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 paganen griechischen 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).

F r a n k f u r t a . M . H e r m a n n J o s e f R e p p l i n g e r

**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 צוּר 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). III[ème] 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. III[ème] 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 **VI[e]** 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