* (F. Gröndahl, Die Personennamen der Texte aus Ugarit, Rom 1967, 164), *ndbj* (W. Kornfeld, Onomastica aramaica aus Ägypten, Wien 1978, 62), *ndbᵓl* (J. K. Stark, Personal Names in Palmyrene Inscriptions, Oxford 1971, 39).

Wien Walter Kornfeld

Hanhart, Robert: **Text und Textgeschichte des Buches Tobit.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 94 S. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 139. Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens XVII), brosch. DM 54.–

Diese der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki gewidmete Untersuchung stellt eine wertvolle Ergänzung zu der vom gleichen Vf. 1983 besorgten Tobit-Ausgabe der Göttinger Septuaginta dar, die man zum besseren Verständnis des Ganzen stets bei der Hand haben sollte. Nach dem Literaturverzeichnis (9f), einer Ergänzung zu den Literaturangaben der oben genannten Tobit-Ausgabe, werden im Anschluß an eine umfangreiche Einleitung (11–20) zwei Themen behandelt: Zum einen die drei Textformen des griechischen Tobit in ihrem Verhältnis zueinander (21–48) und zum andern Sonderfragen zur Textform G^I, genauer über den Charakter ihrer Textzeugen und über die ursprüngliche Textgestalt von G^I (73–92). Abschließend stehen ein Verzeichnis der wichtigsten besprochenen Bibelstellen (93) und eine Liste der wichtigsten behandelten Vokabeln (93f).

Das deuterokanonische Buch Tobit, das keine Aufnahme mehr in die hebräische Bibel gefunden hat, ist uns in seinem Text deshalb weitgehendst nur aus der griechischen Überlieferung bekannt. Das Buch Tobit, das Hieronymus um 400 n. Chr. noch aramäisch zugänglich war, ist in seiner griechischen Gestalt „in zwei, zum Teil in drei Textformen überliefert, deren teilweise Übereinstimmungen zwar dermaßen eindeutig sind, daß gegenseitige Abhängigkeit mit Sicherheit angenommen werden muß, deren Unterschiede aber so tiefgreifend sind, daß ihr Verhältnis nicht als Rezension sondern als selbständige Textform bestimmt werden muß“ (11). Diese drei Textformen umschreibt H. in abgekürzter Form folgendermaßen:

„G^I, bezeugt von der Hauptmasse der griechischen Hss. und einer syrischen, der sahidischen, der äthiopischen und der armenischen Übersetzung, G^{II}, bezeugt vom Codex Sinaiticus und, seiner Textform nahestehend, von der altlateinischen Übersetzung, G^{III}, nur 6,9–12,22 umfassend, bezeugt von den Hss. 106 und 107 (= d) und einer zweiten syrischen Übersetzung“ (11f). (Eine genauere Aufstellung der drei Textformen und ihrer Textzeugen findet sich S. 19). Da G^{III} als sekundär einzustufen ist, stellt sich die Frage, ob G^I oder G^{II} Priorität zukommt. Ferner ist zu fragen, wie die ursprüngliche Gestalt der drei Textformen ausgesehen hat, „ob die Textform G^{II} als Erweiterung von G^I oder ob die Textform G^I als Verkürzung von G^{II} zu bestimmen sei“ (15). Da Qumranfunde zu Tobit mit G^{II} übereinstimmen, nimmt H. von dieser semitisierenden Textform an, „daß es sich hier im Ganzen um die Übersetzung einer aramäischen oder hebräischen Vorlage handelt“ (ebd.), der auch deshalb die Priorität zuzuschreiben ist.

Der Abschnitt 2 behandelt „Die drei Textformen und ihr Verhältnis zueinander“ (21–48). Wenngleich die Priorität von G^{II} gegenüber G^I nicht zwingend nachgewiesen werden kann, kommt diese doch eher G^{II} zu, weil G^I „als bewußte, vor allem auf Textkürzung ausgerichtete Bearbeitung der Textform G^{II}“ (37) anzusehen ist, wohingegen G^{III} „als sekundäre Bearbeitung der Textformen G^I und G^{II} für die Herstellung des ursprünglichen Textes von G^I keine Bedeutung mehr hat“ (48).

Der Abschnitt „3. Der Charakter der Zeugen der Textform G^I“ (49–72) beschreibt die Rezensionen von G^I, die aber nicht so ausgeprägt sind wie etwa die hexaplarische oder die lukianische Rezension in anderen Büchern. Es sind zunächst die vier Minuskelgruppierungen a, b, c und d (dies gilt aber nur für 1,1–6,8 mit 13,1–14,15; sonst ist d = G^{III}). Dazu kommen noch die Majuskelhandschriften B, A und V mit einigen davon abhängigen Minuskeln und Übersetzungen. „Die Darstellung des Charakters der einzelnen Zeugengruppen zeigt, daß sich sowohl der Text der vier Rezensionen als auch der Text der drei Unzialen in mannigfacher Weise gegenseitig berühren und miteinander verbinden kann. Keiner dieser Texte ist völlig unabhängig von einem andern überliefert“ (67). Gegenseitige Abhängigkeit und Auseinandergehen der Rezensionen werden sodann anhand von Beispielen erläutert. Abschließend muß H. aber bemerken: „Auch eine überlieferungsgeschichtliche bzw. chronologische Gliederung der einzelnen Textgruppen im Sinn einer eigentlichen Textgeschichte läßt sich aber nicht mehr durchführen“ (70).

Im Abschnitt „4. Der ursprüngliche Text der Textform G^I“ (73–92) werden Eigennamen, Verbal- und Nominalformen, Präpositionen und Konjunktionen, Zusätze und Auslassungen sowie Syntax und Grammatica, ebenfalls anhand von Beispielen, behandelt, um so G^I in seiner Eigenart herauszustellen.

Abschließend ist zu bemerken: Ebenso wie die Tobit-Ausgabe von H. aus dem Jahre 1983 eine bedeutende Leistung im Bereich der Septuaginta-Forschung darstellt, so auch die vorliegende Untersuchung von Text und Textgeschichte des Buches Tobit, welche die genannte Ausgabe erläutert. In diesem Werk, das ein Gewinn für die alttestamentliche und für die gesamte theologische Wissenschaft darstellt, führt H. wie schon in seinen vorausgegangenen Untersuchungen zu Text und Textgeschichte von 1 Esra und Judit exemplarisch vor, wie die komplizierte Textüberlieferung eines biblischen Buches nach Textformen und Rezensionen im Hinblick auf eine kritische Ausgabe zu ordnen ist. Zugleich wird hier erläutert, warum dieses gesamte Material in der Tobit-Ausgabe in zwei Textspalten mit dem dazugehörigen kritischen Apparat dargeboten ist. Mit dieser Untersuchung, für die dem Vf. großer Dank gebührt, ist eine weitere wichtige Vorarbeit geleistet für die noch ausstehenden, erst nach Abschluß der Göttinger Septuaginta möglichen Gesamtdarstellung zu Text und Textgeschichte, Grammatik und vor allem zu theologischer Eigenart und Bedeutung der Septuaginta damals und heute. Ganz sicher gibt es sehr wenige Fachleute, welche dieses Werk in seinen Aussagen voll begreifen. Es wäre daher im Interesse der übrigen Leser, z. B. im Hinblick auf die Vermittlung der gebotenen Erkenntnisse im akademischen Lehrbetrieb, sehr hilfreich gewesen, wenn der Vf. aus seiner großen Kompetenz am Ende dieses Buches ganz knapp die Ergebnisse nochmals zusammengefaßt hätte, was zu Text und Textgeschichte des griechischen Tobit heute gesagt werden kann.

Benediktbeuern Otto Wahl

Niemann, Hermann Michael: **Die Daniten.** Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 348 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. 135. Heft), geb. DM 84.–

Mit der Aufgabe, die Geschichte eines einzelnen Stammes aus den biblischen Quellen zu rekonstruieren, hat N. in seiner ursprünglich als Diss. verfaßten und nachträglich überarbeiteten Untersuchung den Versuch unternommen, die Geschichte des Stammes Dan von der Landnahme bis zum Beginn der Königszeit nachzuzeichnen. Das Schicksal des Stammes Dan ist dabei insofern ungewöhnlich, als er nach der Überlieferung die Landnahme zweimal vollzogen hat, einmal in der nördlichen Schefela und zum andern im Bereich der Jordanquellen durch Einnahme und Besiedlung der Stadt Lajisch, die dann in Dan umbenannt wurde. Zur Bewältigung der gestellten Aufgabe werden zunächst die einschlägigen Texte sorgfältig analysiert. Dabei werden die Erwägungen Dans in Ri 1, im Deboralied (Ri 5) und in den Stammessprüchen Gen 49 und Deut 33 ebenso gründlich abgehandelt wie die Erzählungen von Ri 13–16 und Ri 17.18. In drei weiteren Kapiteln wird die Frage der Herkunft der Daniten erörtert, werden die Ausgrabungsergebnisse auf dem Tell el-Qāḍī dargestellt und ausgewertet und wird schließlich die mögliche Identität der Daniten mit den in verschiedenen Quellen erwähnten Danuna geprüft.

Das Ergebnis wird im letzten Kapitel übersichtlich zusammengefaßt. In der Nachzeichnung der als geschichtlich faßbaren Ereignisse ergibt sich folgendes Bild:

Die Daniten kamen ursprünglich aus dem Ostjordanland und sind etwa ab 1240/35 im Raum südwestlich von Jerusalem in Manōḥō seßhaft geworden. Bereits in dieser Zeit haben sie den bei Micha im Gebirge Efraim angestellten Leviten kennengelernt, der später das Heiligtum in Dan begründet hat. Bereits vor 1200 gerieten sie unter Druck durch die Ausbreitung judäischer Sippen und wurden bei dem Versuch, in der nördlichen Schefela Wohnsitze einzunehmen, von den Amoritern abgedrängt. Nach diesen Fehlschlägen entschlossen sich die Daniten, durch Kundschafter ein neues Siedlungsgebiet ausfindig zu machen. „Nach der Entdeckung des in verschiedener Hinsicht für die Zwecke der Daniten geeigneten Lajisch brach ein größerer, unternehmungslustigerer Teil der Sippe zu der Wanderung nach Norden auf“ (294). Diesem Erkundungsunternehmen wird durch ein Orakel des Leviten im Anwesen des Micha ein erfolgreicher Abschluß angesagt. Die Einnahme des neuen Wohnsitzes in Lajisch wird in das erste Drittel des 12. Jh.s datiert, bei der Wandung haben sich die Daniten dann des Gottesbildes samt seines Priesters bemächtigt (Ri 17.18). Das Deboralied setzt die Anwesenheit des Stammes im Norden zwischen 1160 und 1120 v. Chr. bereits voraus. Ein Teil des Stammes muß aber im Bereich der ersten Niederlassung verblieben sein, da zwei bis drei Generationen später der Recke Simson in diesem Grenzland zu den Philistern auftritt. Mit der Gewinnung der neuen Siedlungsstätte Dan waren aber neue Gefährdungen durch die Aramäer als den angrenzenden Nachbarn verbunden; bei einem Überfall um 1050 v. Chr. ist das so wichtige Gottesbild des Micha verlorengegangen. Nach der Errichtung des Königtums setzt dann der Ausbau von Dan zu einer befestigten Stadt und zu einem Stützpunkt des Reiches ein, wie er durch die Ausgrabungen dokumentiert ist.

Die Untersuchung beruht auf sorgfältiger Analyse der Texte und umfassender Aufarbeitung der Literatur; ihre Durchführung ist gekennzeichnet durch Sachlichkeit in der Argumentation und Ausgewogenheit im Urteil. Überzogene Hypothesen wie diejenigen von Gordon und Yadin zu der Gleichsetzung der Daniten mit den Danuna werden ausführlich widerlegt. Die literarische Analyse zeigt einen angemessen kritischen Umgang mit den Texten, Fragen der Textkritik und Topographie werden begründet erörtert. Bei Entscheidungen, die nicht völlig eindeutig zu treffen sind, wird der Grad der Wahrscheinlichkeit festgestellt. Als Ergebnis liegt ein in sich geschlossenes Bild vom möglichen Ablauf der Ereignisse vor.

Trotz der Sorgfalt in der Durchführung zeigen die Studien aber auch Mängel in methodischer wie in sachlicher Hinsicht, so daß die

vorgelegte Rekonstruktion für diesen Abschnitt der Frühgeschichte Israels doch äußerst fraglich ist, zumindest ist sie in dieser Art der Verwendung der Texte und des Rückgriffs auf die Grabungsergebnisse nicht zu sichern.

Der erschlossene Ablauf entspricht weitgehend dem Bild, wie es in der biblischen Überlieferung vorausgesetzt ist. Die Einzelheiten dieses Bildes sind aber historisch nur zu verifizieren, wenn die Quellen als historisch zuverlässig erwiesen werden können. Diese Historizität wird aber weitgehend allenfalls vorausgesetzt, eine kritische Nachprüfung der verschiedenen Aussagen hätte vielmehr ergeben, daß zumindest zahlreiche Einzelheiten der Überlieferung eher begründenden Charakter tragen und damit als zuverlässige Quelle ausscheiden. Wenngleich hinter der Aussage einer Verlegung des Wohnsitzes ein historischer Kern stecken kann, die Zusammenfügung aller Nachrichten zu einem Gesamtbild bleibt mit so vielen unbewiesenen Behauptungen belastet, daß der historische Abriß einer kritischen Nachprüfung der Quellen nicht standhalten kann. Die Zusammenfügung von Einzelheiten aus völlig disparaten Überlieferungselementen zu einem Gesamtbild wird den Anforderungen einer kritisch betriebenen historischen Wissenschaft nicht gerecht, da der methodische Schritt der Überlieferungsgeschichte als kritische Rückfrage auf ein mögliches Ereignis übersprungen ist. Die Überlieferung zur vorköniglichen Zeit enthält nur in Ausnahmefällen wie dem Deboralied historische Nachrichten, die Regel ist vielmehr ein Bild der Frühgeschichte wie es sich in langer mündlicher Weitergabe der Stoffe geformt hat. So ist auch der Grundbestand von Ri 17.18 eher ein späteres Bild der Ereignisse als eine historische Quelle.

N. geht bei seiner Darstellung von dem Modell der Landnahme aus, wie es sich auf Grund der Aufsätze von Albrecht Alt in der deutschen Forschungstradition festgesetzt hat. In der internationalen Forschung sind aber in den vergangenen Jahrzehnten ganz andere Modelle von diesem Vorgang entwickelt worden. Nun ist zwar die Richtigkeit einer bestimmten Auffassung von der Landnahme nicht zu beweisen, aber der Dissens der Forschung an diesem Punkt hätte zumindest festgestellt werden müssen. Die neuere Literatur zu diesem Thema ist nicht einmal in dem umfangreichen Verzeichnis genannt. Die unreflektierte Übernahme einer Vorstellung, deren hypothetischer Charakter nicht genug betont werden kann, führt denn auch dazu, daß die Arbeit über die traditionellen Auffassungen vom Ablauf der Ereignisse nicht hinterfragt werden. So bleibt auch unbemerkt, daß sich für die Geschichte der Daniten ein Widerspruch eingeschlichen hat, der zumindest der Erklärung bedurft hätte: Zwar waren sie zu schwach, sich gegen die Amoriter in der nördlichen Schefela zu behaupten, die Eroberung der mächtigen Lajisch wird als ein mehr oder weniger müheloses Unternehmen einfach postuliert. Im Vertrauen auf die Überlieferungen atl Geschichtsschreibung wird die Frage nach den tatsächlichen Vorgängen vorschnell im Rahmen eines bislang gültigen wissenschaftlichen Konsenses aufgegeben.

Die Heranziehung von Grabungsergebnissen im Rahmen einer Untersuchung zur Frühgeschichte Israels ist außerordentlich verdienstvoll, doch macht sich der Vf. den Umgang mit den archäologischen Daten zu einfach. Es sei allerdings ausdrücklich angemerkt, daß die unzulängliche Veröffentlichung der Grabungsergebnisse auf dem Tell el-Qādī ihre kritische Sichtung außerordentlich erschwert. Grundsätzlich bedarf das archäologische Material einer ebenso kritischen Wertung wie die Texte. So werden die früheisenzeitlichen Siedlungsschichten Strata VI und V in ihrer Aussagekraft weit überschätzt, da Umfang und Anlage der früheisenzeitlichen Siedlung überhaupt noch nicht ermittelt sind. Die übernommenen Datierungen sind keineswegs so sicher, daß sie eindeutige zeitliche Einordnungen zuließen, da sie stets auf Annahmen beruhen, die ein festes Geschichtsbild voraussetzen, aber für die noch kein hinreichend festes chronologisches Gerüst erstellt werden konnte. So müssen alle Daten noch als vage gelten. Solange eindeutig datierbare Fundstücke die Ausnahme sind, kann die Keramik immer nur einen Anhaltspunkt geben, der leicht um ein halbes Jahrhundert verschoben werden kann.

Bei aller Anerkenntnis der Bemühung um ein geschlossenes Bild der Geschichte des Stammes Dan aus den literarischen Quellen und den archäologischen Befunden bleibt die vorgelegte historische Rekonstruktion doch mit so vielen Zweifeln behaftet, daß sie kaum den Anspruch erheben kann, mehr als eine bloße Vermutung zu sein. In zahlreichen Einzelheiten scheinen die vorausgesetzten Abläufe eher unwahrscheinlich zu sein, da sie der auch sonst im AT feststellbaren Absicht entspringen, Verhältnisse mit geschichtlichen Ereignissen zu begründen. Der historische Rahmen für die Frühgeschichte der Daniten, nämlich der Übergang von der Spätbronzezeit zur Eisenzeit, der langsam als ein außerordentlich komplexer Vorgang erkannt wird, bleibt weitgehend außerhalb der Erörterungen. Die Tatsache, daß wir letztlich sehr wenig über dieses Zeitalter des Untergangs der kanaanäischen Kultur und der gesellschaftlichen Umwälzungen wissen, wird zu schnell übersprungen. Der Wunsch nach einem erzählbaren Geschichtsverlauf ist zwar verständlich, die Zusammenfügung der wenigen atl Nachrichten zu einem geschlossenen Bild kann aber letztlich nicht überzeugen, da die Voraussetzungen für die Rekonstruktion nicht hinreichend abgesichert sind. Da aber zahlreiche Einzelheiten unbeweisbare Behauptungen sind, muß die gesamte Rekonstruktion unsicher bleiben.

Mainz Volkmar Fritz

Rubinkiewicz, Ryszard SDB: **Die Eschatologie von Hen 9–11 und das Neue Testament**, übers. v. Herbert Ulrich. – Klosterneuburg: Verlag Österreichisches Kath. Bibelwerk 1984. 175 S. (Österreichische Biblische Studien 6), kart. DM 27.–

Der Vf., der 1970 aufgrund einer Arbeit zum Thema „ΙΗΣΟΥΣ ΑΡΧΗΓΟΣ im NT" in Lublin zum Dr. theol. und 1978 nach weiteren Studien in Jerusalem und Rom aufgrund einer zweibändigen Arbeit über die Apokalypse Abrahams (Text, Übersetzung und Kommentar; vgl. ders., La vision de l'histoire dans l'Apocalypse d'Abraham: ANRW II 19, 137–151) zum Dr. rer. bibl. promoviert wurde, hat seit 1980 einen Lehrstuhl für „zwischentestamentliche Literatur" an der Kath. Universität Lublin inne und legt mit dieser Untersuchung eine deutsche Übersetzung seiner Habilitationsschrift (Lublin 1980) vor. Die Arbeit gliedert sich in eine „Einführung", drei Kapitel und einen die Ergebnisse zusammenfassenden „Schluß".

Die Einführung (1–9) orientiert knapp über einzelne Arbeiten, welche in der Vergangenheit den Beziehungen zwischen den ntl Schriften und dem äthHen nachgegangen sind. Da die Komplexität des äthHen zur Beschränkung nötige, will R. sich „lediglich mit einem Textfragment ... befassen, das ein in sich geschlossenes Ganzes bildet", mit dem sog. „Noachitischen Fragment" (8).

Das erste Kapitel (11–55) ist der kritischen Analyse von äthHen 9–11 gewidmet: Text und Übersetzung (R. folgt in 10,3 mit Milik dem von GrS2 gebotenen Langtext); Literarkritik: äthHen 6–11 ist der älteste Bestandteil von äthHen 1–36; dieser zerfällt wiederum in eine alte Erzählung vom Engelsturz 6–8 und in eine diese voraussetzende Schilderung einer Offenbarung an Noach in 9–11 (R. setzt sich nicht mit der zuletzt von Hanson: JBL 96 [1977] 195–233; Nickelsburg: ebd. 383–405; Dimant: SBLASP [1978] 323–339 vertretenen und anders ausgerichteten Unterscheidung einer älteren, von Anfang an nicht nur den „Engelsturz", sondern auch das strafende Eingreifen Gottes schildernden Semyaza-Schicht und einer jüngeren, ebenfalls sowohl in 6–8 wie in 9–11 nachweisbaren Asael-Schicht auseinander, scheint sich ihr aber in den traditionsgeschichtlichen Überlegungen (42ff) doch anzuschließen); Beziehungen zu Gen 6–9 und anderen biblischen Büchern, zur orientalischen Mythologie; literarische Gattung: haggadischer Midrasch (vgl. Dimant; Hanson: expository narrative), älteste Apokalypse (ähnlich Nickelsburg); Herkunft aus priesterlichen Kreisen (?), palästinisch, zur Unterstützung der Reformen des Esra geschrieben (so 51 – das wäre um 400 v. Chr.) „um die Wende vom 4. zum 3. Jahrhundert v. Chr." (52 – ähnlich Nickelsburg); Wirkungsgeschichte im Frühjudentum.

Das zweite Kapitel (52–96) behandelt die „Eschatologie von Hen 9–11" und wendet sich zunächst dem „Bösen und seinen Ursachen" zu: der Ursprung der Sünde wird nicht beim Menschen, sondern in der Einmischung übermenschlicher Mächte gesucht. Für die ältere Semyaza-Schicht besteht die Sünde im „Abfall von Gott zugunsten eines fremden Kultes (Begründung: „große Sünde" äthHen 6,3 bezeichne in Ex 32,21.30.31; 2 Kön 17,21 den Götzendienst; sexuelle Terminologie werde auch im AT metaphorisch für Götzendienst gebraucht, so 59f; Hanson vgl. Nickelsburg: Rebellion gegen Gott, die sich auch in den die Ordnung verkehrenden Ehen zwischen Engeln und Menschen dokumentiere, Dimant: die Engel und ihre Nachkommen übertreten die noachitischen Gebote). Die Asael-Schicht führe die Errungenschaften der materiellen Kultur auf die Lehre dieser Engel zurück und sei ein Beispiel für eine „frühe Konfrontation von materialistischer und religiöser Weltanschauung" (67; Nickelsburg: auch die Frage, weshalb Gott letztlich dem Krieg dienende Techniken in solchem Maß zugelassen habe, finde eine Antwort durch Verweis auf eine Revolte von Engeln; Dimant: Die Asael-Legende will als Versuchungslegende zeigen, wie das Böse in die Welt kam). – Der zweite Abschnitt „Der große Tag des Gerichts" stellt die Aussagen von äthHen 9–11 in den Kontext atl und apokalyptischer Gerichtsaussagen (68–72). – Der dritte Abschnitt (72–84) ist der „Königsherrschaft Gottes" gewidmet, welche R. mit Recht (Hanson: Restoration of the Kingship of the Most High and of Cosmic Order; Nickelsburg: new age), aber mit unzulänglicher Begründung (nur mit Berufung auf 9,3–5) als Rahmenkategorie für die Enderwartung des Fragments einführt. Diese ist „messianisch", sofern 10,16 „Pflanze der Gerechtigkeit" (gewöhnlich auf Israel bezogen vgl. S. Uhling in: JSHRZ V 530 Anm. 16c; Hanson) auf einen neuen Abraham – der biblische Abraham werde in 10,3 (s. o.) als „Pflanze" bezeichnet – zu beziehen sei, und universal (äthHen 10,21). – Im vierten Abschnitt „Der Mensch zwischen Gericht und Heil" (84–94) fragt R., welche Aufgabe dem Menschen/Israeliten bei der die eschatologische Perspektive bestimmenden Auseinandersetzung zwischen guten und

bösen Engeln zukomme und folgert aufgrund einer Kombination der Endaussagen des Fragments mit prophetischen und priesterlich-gesetzlichen Zitaten aus dem AT, daß der Mensch „am Werk der Erneuerung der Erde aktiv mitwirkt" (93) – zweifellos eine Überinterpretation der einzig auf das Überstehen der Endzeit angelegten Weisung 10,3 und der durchaus pessimistischen Einschätzung der Zeiten und Zustände vor der eschatologischen Wende, von welcher der fünfte Abschnitt „Die Sicht der Weltgeschichte" (94–96) handelt: „Für den Autor von Hen 9–11 begann die Endzeit schon mit der ersten Sintflut und strebt seitdem unvermeidlich dem ersehnten Augenblick zu, da Wahrheit und Frieden für immer unter den Menschen wohnen" (95f; vgl. dagegen Hanson 202: „In effect the period from the time of the deluge to the Noachic covenant which in Gen 9,8–17 involves the briefest possible interval is sprung open so as to encompass all of history from the diluvian age to the eschaton. All of history is, therefore, placed under the ominous chaos of the deluge"; Nickelsburg 388f: „Our author is utilizing an Urzeit – Endzeit typologgy, according to which the judgment and new beginning in Noah's time are a prototype of the final judgment and new age ... His description of the prediluvian evil mirrors the troubles of his own time").

Das dritte Kapitel „Hen 9–11 in den Texten des NT" befaßt sich zunächst mit fünf ntl Passagen (91–140). Das Gleichnisfragment Mt 22,11–13 knüpfe an Gestalt und Geschick Asaels (Mt 22,13 = äthHen 10,4) an, zum Motiv des Gewandes (Mt 22,12) sei ApkAbr 13,15 und Sach 3,3–6 zu vergleichen: das in Mt 22,13 eingebrachte Henochzitat habe den „Hörern nicht nur die über Asael verhängte Strafe in Erinnerung" gerufen, „sondern auch die Tatsache, daß das eingebüßte Gewand des aufrührerischen Engels den gerechten Menschen zuteil wird und daß die menschlichen Sünden auf Asael übertragen werden". Wenn im Gleichnis nur von einem Eingeladenen ohne festliches Gewand die Rede sei, so repräsentiere dieser nach äthHen 10,4 jeden, der die wichtigste Teilnahmebedingung des messianischen Mahles nicht erfülle (110f).

Dieses fragwürdige Ergebnis konnte wie manche andere nur auf dem Wege einer Texte flächenhaft abgreifenden, kombinatorischen, auf den Gebrauch bestimmter Worte, aber nicht auf deren Kontexte und auf die Differenzierungen im Traditionsprozeß achtenden Methode erreicht werden. Die anschließenden Überlegungen befassen sich mit der Aufnahme von äthHen 10,4.12 in 1 Petr 3,19; 2 Petr 2,4; Jud 6 (in dieser Reihenfolge!) und Offb 20,23. Für gewöhnlich nimmt R. eine zu enge literarische und theologische Bezugnahme an; die dargebotenen exegetischen und theologischen Schlußfolgerungen sind entsprechend ungesichert und zuweilen recht ausgefallen. Ein letzter Abschnitt „Hen 9–11 und das NT: Übereinstimmung und Verschiedenheit der eschatologischen Perspektive" (140–155) soll über die bereits notierten peripheren Berührungen hinausführen. Zunächst einmal stehe äthHen 9–11 zum NT im Verhältnis von Verheißung und Erfüllung. Der prinzipielle Unterschied werde vor allem durch einen Vergleich mit der joh. Gegenwartseschatologie (Joh 12,31) deutlich (141f). Unter dem Stichwort „die kosmische Dimension des Heils" macht R. u. a. auf Röm 8,18–27 im Gegenüber zu äthHen 10,7f.20ff aufmerksam, das übrige ist nicht plausibel. Dieses Urteil gilt wohl auch für den Versuch, die christologische Prädikation ὁ ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς (Apg 3,15), die R. in seiner theol. Diss. von einer Mose-Christus-Typologie her gedeutet hatte, nun unter Berufung auf äthHen 10,16 (vgl. schon oben zu 10,3) im Sinne einer Abraham-Christus-Typologie zu verstehen: „So wie Abraham der Stammvater des Volkes Gottes war, so gibt Christus jetzt dem neuen Gottesvolk das Leben. Und ähnlich wie die Geburt Isaaks aus Gnaden und in übernatürlicher Weise geschah, ist auch die aus Christus geborene Kirche ein übernatürliches Geschenk" (154).

Insgesamt leidet die Arbeit unter einem weitgehenden Verzicht auf die form-, traditions- und religionsgeschichtliche Arbeitsweise und auf eine kritische Diskussion der in der Forschung vertretenen Rekonstruktions- und Interpretationsansätze, welche dem Vf. nach Ausweis seines Literaturverzeichnisses, wenigstens sofern äthHen betroffen ist, bekannt sein dürften – ich habe daher zur Information des Lesers einige Hinweise gegeben. Statt dessen läßt sich der Vf. fast ausschließlich von einem Interesse an den theologischen Inhalten leiten bzw. an deren Zuordnung zu einer ebenfalls zu einseitig an den Lehrgehalten und zu wenig an der traditionsgeschichtlichen Differenzierung orientierten biblischen Theologie. Ein so kurzes Dokument wie äthHen 6–11 hätte im Zusammenhang analysiert werden müssen, gerade weil apokalyptische Eschatologie eben nicht nur „Lehre" ist, sondern auf bestimmten geschichtlichen Erfahrungen aufbaut und mit einer Neubewertung der bisherigen Geschichte verbunden ist, ganz abgesehen davon, daß das Urzeit-Endzeit-Schema äthHen 6–11 zusammenhält. Es wäre auch zu bedenken, welche Fragen bei der Gegenüberstellung von Teilen eines in ein großes apokalyptisches Corpus eingegangenen Dokuments, zumal wenn dieses zu den Anfängen der Apokalyptik gehört, und des „Neuen Testaments", wenn dieses so unterschiedliche Schriften wie die Offb und das Joh usw. enthält, eigentlich gestellt werden müßten.

Gießen Gerhard Dautzenberg

Baum-Bodenbender, Rosel: **Hoheit in Niedrigkeit.** Johanneische Christologie im Prozeß Jesu vor Pilatus (Joh 18,28–19,16a). – Würzburg: Echter Verlag (1984). XI, 394 S. (Forschung zur Bibel, Bd 49), kart. DM 56.–

Die Arbeit von R. Baum-Bodenbender ist im wesentlichen ihre Diss.-Schrift, die vom Fachbereich Kath. Theologie der Univ. Mainz angenommen wurde (Betreuung: Prof. Dr. L. Schenke). Trotz des begrenzten Abschnitts, der analysiert wird, geht es eigentlich um viel umfassendere Probleme: nämlich um „die literarische Problematik des JohEv, die theologische Absicht des Evangelisten sowie die religionsgeschichtliche Einordnung joh Theologie" (1f). Die Perikope vom „Prozeß Jesu vor Pilatus" wurde deswegen gewählt, weil dieser Text zu den zentralen Texten des 4. Ev gehört und „sich an solchen ‚Brennpunkten' der joh Theologie auch die Probleme der Entstehung und Überlieferung des vierten Evangeliums bündeln und deshalb wahrscheinlich auch leichter greifbar werden" (8).

In der Einleitung (1–21) werden u. a. die „Grundprobleme der gegenwärtigen Johannes-Forschung" und – in kritischer Auseinandersetzung – „Die Jüngsten Arbeiten zur Erzählung vom Prozeß Jesu vor Pilatus" (A. Dauer, F. Hahn) besprochen. – Kap. 1 (23–96) enthält eine „Form- und Kompositionsanalyse" von Joh 18,28–19,16a. Hier arbeitet die Autorin mit dem begrifflich-methodischen Instrumentarium der allgemeinen Literaturwissenschaft (Erzählprofil, Erzähltempo, Baugesetze der Komposition) und versucht nachzuweisen, daß Joh 18,28–19,16a „in seiner redaktionellen Endgestalt einen formal und gedanklich sehr durchdachten Aufbau zeigt, der bewußte Gestaltung verrät" (349). Im Zentrum steht Jesus als der hoheitsvolle Wahrheitszeuge etc., der zugleich aber auch als der „Geschundene und Erniedrigte schlechthin" (ebd.) gezeichnet wird.

Kap. 2 gilt der „Untersuchung der Entstehungsgeschichte der Erzählung vom Prozeß Jesu vor Pilatus" (97–231): Es geht um die Rückfrage nach der Vorgeschichte des Textes, nach seinem traditionsgeschichtlichen Überlieferungsprozeß. Mit Hilfe der Literarkritik und ihren klassischen Methoden kommt die Vf.in zu dem Schluß, „daß in unserer Erzählung zwei Traditionsschichten greifbar werden: Eine frühjoh Schicht A bestand aus einem zusammenhängenden Erzählkomplex, der – wie sein relativ großer Umfang vermuten läßt – höchstwahrscheinlich bereits in einer schriftlichen Fassung existiert hat; eine spätere red Schicht B hat diese frühe ‚Quellenerzählung' aufgegriffen, erweitert und ergänzt zur vorliegenden Endfassung" (350). Diese Überarbeitung und Reinterpretation von Schicht A durch Schicht B geschah mit Hilfe der (uns heute vorliegenden) syn Evv; damit sind auch die Parr. zu den Syn in der untersuchten Perikope befriedigend geklärt. Zu Schicht A rechnet die Autorin: 18,33.36–38; 19,7–11a.13–15 (ohne V. 14a); sie gehören „eng zusammen und bilden eine frühe, schlüssige, wohl schon schriftlich fixierte Erzählung" (227). Außerdem sind vorred. Elemente in VV 18,28a.c; 19,1.16a benutzt worden. In 18,33.37b; 19,9b–10a(15a) sollen sich zudem „in Umrissen noch Fragmente der ganz frühen, allen vier Evangelien voraufgehenden, mündlichen Überlieferung erkennen" (ebd.) lassen. Zur späteren, red. eingearbeiteten Schicht B gehörten: 18,29–32.34.35; 18,39–19,6; 19,11b–12c sowie die rahmenden Zeitangaben in 18,28b und 19,14a (ebd.)

In Kap. 3 (233–288) geht es um die Herausarbeitung der „Theologische[n] Akzente der vorredaktionellen Erzählung und der redaktionellen Endgestalt" auf der Grundlage der literarkritischen Ergebnisse des vorhergehenden Kap.s. Schicht A ist gekennzeichnet durch „eine ausgeprägte ‚Hoheits-Christologie'" (351): Jesus erscheint als der „hoheitsvolle, eschatologische Offenbarer und Wahrheitszeuge" (ebd); die ablehnend-ungläubige Verweigerung der Juden ist zwar Grund für seinen gewaltsamen Tod am Kreuz; dieser „aber [ist] nicht das Ende seiner Hoheit und Herrlichkeit in Schmach und Erniedrigung ..., sondern Voraussetzung und Ermöglichung seiner endgültigen Erhöhung und siegreichen Heimkehr zum Vater" (ebd.). Dieser einlinigen (und deshalb leicht mißverständlichen) christologischen Konzeption wird durch die spätere red. Schicht B entsprechend gegengesteuert zur jetzigen Fassung des 4. Ev: Jesus ist zugleich der Geschundene, Mißhandelte, dem Leiden ausgesetzte Mensch – Erzählzüge und Elemente aus „dem ‚synoptischen Traditionsstrom'" (ebd.).

Kap. 4 (289–348) bringt die „Auswertung der Untersuchungsergebnisse für das Problem einer religionsgeschichtlichen Einordnung des Johannesevangeliums" und enthält „Erwägungen zum Problemkomplex Johannesevangelium und ‚Gnosis'". Die Autorin stellt zunächst einmal die drei wichtigsten Lösungsvorschläge von R. Bultmann, R. Schnackenburg und E. Käsemann dar und setzt sich mit ihnen kritisch auseinander (295–306). Nach einer „Zwischenüberlegung: Zum Problem der Ursprünge des ‚Gnostizismus'", differenziert sie in der Frage nach dem „Ort" des JohEv und bietet als Lösung an: „das ‚geistige Klima' der frühen joh Gemeinden [ist] durch eine Art ‚Prä-gnostizismus' bestimmt gewesen" (352); die spätere red. Bearbeitung ist eine Reaktion „in Richtung ‚Anti-Doketismus'" (ebd.) gewesen, als die „einseitig akzentuierte vorred ‚Hoheits-Christologie' ... im Laufe ihrer Überlieferung in die Gefahr einer ‚gnostisierenden' Verfälschung geraten" (ebd.) war.

Im Schluß (349–359) werden die Ergebnisse der Arbeit noch einmal zusammengefaßt und die „Tragweite der erzielten Ergebnisse" bedacht sowie ein „Ausblick" gegeben. – Der „Anhang" (361–394) enthält den griechischen Text von Joh 18,28–19,16a – strukturiert in sieben Szenen mit Exposition und Schluß – und das Literaturverzeichnis.

Die Arbeit ist ohne Zweifel ein recht interessanter Beitrag zur Johannes-Forschung und gibt vielfältige Anstöße zum Nachdenken (auch über die eigene Position). Der Umstand, daß die Vf.in ihre

Thesen sehr selbstsicher vorträgt und anderslautende oft scharf kritisiert, provoziert natürlich zu einer besonders intensiven Überprüfung ihres Ansatzes. Leider ist das im Rahmen einer Rez. nur begrenzt möglich, so daß im folgenden nur ein paar Anfragen gestellt werden können. Ich konzentriere mich dabei hauptsächlich auf Kap. 2, das ja auch den größten Teil der Arbeit ausmacht und mir am umstrittensten erscheint.

Die Untersuchung folgt in ihrer Analyse (und z. T. auch in der theologischen Auswertung in Kap. 3 und religionsgeschichtlichen Einordnung der joh Theologie in Kap. 4) dem Ansatz der „Neuen Literarkritik" (G. Richter, H. Thyen, W. Langbrandtner u. a.). Mit Thyen verbindet sie die Annahme einer joh Grundschrift (bei B.-B.: frühjoh Quellenschicht), die durch umfangreiche red. Arbeit re-interpretiert und korrigiert worden sei. Angesichts der Bedeutung dieser Überarbeitung bezeichnet B.-B. wie Thyen diesen „Bearbeiter" auch als „vierten Evangelisten" (z. B. 355). In der Charakterisierung der spezifischen Christologie der einzelnen Schichten sowie ihrer religionsgeschichtlichen Einordnung scheint mir die Vf.in G. Richter sehr nahezustehen (vgl. bes. seine letzten Artikel) – obwohl sie sich hier auffallend wenig auf ihn bezieht. Freilich vermeidet sie zu Recht die Einseitigkeiten und Übertreibungen Richters insbesondere hinsichtlich der innerjoh Konflikte. Die folgende Kritik ist somit in gewisser Weise auch eine Auseinandersetzung mit der „Neuen Literarkritik".

Dazu im einzelnen: Die Autorin arbeitet, wie schon oben gesagt wurde, mit den klassischen Methoden der Literarkritik: Sie achtet auf Spannungen, Brüche, Wiederholungen u. ä. Diese Beobachtungen sind sicher sehr wichtig und nützlich, reichen aber m. E. nicht aus, da gerade diese Kriterien oft sehr subjektiv (und willkürlich) sind.

Wie subjektiv ein solches Urteil sein kann (und mit welch unterschiedlichen Maßstäben bei B.-B. gemessen wird), sei an einem B e i s p i e l illustriert: Die Paschaamnestie scheidet B.-B aus, weil sie in Spannung zur Unschuldserklärung des Pilatus steht und unerwartet kommt. – Die Frage des Pilatus „Bist du der König der Juden?", die genauso überraschend kommt und in keiner Weise im vorhergehenden Text vorbereitet ist, wird von ihr nicht als störend empfunden, sondern der frühjoh Schicht zugeschrieben (ja, sogar als ein Element des Urpassionsberichtes erachtet).

Ich bin der Ansicht, daß man ohne z u s ä t z l i c h e Kriterien in der Literarkritik nicht weiterkommt. Zu ihnen gehört auch die Stil- und Wortkritik. Gegen diese hat die Autorin – mit anderen Exegeten – freilich die größten Vorbehalte, so daß sie sie überhaupt nicht oder nur sehr selten einsetzt. Ich kann diese übertriebene Reserve nicht verstehen, wenn man diese Methode mit entsprechender Vorsicht gebraucht. Man hat ja auch z. B. in der Syn-Exegese nicht diese Hemmungen.

Nun verläßt sich die Autorin freilich nicht nur auf die obengenannten Beobachtungen, sondern verwendet als 2. Pfeiler ihrer literarkritischen Analysen die syn Parr., die sie gerade in den Passagen vorfindet, die sich schon im 1. Arbeitsgang als red. erwiesen haben. Damit kommen wir aber zu einem weiteren Punkt der Kritik: zur Kritik an der Art, wie die Abhängigkeit von den Syn behauptet wird. Zwar bin auch ich der Ansicht, daß die „syn Anklänge" auf die uns bekannten Syn zurückgehen – freilich schon in der Phase der vor-joh Überlieferung (s. u.). Aber diese These muß man auch stichhaltig begründen. Das ist indessen nur dann möglich, wenn man mehr oder weniger s i c h e r nachweisen kann, daß z. B. die Parr. zu Lk und Mt Parr. zu r e d. Stücken oder Überarbeitungen dieser Evangelisten sind; Ähnlichkeiten allein lassen sich ja auch anders erklären: z. B. als Gemeinsamkeiten in der Tradition, falls hier bei Lk oder Mt Sondertraditionen vorliegen sollten. M. a. W.: Die Autorin hat gerade in diesem Abschnitt der Analyse einen wichtigen Schritt ausgelassen und sich lediglich – hin und wieder – auf die Literatur gestützt.

Schwer nachvollziehbar erscheint mir auch die Vorstellung, die man sich – nach der Hypothese von B.-B. – von der Arbeit des Red. (oder der „joh Schule") machen muß. Der Red. hätte – zur Korrektur der vorliegenden frühjoh Quellenschrift – eine recht eigenartige Methode gewählt: Er hätte Erzählelemente oder auch nur einzelne Wörter bald aus Mk, bald aus Lk oder Mt gewählt – und das sogar innerhalb einer kurzen Szene wie etwa 19,1–3. Ist das glaubhaft? M. E. sind die syn Parr. (zumindest in der Passionsgeschichte) nicht durch bewußte Übernahme und Gestaltung entstanden, sondern eher im Sinne einer – unbewußten – erzählerischen Anpassung, also im Rahmen einer Erzählgemeinschaft. U. zw. dürfte das geschehen sein, bevor der Evangelist diese Tradition/Quelle dann selber in seinem Sinne theologisch bearbeitet hat, und nicht als nachträgliche Anpassung des Red. an die Syn. Gegen diesen traditionsgeschichtlichen Ansatz spielt die Vf.in freilich die zeitliche Unwahrscheinlichkeit bzw. Unmöglichkeit aus. Dagegen kann man aber fragen: Wie sicher sind eigentlich unsere gängigen Zeitansätze hinsichtlich der Entstehung der Syn? Und: Welche Zeiträume sind denn notwendig, um einen solchen Vermischungsvorgang als möglich erscheinen zu lassen? – Im übrigen ergeben die von B.-B. angenommenen Ergänzungen und Korrekturen durchaus kein einheitliches Bild. So passen z. B. die als red. betrachteten VV 18,29–32.34.35 durchaus nicht zur Tendenz des Red.s (= Herausstellung Jesu als des Geschundenen, Mißhandelten etc.), noch stammen sie aus syn Material. Wie kann man sie dann aber derselben red. Stufe wie etwa 18,39–19,6 zurechnen?

Die Ausführungen in Kap. 3 und 4, die manche wichtigen Beobachtungen enthalten, sind wegen der fragwürdigen Analysen in Kap. 2, mit denen sie verklammert sind, auch nicht ganz unproblematisch. So geht m. E. die „Hoheitschristologie" auf den Evangelisten zurück, während sich die „antignostische Korrektur" hier überhaupt nicht und auch im übrigen Ev nur begrenzt nachweisen läßt, soweit sie nicht auf den Evangelisten schon selbst zurückgeht (z. B. 1,14 u. ö.). Im Zusammenhang mit der Rekonstruktion der (frühjoh) Christologie fällt übrigens auf, daß sich die Autorin – nach einigen vorsichtigen Absicherungen (z. B. 249) – durchaus auf Stellen des JohEv bezieht, von denen sie erst einmal nachweisen müßte, daß sie derselben Schicht angehören – so jedenfalls ihr Postulat an andere Autoren. Ja, sie stützt sich sogar auf Stellen, die heute von vielen Joh-Exegeten als spätere Ergänzungen betrachtet werden wie die 2. Abschiedsrede oder das „Hohepriesterliche Gebet" (vgl. z. B. 253) – eine Inkonsequenz, die zeigt, daß sie ihre eigenen strengen Maßstäbe wohl nicht allzu ernst meint.

Kap. 1 enthält u. a. einen interessanten Strukturierungsvorschlag für die ganze Perikope: Sie sei eingeteilt in zwei Akte mit sieben Szenen. Allerdings lassen sich auch hier manche Fragen nicht ganz unterdrücken. Eine sei kurz erwähnt: B.-B. sieht den Höhepunkt des 1. Aktes der jetzigen Fassung in 19,5. Damit wird aber die Bedeutung der Offenbarungsrede Jesu vor Pilatus zu sehr heruntergespielt, zumal die Autorin selber zugibt, daß die „Hoheitschristologie" – neben der Darstellung des Erniedrigten – durchaus ein Anliegen des Red.s war. Man könnte dann in 19,5 eher von einem Kontrapunkt zu 18,36–38 sprechen als von dem Höhepunkt. Im übrigen erscheint es gar nicht so sicher, daß 19,5 so stark die Geschundenheit Jesu in den Vordergrund stellt. Es fällt ja immerhin auf, daß die Brutalität der Verhöhnungsszene, wie sie bei den Syn anklingt, bei Joh sehr stark zurücktritt. Er erzählt von Geißelung und Dornenkrönung nur das, was Jesus letztendlich als König – wenn auch vordergründig als verspotteten König – darstellt. Ähnlich erzählt er dann das Wichtigste von der Kreuzigung, um sie – u. a. auch durch den dreisprachigen Titulus und den Streit um den Titulus – als „Erhöhung Jesu" darzustellen.

Nach diesen inhaltlichen und methodischen Bedenken seien ein paar Bemerkungen zur L i t e r a t u r b e n u t z u n g angefügt. Die Vf.in ist offensichtlich auf einige Autoren so „fixiert", daß sie andere Entwürfe nur nebenbei oder gar nicht zur Kenntnis nimmt. So bleiben z. B. völlig unberücksichtigt: M.-É. Boismard – A. Lamouille, Synopse des quatre évangiles en française, Tome III (Paris 1977); die Aufsätze von F. L. Cribbs; E. Osty, Les points de contact; Ph. A. Pharr, The Passion Narrative of the Fourth Gospel (Diss. Duke Univers. 1972); H. M. Teeple, The Literary Origin of the Gospel of John (Evanston 1974); S. Temple, The Core of the Fourth Gospel (London/Oxford 1975); T. A. Mohr, Markus- und Johannespassion (Zürich 1982), um nur einige zu nennen. Andere werden nur nebenbei zitiert oder kurz erwähnt wie R. T. Fortna, H. Klein, F. Neirynck, M. Sabbe. Rätselhaft ist auch, warum der Joh-Komm. von J. Blank nicht berücksichtigt wurde.

Die Schreibfehler etc. halten sich im Textteil einigermaßen in Grenzen, treten aber im Literaturverzeichnis gehäuft auf.

Trotz der im Vorhergehenden geübten Kritik stellt die Untersuchung von B.-B eine recht fleißige und kenntnisreiche Arbeit dar. Die Vf.in hat sich mit viel Verständnis in die vielschichtigen Probleme des Joh-Ev eingearbeitet und bietet – von ihrem Ansatz aus – interessante Lösungen an. Eine letztlich befriedigende Lösung der „joh Rätsel" hat sie freilich auch noch nicht erbracht. Die Diskussion wird weitergehen – unter Beachtung des Beitrags von B.-B.

P e g n i t z A n t o n D a u e r

Schnackenburg, Rudolf: **Das Johannesevangelium.** Ergänzende Auslegungen und Exkurse. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1984, 236 S. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd IV) gebunden, Subskriptionspreis DM 38.–, Einzelpreis DM 44.–

Schon im Vorwort zum 3. Bd seines großen Johanneskommentars sprach Sch. von dem „Lernprozeß", den er im Verlauf der Bearbeitung des JohEv durchgemacht habe, und war sich bewußt, daß dieser mit der Beendigung des Kommentarwerks keinesfalls abgeschlossen sei. Der nun vom Verlag Herder vorgelegte Ergänzungsband mit seinem

Überblick über „Entwicklung und Stand der johanneischen Forschung seit 1955" (9–32), seinen 5 „Ergänzende(n) Exkurse(n)" (33–118) und 6 „Auslegungen zu einzelnen Texten" (119–183) sowie dem Anhang von 4 „Nachträge(n) zu den Kommentarbänden" I–III (185–234) gibt Einblick in die „Werkstatt" Sch.s und dokumentiert sein stets wach gebliebenes Interesse an der neuesten Entwicklung der Johannesforschung. Deren Weg von 1955–1975 beschreibt der 1. Beitrag unter besonderer Berücksichtigung der Methodenfragen. Vor allem an den Fragen der „Entstehungsgeschichte des JohEv", „der geschichtlichen Umstände und ihrer Relevanz für Entstehung und Gestalt des JohEv" sowie am „religionsgeschichtliche(n) Problem und seine(r) Behandlung" erläutert Sch. die Bedeutung der sich wandelnden Fragestellungen und Methoden und die Schwierigkeiten, die sich ergeben aus dem Zusammenfließen literarischer, redaktions-kritischer, historischer und religionsgeschichtlicher Probleme.

Für diesen Forschungsüberblick werden viele Leser ebenso dankbar sein wie für die Nachträge zu den Kommentarbänden I–III, die es den Benutzern der Erstauflagen ersparen, sich um die Ergänzungen bei den Neuauflagen eigens bemühen zu müssen.

Besonderes Interesse unter den „ergänzende(n) Exkurse(n)" und den „Auslegungen zu einzelnen Texten" dürften die beiden bisher unveröffentlichen Beiträge „Zur Redaktionsgeschichte des Johannesevangeliums" (90–102) und über „Die Hirtenrede Joh 10,1–18" (131–143) finden.

Letztere nennt Sch. nämlich „ein M u s t e r b e i s p i e l für die Schwierigkeiten . . ., die sich für die Exegese des JohEv in der heutigen Forschungssituation auftürmen" (131).

„Auslegung unter Annahme der Textkohärenz" werde zwar nach wie vor versucht, weiche aber mehr und mehr einer „Auslegung unter Annahme einer Diskontinuität des Textes", wobei nicht nur die Literarkritik, die Redaktionskritik und die Schichtenscheidung, sondern auch die Traditions- (oder Überlieferungs-)geschichte Lösungsansätze böten. Dennoch blieben „Entstehung, Formung, Komposition und Einfügung der Hirtenrede in den Zusammenhang des Evangeliums" „rätselhaft oder doch umstritten" (142).

Sch.s – hier am Modell Joh 10,1–18 vorgeführter – „Weg zur Lösung des Rätsels" (142f) setzt auf die Konvergenz verschiedener methodischer Schritte. Er fordert zunächst „eine genaue linguistische Analyse" in der Hoffnung auf den Erweis größerer Textkohärenz. Das steht freilich in Spannung zur literarkritischen Arbeit, die mit ihrem Aufweis von Nähten, Umbrüchen, Widersprüchen etc. die Textkohärenz gerade bestreitet! Sch. ist viel zu sehr historisch-kritischer Exeget, als daß er Literarkritik entbehrlich fände. Er plädiert nur für behutsameres Vorgehen und für Lösungen, die nicht nur zertrümmerte Einzelteile, sondern dahinter eine „sinnvoll arbeitende Redaktion" zum Vorschein bringen.

Wie schon im 3. Bd seines Kommentarwerks erkennbar, anerkennt er in zunehmenden Maße die Notwendigkeit einer „Schichtenanalyse", verlangt nur, daß diese weniger von „radikale(n) Umbrüche(n)" als von „Fortentwicklung innerhalb einer im ganzen homogenen Gruppe (des ‚johanneischen Kreises')" ausgehen sollte. Bei der Bestimmung der theologischen Tendenzen einzelner Schichten müßten primär die joh Schriften selbst (JohEv und Briefe) interpretiert werden, darüber hinausgreifende, religionsgeschichtliche Vergleiche etc. sollten „mit größerer Vorsicht" geführt werden. Dabei dürfe „über allen Verschiebungen der Aussageintentionen und pragmatischen Zielsetzungen . . . die tragende joh Theologie (Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie) nicht aus dem Blick geraten". Aber gerade deren Einheitlichkeit steht bei der Annahme der Schichtenscheidung zu allererst in Frage! Sieht man auf die 3 Johannesbriefe, kann auch gar nicht zweifelhaft sein, daß es in den joh Gemeinden heftigste Auseinandersetzungen gab um Orthodoxie und Häresie, ja daß sich die joh Gemeinden darüber nicht nur gestritten, sondern gespalten haben (vgl. nur 1 Joh 2,19; 2 Joh 7; 3 Joh 9f). Sch. hat daher unstreitig recht, wenn er die Aufhellung der Hintergründe, die Entwicklung der joh Gemeinden, ihres Schrifttums und ihrer Theologie(n), als Schlüssel zum Verständnis von Eigenart und Gestalt des JohEv betrachtet (102). Doch dürfte seine Auffassung von der Homogenität der joh Gemeinden und von der Einheitlichkeit ihrer Theologie kaum aufrecht zu halten sein.

Dahinter, wie hinter seiner mehrfach geäußerten (freilich eher vagen) Hoffnung auf neue Impulse und Einsichten von seiten der Textlinguistik, der Strukturanalyse und der Semiotik (vgl. 28–30 u. ö.), steht bei Sch. die Präferenz für eine synchrone Betrachtung und seine Überzeugung von einer traditionsgeschichtlichen Kontinuität. Auf dieser Basis hat er sein Kommentarwerk 1965 begonnen und sich von einer einheitlichen theologischen Leitlinie bestimmen lassen. Im 3. Bd von 1975 hatte er sich erstmals „stärker der Literarkritik und der Annahme größerer Einschübe durch die Redaktion geöffnet" (95). Aber mit dem mit der diachronen Betrachtung aufbrechenden Problem möglicher Diskontinuitäten hat er offenkundig seine Schwierigkeiten. Zwar befürwortet jetzt auch er die „Einbeziehung des großen Briefes" (bzw. auch von 2 und 3 Joh: 101) als „Schlüssel zum Verständnis der Gedanken und Intentionen der Redaktion" und die Anerkennung der „konzeptionellen Unterschiede zwischen dem Evangelisten und der Redaktion" (94), doch dem damit gewiesenen Weg folgt er nur zögernd und voller Bedenken (101f). Und doch ist m. E. nicht zu sehen, wie anders bei den gegenwärtigen „Problemschwerpunkten" der Johannesforschung weiterzukommen wäre. Als solche nennt Sch. in seinem Forschungsbericht S. 30–32: „1. Die literarische Gestalt und Eigenart des Werkes", „2. Geschichtliche und geographische Einordnung" und „3. Theologisches Profil und Einordnung in die urchristliche Entwicklung".

Sch. hat wie kaum ein anderer die Johannesforschung gefördert. Alle hier nicht eigens besprochenen „Exkurse" und „Auslegungen", die teils älteren, teils jüngsten Datums und zumeist in Festschriften erschienen sind (vgl. den „Nachweis der Erstveröffentlichungen", 235f), legen davon ein beredtes Zeugnis ab. Und doch bleibt der „Lernprozeß" an den joh Schriften in vollem Gange.

E p p e n h a i n J o s e f H a i n z

Mundla, Jean-Gaspard Mudiso Mbâ: **Jesus und die Führer Israels.** Studien zu den sog. Jerusalemer Streitgesprächen. – Münster: Aschendorff (1984) VIII, 377 S. (Neutestamentliche Abhandlungen NF 17) Ln. DM 98.–

Verglichen mit den zahlreichen Veröffentlichungen zu Gleichnissen oder Wundertexten der synoptischen Evangelien sind Arbeiten zu den Streitgesprächen geradezu Seltenheiten. Die letzte deutschsprachige Monographie zu diesem Thema von M. Albertz: Die synoptischen Streitgespräche, stammt immerhin schon aus dem Jahre 1921. Die Ergebnisse von Albertz kritisch auswertend werden in dieser Münchener Diss., die unter J. Gnilka verfaßt wurde, die Streitgespräche in Mk 11–12 mit formgeschichtlicher Fragestellung erneut angegangen.

Die herangezogenen Texte (11,27–33; 12,13–17.18–27.28–34.35–37) werden jeweils unter den Aspekten von Literar-, Form- und Gattungskritik bearbeitet. Dann folgen die Interpretation des Traditionsstückes, die Frage nach der Authentizität bzw. Historizität der Perikope, deren Stellung in der Urkirche und ihre Interpretation durch den Evangelisten. Auffallend sind die zahlreichen Exkurse zu einzelnen Problemen der Texte. Vf. bringt historische Informationen z. B. zu den Sadduzäern (83–88), betrachtet auslegungsgeschichtliche Aspekte im Judentum (besonders gelungen: Ex 3,6a und die Auferstehung der Toten, 96–102) und erhellt den religionsgeschichtlichen Hintergrund bestimmter Begriffe (z. B. 156–173; 253–289). Diese Exkurse sind informativ und fassen den neuesten Forschungsstand zusammen. In der gebotenen Kürze seien die Ergebnisse der Untersuchung vorgestellt.

In Mk 11,27a.32b sieht Vf. den Redaktor am Werk (12). Es liegt ein Streitgespräch vor, das „gut geeignet für die Unterweisung der Gemeinde" ist (9); das Traditionsstück, welches Vf. für „authentische Jesus-Überlieferung . . . aus palästinensischen Kreisen" (29) hält, thematisiert die Feindschaft zwischen Jesus und seinen Gegnern und stellt Jesu Überlegenheit heraus (27). Ausgelöst wurde der Streit durch die Tempelreinigung (7. 36). In der Urkirche hatte dieser Text nicht nur die Aufgabe, die Gemeinde zu rechtfertigen und gegen die Führer Israels zu polemisieren, sondern bot auch Trost für die verfolgte Gemeinde (29–32). Im Rahmen des Mk-Ev rückt Jerusalem als die Stadt des Todes Jesu in den Blick. Zu Recht meint Vf., daß ταῦτα in V 28b sich bei Mk auf das gesamte Wirken Jesu zurückbeziehe (39–40). Vf. fügt diesen Ausführungen die These an – unter Berufung auf W. Marxsen –, daß Mk seine Quellen durch Anordnung, nicht durch Überarbeitung ausgewertet hat (vgl. auch 223).

In Mk 12,13–17 gehen V 13, die Partizipialkonstruktion in V 15a und 17c auf Mk zurück (42–45). Der Text wird als Streitgespräch bestimmt (50), in dem die Beziehung des Menschen zu Gott unter dem Vorzeichen von Gehorsam und Hingabe dargestellt wird (56–60). Vf. führt auch diese Perikope auf Jesus zurück (60–63). Während in der Urkirche dieser Text einen geringeren Stellenwert besaß (63–65), diente er Mk dazu, Jesus als einen unübertrefflichen Lehrer zu zeigen, der zu Unrecht den Verfolgungen seiner Gegner ausgesetzt war. Vf. glaubt hier im Kontext des Mk-Ev auch Verweise darauf zu finden, daß Jesus nach Mk in der Passion als der gehorsame Sohn den Willen des Vaters erfüllt (65–70).

In Mk 12,18–27, einem Streitgespräch (82–83), hat Mk lt. Vf. nicht eingegriffen. Es stehen sich Jesu „hohes, großartiges Gottesbild" (102) und ein „oberflächliches, ja ‚primitives' Gottesbild der Sadduzäer" (88) gegenüber. Da Vf. diese Perikope ebenfalls auf Jesus zurückführt (102–106), fällt er damit auch ein Werturteil über die (historischen) Sadduzäer; dies dürfte dann in die Abteilung Antijudaica gehören. In der Urkirche wurde das Gewicht mehr auf die Aussage des Textes über die totenerweckende Macht Gottes verlagert und das Geschick Jesu mitbedacht (106–108), eine Interpretation, die Mk nochmals durch die Stellung im Kontext verdeutlicht (108–109).

Die literarkritische Analyse von Mk 12,28–34 erbringt nur geringfügige Erweiterungen in V 28 und 34c (120–126). Vf., der den Text als Lehrgespräch

bestimmt (142–143), hebt nach umfangreichen Voruntersuchungen zu Begriffen der Perikope (143–173) den Bezug des Liebesgebotes zur Basileia hervor (204–214). Mehr spitzfindig als überzeugend behauptet er, der Schriftgelehrte habe „Jesu Antwort (V 31c) abgeschwächt (V 33c)" (204). Auch wenn die Perikope „aus dem hellenistischen Judenchristentum stammt", vermutet Vf. doch, „daß wenigstens ein Kern der Erzählung ... auf den irdischen Jesus zurückgeht" (226). Für Mk beobachtet Vf. treffend, daß Jesus hier in Übereinstimmung „mit dem Grundbekenntnis und den Grundwahrheiten des Glaubens Israels" (229) gezeigt wird. Daß ihm dennoch die Führer Israels nachstellen, hat seinen Grund in deren Bösartigkeit (231).

Warum Vf. Mk 12,35–37 bearbeitet, obwohl der Text a prima vista kein Gespräch ist und von ihm selbst als Monolog bestimmt wird (243–245), erfährt der Leser nicht. Der wahrscheinliche Grund besteht darin, daß M. Albertz diese Perikope zu der von ihm rekonstruierten Sammlung der Jerusalemer Streitgespräche zählte. In diesem Text rechnet Vf. VV 35b.36.37ab zur Tradition (236–237), die auf Gemeindebildung zurückgeht (294). In der mk Deutung wird hier eine Antwort auf die Frage nach der Identität Jesu gegeben und auch das Centuriobekenntnis vorbereitet (294–298). Abschließend lehnt Vf. M. Albertz' These von einer Sammlung Jerusalemer Streitgespräche ab; erst Mk habe die Texte zusammengestellt (299–302). Ebenso verwirft er die Pascha-Haggada-Hypothese von D. Daube (303–305). Bei gattungskritischen Einlassungen betont Vf. ganz zu Recht, daß zur genauen Scheidung zwischen Lehr- und Streitgespräch nicht nur formale Aspekte maßgeblich sind, sondern auch inhaltliche, näherhin die jeweiligen Motivationen der Gesprächspartner (305–307). So richtig diese Einschätzung ist, bleibt sie doch solange fragmentarisch, wie nicht Konsequenzen und Probleme aufgezeigt werden. So findet sich z. B. auch kein Lösungsvorschlag dafür, wie diese Motivation denn festzustellen sei, da explizit nur in Mk 12,13 ein Hinweis vorliegt. Die Frage des Verhältnisses von synoptischen zu rabbinischen Streitgesprächen – auf mögliche hellenistische Hintergründe geht Vf. nur in einer Fußnote ein (19, Anm. 84) – wird nicht, wie zu erwarten gewesen wäre, von den Texten aus angegangen, sondern das Problem wird auf Personen übertragen. Die Besonderheit der synoptischen Streitgespräche beruht letztendlich auf der Besonderheit Jesu, die Vf. so bestimmt: „Der ungeheure Anspruch und die unerhörte Autorität, die Jesu Auftreten charakterisieren, machen jeden Vergleich mit anderen Lehrautoritäten in Israel und anderswo unmöglich" (308). Damit ist aber immer noch nichts zu der Vergleichbarkeit dieser Texte ausgesagt.

Der starke Bezug auf den historischen Jesus prägt die ganze Untersuchung und ist wohl auch der Grund für manche Unklarheiten, die sich in der Terminologie und in Einzelschritten finden. Da ist vor allen Dingen der Begriff Tradition und die mit ihm verbundenen Probleme, die einer gründlicheren Klärung bedurft hätten. Ein Traditionsstück ist lt. Vf. frei von mk Redaktion; es wurde Mk von einer Gemeinde, die nicht näher bestimmt wird (bis auf S. 29 u. 226), überliefert und wird vom Vf. häufig auf Jesus zurückgeführt. Ob und inwieweit beim Tradierungsprozeß noch Bearbeitungen vorgekommen sind, wird nicht diskutiert. Offensichtlich meint Vf., das g a n z e Traditionsstück in solchen Fällen auf Jesus zurückführen zu können. Deutlich wird dies an der Einlassung zu Mk 12,18–27: „Es stellt sich nun die Frage nach dem Sinn dieses Streitgespräches im Munde Jesu" (83, ähnlich 54). So interessant ein solcher Ansatz auch ist – ohne die notwendige Beschreibung einer Traditions-Entwicklung von Jesus zur Gemeinde und zu Mk, die wenigstens den Anspruch der Wahrscheinlichkeit für sich hat, ist er nicht überzeugend. Letztendlich kehrt Vf. doch zur Urgesprächs-Hypothese von Albertz zurück, ohne auch nur z. B. so einfache Fragen zu klären, weshalb die Gespräche, die nach Meinung des Vf.s das ganze religiöse Gefüge der Gegner zusammenbrechen lassen (308), dennoch so gelinde abgelaufen sind. Der situative Kontext dieser jesuanischen Gespräche wird überdies oft aus den Rahmenversen des Evangelisten rekonstruiert und zwar ohne tieferes Hinterfragen. Man muß es als erstaunlich bezeichnen, mit welcher Sicherheit aus den Texten auf den historischen Jesus geschlossen wird.

Bei den einzelnen Arbeitsschritten fallen bisweilen Widersprüchlichkeiten auf, die einer mangelnden Methodenreflexion zuzuschreiben sind. Werden in 11,27a Wendungen als typisch markinisch ausgegrenzt, gilt dieses Kriterium nicht mehr in 11,31 (9. 11). Wird ein Anakoluth als ein deutliches Zeichen für einen Bruch gewertet, der zu literarkritischen Scheidungen führt (11), so findet diese Erscheinung wenig später keine Berücksichtigung (75). Zur Not arbeitet Vf. auch mit Suggestivfragen, um seine literarkritischen Urteile zu begründen (vgl. 11. 106). In den sprachlichen Untersuchungen, die an sich sehr präzise durchgeführt sind, stellt Vf. gerade in den Traditionsstücken häufig typisch mk Wendungen fest (14. 76. 239f). Unverständlich wird die Interpretation eines Traditionsstückes, wenn dafür ein Vers herangezogen wird, der kurz zuvor noch dem Redaktor zugeschrieben wurde (12 u. 26).

Letztendlich wird man sagen können, daß Vf. zwar einen mutigen, aber wenig überzeugenden Versuch vorlegt, die Geschichte der Streitgespräche zu rekonstruieren. Seine Ergebnisse werfen mehr neue Fragen auf, als sie beantworten. Die Rückbindung der Texte an den historischen Jesus ist methodisch zu wenig abgesichert; der Verweis auf semitischen Sprachstil der Traditionsstücke ist da auch keine Hilfe. Dieses Insistieren auf den jesuanischen Ursprung geschieht um den Preis einer bei zahlreichen, treffenden Einzelbeobachtungen blassen Exegese der Texte im Mk-Ev. In deren knappen Interpretation (insgesamt 28 S.) findet sich vieles, was durchaus einer Diskussion wert ist. Man kann bisweilen den Eindruck gewinnen, daß Vf. einige Aspekte nicht weiterdachte, da ihm deutlich wurde, daß seine Darstellung der mk Intention die Ergebnisse der literarkritischen Analyse und der Untersuchung auf Historizität in Frage stellte.

Der Wert der Untersuchung besteht nicht in den Antworten, sondern in den Anregungen, die hier gegeben werden. Zugleich ist sie eine Warnung vor dem (zu) schnellen Schritt vom vertexteten zum historischen Jesus.

Paderborn Rainer Kampling

Zur Theologie der Kindheitsgeschichten. Der heutige Stand der Exegese. Mit Beiträgen von Peter Fiedler, Dieter Zeller, Ulrich Wilckens, Ingo Broer und Rudolf Pesch. Hrsg. v. Rudolf P e s c h . – München, Zürich: Schnell & Steiner (1981) 118 S. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg) kart.

Die kleine Festschrift enthält fünf Referate zur Theologie der Kindheitsgeschichten, die während einer Tagung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg i. Br. anläßlich des 70. Geburtstages A. Vögtles gehalten wurden.

P. F i e d l e r untersucht das Christologumenon der geistgewirkten Empfängnis in Mt 1 und Lk 1–2 und ordnet es traditionsgeschichtlich der entfalteten heidenchristlichen Theologie zu; gegen R. E. Brown und R. H. Fuller wird ein direkter Zusammenhang mit urchristlichen Bekenntnisformeln zurückgewiesen.

D. Z e l l e r geht der Gattungsfrage nach und skizziert einen Abriß der Gattungen der Geburtsankündigung im AT, im haggadischen Midrasch und im NT. Für eine Präsentation außerbiblischer Textparallelen war anscheinend leider kein Platz.

Der Beitrag von U. W i l c k e n s enthält eine Auslegung der lk Erzählung von der Ankündigung der Geburt Jesu an Maria (Lk 1,26–38), deren christologische Aussage (geistgewirkte Empfängnis, Jungfrauengeburt) dogmatisch und fundamentaltheologisch eingeordnet wird und deren mariologische Implikationen in Auseinandersetzung mit der katholischen Marienfrömmigkeit kritisch bedacht werden. Dieser Beitrag zeigt das hohe Maß an möglicher ökumenischer Übereinstimmung in exegetischen und systematischen Sachfragen, andererseits aber auch deren Grenze in der Frage einer soteriologisch gedachten Mittlerschaft Mariens als „Gottesmutter an der Seite Christi der Kirche g e g e n ü b e r" (72).

I. B r o e r zeigt in seinem Beitrag zu Mt 2 an Beispielen aus der (harmonisierend-historisierenden) Auslegung der Kirchenväter die Abhängigkeit der exegetischen Interpretation von den kulturell bedingten Plausibilitätserwartungen einer Epoche.

R. P e s c h untersucht auf der Basis einer einleuchtenden Analyse des erzählerischen Aufbaus der vorlk Geburtsverkündigungslegende (Lk 2,1–21) deren politische Implikationen und versteht sie als doppelte Frontstellung gegenüber der Friedensidee des Kaiserkultes einerseits und des nationalpolitischen Messianismus des antirömischen Widerstandes andererseits.

Insgesamt eine methodisch und sachlich vielseitige Einführung in den Forschungsstand.

Münster Karl Löning

Festugière, André-Jean, O. P.: **Les actes apocryphes de Jean et de Thomas.** Traduction française et notes critiques. – Genf: Patrick Cramer 1983. 123 S. (Cahiers d'orientalisme VI) Ln.

Während E. Junod und J.-D. Kaestli an ihrer Neuausgabe der Acta Johannis arbeiteten (Corp. Christ. S. Apocr. 1 u. 2 1983), hat der durch seine einschlägigen Forschungen weltbekannte Dominikaner eine französische Übersetzung derselben sowie der Acta Thomae (auf Grund der Ausgabe von Bonnet) erstellt, die höchsten Ansprüchen genügt und von kurzen Noten begleitet ist, die häufig eine wertvolle Ergänzung zu denen von Junod-Kaestli darstellen. Das Gleiche gilt von einer ganzen Reihe von philologischen Bemerkungen, wie daß Infinitive als Imperative auftreten (9 A. 3 zu 18,13; 13 A. 17 zu 28,9; 20 A. 33 zu 58,7). 13 A. 18 zu 29,2 wird ἑαυτῷ zutreffend als lui-même verstanden (ebenso 18,31 zu 48,5). Hier und öfter wird man F. gegenüber Junod-Kaestli folgen.

In anderen Fällen kann man Zweifel anmelden, so wenn F. 14 A. 23 ἀχώρητον τὴν λύπην (chagrin immense) gegenüber ἀχώριστον (34,11) konjiziert, was Junod-Kaestli halten (tristesse constante). Tatsächlich finden sich bei Lampe, Patr. Gr. Lex. 281a zwei analoge Belege, von denen allerdings der eine aus cat. Luc. hinfällig ist (s. Reuss TU 130,

Nr. 250,9), aber der andere Ep. Clem. 10,4 (jetzt GCS 42,13,13) ἀχώριστον μνήμην, von Rufin (ebd. 14,15) durch sine intermissione in vestro corde volvatis wiedergegeben, beweiskräftig bleibt.

19, A. 32 findet F. ἐπιχείρου (52,3) sinnlos und läßt es weg, Bonnet hält den Text für korrupt, James schreibt ‚at this moment', Schäferdick (Hennecke – Schneemelcher II,162) versucht: „gib Gott die Ehre an dem ‚faßbar'(?) gewordenen Werk"! Auch Junod und Kaestli raten aus dem Kontext auf ein Subst. ἐπίχειρον bienfait. In Wirklichkeit hatte James längst das allein Richtige getroffen, auch wenn er Schimmelpfeng (Hennecke Hb. 1904, 509) folgen dürfte, der ein unbelegtes Adj. ἐπίχειρος „zur Hand seiend, vorliegend" annimmt. Ich lese ἐπὶ καιροῦ „im Augenblick", „gerade" (vgl. Luc. Abdic. 9, Deor. Dial. 12,1).

Die Acta Thomae hat F. auf Grund der Ausgabe Bonnets, aber mit steter Berücksichtigung der syrischen Überlieferung (nach A. C. J. Klijn, Leiden 1962) übersetzt und dabei den griechischen Wortlaut verbessert (mit „S" gekennzeichnet). Die englische Übersetzung von James wie die deutsche von G. Bornkamm (Hennecke – Schneemelcher) hat ihm auch hierbei gedient.

Die beiden italienischen Bearbeitungen (L. Moraldi, Apocrifi del NT II, Turin 1971 und M. Erbetta, Gli Apocrifi del NT II, Turin 1966), die so weit ich sehe, ohnehin hauptsächlich auf James und Hennecke – Schneemelcher basieren, blieben außer Betracht.

Graz Johannes B. Bauer

Mollenkott, Virginia R.: **Gott eine Frau?** Vergessene Gottesbilder der Bibel. Mit einem Nachwort von Elisabeth Moltmann-Wendel. Aus dem Englischen von Christa-Maria Knirck. – München: C. H. Beck 1985. 137 S. (Beck'sche Schwarze Reihe 295). Paperback DM 14.80

Die Vf.in ist Professorin für englische Sprache und Literatur an der New York University. Darauf sind manche Eigentümlichkeiten dieses Buches zurückzuführen, die es zu einer angenehmen Lektüre machen: ein ungezwungener Stil, häufige Zitate und Anspielungen nichtbiblischer Art. Sie erhebt hier aus dem Bereich der Bibel und ihrer Umwelt folgende Gottesdarstellungen: Die Gottheit als gebärende Frau, Gott als stillende Mutter und andere mütterliche Aspekte Gottes, Gott als Geburtshelferin, die Schechina, Christus als weiblicher Pelikan, Gott als Bärenmutter, der Gott der Noomi, Gott als Haushälterin, Gott als Geliebte, Gott unsere Hilfe, Gott als Bäckerin, Gott als Adlermutter, Gott als Henne, Gott als Weisheit. Die bisherige Theologie hat unter diesen Redeweisen immer ausgewählt und die Weisheit für ungleich relevanter gehalten als die Bärenmutter. Ein Buch wie das vorliegende zwingt mindestens dazu, die Prämissen der Selektion zu hinterfragen. Es ist in einer Zeit willkommen, da das Mißtrauen in die spekulative Gotteslehre und das Interesse für Mythen und Bilder neu zunehmen.

Darüber hinaus verfolgt die Vf.in feministische Interessen. Von ihnen her ist es bisher nicht gelungen, konkrete Weisungen zu entwikkeln, wie in Predigt, Unterricht usw. mit konträren Gottesbildern umzugehen wäre. Die Vf.in optiert nicht für eine radikal-feministische Position, da sie feststellt, „daß es uns christlichen Feministinnen nie darum gegangen ist, von Gott als Vater oder Geliebten nichts wissen zu wollen, sondern darum, dabei nicht stehen zu bleiben" (11). Wie weiterzukommen wäre, sagt sie nicht.

E. Moltmann-Wendel hat ein Nachwort von 6 Seiten beigefügt, in dem sie verschiedene Strömungen der Feministischen Theologie (sehr) kurz vorstellt; außerdem weist sie auf einige weiterführende Literatur hin. Lektüre und Meditation des Buches sind für Menschen unterschiedlicher Interessenrichtung nützlich: für die, die nach der Rede von Gott fragen, und für die, denen es um irdische Gerechtigkeit (auch gegenüber Frauen) geht.

Münster Herbert Vorgrimler

Ko Ha Fong, Maria: **Crucem tollendo Christum sequi.** Untersuchungen zum Verständnis eines Logions Jesu in der Alten Kirche. – Münster: Aschendorff (1984), VIII, 148 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie 52), kart. DM 44.–

Die Arbeit möchte das fünfmal überlieferte Wort vom Kreuztragen (nach dem Schema von Mk: Mk 8,34; Mt 16,24; Lk 9,23; von Q stammend: Mt 10,38; Lk 14,27) untersuchen (9). In ihren methodischen Überlegungen (4–6) unterscheidet die Autorin zwischen primär literargeschichtlicher und primär problemgeschichtlicher Auslegung. Sie dagegen möchte „sich auf den theologischen Inhalt der Auslegungen . . . auch nicht hauptsächlich problemgeschichtlich" (5) hin orientieren. „Dementsprechend wird die Auslegung der einzelnen Autoren katenenartig untersucht." (5) Entsprechend auch die von ihr gewählte Beschränkung: „In dieser Arbeit kommen daher nur die Autoren oder Schriften zu Wort, die direktes Material zur Auslegung des Logions bieten." (7)

Zunächst wird „das Logion vom Kreuztragen in den synoptischen Evangelien" (9–25) hinsichtlich der verschiedenen „Interpretationsmodelle" (21–24) dargestellt. Es wird nicht ausgeschlossen, „daß man in diesem Wort die ‚ipsissima vox' Jesu hören kann", sicher aber ist, „daß sich die ‚ipsissima intentio' Jesu in der Forderung der Kreuzesnachfolge entdecken läßt". (24f)

Der Hauptteil (26–131) bietet die Auslegungsgeschichte „in der frühchristlichen Literatur bis zum fünften Jahrhundert" (sic!). Der Rahmen der Untersuchung spannt sich von den Apostolischen Vätern bis hin zu Augustinus. In chronologischer Abfolge kommen Texte zu Wort, die „das Logion entweder wörtlich oder in Form von freien Zitaten, Mischzitaten, Zitatenkombinationen und direkten Anspielungen" (26) bieten. Die großen Vertreter der griechischen wie lateinischen Tradition werden untersucht.

Der Rückblick (131–136) faßt unter drei Gesichtspunkten – Hermeneutischer Aspekt, Theologiegeschichtliche Relevanz, Verwirklichungsformen – die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen zusammen.

Die Arbeit bietet einen Auslegungsüberblick, und in der Präsentation des Materials liegt der unbestreitbare Wert dieser Untersuchung. Da die Autorin aber – wie in den methodischen Überlegungen unterstrichen – ihre Ausgabe sehr eng versteht, bietet sie gelegentlich nur kurze Hinweise auf Vorkommen des Logions (vgl. 78) oder referiert sehr knapp, wie etwa zu Hippolyt (61f) oder Athanasius. Andererseits behandelt sie Ignatius (29–32), obwohl er das Logion nur „möglicherweise" (30) kannte. Die als Beleg (30, Anm. 117) angeführte Stelle bei Köster, Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern, 24ff referiert die von Köster abgelehnte Meinung von Völter. Köster selbst schließt ausdrücklich aus, daß Ignatius das Mt-Evangelium benutzt habe. „Andere Evangelien kommen für eine Benutzung durch Ignatius schon gar nicht in Frage (von Joh ist hier abgesehen)" (61). Ignatius wird also behandelt, weil „die Ignatiusbriefe einen Platz von unverkennbarer Wichtigkeit in der Wirkungsgeschichte unseres Logions" (32) einnehmen! Eine vertretbare, glückliche Inkonsequenz ihres eigenen engeren methodischen Ansatzes. Dann fragt man sich aber, warum die Märtyrerakten nicht behandelt sind und über sie kein Wort verloren wird, obgleich das Fehlen des Logions in der apologetischen Literatur des zweiten Jh.s kurz behandelt wird (32–34). Zudem haben Origenes (54–58) und Tertullian (63–66) das Logion auf den Märtyrer hin interpretiert.

Der Verzicht auf problemgeschichtliche Orientierung hat vielleicht auch dazu geführt, daß motivgeschichtliche Zusammenfassungen fast ganz fehlen und die Einordnung der Auslegung in die Theologie eines Kirchenvaters oder in die Traditionsgeschichte weitgehend nicht geleistet wird. Dies eben ist der Preis des engen methodischen Rahmens.

Bochum Wilhelm Geerlings

Der Brief an Diognet. Übersetzung und Einführung von Bernd Lorenz. – Einsiedeln: Johannes Verlag (1982). 112 S. (Christliche Meister Bd 18), kart. DM 15.–

Die wahrscheinlich um 200 entstandene Schrift an Diognet, „nach Form und Inhalt ein Meisterwerk" (G. Rauschen), verdient es, einem breiteren Leserkreis zugänglich gemacht zu werden. Zur gerechten Beurteilung der vorliegenden Neuübersetzung und des Kommentars ist sicher zu berücksichtigen, daß keine streng wissenschaftliche Untersuchung angestrebt wurde. Allerdings sollte auch eine „bloße" Verbreitung frühchristlicher Schriften mit wissenschaftlicher Gründlichkeit geschehen.

„Zur Hinführung" (7–10) nutzt es wenig, unbeweisbare Vermutungen über Autor und Adressaten zu wiederholen; stattdessen wäre es allein aufgrund des Textes durchaus möglich gewesen, Diogn 1–10 als ein an heidnische Leser gerichtetes apologetisch-protreptisches Schreiben zu bestimmen und Diogn 11f wegen der sprachlichen und thematischen Andersartigkeit deutlich als sekundären Nachtrag davon abzusetzen.

Die durch Zwischenüberschriften gegliederte Übersetzung (13–32) erreicht nicht den bestmöglichen Stand philologischer Exaktheit und stilistischer Klarheit. Diogn 1,1 καινὸν τοῦτο γένος = „dieses bis dahin unbekannte Volk" statt richtiger „diese neue Art" oder „dieses neue Geschlecht", Diogn 2,1 ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς καινὸς ἄνθρωπος = „ähnlich einem Neugeborenen ein neuer Mensch" und statt „gleichsam ein von Grund auf neuer Mensch" Diogn 6,1 κόσμος = „Menschheit" statt „Welt" treffen nicht die Aussageabsicht des Autors. Eine sorgfältigere Übersetzung hätte manche unsachgemäße Kommentierung (39f, 64) verhindern können.

Der Kommentar (35–103) beschränkt sich weitgehend auf eine Nacherzählung des Inhalts, der in „meditierender Assoziation" ideenverwandte Bibelstellen und historische wie theologische Einzelheiten beigefügt werden. Manche Bemerkungen verdunkeln leider Aussage und Bedeutung des Diognetbriefs. So kann aus der Diogn 1,1 angesprochenen Einstellung der Christen zur „Welt" und zum Tod kein grundsätzlicher „Gegensatz von geistlichem und weltlichem Bereich mit der weit überragenden Bedeutung des Spirituellen" (35) herausgelesen werden, zumal gerade diese Schrift wichtige Passagen über den Auftrag und die Verantwortung der Christen gegenüber der Welt enthält (vgl. Diogn 6). Als mißlungen erweist sich die angestrebte Herstellung von Gegenwartsbezügen, die als Ziel allerdings sehr zu begrüßen ist. Wenn der Vf. S. 37f an den nazistischen Judenmord erinnert, darf er nicht übersehen, daß dieser aus rassischen Motiven die Juden ausrotten wollte, während Diogn 1,1 nicht gegen die Juden als solche gerichtet ist, sondern bei Anerkennung ihrer Gottesvorstellung nur einzelne ihrer Lehren und ihre Kultpraxis ablehnt. Ebenso läßt sich die Bemerkung über Engel- und Heiligenverehrung als „Topos einer Abirrung ‚der' Katholischen Kirche" (84) in keiner Weise durch Diogn 9,1 rechtfertigen; aus Diogn 10,7 hätte der Vf. mühelos die richtige Vorstellung von kirchlicher Heiligen-, hier: Märtyrerverehrung gewinnen können.

Der Vf. verzichtet fast ganz auf Anmerkungen. Das Literaturverzeichnis ist jedoch recht umfangreich.

Münster Winfrid Cramer

Arens, Herbert: **Die christologische Sprache Leos des Großen.** Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982). 716 S. (Freiburger Theologische Studien, Bd 122) kart. DM 128.–

Der sogenannte Tomus Leonis, der 28. Brief Papst Leos des Großen an den Patriarchen Flavian von Konstantinopel, zählt zu den berühmtesten Verlautbarungen römischer Päpste in Sachen der altkirchlichen Christologie, und es überrascht darum nicht, daß er in der Dogmengeschichte einen bevorzugten Platz einnimmt. Über die detaillierten Einzelaussagen zum Christusverständnis hinaus kommt dabei immer wieder die Bedeutung des Tomus insgesamt ins Spiel, vor allem hinsichtlich seiner Rolle beim Zustandekommen der Formel von Chalkedon. Ziel der vorliegenden Untersuchung „ist eine möglichst umfassende Beobachtung der sprachlichen Erzeugung des Tomus durch Leo den Großen. ‚Sprachlich' soll in diesem Zusammenhang einen weiten Sinn haben und die verschiedenen Schichten der Sprache, die wir unterscheiden können, mitberücksichtigen: die Schichten von der äußeren Gestalt bis zum Inhalt, von der Orthographie bis zur Semantik, den Gedankenstrukturen" (17). Kurz, es sind die Methoden der Linguistik, mit denen die Analyse des leoninischen Textes vorangetrieben wird.

Zunächst geht freilich der Vf. in einem Einleitungsteil auf Werk und Sprache Leos des Großen ein (23–138), um so den zu behandelnden Tomus in den Kontext des gesamten literarischen Nachlasses einzubetten. Während für die Predigten des Papstes neuerdings die Editionen von A. Chavasse (SChr. SL 138–138A, Turnholti 1973) grundlegende Auskünfte zur überlieferungsgeschichtlichen und chronologischen Situation bieten, herrscht hinsichtlich der Briefe, und zwar trotz der kritischen Ausgaben von E. Schwartz und C. Silva-Tarouca, noch manche Unsicherheit hinsichtlich der Einschätzung der benutzten handschriftlichen Sammlungen. Zum angemessenen Verständnis des Tomus Leonis wird nun die Korrespondenz des Papstes in der Angelegenheit des Eutyches bis zur Synode Ephesus (449) vorgestellt, wobei Anlaß, Datierung und inhaltliche Aussagen jeweils angesprochen werden. Ausführungen über Verbreitung, etwa in Gallien und Oberitalien, sowie zu Brieftypus und Redaktion des wichtigen dogmatischen Briefes zielen unmittelbar auf den analysierten Text, dessen Sprache noch vor dem Hintergrund altchristlicher Latinität und als Kunstprosa vorgestellt wird.

Der Hauptteil dieser umfänglichen Bonner Diss. besteht aus der Textbesprechung des Tomus (147–685), deren Schritte vorab noch erläutert werden (139–143).

Auf den Abdruck des Textes, und zwar nach der Ausgabe von Silva-Tarouca, folgt die Textkritik des betreffenden Abschnittes. Unter „Stilistisches" kommen anschließend Besonderheiten des Textes zur Sprache, während unter „Prätexte" nach Einflüssen vorgegebener Texte, insbesondere der Heiligen Schrift, gefragt wird. Die Prüfung der „Komposition", also die Erhebung von Kriterien für den Aufbau eines Abschnittes, führt schließlich zu einer „semantischen Auslegung", um „die sich im Tomus ausdrückende Denk- und Vorstellungswelt Leos näher zu erfassen, die Ansicht, Ordnung, Konzeption von Welt (im umfassenden Sinn), wie sie sich dem Sprechenden oder Schreibenden darstellt oder wie er sie sich wünscht" (142).

Entsprechend diesen methodischen Schritten erfolgt nun die Analyse des gesamten Tomus, wobei die einzelnen Abschnitte sorgfältigen Untersuchungen unterworfen werden. Der Vf. kam dabei im Verfolg seiner Überlegungen zu dem Schluß, daß aufgrund von Stil und Thematik „das usprüngliche Konzept des Tomus (W 1-53; VV 158 ff) in einem schon fortgeschrittenen Stadium des Textentwurfs um den langen Zitatenteil erweitert worden ist". Als äußeren Anlaß für diese Erweiterung vermutet er die inzwischen erfolgte Einberufung eines Konzils nach Ephesus (692). Neben den durchgehenden Beobachtungen zum Stil gewinnt die Berücksichtigung der Prätexte für die gesamte Interpretation hohe Bedeutung. Tatsächlich ermöglichen etwa der unmittelbare Vergleich mit den einschlägigen Schreiben aus dem Osten oder auch das Eingehen auf das eingefügte Apostolische Glaubensbekenntnis klarere Aussagen, wobei zugleich der Argumentationszusammenhang deutlich wird. „Mit dem römischen Symbolum aber kann Leo mit einem Blick auf Nikaia ... ein zweimaliges ‚natus esse' bzw. eine zweifache ‚nativitas' Jesu beweisen und damit auch zwei ‚Naturen'" (332ff). Analysen einzelner Begriffe wie des Verbs suscipere (226f; 329ff), des Begriffs substantia (332ff) oder persona (338ff) vertiefen jeweils das Ergebnis, ja legen die Strukturen des leoninischen Sprachgebrauchs frei.

Die Untersuchung von A. trägt mit ihrer Methode ohne Zweifel zu einem intensiven Verständnis des Tomus Leonis bei, einfach schon deshalb, weil der Text aus der Gesamtstruktur leoninischer Sprache analysiert wird. Zielsetzung des Briefes und Argumentationsweise kommen deutlich in den Blick; aber auch Detailbeobachtungen loten den Stellenwert einzelner Aussagen in der Christologie des Papstes aus. Insofern wird die Forschung die subtilen Interpretationen dieser Arbeit aufnehmen.

Ihr voluminöser Umfang läßt freilich auch die Frage nach dem Verhältnis von Aufwand und Ergebnis aufkommen, zumal die Ergebnisse sowohl in synchroner und diachroner Perspektive je zu überprüfen wären. Der Vf. macht selbst auf die Einführung des Symbols von Nikaia im sogenannten zweiten Tomus aufmerksam (175ff), ein Befund, der vom Prätext her die Argumentationsweise wandelt; andererseits wird man die abendländische Explikation theologischer Begrifflichkeit nicht ausklammern können, um die Konturen leonischer Christologie treffend zu erfassen. Insofern hat die hier geübte Methode der Linguistik noch kaum die Aussagen der bisherigen Forschung überholt.

München Peter Stockmeier

Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381). Mit Beiträgen von A. Ganoczy, W.-D. Hauschild, Th. Schneider, R. Slenczka. Hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg. – Freiburg/Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 127 S. (Dialog der Kirchen Bd 1) kart. DM 22.80

Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen beschäftigte sich auf seiner 42. Arbeitstagung in Freiburg i. Br. vom 6.–10. April 1981 mit dem Glaubensbekenntnis des ersten Konzils von Konstantinopel, dessen 1600. Wiederkehr in diesem Jahr begangen wurde. Das Spektrum der Referate umfaßte Herkunft und geschichtliche Situation, Wirkungsgeschichte sowie Relevanz des Symbols für die gegenwärtige ökumenische Gesprächslage, wobei in der Diskussion weitere Probleme aufbrachen wie das Verhältnis von Schrift und Bekenntnis.

W.-D. Hauschild behandelt in seinem geschichtlich ausgerichteten Beitrag „Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensausbildung". In sorgfältiger Auseinandersetzung mit der jüngsten Forschung, insbesondere mit der Darstellung des Konzils von A. M. Ritter, der bekanntlich das Symbolum C als eine Art Unionsbekenntnis betrachtete, sucht er eine Lösung unter Verweis auf offene Bekenntnistexte. Die Bekräftigung des Nicaenums sei erfolgt „unter Zitierung eines der im Gebrauch befindlichen ‚nicaenischen' Credotexte, welcher ausführliche Aussagen zum 3. Artikel enthielt (= C), einige begrifflich präzise Formulierungen über die Einheit der göttlichen Usia und die Dreiheit der Hypostasen (gleichsam ein Resümee der trinitätstheologischen Argumentation der Kappadokier) als authentische Interpretation des ‚Glaubens von Nicaea' brachte und das nicht mehr ganz aktuelle Anathema von 325 durch eigene neue Formulierungen ersetzte" (24f). Die ungeklärte Pneumatologie vor dem Konzil rechtfertige diese Hypothese, wonach C als „Kompromißtext" (27) Eingang in die Konzilsbeschlüsse gefunden habe und in ihrem biblischen Sprachgewand noch einer Präsisierung fähig war; nach wie vor spricht sich aber H. dafür aus, es handle sich bei C um „ein komplett unverändert übernommenes Credo" (34), das einen Grundbestand des Glaubensbewußtseins repräsentiert und so als Ausdruck kirchlichen Konsenses verbindlich bleibt.

A. Ganoczy geht in seiner Untersuchung auf „Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis" ein. Das Verhältnis von Konzil und Symbol stellt sich als Ringen um ein universales Glaubensbekenntnis dar, das nicht nur auf eine Zweieinheitlichkeit von NC hinausläuft, sondern im Florentinum der Überzeugung Ausdruck verleiht, daß letztlich die Väter in ihrer Gesamtheit nicht einem Irrtum erliegen und deshalb eine unterschiedliche Haltung zum Filioque eingenommen werden könne. Unweigerlich taucht damit das Problem der Ökumenizität von Konzilien auf, wobei G. aufgrund einer Äußerung des Papstes Paul VI. das Kriterium päpstlicher Approbation in den Hintergrund treten läßt, – Möglichkeit gegenseitiger Rezeption? Angesichts der bis in die Gegenwart lebendigen Auseinandersetzung um das Filioque folgert G. zu Recht: „Nur eine christologisch begründete Pneumatologie kann weiterhelfen" (79).

„Das Filioque in der neueren ökumenischen Diskussion" behandelt R. Slenczka, indem er – vom kanonischen, liturgischen und sprachlichen Aspekt ausgehend – die dogmatische Problematik erörtert, um das seit den Thesen des Petersburger Kirchenhistorikers Bolotro († 1900) laufende Gespräch zu vertiefen. Der Vorwurf des Filioquismus an die westliche Kirche greift tiefer, als daß der mit Hilfe der Unterscheidung von ökonomischer und immanenter Trinitätslehre kurzfristig gelöst werden könnte. Zielvorgaben in sprachlicher Hinsicht oder in betracht des Verhältnisses Gott – Welt bieten Anstöße, die für den Fortgang des Dialogs richtungweisend sind.

Die ekklesiologische Dimension greift schließlich Th. Schneider auf: „Der theologische Ort der Kirche in der Perspektive des dritten Glaubensartikels". Ausgehend von einem institutionellen Kirchenverständnis und dessen Kritik durch die Reformation erinnert der Vf. an den frühchristlichen Gedanken von der Kirche als „Geistgeschöpf", eine Aussage, die konvergiert mit der Intention des Bekenntnisses von 381, wonach „der Geist die bleibende Anwesenheit der Oikonomia des einen Gottes ist und das Handeln von Vater und Sohn in der Geschichte bleibend vermittelt" (107). Unter Rückgriff auf den ntl Wurzelboden wird anschließend das Ringen um ein angemessenes Verständnis von Kirche innerhalb der katholischen Theologie skizziert, ein Aufriß, der in die Feststellung mündet, daß die ekklesiologische Sicht der früheren Symbola „mit dem altkirchlichen Begriff Sacramentum wieder in die heutige Ekklesiologie" eingebracht werde (118).

Obwohl die vier Beiträge eine Fülle historischer, dogmengeschichtlicher und systematischer Aussagen zum Thema Geist/Kirche aufnehmen, verlieren sie ihr Thema nicht aus den Augen. Diese Konvergenz wird unterstrichen durch die weitgehende historische Berichterstattung, wobei weiterführende Überlegungen wie kritische Vorbehalte durchaus zur Geltung kommen. Bei aller Aufgeschlossenheit, die jeweils für die ostkirchliche Theologie durch die Zeilen schimmern, wünschte man dennoch, daß einer ihrer Vertreter bei diesem Thema zu Worte käme. Ein Einstieg mag durch die gemeinsame Erklärung (120–125) mit ihren zusammenfassenden Thesen erleichtert werden, insofern sie die Verständigung zwischen evangelischen und katholischen Theologen knapp artikuliert.

München Peter Stockmeier

Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Hrsg. von Margot Schmidt und Carl Friedrich Geyer. Internationales Kolloquium, Eichstätt 1981. – Regensburg: Pustet 1982. 424 S. (Eichstätter Beiträge; Bd 4: Abt. Philosophie und Theologie) DM 68.-

Die Veröffentlichung der Beiträge, die auf dem internationalen Kolloquium in Eichstätt von 1981 zum Vortrag kamen, soll in gewisser Weise eine gedankliche Fortführung des Wolfenbütteler Symposiums von 1978 (Formen und Funktion der Allegorie) darstellen wie im Vorwort angekündigt wird. Als Ziel hatten sich die Veranstalter, Frau Prof. Dr. Margot Schmidt und Prof. Dr. Reinhard M. Hübner, vorgenommen die Thematik, wie sie in den frühesten Ansätzen bei den östlichen Vätern greifbar wird, „mit dem Mittelalter in Beziehung zu setzen", ein wichtiges Vorhaben, das jedoch nicht in allen Beiträgen wirklich zum Tragen gekommen ist. Dies dürfte zum Großteil damit zusammenhängen, daß ein interdisziplinäres Kolloquium, das den Bereich des christlichen Orients und die Literatur des Mittelalters umspannt, Schwierigkeiten besonderer Art bietet. Der mutige Schritt der Veranstalter in dieses Neuland kann deshalb nur begrüßt werden. Zudem hatten sich eine Reihe namhafter Gelehrter in Eichstätt eingefunden, deren Vorträge bereits maßgeblich zur weiteren Diskussion in der Forschung beigetragen haben.

Der Bd setzt mit der schönen Arbeit (Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition) von Sebastian Brock (Oxford) ein, auf die weiter unten noch näher eingegangen wird. Symbols of the Incarnation in Cyril of Alexandria, vorgestellt von Lionel R. Wickham (Southampton), behandelt die Christologie Cyrils in seinen Scholia anhand der Bilder von der Einheit von Leib und Seele, der Flamme und der Kohle (Is 6,6f) und dem Duft, der von der Lilie ausgeht (Hl 21), der mit Gold ausgeschmückten Bundeslade, den beiden Vögeln im Zusammenhang mit dem Reinigungsritual (Lev 14,1ff), dem Stab Mose (Ex 4,1ff) und der Hand Mose (Ex 4,6ff).

Auf den leidenden Gottesknecht (Is 53) in östlicher und westlicher Exegese (Isaiah 53 in East and West) ist D. D. Bundy (Löwen) eingegangen, indem er die syrische Auslegung mit der lateinischen des Mittelalters verglich. Pierre Yousif (Mossul) zeichnet sich mit seinem Beitrag (Typologie und Eucharistie bei Ephräm dem Syrer und Thomas von Aquin) durch gute Übersichtlichkeit aus; fraglich scheint mir nur, inwieweit ein Vergleich zwischen dem syrischen Poeten-Theologen aus dem 4. Jh. und dem im aristotelischen Denken verwurzelten Doctor Angelicus des Mittelalters wirklich ergiebig sein kann. Auch die zusammenfassenden Feststellungen (93) wie z. B. „Thomas ist in der Exegese dem Osten näher; Ephräm könnte wohl den thomistischen Realismus adoptieren ... Beide haben für ihre Zeit geschrieben. Jedoch lassen sich in der Wesensbetrachtung der Eucharistie überwiegend Ähnlichkeiten feststellen", konnte ich gedanklich nicht nachvollziehen. Die sich daran anschließende Darstellung über den Zusammenhang zwischen Isidor von Sevilla und Origenes (Der Einfluß der soteriologischen Typologie des Origenes im Werk Isidors von Sevilla unter besonderer Berücksichtigung der ‚Quaestiones in Vetus Testamentum') von Domingo Ramos-Lissón (Pamplona/Navarra) ist aufgrund der interessanten und überzeugend dargelegten Parallelen wesentlich besser gelungen.

Jacob Thekeparampil (Göttingen) war mit seinem Thema, Weihrauchsymbolik in den syrischen Gebeten des Mittelalters und bei Pseudo Dionysius, wohl aufgrund seiner Doktorarbeit (Sedre and Rite of Incense in the West Syrian Liturgy, Institut Catholique de Paris 1977) besonders vertraut. Der Autor verbindet mit der Analyse der Weihrauchgebete und Hymnen auch die des Myrons (cf 136, 137–138). Nun läßt sich hier ein mittelbarer Zusammenhang durchaus herstellen; ich würde nur vorschlagen, dabei eine bessere Brücke zu schlagen und den ‚Sitz im Leben' des Myrons und Weihrauchs (sowie den Wandel des Vokabulars für das Öl) etwas näher zu erläutern. Die Verwendung des Weihrauchs ist aufs engste mit dem Stundengebet verknüpft und zwar (1) mit dem Abendoffizium mit dem universalen Vesperpsalm 140,2: Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo ... was gerade bei den Syrern zu einer rituellen Ausgestaltung des Bußgedankens und der Darbringung von Weihrauch innerhalb des Abendoffiziums führte. Die Verwendung von Weihrauch ist (2) mit der aus Jerusalem stammenden und von allen Riten übernommenen sonntäglichen Kathedralvigil zu verbinden, die die Feier der Auferstehung des Herrn durch die Ankunft der drei Frauen am Grabe mit Spezereien zum Inhalt hat. Dabei wird dieses Ereignis durch das Verbrennen von Weihrauch, drei Psalmen oder Cantica und der Verlesung der Auferstehungsperikope sinnfällig dargestellt.

Die Anwendung des Öls und Myrons ist vor allem mit dem Initiationsritus verknüpft. Im syrischen Raum ergab sich dabei ein Wortspiel zwischen mešha (Öl) und mešiha (Gesalbter, Christus), was für die Erforschung der frühen Christologie bei den Syrern bedeutsam ist. Erst zu einem späteren Zeitpunkt hat sich dann auch das griechische Lehnwort, Myron, im Syrischen durchgesetzt. Dies läßt sich besonders schön an den syrischen Übertragungen und Kommentaren zu Dionysios Areopagitas De Ecclesiastica Hierarchia ablesen. Sergios übersetzt im ausgehenden 5. oder zu Beginn des 6. Jh.s die Myronweihe in Dionysios Areopagita und behält dabei noch die alte Terminologie für das Öl, nämlich mešha bei, während in der Revision des Phokas von Edessa zwischen 684 und 686 mešha durch das griechische Lehnwort ersetzt wird, wie eine genauere Untersuchung des Vokabulars in W. Strothmanns Ausgabe des syrischen Texts (Das Sakrament der Myron-Weihe in der Schrift De Ecclesiastica Hierarchia des Pseudo-Dionysios Areopagita in syrischen Übersetzungen und Kommentaren. Syr. Text mit Wortverzeichnissen [Göttinger Orientforschungen I: Syriaca 15/1, Wiesbaden 1977]), S. 177, 180, deutlich erkennen läßt.

Besonders an aktuellen Themen hat sich Fairy von Lilienfelds Arbeit, „Frau Weisheit" – in byzantinischen und karolingischen Quellen des 9. Jahrhunderts – allegorische Personifikation, Hypostase oder Typos?, orientiert. Der kluge und gelehrte Beitrag bespricht (1) die Verlobung des Knaben Konstantin und späteren Lehrers der Slawen, (2) den Bericht über den Bau der Hagia Sophia, (3) Alkuins Hinweise auf die Sophia bzw. Sapientia, (4) die Schriften des Alkuin-Schülers Hrabanus Maurus und des Paschasius Radbertus. Von Interesse ist zudem die Erläuterung des sich anschließenden Bildmaterials. Am Schluß ihres gut dokumentierten Aufsatzes kommt die Autorin zu dem berechtigten Ergebnis, daß „‚Frau Weisheit' im Alten Testament und als wirksames Bild in der Kirche ... ihre letzten Geheimnisse noch nicht enthüllt [hat]".

Han J. W. Drijvers (Groningen) besteht in seiner interessanten Arbeit (Die Legende des heiligen Alexius und der Typus des Gottesmannes im syrischen Christentum) auf seiner unter Syrologen bekannten These eines maßgeblichen hellenistischen Einflusses auf die Frühkirche Syriens (cf 188 passim). Auch wird seine in mehreren Veröffentlichungen dargelegte Behauptung, daß die Datierung der Oden Salomos viel später anzusetzen sei als bisher angenommen wurde, nochmals aufgegriffen: Drijvers datiert die Oden nun in die 2. Hälfte des 3. Jh.s (cf 197, 207 Anm. 28). Dazu ist jedoch jetzt der wichtige Diskussionsbeitrag von Luise Abramowski, „Sprache und Abfassungszeit der Oden Salomos", Oriens Christianus 68 (1984), S. 80–90 zu konsultieren.

An Drijvers Aufsatz schließt sich der Überblick von Louis Leloir (Löwen) an: Le diable chez les pères du désert et dans les écrits du Moyen-Age sowie die erschöpfende Erläuterung und Klärung wichtiger syrischer Termini von Edmund Beck (Abtei Metten): Zur Terminologie von Ephräms Bildtheologie.

Von besonderem Reiz ist Margot Schmidts Vortrag über Die Augensymbolik bei Ephräm und Parallelen in der deutschen Mystik, der in vorbildlicher Weise das Quellenmaterial untersucht und die angestrebte Thematik des Kolloquiums wohl am besten widerspiegelt. Auch die sorgfältige Darstellung von Ute Schwab (Catania), Östliche Einflüsse in der Überlieferung des ae. Kreuzgedichtes ‚The Dream of the Rood', entspricht dem gesetzten Ziel des Kolloquiums. Eine vergleichbare Analyse insbesondere griechischer, syrischer, georgischer und

äthiopischer Texte zur Transitus-Literatur hat Michel van Esbroeck (Brüssel) mit Bild und Begriff in der Transitus-Literatur vorgelegt; und Thomáš Špidlík (Rom) bildet mit seinem Aufsatz, Tempel und Bild, den Abschluß.

Der Bd ist mit Diskussionsberichten (361–176) ergänzt worden, an die sich eine Liste der verwendeten Abkürzungen (377–384), das Personen- und sehr ausführliche Sachregister (385–419) sowie ein kurzer Überblick über die angeführten Hss. (420–421) anschließen. Die Anführung der Mitarbeiter rundet das inhaltlich aufschlußreiche Werk ab.

Zum Abschluß möchte ich nochmals einen der wichtigsten Aufsätze aufgreifen, und anhand von Sebastian Brocks Aufsatz darlegen, wie bedeutsam die Veröffentlichung so mancher Beiträge dieses interessanten Bandes für die weitere Diskussion ist.

Von Brocks Pionierarbeit über die Theologie des Gewandes und der Gewandung bei den Syrern greife ich die Verwendung der Metapher bei der syrischen Inkarnationslehre heraus, um sie weiterzuführen und mit den Aussagen in armenischen Quellen zu vergleichen. Den Hinweis bei den Syrern, daß Jesus bei der Inkarnation „einen Leib anzog" (syr.: lbeš pagra), finden wir ebenso in den frühesten armenischen Quellen als zgecᶜaw marmin (er zog einen Leib an), zgecᶜaw marmin mardkutᶜean (er zog den Leib der Menschheit an) bzw. zgecᶜaw bnut'iwn (er zog [unsere] Natur an) und ähnliche Formulierungen, die sich insgesamt ebenso im syrischen Schrifttum nachweisen lassen. Diese Ausdrucksweise findet sich in folgenden armenischen Quellen: Lehre Gregors, Agathangelos, Eghiše und im Brief Ezniks an Maštocᶜ. Hochbedeutsam ist zudem die Tatsache, daß die Syrer zu Beginn des 5. Jh.s das lbeš pagra (er zog einen Leib an) zu etgaššam (lit.: er „verleiblichte" sich) änderten, um das griechische σαρκωθέντα des nicänischen Glaubensbekenntnisses genauer wiederzugeben. Bei den Syrern vollzog sich der Wandel Anfang des 5. Jh.s; die Armenier haben wenig später das zgecᶜaw marmin (er zog einen Leib an) in 435 oder 436 analog zum syrischen Neologismus in marmnacᶜaw (lit.: er „verleiblichte" sich) umgeprägt, wie ich in meinen (kurz vor der Veröffentlichung stehenden) Armenischen Symbolstudien nachzuweisen versuchte.

Parallel zu dieser Entwicklung haben die Syrer das ursprüngliche hwa barnaša (er wurde Mensch) fast ein Jahrhundert später in etbarnaš umgewandelt, um das nicänische ἐνανθρωπήσαντα getreuer nachzubilden. Ähnliches läßt sich auch bei den Armeniern feststellen. Zu Beginn des 6. Jh.s (wenn nicht bereits ein wenig früher) wurde das ursprüngliche mard eghew (er wurde Mensch) in mardacᶜaw umgeformt, um das ἐνανθρωπήσαντα wiederzugeben.

Zusammenfassend wäre zu sagen, daß mit der Veröffentlichung der Vorträge des interdisziplinären Kolloquiums ein wichtiger Beitrag zur Erforschung der Bildthematik geleistet und vor allem dabei Neuland betreten wurde, wobei zu erwarten war, daß die Bedeutung der einzelnen Arbeiten für die weitere Forschung nicht ganz einheitlich ausgefallen ist.

Collegeville, USA Gabriele Winkler

Sieben, Hermann Josef: **Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378).** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh (1984). XXI, 484 S. (Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen) geb. DM 118.-

Hermann Josef Sieben, der mit seiner Untersuchung über „Die Konzilsidee der Alten Kirche" (1979) große Anerkennung fand, setzt in dem vorliegenden Bande seine Studien über die Konzilsidee fort und behandelt ihre Geschichte im Mittelalter. In der Zeit von 847, dem Regierungsantritt von Papst Leo IV., und dem Beginn des Abendländischen Schismas (1378), die S. erörtert, fanden sieben größere Kirchenversammlungen statt, die als neuntes bis fünfzehntes Allgemeines Konzil bezeichnet werden. Daneben gab es zahlreiche weitere Reichs-, National- und Provinzialsynoden. Trotz der Stärkung des päpstlichen Primats fanden auch in dieser Zeit die Synoden eine Fortsetzung. Die glänzendste und größte Kirchenversammlung des Mittelalters, das vierte Laterankonzil 1215, fand zu einer Zeit statt, als das Papsttum auf dem Höhepunkt seiner Macht stand.

Eingehend erörtert S. die Frage: Welche Vorstellungen verband die mittelalterliche Kirche mit ihren Kirchenversammlungen? Er erinnert daran, daß diese Frage in der Forschung keineswegs neu ist, vor allem der Teilaspekt, das Verhältnis von Papst und Konzil, habe das lebhafte Interesse der Forscher erfahren. Nach einem Überblick über die Forschungsgeschichte umschreibt S. das Ziel seiner Untersuchung. Er will keine systematische Analyse einzelner Aspekte der Konzilsidee vorlegen, sondern die Entwicklung der Konzilsidee als solche erörtern und diese Idee in der ganzen Breite ihrer Aspekte vor Augen führen. Als Methode bietet sich nach ihm der Wechsel zwischen der Analyse einzelner exemplarischer Autoren und gattungsspezifischer Literatur an. Die Untersuchung einzelner Autoren soll dabei der punktuellen Vertiefung, die Durchmusterung homogener Textgruppen perspektivische Durchblicke auf langfristige Entwicklungen eröffnen. Die Auswahl der Einzelautoren erfolge im Hinblick auf den Umfang und die Bedeutung ihrer Aussagen zum Konzil.

Die zeitliche Begrenzung der Studie begründet S. mit dem Hinweis, daß die Nichtanerkennung des nach römischer Zählung vierten Allgemeinen Konzils von Konstantinopel (869–70) durch die griechische Kirche den entscheidenden Einschnitt in der Entwicklung der Konzilsidee darstelle. Bis dahin haben wir es nach S. mit einer gemeinsamen Entwicklung der Konzilsidee zu tun. Als Grenze sei das Jahr 847 gewählt worden, weil schon im Pontifikat Leos IV. ein neues Primatsverständnis greifbar werde, das dann unter Papst Nikolaus I. zur vollen Entfaltung gelange. Nikolaus I. habe die Grundlagen für die ganze folgende Entwicklung der Kirche gelegt. Unter ihm habe der Konzilsgedanke seine spezifische Ausprägung erfahren. In der Frequenz, der Form der Einladung, dem Ablauf, kurz, der Praxis der vom Papst geleiteten Konzilien, würden Ansätze einer neuen Konzilsidee sichtbar, die die Päpste später ausdrücklich im Hinblick auf die außeritalienischen Synoden formulierten.

Als obere Grenze wurde von S. das Jahr 1378 festgesetzt, weil mit dem Beginn des großen Abendländischen Schismas eine völlig neue Phase in der Entwicklung der Konzilsidee beginne.

Die die Entwicklung vorantreibenden Impulse gehen nach S. in dem Zeitraum von 847–1378 ohne Zweifel von Rom aus. Deshalb beginnt er seine Darstellung mit einer Analyse der römischen Konzilsidee in der zweiten Hälfte des 9. Jh.s Er fragt: Wie sehen die damaligen Päpste das Verhältnis von Papst und Konzil? Das Konzilskonzept von Papst Nikolaus I. werde in der Gregorianischen Reform in die Tat umgesetzt.

Die Päpste versuchten verständlicherweise den Primat der römischen Kirche auch gegenüber den synodalen Strukturen der Rom nicht unmittelbar unterstellten Kirchen des Westens und des Ostens zur Geltung zu bringen.

Demgegenüber ist die Konzilsidee eines Hinkmar von Reims fast diametral der Konzilsidee von Nikolaus I. entgegengesetzt. Für ihn gibt es das Berufungsrecht der Metropoliten. Er sieht die Struktur der Konzilien in der Apostelgeschichte modellhaft vorgebildet. Die Ansichten der Gregorianer über die Konzilien und das Verhältnis von Papst und Konzil zeigt S. am Beispiel von Bernold von Konstanz († 1100) auf. Für ihn steht die Unterordnung des Konzils unter den Papst außer Frage. Die Reaktion der Ostkirche auf die Verhältnisbestimmung von Papst und Konzil wird im Kapitel 4 dargestellt. Aus den „Dialogen" des Anselm von Havelberg erfahren wir die Ergebnisse eines Streitgespräches Anselms mit einem führenden Theologen der griechischen Kirche. Anselm spricht in begeisterten Worten von seiner Hoffnung, daß es auf einem ökumenischen Konzil zu einer vollständigen Einigung zwischen Osten und Westen kommen möge. So macht S. deutlich, wie man in Rom, im Frankenreich, in Deutschland und in Konstantinopel über das Konzil dachte.

In den Kap. 5 und 6 erörtert S. die Frage, wie die vorgratianischen Kirchenrechtssammlungen und das Decretum Gratiani über die Konzilien denken.

Die Traktate gegen die Griechen und gegen die Lateiner, die im Kap. 7 vorgestellt werden, bieten einen aufschlußreichen Durchblick auf die Entwicklung des abendländischen Konzilsgedankens im Gegensatz zum morgenländischen.

Im 8. Kap. führt S. Ansichten von Publizisten und Theologen zwischen 1294 und 1342 über die Konzilien vor. Stichworte der Diskussion sind hier der Repräsentationsgedanke, die Frage der Appellation vom Papst an das Konzil, die Unfehlbarkeit. Eine besondere Behandlung erfahren Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung ist von solchem Gewicht, daß S. sie mit Recht aus der Gesamtbilanz ausgeklammert hat. S. zeigt die radikal neue Konzilsidee des Marsilius auf und würdigt überzeugend den Beitrag von Wilhelm von Ockham zum Konzilsgedanken. Die Hauptoriginalität Ockhams, durch die er in die Geschichte eingegangen ist, sieht S. (427) in den Angriffen auf das Allgemeine Konzil. Ockhams Konzilsidee markiert nach S. nicht nur das Ende einer Phase der Entwicklung des Konzilsgedankens, sondern ist auch Anknüpfpunkt für die folgende Zeit, wie z. B. der Traktat des Pariser Theologen Jean Courtecuisse († 1423) über die konziliare Unfehlbarkeit zeigt. S. urteilt S. 401f: „Wir wissen also nicht mit ausreichender Gewißheit, ob es vor Marsilius schon Theologen gegeben habe, die in aller Ausdrücklichkeit wie er die These von der konziliaren Unfehlbarkeit vertreten haben." S. weist aber zugleich auf die Aussage von Gregor d. Gr. hin, er verehre die vier Allgemeinen Konzilien wie die vier Evangelien. Sie hat die mittelalterliche Auffassung über die Unfehlbarkeit der Konzilien stark beeinflußt. Zu Ockhams Ansichten über die konziliare Unfehlbarkeit habe ich bereits 1971 in meiner Arbeit über „Nachwirkungen des konziliaren Gedankens" (169 Anm. 48) festgestellt: „Für eine endgültige Beantwortung der Frage nach den Ansichten Ockhams über die Lehrautorität des Konzils ist eine kritische Ausgabe des ‚Dialogs' erforderlich". S. erinnert daran, daß sich bei Ockham 1. Argumente für die Unfehlbarkeit, 2. Widerlegungen dieser Argumente, 3. Argumente gegen die Unfehlbarkeit finden. Er spricht von dem traditionellen Selbstverständnis der Konzilien, vom Hl. Geist inspiriert zu sein (436). Er erinnert ferner an die traditionelle kanonistische Lehre, daß in Glaubensfragen die Synode über dem Papste stehe. Nur unter der Voraussetzung, daß das Konzil unfehlbar ist, unterstehe ihm der fehlbare Papst. Hingewiesen sei ferner auf die Ausführung über die Unfehlbarkeit des Konzils auf den Seiten 359f., 362f., 431 und auf das Kapitel Appellationen vom Papst an das Konzil. Der Seite 336 erwähnte Artikel von H. J. Becker, Die Appellation vom Papst an das Allgemeine Konzil, ist inzwischen in der Festschrift für Heinz Hübner (1984) erschienen. Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis bereichert den Band. Bei den Ausführungen über Ockham fällt auf, daß S. die Edition von H. S. Offler, Opera Politica, nur teilweise zitiert und noch die alte

Ausgabe von Melchior Goldast verwertet. So führt er Seite 44 Ockhams „Opus nonaginta dierum" noch nach Goldast, nicht nach Offler an.

Die Arbeit von S. ist eine grundlegende Untersuchung und eine wertvolle Bereicherung unserer Kenntnis des mittelalterlichen Konzilsgedankens, solide gearbeitet und mit interessanten Fragestellungen, ein Werk, das man mit großem Dank und mit Anerkennung entgegennimmt.

Freiburg Remigius Bäumer

Katholische Theologen der Reformationszeit. Mit Beiträgen v. R. Bäumer, R. Braunisch, P. Fabisch u. a. Hrsg. von Erwin Iserloh. – Münster: Aschendorff (1984) 132 S. 5 Abb. (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften d. Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum 44) kart. DM 26.-

Die Erforschung der katholischen Kontroverstheologie ist in den letzten Jahren vorangekommen. Freilich gilt immer noch, was Iserloh im Vorwort des vorliegenden Bandes schreibt. Der Einspruch der katholischen Theologen der Reformationszeit ist noch nicht hinreichend erfaßt. Ihre Schriften sind nicht oder nur schwer zu erreichen. Die inzwischen geleistete Forschung führte zu einer ausgewogeneren und gerechteren Bewertung der Theologen, die sich in der Treue zur alten Kirche, Luther und der Reformation gegenstellten.

Das vorliegende Bändchen erschließt in einzelnen Beiträgen von namhaften Forschern der Kontroverstheologie Leben und Werk von dreizehn Kontroverstheologen, die unter die bedeutendsten zu rechnen sind.

Der Fortschritt der Forschung wird in diesem Bändchen deutlich.

B. Hallensleben zeigt aus ihrer Forschungsarbeit Cajetan als einen Mann, der die Anliegen Luthers aufgreift und versteht, obwohl oder gerade weil er Aristoteliker und Thomist ist. Er erkennt all die trennenden Unterschiede in den Fragen um Geschichte und Vermittlung. – R. Braunisch stellt Johannes Gropper als den Mann vor, der erst sehr spät in die Auseinandersetzung eingreift, sich sehr stark für eine Vermittlung einsetzt, mit großer Klugheit und Tatkraft das Erzstift Köln für die katholische Kirche rettet und mehr und mehr die Erfolglosigkeit seiner Vermittlungsbemühungen hinnehmen lernt. – In dem Aufsatz über Hieronymus Emser kann H. Smolinsky zeigen, wie über der Auseinandersetzung um Luther aus einem Humanisten ein Kontroverstheologe wird, der die Unterschiede erst nach und nach tiefer erfaßt und das Problem um die Vermittlung erkennt. – K. Ganzer gelingt es, Gasparo Contarini als einen Vertreter der italienischen Reformkreise aus dieser Zeit zu erweisen und sein Bemühen um eine Vermittlung und sein Leiden am Scheitern gut zur Sprache zu bringen. – E. Iserloh kann aus seiner gründlichen Kenntnis dieser Epoche den Franziskaner Kaspar Schatzgeyer als den Mann vorstellen, der das Anliegen Luthers tief erfaßte, sich vornehmlich auf die Schrift berief und die Gegenposition vor allem in der Theologie vom Meßopfer sehr gelungen darstellte. In dem Beitrag über Eck geht Iserloh davon aus, daß Eck bereits in seinem Frühwerk, vor dem Auftreten Luthers, auf die Freiheit und das Wirken des Menschen unter dem Anruf der Gnade verweist. Ecks Charakter wird abwägend in seinem Wirken und in seinen Auseinanersetzungen umsichtig geschildert. – An der Gestalt von Johann Fabri, dem Generalvikar von Konstanz und Bischof in Wien, kann H. Immenkötter zeigen, wie diese Humanisten, die bei der katholischen Kirche bleiben wollten, erst allmählich lernten, wie die Auseinandersetzung mit Luther nicht nur theologisch, sondern auch auf das Publikum hin wirksam geführt werden kann. – Der Bibelübersetzer und Katechet Johannes Dietenberger wird von P. Fabisch in seinen persönlichen Beziehungen vorgestellt. Die Darlegung über seine Methode wird zu einem Abriß der theologischen Grundlegung einer Kontroverstheologie und gibt Einblick in die Argumente um Schrift, Überlieferung und Kirche. – R. Bäumer kann aus seinen Kenntnissen in gelungener Weise Albert Pigge und Georg Witzel vorstellen, über die in den letzten Jahren weniger gearbeitet wurde. Dem viel geschmähten Johannes Cochlaeus widmet er eine sehr ausgeglichene Würdigung.

An anderen Beiträgen zeigt sich, daß die Forschung noch einiges zu tun hat. P. Fabisch hat dankenswerterweise eine Darstellung von Silvester Prierias und seinen Beiträgen zur Kontroverstheologie gegeben. Die Forschung wird sich dieser Gestalt noch zuwenden müssen. In dem Beitrag H. Smolinsky's zu Augustin von Alveldt zeigt sich, daß eine Reihe von Quellen erst noch erschlossen und erarbeitet werden müßten. Der nur handschriftlich vorhandene Kommentar zur Franziskanerregel müßte für die Frage, wie damals das Ordensleben begründet und gesehen wurde, sehr interessant sein.

Das Bändchen ist sehr hilfreich, da in anderen Sammlungen von Biographien diesen katholischen Kontroverstheologen wenig Beachtung geschenkt wird. Es ist zum anderen auch eine gelungene Vorstellung von Forschungsergebnissen. Deutlich wird aber auch, daß die Arbeit des Corpus Catholicorum noch nicht beendet ist. Die Forschung sollte noch die Motive erheben, die diese Humanisten bewegt haben, katholisch zu bleiben und ihre Feder und ihre Kraft in den Dienst der Verteidigung der Kirche zu stellen. Solche Forschung könnte auch dem heutigen ökumenischen Gespräch hilfreich sein. Die Wege zur Verständigung, von denen heute viel die Rede ist, wurden von den Theologen der Vermittlung angegangen. Aber sie mußten erfahren, daß das Bemühen um Verständigung bei einem Festhalten an der Überlieferung scheiterte.

Passau Philipp Schäfer

Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner. II. Teil: Schriften von katholischer Seite gegen die Täufer. Bearb. von Robert Stupperich. – Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1980. VI, 246 S. (Veröffentlichungen der historischen Kommission für Westfalen XXXII) kart. DM 68.-

Der um die Quellenedition der Reformationsgeschichte hochverdiente Kirchenhistoriker hat durch die Publikation der Schriften Rothmanns und der von katholischer und evangelischer Seite gegen die münsterischen Täufer gerichteten Schriften der kirchenhistorischen Forschung einen Dienst erwiesen, den der Rez. bei seinen Studien zur Reformationsgeschichte Westfalens besonders zu schätzen wußte.

In einer Einführung zu den Schriften katholischer Autoren behandelt St. das Verhältnis der alten Kirche zur neuen Bewegung, stellt die katholischen Kontrahenten aus dem westfälischen und rheinischen Gebiet vor und kennzeichnet die Art ihrer Polemik. Die Reihe beginnt mit der brieflichen Antwort des Soester Minoriten Patroclus Boeckmann auf ein Schreiben Rothmanns, das ein vorausgegangenes Streitgespräch über die guten Werke und die Messe fortführt (8–25). Die Verurteilung der 16 Glaubensartikel Rothmanns durch die Kölner Theologische Fakultät (26–31) wird durch den Dominikaner Johannes Host ausführlich begründet (32–41). Der Münsterer Domprediger Johannes von Deventer, Franziskanerobservant aus Hamm, wendet sich in der Flugschrift Christianae veritatis telum gegen die Epitome fidei und die Epitome abusuum Rothmanns (42–79). Ein unter dem Pseudonym Christianus Adelphus Stenerensis schreibender Autor (vermutlich aus dem Raum Osnabrück) sucht Rothmann nachzuweisen, daß er, Rothmann, nicht nur von der alten Kirche, sondern auch von Luther und Melanchthon abweiche (80–85). Die von einem anonymen Täufergegner zusammengestellten, in verschiedenen Versionen überlieferten „Münsterschen Artikel" (86–95) werden von Joh. Cochläus „widerlegt mit Anzeigung des Ursprungs, daraus sie herfliessen" (96–127). Nach einem anonymen Spottgedicht auf Rothmann (128–132) folgt das bekannte Ketter-Bichtbok, ebenfalls ein Spottgedicht (3383 Zeilen) auf den Reformator von Münster, das auch Kerssenbrock in seiner Wiedertäufergeschichte ausgewertet hat (133–224). Den Abschluß bilden zwei antitäuferische Flugschriften des Franziskaner-Observanten Johannes Heller (225–229) und eine Zusammenfassung der Bekenntnisse der von Münster entsandten und später hingerichteten Täufer-Apostel, die den Nachweis erbringen will, daß es sich bei den „Aposteln" nicht um Märtyrer, sondern um Aufrührer handle (230–237).

Die Schriften enthalten nicht nur interessante geschichtliche Nachrichten zur münsterischen Reformation und zum Täufertum, sondern auch zur regionalen Geschichte der Kontroverstheologie. Es kennzeichnet den wissenschaftlichen Bildungsstand der Zeit, daß unter den Autoren dieser Schriften kein Vertreter des Weltklerus genannt wird. Die Dominikaner und Franziskaner-Observanten weisen dagegen in den genannten Schriften eine beachtliche theologische Bildungshöhe auf, die allerdings noch erheblich deutlicher sichtbar geworden wäre, wenn St. bei der Wiedergabe von „Christianus veritatis telum" des münsterischen Dompredigers Johannes von Deventer auch den ersten Teil der Schrift, der sich mit der Epitome fidei befaßt, in die Textpublikation aufgenommen hätte. (Den gesamten Inhalt der für die Kontroverspredigt der damaligen Münsterer Domkanzel bezeichnenden lateinischen Schrift hat jüngst P. Meinolf Mückshoff ofm cap, Predigt und Prediger auf der Cathedra Paulina = WS 8 [1985] 20–59, wiedergegeben.)

Corrigenda: 1) Das Franziskanerkloster in Hamm war nicht von Minoriten (2), sondern von Observanten besiedelt. 2) Nicht der Franziskanerobservant Johannes von Deventer (5), sondern der Osnabrücker Dominikaner Dr. theol. Heinrich Mumpert erhielt im Frühjahr 1533 vom Münsterer Stadtrat ein Verbot der Domkanzel, dem sich der Bischof im Oktober offen widersetzte. 3) Der von dem Landgrafen Philipp von Hessen zusammen mit Dietrich Fabricius nach Münster entsandte Prediger war nicht Peter Wertheim (42), sondern Johannes Lening. Weder Lening noch Mumpert treten in den vorgelegten Schriften in Erscheinung.

Der Quellenband stellt einen wertvollen Beitrag zur geistesgeschichtlichen Auseinandersetzung des Reformationszeitalters dar und wirft neues Licht auf das Täufertum sowohl als geschichtliches Phänomen als auch in seiner münsterischen Ausprägung. Die reformationsgeschichtliche Forschung ist dem Bearbeiter für diese Quellensammlung zu hohem Dank verpflichtet.

Münster Alois Schröer

Behnk, Wolfgang: **Contra Liberum Arbitrium Pro Gratia Dei.** Willenslehre und Christuszeugnis bei Luther und ihre Interpretation durch die neuere Lutherforschung. Eine systematisch-theologiegeschichtliche Untersuchung. – Frankfurt am Main, Bern: Peter Lang (1982). VIII, 509 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII. Theologie. Bd 188) kart. sfr. 83.–

Diese Arbeit, als Diss. bei der Erlanger Theologischen Fakultät vorgelegt, behandelt ein Thema, das in der neueren Forschung sehr häufig und mit sehr verschiedenen Beurteilungen und Ergebnissen erörtert wurde. Das Buch mit seinen über 500 Seiten und nicht weniger als 3825 Fußnoten bietet in der Tat ein vollständiges Inventar der früheren Forschungsergebnisse und dazu im III. und IV. Teil eine eingehende systematische Analyse der zum Thema gehörenden Hauptprobleme.

Man hätte sich einen schnelleren Weg zum Endergebnis, der eigenen Stellungnahme des Vf.s zu Luthers Willenslehre und zum Problem der sogenannten Spitzensätze in De servo arbitrio denken können. Der Vf. hat sich aber keine Mühe erspart, die bisherige Forschung ausführlich zu Worte kommen zu lassen, wie auch die theologische Problematik grundsätzlich und in allen Einzelheiten zu erörtern. Da frühere Forschungsergebnisse oft ziemlich schnell in Vergessenheit geraten, ist es für die zukünftige Forschung wertvoll, ein Inventar der neueren Forschung über ein zentrales Thema wie dieses zur Verfügung zu haben.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt aber trotz allem nicht in der ausführlichen theologiegeschichtlichen Untersuchung, sondern in der systematischen Analyse der Willensproblematik bei Luther. Eine Hauptfrage ist dabei die Beurteilung der bekannten Aporien der „Spitzensätze" in De servo arbitrio über Gottes Alleinwirksamkeit, Prädestination und Verborgenheit.

Der Vf. hat in seiner Darstellung die theologiegeschichtliche und die systematische Untersuchung klar unterschieden; er hat auch die methodischen Fragen seiner systematischen Analyse ausführlich behandelt.

Die theologiegeschichtliche Untersuchung wird nicht chronologisch, sondern nach verschiedenen Beurteilungstypen geordnet. Er unterscheidet sechs in der Forschung vorkommende Beurteilungsmodelle. Es handelt sich um Deutungsversuche der Persönlichkeit Luthers und seiner subjektiven Eigenart, um philosophische oder psychologische Sachbeurteilung oder um Deutungen der Willenslehre Luthers unter ethischem oder „hermeneutischem" Aspekt. Ein fünfter Typus ist die ökumenische Beurteilung, eine Fragestellung, die offensichtlich ein wenig aus dem Rahmen fällt. Zuletzt wird der Beurteilungstypus angegeben, an den sich der Vf. selbst anschließt: Luthers Willenslehre unter dem Aspekt dogmatisch-normativer Gewichtung und Abgrenzung.

Die Untersuchung der verschiedenen Beurteilungstypen ist mit einer kritischen Stellungnahme verbunden, nicht nur gegen die außertheologischen Deutungsversuche, wie z. B. die tiefenpsychologischen oder rein philosophischen, sondern auch gegen die in der ökumenischen Diskussion vorkommenden Gesichtspunkte, wonach die eigentliche Intention Luthers mit der römisch-katholischen Lehre vereinbar sei, während die Gegensätze nur auf die terminologische Ebene verlegt werden. Demgegenüber meint der Vf., daß auch eine sachliche Differenz der katholischen Gnadenlehre gegenüber vorliegt.

Nach der forschungsgeschichtlichen Darstellung folgt im dritten Teil die systematische und theologiegeschichtliche Analyse der Willenslehre Luthers. Besonders ist hier die chronologisch disponierte Darstellung der Willenslehre von den Randbemerkungen 1509 bis zu De servo arbitrio 1525 als instruktiv hervorzuheben. In der vieldiskutierten Frage nach der „reformatorischen Wende" lehnt der Vf. zwar die Spätdatierung ab, meint aber, daß man zwischen der reformatorischen Wende einerseits und dem in der Vorrede 1545 geschilderten „Turmerlebnis" andererseits unterscheiden muß – eine gut begründete Bemerkung, die eine nuancierte Lösung des Problems ermöglichen konnte.

Bei seiner eigenen systematischen Beurteilung will der Vf. als grundlegende Voraussetzung die Rechtfertigungstheologie und das Christuszeugnis hervorheben. Das Schriftprinzip muß so verstanden werden, daß die entscheidende Instanz in dieser Mitte der Schrift zu finden sei. Von hier aus muß auch die Willenslehre und die Verneinung des freien Willens in De servo arbitrio beurteilt werden.

Die eigentliche Hauptfrage wird dann, wie die sogenannten Spitzensätze in De servo arbitrio von diesem Grundansatz her gedeutet werden müssen.

Mit den „Spitzensätzen" meint der Vf. die Äußerungen Luthers vor allem in De servo arbitrio über die Alleinwirksamkeit Gottes, über die „doppelte" Prädestination und über die Verborgenheit Gottes. Daß diese Äußerungen nach Luther selbst biblisch begründet sind, steht außer Frage. In jedem Fall werden bestimmte Bibeltexte in den Vordergrund gestellt, wie der Vf. zeigt (330). Luthers Äußerungen sind aber derartig zugespitzt, z. B. wenn er von Gottes ewigem Haß gegen die Menschen redet (383; 18,724f), daß die Frage – wie oft früher in der Luther-Literatur – gestellt wird, ob sie mit dem Christuszeugnis und mit der Rechtfertigungslehre vereinbar sind. Der Vf. meint, daß Luther in diesen Sätzen von der Hauptlinie seiner Theologie in Richtung einer allgemeinen metaphysischen Denkweise abgewichen ist.

Um die Problematik einer solchen Beurteilung näher zu beleuchten, hat der Vf. im letzten Abteil des Buches (Teil IV) eine vertiefte hermeneutische Analyse der Spitzensätze hinzugefügt. Hier behandelt er ausführlich die Kriterienfrage mit dem schon früher angedeuteten Hinweis zum Christuszeugnis als Mitte der Schrift, fügt aber als zweites Kriterium hinzu die zum rechten Schriftgebrauch anleitenden Bekenntnisse und als drittes die Relevanz für die gegenwärtige Situation. Nur wenn alle diese drei normativen Gesichtspunkte in ihrer Korrelation zueinander berücksichtigt werden, kann die Sachgemäßheit der Willenslehre Luthers mit ihren Spitzensätzen entschieden werden (379f). Kann man dann von diesen Kriterien her sagen, daß die Spitzensätze in De servo arbitrio aus dem Rahmen fallen, daß sie die theologische Prüfung des heutigen Theologen nicht bestehen können? Die Antwort des Vf.s auf diese an sich sehr problematische Frage besteht nicht in einem direkten Ja oder Nein, sondern ist viel nuancierter. Um die Sache zu klären, knüpft er hier an die sogenannte generative Transformationsgrammatik des amerikanischen Sprachforschers Noam Chomski an. Wie dieser unterscheidet er zwischen der Tiefen- und der Oberflächenstruktur eines Satzes, wobei die Tiefenstruktur in diesem Fall die Intention des Geäußerten bezeichnet, während die Oberflächenstruktur sich auf die konkrete sprachliche Ausformung des Satzes bezieht. Wenn man dann die Spitzensätze über die Prädestination mit dem rechtfertigungstheologischen Grundansatz der Willenslehre Luthers vergleicht, kann man erstere nur als Anakoluthe verstehen, die dem grundlegenden Christuszeugnis nicht nebengeordnet, sondern unterstellt und von daher geklärt werden müssen.

Das Ergebnis ist dann einerseits, daß die Spitzensätze ihrer Intention nach dem theologisch entscheidenden und heute noch relevanten Christuszeugnis untergeordnet werden können, andererseits daß sie in ihrer konkreten sprachlichen Form mit diesem Grundansatz der Theologie Martin Luthers nicht vereinbar sind, ja sogar als „theologisch falsch" bezeichnet werden können (389). Der Vf. kann somit seine anschließende Anerkennung der Willenslehre Luthers „als heute noch theologisch aktuell und ökumenisch relevant" mit einer kritischen Abstandnahme von der sprachlichen Ausformung der Spitzensätze verbinden (398).

Zwei Bemerkungen mögen hier zuletzt als kritische Fragen hinzugefügt werden. Erstens ist es nicht sicher, daß die sogenannten Spitzensätze auf einen Nenner zu bringen sind. Die Alleinwirksamkeit Gottes wird nicht nur von Luther, sondern von der gesamen älteren Tradition festgehalten, und zwar eher als eine selbstverständliche Konsequenz des Schöpfungsglaubens als eine metaphysische Zuspitzung des biblischen Gottesgedankens. – Eine zweite Bemerkung bezieht sich auf die Methode, einen logisch einwandfreien Zusammenhang der theologischen Aussagen in einem Lehrpunkt finden zu wollen, wo Luther offensichtlich mit einer undurchdringbaren Paradoxie rechnet, die erst „im Lichte der Herrlichkeit" aufgelöst werden kann. Muß nicht eher vor diesem Hintergrund die Frage gestellt werden, ob nicht die Aporien der Spitzensätze in ihrer Radikalität bleiben können, ohne daß der Glaube dadurch gefährdet wird?

Lund Bengt Hägglund

Akten und Urkunden zur Außenpolitik Christoph Bernhards von Galen (1650–1678). Teil 1: Vom Antritt der Regierung bis zum Frieden von Kleve (1650–1666). Hrsg. von Wilhelm K o h l. – Münster: Aschendorff 1980. XXII, 569 S. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XLII. Quellen und Forschungen zum Absolutismus in Westfalen, Bd 1) kart. DM 128.-

Der vorliegende Bd, dem noch zwei weitere folgen werden, stellt eine quellenmäßige Ergänzung zu dem Buch von W. Kohl, Christoph Bernhard v. Galen. Politische Geschichte des Fürstbistums Münster 1650–1678 (1964) dar. Seine Entstehungsgeschichte ist nicht unproblematisch. Man kann in der Tat die Frage stellen, ob es sinnvoll ist, die gewaltigen, im hiesigen Staatsarchiv gestapelten Aktenberge aus der zweiten Hälfte des 17. Jh.s, die über die Innen- und Außenpolitik Christoph Bernhards v. Galen bis in ihre letzten Verästelungen berichten, auch nur zu einem Bruchteil für eine dreibändige Textpublikation in Anspruch zu nehmen. Abgesehen von thematisch begrenzten, geschichtlich bedeutenden Quellengruppen, beschränkt sich die Forschung bei Aktenveröffentlichungen solcher Art im allgemeinen auf detaillierte Inhaltsangaben und markante Textauszüge. Ich verweise nur auf die früheren Publikationen aus den Preußischen Staatsarchiven.

Im vorliegenden Fall hat die Historische Kommission von Westfalen, wie ich meine, mit Recht beschlossen, das vorhandene Material, soweit „es wesentliche Nachrichten enthält, die in der Darstellung [Kohls] nicht verwertet werden konnten, die aber für die allgemeine Geschichte von erheblicher Bedeutung sind" (S. VII), zu veröffentli-

chen. Der vorliegende erste Bd zählt 514 Nummern. Diese beleuchten u. a. in Briefen, Kabinetts- und Domkapitelsprotokollen, in Instruktionen und Resolutionen fast alle politischen Probleme und Vorgänge, die K. in seinem Galen-Buch behandelt hat. Allerdings wäre dem Benutzer des Buches bei manchen Schriftstücken minderer Bedeutung eine konzentrierte Inhaltsangabe vermutlich dienlicher gewesen als der im umständlichen Amtsstil geschriebene, breit ausladende Text der ungekürzt wiedergegebenen Briefe und Akten.

Der Bd enthält über die Galen-Monographie Kohls hinaus bemerkenswerte Nachrichten zum politischen Zeitgeschehen. Auch die kirchliche Reformpolitik Christoph Bernhards wird gelegentlich gestreift. In der Einleitung schreibt Kohl, der Fürstbischof habe „alle seine [politischen] Entschlüssee darauf aufgebaut, ob sie der katholischen Kirche dienten oder nicht" (S. VIII Anm. 4). Er fügt hinzu, daß dieses konfessionelle Kriterium der Grund für manche Fehleinschätzung der machtpolitischen Konstellation durch den Fürsten gewesen sei. Um so erstaunter liest man zwei Seiten weiter, daß dem Fürstbischof der rechte innere Reformgeist abzusprechen sei, eine Annahme, die zu den gesicherten Erkenntnissen der katholischen Reformgeschichte des Fürstbistums Münster im Widerspruch steht.

Im übrigen hat der um die Quellenedition im Bistum Münster hochverdiente Herausgeber durch diesen neuen Beitrag zur politischen Geschichte Christoph Bernhards v. Galen unsere Kenntnis vom Wesen und der Methode des konfessionellen Absolutismus in den geistlichen Fürstbistümern Westfalens und darüber hinaus nicht unbeträchtlich erweitert und vertieft.

Münster Alois Schröer

Das wohlgelahrte Frauenzimmer Hrsg. v. Elisabeth Gössmann. – München, iudicium Verlag 1984, 212 S. (Archiv für philosphie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, Bd 1) kart.

„Das wohlgelahrte Frauenzimmer" ist der 1. Bd in der Reihe ‚Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung', die von Elisabeth Gössmann herausgegeben wird und es sich zur Aufgabe gemacht hat, „eine Reflexion auszulösen, die längst fällig ist: Haben wir es bei Frauenbewegungen, ihren Theorien und Gegentheorien mit einem kontinuierlich wiederkehrenden Phänomen in Sozial- und Geistesgeschichte zu tun, oder sind wir heute einer endgültigen Lösung und Überwindung der Frauenfrage, die bekanntlich niemals eine bloße Frauenfrage ist, nähergekommen?"

Das erste Buch enthält Schriften aus sechs Jahrzehnten des 17. Jh.s, und es ist geplant, in den folgenden Bänden „einen repräsentativen Querschnitt des Diskurses zur Frauengelehrsamkeit innerhalb der über drei Jahrhunderte währenden Querelle des Femmes zu geben."

In der Forschung wird seit der Jahrhundertwende der Begriff „Querelle des Femmes" für die „theoretischen Auseinandersetzungen um das Menschenbild" benutzt. Besonders bezeichnet wird damit die Zeit von der Renaissance bis zum 18. Jh., eine Zeitspanne, aus der Texte in dieser Reihe dokumentiert werden sollen, wie G. in ihrer Einleitung schreibt. Sie betont darin eingehend die Notwendigkeit für die Frauenforschung, sich mit alten Quellen auseinanderzusetzen, um daraus zu lernen. Es scheint ihr deshalb auch verfehlt, die Querelle des Femmes „als eine rhetorische Pflichtübung des Umgangs mit abgestandenen Argumenten und Gegenargumenten" über die ‚Natur der Frau', ihre Fähigkeiten, Stärken und Schwächen abzutun. Sie betrachtet die Querelle des Femmes vielmehr als Quelle für eine „Gegentradition der Bibelexegese und Entwicklung eines christlichen Menschenbildes zu den aus der Schultheologie bekannten negativen Auffassungen über das weibliche Geschlecht". Der heutigen feministischen Theologie will sie klarmachen, daß bereits vor einigen Jahrhunderten von Frauen und auch Männern der Kampf gegen eine patriarchalische Kirche und Theologie aufgenommen worden ist. In diesem Sinn hat feministische Theologie für sie bereits eine lange Tradition und ist keine ‚Erfindung' unserer Zeit.

Aufgegliedert ist dieser 1. Bd in einen Text- und ausführlichen Anmerkungsteil, eingerahmt von der Einleitung G.s und einem Nachwort von Elfriede Walesca Tielsch: „Femina sapiens. Kampf und Erfolg der Frau als Philosophin, Naturwissenschaftlerin oder Ärztin, in Orient und Antike, Mittelalter, Renaissance und Neuzeit". Ausgewählt wurden Schriften aus der Zeit von 1622 bis 1678, wobei nur zwei Frauen und sieben Männer zu Wort kommen. Unter den Männern finden sich sowohl Fürsprecher der Frauenanliegen als auch scharfe bis polemische Gegner.

Gerade in dieser Konfrontation wird besonders gut deutlich, was G. eine „frauenfreundliche Gegentradition" nennt. „Diese im feministisch bestimmten Schrifttum greifbare Theologie der Frau konzentriert sich auf drei Themenkreise", schreibt G.,

„1. eine von allem Gewohnten völlig verschiedene Interpretation der drei ersten Kapitel des Buches Genesis, die in ihrer das Menschenbild prägenden Bedeutung gar nicht überschätzt werden können.

2. eine für das gesamte weibliche Geschlecht positive Darstellung der Mariologie, die nicht nur fern von einseitiger Betonung der Demut und Niedrigkeit, sondern als ein Muster für weibliche Selbstentfaltung konzipiert ist.

3. eine als befreiend verstandene eschatologische Lehre von der Aufhebung der Geschlechterdifferenz zum undifferenzierten Menschsein".

Die Auseinandersetzungen um die Schöpfungs- und Sündenfallgeschichte nehmen in diesem Buch einen zentralen Stellenwert ein. Es zeigt sich – wie auch insgesamt durch die Kirchengeschichte bis heute zu beobachten ist – in welcher Weise gerade diese Texte zur Unterdrückung und Geringschätzung von Frauen benutzt wurden. Deshalb ist es umso wichtiger aufzuzeigen, daß und wie sie auch als Quelle für die Stärke und Würde von Frauen ausgelegt wurden. Eine Sichtweise, wie sie in den letzten Jahren von Vertreterinnen der feministischen Exegese wieder neu belebt worden ist.

G. bezieht sich in ihrer Einleitung auf Christine de Pisan, eine Schriftstellerin des 14./15. Jh.s, die sich bereits Ende des 14. Jh.s mit diesem Text beschäftigt hatte. Sie galt zu dieser Zeit bereits als Kämpferin für die Frauen, gründete einen Orden zu deren Schutz und rief eine Versammlung zur Pflege und Ausübung der Dichtkunst ein. Christine de Pisan geht davon aus, daß die Frau ebenso wie der Mann nach dem Bild Gottes geschaffen wurde, wobei ihre materielle Beschaffenheit feiner sei, weil sie aus der Seite Adams und nicht wie er, aus Lehm gemacht wurde. Daraus ergibt sich eine Überlegenheit der Frau über den Mann, die auch aus dem Ort ihrer Erschaffung, nämlich dem Paradies hergeleitet wird.

G. schreibt dazu: „Die Überlegenheit der Eva und damit der Frau basiert auf vier Grundpfeilern, locus, ordo, nomen, materia, also dem Ort der Erschaffung, der Reihenfolge (das zuletzt Erschaffene als das Vollkommenste), dem Namen der Frau (der im Hebräischen Leben bedeutet) und ihrer Herkunft aus schon beseelter Leiblichkeit. Zuweilen wird auch in Anlehnung an Gen. 3,15 die Bestimmung der Frau zur Gottesgebärerin in die Schöpfungslehre einbezogen, was eine vollkommen unbelastete Eva-Maria-Parallele mit sich bringt". Diese Linie zieht sich sozusagen als Gegentradition auch durch die Kirchengeschichte. Einen Höhepunkt erreicht sie nach G. in einer anonymen Schrift von 1599, wo es heißt, daß das Menschwerden Christi als Mann – als einer geringeren Form des Menschseins – auch seine Erniedrigung symbolisiere. Hier würde die alleinige Schuld des Mannes an der Erbsünde sinnvoll durch einen Mann gesühnt.

Es reizt, diese Sichtweise mit der feministischen Theologiekritik von Mary Daly zu verbinden, was hier leider nicht geleistet werden kann.

Die beiden in dem Buch vorgestellten Frauen Marie de Jars de Gournay und Anna Maria von Schurmann beeindrucken durch ihre Gelehrsamkeit und Unerschrockenheit bzgl. der Verletzung und Infragestellung gesellschaftlicher und theologischer Tabus, auch wenn ihre Schriften bald wieder in Vergessenheit geraten sind und ihre männlichen Zeitgenossen mehr an ihrer Demut, Bescheidenheit oder auch ihrer Schönheit interessiert waren.

Marie de Jars de Gournay (1565–1645) arbeitete als Übersetzerin, Literaturkritikerin, verfaßte selbst Schriften und stritt für die Ausbildung von Frauen. In ihren Ausführungen über den Menschen kommt sie zu dem Schluß, der Mensch sei weder Mann noch Frau. Ihre Idee von der Gleichheit der Menschen bezieht sie aus der angenommenen Geschlechtslosigkeit der Seele. Konsequenzen hat das für ihr Verständnis von Christentum und ihre Lesart der Bibel. Wie feministische Theologinnen heute, erinnert sie an die ersten christlichen Prophetinnen und Lehrerinnen der frühen Kirche, ihre führende Stellung in einigen Gemeinden und betrachtet Maria Magdalena als Apostolin. G. meint allerdings, daß der eigentliche „Triumph" von Marie de Jars de Gournay darin liegt, daß sie erkennt, daß die alten Völker die Frauen vom Priestertum nicht ausschlossen, sondern es beiden Geschlechtern zuerkannten. Sie stellt deshalb die Frage, weshalb die christliche Kirche, die den Frauen die Spendung der Taufe zugesteht, ihnen die anderen Sakramente zu spenden verweigert. Sie antwortet, wie G. anmerkt, mit Kühnheit, wenn sie als einzigen Grund für diesen Ausschluß der Frauen „die Aufrechterhaltung der männlichen Autorität" anführt.

Ihre Idee von der Gleichheit der Menschen läßt sie den Ausschluß von Frauen aus der Wissenschaft, der Theologie und der Kirche kritisieren und bekämpfen.

Anna Maria von Schurmann (1607–1678) weist eine so umfassende Bildung auf (10 Sprachen und Ausbildung in Mathematik, Naturwissenschaften, Malerei, bildender Kunst und Musik), daß sie auch von Männern ihrer Zeit als hochgebildete Frau angesehen und anerkannt wurde. Trotzdem wurde auch sie bald wieder vergessen, denn „Obwohl während des Höhepunktes ihrer Berühmtheit als zehnte Muse, holländische Sappho und Stern von Utrecht hoch verehrt und in Kontakt mit den klingenden Namen ihrer Zeit", sollte sie doch, wie die Herausgeberin schreibt, nur als Ausnahme angestaunt werden, „aber keineswegs zur Regel werden".

Auch sie setzt sich ein für die Ausbildung von Frauen und verfaßt eine Dissertatio über das Frauenstudium in „aristotelisch-scholastischem Konklusionsstil [verfaßt], indem jeweils aus Ober- und Untersatz eine Folgerung abgeleitet wird".

Diese Art und teilweise auch ihre nicht ganz vorurteilsfreie Argumentation, brachten später Männer dazu, ihre Thesen für das Frauenstudium antifeministisch zu benutzen.

Von den weiteren Autoren erklärt sich insbesondere Wilhelm Ignatius Schütz zum Frauenfreund. Sein Ziel ist, die Gleichheit der Geschlechter logisch nachzuweisen und damit die Einstellung der Männer zu den Frauen positiv zu verändern. Doch denkt er dabei weniger an strukturelle Veränderungen als lediglich an die Veränderung der Gesinnung. An seiner Argumentation wird gut deutlich, worin sich Frauen und Männer unterscheiden in diesem Anliegen: die Frauen wollen mehr als Umdenken; es geht um ihr Leben und Arbeiten.

G. und ihre Mitarbeiterin haben hier eine Menge Material zusammengetragen und sich die Mühe gemacht, nicht nur zu sammeln, sondern zu übersetzen und zu kommentieren.

Der erste Bd ist vielversprechend für Wissenschaftlerinnen, sicherlich weniger für Nicht-Fachfrauen. Es bleibt zu hoffen, daß sich bald Frauen daranmachen, diese ausgegrabenen Schätze für die heutige feministische Theologie noch weiter auszuwerten.

Berlin Renate Rieger

Fronzek, Klaus: **Kirchliche Leitungstätigkeit in der katholischen Pastoraltheologie der deutschen Aufklärung nach der Lehre von Franz Christian Pittroff (1739–1814).** – Leipzig: St.-Benno-Verlag 1983, XXX, 278 S. (Erfurter Theologische Studien Bd 50) kart. DM 25.50

In der von F. vorgelegten Monographie geht es nicht um die heute viel erörterte Amtsfrage in der Kirche, sondern um die nur selten in der Theologie reflektierte Frage, auf welche Art und Weise die Träger kirchlicher Leitungstätigkeit ihre Aufgabe sinn- und zweckgemäß wahrnehmen sollen. Im Zentrum der historischen Untersuchung stehen die drei wichtigsten Werke des josephinischen Pastoraltheologen F. Ch. Pittroff. Zum Vergleich seiner Aussagen werden die Lehren anderer zeitgenössischer Pastoraltheologen herangezogen. Unter kirchlicher Leitungstätigkeit versteht F. „jenes Tun . . . , das darauf gerichtet ist, die Kirche als eine von Christus gewollte und durch ihn belebte Gemeinschaft mehr durch das Wort als durch autoritative Anordnungen und Maßnahmen (die notwendig sind und nicht außer acht gelassen werden dürfen) so zu leiten, daß diese Gemeinschaft und jeder einzelne in ihr befähigt werden, nach den Zielsetzungen und im Geiste Jesu Christi leben und wirken zu können" (20).

Das erste der sechs Kapitel hat die „Notwendigkeit einer Leitungstätigkeit in der Kirche" zum Gegenstand (24–39), während das zweite Umfang und Eigenart sowie die hierarchische Stufung des kirchlichen Leitungsamtes behandelt (40–78). Im dritten Kapitel über den „Inhaber" werden der Öffentlichkeitscharakter und der Amtsgeist des Kirchenvorstehers sowie der zentrale Begriff der Pastoralklugheit entwickelt (79–108). Die konkrete Ausübung des Leitungsamtes als Pfarrer, Bischof und Papst (109–181) wird im umfangreichsten vierten Abschnitt beschrieben. Das im Josephinismus besonders delikate „Verhältnis von Kirche und Staat hinsichtlich der kirchlichen Leitungstätigkeit" kommt im fünften Kapitel zur Darstellung (182–241), dessen Einleitung eine instruktive Zusammenfassung der deutschen Aufklärung und des Josephinismus als einer speziellen Spielform derselben bildet. Zum Abschluß arbeitet F. als Ertrag seiner Arbeit die Gegenwartsbedeutung der Lehre Pittroffs über die kirchliche Leitungstätigkeit heraus (242–269). Ein Personenregister schließt die Arbeit ab (271–275).

Die Entwicklung des Gedankenganges der oft recht trockenen und spröden Materie dürfte sachgerecht und folgerichtig sein, wenn man von der Frage absieht, ob die vorzügliche Abhandlung über Aufklärung und Josephinismus (204–220) nicht besser in die Einleitung eingefügt worden wäre. Dem nicht speziell fachkundigen Leser werden dadurch einige wichtige Koordinaten zur Einordnung Pittroffs in das Zeitgeschehen erst im nachhinein geliefert. Von der Sache her voll gerechtfertigt kann F. Pittroff als einen gemäßigten Vertreter des Josephinismus (236) charakterisieren. Er habe zwar die Ansätze der Theologie seiner Zeit übernommen, sei aber nicht ihren Einseitigkeiten verfallen. Seine gute theologische Fundierung (in der Hl. Schrift) und seine Verbundenheit mit der großen Tradition der Theologie habe ihn zu einer kritischen Einstellung gegenüber den theologischen Ansichten seiner Zeit befähigt (237). Dies gilt vor allem für seine theologische Sicht der Kirche und ihres Leitungsamtes (24-28.233f).

So ergibt sich ganz selbstverständlich eine Reihe von Akzenten, die für die kirchliche Leitungstätigkeit auch heute ihre Bedeutung haben.

Kirchliche Leitung ist nach Pittroff eine Leitung durch das Wort, weil das Wort den Menschen unter Wahrung seiner Freiheit anspricht und so für den rechten Weg zu gewinnen sucht (244). Dementsprechend darf der Träger des Leitungsamtes nicht amtlicher Verwalter, sondern muß persönlich glaubwürdiger, kommunikativer Seelsorger sein (248f), ein „Mann ohne Vorurteil" (251). Dies bedeutet auch eine hohe Wertschätzung der anvertrauten Menschen; die mündige Gemeinde taucht – wenn auch noch in nebligen Umrissen – am Horizont der Pastoraltheologie auf (255–258). Für den Umgang mit mündigen und weniger mündigen Gemeindemitgliedern sowie kirchlichen und staatlichen Stellen braucht es mehr noch als Frömmigkeit und Tugend die Klugheit. Sie ist die unentbehrliche Amtstugend des Kirchenvorstehers (261f).

Die vorliegende Monographie bezeugt ein weiteres Mal den guten Standard theologischer Forschung an der Erfurter Theologischen Hochschule. Das Sachverzeichnis, das die oft ungewohnten Begriffe wie z. B. Kirchenamtspolitik in die heutige Begriffswelt der Pastoraltheologie zu übersetzen helfen könnte, vermißt man ungern.

Vallendar Manfred Probst

Hausberger, Karl: **Staat und Kirche nach der Säkularisation.** Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert. – St. Ottilien: Eos-Verlag (1983) XXIV, 371 S. (Münchener Theologische Studien I/23) kart. DM 68.-

Die von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München im WS 1980/81 angenommene Habilitationsschrift aus der Schule von Georg Schwaiger ist, dem Untertitel entsprechend, noch einmal jenem großen Thema gewidmet, dem bereits H. v. Sicherer (1874) und B. Bastgen (1940) in breit angelegten, jedoch einseitigen Arbeiten nachgegangen sind. H., dem wir zu derselben Thematik auch eine Studie über die Errichtung der Oberrheinischen Kirchenprovinz (ZKG 92, 1981, 269–289) zu verdanken haben, hat sich zum Ziel gesetzt, die Vorgänger-Arbeiten auf Grund der erreichbaren Quellen in München, Rom, Paris und Wien, ergänzend und korrigierend, die Neugestaltung der Verhältnisse von Staat und Kirche im Kurfürstentum und Königreich Bayern – dem deutschen Mittelstaat mit dem höchsten katholischen Bevölkerungsanteil – wie sie aus mühsamen Verhandlungen bis zur Tegernseer Erklärung hervorgangenen ist, noch einmal darzustellen.

Einleitend skizziert H. die Entwicklung des bayerischen Staatkirchentums seit der Reformation mit seinen Höhepunkten unter Max III. Joseph (1744–1777) und Karl Theodor (1777–1799) (1–22) und schildert dann eindringlich und überzeugend, wie auf den Trümmern der „altehrwürdigen Bavaria Sancta" seit der Säkularisation der moderne bayerische Staat entstanden ist und mit ihm die Kirche des 19. Jh.s. An der „Dornenkrone der Dienstbarkeit" hatte sie – wie H. zeigt – zunächst in der etatistisch-aufgeklärten Montgelas-Zeit schwer zu tragen, aber auch an einigen ihrer in politischen Schlüsselpositionen wirkenden Diener, es sei hier nur an den Münchener Nuntius Emidio Ziucci erinnert, „ein in jeder Hinsicht unwürdiger Mann" (9), oder an den Titularbischof von Chersones und späteren Kardinal, den Rheinpfälzer Johann Kasimir Haeffelin. Während noch G. Schwaiger (LThK IV, 1311) seine Lebensführung „unbescholten" nennen konnte, weist H. nicht nur mit Zeugnissen des Nuntius Severoli und des Uditore Troni das genaue Gegenteil nach. Sicher war Haeffelin ein gebildeter, schlauer und „in den Verhandlungen sehr feiner Minister. Was er sonst wert ist, das besagt die Geschichte seines Lebens genug." (Severoli bei Bastgen I, 60).

In der übersichtlich gegliederten, dem chronologischen Ablauf der Ereignisse folgenden Darstellung, die gelegentlich den Eindruck erweckt, als hafte sie allzu ängstlich an der Sprache der aufgefundenen Akten, werden die vergeblichen Bemühungen um ein Reichskonkordat und die Verhandlungen um ein Sonderkonkordat mit Bayern erschöpfend dargestellt. Der fast anarchische Zustand der Kirchenorganisation war nur durch ein Konkordat zu überwinden. Das wiedererwachende Selbstbewußtsein der Kirche und die noch aus dem 18. Jh. herüber wirkenden Reformansätze konnten zu einer kirchlich-religiösen Erneuerung nur dann führen, wenn eine neue Rechtsgrundlage mit dem Staat erreicht wurde. Darin ist die kirchenhistorische Bedeutung der bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jh. zu sehen.

Die neue bayerische Königswürde – ihre Anerkennung stieß in Rom auf keine Schwierigkeiten – und das Ende des Reiches ließen die Aussichten für ein Sonderkonkordat nicht ungünstig erscheinen. Doch gestalteten sich die Verhandlungen, die zwischen Nuntius della Genga und Minister Rechberg am 1. August 1806 in Regensburg begannen – am gleichen Tag, da sich die Staaten des Rheinbundes vom Reichsverband lossagten – schon bald recht schwierig, nicht zuletzt dank der Engstirnigkeit des Kardinals Antonelli, die den römischen Unterhändler zu verbittern begann und schließlich in eine ausweglose Situation brachte. Zusätzlich belastet waren die Verhandlungen durch die Nachfolge für Dalberg und dessen Erklärung, auf die Metropolitangewalt über den Regensburger Sprengel „nur unter Vorbehalt aller mit der Primaswürde verbundenen Rechte" verzichten zu können (98). Der rigorose römische Konkordatsentwurf vom Januar 1807, vor allem die „unblutige aber äußerst gefährliche Verfolgung der Kirche" (114) in der von Bayern neu erworbenen Provinz Tirol führten zum Abbruch der Gespräche durch die Münchener Regierung, doch machte das Scheitern eines von Dalberg angestrebten Rheinbundkonkordats den Weg wieder

frei, in neuen Verhandlungen mit dem Heiligen Stuhl die Errichtung einer bayerischen Landeskirche zu erreichen.

Eine bundeseinheitliche Regelung der Säkularisationsfolgen durch ein gesamtdeutsches Konkordat hat Bayern zusammen mit Württemberg auf dem Wiener Kongreß zu verhindern gewußt. Den entscheidenden Schritt zu einer neuen Ordnung des zerrütteten deutschen Kirchenwesens, die angesichts des seelsorgerischen Notstandes und zahlreicher Vakanzen im Episkopat immer dringender wurde, tat dann Bayern im Sommer 1816 mit der Wiederaufnahme der Verhandlungen über ein Konkordat. Die kirchenpolitischen Ziele der Regierung, die Denkschriften der bayerischen Ordinariate, die langwierigen Verhandlungen, die Vorstellungen und Aktivitäten von Haeffelin, der Sturz von Montgelas, schließlich die Unterzeichnung und verzögerte Ratifikation des Konkordats, das alles wird von H. zuverlässig und kenntnisreich dargestellt. Auf ein besonderes Interesse werden seine Bemerkungen zum publizistischen Kampf um das Konkordat – Feuerbachs maßlose Polemik und Niethammers Kritik seien erwähnt (212f.) – rechnen dürfen, zumal die einschlägige Diss. von G. Schardt (1922) nur in Maschinenschrift vorliegt.

Ein letztes Kapitel: „Regierung und Kurie im Widerstreit um die Geltung des Konkordats" (235–299) und ein Ausblick auf die Beziehungen zwischen Staat und Kirche bis zum bayerischen Konkordat vom 29. März 1924 beschließen die stoffreiche Arbeit, die durch gelegentliche Straffung der Darstellung und Vertiefung der Betrachtung vielleicht noch hätte gewinnen können, insgesamt jedoch dank der Auswertung eines umfangreichen Archivmaterials und der einschlägigen Literatur als ein wertvoller Beitrag zur Kirchengeschichte des 19. Jh.s im allgemeinen und der bayerischen Konkordatspolitik insbesondere betrachtet werden muß. Sie wird künftig von jedem benutzt werden müssen, der auf diesen Gebieten sich gründlich informieren oder weiter arbeiten will.

Die wenigen bibliographischen oder sachlichen Ungenauigkeiten (etwa 161, 346: Sturmfelder anstatt Sturmfeder) fallen gegenüber den Vorzügen der Arbeit nicht ins Gewicht.

Fribourg/Schweiz Heribert Raab

Drewermann, Eugen / **Larentzakis,** G. / **Löser,** W. u. a.: **Trinität.** Aktuelle Perspektiven der Theologie. Hrsg. von Wilhelm Breuning. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984). 182 S. (Quaestiones Disputatae 101) kart. DM 39.–

Die Beiträge dieses Bandes gehen auf Referate zurück, die auf der Arbeitstagung der deutschsprachigen kath. Dogmatiker und Fundamentaltheologen 1982 in Luzern gehalten wurden. – In einem ersten Beitrag analysiert W. Löser *Ansätze und Entwürfe zur Trinitätstheologie* heute (19–45).

Es ergibt sich, daß bei verschiedenen Autoren zwei Fragen in entscheidender Weise strittig sind: 1. *Wie* ist die Zusammengehörigkeit zwischen dem ewigen dreieinen Wesen und Leben Gottes einerseits und dem dreieinigen Handeln Gottes in der Geschichte näher zu bestimmen, bzw. *wie* sind die ökonomische und die immanente Trinität aufeinander bezogen? 2. In welcher Art und Weise verhält sich die Lehre von Gottes Dreieinigkeit zur „natürlichen Gotteslehre" bzw. zur Metaphysik? Ausführlich erörtert werden die Antworten, die sich aus den Werken von K. Rahner, E. Jüngel, W. Kasper und H. U. von Balthasar ergeben.

Bekannt ist Rahners Grundaxiom von der Einheit der immanenten und der ökonomischen Trinität, mit dem zugleich der Weg gewiesen wird, wie die unterscheidbaren Momente der Ökonomie nicht mehr nur durch bloße Appropriation den göttlichen Hypostasen zugeordnet werden, sondern in einem inneren Zusammenhang mit ihnen gesehen werden können. Dabei wird deutlich, welche Bedeutung der Christologie für die Fassung der Trinitätslehre zukommt. Wenn Rahner auf einer „rein chalkedonischen" Christologie und Soteriologie besteht, so stellt L. dagegen die Frage, ob diese Position nicht zu einer Sicht des Kreuzes Jesu führt, die die biblische Botschaft vom Kreuz nicht einholt. Ist die Theologie Rahners nicht primär eine „Inkarnationschristologie" und nicht auch im Sinn der biblischen Maßgaben in genügendem Maß Kreuzestheologie? Gegenüber der „konkreten" Art und Weise, wie Rahner Gottes Einheit zur Sprache bringt, ist zu fragen, ob sich bei dessen Aussagen nicht die Erinnerung an das Einheitsverständnis der abendländischen Seins- und Geistphilosophie einstellt, die Einheit als Identität, als Bewußtsein, als Abwesenheit von Vielheit. Allerdings ist nicht zu übersehen, daß die gnädige Selbstmitteilung Gottes, die die Metaphysik von ihren Voraussetzungen aus nicht zu denken wagt, das Herz der Rahnerschen Theologie bildet. Die letzte Frage, die bleibt, ist nach L. die, ob Rahner von seiner Grundoption her wirklich die Freiheit des dreieinigen Gottes zu denken vermag. Ist Gott *in sich* als frei sich selbst bestimmender Gott denkbar, wenn trinitätstheologisch sein ewiges Wesen und seine gnädige Offenbarung so entschieden aneinander gebunden werden?

Auch nach E. Jüngel dürfen Christologie und Trinitätslehre nicht voneinander getrennt werden, denn sofern in Jesus Gott offenbar wird, ist Gottes Trinität ein Heilsmysterium, dem die Tendenz eignet, den Menschen mitgeteilt zu werden. Während jedoch bei Rahner die hypostatische Union Christi das Grundereignis ist, ist dies bei Jüngel die Identifikation Gottes in der Person des Sohnes mit dem Gekreuzigten. So entwirft Jüngel die Trinitätslehre im ersten Ansatz soteriologisch und formuliert von daher ihre ontologischen Implikationen. Die Trinitätstheologie ist dann die begriffliche Explikation des geglaubten Sachverhaltes, daß nur der gekreuzigte Gott lebt und liebt. Die christliche Rede von der Dreieinigkeit Gottes erscheint als die radikale Alternative zu jeder sonstigen Theologie, die Menschen sich entwerfen mögen.

Gestalten demnach sowohl K. Rahner als auch E. Jüngel ihre Theologie im Blick auf das Gottesverhältnis der abendländischen Metaphysik, in der es darum ging, Sein als Geist und Identität auszulegen, so fragt L. dagegen, ob es nicht sein könne, daß das, was Vernunft und Metaphysik bedeuten (!), selbst eine wesentliche Geschichte habe. „Kann es nicht eine Gestalt von Metaphysik geben, die ihrerseits eine Alternative zu einer Metaphysik des Geistes und der Identität ist und als Metaphysik der Liebe bezeichnet werden könnte?" (36).

Als Alternative erscheint der Entwurf, den W. Kasper vorgelegt hat. Danach ist das Trinitätsbekenntnis „konkreter Monotheismus" und als solcher die christliche Antwort auf die Gottesfrage des Menschen. – Auch bei H. U. von Balthasar erschließt sich Gottes Dreieinigkeit nur von der Christologie her. Zwar wird Gottes Göttlichkeit nur gewahrt, wenn eine Differenz zwischen Gottes ewigem Wesen und Leben einerseits und Gottes Handeln im Drama der Welt andererseits festgehalten wird, aber die so von der ökonomischen Trinität zu unterscheidende immanente Trinität ist doch nur von Gottes trinitarischem Heilshandeln her erschließbar. Die ökonomische Trinität ist hier eine, ja die einzige Möglichkeit innerhalb der ewigen immanenten Trinität, zu der diese sich aktualisieren kann.

L. sieht in den Fragen, die zwischen K. Rahner und H. U. von Balthasar bzgl. der Trinitätslehre und der Kreuzestheologie strittig sind, eine erstrangige Aufgabe für die Zukunft.

In einer zweiten Untersuchung ist L. Scheffczyk bemüht, die *Uneingelösten Traditionen der Trinitätstheologie* aufzuzeigen (47–72).

Der Rückweg in die Überlieferung steht dabei unter der Anleitung jener Fragen, die der heutigen Trinitätslehre aufgegeben sind. Diesem Interesse liegt die Überzeugung zu Grunde, „daß die Überlieferung das Medium darstellt, in dem aller geschichtliche Wandel vor sich geht, das diesen Wandel aber auch erfüllt und durchstimmt" (50). Nach Sch. ist die viel berufene Rahnersche Formel einer Klärung bedürftig. Auf der seinshaften Ebene ist sie, ontisch verstanden, eine Selbstverständlichkeit; wenn jedoch, ontologisch, metaphysisch verstanden, die innertrinitarische Sohnschaft mit der heilsökonomischen gleichgestellt wird, dann sind die processiones von den missiones nicht mehr zu unterscheiden. Dies hat zur Konsequenz, daß die Trinität erst durch die Heilsgeschichte konstituiert wird und daß sie am Ende wieder in die Einheit zurückmündet. Die ontologische Differenz zwischen Wesen und Erscheinung, zwischen Sein und Offenbarung muß daher gewahrt werden.

Im einzelnen legt Sch. dar, daß die griechische Patristik, trotz des unschätzbaren Beitrags der Kappadozier zur Bestimmung der Existenzweise der göttlichen Hypostasen, keine völlig überzeugende Begründung der Konstitution des Personalen in der Trinität geleistet hat. Auch die Frühscholastik war im allgemeinen geneigt, den Wesensbesitz als solchen ohne Berücksichtigung der Relation als das Charakteristische des Personbegriffs anzusprechen. Erst auf der Höhe des trinitarischen Personendenkens wurde – etwa bei Thomas v. A. – in Verbindung von Subsistenz und Relationalität ein Gedanke freigesetzt, der eine gewisse Kongruenz zum heutigen „personologischen" Denken besitzt und zur heutigen Vermittlung des Trinitätsgeheimnisses herangezogen zu werden verdient. Entgegen der Befürchtung, daß der von der Tradition verwendete Personbegriff dem heutigen Denken „inkommensurabel" sei, wird darauf verwiesen, daß der moderne Personalismus gerade auch die Relationalität in diesem Begriff entdeckt hat, das Selbstsein im Gegenübersein und Mitsein. Besonders nachdrücklich verweist Sch. auf die Konzeption des Deutzer Abtes Rupert, nach dem die Veröffentlichung des Christusgeheimnisses das Ziel jenes göttlichen Welthandelns ist, das als ein gewaltiges Schauspiel vor Engeln und Menschen erscheint. Dabei handeln die göttlichen Personen in ihren Werken nach außen derart zusammen, daß jedes dieser Werke nach der Ordnung der Hervorgänge der göttlichen Personen erfolgt, so daß daraufhin die spezifische Ursächlichkeit der drei Personen gemäß der Ursprungsfolge gewahrt bleibt.

Auch die orthodoxe griechische Theologie ist nach G. Larentzakis von der Frage bewegt, ob eine tiefere Besinnung auf das Wesen der Trinität heute zu einem verständlichen Reden von Gott weiterhelfen kann. Insbesondere wird das *Trinitarische Kirchenverständnis* skizziert (73–96).

Die hypostatische und personale Existenz des dreieinigen Gottes schafft die Voraussetzung für die Ermöglichung einer Gott-Menschen-Gemeinschaft, die, soteriologisch gesehen, die Kirche des dreieinigen Gottes darstellt. Unter Berufung auf Athanasius d. Gr. wird gelehrt, daß das harmonische Verhältnis der göttlichen Personen der Typos für das Christenleben sein soll.

Wenn nun aus der Erkenntnis der göttlichen Liebe als des Grundes der Homoousie bzw. aus deren perichoretischem Vollzug in der Einheit der Personen eine Subordination, die die Eigenständigkeit der Personen gefährden oder beeinträchtigen könnte, abgelehnt wird, ist von uns dagegen einzuwenden, daß dies wohl für die Trinität gilt, nicht aber in gleicher Weise für das geschöpfliche Leben. In diesem ist Ordnung im Sinn von Unterordnung durchaus vorfindlich. Das Pochen auf das Prinzip der Kollegialität und das der Autokephalie erscheint als

Ausdruck eines orthodoxen Dogmatismus, gegenüber dessen Konzeption zu bedenken bleibt, ob in ihm der wesentliche Unterschied von Göttlichem und Geschöpflichem im Leben der Kirche gewahrt wird. Eine an Chalkedon orientierte Ekklesiologie jedenfalls kann nicht das Geschöpfliche im Göttlichen aufheben. Mit Recht wird die soziale Dimension des trinitarischen Mysteriums betont. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß sich die Kirche in statu viae und nicht in statu perfectionis befindet. Die ökumenischen Probleme werden nicht dadurch gelöst, daß man von der eschatologischen Spannung, die in allem Zeitlichen gegeben ist, absieht. Die irdische Situation erfordert eine pastorale Leitung des gesamten Gottesvolkes, und zwar in der sakramentalen Amtsvermittlung des erhöhten Christus, und dies verlangt unsere Unterordnung unter ihn. Ist nicht nach dieser Konzeption das bischöfliche Amt in der orthodoxen Kirche gerechtfertigt? Warum jedoch sollte das, was von der einzelnen Kirche gilt, nicht auch von der Kirche Jesu Christi insgesamt zu sagen sein? L. verweist in seinem Referat auf das aktuelle Bemühen um Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft zwischen unsern Schwesterkirchen. Daß dabei das Problem des Filioque zufriedenstellend bereinigt werden sollte, ist ein berechtigtes und dringliches Anliegen, jedoch nicht das einzige.

Unter dem Titel *die Einheit des dreieinigen Gottes* steuert J. Moltmann einige Bemerkungen zur heilsgeschichtlichen Begründung und zur Begrifflichkeit der Trinitätslehre bei (97–113).

Zunächst erklärt er, daß weder Barths Formel von dem „einen persönlichen Gott in drei Seinsweisen" noch Rahners These von dem „einen göttlichen Subjekt in drei distinkten Subsistenzweisen" der Geschichte gerecht werde, die sich zwischen Jesus dem Sohn und Abba seinem Vater und dem Geist abspielt. Das im NT so eindrücklich bezeugte personale Gegenüber des den Sohn liebenden Vaters, des zum Vater betenden Sohnes und des den Vater und den Sohn bekennenden und verherrlichenden Geistes werde von jenen deduktiv gewonnenen Formeln neuzeitlicher Trinitätslehre nicht erfaßt. Er zieht daraus den Schluß, daß der Ansatz der christlichen Trinitätslehre die biblische bezeugte Heilsgeschichte sein muß. Desgleichen wird gefolgert, daß die Methode der christlichen Trinitätslehre der Methode der atl Gotteserkenntnis entsprechen müsse; d. h. für die christliche Trinitätslehre, daß sie von der biblisch bezeugten, konkreten und partikularen Geschichte des Vaters, des Sohnes und des Geistes auszugehen und auf die universale Offenbarung ihrer Einheit und Gottheit zuzugehen habe. Unter dem heilsgeschichtlichen Ansatz versteht M. die Orientierung der christlichen Trinitätslehre an der biblisch bezeugten Geschichte Gottes mit Israel, mit Christus und mit der Kirche in der Kraft seines Geistes. Diese göttliche Heilsgeschichte setzt die göttliche Schöpfungsgeschichte voraus und ist auf das Reich der göttlichen Herrlichkeit ausgerichtet. Sie ist als Offenbarungsgeschichte der genannten Subjekte wahrzunehmen und zwar in deren lebendiger, wechselnder und vereinigender Beziehung. Diese Gemeinschaftsbeziehungen führen dazu, daß von einer trinitarischen Geschichte gesprochen werden kann. Diese wird dadurch zur Heilsgeschichte, daß der arme sündige und sterbende Mensch in diese Geschichte des Sohnes und des Geistes mit dem Vater hineingenommen wird, um in ihr das göttliche Leben zu finden, bis endlich die ganze Schöpfung in dem Reich der Herrlichkeit ihr ewiges Leben findet. *Heil* bedeutet also, durch die trinitarische Geschichte in das ewige Leben der Trinität aufgenommen zu werden. Um diesen heilsgeschichtlich eschatologischen Ansatz der Trinitätslehre noch genauer zu differenzieren, verläßt M. die einfache, metaphysische Unterscheidung von *Wesenstrinität* und *ökonomischer Trinität* und setzt an deren Stelle die Unterscheidung zwischen einer *monarchischen,* einer *eucharistischen* und einer *doxologischen Trinität.*

Geht demnach die Trinitätslehre von drei distinktiven Subjekten der Geschichte aus, so will M. an den traditionellen Begriffen Person, Relation, Perichorese und Erleuchtung festhalten, allerdings indem er sie komplementär verstehen will, d. h. es darf kein Begriff den anderen subsumieren und zum Oberbegriff der anderen gemacht werden. M. behauptet, der perichoretische Begriff der trinitarischen Einheit überwinde die Gefahr des Tritheismus und des Modalismus gleichermaßen und erst der perichoretische Begriff der Einheit sei der trinitarische Begriff der Dreieinigkeit. Hieran anschließend möchte er die Komplementarität des trinitarischen und des soteriologischen Begriffs der Einheit des Dreieinigen Gottes bedenken: Der perichoretische Begriff der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes würde der Heilsgeschichte nicht entsprechen, wenn er nicht soteriologisch als integrativer Begriff der Einheit verstanden würde. Es bleibt das Problem der Allgemeinbegriffe in der Trinitätslehre. Wollte man konkret bleiben, dann müßte man – wie M. erklärt – für den Vater, den Sohn und den Geist einen je anderen, nämlich eigenen und einmaligen Personbegriff verwenden; ihre Bezeichnung als göttliche „Personen" habe die Tendenz zum Modalismus schon in sich, denn der Oberbegriff Hypostasis oder Person stelle das Gemeinsame und Gleiche heraus.

Gegenüber den Gefahren, die die Eintragung von „Oberbegriffen" in die Trinitätslehre mit sich bringt, zieht M. den Schluß, daß in der Trinitätslehre kein subsumierender Oberbegriff verwendet werden dürfe, da im Leben der immanenten Trinität alles einmalig sei. Wie er damit allerdings der Gefahr einer nominalistischen Begriffsbildung, die zu einem tritheistischen Verständnis führt, entgehen könnte, bleibt unklar. Es zeigt sich hier, daß die Reflexion auf die Einheit des göttlichen Seins und Wesens für die Trinitätstheologie unerläßlich ist. M. allerdings spricht von einer *„Ursprungskontingenz in der Trinität selbst";* diese scheint sich ihm in seiner Darstellung jeder begrifflichen Fassung zu entziehen. Wenn sie dennoch zum Lobpreis nötigt, so bleibt zu fragen, mit welchen Worten dieser artikuliert werden soll. Reicht die einfache Erzählung „trinitarischer Geschichte" aus? M. zitiert einen Satz Gregors von Nyssa, nach dem Begriffe Götzenbilder schaffen, das Staunen allein etwas erfaßt. Wird damit aber nicht der johanneischen Erkenntnis, nach der das Wort Fleisch geworden ist, zu wenig Bedeutung beigemessen? Immerhin ist durch die *Bemerkungen* M.'s jenes Problem aufgerissen, in dessen innerer Spannung die beiden folgenden Untersuchungen stehen.

Gibt es außerhalb der christlichen Religion die Offenbarung eines trinitarisch-göttlichen Lebens? Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten. E. Drewermanns *Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre* (115–142), mit denen er mythische Archetypen von Dreifaltigkeit vorstellt, weiten den Blick.

Es ist allerdings zu fragen, ob das Verhältnis von Mythos und Logos in seiner Konzeption richtig bestimmt ist, wenn er behauptet: „Wort, das die Gottheit gegenwärtig macht, ist niemals logoshafte Aussage, sondern allein Mythos." Wenn er am gleichen Ort erklärt, nie sei Theologie, was sie der Etymologie nach zu sein vorgebe: ein Wort, in dem Gott selber lebt; stets sei sie Lehre über Gott – dann gilt dies selbstverständlich auch von seinen eigenen Ausführungen, in denen er keineswegs nur ein Erzähler von Mythen ist, vielmehr als Mythologe räsoniert und polemisiert. So werden nicht viele seinen Thesen und Ergebnissen zustimmen, ja es bleibt zu vermuten, daß es künftig noch manche Auseinandersetzung geben wird um eine Theologie, die aus tiefen-psychologischer Motivation das mythische Denken in Theologie, Kirche und Gesellschaft erneuern möchte. Solche Versuche werden dort fragwürdig, wo der Logos – auch der geoffenbarte Logos – als kritische Instanz des Denkens – auch des gläubigen Denkens – geleugnet wird. Mag man Mythen erzählen, soviel man will (Wer wäre nicht von Hugo Rahners *„Griechischen Mythen in christlicher Deutung"* fasziniert), nicht nur der philosophisch gebildete Denker, sondern auch der an der Bibel orientierte Theologe wird festhalten, daß alle göttliche Offenbarung und alle Gotteserkenntnis, ja die gesamte Schöpfung worthaft ist, logosartig, wie Gott selbst Wort bzw. der Logos Gott ist. Dies ändert sich auch nicht, wenn man das geschöpfliche Wort im Sinn Augustins als Zeichen versteht. Gewiß, auch Bilder und Träume vermögen den göttlichen Logos zu offenbaren, dieser aber allein vermag jene zu deuten und nur von ihm her erschließt sich ihr Sinn. Wenn es nach D. darauf ankommen soll, die Szenen biblischer Darstellung in ihrer mythischen Symbolik *innerlich* zu deuten, und zwar als Bilder, „in denen das Zeigende und das Gezeigte ineinanderfließen und unauflöslich miteinander verschmelzen" (115), so bleibt zu fragen, wie dann jenes „Unvermischt" von Chalkedon, das als Grundstruktur christlichen Redens von Gott normativ zu gelten hat, gewahrt wird.

Als besonders wichtig für die theologische Diskussion erweist sich nun die anschließende Untersuchung von L. Oeing-Hanhoff über die *Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person* (143–181), die in der Reihe der Vorträge genau hier ihren richtigen Platz hat.

Wir stehen vor einem erneuten Versuch, Thoma v. A. und Hegel miteinander ins Gespräch zu bringen, um „mit Hegel die Absolutheit unserer Freiheit anzuerkennen, ohne jedoch den theologischen und metaphysischen Begriff von Gottes Schöpfung aus dem nichts aufzugeben" (148). Im Anschluß an Thomas wird festgehalten, daß esse, essentia und das Resultat ihrer Vereinigung, von denen her jedes Geschaffene ens, res und unum genannt wird, den göttlichen Personen und ihren Hervorgängen entsprechen und daher als die gesuchten vestigia trinitatis in jedem Geschöpf gelten können. Damit wird eine verbale Konzeption von Sein skizziert, nach der das zu jedem Urteil vorgängig bekannte und in jedem Urteil ausgesagte Sein der erste Grund der Seienden, Ursprung auch ihrer Wesenheiten und deren sie verwirklichender Akte, selbst als „Gleichnis und Ähnlichkeit" des göttlich subsistierenden Seins ist (153). Eine Ontologie des Wortes kann darauf verweisen, daß das *Erkennen* eigentlich ein *Sagen* ist, das wie das äußere Sprechen ein äußeres Wort, als inneres Sprechen ein inneres Wort bildet. Wort wird dabei als Begriff oder als Aussage verstanden; geistiges Leben ist stets auch begriffenes, im Begriff und Bild seiner selbst dargestelltes Leben (155–156). Im folgenden wird die Theologie des Wortes weiter entfaltet. Ist Gottes Wesen . . . völliges Erkennen seiner selbst, Erkennen sagendes Darstellen des Erkannten und das Bilden eines Wortes als des Bildes des Erkannten, dann setzt sich auch Gott, wie jeder Geist, indem er sich erkennt, ins erscheinende Sein; dann bildet er in seiner völligen Selbsterkenntnis ein vollkommenes Bild seiner selbst oder spricht sich, sein ganzes Wesen, in seinem ewigen Wort aus. Existiert somit Gott durch das Bild des Wortes als des vollkommenen Bildes seiner selbst in der Weise des sagenden Erkennendseins und des ausgesagten Dargestellt- oder Erkanntseins, dann folgt daraus auch, daß beide Existenzweisen das eine göttliche Sein, also auch ineinander sind. Gegenüber Moltmann wird erklärt, daß diese Wesensidentität der göttlichen Personen der Grund ihrer Perichorese ist, nicht aber umgekehrt die Einheit Gottes Resultat der Perichorese

der göttlichen Personen (159–160). Differenziert sich das göttliche Sein durch das aussagende Erkennen in zwei real verschiedene Seinsweisen, die als seine Subjekte das eine göttliche Erkennen und Wollen vollziehen, so ist zu begreifen, daß sich auch das Wollen, das im Bilden des Wortes Selbstbejahung und Selbstliebe ist, zur personalen Liebe zwischen dem ursprünglichen Besitzer der Gottheit, dem Vater, und dem durch das naturhafte Aussagen seiner selbst gezeugten Sohnes modifiziert. „Und weil personale Liebe Sich-einander-Schenken bedeutet, modifiziert sich der göttliche Wille zu einer zweiten Weise der Selbstmitteilung der göttlichen Personen aneinander, wodurch das identisch bleibende göttliche Sein auch in den Modus des Geschenktseins gesetzt oder hervorgebracht wird" (160). Diese Existenzweise Gottes ist der in der Liebe gehauchte Heilige Geist. Mit diesem philosophischen Verstehen christlicher Glaubenslehre wird der Mysteriencharakter der Trinität nicht aufgehoben, denn mögen Platon und Aristoteles schon gewußt haben, daß Denken sprachlich ist, nämlich Selbstgespräch der Seele mit sich selbst, so wird Liebe erst aufgrund der christlichen Offenbarung als Schenken seiner selbst verstanden (175).

Dieser Darstellung der Selbstkonstitution Gottes oder seiner ewigen Selbstverwirklichung zu seinem dreipersönlichen Leben ist nun der innertrinitarische Personbegriff zu entnehmen: Person ist eine Existenzweise des göttlichen Wesens, das ja mitteilbar ist ad alium et in alio (160, 162). Analog trifft dieser Personbegriff auch auf endliche Personen zu. Nimmt man nun an, daß gerade durch die Mitteilung der ungeschaffenen Gnade endliche Vernunftwesen als Personen konstituiert werden, die zu liebender Selbstmitteilung fähig sind und die ihre Vollendung im unverhüllten In-Gott-Sein finden, dann ergibt sich aus all dem eine Ontologie der Liebe, die Selbstbewußtsein und Freiheit umschließt, und zwar nicht „von Natur her", sondern „durch Gnade" (167). Nachdrücklich wird darauf verwiesen, daß der aristotelische Gottesbegriff dem christlichen Gottesverständnis unangemessen ist. „Sofern Freiheit ... über Selbstbestimmung hinaus ... wechselseitige Anerkennung und in ihrer Vollendung gegenseitige Selbstmitteilung in Liebe ist, fordert sie mit personaler Gemeinschaft reale Bezogenheit aufeinander, gegenseitige Anerkennung und Hinnahmefähigkeit gegenüber dem, was anderen Freiheit gibt" (169). Diese Erkenntnis führt letztlich auch zu der These, daß die Bestimmbarkeit und Rezeptivität Gottes gegenüber endlicher Freiheit für eine trinitarische Ontologie schlechthin konstitutiv ist (177). Allerdings ist auch hier zu beachten, daß das „Sichverendlichen Gottes zur Rezeptivität und Geschichtlichkeit" nicht der Schöpfungs-, sondern der Gnadenordnung zuzurechnen ist. In der Sendung des Hl. Geistes zur Eröffnung einer gemeinsamen, gegenseitigen Anerkennung einschließenden Geschichte zwischen Gott und seinen vernünftigen Geschöpfen und in der Sendung und Selbstentäußerung des Sohnes wird Gott zwar geschichtlich, hinnahmefähig, endlich und ohnmächtig in der Ohnmacht der Liebe, aber er bleibt doch – als der Vater – auch ewig, unveränderlich, jenseitig und allmächtig" (172). Die Trinitätslehre ist nach Oe-H. mit Einbeziehung der Lehre von den Sendungen, also der ökonomischen Trinität, die Aufhebung des genannten Widerspruchs. Gott derartig dialektisch denken, heißt seine Rezeptivität, Geschichtlichkeit und ohnmächtige Endlichkeit als seine Tat, als Wesensmerkmal seiner Selbstmitteilung an vernünftige Geschöpfe denken. Nur so ist auch ein wechselseitig reales Verhältnis zwischen Gott und Kreaturen möglich (172).

Eine intensive Beschäftigung mit den hier herausgestellten Thesen ist insofern unerläßlich, als die Trinitätslehre mit Recht als Strukturprinzip christlicher Theologie gilt. Am Ende seiner *Einführung* in vorliegenden Bd (7–18) weist W. Breuning darauf hin, daß die Christologie stärker als bisher zu einer trinitarischen Ontologie herangezogen werden müßte. Im ganzen erhofft er, daß die im Augenblick sich „eher alternativ gegenüberstehenden Positionen" nicht nur wahrgenommen, sondern in der Diskussion um das Personverständnis künftighin auch zusammengeführt werden.

Fulda Elmar Fastenrath

De Schrijver, Georges: **Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu.** Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar. – Leuven: Leuven University Press: Peeters 1983. 341 S. (Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium, LXIII) kart. FB 1500.–

Es handelt sich um die überarbeitete und ins Französische übersetzte Fassung einer Diss., die der Autor 1976 vor der Theol. Fakultät der Katholischen Universität in Löwen verteidigt hat. Aus einer Anmerkung in einem Aufsatz des Vf.s (in: Bijdragen 38 [1977] 250. Anmerkung 4) erfahren wir, daß diese in Niederländisch geschriebene Diss. mit dem Titel: Een God immanent in mens een wereld. Zijnsanalogie, schoonheid en kenosis in de theologie van H. U. von Balthasar 3 Bde umfaßt hat mit einem Umfang von XV + 839 Seiten. Demnach ist das nun veröffentlichte Opus stark gestrafft worden (341 S.), aber andererseits auch wieder erweitert durch die Einarbeitung des 1980 erschienenen dritten Bdes der Balthasarschen „Theodramatik", sowie die Berücksichtigung der neueren Sekundärliteratur (M. Lochbrunner, Analogia Caritatis und J. Schmid, Im Ausstrahl der Schönheit Gottes).

Der Vf. beabsichtigt, den „theologischen Begriff der Analogie" (335) im Werk und Denken Hans Urs von Balthasars zu untersuchen. Er hat einen sehr weiten Weg vor sich, den er in vier Hauptteile untergliedert.

Die Einleitung bietet einen biographisch-werkgeschichtlichen Überblick (29–46), um dann im 2. Kap. (47–72) den Blickwinkel auf die Problematik der analogia entis anzugeben. Der Vf. grenzt sich kurz von den Ergebnissen ab, die bislang in der monographischen Sekundärliteratur zum Balthasarschen Analogiedenken erarbeitet worden sind und zieht daraus die Folgerung: „une étude de l'analogia entis au plan de la théologie fondamentale répond à une véritable nécessité" (51). Den in der philosophischen Reflexion geläufigen Typen der analogia attributionis und analogia proportionalitatis (– die Polemik gegen die Attributionsanalogie [53ff], die irrtümlich in den Bereich der Logik eingesperrt wird, ist mir nicht einsichtig; siehe dagegen „Theodramatik" II/2,203 –) wird als dritte Form die „mystische Übereinstimmung" („l'accord mystique") beigefügt, die gegen die Gefahr der in der Spätscholastik erfolgten Verbegrifflichung der Seinsanalogie reagiert und den religiösen Wurzelgrund der Analogie offenhalten will. In dieser spirituellen Vertiefung erlangt die Analogieproblematik eine neue Dimension. „La relation de proportionnalité entre Dieu et l'homme, telle que l'approche métaphysique nous la fait connaître, reçoit dans le cadre de la mystique un contenu nouveau issu de l'économie du salut elle-même" (55).

Der Vf. will zeigen, daß v. Balthasar mit den Spirituellen und Mystikern die analogia entis (in der Fassung der Proportionalitätsanalogie) zu einer Mystik des Gehorsams und der Gelassenheit vertieft.

„La préoccupation centrale qui domine toute sa pensée se situe au niveau existentiel où l'analogie de proportionalité, émergeant du plan de la métaphysique, se développe en une mystique de l'obéissance (correspondance, Entsprechung), qui est en même temps le moyen dont Dieu se sert pour se révéler lui même" (57). Im Glaubensgehorsam entspricht der Mensch der göttlichen Offenbarung. Der Vf. führt den Begriff „analogia mensurae" (60ff) ein, um das zumessende Verhältnis zwischen dem sich offenbarenden Gott und dem glaubensgehorsamen Menschen auszudrücken. (Die Unterscheidung dieses Begriffes von der Barthschen analogia fidei kann der Sache nach wohl nur sehr subtil geschehen.) Wie der Vf. selbst vermerkt, kommt der Terminus bei v. Balthasar nicht vor (61, Anmerkung 21), aber er will darin die verborgene Mitte seines Denkens entdecken. „L'idée centrale de l'analogia mensurae, – idée qui plonge ses racines dans la mystique et dans la théologie de la révélation –, est le centre caché vers lequel Balthasar se sent attiré à travers les diverses étapes du cheminement de sa pensée théologique" (69). Diese verborgene Mitte ans Licht zu holen, ist die erklärte Absicht des Vf.s. „Notre étude n'a pas d'autre ambition que de rechercher et de définir les progrès de cette inspiration" (70). Aus dieser Absicht resultiert eine genetische Methode, die die Entfaltung eines zentralen Gedankens im Werk v. Balthasars verfolgt.

Der erste Hauptteil (73–137: La problématique de l'analogie dans l'idéalisme allemand) untersucht die Analogiethematik im großen, dreibändigen Erstlingswerk v. Balthasars, der „Apokalypse der deutschen Seele" (1937–1939). Der Vf. konzentriert die Erörterung auf Kant (3. Kap.: L'éclatement de l'analogia entis dans l'eschatologie transcendantale de Kant), Fichte (4. Kap.: Liberté et abandon de soi chez Fichte), Schelling (5. Kap.: Schelling et l'existence esthétique tragique) und Nietzsche (6. Kap.: Nietzsche et la justification esthétique de l'existence).

Die vorgenommene Auswahl ist m. E. berechtigt, da Fichte und Schelling den Kern des deutschen Idealismus repräsentieren, Kants Problemstellung als Auslöser der idealistischen Strömung betrachtet werden kann, und schließlich zehrt selbst Nietzsche bei seinem Kampf gegen die idealistische Denkform noch von deren Erbe. Treffend wird in der Einleitung auf das spannungsvolle Verhältnis v. Balthasars zum deutschen Idealismus hingewiesen. Die Anziehung, die der religiöse Ästhetizismus dieser Denksysteme auf den frühen Balthasar ausgeübt hat, kehrt sich um in eine Ablehnung, die auf die Scheidung von ästhetischer Theologie und theologischer Ästhetik insistiert. Die vom Feuer der Unterscheidung gereinigten Elemente, die v. Balthasar später in seine Theologie einbauen wird, vereinigt die Zusammenfassung am Schluß des ersten Hauptteiles (136–137). Als Schlüsselbegriff der Analysen wählt der Vf. den Terminus „mystische Potentialität" (77, 101, 106, 108, 111, 116, 135), den v. Balthasar im Fichte-Kapitel der „Apokalypse der deutschen Seele" eingeführt hat.

Im Anschluß an die Darlegung der Grundstruktur des Fichteschen Denksystems schreibt v. Balthasar: „Wir wollen darum diese Struktur mit einem Terminus festhalten, der uns erlaubt, sie in allen Verkleidungen und Metamorphosen wiederzuerkennen, und sie ‚mystische Potentialität' nennen. Der Ausdruck wurde von A. Faust bei Anlaß Plotins (in seiner ‚Geschichte des Möglichkeitsbegriffs') geprägt und bezeichnet dort dieselbe Absolutheit der reziproken

Priorität des schlechthin und des relativ Absoluten. Die Wiederkehr derselben Problemebene zeigt, wie sehr der deutsche Idealismus Plotinerneuerung ist" („Apokalypse der deutschen Seele" I, 176). Später notiert der Vf., die scholastische potentia oboedientialis könne als ein „Pendant" zur mystischen Potentialität aufgefaßt werden (156. Anmerkung 1). Balthasar hat einmal von der vertrackten Arbeit gesprochen, die die Engel am Jüngsten Tag zu leisten haben werden, „da sie Gottes Wahrheit so weit draußen auflesen müssen und sie aus Herzen herausoperieren, wo sie nie anders als mit der Finsternis zusammengelebt hat" („Kleiner Lageplan zu meinen Büchern", 18). Der Vf. hat in seinen Analysen ein Stück dieser schwierigen Arbeit vorgeführt.

Der deutsche Leser, der die Zitate mit dem Originaltext vergleicht, wundert sich bisweilen über die zu freie französische Übersetzung. Auf S. 93 aber ist dem Übersetzer ein sinnentstellender Fehler unterlaufen, wenn aus dem „Mythos" („Apokalypse der deutschen Seele" I, 116) unter der Hand „un schème mystique" wird. Im Vorgriff auf die Ausführungen des dritten Hauptteiles sieht der Vf. in der patristischen Commercium-Theologie das entscheidende Korrektiv. „Si la ‚potentialité mystique' est remplacée par un commerce intime avec Dieu, à l'intérieur de l'espace religieuse de l'analogie et de l'obéissance dans l'être, bien des données que proposent Kant, Fichte, Schelling et Nietzsche pourront être reprises dans une anthropologie religieuse orientée vers une théologie authentique de la révélation" (136).

Der zweite Hauptteil (139–184: L'analogie de l'être et la théologie Barthienne de la subjectivité transcendantale de Dieu) durchmißt die theologische Welt Karl Barths, mit dem v. Balthasar über Jahre hin einen intensiven Gedankenaustausch gepflegt hat, aus dem heraus die Monographie „Karl Barth" (1951) entstanden ist.

Drei Kap. skizzieren die theologische Entwicklung Barths und notieren sorgfältig die kritischen Abgrenzungen v. Balthasars: 7. Kap.: Karl Barth et la théologie dialectique; 8. Kap.: De la dialectique à l'analogie; 9. Kap.: Une théologie de la subjectivité transcendantale de Dieu. Der Ausgangspunkt Barths war die dialektische Philosophie des deutschen Idealismus. Im „Römerbrief" (1. Aufl. 1919 und 1922 2. Aufl. in totaler Neufassung) hat Barth die dialektische Denkmethode aufgegriffen und war durch ihre extreme Anwendung zu einem Panentheismus aktualistischer Prägung gelangt. In seiner späteren Hinwendung zur Analogie, die er als analogia fidei zu einem Strukturprinzip und zu einer Kontroversformel ausgebaut hat, kann er zu einem echten Entsprechungsverhältnis zwischen Gott und Geschöpf gelangen, das aber ausschließlich in der Offenbarung wurzelt und allein aus Gnade geschenkt wird, ohne Möglichkeit eines Mitwirkens von seiten des Menschen. Aber das idealistische Schema des Ausgangspunktes erweist sich als so stark, daß die Schöpfer-Geschöpf-Relation dann doch von einem Christomonismus wiederum aktualistisch aufgesaugt wird. Balthasar nannte den kritischen Punkt eine „christologische Engführung", die er am Bild der Sanduhr veranschaulicht. „Man kann sich dieses Denken auch unter dem Bild einer Sanduhr klarmachen, deren beide Gefäße (Gott und Geschöpf) nur durch die enge Stelle in der Mitte: die Begegnung beider in Jesus Christus, sich treffen. Eine andere Beziehung des untern Gefäßes zum obern gibt es nicht. Und wie der Sand von oben her rinnt, so ist die Offenbarung Gottes eine einseitige, freilich so, daß dadurch der Sand im untern Gefäß wirklich ansteigt, durch die erste Bewegung, und durch sie allein, eine Gegenbewegung entsteht. Alles aber hängt zuletzt an der Spitze in der Mitte: gerade die engste Stelle ist die entscheidende, ist der Akt, die Berührung, das Ereignis, wovon alles, was Natur und Zustand heißt, sich ableitet" („Karl Barth", 210; zitiert vom Vf. auf S. 173). Der dialektische Ausgangspunkt schlägt auch in der Soteriologie wieder durch, wo Barth das Theologoumenon vom wunderbaren Austausch aufgreift, aber so, daß das ganze Gewicht auf dem sicheren Triumph der Gnade liegt. „Dans le théomonisme de Barth, la créature est comme submergée par la grâce, sans pouvoir contribuer vraiment au salut. Cela signifie, en dernière analyse, qu'il n'est laissé aucune place pour une spiritualité donnant au croyant la possibilité de se mettre, dans le décentrement de l'exigence divine, au service du Dieu toujours plus grand" (183f).

Der dritte Hauptteil (185–215: Le connubium de Dieu et de l'homme dans la doctrine des pères) will die Lücke, die bei Barth klafft, mit der Commercium-Theologie der Väter schließen.

„Ici, en effet, une place beaucoup plus large est accordée à l'abandon religieux de l'homme dans l'intervention historique du Dieu de l'alliance" (S. 184). Von den Väter-Studien v. Balthasars behandelt der Vf. drei Hauptgestalten: Origenes (10. Kapitel: Le mystique du Logos chez Origène), Gregor von Nyssa (11. Kapitel: Abandon mystique et incarnation chez Grégoire de Nysse) und Maximus Confessor (12. Kapitel: Maxime le Confesseur: l'homme icône de la présence de Dieu). In den drei patristischen Kapiteln gelingt es m. E. dem Vf. am besten, die bei v. Balthasar angezielte Umformung der Seinsanalogie aufzuzeigen. Hier wird der wunderbare Gnadenaustausch (admirabile commercium) sichtbar, der zwischen Gott und dem Menschen waltet. Die Erwägungen über die göttliche Einwohnung in der Einzelseele (Lehre von der Gottgeburt in den Herzen der Gläubigen) werden fruchtbar verbunden mit der Entfaltung des christlichen Lebens in den Raum der Kirche hinein (Lehre von der anima ecclesiastica). „Car plus la personne humaine penche de tout son être vers le poids d'amour qui est l'attraction de Dieu sur l'intime d'elle-même, plus aussi elle devient une ‚anima ecclesiastica', c'est-à-dire une existence qui, loin de vivre pour soi, se met à la disposition de l'amour concret et universel avec lequel Dieu s'est plu à aimer son peuple" (188).

Die Beiträge der genannten Kirchenväter sind freilich in sich sehr verschieden, nur ein paar Leitideen können ausgezogen werden. Bei Origenes wird der Akzent auf seine Logosmystik gelegt, bei Gregor von Nyssa das Thema des „Seelenspiegels" und der Wiederherstellung des Pleromas aufgegriffen. Am ausführlichsten geht der Vf. auf Maximus Confessor ein. Die Darlegungen sind gut belegt und gewinnen durch den erhellenden Vergleich zwischen den beiden Auflagen der Maximus-Monographie „Kosmische Liturgie".

Die erste Aufl. erschien 1941; sie wurde dank der Vermittlung Henri de Lubac's 1947 auch in französischer Übersetzung publiziert, während die völlig veränderte, zweite Aufl. von 1961 nur für den deutschen Sprachraum vorliegt. Der Vf. geht auf die christologische Mitte zu, die Maximus auf dem Boden der griechischen Väterüberlieferung: Origenes, Evagrius, Gregor von Nazianz, Ps.-Dionysius versucht hat (vgl. „Kosmische Liturgie" ^{2}1961, 204–273: Die Synthese Christi). Die im Kampf gegen die Monotheleten bewährte Formel des Chalcedonense, die das „unvermischt" und „ungetrennt" der beiden Naturen Christi herausstellte, ist auch für das Verständnis der analogia entis folgenreich. „Cette interaction ouverte entre ‚nature' et ‚personne' permet d'approfondir encore le type d'existence que l'on trouve au cœur de l'analogie de l'être. En effet, si nous comprenons cette notion d'analogie comme l' ‚assimilation progressive' à un mode d'existence supérieur, il est aisé de voir que c'est précisément cet aspect que la doctrine de Maxime le Confesseur sur les notions-clefs de la christologie vient mettre en lumière" (231f).

Soweit ich sehe, ist De Schrijver der erste, der ein „Sondergut" der Balthasarschen Christologie und Soteriologie, nämlich seine Karsamstagstheologie des descensus ad inferos, der Struktur nach schon bei Maximus vorfindet. Von besonderem Interesse ist deshalb die Untersuchung, wie v. Balthasar einige Texte aus den „gnostischen Centurien" des Maximus in seine eigene Theologie einbaut (238–248; siehe auch 316f und 326 Anmerkung 20). Auch wenn der Vf. das Ergebnis vorsichtig in Frageform kleidet, hat er m. E. eine wichtige Spur aufgedeckt. „Serait-il hasardeux d'affirmer que, dans la genèse de sa pensée, Balthasar en étudiant Maxime le Confesseur, aurait découvert une ‚structure' à laquelle il a donné son plein développement dans ses œuvres, par exemple à partir d'une réflexion sur la part prise par chacune des personnes de la Trinité dans l'économie du salut"? (248)

Während man die ersten Hauptteile als Darlegungen zur Werkgenese betrachten kann, gewinnt der Leser den Eindruck, daß es im letzten vierten Hauptteil dem Vf. um die Synthese geht, die v. Balthasar mit seiner eigenen Theologie anstrebt. „Plus que tout autre, la théologie de Balthasar a pour centre l'événement de l'amour crucifié" (255). Deshalb rückt die Synthese unter die Begriffe Liebe und Kreuz (4. Hauptteil: L'amour et la croix: l'expression de la figure défigurée 253–333). Der Gedankengang, der aus dem Aufbau der Kap. folgt, ist klar, auch wenn die Ausführungen im einzelnen dann manches wieder verdunkeln.

Das 13. Kap. (Erich Przywara: Le mouvement antithétique de l'analogie de l'être) beleuchtet das Analogiedenken Przywaras, von dem sich v. Balthasar absetzt, sobald die Rasanz seines Analogiedenkens in Dialektik umschlägt. Der Vf. sieht das Manko bei Przywara im Ausfall der Kategorie der Entsprechung. „Ce qui frappe en tout cela – aussi bien dans la conception de l'analogie que dans les schèmes théologiques de l'échange qui en résultent – c'est qu'il soit si peu fait mention de la notion religieuse de l'Entsprechung ou de la consonance en accord parfait" (277). Ein exkursartiger Zusatz versucht das bei Przywara fehlende Glied indirekt an der Beschreibung der prophetischen Existenz im Werk des jüdischen Theologen Abraham Heschel zu erhellen (279–281).

Demgegenüber können bei v. Balthasar die Gewichte der analogia entis und des Gnadenaustausches anders balanciert werden, weil er primär von der Offenbarung der trinitarischen Liebe her denkt, die ihre Herrlichkeit im Kreuzesdrama des Sohnes offenbart (14. Kap.: H. U. von Balthasar: la révélation de la gloire). „On en revient ainsi à cet ‚admirable échange' que Balthasar place résolument sous le signe de la révélation de l'amour trinitaire" (282).

Im 15. Kap. (Catégories de pensée: participation et expression) sollen die wichtigsten Kategorien überdacht werden, die die Synthese v. Balthasars ermöglichen. Doch scheint mir, daß die Überschrift den Inhalt des Kap.s nicht adäquat abdeckt. Die Kategorie der participatio wird zwar an Ps.-Dionysius im größeren Rahmen des Neuplatonismus dargestellt, doch bleiben die Konturen der expressio vergleichsweise unscharf. Für die Kategorie der expressio hätte man einen Abschnitt über Bonaventura erwartet, den der Vf. aber bereits im vorausgegangenen Kapitel (292f) gestreift hat. Es folgen Ausführungen zur rheinischen Mystik, deren Vertreter die Kategorie der Gelassenheit in ihrem Schrifttum reflektieren, aber noch unmittelbarer die Gelassenheit leben als die notwendige Voraussetzung für das Gelingen der Ausdrucksrelation. (Im dritten Band der „Herrlichkeit" III/1 rückt v. Balthasar die Mystiker und Spirituellen unter die Rubrik der „Metaphysik der Heiligen".) Das Hauptgewicht aber liegt auf Adrienne von Speyr (311–321), aus deren umfangreichem Werk der Vf. einige charak-

teristische Topoi hervorhebt in dem Bewußtsein, daß man die Theologie v. Balthasars erst dann von den Wurzeln her verstehen wird, wenn man auch das Werk Adriennes von Speyr zur Kenntnis genommen hat. „Et de fait c'est à partir de l'expérience spirituelle d'Adrienne von Speyr que s'éclaire finalement le thème fondamental, qui prend dans la pensée de Balthasar une importance toujours plus grande: le thème de la communion mystique dans la souffrance avec le Christ" (311).

Das letzte Kap. des Buches nimmt die Synthese der Theologie v. Balthasars ins Visier (16. Kap.: Esthétique et dramatique théologiques). „La question vient à se poser dès lors du savoir en quoi consiste à proprement parler l'apport spécifique de Balthasar dans l'histoire de la théologie" (322). Vier Leitlinien umreißen die (m. E. zu wenig griffige, eher vage) Antwort: 1. Gott, der Gestalt und Ausdruck wurde; 2. Theodramatische Artikulation: die Sendung in den Tod; 3. Theodramatische Artikulation und analoge Struktur; 4. Sendungen in der Kirche. Ich finde, daß der frühere Aufsatz des Vf.s den springenden Punkt schon formuliert hat, so daß das dichte Schlußzitat des Aufsatzes auch den Inhalt und die Absicht des Schlußkapitels im Buch anzugeben vermag.

„Der innerste, erschaudern-lassende Punkt der Hochzeit zwischen Gott und Mensch, zwischen Herrlichkeit und Sünder, liegt in der kenotischen Gehorsamsüberforderung Jesu Christi – bis dahin, daß er vom Vater verlassen wird –, in der das liebende Herz Gottes sich verblutet. Indem der menschgewordene Sohn sich aus Gehorsam ins Äußerste von Leiden und Tod überstrecken läßt, spricht er in unserer Sprache das blutige Übereinstimmungswort der ganz genauen Entsprechung (analogia Entis) – und dieses kenotische Wort der Entsprechung ist in Koinzidenz die Offenbarung und die Darstellung der sich in unsere Verlassenheit hinein verblutenden Liebe des Vaters. Aber mehr noch: weil es sich um ein Entsprechungswort handelt, das im konkret geleisteten Gehorsam des menschgewordenen Sohnes zustande kam, werden auch wir unsererseits mit unserem Menschsein in das Gott-aussprechende (kenotische) Gehorsamswort Jesu Christi eingelassen. Durch einen wundersamen Austausch mit dem Menschensohn vermählt, dürfen wir zusammen mit ihm der Forderung der Liebe entsprechen, und – im Maße unserer jeweiligen Auserwählung – das Liebesleiden Gottes in unseren sterblichen Leibern wohnen und gedeihen lassen" (in: Bijdragen 38 [1977] 281).

Es folgt eine kurze Schlußbetrachtung, die noch einmal die grundlegende Idee der Studie einprägt. „L'idée fondamentale est que l'on devient ‚instrument' et ‚médiation' de l'action révélante de Dieu dans la mesure où l'on se laisse engager au service de cette ‚expression' par l'oblation de sa vie" (335). Ein Verzeichnis der Personennamen schließt die Arbeit ab.

Auf den letzten Seiten deutet der Vf. vorsichtig eine sehr grundsätzliche Kritik an der Theologie v. Balthasars an, die bereits auf S. 333 hörbar wurde. „On ne peut se dispenser pour autant de demander à Balthasar pourquoi sa théologie de l'analogia entis se trouve si peu ancrée dans le contexte social de la vie quotidienne ... Dans cette théologie, le chrétien qui s'engage dans la ‚concordance' (analogia) ne semble pas devoir prêter beaucoup d'attention aux structures sociales d'oppression et d'injustice à l'intérieur desquelles il témoignera de son attachement à Dieu" (337). Die fehlende Auseinandersetzung mit den sozialen Strukturen will der Vf. auch verantwortlich machen, daß das Werk v. Balthasar noch wenig (der Vf. sagt: „malaisément") rezipiert sei. Vom deutschen Sprachraum her gesehen erscheint mir dagegen die Klage über die Nichtrezipiertheit inzwischen so gut wie gegenstandslos. Die Zahl der Dissertationen und Diplomarbeiten, aber auch die zügig voranschreitenden Übersetzungen der Hauptwerke weisen doch in eine andere Richtung. Es bleibt aber über die Sachfrage der Kritik nachzudenken. Wird der Weg der Balthasar-Forschung, wie der Vf. meint, wirklich auf eine Umsetzung auf die Ebene der sozialen Probleme („confrontation directe avec les problèmes éthiques du droit et de l'injustice" 338) hinsteuern müssen? Oder soll umgekehrt der Weg der Forschung nicht noch tiefer in die Trinitätstheologie v. Balthasars vordringen, die sich in den Bänden der „Theodramatik" zusehends mehr expliziert hat, und noch schärfer erhellen, was der Vf. selbst mit dem Abschnitt S. 326–330 (articulation théodramatique et structure analogique) anvisiert hat?

Hier ist schließlich auch der Ort, um kurz auf die Kritik einzugehen, die der Vf. (50–51) an meinem Deutungsversuch der „Analogia Caritatis" geübt hat. Er beurteilt meinen Versuch als eine „ontologische Reduktion", die die personale Dimension des Gott-Mensch-Verhältnisses in den Hintergrund drängt. Aber kann man überhaupt die caritas anders denken als personal? Eine Polemik gegen die Ontologie halte ich für kurzsichtig, weil die Philosophiegeschichte schon oft gezeigt hat, daß die Angriffe gegen die Metaphysik letztlich auch die Religion treffen.

Jeder, der durch die Schule Balthasars gegangen ist, wird immer wieder die letzten Seiten des dritten Bandes der „Herrlichkeit" III/1 meditieren, in denen der Christ als „Hüter der gesamtmenschlichen Metaphysik in einer seins- und gott-vergessenen Zeit" in die Pflicht genommen wird. Die knappen Thesen, mit denen ich die Analogie der Liebe zu skizzieren suchte, dienten dazu, ein heuristisches Prinzip aufzustellen, mit dem sich die Denkstruktur v. Balthasars herauslösen läßt. Dabei fiel mein Augenmerk vor allem auf die Spitze, die v. Balthasar gegen das Bemächtigungsdenken der eindimensionalen Rationalismen richtet, die das Mysterium des wundersamen Austausches zwischen Gott und Mensch verfehlen und zerstören, und weniger auf die positive Haltung des Geschöpfes, das in Gelassenheit und Hingabe sich in Bereitschaft stellt, daß der Austausch geschieht, was der Vf. mit dem Begriff der „Entsprechung" hervorgehoben hat und was sich in der Grundhaltung Marias (ecce ancilla Domini) ablesen läßt. „Das seinsmetaphysische Entsprechungsverhältnis wird zum Entsprechungsverhältnis der Liebe, was für den kreatürlichen Menschen nicht anders vollziehbar ist als in der demütigen Haltung der gehorsamen Gelassenheit, die gänzlich über sich verfügen läßt ... In diesem mystischen (und offenbarungstheologischen) Verständnis der Analogia Entis erblicken wir eine Grundstruktur des Balthasarschen Theologisierens" (in: Bijdragen 38 [1977] 253).

„Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu": der Titel des Werkes bündelt wie in einem Brennspiegel die weit verzweigten Ausführungen in ihrer Mitte zusammen. In ihnen hat sich der Autor als ein sicherer Kenner der Theologie Hans Urs von Balthasars erwiesen, die nicht nur vom Umfang her, sondern mehr noch durch ihre gedankliche Höhe und ihren existentiellen Ernst die besten Kräfte noch lange in Anspruch nehmen wird.

München Manfred Lochbrunner

Reiter, Johannes: **Modelle christozentrischer Ethik.** Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht. – Düsseldorf: Patmos Verlag (1984), 247 S. (Moraltheologische Studien Historische Abteilung, Bd 9) kart.

Diese Habilitationsschrift des heutigen Inhabers des Lehrstuhles für katholische Moraltheologie an der Universität Mainz, des Nachfolgers des um diese Wissenschaft verdienten Vorgängers J.-G. Ziegler, verdient hohes Lob als Beitrag zur Entwirrung der heutigen Lage in der katholischen Moraltheologie. Diese zeigt heute gegenüber der jüngsten Vorzeit, sagen wir bis Beginn des II. Vatikanums, ein so uneinheitliches Bild, daß man die Arbeit von R. begrüßen muß.

R. behandelt die bis etwa zum Beginn des II. Vatikanums dominierende christozentrische Sicht in der Moraltheologie. Es werden von R. dargestellt: F. Jürgensmeier, „Sittlichkeitslehre, Darstellung des Gliedseins im Leibe Christi" (21–49); F. Tillmann, „Moraltheologie, Darlegung der ‚Nachfolge Christi'" (50–73); N. Krautwig, „Moraltheologie, Entfaltung der Herrlichkeit Christi" (74–88); J. Kraus, „Moraltheologie, christologische Verdeutlichung der Verherrlichung Gottes" (89–101); G. Ermecke, „Moraltheologie, Darstellung der ‚sakramentalen Christusbildlichkeit'" (102–131); B. Häring, „Moraltheologie, Aufweis der Antwort gegenüber dem Anruf Christi" (131–155); A. Auer, „Moraltheologie, wissenschaftliche Darstellung des Vollzugs der in Christus zusammengefaßten Schöpfungswirklichkeit" (158–174); J. G. Ziegler, „Moraltheologie, Exemplizierung vom Sein zum Leben in Christus" (175–196). Es folgt als zusammenfassende Überschau: „Theologiegeschichtlicher Längsschnitt", „Finale, normative und kausative Christozentrik" und „Christozentrik und Kommunikabilität". Den Schluß bilden Literaturverzeichnis, Sachregister, Personenregister.

Wenn man die heutige Lage der Moraltheologie betrachtet, wie sie bei vielen unter den Einfluß der „Humanwissenschaften" (z. B. Biologie, Medizin, Psychologie, Soziologie und den Wissenschaften vom Recht, von der Wirtschaft und Kultur) unter Leitung eines unklaren „Wertvorzugsgesetzes" in Ausrichtung auf Interessensziele, d. h. teleologisch betrieben werden, muß man eine bedauernswerte Verarmung der katholischen Moraltheologie feststellen. Es handelt sich heute auch mehr um philosophische Ethik mit einiger theologischer Verbrämung als um kirchliche Glaubenswissenschaft, die die Ethik in sich aufnimmt. Würde man unter Anwendung der theologischen Methode das Wertvorzugsgesetz ontologisch am esse des handelnden Christen bzw. Menschen orientieren, ließen sich viele Unklarheiten und Irrtümer vermeiden.

Bochum Gustav Ermecke

Burbach, Hartmut: **Das ethische Bewußtsein.** Studien zur Systematik der theologischen Ethik Schleiermachers. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984), 129 S. (Göttinger theologische Arbeiten, Bd 31) kart. DM 26.–

Die 1982 abgeschlossene Göttinger theologische Diss. trägt zutreffend den einschränkenden Untertitel „Studien ..."; denn der Ansatz der theologischen Ethik Schleiermachers wird in 5 Kapiteln beschrieben, ohne daß die Durchführung dieser Ethik dann im einzelnen entfaltet würde. Für die Darstellung von Einzelheiten kann Vf. sich zwar auf die Arbeit von H. J. Birkner „Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen

Systems", Berlin 1964, berufen. Aber in der kurzen Literaturliste vermißt man wichtige Literatur zum Thema, z. B. G. Ebeling, Frömmigkeit und Bildung, in: Wort und Glaube III, Tübingen 1975, S. 60–95 oder E. Herms, Die Ethik des Wissens beim späten Schleiermacher, ZThK 73, 1976, S. 471–523. Von E. Hirschs Veröffentlichungen zu Schleiermacher wird kaum Gebrauch gemacht.

B. geht zu Beginn aus vom Verdikt der dialektischen Theologie über Schleiermacher als Theologen, formuliert in Emil Brunners provokanter These: „Nur Wort verpflichtet, Ursache brutalisiert" (S. 9, vgl. zur Beurteilung den Schluß S. 109). Die Arbeit hat zur Zielsetzung, diese Beurteilung der theologisch-ethischen Reflexion Schleiermachers an dessen eigenen Aussagen zu überprüfen.

Kap. I erörtert das Verhältnis von Dogmatik und Ethik, freilich die gegenwärtige Grundsatzdebatte nur änigmatisch streifend. Die Wirkungsgeschichte Schleiermachers wird an Ernst Troeltsch (17), Emil Brunner (18), Karl Barth (20), Trutz Rendtorff (22), Dieter Schellong (23) dargestellt. Dabei fällt auf, daß alle diese Repräsentanten einer je bestimmten Sicht Schleiermachers ihrerseits Wertung, nicht historische Interpretationen bieten. Es folgen Ausführungen zum Verständnis von Ethik und philosophischer Theologie bei Schleiermacher (25ff).

Kap. II. „Ethisches Bewußtsein im kulturtheoretischen Kontext" (30ff) befaßt sich mit der Bedeutung von Frömmigkeit und Kirche für den kulturellen Prozeß. Das „ethische Bewußtsein als Gesinnung" ist eine kulturelle Notwendigkeit (36). – Das umfangreiche Kap. III „Die theologisch-christliche Grundlegung des ethischen Bewußtseins" (41ff) stellt anhand von Abschnitten aus Schleiermachers Glaubenslehre und der Einführung in die „Christliche Sitte" (nach studentischen Nachschriften!) dar: Christologie, die Lehre von Versöhnung und Erlösung (Glaubenslehre², § 100 und 101), Sündenverständnis, das königliche Amt Christi (54–59), Bewußtsein als Impuls und Handeln (59ff), Heiligung als „Kirche im Fortschritt" (64ff, 71ff). Bekehrung (74ff), Rechtfertigung (77ff), Wiedergeburt (81ff) und schließlich das Berufsverständnis (84ff). Die Anordnung der Lehrstücke durch B. ist eher zufällig. Richtig gesehen ist als Fazit von Schleiermachers „Ethos ohne Gesetzlichkeit die Preisgabe der reformatorischen Dialektik von Gesetz und Evangelium" (89) – wie übrigens auch bei Karl Barth. Schleiermacher und Barth haben mehr gemeinsam, als gemeinhin wahrgenommen wird (z. B. Verständnis der Sünde, keine praedestinatio ad malum, Apokatastasislehre, praesentische Eschatologie).

Kap. IV. „Ethisches Bewußtsein in der Gestaltung der kulturellen Wirklichkeit" (90ff) skizziert sodann die Funktion der Kirche für Schleiermachers Kulturtheorie, sowie die Durchführung in dessen Kultursoziologie, welche die „Welt als Schauplatz der Erlösung" begreift. – Das abschließende V. Kap. „Das ethische Bewußtsein im systematischen Zentrum der theologischen Ethik Schleiermachers" (99ff) verteidigt gegen die Kritik von Ernst Troeltsch und Karl Barth die Christozentrik als Grundlegung der „Konstitution des ethischen Bewußtseins": „Schleiermacher hat versucht, dieser prägenden Christusanalogie auch in ihrer kriteriellen Funktion dadurch gerecht zu werden, daß er sie als existenzgestaltende, für das jeweilige Bewußtsein geschichtsbildende Wirkungsmacht in der Gleichzeitigkeit zu aller Zeit verstanden hat" (101). Diesem Ergebnis ist zuzustimmen.

Die systematische Diskussion des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik, von „indikativischer gegen imperativische Ethik" (105) überzeugt jedoch weniger. Hier bleibt Vf. ganz Axiomen und Positionen Karl Barths verhaftet, die nicht unumstritten sind. Das Schleiermachergedenken 1984 hat in dieser Hinsicht über die vom Vf. unbefragt übernommene Grundvoraussetzung einer christozentrischen Konstitution der Ethik hinausgeführt.

Sachlich dokumentiert insofern die Diss. eine bestimmte Phase der Schleiermacherdeutung, nämlich die von der Dialektischen Theologie (sehr einseitig) vorgetragene, die allerdings im Ansatz korrigiert wird. Sprachlich ist die Arbeit schwer lesbar. So heißt es beispielsweise zum Verhältnis von Glaubenslehre und Sittenlehre: es „führt die Analyse der wissenschaftstheoretischen Formalität unmittelbar in die Materialität des Gegenstandsfeldes der Theologie als einer positiven Wissenschaft und findet hier retrospektiv ihre Begründung" (30). Es ist die Rede von „Theologieverratsverdächtigungen" seitens der Kontrahenten Schleiermachers (78). Der „Imperativik in der theologischen Impulshaftigkeit des ethischen Bewußtseins" sei immer schon Rechnung getragen (106). Die Beispiele lassen sich beliebig vermehren. Diese manierierte Fachsprache weist auf sachliche Mängel hin; denn dem „ethischen Bewußtsein", das doch wohl auf Lebensgestaltung ausgerichtet ist, dürfte eine solche Darstellungsweise kaum angemessen und förderlich sein. Die Diss. dokumentiert insofern auf eine fast exemplarische Weise Probleme und Defizite heutiger ethischer Diskussion innerhalb der evangelischen Theologie, ungeachtet eines ansonsten verständnisvollen und um Sachlichkeit bemühten Verständnisses Schleiermachers.

Bonn Martin Honecker

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (17). Hrsg. von Heiner Marré und Johannes Stüting. – Das Krankenhaus in kirchlicher Trägerschaft. Mit Beiträgen von Walter Leisner, Hermann J. Pottmeyer, Lennart Ejerfeldt. – Münster: Aschendorff (1983). 181 S., kart. DM 30.–

Der hier anzuzeigende Bd der Essener Gespräche hat zwei Themenbereiche: Das Krankenhaus in kirchlicher Trägerschaft (Referate von Walter Leisner und Hermann J. Pottmeyer) und das Verhältnis von Staat und Kirche in Skandinavien (Referat von Lennart Ejerfeldt).

Leisner behandelt das Thema „Das kirchliche Krankenhaus im Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland". Er muß feststellen, daß das kirchliche Krankenhaus durch die Bindung an die staatliche Finanzierung die wirtschaftliche Freiheit verloren hat. Die technischen und wissenschaftlichen Inhalte werden vom Staat vorgegeben. Auch die Bereiche von Organisation, Verwaltung, Personal und Betrieb sind seinem Einfluß nicht völlig zu entziehen. Trotzdem bleibt den Kirchen ein erheblicher Freiraum, den es auszufüllen gilt. Die religiöse Dimension liegt außerhalb der Zugriffsmöglichkeiten des Staates. Die Kirchen müssen sich freilich hüten, ihre Krankenhäuser selbst zu säkularisieren. L. tritt deshalb für eine klare, auch organisatorische Bindung an die Kirchen ein und fordert eine eindeutig religiös und nicht nur rein mitmenschlich motivierte Caritas. Sie setzt ein religiöses Engagement möglichst vieler im Krankenhaus Tätigen und die Integration der nicht religiösen Mitarbeiter voraus. Nächstenliebe ohne Transzendenz ist ein sozialer, kein religiöser Vorgang und kann sich deshalb nicht auf die Religionsfreiheit berufen.

Das Referat von Pottmeyer „Das kirchliche Krankenhaus – Zeugnis kirchlicher Diakonie und ihres Auftrags" kommt von anderen Ausgangspunkten zu durchaus ähnlichen Ergebnissen. P. beschäftigt sich mit dem Proprium des kirchlichen Krankenhauses, das er nicht nur in der kirchlichen Trägerschaft, sondern mehr noch in der Haltung der Mitarbeiter sieht, die ihre christliche Überzeugung in den täglichen Dienst einzubringen haben. Obwohl die rein medizinisch-technischen Tätigkeiten im kirchlichen Krankenhaus sich von denen in anderen Krankenhäusern nicht unterscheiden, prägen doch die christliche Haltung der Mitarbeiter und die Dienstgemeinschaft den Geist des Hauses. Diese Dienstgemeinschaft verpflichtet jeden Mitarbeiter, auch den Chefarzt, dessen Einkommen nicht den Eindruck entstehen lassen sollte, die anderen Mitarbeiter würden zu seinen Gunsten ausgenutzt. Auf die Aufgaben des kirchlichen Krankenhauses in der modernen ganzheitlichen Medizin wird abschließend eindringlich hingewiesen.

Die Diskussion zeigt weitgehende Zustimmung zu diesen Thesen der Referenten. Das Bundesverfassungsgericht hat inzwischen in seinem Beschluß vom 4. 6. 1985 – 2 BvR 1703/83 u. a. – ausdrücklich die Bedeutung der christlichen Dienstgemeinschaft im kirchlichen Krankenhaus anerkannt.

Auf ein ganz anderes Feld führt der Vortrag von Ejerfeldt „Das Verhältnis von Staat und Kirche in Skandinavien, dargestellt am Beispiel Schweden". Ejerfeldt, Universitätsdozent in Uppsala, stellt die besonderen Verhältnisse in Skandinavien dar. In allen skandinavischen Ländern (Schweden, Norwegen, Dänemark, Finnland und Island) bestimmt die lutherische Tradition das Bild, wobei Schweden und Finnland die älteren Kirchenstrukturen am meisten beibehalten haben.

In Schweden hat sich bis heute ein Staatskirchentum erhalten, das die lutherische Staatskirche sehr begünstigt, ihr aber auch die Bewegungsfreiheit nimmt. Wegen der Dienste der Staatskirche im Personenstands- und Begräbniswesen zahlen auch Nichtmitglieder 30 Prozent der Kirchensteuer an die Staatskirche. Andere Religionsgemeinschaften haben keine Möglichkeit der Steuererhebung und tun sich mit ihrer Finanzierung entsprechend schwer.

Die Mitgliedschaft in der Staatskirche ist von der Taufe unabhängig. Bei den kirchlichen Wahlen beteiligen sich auch Fernerstehende, so daß häufig die politischen Parteien in die Kirchengemeinden hineinwirken können. Den Einfluß auf die inhaltliche Gestaltung des Religionsunterrichts und auf die Ausrichtung der theologischen Fakultäten hat die Staatskirche weitgehend verloren. Andererseits hat der schwedische Reichstag die volle Gesetzgebungskompetenz auch in Kirchensachen. Die Regierung verleiht die kirchlichen Ämter. Nur für innerkirchliche Fragen, insbesondere für Fragen der Lehre, ist das Normgebungsrecht auf die Synode delegiert.

Insgesamt ergibt sich das Bild eines Staat/Kirche-Verhältnisses in einem Übergangsstadium. Grundlegende Reformen im Sinn einer stärkeren Trennung von Staat und lutherischer Kirche erscheinen erforderlich, zum einen wegen der Gleichberechtigung anderer Religionsgemeinschaften, zum anderen um der Freiheit der lutherischen Kirche willen. Entsprechende Vorschläge konnten jedoch bisher nicht realisiert werden.

Im Anhang des Bandes sind das Krankenhausfinanzierungsgesetz des Bundes nach dem Stande vom 22. 12. 1981 und das Krankenhausgesetz des Landes Nordrhein-Westfalen abgedruckt.

Köln Wolfgang Rüfner

Schöpsdau, Walter: **Konfessionsverschiedene Ehe.** Ein Handbuch. Kommentar und Dokumente zu Seelsorge, Theologie und Recht der Kirchen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 192 S. (Bensheimer Hefte, hrsg. vom Evangelischen Bund, Heft 61) kart. DM 17.80

Das Handbuch zur Konfessionsverschiedenen Ehe, dessen Vf. am Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim als Referent tätig ist, versucht, die für die betroffenen konfessionsverschiedenen Braut- und Ehepaare nach Inkrafttreten des Codex Juris Canonici 1983 neu entstandene Situation aufzuarbeiten.

Zur Erläuterung und Interpretation des katholischen Eheverständnisses hat der Vf. darüber hinaus bevorzugt das von Papst Johannes Paul II. veröffentlichte Apostolische Schreiben „Familiaris consortio"

vom 22. November 1981 hinzugezogen. Das Buch ist unterteilt in drei größere Abschnitte: I. Das Verständnis der Ehe (9–41); II. Die konfessionsverschiedene Ehe (42–87); III. Dokumente (89–187). In einem Anhang schließen sich Literaturhinweise (188–190) sowie ein Sachregister (191f) an.

I. In den einleitenden Bemerkungen zum „Verständnis der Ehe" steckt Sch. den Rahmen ab, in dem er die Ehelehre der Kirchen behandeln will. So stellt er gleich zu Beginn fest, daß die Ehe einen Problembereich darstellt, in dem die Kirchen „am ehesten zueinander finden, wo sie nicht mit derAufarbeitung von Lehrdifferenzen der Vergangenheit beschäftigt sind". (9) „Denn (dort) wo Katholiken und Protestanten in der Eheberatung tätig sind, ist viel mehr Gemeinsamkeit in Theorie und Praxis festzustellen, als aufgrund offizieller lehramtlicher Aussagen möglich ist." (9) Die Schwierigkeiten, zu einer gemeinsamen theologischen Sicht in Ehefragen zu finden, seien es dogmatisch oder pastoral fundierte, haben nach Ansicht des Vf.s zudem ihren Grund darin, daß die „reformatorischen Kirchen ... weder eine Theologie der Ehe noch ein kirchliches Eherecht (kennen)" (9). Im Unterschied zum evangelischen betrachtet er das katholische Verständnis der Ehe vornehmlich unter der Prämisse der „Verknüpfung von Theologie und Recht". Diese Distinktion zieht sich wie ein roter Faden durch die gesamten Ausführungen zum ersten Abschnitt. Das Verständnis der katholischen Theologie zur Ehe wird fast ausschließlich an dem gemessen, was das kirchliche Eherecht in den Canones zu den jeweiligen Fragen bestimmt.

In den Unterpunkten „Ehe als Institution" und „Das Verhältnis Christi zur Ehe" beschreibt Sch. aus seiner Sicht das Verständnis der Konfessionen zur Ehe. So greift er u. a. das Zustandekommen der Ehe gemäß der katholischen Lehre und des Kirchenrechts auf. Seine Überlegungen dazu leitet er wie folgt ein: „In der römisch-katholischen Ehelehre ist umstritten, ob allein der Konsens der Eheleute oder auch die kirchliche Mitwirkung beim Konsens die Ehe begründet." (15)

Wenn Sch. weiter unten von der Sakramentalität der Ehe spricht, die er gemäß „katholischer Lehre" in „einer spezifischen Exegese von Eph 5,22ff" begründet sieht (25), hebt er davon – als Unterschied in der Sache – den Ausdruck der Reformatoren ab, die Ehe sei ein „weltlich Ding" (28). Diesen Ausdruck interpretiert er dabei so: „Sie (die Ehe) ist, nicht anders als etwa der Beruf, ein Ort der Glaubensbewährung und des Lebens vor Gott." (28) Aufgrund dieser, der Ansicht des Vf.s nach, elementaren Unterschiede, ist es nicht berechtigt, „in der Frage der Sakramentalität der Ehe" von einer „tiefsten gemeinsamen Sicht der Ehe" zu sprechen (29), so wie es der „Schlußbericht der katholisch/lutherisch/reformierten Kommission" (1976) tut.

Im Unterpunkt „Scheitern der Ehe" stellt Sch. die Standpunkte der evangelischen, orthodoxen und katholischen Kirche zur Ehescheidung bzw. zur Nichtigerklärung der Ehe dar. In kurzer aber vollständiger Weise beschreibt der Vf. die jeweiligen Voraussetzungen, unter denen in den einzelnen Kirchen eine Scheidung oder Auflösung erfolgen kann. Sch. unterläßt es dabei nicht, die „wesenseigene Dauerhaftigkeit" der Ehe im Verständnis der reformatorischen Kirche zu betonen.

II. Die konfessionsverschiedene Ehe. Sch. sieht richtig, daß das Hauptproblem der konfessionsverschiedenen Ehe „in dem objektiven Tatbestand getrennter Kirchen" besteht. (42) So gehört es zu einer dringlichen Aufgabe „ökumenischer Seelsorge", auftauchende „konfessionelle Vorurteile" überwinden zu helfen. Der Vf. betont, daß sich hinsichtlich der Seelsorge für konfessionsverschiedene Ehen in den Kirchen ein beträchtlicher Wandel vollzogen hat.

In verständlicher Form erklärt der Vf. weiter unten die rechtlichen Bestimmungen zum Zustandekommen einer konfessionsverschiedenen Ehe gemäß des neuen CIC. Er beschreibt dabei die kirchenrechtlich relevanten Ausdrücke in allgemeinverständlicher Weise.

Der Vf. greift danach nochmals die Probleme auf, deren sich eine gemeinsame Seelsorge der Kirchen vordringlichst anzunehmen hat. „Eine Möglichkeit gemeinsamer evangelisch-katholischer Seelsorge könnte die Durchführung von ehevorbereitenden Seminaren sein, an den Eheberater, Psychologen, Ärzte, Juristen und Seelsorger mitwirken." (69)

Ein weiteres Problemfeld stellt das religiöse Leben der Familien dar. Darunter fallen die religiöse Erziehung der Kinder sowie der Gottesdienstbesuch. Der Vf. hebt hervor, daß gerade bei konfessionsverschiedenen Ehepartnern der sonntägliche Gottesdienst dadurch belastet wird, daß es in der Regel nicht möglich ist, gemeinsam zu kommunizieren. Er unterläßt es aber auch nicht darauf hinzuweisen, daß der neue CIC „es dem Urteil des einzelnen Bischofs bzw. der Bischofskonferenz überläßt, wann eine schwerwiegende Notsituation vorliegt" (can. 844 § 4) (80), die es rechtfertigt, dem evangelischen Christen in der Ehe die Möglichkeit des Eucharistieempfanges zu gestatten.

III. Dokumente. Dieser Abschnitt umfaßt a) die von beiden Kirchen in Deutschland gemeinsam herausgegebenen Texte zur konfessionsverschiedenen Ehe; b) einen Text zum evangelischen Eheverständnis (1970); c) sowie die von der katholischen Kirche herausgegebenen Schreiben zum Thema.

Besondere Erwähnung verdienen:

1) Ja zur Ehe. Wort der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission (1981). (106–110)

2) Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien (1981). (111–146)

3) Ein Auszug aus dem neuen CIC der offiziellen zweisprachigen Ausgabe. (180–183)

In der Beurteilung dieses Buches muß positiv herausgestellt werden, daß es dem Vf. besonders im zweiten Teil gelungen ist, einerseits die kirchenrechtliche Situation konfessionsverschiedener Ehe, sowie andererseits die pastoralen Probleme deutlich herauszustellen und auf den Punkt hin zu formulieren. Zu begrüßen ist auch der Dokumentarteil, der die wichtigsten Äußerungen der Kirchen zum Thema beinhaltet.

Diese positiven Aspekte können jedoch nicht über die Schwächen, besonders des ersten Teils, hinwegtäuschen. Der oben schon zitierte Satz, daß es in der römisch-katholischen Ehelehre umstritten sei, „ob allein der Konsens der Eheleute oder auch die kirchliche Mitwirkung beim Konsens die Ehe begründet", scheint mir mehr als nur mißverständlich formuliert. Es geht dem Vf. dabei um die Frage, wie sich beim Eheabschluß „das Handeln der Eheleute und das Handeln des Priesters" zueinander verhalten. Die zweifelhafte Beurteilung Sch.s geht m. E. davon aus, daß der Vf. dogmatische Feststellungen zum Wesen des Ehesakraments mit den eher positiv-rechtlichen Anordnungen des Kirchenrechts in einen Topf wirft. Eine Überlegung zu diesem Thema müßte wohl unter folgender Voraussetzung geschehen;*mit* der Tradition ist zu sagen, daß allein der freiwillige Konsens der Brautleute die Ehe begründet; die Mitwirkung des Priesters oder anderer an der Trauung fügt dem Ehesakrament von der Sache her nichts mehr hinzu.

Sch. bemerkt, daß die katholische Theologie aufgrund einer „spezifischen Exegese" von Eph 5,22ff ihr Verständnis von der Ehe als Sakrament begründet, indem „die Ehe von Christen als zeichenhafter Hinweis auf den Bund zwischen Christus und der Kirche und zugleich als gnadenhafte Anteilhabe an ihm verstanden wird". (25) Dabei übersieht er folgendes: a) Selbst das Konzil von Trient betrachtet Eph 5,22ff nicht als Beweis für die Sakramentalität der Ehe. b) Diese von Sch. „spezifisch" bezeichnete Exegese läßt sich ohne weiteres auch bei Martin Luther finden (vgl. dazu bes. WA 2, 166f; WA 41, 548f).

Die intensive Auseinandersetzung mit der Lehre der anderen Konfession wird in diesem Buch vermißt; das zeigt sich auch in der vom Vf. geäußerten Befürchtung, es drohe „ein Automatismus der Gnade", „wenn ... aufgrund der Taufe" dem „nichtkatholischen Christen beim Eheabschluß" „gar keine andere Wahl (bleibe), als eine sakramentale Ehe einzugehen ..." (27) Hinter dieser Befürchtung des Vf.s scheint das Mißverständnis um die Gnadenwirksamkeit der Sakramente „ex opere operato" zu stehen. Angesichts der katholischerseits oft ausgeführten Klarstellungen zu diesem Themenbereich erübrigt sich wohl eine Antwort darauf.

Außerdem bleibt es fraglich, ob Sch. seiner eigenen evangelischen Tradition gerecht wird, wenn er in Abgrenzung zur katholischen Überzeugung der Sakramentalität der Ehe den Ausdruck der Reformatoren heranzieht, die Ehe sei ein „weltlich Ding", und er diesen Ausdruck wie oben angegeben interpretiert: Die Ehe ist, „nicht anders als etwa der Beruf, ein Ort der Glaubensbewährung und des Lebens vor Gott" (28).

Die genannten Schwierigkeiten (es sind hier nur einige wenige genannt), die der Vf. mit dem Verständnis der Ehe als Sakrament hat, haben m. E. ihren Grund auch darin, daß er gerade in bezug auf die Ehe die „Aufarbeitung von Lehrdifferenzen der Vergangenheit" für nicht notwendig hält. (9) Mir scheint aber, solange man sich nicht der Mühe unterzieht, die gegenseitigen Lehrverurteilungen systematisch aufzuarbeiten, wird es ungleich schwerer, ein gemeinsames Verständnis in der Sache zu finden.

Dem Vf. muß zwar zugute gehalten werden, daß dieses Handbuch eine solche Aufgabenstellung nicht hinreichend bewältigen kann; dennoch dürfen gerade bei der Behandlung bestimmter Themen von besonderer ökumenischer Relevanz m. E. die Ergebnisse der jüngeren Forschung nicht einfach übergangen werden und alte Vorurteile ungeprüft in die Darstellung mit einfließen.

Münster Christoph Bussen

Loduchowski, Heinz: **Kreativ-kommunikativ Religion unterrichten.** Bd III von Schöpferische Selbstmitteilung. – Essen: Ludgerus Verlag (1982). 189 S. (Christliche Strukturen in der modernen Welt, Bd 29) kart.

L.s Bd III von „Schöpferische Selbstmitteilung" baut auf Bd I „Grundlagen einer kreativ-dialogischen Erziehung und Bildung" auf und überträgt die Grundsätze von Bd II „Kreative Kommunikation in Gruppen" (vgl. Theologische Revue 77/1981, 60) auf das religionspädagogische Handlungsfeld Schule. Unmittelbar angesprochen sind daher Religionslehrer und Katecheten, die Religionsunterricht erteilen oder in der Gemeindekatechese tätig sind. Ihnen will der Vf. „Religionsdidaktisch-methodische Hinweise zu einer ganzheitlichen Vermittlung von menschlichen Grunderfahrungen und christlichen Glau-

benserfahrungen" geben, die es ihnen ermöglichen sollen, die Kluft zwischen Glaubenswirklichkeit und Lebenswirklichkeit zu überbrükken. Gleichzeitig sollen sie aber auch befähigt werden, möglichen schulischen Einseitigkeiten gegenzusteuern und die jungen Menschen mit Leib und Seele und allen ihren Kräften anzusprechen und zu aktivieren. L. ist davon überzeugt, daß dies nur gelingt, wenn im Religionsunterricht ein kommunikatives Unterrichtsklima herrscht, „wenn sich die Beteiligten in partnerschaftlicher Kommunikation um die christlichen Kräfte von Glaube, Hoffen und Liebe bemühen. Denn Didaktik als Kunst des Lehrens und Lernens und Methodik als Wegbereitung zu den unterrichtlichen Zielen dürfen nicht als bloße Gebrauchsrezepte und Techniken mißverstanden werden."

Als religionsdidaktisch-methodische Hilfen zu einem kreativen und kommunikativen Religionsunterricht werden unter den möglichen unterrichtlichen Handlungsformen besonders herausgestellt das Spiel, die kommunikative Erzählung, die schöpferische Ausdrucksgestaltung, das Bibellesen und Meditieren, das Erarbeiten von biblischen Texten, das Singen und Musizieren einschließlich des Improvisierens, das Malen und Arbeiten mit Sprech- sowie mit Symbolzeichen. Alle diese Handlungsformen werden anhand von Beispielen erklärt und wenigstens in kurzen Unterrichtsbeispielen in ihrer kreativ-kommunikativen Besonderheit exemplifiziert.

Mehr als in den vorausgehenden Bden hat sich der Vf. in diesem Bd an den Arbeiten von Fritz Oser orientiert.

Ein stärkerer Bezug zu den einschlägigen fachwissenschaftlichen Abhandlungen über die Handlungsformen des Religionsunterrichts hätte den „kommunikativen" Wert von Loduchowskis Darlegungen erhöht. In seiner jetzigen Gestalt bietet das vorliegende Buch dem Religionslehrer und denen, die es werden wollen, viele Anregungen und wertvolle Beispiele, vermittelt ihm jedoch kaum ein vertieftes religionsdidaktisches Theorieverständnis.

Regensburg Johann Hofmeier

Ringele, Beate: **Tilmann Moser „Gottesvergiftung".** Über die Ursprünge von Religion im frühen Kindesalter. – Essen: Verlag Die Blaue Eule (1984). 199 S. (Religionspädagogische Perspektiven, Bd 2), kart. DM 24.–

Dieses Buch dokumentiert eine ungeheure Aktualität der im Titel angegebenen Schrift von T. Moser: Die Vf.in, Jahrgang 1957 (!), findet in der religiösen Kindheitsbiographie dieses Psychoanalytikers und Religionskritikers viel von dem wieder, was sie in ihrer eigenen religiösen Sozialisation und Erziehung erfahren – oder besser: erlitten – hat. Dies war für sie der Anlaß, in ihrer theologischen Examensarbeit sich mit der gen. Schrift auseinanderzusetzen und der Frage nachzugehen, ob Religion in der frühen Kindheit unweigerlich Vernichtung jeglicher Freiheit und Lebensfreude zur Folge hat.

Unter Heranziehung auch anderer autobiographischer Zeugnisse von T. Moser nimm die Vf.in zunächst eine detaillierte Rekonstruktion seiner frühkindlichen Lebenswelt vor. In einem zweiten Schritt unterzieht sie das Gottesbild T. Mosers einer eingehenden Analyse. Dabei wendet sie nicht nur gängige Kategorien zur Differenzierung des Problems an (u. a. Theoreme wie Urvertrauen, Zwichenmenschlichkeit sowie das theologisch-religiongspsychologische „Erwählungs"-thema), sondern konstruiert einen – vor allem an A. Miller orientierten – sozialisations-theoretischen Bezugsrahmen, der ihr eine Verortung der singulären und subjektiven Erfahrungen Mosers vor einem allgemeinen Hintergrund ermöglicht.

Der Teil II ist „Konsequenzen für die Religionspädagogik" überschrieben. Nach Meinung der Vf.in kann die Religionspädagogik der Herausforderung, die in T. Mosers Schrift enthalten ist, nur begegnen, wenn sie vor allen praktischen Orientierungshilfen sich ihrerseits der Ursprünge der Religion in der frühen Kindheit vergewissert und dabei das Gespräch mit entsprechenden psychoanalytischen Konzeptionen aufnimmt. Sie leistet dazu einen Beitrag, indem sie aufzeigt, wie vom Narzißmus-Konzept insbesondere H. Kohuts her sich über Freud hinausführende neue Perspektiven auf das religiöse Phänomen eröffnen; sie konkretisiert das anhand der religionspsychologischen Ansätze von J. Scharfenberg und H. Müller-Pozzi.

Die Arbeit mündet noch nicht in ein religionspädagogisches Konzept, sondern postuliert ein solches: „Dieses Wissen um die Bedeutung der psychischen Dimensionen in der frühen Kindheit für das ganze spätere Leben sollte die Religionspädagogik in ihren Ansätzen zu integrieren versuchen" (190). Dazu wichtige Aspekte zusammengetragen zu haben, macht das Verdienst und zugleich den sehr informativen Wert dieser Arbeit aus.

Paderborn Norbert Mette

Emeis, Dieter: **Jesus Christus – Lehrer des Lebens.** Katechetische Christologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1985). 197 S. kart. DM 19.80

Das Buch beginnt mit Bemerkungen „Zur Begründung und Einführung", die die Christozentrik jeder Katechese und die „Aufgaben einer katechetischen Christologie" herausstellen (11–41). Dann folgt ein Kapitel über „Die Katechese Jesu" (42–88), beginnend mit vorbereitenden Darlegungen „Zur Grundstruktur christlichen Glaubens an Gott" (43–55), weitergeführt mit einer Zusammenfassung des Inhalts der Katechese Jesu (55–78) und „Kreuz und Auferweckung als Krise und Bestätigung der Katechese Jesu" (79–88). Das letzte Kapitel behandelt dann „Die Christuskatechese" (89–197), d. h. nach „Vorbemerkungen": „Der Weg zum Christusglauben" (95–106), „Gottes eingeborener Sohn" (106–128), „Für uns gestorben – auferstanden von den Toten" (128–158), „Aufgefahren in den Himmel – erhöht zur Rechten Gottes" (158–163), „Er wird wiederkommen" (163–177), „Durch ihn ist alles geschaffen" (178–182), „Der Träger und Spender des Geistes" (182–197).

Das Ganze ist von moderner Theologie inspiriert und bemüht sich ständig um das, was man in der heutigen Religionspädagogik ‚Korrelation' zu nennen pflegt. So ist z. B. das letzte Kapitel gewöhnlich je untergliedert in Ausführungen 1. zur theologischen Intention einer Glaubensaussage (z. B. Gottessohnschaft), 2. zu möglichen Zugängen und Aktualisierungen angesichts heutiger Erfahrungen und 3. zur Feier des Glaubens (in der Liturgie). Damit ist auch deutlich, daß die ‚Katechese' eng mit der Liturgie verbunden wird.

Auffällig ist, daß ‚Schuld' und ‚Sünde' – gerade heute für viele schwer verständlich – nur sehr kurz in den Blick kommen (137ff). Doch wird solche Einzelkritik, zu der es übrigens kaum Anlaß gibt, dem Buch nicht gerecht. Es muß von seinem programmatischen Untertitel „Katechetische Christologie" her gewürdigt werden.

Der hierbei stillschweigend zugrundeliegende Katechesebegriff ist der heute – vor allem in den offiziellen Dokumenten (z. B. Catechesi Tradendae, 1979) – weithin übliche, wonach die mehr oder weniger organisierten Lernprozesse im Glauben (von der Wiege bis zur Bahre) als Katechese zu bezeichnen sind. Diese (gegen die Tradition!) radikale Erweiterung des Begriffsinhalts, die – soweit ersichtlich – in diesem Fall noch nicht einmal die in Catechesi Tradendae wenigstens formal durchgeführte Unterscheidung von ‚erster Verkündigung des Evangeliums' und Katechese (Nr. 19) macht, führt dazu, daß die angestrebte Korrelation vage bleibt, weil der Adressat/die Adressaten unbestimmt bleiben: Solche, die erstmals der Christusbotschaft begegnen, Unmündige im Glauben (sei es, daß sie als Erwachsene nach der Glaubensentscheidung vor der Taufe oder als getaufte Kinder in das Glaubensverständnis eingeführt werden – der ältere Katechesebegriff –, sei es, daß sie als getaufte Erwachsene noch ohne solche Einführung sind), ‚praktizierende' Christen, Schüler . . .? Entsprechend bleiben die – im einzelnen nicht selten anregenden – Situationsbeschreibungen aufs Ganze gesehen sehr inhomogen (einmal ist es eine Erscheinung ‚der Gesellschaft', dann eine ganz spezifisch katholische Frömmigkeitstradition); die vielen absichernden Hinweise, es könne hier keine spezifisch adressatenbezogene Katechetik entwickelt werden (24, 36, 40f u. ö.), zeigen dieses Dilemma. Entsprechend auch ist die Zielsetzung dieser Katechetik sehr allgemein, und alles, was (mit Recht) über (problematische) ‚Vollständigkeit', ‚Vorläufigkeit', ‚Wegcharakter' von Katechese und notwendiger Auswahl von Inhalten gesagt wird, bleibt blasse Theorie. Denn faktisch will dieses Buch a l l e s, was heute (in Exegese und vor allem Systematik) christologisch bedeutsam erscheint, in Katechese übersetzen. Das gelingt nur, wenn man sehr abstrakt redet. Bei allem anerkennenswerten (!) Bemühen gerade um kurze Zusammenfassungen (jeweils in einem Kasten gedruckt), über eine Zusammenfassung wie die folgende – als katechetische „Grundstruktur" des Bekenntnisses zum Auferstandenen gedacht – kann man in diesem Kontext nur schwer hinauskommen: „Christen glauben Gott, dem Vater Jesu Christi, Jesus als seinen Christus, weil Gott Jesus von den Toten auferweckt und ihn darin als den offenbart hat, indem (richtig wohl: in dem) er selber den Menschen nahegekommen ist, um sie zu retten" (106). – Die ‚Katechese Jesu' dagegen, wie sie die Evangelien spiegeln, ist konkret. Und um diese Konkretion geht es m. E., wo heute von Katechetik die Rede ist.

Die Gattung des hier vorliegenden Buches hat eine gute Tradition als pastorale Literatur, die theologisch interessierte Leser im Auge hat – eine wichtige Aufgabe. Als ‚Katechetik' freilich scheint mir das heute zu wenig zu sein, weil so ein Unterschied zu einer ‚pastoralen' oder ‚homiletischen' Christologie nicht erkennbar ist, genauer, weil das wissenschaftsmethodische Profil der Katechetik auf diese Weise (den heutigen Möglichkeiten entsprechend) zu wenig entwickelt wird. Grundgelegt wird das durch den – dem Autor natürlich nicht anzulastenden – heute üblichen Katechesebegriff, der nahezu alles umfaßt, was mit Glaubensverständnis zu tun hat, eine Begriffsbildung, die wissenschaftlich (wie alle ‚Generalbegriffe') wenig fruchtbar ist.

Ausburg Eugen Paul

Handbuch zum Lektionar für Gottesdienste mit Kindern, Bd 2. Hrsg. von Ralph Sauer. In Zusammenarbeit mit V. Hertle, E. J. Korherr, W. Muschick, M. Saller und R. Trottmann und in Verbindung mit dem Deutschen Katecheten-Verein, München. – München: Kösel-Verlag (1985). 387 S. und 8 Dias. geb. DM 44.–

Parallel zum zweiten Bd des Lektionars für Gottesdienste mit Kindern mit den Schwerpunktbereichen Lebenswelt des Kindes, Lebensordnung des Christen und biblische Gestalten als Zeugen des Glaubens ist auch der zweite Bd des Handbuches zum Lektionar erschienen.

Jeder Perikope des Lektionars ist im Kommentarband ein Kapitel zugeordnet. Dieses enthält didaktisch-methodische Hinweise, eine Predigtskizze, Vorschläge für den Einsatz von Medien und von Liedern und Gesängen (aus dem „Gotteslob" oder anderen Liedsammlungen), Verweise auf Gottesdienstvorlagen und Predigtmodelle (= Literaturhinweise).

Insgesamt gesehen bietet das Handbuch eine Fülle von Anregungen zu den Lesungen des Kinderlektionars. Daß diese von unterschiedlicher Qualität sind, ist sicherlich auf die Vielzahl von Autoren zurückzuführen und die Gewichtung, die sie dem jeweils ausgearbeiteten Kapitel geben: Soll der Gottesdienst unter katechetischen Gesichtspunkten gestaltet oder das hier und jetzt sich vollziehende Heilsgeschehen gefeiert werden? Dennoch vermag dieses Buch vielleicht zu erreichen, daß dem „liturgischen Wildwuchs in Sachen Kinderliturgie" noch mehr Einhalt geboten wird. Befremdlich ist allerdings (wie schon beim ersten Bd) der häufige Verweis auf kindgemäße Textfassungen der einzelnen Perikopen. Damit macht sich das Buch als Handbuch zum Lektionar selbst ein wenig unglaubwürdig. Das Vertrautwerden der Kinder mit der Heiligen Schrift dürfte zudem durch die Verwendung von Paraphrasen kaum gefördert werden.

Steinau Maria-Regina Broj

Tanzt vor dem Herrn, lobt seinen Namen. Einfache Beispiele für Gottesdienste und Feste im Kirchenjahr. Hrsg. von Teresa Berger. – Mainz: Matthias-Grünewald (1985). 159 S., kart. DM 24.80

Zunehmend wird in der Liturgie die einseitige Spiritualisierung als Mangel empfunden, das Einbringen der Leibhaftigkeit und damit ganzmenschlicher Ausdrucksdimensionen gefordert. Damit verbunden ist die Wiederbesinnung auf die Sprache des Tanzes. Als darstellender Tanz ist das nichts Ungewöhnliches mehr. So hat John Neumeier 1982 in Hamburg die Bachsche Matthäuspassion als Tanzdrama interpretiert. Und nicht wenige Gemeinden bringen derartige Formen auch in die Liturgie der Erwachsenengottesdienste hin und wieder ein. Allerdings sind rhythmische Bewegungsformen der ganzen Gemeinde weithin noch auf Kindergottesdienste beschränkt. Dabei verlangen Klage und Jubel, Bitte und Dank geradezu nach entsprechenden körperlichen Ausdrucksformen, die über Jahrhunderte hinweg auf nur wenige gestische Elemente reduziert waren. Wo heute erste Versuche auch bei Erwachsenengottesdiensten (Voraussetzung: überschaubare Teilnehmerzahl und geeigneter Raum) unternommen werden, zeigt sich, daß der Satz des Ambrosius „Der Tanz ist der Gefährte des Glaubens und der Gespiele der Gnade" sich in der Liturgie durchaus verwirklichen läßt. So werden der Kreis wiederentdeckt, die Spirale, das Labyrinth, der Pilgercharakter des Weges, die Umkreisung des verehrten Ortes, die Begegungsform des Aufeinanderzugehens.

B. hat 30 Beispiele für unterschiedliche liturgische Feiern gesammelt, die vor allem auf der Kreisform des Reigens und damit auf der Form der ältesten Kulttänze aufbauen. Es ist ein Buch aus der Praxis für die Praxis, wobei alle Modelle von Lydia Baßler choreographisch überarbeitet wurden. Somit ist es eine gute Anregung für alle, die sich praktisch mit körperlichen Ausdrucksformen in der Liturgie befassen wollen. Ähnliche Bemühungen hat es in den letzten Jahren schon öfter gegeben. So stellte u. a. Christine Bittner (Der religiöse Ausdruckstanz. – München: Kösel 1982) mimische und pantomimische Elemente für Jugendliche vor, während Hilda-Maria Lander (Tanzen will ich. – München: Pfeiffer 1983) von Folklore-Tänzen ausging und die Grundsymbolik der tänzerischen Formensprache für den Gottesdienst zu erschließen versuchte.

Es ist sicher an der Zeit, diese Dimension der Liturgie neu zu beleben und Versuche mit Formen zu unternehmen, die sich bewähren und Modellcharakter bekommen können. Eine entsprechende liturgietheologische Grundlegung im Rahmen einer wissenschaftlichen Arbeit wäre dafür wünschenswert.

Münster Klemens Richter

Trinité et Liturgie. Conférences Saint-Serge. XXXe semaine d'études liturgiques. Paris, 28 juin – 1er juillet 1983. Ed. par A. M. Triacca et A. Pistoia. – Rom: C.V.V. – Edizione liturgiche 1984. 458 S. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae". „Subsidia" 32) kart. Lit 40 000

Seit sich die beiden Hrsg. um eine Veröffentlichung der Beiträge der Studienwoche Saint-Serge im Verlag der römischen Vinzentiner bemühen (vgl. ThRev 80 [1984] 491–494), erscheint eine regelmäßige Publikation gesichert. Auch die Referate von 1984 über Eschatologie und Liturgie sind kürzlich erschienen. Thema der 32. Woche im Juni 1985 war Maria und die Gemeinschaft der Heiligen.

Der vorliegende Bd enthält 21 Beiträge, zehn römisch-katholischer (mehrere handeln über östliche Liturgien), sieben orthodoxer, zwei reformierter, eines angelikanischen und einen lutherischen Theologen, dazu die Einleitungen der beiden Herausgeber, von denen A. Pistoia wieder zwei nützliche „Wege zur Lektüre" der Beiträge bietet, die im Buch nach den Verfassern alphabetisch geordnet sind. Wenn hier die meisten Beiträge nur erwähnt werden, so bedeutet das keine Abwertung der übrigen, z. B. der Referate über die Weisheit und ihr etwaige Hypostasierung im AT (H. Cazelles zu Spr 8,22) und in der jüdischen Liturgie (K. Hruby).

eis to onoma bedeutet nach E. Cothenet bei Mt 28,19 nicht „übereignen", sondern „bei der Taufe anrufen" (71). C. geht als Exeget nicht darauf ein, daß die Liturgien in Ost und West ein solches Anrufen nicht enthalten (wohl seit je die Fragen nach dem Glauben an die drei Personen). Mt 28,19 erscheint als „Taufformel" relativ spät: im Osten im 4. Jh., in der römischen Liturgie erst im 8./9. Jh. J. Breck („trinitarische Formeln" im NT) beruft sich daher zu Unrecht auf Did 7,1 und Justin, Apol I 61,3. Beide beweisen keine „trinitarische liturgische Formel" (41). Ders. schreibt dagegen richtig, daß Mt 28,19 wie andere trinitarische Formeln im NT, auch 2 Kor 13,13, keine stereotypischen liturgischen Formeln, sondern wesentlich kerygmatisch zu verstehen sind (45, 49).

Nach G. Fauquet kann die liturgische Salutation „Pax vobis" vom NT her als trinitarisches Kerygma verstanden werden (95–102). Mit bekannter Kompetenz belegt A. Rose aus zahlreichen Väterschriften und einigen Liturgien die Interpretation einiger Psalmverse von der Trinität (32,6; 117,15,18; 35,9f), vom Logos (306,20; 118,84) und vom Geist her (Ps 50,12ff; 103,30): 255–282. Ch. Renoux weist trinitarische Aspekte des Pfingstfestes in den Liturgien (viele nichtedierte Quellen) der antiochenischen Familie auf (231–253). Den Übergang von der Verherrlichung des Namens Gottes zum expliziten trinitarischen Bekenntnis in den syrischen Liturgien stellt I.-H. Dalmais dar (79–93). Erzbischof G. Wagner bekräftigt den arianischen und anomöischen Charakter der Anaphora in Const Ap VIII (mit Verweisen auf Entschärfungen im textus receptus: 391f). Er gibt zwei Beispiele etwa gleichzeitiger orthodoxer Reaktion auf häretische Stellen (385–393).

Mehrere Studien betreffen die Beziehungen zwischen liturgischem Jahr und trinitarischem Glauben in der byzantinischen Liturgie allgemein:

E. Theodorou (283–299), in Gesängen der Fastenzeit: C. Andronikof (17–35), in der Osterzeit: N. Ossorguine (174–194), am Pfingstfest: Metropolit C. Harissiadis (119–135) und in der Ikonographie: N. Ozoline (195–212).

Über den Heiligen Geist nach dem Römischen Missale referiert P. Picard (359–419): Tauffest Christi, Pfingsten, drei Votivmessen, Vorschläge zur Einfügung einer Geistepiklese in den offiziellen Hochgebeten, in denen sie fehlt, und in einem Gebet vor der Kommunion – daß das neuen MR kein Gebet vor der Kommunion enthalte, sollte ein „alter Theologieprofessor" nicht behaupten, auch wenn er „kein Spezialist für Liturgie" ist (227; vgl. 213).

Über die Entwicklung des Propriums des Dreifaltigkeitsfestes vom Altgelasianum bis heute, einschließlich einiger kaum bekannter, auch unedierter Missalien berichtet als Ergebnis eingehender Forschung D. Webb, Anglikaner (359–419).

Nicht weniges ist in diesem aufschlußreichen Beitrag zu korrigieren:

401 (vgl. 416 Anm. 67): Autor des Supplements zum Gregorianum – Hadrianum ist nach den sicheren Ergebnissen der jüngeren Forschung nicht Alkuin, sondern Benedikt von Ariane. – Anm. 21: Im Titel des Aufsatzes statt „du" „au"; Fragezeichen und Seitenzahlen (= 48–71) fehlen; statt IX: IX,1. – 402 Anm. 23: PL 445: die Zahl des Bd fehlt: 101. – 401ff werden Leonianum (Veronense) und Gelasianum noch nach Feltoe (in Anm. 30 Z. 4 „et" streichen) und Wilson zitiert, nicht nach den Ausgaben L. C. Mohlbergs, Rom (1954) ^{3}1978 bzw. 1960; dort auch S. 249–261 der Pariser Teil, der entgegen 402 Anm. 24 ursprünglich zum Cod. Vat. Reg. lat. 316 gehörte (um 1650 abgetrennt). – 405 Anm. 35: vor Ghellinck: de; statt Lessarium: Lessianum. – 407ff; die Votivmessen Alkuins gehören nicht zum Supplement des Gregorianum. – 407 Anm. 43: statt XIX. 1974: XV, 1972, 16. – 410–414: Bezeugung der Gesangsteile (Introitus usw.) gibt es vor dem 11. Jh., z. B. im Antiphonar von Senlis (ca. 877–882): R. J. Hesbert, Antiphonale Missarum sextuplex, Brüssel 1935, Nr. 172bis. Der Introitus ist kein Extrakt aus Tob 12,3 sondern eine Allusion auf Tob 12,6. 11f. – 411, Z. 11: statt Marburg: Murbach. – 411, Anm. 52: Nicht nur die dort angeführte Hs. enthält ein Formular für den 1. Sonntag nach Pfingsten, sondern bis 1970 alle Quellen nach dem Dreifaltigkeitsfest für die Ferialtage der folgenden Woche. – 411 Anm. 54: Der OR I wird nach Atchley, London 1905 zitiert, statt nach M. Andrieu, Les Ordines Romani ... II. Löwen 1948, S. 86f (Nr. 57f; drei verschiedene Texte, nur in einem Teil des Hss.

wird der von W. vermerkte enge Anschluß an das Evangelium erwähnt; „au texte" könnte das jeweilige Evangelium meinen, was aber nicht gesagt wird). – 416f und Anm. 67: Das irische Formular des 11./12. Jh. hat nichts zu tun mit dem karolingischen Supplement, wie der Verweis auf Deshusses II (s. o. zu 407ff) ohne Angabe der Seitenzahl (= S. 40, Nr. 1811ff) meint. Es handelt sich dort um zwei Sakramentare von Tours (Ende bzw. Anfang des 10. Jh.s: Deshusses I S. 46f: Paris, B. N. lat. 1589; Tours, B. M. 184), die nach der Votivmesse Alkuins ebenfalls ein zweites Formular (ohne Präfation) bieten. Das Tagesgebet hat jedoch einen völlig anderen Text, das Gabengebet Varianten; nur das Schlußgebet ist mit dem irischen Formular identisch. Zur langen Präfation, die W. nur in einem „Livre Rouge de Darley" (sic!) gefunden hat (ohne Angabe des Standorts), s. E. Moeller, Corpus Praefationum: CChr 161 A, Nr. 119; 161 B, S. 60: 161 S. CLXXI (Leofr): Red Book of Derby = Missale von Winchester um 1061, daraus übernommen in den jüngeren Anhang des Leofric-Missale, das W. 400, Anm. 18 erwähnt (statt Lothringen: Arras; statt 1. H. 10. Jh.: 9./10. Jh.). – 417 Anm. 70, 3. Z. v. u.: statt „ut": „et". – 418: Die jetzige Trinitas-Präfation ist keine Paraphrase der früheren, sondern dieselbe, abgesehen von der Korrektur am Schluß: „per quem" statt „per quam". – Häufig fehlen die Seitenangaben bei Drucken und Hss.: Anm. 3, 9–12, 14, 21, 21ff, 38, 44, 50, 53, 56, 57, 57bis (es fehlt außerdem die Bd-Zahl der AHMA: 53), 60 (auch Stellnummer des BM London fehlt), 61, 67.

A. M. Triacca bietet eine akribische, höchst aufschlußreiche Übersicht über die trinitarische Struktur der ambrosianischen Eucharistiegebete einschließlich ihrer bemerkenswerten Neufassung bei der Reform des Missale Ambrosianum 1981 (italienisch: 1976): 301–384; lateinischer Text der Hochgebete V und VI: 335–338. Bei der hohen Qualität des Beitrags, der auch für die römische Liturgie wichtig ist, verwundert die unkritische Übernahme geläufiger, dennoch falscher Bezeichnungen:

Epiklese als Anrufung des Geistes (357 u. ö.), statt Bitte an den Vater um Sendung des Geistes (S. 358 wird aus der Institutio Miss. Ambr. Nr. 56 eine richtige Definition von Epiklese zitiert); Einsetzungsbericht (363 u. ö.) statt Einsetzungsworte, die deutlich wie die übrigen Teile Gebet sind. – 301 Anm. 3: Richtig wird gesagt, daß im Veronense im bekannten Gabengebet *Suscipe* – zitiert in SC 2 und LG 3, von T. nicht erwähnt – statt *opus redemptionis exercetur* steht: *exeritur,* wie in der Edition von Mohlberg (nicht Rom 1975, sondern 1954, ^{2}1966, ^{3}1978). Das ist keine „Variante" sondern der ursprüngliche Text. Trotz der Anführung von O. Casel (JLw 11, 1931, 35f) wird nicht gesagt, daß der originale Text *exseritur* lautet, was eine theologisch erheblich bessere Aussage ergibt. *Exseritur* steht in der zweitältesten Bezeugung der Oration: angelsächsisches Sakramentarfragment (Mitte 8. Jh.), hrsg. von P. Siffrin 1930 und 1932, zuletzt verbessert in den Beigaben des *Missale Francorum* (Hrsg. L. C. Mohlberg, Rom 1957), S. 76, Nr. 189. – Druckfehler: Anm. 16: Ceriani: nicht Curiani. – S. 30: Wilmart, nicht Willmart. – 334 (Mitte): Ainsi, nicht Arinsi. – 335 Z. 25 EX nicht ET. – Anm. 168: Schmitz, nicht Schmidtz.

Der Beitrag von C.-R. Muess über die trinitarische Dimension der lutherischen Liturgie berichtet über bemerkenswerte Neuerungen in der Liturgie der evangelisch-lutherischen Kirche Frankreichs im Sonntagsgottesdienst (1976f) und in den übrigen Feiern (1965; 1980f (15–178), G. Westphal über die Trinität im Reformprojekt für den Sonntagsdienst der Reformierten Kirche Frankreichs (421–436). In Texten des Eucharistiegebets (432ff) steht eine Wandlungsepiklese vor den Einsetzungsworten, die wie in den Varianten (434f) leider im Berichtstil bleiben. Kritisch sei bemerkt: die häufig behauptete Etymologie für *leiturgia* = Aktion des Volkes ist falsch; das Wort bedeutet „Werk im Interesse des Volkes" (vgl. z. B. Art. Liturgie: NHThG III, München 1985, 26f).

Schwierig zu charakterisieren ist der Beitrag des reformierten Pfarrers E. Zellweger (St. Gallen). Ein neues Verständnis der Trinität? (437–458), der zu einer „kosmozentrischen Theologie" C. G. Jungs ein „dankbares Nein" sagt und vier und drei Gebete (mit Angabe der Autoren) der Reformierten der Schweiz anführt, die sowohl trinitarisch sind als auch kosmische Akzente setzen.

Ernste Schwierigkeiten bereitet dem Rez. allein der hervorragend geschriebene Beitrag von A. Gerhards. Er befaßt sich mit dem Sinn der Doxologien im NT, in der Urkirche, in den Liturgien und in der Dogmengeschichte (103–118). Gegen J. A. Jungmanns Betonung des anabatischen Aspekts (vgl. schon den Beitrag von G. zur 29. Studienwoche; Referat und Kritik: ThRev 80 [1984] 493f) vertritt G. undifferenzierter als A. Oepke (ThWNT II 64–68) die Meinung, „durch Christus", das im NT nie das Gebet zu Gott betreffe (106: „prière"; Oepke a.a.O. spricht von „Verben des Bittens"), bezeichne auch, wenn es sich auf Lob, Dank, Opfer usw. (vgl. sich die acht Angaben zum NT: 106) bezieht, „schließlich ... nicht menschliches Lob Gottes durch Jesus Christus, sondern eine Initiative Gottes, der die Menschen folgen" (107). Auch die Doxologie des römischen Kanons richte sich nicht von „unten nach oben" (J. A. Jungmann), sondern „ganz ... von ‚oben nach unten'" (113).

Gegen die früher einseitig anabatische Definition der Liturgie („Kult") hat der Rez. seit Jahrzehnten oftmals ihren dialogischen Charakter und die genetische Priorität des „von oben nach unten" betont, die vom II. Vaticanum u. a. in der Beschreibung der Liturgie in SC 7 (vgl. CIC 1983, can. 834 § 1) ausgesagt wird, daß die Initiative bei Gott liegt (107 zu 1 Kor 1,20) und „jede Danksagung immer eine Anamnese konnotiert" (108). Aber er kann, ohne es in diesem Rahmen begründen zu können, dem Autor nicht folgen, wenn er in umgekehrter Einseitigkeit den anabatischen Aspekt derart aus dem Blick verliert, im Unterschied sogar zu A. Oepke (a.a.O. 66): im NT sei durch die Präposition *dia* mit gen. gemeint „in seltenen Fällen ... Christus auch als Vermittler menschlichen Handelns Gott gegenüber".

In den Ausführungen zur ökumenischen Bedeutung der Doxologien in Ost und West (bes. 116ff) meint G., der Verzicht auf das Mediatorische seit Basilius in den ja auch im Westen (u. a. nach den Psalmen) durchaus üblichen „rein trinitarischen" Doxologien (Ehre sei dem Vater ...) schließe als „globales Bekenntnis der Gleichheit der drei göttlichen Personen jeden Versuch einer theologischen Reflexion über dieses Mysterium aus" (118). Die Überschätzung der „kataphatischen" Theologie im Westen führe „leicht zum dogmatischen Positivismus. In der Soteriologie führt das einem Verhalten des Menschen, der seines Heils sicher ist, eine Haltung, der M. Luther sein ‚sola gratia' und ‚sola fide' entgegengestellt hat." Der Schlüssel zu einem ökumenischen Konsens liege vielleicht nicht allein in theologischer Reflexion, sondern mehr im gemeinsamen Lob Gottes in drei Personen (118). Das ist sicher zu bedenken. Schließt das aber die Formel *per Christum in Spiritu Sancto a Patre* und *ad Patrem* aus? Ist sie nicht vom NT her (entgegen G.) ebenso berechtigt, ja für den Vollzug der Liturgie wichtiger?

Neben bereits o. a. Druckfehlern fallen auf: S. 12: Rhuby statt Hruby. – 47, Z. 4 v. u.: *auton* statt *autou.* – 277 (Mitte): CGS statt GCS.

Zum Schluß ein Bedauern, daß dieser wie die übrigen bedeutenden in französischer Sprache verfaßten Berichte über die Studienwochen von Saint-Serge vielen jüngeren Theologen wegen der Sprachbarriere unzugänglich sind.

Münster Emil Joseph Lengeling

Macnutt, Francis, **Shlemon,** Barbara L.: **Heilendes Gebet** – Anstöße für Gebetsgruppen. – Graz, Wien, Köln: Verlag Styria; Metzingen: Verlag Ernst Franz (1984). 179 S. kart. DM 19.80

Die Verfasser des Buches sehen den gleichen Mangel und verfolgen – auf verschiedenen Wegen – das gleiche Ziel: Sie erkennen in der kirchlichen Praxis den Mangel: der Leib wird nicht der biblischen Botschaft entsprechend ernstgenommen. Darum tut eine „Krankenseelsorge der Tat" (Thomas) not. Macnutt überwertet dabei einseitig die körperliche Gesundheit und fast magisch anmutende Heilkräfte („göttliche Strahlung"), so daß er manchen Kranken durch übersteigerte äußere Hoffnungen enttäuschen dürfte. Fruchtbar wirken die Ansätze zu einer vertieften Seelsorge durch Barabara Shlemon, die durch ihre Sachkunde den Weg weist zu der wünschenwerten Ergänzung und Abgrenzung zum medizinischen Fachbereich.

Das Buch, aus den Gedanken der „Charismatischen Erneuerung" geboren, will „nicht eine Methode" der „inneren Heilung" bieten, sondern „eine Hilfe zur praktischen Selbsterfahrung" (3f). Dabei wirken die beiden Teile so verschiedenartig, daß sie einer gesonderten Beurteilung (trotz des gemeinsamen Anliegens) bedürfen.

Die Vf.in ist Mutter von fünf Kindern, Krankenschwester (der Sachkunde nach möglicherweise Hebamme?) und genau mit den neuesten Forschungen der Entwicklungspsychologie vertraut. Ihr Anliegen ist die Heilung tiefenseelisch fortwirkender, unverarbeiteter Erlebnisse, die in sechs Kapiteln den einzelnen Entwicklungsabschnitten entsprechend in einer Art „innerer Wallfahrt" im Gebet vor das „göttliche Licht" zum Heilen gestellt werden (20ff).

Kinder sind schon im Mutterleib bewußte und empfindende Wesen. Mütter und ihre Keimlinge sollten schon in der Schwangerschaft Segen und Fürbitte erhalten; aber auch unbewußte Erinnerungen an seelische und körperliche Verletzungen (z. B. bei den häufigen Abtreibungsversuchen) können vergebende Heilung empfangen.

Die Geburt, nach (umstrittener) psychoanalytischer Lehre ein seelisches Trauma, kann ebenfalls der heilenden Güte Jesu unterbreitet werden (25–35).

Viele Kleinkinder müssen mütterliche Liebe und Zärtlichkeit entbehren. Harmonisierendes Gebetsleben kann bis in die Tiefen versunkener Erinnerungen dringen (36–47).

In der Kindheit wirken Inzest, schwere Krankheiten, Scheidung der Eltern oder Todesfälle von Angehörigen oder Haustieren (!) nachhaltig belastend auf das kindliche Gemüt (63–79).

Die Entwicklungszeit schlägt dann andere Wunden, besonders auch frühe Liebesenttäuschungen. Zur Seelsorge an den Zölibatären schreibt die Vf.in: sie sollten sich „ihrer Sexualität stellen, sie bereitwillig annehmen und lernen, sie in ihre Bindung an den Herrn einzubeziehen" (92). Leider teilt die Vf.in nicht mit, wie dies im einzelnen geschehen kann ...

Die lange Erwachsenenzeit bringt viel Leid, enttäuschte Hoffnungen, buchstäblich „zerbrochene Herzen" (die häufigste Todesursache) (98f), aber auch die

Erfahrung der Wahrheit von A. Schweitzers Wort: „Wahrhaft glücklich werden nur die sein, die danach trachten, anderen zu dienen."

Manchen Leser mögen die Beispiele der Gebete etwas zu schlicht anmuten; andere mögen beanstanden, daß „Drogen, ... Hypnose ... und Psychotherapie" sich wohl kaum in einem Atemzug und als Gegensatz zum heilenden Wirken Jesu nennen lassen (22). Insgesamt aber finden sich in diesem glaubenstiefen und sachkundig geschriebenen Teil des Buches viele Ansätze zu einer bisher fehlenden „Tiefenseelsorge", die in der Tat durch zentralharmonisierende Einflüsse auf das vegetative Nervensystem – dem Arzt durchaus verständlich – auch auf tief verwurzelte psychosomatische Leiden heilend einwirken kann. Solche mehr wissenschaftliche Betrachtung der Zusammenhänge widerspricht dann keineswegs der schlichten Sprache der Frömmigkeit dieses Buches: „Jesus heilt auch deine Vergangenheit, dein Unbewußtes".

Der zweite Teil des Buches von Pater Francis Macnutt enthält zahlreiche Beispiele der (von P. Fritz Arnold gegeißelten) „Heilungseuphorie".

Wer nur mit anderen gemeinsam (130ff) unter Handauflegung (134ff) mit eigenen Worten (möglichst „in Zungen") (139ff), geduldig (144ff), vergebend (149ff), gläubig (158ff), liebevoll (163ff) betet, der kann „außerordentliche", „dramatische" Heilungen erleben (116).

„Allein in den vergangenen sechs Wochen habe ich in fünf ... Fällen gesehen, daß Füße, die verkrüppelt und kleiner als der normale Fuß waren, wuchsen und gleich groß wurden ..."

Der Vf. gebietet „im Namen Jesu ... Krebszellen zu vertrocknen und abzusterben ..." (142)

Der Vf. ist zwar überzeugt, er verfüge über eine besondere Gabe des Heilens, aber er ermutigt „ganz normale Christen", „Krebs, Arthritis und Herzkrankheiten" zu heilen (117). Manche Menschen werden „schon durch Anschauen eines Christen geheilt" (136). „Während du die Hand auf diesen Tumor legst, siehst du vielleicht, wie er allmählich verschwindet" (137).

In solchen Aufforderungen kann ich nur Ratschläge zu einer frommen Kurpfuscherei erblicken, die nicht weniger gefährlich ist als eine gottlose und die weder mit der Wirklichkeit des Leidens noch mit der frohen Botschaft des Evangeliums für die Kranken etwas zu tun hat.

Wir dienen den Kranken in der Zusammenarbeit von Seelsorgern und Ärzten, in demütiger, glaubensstarker Seelsorge unter Handauflegung und Fürbitte getreu nach dem Evangelium, aber nicht mit utopischem, schwärmerischem Gefühlsüberschwang (der sich bei ärztlicher Nachprüfung dem Rez. bisher nicht bestätigt hat). Ehrfurcht vor der „Heiligen" Schrift und vor dem Leidenden gebietet uns hier Zurückhaltung.

Berlin Klaus Thomas

Gebet des Schweigens. Eine Schule der Kontemplation nach der „Wolke des Nichtwissens". Hrsg. und eingel. von Willigis Jäger. Auswahl und zeitgemäße Fassung der Texte aus der „Wolke des Nichtwissens" von Robert Llewelyn. – Salzburg: Otto Müller Verlag (1984). 97 S. kart. DM 17.80

Während der modernisierte und verkürzte Text aus dem Neuenglischen, der neben zentralen Kapiteln aus der „Wolke" auch Kapitel aus dem „Brief zur Seelenführung" enthält (53–93), ansprechend die Spiritualität des spätmittelalterlichen Autors wiedergibt, scheint uns die Einführung (9–36; dann folgen andere Texte) diese Spiritualität, aber auch die christliche Meditation selbst zu verfehlen. Es ist unangenehm, dies zu sagen. Aber der Text liegt für jedermann überprüfbar offen. Nur eine sachliche Auseinandersetzung dient der Ehrfurcht, die dieser großen Schrift christlicher Tradition gebührt.

Auf zweierlei möchte ich hinweisen. Die Wolke des Nichtwissens definiert Kontemplation: „Stoße mit dem scharfen Schwert der Liebe in jene dichte Wolke des Nichtwissens" (53). Diese Liebe, die keinen Halt am Buchstaben und am Gegenstand – und auch an keiner noch so tiefen Selbsterfahrung – neben Gott braucht, wird vom Text gegen das Nachdenken-Wissen gesetzt. Die Einführung macht aus diesem Gegensatz: Ruhen im Selbst contra Oberflächlichkeit des Ego. Und dieses Selbst wird als Abstieg in die Tiefe definiert; der Pfeil der Liebe, der auf Gott zielt, fällt dabei aus. In diese Tiefe aber können nach Jäger Methoden des Autogenen Trainings, des Psychohygienetrainings, der transpersonalen Psychologie ebenso gut führen wie die Meditation. „Jede tiefere Erfahrung wird auch zu einer tieferen Gotteserfahrung" (20). Und hier tue sich – die Erfahrung selbst des Einswerdens übersteigend – Einheit als „die tiefste Form der mystischen Erfahrung" auf. – Nach der Gebetslehre des Kapuziners Paul de la Croix muß man sagen: Es ist die Erfahrung des Selbstwerdens, der aber genau das fehlt, was die christliche Kontemplation ausmacht. „Gott ist – nach dem Kapuziner – zu einem Gegenüber der Liebe geworden"; in der Einführung von Jäger aber zu einer Eins-Erfahrung des Selbst.

Das Verfehlen des christlichen Weges zeigt auch die Christologie: „Das Göttliche schläft in jedem Menschen, wie in einem Samenkorn. So wie es sich im Menschen Christus entfaltet hat, soll es auch in jedem Menschen erwachen und sich entfalten. Jesus Christus war ganz transparent ... Das gleiche hat auch mit uns zu geschehen. Dann wird auch das Tun des Menschen ein Tun Gottes" (32). Jesus also als einer, vielleicht der größte, von den Gurus?

Mit viel hermeneutischem Hintersinn läßt sich das alles auch christlich verstehen. Aber auf keinen Fall ist es die Spiritualität der Wolke des Nichtwissens. Ihre radikale Gottbezogenheit zeigt sich im Hinausspringen aus alle dem, was die Erfahrung des Selbst ausmacht – sei diese auch noch so tief. Nach diesem Buch des Mittelalters ist die Definition der Kontemplation:

„Nackte Intention auf Gott" – nackt auch von der Tiefenerfahrung des Selbst.

München Josef Sudbrack

Bonvin, Paul de la Croix: **Warmer Regen auf trockenes Land.** Wege zum meditativen Beten. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1984). 220 S. (Reihe Christliche Lebenshilfe) kart. DM 24.80

Das Buch erfüllt einen dringenden Wunsch: In genuin-christlicher Weise Menschen von heute in ihrer Sehnsucht nach innerlichem Gebet zu helfen. Der Autor steht in der großen Tradition christlicher Gotteserfahrung, versteht aber zugleich auch heutige Methoden und Wege zu integrieren. „Kontemplatives Gebet ist der allgemeine Ausdruck für das schweigende und innere Gebet", heißt es zu Beginn. Das meint: „die Liebe von Herz zu Herz, zu Gott, den Blick des Herzens auf Gott, das Horchen des Herzens ..."

Doch der Mensch muß sich wie eine Schale öffnen auf Gott hin. Das ist das Meditieren. Es impliziert einen ganzen Lebensstil: inneres Schweigen, Disziplin. „Was diesen menschlichen Bereich des kontemplativen Gebets betrifft, leugne ich keineswegs einen gewissen Beitrag der östlichen, nichtchristlichen Religionen ... Wenn Jesus das Ganze ist, muß er auch alles Wahre, Gute, Schöne, Edle bei den Menschen umfassen, unabhängig von ihrer Rasse, Epoche und Religion." So also kann Paul de la Croix Bonvin in Einzelheiten körperliche Haltungen beschreiben als Wege der Meditation. Als letztes steht da: „Bei sich selber sein."

„Ist der menschliche Bereich des kontemplativen Gebetes einmal geschaffen und durchlaufen, steht ein Mensch vor Gott." Sieben Wege, „die sich dem Menschen bei seiner Suche nach Gott anbieten", führen dann weiter: Schöpfung, Leib, Musik, Schreiben, Wort Gottes, Einfaches Gebet, Herz. Man soll sie abschreiten, um den eigenen Weg zu finden. Immer tiefer dringt das Buch in das Geheimnis des christlichen Glaubens ein: „Gott ist Gott; der Unendliche, der Unerreichbare, der Ganz-Andere, der alles Übersteigende und alles Umfassende. Der Mensch auf der Suche nach Gott läßt sich in ein unwahrscheinliches Abenteuer ein. Je mehr er sich seinem Ziel nähert, um so größer wird Gott. Er scheint sich zu entfernen. Man muß nicht nur von einem langen Marsch reden, sondern von einem Weg, der auf Erden nie an sein Ziel kommen wird." Immer stärker wird dabei die Rolle der Schrift.

Ich habe noch kein Buch gefunden, worin die heute so viel gesuchte und – wie B. zeigt – oftmals falsch gesuchte meditative Haltung so bruchlos ins christliche Gebet integriert ist. Die Höhe (oder die Tiefe) heißt: „Ein Gebet aus dem Glauben allein." An solchen Stellen fängt das Buch wie von selbst an zu beten: „Heiliger Geist, Geist Jesu, du bist Liebe, Liebe des Vaters und des Sohnes, ihr Schwung, ihre innere Gemeinschaft ... Meine Freude bekommt ihr Licht von dir."

Die Synthese von behutsamem Vorangehen, verständigem, offenem Hinführen, aber dann Hingerissenwerden von Gottes Du, das in Jesus Christus verborgen sich dem schweigenden Gebet schenkt, macht die Kraft des Buches aus.

München Josef Sudbrack

Panjikaran, Sebastian: **Ansätze einer ganzheitlichen Spiritualität aufgrund des Yoga: Selbstdisziplinierung, Selbstfindung, Solidarität.** – St. Ottilien: EOS Verlag 1983. X, 355 S. (Dissertationen – theologische Reihe, Bd 1) brosch. DM 34.–

Die vorliegende Münchener Doktorarbeit (1983) geht ein großes Thema an. Ein erster Teil stellt den Yoga dar (A: Die Wurzeln des Yoga; B: Stufen seiner Spiritualität). Hier wird das ausgebreitet, was in jedem fundierten Buch nachzulesen ist. Auffallend ist, daß bei den Quellenangaben (332–333) nur deutsche oder englische Übersetzungen (nur einmal auch „with original Sanskrit Texts") angegeben werden.

Der Hauptteil C: Pastoraltheologische Konsequenzen der ganzheitlichen Spiritualität, nimmt kaum Bezug auf die subtilen ganzheitlichen Methoden der Yoga-Spiritualität, die vorgestellt wurden, sondern bringt nur recht Allgemeines, was in der Theorie wenigstens heute ungefragt anerkannt ist. Das Buch wirkt im großen wie in Einzelheiten eher unkritisch zusammengestellt.

So heißt es z. B. zum Thema der äußeren Disziplinierung der Yoga-Spiritualität über „Enthaltsamkeit (Brachmacarya)" zuerst: „Das Leben eines Ehelosen, religiöses Studium und Selbstenthaltsamkeit. Die alten Seher waren der Ansicht, daß Verlust des Samens zum Tode, sein Zurückhalten aber zum Leben führt." (119) Und es endet (ohne den Bruch zu erklären): „Das alles bedeutet nicht, daß die Yogaphilosophie nur für die Ehelosen gilt; es hat wenig mit Ehelosigkeit zu tun . . . Ehe und Familie wurden im alten Indien als keine Hindernisse für die Übernahme sittlicher und sozialer Verpflichtungen betrachtet." (120), Seite 220 steht für Deutschland: „16 000 bekennen sich zum Islam" (vielleicht ist die Dt. Buddhistische Union gemeint). Seite 243[40] sind es 1,8 Millionen. Auf der gleichen Seite 220 wird behauptet: „Die Harekrishna-Bewegung mit ihrer Meditationspraxis scheint in der Bundesrepublik mit Erfolg Fuß zu fassen." Bei J. R. Gascard, Neue Jugendreligionen (1984) steht: „Ca. 90 (neunzig!) männliche Mitglieder . . . Tendenz: Stagnierend."

Solche Mängel häufen sich und schlagen sich natürlich auch im doktrinalen Inhalt nieder.

Darf man so einfach behaupten: „Ohne auf die theologische Entwicklung des(r) Mystik einzugehen, ist nun die Mystik als Kernwesen der Religion zu betrachten"? (174) Kann man Kard. de Lubac für die These einer „Naturmystik" („Die Erfahrung des Seelengrundes, der zum Absoluten hin geöffnet ist") in Anspruch nehmen (179)? Über die simple Unterscheidung: „Die Größe der indischen Denkart liegt in der Kraft der Synthese, im Sinn für die Ganzheit, Einheit und Gemeinsamkeit, im Gegensatz zur abendländischen Haltung der Analyse, dem Sinn für das Spezifische, Unterscheidende und Eigenartige" (19), ist man doch hinausgekommen. Wenn der Autor davor warnt, „die kulturgeschichtlich gewordene hohe spirituelle Anpassungsfähigkeit des Hinduismus . . . der starren Hierarchie und dogmatisch-rechtlichen Tradition der katholischen Kirche" gegenüberzustellen, dann endet dieser Ausflug in die Missiologie bezeichnenderweise mit: „Daher würde es genügen, als christliche Aufgabe, aus einem Hindu einen besseren Hindu zu machen, wenn es nötig ist, und für einen Christen, selber Sakrament des Heils zu werden." (306f[49])

Das Thema war doch zu groß für die im übrigen sympathische Arbeit.

München Josef Sudbrack

Schulte, Raphael: **In Dir geboren.** Vom Kommen Gottes. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984). 86 S. kart. DM 11.–

Vf. ruft im Sinne des Advents zur „Einkehr bei sich selbst" auf, zur Besinnung auf die eigene Existenz, um konkret die Begegnung mit Gott zu erleben. „Gott möchte in uns selbst zugelassen werden, um uns Gott sein zu können" (6). Eine Sammlung von Homilien zur Advents- und Weihnachtszeit. Der Christ soll im Blick auf „das eschatologische Kommen" des Herrn (14), „der schon für uns gekommen ist" (16), in seinem ganzen Leben „ein adventlicher Mensch" sein (15), der Gott auf seinem Weg zu uns entgegenkommt. „Gott kommt auf uns zu auch durch den Nächsten" (85).

Beverungen Oda Hagemeyer

Bours, Johannes: **Nehmt Gottes Melodie in euch auf.** Worte für das tägliche Leben. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1985). 191 S. geb. DM 19.80

Das Buch ist entstanden aus Rundfunk-Kurzansprachen über Worte, die den Vf. im Laufe seines Lebens bewegt haben: Worte aus der Heiligen Schrift, Worte von Heiligen, von Dichtern . . ., Worte erfahrenen Lebens, die aus der Nacht kommen, die hoffen lassen, die verwandeln und beten helfen.

Viele Leser werden sich über die neue Veröffentlichung freuen, denn es ist ja bekannt: bei B. gibt es keine leeren Sätze, keine hohlen Worthülsen. Was er „anbietet", ist beste Kost voller geistlicher „Vitamine", durchtränkt von tiefer, persönlicher Glaubenserfahrung. Doch das ist das Besondere: Diese Ansprachen werden dem Leser nicht als „Fertiggericht" vorgesetzt. Sie sind vielmehr eine Einladung, das Gelesene in sich einzulassen, es zu schmecken und zu verkosten von innen. Damit das gelinge, stellt der Vf. dem Leser im Vorwort ein paar hilfreiche Fragen: Berührt mich das Wort dieses Abschnittes? Bin ich darin? Wo meint es mich? – Doch damit nicht genug. Als geistlicher Pädagoge möchte B. den Leser zur eigenen Antwort verlocken: Wie kann ich das vernommene und in mich aufgenommene Wort aufgreifen, ja „weitersingen" – so ähnlich wie eine Melodie, die mir am Morgen „einfällt" und mich tagsüber begleitet?

Für den Titel seines Buches konnte B. daher kein passenderes Wort wählen als das des frühchristlichen Martyrerbischofs Ignatius von Antiochien: „Nehmt Gottes Melodie in euch auf!" Gottes Melodie? „Hat Gott ein Lied für uns, ein Lebenslied? Ein eigenes Lied für jeden von uns?" Viele können es nicht glauben. Doch wer sich dieser Frage öffnet, findet hin zu dem, der das „Ja" Gottes zu jedem von uns ist und in dem er jedem von uns sein Antlitz der Liebe zuneigt, sein Liebeswort zusagt: Jesus Christus.

Seine Stimme kommt in jeder der Kurzansprachen zu Gehör. Um ihn, den „Weggeworfenen" (14) kreisen sie alle. Denn zu ihm hin will B. die Menschen von heute mitnehmen, Menschen in ihrer offenen und verborgenen Not, mit ihrem stummen „Schrei nach Zuwendung, Geborgenheit, Lebenssinn, Lebensmut; nach Heimat, nach dem Menschen, der ihm das Du der Nähe und Liebe sagt" (101). Darum sind diese Worte „Wegweisung". Sie stehen werkzeuglich im Dienste jenes Aufbruchs, den Augustinus so zur Sprache gebracht hat: „Sprich zu meiner Seele: Ich bin dein Heil! Sprich so, daß ich's höre! Siehe, die Ohren meines Herzens sind vor dir, öffne sie und sprich zu meiner Seele: Ich bin dein Heil! Nachlaufen will ich hinter dieser Stimme und dich ergreifen. Verbirg nicht vor mir dein Antlitz" (53).

Die völlig verschiedenen Stimmen, die B. zu Gehör bringt (unter den Dichtern z. B. Goethe, Dante, Hölderlin, Vergil . . .) – sie klingen im Grunde alle zusammen und schenken dem suchenden, wunden Menschen unserer Tage die heilende Ahnung dessen, was sie im tiefsten eint: „Die Wahrheit ist symphonisch" (H. U. v. Balthasar). Genau deshalb sind die vielen Stimmen zugleich Gewähr dafür, daß völlig verschiedene Menschen ‚ihren' Ton in diesem Büchlein finden und mit dem der anderen vereinigen können. Darum tut das Buch von B. im wahrsten Sinne des Wortes gut.

Nur eine kritische Frage: Warum sind die Worte aus dem AT (Exodus) noch einmal aufgenommen worden, obwohl sie beim gleichen Verlag (Herder) in dem Buch „Der Gott, der meine Hirte war . . ." in 6. Aufl. zu finden sind? Hier hätte man sich neue Heilsworte aus der Fülle gewünscht, die B. zu erschließen vermag.

Belm Barbara Albrecht

Nachträgliche Korrektur zu ThRev 1/1985, Sp. 23, Anm. 5: Die genannte Besprechung erscheint in ThRev 1/1986.

Nachträgliche Korrektur zum Leitartikel von ThRev 3/1985, Sp. 185: Es muß richtig heißen:
„Von den insgesamt 74 Abgeordneten der DZP nahmen 72 an der Abstimmung über das Ermächtigungsgesetz teil;"

Nachträgliche Ergänzung zum Leitartikel von ThRev 4/1985, Sp. 265:
Die vollständige bibliographische Angabe des rezensierten Erwachsenenkatechismus lautet:
Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz. – Kevelaer, München, Stuttgart, Limburg, Regensburg, Köln: Verlag der Verlagsgruppe „engagement", Butzon & Bercker a. a. (1985) geb. DM 16.50.

Habilitationen im akademischen Jahr 1984/85

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Friedrich Diedrich, Paderborn, am 17. 1. 1985 für das Fach Altes Testament: „Studien zur Jakob-Laban-Erzählung Genesis 29,1–32,3" (Ruppert, Deissler).

Dr. theol. Stefan Niklaus Bosshard, Basel, am 14. 2. 1985 für das Fach Dogmatik und Ökumenische Theologie: „Selbstorganisation als Form des Schöpfungswirkens. Naturwissenschaftliche, naturphilosophische und schöpfungstheologische Darlegungen zum Evolutionsparadigma, insbesondere zum Verhältnis von Zufall und Notwendigkeit" (Lehmann, Riedlinger, Hertel).

Dr. theol. Gerhard L. Müller, Mainz, am 9. 5. 1985 für das Fach Dogmatik und Ökumenische Theologie: „Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Eine systematische und ökumenisch-theologische Studie" (Lehmann, Frank).

Mainz:

Dr. theol. Bernd Jochen Hilberath, Mainz, am 14. 11. 1984 für das Fach Dogmatik und Ökumenische Theologie: „Die Problematik des trinitätstheologischen Personenbegriffs. Ein Beitrag zu der terminologischen Initiative Karl Rahners im Rückgriff auf die Anfänge der systematischen lateinischen Trinitätstheologie in Tertullians ‚Adversus Praxean'" (Schneider, Baumeister).

Dr. theol. Wolfgang Seibrich, Trier, für das Fach mittlere und neuere Kirchengeschichte: „Gegenreformation als Restauration. (Die restaurativen Bemühungen der alten Orden in Deutschland von 1580–1648)" (Brück, Frank).

Münster

Dr. theol. Werner Wolbert, Münster, am 27. 6. 1985 für das Fach Moraltheologie: „Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Bedeutung der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik." (Schüller, Khoury).

München:

Dr. theol. Georg Schütz, München und Freising, am 4. 2. 1985 für das Fach Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie: „Plädoyer für eine optimistische Theologie. Entwürfe einer narrativen Basileiologie" (Döring, Heinzmann).

Dr. theol. Walter Fürst, Rottenburg, am 21. 2. 1985 für das Fach Pastoraltheologie: „Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Wege zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie" (Schilling, Feifel).

Regensburg:

Dr. theol. Dr. phil. Michael Eckert am 19. 12. 1984 für das Fach Philosophisch-Theologische Propädeutik: „Gott – Glauben und Wissen. F. D. Schleiermachers Philosophische Theologie und ihre ökumenische Bedeutung als Fundamentaltheologie" (Krem, Petri).

Dr. theol. Michael Theobald am 28. 2. 1985 für das Fach Wissenschaft des Neuen Testaments: „Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh" (Mußner, Schnider).

Dr. theol. Georg Kraus, Passau, am 26. 6. 1985 für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte: „Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als gegenwärtiges ökumenisches Problem" (Beinert, Seigfried).

Würzburg:

Dr. theol. Udo Schmälzle, Fulda, am 25. 2. 1985 für das Fach Pastoraltheologie: „Die Schule als Weg zum Menschen. Praktisch-theologische und sozialwissenschaftliche Handlungsforschung bei der Kooperation zwischen Schülern, Eltern und Lehrern" (Zerfaß, Neuenzeit).

Graz:

Dr. theol. Dr. phil. Peter Hofrichter, Salzburg, am 15. 4. 1985 für das Fach Neues Testament und altchristliche Literatur: „Im Anfang war der ‚Johannes Prolog'. Das urchristliche Logosbekenntnis – Die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie" (Zeilinger, Bauer)

Dr. theol. Josef Schmuck, Graz-Seckau, am 6. 5. 1985 für das Fach Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionsphilosophie: „Homo religiosus. Die religiöse Frage in der Wissenssoziologie Max Schelers" (Kolb, Asveld).

Dr. theol. Karl Prenner, Graz-Seckau, am 7. 5. 1985 für das Fach Islamwissenschaft mit Schwerpunkt Koranforschung: „Muhammad und Musa. Sturkturanalytische und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den Mekkanischen MUSA-Perikopen des QUR'AN" (Schedl, Marböck).

Dissertationen im akademischen Jahr 1984/85

Augsburg:

Jozef Punt, Roermond: „Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung" (Rauscher, Piegsa).

Dietmar Bernt, Augsburg: „Konfliktfeld Sexualerziehung in der Schule" (Piegsa, Scholz).

Paulus Hamans, Roermond: „Geschiedenis van het Seminarie van het eerste Bisdom Roermond (1570–1813)" (Brandmüller, Immenkötter).

Anton Tischinger, Augsburg: „Das Phänomen der Schuld. Das menschliche Dasein zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit in der Religionsphilosophie Bernhard Weltes" (Halder, Casper).

Hermann-Josef Zoche, St. Victor, „Brüder vom gemeinsamen Leben" der Augustiner-Chorherren-Kongregation von Windesheim: „Zwischen Pantheismus und Theopanismus. Zur Grundlegung und Struktur der kreatürlichen und gnadenhaften Gottesbeziehung des Menschen nach der Analogielehre Erich Przywaras" (Otto, Halder).

Bochum:

Heinz C. Feltes: Die Gattung des Habakuk-Kommentars (1 QpHab) von Qumran. Eine Studie zum frühen jüdischen Midrasch" (Ruppert, Sand).

Eichstätt:

Pero Baotić: „Korrelation von Offenbarung, Glaubens- und Lebenserfahrung. Ein Modell zur Klärung der Wechselbeziehungen" (Loduchowski, Seybold).

Ludger Müller: „Kirche, Staat, Kirchenrecht. Der Ingolstädter Kanonist Franz Xaver Zech SJ (1692–1772)" (Krämer, Gäßler).

Freiburg i. Br.:

Josef Lajin, OSB: „Le souci soteriologique dans l'existence et l'œuvre de Sören Kierkegaard (Casper, Riedlinger).

Hans-Joachim Höhn, Limburg: „Kirche und Kommunikatives Handeln. Zur Grundlegung der Ekklesiologie in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas" (Lehmann, Henning).

Valentino Picazio, Caserta/Italien: „Die Freiheit des Apostels. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 9" (Pesch, Oberlinner).

Nikolaus Sidler, Freiburg: „Zur Sache einer „Christlichen Sozialarbeit" – Versuch einer Orientierung aus katholischer Sicht" (Völkl, Henning).

Arnaldo Pinto Cardoso, Lamego/Portugal: „Da Antiga à Nova Alianca – Relações entre o Antigo e o Novo Testamento an Sebastião Barradas SI (1543–1615)" (Riedlinger, Reinhardt).

München:

Bernhard Kriegbaum SJ: „Die Vorgeschichte des Donatismus. Die afrikanische Sicht der ‚traditio' und ihre Bedeutung für die innerkirchliche Kommunikation" (Stockmeier, Finkenzeller).

Nobert Keil, München und Freising: „Das Ende der geistlichen Regierung in Freising" (Schwaiger, Hubensteiner).

Hans Köhler, München und Freising: „Erkenntnis im Glauben. Der Beitrag des Clemens Alexandrinus zur Theorie der Glaubenserkenntnis und Lehrentwicklung" (Scheffczyk, Stockmeier).

Michael Hartmann, Paderborn: „Ästhetik als ein Grundbegriff fundamentaler Theologie. Eine Untersuchung zu Hans Urs von Balthasar" (Döring, Finkenzeller).

P. Bartholomew Murphy SJ: „Der Wiederaufbau der Gesellschaft Jesu in Deutschland im 19. Jahrhundert" (Schwaiger, Hubensteiner)

Ilija Cabraja, Sarajevo: „Der Gedanke der Umkehr bei den Synoptikern. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung" (Gnilka, Laub).

Armin Kreiner, Augsburg: „Religionssoziologie zwischen Theorie, Apologie und Kritik der Religion. Peter L. Bergers Theorieansatz in theologischer Perspektive" (Döring, Heinzmann).

Thomas Schmeller, München und Freising: „Paulus und die Diatribe. Eine vergleichende Stilinterpretation" (Gnilka, Laub).

Lothar Wehr, Essen: „Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium unter Berücksichtigung der jeweiligen Traditionsgeschichte und des religionsgeschichtlichen Umfeldes" (Gnilka, Stockmeier).

Anton Landersdorfer, München und Freising: „Das Bistum Freising in der bayerischen Visitation des Jahres 1560" (Schwaiger, Stockmeier).

Florian Trenner, München und Freising: „Carl-Oskar Freiherr von Soden, ein Politiker-Priester zwischen Monarchie und Diktatur" (Schwaiger, Stockmeier).

Pamela Kirk, Richmond, Virginia/USA: „Tod und Auferstehung innerhalb einer anthropologisch gewendeten Theologie" (Scheffczyk, Finkenzeller).

Nnamdi Odoemene, Emgu/Nigeria: „An Introduction to a Nigerian Ecemunical Theology I" (Döring, Fries).

Gerhard Leibold, München und Freising: „Die Tugendlehre im Sentenzenkommentar des Robert Kilwardby. Kritische Edition und Studien" (Gründel, Heinzmann).

Günter Staudigl, Augsburg: „Die Bedeutung emotionaler Lernprozesse in Religionsunterricht und Jugendarbeit. Ein Beitrag zur Werterziehung in Religionsunterricht und Jugendarbeit" (Feifel, Schilling).

Münster:

Nazaire Bitoto Abeng, Münster: „Von der Freiheit zur Befreiung – Aus der Kirchengeschichte eines kolonisierten Landes" (Metz, Steinkamp).

Barbara Hallensleben, Hildesheim: „Deus semper Maior? Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan" (Iserloh, Garijo Guembe).

Martina Blasberg-Kuhnke, Münster: „Gerontologie und praktische Theologie. Studien zu einer Neuorientierung der Altenpastoral an der psychischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit des alten Menschen" (Mette, Vorgrimler).

Margret Nemann, Münster: „Die Christologie Martin Gerberts von St. Blasien.Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts" (Garijo Guembo, Hünermann).

Wilhelm Damberg, Münster: „Christliche Schule und totaler Staat. Die Auseinandersetzungen der Katholiken mit der nationalsozialistischen Schulpolitik im westfälischen Teil des Bistums Münster 1933–1945" (Iserloh, Angenendt).

Ha-Don Cheong (Sr. Anna Maria OSB), Benedettine Missionarie di Tutzing in Roma: „Voraussetzungen und Aufgaben einer katechetischen Elternbildung in Korea" (Emeis, Mette).

Hans-Ulrich von Brachel, Münster: „Subjekt werden. Theologische und psychologische Reflexionen zu einer Theorie innovatorischen Handelns. Zur interdisziplinären Grundlagendiskussion Praktischer Theologie und ihre Weiterführung in therapeutischen Bereichen" (Vorgrimler, Steinkamp).

Claudia Fuchs-von Brachel, Münster: „Befreiung vom Teufel. Theologisch-systematische und praktische Überlegungen zum Exorzismus" (Vorgrimler, Metz).

Hermann Bode, Münster: „Der Zusammenhang von Eucharistie und Gemeinde auf dem II. Vatikanum. Eine systematisch-theologische Untersuchung in pastoraler Intention" (Garijo Guembe, Hünermann).

Regensburg:

Monika Gödecke: „Geschichte als Mythos: Eusebs ‚Kirchengeschichte'" (Brox, Petri)

Elisabeth Fink-Dendorfer: „Conversio, Motive und Motivierung zur Bekehrung in der Alten Kirche" (Brox, Benz).

Manfred Holzleitner, Linz: „Gottes Logik – Logik Gottes? Zur Gottesfrage bei G. W. F. Hegel" (Krenn, Seigfried).

Trier:

Achim Faber, Trier: „Die Ordensleute im Deutschen Reichskonkordat und in den Länderkonkordaten" (Socha, Steinruck).

Josef Bormann, Trier: „Elemente einer Handlungstheorie der Beratung der kirchlichen Organisation Pfarrverband. Entwickelt und dargestellt am Beispiel der Beratung des Pfarrverbandes Saarbrücken II." (Feilzer, Thome).

Felix Genn, Trier: „Das Verständnis des kirchlichen Amtes in seiner Beziehung zur Trinitätstheologie bei Augustinus" (Weier, Reinhardt).

Tübingen:

Hermann-Josef Stipp: „Elischa – Propheten – Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literaturkritik zu 1 Kön 20.22 und Kön 2–7" (Groß, Schweizer).

Konstantin Maier, Rottenburg-Stuttgart: „Das Domkapitel von Konstanz und seine Wahlkapitulationen. Ein Beitrag zur Geschichte von Hochstift und Diözese in der Neuzeit" (Reinhardt, Puza).

Jean-Pierre Wils: „Krise der Subjektivität und Begründung der Ethik: Strukturalismus, Subjektivitätsphilosophie, Theologische Ethik" (Mieth, Oeing-Hanhoff, Hunold).

Wolfgang Albers: „Schulen ohne Rassenschranken. Handeln nach dem Evangelium in Südafrika (Greinacher, Bartholomäus, Ansprenger).

Würzburg:

Karl Werner Goldhammer, Bamberg: „Katholische Jugend Frankens im Dritten Reich. Die Situation der katholischen Jugendarbeit unter besonderer Berücksichtigung Unterfrankens und seiner Hauptstadt Würzburg" (Wittstadt, Ganzer).

Wunibald Müller, Freiburg: „Seelsorge und Homosexualität. Pastoralpsychologische Grundlagen" (Dreier, Pompey).

Herbert Niehr, Aachen: „Herrschen und Richten. Die Wurzel ŝpt im alten Orient und im Alten Testament" (Schreiner, Fuhs).

Heleno Cesarino, Mainz: Hegels mystisch-geschichtliche Anschauung Gottes als absoluter Geist. Zu Hegels spekulativer Theologie" (Ganoczy, Klinger).

Miguel Rodriguez Ruiz, München: „Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums. Ein Beitrag zur Johanneischen Soteriologie und Ekklesiologie" (Schnackenburg, Klauck).

Franz Segbers, Limburg: „Arbeitskämpfe in der Bundesrepublik Deutschland aus sozialethischer Sicht. Versuch einer Wertung von Streik und Aussperrung" (Fraling, Dreier).

Heinrich Geist, Würzburg: „Menschensohn und Gemeinde. Eine redaktionskritische Untersuchung zur Menschensohnprädikation im Matthäusevangelium" (Klauck, Schnackenburg).

Graz:

Stephan Renner: „Der ethische Bereich im Religionsunterricht der Volksschule in Österreich von 1945 bis 1984, dargestellt anhand ausgewählter österreichischer Religionsbücher für den katholischen Religionsunterricht in Österreich" (Korherr, Zsifkovits).

Andreas Schnider, Graz-Seckau: „Katechetische und pastorale Kriterien für die Gotteskatechese bei Schülern zwischen reifer Kindheit und Adoleszenz" (Korherr, Gastgeber).

Karl-Heinz Ladenhauf, Graz-Seckau: „Integrative Gestalttherapie in der pastoralpsychologischen Weiterbildung: Grundlagen und Konzepte des Grazer Modells: Hochschulkurs für Pastoralpsychologie: Weiterbildung in Integrativer Gestalttherapie für beratende Seelsorge und Praxisbegleitung" (Gastgeber, Korherr).

Sebastian Athappilly: „Das Verhältnis von irdischem Wohl und christlichem Heil in der Theologie Karl Rahners" (Gruber, Asveld).

Innsbruck:

Hsüeh-chu Maria Chang, Taichung/Taiwan ROC: „Die Frage nach Gott und dem Leiden in der Theologie von Leo Scheffczyk" (Schwager, Lies)

Mariano Delgado Casado, Berrueces/Spanien: „Eschatologische Glaubenshermeneutik – Die Theologie von W. Pannenberg, J. Moltmann, E. Schillebeeckx und J. B. Metz als Antwort auf die Identitäts- und Relevanzkrise des Christlichen in der Moderne" (Darlap, Schwager).

Magiri Constantine Mwikamba, Taita/Kenia: „The Context and Analysis of Building Small Christian Communities in Kenya" (Morel, Vass).

Patrick Riordan, Dublin/Irland: „A Critical Reconstruction of Justice-Talk in Practical Discourse" (Muck, Runggaldier)

Josef Schermann, Pilgersdorf/Burgenland: „Die Sprache im Gottesdienst. Eine Untersuchung der gottesdienstlichen Sprechakte im Lichte der Sprachwissenschaft und Semiotik" (Meyer, Runggaldier).

Bernhard Schuchter, Silz/Tirol: „Die Christozentrik in der Moraltheologie Fritz Tillmanns" (Rotter, Lies).

Salzburg:

Albin Steiner, Kapuziner: „Zur Integration der Psychoanalyse Sigmund Freuds in den kirchlichen Bußvollzug. Diskussion theologischer und anthropologischer Grundbegriffe" (Griesl, Rehrl).

Wien:

Benedikt Straub, Wien: „Die Beziehungen der Passauer Diözese zur römischen Kurie in der Zeit des Interregnums 1243–74" (Lenzenweger, Primetshofer).

Wolfgang Schwarz, Wien: „Die Erweckung des Töchterchens des Jairus. Ein Beitrag zur Exegese von Mk 5,21–43" (Kremer, Kornfeld).

Ursula Struppe: „Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie zu kebôd YHWH" (Braulik, Kornfeld).

Johannes Josz, Wien: „Versuch einer transzendentalphilosophischen Grundlegung der Theologie als Wissenschaft" (Reikerstorfer, Wucherer).

Michael Wilhelm, Wien: „Verwaltungsgerichtsbarkeit auf der Ebene der Kirchenprovinz" (Primetshofer, Lenzenweger).

Oskar Dangl: „Die Liebe Gottes im Buch Deuteronomium – eine grammatische Untersuchung" (Braulik, Kornfeld).

Leopold Mayr: „Der Moraltheologe Franz Martin Schindler (1847–1922)" (Hörmann, Laun).

Josef Pongratz: „Menschenwürde und Freiheitsstrafe. Möglichkeiten einer Resozialisierung an Beispielen des österreichischen Strafvollzuges" (Hörmann, Primetshofer).

Franz Prammer: „Text – Symbol – Erzählung. Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie" (Greshake, Reikerstorfer).

Ludwig Trojan: „Das heilige Schweigen in der Liturgie bei Romano Guardini, speziell seiner Philosophie des Gegensatzes" (Emminghaus, Weismeyer).

Freiburg/Schweiz:

Vasile Raduca: „Allotriôsis. La chute et la restauration de l'homme selon saint Grégoire de Nysse" (Schönborn, Wermelinger).

Robert Trottmann: „Die eucharistische Liturgie in den Diözesen Basel, Konstanz und Chur seit dem Konzil von Trient bis zum Ende der napoleonischen Herrschaft. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung aufgrund kirchenamtlicher Publikationen" (Baumgartner, Siegwart).

Michael J. Dodds, OP: „The Unchanging God of Love: a Study of the Teaching of St. Thomas Aquinas on Divine Immutability in View of Certain Contemporary Criticisms of this Doctrine" (O'Neill, Torrell).

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit von Instituten und Seminaren des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster

(Sigelverzeichnis s. ThRev LXVII, 1971, Sp. 149–160)

I. Allgemeines

Una hostia. Studi in onore del Card. Corrado **Ursi**. A cura di Saturnino Muratore e Armando Rolla. – Nap: D'Auria (1984). 770 p. = Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale I; Lire 80 000.

The answers lie below. Essays in honor of Lawrence Edmund **Toombs**. Ed. by Henry O. Thompson. – Lanham, NY, Lo: University Pr. of America (1984). XXVI, 402 p., fig.; p. XIX–XXV: Bibliography L. E. Toombs.

Preuve et raisons à l'Université de Paris: logique, ontologie et théologie au XIVe siècle. Actes de la Table Ronde internationale organisée par le Labaratoire associé au C.N.R.S. no. 152 du 5 au 7 nov. 1981. Éd. par Zénon Kaluza et Paul Vignaux. – P: Vrin 1984. 310 p. = Etudes de philosophie médiévale. Hors série; F 171,–.

II. Bibelwissenschaften

1. Allgemeines

Grässer, Erich: Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament. – Tü: Mohr 1985. VIII, 345 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XXXV; DM 49,–.

Vischer, Wilhelm: Das **Christuszeugnis** des Alten Testaments. – (Blf/Bethel: v. Bodelschwinghsche Anstalten 1985.) 113 S. = Bethel XXX.

Chilton, Bruce: A Galilean rabbi and his Bible. Jesus' own interpretation of Isaiah. – (Lo:) SPCK (1984). 216 p.; £ 15,–.

2. Altes Testament

Neveu, Louis: Avant Abraham ‹**Genèse I–XI**›. – Angers: Univ. Cath. de l'Ouest Faculté de Théologie 1984. 238 p.; F 95,–.

Fournier-Bidoz, A.: L'arbre et la demeure: **Siracide XXIV 10–17**. – VT XXXIV, 1984, 1–10; p. 11–26: Frymer-Kensky, T.: The strange case of the suspected Sotah ‹**Numbers V 11–31**›; p. 27–38: Ogden, G. S.: **Qoheleth XI 7 – XII 8**: Qoheleth's summons to enjoyment and reflection.

Foresti, Fabrizio: The rejection of Saul in the perspective of the Deutoronomistic school. A study of **1 Sm 15** and related texts. – R: Ed. del Teresianum 1984. 204 p. = Studia Theologica Teresianum V; Lire 24 000. [Diss., Haifa]

Carr, G. Lloyd: The Song of **Solomon**. An introduction and commentary. – Leicester, Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Pr. (1984). 175 p. = The Tyndale Old Testament commentaries XVII; $ 6,95.

Wiklander, Bertil: Prophecy as literature. A text-linguistic and rhetorical approach to **Isaiah 2–4**. – (Lund:) CWK Gleerup (1984). XIII, 278 p. = Coniectanea biblica. Old Testament series XXII; scr 160,–. [Diss., Uppsala]

Brueggemann, Walter: The message of the **Psalms**. A theological commentary. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publ. House (1984). 205 p. = Augsburg Old Testament studies; $ 10,95.

A prophet to the nations. Essays in **Jeremiah** studies. Edited by Leo G. Perdue and Brian W. Kovacs. – Winoka Lake, Ind.: Eisenbrauns (1984). XV, 399 p.; $ 25,–; [cont.:] p. 1–32: Perdue, Leo G.: Jeremiah in modern research: Approaches and issues; p. 33–62: Rowley, H. H.: The early prophecies of Jeremiah in their setting; p. 63–72: Hyatt, J. Philip: The beginning of Jeremiah's prophecy; p. 73–88: Whitley, C. F.: The date of Jeremiah's call; p. 89–112: Cazelles, Henri: Jeremiah and Deuteronomy; p. 113–128: Hyatt, J. Philip: Jeremiah and Deuteronomy; p. 129–150: Cazelles, Henri: Zephaniah, Jeremiah, and the Scythians in Palestine; p. 151–162: Childs, Brevard S.: The enemy from the North and the chaos tradition; p. 163–174: Whitley, C. F.: Carchemish and Jeremiah; p. 175–192: Hobbs, T. R.: Some remarks on the composition and structure of the Book of Jeremiah; p. 193–212: Bright, John: The date of the prose sermons of Jeremiah; p. 213–228: Holladay, William L.: A fresh look at "Source B" and "Source C" in Jeremiah; p. 229–246: Muilenburg, James: **Baruch** the scribe; p. 247–268: Hyatt, J. Philip: The deuteronomic edition of Jeremiah; p. 269–284: McKane, W.: Relations between prose and poetry in the Book of Jeremiah with special reference to Jeremiah III 6–11 and XII 14–17; p. 285–298: Jobling, David: The quest of the historical Jeremiah: Hermeneutical implications of recent literature; p. 299–312: Herrmann, Siegfried: Overcoming the Israelite crisis. Remarks on the interpretation of the Book of Jeremiah; p. 313–324: Holladay, William L.: The background of Jeremiah's self-understanding. Moses, Samuel, and **Psalm 22**; p. 325–338: Bright, John: A prophe's lament and its answer: Jeremiah **15:10–21**; p. 339–348: Rad, Gerhard von: The confessions of Jeremiah; p. 349–366: Zimmerli, Walther: The fruit of the tribulation of the prophet; p. 367–380: Anderson, Bernhard W.: "The Lord Has Created Something New": A stylistic study of Jer **31:15–22**; p. 381–391: Carroll, Robert P.: Prophecy, dissonance, and Jeremiah **XXVI**.

Biblical and other studies in honor of Robert **Gordis**. Ed. by Reuben Ahroni. – (Columbus, Ohio:) Ohio State Univ. (1984). 263 p. = Hebrew annual review VII; $ 21,–; [cont. e. a.:] p. 3–13: Robert Gordis: Bibliography; p. 23–39: Cohen, Shaye J. D.: From the Bible to the Talmud: The prohibition of intermarriage; p. 41–56: Crenshaw, James L.: **Qoheleth** in current research; p. 89–104: Freedman, David N.: The spelling of the name 'David' in the Hebrew Bible; p. 105–119: Gottschalk, Alfred: Ahad Ha-am as biblical critic; p. 121–135: Haran, Menahem: Priesthood, temple, divine service: Some observations on institutions and practices of worship; p. 137–149: Jacobs, Louis: The numbered sequence as a literary device in the Babylonian Talmud; p. 151–167: Magonet, Jonathan: The structure and meaning of **Leviticus 19**; p. 169–186: Moore, Carey A.: **Esther** revisited again: A further examination of certain Esther studies of the past ten years; p. 187–201: Neusner, Jacob: Translating a Midrash-compilation: Some new considerations; p. 203–220: Paul, Shalom M.: **Amos 3:3-8**: The irresistible sequence of cause and effect; p. 221–233: Sigal, Phillip: Further reflections on the 'Begotten' Messiah; p. 235–249: Talmon, Shemaryahu: Biblical repā'îm and Ugaritic rpu/i(m); p. 251–263: Wineman, Aryeh: Agnon's Forest: The case of 'Ore'ah natā lālûn.

The production of time: tradition history in Old Testament scholarship. A Symposium at Sandbjerg, Manor, Denmark May 1982. Edited by Knud Jeppesen & Benedikt Otzen. – Sheffield: Almond Pr. 1984. 168 p.; £ 6,25; [cont.:] p. 11–28: Nielsen, Eduard: The traditio-historical study of the Pentateuch since 1945, with special emphasis on Scandinavia; p. 29–52: Veijola, Timo: Remarks of an outsider concerning Scandinavian tradition history with emphasis on the Davidic traditions; p. 53–66: Kapelrud, A. S.: The traditio-historical study of the **Prophets**; p. 67–80: Mogensen, Bent: ṣ^{e}dâqâ in the Scandinavian and German research traditions; p. 81–106: Ottosson, Magnus: Tradition history, with emphasis on the composition of the Book of **Joshua**; p. 107–126: Bjørndalen, Anders Jørgen: Selected aspects of Nordic traditio-historical psalm research since Engnell: Limitations and possibilities; p. 127–134: Jeppesen, Knud and Benedikt Otzen: Status quaestionis.

Martin-Achard, Robert: Permanence de l'Ancien Testament. Recherches d'exégèse et de théologie. – Genève 1984: Imprimerie Kundig. X, 398 p. = Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie XI; sfr 40,–.

Neusner, Jacob: Ancient Judaism. Debates and disputes. – Chico, Ca.: Scholars Press (1984). 283 p. = Brown Judaic studies LXIV; $ 20,95.

Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Sect. II, 2: Jewish writings of the Second Temple period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian writings, Philo, Josephus. Ed. by Michael E. Stone. – Assen: Van Gorcum; Phil: Fortress Pr. 1984. XXIII, 697 p.; hfl 97,50.

Hengel, Martin: Rabbinische Legende und frühpharisäische Geschichte: Schimenon b. Schetach und die 80 Hexen von Axkalon. – Heid: Winter 1984. 62 S. = SAH. Philosoph.-Histor. Klasse Jg. 1984. I; kart. DM 68,–.

3. Neues Testament

Breukelman, F[rans] H.: Bijbelse theologie. Deel III, 1: De ouverture van het Evangelie naar Mattheüs. Het verhaal over de γένεσις van Jezus Christus ‹**Mattheüs 1:1–2:23**›. – Kampen: Kok (1984). 236 blz.; hfl 35,–.

Menken, M. J. J.: The references to Jeremiah in the Gospel according to Matthew ‹**Mt 2,17**; **16,14**; **27,9**›. – EThL LX, 1984, 5–24; p. 25–44: Neirynck, Frans: The Matthew-Luke agreements in **Mt 14,13–14/Lk 9,10–11** ‹par **Mk 6,30–34**›.

Gesù apostolo e sommo sacerdote. Studi biblici in memoria di Teodorico **Ballarini**. – (Casale Monferrato:) Marietti (1984). XX, 234 p.; Lire 26 000; [cont. e. a.:] p. 3–22: Pesce, Mauro: Orientamenti e problemi dell'attuale rinascita di studi sugli scritti «pseudepigrafi» dell'Antico Testamento; p. 23–49: Mattioli, Anselmo: Felicità e virtù. La dottrina della Sapienza nel brano macarico per le sterili e gli eunuchi (Sap. 3,13–4,6); p. 50–62: Raurell, Frederic: Septuagintic – Isaian nuances in the NT use of «**doxa**»; p. 63–72: Légasse, Simon: **Matthieu 23,2–3**: une incongruité?; p. 73–82: Virgulin, Stefano: Il lamento di Gesù su Gerusalemme ‹Mt **23,37–39**; Lc **13,34–35**›; p. 83–97: Prete, Benedetto: Il logion sulla lampada nella duplice attestazione di Luca **8,16 e 11,33**; p. 98–116: Spinetoli, Ortensio da: Il «Figlio di Dio» nel Vangelo di Luca; p. 117–138: Di Marco, Angelico S.: ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ – ΔΙΚΑΙΩΜΑ – ΔΙΚΑΙΩΣΙΣ nell'epistola ai Romani. Linguistica ed esegesi; p. 139–145: Lyonnet, Stanislas: Un passo difficile di San Paolo spiegato da San Tommaso ‹**Gal 2,19**›. La sua importanza per la teologia della redenzione; p. 146–152: Vanhoye, Albert: L'oracle de **Natan** dans l'épître aux Hébreux; p. 153–172: Volpi, Isidoro: Approccio di struttura su **1 Pt 2,11–5,14**; p. 173–180: Adinolfi, Marco: L'autorità civile nelle diatribe di Epitteto alla luce della 1 Pt.

Kosch, Daniel: Die Gottesherrschaft im Zeichen des Widerspruchs. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung von **Lk 16,16, Mt 11,12f** bei Jesus, Q und Lukas. – Bern, Fm, NY: Lang 1985. 142 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 257; sfr 25,–.

Siegert, Volker: Argumentation bei Paulus, gezeigt an **Röm 9**. – Tü: Mohr 1985. V, 320 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XXXIV; Gewebe 98,– [Diss., Tübingen]

Hooker, Morna D.: Interchange in Christ and ethics. – Journal for the study of the New Testament XXV, 1985, 3–17; – p. 19–47: Witkamp, L. Th.: The use of traditions in **John 5,1–18**; p. 49–60: Van der Horst, Pieter W.: Hellenistic parallels to the Acts of the **Apostles** ‹**2,1–47**›; p. 61–81: Kingsbury, Jack Dean: The figure of Jesus in Mathew's story. A rejoinder to David Hill; p. 83–97: Wedderburn, A. J. M.: Some observations on Paul's use of the phrases 'in Christ' and 'with Christ'; p. 99–103: Murphy-O'Connor, Jerome: Paul and Macedonia: The connection between 2 **Corinthians 2,13** and **2,14**; p. 105–124: Hurtado, L. W.: **Revelation 4–5** in the light of Jewish Apocalyptic analogies.

Guerra, Manuel: Los «epikaloúmenoi» de **1 Cor 1,2**, directores y sacerdotes de la comunidad cristiana en Corinto. – Scripta theologica XVII, 1985, 11–72; p. 193–212: Basevi, Claudio: El hombre, Dios y la sociedad según **Rom 1,18–32**. Un ejemplo de exégesis cristiana de los primeros siglos.

Murphy-O'Connor, Jerome: Redactional angels in **1 Tim 3:16**. – RB XCI, 1984, 178–187.

Marcheselli-Casale, Cesare: Veri e falsi profeti a Creta ed Efeso. Un problema pastorale sempre attuale. – Una hostia. Studi in onore del Cardinale Corrado Ursi . . ., Nap 1984, 45–68; p. 69–86: Cipriani, Settimio: La «vita cristiana» nelle Lettere Pastorali; p. 87–142: Fusco, Vittorio: L'idea di successione nel Discorso di Mileto ‹**At 20,18–35**›; p. 143–159: Infante, Lorenzo: L'amico dello sposo, figura del ministero di Giovanni Battista nel Quarto Vangelo.

Kelber, Werner H.: The oral and the written Gospel. The hermeneutics of speaking and writing in the Synoptic tradition, Mark, Paul, and Q. (Foreword by Walter J. Ong.) – Phil, Pa.: Fortress Press (1983). XVIII, 254 p.; $ 22,95.

Schneider, Gerhard: **Lukas**, der Theologe der Heilsgeschichte. Aufsätze zum lukanischen Doppelwerk. – (Königstein/Ts., Bonn): Hanstein (1985). 328 S. = Bonner biblische Beiträge LIX; Lw. DM 78,–.

Kysar, Robert: **John**'s story of Jesus. – Phil, Pa.: Fortress Press (1984). 96 p.

Lamparter, Helmut: Die Hoheit Jesu. Eine Auslegung der Ich-bin-Worte im Johannes-Evangelium. – Stu: Calwer Verl. (1985). 60 S.; kart. DM 6,80.

Feld, Helmut: Der **Hebräerbrief**. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1985. VIII, 141 S. = Erträge der Forschung CCXXIII.

Moriconi, Bruno: Lo spirito e le chiese. Saggio sul termine "πνεῦμα" nel libro dell'**Apocalisse**. – R: Ed. del Teresianum 1983. 227 p. = Studia Theologica Teresianum III; Lire 24 000.

Kümmel, Werner Georg: Dreißig Jahre **Jesusforschung** ‹1950–1980›. Hrsg. von Helmut Merklein. – (Königstein/Ts., Bonn:) Hanstein (1985). X, 549 S. = Bonner biblische Beiträge LX; Lw. DM 98,–.

Borg, Marcus J.: Conflict, holiness and politics in the teaching of Jesus. – NY: Edwin Mellen Pr. IX, 397 p. = Studies in the Bible and early Christianity V; $ 49,95.

Haubeck, Wilfrid: Loskauf durch Christus. Herkunft, Gestalt u. Bedeutung des paulinischen Loskaufmotivs. – Gießen, Basel: Brunnen Verl.; Witten: Bundes-verl. (1985) IX, 377 S.; kart. DM 39,– [Diss., Tübingen]

Mort de Jésus. Dossier pour l'animation biblique. [Par] Y. Boinnard (e. a.) – (Genève:) Labor et Fides (1984). 141 p. = Essais bibliques VIII; sfr 15,–.

Purdy, John C(lifford): **Parables** at work. – Phil, Pa.: Westminster Press (1985). 132 p.; $ 7,95.

Wink, Walter: Naming the powers. The language of **power** in the New Testament. – Phil, Pa.: Fortress Press (1984). XV, 181 p. = The Powers I.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Meran, Josef: Theorien in der Geschichtswissenschaft. Die Diskussion über die Wissenschaftlichkeit der Geschichte. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 227 S. = Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft LXVI; kart. DM 38,– [Diss., Hamburg]

De Certeau, Michel: Historicités mystiques. – RSR LXXIII, 1985, 325–354; p. 355–380: Giard, Luce: L'histoire des sciences, une histoire singulière; p. 381–400: Petitdemange, Guy: Le seuil du présent. Défi d'une pratique de l'histoire chez Walter **Benjamin**.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Beyschlag, Karlmann: Dogmengeschichte heute. – VF XXIX, 1984, 1–3; p. 4–30: Hauschild, Wolf-Dieter: Grundprobleme der altkirchlichen Dogmengeschichte; p. 31–58: Köpf, Ulrich: Literatur zur Dogmengeschichte des Mittelalters; p. 59–91: Zur Mühlen, Karl-Heinz: Zur Dogmengeschichte der Reformationszeit.

The end of strife. Papers selected from the proceedings of the Colloquium of the Commission Internationale d'Histoire Ecclésiastique Comparée held at the Univ. of Durham 2 to 9 Sept. 1981. Ed. by David Loades. – Ed: Clark (1984). X, 233 p.; £ 5,95; [cont.:] p. 3–13: Attwell, Robert: Aspects in St. **Augustine** of Hippo's thought and spirituality concerning the state of the faithful departed, 354–430; p. 14–31: Riley-Smith, Jonathan: Death on the **First Crusade**; p. 32–43: Scheibelreiter, Georg: The death of the bishop in the early middle ages; p. 44–51: Cross, Claire: Wills as evidence of popular piety in the reformation period; Leeds and Hull, 1540–1640; p. 52–62: Favre, Robert: L'évolution des préparations à la mort en France du XVIIe au XVIIIe siècle; p. 65–76: Guth, Klaus: Volkskultur in der frühmittelalterlichen Kontaktzone zwischen Islam und Christentum; p. 77–93: Posthumus Meyjes, G.: Protestant Irenicism in the sixteenth and seventeenth centuries; p. 94–113: Müller, G.: Papal policy and schismatic movements in the sixteenth and seventeenth centuries; p. 114–136: Aspinwall, B.: Was O'Connel necessary? Sir Joseph Dillon, Scotland, and the movement for catholic emancipation; p. 139–154: Schäferdiek, Knut: The Irish mission of the seventh century; historical fact or historiographical fiction?; p. 155–179: Pacaut, Marcel: Ordre et liberté dans l'eglise: l'influence de **Cluny** aux XIe et XIIe siècles; p. 180–199: Bredero, A. H.: The early Cistercians and the old monasticism; p. 200–226: Binfield, Clyde: Art and spirituality in Chapel architecture: F. W. Lawrence (1882–1948) and his churches.

Ad fontes. Opstellen aangeboden aan C. van de **Kieft** ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar in de middeleeuwse geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam. – Amst: Verloren 1984. 479 blz.; [cont. u. a.:] p. 13–38: Demyttenaere, A.: Clovis en de Kanaänieten. Het heilshistorisch perspectief van **Gregorius** van **Tours**; p. 39–60: Harenberg, E. J.: De homines franci uit de Codex Laureshamensis; p. 61–67: Blok, D. P.: De schenking van het ius forestense in Drente aan de bisschop van Utrecht (DD O I, nr. 62); p. 69–82: Palmboom, E. N.: Mensa episcopalis en mensa capituli. Enkele opmerkingen over het ontstaan van aparte vermogens voor bisschop en kanunniken van de Utrechtse domkerk in de tiende en elfde eeuw; p. 83–94: Rij, H. van: De Tielse koster, broeder **Immo** en **Alpertus** van **Metz**; p. 95–109: Künzel, R. E.: Het beeld van steden, handelsnederzettingen en kooplieden in vroegmiddeleeuwse verhalende bronnen; p. 111–137: Jong, M. B. de: De boetedoening van Iso's ouders. Kanttekeningen bij een verhaal uit Ekkehards Casus sancti Galli; p. 139–152: Sapir Abulafia, A.: The ars disputandi of **Gilbert Crispin**, abbot of Westminster ‹1085–1117›; p. 153–166: Koorn, F. W. J.: Van 'coniunx' naar 'comitissa'. Een onderzoek naar de positie van de gravinnen van het Hollandse huis; p. 167–186: Dekker, C.: De komst van de **Norbet**ijnen in het bisdom **Utrecht**; p. 187–202: Cappon, C. M.: Een uitsprak van Frederik Barbarossa in een geschil inzake het testament van een geestelijke; p. 203–227: Verkerk, C. L.: Het stadsrecht-privilege van Zutphen van 1190/1191; p. 229–248: Polak, M. S.: De twee uitvaardigingen van de stichtingsoorkonde van de Munsterabdij te **Roermond** (1224); p. 249–273: Henderikx, P. A.: De bevestigingsoorkonde van bisschop Otto III van Utrecht voor de abdij van Middelburg, juni 1247; p. 275–304: Kruisheer, J. G.: Het ontstaan van de oudste Zeeuwse stads-rechtoorkonden; p. 305–318: Dillo, M.: De officialis foraneus in Holland en Zeeland. Instelling en institutionele ontwikkeling van het ambt van bisschop-pelijk provisor in het aartsdiakonaat van de dom, circa 1280–1340.

3. Alte Kirchengeschichte

Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Bd XX, 1: Religion. ‹Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon und Josephus.› Hrsg. von Wolfgang Haase. – B, NY: de Gruyter 1984. IX, 759 S.; Lw. DM 400,–; [enth.:] S. 3–46: Sandmel, S.: **Philo** Judaeus: An introduction to the man, his writings, and his significance; S. 47–97: Hilgert, E.: Bibliographia philoniana 1935–1981; S. 98–154: Borgen, P.: Philo of Alexandria. A critical and synthetical survey of research since World War II; S. 156–226: Cazeaux, J.: Philon d'Alexandrie, exégète; S. 227–271: Mack, B. L.: Philo Judaeus and exegetical traditions in Alexandria; S. 272–294: Terian, A.: A critical introduction to Philo's dialogues; S. 295–342: Pearson, B. A.: Philo and Gnosticism; S. 343–371: Conley, Th. M.: Philo's rhetoric: Argumentation and style; S. 372–416: Winston, D.: Philo's ethical theory; S. 417–553: Barra-clough, R.: Philo's politics. Roman rule and hellenistic Judaism; S. 554–586: Kraus Reggiani, Clara: I rapporti tra l'impero romano e il mondo ebraico al tempo di Caligola secondo la 'Legatio ad Gaium' di Filone Alessandrino; S. 588–730: Trisoglio, F.: Filone Alessandrino e l'esegesi cristiana. Contributo alla conoscenza dell'influsso esercitato da Filone sul IV secolo, specificatamente in Gregorio di Nazianzo; S. 731–759: Savon, H.: Saint Ambroise et saint Jérôme, lecteurs de Philon.

Le monde grec ancien et la Bible. Sous la direction de Claude Mondesert. – (P): Beauchesne (1984). 422 p. = Bible de tous les temps I; F 210,–; [cont.:] p. 19–35: Lamarche, Paul: La Septante; p. 37–54: Arnaldez, Roger: La Bible de **Philon** d'**Alexandrie**; p. 55–67: Guillet, Jacques: La Bible à la naissance de l'Eglise; p. 69–94: Rordorf, Willy: La Bible dans l'enseignement et la liturgie des premières communautés chrétiennes; p. 95–106: Dalmais, Irénée-Henri: Thèmes bibliques dans les anaphores eucharistiques de langue grecque; p. 107–125: Simon, Marcel: La Bible dans les premières controverses entre Juifs et Chrétiens; p. 127–144: Osborn, Eric: La Bible inspiratrice d'une morale chrétienne d'après **Clément** d'**Alexandrie**; p. 145–151: Jourjon, Maurice: Saint **Irénée** lit la Bible; p. 153–170: Le Boulluec, Alain: La Bible chez les marginaux de l'orthodoxie; p. 171–193: Borret, Marcel: L'Ecriture d'après le païen **Celse**; p. 195–221: Saxer, Victor: Leçons bibliques sur les martyrs; p. 223–231: Feissel, Denis: La Bible dans les inscriptions grecques; p. 233–256: Bourguet, Pierre du: Premières scènes bibliques dans l'art chrétien; p. 257–299 (et 11 fig.): Thier-ry, Nicole: La Bible illustrée en **Cappadoce**. Le témoignage des eglises rupestres; p. 301–312: Kannengiesser, Charles: La Bible et la crise arienne; p. 313–334: Gallay, Paul: La Bible dans l'œuvre de **Gregoire** de **Nazianze** le Théologien; p. 335–360: Guinot, Jean-Noël: Un évêque exégète: **Théodoret** de **Cyr**; p. 361–386 (3 fig.): Dorival, Gilles: Des commentaires de l'Ecriture aux chaînes; p. 387–397: Maraval, Pierre: La Bible des pèlerins d'Orient; p. 399–420: Renoux, Charles: La lecture biblique dans la liturgie de Jérusalem.

Zimmermann, Alfred F.: Die urchristlichen Lehrer. Studien zum Tradenten-kreis der didaskaloi im frühen Urchristentum. – Tü: Mohr 1984. IX, 258 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 12; kart. DM 48,– [Diss., Bern. Gek.]

III. Symposium **Syriacum** 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures. ‹Goslar 7–11 septembre 1980.› Édité par René Lavenant. – R: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1983. XII, 392 p. = Orientalia Christiana analecta CCXXI; p. 1–14: Brock, Sebastian: Towards a history of Syriac translation technique; p. 15–24: Esbroeck, Michel van: Deux listes d'apôtres conservées en syriaque; p. 25–34: Winkler, Gabriele: Das **Diatessaron** und das Hebräer-Evangelium, ihr Verhältnis zueinander; p. 35–41: Guil-laumont, Antoine: Les versions syriaques de l'œuvre d'**Evagre** le **Pontique** († 399 aux Kellia› et leur rôle dans la formation du vocabulaire ascétique syriaque; p. 43–55: Abramowski, Luise: Ein nestorianischer Traktat bei **Leontius** von Jerusalem; p. 57–63: Bettiolo, Paolo: Un catalogo delle «sette passioni» che si generano reciprocamente; p. 65–77: Zeegers-Vander Vorst, Nicol: Quatre pièces apocryphes néotestamentaires en version syria-que; p. 79–85: Murray, Robert: Hellenistic-Jewish rhetoric in Aphraat; p. 87–96: McVey, Kathleen: The memra of Narsaï on the three Nestorian doctors as an example of forensic rhetoric; p. 97–107: Reinink, G. J.: **Severus Sebokts** Brief an den Periodeutes Jonan. Einige Fragen zur aristote-lischen Logik; p. 109–118: Ten Napel, Erik: Influence of Greek philosophy and science in Emmanuel bar Shahhare's Hexaemeron; p. 119–134: Leloir, Louis: Interdépendance et «interindépendance» des littératures syriaque, arménienne et géorgienne; p. 135–142: Bundy, David D.: The Letter of **Aithallah** (CPG 3340): Theology, purpose, date; p. 143–160: Hage, Wolfgang: Kulturelle Kontakte des ostsyrischen Christentums in Zentralasien; p. 161–170: Van der Ploeg, J. P. M.: Mgr Joseph, Bishop-Metropolitan of India (1556–1569); p. 171–185: Drijvers, Han J. W.: **Addai** und **Mani**. Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert in Syrien; p. 187–191: Gerö, Stephan: Die antiasketische Bewegung im persischen Christentum: Einfluß zoroastrischer Ethik?; p. 193–202: Ortiz de Urbina, Ignacio: Christen im Perserreich berichten und urteilen über die Anbetung des Kaisers; p. 203–212: Coakley, J.: The Archbishop of Canterbury's Assyrian mission and the consecration of Mar Abimalek Timotheus of Malabar; p. 213–245: Samir, Khalil: Un exemple des contacts culturels entre les églises syriaques et arabes: **Jacques** de **Saroug** dans la tradition arabe; p. 253–260: Sanders, J. C. J.: **Moses Bar Kepha** bei Ibn aṭ-Ṭayyib; p. 261–271: Blum, Georg Günter: Christlich-orientalische Mystik und Sufis-mus. Zu Grundproblemen ihres Kontaktes und ihrer gegenseitigen Beeinflus-sung; p. 273–280: Troupeau, Gérard: La connaissance des chrétiens syria-ques chez les auteurs arabo-musulmans; p. 281–285: Martikainen, Jouko: Gerechtigkeit und Güte Gottes bei **Ephraem** dem **Syrer**; p. 287–297: Schmidt, Margot: Irdisches und himmlisches Gericht im althochdeut-schen Muspilli und bei Ephraem dem Syrer; p. 299–305: Halleux, André de: Le milieu historique de **Jean le Solitaire**; p. 307–321: Blum, Jost G.: Zum Bau von Abschnitten in Memre von **Jacob** von **Sarug**; p. 323–332: Theke-parampil, J.: Adam-Christus in den Passionssedrē und in der Schatzhöhle; p. 333–379: Philotea du Sinaï: Les nouveaux manuscrits syriaques du Mont Sinaï; p. 341–347: Desreumaux, André: Les manuscrits syro-palestiniens: propositions pour des comparaisons; p. 348–354: Harb, Boulos: Unbekannte Handschriften im Tur 'Abdin; p. 355–374: Aprem, Mar: Syriac manuscripts in Trichur.

Leany, A. R. C.: The jewish and christian world 200 BC to AD 200. – Cambr, Lo, NY: Cambridge Univ. Press (1984). XIX, 259 p., 3 cartes = Cambridge Commentaries on writings of the Jewish and christian World 200 BC to AD 200 V; £ 8,95.

Crouzel, Henri: **Origène**. – P: Editions Lethielleux 1984. 349 p.; F 115,–.
Tripolitis, Antonia: Origen. A critical reading. – NY, Bern, Ffm: Lang 1985. XI, 150 p. = American university studies. VII: Theology and religion VIII.

4. Mittelalter und Neuzeit

Zito, G.: Un inedito di **Dusmet**, Priore di s. Flavia: Il Regolamento per il monastero e la spiegazione dei decreti per il Capitolo Generale Cassinese del 1852. – Benedictina XXXI, 1984, 9–22; p. 25–35: Spinelli. M.: Teologia e «Teoria» nella *Conlatio De Protectione Dei* di Giovanni **Cassiano**; p. 37–45: Dattrino, L.: Il cenobio Eusebiano; p. 47–78: Passolunghi, P. A.: Nella decadenza del Trecento Follinate: vicende e stato patrimoniale di un monastero cistercense veneto; p. 79–134: Fragnito, G.: Il cardinale Gregorio **Cortese** (1483?–1548) nella crisi religiosa del Cinquecento; p. 135–154: Penco, G.: Iconografia, cultura e spiritualità nei monasteri italiani del Seicento; p. 155–175: Proietti Pedetta, L.: Il monachesimo all'interno della Chiesa Anglicana: avviamento d'una rinascita (le benedettine); p. 177–196: Longhitano, A.: Conflitti di competenza fra il Vescovo di Catania, i Benedettini e gli Ordini Mendicanti nei secoli XV e XVI.

5. Mittelalter

Knape, Joachim – Karl Strobel: Zur Deutung von Geschichte in Antike und Mittelalter. Plinius d. J. „Panegyricus". „Historia apocrypha" der „Legenda aurea". – Bamberg: Bayerische Verlagsanstalt 1985. 172 S. = Bamberger Hochschulschriften XI.
Schmale, Franz-Josef: Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung. Mit einem Beitrag von Hans-Werner Goetz. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1985. X, 223 S., graph. Darst. = Die Geschichtswissenschaft; kart. DM 59,–.
Eggert, Wolfgang – Barbara Pätzold: Wir-Gefühl und Regnum Saxonum bei frühmittelalterlichen Geschichtsschreibern. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1984. 328 S. = Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte XXI; Lw. DM 86,–.
Karpf, Ernst: Herrscherlegitimation und Reichsbegriff in der ottonischen Geschichtsschreibung des 10. Jahrhunderts. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1985. VI, 237 S. = Historische Forschungen X; kart. DM 85,– [Diss., Marburg]
Le Moyen Age et la Bible. Sous la direction de Pierre Riché – Guy Lobrichon. – (P:) Beauchesne (1984). 639 p. = Bible de tous les temps IV; F 240,–; [cont.:] p. 13–29: Duchet-Suchaux, Monique, et Yves Lefèvre: Les noms de la Bible; p. 31–53: Petitmengin, Pierre: La Bible à travers les inventaires de bibliothèques médiévales; p. 55–93: Light, Laura: Versions et révisions du texte biblique; p. 95–114: Lobrichon, Guy: Une nouveauté: les gloses de la Bible; p. 115–122: Rouse, Mary A. et Richard H.: La concordance verbale des Ecritures; p. 123–140: Larès, Micheline: Les traductions bibliques: l'exemple de la Grande-Bretagne; p. 147–161: Riché, Pierre: Instruments de travail et méthodes de l'exégète à l'époque carolingienne; p. 163–197: Châtillon, Jean: La Bible dans les Ecoles du XIIe siècle; p. 199–232: Verger, Jacques: L'exégèse de l'Université; p. 233–260: Graboïs, Aryeh: L'exégèse rabbinique; p. 261–298: Dubois, Jacques: Comment les moines du Moyen Age chantaient et goûtaient les Saintes Ecritures; p. 305–325: Chartier, Marie-Christine: Présence de la Bible dans les Règles et Coutumiers; p. 327–369: Gaudemet, Jean: La Bible dans les Collections canoniques; p. 371–384: Izbicki, Thomas M.: La Bible et les canonistes; p. 385–400: Riché, Pierre: La Bible et la vie politique dans le haut Moyen Age; p. 401–428: Garnier, François: L'imagerie biblique médiévale; p. 429–448: Bozóky, Edina: Les apocryphes bibliques; p. 449–488: Van Uytfanghe, Marc: Modèles bibliques dans l'hagiographie; p. 489–516: Zink, Michel: La prédication en langues vernaculaires; p. 517–535: Longère, Jean: La prédication en langue latine; p. 537–554: Gy, Pierre-Marie: La Bible dans la liturgie au Moyen Age; p. 555–579: Little, Lester K.: Monnaie, commerce et population; p. 581–595: Vauchez, André: La Bible dans les confréries et les mouvements de dévotion; p. 597–614: Lerner, Robert E.: Les communautés hérétiques.
Travis, John: In defense of the faith. The theology of Patriarch **Nikephoros** of **Constantinople**. – Brookline, Mass.: Hellenic College Pr. 1984. XVIII, 182 p..
Papsturkunden 896–1046. Bearbeitet von Harald Zimmermann. Band II: **996–1046**. – Wien: Verl. der Österreich. Akademie der Wissenschaften 1985. S. 637–1182 = Veröffentlichungen der historischen Kommission IV.
Hausmann, Regina: Das **Martyrologium** von **Marcigny-sur-Loire**. Edition einer Quelle zur cluniacensischen Heiligenverehrung am Ende des 11. Jahrhunderts. – Frb/B: Hochschulverlag 1984. 311 S. = Hochschulsammlung Philosophie, Geschichte VII; kart. DM 70,– [Diss., Freiburg/B]
Torrell, Jean-Pierre: Les *Collationes in decem preceptis* de saint **Thomas** d'**Aquin**. Édition critique avec introduction et notes. – RSPhTh LXIX, 1985, 5–40. 227–263.
Abbo von Saint-Germain-des-Prés. 22 Predigten. Kritische Ausgabe und Kommentar. Hrsg. von Ute Önnerfors. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 345 S. = Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters XVI; sfr 69,– [Diss., Trier]
Studi sulla pace di **Costanza** (Convegno internazionale, 27 al 30 apr. 1983). – Milano: Giuffrè 1984. 287 p. = Deputazione di storia patria per le province Parmensi. Sezione di Piacenza; Lire 20 000; [cont.:] p. 9–20: Di Noto, Sergio: La pace di Costanza in un poligrafo del Cinquecento parmense; p. 21–104: Falconi, Ettore: La documentazione della pace di Costanza; p. 105–116: Fasoli, Gina: Note sulla pace di Costanza nella tradizione cronachistica e documentaria; p. 117–150: Gualazzini, Ugo: La «Constitutio pacis Constantiae» quattro secoli dopo la sua emanazione nelle chiose di Denis Godefroy ‹1583›; p. 151–164: Maurer, Helmut: Costanza la città dove si concluse la pace del 1183; p. 165–184: Pacaut, Marcel: Le traité de Constance et la Papauté; p. 185–222: Palumbo, Pier Fausto: Comuni, Papato ed Impero: i precedenti della tregua di Venezia e della pace di Costanza; p. 223–248: Racine, Pierre: La paix de Constance dans l'histoire italienne: l'autonomie des Communes lombardes; p. 249–260: Rondinini, Gigliola Soldi: La «pace di Costanza» nella storiografia milanese del sec. XVIII: brevi osservazioni; p. 261–287: Vasina, Augusto: I Comuni emiliano-romagnoli prima e dopo la pace di Costanza.

6. Gesamte Neuzeit

Hoffnung der Kirche und Erneuerung der Welt. Beiträge zu den ökumenischen, sozialen und politischen Wirkungen des **Pietismus**. Festschrift für Andreas **Lindt** zum 65. Geburtstag am 2. Juli 1985. Unter Mitarb. von Robert Herren und Hermann Kocher hrsg. von Alfred Schindler, Rudolf Dellsperger und Martin Brecht. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. XX, 397 S. = Pietismus und Neuzeit XI; kart. DM 68,–; [enth.:] S. 1–39: Barthel, Pierre: Die „Lettre Missive" (1717) des Nicolas S. de **Treytorrens**; S. 40–58: Dellsperger, Rudolf: Kirchengemeinschaft und Gewissensfreiheit. Samuel Güldins Einspruch gegen Zinzendorfs Unionstätigkeit in Pennsylvania 1742; S. 59–77: Streiff, Patrick: Der ökumenische Geist im frühen Methodismus. Mit besonderer Berücksichtigung der Kontroverse zwischen calvinistischen und wesleyanischen Methodisten im 18. Jahrhundert; S. 78–93: Hauzenberger, Hans: Dreifaches Lebenszeugnis auf Grund der Heiligen Schrift; S. 94–110: Im Hof, Ulrich: Pietismus und ökumenischer Patriotismus. Zu **Lavaters** „Schweizerliedern"; S. 111–126: Weigelt, Horst: Das Verständnis vom Zwischenzustand bei Lavater. Ein Beitrag zur Eschatologie im 18. Jahrhundert; S. 127–138: Brecht, Martin: Christian Gottlob **Barths** „Zweimal zweiundfünfzig biblische Geschichten" – ein weltweiter Bestseller unter den Schulbüchern der Erweckungsbewegung; S. 139–158: Carmel, Alex: Der Bankier Johannes Frutiger und seine Zeitgenossen. Entstehen und Untergang der Basler Firma C. F. Spittler in Jerusalem; S. 159–172: Mattmüller, Markus: Das Evangelium in einer Industriestadt: Die Gründung der Basler Stadtmission (1859); S. 173–192: Greschat, Martin: Industrialisierung, Bergarbeiterschaft und „Pietismus". Anmerkungen zur Wirkungsgeschichte eines Frömmigkeitstyps in der Moderne; S. 193–209: Wrage, Klaus-Jürgen: Zwischen prophetischem Anspruch und kirchengemeindlicher Praxis. Aporien der Selbstwahrnehmung bei Hermann **Kutter** auf dem Hintergrund pietistisch geprägter Diakonie und Gemeindeorganisation; S. 210–235: Kocher, Hermann – Simon Kuert: Hermann Kutters „Sie müssen": Eine Kampfschrift im Schnittpunkt zwischen 19. und 20. Jahrhundert; S. 236–258: Busch, Eberhard: „Fortsetzung eures Programms." Das Gespräch von Leonhard **Ragaz** mit dem Pietismus; S. 259–276: Nowak, Kurt: Gottes Herrschaft im öffentlichen Leben. Samuel **Jaeger** (1864–1927) und sein christlich-soziales Engagement in den Anfangsjahren der Weimarer Republik; S. 277–295: Lehmann, Hartmut: Christlich-soziale Politiker am Scheideweg: Aus einem Briefwechsel zwischen Eugen Reiff, Wilhelm Simpfendörfer und Theophil Wurm im Vorfeld der württembergischen Landtagswahlen des Jahres 1928; S. 296–317: Castanyé, Josep: Kirchenverständnis in Elberfeld. Hermann Friedrich **Kohlbrügge** (1833–1875) und Alfred de **Quervain** (1931–1938); S. 318–344: Jacobs, Manfred: Religiöser Sozialismus und Mystik. Ein Blumhardtianer berichtet aus seinem Leben und Werden; S. 345–353: Wallmann, Johannes: Überlegungen und Vorschläge zu einer Edition des Spenerschen Briefwechsels, zunächst aus der Frankfurter Zeit (1666–1686).

7. Reformation und katholische Erneuerung

Zeeden, Ernst Walter: Konfessionsbildung. Studien zu Reformation, Gegenreformation und katholischer Reform. – Stu: Klett-Cotta 1985. 391 S.
Forsberg, Juhani: Das Abrahambild in der Theologie Luthers, Pater fidei sanctissimus. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1984. XII, 193 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXVII, Abt. für Abendländische Religionsgeschichte; Lw. DM 58,– [Diss., Helsinki]
Pollet, J. V.: Martin **Bucer**. Études sur les relations de Bucer avec les Pays-Bas, l'Électorat de Cologne et l'Allemagne du Nord avec de nombreux textes inédits. Tome I: Études. Tome II: Documents. – Lei: Brill 1985. 447 p., 16 pl., 30 gr.; 338 p., 16 pl., 16 gr. = Studies in medieval and Reformation thought XXXIII, XXXIV; hfl 200,– et 150,–.
Kartäuser und die Reformation. Internationaler Kongreß vom 24. bis 27. Aug. 1983. Bd I. – Salzb: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1984. 257 S. = Analecta Cartusiana CVIII; [enth.:] S. 10–24: Diemer, Kurt: Reformation und Gegenreformation in **Oberschwaben**; S. 25–65: Stöhlker, Friedrich:Die Bedeutung der Reichskartause **Buxheim** für den Kartäuserorden in Deutschland, Österreich und in der Schweiz im Zeitalter der Gegenreformation (ca. 1548–1610); S. 66–91: Jaritz, Gerhard: Das religiöse Leben in den niederösterreichischen Kartausen im Zeitalter der Reformation; S. 92–118: Kurt, Joachim: Die Reformation und ihre Auswirkung auf die **Erfurter** Kartause in der Zeit von 1517–1555; S. 119–132: Büttner, Karl-Peter: Die Kartause **Astheim** in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts; S. 133–149: Baier, Walter: Der Kartäuser in der Zeit der Gegenreformation nach der Vorstellung des Buxheimer Priors Peter **Kalt** (1589–1668); S. 150–159: Achten, Gerhard: Eine Psalmenerklärung aus der Erfurter Kartause im 15. Jahrhundert; S. 160–191: Nissen, Peter J. A.: Peter van **Blommeveen**'s writing 'Assertio Purgatorii' (1534–1535): A polemical treatise against Münsterite Anabaptism; S. 192–201: Grauwe, Jan de: L'histoire événementielle de la Réforme dans les chartreuses flamandes; S. 202: Grauwe, Jan de: Les tableaux, représentant des chartreuses, conservés à **Klosterneuburg**; S. 203–212: Chaix, Gerald: Les Chartreuses françaises et la Réforme; S. 222–236: Hogg, James: Buxheim manuscripts in American libraries; p. 237–257: Clark, J. P. H.: Some monastic elements in the 'Cloud' Corpus.
Vincent, Gilbert: Exigence éthique et interprétation dans l'œuvre de **Calvin**. – (Genève:) Ed. Labor et Fides 1984. 298 p. = Histoire et Société V; sfr 35,–.
Heger, Günther: Johann **Eberlin** von Günzburg und seine Vorstellungen über eine Reform in Reich und Kirche. – B: Duncker und Humblot 1985. 132 S. = Schriften zur Rechtsgeschichte XXXV; kart. DM 58,– [Diss., Heidelberg]
Dietenberger, Johannes, OP: Phimostomus scripturariorum Köln 1532. Hrsg. und eingel. von E. Iserloh und P. Fabisch in Verb. mit J. Toussaert und E. Weichel. – Mstr: Aschendorff 1985. XCIV, 272 p. = Corpus Catholicorum XXXVIII; Lw. DM 98,–.
Schmitt, Paul: La réforme catholique. Le combat de **Maldonat** ‹1534–1583›. – P: Beauchesne 1985. 525 p. = Théologie historique LIV; F 240,–.

8. Neuere Zeit

Toleranz am **Mittelrhein**. Referate der 35. Jahrestagung der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte vom 12. und 13. April 1983 in Worms. Hrsg. von Isnard W. Frank. – Mz: Selbstverl. der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte 1984. 138 S. = Quellen und Abhandlungen zur

mittelrheinischen Kirchengeschichte L; kart. DM 30,–; [enth.:] S. 11–19: König, Franz: Religionsfreiheit auf dem 2. Vatikanischen Konzil; S. 21–43: Raab, Heribert: Toleranz im Kur- und Erzstift **Trier**; S. 45–77: Mathy, Helmut: Toleranz im Kur- und Erzstift **Mainz**; S. 79–94: Schatz, Klaus: Toleranz im Herzogtum **Nassau** (1806–1866); S. 95–118: Duchhardt, Heinz: Toleranz im Großherzogtum **Hessen-Darmstadt** (1815–1848); S. 119–128: Debus, Karl Heinz: Toleranz in der bayerischen **Pfalz** im 19. Jahrhundert; S. 129–137: Steinruck, Josef: Toleranz in der preußischen Rheinprovinz im 19. Jahrhundert.

Savart, Claude: Les catholiques en France aux XIXe siècle. Le témoignage du livre religieux. – P: Beauchesne 1985. 718 p. = Théologie historique LXXIII.

Migne et le renouveau des études patristiques. Actes du colloque de saint-Flour 7–8 juillet 1975 édités par A[ndré] Mandouze et J[oël] Fouilheron. – P: Beauchesne 1985. 443 p. = Théologie historique LXVI; F 210,–; [cont.:] p. 15–38: Petitmengin, Pierre: Les patrologies avant Migne; p. 39–51: Boisset, Jean: La Réforme et les Pères de l'Église. Les références patristiques dans l'Institution de la Religion Chrétienne de Jean **Calvin**; p. 53–59: Leflon, Jean: Crise et restauration des foyers de Science Religieuse dans l'Église au XIXe siècle; p. 61–89: Cholvy, Gérard: La restauration catholique en France au XIXe siècle (1801–1860); p. 93–118: Pierrard, Pierre: L'Abbé Migne journaliste; p. 119–143: Noël, Bernard: Mathurin **Gaultier**, ami de Jacques-Paul Migne et la lutte contre les idées gallicanes; p. 145–158: Savart, Claude: Un éditeur révolutionnaire au service de la tradition; p. 159–165: Chalon, Michel: L'épigraphie chrétienne dans les Dictionnaires de l'Abbé Migne; p. 167–175: Brasseur, Paule: L'**Afrique** dans les Dictionnaires de l'Abbé Migne; p. 179–191: Hamman, Adalbert: Les principaux collaborateurs des deux Patrologies de Migne; p. 193–209: Soltner, Louis: **Migne**, Dom **Guéranger** et Dom **Pitra**. La collaboration solesmienne aux entreprises de Migne; p. 211–224: Catrice, Paul: L'orientaliste Paul **Drach**, collaborateur de l'Abbé Migne; p. 225–253: Crouzel, Henri: L'édition Delarue d'Origène, rééditée par J.-P. Migne; p. 255–317: Force, Paul: La traduction latine proposée au regard de son édition de la Vie d'Antoine par Athanase d'Alexandrie; p. 321–338: Olive, Louis: Modeste hommage d'un Newmanien aux Pères de l'Église et à leurs éditeurs; p. 339–347: Mondéert, Claude: Comment publier aujourd'hui les Pères de l'Église?; p. 349–357: Bernardi, Jean: Saint **Grégoire** de **Naziance**, observateur du milieu ecclésiastique et théoricien de la fonction sacerdotale; p. 359–432: Fouilheron, Joël: Vu de Saint-Flour. Et s'il était Auvergnat?; p. 433–443: Mandouze, André: Des Pères de l'Église aux fils de Vatican II.

Wiesner, Helmut: Religion und Vernunft im Frühwerk Friedrich **Brenners** ‹1810–1818›. Bd. II: Theorie der christlichen Offenbarung. – Wü: Echter 1985. XVI, 624 S. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte XI; kart. DM 64,–.

Murphy, Bartholomew J.: Der Wiederaufbau der Gesellschaft Jesu in Deutschland im 19. Jahrhundert. **Jesuiten** in **Deutschland**, **1849–1872**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 383 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 262; kart. DM 86,– [Diss., München]

Larcher, Gerhard: **Modernismus** als theologischer Historismus. Ansätze zu seiner Überwindung im Frühwerk Maurice **Blondel**s. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 432 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 331; sfr 75,–.

9. Neueste Zeit

Prantner, Robert: Kreuz und weiße Nelke. Katholische Kirche und Christlichsoziale Partei im Spiegel der Presse ‹1918–1932›. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1984. 189 S.; kart. DM 38,– [Diss., Wien]

Gasbarri, Carlo: Quando il Vaticano confinava con il Terzo Reich. – Padova: Ed. Messaggero (1984). 278 p., fig.; Lire 20 000.

Troeltsch-Studien. Bd III: Protestantismus und Neuzeit. Hrsg. von H. Renz und F. W. Graf. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn (1984). 352 S.; kart. DM 64,–; [enth. u. a.:] S. 21–34: Pannenberg, Wolfhart: Reformation und Neuzeit; S. 35–53: Gerrish, Brian A.: Protestantism and progress. An Anglo-Saxon view of Troeltsch; S. 54–77: Fischer, Hermann: Die Ambivalenz der Moderne. Zu Troeltschs Verhältnisbestimmung von Reformation und Neuzeit; S. 78–88: Schwarz, Reinhard: Ecclesia, oeconomia, politia. Sozialgeschichtliche und fundamentalethische Aspekte der protestantischen Drei-Stände-Theorie; S. 89–99: Rendtorff, Trutz: Perspektiven einer Religionsgeschichte der Neuzeit; S. 103–119: Thadden, Rudolf von: Protestantismus und Demokratie; S. 120–144: Sösemann, Bernd: Das „erneuerte Deutschland". Ernst Troeltschs politisches Engagement im Ersten Weltkrieg; S. 145–174: Ruddies, Hartmut: Soziale Demokratie und freier Protestantismus. Ernst Troeltsch in den Anfängen der Weimarer Republik; S. 175–203: Wright, J. R. C.: Ernst Troeltsch als parlamentarischer Unterstaatssekretär im preußischen Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung. Seine kirchenpolitische Auseinandersetzung mit den Beamten; S. 207–230: Graf, Friedrich Wilhelm: Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Grundproblem der Religionstheorie Ernst Troeltschs; S. 231–239: Colpe, Carsten: Der Wesensbegriff Ernst Troeltschs und seine heutige Anwendbarkeit auf Christentum, Religion und Religionswissenschaft; S. 240–255: Becker, Gerhold: Die Funktion der Religionsphilosophie in Troeltschs Theorie des Christentums; S. 257–280: Drehsen, Volker: Die „Normativität" neuzeitlicher Frömmigkeitsgeschichte. Zur aktuellen Bedeutung der klassischen Religionssoziologie Ernst Troeltschs; S. 283–307: Moretto, Giovanni: Ernst Troeltsch in **Italien**; S. 308–318: Reitsema, G. W.: Ernst Troeltsch in **Holland**; S. 319–331: Rollmann, Hans: Die Beziehungen Ernst Troeltschs zu **England** und **Schottland**.

The dynamic character of christian culture. Essays on **Dawson**ian themes. Ed. by Peter J. Cataldo. – Lanham, Md., NY, Lo: University Pr. of America (1984). XII, 229 p.; $ 11,50; [cont. e. a.:] p. 1–56: Hittinger, Russell: The metahistorical vision of Christopher Dawson; p. 57–96: Quay, Paul M.: The theology of recapitulation: Understanding the development of individuals and cultures; p. 97–126: Olsen, Glenn W.: The maturity of Christian culture: Some reflections on the views of Christopher Dawson.

Theonomy and autonomy. Studies in Paul **Tillich**'s engagement with modern culture. Ed. by John J[esse] Carey. – (Macon, Ga.:) Mercer Univ. Pr. (1984). XXII, 287 p.; $ 21,95; [cont.:] p. 3–18: Bandy, Thomas G.: Tillich's limited understanding of the thought of Henri Bergson as 'Life Philosophy'; p. 19–34: Wiebe, Paul: Tillich and contemporary theory of science; p. 35–66: Morrison II, Roy D.: Tillich, Einstein, and Kant: Method, epistemology, and the personal God; p. 67–88: O'Keeffe, Terence: Tillich and the Frankfurt School; p. 89–112: Hammond, Guy B.: Tillich and the Frankfurt debates about patriarchy and the family; p. 113–134: Wettstein, Arnold A.: Reviewing Tillich in a technological culture; p. 135–156: Reisz, H. Frederick: The demonic as a principle in Tillich's doctrine of God; p. 157–170: Horne, James R.: Mystical characteristics of Tillich's 'Absolute Faith'; p. 171–192: Cutler, C. Gertrude: Tillich's multidimensional view of health: A message of holistic healing; p. 193–212: Thomas, Terence: On another boundary: Tillich's encounter with world religions; p. 213–242: Earley, Glenn D.: Tillich and Judaism: An analysis of the 'Jewish Question'; p. 243–266: Stenger, Mary Ann: A critical analysis of the influence of Paul Tillich on Mary Daly's feminist theology; p. 267–280: Runyon, Theodore: Tillich's understanding of revolution.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Willeke, Berward H.: Relación del P. Sebastián de San **Pedro** O.F.M. sobre los comienzos y las causas de la grande persecución de los cristianos en el Japón ‹1614›. – AFH LXXVIII, 1985, 29–97.

Minjung theology. People as the subject of history. Edited by the Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia ‹CTC-CCA›. – Lo: Zed Press; Maryknoll, NY: Orbis Books; Singapore: Christian Conference of Asia (1983). XIX, 200 p.; £ 5,95

Pérez Fernández, Isacio: Fray **Bartolomé** de las **Casas** ante el último guerrillero indio del Caribe. – Studium XXIV, 1984, 499–534.

Saraiva Martins, José: Missione e dialogo. – Euntes docete XXXVIII, 1985, 37–59; p. 61–97: Rweyemamu, Robert: The Christian missions in **Africa** before and after the Berlin Conference ‹1884–1885›.

Nyamiti, Charles: Christ as our ancestor. Christology from an African perspective. – (Gweru:) Mambo Pr. (1984). 151 p. = Mambo occasional papers. Missio-pastoral ser. Nr XI.

Penoukou, Éfoé-Julien: Églises d'Afrique. Propositions pour l'avenir. – P: Éd. Karthala (1984). 161 p.

Cleary, Edward L.: Crisis and change. The church in **Latin America** today. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1985. VI, 202 p.; $ 11,95.

Orlandi, Giuseppe: I Redentoristi italiani del '700 e le Missioni estere. Il caso del p. Antonio **Mascia**. – SHCSR XXXII, 1984, 85–125; p. 315–351: Boland, Samuel J.: Father John **Creagh** C.SS.R. in the Kimberleys, West Australia ‹1916–1923›.

Muzorewa, Gwinyai H.: The origins and development of African theology. – Marxknoll, NY: Orbis Books 1985. XIV, 146 p.; $ 9,95.

Ahonen, Lauri A.: Missions growth. A case study on Finnish free foreign mission. – Pasadena: Carey Library 1984. 72 p.

Rivinius, Karl J.: Errichtung des Lehrstuhls für Missionswissenschaft an der Ludwig-Maximilian-Universität **München**. – NZM XLI, 1985, 18–39. 102–117.188–208.

Bosch, David J.: Mission and Evangelism. Claryfying the concepts. – ZMR LXVIII, 1984, 161–191.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Pailin, David A.: Attitudes to other religions: comparative religion in seventeenth and eighteenth-century Britain. – Manchester: Manchester Univ. Press 1984. IX, 339 p.; £ 28,50.

Contemporary approaches to the study of religion in 2 volumes. Ed. by Frank Whaling. Vol. I: The humanities. – B, NY, Amst: Mouton (1984). IX, 492 p. = Religion and reason XXVII; DM 118,–; [cont.:] p. 1–28: Whaling, Frank: Introduction: The contrast between the classical and contemporary periods in the study of religion; p. 29–164: King, Ursula: Historical and phenomenological approaches to the study of religion. Some major developments and issues under debate since 1950; p. 165–295: Whaling, Frank: Comparative approaches; p. 297–363: Bolle, Kees: Myths and other religious texts; p. 365–378: Smart, Ninian: The scientific study of religion in its plurality; p. 379–390: Whaling, Frank: Additional note on the philosophy of science and the study of religion; p. 391–451: Whaling, Frank: The study of religion in a global context.

Davies, Douglas James: Meaning and **salvation** in religious studies. – Lei: Brill 1984. 174 p. = Studies in the history of religion XLVI; hfl 60,–.

De religieuze gezagsdrager. Onder redaktie van C. Mulder. Met bijdragen van C. J. G. van der Burg (e. a.). – Amst: VU Uitgeverij 1984. 178 blz. = Publikatiereeks van het Instituut voor Godsdienstwetenschap, Vrije Univ. Amsterdam II; hfl 27,50; [cont.:] p. 9–40: Handgraaf, J. M. – A. D. Willemier Westra: Religieuze machthebbers. Een beknopte theoretische inleiding; p. 41–67: Handgraaf, J. M.: Een ontsnapte gevangene keert terug; p. 69–88: Fernhout, R.: Posthume continuatie van gezag. Over de vinaya in het boeddhisme en de hadith in de islam; p. 89–105: Mulder, D. C.: Het gezag van de 'alim'; p. 107–126: Willemier Westra, A. D.: Geestenkracht en mensenmacht in een Braziliaanse bezetenheidsreligie; p. 127–160: Kranenborg, R.: Religieuze gezagsdragers in nieuwe religieuze bewegingen; p. 161–178: Van der Veer, P. T. – C. J. G. van der Burg: Pandits en politici. Religieuze autoriteit en identiteitsvorming bij Surinaamse hindoes in Nederland.

Beinlich, Horst: Die „**Osirisrequien**". Zum Motiv Körperzergliederung in der altägyptischen Religion. – Wiesb: Harrassowitz 1984. 329 S. = Ägyptologische Abhandlungen XII; kart. DM 148,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Du Breuil, Paul: Histoire de la religion et de la philosophie **Zoroastriennes**. – Monaco: Ed. du Rocher (1984.) 335 p.; F 90,–.

Pitzer-Reyl, Renate: Die **Frau** im frühen **Buddhismus**. – B: Reimer 1984. 104 S. = Marburger Studien zur Afrikanistik und Asienkunde B, 7; DM 22,–.

Bruit, L.: Sacrifices à **Delphes**. Sur deux figures d'Apollon. – RHR CCI, 1984, 339–368.

Stroumsa, Gedaliahu A. G.: Another seed: Studies in Gnostic mythology. – Lei: Brill 1984. XII, 195 p. = Nag Hammadi studies XXIV; hfl 64,–.

Giesing, Kornelia: **Rudra-Siva** und **Tezcatlipoca**. Ein Beitrag zur Indo-Mexikanistik. – Tü: Verl. Science und Fiction 1984. XI, 347 S. = Reihe ethnologische Studien I; kart. DM 49,80 [Diss., Tübingen]

Malek, Roman: Das **Chai-chieh-lu**: Materialien zur Liturgie im **Taoismus**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. VII, 374 S. = Würzburger Sino-Japonica XIV; sfr 73,– [Diss., Bonn]

VI. Religionsphilosophie

Plotinus amid gnostics and christians. Papers presented at the Plotinus Symposium held at the Free University, Amsterdam on 25 January 1984. Ed. by David T. Runia. – Amst: VU Uitgeverij 1984. 111 p.; hfl 25,–.

Aalders, W.: **Plato** en het christendom. Over het griekse, het christelijke en het ideologische denken. – Den Haag: Voorhoeve (1984). 164 blz.; hfl 24,–.

Wolz-Gottwald, Eckard: Meister **Eckhart** und die klassischen **Upanishaden**. – Wü: Königshausen und Neumann 1984. VII, 230 S. = Unipreß. Reihe Philosophie II; kart. DM 48,– [Diss., Würzburg]

Zum Brunn, Émilie – Alain de Libera: Maître **Eckhart**. Métaphysique du verbe et théologie négative. Préface de M.-D. Chenu. – P: Beauchesne (1984). 252 p. = Bibliothèque des Archives de Philosophie. N. S. XLII; F 150.

Ormsky, E. L.: Theodicy in Islamic thought. The dispute over **Al'Ghazāli**'s "Best of all possible worlds". – Princeton, NY: Princeton Univ. Press 1984. XV, 309 p.; $ 39,–.

Vanzan, Piersandro: Dalla bipolarità immanenza-trascendenza a una possibile via ad Deum metafisica «secolarizzata»? – Una hostia. Studi in onere del Card. Corsado Ursi . . ., Nap (1984), 467–480; p. 517–544: Orlando, Pasquale: L'argomento delle verità eterne in San Tommaso d'Aquino; p. 545–632: Muratore, Saturnino: «Intelligentia et esse.» La dottrina tomista del conoscere; p. 633–657: Giustiniani, Pasquale: Appunti sulla conoscibilità di Dio in un inedito di **Giacomo da Viterbo** O.E.S.A.

Harris, Edward: Man's ontological predicament. A detailed analysis of Søren **Kierkegaard**'s concept of sin with special reference to "The concept of dread". – Upps, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1984. 138 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia doctrinae Christianae Upsaliensia XXIV; scr 86,50 [Diss., Uppsala]

Casey, Gerard: Natural reason. A study of the notions of inserance, assent, intuition, and forst principles in the philosophy of John Henry Cardinal **Newman**. – NY: Lang 1984. 333 p. = American university studies V.

Mondin, Battista: Le Cinque Vie di fronte alla fisica recente. – Doctor communis XXXVII, 1984, 216–235.

Artigas, Mariano: Ciencia, finalidad y existencia de Dios. – Scripta theologica XVII, 1984, 151–192.

VII. Fundamentaltheologie

Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. II: Traktat **Offenbarung**. Mit Beiträgen von Eugen Biser [u. a.]. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 272 S.

Waldenfels, Hans: Kontextuelle Fundamentaltheologie. – Pad (u. a.): Schöningh (1985). 552 S. = UTB für Wissenschaft: Große Reihe; kart. DM 48,–.

Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen. Hrsg. von Willi Oelmöller. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh (1984). 288 S. = Kolloquium Religion und Philosophie I; kart. DM 29,80.

Religious **pluralism**. Ed. by Leroy S. Rouner. – Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Pr. (1984). XVI, 230 p. = Boston University Studies in philosophy and religion V; $ 22,95.

Antes, Peter: **Christentum** – eine Einführung. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1985). 154 S. = Urban-Taschenbücher CCCLXXVIII; kart. DM 18,–.

Körner, Bernhard: Der Begriff des **Geheimnisses** als Schnittpunkt zwischen Theologie und positiver Wissenschaft. – Graz: (dbv-Verl. für die Techn. Univ. Graz 1985). 172 S. = Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz LXIV; DM 17,–.

Faith and rationality. Reason and belief in God. Ed.: Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff. – Notre Dame, Ind.; Lo: Univ. of Notre Dame Pr. (1983). V, 321 p; $ 12,80.

Neill, Stephen: Crises of belief. The christian dialogue with faith and no faith. – Lo (e. a.): Hodder and Stoughton (1984). 304 p.; £ 12,80.

Tracy, Thomas F.: **God**, action and embodiment. – GrR, Mich.: Eerdmans (1984). XIX, 184 p.; $ 11,95.

Gootjes, Nicolaas Hendrik: De geestelijkheid van God. Academisch proefschrift. – Franeker: Werner 1984. 255 blz.; hfl 39,50 [Diss., Kampen]

Kottackal, Joseph: The salvific folly of God. A biblical-theological study on the paradox of God's folly and the world's wisdom. – Kottayam 1984: (St. Thomas Apostolic Seminary). XVI, p. 18–226 [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregoriana. Ausz.]

Bižaca, Nikola: Rivelazione e teologia in Gottlieb **Söhngen**. – R 1985: (Tipogr. Città Nuova della PAMOM). 327 p. [Diss., Roma, Pont. Univ. Gregoriana]

Memoria del **sacro** e **tradizione orale**. Atti del terzo Colloquio Interdisciplinare del Centro Studi Antoniani. ‹Padova, 4–6 gennaio 1984.› – Padova: Ed. Messaggero (1984). 439 p. = Centro Studi Antoniani VII; Lire 30 000.

Godenir, Joseph: Jésus, l'Unique. Introduction à la théologie de H(ans) U(rs) von **Balthasar**. – P: Lethielleux; Namur: Culture et Vérité (1984). 182 p. = Collection «le sycomore». Série «chrétiens aujourd'hui» XIV; F 90,–.

VIII. Dogmatik

Fatula, Mary Ann: Dogmatic pluralism and the noetic dimension of unity of faith. – Thomist XLVIII. 1984, 409–432.

Schneider, Theodor: Was wir glauben. Eine Auslegung des **Apostolischen Glaubensbekenntnisses**. – Düs: Patmos-Verl. (1985). 543 S.; Lw. DM 39,80.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Credo. Das **Apostolikum** und christlicher **Glaube** heute. – Mchn: Claudius-Verl. (1985). 236 S.; kart. DM 29,–.

Balthasar, Hans Urs von: Theologik. Bd I: Wahrheit der Welt. Bd II: Wahrheit Gottes. – Eins: Johannes Verlag (1985). XXII, 312 S.; 336 S.; je DM 33,50.

Viladesau, Richard: The reason for our hope. A theological **anthropology**. – NY, Ramsey: Paulist Press (1984). XII, 240 p.; $ 10,95.

Fermet, André: L'esprit est notre vie. Découvrir l'**Esprit Saint**. – (P:) Desclée de Brouwer (1984). 136 p. = Renouveau; F 57,–.

Kropf, Richard W.: **Evil** and evolution. A theodicy. – (Cranbury, N.J.) (e. a.): Associated Univ. Pr. (1984). 204 p.; £ 20,95.

Fernández, Domiciano, CMF: La crisis de la teología del pecado original ¿afecta al dogma de la **Inmaculada** Concepción? – EphMar XXXV, 1985, 277–297; p. 299–310: Fiores, Stefano de: Teología de la Inmaculada Concepción.

Auer, Johann: Kleine katholische Dogmatik. IV, 1: **Jesus Christus** – Gottes und Mariä „Sohn". – Rgb: Pustet (1985). 443 S.; kart. DM 34,–.

Kessler, Hans: Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die **Auferstehung** Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. – Düs: Patmos Verl. (1985). 422 S.; Lw. DM 39,80.

Armendáriz, Luis M., SJ: Los mínimos de la Cristología católica actual. Commentario al primer documento cristológico de la Comisión Teológica Internacional. – EE LX, 1985, 181–231.

Perret, Jacques: **Ressuscité**. Approche historique. – (P:) FAC éditions (1984). 97 p. = Théologie nouvelle; F 65,–.

Le nuove categorie dell'**autocomprensione** della Chiesa. Ed.: Michele Simone. – R: An. Veritas Editrice S.p.A. 1984. 187 p. = Il Concilio venti anni dopo I = Saggi XXIII; Lire 12 000; [cont.:] p. 13–40: Mucci, Giandomenico, SI: La dimensione giuridica della Chiesa nella manualistica preconciliare; p. 49–69: Piazza, Orazio Francesco: Dalla «Societas perfecta» alla «Chiesa-Mistero». Il dibattito conciliare su Lumen Gentium 8; p. 71–98: Rosato, Philip J., SI: La recezione delle nuove categorie dell'autocomprensione della Chiesa nel postconcilio; p. 109–120: Lorizio, Giuseppe: Per una lettura «simpatica» del pensiero moderno in prospettiva teologico-pastorale; p. 121–137: Franco, Ettore: Comunione e partecipazione. La concezione neotestamentaria della koinônia; p. 138–144: Greco, Carlo: La «communio» come categoria fondamentale dell'autocomprensione della Chiesa antica; p. 145–160: Giraudo, Cesare: Celebrare l'Eucaristia per costruire la Chiesa. La categoria dell'autocomprensione sacramentale della Chiesa; p. 161–185: Marranzini, Alfredo: Il Sinodo dei Vescovi: servizio di unità dinamica nella vita della Chiesa.

Theologie en kerkvernieuwing. Generatieve thema's voor kerkelijk beleid. [Van] H. C. A. Ernst. – Baarn: Amboboeken (1984). 155 blz. = Annalen van het thijmgenootschap LXXII, 3; hfl 27,50.

Zerndl, Josef: Die Theologie der **Firmung** in der Vorbereitung und in den Akten des 2. Vatikanischen Konzils. – Bamberg 1984: (Urlaub). 144 S. [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregoriana. Ausz.]

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Wächter, Ludwig: Zum Verständnis des **Juden**tums. Vier Vorträge. – B: Evangel. Verlagsanstalt (1985). 79 S.; kart. M 4,50.

Cross, Peter R.: The influence of recent ecumenical dialogue on the anglican theology of the historic episcopate. The Church of England and the Free Churches: 1920–1982. – R: (Pont. Univ. Gregoriana) 1983. XII, 472 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana]

Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von **Barmen**. Referate des Internat. Symposiums auf der Reisenburg 1984. Hrsg. Wolf-Dieter Hauschild [u. a.]. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 520 S.; kart. DM 58,–.

Johnson, Elizabeth A.: The symbolic character of theological statements about **Mary**. – JESt XLII, 1985, 312–335.

Nørgaard-Højen, Peder: Wege und Irrwege katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft. – OekRu XXXIV, 1985, 401–427; S. 428–445: Larentzakis, Grigorios: Die Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als Ansporn zur intensiveren ökumenischen Arbeit der Kirchen.

Seybold, Michael – Alfred Gläßer: Das „Lima-Papier". Kontaktstudium 1984 über „Taufe, Eucharistie und Amt. Die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen". – Eichstätt, Wien: Franz-Sales-Verl. (1985). 88 S. = Extemporalia II; kart. DM 9,60.

Battesimo, eucaristia, ministero nella loro interdipendenza. Istanze ecclesiologiche presenti nei Documenti di Lima e di Monaco. Atti del V Colloquio Cattolico-Ortodosso. – Nicolaus XI, 1983 (Bari 1985); p. 193–314: I: Istanze ecclesiologiche presenti nel Documento di Lima; p. 193–228: Joos, André: Introduzione al Documento; p. 229–258: Sartori, Luigi: Una risposta cattolica; p. 259–270: Fidas, Vlassios: Una risposta ortodossa; p. 271–284: Thurian, Max: Una risposta protestante; p. 287–354: II: Istanze ecclesiologiche presenti nel Documento di Monaco; p. 287–313: Salachas, Dimitri: Introduzione al Documento; p. 315–326: Ricca, Paolo: Una risposta protestante; p. 327–340: Galitis, Georgios: Una risposta ortodossa; p. 341–354: Magrassi, Mariano: Una risposta cattolica; p. 357–367: Konstantinidis, C.: Valutazione del V° Colloquio.

La credibilità ecumenica delle chiese e il b.e.m. (battesimo, eucaristia, ministero). Atti della XXII sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (SAE) La Mendola (Trento) 28 luglio – 5 agosto 1984. – Nap: Ed. Dehoniane (1985). 375 p.; Lire 16 000; [cont. e. a.:] p. 17–25: Vingiani, Maria: Apertura della Sessione: Il tema allo studio nel contesto della situazione ecumenica generale; p. 26–35: Cunz, Martin: Credibilità della Chiesa come impegno di stile ecumenico; p. 36–70: Palumbieri, Sabino: Credibilità della Chiesa di fronte alle sfide e alle provocazioni del mondo d'oggi; p. 71–105: Il BEM nel suo itinerario, nei suoi contenuti, nei suoi nodi, sul suo significato; p. 327–337: Bertalot, Renzo: Il BEM e la credibilità delle Chiese; p. 338–351: Camaiani, Pier Giorgio: Popolo di Dio e laicità in una prospettiva ecumenica; p. 357–372: Schuppli, Peter: Ulrico Zwingli e la sua riforma.

Pattaro, Germano: Corso di teologia dell'ecumenismo. – (Brescia): Ed. Queriniana (1985). 436 p. = Strumenti XXXI; Lire 25 000.

X. Moraltheologie

Wolak, Richard: Method in moral theology. A critical analysis of the theologico-moral method of Arthur **Vermeersch** in his treatment of lying ‹de mendacio›. – Battleford, Saskatchewan: (Marian Pr.) 1984. LIII, 202 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregoriana. Ausz.]

Demmer, Klaus: Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral. – Frb/S: Universitätsverlag; Frb/B, Wien: Herder (1985). 240 S. = Studien zur Theologischen Ethik XV; kart. DM 48,–.

Verhey, Allen: The great **reversal**. Ethics and the New Testament. – GrR, Mich.: Eerdmans Publ. (1984). X, 246 p.; $ 13,95.

Famerée, Joseph: La fonction du magistère ecclésial en morale. – NRTh CVII, 1985, 722–739.

Rothenberger, Bernd: Moralpsychologie und sozialethische Probleme. Grundlagen und Strategien der Durchsetzung von **Gerechtigkeit** und **Menschenrechten**. – (Mchn:) Profil-Verl. (1985). 218 S.; kart. DM 26,–.

Elternschaft und Menschenwürde. Zur Problematik der Empfängnisregelung. Mit einem Geleitwort von Franciszek Kardinal Macharski. Hrsg. von Ernst Wenisch. – Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag (1984). 411 S.

Séguin, Michel: La **contraception** chez les moralistes catholiques américains (USA) de 1958 à 1968. – R: 1984: Pont. Univ. Gregoriana. 120 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana]

West, Charles: Verantwortung für die Schöpfung. – ZevE XXIX, 1985, 147–159; S. 160–173: Liedke, Gerhard: „Tier-Ethik" – Biblische Perspektiven; S. 174–189: Weibel, Ewald R.: Der ethische Konflikt des Tierversuchs; S. 190–203: Weinschenck, Günther: Ethik und Ökonomik landwirtschaftlicher Tierhaltung.

Atkinson, David: **Peace** in our time? Some biblical groundwork. – (Leicester): Inter-Varsity Pr. (1985). 221 p.; £ 2,50.

Frieden politisch fördern: Richtungsimpulse. 6 Expertenbeiträge für die Evang. Kirche in Deutschland. Hrsg. vom Kirchenamt im Auftr. des Rates der Evang. Kirche in Deutschland. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1985). 174 S.; kart. DM 8,80.

Widerstand, Recht und Frieden. Ethische Kriterien legitimen Gewaltgebrauchs. Eine interkonfessionelle und ideologiekritische Studie. Im Auftrag der Studienkommission des Lutherischen Weltbundes hrsg. von Eckehart Lorenz. – Erl: Martin-Luther-Verl. (1984). 171 S. = Studien aus dem Lutherischen Weltbund; kart. DM 14,–.

Politik und Ethik der Abschreckung. Theologische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Herausforderung der Nuklearwaffen. Hrsg. von Franz Böckle (u. a.). – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl.; (Mchn:) Kaiser (1984). 256 S. = Entwicklung und Frieden. Wiss. Reihe XXXI; kart. DM 29,50.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Catry, Patrick: Parole de Dieu, amour et Esprit-Saint chez Saint **Grégoir** le **Grand**. – (Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine 1984.) 219 p. = Collection Spiritualité orientale et vie monastique XVII; F 75,–.

Bishko, Charles Julian: Spanish and Portuguese monastic history 600–1300. – Lo: Variorum Reprints 1984. 336 p.; £ 26,–.

As we seek God. International reflections on contemporary Benedictine monasticism. Papers of an International Symposium in honor of the 15th centenary of the birth of St. Benedict Rome, Sept. 1980. Ed. by Stephanie Campbell. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. 1983. 142 p. = Cistercian Studies series LXX; $ 7,95.

Vite di monaci **copti**. A cura di Tito Orlandi. Traduzione di Antonella Campagnano e Tito Orlandi. – (R:) Città Nuova Ed. (1984). 298 p. = Collana di Testi patristici XLI; Lire 15 000.

Folz, Robert: Les saints rois du moyen âge en Occident (VIe–XIIIe siècles). – Brux: Société des Bollandistes 1984. 248 p. = Subsidia hagiographica LXVIII.

San **Romualdo**. Vita iconografia. – Fabriano: (Comunità monastica dei Ss. Biagio e Romualdo di Fabriano) 1984. 218 p., 12 fig. = Documenti e studi II.

Wolfs, S. P.: Middeleeuwse **dominicanenkloosters** in **Nederland**. Bijdrage tot een monasticon. – Assen: Van Gorcum 1984. XXI, 387 blz., 27 ill. = Van Gorcum's historische bibliotheek CX.

Maestre, E. A.: El discernimiento de espíritus y su aplicación según san Francisco de Asís. – Laurentianum XXV, 1984, 415–448.

Kieckhefer, Richard: Unquiet souls. Fourteenth-century saints and their religious milieu. – Chicago, Lo: The University of Chicago Press (1984). VIII, 238 p.; $ 24,95.

La piété populaire en France. Répertoire bibliographique. Sous la direction de Bernard Plongeron et Paule Lerou. T. I: **Normandie**. Par Jean Fournée. Picardie, Nord-Pas-de-Calais. Par Gilles Deregnaucourt. – P: Ed. du Cerf 1984. 153 p. = Greco II; F 126,–.

Becker, Aimé: **Claudel** et S. **Augustin**. Une parenté spirituelle. – P: Lethielleux; Namur: [Ed.] Culture et Vérité (1984). 271 p. = Collection «le sycomore». Série «chrétiens aujourd'hui» XIII; F 110,–.

Gallego (Iriarte), Saturnino: San Juan Bautista **de la Salle**. Fundador de los Hermanos de las Escuelas Cristianas ‹1651–1719›. – Madr: (Ed. Católica) 1984. 268 p. = Biblioteca de autores cristianos LVIII; pes 540.

Olphe-Galliard, Michel: La théologie mystique en **France** au XVIIIe siècle. Le Père de **Caussade**. – P: Beauchesne (1984). 219 p.; F 60,–.

Zenz, John: Spirituality of obedience for diocesan priests in Vatican II. – R: 1984: (Typis Pont. Univ. Gregorianae). 225 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana. Ausz.]

Parenteau, André: La vie religieuse chrétienne. II: La spiritualité de la vie religieuse au rythme de ses saisons historiques. – Montr: Éd. Bellarmin; P: Éd. du Cerf 1984. 184 p. = Hier-aujourd'hui XXIII; $ 11,–.

Entwicklung und Aktivität der **Herz-Jesu-Verehrung**. Hrsg. vom Internationalen Institut vom Herzen Jesu. – Aschaffenburg: Pattloch (1984). 222 S.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Castaños-Mollor y Arranz, Manuel Ignacio: La secularidad en los escritores cristianos de los dos primeros siglos. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1984. 201 p. = Colección canónica.

Díaz-Salazar, Rafael: Perspectiva sociológica de la decatolización de **España**. – MiscCom XLIII, 1984, 69–92; p. 155–194: Gómez Camacho, Francisco: **Luis** de **Molina** y la metodología de la ley natural.

Roberts, Keith A.: Religion in sociological perspective. – Homewood, Ill.: Dorsey Press 1984. XV, 449 p. = The Dorsey Series in sociology; $ 27,–.

Théologie et choc des cultures. Colloque de l'Institut Catholique de Paris. Éd. par Claude Geffré. – P: Éd. du Cerf 1984. 190 p. = Cogitatio fidei CXXI.

Stackhouse, Max L.: Creeds, society, and human rights. A study in three cultures. – GrR, Mich.: Eerdmans (1984). XII, 315 p.; $ 19,95.

Ratzinger, Joseph: Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie? – Pro fide et iustitia. Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli zum 70. Geburtstag . . ., B 1984, 747–762; S. 763–782: Merle, Marcel: Droits de l'état, droits de l'homme, droits des peuples, droits des nations?; S. 783–794: Llompart, José: Der Religionsbegriff in der japanischen Verfassungslehre der Gegenwart; S. 795–808: Caldera, Rafael: International social justice in the pontifical documents; S. 809–816: Mock, Alois: Menschenwürde und Demokratie; S. 817–830: Schasching, Johannes: Vom Klassenkampf zur Kultur der Solidarität; S. 831–842: Schambeck, Herbert: **Laborem exercens** und die Entwicklung der katholischen Soziallehre; S. 843–854: Plechl, Pia Maria: Verkündigung und öffentliche Meinung; S. 855–862: Noonan, John T., Jr.: The unfinished Agenda of christian jurisprudence: The Anglo-American case.

Wallis, Roy: The elementary forms of the new religious life. – Lo, Boston, Melbourne [e. a.]: Routledge & Kegan Paul (1984). X, 156 p. = International Library of sociology; £ 11,65.

Höhn, Hans-Joachim: Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas **Luhmanns** und Jürgen **Habermas**'. – Ffm: Knecht 1985. 298 S.

Digan, Parig: Churches in contestantion. Asian christian social protest. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1984). X, 214 p.; $ 10,95.

Campbell, Alastair V.: Moderated **love**. A theology of professional care. – (Lo:) SPCK (1984). VIII, 151 p.; £ 4,95.

Flipo, Jean-Paul: Le marketing et l'église. Préface d'Henri Bourgeois. – P: Ed. du Cerf 1984. 281 p. = Sciences húmaines et religions; F 72,–.

Wentholt, G. J. M.: Een arbeidersbeweging en haar priesters. Het einde van een relatie. Theologische vooronderstellingen en pastorale bedoelingen met betrekking tot de kath. **arbeidersbeweging** in **Nederland 1889–1979**. – Nijmegen: Dekker & van de Vegt 1984. XV, 274 blz.

Le travail, un bien pour l'homme. Projet interdisciplinaire théologique. – Namur: Presses Universitaires de Namur (1984). 192 p. = Projet I; FB 354,–.

XIII. Kirchenrecht

García Martín, J.: El sistema de comision desde el Pontificado de Gregorio XVI hasta el CIC de 1917. Nota histórico. – ComRel LXV 1984, 355–379.

Le Gal, Patrick: Le droit canonique dans la pensée dialectique de Jean **Calvin**. – Frb/S: Ed. Universitaires 1984. 189 p. = Studia Friburgensia. N.S. LXIII. – Sectio canonica III; sfr 34,–.

Javier Urrutia, Francisco, SJ: Viginti tres anni activitatis canonisticae in Universitate Gregoriana: R. P. Jean B. **Beyer**, SJ. – PerRML LXXIV, 1985, 5–42; p. 43–62: Montini, Gianpaolo: Ecclesia universalis an Ecclesia universa? Investigatio terminologica in textum LG; p. 63–84: Neuhaus, Sigwart J.: Fraternitas christocratica. Conamen iuridico-theologicum de visione seu imagine Ecclesiae in Erik **Wolf**; p. 85–108: Müller, Hubert: Utrum «Communio» sit principium formale-canonicum novae codificationis Iuris canonici Ecclesiae Latinae?; p. 109–164: Ghirlanda, Gianfranco, SJ: De natura, origine et exercitio potestatis reginiis iuxta novum Codicem; p. 165–225: Celeghin, Adriano: Sacra Potestas: Quaestio post Conciliaris; p. 227–271: Bonnet, Piero Antonio: De laicorum notione adumbratio; p. 273–300: Restrepo, Liborio, SJ: Vicarius; p. 301–324: Daneels, Frans, OPraem: De dioecesanis corresponsabilitatis organis; p. 325–388: Coccopalmerio, Francesco: De Paroeciae personalitate iuridica a Codice 1917 usque ad Codicem 1983; p. 389–417: Paolis, Velasio de, CS: De paroeciis Institutis religiosis commissis vel committendis; p. 419–437: Castillo-Lara, Rosalio, Card: De ecclesialitate vitae religiosae in Codice Iuris Canonici; p. 439–458: Dortel-Claudot, Michel, SJ: De evolutione Status canonici Institutorum religiosorum a votis simplicibus a saeculo XVI usque ad novum Codicem; p. 459–472: Real, Forgues, RSV: Utrum «Institutum clericale» terminus univocus sit; p. 473–509: Charry, Jeanne de, SCJ: De evolutione canonico-legali Societatis Sacratissimi Cordis Iesu ab anno 1827 ad annum 1853; p. 511–534: Holland, Sharon, IHM: Instituta saecularia et Codex 1983; p. 534–574: Urtasun, Cornelio: Perceptio Corporis et Sanguinis Domini. Quoties. Quomodo; p. 575–604: Gordon, Ignacio, SJ: De procedura sequenda coram Signatura Iustitiae inde a saeculo XVI ad saeculum XVIII.

Scheuermann, Audomar: CIC 1983 – Wegweiser in die Zukunft. – Pro fide et iustitia. Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli zum 70. Geburtstag, B 1984, 177–192; S. 193–204: Aymans, Winfried: Erwägungen über die inneren Wesensmerkmale eines kanonischen Gesetzesbegriffes; S. 205–218: Gaudemet, Jean: La hiérarchie des normes dans le nouveau code de droit canonique; S. 219–228: Rossi Opilio: Die Stellung der **Laien** im neuen Kirchenrecht; S. 229–242: Castillo Lara, Rosalio: Reforma de la curia romana y pastoralidad; S. 243–256: Rémond, René: Un épisode de la réconciliation entre la France et le Saint-Siège; S. 257–274: Listl, Joseph: Sechzig Jahre bayerisches Konkordat; S. 275–292: Ciprotti, Pio: Qualche nota marginale al nuovo testo del Concordato Italiano; S. 293–300: Quinn, John R.: The Holy See in the international order; S. 301–318: Köck, Heribert Franz: Aktuelle Probleme der völkerrechtlichen Präsenz des Heiligen Stuhls; S. 319–328: Spinelli, Lorenzo: Una politica di presenza della Chiesa nella società internazionale.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Von Beruf **Gemeindereferent**. Aufnahme eines Bestandes – Perspektive einer Zukunft. Hrsg. von Josef Hochstaffl. – Pad: Verl. Bonifatiusdruckerei (1985). 284 S.; kart. DM 19,80.

Lohse, Eduard: Kleine evangelische **Pastoralethik**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 186 S.; kart. DM 22,–

Die Basisgemeinden: ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils. Hrsg. Elmar Klinger, Rolf Zerfaß. – (Wü:) Echter Verl. (1984). 206 S.

Walrath, Douglas Alan: **Planning** for your church. – Phil, Pa.: Westminster Press (1984). 112 p. = The Pastor's handbook; $ 7,95.

Josuttis, Manfred: **Rhetorik** und Theologie in der Predigtarbeit. Homiletische Studien. – (Mchn:) Kaiser (1985). 215 S., graph. Darst. = Praktische Theologie; kart. DM 30,–.

Lester, Andrew D.: **Pastoral care** with **children** in crisis. – Phil, Pa.: Westminster Press (1985). 143 p. = Pastoral Theology; $ 9,95.

Handbuch der **Arbeiterpastoral**. Hrsg. von Heiner Ludwig und Franz Segbers. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1984). 184 S. = Arbeiterbewegung und Kirche. Sonderband.

Simon, Ludger: Einstellungen und Erwartungen der Patienten im Krankenhaus gegenüber dem Seelsorger. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 266 S., XLVIII S., 3 graph. Darst. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 255; kart. sfr 57,– [Diss., Münster]

Künzel, Georg: **Massenmedien** als Aufgabe evangelischer **Erwachsenenbildung**. – Erlangen: Palm & Enke 1984. X, 252 S. = Erlanger Studien XLIX.

Bryce, Mary Charles: Pride of place. The role of the bishops in the development of catechesis in the United States. – Wash: Catholic Univ. of America Press 1984. 227 p.; $ 25,95.

Always being reformed. The future of church education. Ed. by John C(lifford) Purdy. – Phil, Pa.: Geneva Pr. (1985). 120 p.; $ 7,95.

Ritter, Werner H.: Legitimation per Religion? Zur Begründung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen. Ein kritischer Rückblick auf ein Dezennium religionspädagogischer Diskussion 1968–78. – (Aachen: Albers-Kiefer 1984). 19 S. = Religionspädagogik heute XV; kart. DM 19,–.

Staudigl, Günther: Die Bedeutung emotionaler Lernprozesse in Religionsunterricht und Jugendarbeit. Ein Beitrag zur Werterziehung. – St. Ottilien: EOS Verl. (1985). XIV, 608 S. = Dissertationen: Theologische Reihe XI.

Koch, Diether: Christen in politischen Konflikten des 20. Jahrhunderts. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 335 S., Abb. = Analysen und Projekte zum Religionsunterricht XIX; kart. DM 28,–.

Mares, Petru: La **communion** avec le Christ selon la catéchèse française actuelle. – R 1984: (Typis Pont. Univ. Gregorianae). IX, 128 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregoriana. Ausz.]

Herzog, Wilhelm: Zusammenleben mit Fremden. Zum Verhältnis von Mission und Religion im Religionsunterricht der Sekundarstufe II. – Pad. (u. a.): Schöningh (1984). 224 S.; kart. DM 19,80 [Diss., Münster. Gekürzt]

XV. Liturgiewissenschaft

Tirot, Paul, OSB: Histoire des prières d'offertoire dans la liturgie romaine du VIIè au XVIè siècle. – EL XCVIII, 1984, 148–197. 323–391.

Rodríguez Velasco, J. J.: Exposición y análisis de los textos eucológicos dominicales de las dos tradiciones del adviento hispánico. – Burgense XXVI, 1985, 105–202.

Hugo episcopus Vulterranae: De Sancti Hugonis actis liturgicis. Trascrizioni a cura di Mario Bocci. – Firenze: Olschki 1984. 345 p., 2 tav. = Documenti della chiesa Volterrana I; Lire 54 000.

Bürki, Bruno: Cène du Seigneur – eucharistie de l'Eglise. Le cheminement des Eglises réformées romandes et françaises depuis le XIIIe siècle, d'apres leurs textes liturgiques. Vol. A: Textes. Vol. B: Commentaire. – Frb/S: Éd. Universitaires (1985). 176 p.; 224 p. = Cahiers œcuméniques XVII A. B.

Rosenthal, Anselm: Martyrologium und Festkalender der **Bursfelder Kongregation**. Von den Anfängen der Kongregation (1446) bis zum nachtridentinischen Martyrologium Romanum (1584). – Mstr: Aschendorff (1984). XXIV, 438 S. = Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens XXXV; kart. DM 120,– [Diss., Trier]

Dubois, Jacques et Geneviève Renaud: Le martyrologe d'**Adon**. Ses deux familles, ses trois recensions et commentaire. – P: Ed. du C.N.R.S. 1984. XXXIII, 485 p.; F 450,–.

Sodi, Manlio: Pagine inedite del movimento liturgico in Italia. – Sales XLVI, 1984, 661–711.

Adam, Adolf: Grundriß Liturgie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 334 S.

Lukken, Gerard: Geen leven zonder rituelen. Antropologische beschouwingen met het oog op de christelijke liturgie. – Baarn: Uitgeverij Ambo (1984.) 104 blz. = Ambo Boeken; hfl 14,50.

Berger, Teresa: Liturgie und **Tanz**. Anthropologische Aspekte, historische Daten, theologische Perspektiven. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1985. 101 S. = Pietas liturgica. Studia I; Lw. DM 28,–.

Regan, Patrick: A la rencontre du Christ dans la prière commune. – QL XXXVI, 1985, 99–108; p. 109–124: Dooley, C.: A theology of devotionnal confession; p. 125–154: Lamberts, J.: Vatican II et la liturgie en langue vernaculaire; p. 155–165: Verheul, A.: La fête du Christ-Roi.

Thilo, Hans-Joachim: Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes. – Kassel: Johannes Stauda Verl. 1985. 222 S.; kart. DM 42,–.

Nussbaum, Otto: Sonntäglicher Gemeindegottesdient ohne Priester. Liturgische und pastorale Überlegungen. – (Wü): Echter (1985). 118 S.

Giraudo, Cesare: Le récit de l'institution dans la prière eucharistique a-t-il des précédents? – NRTh CVI, 1984, 513–536.

Senyk, Sophia, OSBM: The eucharistic liturgy in **Ruthenian** Church practice. Frequency of celebration and attendance before the nineteenth century. – OChP LI, 1985, 123–155.

Anschriften der Mitarbeiter

DDr. Barbara Albrecht, Astruper Weg 51, 4513 Belm; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstr. 8, A-8010 Graz; Dr. Maria-Regina Broj, An den Dippenäckern 6, 6497 Steinau; Christoph Bussen, Lärchenstr. 26, 4650 Gelsenkirchen-Buer; Prof. Dr. Winfried Cramer, Beverstrang 37, 4410 Warendorf; Prof. Dr. Anton Dauer, Marktplatz 1, Trockau, 8570 Pegnitz; Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg, Löberstr. 9, 6300 Gießen; Prof. DDr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten-Ruhr; Prof. Dr. Elmar Fastenrath, Forsthausstr. 21, 6400 Fulda; Prof. Dr. Volkmar Fritz, Kapuzinerstr. 18, 6500 Mainz; Prof. Dr. Wilhelm Geerlings, Neustr. 11, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Bengt Hägglund, Galjevängsvägen 3, S-223 65 Lund; Dr. Oda Hagemeyer, Abtei Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen 1; Prof. Dr. Josef Hainz, Am Buchwald 3 b, 6233 Eppenhain/Ts.; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Prof. Dr. Martin Honecker, Auf dem Weiler 31, 5300 Bonn-Ückesdorf; Dr. Rainer Kampling, Erphostr. 27, 4400 Münster; Prof. Dr. Walter Kornfeld, Laudongasse 42/11, A-1080 Wien; Prof. Dr. Günter Krinetzki, Sandbergstr. 1, 8390 Passau; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Dr. Manfred Lochbrunner, Buttermelcherstr. 10, 8000 München 5; Prof. Dr. Karl Löning, Jupiterweg 22, 4401 Amelsbüren; Prof. Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11 a, 4400 Münster; Prof. Dr. Eugen Paul, Kirchenweg 11, 8901 Diedorf; Prof. Dr. Manfred Probst, Palottistr. 4, 5414 Vallendar; Prof. Dr. Heribert Raab, Université de Fribourg, Séminare d'Histoire moderne, Miséricorde, CH-1700 Fribourg; Renate Rieger, Gneisenaustr. 41, 1000 Berlin 61; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Wolfgang Rüfner, Hagebuttenstr. 26, 5309 Meckenheim; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Alfred-Delp-Haus, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Katholische Fakultät der Universität Passau, Michaelgasse 13, Postfach 25 40, 8390 Passau; Prof. DDr. Heinz Robert Schlette, Prof.-Neu-Allee 20, 5300 Bonn 3; Prof. DDr. Alois Schröer, Horsteberg 15/16, 4400 Münster; Prof. Dr. Peter Stockmeier, Cochemstr. 2, 8000 München 70; Prof. DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, 4417 Altenberge; Prof. Dr. Otto Wahl, Don-Bosco-Str. 1, 8174 Benediktbeuern; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, 4401 Roxel b. Münster; Prof. Dr. Gabriele Winkler, St. Johns University, Collegeville, Mn. 56 321 (USA)

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 18,50 DM, jährlich 84,– DM, Studenten-Abonnement 67,20 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1985 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1985

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte bei:
„Schröer: Die Reformation in Westfalen" und „Kirche – Institution und Ereignis"