476 + Bun

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 **1985** **81. Jahrgang**

Joseph Listl: Leben und Werk des Kirchenrechtslehrers und Zentrumspolitikers Prälat Ludwig Kaas Sp. 177

Allgemeines . . . . . Sp. 189

Theologische Realenzyklopädie, Bd XII; Gabler-Gesellschaft. Hrsg. von G. Krause und G. Müller (R. Bäumer)

J. Thiele: Studieren und sich nicht verlieren (S. Wiedenhofer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 191

J. Scharbert: Genesis 1–11 (L. Ruppert)

V. Maag: Hiob: Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen (O. Loretz)

Glaube und Gerechtigkeit. Hrsg. von J. Kilunen, V. Riekkinen und H. Räisänen (R. Pesch)

H. W. Wolff: Jesaja 53 im Urchristentum (O. Knoch)

G. Strecker: Die Bergpredigt (H. Frankemölle)

J. Lambrecht: Ich aber sage euch (H. Frankemölle)

I. Broer: Friede durch Gewaltverzicht? (F. G. Untergaßmair)

E. Brandenburger: Markus 13 und die Apokalyptik (R. Pesch)

J. O. Tuñi i Vancells: El testimoniatge de l'evangeli de Joan (A. de Oliveira)

D. Nestle: Die Ursprünge des Neuen Testaments, oder: Vom Wort Gottes, das unter die Räuber fiel (O. Knoch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 202

Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Gesammelt und hrsg. von K. Staab (R. Kampling)

D. Wyrwa: Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien (M.-B. v. Stritzky)

G. Hallonsten: Satisfactio bei Tertullian (M.-B. v. Stritzky)

„La dimora di Dio con gli nomini" (Ap 21.3). A cura di M. L. G. Perer. Pref. di + C. M. Martini (A. Angenendt)

W. Mostert: Menschwerdung. Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottessohnes bei Thomas v. Aquin (R. Haubst)

A. Zumkeller: Leben, Schrifttum und Lehrrichtung des Erfurter Universitätsprofessors Johannes Zachariae OSA († 1428) (V. Marcolino)

W. Klaiber: Ecclesia militans. Studien zu den Festtagspredigten des Johannes Eck (H. Smolinsky)

K. Wetzel: Theologische Kirchengeschichtsschreibung im deutschen Protestantismus 1660–1760 (B. Jaspert)

K. Schatz: Geschichte des Bistums Limburg (Ch. Stoll)

P. Stemmer: Weissagung und Kritik (L. Hauser)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . Sp. 214

B. Janssens: Metaphysisches Denken und heilsgeschichtliche Offenbarung – Ihre Korrespondenz im Systemversuch Hermann Schells (F. Arnold)

Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung. Hrsg. v. Bernd Jaspert (H.-J. Klauck)

E. Drewermann: Tiefenpsychologie und Exegese (H. Zirker)

C. Geffré: Le Christianisme au risque de l'interprétation (J. Schmid)

W. Joest: Dogmatik. Bd 1 Die Wirklichkeit Gottes (H. Vorgrimler)

H. Echternach: Dogmatik I (S. Wiedenhofer)

E. Fastenrath: In Vitam Aeternam (H. Verweyen)

Handbuch der Marienkunde. Hrsg. von W. Beinert und H. Petri (St. C. Napiórkowski)

Die Heiligen heute ehren. Hrsg. von W. Beinert (St. Rau)

Religionspädagogik, Moraltheologie . . Sp. 225

H.-G. Heimbrock: Lern-Wege religiöser Erziehung (E. Paul)

E. Fütterer: Biblische Geschichten im Unterricht (K.-H. Kleber)

D. Bernt: Konfliktfeld Sexualerziehung in der Schule (H. Loduchowski)

Handbuch der christlichen Ethik (J. Piegsa)

G. Thils: Droits de l'homme et perspectives chrétiennes (W. Wolbert)

D. Hollenbach: A Christian Moral Argument (Th. Hoppe)

Missionswissenschaft, Religionswissenschaft . . . . . Sp. 233

G. Collet: Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion (B. Doppelfeld)

J. Metzler: Die Synoden in Indochina 1625–1934 (J. Glazik)

Mohammed für Christen. Einl. v. M. S. Abdullah. Textauswahl v. A. Th. Khoury (L. Hagemann)

R. Nebel: Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft (N. M. Borengässer)

H. Küng, J. van Ess, H. von Stietencron, H. Bechert: Christentum und Weltreligionen (L. Hagemann)

Philosophie . . . . . Sp. 238

J. G. Fichte: Versuch einer Kritik aller Offenbarung (Ch. Riedel)

J. G. Fichte: Die Anweisung zum seligen Leben (Ch. Riedel)

Ch. Keller-Wentorf: Schleiermachers Denken (H. Peiter)

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Hrsg. von G. Merkenstock (R. Stalder)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 247

C. M. Martini: Und sie gingen mit ihm (J. Sudbrack)

C. M. Martini: Was allein notwendig ist (J. Sudbrack)

C. M. Martini: Ich mache euch zu Menschenfischern (J. Sudbrack)

C. M. Martini: Die Bekenntnisse des heiligen Paulus (J. Sudbrack)

J. Bours: Da fragte Jesus ihn (J. Sudbrack)

J. Lang: Elisabeth von Thüringen (O. Hagemeyer)

Leben und Werk des Kirchenrechtslehrers und Zentrumspolitikers Prälat Ludwig Kaas*

Von Joseph Listl, Augsburg

Der Schwierigkeitsgrad einer Gesamtdarstellung des Lebenswerkes von Ludwig Kaas

Vorbemerkung: 1. Prälat Ludwig Kaas (K.), von 1928 bis 1933 Vorsitzender der Deutschen Zentrumspartei (DZP), zählt zu den zentralen Figuren des deutschen Katholizismus und des politischen und parlamentarischen Lebens während der Weimarer Republik. Seinem wissenschaftlichen Werdegang nach war er Prof. des Kirchenrechts am Priesterseminar in Trier. Er ist Verfasser mehrerer angesehener kirchenrechtlicher Bücher. Es überrascht auf den ersten Blick, daß, abgesehen von einigen kleineren biographischen Skizzen, bisher von K. keine auch nur annähernd adäquate Darstellung seines Lebens, seines wissenschaftlichen Werkes und vor allem auch seiner politischen Tätigkeit existierte.

Es ist das große Verdienst des Mainzer Kanonisten Georg May, in dem dreibändigen Werk über K. eine auf intensiven und denkbar umfassenden Archivstudien beruhende und darüber hinaus auch die immense einschlägige zeitgeschichtliche und politikwissenschaftliche Lit. verarbeitende monumentale Darstellung des Lebensweges und der differenzierten und in vieler Hinsicht auch widerspruchsvollen Persönlichkeit von K. geschaffen zu haben. Wer immer sich in Zukunft mit der neuesten kirchlichen Rechtsgeschichte, dem Staatskirchenrecht, der kirchlichen Zeitgeschichte, der Parteiengeschichte der Weimarer Zeit im allgemeinen und der Geschichte der DZP im besonderen und überhaupt mit der Weimarer Republik beschäftigt, wird an dieser umfassenden Darstellung der Vita von K. nicht vorbeigehen können. Im Grunde handelt es sich bei diesem ungewöhnlichen Werk nicht um eine bloße Biographie von K., sondern um eine Gesamtdarstellung der Politik der DZP von 1919 bis zu ihrer Auflösung im Jahre 1933 unter der besonderen Rücksicht der durchaus umstrittenen Rolle, die der Kirchenrechtslehrer, Prälat und Politiker K. in dieser Zeit gespielt hat.

Wie der Vf. einleitend feststellt, werden das Bild der Persönlichkeit von K. und die Schilderungen seines Wirkens in der Memoirenliteratur

* **May**, Georg: **Ludwig Kaas.** Der Priester, der Politiker und der Gelehrte aus der Schule von Ulrich Stutz. – Amsterdam: B. R. Grüner. Bd 1 (1981): XCV, 707 S., Lw DM 120,–; Bd 2 (1982): X, 748 S., Lw DM 100,–; Bd 3 (1982): XII, 613 S., Lw DM 110,– (Kanonistische Studien und Texte, Bde 33–35).

UB Tübingen
02. AUG. 1985

der Akteure der Weimarer Republik und auch in der zeitgeschichtlichen Lit. über die Weimarer Zeit der Wirklichkeit regelmäßig nicht gerecht (I, 6).

Die Gründe hierfür liegen zum Teil darin, daß K. selbst keine Memoiren veröffentlicht, keine Erklärungen und Stellungnahmen abgegeben und sich auch gegen Vorwürfe nicht gewehrt hat. Die Beurteilung der politischen Tätigkeit von K. ist außerordentlich unterschiedlich. Es wiegt schwer und im Ergebnis wohl schwerer, als der Vf. meint, daß K. in den Memoiren des ehemaligen Reichskanzlers Heinrich Brüning (1885–1970) in einem ausgesprochen ungünstigen Licht erscheint. Überwiegend negativ wird die politische Rolle, die K. während der letzten Jahre der Weimarer Zeit gespielt hat, auch von den Fachvertretern der Zeitgeschichte beurteilt (I, 7).

2. Der besondere wissenschaftliche Wert dieser Biographie besteht darin, daß M. alle ihm erreichbaren Archive ausgewertet hat und in diesen mühevollen Studien bedeutsame neue Erkenntnisse über die Persönlichkeit und über die verschiedenen Ziele, die K. auf wissenschaftlichem, kirchlichem und politischem Gebiet zeitweilig verfolgt hat, gewinnen konnte.

An ungedruckten Quellen hat der Vf. die einschlägigen Akten der folgenden Archive verwertet: 1. Polit. A. des Auswärtigen Amtes, Bonn; 2. A. der Komm. für Zeitgeschichte, Bonn; 3. UB Bonn – Hs.abt.: Nachlaß Aloys Schulte; 4. A. der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn; 5. Hauptstaatsa. Düsseldorf; 6. Bundesa. Koblenz; 7. Bundesa. – Militära. Freiburg i. Br.; 8. Histor. A. der Stadt Köln; 9. Staatsa. (= Landesarchiv) Koblenz; 10. Erzbisch. A. Freiburg i. Br.; 11. Bayer. Hauptstaatsa. München; 12. A. der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München (Ehrenpromotion Kaas); 13. A. der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster; 14. Bistumsa. Trier; 15. A. der Rechtswiss. Fak. der Univ. Zürich – Forschungsstelle für Rechtsgeschichte (Nachlaß Ulrich Stutz; Albert Werminghoff; Hans Erich Feine). Verschlossen blieb dem Vf. verständlicher-, aber auch bedauerlicherweise das Vatikanische Geheimarchiv, das in den von Pacelli stammenden Berichten der Münchener und Berliner Nuntiatur, aber auch im persönlichen Nachlaß von Pius XII. über die Person und die Tätigkeit von Ludwig Kaas noch einiges Material enthalten dürfte, wiewohl bereits aus den staatlichen Akten der Konkordatsverhandlungen zum Bayerischen, Preußischen, Badischen und vor allem auch zum Reichskonkordat mit großer Deutlichkeit die bedeutsame Rolle hervorgeht, die K. beim Abschluß dieser noch heute geltenden Konkordate zukam.

Ferner hat M. eine imponierende Fülle gedruckter Quellen und Lit. verwertet (vgl. I, S. XV–XCV).

3. Das dreibändige Gesamtwerk ist übersichtlich in acht Teile gegliedert, die sich mit einer gewissen Zwangsläufigkeit aus den zeitgeschichtlichen Zäsuren und den verschiedenen Ebenen der Aktivitäten im Leben von K. ergeben, nämlich 1. Teil: Einleitung (I, 1–15); 2. Teil: Wissenschaftliche und priesterliche Tätigkeit bis zum Jahre 1933 (I, 17–283); 3. Teil: K. als Politiker in der Deutschen Nationalversammlung (I, 285–382); 4. Teil: K. als Politiker im Deutschen Reichstag bis zum Jahre 1932 (I, 383–707; II, 1–501); 5. Teil: K. als Politiker der Deutschen Zentrumspartei (II, 503–748); 6. Teil: Die politische Tätigkeit von K. im Schatten der anwachsenden NSDAP (III, 1–422); 7. Teil: Die römischen Jahre von K. (III, 423–519); 8. Teil: Gesamtwürdigung (III, 521–574). Schon an dieser Stelle soll erwähnt werden, daß sich am Ende des dritten Bdes drei vorzügliche Register befinden, nämlich ein Register der Personen (III, 575–595), ein Register der Sachen (III, 596–607) und ein Register der Orte (III, 608–613).

I.

Eine große Erschwernis bei der Abfassung seines Werkes bedeutete für den Vf. der von ihm in dem mit „Einleitung" überschriebenen ersten Teil des Gesamtwerkes (I, 1–15) beklagte „Mangel an Quellen". Es fehlt von K. ein ergiebiger Nachlaß. Nach Karin Schauff, Erinnerung an Ludwig Kaas zum 20. Todestag am 25. April 1972 (Pfullingen 1972), S. 5 und 27, mußte K. auf Weisung von Papst Pius XII. während des Zweiten Weltkriegs seine politischen Materialien eigenhändig vernichten, damit diese im Falle einer Besetzung des Vatikans durch deutsche Truppen nicht in die Hände der Nationalsozialisten fielen (I, 9).

Der 1. Teil enthält eine kurze Skizze des Lebensgangs von K. von seiner Kindheit bis zur Immatrikulation an der Rechts- und Staatswiss. Fak. der Univ. Bonn im WS 1909/1910. K., am 23. 5. 1881 in Trier geboren, trat 1900 nach dem Abitur in das dortige Priesterseminar ein. Nach zwei Semestern schickte ihn sein Bischof Michael Felix Korum zum Studium nach Rom. Dort wurde er in das Collegium Germanicum aufgenommen. Am 28. 10. 1906 empfing er in Rom die Priesterweihe. Am 7. 4. 1904 wurde er zum Dr. phil., am 22. 6. 1907 zum Dr. theol. promoviert. Nach kurzer Kaplanstätigkeit bot ihm sein Bischof auf seinen Antrag hin Gelegenheit, in Rom seine Studien mit dem Doktorgrad im kanonischen Recht abzuschließen. Im November 1908 wurde er Kaplan an der deutschen Nationalstiftung „Collegio Teutonico di S. Maria dell'Anima". Am 8. 6. 1909 wurde K. an der Gregoriana zum Dr. iur. can. promoviert. Anschließend kehrte er nach Deutschland zurück.

II.

Zahlreiche grundlegend neue und für die Gesamtbeurteilung der Persönlichkeit von K. bedeutsame Erkenntnisse konnte der Vf. in seinen archivalischen Forschungen gewinnen. Sie sind überwiegend dargestellt im 2. Teil des Werkes, „Wissenschaftliche und priesterliche Tätigkeit bis zum Jahre 1933" (I, 17–283).

1. Von entscheidender Bedeutung für das spätere Leben von K. wurde sein Entschluß, nach dem Erwerb der drei römischen Doktorgrade an der Universität Bonn noch ein Studium in Rechtswissenschaft zu beginnen. K. schwebte damals ganz offensichtlich eine große kirchliche Karriere als Lebensziel vor. Zu seinem bevorzugten Lehrer und Mentor erwählte er sich den hochangesehenen evangelischen schweizerischen Kirchenrechtslehrer Ulrich Stutz, der seit 1904 an der Univ. Bonn wirkte. Fünf Semester lang besuchte K. regelmäßig die Sitzungen des Stutzschen Seminars (I, 18f). Stutz fand an dem intelligenten und anpassungsfähigen K. rasch Gefallen und wurde später sein unermüdlicher Protektor und Pate. Unter der Anleitung von Stutz verfaßte K. die bedeutsame Arbeit „Die geistliche Gerichtsbarkeit der katholischen Kirche in Preußen in Vergangenheit und Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung des Westens der Monarchie", erschienen als Heft 84–87 der von Stutz begründeten „Kirchenrechtlichen Abhandlungen" (Stuttgart 1915/1916). Nach M. gehört dieses zweibändige Werk „zweifellos zu den wenigen Spitzenleistungen" dieser 118 Hefte umfassenden Reihe (I, 36).

2. Ursprünglich erblickte K. sein Berufsziel in einer Professur für Kirchenrecht am Priesterseminar in Trier. Als ihm jedoch Bischof Korum den mit Dekret vom 22. 4. 1918 neu errichteten Lehrstuhl für kanonisches Recht am Priesterseminar in Trier übertrug, zeigte sich K. über diese Auszeichnung keineswegs mehr erfreut. Er hatte sich inzwischen ein in seinen Augen höheres Ziel gesetzt, nämlich die Berufung auf einen Universitätslehrstuhl. Von 1917 an bewarb sich der „agile und ungeduldig drängende Kaas" (I, 113), immer mit der denkbar intensivsten und bereitwillig gewährten Protektion von Stutz, nacheinander vergeblich um den Lehrstuhl für Kirchengeschichte in Münster, den Lehrstuhl für Moraltheologie in Straßburg und den Lehrstuhl für Kirchenrecht in Freiburg. Ein Angebot des 1917 nach Berlin berufenen Stutz, dort dessen Assistent zu werden, lehnte der stets unschlüssige K., der „nicht beherzt eine Möglichkeit, die sich ihm bot", ergriff, „sondern lavierte und finassierte", nach längerem Zögern ab (I, 96).

1919 schien K. endlich an das Ziel seiner Wünsche gelangt zu sein. Wiederum dank der tatkräftigen Unterstützung durch Stutz, der sich mit Nachdruck für ihn in Berlin verwandt hatte, wurde K. auf den Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn berufen. Inzwischen hatte aber K. seinen Blick auf ein noch höheres Ziel gerichtet. Zum allgemeinen großen Erstaunen und auch zur Überraschung von Stutz, der sich durch das Verhalten von K. brüskiert fühlen mußte, lehnte K., wiederum nach längerem Zaudern, auch diesen Ruf ab, und zwar „in der Erwartung", daß er „die Nachfolge Korums auf den Trierer Bischofsstuhl antreten" werde (I, 121). Hier wurde K. jedoch Opfer einer Fehlspekulation und seiner bei ihm immer wieder anzutreffenden Selbstüberschätzung.

Seinem Charakterbild nach erscheint K. als „komplizierte Persönlichkeit" (I, 119), als „ein Mann von rasch wechselnden Stimmungen" (I, 117), „empfindlich und verwöhnt" (I, 120). Der Reichskanzler Josef Wirth sah in ihm einen „Salon-Prälaten" (I, 120). Der außerordentlich vielseitig begabte K. war ein rastloser Arbeiter; er verfügte über eine bemerkenswerte Rednergabe und ein anerkanntes Predigttalent; er besaß eine kaufmännische Ader und ein oft gerühmtes finanzielles Geschick. Er war ebenso didaktisch wie schauspielerisch begabt (I, 144f).

3. In noch höherem Maße als die Protektion durch Stutz wurde für K. die Begegnung mit dem Apostolischen Nuntius Eugenio Pacelli von entscheidender Bedeutung für den Verlauf seines gesamten späteren Lebens. Neben seinen parlamentarischen Tätigkeiten wurde K. ständiger Berater und bevorzugter Gutachter Pacellis in staatskirchenrechtlichen Fragen (I, 191–224). Mit Pacelli verband ihn eine lebenslange Freundschaft, die bis zum Tode von K. andauerte (I, 201). Als der Nuntius am 12. 12. 1929 Berlin verläßt, um das Amt des Kardinalstaatssekretärs anzutreten, begleitet ihn K., der Vorsitzende der DZP, nach Rom und bleibt dort mehrere Wochen. An zahlreichen wichtigen Sitzungen des Deutschen Reichstags mit vielen namentlichen Abstimmungen nimmt er deshalb nicht teil und läßt sich als „krank" führen. Überhaupt verfährt er mit der Angabe von Verhinderungsgründen ziemlich großzügig (I, 215). Zur Beunruhigung von Kardinal Faulhaber und der Führung der DZP hält sich K. vom 28. 2. bis zum Juni 1930 in Rom auf. Vermutlich wollte er sich schon damals mit Hilfe Pacellis „eine Position in der Ewigen Stadt " verschaffen (I, 210f, 216, 221).

4. Dramatisch liest sich der Bericht über die langjährigen ehrgeizigen Bemühungen von K. um eine Trierer Domherrenstelle (I, 225–283). Hier erscheint K. als übler klerikaler Stellenjäger und Karrierist. Bereits 1916 versucht er in dem für einen Domkapitular geradezu unvorstellbar jugendlichen Alter von erst 34 Jahren, bemerkenswerterweise mit Unterstützung und Empfehlungen von Stutz, aufgrund des Vorschlagsrechts des preußischen Königs auf eine vakante Domherrenstelle berufen zu werden (I, 239f,249). Auch mehrere spätere diesbezügliche Versuche scheitern. Als 1922 wiederum eine Domherrenstelle zu besetzen ist, mobilisiert K., damals bereits eine bekannte politische Figur, aus dem Hintergrund neben Pacelli Kardinal Bertram von Breslau, Erzbischof Schulte von Köln und den Zentrumsführer und späteren Reichskanzler Wilhelm Marx. Als jedoch der neuernannte Bischof Bornewasser einen anderen zum Domkapitular ernennt, ist K. „empört, ja einem Nervenzusammenbruch nahe" und droht mit der Niederlegung seiner Mandate im Reichstag und im Preußischen Staatsrat (I, 265). Am 1. 4. 1924 wird er schließlich zum Domkapitular ernannt.

5. Dunkle Seiten im Verhalten und im Charakter von K. enthüllt ein langes Fragment eines Briefes von Bischof Bornewasser an Pacelli aus dem Jahre 1922. Der Bischof berichtet darin von einer im Domkapitel herrschenden „fast allgemeinen großen Abneigung" gegen K., die sich aus seinem „stolzen Charakter"

ergebe, „der ihn vielen unsympathisch macht", sowie „aus seinem Verhalten in der Frage der Bischofswahl" (I, 270). Nach dem Inkrafttreten des CIC vom 27. 5. 1917 hatte sich K. gegen das Bischofswahlrecht des Trierer Domkapitels und zugunsten eines freien päpstlichen Bischofsernennungsrechts ausgesprochen und sich in diesem Falle selbst Hoffnungen auf eine Berufung auf den Trierer Bischofsstuhl gemacht (III, 462f). Bornewasser berichtet von „höchst verächtlichen Äußerungen" von K. über das Kapitel und äußert in massiver Weise den Verdacht, K. habe der liberalen „Trierer Zeitung" Informationen über die Verhandlungen im Zusammenhang mit der Bischofswahl und auch über das geheime Wahlergebnis zugespielt (I, 271).

6. Das abenteuerlichste Projekt und den Gipfel der Stellenjägerei von K. bildeten Ende 1929 und zu Beginn des Jahres 1930, als K. politisch auf dem Höhepunkt seines Ansehens stand, seine Bemühungen, mit Hilfe von Konrad Adenauer und der Protektion von Pacelli Dompropst des Kölner Metropolitankapitels zu werden (I, 276ff). Dieser Plan scheiterte jedoch an dem entschlossenen Widerstand des Kölner Domkapitels (I, 276–283).

III.

In dem relativ kurzen dritten Teil, „Kaas als Politiker in der Deutschen Nationalversammlung" (I, 285–382), behandelt der Vf. die bedeutsame Rolle, die K. am Beginn seiner politischen Laufbahn als Abgeordneter der DZP beim Zustandekommen der Weimarer Reichsverfassung gespielt hat. Zweifellos besaß K. große politische Gaben und Fähigkeiten. Es fehlte ihm jedoch, was sich in seinem späteren Leben oft bemerkbar machte, „die Härte, die ein im Kampf stehender Parlamentarier braucht" (I, 285). K. war, und hierbei ist dem Vf. unbedingt Recht zu geben, stets Realpolitiker, für den nur das jeweils Erreichbare zählte, jedoch stets auf der Grundlage ethisch-christlicher Prinzipien. Die „Dolchstoßlegende" lehnte er ab. Den Sturz der Monarchie mißbilligte er, ohne jedoch zu zögern, sich, wie dies seiner Grundhaltung entsprach, auf den Boden der Tatsachen zu stellen und die Republik zu bejahen und für sie vorbehaltlos einzutreten.

Ganz im Gegensatz zu seinem Schüler K. lehnte Stutz, dem der Vf. ein geringes militärstrategisches und politisches Urteilsvermögen attestiert, das neue Deutschland und auch die DZP ab (I, 300–315). Hier stand der Schüler K. in direktem Gegensatz zu seinem Lehrer und großen Protektor Stutz. K. war als Abgeordneter des Wahlkreises Trier mit einer Mehrheit von 57,9 Prozent der Stimmen in die Deutsche Nationalversammlung gewählt worden. Stutz, der sich von der Politik fernhielt, war trotzdem stolz auf seinen erfolgreichen Schüler K. (I, 328f). Wegen seiner juristischen Kenntnisse wurde K. in den wichtigsten Ausschuß, in den Verfassungsausschuß, gewählt und leistete dort anerkanntermaßen wertvolle Arbeit. Es zeigte sich aber bereits damals, daß K. den Anstrengungen des parlamentarischen Lebens nicht voll gewachsen war. Schon jetzt ließ sich voraussehen, „daß der milde Priester und empfindliche Gelehrte der Härte des politischen Kampfes auf die Dauer nicht gewachsen sein könnte" (I, 335). Bereits in der Deutschen Nationalversammlung fehlte K. oft bei Sitzungen und war „krank" gemeldet.

Im Gegensatz zu Stutz, der als typischer Vertreter der Deutschen Nationalen Volkspartei (DNVP) dem neuen Staat und seiner Form von vornherein mit einer Abneigung gegenüberstand, die er niemals zu überwinden vermochte (I, 376), beurteilte K. die Weimarer Reichsverfassung und insbesondere deren staatskirchenrechtliche Errungenschaften durchaus positiv (I, 352ff). Er trat ein für den Abschluß von Konkordaten und – mit großer Entschiedenheit – für die Bekenntnisschule. Die bedeutungsvolle Rolle der DZP bei der Schaffung der Weimarer Reichsverfassung und des in ihr normierten Staat-Kirche-Verhältnisses hat K. zu Recht stets hervorgehoben (I, 361). Die Bildung der Koalition zwischen der Sozialdemokratischen Partei (SPD), der Deutschen Demokratischen Partei (DDP) und dem Zentrum hielt K. im Gegensatz zu dem politisch naiven Stutz, der die Rückkehr der Hohenzollern herbeisehnte, für politisch richtig und notwendig (I, 362ff). K. hat diese Politik konsequent vertreten und mitgetragen.

IV.

In dem außerordentlich umfangreich ausgefallenen vierten Teil des Werkes, „Kaas als Politiker im Deutschen Reichstag bis zum Jahre 1932" (I, 383–707; II, 1–501), behandelt der Vf. das politische Wirken von K. vom Beginn der Weimarer Republik bis zur Machtübernahme Hitlers.

Nur ungern erteilte Bischof Bornewasser K. die gemäß c. 139 § 4 CIC/1917 erforderliche Erlaubnis für die Übernahme eines Reichstagsmandats. Im Jahre 1924 wollte Bornewasser K. nach Trier zurückrufen, wo er ihn, den einzigen Kanonisten in Trier, als Leiter des Offizialats, als Dezernenten für das Saargebiet und als Prof. des Kirchenrechts dringend benötigte. Diese drei Ämter entsprächen auch den „Neigungen und Fähigkeiten" von K., ließen sich aber mit dem Mandat nicht vereinbaren (I, 387). Als Pacelli sich jedoch mit größtem Nachdruck für das Verbleiben von K. im Deutschen Reichstag einsetzte, gab Bornewasser nach. Es wäre sicherlich nicht nach dem Geschmack von K. gewesen, dem Wunsche seines Heimatbischofs entsprechend sein Mandat niederzulegen und die eher unauffälligen Arbeiten in Trier zu übernehmen. Die Vorstellungen, die Pacelli bei Bischof Bornewasser erhob, waren in der Sache sicher berechtigt. K. war für Pacelli, vor allem auch bei den Beratungen zum Preußischen Konkordat von 1929, schlechthin unentbehrlich.

In bewundernswürdig vollständiger Weise bietet der Vf. jeweils einen Überblick über die einzelnen politischen Sachgebiete und zeigt einerseits die Grundhaltung, die die DZP hierzu einnahm, im allgemeinen und die Auffassungen, die Kaas hierzu vertreten, und die Rolle, die er auf dem jeweiligen Gebiet gespielt hat, im besonderen. Nur andeutungsweise kann hier auf die elf Abschnitte des extensiven vierten Teils hingewiesen werden. Es handelt sich dabei um die folgenden Themenbereiche: 1. Die Tätigkeit als Abgeordneter; 2. Kaas vor den Grundfragen der deutschen Außenpolitik; 3. Der Vertrag von Versailles und seine Folgen; 4. Die äußere Politik hinsichtlich der einzelnen Länder; 5. Der Völkerbund; 6. Der Kampf um den föderalistischen Aufbau des Deutschen Reiches; 7. Die Beziehungen zum Rheinischen Provinziallandtag und zum Preußischen Staatsrat; 8. Die Wirtschafts-, Finanz- und Sozialpolitik; 9. Die Wehrpolitik; 10. Die Kulturpolitik; 11. Die Kirchenpolitik.

1. K. hat wiederholt im Deutschen Reichstag zu großen Reden das Wort ergriffen; er war ein geschätzter, glänzend formulierender, stets vornehmer und sachkundiger Redner. Seine Reden waren immer gründlich vorbereitet. Er sprach nicht frei, sondern trug seine Ausführungen aufgrund stenographischer Aufzeichnungen vor (I, 424f). Bei Plenarsitzungen fehlte er oft (I, 426ff). Er gab damit kein gutes Beispiel; wiederholt war er krank gemeldet, obwohl er andernorts an einer Veranstaltung teilnahm. Mit immenser Akribie hat der Vf. sämtliche Sitzungsprotokolle des Deutschen Reichstags durchgearbeitet und anhand der namentlichen Abstimmungen festgestellt, ob K. daran jeweils teilgenommen oder ob er bei der betreffenden Sitzung gefehlt hat.

Eine besondere Begabung und ein ausgeprägtes Geschick zeigte K. für die Außenpolitik (I, 452ff). Er war permanentes Mitglied des Auswärtigen Ausschusses. Nach der Meinung des Vf. hätte K. mit Sicherheit „das Zeug zum Außenminister" gehabt. K. hat sich aus Verantwortung für das Deutsche Reich für die Annahme des Vertrags von Versailles eingesetzt, dessen Verweigerung nach seiner Auffassung verheerende Folgen gehabt hätte (I, 508). Er vertrat auch die Politik der DZP, den Forderungen nach Reparationen nachzugeben, bis sich die Leistungsunfähigkeit des Deutschen Reiches herausstellte (I, 576ff). In der Verständigung mit Frankreich sah K. den Schlüssel der deutschen Politik. Er anerkannte das Recht der Polen auf einen eigenen Staat, empfand aber die Unterdrückung des Deutschtums in Polen als schweres Unrecht (I, 668). Er setzte sich mit der DZP für gute Beziehungen zur Sowjetunion ein (I, 687ff).

Aus staatspolitischen Gründen und im Interesse der Friedenspolitik befürwortete K. den Beitritt des Deutschen Reiches zum Völkerbund, dessen politische Bedeutung er im übrigen nicht hoch veranschlagte. Er arbeitete in Genf eifrig mit (II, 18). K. war gegen jeden Separatismus (II, 47ff), aber entschiedener Föderalist (II, 58) und als solcher für einen von Preußen abgetrennten Staat „Rheinland" innerhalb des Deutschen Reiches. Zu Unrecht wurde er deshalb von seiten der Rechtsparteien, der Völkischen, der Linksradikalen, der NSDAP (II, 69–80), von Ludendorff (II, 66) und verschiedentlich auch noch nach dem Zweiten Weltkrieg (II, 80f) angegriffen, verdächtigt und als „Separatist" diffamiert.

In der Saarfrage war K., ebenso wie übrigens auch der Apostolische Nuntius Pacelli, entschieden gegen die von Frankreich betriebenen Versuche der Gründung eines eigenen Saarbistums. K. erwies sich „auch in der Saarfrage als zuverlässiger deutscher Patriot" (II, 119). Es war die „Tragik des deutschen Patrioten", daß die von ihm politisch erstrebte Rückkehr des Saarlandes in das Deutsche Reich unter einem amoralischen Regime erfolgte (II, 142).

2. K., der eine ausgesprochene Witterung für Machtstrukturen und Einflußmöglichkeiten besaß, war neben seiner Tätigkeit im Deutschen Reichstag gleichzeitig von 1921 bis 1933 auch Mitglied des Preußischen Staatsrats, der als eine Art 2. Kammer, allerdings nur mit beobachtenden, überwachenden und gutachterlichen Funktionen, einen erheblichen Einfluß auf die preußische Politik, und hier insbesondere auf die Gesetzgebung, ausübte. Der Preußische Staatsrat bestand aus Vertretern der preußischen Provinzen, die von deren Landtagen gewählt wurden. Bei der 2. Sitzung des Preußischen Staatsrates am 7. Mai 1921 schlug K. für seine Fraktion den Kölner Oberbürgermeister Konrad Adenauer als Vorsitzenden des Staatsrates vor. Adenauer wurde gewählt und behielt den Vorsitz des Preußischen Staatsrates bis zum Jahre 1933. Die enge Zusammenarbeit zwischen Adenauer und K., die damals begründet wurde, hat, wie der Vf. feststellt, „alle Wechselfälle des öffentlichen und privaten Lebens beider Männer überdauert" (II, 158).

Wegen seiner Ämterhäufung – Mitglied des Deutschen Reichstags, des Preußischen Provinziallandtags und des Trierer Domkapitels – war es K. schon rein physisch unmöglich, auch nur mit einer gewissen Regelmäßigkeit an den durchschnittlich in einem Rhythmus von 14 Tagen stattfindenden Sitzungen des Preußischen Staatsrates teilzunehmen. Er fehlte, wie der Vf. mit der ihm eigenen Akribie bei der Durchforschung der Sitzungsprotokolle des Preußischen Staatsrates nachgewiesen hat, bei zahlreichen Sitzungen (II, 156f). Wenn jedoch die Wahl des Vorsitzenden des Preußischen Staatsrates auf der Tagesordnung stand, war K. jedesmal zur Stelle und setzte sich, stets mit Erfolg, für die Wiederwahl Adenauers ein. 1933 wurde der Preußische Staatsrat in ein bedeutungsloses Beratungsorgan des Preußischen Staatsministeriums umgewandelt.

3. Im einzelnen behandelt der Vf. die Grundauffassungen und das politische Engagement von K. auf den Gebieten der Wirtschafts-, Finanz-, Sozial-, Wehr- und Kulturpolitik (II, 172–322). Es handelt sich hierbei jeweils um vorzügliche sachkundige Darstellungen der Haltung der DZP zu diesen Sachgebieten im Zeitraum von 1919 bis 1933, und zwar unter der besonderen Berücksichtigung der Äußerungen und des politischen Verhaltens ihres geistig hochstehenden Repräsentanten und späteren Parteivorsitzenden K. Der Leser erfährt hier zum Beispiel, daß K. in Übereinstimmung mit seiner Partei gegen eine entschädigungslose Enteignung der früheren regierenden Fürstenhäuser war, sondern sich vielmehr für deren Abfindung einsetzte (II, 177). Mit der DZP kämpfte K. für die Konfessionsschule und den konfessionellen Religionsunterricht (II, 257ff).

4. Von besonderem Interesse in diesem Teil ist die ausführliche Darstellung der von K. verfolgten Kirchenpolitik (II, 322–501). Im Unterschied zu der im ev. Raum weit verbreiteten Abneigung gegen die kathol. Kirche, wie sie besonders bei den Vertretern der DNVP und den Anhängern des Evangelischen Bundes festzustellen war – der Vf. bietet hierfür zahlreiche, heute kaum mehr verständliche, eindrucksvolle Beispiele –, stand K. dem Protestantismus unbefangen, vorurteilslos und unvoreingenommen gegenüber (II, 336). K., der sich der Minderheitensituation der deutschen Katholiken im Deutschen Reich und der damit verbundenen Gefahren stets bewußt war, warb unermüdlich für die politische Zusammenarbeit der Christen, vor allem im Bereich der Kultur- und Kirchenpolitik (II, 340). Der Abschluß von Konkordaten war für K. ein zentrales Anliegen seiner kirchenpolitischen Bemühungen. Stutz hat auf diesem Gebiet des Staatskirchenrechts, wie viele Protestanten, während der Weimarer Zeit eine bemerkenswerte Wende vollzogen. Ursprünglich in Übereinstimmung mit dem Zeitgeist ein „Gegner der Konkordate", war er gegen Ende der Weimarer Republik „mit dem Gedanken der Konkordate und Kirchenverträge völlig versöhnt" (II, 357). Mit vielen Politikern der DZP setzte sich K. nach dem Inkrafttreten der Weimarer Verfassung für den Abschluß eines Reichskonkordats ein und war deshalb ursprünglich ein entschiedener Gegner von Landeskonkordaten. Die Pläne für ein Reichskonkordat scheiterten jedoch 1921/22 am Widerstand Bayerns und Preußens, und zwar überwiegend wegen der mangelnden Einigung in Schulfragen (II, 367).

Vergeblich versuchte K., dem – im Unterschied zu Pacelli und Adenauer – ein tieferes Verständnis für die besondere Eigenart des bayerischen Wesens und auch für die Eigenstaatlichkeit Bayerns fehlte, auf die Bayerische Staatsregierung einzuwirken, die bayerischen Konkordatspläne hinter die des Reiches zurückzustellen. Er vertrat hierbei einseitig die unitaristischen Interessen der Reichsregierung und der Reichstagsfraktion der DZP (II, 383). Bei den Beratungen und Einzelarbeiten für das am 29. 3. 1924 unterzeichnete Bayerische Konkordat wurde K. nicht herangezogen, da dem Apostolischen Nuntius Pacelli, wie der Vf. in zutreffender Beurteilung der Sachlage anmerkt, „im bayerischen Raum genügend Kenner der Materie zu Verfügung" standen (II, 385).

Beim Abschluß des Preußischen Konkordats vom 14. 6. 1929 dagegen war K. in den langwierigen, komplizierten und von verschiedenen Krisen begleiteten Konkordatsverhandlungen infolge seiner Beraterfunktion bei Pacelli und seiner Stellung in der DZP eine der Schlüsselfiguren. Er verstand es immer wieder, in schwierigen Situationen zu vermitteln (II, 394–415). Nach Abschluß des Preußischen Konkordats rühmte Pacelli „die kluge, umsichtige und treue Mitarbeit", die K. „in selbstlosester Aufopferung" geleistet habe, sowie ferner sein „umfassendes Wissen", sein „seltenes Verhandlungsgeschick" und das „ihm allgemein entgegengebrachte Vertrauen" (II, 429).

Einen interessanten Anhang zur Entstehungsgeschichte des Preußischen Konkordats bildet die Darstellung der ganz überwiegend ablehnenden Haltung, die der deutsche Protestantismus zur Frage des Abschlusses des Preußischen Konkordats einnahm, sowie ferner der Bestrebungen zum Abschluß eines Preußischen Kirchenvertrags, der allerdings erst im Jahre 1931 zustande kam (II, 431–444). Speziell geht der Vf. auf die Stellung von Stutz zum Preußischen Konkordat ein, die zum Teil widerspruchsvoll und durchaus ambivalent war (II, 452).

Beim Zustandekommen des Badischen Konkordats vom 12. 10. 1932 (II, 455–474) spielte K. anfangs ebenfalls eine bedeutsame Mittlerrolle. Seine im Auftrag von Pacelli unternommenen Versuche, zu erreichen, daß zwei Vertreter der Badischen Staatsregierung zu Konkordatsverhandlungen mit dem Kardinalstaatssekretär Pacelli nach Rom kamen, führten jedoch nicht zum Erfolg (II, 461). Es zeugt von der souveränen und eigenständigen Verhandlungsführung Pacellis, daß er K., der sich in Berlin aufhielt, über den Fortgang der entscheidenden Verhandlungen zum Badischen Konkordat nicht einmal mehr informiert hat (II, 465).

5. Den Abschluß des langen und außerordentlich instruktiven Abschnitts über die Kirchenpolitik bildet das Kapitel über die Bemühungen zur Errichtung einer „exemten Militärseelsorge" (II, 475–501). Auch in dieser Frage hat sich K. stark engagiert. Im Gegensatz zum deutschen Episkopat und insbesondere zur Auffassung von Kardinal Faulhaber, trat K. in Übereinstimmung mit den Wünschen der Reichsregierung und des Reichswehrministeriums für eine exemte Militärseelsorge ein. Während der Weimarer Zeit kam es in dieser Frage nicht mehr zu einer Einigung. Erst im Reichskonkordat erklärte sich der Heilige Stuhl mit der Errichtung einer exemten Militärseelsorge im Deutschen Reich einverstanden (II, 500).

V.

Im fünften Teil, „Kaas als Politiker der Deutschen Zentrumspartei" (II, 503–748), bietet der Vf. einleitend eine ebenso instruktive wie ausführliche Darstellung der Organisation und der nicht sonderlich strengen Disziplin dieser Partei, deren innerer Zusammenhalt und Einheit K. ein Herzensanliegen waren (II, 503–559). Im einzelnen behandelt der Vf. die Wesenszüge der Zentrumspartei, ihre politische Praxis und ihr Verhalten in der Regierungsverantwortung. K. hat alle Kabinette, an denen das Zentrum beteiligt war, „loyal" mitgetragen. Besonders gute Kontakte hielt er als Abgeordneter der Grenz- und Bischofsstadt Trier, zu dessen Diözese das Saarland gehört, und als Vertreter des Rheinlandes „zu den Inhabern der Ressorts für Auswärtiges und für die besetzten Gebiete" (II, 546).

Den geistlichen Parlamentariern fiel innerhalb der Zentrumspartei zwischen den einzelnen Interessengruppen eine wichtige Mittlerfunktion zu. Sie standen über den Gegensätzen der Gruppen und Stände und sahen das Ganze. K. galt auch innerhalb der DZP als vornehmer Mann; er zeichnete sich aus durch Sachlichkeit, Ritterlichkeit und Kompromißbereitschaft. Jedoch war die Kenntnis der Psychologie der Massen nicht seine besondere Stärke. Der gelehrte Prof. übersah, daß „differenzierte und komplizierte Gedankengänge der großen Masse nicht nachvollziehbar sind" (II, 576).

Zu einer Schlüsselfigur des deutschen politischen Lebens wurde K. durch seine am 8. 12. 1928 erfolgte Wahl zum Vorsitzenden der DZP. Dieses Ereignis sollte nicht nur für sein späteres persönliches Schicksal, sondern auch für die weitere Entwicklung der deutschen Politik im allgemeinen und der Kirchenpolitik im besonderen von weittragender Bedeutung werden. K. hatte sich nach diesem Amt nicht gedrängt, er war aber wohl der irrigen Meinung, daß er den Anforderungen dieses Amtes gewachsen sein würde, und glaubte, daß er sich angesichts der Polarisierung, die damals in der DZP bestand, dem Ersuchen der Mehrheit der Delegierten nicht versagen dürfe (II, 619). K. war ein ausgesprochener Kompromißkandidat. Seine Wahl trug anfangs sicherlich zur Beruhigung und inneren Festigung der Partei bei. In den ersten Jahren seiner Amtsführung kam K. sowohl in den Wahlkämpfen als auch in der Parteiführung seinen Amtspflichten noch am eifrigsten nach. Später erlahmte sein Eifer. Neben seinen anderen Verpflichtungen, die er sämtlich beibehielt, vernachlässigte er seine politische Führungsaufgabe, der er, wie der Vf. zutreffend betont, im Grund nicht gewachsen war (II, 649). Die Mitglieder der Fraktion und die Anhänger der Partei enttäuschte er oft bitter durch seine Abwesenheit. Bei zahlreichen Vorstandssitzungen der Reichstagsfraktion der DZP fehlte er, wie der Vf. anhand der minuziösen Durchsicht der Sitzungsprotokolle der Reichstagsfraktion der DZP nachweist (II, 652f).

In der Endphase der Weimarer Zeit ergriff K. im Plenum des Deutschen Reichstags kaum noch das Wort. Wie er selbst erklärte, war er physisch nicht mehr in der Lage, bei der Art der Verhandlungsstörungen durch die NSDAP zu sprechen (II, 654). Infolge seines Gesundheitszustandes zeigte er sich den Aufgaben seines Parteiamtes immer weniger gewachsen. Häufig fehlte er bei Konferenzen, Sitzungen und Versammlungen wegen Krankheit. Erst am 5. Mai 1933, als er sich bereits in Rom in der Emigration befand, erklärte er den von vielen schon seit langer Zeit herbeigesehnten Rücktritt vom Amt des Parteivorsitzenden (II, 662).

Von besonderem Wert und Gewicht in diesem fünften Teil ist die sorgfältige und, wie stets beim Vf., auch überaus ausführliche Darstellung der politischen und weltanschaulichen Programmatik und des politischen Verhaltens der anderen größeren im Deutschen Reichstag vertretenen Parteien, nämlich der SPD, der DNVP, der Liberalen Parteien und der Bayerischen Volkspartei, und zwar jeweils unter der besonderen Rücksicht der Beziehungen und des Verhältnisses von K. zu diesen Parteien (II, 663–746). Obwohl diese umfangreichen Ausführungen über die weltanschaulichen Grundlagen des deutschen Parteiwesens zu der Biographie von K. weithin keinen unmittelbaren sachlichen Bezug aufweisen, sind sie dennoch, insbesondere wegen der profunden Sachkenntnis und Erudition des Vf.s, für den interessierten Leser eine Fundgrube wertvollster Informationen und letztlich auch für das volle Verständnis des Scheiterns der Politik der DZP und der gesamten Weimarer Republik von großem Wert und im Grunde unverzichtbar.

VI.

Im sechsten Teil des Werkes, „Die politische Tätigkeit von Kaas im Schatten der anwachsenden NSDAP" (III, 1–422), schildert der Vf. den Zusammenbruch der Weimarer Republik und in diesem Zusammenhang auch die letzten Jahre und das Ende der politischen Laufbahn von K. In gewohnter, aber durchaus instruktiver Breite behandelt er die „Erkrankung der Gesellschaft", das Anwachsen der KPD, die besorgniserregende Zunahme der NSDAP, den Zusammenbruch der politischen Kultur, nicht zuletzt durch die u. a. von Goebbels inszenierten Radau- und Störszenen und Tumulte im Reichstag, denen sich der empfindsame K. hilflos ausgeliefert sah (III, 66). K. stand unbeirrt auf dem Boden des Programms der DZP. Er kämpfte für die Herrschaft des Rechts und distanzierte sich von den „das gesamte Staatsrecht relativierenden Grundtendenzen von Carl Schmitt und seinen Gefolgsmännern" (III, 80). Diesen Auffassungen und Strömungen gegenüber bekannte sich K. zur Demokratie und zum „richtig verstandenen autoritären Staat" (III, 90). Lange Zeit unterstützte er die Politik Brünings rückhaltlos. Die Entfremdung zwischen K. und Brüning ging, wie der Vf. meint, eher von Brüning aus (III, 143). Wegen ihrer

divergierenden Auffassungen im Hinblick auf das richtige Verhalten gegenüber Hitler und der NSDAP war der sich immer mehr verschärfende Gegensatz zwischen Brüning und K. aber unvermeidlich. Die Entfremdung zwischen den beiden Politikern, die in früheren Jahren miteinander befreundet waren, hatte ihren Grund zum Teil auch darin, daß K. offensichtlich zu wenig Vertrauen in die Austerity-Politik Brünings hatte (III, 170f), vor allem aber darin, daß K., im Gegensatz zu Brüning, Hitler nicht durchschaute und sich über dessen Verfassungstreue Illusionen machte (III, 256, 275). In dezidiertem Gegensatz zu Brüning plädierte K. eine Zeitlang für eine politische Zusammenarbeit zwischen der DZP und der NSDAP in einer Koalition unter Führung Hitlers. K. hatte jedoch hierbei die Rechnung ohne Hittler gemacht. Dieser lehnte, wie die spätere Entwicklung zeigte, jeden derartigen Kooperationsversuch ab.

In objektiver und sachlicher Weise schildert der Vf. die Rolle, die K. im Zusammenhang mit der „Machtergreifung" Hitlers und bei der Annahme des Ermächtigungsgesetzes gespielt hat. K., der, wie der Vf. immer wieder bemerkt, Hitler nicht durchschaute und mit dessen Amoralität nicht gerechnet hatte, erblickte in der beruhigenden Zusicherung, die Hitler ihm gegenüber in einer Unterredung am 22. März 1933 abgegeben hatte, eine hinreichende Grundlage, um die Vorbehalte der Abgeordneten der DZP gegenüber dem Ermächtigungsgesetz zu zerstreuen (III, 337). Es entsprach der oft von K. befolgten Taktik und kennzeichnet sein auch in anderen vergleichbaren Situationen an den Tag gelegtes Verhalten, daß er, der Parteivorsitzende, es bei der ersten Sitzung der Fraktion der DZP am Vormittag des 23. 3. 1933, dem Tag der Abstimmung über das Ermächtigungsgesetz, ablehnte, „von sich aus einen Vorschlag zu machen, wie man sich entscheiden solle" (III, 341). Innerlich war er für die Zustimmung. Er fürchtete nämlich die Anklage, die politische Vertretung des katholischen Volksteils habe in der Stunde der Not des Reiches beiseite gestanden. Brüning sprach sich bei dieser Vormittagssitzung für seine Person gegen eine Annahme des Ermächtigungsgesetzes aus und stellte sich damit in einen Gegensatz zu K. (III, 342). Nach dieser ersten Fraktionssitzung am 23. 3. 1933 gab Hitler im Plenum seine Regierungserklärung ab.

Nach der Regierungserklärung Hitlers traf sich die Fraktion der DZP am Nachmittag des 23. März 1933, und zwar unmittelbar vor der Abstimmung über das Ermächtigungsgesetz, zu einer zweiten Sitzung, bei der die Marschrichtung für das Verhalten der Fraktion bei der Abstimmung über das Ermächtigungsgesetz festgelegt werden sollte. Hierbei plädierte K., der sich am Vormittag nicht hatte festlegen wollen, für die Annahme des Ermächtigungsgesetzes (III, 346). K. empfahl anschließend im Plenum des Deutschen Reichstags für die DZP die Annahme des Ermächtigungsgesetzes (III, 347ff). Von den insgesamt 74 Abgeordneten der DZP nahmen 42 an der Abstimmung über das Ermächtigungsgesetz teil; sie stimmten ausnahmslos mit „Ja". Die DZP dankte K. in den darauffolgenden Tagen „für die große, verantwortungsvolle, schwierige Arbeit in den letzten Tagen" (III, 349, 351).

Nach der Meinung des Vf.s haben K. und die anwesenden Abgeordneten der DZP angesichts der Tatsache, daß Hitler wegen der Zustimmung durch die Massen das Parlament auf jeden Fall ausgeschaltet hätte, „richtig gehandelt". Es soll hier nicht mit dem Vf. in eine Kontroverse darüber eingetreten werden, ob seine Auffassung zutreffend ist. Tatsache ist, daß K. wegen seiner Empfehlung der Zustimmung zum Ermächtigungsgesetz sein Leben lang an einem „Rechtfertigungskomplex" gelitten hat (III, 366). Diese seine Empfehlung dürfte auch der Hauptgrund dafür gewesen sein, daß er auch nach 1945 nie mehr nach Deutschland zurückgekehrt ist.

Nach der Annahme des Ermächtigungsgesetzes ließ K. seine Partei buchstäblich im Stich. Bereits am nächsten Tag, am 24. 3. 1933, reiste er nach Rom ab. Am 31. 3. 1933 kehrte er noch einmal nach Berlin zurück, um in der Reichskanzlei an den drei Sitzungen des „Arbeitsausschusses" teilzunehmen, dessen Bildung zwischen der DZP und der NSDAP vereinbart worden war. Die letzte Sitzung dieses Ausschusses fand am 7. April 1933 statt. An diesem Tag hatte K. das erste und einzige Gespräch mit Hitler unter vier Augen. Über den Inhalt dieses Gesprächs ist nichts bekanntgeworden. Bereits am Abend dieses Tages, am 7. April 1933, verließ K. Berlin wieder in Richtung Rom. Er reiste am 7. 4. noch bis München, am darauffolgenden Tag von München nach Rom. Er hat von diesem Tag an deutschen Boden nicht mehr betreten (III, 372). Der Hauptgrund für seine Flucht und sein in vielen Augen anstößiges Verbleiben in Rom dürfte die Angst vor einer drohenden Verhaftung gewesen sein (III, 374). Es erscheint fraglich, ob dieses Verhalten des Vorsitzenden der DZP mit dem Vf. damit gerechtfertigt werden kann, daß die DZP „an die Abwesenheit ihres Vorsitzenden gewöhnt" gewesen sei und ja in Brüning ihren führenden „Kopf" hatte. K. war eben der Parteivorsitzende, der in dieser Eigenschaft die Verhandlungen mit Hindenburg und Hitler geführt hatte. Erst am 5. Mai 1933 entschloß sich K., vom Amt des Parteivorsitzenden zurückzutreten (II, 662). Am 6. Mai wurde Brüning zum Parteivorsitzenden gewählt. Am 5. Juli 1933 löste sich die DZP auf.

Ausführlich behandelt der Vf. auch den Verlauf der Verhandlungen über den Abschluß des Reichskonkordates (III, 387–422), an denen K. einen außerordentlich großen und hervorragenden und auch von Papst Pius XI. ausdrücklich anerkannten Anteil hatte (III, 397). Stutz, der sich auf dem Gebiete des Konkordatsrechts als die größte Koryphäe betrachtete, war tief verstimmt darüber, daß er seitens der Deutschen Reichsregierung nicht als deren Berater zu den Konkordatsverhandlungen beigezogen wurde. Er kritisierte die Inkompetenz der staatlichen Seite bei der Erarbeitung des Konkordatstextes und würdigte um so mehr die Leistungen der kirchlichen Seite. Die Ratifizierung des am 20. Juli 1933 unterzeichneten Konkordats erfolgte am 10. September 1933.

Mit Recht verteidigt der Vf. den Abschluß des Reichskonkordats durch den Heiligen Stuhl. Der Kirche blieb damals keine andere Wahl, als das Angebot der Deutschen Reichsregierung anzunehmen. Ein kausaler Nexus zwischen der Zustimmung der DZP zum Ermächtigungsgesetz und dem Abschluß des Reichskonkordats läßt sich, wie M. mit Nachdruck betont und auch im einzelnen darlegt, nicht nachweisen; ebensowenig ist ein Kausalnexus zwischen dem Untergang der DZP und dem Abschluß des Reichskonkordats nachzuweisen. Der Vf. verdient Zustimmung, wenn er erklärt, daß es irrig wäre, anzunehmen, die DZP wäre ohne Reichskonkordat nicht untergegangen bzw. hätte sich ohne den Konkordatsabschluß nicht aufgelöst (III, 412). Es erhebt sich allerdings die Frage, ob es auch dann zum Abschluß des Reichskonkordats gekommen wäre, wenn die DZP bei der Abstimmung über das Ermächtigungsgesetz gegen dieses Gesetz gestimmt hätte. Die Frage dürfte wohl zu verneinen sein.

Für K. bedeutete es einen schweren Schlag, daß er nach dem Abschluß des Reichskonkordats auf ausdrückliches Verlangen der Deutschen Reichsregierung von den weiteren Verhandlungen über die Durchführung des Reichskonkordats ausgeschlossen wurde und „im Halbdunkel eines geheimen Mitarbeiters Pacellis" verbleiben mußte (III, 418). Ein Kommentar zum Reichskonkordat, der unter dem Namen des Freiburger Erzbischofs Gröber erscheinen, jedoch K. zum Verfasser haben sollte, ist wegen der späteren politischen Entwicklung niemals erschienen. Er sollte im Verlag Herder, Freiburg i. Br., herauskommen, nicht im Verlag Pustet, Regensburg, der diesen Kommentar ebenfalls gerne herausgebracht hätte (III, 420ff).

VII.

Der siebente Teil mit der Überschrift „Die römischen Jahre von Kaas" (III, 423–519) behandelt sein erfolgreiches Wirken in der römischen Emigration.

Pacelli, der in dem Werk von M. sowohl im Hinblick auf sein ausgewiesenes fachliches Können als Apostolischer Nuntius als auch auf die Qualitäten seines Charakters als eine überragende Persönlichkeit erscheint, erwies sich gegenüber K. in dessen römischen Jahren (vom 8. 4. 1933 bis zu seinem Tod am 25. 4. 1952) als treuer und zuverlässiger Freund und Protektor. Ausschließlich dem Einfluß von Pacelli hatte K. es zu verdanken, daß er am 20. 3. 1934 Wirklicher Apostolischer Protonotar (III, 427) und am 6. 4. 1935 Kanonikus der Patriarchalbasilika St. Peter wurde (III, 428). Am 20. August 1936 wurde er, wiederum aufgrund der tatkräftigen Vermittlung von Pacelli, zum Verwalter von St. Peter, „Economo e Segretario della Sacra Congregazione della Reverenda Fabbrica di San Pietro", ernannt. Damit oblag ihm die Verwaltung des Vermögens der Peterskirche. Gleichzeitig wurde er Präsident der Forschungsstelle für das Studium der Mosaiken, des „Studio del Mosaico". K. erhielt im Vatikan im Palazzo S. Carlo eine Dienstwohnung. Als Ökonom von St. Peter oblag ihm auch die Leitung der Ausgrabungen unter der Basilika. In seiner Eigenschaft als Chef der Bauhütte von St. Peter war K. außerordentlich effizient und erfolgreich. Am 24. 12. 1950 gab Pius XII. bekannt, daß die Grabungen unter der Peterskirche zur Auffindung des Grabes des Apostels Petrus geführt hätten. An diesem Ergebnis hatte K. einen bedeutsamen Anteil (III, 431).

In seiner römischen Zeit wurde K. zu einem der engen Mitarbeiter Pacellis. Die vielen Schreiben, die Pius XII. während des Zweiten Weltkriegs an die deutschen Bischöfe gerichtet hat, dürften zu einem erheblichen Teil von K. entworfen worden sein. An der Enzyklika „Mit brennender Sorge" hat K. ebenfalls intensiv mitgearbeitet. Von ihm stammt z. B. der Hinweis auf den verpflichtenden Charakter des Reichskonkordats, der sich im Entwurf von Kardinal Faulhaber noch

nicht findet. Wie umfangreiche vergleichende sprachanalytische Untersuchungen des Vf.s zeigen, finden sich in der Enzyklika viele Wörter und Wendungen, darunter auch eine Reihe „blumiger Ausdrücke", die eindeutig dem Wortschatz und der Formulierungskunst von K. entstammen (III, 438f).

Verschiedene Angebote, die K. im Jahre 1933 zur Sicherstellung seines Lebensunterhalts von besorgter und wohlmeinender bischöflicher Seite gemacht wurden, wie z. B. die Ernennung zum Rektor des Campo Santo Teutonico oder zum Rektor der Nationalstiftung S. Maria dell'Anima oder die Stelle eines Religionslehrers an einem privaten Mädchengymnasium in der Schweiz, hat K., wie dies seiner bekannten Art und Taktik entsprach, jeweils zuerst hinhaltend-zögernd behandelt und schließlich abgelehnt (III, 447). Eine Ernennung zum Kardinal und ebenso auch zu einem Diözesanbischof kam für ihn wegen seiner früheren politischen Betätigung bei realistischer Betrachtung nicht in Frage. Nach der Ernennung von K. zum Kanonikus von St. Peter stellte der preußische Staat mit Wirkung vom 1. Oktober 1935 die Zahlung des Gehalts ein, das K. als Mitglied des Trierer Domkapitels bezog. Es belief sich auf monatlich 610,20 RM (III, 472). Damit war sein Amt als Domkapitular in Trier erloschen. Die gehässigen Versuche des Trierer Oberbürgermeisters Ludwig Christ, K. auszubürgern, konnten von dem Trierer Regierungspräsidenten Konrad Saaßen (1886–1937), einem früheren Zentrumsmann, mit Hilfe des Auswärtigen Amtes und der deutschen Vatikanbotschaft verhindert werden (III, 502).

VIII.

In dem mit „Gesamtwürdigung" überschriebenen abschließenden achten Teil zeichnet M. in sorgfältig abwägender Weise ein Gesamtbild der Persönlichkeit von K. (III, 521–574). Er stimmt darin Rudolf Morsey ausdrücklich zu, daß es im deutschen Katholizismus, abgesehen von Matthias Erzberger, kaum eine zweite Persönlichkeit gebe, die ähnlich umstritten ist, wie die von K. (III, 522). Er nennt K. eine „komplizierte Persönlichkeit", einen „Menschen mit all seinem Widerspruch", der es seinen Gegnern leichtgemacht hat (III, 522). Große und vielseitige Talente verbanden sich bei K. mit einem enormen Fleiß. Dazu besaß er eine ausgeprägte geschäftliche und kaufmännische Begabung. Er bezog ein beträchtliches Einkommen und lebte dabei einfach; er war wohltätig und führte kein großes Haus für Gäste. Er war ein Sammler erlesener Kunstwerke.

Einen wenig sympathischen Grundzug im Wesen von K. bildet sein Karrieredenken, das im ersten Jahrzehnt seines Priestertums besonders ausgeprägt zutage trat, ihn aber auch in den Jahren seiner politischen Tätigkeit noch beherrschte. „Über diesem Ziel scheint er seine Umwelt zeitweise vergessen zu haben." Die Intensität, mit der er bei seinen Bemühungen, auf einen Lehrstuhl berufen zu werden, seinen Lehrer Ulrich Stutz für seine Ziele einzuspannen wußte, wirkt in vielen Fällen geradezu peinlich (III, 526). Der schwerste Fehler, den K. wohl in seinem Leben begangen hat, bestand in der Ablehnung des Rufes auf den von ihm vorher mit so großer Vehemenz angestrebten Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn. M. verdient Zustimmung, wenn er die Auffassung vertritt, daß eine Professur für Kirchenrecht, die ihm auch noch die Möglichkeit zu einer ausgedehnten Tätigkeit auf dem Gebiete des Staatskirchenrechts geboten hätte, die eigentliche Berufung von K. gewesen wäre.

Ohne Pacelli hätte sich dem Emigranten K. in Rom wohl kein auch nur einigermaßen attraktives bedeutsames Betätigungsfeld eröffnet.

K., der ursprünglich Medizin oder Musik studieren wollte, aber dann „nach dem Tode der Mutter sein Berufsziel geändert" hatte, war „mit Leib und Seele Priester". Für M. bildet es einen Gegenstand besonderen Interesses, ob dem politischen Prälaten K. sein Engagement im Deutschen Reichstag, im Preußischen Staatsrat, im Preußischen Provinziallandtag, in der Reichstagsfraktion der DZP und seine sonstigen vielen Verpflichtungen genügend Zeit beließen, um seinen religiösen priesterlichen Pflichten nachzukommen. „Man" wüßte gerne, schreibt der Vf., ob K. in Berlin täglich das (ganze) Brevier gebetet, die heilige Messe gefeiert, die Betrachtung gehalten und das Rosenkranzgebet gepflegt habe (III, 535). Ob der Vf. zutreffend urteilt, wenn er K. angesichts der „für sein privates und politisches Handeln charakteristischen Unschlüssigkeit" und des „ihm fehlenden Willens und der Fähigkeit zur Entscheidung" wegen seines anerkannten Verhandlungsgeschicks und seiner Flexibilität das „Rüstzeug zum politischen Führer" (III, 529) attestiert, muß zumindest bezweifelt werden.

Auch in seinem Verhältnis zu anderen Menschen war K. außerordentlich differenziert. Er hatte zwar Freunde, auch unter Geistlichen, aber wohl nur ganz wenige. Es trifft wohl zu, daß K. weithin geschätzt, aber nirgendwo beliebt war (III, 554). Dafür war er, wie M. meint, zu überlegen, zu verschlossen, zu vorsichtig und auch zu selbstbezogen. Unbestreitbar hatte er außerhalb und innerhalb der Kirche viele Gegner (III, 553f). Seinem Lehrer und Protektor Ulrich Stutz, den er verehrte und bewunderte, war er zeit seines Lebens in Ergebenheit verbunden (III, 561ff). Seiner körperlichen Konstitution nach war K. von gutem Aussehen, aber gesundheitlich labil. Wegen eines immer wieder in Erscheinung tretenden Magenleidens, das sich in Situationen starker psychischer Belastungen bis zu Magenkrämpfen steigern konnte, war er oft nicht in der Lage, seinen Verpflichtungen nachzukommen (III, 570ff).

K. starb am 25. April 1952 und wurde auf dem Campo Santo beigesetzt. Pius XII. († 9. 10. 1958) hat in seinem Testament verfügt, daß K. – wohl wegen seiner Verdienste um die Ausgrabungen unter der Peterskirche – in den Grotten von St. Peter seine letzte Ruhestätte finden solle. Diese Anordnung blieb bemerkenswerterweise nahezu sieben Jahren lang unausgeführt. Erst aufgrund einer Anordnung von Paul VI. wurde der Leichnam von K. im Februar 1965 in die Ottonenkapelle in den Grotten von St. Peter überführt (III, 574).

Abschließende Bewertung

In dieser imponierenden wissenschaftlichen Biographie ist M. der differenzierten Persönlichkeit von K. und seinem Lebenswerk, das sich auf sehr verschiedenen Ebenen entfaltet und verwirklicht hat, in hohem Maße gerecht geworden. Der Vf. war erkennbar und im Ergebnis durchaus mit Erfolg stets bestrebt, seine detailreiche und informative Untersuchung sine ira et studio zu verfassen.

Es muß jedoch die Frage gestellt werden, ob die ausufernde Breite, die an vielen Stellen, ja fast allenthalben anzutreffen ist, in diesem Maße zwingend geboten war und ob das jeweilige historische Umfeld, in dem K. tätig war, immer in so extensiver Weise dargestellt werden mußte, wie dies tatsächlich geschehen ist. In vielen Fällen behandelt der Vf. mit großer Ausführlichkeit Gegenstände und Fragen, die mit der Tätigkeit und dem Leben von K. auf den ersten Blick nur in einem losen und mittelbaren Zusammenhang stehen.

Allein den fehlgeschlagenen Bemühungen von K. um einen Universitätslehrstuhl in Münster, Straßburg und Freiburg widmet der Vf. 38 S. (I, 67–105).

Die Persönlichkeit und das Wirken des Apostolischen Nuntius Pacelli werden auf nahezu 20 S. dargestellt (I, 173–191), bevor sich der Vf. seinem eigentlichen Thema, nämlich der Zusammenarbeit von Pacelli und K. zuwendet. Um die Einstellung und die Äußerung von K. zur bedeutsamen Frage der Reparationen im Zusammenhang mit dem Vertrag von Versailles darzulegen, behandelt der Vf. eingehend auch die gesamte Problematik der Reparationen mit Einschluß des Dawes-Plans und des Young-Plans auf nicht weniger als 25 S. (I, 555–580). Im Zusammenhang mit der Darstellung der politischen Tätigkeit von K. wird der Leser z. B. auch mit den Grundlagen des preußischen Staatsrechts und mit dem Funktionieren der preußischen Staatsverwaltung sowie mit den Hauptproblemen der Wirtschafts-, Finanz-, Sozial-, Wehr- und Kulturpolitik der Weimarer Republik vertraut gemacht.

Der Vf. läßt sich dabei wohl von der unbestritten richtigen Auffassung leiten, daß der Leser nur bei genauer Kenntnis aller dieser Voraussetzungen die jeweilige politische Einstellung und das konkrete Verhalten des Zentrumspolitikers K. einigermaßen zutreffend würdigen und beurteilen kann. Es handelt sich bei diesem Werk, was aus dem Titel nicht hervorgeht, eben nicht nur um eine sich streng auf die Person und die wissenschaftliche und politische Tätigkeit von K. konzentrierende Biographie, sondern darüber hinaus auch um eine Darstellung der gesamten Epoche, in die das Wirken von K. fällt. Darin besteht bereits für die heutige Zeit ein besonderer wissenschaftlicher Wert dieses Werkes.

Ein weiteres Bedenken betrifft die Tatsache, daß durch die systematische Einteilung des Werkes in die verschiedenen Tätigkeitsbereiche von K. und durch die jeweils im Zusammenhang erfolgende Darstellung dieser Gebiete die Gleichzeitigkeit der Ereignisse auf verschiedenen Ebenen des Wirkens und Lebens von K. nicht immer mit der erforderlichen Deutlichkeit hervorgeht.

So ist z. B. der von ihm Ende 1929 und zu Beginn des Jahres 1930 verfolgte kühne Plan, mit Hilfe seines Parteifreundes Konrad Adenauer die damals vakante Stelle des Dompropstes des Kölner Metropolitankapitels zu erhalten, nur deshalb einigermaßen verständlich, weil K. damals nach dem glücklichen Abschluß des Preußischen Konkordats, an dessen Zustandekommen er einen entscheidenden Anteil hatte, als Vorsitzender der DZP auf dem Höhepunkt seines Ansehens stand und zugleich in Rom in dem kurze Zeit vorher zum Kardinalstaatssekretär ernannten Eugenio Pacelli einen Fürsprecher und Promo-

tor dieses Projektes besaß. Dabei fällt noch ins Gewicht, daß Adenauer seinerseits K. verpflichtet war, weil dieser ihn mit Erfolg als Vorsitzenden des Preußischen Staatsrates vorgeschlagen hatte. Diese einzelnen Faktoren, die diesen Vorstoß von K. psychologisch erst einigermaßen verständlich machen, finden sich im Werk des Vf.s an durchaus verschiedenen Stellen.

Es wären daher in erheblich größerem Maße, als dies tatsächlich geschehen ist, Querverweisungen auf Ausführungen in anderen Teilen des Werkes wünschenswert gewesen.

Diese dreibändige Biographie über K. ist ein Meisterwerk. Sie zeichnet sich aus durch absolute Zuverlässigkeit in ihren sämtlichen historischen Aussagen. Aufgrund seiner umfassenden archivalischen Forschungen hat der Vf., insbesondere gilt dies für die wissenschaftliche und kirchliche Seite des Wirkens von K., weithin ein neues Bild von dessen Persönlichkeit gezeichnet. In der Beurteilung politischer Zusammenhänge und von Personen, insbesondere auch der Persönlichkeit von K. selbst, sind die Aussagen abgewogen. Wenn auch der Leser in anderer Gewichtung der Tatsachen in manchen Fällen, nicht zuletzt z. B. auch in der Frage der Bewertung des Verhaltens von K. bei der Abstimmung über das Ermächtungsgesetz, zu einer durchaus entgegengesetzten Beurteilung gelangen kann, so sind die Urteile des Vf.s jedenfalls immer sachlich begründet und vertretbar. Nur ein Autor, der über eine vergleichsweise so umfassende, profunde und fächerübergreifende wissenschaftliche Erudition verfügt, wie sie dem Vf. eignet, und wie sie in der Gegenwart immer seltener begegnet, ist in der Lage, ein derartiges Werk vorzulegen. Bei dieser Biographie handelt es sich um eine ungewöhnliche und herausragende wissenschaftliche Leistung. Die mustergültigen Register ermöglichen zudem ein rasches Auffinden der Fülle der diversen in diesen Bänden behandelten Materien. Dieses Werk von M. zählt zu den nicht gerade häufigen wissenschaftlichen Publikationen, denen bereits bei ihrem Erscheinen unbedenklich attestiert werden kann, daß sie von bleibendem Wert sind.

Theologische Realenzyklopädie. Bd XII; Gabler-Gesellschaft. Hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. – Berlin, New York: Walter de Gruyter (1984). 801 S.

Der zwölfte Bd der TRE enthält wiederum eine Reihe von wichtigen Artikeln, z. T. umfangreichen Aufsätzen von „Gabler" bis „Gesellschaft". Hervorgehoben seien die Beiträge Galaterbrief, Gallikanismus, Gebet, Gebetbücher, Geist, Geistesgaben, Geisteswissenschaften, Gelasius, Geld, Gemeinde, Gemeinschaft, Genf, Gennadius von Marseille, Gerechtigkeit, Germanenmission, Gertrud von Helfta, Gesangbuch, Geschichte und Gesellschaft. Die Artikel bieten eine gute Information. Besonders dankbar ist man für die fast immer reichen Literaturangaben.

Bei der Lektüre des Bandes fiel mir auf, daß jedoch einzelne Beiträge ergänzungsbedürftig sind, so z. B. der Artikel „Galilei", bei dem auch die Literatur um wichtige Werke vervollständigt werden könnte.

Der Beitrag „Gallikanismus" gibt einen historischen Überblick von seinen Anfängen bis zur Neuzeit. Das Wort Appell (18) wäre besser durch Appellation zu ersetzen. Die Arbeit von J. de Maistre, „Du Pape", erschien bereits Lyon 1819. Im Artikel wird die Ausgabe Brüssel 1838 angeführt. Für den Gallikanismus im 19. Jahrhundert bietet R. Aubert, Die ekklesiologische Geographie im 19. Jahrhundert: Sentire Ecclesiam (Freiburg 1961) 432ff weiteres Material.

Instruktiv und umfassend ist der Beitrag „Gebet". Hier wird u. a. der religionsgeschichtliche, alttestamentliche, neutestamentliche und jüdische Aspekt dargelegt und über das Gebet in der alten Kirche und im Mittelalter informiert. Ein Abschnitt über die „Gebetstheologie" schließt sich an. Solide ist der Beitrag „Gebetbücher" gearbeitet.

Auch das Stichwort „Geiler Kaysersberg" bietet gute Literaturangaben. Gelasius wird als der bedeutendste Papst zwischen Leo d. Gr. und Gregor d. Gr. gewürdigt.

Beim Beitrag „Gelübde" ist der Abschnitt über die Reformationszeit umfassend. Bei den Literaturangaben wäre zu ergänzen, daß die nicht gerade überzeugende Diss. von Hein-Meinolt Stamm (Rom 1977) inzwischen gedruckt vorliegt. Die Antwort der katholischen Theologen auf Luthers Angriffe gegen die Mönchsgelübde wird übergangen, selbst bei der Literatur fehlen entsprechende Angaben. Zu S. 310: Ob Luther aus Sorge um sein Seelenheil Mönch geworden ist, oder ob auch andere Gründe für seinen Entschluß wirksam waren, wird neuestens diskutiert. Der Satz S. 310: „Es gab jedoch auch Mönche und Nonnen, die in den Klöstern blieben" ist mißverständlich und gibt kein objektives Bild. Die Gewaltmaßnahmen gegen die Klöster, nicht nur in Nürnberg (vgl. Charitas Pirckheimer), sondern an zahlreichen anderen Orten, zeigt die Glaubenstreue vieler Mönche und Nonnen. H. Tüchle hat in seiner Arbeit „Von der Reformation bis zur Säkularisation. Geschichte der katholischen Kirche im Raum des späteren Bistums Rottenburg – Stuttgart" (1981) auf die Gewaltmaßnahmen des Herzogs von Württemberg gegen die Klöster hingewiesen. Selbst von evangelischer Seite wurde dieser Terror, besonders gegen Frauenklöster, als ein schmerzliches, beinahe beschämendes Kapitel der württembergischen Kirchengeschichte genannt. Tüchle urteilt: „Man wird heute auch auf katholischer Seite nicht ohne Betroffenheit bemerken, wie im Namen des Evangeliums soviel Bedrückung und rohe Unduldsamkeit wehrlosen Frauen gegenüber ausgeübt werden konnte" (50).

Beim Artikel „Geld" fällt auf, daß Luthers, Zwinglis und Calvins Haltung zur Zinsfrage erörtert, jedoch die weitaus einflußreichere Stellungnahme von Johannes Eck nicht erwähnt wird, obschon die Arbeit von H. G. Assel, Das kanonische Zinsverbot und der Geist des Frühkapitalismus in der Wirtschaftsethik bei Eck und Luther, zitiert wird.

Genf wird als die vermutlich am stärksten kosmopolitisch geprägte Stadt bezeichnet. Die geistige Engstirnigkeit, die in der Weigerung zum Ausdruck kommt, dort einen katholischen Bischof zu akzeptieren, steht im schärfsten Gegensatz zu dieser Feststellung.

Der radikale Reformer Gerhoch von Reichersberg wird in die theologische Entwicklung seiner Zeit hineingestellt und seine Nachwirkung, u. a. auf J. Gretser und besonders auf das 19. und 20. Jahrhundert aufgezeigt.

Von Georg von Sachsen liest man ohne Begründung und mit Überraschung, daß er sich zu „lächerlichen Schritten" verleiten ließ. Es wird aber zugegeben, daß Luther Georg zu Unrecht bezichtigte, er habe als Lügner den Geheimvertrag abgestritten, den sein Rat Plack vorgetäuscht hatte.

Der Artikel „Gerson" liefert eine gute Information. Im Abschnitt über die Nachwirkung von Gerson wäre zu ergänzen u. a. sein Einfluß auf Ph. Decius, I. Almain, G. Gozzadini und M. Ugonius. Die Haltung Gersons zum Verbot der Konzilsappellation Martins V. wird erwähnt, übersehen wurde bei der Literatur R. Bäumer, Das Verbot der Konzilsappellation Martins V. in Konstanz: Das Konzil von Konstanz (Freiburg 1964) 187–213. Zu modifizieren wäre der mißverständliche Satz: S. 534, 31: „Als auch der neu gewählte Papst Martin V. verbietet, künftig vom Papst an ein Konzil zu appellieren, kommt Gerson zu dem Ergebnis, es bedürfe eines nötigenfalls ohne Bestätigen des Papstes beschließenden Generalkonzils." Zusammenhang und Anlaß der Konzilsappellation scheint dem Verfasser nicht klar zu sein. Bei der Literatur vermißt man ferner die Arbeiten von R. Bäumer, Die Entwicklung des Konziliarismus (Darmstadt 1976); ders.: Das Konstanzer Konzil (Darmstadt 1977); ders.: Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts (Münster 1971). G. Alberigo, Chiesa Conciliare (Brescia 1981); Hermann Josef Sieben, Traktate und Theorien zum Konzil (Frankfurt 1983).

Der Artikel „Gesandtschaftswesen" bietet eine guten Überblick. Hier wäre jedoch daran zu erinnern, daß das Programm der Emser Punktation bereits vor der französischen Revolution gescheitert war, als die deutschen Bischöfe sich in dieser Frage von der Haltung der Metropoliten distanzierten. Vgl. dazu Josef Steinruck, Bemühungen um die Reform der Reichskirche auf dem Emser Kongreß: Reformatio Ecclesiae, Festschrift E. Iserloh (Paderborn 1980) 863ff (Lit.).

Der Artikel Gericht enthält einen eigenen Abschnitt: ‚Reformationszeit', wo u. a. die Ansichten von Luther, Melanchthon, Zwingli und Calvin skizziert werden. Die Auffassungen katholischer Theologen des 16. Jahrhunderts werden übergangen. Ein Grund dafür könnte darin liegen, daß von E. Kunz bereits der Faszikel ‚Protestantische Eschatologie' im „Handbuch der Dogmengeschichte" vorlag, während der entsprechende Faszikel von Ph. Schäfer, Eschatologie. Trient und Gegenreformation über die katholische Theologie (Freiburg 1984) nicht mehr konsultiert werden konnte. Jetzt wäre die Möglichkeit geboten, den Artikel „Gericht" aus der Sicht katholischer Theologen des 16. Jahrhunderts entsprechend zu erweitern. Überraschenderweise ist aber auch im 5. Abschnitt „Neuzeit" die katholische Theologie nicht vertreten. Mißverständlich ist auf S. 498 beim Artikel „Gerichtsbarkeit" der Satz: „Die Reformation begann durch einen bei der römischen Kurie gegen Luther angestrengten Ketzerprozeß."

Der Beitrag „Germanenmission" behandelt leider nur die arianische Germanenmission. Warum die weitere Missionsarbeit bei den Germanen nicht behandelt wird, ist nicht klar.

Reiche Quellen und Literatur bietet auch der Artikel „Gesangbuch". Als der älteste Gesangbuchdruck wird der der böhmischen Brüder von 1501 genannt. 1501 erschien übrigens, was nicht gesagt wird, auch das Straßburger Hymnar. Über Leisentrits Gesangbuch wäre der Hinweis auf J. Gülden, Johann Leisentrits Bautzener Meßritus und Meßgesänge (Münster 1964) hilfreich gewesen. Überraschenderweise wird das Gesangbuch von Friedrich Spee mit den Worten „apologetisch" gewertet. Über das „Gotteslob" heißt es u. a., es beweise die Ökumenizität der Konzeption.

Grundlegend und umfassend ist der Beitrag „Geschichte, Geschichtsschreibung, Geschichtsphilosophie", der den religionsgeschichtlichen, atl, jüdischen und ntl Aspekt erörtert. Inhaltsreich sind auch die Ausführungen über das frühchristliche Geschichtsverständnis von Augustinus bis zum Humanismus und die Reformation und die Neuzeit. Ein systematisch-theologischer und praktisch-theologischer Abschnitt schließt sich an. Gekrönt wird der Beitrag durch den Artikel „Geschichtsphilosophie".

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die TRE entwickelt sich immer mehr zu einem unentbehrlichen Arbeitsinstrument, nicht nur für die Theologie, sondern auch für die Nachbardisziplinen. Den Fortgang des Werkes kann man nur mit guten Wünschen begleiten und hoffen, daß die wissenschaftliche Höhe dieses Standardlexikons gehalten werden kann.

Freiburg Remigius Bäumer

Thiele, Johannes: **Studieren und sich nicht verlieren.** Anstiftung zum Theologiestudium. – München: J. Pfeiffer (1982). 167 S. (Pfeiffer-Werkbücher Nr. 154) DM 24.–

Hervorgegangen aus Erfahrungen in Einführungslehrveranstaltungen im Rahmen des Theologiestudiums an der Universität Paderborn versucht das vorliegende Buch, den Studienanfänger „soweit wie möglich zur eigenen Auseinandersetzung mit dem theologischen Thema anzuregen" (11) und zur intensiven und systematischen Verknüpfung von Lebenspraxis und Theologiestudium anzuleiten.

Deswegen konzentriert es sich auf einige wenige, aber zentrale Grundfragen der Theologie (Theologie als Rede von Gott, 34–71; das Credo der Kirche und seine Übersetzung in die Gegenwart, 72–93; die Fächer der Theologie, 94–98), die durch knappe (eigentlich durchwegs verständliche) historische und systematische Hinweise sowie durch einige ausgewählte Texte für die eigene Auseinandersetzung der Studierenden aufbereitet werden. Der zugrundeliegende Theologiebegriff orientiert sich dabei weitgehend an P. Eicher, Theologie. Eine Einführung in das Studium, München 1980 (vgl. dazu ThRv 1983, 453–456). Deswegen wird verstärkt die konkrete Situation des Studienanfängers miteinbezogen und beschrieben und werden zugleich auch Möglichkeiten angedeutet, wie diese Identitätskrise zur Weiterentwicklung der Persönlichkeit genutzt werden kann (14–33, 99–124). Deswegen wird auch das leidige Thema der faktisch eben nicht sehr kommunikativen universitären Lehr- und Lernformen nicht übersprungen. (125–135). Deswegen mündet diese Einführung dann ein in einige abschließende Bemerkungen zu Spiritualität, politischer Praxis und religiöser Sprache des Theologiestudenten (136–160).

Insgesamt: Das Buch trifft nicht nur mit seiner Thematik eine der wichtigsten und prekärsten Situationen im Studium, es dürfte sich von seiner ganzen Anlage her auch faktisch in der Hand vieler Studienanfänger als große Hilfe erweisen. Schade höchstens, daß die Kirchlichkeit der Theologie, die bei einer solchen Verflechtung von Studium und Lebenspraxis eine zentrale Rolle spielen müßte, hier nicht deutlicher in den Blick tritt.

Frankfurt Siegfried Wiedenhofer

Scharbert, Josef: **Genesis 1–11.** Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung (Lfg. 5). – (Würzburg): Echter Verlag (1983). 120 S. kart. DM 28.–

Der Fachkollege nimmt den Teilkommentar der Genesis von Sch. mit besonderem Interesse zur Hand, beginnt sich damit doch eine schmerzhaft empfundene Lücke im katholisch-exegetischen Bereich des deutschen Sprachraums zu schließen. Sieht man von der Kommentierung der Genesis durch den Rez. in einer mehr auf kerygmatische Interpretation hin orientierten Reihe (Geistliche Schriftlesung AT, 1976/84) einmal ab, muß man schon mehr als drei Jahrzehnte bis zur (Alten) Echter Bibel zurückgehen, in der H. Junker dieses biblische Buch zuletzt übersetzt und in dem der Kommentarreihe vorgegebenen, recht begrenzten Rahmen ausgelegt hat ([1]1949). Da Sch. bereits maßgeblich die Übersetzung der Genesis für die EÜ erarbeitet hat und daher seit langen Jahren in der Genesisforschung steht, kommt seiner Auslegung besonderes Gewicht zu.

Vf. beginnt mit einer dreifachen, jeweils mit detaillierten Literaturangaben versehenen Einleitung: Die erste Einleitung in den Pentateuch (5–14) behandelt Gliederung und Problem des Pentateuch, die Geschichte der Pentateuchkritik, die exegetischen Methoden der Literar-, Form-, Gattungs- und Traditionskritik, den Widerstand gegen die Neuere Urkundenhypothese (nicht zuletzt in der katholischen Kirche), die neueste Bestreitung dieser Hypothese in der Literaturwissenschaft, um schließlich des Vf.s eigene Position zu skizzieren. Diese geht zwar weithin mit der Neueren Urkundenhypothese konform, weicht in Datierungsfragen aber teilweise von der opinio communis ab, wenn man heute von einer solchen überhaupt noch sprechen kann: Die beiden ältesten Pentateuchquellen (J und E) seien in Krisensituationen Israels verfaßt worden, J „bald nach dem Tode Salomos" (10), E „vor dem Untergang des Nordreichs Israel" (ebd.). „Überlegungen, der Jahwist könnte der von Salomo nach Anatot verbannte Abjatar oder einer aus seiner Familie sein, sind nicht aus der Luft gegriffen" (ebd.). Bestimmend für J seien zwei Daten, einerseits die Erfahrung, „daß so große Männer wie David, Salomo und Rehabeam", z. T. unter dem verhängnisvollen Einfluß von Frauen, „durch schwere Verfehlungen die Einheit des Reiches und des Volkes gefährdeten und schließlich verspielten", andererseits die Natanverheißung von 2 Sam 7 (ebd.). J hielt nach Vf. „seinerseits seinem Volk und dem davidischen Königsgeschlecht einen Spiegel vor Augen, in dem sie die tieferen Ursachen ihres eigenen Versagens erkennen konnten, und zeigte ihnen andererseits ihre Erwählung durch Gott als Berufung zu einer großen Aufgabe im Dienste des Heilswillens Jahwes an der Völkerwelt auf" (ebd.). Der Elohist zeigt, „wie Jahwe sein Volk aus den Völkern auserwählt hat und von ihm unverbrüchliche Treue erwartet, wie aber auch Israel durch den Bundesbruch (‚Goldenes Kalb' Ex 32) die Verwerfung durch Jahwe heraufbeschwört und so seine Existenz gefährdet" (10f). Den Grundbestand des Deuteronomiums setzt Vf. recht früh an: „Wahrscheinlich unter Hiskija, nur wenige Jahre nach dem Elohisten" (11), wobei er auf die Verwandtschaft mit E „in der sprachlichen Formulierung und in manchen Grundgedanken" hinweist (ebd.). Gleichfalls früher als üblich datiert Vf. die Anfänge des um 560 v. Chr. abgeschlossenen Deuteronomistischen Geschichtswerks, nämlich noch in die Zeit des Königs Joschija (641–609 v. Chr.). Dagegen setzt Sch. den Jehowisten (J e) etwas später an als dies in der Forschung geschieht, nur wenig früher als die Anfänge von DtrG. Die Heilsgeschichtsdarstellung der Priesterschrift ist nach Vf. unter dem Einfluß Ezechiels im Exil entstanden. Alle bisherigen Entwürfe habe ein Redaktor oder eine Priesterschule um 400 v. Chr. im heutigen Pentateuch zusammengefaßt. Schon während des Tradierungsprozesses seien „immer wieder kleinere oder größere Stücke anderen Ursprungs eingeführt worden", ja einzelne Texte sogar noch „nach der großen Pentateuchredaktion" (12).

Die zweite Einleitung (15–21) führt in die Gliederung, die Denkkategorien und das Geschichtsverständnis der Genesis, ihrer Pentateuchquellen und Redaktionen ein. Da der Pentateuchredaktor so verschiedene Geschichtskonzeptionen miteinander verband, „ging es ihm nicht um den genauen geschichtlichen Ablauf, sondern um die wichtigen theologischen Aussagen über das Wesen der Welt und des Menschen vor Gott, über Sünde und Fluch, über Gericht und Heil" (17). Es folgen eine Darstellung der geschichtstheologischen Konzeption des Jahwisten, Elohisten und der Priesterschrift sowie abschließende Hinweise auf das Verständnis der Genesis in christlicher Theologie.

Die dritte umfänglichste Einleitung (23–38) gilt der biblischen Urgeschichte (UG), auf deren Kommentierung sich die zu rezensierende Lieferung beschränkt. Der Leser wird über die Gliederung der UG (Gen 1–5; 6,1–9,17; 9,18–11,32), die in ihr vertretenen Einheiten und deren Gattungen, sowie ihr rechtes Verständnis informiert, das erst durch die modernen literaturwissenschaftlichen Methoden ermöglicht wurde. Die Hypothesen, in der UG seien neben J und P auch noch E oder Je vertreten, hält Vf. für wenig überzeugend, dgl. die Bestreitung von J in der UG. Auf das Konto der Pentateuchredaktion gehen Gen 4,25f und 6,1–4 zurück. – Bzgl. der verhängnisvollen Rolle von Frau und Schlange in der Paradieserzählung (Gen 3) übernimmt Vf. die von M. Görg entwickelte Hypothese, derzufolge dahinter „der verhängnisvolle Einfluß der heidnischen Frauen auf Salomo, vor allem die Hochzeit mit der Pharaonentochter (1 Kön 3^1 7^8 11^{1-8}), die ägyptische Kulte, in denen das Schlangensymbol eine Rolle spielte, an den Hof brachte" (27). Die geheimnisvollen Worte in Gen 3,15 sind nach Sch. „im J-Zusammenhang wohl doch als ‚Proto-Evangelium'" zu verstehen: „Zwar wird die ‚Schlange', bei J Symbol für alles Hinterhältige und Böse, dem Menschen immer wieder schweren Schaden zufügen, aber schließlich wird der ‚Same der Frau', d. h. irgendeiner aus den Nachkommen der Frau, also einer, der selbst zur Menschheit gehört, der Schlange ‚den Kopf zerstoßen' und sie damit unschädlich machen" (28). Die jahwistische UG versteht Vf. als Unheilsgeschichte, die durch den von Gott mit Abraham herbeigeführten Wandel zur Heilsgeschichte wird. Die entscheidenden theologischen Gedanken der UG haben in der babylonischen Literatur keine Parallele (auch nicht im Atrahasis-Epos). Sehr instruktiv sind die Ausführungen Sch.s über die verschiedenen Arten der Ätiologien im Zusammenhang mit dem weithin ätiologischen Charakter der UG. Vf. schließt mit Ausführungen über die Beziehung zwischen dem Erbsündedogma und Gen 2f seine Einleitung. Hierzu bemerkt er: Es kann keinen Zweifel darüber geben, „daß der Jahwist sowie der Jehowist und der letzte Pentateuchredaktor ... in einem gewissen Sinn an ein ‚Erbe' der Schuld des Fluchs glaubten, das von der ersten Sünde ab die Menschheitsgeschichte belastet, wobei sie freilich nicht an ein magisches Weiterwirken des Fluchs dachten, sondern jede Generation auch selbst für deren Sünden verantwortlich machten. ... Es gehört zu den allgemeinen Erfahrungswahrheiten der Menschheit, daß es keinen Menschen mehr ohne Sünde gibt. Diese Erfahrung konnte sich der Jahwist wiederum auf Grund seiner hebräischen Denkweise nur ätiologisch erklären, indem er eine erste Sünde beim Stammelternpaar des Menschengeschlechts annahm" (36).

Der Kommentarteil (39–120) zeichnet sich durch eine sorgfältige, detaillierte, sachverständige und weithin überzeugende Auslegung aus, die Vers für Vers bzw. Abschnitt für Abschnitt geboten wird. Textkritische Anmerkungen begründen die Übersetzung, Konjekturen bleiben die Ausnahme. Vor der Interpretation behandelt Vf. die Gattung sowie (ggf.) die Überlieferungsgeschichte der Perikope.

Will man den Standort von Sch.s Kommentar in der atl Forschung bestimmen, empfiehlt sich ein Vergleich mit anderen Genesiskommentaren. Beginnen wir mit dem Bereich der katholischen Exegese des deutschen Sprachraums!

Konnte noch H. Junker (Echter Bibel) – auch im Blick auf die damaligen, etwas irritierenden Entwicklungen in der nichtkatholischen Pentateuchforschung – erklären: „Eine einfache Übernahme der ‚klassischen' Vierquellentheorie kommt dabei nach der Krise, in der diese Theorie heute steht, kaum in Frage" (2.3. Aufl. S. 16), so entscheidet sich Sch. bewußt für diese, wenngleich etwas abgewandelte Hypothese, obwohl sie gerade heute die größte Krise ihrer Geschichte durchmacht (R. Rendtorff, H. H. Schmid u. a.). Der große Fortschritt,

den die allzu lange vom Dekret der Bibelkommission vom 27. Juni 1906 gelähmte katholische atl Wissenschaft seit dem zunächst recht behutsamen Neuaufbruch von 1943 („Divino afflante Spiritu") gemacht hat, wird gerade durch Sch.s Kommentar offenkundig.

Doch auch den Vergleich mit neueren deutschsprachigen Kommentaren nichtkatholischer Fachgelehrter braucht diese Auslegung nicht zu scheuen. In Ausführlichkeit und Eindringlichkeit erreicht sie durchaus die viel gerühmte Genesiskommentierung G. v. Rads (ATD 2). Hinsichtlich literarkritischer Fragen urteilt Vf. differenzierter als von Rad, der (übrigens wie selbst noch C. Westermann BK AT I/1) Gen 4,25f und 6,1–4 für jahwistisch hielt. Dabei liegt die Zugehörigkeit beider Stücke zu einer redaktionellen Schicht auf der Hand; nur bei der Frage, welchem Redaktor etwa Gen 6,1–4 zuzuweisen sei (Sch.: Endredaktor), kann man unterschiedlicher Meinung sein. Sch. stellt nicht nur das jahwistische Kerygma in Pentateuch und UG vorzüglich heraus, sondern auch dasjenige der Priesterschrift, dem v. Rad – im Unterschied zu J – keine besondere Aufmerksamkeit etwa durch einen Exkurs widmet. Sch. registriert literarkritische Probleme in der UG, während G. v. Rad (unter dem Aspekt des als überragend betrachteten jahwistischen Entwurfs) und C. Westermann (bei vorrangiger Betrachtung der Einzelerzählungen) dafür kaum einen Blick haben. Für Westermann bestünde die theologische Leistung des Jahwisten praktisch nur in der erstmaligen Komposition der im wesentlichen vorgegebenen Einzelerzählungen (vgl. BK I/1 783–786). Bekanntlich tragen die Erzählungen von Schuld und Strafe nach W. ihre anthropologisch-theologische Aussage in sich selber; für eine heilsgeschichtliche Bedeutung der jahwistischen UG etwa ist da kein Raum mehr. Sch.s „konservatives" Verständnis der UG als eines integrierten Bestandteils der beiden Geschichtsdarstellungen (von J und P) ist m. E. völlig richtig; denn die UG ist keineswegs als vorgeschichtliches „Urgeschehen" (C. Westermann) von der mit der Berufung Abrahams beginnenden eigentlichen Heilsgeschichte ablösbar; sie ist – nach ihrer Konzeption durch die biblischen Zeugen – somit durchaus unter heilsgeschichtlichem Aspekt zu lesen, was Vf. unbeirrt tut. Sch. nennt auch eine immerhin diskutable geschichtliche Situation, aus der heraus J sein Werk und seine UG verfaßt haben könnte: die Krise nach der Reichsspaltung. Der Bezug gerade der jahwistischen UG auf das Gottesvolk und seine Geschichte wird dadurch hergestellt, sowohl in den Verfehlungen der Menschen der UG als auch in den göttlichen Strafen. Die Überlieferungsgeschichte der einzelnen Erzählungen kommt dabei keineswegs zu kurz. Sch. ist sicher im Recht, wenn er den stammes- bzw. ortsbezogenen Charakter der vorjahwistischen Einzelerzählungen (z. B. von Kain und Abel bzw. der Turmerzählung) deutlich herausstellt und ihr besonderes Kerygma auf dem Hintergrund der Tendenz altorientalischer Parallelen herausarbeitet.

So sehr der Gesamtentwurf Sch.s exegetisch wie theologisch beeindruckt, drängen sich doch einige Fragen auf:

Zunächst vermißt man (etwa in der Einleitung zur UG) eine kurze Auseinandersetzung mit der neueren völlig andersartigen Deutung der UG durch C. Westermann. Die Distanzierung Sch.s (26) gegenüber Hypothesen, auch E sei an der UG beteiligt oder gar J habe keinerlei UG geboten (F. Crüsemann), erscheint wohlbegründet. Aber sollte nicht doch der Jehowist (über Gen 4,25f hinaus!) in der UG mit eigener Darstellung vertreten sein (vgl. P. Weimar!)? Sch. möchte ähnlich wie Westermann und früher auch der Rez. Doppelungen in Gen 2,4b–3,24 überlieferungsgeschichtlich erklären, insofern J „wahrscheinlich zwei bereits ihm schriftlich vorgelegene Erzählungen ganz verschiedenen Inhalts zusammengearbeitet" habe (48). Der Rez. hält es für schwerlich denkbar, daß ausgerechnet der sonst so planvoll arbeitende Jahwist, der an keinerlei Gesamtentwurf einer Vor- und Frühgeschichte Israels gebunden war, eine derart widersprüchliche Erzählung mit zwei Bäumen von zentraler Bedeutung zusammengestellt haben soll. Die Vermutung Sch.s (49f), es scheine sich bei dem Baum des Lebens in der Mitte des Gartens und dem Baum der Erkenntnis (Gen 2,9) „eher um eine Baumgruppe ‚in der Mitte des Gartens' zu handeln, in der am äußersten, der Frau zunächst zugänglichen Rand der ‚Baum der Erkenntnis' steht", wird als Harmonisierung dem Befund kaum gerecht. Auch ist der Abschnitt über die Erschaffung der Frau (Gen 2,18–24) schwerlich mit Westermann als integrierter Bestandteil einer Erzählung von der Einzelschöpfung, nämlich des Mannes (Menschen!) und der Frau, zu verstehen. Dieser Hypothese abträglich ist der Umstand, daß zwar die Erschaffung des Menschen (Gen 2,7), nicht aber diejenige der Frau (Gen 2,18–24) in die Paradieserzählung wirklich integriert ist (Gen 2,25 ist deutlich redaktionell!), vgl. dagegen Gen 2,8f.15–17. Gottes Verbot ergeht an den Menschen, nicht an die Frau (Gen 2,16f). Die sogenannte Sündenfallerzählung (Gen 3) setzt die Erschaffung des Menschen aus Ackerboden bzw. Staub voraus (vgl. Gen 3,17.19). Am ehesten dürfte die Erzählung von der Erschaffung der Frau nach Art einer Erzählung von der Einzelschöpfung erst vom jehowistischen Bearbeiter unter Rückgriff auf ältere Vorstellungen geschaffen und in die Paradieserzählung eingefügt worden sein, wie auch auf ihn das Neuverständnis des verbotenen Baums als des Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen zurückgehen wird. Jedenfalls zwingen die zahlreichen Doppelungen in Gen 2 und 3 eher zu einer redaktionsgeschichtlichen Lösung als zu einer überlieferungsgeschichtlichen, die fast nach einer pseudoliterarkritischen aussieht. Wenn aber, wie der Rez. teilweise mit P. Weimar annimmt, der Jehowist weitere Schuld-und-Strafe-Erzählungen eingebracht haben sollte, außer Gen 4,1–6 und 9,20–27 vor allem 11,1–9, eine Erzählung, die sich stark mit der vorausgehenden jahwistischen Völkertafel (Gen 11*) stößt, dann bekäme die jahwistische UG und mit ihr das jahwistische Werk einen positiveren, d. h. stärker heilsoptimistischen Charakter, der wiederum an einer Datierung von J in die Krisensituation nach der Reichsspaltung zweifeln läßt. Andererseits ließe sich das von Sch. m. E. zu Recht vertretene positive Verständnis von Gen 3,15 dann erhärten, wenn hinter dem Nachkommen der Frau, der die Schlange am Kopf trifft, nach jehowistischer Sicht letztlich Hiskija zu verstehen wäre, der den Nehuschtan im Jerusalemer Tempel zerstörte (2 Kön 18,4). Zu bedauern ist, daß die EÜ ab Gen 2,25 hā'ādām mit dem Eigennamen Adam wiedergibt, nicht zu Recht, wie Vf. selbst zu Gen 2,25 bemerkt.

Doch mindern obige, im wesentlichen auf die literarkritische Analyse beschränkten Fragen die hervorragende exegetische wie bibeltheologische Qualität von Sch.s Kommentar schwerlich. Ein Ausleger, der sich wissenschaftlich mit der Genesis befassen möchte, wird gut beraten sein, nicht zuletzt auf diesen Kommentar zurückzugreifen.

Freiburg i. Br. Lothar Ruppert

Maag, Viktor: **Hiob: Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 232 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. 128. Heft der ganzen Reihe) geb. DM 52.–

Die Arbeit ist in die vier Abschnitte I. Einleitung (9–19), II. Die Hiob-Novelle (20–90), III. Die Hiob-Dichtung (91–193) und IV. Sekundär-Rezensionen und Spätgestaltungen (194–718) gegliedert. Diese Anordnung des Stoffes läßt bereits das besondere Interesse des Autors an der literarkritischen Fragestellung erkennen, die zu Recht als gegenwärtig in den Hintergrund geschoben erachtet wird.

Das Buch Hiob wird nach dem Vf. aus dem Rest einer Hiob-Novelle, die in 1,1–2,10 und 42,11–17 erhalten ist, aus einer Versdichtung, die er Hiob-Dichtung nennt und die 2,11–31,40; 38f; 40f und 42,7–9 umfaßt, gebildet. Die Hiob-Dichtung habe eine zu unverkennbare Herausforderung an die Adresse der herrschenden synagogalen Theologie bedeutet, als daß deren Vertreter sie hätten hinnehmen können. Da der Lehrgehalt eines Streitgespräches wesentlich von dessen Ausgang bestimmt werde, habe man für den gesetzten Zweck lediglich gegen den Schluß der Dichtung hin gewisse Retuschen vorzunehmen gehabt. Dadurch habe sich der Ausgang des Wortstreites so verändern lassen, daß nicht mehr Hiob, sondern die Sprecher der Synagoge, eben die Freunde, ins Recht gesetzt worden seien.

Ein kleiner, wenn auch grundlegender Eingriff sei dabei ursprünglich gewesen, weil er für jedes weitere in die gewünschte Richtung führende Vorhaben die Voraussetzung gebildet habe: das sei die Tilgung der eindeutigen und alles entscheidenden Stellungnahme Jahwes zugunsten Hiobs und gegen seine Feinde (Hi 42,7–9) (194). Die verschiedenen Möglichkeiten zu Rezensionen der Hiob-Dichtung seien letztlich alle von der Endredaktion berücksichtigt worden und hätten alle sehr zum Nachteil der Einheitlichkeit und der Verständlichkeit des Ganzen ihre Spuren hinterlassen. Der Vf. unterscheidet zwischen den Sekundär-Rezensionen A–C. Eine erste bestehe darin, Hiob allmählich auf die Linie der Freunde einschwenken zu lassen, womit er sich ohne viel Aufhebens wieder in die allgemein anerkannte theologische Front zurückbegeben hätte (24,13–25; 27,7–23; 26,5–14.28; 26,5–14.28). In der Sekundär-Rezension B sei dagegen alles auf die Korrektur der Antwort Gottes ausgerichtet. Diese werde so umgestaltet, daß sie zur eindeutigen und ausdrücklichen Abfuhr Hiobs werde. Um diesen Effekt zu erzielen, habe der Korrektor nicht allein 42,7–9 weggelassen, sondern auch die originale gütig-pädagogische Gottesrede Kap. 38f durch die jetzige – recht barsche – „zweite" Rede von 40,6ff ersetzt und er habe dieser den ebenso eindeutigen „zweiten" Widerruf Hiobs 42,1–6 folgen lassen. Dem Vf. der Rezension C (Elihu-Reden) sei die Rezension B zu kraß erschienen. Er habe zwar grundsätzlich dasselbe Ziel verfolgt wie der Korrektor der Rezension B, habe es aber zu erreichen versucht, ohne jenes bedenkliche Gottesbild und ohne jene Art des Widerrufs heraufzubeschwören, die mehr eine erzwungene Kapitulation Hiobs anzeige als eine spontane Wende zur Anerkennung der Richtigkeit des bitteren Schicksals: Dies sollte durch den Zuspruch eines vierten Weisen erzielt werden. Darum habe der Elihu-Verfasser als Ersatz für die Gottesrede der Rezension B (Kap. 40f) die lange Rede des Elihu (Kap. 32–39) geschaffen und habe ihr – anstelle von 42,1–4 – die jetzige erste Widerrufung 40,3ff (39,33ff) folgen lassen.

Das Ineinander des Textes und der Rezensionen bewirke, daß der Aussagegehalt des Werkes vollends schleierhaft geworden sei. Nicht umsonst sei den orthodoxen Juden vor der Vollendung des vierzigsten Altersjahres der Umgang mit dem Hiob-Buch untersagt.

Der Vf. siedelt die Abfassung des Hiob-Buches innerhalb der frühjüdischen Gesellschaft in den auf das babylonische Exil folgenden Jh.en an und versteht es als Auseinandersetzung mit den durch den Propheten Ezechiel aufgeworfenen Problemen, wie besonders die Satansgestalt der Hiob-Novelle zeige. Dem Vf. der Hiob-Novelle zufolge soll der Satan aber als nichts anderes gelten denn als eine Wesensseite des allmächtigen Schicksalsherrn Jahwe (73). In der Hiob-Dichtung werde dagegen gezeigt, daß die Numinosität des Schicksalsdunkels alle Menschennormen übersteige. So empfange Hiob die Möglichkeit, das der Tiefe ermangelnde Gottesbild des Dogmas durch einen der Wirklichkeit adäquaten Glauben zu überwinden (191–192).

Der Vf. versucht insgesamt, die Sach- und Literarkritik auch nach ihrer form- und traditionsgeschichtlichen, historischen und religionsgeschichtlichen Seite hin zu berücksichtigen (5–6). Sein Werk liest sich als die Summe eines intensiven Bemühens um das Hiob-Buch und das Ergebnis eines lebenslangen Forschens. Faszinierend an diesem Werk ist das erfolgreiche Bemühen des Vf.s, den wesentlichen Problemen des Hiob-Buches so nachzuspüren, daß diese dem Leser als solche

nicht nur erst einmal bewußt, sondern in ihrer ganzen Verflechtung mit der altorientalischen Welt und der besonderen Situation des Frühjudentums eindringlich vorgeführt werden. M. hat einen Wegführer durch das Dickicht der Text- und Inhaltsprobleme des Hiob-Buches geschaffen.

Münster Oswald Loretz

Glaube und Gerechtigkeit. In memoriam Rafael Gyllenberg (18. 6. 1893 – 29. 7. 1982). Hrsg. v. Jarmo Kilunen, Vilko Riekkinen und Heiki Räisänen. – Helsinki: (Finnish Exegetica Society) 1983. VIII, 222 S. (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 38) kart.

Die zum 90. Geburtstag geplante Festschrift ist nach dem Tod des Altmeisters der finnischen Exegeten als „Gedenkschrift" herausgekommen: Sie vereinigt alt- und neutestamentliche Beiträge neben Würdigungen Gyllenbergs (K.-J. Illman, Rafael Gyllenberg – in memoriam, 1–4; V. Riekkinen, Bibliografie, 217–222).

Mit Übersetzungsproblemen von AT und NT befassen sich B. Altrektson (5–18) und A. T. Nikolainen (123–130); sie geben Einblick in die Arbeit der finnischen Übersetzerkommission. A. Lauha erörtert die Bedeutung von *hbl* bei Kohelet (19–25), J. Soisalon-Soininen die Wiedergabe des *be* instrumenti im griechischen Pentateuch (31–46).

E. Haaga (69–76) und J. Jervell (77–94) steuern Untersuchungen zum lk Doppelwerk bei, H. Räisänen (131–154) und H. Riesenfeld (155–168) zu Paulus. G. Lindeskog, „Das Kamel und das Nadelöhr" (109–122) befaßt sich mit dem 1978 im Schwedischen erschienenen Buch von George M. Lamsa: „In der eigenen Sprache Jesu" und stellt dessen irreführenden Ausführungen richtig. Räisänen setzt sich mit U. Wilckens' (Röm I–III) einheitlicher Interpretation von νόμος bei Paulus auseinander und zeigt anhand griechischer Parallelen, daß auch Paulus mit den Bedeutungen von νόμος (nicht durchweg = Tora) spielt.

Weitere Beiträge stammen von H. Ringgren, T. Veijola, R. Leivestad, E. Schweizer, D. Sölle.

München Rudolf Pesch

Wolff, Hans Walter: **Jesaja 53 im Urchristentum.** Mit einer Einführung von Peter **Stuhlmacher.** – Gießen: Brunnen-Verlag ([4]1984). 162 S., kart.

Es ist eine verdienstvolle Tat, diese grundlegende Studie zu einem für die Urkirche zentralen Text des AT neu aufzulegen. Die Arbeit entstand während eines Studienurlaubs im Krieg 1941/42 und hat ihren Wert behalten. W. geht zunächst der Aussage des Textes, dem Verständnis im Judentum zur Zeit Jesu, in der Septuaginta und im Rabbinismus nach und zeigt dann das Fortwirken der Prophetie im NT und im Urchristentum bis zu Justin auf. Nach W. handelt es sich um eine typologische Prophetie, die – ausgehend vom Vorbild des Deuterojesaja – letztlich auf Jesus Christus, den leidend-erlösenden Gottesknecht hinweist und in seinem Leiden sich verwirklicht. Das Kernwort der Aussage ist nach W.: „Siehe, es siegt mein Knecht". Durch das sühnende Leiden des Knechtes für ‚die Vielen' gelingt Gottes Erlösungsplan für alle Völker. Diese Aussage hat nach W. auch politische Bedeutung, insofern der Knecht nach seinem Martyrium erhöht wird.

Nach Mk 10,45; 14,24; 9,12b; Lk 22,37; vgl. Joh 1,29; 12,38 lebte Jesus in dieser Prophetie und vollzog sie in seinem Leiden. Besondere Nachklänge finden sich in Apg 3 und 4; bei Paulus (1 Kor 15,3; 2 Kor 5,21; Röm 10,16; 15,21; 4,25), im 1. Petrusbrief (1,22–25), im 1. Johannes- und im Hebräerbrief. Ab 1 Petr setzt die sog. ‚atomistische' Exegese ein, die direkt Jes 52/53 zitiert, weil die Adressaten nicht mehr in der Prophetie des AT leben. Besonders begegnen Texte aus dem 4. Gottesknechtslied bei 1 Clem, Barn, Did und bei Justin.

Im NT sind direkte Zitate selten, vielmehr fließt die Prophetie in die Darstellungen ein. Ein besonders hervorgehobener Gebrauch neben den übrigen messianischen Stellen wird nicht sichtbar. Aber das Urchristentum hat diese Prophetie als Hinweis auf Christus verstanden.

Der Neuherausgeber P. Stuhlmacher, dem die Herausarbeitung einer einheitlichen biblischen Theologie vom Christuszeugnis des NT her besonders angelegen ist, zeichnet in seiner Einführung in knappen Zügen den Gang der christlichen Erforschung des 4. Gottesknechtsliedes und seines Nachwirkens im NT nach. Er weist zunächst auf die neueste Exegese von Jes 52/53 hin, stellt vor allem die sog. mehrdimensionale Deutung dieses Textes vor (s. E. Haag, Die Botschaft vom Gottesknecht, 1983) und betont: „Ohne Deutero- und Trito-Jesaja und in deren Mitte Jes 52,13–53,12 sind Jesu Werk und Passion historisch nicht zu verstehen" (9).

Dem ist vom Befund der ntl Aussagen über das Alter und die Herkunft der Sühnedeutungen des Todes Jesu zuzustimmen. Denn es konnte bis jetzt nicht wahrscheinlich gemacht werden, daß erst die Urkirche den Tod Jesu als Sühnetod verstand, während Jesus selbst seinem Tod als einem unbegreiflichen Geschick begegnete. Zu beachten ist auch, daß der Hinweis auf Jes 52/53 in dem Maß schwindet, als das christliche Kerygma nicht mehr von Judenchristen getragen und an Judenchristen gerichtet ist.

Die Prophetie vom leidend-sühnenden, von Gott erhöhten Gottesknecht bleibt die atl Zentralstelle für das christliche Verständnis des Todes Jesu.

Passau Otto Knoch

Strecker, Georg: **Die Bergpredigt.** Ein exegetischer Kommentar. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (1984). 194 S. kart. DM 38.–

Das vorliegende Buch ragt innerhalb der vielen Veröffentlichungen zur Bergpredigt aus neuerer Zeit (vgl. ThRev 79,1983, 177–198) an exegetischer Akribie, philologischer Sensibilität und an systematischer Geschlossenheit (auch wenn letztere Widerspruch erregt) hervor. Der Untertitel umschreibt präzise Intention und Vorgehen, wenn Exegese eine fortlaufende, in der Regel innertextliche Vers-für-Vers-Auslegung der kleinen Einheiten meint (auch wenn Vf. S. 5 es als Aufgabe ansieht, „nicht nur die religiöse, sondern auch die politische Dimension der Bergpredigt zu bedenken"; dies wird nicht eingelöst). Redaktionskritisch wird primär der vorliegende Text als „literarische Komposition" (12) des Evangelisten Matthäus interpretiert, aber auch traditionskritisch mit Parallelen im LkEv verglichen sowie mit Vorlagen in der Logienquelle (bei der S. zwischen Q^{Mt} und Q^{Lk} unterscheidet). Gezielt und extensiv wird auch das vormatthäische „Sondergut" als schriftliche und mündliche Tradition sowie die älteste Botschaft des historischen Jesus bearbeitet. Wenn S. diesen historischen Kern rückblickend als umfangreicher bestimmt, „als kritische Forschung bisher anzunehmen bereit war", jedoch nicht so umfassend, wie es „in der konservativ-fundamentalistischen Auslegung" angenommen wird (181), könnte dieses Ergebnis aufgrund der extremen und zugleich vagen Abgrenzungen dürftig aussehen, markiert doch die Abgrenzung der authentischen Jesustradition für Mt 5–7 (ebd.: „die ältesten drei Makarismen, eine Reihe von drei Antithesen, das Vaterunser und sonstiges Spruchgut") durchaus (bei allen Abweichungen im einzelnen) den Konsens exegetischer Forschung – auch katholischerseits (vgl. die Arbeiten von P. Hoffmann, M. Merklein, A. Polag, H. Schürmann, D. Zeller u. a.). Bei dieser Position von S. schwingt eher ein biographisches Element mit (vgl. Vorwort S. 6). Auch die minutiös an den Texten erarbeitete Spannung zwischen den absoluten „Forderungen" Jesu und den praktikablen ethischen Weisungen des Mt (im Ausblick S. 181–187 gerafft skizziert und zum Einlesen gut geeignet) ist heute Allgemeingut in der Exegese.

Im ersten Teil (9–23) werden einführend äußerst knapp und thesenhaft die „literaranalytischen Voraussetzungen" (MkEv, die Logienquelle als schriftliche Vorlage, mt Sondergut als vorgegebene Tradition, Kriterien zur Rückfrage nach Jesus, Wachstumgesetze der Überlieferung, mt Komposition) und „Auslegungstypen" der Bergpredigt bis hin zur Friedensbewegung skizziert. Der S. 12 (ohne Auseinandersetzung mit Literatur zur mt Komposition) postulierte Aufriß (gehört die Beachtung der übergreifenden Komposition der Bergpredigt und des MtEv als übergreifender Einheit nicht zur literarischen und theologischen Intention und damit zur Exegese ausgewählter Teile?) ergibt die Gliederung des Buches.

Im zweiten, umfangreichen Teil (25–180) wird der Text fortlaufend kommentarartig in folgender Untergliederung ausgelegt: 5,1–2 (Situationsangabe); 5,3–20 (der Auftakt der Bergpredigt); 5,21–48 (die Antithesen); 6,1–18 (vom Almosengeben, Beten und Fasten); 6,19–7,12 (einzelne Anweisungen); 7,13–27 (Schlußmahnungen und Schlußgleichnisse); 7,28–29 (Nachwort). Im einzelnen sind die Einheiten noch weiter untergliedert, jeweils eingeleitet mit gezielten Literaturhinweisen. Ihnen folgt eine eigene Übersetzung (mit den Parallelen aus der lk Feldrede, dagegen fehlen sonstige mk und lk Parallelen ohne Grund). Hinweise zur Struktur der kleinen Einheiten werden einleitend weniger am Text verifiziert als mit Hinweisen aus der Literatur belegt (zu 6,22f und 7,13f besonders anregend), durchgehend sehr subtil das Verhältnis von Tradition und Redaktion herausgearbeitet (s. u.); entsprechend der verschiedenen Überlieferungsschichten wird der Text, vor allem die mt Schicht, dennoch klar und inhaltlich gut lesbar auslegt.

Im dritten Teil (181–190) werden zusammenfassend die Botschaft Jesu mit der Bergpredigt des Mt verglichen und abschließend hermeneutische Fragen zur gegenwärtigen Aktualität der Bergpredigt angeschnitten. S. läßt gegen den Interpretationstyp der Gesinnungsethik u. a. keinen Zweifel daran, daß alle Textschichten, besonders aber Matthäus, „an der Praktikabilität der ethischen Forderungen Jesu elementar interessiert" sind (188f; vgl. 186 als Ergebnis der Einzelauslegungen).

Ein gegliedertes Literaturverzeichnis (191–194) schließt das Buch ab, wobei in einem „exegetischen Kommentar" hinsichtlich der Literatur zur Bergpredigt (bei über 1350 Titel nach der Bibliograhie von W. S. Kissingen von 1975 ohnehin ein schwieriges Unterfangen) dennoch die Titel von Arnold, Brinkel, Hochgrebe, Kantzenbach, Lapide, Müssle deplaziert erscheinen.

Die Lektüre setzt ein intensives Mitarbeiten des Lesers am synoptischen Stoff voraus, sofern man sich kritisch auseinandersetzen will.

Dies ist angesichts der Vielfalt redaktionskritischer Entwürfe zum MtEv und angesichts der noch mannigfacheren Entwürfe zur Verkündung Jesu bei einem wissenschaftlichen Kommentar schlechthin erforderlich. Im folgenden seien einige zusammenfassende Fragen erlaubt, ohne daß der Rezensent seine Sicht des MtEv zum Maßstab machen möchte; es seien Anfragen und Aporien im gewählten Ansatz und im Kontext der Literatur formuliert:

1. Methodisch ist zu fragen:

a) So sehr eine Exegese von Mt 5–7 nicht „rein synchronisch" (10) durchzuführen ist, so wäre doch die Erkenntnis, daß das MtEv weniger vom MkEv und von Q als „vor allem durch fünf Redekompositionen geprägt" ist (12), formal und inhaltlich normativer zu nehmen. Die gemeinsame Struktur aller Reden (jeweils mit eschatologischem und ekklesiologischem Achtergewicht: Bornkamm, Schweizer u. a.) bestimmt auch die Struktur der Bergpredigt (aufgrund der ständigen Betonung des Gerichtes bleibt im Ansatz von S. die Exegese des Gerichtsmotivs in 7,19 S. 166.170 notwendig hinter der mt Aussage zurück). Bei stärkerer Beachtung der Gesamtkomposition hätte die Betonung der „Forderung" von Anfang an (32.43.45.54f u. ö.) stärker eingebunden und damit relativiert werden können. Insgesamt ist der Ansatz von S. mehr den Traditionen als der redaktionellen Komposition verpflichtet – ein an sich berechtigter Ansatz, der aber das umfassende Anliegen des Redaktors einengt.

b) Zu einem Problem von grundsätzlicher Bedeutung: S. ist sich bewußt, „wie begrenzt die Möglichkeiten sind, geeignete Kriterien für die Erschließung des authentischen Jesusgutes zu ermitteln und mit ihrer Hilfe zu gesicherten Ergebnissen zu gelangen" (159/74). Umso wünschenswerter wäre eine Skizze zur Kriteriologie (über 11 hinaus) gewesen, da ständig zwischen Traditionen (jesuanisch, Q^{Mt}, Q^{Lk}, verschiedene Schichten im mt Sondergut) und Redaktion literarkritisch unterschieden wird. Ohne sozial- und theologiegeschichtliche Ortung der Theologen und ihrer Gruppen/Gemeinden bleibt Literarkritik verkürzt. Zur Feststellung von Traditionen arbeitet S. neben dem bekannten Ausgrenzungskriterium auch mit dem „Gesetz der zunehmenden Texterweiterung"; nach diesem „Wachstumskriterium" wurden ältere Traditionen von sekundären Überlieferungen „umgeben oder gar überwuchert" (11; gibt es nicht auch Verkürzungen? Vgl. Mk 12,1–12 par Lk). Im Verlauf der Arbeit werden als Kriterien für Traditionen angegeben: breitere Ausführung (30f.45.84.147), ungeschickte Stellung (51), Parallelen im Thomas-Ev (53), in der rabbinischen Literatur (60.65.74 u. a.; sind alle Stellen älter als das NT?), Doppelüberlieferungen (74.83.165f.172/32), Hapaxlegomena (96/79.108), Liturgie der Gemeinde (111f.119/57), unmt Sprachduktus (172), formale Strukturierung, etwa durch die Drei- oder Siebenzahl (31.66.125.128 u. ö.; warum können nur unabhängige, vormt Traditionen von solchen Zahlen geprägt sein? Kann Mt nicht aufgrund einer Vorlage alles andere gestaltet haben?). S. formuliert in der Regel sehr vorsichtig (vermutlich, wahrscheinlich; anders 44), doch hat man insgesamt den Eindruck, daß er stärker von einer Gesamtkonzeption der Verkündigung Jesu und des Mt ausgeht als von Einzelbeobachtungen am Text (wenn hier auch ein Zirkel vorliegt). Insgesamt setzt er grundsätzlich einen „Konservatismus des ersten Evangelisten" seinen Traditionen gegenüber voraus (66). – Gewiß, das methodologische Verhältnis von Tradition und Redaktion ist weltweit umstritten, über Hypothesen kommt man z. Z. nicht hinaus. In diesem Kontext hat S. einen gewichtigen, in sich stimmigen Diskussionsbeitrag zu Mt 5–7 geliefert, auch wenn viele Fragezeichen zu machen sind. Exegese sollte sich generell stärker ihrer eigenen Methodik und deren Grenzen bewußt werden und auch die implizierte, angewandte Kriteriologie noch ausführlicher als S. angeben. (Zu einem eigenen Versuch vgl. H. Frankemölle, Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese, Mainz 1983).

2. Methodisch und sachlich ist

a) die durchgehende Ablehnung einer paulinischen Interpretation des MtEv zu würdigen, auch wenn sie im einzelnen nicht ganz durchgehalten wird (vgl. 99.106.117.120.128 u. a.). Vgl. Thesen wie: „Alle Hörer Jesu sind in die massa perditionis eingeschlossen" (149), oder: „Die Heiligung des Namens Gottes kann ... durch Gott selbst geschehen, durch das Gericht ... Darin wird seine Gerechtigkeit offenbar" (117).

b) Weiterhin Widerspruch ernten dürfte die konstante These von S. (vgl. seine Habilitationsarbeit von 1962 „Der Weg der Gerechtigkeit" 149ff.175), die Verkündigung Jesu und die des Mt sei wesentlich als ethische Forderung verstanden und futurisch-apokalyptisch motiviert (32.48.62.118.120.148 u. a.; der Versuch auf S. 36, zu einem Ausgleich zu kommen, überzeugt nicht nur aufgrund seiner Singularität nicht). Entgegen der syntaktischen Aussage des Mt (in 5,3.10.13.14 steht der Indikativ Präsens als Zusage) „hat der Makarismus bei Matthäus nicht primär eine indikativische, sondern eine imperativische Ausrichtung. Er ruft zu etwas auf, was die Angeredeten noch nicht besitzen, aber durch ihr Tun verwirklichen sollen" (34). Gegen jede Semantik, jedoch im Ansatz konsequent sind nach S. die ὀλιγόπιστοι nicht die Jünger als Kleingläubige, sondern als „Nichtglaubende" (143/35), und die ἔθνη (alle Völker, Heiden) „die Masse der unbekehrten, gottlosen Menschen" (144; – Wie verhält sich dazu Mt 25,31–46?). S. löst faktisch die elliptische Struktur der Bergpredigt (sie wird bestimmt von Gottes Herrschaft/Wirklichkeit und Gerechtigkeit und Rechttun des Menschen) bzw. das Nebeneinander von (primär präsentisch) eschatologischen und nichteschatologischen = weisheitlichen Aussagen in der Verkündigung Jesu und des Mt auf. (Zu einem Gegenentwurf auf ev. Seite vgl. E. Schweizer, Die Bergpredigt, Göttingen 1982, 8.24.28.86.105, auf kath. Seite vor allem H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip, Würzburg ²1981, bes. 36–45.) Formal begründet ist diese thematische Verengung aufgrund des Verzichtes auf eine genaue Analyse der Gesamtkomposition der Bergpredigt und aufgrund des Einsatzes beim Stichwort Gerechtigkeit in 5,20 als (postuliertes) „Thema der Bergpredigt" (28).

c) Kleinere sachliche Anfragen:

Was meint „Verrechtlichung des Sakramentes" (41/50) im MtEv? Sind bei Lk wirklich „Reichtum und Gottferne identisch" (32; zum Problem vgl. H. Frankemölle, Friede und Schwert. Frieden schaffen nach dem Neuen Testament, Mainz 1983,98–114)? Ist der von Mt intendierte Adressat nicht eine konkrete christliche Gemeinde, die aus der Anerkennung der Wirklichkeit Gottes lebt, ist „die Menschheit insgesamt" (6. vgl. 27.51.168) angesprochen? Darf man undifferenziert im Hinblick auf Lk 14,28–32 sagen, daß die Evangelisten „eine berechtigte, verantwortlich geübte Zukunftsplanung" kennen (146; immerhin geht es hier um Kriegsvorbereitungen)?

Trotz der Ausstellungen ist die Untersuchung ein wichtiger Beitrag zur Erhellung der Konzeption der Ethik nach Jesus und Mt. Die kritischen Anmerkungen ändern nichts daran, daß wir S. eine Auslegung verdanken, die allen Exegeten und Ethikern gute Dienste leisten wird.

Kleine Korrekturen: S. 60/108 I. statt J. Broer; S. 76 H. statt G. Schürmann; S. 89 2. Z. v. u. 48 statt 47.

Paderborn Hubert Frankemölle

Lambrecht, Jan: **Ich aber sage euch.** Die Bergpredigt als programmatische Rede Jesu (Mt 5–7; Lk 6,20–49). – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk (1984). 252 S. kart. DM 32.–

Vom bekannten belgischen Neutestamentler an der Kath. Univ. Leuwen ist die Übersetzung eines 1983 erschienenen Buches anzukündigen, das nach Anlage und Durchführung in der deutschsprachigen Literatur bislang nicht seinesgleichen hat. Auch wenn es von der Intention seines Vf.s her (vgl. das Vorwort) sich nicht „in erster Linie" an die Fachkollegen, sondern an einen weiteren Leserkreis von theologisch Gebildeten wendet, lernt auch der wissenschaftliche Exeget einen in sich stimmigen und geschlossenen Gesamtentwurf kennen, kann reiche und umsichtig ausgewählte Lesefrüchte aus einer fast unüberschaubar gewordenen Spezialliteratur ernten (vgl. die umfassenden Literaturhinweise am Ende jedes Kapitels und das Personenregister am Ende des Buches) und im einzelnen dankbar lernen. Auch wenn L. bemüht ist, eher den Konsens der Forschung zu präsentieren, entsteht aufgrund der erstaunlichen Literaturkenntnis (auch deutscher Spezialliteratur), durch die Art der Auswahl, durch Kombination und Präsentation eine eigenständige und unverkennbare Auslegung der programmatischen Predigt Jesu in der matthäischen und lukanischen Version sowie ihrer jeweiligen Vorlagen in der Logienquelle.

Bemerkenswert und hervorragend (in jeder Beziehung) ist die didaktische Anlage des Buches: Der Leser wird von einem Fachmann in die Werkstatt des Exegeten geführt, der ihn durch die verschiedenen Textgeschichten umsichtig leitet und so vor allem mit den verschiedenen theologischen und ethischen Entwürfen bekanntmacht. Jeweils am Ende wird der Leser in wohltuend zurückhaltender Aktualisierung mit der eigenen Lebenssituation konfrontiert. Wie dies in der Perspektive des biblischen Textes konkret möglich ist, wird besonders gelungen auf S. 219f.235–238 an Mt 28,16–20 gezeigt, auch wenn man tunlichst nicht von einer „Methode", die zu einer „biblischen Lebenserneuerung" führen soll, reden sollte (so 17.220.235). Das Wort von J. A. Bengel: Te totum applica ad textum: rem totam applica ad te (in der Vorrede zur Handausgabe des griechischen NT von 1734) bewahrheitet sich in

diesem Vorgehen. Insgesamt zeugt das Buch von einem jahrelangen Bemühen um die programmatische Rede Jesu in Vorlesungen und Veröffentlichungen, die z. T. in dieses Buch eingingen (vgl. 16), es zeigt aber auch die Sinnhaftigkeit, daß Exegeten selbst sich der didaktischen Fragestellung annehmen. So ragt das Buch nach exegetisch-wissenschaftlicher Sorgfalt sowie theologisch-meditativer und impulsgebender Kraft aus der zahlreichen Literatur zur Bergpredigt der letzten Jahre heraus (vgl. ThRev 79, 1983, 177–198). Beide Aspekte machen das Buch uneingeschränkt empfehlens- und lesenswert. Vor allem wird das wieder beliebt werdende Vorurteil als unbegründet erwiesen, wonach die historisch-kritische Exegese zu „rationalistisch" sei und zu wenig Ermutigungen zum gelebten Glauben bietet. Hier kann der Leser das Gegenteil erfahren! Gerade weil der Vf. ihm die historischen Differenzierungen nicht erspart, setzen die biblischen Texte auch heute neues Leben frei.

Im ersten Kap. werden einleitend die zwei Fassungen der ersten großen Rede Jesu nach Matthäus (111 Verse) und Lukas (30 Verse) vorgestellt und aufgrund ihrer Gemeinsamkeit als zwei Versionen einer Rede aus der Logienquelle (Q) erwiesen. Kontext und Struktur beider Reden werden knapp skizziert (auch mit Skizzen), die Rückfrage nach Jesus ebenso problematisiert wie unterschiedliche Auslegungen aus der Geschichte. Der eigene Standort wird von Anfang an nicht verheimlicht: „Zweifellos will Jesus die Realisierung seiner Worte: das Handeln" (23), ein Gedanke, den der matthäische Jesus „in fast verkrampfter Besorgtheit" (30) ständig wiederholt (verkrampft?). Aus den Hinweisen zur Struktur ergibt sich die Gliederung des Buches (27); differenzierte Begründungen folgen später, auch Auseinandersetzungen mit anderen Entwürfen (so vor allem S. 146–154 zum interessanten Versuch von Bornkamm). In Kenntnis der zahlreichen Struktur-Vorschläge zur mt Bergpredigt versteht L. zurückhaltend die eigene Struktur als „Arbeitshypothese".

Die fünf Einheiten zu Mt sind überschrieben: II. Die Seligpreisungen (Mt 5,3–16; Lk 6,20b–26); III. Die Antithesen (Mt 5,17–48); IV. Selbstdarstellung in der Öffentlichkeit und Gebet (Mt 6,1–18); V. Unbesorgtheit und Engagement (Mt 6,19–7,12); VI. Der Weg zum Leben (Mt 7,13–27). Es folgt VII. Die lukanische Feldrede (Lk 6,20–49).

Ein „Epilog" bildet den Abschluß des Buches mit dem Titel „Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein"; hier werden die abschließenden Verse Mt 28,18b–20 m. E. zu Recht in Anlehnung an atl Bundesschluß-Formulare (vgl. bes. 2 Chr 36,22–23) als mt „Bundeserneuerung" (235) interpretiert. Erwägenswert erscheint die Überlegung, wonach auch die früheste programmatische Rede Jesu in Q entsprechend seiner Basileia-Ethik aufgrund des Dreischrittes: Proklamation, Befehle, Aufruf zur Tat – wenigstens der Sache nach – das Grundschema des Bundesformulars zeigt (S. 202.232: Gabe, menschliche Antwort, Rechenschaft im Urteil).

Mit Recht unterscheidet L. zwischen ursprünglichen Worten Jesu und der Logienquelle, die „zweifellos die ‚ipsissima intentio' Jesu, d. h. seine ureigene Meinung" wiedergibt, da die z. T. beliebte Charakterisierung von synoptischen Logien als ipsissima vox Jesu durch das „Auferstehungsereignis und die erste Glaubensverbreitung" (203) erschwert ist. Insgesamt versteht L. es jedoch als „seriöse Hypothese" (37), daß Jesus am Anfang seines öffentlichen Wirkens eine Rede auf einem Berg gehalten hat. (Zur frühesten Form und zum Inhalt der isolierten Sprüche in und vor Q vgl. H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip, Würzburg ^{2}1981, und D. Zeller, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern, Würzburg ^{2}1983.) Mit Recht beachtet L. durchgehend die veränderten geschichtlichen, mithin auch veränderten theologischen Situationen, während die sozialgeschichtliche Perspektive fehlt (die Vf. jedoch kennt, wie die Literaturhinweise und ihre partielle Rezipierung zeigen).

Bezüglich des lk Verständnisses (64–70.193–217) bleibt zu fragen, ob Lk „Reichtum und Besitz" generell „geringschätzig" beurteilt (67), die Reichen „a priori beklagenswert" findet (68; ähnlich 213). Ruft Lk nicht seine „reichen" und besitzenden Christen zur Solidarität mit armen Christen auf, deren Not der Maßstab der Glaubenspraxis ist? Apg 2,45f: „Sie verkauften Hab und Gut und gaben davon allen, jedem soviel, wie er nötig hatte. Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das Brot ..." Vgl. auch Apg 11,29, wonach die Christen in Antiochia den hungernden Christen in Judäa „jeder nach seinem Vermögen" spendet; den Hausbesitz verurteilt Lk nicht, wohl jedoch christliche „Habgier" (Lk 12,13–21). (Zur Schwierigkeit der Reichen nach Lk vgl. H. Frankemölle, Das gefährliche Leben der reichen Christen, in: ders., Friede und Schwert. Frieden schaffen nach dem Neuen Testament, Mainz 1983, 98–114.)

Dies sind exegetische, wenn auch wichtige Feinheiten, die den Wert dieser gut lesbaren, gut gegliederten, thematisch durchdachten und gleichzeitig wissenschaftlich fundierten Auslegung der Bergpredigt nicht schmälern.

Paderborn Hubert Frankemölle

Broer, Ingo: **Friede durch Gewaltverzicht?** Vier Abhandlungen zu Friedensproblematik und Bergpredigt. – (Stuttgart): Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH (1984). (Kleine Reihe zur Bibel 25) 80 S. kart. DM 7.90

Vf. legt vier Abhandlungen zu Friedensproblematik und Bergpredigt (3) vor. Die Beiträge „Die Christen und der Friede" (7–19), „Plädierte Jesus für Gewaltlosigkeit?" (20–39) und „Der Friedensgedanke in Antike, Urchristentum und Alter Kirche" (40–59) waren bereits als Erstveröffentlichungen in verschiedenen Zeitschriften (entsprechend der erwähnten Reihenfolge: in: „Diakonia", Heft 6/81; „Bibel und Kirche", Heft 2/1982, 61–69; „Siegener Hochschulblätter", Heft 2/81, 49–61) erschienen, für dieses Bändchen aber „erheblich überarbeitet und von Überschneidungen befreit worden" (6). Der vierte Beitrag behandelt das Thema „Die Weisung der Bergpredigt und die Verantwortung der Kirche" (60–80).

Im Mittelpunkt steht das Thema „Bergpredigt und Friedensforderung des Neuen Testaments" (6). Im ersten Beitrag wird nach den Friedensvorstellungen der Bibel (AT, NT: Paulus – Jesus) und deren Bedeutung für den heutigen Christen gefragt. Im zweiten steht Jesu Predigt von der Gewaltfreiheit und deren Übersetzung in die heutige Zeit im Mittelpunkt. Recht informativ ist der Beitrag über den Friedensgedanken in Antike, Urchristentum und Alte Kirche, wo sich allerdings im Zusammenhang mit dem Urchristentum vieles von dem wiederholt, was bereits im ersten Beitrag zur Friedensvorstellung in der Bibel gesagt wurde. Das gleiche Phänomen zeigt sich auch in Beitrag IV, der unter anderem über die Auslegungsgeschichte der Bergpredigt referiert, in einem Vergleich mit den vorausgegangenen, besonders aber mit Beitrag II.

Jeder Beitrag ist auf der Basis heutiger exegetischer Forschungsergebnisse und mit spürbar großem Engagement des Vf.s geschrieben und wird sowohl dem Einzelleser als auch in der Gruppenarbeit von Nutzen sein.

Etwas mehr Zeitaufwand für die Überarbeitung und Abstimmung der einzelnen, ursprünglich für sich kursierenden Beiträge hätten dem Bändchen als solchem mehr Einheitlichkeit und vom didaktisch-methodischen Standpunkt aus größeren Eigenwert verleihen können. So hätte z. B. vieles, was über die Bergpredigt im letzten Beitrag gesagt wird, bereits früher, spätestens im zweiten Beitrag gute informierende Dienste leisten können. Ein Problem, das in den einzelnen Beiträgen immer wieder angesprochen wird, die Frage nach den genuinen Jesusworten, wird in seiner Bedeutung unterschiedlich bewertet (vgl. 14 mit 22). Wo diese Frage aber aufgegriffen wird, wird sie zu kurz abgetan, so daß am Ende nicht klar wird, welche von den vom Vf. als Jesus-Worte bezeichneten Worten nun wirklich Worte Jesu sind (vgl. 22–24; 30; 63f; 74; 78).

Im reichhaltigen Bücherangebot zum Thema „Friede" sollte dieses vom Verlag Katholisches Bibelwerk angebotene Bändchen aber als gute Information und wertvolles Hilfsmittel nicht übersehen werden.

Osnabrück Franz Georg Untergaßmair

Brandenburger, Egon: **Markus 13 und die Apokalyptik.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 182 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 134). Lw. DM 44.–

Die beim Rhein-Main-Exegetentreffen in Frankfurt-St. Georgen erstmals vorgestellte und diskutierte neue Hypothese zu Markus 13, die den umstrittenen Text wieder im Horizont apokalyptischer Denkmuster und Denkwege ansiedelt, besticht in mehrfacher Hinsicht und verdient zweifellos, als die derzeit plausibelste Gesamthypothese zu Markus 13 bezeichnet zu werden. B. zeigt, „daß und wie in Markus 13 apokalyptische Motive, Gattungselemente und Denkmuster viel breiter nicht nur das vormarkinische Traditionsmaterial, sondern gerade auch die Markus-Komposition prägen" (12).

Nach einer „Einführung" (9–12) untersucht Vf. „2. Form und Struktur von Markus 13" (13–20) und weist nach, daß Markus 13 „eine kleine Apokalypse" bildet, „die in der Form eines testamentarischen Schulgespräches vorliegt" (15): „Der zeitlich gegliederte Geschehensablauf der Vv. 5b–27 bildet als lehrhafte Antwort auf die doppelte Schülerfrage den ersten Hauptteil der Offenbarungsrede" (19), während die Vv. 28–37 „über das zeitliche Verhältnis von (zukünftigem) Zeichen und Heilswende (V. 28f) und über den Termin der Heilswende (V. 30–31)" reflektieren und „im eng damit verknüpften zweiten Abschnitt (V. 33–36) die paränetischen Konsequenzen daraus für die Gegenwart bedacht" (19) werden.

Danach behandelt Vf. „3. Das Problem einer Vorlage von Markus 13 (21–42), wobei er zunächst bisherige Rekonstruktionstypen kritisiert und dann eine neue Hypothese vorträgt: „Grundstock ist für Markus eine jedenfalls nach Beginn des Jüdischen Krieges entstandene schriftliche Vorlage, die freilich vor allem zu Beginn kaum vollständig erhalten sein kann: V. 7f.14–20.24–27. Redaktionell ist darin wahrscheinlich nur die zweite Zeitbestimmung in V. 24" (41). Weiteres Traditionsgut, das Markus aufnahm, ist: V. 1b–2; 9b–13; 21(–22); 34–35b.c.36; ferner traditioneller Logienstoff in Vv. 28–32. Die Markus-Redaktion schreibt B. neben Einzelheiten die Vv. 1a.3–6.9a.23.33.35a und 37 zu.

Nach der Rekonstruktion erörtert Vf. „4. Situation und theologische Konzeption der Vorlage", zunächst „4.1 Motive, Gattung, Aufbau" (43–46) der Apokalypse, deren „4.2 Zeit und Ort" (46) so bestimmt werden: „Achtet man auf die in V. 7b.c sich spiegelnde Betroffenheit der Adressaten der Vorlage, darf man weiter folgern, daß das Kriegsgeschehen sich vermutlich schon bedrohlich über Galiläa hinweg auf Judäa und Jerusalem hin verlagert. Es empfiehlt sich darum, die Entstehung der Vorlage nicht zu Beginn des Jüdischen Krieges zu datieren, sondern nahe an die sich für Jerusalem selbst abzeichnenden Ereignisse heranzugehen" (46), während „4.3 Der

Standort des Verfassers" (47) im Textverlauf der Vorlage vor V. 14 festgelegt wird. Ausführlich bespricht B. „4.4 Die apokalyptische Konzeption der Vorlage in ihren Etappen" (47–65); danach findet „4.5 Der Trägerkreis und seine Menschensohntheologie" (65–73) Beachtung; Vf. rechnet mit einer „christlichen Gruppierung mit starken Bindungen an jüdische Traditionen, wie das für die Christengemeinde Jerusalems vorauszusetzen ist" (69).

Die zweite Hälfte der Studie behandelt „5. Komposition und theologische Konzeption der Markus-Redaktion" (74–161), dabei im einzelnen: „5.1 Der Standort des Markus in der Geschichte und im Textverlauf" (75–87), „5.2 Die leitende Szenerie und ihr Sitz im Leben" (87–147), „5.3 Die Einschübe im Geschichtsabriß: V. 5b–6.9–13.21–23" (147–161). B. hält als maßgebliche Einsichten fest: „Der apokalyptische Lehrer Jesus ist in Markus 13 in teilweiser Analogie zu Mose und anderen scheidenden Propheten in die Geheimnisse des Weges oder Planes Gottes mit der Welt eingeweiht. Er hat Einblick in die den Thron des Gottkönigs gründende himmlische Weisheit. Aus der Offenbarung solchen esoterischen Wissens kann die angefochtene Gemeinde die widrige, teils grauenvolle Weltlage im Vertrauen auf Gottes weltordnendes Walten positiv bestehen. Die Mahnungen können im übergreifenden Sinngefüge als begründet, sinnvoll und notwendig erkannt werden. So kann ihnen auch in verführerischer, schwieriger Lage und selbst im Leiden um Christi willen entsprochen werden" (80).

„Während der Standort des Verfassers der Vorlage vor V. 14 lag, muß der des Markus nach V. 14–20 (22) angesetzt werden" (81); damit ist nach B. auch die verbreitete Deutung von Vv. 14–20 auf das Wirken des Antichristen verfehlt (vgl. 81–87). Markus hat „nach Abschluß des Jüdischen Krieges geschrieben", und „mit der erfolgten Tempelzerstörung war ein aktuelles Problem in der Gemeinde gegeben" (87). Markus hat insgesamt ein „apokalyptisches Schul- oder Lehrgespräch" (112) vorgelegt und „eine gemäßigte Naherwartung" (120) vorgetragen: Die Zerstörung des Tempels war nicht das Zeichen der Heilswende, denn von der christologischen Grundlage des Evangeliums vom Messias und erhöhten Menschensohn aus „sind Zeichen, die der irdischen Sphäre zugehören, trügerisch. Das endzeitlich allein enscheidende Zeichen besteht in den seinem Kommen vorauseilenden kosmischen Erscheinungen vom Himmel her" (103). Mit den Einschüben V. 5b–6.9–13.21–23 will Markus „die Gemeinde in die Bewährung gegenüber der Verführung durch andere Heilsvorstellungen einweisen" (153). Die Frage der Jünger (V. 4), die das Lehrgespräch auslöst, „entspringt der unbestreitbaren Welterfahrung, daß das die Welt auf heilvolle Verhältnisse hin ordnende Kommen oder Einschreiten des Menschensohns auf sich warten läßt. Sie verlautbart das sehnsüchtige Verlangen nach der offenkundigen Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes. Diese Erfahrung und dieses Verlangen werden nicht bestritten. Aber es wird einerseits auf den Herrn der Zeit hingewiesen (V. 32) und die Konsequenz daraus aufgezeigt (V. 33–36). Andererseits wird in den paränetischen Einschüben daran erinnert, daß der besorgt nach der Einlösung des Königtums Gottes in der Zeit fragende Mensch in der ihm zugemessenen Zeit selbst auf dem Spiel steht" (155).

In einem „6. Anhang" (164–182) bietet Vf. eine „Übersicht über Form und Struktur von Markus 13", sowie über „Vorlage, Tradition und Redaktion von Markus 13", ein Literaturverzeichnis, ein Stichwort- und ein Stellenregister.

B. hat eine Hypothese zu Markus 13 vorgelegt, die aus langen forschungsgeschichtlichen Aporien herausführt. Sie verdient eine ausführliche Diskussion, wie sie selbst frühere Sichtweisen ausführlich diskutiert und kritisiert. Da sie davon im Maß des Möglichen profitiert hat, kann sie als die derzeit bestbegründete Auslegung von Markus 13 gelten – unbeschadet mancher Detailkorrekturen, die anzubringen wären.

München Rudolf Pesch

Tuñí i Vancells, Josep Oriol: **El testimoniatge de l'evangeli de Joan.** Primera Part: La progressiva elaboració del quart evangeli. Segona Part: Revelació i acceptacio o rebuig. – Barcelona: Editorial Claret (1980). 87 und 93 S. (Collecció Horitzons 1/1 und 1/2).

Diese in Katalanisch geschriebene Einführung in das 4. Evangelium besteht aus einer diachronischen (1. Teil) und einer synchronischen (2. Teil) Analyse:

1. Nach der Feststellung einer relativen Unabhängigkeit gegenüber den Synoptikern (Einleitung) wird die Tradition innerhalb dieses Evangeliums vor allem in den Zeichenerzählungen (Kap. I) und die redaktionelle Hand in den Dialogen und Streitgesprächen gesehen. Hierbei spiegelt sich besonders die Problematik der Adressatengemeinde wider (Kap. II). Die Passionsgeschichte bzw. die Erzählung der Erhöhung Jesu, in der sich Tradition und Redaktion stark mischen, bildet den Höhepunkt, zu dem das Vorausgehende hinführt, so daß das ganze 4. Evangelium in der Form eines Prozesses gegen Jesus aufgefaßt wird (Kap. III).

2. Jesus bildet das Zentrum dieses Evangeliums: die häufige Frage nach ihm wird zur Frage des Lesers; als Antwort erscheint der Mensch Jesus als Offenbarer (Kap. IV). Er offenbart als bevollmächtigter Abgesandter und Sohn den Vater – vgl. den Prolog (Kap. V). Er kehrt zum Vater zurück (vgl. 13–17 als Abschiedsrede), um den Parakleten, den Geist der Wahrheit, auszusenden (Kap. VI). Die Entscheidung gegenüber der Offenbarung Jesu führt zur Scheidung zwischen Glauben, wobei das 4. Evang. als Evangelium des Glaubens bezeichnet wird (Kap. VII), und Unglauben: Juden (überwiegend aus der Redaktionszeit) und der Kosmos lehnen Jesus ab (Kap. VIII).

Wie man sieht, bietet diese Einführung nichts Neues an. Der Vf. zieht dabei die jüngsten Forschungsergebnisse in Betracht (s. die Literaturangabe nach jedem Kapitel), ohne sich mit ihnen kritisch auseinanderzusetzen. Seine Absicht ist, eine Arbeit eher von gemeinverständlichem Charakter zu bieten. Diese basiert jedoch auf Ausführung von einer überzeugenden literarkritischen Analyse und einer fundierten Textauslegung. Alles in allem bekommt man einen hinreichenden und gut systematisierten Überblick über das 4. Evangelium.

Münster Anacleto de Oliveira

Nestle, Dieter: **Die Ursprünge des Neuen Testaments, oder: Vom Wort Gottes, das unter die Räuber fiel.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag 1983. 158 S. (Herderbücherei Bd 1054) kart. DM 7.90

Der evangelische Theologe und Religionspädagoge, Schüler von Ernst Fuchs, bereits hervorgetreten mit einer eigenwilligen Einführung in das NT: „Neues Testament elementar – Texte der Verfolgten, Sprache der Liebe, Wort Gottes" (1980), will mit diesem Bändchen mit Hilfe der Wiederentdeckung der Lebensfülle der Bibel zu einer „Umkehr zum Leben" verhelfen. Die Grundregel für einen lebendigen Umgang mit dem Wort Gottes ist nach ihm: „Worte wörtlich nehmen; sinnlich wahrnehmen, wovon die Rede ist. So werden wir beim Leben selbst lebendiger und widerstehen im Lesen tödlichen Tendenzen der Gegenwart. Also: umkehren zum Leben und die Worte der Schrift wörtlich nehmen" (10). Dabei legt er die Lutherübersetzung zugrunde, weil sie die größte geistliche Kraft und Tiefe besitze von allen deutschen Übersetzungen.

Er ist der Überzeugung, daß die Stunde des Gerichts und der letzten Entscheidung bereits angebrochen ist; dem dienen auch seine Hinweise auf die drohende Zerstörung der Schöpfung. Vom Wort Gottes sagt er, es sei unter die Räuber gefallen, weil es mißbraucht, mißdeutet, vermarktet und nicht mehr voll ernstgenommen wird. Er führt sodann den Leser mit Hilfe persönlicher Einsichten und Überzeugungen über das Buch des NT zu den urchristlichen Gemeinden und deren Leben, aus denen dieses Buch notwendigerweise herauswuchs. Danach entwirft er Grundlinien einer sakramentalen Interpretation („Ein Wort von Brüdern an Brüder" – „Wir reichen ihnen die Erfahrung unserer Leiden" – „Geschenk der Armen an die Reichen"), erweist das Buch als Ereignis des Geistes (Frucht des Glaubens, des Gebetes, der Macht des Geistes) und führt zur Begegnung mit Gott im Lobpreis, in der Erfahrung Christi, in der Eucharistiegemeinschaft und in der Hingabe des Lebens hin.

Erst dort, wo diese geistliche Dimension dieses Zeugnisses von einem neuen Leben entdeckt wird, komme das Wort des NT zu sich selbst.

Alles in allem: ein sehr persönliches, spirituelles Zeugnis eines Christen, der um die Methoden der Exegese weiß, der aber sehr eigenwillig versucht, das NT als Zeugnis einer einzigartigen Lebenserfahrung ursprünglich zur Sprache zu bringen. Der pietistische Grundansatz seines Lehrers in Verbindung mit der Worttheologie Luthers bestimmt dabei sein Vorgehen. Er macht auf einen Mangel der akademischen Unterweisung aufmerksam, die beim Wort und bei den gedanklichen Aussagen stehen bleibt, aber zu selten vordringt zu dem, was sich in diesen Texten aussprechen will, Leben aus dem Geist Gottes.

Passau Otto Knoch

Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von Karl Staab. – Münster (^{2}1984) (Nachdruck der 1. Auflage 1933 mit einem neuen Vorwort), XLV III, 682 S., kart. DM 92.–

Der Nachdruck dieses Werkes, das bei seinem Erscheinen von den Fachgelehrten mit großem Wohlwollen aufgenommen wurde (vgl. die ausführliche Besprechung von H. Vogels, Zur Paulusexegese der alten griechischen Kirche, in: ThRev 32 [1933] 89–95), ist für die ntl Exegese, in der die Auslegungsgeschichte wieder verstärktes Interesse findet, und für die Patristik ein großer Gewinn. Denn damit ist wieder eine Edition von Texten zugänglich, die einen tiefen Einblick in die Paulusrezeption griechischer Theologen gewährt. Ein neu erarbeitetes Register der Bibelstellen und Kirchenschriftsteller erleichtert dem Benutzer nun die Lektüre. Corrigenda hätte man sicherlich leicht mehr notieren können, als dies geschehen ist (663); Vogels' Liste von Fehlern ist da genauer. Auch wäre ein bibliographischer Anhang, wenigstens mit den Vorarbeiten St.s zu dieser Edition, wünschenswert gewesen. Aber diese kleinen Kritikpunkte können nichts an dem Umstand ändern, daß man über den Nachdruck dieses Standardwerkes, das auch nach fünfzig Jahren nichts von seiner Bedeutung verloren hat, nur erfreut sein kann.

Paderborn Rainer Kampling

Wyrwa, Dietmar: **Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien.** – Berlin, New York: de Gruyter 1983. 364 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 53)

Der Vf. formuliert – sehr ungeschickt – als Ziel seiner Diss., aufzuzeigen, „inwiefern Clemens auf der Grundlage des Christentums den Glauben durch Anleihen bei Platon denkend durchdringt und dabei für Platon einen neuen Horizont gewinnt" (23).

1. Er geht zunächst von der Frage nach der eigenen Platonlektüre durch Clemens aus, die von ihm vorsichtig bejaht wird, jedoch mit der Einschränkung, daß sich eine direkte Platonbenutzung nicht beweisen lasse (8).

Mit diesem Problem eng verknüpft ist das Verhältnis des Clemens zum Platonismus seiner Zeit, bei dessen Beurteilung der Vf. dem Ansatz von H. Dörrie folgt, der keine durchgängige altakademische Interpretation Platons als Grundlage des Mittelplatonismus annahm. Da der Bildungsgang des Clemens nicht bekannt ist, hält es der Vf. für methodisch gerechtfertigt, die Bücher der Stromateis Zitat für Zitat durchzugehen, um auf diese Weise das Platonbild des Clemens und sein Verhältnis zum zeitgenössischen Platonismus zu erarbeiten, um eine sich eventuell schon im Bereich der Philosophie abzeichnende christliche Aneignung durch Clemens aufzuspüren (9).

Dieser Aufgabe widmet er sich mit Akribie, wobei sich jedoch die Frage stellt, ob es notwendig ist, die Platonzitate in jedem Fall in ihrem jeweiligen Kontext ausführlich zu diskutieren und häufig in der Literatur behandelte Themen – wie z. B. die Hochschätzung der Barbaren (87–92) und die Angleichung an Gott (173–189) – nochmals in allen Einzelheiten vorzuführen; dasselbe gilt für die Diskussion um die Auffassung der Weltentstehung im platonischen Timaios durch den Platonismus (78.308), wo dem Vf. die gründliche Studie von M. Baltes, Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten. Teil 1 = Philosophia antiqua 30, Leiden 1976, und ders., Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten. Teil 2 = Philosophia antiqua 35, Leiden 1979, entgangen ist.

In der Erörterung der Forschungslage zur Platonrezeption christlicher Schriftsteller im allgemeinen und des Clemens im besonderen (9–20) vermißt der Leser 2 grundlegende Beiträge, die von gegensätzlichen Positionen ausgehend zur Frage nach der Platonaneignung Stellung nehmen und die im Rahmen des behandelten Themas Beachtung verdient hätten: E. P. Meijering, Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichem Credo und patristischer Theologie, VigC 28 (1974) 15–28, und H. Dörrie, Was ist „spätantiker Platonismus"?: Platonica Minora, München 1976, 508–523.

2. Der Vf. zeichnet dann anhand der aufeinanderfolgenden Bücher der Stromateis den Weg nach, den Clemens beschreitet, um seine zum Teil noch der platonischen Philosophie verpflichteten Leser mit Hilfe der Autorität Platons zur wahren Philosophie, d. h. zum Christentum, und schließlich zur Gnosis zu führen.

Bei der Darstellung der jeweiligen kompositorischen Bezüge, die Anhaltspunkte für eine einheitliche Konzeption der Stromateis bieten, weist der Vf. überzeugend nach, daß Clemens die Struktur der platonischen Dialoge als Vorbild seines eigenen schriftstellerischen Bemühens benutzte (67–69).

Inhaltlich gesehen widmet sich Clemens Themen, die vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Mittelplatonismus Aktualität besitzen, und daher geeignet sind, einen heidnischen Leser anzusprechen. Dazu gehören Aufnahme und Einarbeitung des enzyklopädischen Wissens – wobei die Frage nach der Kenntnis der Schrift Ἀληθὴς λόγος des Celsus bei Clemens trotz einiger Bemerkungen des Vf.s (71, 78, 82, 141) weiterhin offenbleibt – und die Behandlung der Komplexe Gesetzgebung und Philosophie, die Clemens geschickt in seine Werbung für das Christentum einzubauen versteht. In diesem Zusammenhang spielt der Rekurs auf die mosaische Gesetzgebung und Philosophie in der platonisch geprägten Interpretation des Philo von Alexandrien eine bedeutende Rolle (101–135). Nicht minder beruft sich Clemens auf Platon bei der Verteidigung des Christentums, die er an den Begriffen Glaube, Vollkommenheit und Angleichung an Gott festmacht, jedoch den christlichen Akzent in der Betonung der eschatologischen Vollendung hervorhebt (153–189).

Auch im Kampf gegen die Marcioniten, die er wegen ihrer Schöpfungsfeindlichkeit verurteilt, möchte Clemens sich mit Platon einig wissen, indem er, wie der Vf. herausarbeitet, die dualistische Interpretation der Platoniker nicht beachtet und auf diese Weise Platon mit dem orthodoxen Christentum auf dieselbe Stufe zu stellen versucht (202–224).

Angesichts des Martyriums will Clemens den bedrängten Christen mit Hilfe der Platonzitate die jenseitigen Belohnungen in Aussicht stellen und sie im Leiden stärken (225–259).

Schließlich bedient er sich der platonischen Philosophie, um den christlichen Glauben zur Gnosis, d. h. zu höherer Erkenntnis und vollerer Entfaltung, zu führen (250–297).

Im letzten Kap. (298–316) widmet sich der Vf. einem Thema, das gleichsam als Leitmotiv in den einzelnen Büchern der Stromateis anzutreffen ist, dem Diebstahl der Hellenen, einer traditionellen These, die nach Clemens geeignet erscheint, den Absolutheitsanspruch des Christentums zum Ausdruck zu bringen. Selbst in diesem Zusammenhang verzichtet Clemens auf eine Polemik gegen Platon und bringt statt dessen aus seiner Sicht nötige Korrekturen und Ergänzungen an; er stellt sogar bisweilen Gemeinsamkeiten fest, denn es geht ihm nicht um eine Vernichtung sondern um eine christliche Überhöhung Platons.

In diesem auf das Wesentliche konzentrierten Abschnitt kommt der Vf. zu der überraschenden Einsicht, daß es Clemens gleichgültig sei, was Platon historisch habe sagen wollen, und insofern erübrige es sich auch, „den ursprünglich gemeinten Sinn jeweils freizulegen" (305). Die Anwendung dieser Einsicht an allen relevanten Stellen hätte der gesamten Arbeit zu größerer Prägnanz und Übersichtlichkeit verholfen.

Hervorzuheben ist die gelungene Übersetzung der teilweise problematischen clementinischen Texte, die sich eng an das Original anschließt, aber dennoch lesbar und verständlich bleibt, worin sie die Übersetzung von O. Stählin, BKV 2. Reihe Bd 7, 8, 17, 19, 20, München 1934ff, in mancherlei Hinsicht verbessert.

Blickt man auf das eingangs erwähnte, vom Vf. anvisierte Ziel der Arbeit zurück, so läßt sich feststellen, daß der erste Teil, der Nachweis der denkerischen Durchdringung des Glaubens mit Hilfe der Philosophie Platons, erreicht worden ist; ob Clemens aber aufgrund seiner Voraussetzungen fähig war, für Platon einen neuen Horizont zu gewinnen, bleibt zweifelhaft.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Hallonsten, Gösta: **Satisfactio bei Tertullian.** Überprüfung einer Forschungstradition. – Malmö: CWK Gleerup (1984). 231 S. (Studia Theologica Lundensia 39) kart. SEK. 97.50

Das Interesse des Lesers, der eine eingehende Untersuchung des Begriffs satisfactio bei Tertullian erwartet, wird insofern enttäuscht, als das Hauptgewicht der vorliegenden Diss. auf der im Untertitel angegebenen „Überprüfung einer Forschungstradition" liegt. Der Vf. geht von der seit etwa 100 Jahren vor allem in der systematischen Theologie verbreiteten Vorstellung vom sogenannten Verdienstgedanken Tertullians aus und will untersuchen, inwieweit diese stets wiederholte These Tertullian selbst gerecht wird.

Im 1. Teil der Arbeit (14–104) stellt er beginnend bei Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte den Fragenkomplex in der protestantischen und katholischen Forschung dar und kommt zu dem Schluß, daß Tertullian auf der einen Seite mit reformatorisch theologischen Maßstäben gemessen wird, die auf der katholischen Seite eine kontroverstheologische Debatte auslösen (36,51). Beide Richtungen fragen letztlich nicht danach, was meritum und satisfactio bei Tertullian bedeuten, sondern wollen ihre eigenen Vorstellungen durch eine entsprechende Interpretation der Texte Tertullians bestätigt sehen. Außerdem sieht der Vf. die Autorität Harnacks als Ursache für die unkritische Tradierung der These in der gesamten Forschung an, Tertullian habe das Verhältnis zu Gott als Rechtsverhältnis betrachtet und habe deshalb eine Lehre über das meritum bzw. die satisfactio vertreten (60).

Da die früher wiederholt vorgetragene Ansicht über Tertullian als Juristen seit den Forschungen von R. Braun, „Deus Christianorum", Paris 1962 und J. Cl. Fredouille, Tertullien et la conversion de la culture antique, Paris 1972 hinfällig ist, möchte der Vf. im 2. Teil seiner Diss. (104–162) die immer noch ausstehende Untersuchung des Terminus satisfactio im römischen Recht und bei Tertullian vorlegen. Er geht jedoch bei der Berücksichtigung des gesamten Bedeutungsfeldes, das den Begriff im allgemeinen und juristischen Sprachgebrauch aufweist, wiederum auf die bereits vorgetragenen Forschungsthesen ein (107–120), so daß es notwendigerweise zu Überschneidungen kommt, die durchaus vermeidbar gewesen wären.

Das eigentliche Anliegen der Arbeit, die Wortuntersuchung des Begriffs satisfactio im Kontext der Bußlehre Tertullians, wird auf 30 S. (120–151) abgehandelt, wobei als Ergebnis zu Tage tritt, daß satisfactio bei Tertullian in diesem Zusammenhang Buße und Reue im allgemeinen bedeutet und keineswegs allein auf einen Rechtsterminus eingeengt werden kann.

Leider bespricht der Vf. die einzelnen Stellen der Reihe nach, ohne auf Tertullians Entwicklung einzugehen und auf Unterschiede seiner Beurteilung in montanistischer Zeit aufmerksam zu machen. Daraus resultiert auch seine Hilflosigkeit angesichts der Verteidigung der montanistischen Fastenpraxis durch Tertullian, iei. 3,4, in der er die Gefahr der Selbsterlösung des Menschen unter Ausschaltung der Erlösung durch Jesus Christi gegeben sieht (150–151). Demgegenüber ist zu betonen, daß es Tertullian in dieser Schrift nicht um eine dogmatische Position geht, sondern daß er mit allen Mitteln seine montanistische Überzeugung rechtfertigen will, die in der Aussage iei. 6,7 gipfelt, der Mensch werde durch den Entzug der Nahrung, d. h. die Überwindung der Eßbegierde, Gott gleich, da dieser keine Eßbegierde kenne.

In der Schlußbetrachtung erörtert der Vf. nochmals die Forschungsthesen zum Verdienstgedanken bei Tertullian und lehnt aufgrund des erarbeiteten Textbefundes eine Übertragung der Satisfak-

tionslehre im Sinne des Anselm von Canterbury, von der Harnack ausgegangen war, auf diesen Kirchenschriftsteller ab (151–162).

Obwohl die Arbeit in ihrem 1. Teil auf eine Untersuchung der Begriffe meritum und satisfactio abzielt, betont der Vf. bereits in der Einleitung (12), daß der Terminus meritum zu einem späteren Zeitpunkt behandelt werden soll. Es ist jedoch offensichtlich, daß der Verdienstgedanke bei Tertullian nur durch eine sorgfältige Analyse beider Begriffe sinnvoll dargestellt werden kann.

Auf grammatische und stilistische Fehler und Unebenheiten soll hier nicht eingegangen werden, da der Vf. seine Diss. nicht in seiner Muttersprache abgefaßt hat.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

„La dimora di Dio con gli uomini" (Ap 21.3). Immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo. A cura di M. L. Gatti Perer. Prefazione di + Carlo Maria Martini. – Milano: Vita e Pensiero (Pubblicazioni della Università Cattolica) 1983. 300 S. kart. Lire 20 000

Die Katholische Universität Mailand hat im Sommer 1983 eine Ausstellung La Gerusalemme celeste veranstaltet, deren Katalog hier angezeigt sei. Die einführenden Artikel geben grundsätzliche Informationen.

G. Ravasi behandelt das biblische Bild vom himmlischen Jerusalem, C. Mazzucco verfolgt das Bild des himmlischen Jerusalem von der Apokalypse bis zu den Vätern; M. Rossi und A. Rovetta befassen sich mit den Raumvorstellungen, die dem Bild zugrunde liegen, und A. Colli gibt einen Überblick über die bildnerische Darstellungstradition vom 3. bis zum 14. Jh.

Alle Beiträge sind gut dokumentiert und erfassen auch die umfangreiche Forschungsliteratur. Besonders gerne benutzt man den reichen Katalog mit seinen Abbildungen, Erläuterungen und bibliographischen Angaben. Jeder, der an ikonographischen und theologischen Themen interessiert ist, wird den Band dankbar zur Hand nehmen.

Münster Arnold Angenendt

Mostert, Walter: **Menschwerdung. Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottessohnes bei Thomas v. Aquin.** – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1978. VI, 189 S. (Habil.-Schrift Zürich 1976; Beiträge zur historischen Theologie, 57), DM 65.–

Eine kritische Würdigung dieses Werkes muß grundlegend die (wenigstens) drei Ebenen unterscheiden und die Art und Weise in den Blick fassen, wie diese „Untersuchung" auf und zwischen diesen verläuft; das sind: 1. die Analyse der einschlägigen Thomas-Texte, 2. der Vergleich der philos.-theol. Position und Argumentation des Thomas v. A. mit der anderer Theologen vor ihm und zu seiner Zeit, und 3. die vom Vf. selbst gesetzten theol. Akzente.

1. Den historischen und inhaltlichen Kern bildet in § 5 (64–110) die Interpretation von S(umma) theol(ogiae) III, q(uaestio) 1, a(rticulus) 3: Utrum, si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset? In der Verflechtung dieser Frage mit der vorhergehenden (a. 2) nach der „Notwendigkeit" der Inkarnation „zur Wiederherstellung" des in Sünde gefallenen „Menschengeschlechtes" sieht M. mit Recht schon die soteriologische Antwort „präjudiziert" (68). Die fünf Argumente, die Thomas in a. 3 für die absolute (= nicht durch die Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit bedingte) Inkarnation anführt, und deren Widerlegung durch ihn analysiert M. besonders eingehend (68–110).

Die ganzen S. 71–90 sind dem Für und Wider zu dem Gedanken, daß der Allmacht Gottes seine Selbstmanifestation in seiner Schöpfung in einer „unendlichen Wirkung" entspreche, und daß diese zugleich mit der perfectio universi darin bestehen könne, daß „ein Mensch Gott ist" (quod homo esset Deus), gewidmet. Die Übersetzung des homo-Deus-Satzes, den die deutsch-lat. Thomas-Ausgabe zu dem bekannten „Deus homo factus est" umdeutet, wird mit philologischer Akribie korrigiert (71ff; vgl. 83, 85 u. 89).

Erst in § 7 (155–181) geht M. unter der Überschrift „Die Lösung" auch auf die „positive Darlegung" im corpus von a. 3 ein, in der Thomas es im Hinblick auf das NT als die mehr Zustimmung verdienende und konvenientere Aussage bezeichnet, daß die Inkarnation von Gott zur Erlösung aus der Sünde gewirkt sei, und mithin „peccato non existente" nicht erfolgt wäre (160–163). Das auf S. 156–160 zu Thomas Ergänzte ließe sich indes kurz so profilieren: Daran, daß der Sohn auf jeden Fall Mensch werden konnte, hielt Thomas auch in der S.theol. fest. In dem ca. 20 Jahre vor der Summa entstandenen Sentenzenkommentar (II dist. 1, q. 1, a. 3) hatte Thomas die nicht „hamartiologisch" bedingte Inkarnation „zur Erhöhung der menschlichen Natur und zur Vollendung des ganzen Universums" als „auch probabel" gelten lassen. In der Reportatio zu I Tim 1 (s. auch M., 164) erklärte er dagegen kritischer: nescimus, quid (Deus) ordinasset, si non praescivisset peccatum. Von den drei Leitgedanken, die M. zusammenfassend hervorhebt, stellt mithin der erste, daß Thomas „konsequent bedingt inkarnatorisch dachte", im Sinne der „Bedingtheit durch die Sünde" (168), eine nur für die S.theol. gültige Engführung dar.

2. Zwischen die Diskussion des Für und Wider in a. 3 und die Würdigung der thomasischen „Lösung" schaltet M. in § 6 eine Übersicht: „Die Frage des Motivs bei anderen Theologen" (111–154). Unter der Überschrift „Die Symbolisten" geht er, meinem Nachweis (MThZ 6, 1955, 302–313; Vom Sinn der Menschwerdung [München 1969; Auslieferung: Eos-Verlag St. Ottilien], bes. S. 117f) folgend, der erstmals bei Rupert von Deutz und Honorius Augustodunensis auftauchenden supralapsarischen Begründung der Inkarnation (111–122) sowie deren Weiterführung bei Alexander von Hales (123–136) und Albert d. Gr. (136–150) ausführlich nach.

Für die kritische Auseinandersetzung mit dieser (Hypo-)These hätten außer Bonaventura (150–154) auch Robert Grosseteste (Vom Sinn der Menschwerdung 118–125) und Odo Rigaldi (ebd. 125f u. ö.) Berücksichtigung verdient. Leider hat M. aber auch die von ihm gebotenen Einblicke in die Vorgeschichte für die Herkunft der von Thomas zurückgewiesenen Gegengründe und für das Verständnis seiner eigenen Argumentation außer S. 133 (wo Alexander und Thomas verglichen werden) nicht ausgewertet.

3. Der Frage nach dem Motiv der Menschwerdung hat M. nicht nur die §§ 3 u. 4 mit Untersuchungen zur soteriologischen Gesamtorientierung der S.theol. und im bes. der Christologie in der Pars III, sondern auch die beiden Einführungs-§§ aus der Sicht von heute vorangestellt (1–34).

Dort betont er außer seinem dogmatischen Ziel „Es geht um die Christologie, und durchaus nicht bloß um einen historischen Beitrag" (1) u. a.: „Man sollte die Befreiung des christlichen Glaubens, also des Glaubens an Christus, vom kirchlichen Zwang nicht wieder rückgängig machen" (2). „Christologie ist die Extraversion des intravertierten Menschen" (4). „Die Christologie, als der Anfang der christlichen Theologie, ist eine Erfindung des zu sich selbst gekommenen Menschen" (20).

Erst allmählich klärt sich das Rätsel dieser Programm-Sätze so, daß M. seine Auffassung von Theologie ganz auf „Luthers berühmten Satz" hin zuspitzen möchte, der Gegenstand der Theologie sei (nur): homo reus (der Mensch als Sünder) et deus iustificans et salvator (23, Anm.; vgl. 87f). Auf G. Ebeling dafür gestützt, daß nur der Logos, die Sprache selbst, „zur Unmittelbarkeit des Glaubens befreit" (19,24 u. ö.), nennt M. es (schon in der Einführung) auch eine „Kontradiktion", wenn man „ein anderes Motiv für die Menschwerdung sucht als die Sünde" (26f); und zur Abwehr jeder „rationalisierenden Internalisierung" des Heilsgeschehens in die theoretisierende Vernunft (in Anthropologie und Ontologie) verschärft er dieses Apriori noch dahin, daß „eine absolute Inkarnation so absurd erscheint wie ein sündeloser Mensch".

Aus diesen Maßstäben ergeben sich allerdings die „Ambivalenzen", die M. in der „Theologie" von Thomas wiederholt (54ff, 85, 99, 106, 133) vorzufinden meint. Es sind etwa diese: Obwohl bei Thomas Christologie und Soteriologie geradezu „koinzidieren" (109), erfasse dessen Sündenbegriff nicht hinreichend das Wesen des Menschen (58ff u. ö.) und verschiebe sich bei ihm die „Erlösung" von der „Rechtfertigung des Sünders" zur „Eingliederung des Menschen in den göttlichen Weltveränderungsprozeß"; „der Metaphysiker" Thomas könne sich auch „nie ganz die Möglichkeit verstellen, auch andere Lösungen theologischer Fragen zuzulassen als diejenigen, die der faktischen Welt- u. Heilsordnung entsprechen" (160; vgl. 163); ja, „der metaphysisch-philosophische Perfektionsgedanke" (der perfectio hominis u. universi) lege sich bei ihm „über den religiösen Gedanken der Gnade" (168).

Diese Kritik läuft freilich letztlich darauf hinaus, daß Thomas im Unterschied zu M. auch als Theologe den Menschen nicht nur als zu erlösenden Sünder, sondern grundlegender als Geschöpf Gottes sowie als auf Christus (vgl. 1,16) und das endgültige Reich Gottes hin erschaffen versteht.

Mainz-Trier Rudolf Haubst

Zumkeller, Adolar OSA: **Leben, Schrifttum und Lehrrichtung des Erfurter Universitätsprofessors Johannes Zachariae OSA. († 1428).** – Würzburg: Augustinus-Verlag 1984. 206 S. (Cassiciacum Bd XXXIV) kart. DM 75.–

Von allen Schulen des Spätmittelalters ist die der Augustineremiten am weitesten erforscht. Daran haben die zahlreichen Arbeiten Zumkellers einen maßgeblichen Anteil. Mit dem vorliegenden Bd setzt er die Reihe von seinen Untersuchungen über deutsche Augustinertheologen des 14. und 15. Jahrhunderts fort. Es handelt sich um eine

ausgezeichnete biographische Studie über Johannes Zachariae (um 1363–1428), „einen der angesehensten Theologieprofessoren der Erfurter Universität aus der Gründerzeit" (9).

In akribischer Feinarbeit und vorbildlichem Umgang mit den Quellen entsteht zunächst ein eindrucksvoller Lebenslauf (16–87). Die Ausführungen zeigen die „kraftvolle Persönlichkeit" (86) Zachariae's als Student in Oxford und Bologna, als Lehrer an der jungen Universität Erfurt, als um die Einheit der Kirche besorgten und um die Reinheit der Lehre bemühten Teilnehmer am Konstanzer Konzil, schließlich als klugen und vertrauenswürdigen Ordensoberen.

Über das umfangreiche Schrifttum Zachariae's berichtet das zweite Kap. (89–155). Eine Anzahl von Werken – darunter die Lectura Sententiarum, die Vesperien und ein Kommentar zum Römerbrief – sind verschollen. Die erhaltenen Schriften werden durch knappe Angaben über Entstehung, Gliederung und Inhalt vorgestellt; nur die fünf Konstanzer Predigten nehmen einen breiteren Raum ein (99–137).

Bei der Bestimmung der Lehrrichtung (155–186) geht Zumkeller hauptsächlich von den ausdrücklichen Zitaten aus. Zunächst prüft er die Zitationsmethode und findet „eine für einen mittelalterlichen Theologen ungewöhnliche Akribie" (157); was m. E. übertrieben ist, da sich bei nicht wenigen zeitgenössischen Autoren die gleiche Genauigkeit bei der Angabe der Quellen – besonders in Werken, die für die Veröffentlichung ausgearbeitet worden sind – leicht nachweisen läßt. Nach einer überwiegend statistisch-quantitativen Bewertung der Zitate werden nun die Einflüsse auf die Lehre Zachariae's gemessen und das Verhältnis zu damaligen geistigen Strömungen geklärt. So bezeugt der Zitationsbefund die einmalige Stellung der Autorität Augustins (158–161), ferner belegt er eindeutig den Vorzug der Augustinertheologen gegenüber anderen scholastischen Autoritäten (161–174). Unter diesen letzten komme nur der Einfluß des Thomas von Aquin in Frage, „wobei das Ausmaß noch zu untersuchen bleibt" (174). Hierzu ist zu bemerken, daß bei eingehenderer Analyse möglicherweise stärkere Einflüsse als der des Thomas zum Vorschein kämen, der sehr gering und kaum der Rede wert sein dürfte. Bezüglich der theologischen und geistigen Strömungen hebt Zumkeller die Aufgeschlossenheit Zachariae's für die humanistische Gedankenwelt und die Auseinandersetzung mit den häretischen Lehransichten Wyclifs hervor. Im Vordergrund steht aber die Stellung zu Ockham und die Via moderna: Der Erfurter Professor hält offenkundig Distanz zum Franziskanertheologen, den er nur nach Gregor von Rimini zitiert und kritisiert, aber verrät zugleich Offenheit für die philosophischen Grundsätze der ‚Moderni'.

Das Kapitel über die Lehrrichtung Zachariae's hätte inhaltsreicher sein können. Sicher erhielte der Bd die erwünschte Geschlossenheit, wäre der angekündigte Aufsatz über Urstands-, Gnaden-, Rechtfertigungs- und Verdienstlehre (195) darin aufgenommen oder eingearbeitet worden. Es würde unter anderem deutlicher zum Ausdruck kommen, daß Zachariae zur Schulrichtung angehört, die in Anschluß an Gregor von Rimini († 1358) einen ausgesprochen antipelagianischen Augustinismus und einen gemäßigten Nominalismus vertritt. Über sein theologisches Denken gibt das Hauptwerk, der Apokalypse-Kommentar, die zuverlässigste Auskunft, weil die sich auf mehrere Jahre erstreckenden Vorlesungen in einer bis ins letzte durchgearbeiteten und für die Veröffentlichung vorbereiteten Fassung überliefert sind.

Abschließend sei festzuhalten, daß Johannes Zachariae nicht nur als glänzender Prediger und reformeifriger Ordensmann besondere Aufmerksamkeit verdient. Auch als Theologe zählt er zu den beachtenswerten Lehrern der Vergangenheit. Mit kritischem Sinn und selbständigem Urteil entfaltet der Augustinermagister eigene Standpunkte und begnügt sich keineswegs mit der Wiedergabe fremder Ansichten. Auch wenn man ihn nicht als „einen Theologen überragender Bedeutung bezeichnen kann" (185), da seine Wirkung ziemlich auf Erfurt beschränkt bleibt, vermittelt doch die Erfassung seiner Lehre einen guten Einblick in das geistige Milieu Erfurts und in die Augustinerschule, bevor eine gewisse Repristinationstendenz im 15. Jh. einsetzte.

Vechta Venicio Marcolino

Klaiber, Wilbirgis: **Ecclesia militans. Studien zu den Festtagspredigten des Johannes Eck.** – Münster: Aschendorff (1982). XX, 147 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 120)

Angeregt durch Impulse aus der Sozialgeschichte und der Kommunikationsforschung wendet sich die Reformationsgeschichte in jüngster Zeit mehr und mehr einer Fragestellung zu, die umrißhaft mit dem Stichwort „Kommunikation" umschrieben werden kann und die Reformation als einen breiten Prozeß der Verständigung begreifen will. Neben den Flugschriften, der zeitgenössischen Bildpropaganda und symbolhaften Aktionen (Umzüge etc.) als Träger reformatorischer und gegenreformatorischer Ideen und Vorstellungen bieten sich dabei gedruckte Predigten als Hilfe an, den zu untersuchenden Kommunikationsprozeß zu verstehen.

Es ist daher zu begrüßen, wenn sich die Arbeit von K. dem Predigtwerk Ecks zuwendet und es einer gründlichen Analyse unterziehen will. In diesem Falle ist die Quellenlage günstig: Im Cod. 125 der UB München (nicht Staatsbibliothek, wie S. VIII angibt) sind seine Predigtentwürfe für die Ingolstädter Pfarrei überliefert, und ab 1530 brachte Eck auf Wunsch der bayerischen Herzöge Predigtpostillen in der Volkssprache heraus, die per Dekret den Pfarrern als Pflichtlektüre verordnet wurden. Schon 1914 untersuchte A. Brandt „Johann Ecks Predigttätigkeit an U. L. Frau zu Ingolstadt" (RST 27–28, Münster 1914) und wertete die Münchener Handschrift aus. K. wendet sich nun dem dritten Teil der Postillen, den Festtagspredigten, zu und kommt in ihrem Ergebnis deutlich über die Arbeit Brandts hinaus.

Es ist ihr Anliegen, „nach dem für Eck gültigen Heiligkeitsideal" (1) zu fragen; ihre Methode wird folgendermaßen formuliert: „Um sich schrittweise in die Hagiologie Ecks hineinzutasten, soll ... der Weg ... von ‚außen' und ‚innen' gehen: Von der Entstehungsgeschichte der Postille, ihrem Kalendarium, ihrer hier zugrundeliegenden Homiletik, die darin erkennbare ‚Quellenkritik' Ecks bis zur Heiligenthematik und der Darstellung des einzelnen Heiligenexempels in den Festtagspredigten. Die Analyse der literarischen Quelle soll zugleich aus der Kenntnis der geschichtlichen und formalen Bedingungen für die Heiligendarstellung Ecks, ihre eventuell hier schon angedeuteten Anliegen, Grenzen und Möglichkeiten aufzeigen" (1f). Als leitender Begriff wurde die „ecclesia militans" gewählt, die sich theologisch seit dem Hochmittelalter immer stärker von der „ecclesia triumphans"abgehoben hatte und im 16. Jh., oft verengt auf den „miles christianus", z. B. bei Erasmus in der Frömmigkeitsgeschichte und im Streit um die Reformation in der Kampfmetaphorik eine große Rolle spielte (vgl. B. Stolt, Sinnbilder für die Macht und Wirkung der Rede im 16. Jh.; in: Wortkampf. Frühneuhochdeutsche Beispiele zur rhetorischen Praxis. Frankfurt 1974, 78–119). Eck führt den Lesern die „ecclesia militans" als den Ort vor, wo die Heiligen ihren Kampf gegen das Böse auszufechten haben, wobei er sie zugleich im Vorgriff auf ihren sicheren Sieg der triumphierenden Kirche und einer streng gegliederten „Hierarchie der Heiligen" zuordnet. Engel und Heilige haben vorbildhafte Funktion, vermitteln aber zugleich als Fürbitter und Helfer zwischen ecclesia militans und ecclesia triumphans. Es ist die Absicht Ecks, den Leser direkt anzusprechen und ihn in der schwierigen Situation der Glaubensspaltung zum Streit zu ermutigen. Paradigmatisch wird von K. die Predigt über Stephanus analysiert. „Indem Eck seine Hörer in die biblische Kampfsituation miteinbezieht, spricht er ihnen zugleich mit Verweis auf das Beispiel dieses Heiligen Hoffnung auf entsprechende göttliche Hilfe in ihrem Martyrium zu. Was daher nach biblischem Zeugnis von diesem Heiligen über göttlichen Beistand berichtet wird, soll auch für jeden gelten, der gegen die ‚Neuchristen' disputiert". (91)

Zwei weitere Ergebnisse seien herausgegriffen. Der Eck vorgeworfene hohe Grad an scholastischer Theologie, der zu dem Urteil „trockene Gelehrsamkeit" verführte, hängt damit zusammen, daß er – anders als Luther in seinen Postillen – keine Texte zum Vorlesen schrieb, sondern die theologische Unterweisung der Pfarrer miteinbezog. Die für die Reformationszeit besonders interessierende Frage nach der Verwertung der Schrift läßt sich mehrschichtig beantworten: Eck benutzt zwar Legenden, bemüht sich aber, im übrigen die jeweiligen Schriftperikopen der Festtage als Grundlage der Predigt zu nehmen.

Insgesamt werden die Bildsprache, die rhetorische Tradition, die Theologie und die kontroverstheologischen Absichten der Predigten bearbeitet und in die Zeit eingeordnet. Die Frage, wie Eck konkret predigte und welche Wirkung seine Postillen erzielten, muß offenbleiben. Das hierzu zitierte Urteil Adelmanns (12) über Ecks Predigtweise (der lat. Text ist von continum in continuam zu korrigieren) klingt weniger positiv als die Studie nahelegt.

Störend wirkte bei der Lektüre eine Reihe von Ungenauigkeiten: S. VIII: statt Dungersheim ... docenti: docendi; S. XII bei Brückner ergänze: Hrsg.; S. XIII statt Fraenkel ... Funktion: Function; S. 22 Anm. 5 Z. 2 statt praedicae: praedicare; S. 23 Anm. 6 Z. 3–4 statt evangelium: evangelicum; S. 32 Legenda Ferra?; S. 43 Anm. 67 Z. 7 statt huis: huic, Z. 8 statt dones: donec; S. 47 Anm. 95 Z. 3 statt silicet: scilicet, Anm. 96 Z. 3 statt virginitate: virginitati; S. 51 Anm. 24 Z. 5 statt socius: socios.

Die personelle und inhaltliche Verbesserung der katholischen Predigt war ein Anliegen, das die Reformentwürfe des 16. Jh.s wie ein roter Faden durchzieht; eine Forderung, die nicht erst durch die Reformation bedingt, von ihr aber entscheidend stimuliert wurde. Theologen wie Friedrich Nausea, Johannes Wild, Georg Witzel, Johannes Eck u. a. suchten hier Abhilfe zu schaffen, Wie wenig intensiv diese katholische Predigtbewegung erforscht ist, belegt z. B. die Lektüre von Schneyers „Geschichte der katholischen Predigt".

Es ist das Verdienst dieser Studie, unsere Kenntnisse der Theologie und des Heiligkeitsideals in Ecks Festtagspredigten erweitert zu haben. Zu wünschen bleibt, daß die Predigtanalysen, auch unter Fragestellungen, wie sie oben angedeutet wurden (Wirkungsgeschichte, komparati-

stische Studien u. ä.) fortgesetzt werden, damit die umfassende „Predigtbewegung" des 16. Jh.s, die nicht einseitig reformatorisch war, sondern zu einem weit darüber hinausgreifenden Reformimpuls gehörte, für uns greifbar wird.

Bochum Heribert Smolinsky

Wetzel, Klaus: **Theologische Kirchengeschichtsschreibung im deutschen Protestantismus 1660–1760.** – Gießen, Basel: Brunnen Verlag 1983. VIII, 591 S. (Monographien und Studienbücher in der Theologischen Verlagsgemeinschaft Brunnen + R. Brockhaus, Bd 310) kart. DM 46.–

Die bei G. A. Benrath geschriebene Diss. zeugt vom großen Fleiß des Autors, hat er doch über einhundert Lehrbücher und Monographien der Kirchengeschichte durchmustert, um „die Umgestaltung der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1660 und 1760" in den Blick zu bekommen (2). Über die bei Ferdinand Christian Baur (1852), Walter Nigg (1934) und Peter Meinhold (1967), aber auch in Emil Clemens Scherers „Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten" (1927) berücksichtigten Autoren hinaus befragt W. die Werke einer Reihe weiterer, z. T. längst vergessener Kirchenhistoriker des 17./18. Jh.s, um seine These von der fundamentalen Veränderung der Kirchengeschichtssanschauung in der evangelischen Theologie von Orthodoxie und Pietismus zum Rationalismus zu untermauern. Die Veränderung besteht nach W. in der „Säkularisierung der Kirchengeschichtsanschauung" (7) oder, anders ausgedrückt, in der Trennung von Kirchengeschichte und profaner Geschichte. Ihren Ursprung entdeckt der Vf. bei Johannes Micraelius (1596–1658), der „1627 zum ersten Mal die Trennung in profane Geschichte und Kirchengeschichte durch die Herausgabe zweier getrennter, in sich geschlossener Darstellungen durchgeführt hatte" (11), ihre fatalen Folgen sieht unser der evangelikalen Theologie zuneigender Autor bis in unsere Gegenwart, vor allem bei Wolfhart Pannenberg, der als „der wohl bekannteste Vertreter der theologischen Geschichtsphilosophie in Deutschland" (510) apostrophiert wird. Aber auch schon Karl Heussi wird – übrigens einzig und allein nach seinem „Kompendium der Kirchengeschichte" – einer „rein profanen Sicht der Kirchengeschichtsschreibung" geziehen (18).

Das Buch ist in einen historischen und einen systematischen Hauptteil gegliedert. Im historischen werden die Kirchengeschichtswerke im Blick auf die Auswahl des Stoffes, die Gliederung, den Gang der Darstellung und vor allem die geschichtstheologische Deutung analysiert. Dahinter steht die Frage des Autors „nach der größeren oder geringeren Bedeutung der Heiligen Schrift für die Kirchengeschichtsanschauung" der betreffenden Werke (6). „Da die Kirchengeschichtsschreibung beansprucht, ein Zweig der theologischen Arbeit zu sein, ist mit Recht nach ihrer Orientierung an der Heiligen Schrift zu fragen" (ebd.). Mit keiner Zeile weist der Vf. diesen Anspruch – meint er den der heutigen oder den der damaligen Kirchengeschichtsschreibung? – nach, sondern setzt ihn einfach als opinio communis voraus.

Schon hier zeigt sich bei allem Fleiß die Schwäche dieser Arbeit: Der Vf. hat sich keine Rechenschaft über das hermeneutische Problem gegeben, das in der Frage steckt, wie können wir heute verstehen, was die Theologen des 17./18. Jh.s unter „Kirchengeschichte" verstanden? Nicht einmal mit dem vom Ansatz her durchaus der Überzeugung W.s naheliegenden programmatischen Vortrag Gerhard Ebelings von 1946 über „Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift" befaßt sich der Vf. (abgesehen von der unwesentlichen Bemerkung S. 511), um sich Klarheit zu verschaffen, worum es bei der vom Vf. intendierten sog. „geschichtstheologischen Deutung" (vgl. 14ff, 431ff, 505ff) eigentlich geht. Eine solche hermeneutische Vorbesinnung und damit zugleich auch Klärung des eigenen Standpunktes hätte vermeiden können, daß der Vf. das von ihm als allein gültig anerkannte Deutungsschema der Kirchengeschichtsschreibung als einer Historiographie, die das Handeln Gottes in der Geschichte darstellt, als Kriterium für Wert oder Unwert früherer Kirchengeschichtsverständnisse anlegt. Konsequenterweise mußte der Vf. nämlich alle Deutungen der Kirchengeschichte, die diesem Schema nicht entsprechen, als Verlust- und Verfallserscheinungen charakterisieren (vgl. S. 505ff). So kann er schließlich feststellen, „um die Mitte des 18. Jahrhunderts" sei „das Ende der älteren, theologisch deutenden protestantischen Kirchengeschichtsschreibung gekommen", denn „Linienführung, Deutung, theologischer Wahrheitsbegriff und damit der Sinn der Kirchengeschichte" (n. b. wie ihn unser Autor versteht!) „sind aufgegeben. Daß die Kirchengeschichte etwas mit Gott zu tun hat, klingt kaum mehr an. Kirchengeschichtsschreibung ist innerweltlich, profan geworden. Was auf diesen Trümmern weitergebaut wurde, kann kaum mehr den Anspruch erheben, Kirchengeschichtsschreibung im eigentlichen Sinne zu sein. Es ist unbestreitbar hochstehende – profane Geschichtsschreibung mit dem Thema der Geschichte der Kirche, aber kein Teil der Theologie mehr" (504). Daß Friedrich Christoph Oetinger und andere Zeitgenossen „diesen Zusammenbruch erkannt haben" (ebd.), kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch der späte Pietismus es nicht mehr vermochte, „eine im akademischen Bereich wirksame Darstellung der Kirchengeschichte hervorzubringen, die im Sinne von Oetinger das verborgene Handeln Gottes in der Geschichte der Kirche berücksichtigt hätte" (ebd.).

Solche Urteile gewinnt der Vf. vor allem im zweiten Hauptteil seines Buches, dem systematischen. Hier wird einer im einzelnen durchaus kenntnisreichen und differenzierenden Analyse der Kirchengeschichtswerke von 1660–1760 unter dem Aspekt der Entwicklung ihrer theologischen Merkmale immer wieder die leitende Frage nach der Darstellung des Handelns Gottes in der (Kirchen-) Geschichte übergestülpt. Mit anderen Worten: an der von vornherein feststehenden Meinung des Vf.s, was Kirchengeschichtsschreibung sei, wird geprüft, ob dieses Schema von der Kirchengeschichtsschreibung 1660–1760 erfüllt wird.

Im Sinn des Vf. erfüllt weder die Kirchengeschichtsschreibung der protestantischen Orthodoxie noch jene des beginnenden Rationalismus den Anspruch einer zureichenden theologischen Geschichtsdeutung. Dies tut allenfalls, aber keineswegs in allen seinen Vertretern, der Pietismus, den der Vf. dankenswerterweise in seinen verschiedenen Zweigen darstellt!

Aber auch hier bringt der Vf., wenngleich vorsichtig, Kritik an, so etwa bei Gottfried Arnold, dessen Verfallsschema „die Hoffnung auf bessere Zeiten, die schon für die nahe Zukunft erwartet werden" (427), zu überdecken droht. Überhaupt zeigt W. in manchen Punkten eine erstaunliche Nähe zur Kirchengeschichtsauffassung des von ihm besonders positiv dargestellten Pietisten Johann Wilhelm Zierold (1669–1731). Nach W. hat Zierold besonderes Interesse an den Fragen, die die neuen naturwissenschaftlichen, geographischen und ethnologischen Erkenntnisse des 16. Jh.s an das damals herrschende christliche Weltbild stellten. Daß hier immer noch die mittelalterliche Scholastik in Verbindung mit der aristotelischen Philosophie die Hemmnisse für eine neue, wirklich christliche Weltsicht darstellten (vgl. 164f), ja, daß sogar die Chance vertan wurde, „ein einheitliches neuzeitliches christlich geprägtes und zugleich rational verstehbares Weltbild zu entfalten" (165f), kann doch heute im Ernst niemand mehr behaupten, der sich auch nur ein wenig mit dem christlichen Humanismus und der Wissenschaftsentwicklung insbesondere der Naturwissenschaften vom 16.–18. Jh. beschäftigt hat. Im übrigen entbehrt die Kennzeichnung der mittelalterlichen Scholastik und der aristotelischen Philosophie als einer dem Weltbild der Bibel völlig fremden Geistesrichtung (vgl. 165) jeder Grundlage, wie die Scholastikforschung der letzten fünfzig Jahre erwiesen hat.

Ärgerlicher als solche Fehlurteile sind Pauschalkennzeichnungen des Vf.s, die eines einigermaßen gründlich arbeitenden Kirchenhistorikers einfach unwürdig sind, so etwa die Meinung W.s, Zierolds Bemühen um die zu seiner Zeit neu an die Theologie gestellten Fragen von seiten der Naturwissenschaft etc. sei ein „heute sträflich vernachlässigte(s) Bemühen um ein ganzheitliches Verstehen der Welt" (165). Was heißt hier „heute"? Haben nicht Männer wie Paul Tillich, Reinhold Niebuhr, Helmut Thielicke, Wolfhart Pannenberg u. v. a. sich gerade darum bemüht? Ein anderes fehlgehendes Pauschalurteil: „Leider sind die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft und des theologischen Denkens nie eine fruchtbare Symbiose eingegangen. Nachdem viele Vertreter der ersten Generationen der modernen Naturwissenschaftler noch bekennende (sic!) Christen waren, ja in ihrem Christsein überhaupt erst Anstoß und Voraussetzung für ihre naturwissenschaftliche Arbeit fanden (so etwa Bacon, Newton, Pascal), verließen die folgenden Generationen der Naturwissenschaftler in dem durch schnelle Erfolge (sic!) aufkommenden Rausch der Machbarkeit (sic!) bald die christliche Basis des Schaffens ihrer Vorgänger, um sich hauptsächlich (sic!) dem Rationalismus zuzuwenden", und den Endpunkt dieser Entwicklung sieht der Vf. schließlich in Julien Offray de Lammetries „L'homme machine", und die Theologen wagten nicht, „den Problemen ehrlich ins Gesicht zu sehen" (165)! Hat es wirklich nie eine fruchtbare Symbiose zwischen Naturwissenschaft und Theologie gegeben? Vielleicht sind Paracelsus, Böhme, Oetinger, Hahn, Blumhardt, Kneipp keine Beispiele dafür, dann aber doch Reimarus, Mendel, unzählige Benediktinergelehrte des 17./18. Jh.s in Deutschland und Österreich, und im 19./20. Jh. ein Albert Schweitzer, Max Planck, Carl Friedrich von Weizsäcker u. a. m.

Zwar ist alles in allem anzuerkennen, daß W. sich immer wieder um eine mit Liebe zum Detail differenzierende Darstellung des Themas bemüht. Aber das Ziel, das er sich gesteckt hat, nämlich den Nachweis der „Umgestaltung der protestantischen Kirchengeschichtsanschauung, die sich in Deutschland zwischen 1660 und 1760 ereignet hat" (2), also vom Compendium Gothanum (1660) und Georg Horn bis zu Siegmund Jacob Baumgarten, hat er nur teilweise erreicht. Denn zum einen wird – außer mit ein paar Sätzen auf S. 1 und im Ausblick auf S. 511–513 – der Hintergrund nicht geschildert, von dem her theologiegeschichtlich wie allgemein wissenschaftsgeschichtlich eine solche Umgestaltung zu interpretieren wäre. Das Kirchengeschichtsverständnis der protestantischen Theologie vor 1660 kommt außer mit einem kurzen Hinweis auf die Magdeburger Zenturien und Johann Henrich Hottinger und mit einer äußerst verkürzten, zweieinhalbseitigen Darstellung von Luthers Kirchengeschichtsanschauung überhaupt nicht in den Blick. Zwingli und die übrigen deutschsprachigen Reformatoren werden, soweit ich sehe, gar nicht erwähnt! Von „Umgestaltung" kann aber erst die Rede sein, wenn zuvor die „Gestalt" klar

hervortritt, um die es dem Vf., wie man am Ende seiner Arbeit sieht, eigentlich geht: um eine geschichtstheologische Deutung der Kirchengeschichte, wie er sie bei Luther zu finden meint. Mit Luther sieht er den Pietismus und die Erweckungsbewegung in Übereinstimmung, die schließlich in der Optik des Vf.s zusammenfließen „in der Weltmissionsbewegung, deren Bedeutung für die Frage nach dem Handeln Gottes in der Kirchengeschichte noch viel zu wenig gesehen wird" (513). Wer darüber nun bündige Auskunft im Sinne W.s haben will, greife zu des Vf.s neuem Büchlein „Wie handelt Gott in der Geschichte?" (Gießen-Basel 1984).

W. ist davon überzeugt, daß Gottes Handeln für den Kirchenhistoriker „deutlich aufweisbar" ist „in einzelnen Geschehnissen und an einzelnen Menschen". „Gott handelt so, wie er es uns durch sein Wort mitteilt und nicht so, wie es der menschliche Verstand erwartet" (512). Wie erwartet es denn der menschliche Verstand? Pannenbergs geschichtstheologischem Denken mit Felix Flückiger eine problematische Methodik vorzuhalten, „da Pannenberg die Erkenntnis über die geschichtstheologische Deutung mittels des Verstandes gewinnt" (ebd.), und stattdessen zu fordern, „die Erkenntnis über das Handeln Gottes in der Kirchengeschichte" müsse „der biblischen Offenbarung entstammen" (511), ist schlicht töricht. Denn nie hat ein Kirchenhistoriker über seinen Gegenstand, die Kirchengeschichte, anders Erkenntnis gewinnen können als mittels seines Verstandes. Selbst wenn es eine wie auch immer vom Hl. Geist inspirierte Erkenntnis wäre, müßte er sie mit Hilfe seines Verstandes zu Papier bringen oder in gesprochene Worte fassen, will er sie anderen Menschen mitteilen. Der Verstand, gegen den W. hier in Übereinstimmung mit dem Neupietismus polemisiert, ist für ihn letztlich nicht die zu gebrauchende Gabe Gottes für den Kirchenhistoriker, sondern die Ursache der Dekadenz wirklicher Kirchengeschichte. Wirkliche kirchengeschichtliche Arbeit aber besteht nach W. darin zu erklären, wo, wie, wann und zu welchem Zweck Gott handelt. Und genau darüber zu entscheiden, hat sich nicht einmal ein Luther zugetraut, und – ohne die neupietistische Deutungsformel anzulegen – auch keiner der späteren Kirchenhistoriker. Vielmehr ist das auch von W. erkannte, aber von ihm in seinen Ausführungen nicht konsequent angewendete geschichtstheologische Phänomen des Deus revelatus et absconditus zu berücksichtigen als der von Luther u. a. immer wieder betonte Hinweis darauf, daß Gottes Handeln für den Kirchenhistoriker gerade nicht greifbar und verstehbar ist wie ein Baum in der Natur oder eine mathematische Formel.

Für einen wissenschaftlich-kritisch arbeitenden Theologen merkwürdig, jedoch den Standpunkt des Autors aufdeckend, ist schließlich, wie W. die Begriffe „weltlich", „innerweltlich", „profan" – oft noch mit dem Zusatz „rein" – gebraucht, um das Wesen des Rationalismus und des rationalen Denkens in der Theologie zu beschreiben. Der Vorwurf, der dahinter steckt, ist der, daß alle Theologen, die ehrlicherweise als Kirchenhistoriker über die Providentia Dei kein Wort verlieren, sondern diese wirklich Gott überlassen, immanent dächten und die Transzendenz Gottes leugneten. Und damit höre solche Theologie auf, noch Theologie zu sein, sie sei allenfalls noch „profane Geschichtsschreibung" (504).

Hier ist schlicht und einfach nicht begriffen, daß der Mensch – auch der Theologe – nur immanent vom transzendenten Gott reden kann. Das hätte der Vf. bei Schleiermacher wie bei Bultmann, bei Barth wie bei Bonhoeffer oder Tillich lernen können, um nur diese evangelischen Theologen zu nennen. Und wenn ihm das alles zu viel Mühe machte, hätte er es kurz und bündig aus dem schon erwähnten Vortrag Ebelings lernen können. So oberflächlich, ja so primitiv heute noch einer sich im Glauben und Verstehen bemühenden und ihres Grundes vergewissernden Theologie den Vorwurf des Rationalismus zu machen und damit die Dekadenz gegenüber ihrer ursprünglichen Höhe im Pietismus zu meinen, zeugt nicht nur von einem Mangel an Hermeneutik, sondern auch von einer erschreckenden Unkenntnis des tatsächlichen Rationalismus und seiner Bedeutung für die Geschichte der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung. Der Vorwurf, der kirchenhistorischen Arbeit fehle es „bis heute an den Kriterien für die geschichtstheologische Deutung, da das heute gebrauchte methodische Instrumentarium des Kirchenhistorikers im wesentlichen auf die Arbeit des theologischen Rationalismus zurückgeht" (509), ist so absurd, daß er keiner Widerlegung bedarf. Mit dem Vorwurf meint W., wie man S. 509 sieht, die gesamte „heutige akademische Kirchengeschichtsschreibung". Sein Wunsch nach „Wiedereinführung der geschichtstheologischen Deutung in der akademischen Kirchengeschichtsschreibung" (ebd.) und der dafür aufgestellte „Kriterienkatalog" (513) zeigen eine solch konfuse Vorstellung über kirchengeschichtliche Arbeit, daß dieses Programm in der akademischen Theologie gewiß keinen Platz finden wird.

Zum Schluß nur einige Corrigenda in Auswahl.

S. 4 o. und S. 6 Mitte widersprechen sich; S. 5, Anm. 12 u. ö., von „vorchristlicher Kirchengeschichte" zu reden, ist schlicht Unsinn; ein „Säkularschema" (S. 12 u. ö.) bezeichnet etwas anderes als ein vom Vf. gemeintes Schema nach saecula, ebenso ist das „Lokalschema" (ebd. u. ö.) mißverständlich, wenn damit ein Schema nach loci gemeint ist! S. 17, Z. 4 v. u. „Kirchengeschichtsschreibung"; ebenso S. 18, Z. 5 v. o.; S. 18, Z. 10 v. u. „Kirchengeschichtsanschauung"; S. 21f, Anm. 24–28 „RGG³"; S. 22, 4. Z. v. o. „Meier (1660–1693)", vgl. S. 99, Anm. 349; S. 22 wäre zu Rinteln-Marburg und zum Kasseler Religionsgespräch auch W. Zeller, „Theologie und Frömmigkeit. Ges. Aufs. II", Marburg 1978, S. 274–283, heranzuziehen gewesen; S. 22, 2. Abs., Boecler war zwei, nicht vier Jahrzehnte in Straßburg, vgl. S. 31, Anm. 60; S. 68, Anm. 245 u. ö. „Cat. Gén. Bibliothèque . . ."; S. 132, 2. Abs. „Boecler (1652–1672)", vgl. S. 31, Anm. 60; S. 132, 2. Abs. „Meier . . . (1660–1693)", vgl. S. 99, Anm. 349; S. 133/220 widersprechen sich die Jahresangaben zu Horche (1697/1698); S. 135, 1. Abs. Francke starb bereits 1727, nicht „1728"; die Jahreszahlen zu Rambach müssen „1726–1731" heißen, vgl. S. 268f, Anm. 1313; S. 139, l. Z. im Text „umfaßt"; S. 140, 9. Z. v. u. „katholischen Kirche"; S. 183, Anm. 815, l. Z. streiche „zuzu-"; S. 189, 6. Z. v. o. „sündfluth"; S. 208, Anm. 939 Paul Gerhardt starb nicht „1667", sondern erst 1676!; S. 235, Anm. 1082 „studierte Mel"; S. 426, Anm. 1984 fehlen die Vf.angaben sowie die Band-, Jahres- und Seitenzahlen; S. 509, 3. Abs., 4. Z. v. o. „ihre" statt „seine Heimat"; ebd., Anm. 2175 die Literaturangaben fehlen im Schrifttumsverzeichnis; S. 510, 2. Abs., 5. Z. v. o. „schließt"; S. 512, 5. Z. v. o. „es" statt „er"; S. 579, Nr. 190 „akademische"; S. 582, Nr. 213 fehlt der Erscheinungsort „Marburg"; S. 586, Nr. 241 ist die Jahreszahl falsch; S. 587, Nr. 250 fehlen die Vornamen der Herausgeber sowie die Jahreszahlen usw.

Wertvoll an diesem Buch bleibt die Fülle des herangezogenen Quellenmaterials, das z. gr. T. auch bibliothekarisch nachgewiesen wird. Die Darstellung des Materials selbst ist im wesentlichen zutreffend, die Deutung und Einordnung in die Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung oft fragwürdig. Eine Kirchengeschichtsschreibung zu fordern, die mehr an der Bibel orientiert ist als manche der hier dargestellten Werke, ist durchaus legitim. Nur müßten die hermeneutischen Prinzipien einer solchen Forderung klarer herausgearbeitet werden als bei W. An dieser Stelle hätte der Autor profitieren können von einer intensiveren Beschäftigung mit der Hermeneutikdiskussion und dem Selbstverständnis der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung nach dem Zweiten Weltkrieg. In methodologischer Hinsicht bedeutet dieses Buch jedenfalls keinen Gewinn für die Kirchengeschichtsschreibung unserer Zeit, so sehr das auch das Ziel W.s gewesen sein mag.

Kassel Bernd Jaspert

Schatz, Klaus: **Geschichte des Bistums Limburg.** – Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1983. XI, 494 S., 24 S. Abbildungen, 6 Karten (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, Bd 48) Leinen DM 48.–

Wer sich bisher über die – vergleichsweise kurze – Geschichte des Bistums Limburg einen Überblick verschaffen wollte, griff dankbar zu dem reich dokumentierten Werk des Limburger Generalvikars Matthias Höhler (1847–1920), das 1908 in zwei Teilen mit dem Titel „Geschichte des Bistums Limburg mit besonderer Rücksichtnahme auf das Leben und Wirken des dritten Bischofs Peter Josef Blum" erschien. 1969 bemerkte dazu H. Natale: „Diese mit vielen Quellen belegte ausgezeichnete Arbeit schließt leider mitten in der Regierungszeit des 6. Limburger Bischofs Dominikus Willi (1898–1913). Es wäre sehr zu wünschen, daß die Arbeit Höhlers einmal eine Fortsetzung bis zur Gegenwart finden möge" (AmrhKG 21, 1969, 230, Anm. 2). Nicht eine Fortsetzung, sondern dankenswerterweise eine völlig neue Gesamtdarstellung bietet Sch., der an Höhlers Werk zu Recht kritisiert, es sei „einseitig auf die Bistumsleitung fixiert und außerdem in Gesamttendenz, Auswahl und Wertung einer Sicht verhaftet, für die das ultramontane Bischofsideal des dritten Limburger Bischofs Blum den absoluten Höhepunkt darstellt" (2). Gleichwohl weiß sich Vf. Höhler, aus dessen Dokumentenanhang er häufig zitiert, ebenso verbunden wie den zahlreichen kleineren Vorarbeiten der eifrigen Bistumshistoriker Hans Becker (1905–1980) und Ferdinand Ebert (1907–1982).

In fünf weit ausholenden Kapiteln schildert Sch. äußerst anschaulich die wechselhafte Geschichte eines historisch nicht gewachsenen, sondern aus Staatsräson entstandenen Bistums: „Auf die Frage, weshalb es ein Bistum Limburg gibt, gibt es nur eine Antwort: weil der Herzog von Nassau ein eigenes Landesbistum wollte" (357). Der detaillierten Darstellung der Vorgeschichte während der Vikariatszeit (1802–1827) folgen die Abschnitte „Das Nassauische Landesbistum" (1827–1866) und „In der Preußischen Monarchie" (1866–1918). Hier dominiert naturgemäß wieder P. J. Blum mit seinem 42jährigen Pontifikat, der von der Ära reinsten Staatskirchentums bis zum Ende des Kulturkampfes währte. In Blums Amtszeit „führte der Weg dieses Bistums aus den Fesseln der Staatsprotektion und Staatsbevormundung in die kirchliche Eigenverantwortung" (357). Das Auf und Ab dieses Weges beleuchtet eindringlich der wichtigste der drei Exkurse des Buches, der den Nassauischen Kirchenstreit ausführlicher behandelt (359–406), weil „ein neues Aktenstudium wesentliche Ergänzungen und die Erkenntnis wichtiger Zusammenhänge" ergab (151). Am Ende des Streites stand die Konvention vom 25. Mai 1861, zu der Vf. im Hinblick auf die ehedem von Blum bei der Kurie denunzierte Mainz-Darmstädter Konvention anmerkt: „Welche Entwicklung ist hier mit dem einst streng prinzipiellen und das Recht der Kirche fordernden Blum geschehen! Wie ist er nicht selbst auf jene Position zurückgekommen, die er im Herbst 1854 bei Ketteler schärfstens tadelte!" (157, Anm. 307).

Sch. schreibt erfreulicherweise nicht eine Geschichte der Diözese „von oben", sondern bezieht wie in den genannten Kapiteln so auch in der Zeitspanne

von der Weimarer Republik bis zur unmittelbaren Gegenwart (223–357) stets auch die übrigen Aspekte kirchlichen Lebens ein: Volksmissionen und Wallfahrten, Ordensniederlassungen (hier besonders ausführlich die der Dernbacher Schwestern mit Maria Katharina Kasper, 138–142), Priester- und Laienbildung, Schulen, Vereine und caritative Aktivitäten sowie das katholische Pressewesen. Der Raum, der hier der „Rhein-Mainischen Volkszeitung" und ihren innerkirchlichen Konflikten zugemessen ist (244–256; Exkurs II: „Der Modernismus-Vorwurf gegen die Rhein-Mainische Volkszeitung": 407–413), mag manchem zu breit erscheinen; doch hier liegt wohl – ungeachtet der Arbeiten von B. Lowitsch und H. Blankenberg – einer der „Schwerpunkte, die ausführlicher behandelt werden, weil sie bisher noch nicht historiographisch angegangen worden sind" (1). Besonders wertvoll sind gerade in diesem Zusammenhang die zahlreichen mündlichen Mitteilungen, namentlich von Walter Dirks, die Sch. verwerten konnte.

Ein weiteres wichtiges Stichwort lautet: „Wende zur Großstadt." Von 1848 an entwickelte sich der Frankfurter Katholizismus – anfänglich geprägt von einer so imposanten Gestalt wie dem Tiroler Beda Weber (1798–1858, seit 1849 Stadtpfarrer) – ganz allmählich, nach dem Ersten Weltkrieg dann entschieden „zum eigentlichen Schwerpunkt der Diözese" (1) mit der 1926 eröffneten Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen als einem der geistigen Zentren.

Behutsam differenzierend wird die Selbstbehauptung Frankfurts und der ganzen Diözese während der Nazizeit dokumentiert – auch hier mit vielen Aussagen persönlich Betroffener. Dem „Kampf um die Jugend im Dritten Reich" ist Exkurs II (415–440) gewidmet.

Schwerpunkte der Zeitgeschichte seit 1945, deren Problematik Vf. gründlich reflektiert (vgl. 324), sind während des 32jährigen Pontifikats des herausragenden Wilhelm Kempf (1906–1982) die Aktivitäten der Katholischen Aktion und der innerkirchliche Demokratisierungsprozeß, die Integration der Heimatvertriebenen, die 2. und 3. Diözesansynode von 1951 und 1961 sowie die Auswirkungen des 2. Vatikanischen Konzils auf das kirchliche Leben. Bei der Darstellung dieser an innerkirchlichen Reibereien reichen Jahre scheute Sch. keine „heißen Eisen", wie etwa den „Bafile-Konflikt" von 1973, den er sine ira et studio rekapituliert.

Vf. hat die Fülle des Materials, auf die hier nur andeutend hingewiesen werden konnte, einleuchtend gegliedert und übersichtlich dargeboten. Wo nötig, hat er auf die Quellen selbst zurückgegriffen, hauptsächlich auf die Bestände des Limburger Diözesanarchivs und des Hessischen Hauptstaatsarchivs Wiesbaden, aber auch zahlreicher anderer Archive (vgl. 442–444). Wichtige Dokumente, die für Exkurs I ausgewertet wurden, entstammen dem Vatikanischen Archiv. Vorbildlich ist die erstaunliche Fülle prosopographischer Anmerkungen – eine wahre Fundgrube für den Interessierten. Hilfreich sind die ergänzenden Beigaben (Amtszeitentabelle, Zeittafel, Statistiken, mehrere Karten sowie spezifizierte Personen-, Orts- und Sachregister).

Kritisch wäre anzumerken, daß Vf. statt neuerer Quellensammlungen oft ältere nennt (vgl. 55f, 89f, 396, wo statt Walters „Fontes" – von denen es übrigens einen Nachdruck aus dem Jahr 1966 gibt – besser E. R. und W. Hubers Sammlung genannt worden wäre). Der irreführende Name Georg Gross (254) ist in George Grosz zu verbessern.

Sch.s „Geschichte des Bistums Limburg", die im Hinblick auf den Umfang zwischen Werner Marschalls dünner „Geschichte des Bistums Breslau" (Stuttgart 1980) und August Hagens dreibändiger „Geschichte des Bistums Rottenburg" (Stuttgart 1956–60) die rechte Mitte einhält, ist weit mehr, als ihr Titel verspricht: ein Standardwerk, unentbehrlich fortan für jeden, der sich mit der Geschichte der Oberrheinischen resp. Kölner Kirchenprovinz befaßt.

München Christoph Stoll

Stemmer, Peter: **Weissagung und Kritik.** Eine Studie zur Hermeneutik bei Hermann Samuel Reimarus. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983. 184 S. (Veröffentlichung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg. Nr. 48). kart. DM 36.–

Diese begrüßenswerte Diss. über Reimarus entstand im Kontext der Edition der Vorlesung „Vindicatio dictorum veteris testamenti in Novo allegatorum" (1731), die in der Ausgabe der „Gesammelten Schriften" (Hrsg. Reimarus-Kommission der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaft/Hamburg und Lessing-Akademie/Wolfenbüttel) publiziert werden wird.

St. stellt die Vorlesung mit dem Ziel dar, das durch Reimarus nicht veröffentlichte Hauptwerk „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" einer Würdigung näherzubringen.

St.s Verdienst ist es, die Entwicklung der Gedanken des Reimarus im Kontext der Diskussion seiner Zeit exemplarisch anhand der früheren Vorlesung und der Apologie darzustellen. Im Hinblick auf diese sowohl spezifische wie allgemeine Perspektive ortet er zunächst die Vorlesung über das Verhältnis der atl Weissagungen und ihrer ntl Erfüllungen im Spannungsfeld zeitgenössischer hermeneutischer Ansätze.

Die englischen Rationalisten William Whiston und Anthony Collins gerieten schrittweise in Konflikt mit der kirchlichen Lehre, als sich ihr gemeinsames Bewußtsein, den buchstäblichen Sinn der Schrift auszulegen, von der Prämisse einer Normierung des AT durch das NT (Whiston) zu einem umgekehrten Verhältnis beider Schriften entfaltete (Collins) (12–32).

Matthias Flacius Illyricus, Salomon Glassius und Johann Jakob Rambach vermieden entsprechende Konflikte mit der Orthodoxie durch die Prämisse der Einzigartigkeit des Erlösungsgeschehens. Deshalb konnten die Menschen der Zeit mosaische und prophetische Verkündigung nicht zureichend begreifen. Dies könne nur eine der Einzigartigkeit des Erlösungsgeschehens entsprechende „hermeneutica sacra" (33–58).

In diesem Spannungsfeld der Standpunkte ist Reimarus' Vorlesung von 1731 zu orten, in der sich Reimarus in Kenntnis der englischen Standpunkte (86–91) auf die Seite der Orthodoxie stellte (59–91). Trotzdem aber hat Reimarus in seiner Apologie diese englischen Positionen positiv rezipiert. Der Ausgang zu den ersten Entwürfen und Vorarbeiten der Apologie ergab sich aber erst nach einer zweiten Lektüre der Engländer (speziell Collins), die ein schon selbst veränderter Reimarus vornahm. Erste, Reimarus spätere „Apologie" betreffende Konzepte entstanden durch die Rezeption der „Wertheimer Bibel" (1735), mit der er den Ausgangspunkt im Interesse, die atl Schriftsteller sich unabhängig aussprechen zu lassen, teilte und damit die Voraussetzung einer „Einheit von altem und neuem Testament aufgibt" (108). Der Übersetzer und Kommentator der Wertheimer Bibel, Johann Lorenz Schmidt, versuchte aber die orthodoxe Hermeneutik trotz Nivellierung der Differenz zwischen „hermeneutica profana" und „hermeneutica sacra" (104) noch durch den Standpunktwechsel zu retten, daß er eine mündliche Schriftinterpretation annahm. Damit geriet er aber in eine zirkelhafte Begründungsweise. Indem er nämlich „eine mündliche Interpretation, die ja inhaltlich nichts anderes als eine christologisch-neutestamentliche Auslegung des AT ist, annimmt, gibt er dem NT seine bestimmende Funktion für die atl Auslegung zurück. Damit setzt die Rettung aus der entstandenen Aporie gerade das voraus, dessen Nichtvoraussetzung die Aporie entstehen ließ, und der klassische Fall einer ‚petitio principii' ist gegeben" (139).

Reimarus durchschaute diesen Zirkelbeweis, der das zu Beweisende voraussetzt, und konnte den Weg zu seiner Apologie einschlagen. So ergab sich für Reimarus, daß das AT nicht Jesus von Nazareth als den Messias verkündet. Jesus, der aber die Messiasweissagungen im Judentum seiner Zeit auf sich bezogen wissen wollte, muß von dieser Sachlage gewußt haben, was bedeutet, daß – hier argumentiert Reimarus moralisch wertneutral – „Jesus sich für den verheißenen Messias hat wollen gehalten wissen" (Reimarus, zit. bei St., 163). Die moralische Qualität und die Motive Jesu bleiben dabei im Dunkeln und Reimarus spricht entsprechend von der „Zweydeutigkeit der wahren Absichten Jesu" (Reimarus, zit. bei St., 164). Diese Verfälschung des AT wird durch die Jünger als bewußtes Täuschungsmanöver, als „Betrug und Blendwerk" (Reimarus, zit. bei St., 168) fortgeführt. Für Reimarus ergibt sich damit, „nach den echten Grundsätzen einer wahren Religion und Tugend ist es gar nicht zu reimen" (Reimarus, zit. bei St., 168).

Hier schließt die sorgfältige und betont ‚wertneutral' argumentierende Untersuchung.

Münster Linus Hauser

Janssens, Ben: **Metaphysisches Denken und heilsgeschichtliche Offenbarung – Ihre Korrespondenz im Systemversuch Hermann Schells.** – Frankfurt am Main, Bern, Cirencester: Peter Lang 1980. 413 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe XXIII, Theologie, Bd 125) kart. sFr. 77.30

Die vorliegende Arbeit von J. stellt eine Diss. auf einer hohen Reflexionsstufe dar. Der Titel umreißt klar und deutlich das anvisierte Thema. Während im fortlaufenden Text die Gedanken Schells Schritt für Schritt dargestellt und erörtert werden, werden in den Fußnoten wertvolle Beziehungslinien zu modernem theologischem Denken gezogen. Auch findet sich in den Fußnoten eine Reihe guter Zitate aus den Schriften Schells.

In einem Einleitungskap. legt der Vf. dar, wie im 19. Jh. die Spannung zwischen allgemeingültiger Wahrheit und geschichtlicher Offenbarung gesehen wurde (17–25). Bedauerlich ist es, daß er in diesem Zusammenhang nicht versucht, Schell in die geistigen Strömungen seiner Zeit einzuordnen. So kommt es auch, daß er an verschiedenen Stellen Schell eine einzigartige Position zuweist, wo es doch bei näherem Zusehen durchaus möglich gewesen wäre, auf andere Aufbruchsbewegungen wie etwa die Tübinger Schule (z. B. Staudenmeier, Deutinger u. a.) hinzuweisen.

In einem ersten Teil stellt der Vf. die formalen Strukturen des philosophisch-theologischen Denkens von Schell vor. Das apologetische Grundanliegen der Theologie Schells wird deutlich. Er weist nach, wie sehr der Denkweg Schells von einem „Zutrauen auf die Kraft der Vernunft" geprägt ist (41).

In einem zweiten Teil erläutert er dann das metaphysische Denken Schells. In diesem Zusammenhang stellt der Vf. Schells evolutive Schöpfungslehre und Anthropologie vor. Der Mensch erscheint hier als Mittelwesen zwischen stofflicher Natur und rein geistiger Welt (137ff). Er wird als „Auge für die Wahrheit" (149ff) und als „Herz für das Gute" (151ff) umschrieben.

In einem dritten Teil konfrontiert der Vf. Schells metaphysische Aussagen mit dessen Sicht der heilsgeschichtlichen Offenbarung. Es ist ihm wichtig herauszuarbeiten, daß die Schöpfung ein Werk des dreifaltigen Gottes ist (212ff). Die Sendung der drei göttlichen Personen vollzieht sich für ihn nicht in einem punktuellen Geschehen, sondern ereignet sich in einem langdauernden Entwicklungsprozeß (227). Heil vollzieht sich für Schell eindeutig im Rahmen der

Geschichte. Bewußt bezieht Gott des freien Willen des Menchen in sein göttliches Heilswerk ein, selbst wenn dieser Wille oft widerspenstig ist (261).

Die Heilsgeschichte ist für ihn ein göttliches Erziehungswerk, angefangen von der Urgeschichte (277ff) über das Prophetentum (302ff) bis hin zur Menschwerdung Gottes in Jesus Christus (313ff). Ein besonderer Schwerpunkt gilt dann dem Selbstbewußtsein Jesu (329–339) und schließlich seiner Botschaft vom Reiche Gottes (340–360), in dem er das tiefste Anliegen und Streben des menschlichen Geistes erfüllt sieht. „Das Reich Gottes ist die Heilung der kranken, sündhaften, armen, todverfallenen Welt" (350).

Dem Vf. ist es gut gelungen, das reichhaltige Ideengut Schells geordnet vorzustellen. Dem Leser eröffnet sich eine großartige Synthese von metaphysischem Denken und heilsgeschichtlich bestimmtem Glauben. Vermißt wird allerdings weitgehend eine kritische Stellungnahme zu Schell. Es wird kaum aufgezeigt, wo die Grenzen seiner Gedankengänge zu sehen sind. Dennoch stellt die vorliegende Arbeit eine Diss. auf hohem Niveau dar, die dem Leser wertvolle Einsichten in das komplexe Denken Schells zu vermitteln vermag.

Passau Fritz Arnold

Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung. Hrsg. von Bernd Jaspert. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984. XV, 457 S. Lw. DM 44.–

Der Sammelband, den Bernd Jaspert umsichtig ediert und die Wissenschaftliche Buchgesellschaft dankenswerterweise verlegt hat, erscheint aus Anlaß des 100. Geburtstags von Rudolf Bultmann, der am 20. August 1884 zur Welt kam. Die 28 Beiträge sind fünf verschieden gewichteten Themenkreisen zugeordnet: (1) Theologie- und Lebensgeschichte (1–207), (2) Philosophie und Hermeneutik (209–300), (3) Exegese und existentiale Interpretation (301–376), (4) Ökumene (377–407), (5) Praxis der Kirche (409–442).

Am interessantesten war für den Rez. die Mitteilung von unbekannten Fakten und Daten zu Leben und Werk im Rückgriff auf unveröffentlichte Quellen in privaten Beständen und Nachlässen. Hierher gehören z. B. M. Evang, Rudolf Bultmanns Berufung auf Friedrich Schleiermacher vor und um 1920 (3–24); B. Jaspert, Rudolf Bultmanns Wende von der liberalen zur dialektischen Theologie (25–43, mit der Wiedergabe eines wichtigen Briefwechsels zwischen Wernle, Rade und Bultmann); H. Thyen, Rudolf Bultmann, Karl Barth und das Problem der „Sachkritik" (44–52, mit der Erstpublikation eines Briefes, in dem Barth auf die Besprechung seines Römerbriefkommentars durch Bultmann reagiert); W. Schmithals, Ein Brief Rudolf Bultmanns an Erich Foerster (70–80), sowie ganz besonders A. Bultmann Lemke, Der unveröffentlichte Nachlaß von Rudolf Bultmann – Ausschnitte aus dem biographischen Quellenmaterial (194–207). Katholische Autoren bestreiten sinnvollerweise den Ökumene-Abschnitt (H. Häring, Ungeliebter Kronzeuge – zur Bultmannrezeption in der katholischen Theologie [379–395]; H. Wagner, Das Verständnis von Offenbarung im Zweiten Vatikanischen Konzil und bei Rudolf Bultmann [396–407]) und kommen daneben auch im philosophisch-hermeneutischen Teil zu Wort (E. Biser, Hermeneutische Integration – Zur Frage der Herkunft von Rudolf Bultmanns hermeneutischer Interpretation [211–233]; M. Boutin, God and Nonobjectifying Projection – Consequences of Rudolf Bultmanns Understanding of God [264–280]), nicht aber im Kap. über Bultmanns Exegese, was ein wenig zu bedauern ist. Überhaupt bleibt für den Exegeten, der Bultmann in erster Linie als überragenden Neutestamentler und Johannesinterpreten kennt, der Exegese-Teil eigentümlich blaß. Während O. Merk, Die Apostelgeschichte im Frühwerk Rudolf Bultmanns (303–315), immerhin Abschnitte aus einem Vorlesungsmanuskript zur Apostelgeschichte bietet, wird man bei F. Hahn, Zum Problem der antiochenischen Quelle in der Apostelgeschichte (316–331), doch den Eindruck nicht ganz los, daß die Berufung auf Bultmann im Grunde nur als Aufhänger dient für die Entwicklung seiner eigenen, in sich ohne Zweifel sehr diskutablen Thesen. Neutestamentler sind als Autoren allerdings auch in anderen Abschnitten vertreten (vgl. E. Grässer, Albert Schweitzer und Rudolf Bultmann – Ein Beitrag zur historischen Jesusfrage [53–69]; E. Schweizer, Jesusdarstellungen und Christologien seit Rudolf Bultmann [122–148]; E. Lohse, Rudolf Bultmanns ‚Theologie des Neuen Testaments' und ihre Bedeutung für die Predigt der Kirche [420–425]).

Trotz einiger Wünsche, die offen bleiben, insgesamt ein sehr schöner Band, informierend, erhellend und der Persönlichkeit des Geehrten angemessen.

Würzburg Hans-Josef Klauck

Drewermann, Eugen: **Tiefenpsychologie und Exegese.** Bd I: Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende. – Olten/Freiburg i. Br.: Walter-Verlag 1984. 575 S. geb. DM 78.–

Ein Rezensent ist durch dieses Buch von vornherein in eine mißliche Lage versetzt: Es plädiert mit Vehemenz dafür, daß in der Theologie die Vorherrschaft des begrifflichen Denkens und der rationalen Distanz abgebaut und stattdessen das emotionale Verstehen und die innere Erfahrung zur Geltung gebracht werde. Dann hat jedes kritische Urteil allemal den Vorwurf gegen sich, daß es vom „Wort" statt von der „unmittelbare(n) Ergriffenheit" (12f) ausgehe, von der „Ratio" statt vom „unbewußte(n) Wissen" und der „Gemeinsamkeit aller starken Gefühle" (71), vom „Bewußtsein" statt von der „averbalen Ebene der Wirklichkeitserfassung" (382f). Eine Besprechung muß unter diesen Voraussetzungen also immer schon auf dem falschen Weg sein – vor allem, wenn sie letztlich nicht zur Einstimmung findet.

Dieses Buch ist der erste Band „einer Art trojanischer Troika" (18), mit deren Hilfe die verhängnisvollen Zustände der Theologie – in Exegese, Dogmatik und Moraltheologie – aufgedeckt und überwunden werden sollen. Als das entscheidende Instrument – als „Universalschlüssel" (100) – wird dabei die Tiefenpsychologie angesehen, insbesondere in ihrer Grundlegung als Traumpsychologie. Dieser der Theologie entgegengehaltene Fundamentalanspruch ist zu prüfen. Dabei kann die Frage nach der sonstigen Leistungsfähigkeit psychoanalytischer Verständnisbemühungen hier ganz dahingestellt bleiben. (Unerheblich ist auch, daß bei der „Frage nach dem spezifisch Theologischen" der geforderten Auslegungsmethode [484] auf das Ende des noch ausstehenden 2. Bandes verwiesen wird; denn zu Recht wird gleichzeitig betont, daß die entscheidenden Einsichten bereits im 1. entfaltet sind.)

Schon der erste der vier Teile des Buchs („Philosophische Bausteine theologischer Hermeneutik", 23–71) läßt erkennen, welch schwerwiegender und grundsätzlicher Problemkomplex hier angegangen und zu einer Lösung gebracht werden soll. Er umfaßt etwa folgende zentrale (in erster Linie fundamentaltheologische) Punkte: das Verhältnis von historischen Fakten zur bleibenden Relevanz der glaubenden Erinnerung, gar zur Behauptung absoluter Heilswahrheit; die Vermittlung der kulturell bedingten und begrenzten Glaubenszeugnisse einerseits, mit ihrem universalen Geltungsanspruch andererseits; die Leistungsfähigkeit historisch-kritischer Exegese angesichts der neuzeitlich problematisierten Überlieferungen; die Beziehung des im biblischen Kanon fixierten Textbestandes zur Fülle und zum Erfahrungsreichtum übriger Literatur.

Für jeden dieser (eng miteinander zusammenhängenden) Aspekte gibt der Autor markante Anworten; am schärfsten fallen sie freilich im Blick auf die Exegese aus. Zwar wird ihr der „unbestreitbare Wert" eingeräumt, daß sie auf die vielfältigen Formen biblischer Traditionen und deren unterschiedliche Herkünfte aus bestimmten Anlässen und sozialen Situationen aufmerksam gemacht hat (19); darüber hinaus aber werden die Interessen, Methoden und Erträge der historischen Kritik schlechthin als fatal angesehen, da man in ihnen nicht nur die esoterische Sache von Spezialisten, die sich auf die oberflächliche Registrierung theologisch unergiebiger Fakten beschränken, erkennen könne, sondern letztlich ein Unternehmen der „gewollten oder ungewollten Selbstzerstörung" des Christentums (60). Demgegenüber gelte es, die Relativität des Historischen zu überwinden im Rückgriff auf die universalen, kulturell und geschichtlich invarianten „Bilder", die in allen Traditionen, biblischen wie außerbiblischen, gleicherweise greifbar seien. Die Suche richtet sich also auf „anthropologische Konstanten" (53), die alle Kulturen und Religionen als „Facetten ein und desselben menschlichen Wesens erscheinen" lassen (57). Wohl wird dabei die Gefahr wahrgenommen, daß alle konkreten Formen und Ereignisse der Religion „abstrakt zu bloßen Erscheinungsweisen des Religiösen herabgesetzt" werden (53); aber dem wird entgegengehalten, daß es gerade nicht darum gehe, die besonderen geschichtlichen Ausdrucksgestalten aufzulösen und ihnen einen „essentiellen" Gehalt zu entnehmen, sondern sie in ihrer „typologischen" Bedeutung verstehen zu lernen.

Das anthropologische Fundament der so geforderten Hermeneutik wird in der Tiefendimension seelischen Lebens gesehen, das sich primär in der bildkräftigen Produktivität der Träume bekundet, von hier aus in den Mythos eingeht, der „sich seinerseits über die Zwischenstufe des Märchens, der Sage und der Legende überhaupt erst in die Gestaltung und Überlieferung geschichtlicher Daten hineinverlängert" (100). Mit der sich daraus ergebenden „Wahrheit der Formen" beschäftigt sich der zweite Teil (72–162). Im ausdrücklichen Rückgriff auf das „mißachtete Erbe der Romantik" (72) wird jegliches „Wort" zurückgeführt auf die archaische „Ergriffenheit durch das Symbol", „das bildhaft-wortlose Erleben" (99), so daß aller christlichen Theologie und insbesondere der historisch-kritischen „Formgeschichte" mit Nachdruck entgegengehalten werden kann: „nicht die Predigt ist der eigentliche Ort des Religiösen" (ebd.).

Der dritte Teil (163–388) stellt zum einen eine Vielzahl von Regeln zusammen, die dabei helfen sollen, Mythen und Märchen auf ihren archetypischen Gehalt hin zu lesen und damit in ihnen den „allerälteste(n) Erfahrungsniederschlag der Menschheit als jeweils aktuelles Bedürfnis" (237) auszumachen, und erörtert zum anderen den Zusammenhang zwischen Archetypus und Geschichte als einen Prozeß, bei dem das Historische den Anlaß zur seelischen Aktualisierung universaler „Bilder" abgibt, aber auch selbst erst durch die schon vorgegebenen Konfigurationen des Unbewußten aufgebaut, vergegenwärtigt und angeeig-

net wird. Im einzelnen bleibt hier freilich manches unklar und unstimmig. Einerseits werden letztlich auch noch die Archetypen auf kondensierte Erfahrung zurückgeführt – wenn auch auf solche der grauen Vorzeit –; andererseits erscheint dieses fundamentale Lernen ohne weitere Begründung als derart abgeschlossen, daß nicht mehr damit gerechnet wird, es könnten auch in historisch greifbaren Ereignissen noch „neue Bilder" gewonnen oder alte grundlegend modifiziert werden. Bei der Sinnkonstitution der Geschichte dominiert demnach – in der hier gegebenen Deutung – zunächst das kollektiv Archetypische. Freilich wird dies dann auch als kulturelle und moralische Herausforderung angesehen, die Stellung und das Handeln des einzelnen gegenüber dem apersonal Unbewußten in seiner manchmal überwältigenden, gar zerstörenden Macht zu schützen. Als originärer und nach wie vor einziger Ort, an dem diese prekäre Beziehung von Personalität und Kollektivität gelingen kann, wird die Religion – besonders im kultischen Vollzug ihrer Sakramente – anerkannt.

Im vierten Teil (389–529) werden „zusätzliche Regeln und Techniken zur Auslegung besonders der Psychodynamik von Sagen und Legenden" erörtert. Da in diesen literarischen Formen nicht wie im Mythos und Märchen „das Wesen des Menschen ... in seinem An-und-für-sich-Sein" zur Sprache komme (422), sondern der in seiner Lebensgeschichte noch unfertige Mensch, gehe es bei den Legenden und Sagen darum, sich einfühlsam in die verschiedenen Akteure zu versetzen und das Gültige „in der überzeitlichen Übereinstimmung der Gefühle bei den handelnden Personen damals und beim Leser heute" (433) zu erkennen. Dabei müsse freilich auch die Gefahr bedacht werden, daß solche Identifikationen zu moralischen Idealisierungen und Geltungen führen können, für die die Texte von sich aus keine Grundlage abgeben. Wie eine solche einfühlsame Lektüre angelegt sein kann und welche Einsichten sie dabei zu vermitteln vermag, wird abschließend an den Geschichten vom Auszug aus Ägypten und von der Geburt Jesu nach Matthäus beispielhaft vorgestellt.

Bei der Beurteilung dieses hermeneutischen Werks ist zunächst anzuerkennen, daß es zu Recht die theologischen Probleme, die sich aus dem Universalitätsanspruch der christlichen Verkündigung und der in ihr gelehrten geschichtlichen Vermittlung des Heils an die Menschen aller Zeiten und Kulturen ergeben, für noch nicht befriedigend aufgearbeitet hält. (Erstaunlicherweise wird aber an keiner Stelle auf den in diesem Zusammenhang zu diskutierenden transzendentalen Ansatz Karl Rahners Bezug genommen.) Zu Recht wird auch die Leistungsfähigkeit der exegetischen Forschungen angesichts der Fragen, die von dem weitreichenden neuzeitlichen Glaubwürdigkeitsverlust religiöser Überlieferungen ausgehen, recht kritisch eingeschätzt. Schließlich ist bei diesem gewaltigen Entwurf zu bewundern, welche Fülle von Literatur der verschiedensten geschichtlichen Zeiten, kulturellen Regionen und wissenschaftlichen Disziplinen in ihm verarbeitet ist. So geht von ihm die berechtigte Mahnung aus, daß theologische Hermeneutik ihren Blick auf eine weit über die Theologie hinausreichende Lesekultur richten muß.

Aber trotz dieser bei der Lektüre des vorliegenden Werks immer wieder anzuerkennenden Momente drängen sich auch schwerwiegende Bedenken auf. Die Ausführungen sind bereits formal derart durch Pathosformeln und simplifizierende Alternativen geprägt, daß sie für eine differenzierende Aufarbeitung der Probleme wenig aufgeschlossen erscheinen. Das Bild der historisch-kritischen Exegese gerät dabei oft zur billigen Karikatur: in ihr scheint nichts mehr zu finden als „Scheintheologie" (12), „Staub der Jahrtausende" (ebd.), „faktische Seelenlosigkeit" (15), „gewaltsame Zwänge und strukturelle Ängste" (18), „demonstrativ-monströse Unbeteiligtheit" (27), „psychische Verwüstung" (248) ... – diese Aufzählung könnte fast endlos fortgesetzt werden. Demgegenüber bietet der eigene Entwurf des Autors „die einzig angemessene Methode" (222), nennt die „unausweichliche Pflicht" (223), läßt „kein(en) Zweifel" (167f), greift „das einzig wesentliche Thema der Religion" (12) auf, beruft sich auf Kierkegaard als den „letzte(n) wirkliche(n) Propheten des neuzeitlichen Christentums" (12), gibt Feuerbach in einem bestimmten Punkt „unendlich recht" (64) usw. In immer neuen Varianten werden „Bild" gegen „Sprache", „existentielle Gleichzeitigkeit" gegen „historische Distanz" ausgespielt. Trotz verschiedener Ansätze, zwischen diesen Polarisierungen zu vermitteln, gelingt dies letztlich nicht; die Begrifflichkeit ist in ihrer inhaltlichen Unschärfe von vornherein viel zu sehr auf rhetorische Gegensätze angelegt.

Die durchgehende Absicht, auf das ewig Gültige, das unvergängliche Wesen, das bleibend Gegenwärtige, das immer schon Gelebte zu rekurrieren, zwingt zu frappierenden Einsichten, etwa der, daß das im Märchen von Frau Holle gestellte Problem von „philosophischem Format, würdig des Buches Ijob und gleichrangig den besten theologischen Spekulationen zur Theodizeefrage" sei (207). In der Konsequenz des einmal gewählten Ansatzes wird die früher in der Liturgie bei der Verlesung der Evangelien gebräuchlichen Einleitungsformel „In illo tempore" unbestreitbar falsch mit dem Märchenanfang „Es war einmal" gleichgesetzt (146). Dementsprechend hat auch alle „wirklich heilige" Zeit in dieser Sicht „*zyklische* Struktur" (248) – das Verständnis der Aussagen biblischer Theologie und späterer theologischer Geschichtsdeutungen haben sich dem zu fügen. Dies sind nur einige wenige Symptome für den durchgängigen und auch systematisch als gerechtfertigt ausgegebenen Differenzierungsverlust.

Das leitende Interesse ist dabei deutlich dogmatischer Art: nämlich die Sicherung absoluter Verbindlichkeit und die Verdrängung aller Momente der Ungewißheit im Bereich von Religion und Glaube. Eine „innere Notwendigkeit" (340) soll alles Hypothetische bedeutungslos werden lassen; Theologie erscheint als disqualifiziert, wenn sie „mit Wendungen wie ‚es könnte sein', ‚vielleicht' und ‚hinwiederum doch nicht'" spielt (225); deshalb müssen Religion und Theologie um so oberflächlicher werden, „je mehr die Menge der Unselbstverständlichkeiten, der Erklärungen, der Reflexionen, der theolgischen Kommentare im Umkreis eines Mythos zunimmt" (343). Hier ist kein Platz für den aufklärerischen Gedanken, daß die Ermittlung der Wahrheit gerade auch mit dem Diskurs über das Strittige und mit der Selbstbescheidung auf das Vorläufige zu tun haben könnte. Seltsamerweise wird sogar der Naturwissenschaftler als Zeuge dafür herangezogen, daß man sich mit hypothetischen Resultaten auf Dauer nicht zufrieden geben könne (364); alles in allem ist ein solch rigoroses Gewißheitsbedürfnis nicht mit neuzeitlicher Kultur vermittelt – auch wenn es sicher manchen Tendenzen unserer Zeit sehr entgegenkommt. Obwohl diese Hermeneutik sich von traditionellen dogmatischen Verständnisweisen in mancher Hinsicht kräftig abhebt, kann sie nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie dennoch – in psychoanalytischer Sprechweise – regressiv ist.

Bei der Lektüre eines Textes (und dies heißt auch bei der Wahrnehmung der Geschichte) ist – nach den Weisungen dieses Buches – nur eines zu lernen: die Einfügung in den immer schon vorgegebenen Sinn. Der Leser sollte sich und seine Welt immer bereits vorformuliert finden. Nicht seine Beteiligung an der Konstitution von Textbedeutungen und -geltungen ist verlangt, sondern die gehorsame Rezeption der schon zuvor ihm wie dem Text gleichermaßen eingestifteten Wahrheit: „Nicht mit etwas Fremdem, sondern stets mit dem Eigenen seiner Psyche wird er am Beispiel einer von außen an ihn herangetragenen Erzählung konfrontiert. Der Text wird zur Brücke, zur Vermittlung des Lesers mit sich selbst" (385). Eine Auseinandersetzung mit ganz anders gearteter literarischer Hermeneutik (vgl. etwa W. Iser, Der Akt des Lesens, München 1976) erfolgt nirgends.

Daß dieses umfangreiche Plädoyer für die theologische Überordnung der Emotionalität über die Rationalität mit der bisherigen Geistesgeschichte des Christentums nur schwer vereinbar ist, sieht der Autor selbst, wenn er bereits angesichts früher Theologie die „tiefverwurzelte Überbetonung der ‚Vernunft'" (75) feststellt und dem Christentum gar insgesamt vorwirft, daß es schon zu seinem Beginn „den Glauben von den emotionalen Grundlagen des Menschen" abgetrennt habe (97 mit Verweis auf 30 – eine erstaunliche Aussage angesichts der an anderer Stelle betonten innerkirchlichen Bedeutung von Sakrament und Sakramentalien). Insgesamt ist das Buch von der spannungsvollen Animosität beherrscht, daß es eine radikale geistige Erneuerung fordern muß im Blick auf das, was doch eigentlich immer schon gegenwärtig aber verdrängt sein soll.

Der Theologie ist zu wünschen, daß sie sich auf diesen Weg nicht einläßt und sich dennoch der hier vorausgesetzten und zu Recht für erheblich erachteten Probleme intensiv annimmt.

Kaarst Hans Zirker

Geffré, Claude: **Le Christianisme au risque de l'interprétation.** – Paris: Les Editions du Cerf 1983. 361 S. (Cogitatio fidei 120) kart. FF 139.–

Ein Wegweiser zur französischen systematischen Theologie für deutsche Leser, im eigenen Land eher eine Bestandsaufnahme, für beide Zwecke ein wertvolles Buch. Dabei wäre es, dies vorweg, in einer unbedingt wünschenswerten deutschen Übersetzung angeraten, das Schlußkapitel „Silence et promesses de la théologie française" (322–346) an den Anfang zu setzen. Aus ihm werden Ansatz und Schwerpunkt hinlänglich klar, um so mehr, als das Buch eine Sammlung von Aufsätzen des Autors aus dem letzten Jahrzehnt (Schwerpunkt um 1980) bietet (siehe Verzeichnis S. 347f). Für eine solche Sammlung allerdings ist es bemerkenswert kohärent und logisch, wenngleich hierin auch eine bestimmte Schwäche sich abzeichnet: einige Beiträge, wiewohl für sich interessante Kleinstudien, sind thematisch eher eine Blütenlese. Aber das mag mit den S. 322ff angeführten Bedingungen französischer Dogmatik zusammenhängen: man hat dort nicht Muße noch Geld zu großen einheitlichen Entwürfen und ist,

unter dem Anprall philosophischer Gegenkonzeptionen, aufs Schneisenschlagen angewiesen. Es mag daher sein, daß der französische Leser den Teil I (Theologie als Hermeneutik, 19–104) wohlwollend zur Kenntnis nimmt, um eher in Partien von Teil II (Interpretierende Glaubensbezeugung, 107–208) und Teil III (211–346) seinen Schwerpunkt zu legen. Dem deutschen Systematiker wird hingegen der Teil I am wichtigsten sein: die Skizze heutiger Hermeneutik.

Es dürfte wenige Veröffentlichungen geben, in denen das Anliegen „Hermeneutik" so klar verständlich, durchschaubar und geistesgeschichtlich sauber eingeordnet durchgeführt wird. Daß der Vf. selbst gleich den hilfreichen Hinweis gibt, ihm gehe es hermeneutisch um Anliegen, die inhaltlich von E. Schillebeeckx u. a. wahrgenommen werden (9), erleichtert den Zugang zu seiner Analyse sehr. Insgesamt bleibt einem der Eindruck haften, in Teil I einen vorbildlich handbuchartigen Aufriß über Hermeneutik vorliegen zu haben.

Er geht aus von einer Dokumentation über die hermeneutische Wachablösung im 20. Jahrhundert (Kap. 1, S. 19–31), diskutiert deren Problem und Fassung, v. a. bei Paul Ricoeur (Kap. 2, S. 33–64), legt eine den eigenen Ansprüchen angemessene eigene Hermeneutik vor (Kap. 3, S. 65–90) und tastet schließlich das damit gewonnene Neuland ab (Kap. 4, S. 91–104). Das findet man vermutlich anderswo auch; aber findet man es auch so schlüssig, so konzise und einleuchtend?

Die These dieses Teils ist in wenigen Worten nur schwer darzulegen. Man könnte vom Befund des augenfälligen Wechsels von der Handbuchdogmatik zur heutigen hermeneutischen Dogmatik ausgehen (vgl. 67–72). Jene metaphysisch gestützte Einheitstheologie hat sich ja nicht nur inhaltlich aufgelöst. Der Strukturalismus hat die Theologie mit seiner Bestreitung einer zugänglichen Metaphysik und eines kriterienregierenden Subjekts vielmehr darauf festgenagelt, eine Hermeneutik der Beziehungen aufzugreifen, und zwar nicht nur inhaltlich, wie E. Schillebeeckx das unter „Erfahrung mit der Erfahrung" ohnehin verhandelt, auch strukturell! Die von P. Ricoeur ins Spiel gebrachte „Textwelt" (monde du texte, 52) schafft, so G., einen ontologischen Eigenraum. Auch der biblische Text z. B. bildet nicht etwa ab, sondern löst sich davon los und interpretiert kreativ das, was ihm zugrunde liegt. Unser Umgang mit ihm kann also nur je die „Interpretation einer Interpretation" sein (réinterpretation), aber eben keine beliebige, sondern eine straff gebundene, eine relationale. Auch wir resituieren Wirklichkeit in Sprache, auch wir haben dies kreativ, ja prophetisch (vgl. 229ff) zu tun. Und dies nicht bloß methodisch, sondern ontologisch. Bezug schaffend zu Bezügen (vgl. 87) weist sich Wahrheit mit J. Habermas als intersubjektiver Prozeß aus. Unser hermeneutischer Ort ist die Kirche (89)! Es erstaunt daher nicht, wenn als neue „regula fidei" bei G. Christus gesehen wird, insoweit er je historisch-neue Formen in Praxis und Bekenntnis schafft, wie damals so heute. Und eben deswegen, weil Offenbarung ein je neuer, seinschaffender „discours" ist (53) und nicht historischer Monolog, gewinnt alle Tradition ihren relationalen Wert für uns.

Man hätte diese These dogmatisch gern im Teil II noch besser entfaltet gesehen. Hier sind zwar recht gut gelungen das Kap. 6 über Blochs Menschensohnverständnis, eine fein ausgewogene Skizze (129–147), und das Kap. 9 über ein neues Geschichtsverständnis (189–208), aber der Ertrag könnte deutlicher sein. Insbesondere leidet die Applikation der These auf das Auferweckungsverständnis (Kap. 5, 107–127) an merkwürdig ähnlichem Mangel wie die Analysen von Schillebeeckx' Jesusbuch zum selben Thema: wo die biblische Basis selbst derart interpretativ ist, kommt man mit Sprechakttheorie nicht recht weiter. Aber man kommt anders weiter, nämlich über das in der These eingefaßte Handeln! Der Erweis der Auferweckung Jesu Christi ist eben nicht anders zu führen als aus dem schöpferisch neuen Handeln der Bezeugenden, damals wie heute. Nur dies sichert uns die Glaubwürdigkeit des Schriftzeugnisses selbst. Denn nicht die Doktrin schafft die Praxis, sondern umgekehrt (vgl. 278), und nicht die Nachfolge Christi führt zur Sohnschaft, sondern die Sohnschaft weckt in uns schöpferisch je neu und in pluraler Vielfalt die Wege der Nachfolge in Praxis und Bekenntnis (272). Das führen die insgesamt 5 Kapitel des Schlußteils, oft impulsiv und ohne Scheu vor historischen Neuanfängen, anregend aus: über Glaubenszeugnis in nichtchristlicher Kultur, über die historische Bedeutung der Säkularisierung, über Nachfolge und pilgernde Kirche, Menschenrechte und Theologie der Sendung. In gewissem Sinn gehört auch das Schlußkapitel über französische Theologie noch hinzu. Denn diese Theologie lebt vom Handlungsansatz, hat mit ihm das II. Vaticanum nachhaltig geprägt und führt über ihn heute das Gespräch mit den Sozialwissenschaften und die Kontroverse mit der Philosophie. G. beschönigt darin nichts, weder unsere heutigen Mängel noch jene der Vergangenheit. Ob seine vielen eigenen Reflexionsansätze zum Thema des christlichen Handelns sich alle so halten lassen, ist so wichtig nicht. Es verschwindet hinter dem anfordernden Zukunftswillen, das Christentum, selbst auf Risiken hin (vgl. Titel), neu für die Weltgestaltung ins Joch zu spannen. Daß ein französischer Theologe dabei immer wieder auf Theologien der III. Welt zu sprechen kommt oder genauer auf das gelebte, riskierte Christentum dieser III. Welt, ist nicht verwunderlich; ihm ist es der Weg in neue Katholizität.

Schließlich noch einige buchtechnische Bemerkungen. Der Apparat sucht, wie das Buch selbst, eine repräsentative Vorstellung französischer Theologie zu geben. Die Kap. sind alle sauber und übersichtlich gegliedert – man merkt den geschulten Dominikaner – und eignen sich daher vortrefflich für Unterrichtszwecke, zumal sie alle etwa 20 S. umfassen und für sich genommen werden können. Gemessen daran sind einige Theoriewiederholungen gern in Kauf zu nehmen. All dies ein zusätzlicher Anlaß, das Buch zu übersetzen. Und es ist ja keine ganz fremd formulierte Theologie. Die deutsche Dogmatik des 20. Jh.s taucht hier in einer Spiegelung von außen immer wieder auf, und dies bei einem kenntnisreichen Autor. Gründe also genug, dem Buch Breitenwirkung zu geben.

Würzburg Johannes Schmid

Joest, Wilfried: **Dogmatik. Bd 1 Die Wirklichkeit Gottes.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 341 S. (Uni-Taschenbücher 1336) DM 16.80

Der emeritierte Erlanger Ordinarius für Systematische Theologie legt hier den ersten Bd einer zweibändigen Dogmatik vor. Da fast alle Dogmatiken auch Studier- und Unterrichtsbücher sein wollen, liegt der „Stoff" einer Dogmatik von vornherein weitgehend fest. Die zunächst interessantere Frage ist die nach dem Aufbau, da dieser nicht von didaktischen Interessen, sondern von einer bedeutsamen theologischen Vorentscheidung bestimmt ist. J. ist es natürlich bewußt, daß es eine klassische, interkonfessionell gleichsam eingeführte Anordnung der Dogmatik gibt, die analog zum Credo die Geschichte Gottes mit der Menschheit dogmatisch darstellt. Er hat sich bewußt aber für einen anderen, christozentrischen Aufbau entschieden. Dieser 1. Bd spricht also von dem von Jesus Christus bezeugten Gott, dem Vater, sodann von dem in Jesus Christus gegenwärtigen Gott, dem Sohn, und von dem in seinem Geschöpf wirkenden Gott, dem Heiligen Geist. Zusammenfassend geht J. auf Gott den Dreieinigen ein. Der noch nicht erschienene 2. Bd soll in einem 1. Kap. die Wirklichkeit des Menschen im Urteil Gottes (Geschöpflichkeit, Sünde und Rechtfertigung) und in einem 2. Kap. die Verwirklichung der Menschheit Gottes (Gemeinde mit Taufe und Abendmahl, Hoffnung auf Gottes Zukunft) darstellen.

Der Vf. widmet rund 100 S. den notwendigen Prolegomena, den Grund- und Anfangsfragen der Dogmatik: ihrem Gegenstand, der Begründbarkeit, ihren Normen. Er steht hier in besonnen-offener Weise im Gespräch mit heutiger Mentalität. Das ökumenische Engagement J.s findet ein deutliches Echo in behutsamer Aufnahme eher katholischer Positionen hinsichtlich der Valenz von „Gottesbeweisen" (21–28) und der Bewertung nichtchristlicher Religionen (28–33 mit deutlicher Absetzung von K. Barth). Bei Darlegung der Begründung legt J. sowohl auf sachlich-kritische Auseinandersetzung, z. B. mit dem Kritischen Rationalismus, als auch auf informatorische Auflistung fundamentaler Beiträge, z. B. von Tillich und Pannenberg, großen Wert. Die Erörterung der Normen gibt ihm Gelegenheit, auf biblische Probleme wie die Kanonfrage, die Einheit der Schrift, die Grenzen historisch-kritischer Bibelforschung näher einzugehen. Mit der Problematik eines kirchlichen Lehramtes wird er dagegen vergleichsweise schnell fertig.

Im ersten dogmatischen Kap. über Gott, den Vater, bringt J. nach einer guten Eingangsreflexion die wesentlichen Themen der klassischen Gotteslehre unter, einschließlich ökumenisch interessanter Ausführungen über die Analogie (146–151), der Schöpfungskonzeption, der Allmacht Gottes, verbunden mit der Theodizeefrage. – In dem Kap. über den Sohn folgen auf die biblischen Befunde hinsichtlich des historischen Jesus und der ntl Christologie das christologische Dogma, eine Erörterung sachlicher Probleme, eine Darstellung neuerer Entwürfe – ohne Katholiken! –, die Satisfaktionslehre und eine Betrachtung über den Auferstandenen. – Das Kap. über den Heiligen Geist enthält nach einer sehr breiten Übersicht über biblische Geistzeugnisse eine kurze systematische Pneumatologie. – Der zusammenfassende trinitarische Abschluß ist mit 24 S. sehr kurz. Hier ist J.s Zustimmung zu K. Rahners Trinitätsaxiom (332) ebenso bemerkenswert wie sein Hinweis auf die Problematik des Personbegriffs (335f).

Es handelt sich um eine in schöner Sprachgestalt vorgelegte, auch in der Auseinandersetzung immer noble Dogmatik, die sich allerdings überwiegend auf die Wiedergabe der evangelischen Sicht konzentriert. Die Literaturauswahl ist hinsichtlich katholischer Autoren mehr als dürftig, aber auch für evangelische Beiträge sehr ergänzungsbedürftig. Daß die neue „Theologische Real-Enzyklopädie" nicht ausgewertet wurde, macht sich z. B. bei der Darlegung der biblischen Geistzeugnisse bemerkbar, wo hinsichtlich des Pfingstereignisses neuere Auffassungen zur Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte hätten berücksichtigt werden müssen.

Die Dogmatik ist für alle, denen im ökumenischen Gespräch die klare Darlegung von Standpunkten am Herzen liegt, von großer Bedeutung. Fachlich gesehen ist sie ein interessantes Beispiel dafür, wie die

traditionelle Aufgabenteilung von Fundamentaltheologie und Dogmatik immer mehr aufgegeben wird.

Ein kleiner sachlicher Fehler: K. Rahners „Hörer des Wortes" erschien in 2. Auflage nicht 1969 (so 38, 49), sondern 1963.

Münster Herbert Vorgrimler

Echternach, Helmut: **Dogmatik I.** Ökumenischer Glaube – heute. Spiritus Sanktus non est skeptikus. Luther. – Frankfurt a. M./Bern: Peter Lang (1983). 251 S. (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII Theologie, Bd 189) Sfr. 63.–

Dieser erste Bd einer ökumenischen Dogmatik umfaßt die dogmatische Auslegung des ersten Artikels des Glaubensbekenntnisses.

Er setzt ein mit einer umfangreichen Erörterung des Glaubensbegriffs (15–81), in der im einzelnen die spezifische Erkenntnisart des Glaubens (16–21), das Verhältnis Glaube-Wissen (22–58) und das Verhältnis Glaube-Kirche (59–81) behandelt werden. Der zweite, etwas kürzere Abschnitt betrifft die Gotteslehre (83–111) mit den entsprechenden traditionellen Unterfragen: Existenz Gottes/Gottesbeweise (83–98), Personalität Gottes/Vaterschaft (99–102), Allmacht/Vorsehung (103–111). Der umfangreiche dritte Abschnitt bietet schließlich die Schöpfungslehre (113–249), die wiederum die traditionellen Themen von der Weltschöpfung über Angelologie bis zur Anthropologie und Hamartologie umfaßt.

Wie auch der Titel zum Ausdruck bringen soll, handelt es sich um eine ausdrückliche ökumenische Dogmatik. Sie stellt den Versuch dar, als Lutheraner zugleich das klassische theologische Programm der katholischen Theologietradition („Credo ut intelligam") aufzunehmen und die eigene konfessionelle Lehrtradition im Rahmen der verstehenden und interpretierenden Neuaneignung des gemeinsamen Glaubens der Christenheit (wie er insbesondere im Nicaenum bezeugt ist) zur Sprache zu bringen. Nebenbei: Der typographische Einfall (oder ist es bloß ein Mißgeschick?), den Titel der Einleitung (9–13), das bekannte Lutherzitat im Untertitel des Buches miterscheinen zu lassen, ist zwar nachträglich als programmatischer Hinweis verständlich, zunächst aber nur verwirrend. Überhaupt scheint dem Vf. geradezu daran gelegen zu sein, weder durch ein sorgfältiges Typoskript noch durch eine elegante wissenschaftliche Prosa beeindrucken zu wollen. Andererseits: Der Inhalt dieses ersten Bdes einer ökumenischen Dogmatik ist eine Überraschung und ein weiterer Beleg dafür, daß erstens die konfessionellen Dogmatiken – im Licht der gesamtkirchlichen Glaubenstraditon gelesen – eine größere Offenheit aufeinander hin und damit eine größere ökumenische Potenz aufweisen, als man gemeinhin meint, und daß zweitens die Aufgabe konfessionalistischer Engführung noch lange nicht die Aufgabe der konfessionellen geschichtlichen Glaubensgestalt bedeutet, daß im Rahmen der kirchlichen Gesamttradition sich die verschiedenen konfessionellen Grunderfahrungen vielmehr gegenseitig zu befruchten und zu begrenzen imstande sind.

Die erste Überraschung besteht für den katholischen Leser darin, daß hier ein Lutheraner nicht nur allgemein die traditionell katholische schöpfungstheologische und inkarnationstheologische Fundierung von Glaube und Theologie aufgreift (85,132,135;138,229) und damit auch zu einer Neurezeption des sakramentalen Gedankens kommt (100,181), sondern daß er darüber hinaus sich auch ausdrücklich zur Rezeption der damit verbundenen Grundeinsichten klassischer (patristisch-mittelalterlicher) christlicher Philosophie mit ihrem ontologischen Interesse (werthafter Seinsbegriff, teleologische Grundstruktur der Welt: 89,130 Anm. 1,135,140; 116f,121) bekennt, mit genau der eigentümlichen Intention, die katholisches Denken damit verbindet, nämlich die Personalität, Sinnhaftigkeit, Freiheit und Humanität des Menschen zu wahren.

Die zweite Überraschung besteht für den katholischen Leser darin, daß damit der reformatorische Ansatz keineswegs preisgegeben wird, sondern in dialektischer Verknüpfung mit dem klassischen katholischen Ansatz zu einer neuen dogmatischen Position voranschreitet, in der das reformatorische Grundanliegen der Unverfügbarkeit Gottes, der reinen Gnadenhaftigkeit des Heils und der strengen Überordnung des heilschaffenden Gotteswortes über jede menschliche Vermittlung bewahrt, zugleich aber seiner konfessionalistisch verengten Gestalt entkleidet erscheint. Wo derart Inkarnations- und Kreuzestheologie zugleich ernstgenommen werden, können die Realität der geschichtlichen Gegenwart Gottes und ihre stete Verhülltheit, die Offenbarung Gottes und seine Verborgenheit neu zusammengedacht werden. So gibt es einerseits einen vielfältigen Zugang des Menschen zum Göttlichen, aber zur Wahrheit geläutert und von der Sünde und Ambivalenz gereinigt findet er sich erst im Kreuz Christi (vgl. 44–49,80).

Diese dialektische Verbindung von katholischem und reformatorischem Ansatz (vgl. auch 51) führt in der Auslegung des ersten Glaubensartikels zu einer deutlichen Überschreitung traditioneller konfessionalistischer Alternativen und zu einigen interessanten ökumenischen Konsequenzen. So wird z. B. in einer kühnen Neuinterpretation das reformatorische Schriftprinzip (zusammen mit dem sola gratia und dem sola fide) in der solitudo der Anfechtung und Verurteilung als seinem genuinen Ort lokalisiert und dann in ein dialektisch-komplementäres Verhältnis zur Kirche gebracht (als Begnadeter ist der Mensch der von der Heilsgemeinschaft der Erlösten Getragene!) (59–65). So werden Dogma und Glaube (und in ähnlicher Weise auch Metaphysik und Glaube, Wissenschaft und Glaube) nach dem Verhältnis von Richtigkeit und Wahrheit einander zugeordnet (73–77). So werden auch die traditionellen Gottesbeweise (allen voran der ontologische Gottesbeweis!) als notwendiger Umraum und Vorraum des Glaubens aufgenommen (83–98). So wird in der Anthropologie selbst der Seelenbegriff neu rezipierbar (210–223) und können Unsterblichkeitsgedanke und Auferstehungsgedanke aufeinander bezogen werden (245–249).

Gewiß fehlen auch die Schwächen nicht. Sieht man von Randphänomenen (wie etwa der fragwürdigen Humanismusschelte 60,61f,63) ab, so ist die Arbeit m. E. überzeugender in der kritischen Konfrontation der klassischen Fragestellung christlicher Ontologie mit der protestantischen Tradition und mit dem neuzeitlichen Denken insgesamt (zur beachtenswerten Aufklärungs- und Neuzeitkritik in diesem Zusammenhang: 88f,91,104,127f), während umgekehrt das dominierende personalistisch-dialogische Denken, das in jener klassischen christlichen Ontolgie sich fundiert und geborgen weiß, sich weitgehend davon dispensiert, im Durchgang durch die neuzeitliche Religionskritik und Gesellschaftsgeschichte sich gerade dem neuzeitlichen Bewußtsein neu zu empfehlen.

Aber wer nicht von einer Arbeit alles erwartet und sich von der bescheidenen äußeren Gestalt nicht beeindrucken läßt, der wird diesen ersten Bd – nicht nur aus ökumenischem, sondern auch aus theologischem und philosophischem Interesse mit großem Gewinn konsultieren. Auf die übrigen Bde darf man deshalb füglich gespannt sein.

Frankfurt Siegfried Wiedenhofer

Fastenrath, Elmar: **In Vitam Aeternam.** Grundzüge christlicher Eschatologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. – St. Ottilien: Eos-Verlag 1982. XXXV, 1022 S. (Münchener theologische Studien II, Bd 43), kart. DM 98.–

In seiner umfangreichen Studie stellt Vf. in einem ersten Teil zunächst den philosophie- und theologiegeschichtlichen Hintergrund für die zu behandelnden eschatologischen Entwürfe dar. Dabei werden geistesgeschichtlich die Linien von G. Th. Fechner und W. Wundt bis hin zu M. Heidegger und K. Jaspers gezogen. Es folgt unter dem Titel „Der Widerspruch einer konsequenten Eschatologie gegen die Versuche einer rein innerweltlichen Verwirklichung des Gottesreiches" ein Überblick über die protestantische Theologie von F. Schleiermacher bis A. Schweitzer. – Ein zweiter Teil mit der Überschrift „Die katholische Eschatologie in der Zeit vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges" ist H. Schell und J. Zahn gewidmet. – Der dritte Teil (573 als „Hauptteil" bezeichnet) – „Die Eschatologie unter der Todeserfahrung des Ersten Weltkriegs" – setzt mit einem Überblick über die protestantische Theologie in Kriegs- und Nachkriegszeit ein und wendet sich dann wiederum katholischen Theologen zu – insbesondere B. Bartmann, K. Adam und R. Guardini. – Ein kurzer vierter Teil enthält knappe Ausführungen über die Eschatologie im Licht des Zweiten Vatikanums und schließt mit einem kurzen Rückblick. Dem (annähernd 150 engbedruckte Seiten umfassenden) Literaturverzeichnis folgt ein Personenregister.

Bei einem so materialreichen Opus fragt man natürlich verstärkt nach Orientierungslinien, die einem die Übersicht erleichtern. Hier findet sich der Leser ein wenig alleingelassen. Vf. versucht zeitlich die Lücke zwischen den Untersuchungen von P. Müller-Goldkuhle[1] und G. Greshake[2] zu füllen. Das eigentliche Interesse der Analysen ist aber „nicht so sehr ein historisches als vielmehr ein systematisches" (826). Die Arbeit „will der Verkündigung der christlichen Botschaft dienen, indem sie aufzeigt, wie sehr sich das theologische Denken unserer katholischen Glaubensgemeinschaft innerhalb dieses Jh.s um das Verständnis dieser Wahrheit mühte. Sie will erneut zeigen, zu welcher Hoffnung wir berufen sind, damit wir nicht durch eine rein diesseitige Interpretation des Glaubens unser transzendentes Ziel aus den Augen verlieren" (7). „Und wenn alles zergehen wird mit lautem Krachen, so erwarten wir dennoch einen neuen Himmel und eine neue Erde, in der Gerechtigkeit wohnt" (831). Dies alles fördert kaum den Durchblick –

[1] Die Eschatologie im 19. Jahrhundert. Essen 1966.

[2] Hier wird 7 Anm. 21 auf G. Greshake – G. Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, Freiburg 1975, 113–120, nicht aber auf G. Greshake, Auferstehung der Toten, Essen 1969, verwiesen.

und verrät nicht gerade eine Hermeneutik, die das Fegfeuer der letzten Jahrzehnte hinter sich hätte. Die (spärlichen) Verweise auf zeitgenössische Literatur bestätigen diesen Eindruck. Wenn F. etwa K. Rahners Lehre vom allkosmischen Weltbezug der Seele mit G. Th. Fechners Panpsychismus in Zusammenhang bringt (10 Anm. 11), so zeugt dies von der gleichen Hilflosigkeit des Vf.s allem transzendentalen Denken gegenüber wie sein Referat neukantianischer, phänomenologischer und existentialer Philosophie.

Nun ist eine immanente Interpretation von Werken katholischer Theologen, die selbst nicht transzendental dachten, allein kein Schade. Verdienstvoll ist auch an sich das Bemühen, eschatologische Aussagen nicht losgerissen aus dem übrigen theologischen Kontext zu lesen. Aber es darf nicht beim bloßen Referat bleiben; Verbindungslinien müßten scharf herausgearbeitet werden. Dies ist in diesem Werk aber am wenigsten dort der Fall, wo das Schwergewicht liegt: bei der Darstellung der katholischen Theologie. 70 S. etwa zu einer einzigen Vorlesung von J. Zahn (277–348) – das sprengt die Proportionen des Erträglichen. Warum werden so wichtige Autoren wie K. Adam und R. Guardini nicht ins Gespräch miteinander gebracht? Ein Fegfeuer als reine „satispassio", wo „die abgeschiedene Seele [...] alles über sich ergehen lassen muß" (708 zu K. Adam), auf der anderen Seite die Möglichkeit, in Reue das Gewesene aufzunehmen, es erkennend und beurteilend zu durchdringen, „mit Verstand und Willen und Gesinnung – aber vor Gott, dem Lebendigen und Heiligen" (784 zu Guardini): hier begänne doch erst eine Interpretation, die systematisch sein – und der Verkündigung dienen – möchte. Ohne eine Kritik, die vom neuen Durchblick auf den Unterschied zwischen Kirche und Reich Gottes in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums auf manches von dem fallen müßte, was an katholischer Theologie vorher referiert wurde, steht der vierte Teil des Buchs ein wenig verloren da. Kann man angesichts der Menschensohnchristologie K. Adams wirklich behaupten, daß dieser Theologe „den kritischen Forderungen einer radikal-eschatologischen oder dialektischen Theologie nicht nachstand" (vgl. 703 mit 717)?

Man ist erleichtert, zwischendurch die geraffteren Durchblicke durch die protestantische Theologie zu lesen, wo die geistesgeschichtlichen Bezüge und Gegensätze zwischen den einzelnen Positionen klarer ans Licht treten. Am wertvollsten im ganzen Buch erscheint mir die Darstellung der auf einem konsequenten Bedenken von Inkarnation basierenden Eschatologie von H. W. Schmidt (469–508). Hier kommen wirklich die zentralen Probleme ans Licht. Was H. W. Schmidt zur dialektischen Theologie und ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Unfähigkeit, Geschichte angemessen zu denken, sagte, hat heute kaum weniger Aktualität. Sein Versuch, im damaligen neukantianischen Horizont Zeit auf der Grundlage der christlichen Offenbarung zu verstehen, ist noch immer bedenkenswert. So stößt man dank der mühevollen Kärrnerarbeit und sorgfältigen Berichterstattung F.s immer wieder auf Autoren, denen man schon längst hätte begegnen sollen, beschließt die Lektüre aber doch mit dem Eindruck, daß jetzt die eigentlich interpretatorische Leistung erst anheben müßte.

Freiburg Hansjürgen Verweyen

Handbuch der Marienkunde. Hrsg. von Wolfang Beinert und Heinrich Petri. – Regensburg: Pustet (1984). 1042 S. geb. DM 82.–

Im Jahre 1952 erschien das dreibändige von P. Sträter hrsg. Sammelwerk „Katholische Marienkunde" in 2. Auflage. 32 Jahre mußten vergehen bis es im deutschen Sprachraum zu einer vergleichbaren Einführung in die Problematik der Mariologie und Marienfrömmigkeit kam. So breit angelegte Werke müssen aufgrund der weitverzweigten Thematik und des Zeitdrucks kollektiv bearbeitet werden. Das „Handbuch der Marienkunde" wurde von 15 Autoren geschrieben, unter ihnen sind ein beträchtlicher Teil keine Theologen, sondern Kunst- und Literaturgeschichtler, ein Musikwissenschaftler, ein Arzt und ein Spezialist für Volkskunde.

Die theologischen Grundlegungen erarbeiteten O. Knoch (Maria in der Heiligen Schrift), G. Söll (Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit), W. Beinert (Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung) und H. Petri (Maria und die Ökumene). Das geistliche Leben untersuchten F. Courth (Marianische Gebetsformen), B. Kleinheyer (Maria in der Liturgie), H. M. Köster (Die marianische Spiritualität religiöser Gruppierung), F. Courth (Wallfahrten zu Maria) und R. Laurentin (Marienerscheinungen). Das künstlerische Zeugnis interessierte G. M. Lechner (Marienverehrung und Bildende Kunst), F. Fleckenstein (Marienverehrung in der Musik) und K. J. Kuschel (Maria in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts). Das letzte Themengebiet, Gläubiger Lobpreis, gestalteten mit ihren Artikeln K. Guth (Geschichtlicher Abriß der marianischen Wallfahrtsbewegungen im deutschsprachigen Raum), K. Kolb (Typologie der Gnadenbilder), W. Pötzl (Marianisches Brauchtum an Wallfahrtsorten) und F. Stadlbauer (Realien der Marienverehrung im profanen Bereich). Das ganze beschließt eine alphabetisch nach den Autoren geordnete Bibliographie (955–984) und ein in derartigen Werken unbedingt notwendiges Personen- und Sachregister.

Im Vergleich mit früheren parallelen Werken (Sträter, du Manoir, Carol) ist ein neues Herangehen an die streng theologische Thematik bemerkenswert. Während früher systematische Erörterungen ausgebaut und die einzelnen Privilegien sowie die Sendung Marias ausführlich besprochen wurden, siegte hier eine positive und historische Erfassung: der Heiligen Schrift, der Entwicklung der Lehre (außerordentlich breit behandelt), des Versuchs der Synthese und Öffnung ökumenischer Perspektiven. Besser kann man die Ausführungen gar nicht konstruieren.

Hätte man aber der Mariologie des Vaticanum II nicht mehr Raum geben müssen? Es ist kaum zu verstehen, warum ihr kein besonderer Artikel gewidmet wurde. Schließlich schuf sie einen neuen Abschnitt der Mariologie und Marienfrömmigkeit. Genauso ist zu bedauern, daß die Magna Charta der Erneuerung des Marienkultes, die Adhortation Pauls VI. „Marialis cultus", nicht gebührend gewürdigt wurde.

Im Vergleich zur spanischen „Enciclopedia Mariana Postconciliar" (Madrid 1975) ist das „Handbuch der Marienkunde" deutlich „national" und „deutsch". Die Spanier vermitteln ein breites Panorama der Mariologie und Marienbewegung in den verschiedenen Ländern, während Beinert und Petri auf eine solche Erfassung verzichten und die „humanistische Öffnung" prinzipiell auf das deutsche Gebiet konzentrieren.

Die umfangreiche Darlegung der Mariologie in dogmengeschichtlicher Sicht von G. Söll (93–231), einem guten Spezialisten auf diesem Gebiet, wurde in erweiterter Form schon zweimal veröffentlicht als Band III, Fasz. 4 des „Handbuchs der Dogmengeschichte" (Herder 1978) sowie unter dem Titel „Maria – Fragen und Antworten. Dogmengeschichtliche Mariologie" in der DDR (St. Benno Verlag 1984). Eine andere, nicht wiederholte Darstellung hätte neue Elemente einbringen können, zumindest was die Systematisierung des Materials betrifft.

Die starke Seite des Buches sind die Arbeiten zur Marienikonographie. Die Sakralkunstgeschichtler und Mariologen werden sowohl die von K. Kolb vorgeschlagene Typologie der Gnadenbilder (849–882) als auch den Artikel von G. M. Lechner (559–621) mit großer Dankbarkeit akzeptieren. Auf diese Artikel werden wir oft zurückgreifen. Kolb fügte 60 Marienbilder bei, angefangen mit einem Fresko aus der Priscilla-Katakombe bis hin zu Max Ernst' „Die Jungfrau verhaut den Menschensohn vor drei Zeugen", Ölgemälde, 1926 (Die Hrsg. des Buches erwiesen eine außergewöhnliche Toleranz, indem sie dieses an der Grenze zur „gemalten Häresie" stehende curiosum theologicum zuließen; sollte es vielleicht einen außerordentlichen künstlerischen Wert besitzen?)

Insgesamt erhielten wir ein für Theologen nützliches Arbeitsmittel. Auch Ordensleute und interessierte Laien werden das Buch mit Gewinn lesen.

Lublin Stanisław C. Napiórkowski

Die Heiligen heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung. Hrsg. von Wolfgang Beinert. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 288 S. kart. DM 39.–

Das Buch muß in Zusammenhang mit dem vom gleichen Hrsg. 1977 ebenfalls bei Herder erschienenen und sehr erfolgreichen (in kurzer Zeit drei Auflagen) Bd „Maria heute ehren" gesehen werden:

Hier war erstmals im deutschen Sprachgebiet nach Konzil und Liturgiereform umfassend der theologische Ort marianischer Frömmigkeit und deren Ausdrucksformen dargelegt. Vor allem aber behob der vom Hrsg. als „Kern des Buches" bezeichnete 2. Teil (83–226 „Maria im liturgischen Leben der Kirche") mit seinen Grundlagenklärungen und Praxisanregungen zu den marianischen Festen und Gedenktagen ein lange bestehendes Desiderat. Dieses Buch kann auch heute (– das soeben im Pustet-Verlag erschienene „Handbuch der Marienkunde" ist eher der Systematik als der Liturgie und Pastoral zuzuordnen) als Standardwerk für in der Praxis mit dem Thema „Maria" Befaßte gelten.

Der hier zu besprechende und vom Verlag ganz ähnlich betitelte und aufgemachte „Nachfolgeband" weckt also hohe Erwartungen. Der Hrsg. weist aber schon im Vorwort auf die notwendigerweise andere Konzeption dieses Werkes hin, denn es könne „sich nicht darum handeln, nun an Hand der Heiligenfeste eine Theologie der Heiligen zur Besinnung im Blick auf die pastorale Vermittlung zu entwickeln" (6). Das Buch will vielmehr das Phänomen der Heiligen in der Kirche (und, wie sich bei der Lektüre erfreulicherweise herausstellt, das christliche Heiligkeitsideal schlechthin) in einem systematischen, einem historischen und einem praktischen Gang in den Blick nehmen,

um so den Leser zu „provozieren", ihm Anstöße zu geben, „zum Ziele zu gelangen, das immer die Nachfolge Jesu Christi ist . . ." (6/7).

Nicht nur seitenmäßig ist die „Systematisch-theologische Grundlegung" des Hrsg.s W. Beinert (13–80) der gewichtigste Beitrag des Buches: über religionsphänomenologische Klärungen (Gott als Grund aller Heiligkeit) und den Bundesgott des AT als dem Ganz-Heiligen kommt Vf. zum ntl Verständnis Christi als Mittler aller Heiligkeit; das spezifische Neue des Christentums in dieser Frage sieht Vf. darin, daß die Grenzen zwischen Profanem und Sakralem durch die Inkarnation aufgehoben sind, – es gibt keine Personen, Sachen, Orte oder Zeiten mehr, die Gott vorbehalten bzw. die von seiner Gegenwart ausgenommen wären., In seinem Teil III „Theologie der Heiligen" stellt B. knapp die Entwicklung der Verehrung der Heiligen in der Kirche bis zu den Texten des II. Vatikanums dar, das die Christo- und Theozentrik des Heiligenkultes wieder stark hervorgehoben hat; danach wird den dogmatischen Traktaten folgend die durch Christus im Hl. Geist der Kirche geschenkte Heiligkeit und deren in den Heiligen auch nur gebrochen aufscheinende eschatologische Gestalt diskutiert. Von dankenswerter Klarheit sind die Schlußerörterungen B.s zu heute diskutierten Fragen des Heiligenkultes: ausgehend von der Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch ordnet er bei klarer Theozentrik das Beten zu den (invocatio) und der Fürsprache der Heiligen für uns (intercessio) in den Gesamtzusammenhang der Realisierung des Wirkens der Liebe Gottes ein.

H. Heinemann stellt (81–94) die kanonistischen Normen zu Heiligsprechung und Heiligenverehrung zusammenfassend dar. Leider findet man auch hier wieder keine Begründung für die nach der Erneuerung des Ritus der Kirchweihe immer stärker sich stellende Frage nach dem Sinn der lapidaren Bestimmung des c. 1218, daß jede Kirche einen Titel haben müsse. Dankenswert ist die Feststellung d. Vf.s, ein Heiligsprechungsprozeß habe lediglich die Aufgabe einer „promotio ad cultum", und keineswegs „ad gloriam".

Im Zweiten Teil des Buches, der kirchengeschichtlichen Entfaltung, werden in zwei sehr instruktiven Artikeln beispielhaft die Versuche im Laufe der Geschichte dargestellt, das christliche Heiligkeitsideal den Erfordernissen der jeweiligen Zeit entsprechend zu leben. Dabei stellt A. Angenendt (Die Geschichte der Heiligenverehrung, 96–114) grundsätzliche Erwägung zur christlichen Idee der Selbsthingabe in Gottes- und Menschendienst, aber auch zum Entstehen der Kirche zunächst fremder Vorstellungen wie der der Sühne von Sünden über die einmal durch Christus geschehene hinaus durch Märtyrer und später auch andere Heilige, in den Mittelpunkt seiner Erörterung. K. Hausberger (Die Anstöße der Heiligen im Leben der Kirche, 115–156) dagegen stellt bei einem notwendigerweise manchmal etwas raschen Gang durch die Geschichte neuer Impulse und Korrekturen durch Heilige in der Kirche, die er einteilt in große Führergestalten und „Alternative" in ihrer Zeit, einige Gestalten und ihr Anliegen paradigmatisch vor.

Die „Pastorale Erschließung" soll in drei Schritten geleistet werden: R. Kaczynski handelt äußerst knapp (158–172) über „Die Feier der Heiligen im liturgischen Jahr", wobei der Schwerpunkt auf der Entstehung des heutigen Heiligenkalenders liegt. Sehr stark deskriptiv ist K. Guths Beitrag „Die Heiligen im christlichen Brauchtum" (172–200); das Verhältnis von Liturgie und Brauchtum, was jüngst immer stärker diskutiert wird, wird nur ansatzweise geklärt, ein Aufruf zu mehr Fest und Feier in den Gemeinden und zur Integration des Brauchtums in den Kult der Kirche zur Überwindung von Rationalismus und Isolation ist hier doch etwas unbefriedigend. Auf ähnlich unsicherem Boden bewegt sich auch W. Nastainczyk (Die Heiligen in Religionsunterricht, Predigt, Katechese und Pastoral, 200–214): ohne empirisches Material über das tatsächliche Vorkommen dieses Themas in den genannten Bereichen müssen Hinweise auf so knappem Raum wohl bei allgemeinen Erwägungen stehen bleiben.

Die beiden letzten Beiträge, über „Heiliges Leben in heutiger Zeit" von Bischof K. Hemmerle (215–232), und eine dogmatische Zusammenfassung über „Die Gemeinschaft der Heiligen und die Heiligenverehrung" von K. Rahner (233–242) sollen hier wegen ihrer außerordentlichen Dichte und Tiefe nicht zu skizzieren versucht werden. Beide sind außerordentlich lesenwert, – nur stehen sie u. E. am falschen Ort: Der Rahner-Beitrag würde hervorragend die Ausführungen Beinerts im ersten Artikel abrunden, dagegen ist die Betrachtung Bischof Hemmerles ein wirklicher Epilog und hätte der Intention des Bandes, auch den einzelnen zur Reflexion anzuregen, als Schlußbeitrag sicher besser entsprochen.

Insgesamt stellt das Buch ein merkwürdig uneinheitliches Gebilde dar mit vielen interessanten, teilweise äußerst instruktiven Beiträgen zum Gesamtphänomen der Heiligkeit in der Kirche; als Ganzes wird es aber den Erwartungen, die der Titel weckt, nur bedingt gerecht. Mit Gewinn werden diejenigen den Bd gebrauchen können, die Spezielles zu einem der behandelten systematischen Themen suchen, und diejenigen, die einen ersten Überblick über das Problemfeld gewinnen wollen.

Münster Stefan Rau

Heimbrock, Hans-Günter: **Lern-Wege religiöser Erziehung.** Historische, systematische und praktische Orientierung für eine Theorie religiösen Lernens. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 212 S. kart.

Vf. problematisiert die Annahme, „daß Theologie als Theorie des Glaubens sich vorzugsweise auf dessen Inhalt zu konzentrieren habe", während dann „die Frage nach dem Lernen" nur noch als sekundäre, methodische, als „Frage nach dem ‚Wie' (sag ich's meinem Kinde?)" gestellt werden könne (7). Dabei stimmt er (erfreulicherweise) jenen zu, „die Bedenken gegenüber allzu hektischer und kurzlebiger Modellentwicklung angemeldet haben und in der gegenwärtigen religionspädagogischen Debatte die Reflexion von Praxis für eine vordringliche Arbeit halten" (10).

Zu Beginn stehen aufschlußreiche Analysen ‚historischer Modelle christlicher Erziehung' (11–72) von der Aufklärung bis zum Umkreis der Dialektischen Theologie, läßt sich doch hier das Problem am (gerade für die protestantische Tradition klassischen) Beispiel der Einbeziehung oder Ablehnung der Psychologie in die religionspädagogische Theoriebildung besonders gut verfolgen. Dann folgt ein (zu) knapper systematischer Teil „Glaube und Lernen" (73–104). Den Hauptteil bilden „Psychologische Konzepte in der Religionspädagogik" (105–201), näherhin gruppendynamische, behavioristische, kognitive und symbolbezogene Konzepte. Ihre Analsyse zeigt, wie sich Lernwege und Lerninhalte verschränken.

Die komplexe und wichtige Problematik wird m. E. freilich zuweilen zu knapp (und daher mißverständlich) abgehandelt. So scheint Vf. Goldmans Konzept nicht aus der englischen Diss. von 1964 (die er nennt), sondern allein aus der deutschen Übersetzung von dessen Konzept für den Religionsunterricht zu erheben (153ff). So wird nicht genügend klar, daß Goldman Piagets Konzept auf seine Gültigkeit bezüglich christlicher Inhalte empirisch überprüfen wollte und daß Methodik und Ergebnisse dieser Arbeit diskutiert wurden und zu diskutieren sind. Damit soll weniger kritisiert als gesagt werden, daß diese psychologischen Fragen weiter bearbeitet werden müssen.

Augsburg Eugen Paul

Fütterer, Elisabeth: **Biblische Geschichten im Unterricht.** Probleme und Möglichkeiten der Behandlung von Wundergeschichten. Hrsg. v. Peter Oberacker. – Stuttgart: Verlag Konrad Wittwer 1984. 80 S., Abb. (Lernen durch Handeln. Päd. Schriftenreihe 6) ca. DM 20.–

Die zugrundeliegende didaktische Frage ist, wie man Kindern heutzutage im Religionsunterricht biblische Texte erschließen kann. Weil insbesondere biblische Wundererzählungen dem Denken und der Erfahrungswelt heutiger Schülergenerationen völlig fern und fremd sind, ist es von besonderem Reiz zu sehen, wie die Vf.in ihre Auffassung über die Darstellung dieser biblischen Geschichten im Religionsunterricht theoretisch fundiert und hernach didaktisch ausarbeitet.

Folgerichtig ist das Buch in folgende Abschnitte gegliedert: 1. Bibilische Geschichte im Religionsunterricht. 2. Möglichkeiten zur Unterrichtsgestaltung – aufgezeigt am Beispiel der Erzählung von der Heilung des Aussätzigen. 3. Arbeitsvorlagen.

In einem kurzen Durchgang nimmt Vf.in Stellung zur Frage, ob und wie und bei welcher Altersgruppe biblische Geschichten im Religionsunterricht gebracht werden sollen; speziell biblische Wundergeschichten. Es ist bestechend, wie Vf.in es versteht, in aller Kürze die anstehende Problematik darzustellen und ihre eigene Position vorzutragen. Der Sache entsprechend resümiert sie in gut verständlicher Weise den augenblicklichen Stand der Exegese hinsichtlich der Wunder im NT. Dazu mag notiert werden, daß die verwendete Literatur gut ausgewogen gewählt wurde; daß nicht eine Fülle von einschlägigen Werken angeführt wird, ist für den praktischen Umgang mit dem Buch von Vorteil.

Die Auffassung der Autorin ist eindeutig: „Den Schüler auch in den ersten Klassen mit einem entsprechenden Bibeltext ohne Verstehensanleitung zu konfrontieren, ergibt zwangsläufig eine sachliche Verfälschung und führt zu einer Einstellung des Schülers, die den Religionsunterricht der ganzen weiteren Schulzeit blockieren kann.

Selbstverständlich kann dies nicht bedeuten, schon dem Zweit-, Dritt- oder Viertklässler die gesamte Palette exegetischer Fragestellungen und Ergebnisse anzubieten. Vielmehr fällt es in den Aufgabenbereich der Fachdidaktik, für die einzelnen Altersstufen Materialien zu erstellen, die die einzelne Perikope so in einen Kontext betten, daß sie dem Schüler nicht nur in ihrer eigentlichen Aussage verständlich wird, sondern ihn ebenso in ihrer Intentionalität und Subjektivität als Glaubensaussage nahegebracht werden kann."

Für Vf.in ist es selbstverständlich, daß schon dem Kind im Rahmen der biblischen Erzählungen die Wundergeschichten nicht vorenthalten werden sollen. Allerdings müsse der Lehrer sich entscheiden, ob das Kind zunächst lernen soll, daß Jesus tatsächlich Wunder gewirkt hat, oder ob es zunächst die Intentionalität der Wundergeschichten kennenlernen soll" (25). Es gilt der Vf.in als eine der wichtigsten Grundsätze im Religionsunterricht überhaupt, „nichts zu sagen, was man in den späteren Jahren, wenn der Schüler kritischer und seine Reflexionsfähigkeit größer geworden ist, zurücknehmen muß."

Von diesem Grundverständnis aus setzt sich Vf.in mit zwei zur Zeit gängigen Unterrichtswerken auseinander: Eggers, Th. O. A. (ed Exodus Bd 1–4, München 1975/76) sowie Bochinger, E. A. (ed.) Schalom 3/4 Frankfurt a. M. 1973. Sie weist nach, daß bei der dort jeweils angewandten Methode Fehleinschätzungen der Schüler unausweichlich sind. Als wesentlich bessere Hinführung zu einem

ausgewogenen Verstehenshintergrund für den Schüler betrachtet Vf.in den Paraphrasierungsvorschlag von Reinma Tschirch, in: Gott für Kinder (Gütersloh ^{4}1976).

Die bis hierher angestellten didaktischen Überlegungen betrafen die Behandlung der Wundergeschichten im Grundschulalter überhaupt. In einem eigenen Abschnitt geht dann Vf.in, die selbst Lehrerin an einer Sonderschule ist, auf die spezielle Didaktik im Religionsunterricht bei behinderten Schülern ein. Dabei vertritt sie grundsätzlich die Auffassung, daß diesen Kindern trotz der mangelnden kognitiven Voraussetzungen, aber auch gerade bei der geringeren inneren Distanz zu Wundererzählungen, in denen die Heilung einer Behinderung beschrieben wird, die Behandlung der biblischen Wundererzählungen nicht vorenthalten werden darf. Bei dem eingeschränkten Erfahrungshorizont dieser Schüler schlägt Vf.in vor, „die Einführung in die Wundergeschichte mit einer Erzählung von der Heilung einer Kranheit zu beginnen". Allerdings ist diese Textgruppe im NT klein, was die Auswahl erschwert. Bei der Bearbeitung sind die besonderen Lernbedingungen motorischer wie kognitiver Art, wie sie an einer Sonderschule gegeben sind, besonders zu berücksichtigen. Darum ist es auch notwendig ein möglichst breitgefächertes Medienangebot einzubringen. „Hier wird die Frage nach geeignetem Bild- oder Spielmaterial zu einem dem Problem der Sach- oder Schülerrelevanz der ausgewählten Perikopen gleichwertigem Kriterium." Vf.in betont die Forderung nach klarer Strukturiertheit des Unterrichtsgegenstandes und damit auch des begleitenden Materials. „Jedes Bild enthält eine Vielzahl von Informationen, von denen meist nur eine von unmittelbarer Relevanz für den Unterricht ist. Je umfangreicher und voller ein Bild gestaltet ist, desto mehr Informationen enthält es, und desto mehr Informationen müssen vom Schüler zunächst entnommen, dann interpretiert und schließlich als unwichtig eleminiert werden – ein Prozeß, der viele gerade der kognitiv schwächeren Kinder überfordert. Eindeutigkeit der einzelnen Bildelemente ist vorauszusetzen ebenso wie die Eindeutigkeit des Bildes als ganzes; d. h. nur die tatsächlich relevanten Informationen sollten vermittelt werden. Die Darstellung muß sich des schon bestehenden Zeichensystems bedienen, soll das „Bildergeschichtenprogramm" reibungslos funktionieren.

„Die Auswahl einer biblischen Geschichte für die Sonderschule unterliegt also dreierlei Kriterien: Zum einen der Frage nach der Relevanz des Textes für das Fach, zum zweiten der Frage nach dessen Relevanz für die gegenwärtige oder zukünftige Situation der Schüler und zum dritten die Überlegung, ob der unter diesem Aspekt ausgewählte Inhalt in einer Form dargestellt werden kann, die der Sache gerecht wird und von den Schülern verstanden werden kann. Nur wenn diese letzte Frage bejaht werden kann, kann die unter Punkt eins und zwei ausgewählte Perikope in den Unterricht aufgenommen werden." (30)

Schon bei der Frage der Darbietung des Stoffes ergeben sich Probleme für den Lehrer. Es gibt nämlich zweifelsohne Begriffe und auch sachliche Zusammenhänge, die einem Kind noch fremd sind. Vf.in entscheidet sich also für eine selektive Methode. Um der Darbietung des Ganzen willen glaubt sie auf einzelne Passagen, selbst wenn ihre theologische Dimension fraglich zentraler Natur ist, verzichten zu können. „Für den Unterricht der ersten Schuljahre bedeutet diese didaktische Freiheit, im besonderen Maße darauf zu achten, daß der Weg zu allen weiteren exegetischen Fragen offenbleibt, sogar angebahnt wird, weil nur dann die anfänglichen Vereinfachungen gerechtfertigt werden können" (42). Die Perikope dürfe also nicht einfachhin paraphrasiert werden, wobei man einige Zusatzinformationen integriert. Vielmehr erscheint es erforderlich, eigene Einheiten zu konzipieren, die dem einfachen Zugang des Schülers zum Text entgegenkommen soll. Dabei ist die Intentionalität im Auge zu behalten. Nach einer Auseinandersetzung mit verschiedenen didaktischen Möglichkeiten entscheidet sich die Vf.in, dem Papaphrasierungsvorschlag von Reinma Tschirch (Gott für Kinder), die dieser für die Weihnachtsgeschichte vorgetragen hat, zu folgen. Demzufolge wäre der eigentliche biblische Text durch Einführungs- und Interpretationsteile zu erweitern. Der sich dadurch ergebende größere Umfang dieser Paraphrasierung gegenüber der eigentlichen Perikope läßt sich rechtfertigen, weil den Schülern auf diese Weise der Zugang und das Verständnis des Textes erleichtert werden.

Entscheidend ist wohl, daß der so formulierte Kontext nicht nur einmal erzählt werden soll, sondern zum selbstverständlichen Hintergrund jedes ntl Textes wird. Er wird daher auch immer wieder neu vorgetragen. Darum soll auch das einmal entwickelte Material jedesmal wieder verwendet werden, damit den Schülern deutlich wird, daß es immer ein und derselbe Hintergrund ist, während für den jeweiligen Text selbst immer neue Bilderreihen entwickelt werden müssen (47). Um des optischen Eindrucks willen sollte auch die Möglichkeit ins Auge gefaßt werden, etwa einen Zeitstrahl im Klassenzimmer anzubringen oder die einmal gebrauchten Bilder auf längere Zeit stehen zu lassen.

Vf.in fand auf der Suche nach geeignetem Bildmaterial in den dafür angebotenen Bibeln kein entsprechendes Material. Darum fertigte sie selbst ein „Evangelienbuch aus je vier Heften im DIN-A-4-Format an, das von den Schülern auch entsprechend selbst angefertigt wurde. Da an der Sonderschule oftmals wenigstens anfänglich auf die Verwendung der Schrift verzichtet werden muß, scheint es wichtig zu sein, bei den Bildern eindeutige Zeichen und Symbole zu verwenden. Eine wichtige Rolle spielt auch die Farbsymbolik. Die Schüler müssen soweit als möglich mit den einzelnen Bildern umgehen und sie be-greifen können. Entsprechendes Material wurde von der Vf.in erarbeitet und wird in einem eigenen Teil zum besseren Verständnis der vorgetragenen Thesen angeboten. Ein Beiheft zum besprochenen Buch im Format DIN A 4 mit den von der Vf.in entwickelten Vorlagen wird zum Kopieren als Beiheft angeboten. Gerade in diesem Teil der Arbeit liegt die besondere Stärke der Vf.in. Da die entsprechenden Materialien, sowie die dazu gehörige Theorie im praktischen Unterricht schon erprobt wurde, ist die Operationabilität erwiesen. Das bedeutet, daß ein Katechet, der sich von Darlegungen der Vf.in überzeugen läßt, auch schon die Gewähr hat, daß die vorgetragene didaktische Methode im Unterricht tatsächlich gewinnbringend angewandt werden kann.

Vf.in schließt mit Überlegungen zur unterrichtlichen Weiterführung und gibt Zielsetzungen darüber hinaus noch Feinziele an. Die Wundergeschichten sollen dabei über den Aspekt bloßer „Trost- und Protestgeschichten" hinaus in ihrem Aufforderungscharakter zum Engagement in der heutigen Zeit und der persönlichen Umwelt dargestellt werden. „Die Erkenntnis, daß Wundererzählungen Texte sind, die auf eine besondere Art eine Aussage über Jesus machen, weicht dem Verständnis der Wundergeschichten als Appellgeschichten", meint Vf.in (50). Inwiefern sie hier einer modernen Verkürzung der Interpretation biblischer Texte zum Opfer fällt, mag der Beurteilung der Exegese überlassen werden; jedenfalls kommt das zentrale theologische Anliegen der Heilszusage Gottes an den Menschen bei einer solchen Interpretation entschieden zu kurz. Die Wundergeschichten sind zweifelsohne nicht nur „Appellgeschichten", haben also keineswegs ihre Bedeutung nur unter dem Aspekt sozialer Aufschließung des Hörers für seine Mitmenschen. Sicher wollte Vf.in das auch nicht leugnen, denn im Feinziel 3.3 heißt es ausdrücklich „die Schüler verstehen, daß in der Zuwendung Jesu die Güte Gottes offenbar wird". Und in 3.4 „die Schüler erkennen in der körperlichen Gesundung und in der sich damit ergebenden Wiedereingliederung in die Gemeinschaft, daß dieses Heil Gottes sich auf Leib und Seele, Körper und Geist des Menschen bezieht" (52).

Der unzweifelhafte Gewinn einer Arbeit an biblischen Geschichten im Religionsunterricht nach den didaktischen Vorstellungen der Vf.in ist die Anwendung der Methode learning by doing. Sie ist allerdings nicht neu, sondern eigentlich nur wiederentdeckt. Erstmals ist sie in die Erziehungsarbeit eingeplant worden durch Lord Baden-Powell (1857–1941), der die Methode learning by doing als charakteristische Arbeitsmethode seiner pädagogischen Bemühungen in der von ihm gegründeten Pfadfinderorganisation eingeführt hat. Seit Jahrzehnten, nämlich nachdem auch die behinderten jungen Menschen in der Pfadfinderorganisation Aufnahme gefunden haben, erweist sich gerade diese Methode" des Lernens durch Handeln" als besonders förderlich für junge Menschen, denen durch irgendeine körperliche oder geistige Behinderung der Zugang zur Gesellschaft und ihren Möglichkeiten ansonsten nur sehr eingeschränkt zur Verfügung steht.

Der besondere Gewinn der vorliegenden Arbeitshilfe für den Religionsunterricht ist die dezidierte Übernahme der didaktischen Methode für die Bearbeitung der biblischen Wundergeschichten im Religionsunterricht.

Passau Karl-Heinz Kleber

Bernt, Dietmar: **Konfliktfeld Sexualerziehung in der Schule.** – Frankfurt a. M.: Josef Knecht (1983). 303 S. (Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat) kart. DM 32.–

Die weitgehende Rat- und Hilflosigkeit in Schule, Elternhaus, Gesellschaft und Gemeinde hinsichtlich geltender Normen in der Sexualerziehung und ihrer überzeugenden Vertretung machen die Lektüre dieses Buches zu einer not-wendigen, aufklärenden und hilfreichen Aufgabe für christliche Eltern, Jugendleiter, Lehrer, Schulpolitiker und Seelsorger.

1965 hat Jürgen Habermas in seiner Antrittsvorlesung die Bedeutung von „Emanzipation" bei Karl Marx als „Vollendung des Menschen durch Abstreifen aller Zwänge" zu einem „Zentralbegriff der sog. kritischen Theorie" der Frankfurter Schule gemacht. Seit 1968 wurde Mollenhauers Buch „Erziehung und Emanzipation" weit verbreitet. Herbert Marcuse, Wilhelm Reich, Helmut Kentler, Günther Amendt wurden Chefideologen und radikale Propagandisten der neomarxistischen Sexkampagne. Diese hat das Ziel der Erziehung „zu einer den Menschen von Triebunterdrückung und Bedürfnisversagung befreienden Gesellschaftsform" (63–64).

1968 beschloß die KMK einstimmig die „Empfehlungen zur Sexualerziehung in den Schulen", denen in den einzelnen Bundesländern bis 1983 Richtlinien und/bzw. Gesetze folgten, vom Vf. aufgelistet und z. T. kritisiert (19–55). 1977 hat das Bundesverfassungsgericht die Rechtmäßigkeit der Sexualerziehung in der Schule grundsätzlich anerkannt, vor den Gefahren des Mißbrauchs der Leer-Formeln in den Richtlinien, der empfohlenen Lernmittel für die Schüler und der ideologieverdächtigen Handreichungen für die Lehrer gewarnt. Nur in Bayern, Baden-Württemberg und Schleswig-Holstein werden Lehrer ausdrücklich auf den Verfassungsauftrag verpflichtet, „von einer christlich bestimmten Orientierungsbasis her" zu unterrichten.

Bekamen schon vorher nach den Reporten von Kinsey biologische Fakten und Statistiken den Anstrich normativer Wissenschaften, so propagierten Ende der sechziger Jahre viele die neomarxistische Ideologie als eine Art Glaubensbekenntnis mit Absolutsheitsanspruch. Bis dahin anerkannte Grundwerte und christliche Normen, Tugenden, Institutionen, besonders die Ehe, wurden als „repressiv, autoritär, patriarchalisch und antidemokratisch" diffamiert und lächerlich gemacht (96).

Da der Vf. die Hauptvertreter der missionarischen Sexideologien ausführlich zitiert und ihre Propagandisten in den Medien entlarvt, ist ihm allein schon für diese wichtige Aufklärung zu danken.

Im II. Teil zieht der Vf. Folgerungen für die Sexualerziehung im Lichte des christlichen Menschenbildes, besonders für ein Verständnis von Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie aus dem Glauben (129–182). Er belegt anhand übersichtlicher Statistiken und Schaubilder die dringende Notwendigkeit, gesprächsbereit und geduldig, aber mutig und überzeugend, aus der Heiligen Schrift und den neueren Kirchlichen Verlautbarungen den Jugendlichen verständlich zu machen: Die Sexualität betrifft „den innersten Kern der menschlichen Person" (Johannes Paul II.), ihre Würde und Sinnerfüllung in Ehe und Familie.

Im III. Teil macht er mit großem entwicklungspsychologischem Einfühlungsvermögen spezielle Fragen (183–281) als Erziehung zu Liebe und Verantwortung transparent: Problematiken von Masturbation, Homosexualität, vorehelicher Sexualität und Geschlechtsverkehr und setzt sich kritisch mit deren Befürwortern auseinander. Nach einem Exkurs zur theologischen Normbegründung und pastoralen Unterweisung behandelt er das unverheiratete Zusammenleben.

Abschließend fordert er positive Erziehung zu einem umfassenden Verständnis von Liebe und Treue, von Liebe als Zuneigung, als Begehren, als Wohlwollen und Hingabe, als bräutlich-eheliche Liebe. Er zeigt, „daß Bindungsunfähigkeit und libertinistisches Denken und Handeln ihre tiefste Wurzel in einer Sinnkrise und Glaubensschwäche haben". Andererseits macht er deutlich, „daß jede erzieherische Hilfe, die den Glauben verlebendigt und vor allem die Bedeutung des Geheimnisses der Menschwerdung erschließt, die Verantwortung des Menschen vor Gott ins Bewußtsein ruft, die Tugenden stärkt und zum Leben aus den Sakramenten anleitet, indirekt einen ganz entscheidenden Beitrag zur Familien- und Sexualerziehung darstellt" (280).

Insgesamt hat der Vf. verdienstvoll wesentliche Hintergründe teilweise bewußt manipulierter Zersetzung von Grundwerten und von christlichen Normen aufgezeigt. Gleichzeitig gibt er aber auch Wege an, wie Erzieher und verantwortungsbewußte Jugendliche selbst zur wahren Menschenwürde und vollen Erfüllung in Ehe und Familie gelangen können. Aus religions- und sexualpädagogischer Sicht kann dieses gut lesbare Buch uneingeschränkt empfohlen werden.

Eichstätt Heinz Loduchowski

Handbuch der christlichen Ethik. Bd 3: Wege ethischer Praxis. Hrsg. von Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff, Hermann Ringeling. – Freiburg, Basel, Wien/Gütersloh: Herder/Mohn (1982). 600 S., geb. DM 98.–

Im zehnseitigen Nachwort (557–566) schreibt Korff, einer der Hrsg., vorliegender Bd 3 soll „Unabgegoltenes der beiden vorhergehenden Bde" (erschienen 1978) einlösen (563). Rezensenten, aber auch Kard. Ratzinger und Kard. Höffner, haben die Behandlung drängender Einzelprobleme, „wie z. B. fragen der Wahrhaftigkeit, des Friedens, des Suizids vermißt, insbesondere die Auseinandersetzung mit der Gewissensproblematik" (565).

Der Gewissensproblematik im weiten Sinn (Gewissen-Schuld-Bekehrung) ist im vorliegenden Bd 3 der I. Teil (17–194) gewidmet. Dieser Problemkreis hätte eigentlich im 1. Bd des Handbuchs behandelt werden müssen, ebenso wie die Problematik ‚Menschenwürde und Menschenrechte', mit der Teil II (195ff) des 3. Bdes beginnt.

In der Einführung zu Bd 3 (13–15) vermißt man eine hilfreiche Bezugnahme zu Bd 1 und 2 des Handbuchs. Der einleitende Satz, in dem ganz allgemein vom „weitergehenden ethischen Diskurs" die Rede ist (13), trifft das eigentliche Anliegen von Bd 3 nicht ganz. Die beiden ersten Bde wurden nämlich als geschlossenes Werk konzipiert. Die bestimmende Sicht war die „ethische Rationalität der Neuzeit" (Bd 1, Kap 1). Erst im Nachwort zu Bd 3 erfährt der Leser, daß die Gewissensproblematik in den ersten Bden nicht zufällig, sondern aufgrund der „fundamental metaethischen" Ausrichtung „unerörtert" blieb (563). Bd 3 behandelt somit Probleme, die aufgrund des erwähnten Gesamtkonzepts aus dem Blickfeld der Hrsg. fielen, nun aber doch „in ihrer ganzen Wucht" (Nachwort, 563) zur Geltung kommen. Die Probleme wurden von Rezensenten angemahnt. Darüber hinausgehend bietet Ringeling „Deutungsversuche" und „geschichtliche Rückfragen" (298–316) an, in wohl ergänzender Weise zu seinen sexualethischen Ausführungen in Bd 2 (160–176), die zusammen mit den Erörterungen von Faßnacht (Bd 2, 177–190), durch Kard. Höffner als „Desorientierung" gewertet wurden (Nachwort, 565).

Die Hrsg. hätten das gesamte Werk neu bearbeiten müssen, denn jedes Gesamtkonzept – so vage es auch in den beiden ersten Bden zur Geltung kommt – ordnet die zu behandelnden Probleme einem bestimmten systematischen Ort zu. Durch diese Zuordnung wird sowohl eine Gewichtung der Inhalte, wie auch eine Festlegung ihres Kontextes vollzogen, der für ihre Auslegung wichtig ist. Aus dieser Sicht hängen die Beiträge von Bd 3 gewissermaßen in der Luft, obwohl die Hrsg von vornherein kein „abgeschlossenes Kompendium", sondern eine „Orientierungshilfe" anbieten wollten (Einführung zu Bd 1 und 2, in: Bd 1, 8). Schließlich ließ die lobenswerte und erstmals in diesem Umfang unternommene, ökumenische Zusammenarbeit ein weitgehend „eingebundenes" Konzept nicht zu (Bd 1, 6). Trotz dieser ernstzunehmenden Vorbehalte wäre aus methodologischer wie auch praktischer Sicht eine Neubearbeitung wünschenswert gewesen. Bei dieser Gelegenheit hätte man auch weitschweifige Ausführungen kürzen können, zumal wenn Beiträge aus Bd 2 und 3 zusammengebracht worden wären. Aber nun muß der Leser zumindest diese inhaltliche Einordnung selber vollziehen, z. B. die Ausführungen über „Menschenwürde und Menschenrechte" (Bd 3, 197–279) mit denen über „Verfassung, Politik, Recht" (Bd 2) in Verbindung bringen. Ähnliches gilt von „Ethischen Strukturproblemen der Geschlechter" (Bd 3, 280–336) und „Ehe und Familie" (Bd 2); von „Neue Weltwirtschaftsordnung" (Bd 3, 337–424) und „Wirtschaft und Arbeit" (Bd 2); von „Friedensaufgabe der Gegenwart" (Bd 3, 425–507) und „Verfassung, Politik, Recht" (Bd 2). Bei dieser Zusammenschau tritt allerdings auch mancher Widerspruch zutage, der sich nicht durch ökumenische Rücksichtnahme erklären läßt. Thematisch neu ist in Bd 3 die erwähnte Gewissensproblematik zu Beginn, sowie die beiden letzten Kapitel, die dem Sport (508–530) und den Informationsmedien (531–556) gewidmet sind. Für das hilfreiche und sachliche Nachwort (557–566) gebührt Korff großer Dank.

Augsburg Joachim Piegsa

Thils, Gustave: **Droits de l'homme et perspectives chrétiennes.** – Louvain-la-Neuve: Publications de la Faculté de Théologie 1981. 116 S. (Editions Peeters, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven) (Cahiers de la Revue Théologique de Louvain 2) kart. bfr 210.–

„Les droits de l'homme: un nouvel éthos mondial?" Diese Frage stellt sich Th. in der Einführung seines Buches (5). Menschenrechte werden heute vielfach proklamiert, aber es gibt auch Autoren, die darin eine Mode, eine Hypertrophie sehen. Th. will untersuchen, was der christliche Glaube in dieser Frage beizutragen hat.

Zu diesem Zweck gibt er zunächst in einem ersten Teil einen Überblick über Forschungen zum Thema Menschenrechte auf christlicher Seite (7–45). Wer an diesem Thema interessiert ist, findet hier einen knappen, aber informativen Überblick.

Im zweiten Teil (47–92) legt Th. die aktuelle theologische Problematik aus seiner Sicht dar.

Das Problem der Begründung der Menschenrechte (§ 1 „La question du fondement" 49–64) ist gut veranschaulicht an der Äußerung eines Mitgliedes der Kommission, die die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte entworfen hat: „Nous sommes tous d'accord sur ces droits, à condition qu'on ne nous demande pas pourquoi. C'est alors que commencent les disputes" (51). Th. referiert und diskutiert verschiedene Ansätze der Begründung philosophischer und theologischer, katholischer wie protestantischer Provenienz, die, wie zu erwarten, recht unterschiedlich sind.

Im zweiten Paragraphen „Une approche théologique" (65–79) zeigt Th., was das Handeln Gottes am Menschen für diesen bedeutet. Er zitiert „Gaudium et Spes" Nr. 22: „Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt." Diesen Satz legt er in „essentialistischer" und „personalistischer" Sprache aus. – Bedeuten nun die dunklen Seiten der menschlichen Existenz („malheurs, fautes échecs, péchés" 74) eine Einschränkung dieser Aussagen? Jedenfalls kann daraus nicht eine Einschränkung der Rechte des Menschen abgeleitet werden. Denn etwa die fundamentalen Bedürfnisse des Menschen bleiben dieselben (77f). Ebenso braucht der Mensch ein gewisses Maß äußerer Freiheit. Er kann nicht verantwortlich leben „sans un certain exercice de la liberté, un certain usage libre de l' intelligence et du savoir, une certaine indépendance dans la choix de la profession et de la vie familiale, certaines formes de vie religieuse librement adoptée, etc.".

Im dritten Paragraphen „Droits de l'homme et ‚salut chrétien'" (80–96) stellt sich Th. zunächst die Frage, ob ein „säkulares" Ethos (wie es in den Menschenrechten formuliert ist) christlich sein kann. Hier steht aber nicht das Proprium einer christlichen Ethik im inhaltlichen Sinn, also im Bereich des sittlich Richtigen zur Diskussion; vielmehr behandelt Th. die Frage, ob der Mensch durch ein Leben gemäß diesem Ethos zum Heil gelangen kann bzw. ob das Leben nach diesem Ethos auch für den Christen heilsbedeutsam ist.

Damit dürfte auch die Zielsetzung dieses Buches deutlich sein, wie sie vor allem in der „Conclusion" (93–96) deutlich wird. Th. will die Sache der Menschenrechte als ureigenes Anliegen des Christen herausstellen, ein Anliegen, in dem er sich mit allen seinen Mitmenschen verbunden weiß. Er stellt also, wie der Titel ankündigt, die Sache der Menschenrechte in einer christlichen Perspektive dar. Dabei werden allerdings die Menschenrechte nicht im einzelnen diskutiert, auch nicht die Frage, welchen metaethischen Status die Aussage von der Menschenwürde hat. Das wäre im Rahmen dieses kleinen Bändchens auch nicht möglich. Es sollte nur angemerkt sein, damit man nicht mit falschen Erwartungen an das Buch herangeht.

Für den, der sich mit der Thematik der Menschenrechte befaßt, dürfte das Bändchen hilfreich sein, nicht zuletzt wegen der (internationalen) Literaturübersicht, die ihm vermittelt wird.

Paderborn Werner Wolbert

Hollenbach, David, SJ: **Nuclear Ethics A Christian Moral Argument.** – New York/Ramsey: Paulist Press (1983) 100 S. kart. $ 3.95

Das vorliegende, umfangmäßig begrenzte und leicht lesbare Buch entstand im Umkreis der Debatte innerhalb der katholischen Kirche der USA über jene moralischen Fragen, denen ihr Hirtenbrief aus dem Jahr 1983 gewidmet ist.[1] Es handelt sich um eine erweiterte Fassung eines Aufsatzes des Vf.s aus den „Theological Studies" (1982), die vor Verabschiedung des Hirtenbriefes abgeschlossen wurde. Der Vf. – Außerordentlicher Professor für Moraltheologie an der Weston School of Theology in Cambridge, Massachusetts – merkt ausdrücklich an, daß er die von ihm vorgetragene Argumentation als eigenverantwortlichen Ansatz verstanden wissen möchte (3).

Dabei verdient bereits der gewählte Titel Aufmerksamkeit. Es gibt nämlich im deutschen Sprachraum keine entsprechende Vokabel, mit der sich „Nuclear Ethics" wiedergeben ließe. Wortbildungen wie „Ethik der Abschreckung", „Friedensethik" oder „Ethik des gerechten Krieges" legen – wenn auf das Problem der Kernwaffen bezogen – den Eindruck nahe, es gehe jeweils nur um e i n e n Aspekt dieses Problems: also e n t w e d e r um ihre Abschreckungsfunktion o d e r um Fragen ihres tatsächlichen militärischen Einsatzes. Daß der eigentlich sachgemäße (und schwierige) Zugang zu diesem Problem darin besteht, b e i d e Aspekte in ihrer gegenseitigen Bezogenheit zu bedenken, wird nicht nur aus H.s Text selbst deutlich; auch die gewählte Überschrift vermeidet es, falsche Assoziationen zu wecken.

Das Buch gliedert sich in zwei Teile. Zunächst (7–33) untersucht der Vf. das Verhältnis – besser: die Spannung –, welches zwischen der Tradition der Gewaltlosigkeit einerseits und der Argumentation mit der Möglichkeit eines „gerechten Krieges" andererseits besteht. Dabei diskutiert er sowohl historische wie systematische Aspekte seiner Fragestellung.

H i s t o r i s c h sieht der Vf. eine „pluriformity in the Christian response to warfare" (10) bereits in dem Augenblick gegeben, in dem sich neben der seit der Urkirche vorherrschenden Tradition christlicher Gewaltlosigkeit die bellum-iustum-Lehre zu entwickeln beginnt. Jedenfalls werde die Auffassung, nach Konstantin und Augustinus habe die bellum-iustum-Lehre die Tradition der Gewaltlosigkeit einfach ersetzt, der historischen Sachlage nicht gerecht. Doch auch die bellum-iustum-Lehre habe nie bestritten, daß im Regelfall für den Christen gewaltloses Handeln Pflicht sei; nur im Sinne eines A u s n a h m e f a l l s denke sie über einen möglichen sittlich legitimen Gewaltgebrauch nach (im Anschluß an W. D. Ross könnte man von „Gewaltlosigkeit als präsumtiver Pflicht" sprechen [17]). – S y s t e m a t i s c h besteht der Unterschied zwischen „Pacifism and Just War Theory" danach darin, daß für die erste Position die Verpflichtung zu gewaltlosem Handeln ausnahmslos, für letztere hingegen mit Einschränkungen gültig ist. Und zwar läßt die bellum-iustum-Lehre solche Ausnahmen dann zu, wenn die Forderung nach Gewaltverzicht mit dem Schutz von vergleichbar hochrangigen Gütern wie dem des Lebens konkurriert. Zwar bestehe dabei zunächst das Problem, daß die zu vergleichenden Güter inkommensurabel sein können. Diese Inkommensurabilität lasse sich aber, so R. A. McCormick, reduzieren, indem man die wechselseitigen Bedingungsverhältnisse bedenkt, in denen solche Güter untereinander stehen können. Diese festzustellen und sachgemäß in ethischer Theorie zu berücksichtigen, setzt (historisches) Erfahrungswissen voraus, Einsicht „into the way the world works" (21). Die resultierenden Urteile „involve both insight into basic human values plus a significant amount of worldly political wisdom" (22); sie entsprechen damit demjenigen Typ ethischer Normen, die B. Schüller als „gemischte Normen" bezeichnet.[2] Einigkeit bestehe, so Vf., zwischen beiden Positionen darin, daß ihr gemeinsames Ziel ein g e r e c h t e r Frieden ist; Dissens liege aber vor, wo die Frage auftauche, ob ggf. Gewaltanwendung die ultima ratio zur Verteidigung von Gerechtigkeit sei. Pazifisten gingen davon aus, daß die angestrebte Wahrung bzw. Verteidigung von Gerechtigkeit nur im gewaltlosen Handeln letztlich gelingen könnte: „In their view, to take up arms in the cause of justice is self-defeating" (23). Doch auch da, wo es zu einem offensichtlichen Konflikt zwischen den Forderungen der Gewaltlosigkeit und denen der Gerechtigkeit komme, sei für Pazifisten die Antwort vorentschieden; insoweit sei ihre Haltung nicht nur Ergebnis einer Theorie über innerweltliche Handlungserfolge (27 f.). Da für den Vf. die Forderungen von Gerechtigkeit und Gewaltlosigkeit nicht gegeneinander abgewogen werden können, bringen nach seiner Auffassung erst beide Traditionsstränge – die der (absoluten) Gewaltlosigkeit und die des (strikt bedingten und begrenzten) möglichen Gewaltgebrauchs – zusammen „the full content of Christian hope" (31) in der Geschichte zur Erscheinung. „A pluralism of responses to the question of whether nonviolence or justice is primary in a Christian ethic is . . . the theological consequence of the incompleteness and partiality of a n y specification of the relation between the kingdom of God and the realities of history" (31 f). Beide Positionen seien aufeinander angewiesen: die pazifistische Position halte den zentralen Stellenwert gewaltlosen Handelns auch für denjenigen im Bewußtsein, der diese Forderung nicht absolut auslegt: und umgekehrt erinnerten die Vertreter der bellum-iustum-Lehre jeden Pazifisten an die hohe ethische Bedeutung der Gerechtigkeitsforderung.

Anschließend (37–85) widmet sich Vf. den mit der militärischen Anwendung von Kernwaffen sowie ihrer Bereithaltung zur Abschreckung verbundenen Fragen, wobei er seiner Analyse und Argumentation jene Elemente der klassischen bellum-iustum-Lehre zugrunde legt, die er auch im nuklearen Zeitalter für aktuell hält.

Vf. gibt einen kurzen Abriß der Bedingungen, die gemäß der bellum-iustum-Lehre erfüllt sein müssen, damit von einer gerechtfertigten Verteidigung gegenüber einem ungerechten Angriff gesprochen werden kann (eine „iusta causa" liegt überhaupt nur im Verteidigungsfall vor). Er weist darauf hin, daß die Forderung nach einer „vernünftigen Aussicht auf Erfolg" der Verteidigung die allgemeinere Forderung nach einer Abwägung der positiven gegen die negativen Kriegsfolgen näher spezifiziert – hier anhand der Frage nach der Eintrittswahrscheinlichkeit des intendierten Handlungserfolges. Zwar haben alle Versuche, sich hier ein Urteil zu bilden, mit einem erheblichen Unsicherheitsfaktor zu kämpfen. Die Forderung nach v e r n ü n f t i g e r Erfolgsaussicht macht jedoch deutlich, wo die Beweislast liegt: Der Gewaltgebrauch kann nicht solange als legitim gelten, wie die Disproportionalität zwischen positiven und negativen Handlungsfolgen nicht definitiv sicher ist; sondern umgekehrt wäre zunächst zu zeigen, daß der Proportionalitätsgrundsatz mit hinreichender Wahrscheinlichkeit gewahrt werden kann, um von sittlich legitimer Gewaltanwendung sprechen zu können.

Das Prinzip der Unterscheidung von Kombattanten und Nicht-Kombattanten in der Kriegführung selbst begründet der Vf. – ohne daß dieser Terminus fällt – aus dem „moderamen inculpatae tutelae" („. . . the direct killing of persons who are in no way a threat to other human lives or to fundamental goods such as justice or human rights . . . is murder" [42]). Er hebt ferner zu Recht hervor, daß man die Proportionalitätsforderung gegenüber einzelnen Kriegshandlungen („in bello proportionality") nicht so verstehen dürfe, als ob die Übel e i n e r partikulären Handlung im Kriege gegen die erhofften Vorteile aus dem Krieg in seiner G e s a m t h e i t abgewogen werden müßten; in dieser Sicht ließe sich nahezu jede Greueltat rechtfertigen. „Correctly understood, in bello proportionality weighs the harm caused by a tactic in a just war against the tactical advantages gained by this means" (42).

Vf. wendet die grundsätzliche Argumentation der bellum-iustum-Lehre sodann auf mögliche Fälle an, in denen Nuklearwaffen zum Eisatz kommen könnten. Auf der Ebene der sogenannten nuklear-strategischen Kriegführung unterscheidet er direkte Angriffe gegen gegnerische Städte einerseits, sowie begrenzte Angriffe gegen militärische Ziele andererseits. Direkte Angriffe gegen Städte, ob im Erst- oder Zweitschlag, verletzten evidentermaßen die Forderung nach Unterscheidung zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten. Da mit solchen Einsätzen überdies ein sehr hohes Eskalationsrisiko verbunden ist, laufen sie weiterhin der Forderung zuwider, in der Kriegführung die vernünftige Erfolgsaussicht zu wahren. Solches Handeln wäre nach Auffassung des Vf.s nicht nur unmoralisch, sondern auch irrational. Gegen die Vorstellung einer selektiven Kriegführung mit „begrenzten Optionen" spricht wiederum vor allem das Risiko ungesteuerter Eskalation. Konsequent wäre der Gebrauch von Kernwaffen im Ersteinsatz durch die eigene Seite ebenso verwerflich wie nukleare Gegenschläge in Erwiderung eines zunächst begrenzten gegnerischen Kernwaffenangriffs. Dies gilt entsprechend für alle mit der sogenannten taktischen Nuklearkriegführung zusammenhängenden Fragen. Spätestens wenn man das Eskalationsrisiko in Rechnung stellt, werde klar, daß die dann zu beklagenden Kriegsopfer nicht als „indirekt" getötet angesehen werden könnten – ganz unabhängig davon, ob man teleologisch argumentiere oder als Deontologe das Prinzip von der Handlung mit Doppelwirkung traditionell anwende: in jedem Fall scheitere die Rechtfertigung der nuklearen Kriegführung daran, daß der Proportionalitätsgrundsatz nicht gewahrt werden könnte. So liegt in der Konsequenz der Argumentation des Vf.s zur Frage des militärischen Kernwaffeneinsatzes der „nukleare Pazifismus": ein Nein zu jeder Form eines möglichen Einsatzes. Diese Konsequenz ist selber ein (empirisch gewonnenes) Klugheitsurteil, d. h. es ergibt sich nicht bereits aus der reinen Kenntnisnahme der ethischen Prinzipien und ist ebensowenig logisch zwingend; jedoch ist es, solange ein sachgemäßes Urteil, nicht weniger ethisch verpflichtend. Dieselben Gründe, die nukleare Kriegführung ethisch verwerflich machen, würden sie für H. überdies als einen strategisch und politisch irrationalen Akt erscheinen lassen.

Was aber folgt aus alledem für eine ethische Bewertung der A b s c h r e k k u n g mit Kernwaffen? Der Kern dieser Abschreckung liegt nach Auffassung des Vf.s darin, daß sie Handlungen androhe und vorbereite, deren Verwerflichkeit bereits erkannt wurde. Bedarf es jedoch zur wirksamen Abschreckung einer – ethisch äußerst problematischen – bedingten Intention zum Einsatz (nämlich im Falle des Versagens von Abschreckung) auf seiten des Abschreckenden? Das zentrale Argument des Vf. lautet: „The factor that makes the intention behind a deterrence policy distinguishable from an intention to employ nuclear force is a reasoned judgment that the policy in question will actually prevent use . . . The moral judgment on the intention embodied in deterrence policies is therefore inseparable from an evaluation of the reasonably predictable outcomes of diverse policy choices" (73 f). Damit aber lautet die ethische Frage nicht mehr: wie ist das Verhältnis zwischen Besitz und gegebenenfalls Anwendung von Kernwaffen abstrakt zu denken?, sondern: welche konkrete Abschreckungsstrategie ist vorzugswürdig? Die geforderte Vorzugswahl hat zwei Kriterien zum Maßstab:

1) „Any new policy proposal must make nuclear war less likely than the policies presently in effect rather than more likely";

2) „Any new policy proposal must increase the possibility of arms reduction rather than decrease this possibility" (75).

Doch bleibt die Frage: wenn man daran festhält, daß jeder Kernwaffeneinsatz verwerflich wäre, kann es dann eine glaubwürdige Abschreckung geben? Der Vf.

[1] Dt.: Die Herausforderung des Friedens – Gottes Verheißung und unsere Antwort, in: Sekretariat der DBK (Hg.), Bischöfe zum Frieden (Stimmen der Weltkirche, Bd. 19), Bonn 1983, 5–129.

[2] Vgl. B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf ²1980, 313.

rät zu einer historischen Besinnung: „large numbers of nuclear weapons are already deployed and ready for use by both superpowers. Though incompatible on the level of ideas and logic, deterrence and non-use are concretely and existentially interlocked in our present world . . . The logic of practical reason is not identical with the logic of theoretical reason. On this practical level the commitment to non-use of nuclear forces and the commitment both to a minimum deterrent force and to arms reduction are linked together" (83 f). Der Vf. lehnt Abschreckungsstrategien klar ab, die von der Voraussetzung ausgehen, gerade die Aussicht auf einen von den USA führbaren, begrenzbaren und eventuell gewinnbaren Nuklearkrieg wirke abschreckend und somit kriegsverhindernd. Ohne daß der Vf. explizit angibt, welche konkrete Abschreckungsstrategie tatsächlich vorzugswürdig wäre, liegt die Vermutung nahe, daß die von ihm angeführte Minimalabschreckung in einer wechselseitigen Abschreckung der Supermächte durch „unverwundbare" strategische Kernwaffen („mutual assured destruction")[3] bestehen müßte.

H.s Buch kann besonders demjenigen sehr empfohlen werden, der sich aus moraltheologischer Perspektive den Fragen moderner Friedenssicherung und Strategie zuwendet. Zugleich dürfte seine Argumentation, wenigstens zum großen Teil, auch für Nichtfachleute verständlich sein. Es ist ein unzweifelhaftes Verdienst nicht nur dieser Schrift, sondern der neueren amerikanischen Debatte um diese Fragen insgesamt, sich den auftauchenden Problemen in großer Redlichkeit zu stellen. Dies um so mehr, als die diskutierten Aspekte nie nur ethische, sondern stets auch erhebliche politische Implikationen aufweisen.

Für den Rez. bleiben – bei einem solchen Thema unvermeidlich – einige Anfragen zu stellen.

Zunächst wäre das Verhältnis von gewaltloser Tradition und bellum-iustum-Lehre noch näher zu analysieren. Die Differenz zwischen beiden Positionen beruht nach Auffassung des Vf.s a u c h , aber nicht n u r in einem unterschiedlichen Folgenkalkül (s. o.); offensichtliche Konfliktfälle lassen gleichwohl für den Pazifisten keine Abwägung mehr zu. Dann liegt jedoch ein Typ ethischer Normierung vor, der mit dem Versuch, Wertekonkurrenzen stets über eine solche Abwägung anhand von Vorzugsregeln zu lösen, logisch unvereinbar ist. Wie können jedoch zwei Positionen, die sich gegenseitig ausschließen, erst gemeinsam „the full content of Christian hope" (31) zur Erscheinung bringen, solange es um die Frage geht, was zu tun in einer Konfliktsituation ethisch geboten sei? – Sodann leuchtet nicht ein, wieso das Problem der mit Abschrekkung verbundenen bedingten Einsatzintention g e l ö s t würde, wenn feststünde, daß die gewählte Strategie besonders friedensdienlich ist. Wohl wäre dieses Problem dann möglicherweise weniger dringlich. Dies ist aber eher ein psychologisches Argument als die Lösung des Sachproblems selbst[4]! Auch die Tatsache, daß es seit 1945 gelang, den Einsatz von Kernwaffen zu vermeiden, sagt nichts über vorhandene oder fehlende bedingte Einsatzintentionen aus; kann also die Frage nicht beantworten, wie man Abschreckung bei fehlender derartiger Intention glaubhaft erhält. – Ferner: ist keinerlei Konflikt möglich zwischen den Kriterien, die H. zur Beurteilung von Abschreckungsstrategien vorschlägt? Und selbst wenn es eine optimale Strategie gäbe, die beiden Kriterien weitgehend gerecht würde: man dürfte sie doch niemals mit einer Kriegsverhütungsg a r a n t i e verwechseln. Was aber folgt dann für den ethisch mitzudenkenden Fall, daß Abschreckung weiterhin versagen kann? Ist nicht auch eine Minimalabschrekkung, die weiter an der Drohung mit Einsätzen gegen bewohnte Städte festhält, unter dieser Rücksicht sehr problematisch? Es sei denn, man könnte hinreichend sicherstellen, daß diese Einsätze dann nicht erfolgen würden. Wie aber schafft man es, daß ein solcher nuklearer Bluff nicht vorzeitig aufgedeckt wird?[5] Solche Einwände verstehen sich nicht als implizites Plädoyer für Strategien, die der Vf. mit guten Gründen kritisiert. H. sieht – meines Erachtens zu Recht – die Gefahr, daß man ein endloses Wettrüsten hervorruft, wenn man anstrebt, gegen alle nur irgend denkbaren militärischen Herausforderungen gewappnet zu sein. Aber gibt es neben dem „Zuviel" nicht auch stets das „Zuwenig" – also den Fall, daß eine Strategie nur gegenüber sehr speziellen Herausforderungen abschreckend wirken kann? Wie ist überhaupt der Zusammenhang zwischen nuklearer und konventioneller Rüstung angemessen zu denken?

Nicht zuletzt um einer breiteren Diskussion dieser Probleme willen ist H.s Buch ein größerer Leserkreis zu wünschen.

Hamburg Thomas Hoppe

Collet, Giancarlo: **Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion.** – (Mainz): Matthias Grünewald (1984). 308 S. (Tübinger Theologische Studien Bd 24) kart. DM 48.–

Breit, nicht von vornherein auf theologische Argumentation beschränkt, sondern unter Einschluß wissenschaftstheoretischer und wissenssoziologischer Fragestellungen (so z. B. besonders in den Ausführungen zu Bedingungen universaler Kommunikation, 45–56) hat der Autor seine Studie angelegt. Das zeigt sich schon in der Einleitung (Problemstellung, 11–17). Überhaupt nimmt die Erforschung des Bezugsrahmens einer Missionstheologie einen breiten Raum ein in dieser Diss. Ziel der Arbeit ist, 1. „den Referenzrahmen theologischen Nachdenkens über Mission zu skizzieren" (17), 2. das missionarische Selbstverständnis der Kirche und einige theologische Begründungsmodelle der Mission darzustellen, 3. über die Ermöglichung eines vernünftigen Gesprächs über Mission nachzudenken (vgl. 18).

Dementsprechend behandeln die beiden ersten Kap. die Infragestellung und den Strukturwandel der Mission. Das 3. Kap. behandelt die missionstheologische Entwicklung historisch (die Schulen von Tübingen, Münster, Löwen, Paris, das Vaticanum II). In den folgenden drei Kap. geht es um die nachkonziliaren Dokumente zum Thema „Mission", nämlich um die Enzykliken und Apostolischen Schreiben (4. Kap.), die Römischen Bischofssynoden (5. Kap.) und die Synodalen Beschlüsse aus dem deutschsprachigen Bereich und aus den Niederlanden (6. Kap.). Vor diesem letzten Kap. ist ein Exkurs „Zur Bestimmung des kirchlichen Auftrags als ‚ganzheitliche Befreiung'" eingeschoben (161–171). In diesem Exkurs werden vornehmlich Dokumente zusammengestellt. Aufmerksamkeit verdient die zusammenfassende Deutung des Freiheits- bzw. Befreiungsbegriffes, wobei besonders das Zueinander der beiden Begriffe „Heil" und „Befreiung" angesprochen wird (171). Im 7. Kap. werden schließlich fünf missionstheologische Begründungsmodelle nach ihren Vertretern vorgestellt und bereits in den Überschriften charakterisiert, nämlich: Peter Beyerhaus („reines Evangelium"), Hans Werner Gensichen („Dimension und Intention"), Josef Amstutz („Heilsgeschichte"), Ludwig Rütti („Verheißung") und Horst Bürkle („grenzüberschreitende Kommunikation").

Mit dem Versuch, „einige Gedanken zu einer Theologie der Mission zu formulieren" (22), schließt diese im WS 1982/83 in Tübingen eingereichte Diss. Diese Gedanken oder Prolegomena kreisen um den Freiheitsbegriff, der zunächst – entsprechend dem eingangs Gesagten – in einem weiteren Sinn abgehandelt wird („Kommunikative Freiheit", 246–252), ehe von christlicher Freiheit und „Freiheit und Mission" (259–266) die Rede ist. „Mission kann als dieses Geschehen der Vermittlung christlicher Freiheit bestimmt und verstanden werden. Sie hält die allen Menschen von Gott in Jesus Christus zugesagte und realisierte unbedingte Sinnbestimmung der Freiheit als Liebe gegenwärtig, indem sie diese universal kommuniziert. Das bedeutet, daß Menschen, die sich Gottes Liebe haben sagen und gefallen lassen, diese auch anderen sagen und gefallen lassen" (261).

Mit diesen Gedanken ist zweifellos ein tiefer innerer Zusammenhang von Freiheit, Heil (um nur einen der traditionellen Missionsbegriffe zu nennen) und Mission aufgezeigt. Eine auf Freiheit hin zentrierte Missionstheologie brauchte freilich eine umfangreichere Begründung, als sie in den vorgelegten Prolegomena möglich war, brauchte vor allem eine bibeltheologische Fundierung.

Auf alle Fälle bleiben die vorgelegten Gedanken überlegenswert, wert auch, von anderen Missionswissenschaftlern aufgegriffen, kritisch überprüft und ergänzt zu werden. Für die Anregungen und die wissenschaftlich gediegene Darstellung, gerade auch der missionstheologischen Begründungsmodelle, ist dem Autor zu danken, auch wenn manches Mal die vielen Anmerkungen zu einer die Lektüre beeinträchtigenden Überfülle werden.

Inwieweit seine Gedanken nicht nur das Verstehen von und das Theologisieren über Mission, sondern auch den Vollzug von Mission, die missionarische Praxis also, beeinflussen und bereichern werden, wird sich erweisen müssen.

Münsterschwarzach Basilius Doppelfeld

Metzler, Josef: **Die Synoden in Indochina 1625–1934.** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh 1984. XX, 407 S. (= Konziliengeschichte, hrsg. von W. Brandmüller, Reihe A: Darstellungen) geb. DM 108.–

Nachdem Metzler 1980 schon „Die Synoden in China, Japan und Korea 1580–1931" dargestellt hat, folgen nun in der Reihe Konziliengeschichte „Die Synoden in Indochina 1625–1934". Konziliengeschichte ist noch nicht Missionsgeschichte. Doch wirft sie neues Licht auf viele Begebenheiten und Entwicklungen; sie deutet Tatsachen und leuchtet sie von innen her aus. Da Synoden Unternehmen sind, anstehende Probleme an Ort und Stelle anzugehen und zu lösen, führt das Studium der Synodalakten zu einer viel intimeren Einsicht in konkrete Situationen. Die Verhandlungen lassen Zusammenhänge erkennen, die sonst nur schwerlich zu durchschauen wären.

Das ist für den Raum zwischen Indien und China von besonderer Bedeutung. Ist er doch nicht nur ein Rückzugsgebiet für Altkulturen, sondern auch der Schauplatz vielfacher Auseinandersetzungen, Beziehungen und Einflußnahmen. Das gilt vor allem für das Verhältnis zu China und macht aus den staatlichen Gebilden Hinterindiens „angrenzende Reiche" dieses großen und mächtigen Nachbarn: regna adiacentia.

Missionsgeschichtlich ist Indochina der Raum, in dem alle Akteure auf dem Missionsfelde aufeinanderstoßen: die Missionare des Padroado und der Propaganda-Kongregation, des Ordens- und Weltklerus, der alten und neuen Orden und der verschiedenen rivalisierenden Nationalitäten. Besonders Vietnam war lange Zeit hierarchisch ein

[3] Vgl. zum Konzept „stabiler Abschreckung" H. Afheldt, Verteidigung und Frieden, München [2]1977, 53ff.

[4] Vgl. auch die Kritik R. A. McCormicks an diesem Ansatz, in: Theological Studies 44 (1983) 105.

[5] Vgl. B. M. Russett, Ethical Dilemmas of Nuclear Deterrence, in: International Security Vol. 8 No. 4 (Spring 1984) 36–54, bes. 49.

„Niemandsland" und Tummelplatz der unterschiedlichsten Kräfte. Nicht einmal anhaltende blutige Verfolgungen, die hohe Opfer forderten, führten zur Versöhnung untereinander. Sie konnten aber auch nicht verhindern, daß eine autochthone Kirche heranwuchs mit zahlreichen Priester- und Ordensberufen aus dem Lande und einer ungewöhnlichen aktiven Beteiligung der Laien.

All dies spiegelt sich in den verhältnismäßig zahlreichen Synoden wieder. Sie sind, wie M. zu Recht anmerkt, ein „Beweis" dafür, daß die römische Propaganda-Kongregation nicht auf eine straffe Zentralisierung aus war (VIII). Andrerseits hat sie sich die Erkenntnisse und die Planungen der Missionare zu eigen gemacht, indem sie die Regionalsynoden approbierte und ihren Beschlüssen Rechtskraft verlieh.

Das Quellenmaterial ist fast lückenlos in den Archiven der Propaganda-Kongregation vorhanden. M. ist zu danken, daß er in seinen verschiedenen Veröffentlichungen diese reichen Archivalien erschließt und ein altes Desiderat missionsgeschichtlicher Forschung aus Schmidlins Tagen erfüllt. Es bleibt nur zu wünschen, daß diese verdienstliche Arbeit fortgesetzt wird und dazu beiträgt, daß die Geschichte der Ausbreitung des Glaubens in der Neuzeit immer gültiger dargestellt werden kann.

Bernried Josef Glazik MSC

Mohammed für Christen. Eine Herausforderung. Einleitung von Muhammad Salim Abdullah. Textauswahl von Adel Theodor Khoury. – (Freiburg, Basel, Wien: Herder 1984) 189 S. (Herderbücherei 1137) DM 8.90

Dieses für Christen geschriebene Buch will ihnen aus erster Hand einen Zugang verschaffen zum Selbstverständnis des Islams und seines Verkünders.

Muhammad Salim Abdullah, selbst überzeugter Muslim, gibt eine Darstellung Mohammeds aus islamischer Sicht (11–59). Ausgehend von den polemischen Phantastereien, die im Mittelalter, ja selbst bis in die Neuzeit hinein das christliche Mohammedbild prägten (13–21), skizziert der Autor aus seiner Sicht den augenblicklichen Stand der Diskussion um die theologische Einordnung des Islams und seines Verkünders innerhalb der christlichen Theologie (21–28), um dann nach diesem eher rudimentären Vorspann das eigentliche Thema anzugehen: Mohammed im Glauben der Muslime (28–59).

Die von Adel Theodor Khoury vorgelegte Textauswahl aus dem Koran (64–143) und der islamischen Überlieferung (144–187) bietet anhand der Urquellen des Islams eine treffliche Hinführung zum Selbstverständnis des Islams und seines Verkünders. Diese Texte, so der Autor im Vorwort, sollen nicht distanziert analysiert, sondern bedacht und meditiert werden: „Eine solche Lektüre zum Nachdenken, zum Meditieren, zum Widersprechen oder auch zum dankbaren Lernen wird den christlichen Leser zugleich erfreuen und provozieren. Manche Texte erinnern so stark an Inhalte und Stellungnahmen der christlichen Tradition, daß der Christ mit freudiger Überraschung feststellen kann, wie nahe der religiöse Geist des Islams dem Christentum doch ist ... Und dann wird er jäh aus dieser Stimmung herausgerissen ... Da tauchen Texte voller Vorwürfe an die Adresse der Christen auf ..." (8).

Gerade diese Ambivalenz der ausgewählten Texte, ihre inhaltliche Nähe beziehungsweise ihre Ferne zum Christentum, führt den christlichen Leser zu einem tieferen Verständnis des Islams. Wer sich damit beschäftigen und auseinandersetzen will, sollte zu diesem Buch greifen.

Koblenz Ludwig Hagemann

Nebel, Richard: **Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft.** Mexiko zwischen Quetzalcoatl und Christus. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1983. XXXVII/193 S. (NZM, Suppl. Vol. XXXI) kart. sfr 58.–

Ziel der Arbeit, 1982 als Diss. von der Theol. Fak. der Universität Würzburg angenommen, ist es, „aus der Vergangenheit heraus das heutige Christentum in Mexiko zu verstehen, um in einer eher aus der Sicht der Mexikaner angefertigten Analyse die Möglichkeit zu geben, die fremdbestimmten ‚Entwicklungen' der noch stark in altmexikanischen Traditionen lebenden Religion der ethnischen Gruppen und großer Teile der Mischbevölkerung des heutigen Mexiko nachzuvollziehen und ... Wege für eine Neuorientierung mexikanischen Christentums und mexikanischer Theologie aufzuzeigen" (XI).

Die Arbeit gliedert sich in vier größere Teile. Im I. Teil, „Die Religion der Azteken" (9–107), wird der historische Grund für das Ziel der Untersuchung gelegt.

Einem Überblick über Vorgeschichte und Geschichte der Azteken (9–25) folgt die Vorstellung ihrer Schöpfungsmythen, die die azt. Weltsicht bestimmen (27–39) und aus denen ihre Kultpraktiken resultieren (41–89), schließlich die Nennung azt. „Weiser" und ihrer Suche nach neuen Wegen „der Kontaktaufnahme mit den Göttern" „in Abkehr vom blutigen Kult" (101) (91–107).

Die Materialfülle bringt zwangsläufig Verknappungen in der Darstellung mit sich. Dennoch hätte die Diskussion zwichen „Isolationisten" und „Diffusionisten" mehr als eine Anmerkung (25 A. 24) verdient. Hinsichtlich des Menschenopfers, „das auffallendste Phänomen der altmexikanischen Religion" (2), kommt der Doppelaspekt – Erhaltung der Götter und dadurch Sicherung der eigenen Existenz – zu wenig zur Geltung (vgl. 47.88); die Auseinandersetzung mit dem Vorwurf des Kannibalismus (85) gerät zu kurz.

Teil II, „Christentum und aztekische Religion" (111–225), zeichnet zunächst den geistigen Hintergrund der Eroberer nach (111/8) und stellt anhand ihrer namhaftesten Vertreter die mit der Missionierung Mexikos betrauten Orden (119/35) und ihre „Schaffung einer christlichen Umwelt" (136/43) vor.

Mit dem folg. Kap. beginnt die „Geistig-theoretische Auseinandersetzung mit der aztekischen Relegion" (151), die Vf. mit jenen „Colloquios" zwischen Franziskanern und azt. Vornehmen und Priestern von 1524 beginnen läßt. (Vgl. dazu Rez. H. Wißmann, Sind doch die Götter auch gestorben: ThRev 79 [1983] 246/8.) Zwar macht Vf. verstärkt auf die Problematik aufmerksam, die sich aus Sprache, Religionsverständnis etc. ergab, doch läßt er das Verhältnis der Beteiligten als Sieger und Besiegte, das oft genug zu Bekehrungen aus Opportunitätsgründen führte, völlig außer acht.

Der nächste Abschnitt (167/89) stellt die Auseinandersetzung um die Missionsmethode dar, in deren Mittelpunkt das berühmte Streitgespräch zwischen Las Casas und Sepúlveda (1548, 1550/51) steht, die Frage, ob die einheimische Bevölkerung erst militärisch unterworfen werden müsse oder durch Predigt und Unterweisung zu bekehren sei.

Keine Erwähnung findet hier die frühe Mittlerrolle der Hieronymiten im Methodenstreit, die sich schon 1516 zwar gegen die Freiheit aber für eine gerechte Behandlung der Urbevölkerung entschieden. Zu diesem Zeitpunkt scheiterten jedoch alle Versuche einer friedlichen Bekehrung an den vorwiegend materiellen Interessen der spanischen Eroberer.

Das anschließende Kap. (191–225) stellt die „praktischen Konsequenzen" des Methodenstreites vor: Beseitigung öffentlicher und heimlicher heidnischer Kultpraktiken durch Wort und Tat.

Richtig ist sicher, daß das „Vorhandensein der Idole ein Hindernis für die Verbreitung des Evangeliums" war, ihre Beseitigung als „rechtmäßig und erlaubt angesehen" wurde (210); richtig auch, daß sich bei „zahlreichen Autoren (jener Zeit) ein Unbehagen über die Auswüchse (breitmachte), die zur Gewaltanwendung im Dienste religiöser Ideen führten" (211). Wie aber ist zu verstehen, wenn solche Zerstörungspraktiken mit „‚subjektiv abergläubigem Eifer für die Sache Gottes'" (222 mit J. Specker) entschuldigt werden, ihr Ausmaß selbst aufgrund der „reichhaltigen archäologischen und ethnologischen Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte" (211) relativiert wird? Wird eine schlechte Sache schon dadurch wieder gut, daß sich in späterer Zeit genügend Ersatz finden ließ? Würde das nicht analog bedeuten, die Dezimierung der Einheimischen durch Versklavung und Ausbeutung war nicht so schlimm, da ja genügend von ihnen überlebten?

Der letzte Abschnitt, „Entstehung einer christlich-aztekischen Mischreligion" (221/5), leitet zum III. Teil, „Christlich-altmexikanische Mischreligion im heutigen Mexiko" (229–305) über.

Die Gründe für das Entstehen und Fortbestehen einer Mischreligion sind vielschichtig, wie Vf. aufweist, und sind letztlich darin zu sehen, daß die Einheimischen aufgrund der Art der Bekehrung zwar ein intellektuelles Wissen vom Christentum erlangten, aber kein religiöses Wissen, „das eigentliche und entscheidende Wissen, das unverlierbar Bleibende, das die Zeiten Überdauernde" (167). So kann Vf. „Relikte altmexikanischen Glaubens" (229/44) und erhaltene bzw. wiederbelebte altmexikanische Praktiken, vermischt „mit christlichem Gedankengut der Kolonialepoche" (245) (245/80) als die heutige Situation prägend vorstellen.

Das Kap. „Mexikanisches Gesicht Christi" (281–305) stellt exemplarisch die Entwicklung des einheimischen Christentums dar. Die große Kreuzesverehrung und die „innige Hingabe an Jesus Christus" (289) der Einheimischen, führt Vf. auf die Konzentration der Missionare auf die „befreiende und erlösende Heilstat Jesu Christi" (ebd.) in ihrer Botschaft zurück; ihre besondere Vorliebe „für die Verehrung des leidenden und sterbenden Herrn" (ebd.) läßt jedoch nicht übersehen, daß „die mexikanische Frömmigkeit ... wenig vom Glauben an die Auferstehung Jesu durchdrungen zu sein" (304) scheint.

Im IV. Teil., „Neuorientierung des mexikanischen Christentums" (309/ 68), rekapituliert Vf. einleitend die „Begegnung von Christentum und altmexikanischer Kultur in der Vergangenheit" und zählt jene Gründe auf, die „die Entstehung eines ‚mexikanischen' Christentums verhinder(en)" (315), ehe er „zusammenfassend wichtige gemeinsame Grundzüge der von altmexikanischen Traditionen und christlichem Glauben verschieden stark geprägten Religion unter den ethnischen Gruppen der Gegenwart" (316) darstellt (317/38) und auf die Entwicklung in den 70er Jahren zu sprechen kommt (338/45): das Entstehen indianischer Befreiungsbewegungen, die ihre Forderungen und Rechte nun selbst artikulieren.

Sie bezeichnen die Missionare u. a. als Diener der Kolonisierung und werfen ihnen vor, sich „der Ausrottung von Kulturen (Ethnozid) und der Beihilfe zum Völkermord (Genozid) schuldig gemacht" (339) zu haben. Zumindest der Vorwurf des Ethnozids trifft bis heute auf einige kleinere missionierende Kirchen zu (Rez.). Wenn aber Ethnologen und Anthropologen in diesen pauschalen Vorwurf einstimmen, stellt sich die Frage nach ihren Motiven (vgl. Rez. zu „Indianer-Reader": ThRev 79 [1983] 155/7).

Kirche und Missionare sind jedoch dabei, ihre eigene Rolle zu überdenken, und so sieht Vf. die Aufgabe des Christentums in Mexiko darin, ein „echt ‚mexikanisches'" (340) zu werden, „das nicht einheimische Religionen missionarisch ‚erobert', sondern ... ihre Wert erkennt ..., mit den Nöten der Menschen solidarisch ist und zugleich in Wort und Tat Zeugnis gibt vom Glauben an den liebenden, leidenden und auferstandenen Jesus Christus" (340). „Auf dem Weg zu einem genuin mexikanischen Christentum ist jedoch darauf zu achten, daß nicht eine synkretistische Vermischung ... die Wahrheit einebnend unterdrückt. ... Die christliche Aufgabe besteht darin, das Positive und Wertvolle der einheimischen religiösen Tradition aufzugreifen und mit christlichem Geist zu verbinden ... dabei sollte die Verkündigung des Evangeliums im echten Dialog mit den Gläubigen der einheimischen Religion stehen ..." (343/4).

In einem letzten Kap., „Anregungen zu einer mexikanischen Theologie" (347/68) stellt Vf. die „Aufgaben einer christlich-mexikanischen Theologie" dar: weg von der Bevormundung der einheimischen Kirche durch europäische Missionare und ihre Denken und hin zu „Ortskirchen, die den geistigen Reichtum der Nationen in sich aufnehmen und in die Gesamtkirche einbringen" (347).

Daß eine „Theologie der Befreiung" auch für Mexiko bedeutsam ist, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. Die befreiende Wirkung des Evangeliums darf sich nicht allein auf „Befreiung von innerer Knechtschaft" (349) beschränken; sie muß im „politischen und sozialen Bereich ... eine menschlichere Gesellschaft ... schaffen" (350).

Dazu notwendig ist zunächst die Loslösung der Indios" aus ihrer Lethargie, aus ihrer Identifizierung „mit dem widerspruchslos leidenden Jesus" (362), in dem „sie ihr eigenes leidvolles Dasein" erkennen und „bereitwillig zu ertragen scheinen" und sich „im Mitleiden mit Jesus ... Heil im Jenseits" (ebd.) erhoffen. Sodann ist ihnen der ganze Christus zu verkünden, der „‚Leute befreiende' Erlöser", gesandt von Gott, dem guten Vater, „der die Schreie seines Volkes hört, der ihre Ängste mitempfindet" (ebd.), und nicht jener aztekische Schöpfergott ist, der sich nach Erschaffung der Welt von ihr zurückzieht und dessen Name die Missionare mit dem christlichen Gott verbanden. (Diese deistische Tendenz im Glauben vieler Nachkommen der Urbevölkerung läßt Vf. leider außer acht.)

Zum Schluß geht Vf. auf die Botschaft der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats 1979 in Puebla ein, der sich auf die Seite der Armen stellt, alle Formen der Unterdrückung verurteilt und „im Namen der Armen ... eine gerechte Verteilung der Güter und eine größere Brüderlichkeit unter allen Bewohnern dieses ‚Kontinents der Hoffnung'" (364) fordert. „Es geht um die Menschen ... Es geht um Frieden und Gerechtigkeit, ohne die ein menschenwürdiges Leben nicht möglich ist". Es geht letztlich darum, den durch Christi Opfer gebahnten „Weg zu einer neuen österlichen Wirklichkeit der Einheimischen Mexikos" (367) – und nicht nur Mexikos – zu weisen und zu gehen.

Der nicht zu unterschätzende Wert der Arbeit, die durch hilfreiche Register (369/93) ergänzt wird, liegt weniger in der Tiefe und Ausführlichkeit einzelner Teilaspekte, als in der Gesamtschau von altmexikanischer bzw. azt. Kultur, Begegnung und Zusammenstoß der Kulturen, Wege und Sackgassen christlicher Missionierung. Aus der Schilderung der historischen Entwicklung heraus kommt Vf. zu Erkenntnissen und „Wegweisern" zur Lösung der geschichtlich bedingten aktuellen Probleme, die über den altmexikanischen Kulturraum hinaus von Bedeutung sind. Darüber hinaus liefert er einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis der Befreiungstheologie, die ebenso umstritten in einigen theoretischen Ansätzen wie notwendig in ihrer praktischen Durchsetzung ist.

Angesichts eines sich wandelnden Missionsverständnisses der Kirchen einerseits und einer neuen Selbst(bewußt)werdung der Einheimischen andererseits eine wertvolle und interessante Lektüre.

Bonn Norbert Maria Borengässer

Küng, Hans / **van Ess**, Josef / **von Stietencron**, Heinrich / **Bechert**, Heinz: **Christentum und Weltreligionen.** Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus. – München, Zürich: Piper (1984). 631 S. DM 46.–

Das Buch ist der schriftliche Niederschlag von zwölf im SS 1982 an der Universität Tübingen im Rahmen ihres Studium generale gehaltenen Vorlesungen (17).

Drei Fachvertreter, Josef van Ess für den Islam, Heinrich von Stietencron für den Hinduismus und Heinz Bechert für den Buddhismus, legen in ihren Darstellungen fundierte, allgemein verständliche Einführungen in die drei Religionen vor. Hans Küng versucht seinerseits, darauf jeweils „eine christliche Antwort" zu geben. Er unternimmt dabei den Versuch einer „dialektischen Vermittlung" auf der Grundlage der Anerkennung der anderen Religionen als gleichwertigen und gleichberechtigten Dialogpartnern (269) mit Blick auf eine sowohl einen exklusiven Heilsanspruch als auch einen Relativismus oder Indifferentismus transzendierende universale Religionsversöhnung, ohne einem Synkretismus zu unterliegen: „Weder das Zusammensetzen verschiedener Elemente aus verschiedenen Religionen in rein äußerlicher Harmonisierung noch eine Vermischung von Göttern (Theokrasie) und Verschmelzung der Religionen sind dabei das Ziel, vielmehr ein dialektisches ‚Aufheben' der Gegensätze in innerer Vermittlung, die zugleich Bejahung, Verneinung und Übersteigen der gegensätzlichen Positionen einschließt" (269). Eine Theologie, die sagt, „daß alles Gute und Wahre, welches sich in anderen Religionen findet, eigentlich dem Christentum zuzurechnen sei" (270) wird ebenso abgelehnt, wie die vom II. Vatikanum vertretene Auffassung, wonach die anderen Religionen als „Vorbereitung für das Evangelium" (Lumen gentium, Art. 16) anzusehen seien (270).

K.s eigene Ausgangsposition ist folgende: Zum einen übt er im Spiegel der anderen Religionen Kritik am Christentum, und zum anderen kritisiert er aus seinem Vorverständnis und seinem Blickwinkel heraus eben diese Religionen. Dabei geht er über die phänomenologische Faktizität der einzelnen Religionen hinaus, nimmt sie nicht so, wie sie sind, sondern versucht aus der Sicht eines westlichen Theologen, sie durch „aufklärerische" Kritik zu belehren. Daß dieses Vorgehen zwangsläufig auf Widerspruch stoßen wird, bedarf keiner Erläuterung. Nur ein Beispiel sei angeführt: Die von K. in Anwendung auf den Koran propagierte historisch-kritische Methode (66–72) wird bei Muslimen aufgrund der von ihnen vertretenen Verbalinspiration kein Gehört finden, sondern als rationalistisches Importgut qualifiziert und als mit dem Koran nicht vereinbar abgetan werden (vgl. 67). Hier wissenssoziologisch zu argumentieren (68), bedeutet, wider alle Hoffnung zu hoffen. Weniger denn je ist die überwiegende Mehrheit der Muslime heute zu etwaigen Konzessionen an die Moderne bereit, auch wenn uns aus unserer Sicht diese Konzessionen längst überfällig erscheinen mögen.

Die Zuversicht, mit der K. als christlicher Dialogpartner Islam, Hinduismus und Buddhismus angeht, erscheint uns zu optimistisch. Das seit dem II. Vatikanum verstärkt in Gang gekommene Gespräch zwischen der katholischen Kirche und Vertretern anderer Religionen – K. betritt hier keineswegs Neuland! – hat bislang allenfalls zu einer atmosphärischen Verbesserung der Beziehungen untereinander geführt.

Die Hauptschwierigkeit im Dialog zwischen Christen und Vertretern anderer Religionen ist – das wußten schon die Apologeten des Mittelalters, die sich mit dem Islam auseinandergesetzt haben – die Christologie, die Frage der unio hypostatica in Jesus Christus. Insbesondere in seiner Antwort auf den Islam geht K. darauf ein (173–201). Die hohe Bedeutung, die der Islam Jesus beimißt, findet muslimischerseits dort ihre Grenze, wo Jesus als „Sohn Gottes" geglaubt wird. Daß Jesus entgegen der christlichen Überlieferung (Schrift und Tradition) eben nicht Gottes Sohn, sondern ein gewöhnlicher Mensch gewesen sei, behauptet der Koran mit Nachdruck. So stehen sich in dieser für Christen zentralen Glaubensaussage das Bekenntnis zu Jesus Christus als Sohn Gottes und die Verwerfung dieses Bekenntnisses durch den Koran kontradiktorisch gegenüber. Wer hier vermitteln will, sollte die koranischen Titel Jesu untersuchen (z. B. „Messias", „Wort Gottes", „Geist von Gott"), durchweg Titel, die zwar dem Umfeld christlicher Überlieferungen entstammen, die aber nicht den genuin christlichen Inhalt damit verbinden. Die Begriffe mögen dieselben sein, ihr Inhalt jedoch, den Muhammad ihnen gegeben hat, ist ein anderer. Die bereits vorgegebene theologische Begrifflichkeit und das durch sie ausgedrückte Bekenntnis sind – aus welchen Gründen auch immer – von Muhammad uminterpretiert und seinem theologischen Denken und Glauben angepaßt worden. An diesem Punkt hat ein Gespräch zwischen Christen und Muslimen anzusetzen und nicht mit der Frage, ob man „die Anerkennung der hellenistischen Konzilien von Nikaia bis Chalkedon von einem Muslim oder Juden verlangen darf" (200). Das gleiche gilt für den vom Koran offensichtlich mißverstandenen Trinitätsglauben (vgl. Koran 5,116).

Will man christlicherseits – und darum geht es ja K. – in einen ernsthaften Dialog mit Vertretern der anderen Weltreligionen eintreten, dann – und das ist die grundsätzliche Anfrage an das Buch – hätte man auch einen Muslim, einen Hindu und einen Buddhisten bei der Darstellung ihres jeweiligen Glaubens zu Wort kommen lassen sollen. Aber, so Küng, „man soll den zweiten Schritt nicht vor dem ersten tun!" (17). Das ist sicher richtig! Dennoch bleibt festzuhalten, daß ein Dialog zwischen akademischen Fachvertretern der Islamkunde, der Indologie und der Buddhologie und einem Vertreter der christlichen Theologie insofern unkomplizierter ist, als alle vier Beteiligten in unserem westlichen Traditions- und Kulturgut heimisch sind und damit die Skepsis Andersgläubiger und Andersdenkender diesen Überlieferungen gegenüber a priori ausgeschaltet ist, ganz abgesehen von der existentiellen Verwurzelung der Muslime, Hindus und Buddhisten in ihrem je eigenen Glauben und seiner Tradition.

Das sicher nicht leichte Unterfangen einer christlichen Anwort auf die Weltreligionen Islam, Hinduismus und Buddhismus hat Küng in einer groß angelegten Zusammenschau auf der Grundlage heutiger religionswissenschaftlicher Erkenntnisse zu meistern versucht. Aus seiner Sicht „theologisch auch zu neuen Ufern" aufgestoßen zu sein (624), war mit Sicherheit ein immenser Arbeitsaufwand. Die Antwort freilich, wie Muslime, Hindus und Buddhisten, sollten sie denn das Buch lesen, darauf reagieren, steht noch aus.

Koblenz Ludwig Hagemann

Fichte, Johann G.: **Versuch einer Kritik aller Offenbarung** (1792). Hrsg. und eingeleitet von Hansjürgen Verweyen. – Hamburg: Meiner (1983). LXX, 141 S. (Philosophische Bibliothek Bd 354) kart. DM 38.–

Fichte, Johann G.: **Die Anweisung zum seligen Leben.** Hrsg. von Hansjürgen Verweyen. – Hamburg: Meiner (1983). LXVI, 189 S. (Philosophische Bibliothek Bd 234) kart. DM 32.–

Fichtes „Kritik aller Offenbarung" (1972) und seine „Anweisung zum seligen Leben oder auch Religionslehre" (1806) geben den Rahmen für die Schriften oder Vorlesungen, in denen sich Fichte explizit mit Religionsphilosophie auseinandersetzt. Beide Texte finden sich in der Ausgabe der Werke Fichtes durch Immanuel H. Fichte (Bd V) und in der Medicus-Ausgabe (Bd I und Bd V). Letztere bildet die Textgrundlage für die alten Fichte-Bände der Philosophischen Bibliothek. Der „Versuch einer Critik aller Offenbarung" liegt darüber hinaus in der Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, die durch Reinhard Lauth und seine Mitarbeiter besorgt wird, vor: Bd II, 2 (27–123) bringt den Nachdruck der handschriftlichen Fassung von 1791. Der Bd I, 1 (15–123) enthält die erste Auflage der „Critik" aus dem Jahr 1792. Die vorliegende Neuausgabe der Schrift durch V. übernimmt den nach Bd I, 1 der Akademie-Ausgabe geringfügig korrigierten Text der Medicus-Ausgabe. In den Anmerkungsteil nimmt V. die wichtigsten Abweichungen der Handschrift von 1791 auf. Fragwürdig ist, warum der Hrsg. nicht die neuen Texte der Akademie-Ausgabe verwendet, zumal in der Philosophischen Bibliothek Meiner die Mitarbeiter der Akademie-Ausgabe ausgezeichnete, dem modernsten Stand der Fichte-Forschung entsprechende Textausgaben vorlegen. Der Benützer der beiden durch V. besorgten Neuauflagen der „Critik" und der „Anweisung" bleibt, wenn er kritisch arbeitet, so doch auf die Akademie-Ausgabe verwiesen.

V. bietet dafür dem Leser seiner Ausgaben je eine ausführliche Einleitung zu beiden Schriften an, in der er den biographischen Kontext der jeweiligen Schrift in persönlich-lebensmäßiger wie in wissenschaftlicher Hinsicht erhellt. Diese Einleitungen sind Gegenstand der Besprechung.

In der Einleitung zur „Critik" stellt V. Fichtes Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants dar. Wesentliches Problem Fichtes, das auf die erst 1793 erfolgte Einsicht in das transzendentale Prinzip der Philosophie vorausweist, ist die Verbindung von „Autonomie und Sittengesetz" (ebd., XXI), in welcher sich das Identitätsproblem vorausspiegelt: Wie kann der Übergang aus der reinen Identität des Absoluten zur Relationsidentität der Vernunft im Vernunft-Wissen nachkonstruiert werden, ohne daß die Vernunft sich in die Stelle des Absoluten setzt (Determinismusgefahr und Projektionseinwand) oder das Absolute als das „ganz Andere" von jeglichem selbständigem Vernunftwissen abgegrenzt wird (Offenbarungspositivismus und idealistischer Pietismus)? Fichte löst in seiner vortranszendentalen Phase, wie V. zeigt, die Dialektik von Autonomie verleihender Natur und sittlicher Vernunft durch die Idealisierung der Natur, die unter einen vernünftig bestimmten Zweckbegriff gestellt wird: „Die sittlich bestimmte Vernunft muß die Natur unter der Perspektive ihres Seinsollens ansehen" (ebd., XXIII). Mit der Einführung des „Sollens" gewinnt V. den für seine Fichte-Deutung beherrschenden Schlüsselbegriff. Der Gottesbegriff Fichtes und die dem Menschen mögliche Antwort werden von V. nicht nur in dieser Einleitung im Kontext eines durch den Menschen in Vernunftreflexion eingesehenen „Sollens" und des unter diesem Sollensanspruch sich bestimmenden Willens durchdacht. Fichte bleibt den Ausführungen V.s zufolge in der „Critik" auf der Ebene des moralischen Sollens stehen. Religions- und Offenbarungsbegriff orientieren sich an der „Kausalität von Freiheit" (ebd., XXXV), die nicht mehr rein kantisch als kategorisches Sittengesetz verstanden wird, sondern sich in „Gott ... als ... moralische(m) Gesetzgeber ankündigt" und den geforderten Gehorsam nicht durch Belohnung oder Strafen motiviert, sondern dazu allein Achtung für seine Heiligkeit zuläßt" (ebd., XXXIV). Gottes Offenbarung eröffnet ein Prinzip aller Moral, aus dem die Vernunft praktische Maximen ableitet. Die Frage nach der „Legitimation von Offenbarung" (ebd., XL) und des Wissens darum stellt sich Fichte erst nach der Einsicht in das transzendentale Prinzip der Philosophie, auf dessen Grundlage die Offenbarung auch hinsichtlich ihres Zusammenhangs mit der Geschichte neu reflektiert wird. Soweit die Ausführungen V.s zur „Critik aller Offenbarung" selber.

V. stellt nun in groben Zügen die Weiterentwicklung der Offenbarungs- und Religionsproblematik bei Fichte in dessen moral- und geschichtsphilosophischen Schriften (Grundlage des Naturrechts von 1796; Vorlesungen über Logik und Metaphysik von 1797; Sittenlehre von 1798; Sittenlehre von 1812; Staatslehre von 1813) vor. Fichte untersuche die Grundstruktur der Offenbarung „als interpersonale(m) Akt" (ebd., XLI). Dabei erhelle sich die „wechselseitige Priorität von Offenbarung und autonomer Vernunft" (ebd., XLIX). „So sehr eine jede Offenbarung, die die freie sittliche Vernunft anspricht (und nichts anderes konnte schon nach den Prinzipien von 1792 als Offenbarung anerkannt werden) letztlich darauf drängt, nicht nur vom Glauben angenommen, sondern in eigener Kraft der Vernunft reflektiert zu werden – die Priorität der Philosophie vom telos her! –, ebenso deutlich unterstreicht Fichte jetzt auch den Charakter der Philosophie als wesentlich bloßem Nachvollzug des vorher durch die Offenbarung eröffneten Gehalts" (ebd., XLIX). Daß dieser Gehalt in der Personalform Jesu Christi „die unbedingte Voraussetzung für das Zu-sich-Selbst-Kommen der Freiheit ist und bleibt" (ebd., LV), bildet nach V. eines der wenig beachteten konkreten Ergebnisse der Religionsphilosophie Fichtes, die darin die These von der Ungeschichtlichkeit der Transzendentalphilosophie überwinde (vgl. ebd., LIVf).

Differenzierter und vor allem an Fichtes Wissenschaftslehre (abgek.: WL) ausgerichtet erscheinen V.s Ausführungen in der Einleitung zur „Anweisung zum seligen Leben". Auch hier zeichnet V. zunächst die Auseinandersetzung Fichtes mit dem kantischen Wissensbegriff nach (vgl. ebd., XIX–XXIX). Dabei geraten in der Darstellung V.s die genetischen Verhältnisse in der transzendentalen Systematik durcheinander. V. entwickelt die Genesis des Gottesgedankens, an dem in der Gesamtsystematik der Fichte'schen Philosophie die Möglichkeit der Erkennbarkeit freier Offenbarung am Maßstab unmittelbarer Wahrheitseinsicht (Gottesseinsicht) hängt, auf der Ebene des „reinen Ich" (ebd., XXVI). Dabei fixiert V. das Gottesproblem an der Möglichkeit, das „Heraussetzen Gottes aus dem ‚reinen Ich'" (ebd., XXIX) vollziehen zu können, „ohne dessen absolute Einheit zu zerstören" (ebd., XXIX). Übergangen ist der den Gottesgedanken im Bewußtsein konstituierende Schritt von der sich als Selbst-Bewußtsein wissenden individuell-allgemeinen Vernunft zu deren genetischem Prinzip: der universell-allgemeinen Vernunft oder in V.s Terminologie: des „reinen Ich", der zeitlich durch die beiden Wissenschaftslehren von 1794/95 und 1801/02 markiert ist. Die individuelle Vernunft vermag den Gottesgedanken erst dadurch dem Projektionseinwand zu entziehen, daß sie sich die Genesis des Wissens ihres Selbst-Bewußtseins, also die innere Reflexivität des Wissens und damit auch die dieser Reflexivität innerlichen Wissensgehalte, aus der formal-materialen Einheit der Vernunft erhellt. Die individuelle Vernunft unterläuft in dieser Reflexion auch den Idealismus-Vorwurf, den Fichte in der „Anweisung" unter dem Stichwort „Mysticismus" wiedergibt. Die Darstellung dieses entscheidenden Zwischenschrittes in der Rekonstruktion des vernünftigen Gottesgedankens und des Standpunktes der Religion in der Gesamtsystematik der WL erklärt erst die Ausführungen V.s zur Vernunft als freiem Bild Gottes (ebd., XXXf und XXXIII–XXXVI), zum Zusammenhang des der Vernunft innerlichen Sollens mit dem Glauben an Gott (ebd., XXXVIII–XLIV), zu Fichtes „Eschatologie" (ebd., XLIV) in einem Interpersonalbereich (ebd., XLIV–XLIX).

Ausklingen läßt V. seine Einleitung in die „Anweisung" durch eine Untersuchung des Verhältnisses von Fichtes Religionsbegriff zur christlichen Offenbarung. Als Konsequenz dieser Überlegungen ergibt sich für V. „ein prinzipiell offenes Verhältnis der Philosophie zur Theologie" (ebd., L). Gerade in dieser Frage aber zeigt die „Anweisung" einen wichtigen Unterschied zwischen Philosophie und Theologie auf: Die Philosophie klärt die prinzipiellen Bedingungen, unter denen sich der Glaubensakt vollzieht, indem sie die Vernunftgenesis im Erscheinungszusammenhang Gottes nachkonstruiert und damit die Bedingungen der Erscheinung Gottes ins Wissen bringt. Insofern ist das Verhältnis von Philosophie und Theologie in der WL Fichtes bestimmt: Die Philosophie sichert mit ihrer transzendentalen Nachkonstruktion der Wissensprinzipien, welche zugleich die Prinzipien der Genesis der Wirklichkeit für unser Wissen sind, der Theologie ihren legitimen Ausgangspunkt als Wissenschaft in formaler (wissenschaftsmethodischer) und materialer (wissensaktinhaltlicher) Hinsicht.

Zu erwähnen ist, daß V. auf von Fichte religionsphilosophisch kaum berührte Themenkreise (Trinität, Erlösungslehre) hinweist, die auch in der „Anweisung" keine Rolle spielen.

V. versucht in den beiden Einleitungen zur „Critik" und zur „Anweisung" dem Studierenden den Kontext des jeweiligen Werkes nahezubringen. Dies ist bei Fichte nur schwer möglich, solange man nicht in die Reflexionssystematik der WL eingedrungen ist. Eben deshalb hätte der Hrsg. besser daran getan, wenn er den grundlegenden Denkansatz Fichtes in systematischer, werk-unabhängiger Form den beiden Texten vorangestellt hätte. Die werk-historisch orientierte Einführung hilft zur philosophischen Durchdringung vor allem der „Anweisung zum seligen Leben" dem wenig, der mit theologisch-dogmatischem Denken an Fichtes Religionsphilosophie herantritt. Den theologischen Leser hätte V. ruhig deutlicher auf den erregenden Gehalt echter Religionsphilosophie hinweisen können.

Ingolstadt Christoph Riedel

Keller-Wentorf, Christel: **Schleiermachers Denken.** Die Bewußtseinslehre in Schleiermachers philosophischer Ethik als Schlüssel zu seinem Denken. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1984. X, 547 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann Bd 42). Ganzl. DM 98.–

Keller-Wentorfs Buch enthält solch eine Fülle von Gedanken, daß ich es an dieser Stelle noch einmal besprechen kann, ohne mich zu wiederholen. In einer im Deutschen Pfarrerblatt erschienenen Anzeige (84. Jg., 1984, 518f) habe ich daran erinnert, daß mit demselben Recht, mit dem K.-W. das Bewußtsein ins „Zentrum" des Sittlichen rückt, die Gestalt in dessen Zentrum stehen könnte, – daß das Bewußtsein dessen, was sich von selbst versteht, kein Bewußtsein des Sittlichen ist, – daß die philosophische Bewußtseinsstruktur nicht schon deshalb für das christlich bestimmte fromme Selbstbewußtsein offen wird, weil das Wachsen des Positiven in der Geschichte zu einem theologumenon erklärt wird, – daß die Religion gewinnt, nicht wenn die philosophische Ethik den Menschen an ein allgemeines Bewußtsein weist, sondern wenn sie ihn erkennen läßt, wie er sich (gerade auch in seinem Bewußtstein) entzogen ist, – und daß ein Bewußtsein, das sich dessen nicht bewußt ist, woraufhin es sich innerweltlich entwickelt, blind, zumindest naiv wäre.

K.-W. weiß, daß der Begriff des Bewußtseins Schleiermachers philosophische Darstellung nicht leitet (19). Trotzdem gibt sie dem philosophischen Denken ein Zentrum, das es bei Schleiermacher nicht hat. Dagegen ist nichts einzuwenden, wenn es ihr nur gelingt, Schleiermacher besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat.

Nach K.-W. enthält die philosophische Ethik Schleiermachers keine ausführliche Definition des Begriffs des Denkens (400). Nun braucht die philosophische Ethik noch nicht überstrapaziert zu sein, wenn sie als Schlüssel zu Schleiermachers Denken benutzt wird. Bedenklich ist freilich, daß K.-W.s Ausführungen sich gelegentlich nicht den Überlegungen einfügen, die Schleiermacher in seiner Dialektik angestellt hat. Das Gerichtetsein des Denkens auf das Begreifen des gegenständlichen Seins nennt K.-W. das reine Denken (401). So definiert, unterscheidet dasselbe sich aber nicht vom geschäftlichen Denken, das m. E. ebenfalls auf das Begreifen eines gegenständlichen Seins gerichtet ist. (Von der geschäftlichen und poetischen Sprache ist übrigens weniger in II 593f als in II 654 die Rede.)

Obwohl K.-W. das Augenmerk auf die von der Vernunft geforderte Gemeinschaftlichkeit des Denkens – auch die Schleiermacher-Interpretation stellt Ansprüche an das Denken – richten will (400), geht sie auf die Schleiermacher-Sekundärliteratur nicht ausdrücklich ein (20). So läßt sie sich beispielsweise auf die Deutung, bereits bei Schleiermacher sei der Kulturprotestantismus überwunden (Schleiermacher: Christliche Sittenlehre, Stuttgart 1983, XIXf; Kerygma und Dogma 30, 1984, 56f), nicht ein. Sie erklärt, es sei für den darunter gefaßten Sachverhalt ohne Bedeutung, daß der Ausdruck „Kultur" in den ethischen Entwürfen Schleiermachers immer mehr zurücktritt (27). Ihr Verweis auf das Brouillon belegt indessen nur den eingeschränkten Umfang der Kultur, aber nicht K.-W.s These, jedes Formen der menschlichen und außermenschlichen Natur sei kulturelles Schaffen (26f).

Nach K.-W. ist die theologische Wissenschaft an den ihr von der Philosophie dargebotenen Denkzusammenhang gewiesen (527f). Die Linien, die Theologie und Philosophie bei K.-W. miteinander verbinden, sind freilich keine geraden, sondern höchst verschlungene Linien. Es ist z. B. keine gerade Linie, die von der philosophischen Parallelisierung von Untertanen (im Staat) und Laien (in der Kirche) zu der theologischen Erkenntnis führt, der für jeden Staat, auch die Demokratie, konstitutive Gegensatz zwischen Obrigkeit und Untertanen habe in einer Kirche, die kein Herrschaftsverhältnis ist, keine Bedeutung (vgl. Christliche Sittenlehre, XIIf).

Etwas schematisch wirkt es, daß die Obrigkeit im Staat, die Gelehrten im wissenschaftlichen Verein, der Wirt in der Geselligkeit und der Klerus in der Kirche aus den Personen bestehen sollen, „die vornehmlich mit dem Einordnen des sittlichen Materials in die Einheit des Ganzen befaßt sind", während die Untertanen, das Publikum, die Gäste und die Laienchristen „auf das Produzieren des sittlichen Materials selbst ausgerichtet sind" (365f). Was sittlicherseits produziert ist, ist kein „Material", sondern ein Gut. Schleiermacher spricht den Untertanen nicht ab, Güter zu produzieren. Ein obrigkeitliches „Einordnen" macht aus einem „Material" noch nicht ein Gut. „Einordnen" wäre weniger fruchtbar als „Produzieren". Von einer Obrigkeit ist zu erwarten, daß sie nicht minder produktiv ist als die Untertanen. Wie könnte sie sonst den spontanen Faktor (91) bilden? Jedenfalls macht K.-W. mit derartigen Bemerkungen nicht verständlich, was Schleiermacher gemeint haben könnte, wenn er schreibt, die ursprüngliche Tätigkeit des Publikums sei die materiale produktive; die ursprüngliche Tätigkeit des Gelehrten, die sich teils auf die Produktion des gegebenen Publikums bezieht, die formelle (II 351). Was K.-W. von der Einheit des Ganzen schreibt, wirkt blaß im Vergleich zu der Bemerkung Schleiermachers, die Gelehrten hätten zu assimilieren, was in die lebendige Nationaltradition einzugehen würdig ist, und der Vergessenheit zu übergeben, was antiquierten Begriffsbildungen angehört (II 352).

Wie Allgemein-Philosophisches und Besonderes-Geschichtliches, Struktur und Gehalt einander bedingen und bedürfen, so stehen für K.-W. in Schleiermachers Denken die allgemeine philosophische Ethik und die besondere theologische Ethik in der gegenseitigen Bedingtheit und in dem Sich-Aufeinanderzubewegen (526f). Meines Erachtens muß K.-W. einen Philosophen verprellen, wenn sie seiner Ethik weniger Gehalt zuschreibt als einer theologischen. Hat die philosophische Ethik noch keinen inneren Gehalt, wenn sie in der Anschauung der Vernunft und Natur begriffen ist (vgl. II 101)? Ist ein vernünftiger Gehalt kein Gehalt? Ist das Religiöse der Gehalt, dessen eine philosophische Ethik bedarf und ohne den sie leer wäre?

Daß das Ethisch-Spekulative im Geschichtlich-Besonderen sein Pendant hat, beweist noch lange nicht, daß das Ethisch-Spekulative offen für das Religiöse ist. Schließlich gibt es Geschichtlich-Besonderes, das keinen religiösen Gehalt hat. Ebenso ist es unpräzise, mit K.-W. zu behaupten, die Philosophie erreiche niemals ein geschichtliches Faktum (7). Warum sollen die Philosophen etwa ihren Plato schlechter verstehen als die Theologen den historischen Jesus?

Im Blick auf das Verhältnis von Ethik und Geschichtskunde läßt sich mit K.-W. behaupten, jedem Strukturelement des Bewußtseins korreliere ein faktisch-geschichtliches Bewußtsein (519). Doch: was ist an einem Faktisch-Geschichtlichen noch faktisch-geschichtlich, wenn es umstritten ist? Soll man eine „mit Ungewißheiten vermengte Geschichte" Glauben nennen (Glaubenslehre ^{2} § 61, 1)?

Die Erkenntnis, daß jedes individuell bestimmte religiöse Bewußtsein auf einem besonderen, nur ihm eigenen, ursprünglichen Grundfaktum beruht (520), verschärft Schleiermacher zu dem Problem, daß die Anwendung des Begriffs der Offenbarung auf die in einer bestimmten frommen Gemeinschaft zum Grunde liegende Tatsache von allen anderen aus bestritten werden kann (Glaubenslehre ^{2} § 10 Zus.). Im Unterschied zur empirischen Geschichtskunde, die die Tatsachen sprechen lassen kann, stehen der christlichen Verkündigung derartige Demonstrationsmittel nicht zu Gebote. Was das geschichtliche Faktum der Person Jesu betrifft (4), so nehmen die äußeren, empirischen Daten seines Lebens sich in einer Geschichtskunde dürftig genug aus. Der Glaube an Jesus, den Erlöser, ist vielmehr „eine rein tatsächliche Gewißheit, aber die einer vollkommen innerlichen Tatsache." (Glaubenslehre ^{2} § 14, 1) Faktum ist nicht gleich Faktum. Ich kann also nur wiederholen (ZKG 1977, 416), daß das Tatsächliche in der menschlichen Entwicklung nirgends Sache des Glaubens, sondern Geschichte ist (Glaubenslehre ^{2} § 61, 1).

Ähnlich vieldeutig wie der Ausdruck „Faktum" bleibt bei K.-W. der Ausdruck „Struktur". K.-W. meint, aus dem Denken der Theologie gehe nicht die wesentliche Struktur des gesamten menschlichen Lebens hervor (7). Gegen die Auffassung, die philosophische habe einen weiteren Umfang als die theologische Ethik, sagt Schleiermacher, der Gegenstand beider Wissenschaften sei ganz derselbe (Christliche Sitte, Beilage A, 4). Die theologische Ethik kann sich ohne weiteres die Auffassung zu eigen machen, als von einem menschlichen Hauswesen (d. h. von Adam und Eva) abstammend bilde das ganze Menschengeschlecht eine große Familie (Das christliche Leben, ed. H. Peiter, 1, 455, 6–9). Hat eine Familie keine Struktur? Wozu redet die Theologie von Adam, wenn sie damit nichts über das gesamte menschliche Leben aussagt? Ist es unwesentlich, daß durch den gemeinsamen Stammvater Adam alle Menschen Brüder sind? Die Zusammengehörigkeit aller Menschen schließt die Verpflichtung ein, „das Faktum der Erlösung über das ganze Menschengeschlecht zu verbreiten" (Z. 13f). Eine andere Grenze gibt es auf dieser Erde für die Tätigkeit der christlichen Gemeinschaft nicht (Christliches Leben 1, 281, 13–18). Daß in der Kirche keine Allgemeinplätze verkündet werden, sondern ein besonderes Leben möglich ist, schließt durchaus ein, daß sie von der Art ist, allen Menschen offen zu stehen.

Als rein theologische Disziplin enthält die christliche Sittenlehre nichts allgemein Gültiges (Christliche Sitte, Beilage C, 160), sondern ist sie eine Gemeinschaftstheorie der christlichen Kirche (Christliche Sittenlehre, S. XII). Wie weit die christliche Sittenlehre gilt, ist keine Strukturfrage, sondern hängt davon ab, wie weit man den Begriff des Nächsten faßt, mit dem man ein gemeinsames christliches Leben führt.

K.-W. unterschätzt die Möglichkeiten der außermenschlichen Natur, wenn sie behauptet, die Natur, die mit der Vernunft so einsgeworden ist, daß sie ihr Symbol ist, sei nicht die Natur überhaupt, sondern allein die menschliche Natur (144f). Für Schleiermacher ist die menschliche Gestalt der rechte Ausdruck für das ursprüngliche (aber nicht das einzige!) Symbol der Vernunft (II 639.571). Vielmehr ist jedes Ineinander von Vernunft und Natur, sofern darin Gehandelthaben auf die Natur gesetzt ist, Symbol (II 565).

Das Bewußtsein von Gott, schreibt K.-W. treffend, wird dem Menschen nicht in der Beziehungsstruktur von Subjekt und Objekt, sondern jenseits der an die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt gebundenen Reflexion zuteil (512). Damit verbindet K.-W. leider das Mißverständnis, der Beziehung zu Gott werde das Bewußtsein in dem subjektiven Selbstbewußtsein inne (512). Wo ein Objekt keine Rolle mehr spielt, kommt eben deswegen, wie K.-W. richtig erkennt, einem objektiven Bewußtsein keine Bedeutung mehr zu. Es ist aber inkonsequent, daß K.-W. einem subjektiven Selbstbewußtsein ausgerechnet da Bedeutung zuschreibt, wo ein Subjekt keine Rolle mehr spielt.

Gewiß spielt in der christlichen Frömmigkeit ein „Subjekt" eine Rolle. Dieses „Subjekt" ist aber nicht der Christ, sondern Christus. Christus wird in seiner Selbstverkündigung als „Subjekt der göttlichen Offenbarung" erkannt (Glaubenslehre ^{2} § 16, 2). Damit weist Christus den Menschen jedoch nicht an ein subjektives Bewußtsein des Menschen, sondern an ein „objektives" Bewußtsein: Christus stellt sich so dar, daß „er dabei zugleich sein allein richtiges objektives Bewußtsein von dem Zustand und der Beschaffenheit der Menschen im allgemeinen mitteilte" (ibd.). Wenn, wie K.-W. treffend bemerkt, das unmittelbare Selbstbewußtsein das außerhalb des Gegensatzes von Subjekt und Objekt liegende Bewußtsein ist (515), ist es schade, daß sie hinter diese Einsicht zurückfällt und mit ihrer subjektiven Deutung des Selbstbewußtseins letztlich doch im Geltungsbereich des Subjekt-Objekt-Schemas bleibt.

„Erlangt das individuelle Bewußtsein seine inhaltliche Bestimmtheit durch den affizierenden Gegenstand, so geschieht dieses Bestimmtwerden nicht – wie im objektiven Erkenntnisvorgang – durch das Eingehen, das Sich-Versenken des Selbst in den Gegenstand, sondern das äußere Sein geht so in dem Selbstbewußtsein auf, daß Sein und Bewußtsein völlig eins werden und der Gegensatz von Subjekt und Objekt keine Anwendung mehr findet." (464f) Für K.-W. kann die wissenschaftliche Theologie methodisch nicht aufgebaut werden ohne ständige Beziehung auf den Gesamtzusammenhang der philosophischen Ethik (16). Wären K.-W.s Sätze die Sätze einer auf die wissenschaftliche Theologie bezogenen philosophischen Ethik, würde der Satz, daß Gott nicht gegenständlich gegeben ist (Glaubenslehre ^{2} § 4, 4), bedeuten, daß er im Selbstbewußtsein aufgeht. Meines Erachtens ist es sinnlos zu fragen, worin ein „Woher" aufgeht. Der Satz, daß der Mensch in seinem „Woher" aufgeht, verträgt keine Umkehrung. Woher der Mensch sich empfängt, geht nicht in dem auf, als was er sich empfängt. Daß Sein und Bewußtsein völlig eins werden, kann nicht heißen, daß das Gottesbewußtsein in dem Menschen Gott selbst ist (Erstes Sendschreiben an Lücke, 273). So ist ja auch das Weltbewußtsein in dem Menschen keineswegs die Welt selbst (ibd.). – Unklar ist, gegen wen K.-W. sagt, im subjektiven Erkennen löse der Mensch sein Selbst nicht in allgemeines Weltsein auf (465f). Ist es eine ernst zu nehmende Behauptung, daß ein einzelner Mensch die Welt werden oder gar sein könne? Daß der Mensch sich nicht in Welt auflöst, wird nur diskutabel finden, wer die Welt für ein Nichts bzw. für nichtig hält. – Ebensowenig ist das Sich-in-einen-Gegenstand-nicht-Versenken (oder -doch-Versenken) ein geeigne-

tes Kriterium dafür, ob es sich um ein objektives Bewußtsein oder um ein unmittelbares Selbstbewußtsein handelt. Soll dem Selbstbewußtsein untersagt werden, sich in das zu versenken und an das hinzugeben, von dem her es seine Bestimmtheit hat? In der religiösen Hingabe verliert der Mensch sich an das und läßt er sich fallen in das, von dem er, wie K.-W. wiederholt, sich „gehalten" (469) weiß und schlechthin abhängig ist.

Etwas schematisch wirkt auch K.-W.s Behauptung, kein Kunstwerk entstehe ohne die Beziehung zum subjektiven Bewußtsein (488). Gewiß kann auch Schleiermacher schematisch denken; am fruchtbarsten wirkt er aber da, wo er gegen das denkt, was bei ihm wie ein Schema wirkt. „Im religiösen hohen Stil tritt die Eigenthümlichkeit des Darstellenden ganz zurück; er stellt nur dar als Organ und Repräsentant der Kirche; denn seine Darstellung muß für das ganze Gebiet des bestimmten religiösen Typus möglichst objectiv sein." (II 363) Das Bewußtsein einer „Gesellschaft", ja eines ganzen Zeitalters, also eine Art „objektives" Bewußtsein, kann entscheidender sein als ein „subjektives" Bewußtsein; fromme Kunstwerke können von weniger frommen Künstlern rühren, so daß die Frage nach der Frömmigkeit eines Künstlers weniger erheblich ist als die nach der Frömmigkeit seines Zeitalters.

Wenn K.-W. die Linien ausziehen möchte, die von der philosophischen Ethik Schleiermachers zu dessen Glaubenslehre führen bzw., wie ich mir hinzuzufügen gestatte, zu dessen eigentlicher Glaubenslehre nicht führen, ergeben sich Probleme, auf die K.-W. zu wenig eingeht. Das Äußerlichwerden des Gefühls, unter das sie das christlich bestimmte fromme Selbstbewußtsein befaßt, könne nicht in der Sprache geschehen (485). Der Leser ist dann einigermaßen überrascht, wenn er am Ende von K.-W.s Buch erfährt, die Inhalte des christlich bestimmten frommen Selbstbewußtseins fänden ihren Ausdruck auch als Gedanke und Sprache (527).

Woher das? Soll das Gefühl nicht eher auf die Seite der Pantomime bzw. der Lieder ohne Worte postiert werden, wenn K.-W. schreibt, der natürliche Ausdruck des erregten Inneren seien Ton und Gebärde, Antlitz und Auge, wobei Ton nicht als Wort, sondern als Gesang zu verstehen sei (485f)? Die Ansicht des Brouillon von 1805/06, das Äußerlichwerden des Gefühls könne nicht in der Sprache geschehen (II 98), kann in der Glaubenslehre so nicht beibehalten werden. Alles ins Bewußtsein (also nicht nur ins objektive Bewußtsein) aufgenommene Sein wird in allen seinen Verhältnissen in der Sprache fixiert (vgl. II 655). Jedenfalls kommt nicht nur ein objektives Bewußtsein zur Sprache. Auch auf seiten des unmittelbaren Selbstbewußtseins macht sich keine Sprachlosigkeit breit. Die „ganze Wirksamkeit des Erlösers selbst war mitbedingt durch die Mitteilbarkeit seines Selbstbewußtseins vermöge der Rede, und auf dieselbe Weise hat sich immer und überall das Christentum ausgebreitet allein durch die Verkündigung" (Glaubenslehre ^{2} § 15, 2). Was sich in der Sprache der Verkündigung mitteilt, ist etwas Ursprünglicheres als das, was dogmatisch, d. h. nachträglich, objektiviert ist. Das Kerygma (Glaubenslehre ^{2} § 15, 2) des historischen Jesus war zwar kein Dogma, aber ein Sprachgeschehen.

Schleiermacher hält das für ein Wissen, was zur Klarheit und Bewußtheit des inneren Sprechens gekommen ist (II 164f), K.-W. hingegen das, was ein Äußeres geworden ist (394). „Ein Äußeres werden" und „innerlich gesprochen werden" ist zweierlei. Gewiß finden wir alles innere Sprechen als Tendenz zum Äußern (II 97); doch ist das Äußerlichwerden nicht das Denken, sondern das, was dem Denken eignet (vgl. II 586). Von dem inneren Sprechen her verbietet es sich, mit K.-W. die Sprache von der „Naturseite des Bewußtseins" her zu empfehlen (415). Mit einer Naturansicht der Sprache ist für Schleiermacher wenig geleistet (II 162).

Für K.-W. bedeutet die Identität von Denken und Sprechen, daß alles Denken gesagt werden muß (422). Für Schleiermacher ist alles Durchdachte bereits – zumindest innerlich – gesagt. Kein Gedanke ist fertig, ehe er Wort geworden ist (II 586). Es gibt auch innere Worte. Wenn das reine Erkennen und das Finden des Ausdrucks immer identisch ist (II 308), kann der Ausdruck bereits gefunden sein, ehe er in den Mund genommen wird. Sollte der Mensch wirklich verpflichtet sein, gleich alles laut und vernehmlich zu sagen, was er denkt? Denker können schweigen. Ihr Schweigen kann beredt sein. Gedacht wird auch da, wo nicht laut geredet wird. Die lauten Redner sind nicht immer die besten Denker. Für K.-W. ist im Unterschied zum sittlich bestimmten Sprechen, das die Mitteilung des Gedachten sei, das Sprechen ohne Denken gehaltlos (423). Das stimmt, zumindest wenn „Mitteilen" mehr bedeutet als „Informationen geben". Die Sprache ist ebensowenig Information, wie ein bloßes Aneignen der in der Sprache schon niedergelegten Gedanken Vernunfttätigkeit wäre (vgl. II 594). Das Gehörte ist auf seiten des Hörenden nicht nur das zur Kenntnis Genommene, sondern das lebendig Reproduzierte.

Nach K.-W. teilt durch das innere Sprechen der einzelne Denkende den einzelnen Denkvorgang gleichsam sich selbst mit (420). Allerdings hätte ein nicht lautstark Denkender, gäbe es kein inneres Sprechen, überhaupt keinen Gedanken, den er sich selbst mitteilen könnte. Wer denkt, ist an seinem Denken beteiligt und braucht sich seine eigenen Gedanken nicht erst noch mitzuteilen. Daß wir unsere Gedanken nur durch Worte vernehmen (II 97), bedeutet, daß nicht wir, die Vernehmenden, sondern daß die Worte mitteilsam und mitteilend (im Sinne von: Anteil gebend) sind. K.-W.s Behauptung, daß die Sprache als die äußere Seite des Gedankens sich nur so weit wie das Denken entwickelt (437), enthält erst die ganze Wahrheit, wenn hinzugefügt wird, daß durch das Sprechen das Denken entwickelt wird. Das Denken ist, wie schon A. Reble erkannt hat, ein Erzeugnis der Sprache, die ein Mensch redet (Kulturphilosophie, 201f). In der Sprache liegt schon beschlossen, was sich zu erkennen gibt; der neue Ausdruck, den ein neues Erkennen erfordert, muß immer als in der Sprache schon liegend erscheinen (II 308).

Kirchnüchel Hermann Peiter

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Jugendschriften 1787–1796. Hrsg. von Günter Meckenstock. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1984. LXXXIX, 609 S. (Kritische Gesamtausgabe. Erste Abteilung, Schriften und Entwürfe, Bd 1) Ln. DM 242.–

Die Veröffentlichung der Jugendschriften Schleiermachers bedeutet zweifellos für die Schleiermacher-Forschung ein Ereignis. Abgesehen von den einzelnen Texteditionen durch H. Ritter, H. Mulert und E. Quapp war man bisher gänzlich auf die Auszüge Diltheys angewiesen: auf die „Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers" (als Anhang zu Diltheys „Leben Schleiermachers", Berlin 1870). Nur rund hundert Seiten der „Denkmale" – Diltheys referierender und erklärender Text inbegriffen – entsprechen dem vorliegenden stattlichen Band. Von den 19 Manuskripten, die er enthält, sind neun erstmals vollständig editiert. Sechs Manuskripte waren bisher gänzlich unbekannt. Kurzum: Alle nachgelassenen Schriften und Entwürfe von 1787–1796 sind jetzt jedermann zugänglich. Freilich, die wohl aufschlußreiche Abhandlung über die „Religion" (an Brinckmann), das 1. und 2. „Freiheitsgespräch" und die Schrift vom „gemeinen Menschenverstand" (vermutlich in bezug auf Kants Aufsatz „Was heißt: sich im Denken orientieren?") sind und bleiben verschollen. Nichtsdestoweniger ist das nun erschlossene Material reich genug, um sich ein gültiges Bild von Schleiermachers Denken zu dieser Epoche erarbeiten zu können.

In dieser Periode seines Ringens um eine Weltanschauung, nach seiner Loslösung vom Herrenhuterischen Pietismus, bewegt sich Schleiermacher ganz im Felde des herrschenden Geistes der Aufklärung. Wenn er auch Kants Auffassung vom „höchsten Gut" einer unerbittlichen Kritik unterzieht und die Glückseligkeit gänzlich aus der philosophischen Ethik verbannt haben will, so ist eine Annäherung an sein Denken offensichtlich. „Alles dies", schreibt er selbst an Brinckmann, „muß Dir ziemlich Antikantisch scheinen, und dennoch kann ich Dich aufrichtig versichern, daß ich von Tag zu Tag mehr im Glauben an diese Philosophie zunehme . . ." (Brief vom 3. Febr. 1790). Indessen verhält er sich Kant gegenüber selbständig und geht seine eigenen Wege. So bleibt er seinem von ihm verehrten Lehrer Eberhard verpflichtet und durch ihn auch der englischen Aufklärung (Hutcheson, Shaftesbury). Deutlich tritt dieses Erbe noch im Manuskript „Über den Wert des Lebens an den Tag" von 1792/93 hervor. Das moralische „Gefühl" nimmt einen anderen Stellenwert ein als in der „Kritik der praktischen Vernunft": „Lust an Wahrheit ist Lust an Regeln, Freude an Übereinstimmung der einzelnen Dinge mit der Regel . . . Und dies hohe Gefühl sollte keine der Humanität würdige Übereinstimmung meiner Hauptkräfte begründen? Lust an Regeln ist das Triebrad meiner Erkenntnis, laß denn Lust an Regeln im Handeln die Tendenz meines Begehrungsvermögens sein" (412, Hervorhebung von mir. Vgl. die „Notizen zu Kant" von 1789: . . . die Voraussetzung, daß es ein Gefühl der Lust gebe, welches sich uneingeschränkt auf das Gesetz und die Funktion desselben beziehe und diese Voraussetzung ist uns im reinen Selbstbewußtsein gegeben." 131). Dieses Lust-Gefühl ist wie bei den englischen Moralisten offenbar gänzlich naturhaft-immanent und verrät nichts von einem „Gefühl" transzendentaler Art, obschon es auf das Selbstbewußtsein bezogen ist.

Ähnlich nimmt sich der Gedanke des „Determinismus" aus, wie ihn Schleiermacher in den Ausführungen „Über die Freiheit" (1790–92) entwirft. Sein „Determinismus" hat nichts mit dem von Jacobi angeprangerten „spinozistischen" Fatalismus gemein, wie Schleiermacher selbst feststellt (vgl. 525). Er besteht in der Auffassung, daß das menschliche Handeln in dem „Totale der gegenwärtigen Vorstellungen, und in dem Zustand und den Verhältnissen aller Seelenvermögen gegen einander, welche durch den Gang der Vorstellungen in unserer Seele hervorgebracht werden" gründet und eben dadurch bestimmt wird (237–238). Die „Notwendigkeit", die dem derart bestimmten Handeln innewohnt, besagt aber nach Schleiermacher keinen Determinismus von seiten der Objekte: er bezieht sie auf das „bloße Selbstbewußtsein" (287). Im Unterschied zum „moralischen Gefühl" deckt er jedoch den transzendenten Grund dieser „Notwendigkeit" auf: Sie ist die „liebreiche Notwendigkeit" (255) der Vorsehung Gottes. „Meine Theodicee", erklärt er, „besteht in einem einzigen Schluß, worin die Weisheit und Güte Gottes den Obersatz und seine Allmacht und Vorsehung den Untersatz abgibt; ich sehe nicht, was ihr an Zulänglichkeit fehlen sollte und begnüge mich damit" (275). Offenbar finden sich in dieser Abhandlung „Über die Freiheit" die ersten Ansätze Schleiermachers zu seiner späteren Prädestinationslehre. Indessen wird man in ihr vergeblich nach einem Aufschluß über die nähere Beziehung des „Selbstbewußtseins" zum Göttlichen suchen. Überhaupt sind die Ausführungen Schleiermachers sowohl im „Freiheitsgespräch" wie in „Über die Freiheit" eine wahre philosophische Knacknuß: die extrem formale, abstrakte Ausdrucksweise erschweren ungemein die genaue Bestimmung des Sachverhalts. So viel steht jedoch fest: Alle moralischen Erwägungen und Erörterungen Schleiermachers beruhen ausnahmslos auf der allgemeinen begreifenden, schließenden Vernunft der Aufklärung. Ja, es scheint, daß er zu dieser Zeit ebenso nur eine Religion der Vernunft anerkennt. Ungescheut erwähnt er in „Über die Freiheit" im selben Atemzug Sokrates und Christus (281). Doch schon zuvor unternimmt er in den Briefen „An Cecilie" (vermutlich) aus dem Jahre 1790 ein wahres Plädoyer zugunsten der Vernunftreligion, die sich kaum von derjenigen Kants unterscheidet. Gott und die Unsterblichkeit sind die nach der inneren Reinigung des Menschen von „Schwärmerei" übrig bleibenden großen „Ideale": „der Kampf der Seele endigt sich in die wärmste Anhänglichkeit an diese allgemeine Religion der besseren Menschheit" (211). Hier betet Schleiermacher

an, was er später in seinen „Reden über die Religion" bekämpfen wird. „An Cecilie" bildet so ein wichtiges, bisher unbekanntes Dokument zur Entwicklungsgeschichte Schleiermachers. Es ist unbegreiflich, daß es Dilthey in seinen „Denkmalen" nur beiläufig erwähnt hat. In ihm tritt überdeutlich die Reaktion Schleiermachers auf das „despotische Joch der Schwärmerei" (200) des pietistischen und orthodoxen Christentums zutage. Zunächst fand er offensichtlich in seiner Glaubenskrise sein Heil in der Vernunft!

Erste Anzeichen einer Wende tauchen erst in den Dokumenten über den „Spinozismus" (Spinozismus, Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems, 1793/94) auf. Eine fühlbare Distanzierung zu Kant gelangt in ihnen zum Ausdruck, insofern Schleiermacher wiederholt auf die merkwürdige Verwandtschaft der Kantischen Grundbegriffe von „Noumenon" und „Phänomenon" mit der spinozistischen All-Substanz und ihrem „Ausdruck" in der Welt zu sprechen kommt. Vor dem Spinozismus verwahrt sich Schleiermacher deutlich dadurch, daß ihm das „principium individuationis", wie er bekennt, „als der erste k r i t s c h e Punkt der theoretischen Philosophie" von jeher vorschwebte (546. Hervorhebung von mir). Allem Anschein nach folgt er hinsichtlich der absoluten Wertung der Person und damit der „Endursache" Jacobi (vgl. 546). Beides zusammen bildet aber ein Herzstück der Philosophie Jacobis. Wie sehr Schleiermacher nun das „Individuationsprinzip" zum entscheidenden Anliegen geworden ist, erweisen seine an sich objektiven, aber durchaus kritischen Ausführungen über Spinozas All-Eins-Lehre und insbesondere die Vergleiche der Monadologie Leibniz' und der Kantischen Philosophie mit ihr. „Ich glaube nicht", bemerkt er, „daß Leibniz in Absicht auf das Principium Individui mehr leistet als Spinoza" (547). Die Monadenlehre gilt ihm als „schwankende Hypothese" (550). Das Individuationsprinzip muß ja zunächst erklären, „wie und warum ich die äußeren in der Erfahrung vorkommenden Gegenstände als von einander gesonderte Dinge betrachte, wie ich dazu komme, das Manigfaltige derselben zur objektiven Einheit zu verbinden, und wovon es abhängt, daß ich gerade soviel und gerade dieses Manigfaltige zusammen verknüpfe" (548). Erst wenn diese Frage geklärt ist, kann das eigentlich metaphysische Problem angegangen werden, „ob überhaupt eine Mehrheit abgesonderter Substanzen möglich ist" (ib.). Nach Schleiermacher verfügt jedoch Leibniz über kein gültiges Kriterium, schon im phänomenologischen Bereich die Einzeldinge als solche zu erfassen. „Du glaubst zwar", hält er ihm vor, „durch deine Hypothese dargetan zu haben, daß und wie mehrere Substanzen möglich sind, aber wie und warum du die Phänomene als abgesonderte Dinge unterscheidest, davon sage uns etwas: beruht diese Unterscheidung auf der einer Zusammensetzung, so daß du wüßtest, gerade das mit deiner Vorstellung umfaßt zu haben, was das Resultat einer Monadenverbindung ist? Woher wolltest du aber das erkennen? Oder beruht sie darauf, daß gerade das, was du als dein Objekt ansiehst, zu einer gemeinschaftlichen Centralmonade gehört? Woher weißt du denn das, und wie bist du von deiner Monadenerkenntnis dazu gelangt, die Individua von einander zu sondern" (ib). Der Vorwurf Schleiermachers gegen Leibniz besteht sonach darin, daß dieser nur die Hypothese von einer Mehrheit der Substanzen aufstellt, ohne aber nachzuweisen, „durch welche Wirkungen dieser (sc. metaphysischen) Dinge auf uns wir diesen Unterschied auch in der Erfahrung zu machen genötigt werden; diesen Teil hat er ganz unberührt gelassen . . ." (ib). Leibniz kann infolgedessen nur sagen, daß die in der Erfahrung wahrgenommenen Einzeldinge Substantialität „haben", nicht aber, daß sie Substanzen „sind" (vgl. 547). Daher hat er in bezug auf das Individuationsprinzip Spinoza nichts voraus. Nach Spinoza „haben" nämlich die Gegenstände der Erfahrung auch Substantialität: die der ihnen immanenten All-Substanz.

Denselben Einwand erhebt Schleiermacher in der Folge auch gegen die „herrschende Vorstellungsart", worunter er zweifellos die Kantische versteht: „Nach eurer jetzigen herrschenden Vorstellungsart sagt ihr zwar, daß die Anwendung der Verstandesgesetze aus diesen Wahrnehmungen Erfahrung mache, und daß besonders die Analogien der Erfahrung euch nötigen, nicht nur mit jedem Wechsel die Idee einer notwendigen Verbindung zwischen dem Vorhergehenden und Nachfolgenden zu verknüpfen, sondern auch jeder Empfindung etwas Reales und Beharrliches unterzulegen . . ., aber ihr müßt euch doch nicht einbilden, nun schon mit dem Principio individui fertig zu sein. Ihr seid gezwungen, den Veränderungen etwas Beharrliches zu unterlegen, das heißt aber eigentlich nichts anders, als ihr müßt annehmen, daß dasjenige, was das Reale an euren Wahrnehmungen ist, etwas Substantielles an sich h a b e . . .; was das Substanz s e i n anbetrifft, so unterscheidet ihr freilich zwischen den Substanzen im Raum und den Substanzen an sich, aber über beide und ihre Mehrheit gebt ihr uns keine befriedigende Antwort" (549). Hinter der etwas subtilen Unterscheidung von nur Substantialität h a b e n und Substanz s e i n verbirgt sich die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Pantheismus, wie er damals unter dem Einfluß Spinozas im Schwange war. Schleiermachers bohrendes Forschen um das Individuationsprinzip hatte keinen anderen Sinn, als ein Kriterium hierfür aufzustellen. In und mit der Erfahrung der erscheinenden Einzeldinge muß der Zugang zu ihrem metaphysischen substantiellen Sein gegeben sein, wenn anders man nicht in den Spinozismus zurückfallen soll. Diese Problemstellung hat Schleiermacher offensichtlich von Jacobi übernommen. Eben auf die Frage, wie sich die Sphäre der Phänomene auf die noumenale „übersinnliche" Welt bezieht, konnten die Kantianer keine gültige Antwort geben. „Einen positiven Grund für die Mehrheit der Substanzen an sich dürft ihr gar nicht anführen", entgegnet ihnen Schleiermacher. „Ihr dürft nicht behaupten, das der Grund von der Mehrheit der Substanzen im Raum in der Mehrheit der Substanzen an sich liege, denn diese Behauptung würde eurer übrigen Lehre widersprechen. Noch weniger dürft ihr diesen Grund für eure subjektive Wahrnehmung der endlichen Dinge (Phänomene) anführen, indem die ganze Sinnenwelt nur in und durch euch da ist" (549–550). Schleiermacher legt damit den Finger auf die wunde Stelle der transzendentalen Philosophie Kants, die sich geistesgeschichtlich so folgenreich erweisen sollte. Kant galt die noumenale Welt als metaphysischer Grund der Welt der Erscheinungen. Insofern er aber dessen Wahrnehmung dem menschlichen Geiste absprach, konnte er ihn nur nach dem Satz des zureichenden Grundes erschließen, d. h. nur durch eine Hypothese erklären, die aber eindeutig festzulegen ihm unmöglich war. Klar spricht sich Schleiermacher hierüber aus: „Aus diesem Grund lassen sich zwei Fälle darstellen: einmal: es ist möglich, daß dem wahrgenommenen Bewußtsein, welchem wir als Phänomen ein Ich zum Grunde legen, als Noumenon eine Mehrheit zum Grunde liegt . . . Es ist aber auch noch ein anderer Fall möglich, nämlich daß dem Ich des Bewußtseins für sich allgemein gar kein Noumenon zum Grunde liegt, sondern dieses Ich nur eine fließende, allein auf der Zeit beruhende Beschaffenheit eines anderen Dinges ist. Dieser Fall schlägt mehr in den spinozistischen Kram" (542). Der noumenale Grund aller Erscheinungen kann ein einziger wie bei Spinoza sein! In dieser Perspektive findet sich Kant ganz in der Nähe des spinozistischen Pantheismus, was schon Hamann aufgefallen war (vgl. seinen Brief an Jacobi vom 25. 10. 1786). Diese mögliche Konsequenz stand Schleiermacher deutlich vor Augen, wie seine aus denselben Jahren stammende „Kurze Darstellung des spinozistischen Systems" (vermutl. 1793–94) erweist. In seinem Vergleich der Kantischen Philosophie mit der „Spinozistischen Theologie" urteilt er: „. . . der Kantianismus scheint mir, wenn er sich selbst versteht, auf Spinozas Seite zu sein. Das Unbedingte, welches Kant zuläßt, soll doch den ewigen Regressus nicht aufhalten und also den Anfang der endlichen Dinge nicht erklären; hierin stimmt er also schon mit Spinoza. Aber noch mehr; ist denn bei Kant dies außerweltliche Wesen (sc. das außer der Reihe des Bedingten gedachte Unbedingte) die Ursache der Sinnenwelt? Mit nichten; die Sinnenwelt ist bloß ein Erzeugnis der Verstandeswelt und des Menschen, und die Welt der Noumena ist gerade auf eben die Art die Ursache der Sinnenwelt, wie Spinozas unendliches Ding die Ursache der endlichen Dinge ist. Wodurch wird Kant genötigt oder auch nur veranlaßt, ein außerweltliches Ding als Ursache der Verstandeswelt anzunehmen? Weiß er denn, ob überhaupt die Kategorie der Kausalität auf die Noumena anwendbar ist? Weiß er, ob jene (sc. noumenale) Welt ein Bedingtes ist, wozu er ein Unbedingtes zu suchen braucht? Offenbar wird er durch nichts veranlaßt als durch einen inkonsequenten Rest des alten Dogmatismus, und Kant ist eigentlich in diesem Stück Spinozist, versteht sich, mutatis mutandis, welche mutanda aber eigentlich dieses Lehrstück an sich selbst nicht betrifft" (570). Kants „theistischer", außerweltlicher Gott ist nach Schleiermacher das Resultat einer Inkonsequenz. In der Folge begründet er dieses sein Urteil über den Kantischen Gottesgedanken näher: „Ist es denn gewiß, daß jedem Bewußtsein ein eigenes Noumenon zum Grunde liegt? Gehört nicht diese Behauptung ebenfalls zum Paralogismus der Vernunft? . . Gerade das, was gewiß am nächsten mit demjenigen zusammenhängt, was in uns wirklich existiert, nämlich die Vernunft, individualisiert uns am wenigsten, und ihre Betrachtung führt uns fast eher vom Wahn der Individualität zurück" (574). Die allgemeine begreifende, schließende Vernunft, der sich Kant als Sohn der Aufklärung verpflichtet hat, kennt keine Gründe für die Individuation, für das einzelne endliche substantielle Sein, was wiederum der Auffassung Jacobis entspricht. Und so fügt denn Schleiermacher die Bemerkung bei: „Dabei bleibt nun aber noch die große Frage zu erörtern: wes Ursprung ist die Idee von einem Individuo und worauf beruht sie?" (ib).

Schleiermacher befand sich am Scheideweg. Ungefähr zur selben Zeit stand Fichte vor demselben Problem. Vom Spinozismus Lessings herkommend, hob er die Unbestimmtheit der Beziehung Phänomenon–Noumenon bei Kant im Sinne des Pantheismus auf, indem er nur einen metaphysischen Grund für alle „empirische" Iche, nämlich das absolute Ich annahm. „Die reine Philosophie", erklärt er Niethammer in einem Brief vom 6. 12. (?) 1793, „weiß nur von einem I c h . . . Kategorische Imperative in der mehrern Zahl gibt es nicht, sondern nur Einen (GA III/2,20). Diese Entscheidung Fichtes bedeutete die Geburt des pantheistischen deutschen Idealismus. Wie entschied sich aber Schleiermacher? Aus den hier veröffentlichten „Jugendschriften" läßt sich keine endgültige Antwort entnehmen. Vieles weist darauf hin, daß er ein offenes Ohr für die scharfe Kritik hatte, die Jacobi an der Aufklärungsphilosophie und dem aus ihr erstandenen transzendentalen Idealismus übte. Auffallend ist, wie er sich aus der Schrift Jacobis „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Mendelssohn" gleich anfangs dessen Grundthesen gegen den herrschenden Rationalismus aufschreibt. Sie beziehen sich auf die „wahrnehmende" Vernunft, auf das Vermögen transzendentaler Erfahrung, das Jacobi im Gefolge Pascals (und so vieler anderer der christlichen Tradition) in seiner Auseinandersetzung mit dem Zeitgeiste herausstellt. Dasselbe gilt von den wenigen Auszügen Schleiermachers aus Jacobis „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus". Leider kommentiert er diese wichtigen Aussagen Jacobis nicht. Nur an zwei Stellen bringt er eher nebensächliche Anmerkungen an, die nichts über die transzendentale Erfahrung, über das „Gefühl" (Pascal: „sentiment") enthalten. Hat er sich damals durch das intensive Studium Jacobis zur christlichen Tradition zurückgefunden, zur Schöpfungswahrheit der jüdisch-christlichen Offenbarung im Gegensatz zum grassierenden „Spinozismus"? War es nur der Anfang eines langsamen Reifeprozesses? Hierüber werden wohl die weiteren zwei Bände (Schriften von 1796–1802) Klarheit schaffen, die der Herausgeber der „Jugendschrif-

ten", Günter Meckenstock, bereits bearbeitet hat. Zu bemerken ist nur noch, daß er mit dem ersten Band hervorragende Arbeit geleistet hat. Die „Historische Einführung" und die „Editorischen Berichte" sind vorzüglich, die fehlerhaften Entzifferungen E. Quapps bereinigt, die Stellenverweise Schleiermachers mit den entsprechenden Texten belegt. Kurzum: die Herausgabe der „Jugendschriften" läßt schwerlich etwas zu wünschen übrig. Sie ist der in derselben Kritischen Gesamtausgabe erschienenen ausgezeichneten Edition der ersten „Glaubenslehre" Schleiermachers durchaus ebenbürtig.

München Robert Stalder

Martini, Carlo M.: **Und sie gingen mit ihm.** Der Weg des Christen nach dem Markusevangelium. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1983. 142 S. geb. DM 19.80

Martini, Carlo M.: **Was allein notwendig ist.** Jesusnachfolge nach dem Lukasevangelium. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984). 239 S. geb. DM 29.80

Martini, Carlo M.: **Ich mache euch zu Menschenfischern.** Der Verkünder der frohen Botschaft nach dem Lukasevangelium. – Zürich, Innsbruck, Wien: Bo Cavefors 1984. 195 S. geb. DM 27.80

Martini, Carlo M.: **Die Bekenntnisse des heiligen Paulus.** Betrachtungen. – Zürich, Innsbruck, Wien: Bo Cavefors 1983. 147 S. geb. DM 33.90

Bours, Johannes: **Da fragte Jesus ihn.** Schritte geistlicher Einübung in die Jesusnachfolge. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 240 S. geb. DM 25.80

Die Bücher des Mailänder Jesuitenkardinals und des Münsteraner Spirituals sind Meditationsbücher, die aus dem üblichen Trott herausspringen. Das meiste nämlich, was als Meditation angeboten wird, ist harmlos, bringt entweder ausgeführte (sprich: ausgewalzte) Meditationen und fromme Anmutungen oder gibt Anleitungen, wie man sitzt, atmet usw., aber nicht, wie man „geistlich übt". Das aber nun tun die beiden Autoren und führen deshalb auch den Meditierenden heraus aus der oft selbstbefangenen „Erfahrungssucht" (die christliche Tradition kennt ja eine „gula spiritualis") in die Entscheidung.

Bours tut dies über die 18 Meditationen, die vom ersten Anruf Jesu: „Was soll ich dir tun?" (der Blinde am Weg), bis ins Nachtragskapitel bei Johannes und in den Sterbe-Schrei Jesu führen. Knapp werden jeweils die Exegese der betreffenden Perikope, eine existentielle Vergegenwärtigung, eine Frage an mich und dann – als Ausblick – eine Art von „Meditationsanweisung", die zur Entscheidung und Weiterführung herausfordert, gegeben. Man darf das Buch mit den ignatianischen Exerzitien vergleichen, von denen es auch herkommt. Vielleicht fehlt ihm die klare Straffheit von vier Übungswochen; aber es führt ebenso zielgerichtet wie das Exerzitienbuch auf die eigene Lebensentscheidung vor Jesus hin. Es wagt – ebenso wie Ignatius –, klare Regeln und Vorschriften zu geben („Was ist mein Vorsatz in der Ferne, was sind die nächsten Schritte?"). Und es bietet eine „geistliche Erudition", von der auch ein langerfahrener Exerzitiengeber zehren wird.

Wie vorsichtig, geistreich, freigebend und zugleich bestimmend fordernd B. seine Anweisungen gibt, kann „ein Ausblick" zur Perikope vom „Splitter im Auge des Bruders" exemplifizieren: In der Mitte steht eine Strophe von Paul Celan: Jakobsstimme, über „Die Tränen im Bruderaug". Anhand dieses Gedichtes führt B. hin zum Schlußsatz: „Sieh nicht den Splitter im Bruderaug, sieh die Träne im Bruderaug!"

Man darf als Exerzitiengeber fragen, ob B. noch andere „Perlen" besitzt, die sich zu einem solchen Schmuckstück von christlicher Meditation zusammenfügen; und man möchte die Bitte stellen, daß er sie uns nicht vorenthält.

Bei Martini liegt die gleiche Souveränität im Umgang mit dem Material vor. Diesmal ist es schlichthin die Hl. Schrift, im speziellen das NT, das den akademischen Stoff des ehemaligen Jesuitenprofessors bildete. Und auch hier zeigt sich, daß die Optik der ignatianischen Exerzitien aus der reinen Exegese oder dem gefühlvollen Umgang mit den Texten Meditationen macht, die auf Umkehr, Enscheidung und Handlung ausgerichtet sind. Aber damit – so ist doch zu sagen – wird erst die eigentliche Intention des NT freigelegt. Kardinal Martini legt also „geistliche Exegese" vor im Vollsinn des Wortes „geistlich", aber auch in der verantworteten Wissenschaftlichkeit der „Exegese".

Beides spürt man schon zu Beginn der Bücher: Da wird nämlich – gelegentlich in Gebetsform – die Eigenart des zu meditierenden biblischen Buches herausgestellt. Zu Lukas (im Herder-Buch): Erfahrungen, die a) „wir jetzt in der Kirche . . . in der jetzigen Jahreszeit der Seele . . . erleben"; b) was „unter einem allumfassenden Plan, der von Gott stammt", steht. Und im anderen Lukas-Buch: „ein prophetisches Format, das völlig von jenem eines kleinen Dorfpredigers abweicht . . . Die befreiende Botschaft Jesu ist er selbst."

Immer wieder gibt M. – oft aus der Exegese auftauchende – klare Hinweise für Beten, Bußhaltung usw. Hierbei wagt er auch „verblüffend einfache" Hinweise. So zu Markus: a) Körperhaltung, b) Gebetsanrufung, c) Bibelstellen.

Die Meditationen selbst sind (anders als bei Bours) lebendige Rede, die vom Tonband abgeschrieben und mehr (bei Bo Cavefors) oder weniger (in den Herder-Büchern) unverändert ins Deutsche übertragen wurden. Das bedeutet: längere Texte, die einen gewissen Redefluß haben und auch Tagesbegebenheiten, Erfahrungen aufgreifen.

M. versteht es nun in unnachahmlicher Weise, einzelne Textstellen oder -zusammenhänge oder -parallelen herauszuziehen, um – in der generellen Sicht des biblischen Buches – einen Exerzitienfortgang im klassischen Sinn herzustellen; dabei gibt er oftmals auch eine Exegese des Exerzitienbuches. Auf eine Grundbesinnung folgen Überlegungen zu Sünde und Buße; im Paulusbuch als „Finsternis" konkretisiert (nach der Damaskusszene) mit der Unterteilung: persönliche, fundamentale, strukturelle Sünde. Auch der Schluß entspricht der vierten Woche bei Ignatius; zum Markus-Evangelium wird diesbezüglich die Frage gestellt: Warum läßt der Evangelist so vieles offen? Die Antwort zeigt, in welch glücklicher Weise M. Exegese und geistliche Unterrichtung und Meditation verbindet: Er skizziert kurz die entsprechenden exegetischen Probleme und zeigt dann, daß Markus, dessen Evangelium Taufbewerbern vorgetragen wurde, hiermit die „Hoffnung auf die Wiederkunft Jesu" lenkt, „der allerdings Bedrängnisse und Prüfungen vorausgehen müssen". Dann aber schließen sich wie von selbst „die Katechese für die heutige Kirche" und „die Einladung, Jesus in der Kirche leben zu sehen" an.

Und innerhalb des Aufbaus der Bücher kann man bewundern, wie souverän M. mit den Texten umgeht – also gar nicht in der Art pedantischer Jesuiten vorangeht, die meinen, eine Wort-für-Wort-Exegese des Exerzitienbuches bieten zu müssen – und wie er zugleich den Geist der ignatianischen Exerzitien trifft. Z. B. Kreuz – im Lukas-Evangelium: „Ich, Petrus und das Kreuz"; oder nach dem bei Bo Cavefors erschienenen Text: „Das Heil, das Jesus vom Kreuz anbietet", „Die Bedeutung, die Gott jedem von uns beimißt" – mit dem reuigen Schächer und der Rolle Mariens als Identifikationsrichtung.

Vielleicht sind auf einer ersten Stufe die Bours-Meditationen anregender zum persönlichen Nachsinnen. M. fordert einiges geistiges Arbeiten; aber dann schießt sich gerade bei ihm der ganze Reichtum des persönlichen Meditierens auf. M. steht – als Fachexeget (erstaunlicherweise für Text- und frühe Überlieferungsgeschichte) und als Jesuit – in der alten Tradition der Stufung: lectio – meditatio – oratio. Wahrscheinlich auch hat der Bo-Cavefors-Verlag richtig getan, daß er die ursprüngliche Exerzitienform strenger bewahrte – während der Herder-Text leichter zu lesen (und auch freier von Druckfehlern) ist.

Der Spiritual wie der Exeget und Kardinal zeigen, wohin eigentlich jede wissenschaftliche Exegese führen sollte: nämlich zu einer Konfrontation mit Jesus, die den Menschen zur Entscheidung für Jesus, zur Nachfolge Jesu öffnet; eben dorthin, wohin auch die sogenannten Eckbetrachtungen der ignatianischen Exerzitien den Evangelien-Meditationen den Weg weisen. Ob nicht auch manche andere Exegese davon lernen sollte, daß sie erst dann voll sie selbst ist, wenn sie dieses „geistliche" Ziel vor Augen hat?

München Josef Sudbrack

Lang, Justin: **Elisabeth von Thüringen.** Mein Gott ist die Sieben – eine Vergegenwärtigung. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1983). 204 S. (Christliche Lebenshilfe) kart. DM 16.80

Ziel dieser Heiligenbiographie ist „nicht wissenschaftliche Forschung, sondern religiöse Aktualisierung" (8), wobei als Hintergrund für den geschilderten Lebensweg der Heiligen auf „die tiefgreifende Wandlung" im Leben der ersten Hälfte des 13. Jh.s hingewiesen wird, „im Zeichen der aufstrebenden Gotik" und „der religiösen Armuts- und Frauenbewegungen" (7). Die legendenumwobenen zahlreichen Biographien Elisabeths enthalten nach den Feststellungen des Vf.s manche Irrtümer. So ist „die Vorstellung von einer eigentlichen Vertreibung der jungen Witwe nach dem Tode Ludwigs" nicht möglich (89ff, vgl. 153). „Jedes Gedächtnisjahr zeigt von neuem, wie beliebt und umfangreich, aber auch, wie fragwürdig im allgemeinen die Schriftstellerei über diese Heilige ist" (168). Doch werden auch die Vielen erwähnt, „die es sich zum Anliegen machten, Elisabeth in unsere Tage hinein zu vergegenwärtigen" (168). Unter ihnen hätte auch Winfried Zeller genannt werden müssen. Elisabeth wird nach dem Zeugnis des Vf.s in Werken der Literatur und Kunst in zahllosen Patrozinien verehrt als der Mensch der geringen Eigenbedeutung, dessen Leben „als Teilhabe am Leben der ewigen Liebe seine innere Sinngestalt erhält" (194).

Beverungen Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Encyclopedia of religion in the **South**. Ed. by Samuel S. Hill. – Macon, GA: Mercer 1984. VII, 878 p.; $ 60.–.

Delaney, John J.: Dictionary of **American Catholic biography**. – Garden City, N.Y.: Doubleday 1984. 621 p.

Diener in Eurer Mitte. Festschrift für Antonius **Hofmann**, Bischof von Passau, zum 75. Geburtstag. Im Auftrg. der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Passau hrsg. von Rainer Beer (u. a.). – (Passau:) Passavia Universitätsverl. (1984). 433 S. = Schriften der Universität Passau. Reihe Katholische Theologie V; Pp. DM 29,80.

Theologie im Dialog. Gesellschaftsrelevanz u. Wissenschaftlichkeit der Theologie. Festschrift zum 400-Jahr-Jubiläum der Kath.-Theol. Fak. der Karl-Franzens-Univ. in **Graz**. Bd I: Forschungsergebnisse. – Graz, (Wien, Köln): Verl. Styria 1985. 271 S.; Lw. DM 71,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

The Bible and popular culture in America. Ed. by Allene Stuart Phy. – Phil, Pa.: Fortress Press; Chico, Ca.: Scholars Press (1984). 248 p. = The Bible in American culture II.; $ 15.95.–.

Kreppold, Guido: Die Bibel als Heilungsbuch. Tiefenpsychologischer Zugang zur Heiligen Schrift. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1985. 79 S. = Münsterschwarzacher Kleinschriften XXV; kart. DM 7,80.

Evans, Mary J.: **Woman** in the Bible. – Exeter: Paternoster Press (1983). 160 p.

North, Robert, SJ: **Violence** and the Bible: The Girard connection. – CBQ XLVII, 1985, 1–27.

2. Altes Testament

Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de Mathias **Delcor**. Ed. par A. Caquot, S. Légasse & M. Tardieu. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. (des Erhiehungsvereins) 1985. X, 448 p. = Alter Orient und Altes Testament CXV; Lw. DM 158,–; [cont.:] p. 1–12: Amadasi-Guzzo, M. G.: Inscriptions phéniciennes sur cadrans solaires; p. 13–22: Barthelemy, D.: Comment le Cantique des cantiques est-il devenu canonique?; p. 23–35: Briend, J.: Le sabbat en **Jr 17,19–27**; p. 37–44: Brownlee, W. H.: "The Anointed Ones of Aaron and Israel" – Thesis, antithesis, synthesis; p. 45–55; Caquot, A.: Brèves remarques sur l'allégorie des pasteurs en **Zacharie 11**; p. 57–68: Cazelles, H.: L'Alliance du Sinaï en **Ex 34,10–27**; p. 69–77: Cunchillos, J. L.: La foi et la piété quotidiennes dans le corps des lettres trouvées à **Ugarit**; p. 79–95: Del Olmo Lete, G.: Frases y formulas ugarítico-hebreas; p. 97–111: Dexinger, F.: Der „Prophet wie Mose" in Qumran und bei den Samaritanern; p. 113–116: Dietrich, M. – O. Loretz: Die ‚Hörner' der Neumondsichel – Eine Keilschriftparallele ‹**Ex 13–18**› zu KTU 1.18 IV 9–11; p. 117–126: Diez Macho, A.: Las citas del targum palestinense en el midras Bereshit Zuṭa; p. 127–137: Di Lella, A. A.: **Genesis 1:1–10**: A formal introduction to P's creation account; p. 139–147: Dion, P.-E.: La bilingue de Tell Fekherye: Le roi de Gozan et son dieu: la phraséologie; p. 149–157: Emerton, J. A.: Some comments on the Shibbolet incident ‹**Judges XII 6**›; p. 159–167: Fohrer, G.: Das „Gebet des Propheten Habakuk" ‹**Hab 3,1–16**›; p. 169–181: García Martínez, F.: ¿Judas Macabeo sacerdote impio? Notas al margen de **1Q pHab VIII, 8–13**; p. 183–191: Gilbert, M.: «On est puni par où l'on pèche» ‹**Sg 11,16**›; p. 193–198: Greenfield, J. C.: Baʿals throne and **Isa. 6:1**; p. 199–207: Grelot, P.: L'écriture sur le mur ‹**Daniel 5**›; p. 209–219: Haag, H.: Das heutige Verständnis des Hohenliedes in der katholischen Exegese; p. 221–230: Jacob, E.: Traits féminins dans la figure du dieu d'Israël; p. 231–236: Kornfeld, W.: Die Edomiterlisten ‹**Gn 36**; **1C 1**› im Lichte des altarabischen Namensmateriales; p. 237–253: Lang, B.: No sex in heaven: The logic of procreation, death, and eternal life in the Judaeo-Christian tradition; p. 255–274: Langlamet, F.: «Le Seigneur dit à Moïse . . .» Une clé de lecture des divisions massorétiques; p. 275–281: Lemaire, A.: L'incident du šibbolet ‹**Jg 12,6**›: perspective historique; p. 283–296: Martin-Achard, R.: «Il engloutit la mort à jamais.» Remarques sur **Esaïe, 25,8 a α**; p. 297–304: McKane, W.: The history of the text of **Jeremiah 10,1–16**; p. 305–310: Murphy, R. E.: **Cant 2:8–17** – A unified poem?; p. 311–320: Neusner, J.: Messianic themes and the differentiation of documents in the rabbinic canon of late antiquity; p. 321–329: Nikiprowetzky, V.: Brève note sur le commentaire allégorique et l'exposition de la loi chez **Philon** d'**Alexandrie**; p. 331–348: Renaud, B.: La forme poétique d'**Is 9,1–6**; p. 349–357: Sáenz-Badillos, A.: Un hapax biblique: lē-mišʿy en **Ez 16,4**; p. 359–368: Scharbert, J.: Die Landverheißung als „Urgestein" der Patriarchen-Tradition; p. 369–377: Schmidt, W. H.: Nachwirkungen prophetischer Botschaft in der Priesterschrift; p. 379–385: Soggin, J. A.: Das Wunder am Meer und in der Wüste ‹**Exodus, cc. 14–15**›; p. 387–402: Talmon, Sh.: The ancient Hebrew alphabet and biblical text criticism; p. 403–407: Tardieu, M.: Nethomaōth; p. 409–416: Thorion, Y.: Fundamental and derivative constructions: Subordinate and independent clauses in the Old Testament; p. 417–424: Tournay, R. J.: Le **psaume LI** et les murs de Jérusalem; p. 425–430: Van der Ploeg, J. P. M.: Notes sur quelques psaumes; p. 431–436: Weinfeld, M.: Sarah and Abimelech ‹**Genesis 20**› against the background of an Assyrian law and the Genesis apocryphon; p. 437–444: Publications de M. Mathias **Delcor**.

Gevirtz, Stanley: Naphtali in "The Blessing of Jacob". – JBL CIII, 1984, 513–521; p. 523–529: Heck, Joel D.: The missing sanctuary of **Deut 33:12**; p. 531–537: Slingerland, Dixon: The Levitical hallmark within the Testaments of the Twelve Patriarchs; p. 619–623: Selvidge, Marla J.: **Mark 5:25–34** and **Leviticus 15:19–20**.

Priotto, M.: Il significato del confronto Egitto-Sodoma in **Sap. 19,13–17**. – RBibl XXXII, 1984, 369–395; p. 425–430: Luciani, F.: La prima frase di **Es. 12,16b**: differenze tra testo ebraico e versione dei LXX.

Booij, Th.: The background of the oracle in **Psalm 81**. – Biblica LXV, 1984, 465–475; p. 476–489: Nobile, Marco: **Ez 37,1–14** come costitutivo di uno schema cultuale; p. 571–574: Jeppesen, Knud: The verb *ya* ad in **Nahum 1,10** and **Micah 6,9?**; p. 575–576: Cathart, Kevin J.: A new proposal for **Hab 1,17**.

Trebolle-Barrera, Julio C.: Jehú y Joás. Texto y composición literaria de **2 Reyes 9–11**. – Valencia: (Soler) 1984. 253 p. = Institución San Jerónimo.

MacConville, J. G(ordon): Law and theology in **Deuteronomy**. – (Sheffield:) JSOT Press (1984). 214 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series XXXIII; £ 18,50.

Blum, Erhard: Die Komposition der Vätergeschichte. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1984. XI, 564 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament LVII; Lw. DM 98,– [Diss., Heidelberg]

Polk, Timothy: The prophetic persona. **Jeremiah** and the language of the self. – (Sheffield: JSOT Press 1984.) 239 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series XXXII.; paper £ 8.95–.

Chilton, Bruce D.: The glory of Israel. The theology and provenience of the **Isaiah Targum**. – Sheffield: JSOT Press 1983. IX, 179 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series XXIII.

Kutsch, Ernst: Die chronologischen Daten des **Ezechiel**buches. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 82 S. = Orbis biblicus et orientalis LXII; kart. DM 26,–.

Fraade, Steven D.: **Enosh** and his generation. Pre-Israelite hero and history in postbiblical interpretation. – Chico, Ca.: Scholars Press (1984). XVI, 301 p. = Society of Biblical literature. Monograph series XXX.; paper $ 19.95.–.

Edler, Rainer: Das Kerygma des Propheten **Zefanja**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1984). XI, 275 S., Kt. = Freiburger theologische Studien CXXVI; kart. DM 38,– [Diss., Freiburg/B]

Krašovec, Jože: Antithetic structure in biblical Hebrew poetry. – Lei: Brill 1984. XIV, 143 p. = Vetus Testamentum. Suppl. XXXV; hfl 52,–.

Doll, Peter: Menschenschöpfung und Weltschöpfung in der alttestamentlichen Weisheit. – Stu: Verl. Katholisches Bibelwerk (1985). 88 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXVII.

Hermisson, Hans-Jürgen: Gottes Freiheit – Spielraum des Menschen. Alttestamentliche Aspekte eines biblisch-theologischen Themas. – ZThK LXXXIII, 1985, 129–152.

Hayes, John H. – Frederick C. Prussner: Old Testament theology. Its history and development. – (Lo:) SCM Press (1985). 290 p.; £ 15,–.

Niemann, Hermann Michael: Die **Daniten**. Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 345 S.

Rüterswörden, Udo: Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu **śr** und vergleichbaren Begriffen. – Stu (u. a.): Kohlhammer (1985). VIII, 169 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CVII; kart. DM 44,– [Diss., Bochum]

3. Neues Testament

Morosco, Robert E.: Matthew's formation of a commissioning type-scene. – JBL CIII, 1984, 539–556; p. 557–574: Marcus, Joel: **Mark 4:10–12** and Marcan epistemology; p. 575–584: Wahlde, Urban C. von: Literary structure and theological argument in three discourses with the Jews in the Fourth Gospel.

Del Verme, Marcello: I «guai» di Matteo e Luca e le decime dei farisei ‹**Mt. 23,23**; **Lc. II,42**› – RBibl XXXII, 1984, 273–314; p. 395–424; Frizzi, Giuseppe: La «missione» in Luca-Atti.

Cranfield, C. E. B.: **Romans**. A shorter commentary. – GrR, Mich.: Eerdmans (1985). XVII, 388 p.; $ 8,90.

Piper, John: The justification of God. An exegetical and theological study of **Romans 9:1–23**. – GrR, Mich.: Baker (1983). XII, 316 p.

Evans, C. A.: Paul and the hermeneutics of "True Prophecy". A study of **Rom 9–11**. – Biblica LXV, 1984, 560–570; p. 490–537: Berényi, G.: **Gal 2,20**: a Pauline or pre-Pauline text?; p. 538–559: Thieder, Carsten Peter: **7Q** – Eine Rückkehr zu den neutestamentlichen Papyrusfragmenten in der siebten Höhle von Qumran.

Delorme, Jean: Le salut dans l'évangile de Mark. – LavThPh XLI, 1985, 79–108.

Onuki, Takashi: Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theol. u. pragmat. Funktion des johanneischen „Dualismus". – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1984. XII, 244 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament LVI; DM 52,– [Diss., München]

Newton, Michael: The concept of purity at Qumran and in the letters of Paul. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1985. IX, 171 p. = Society for New Testament Studies. Monograph series LIII; £ 17,50.

Adai, Jacob: Der Heilige Geist als Gegenwart Gottes in den einzelnen Christen, in der Kirche und in der Welt. Studien zur **Pneumatologie** des **Epheser**briefes. – Ffm, Bern, NY; Lang 1985. 547 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXXI; kart. sfr 80,–.

Cameron, Ron: Sayings traditions in the Apocryphon of **James**. – Phil: Fortress Press (1984). XV, 145 p. = Harvard theological studies XXXIV.

Ernst, Josef: **Lukas**. Ein theologisches Portrait. – Düs: Patmos-Verl. (1985). 184 S.; kart. DM 24,80.

Robbins, Vernon K.: Jesus the Teacher. A socio-rhetorical interpretation of **Mark**. – Phil: Fortress Pr. (1984). XV, 238 p.; $ 23,95.

Synoptic studies. The Ampleforth Conferences of 1982 and 1983. Edited by C. M. Tuckett. – (Sheffield:) JSOT Press (1984). XII, 231 p. = Journal for the Study of the New Testament. Supplement series VII; £ 18,50; [cont.:] p. 1–18: Alexander, Philip S.: Midrash and the Gospels; p. 19–50: Alexander, Philip S.: Rabbinic biography and the biography of Jesus: A survey of the evidence; p. 51–65: Downing, F. Gerald: Contemporary analogies to the Gospel and Acts: 'Genres' or 'Motifs'?; p. 67–74: Dungan, David L.: A Griesbachian perspective on the argument from order; p. 75–98: Farmer, W. R.: Certain results reached by Sir John C. Hawkins and C. F. Burney which make more sense if Luke knew Matthew, and Mark knew Matthew and Luke; p. 99–104: Goulder, Michael: Some observations on Professor Farmer's 'Certain Results . . .'; p. 105–109: Farmer, W. R.: Reply to Michael Goulder; p. 111–130: Goulder, Michael: The order of a crank; p. 131–155: Green, H. Benedict: The credibility of Luke's transformation of Matthew; p. 157–176: Green, H. Benedict: **Matthew 12.22–50** and parallels: An alternative to Matthean conflation; p. 177–185: Kilpatrick, G. D.: Matthew on Matthew; p. 187–196: Meredith, Anthony: The evidence of Papias for the priority of Matthew; p. 197–219: Tuckett, C. M.: Arguments from order: Definition and evaluation.

Buchanan, George Wesley: **Jesus**. The king and his kingdom. – (Macon, Ga.:) Mercer (1984). XIX, 347 p.; $ 21,95.

Schwarz, Günther: „Und Jesus sprach." Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu. – Stu (u. a.): Kohlhammer (1985). X, 362 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CXVIII.

Ricœur, Paul: Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la **Passion**. – RSR LXXIII, 1985, 17–38; p. 39–59: Beauchamp, Paul: Narrativité biblique du récit de la Passion; p. 61–84: Corset, Paul: Le théologien face au conteur évangélique. A la recherche d'une théologie narrative; p. 85–109: Delorme, Jean: Sémiotique du récit et récit de la Passion; p. 111–128: Calloud, Jean: Entre les écritures et la violence: la passion du témoin; p. 133–146: Genuyt, François: La comparution de Jésus devant Pilate. Analyse sémiotique de **Jean 18,28–19,16**; p. 147–160: Aletti, Jean-Noël: Mort de Jésus et théorie du récit; p. 161–175: Turiot, Cécile: Sémiotique et lisibilité du texte évangélique; p. 177–185: Delzant, Antoine: Les disciples d'Emmaüs ‹**Luc 24, 13–35**›; p. 187–228: Haulotte, Edgar: Du récit quadriforme de la Passion au concept de Croix.

Sanders, E. P.: Jesus and Judaism. – Lo: SCM Press 1985. XIV, 444 p.; £ 15,–.

Betz, Hans Dieter: Studien zur **Bergpredigt**. – Tü: Mohr 1985. X, 154 S.

Lührmann, Dieter: Auslegung des Neuen Testaments. – Zü: Theol. Verl. 1984. 121 S. = Zürcher Grundrisse zur Bibel; Gewebe DM 32,–.

Pokorný, Petr: Die Entstehung der **Christologie**. Voraussetzungen einer Theologie des Neuen Testaments. – Stu: Calwer Verl. (1985). 180 S.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Pro fide et justitia. Festschrift für Agostino Kardinal **Casaroli** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Herbert Schambeck. – B: Duncker & Humblot 1984. LVI, 880 S.; Lw. DM 298,–.

Fill, Hauke: Katalog der Handschriften des Benediktinerstiftes **Kremsmünster**. Teil I: Von den Anfängen bis in die Zeit des Abtes Friedrich von Aich ‹ca. **800–1325**›. Katalogband. Teil II: Registerband. – Wien: Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften 1984. 497, XVI S., Ill. und 227 S. = Denkschriften/Österr. Akademie der Wiss., Phil.-Hist. Klasse CLXVI = Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters II, 3.

Powitz, Gerhardt: Die datierten Handschriften der Stadt- und Universitätsbibliothek **Frankfurt** am Main. – Stu: Hiersemann 1984. VIII, 125, [232] S., 337 Ill. = Datierte Handschriften in Bibliotheken der Bundesrepublik Deutschland I; Lw. DM 560,–.

Schulze, Hagen: Mentalitätsgeschichte – Chancen und Grenzen eines Paradigmas der französischen Geschichtswissenschaft. – GWissUnt XXXVI, 1985, 247–270.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Schreiber, Hermann: Geschichte der **Päpste**. – Düs, Wien: Econ 1985. 384 S.

Dalla chiesa antica alla chiesa moderna. Miscellanea per il Cinquantesimo della Facoltà di Storia Ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana. A cura di Mario Fois (e. a.) – R: Univ. Gregoriana Ed. 1983. XXVII, 533 p. = Miscellanea Historiae Pontificiae L; Lire 40 000; [cont.:] p. 1–17: Boaga, Emanuele: Il complesso titolare di S. **Martino** ai **Monti** in **Roma**; p. 19–35: Gordini, Gian Domenico: L'opposizione al monachesimo a Roma nel **IV** secolo; p. 37–55: Górny, Don Jan-Jerzy: Il contributo dei monaci allo sviluppo della cultura letteraria e teologica del **IV–V** secolo ‹alla luce degli scritti di **Girolamo**›; p. 57–77: Sotomayor, Manuel, SJ: El rechazo del título de «Papa universal» por parte de **Gregorio Magno**; p. 79–105: Pasquato, Ottorino: Evangelizzazione e Chiesa antica nella storiografia di H. I. **Marrou**; p. 107–119: Laarhoven, Jan van: Non iam decreta, sed Evangelium! **Jean** de **Salisbury** au **Latran III**; p. 121–133: Fernández-Conde, Javier: La aplicación del **Lateranense IV** en la diócesis de **Oviedo**; p. 135–143: Fernández-Alonso, Justo: **Pío II** y la Iglesia de **Santiago** de los Españoles en Roma ‹Una Súplica al Papa en 1459›; p. 145–172: Tarsicio de Azcona, OFMCap.: Relaciones de **Alejandro VI** con los Reyes Católicos según el fondo podocataro de Venezia; p. 199–213: Bontinck, François: Les croix de bois dans l'ancien royaume de **Kongo**; p. 215–229: Alonso, Calos: A los orígenes de las relaciones entre la **Santa Sede** y **Persia** ‹1571–72›; p. 231–260: Tacchella, Lorenzo: **Paolo IV** e la nunziatura in **Polonia** di Luigi Lippomano Vescovo di Verona ‹1555–1557›; p. 261–281: Vázquez Janeiro, Isaac: Un erasmista olvidado: Fray **Miguel** de **Medina** OFM († 1578); p. 283–301: Molinari, Franco: Storia della storiografia sul Card. Federico **Borromeo**; p. 303–323: Mestre, Antonio: La influencia de los ilustrados sobre el episcopado español. El caso de Asensio Sales, obispo de Barcelona; p. 325–353: Dumoulin, Christian: Problèmes de recrutement clerical en **1809** dans le grand empire napoléonien; p. 355–370: Gambasin, Angelo: L'immagine ideale di Pastore d'anime nell'insegnamento di teologia pastorale all'Università di Padova dal 1815 al 1828; p. 371–387: Alcalá Alvarado, Alfonso: El proyecto de un Concordato con la Santa Sede en dos misiones diplomáticas mexicanas ‹1835–1845›; p. 389–404: Stanislao da Campagnola: Il «Commissariato pontificio straordinario» di Mons. Girolamo d'Andrea a Perugia (1849–1851) e il Vescovo Gioacchino Pecci; p. 405–425: Meulenberg, Leo: J. A. **Möhler** et le problème du pluralisme dans l'Église; p. 427–450: Rimoldi, Antonio: Le tensioni tomiste-rosminiane a Milano dalla «Aeterni Patris» alla restaurazione della Facoltà teologica ‹1879–1892›; p. 421–475: Metzler, Josef: Die Diskussion am Rande des 1. Vatikanischen Konzils über die Errichtung der kirchlichen Hierarchie in den fernöstlichen Missionsländern; p. 477–504: Cárcel Ortí, Vicente: **León XIII** frente a los integristas españoles. El incidente Sancha-Spínola.

Halkin, Francois: Le martyre de sainte **Fausta**. – AnBoll CII, 1984, 247–252; p. 253–261: ∼: La passion des sept évêques de Cherson ‹Crimée›; p. 263–296: Dolbeau, François: Le légendier d'**Alcobaça**. Histoire et analyse; p. 297–301: Vander Meiren, Wim: Précisions nouvelles sur la généalogie des synaxaires byzantins; p. 303–312: Howe, John: The date of the life of St. **Vigor** of **Bayeux**; p. 313–319: Coquin, René-Georges: Un demi-feuillet retrouvé des Vies coptes de **Pachôme** ‹BHO 824 et 1161›; p. 321–328: Esbroeck, Michel van: Le «De Fide» géorgien attribué à **Hippolyte** et ses rapports avec la «Didascalie» de **Grégoire** l'**Illuminateur** dans l'Agathange ‹BHO 330›; p. 329–353: Schrier, O. J.: A propos d'une donnée négligée sur la mort de S^te **Euphémie**; p. 355–380: Fros, Henry: Inédits non recensés dans la BHL; p. 381–382: Oury, Guy-Marie: Un «martyr» mérovingien. Saint **Flovier**; p. 383–393: Lucchesi, Enzo: Deux nouveaux témoins coptes du «peri Pascha» de **Méliton** de **Sardes**; p. 394–396: ∼: 318 ou 319 Pères de Nicée?; p. 397–398: ∼: En marge de la «Vision de Dorotheos».

3. Alte Kirchengeschichte

Hommel, Hildebrecht: Sebasmata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum. Bd. II. – Tü: Mohr 1984. X, 415, [16] S., 28 Ill. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XXXII.

Keller, Carl A.: **Gnostik** als religionswissenschaftliches Problem. – ThZ XLI, 1985, 59–73.

Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge III^e–XIII^e siècles. Paris 9–12 mars 1981. – P: Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique 1984. 579 p. = Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique DCIV; F 480,–; [cont.:] p. 11–29: Belayche, N.: Aiôn: vers une sublimation du temps; p. 31–43: Flamant, J.: Temps sacré et comput astronomique; p. 45–56: Meslin, M.: Temps initiatique et progrès spirituel dans la nouvelle religiosité; p. 57–61: Culianu, I. P.: Un temps à l'endroit, un temps à l'envers; p. 63–97: Pietri, Ch.: Le temps de la semaine à Rome et dans l'Italie chrétienne ‹IV^e–VI^e s.›; p. 99–128: Biarne, J.: Le temps du moine d'après les premières règles monastiques d'Occident ‹IV^e–VI^e s.›; p. 129–142: Pietri, L.: Calendrier liturgique et temps vécu: l'exemple de Tours au VI^e s.; p. 143–147: Schindler, A.: Quelques remarques sur l'attitude des Donatistes envers le temps; p. 149–162: Marin, E.: La datation indictionnelle en Dalmatie; p. 163–183: Fevrier, P.-A.: La tombe chrétienne et l'au-delà; p. 185–218: Sanders, G.: La tombe et l'éternité: catégories distinctes ou domaines contigus? Le dossier épigraphique latin de la Rome chrétienne; p. 219–241: Harl, M.: Le temps et les moments d'après quelques biographies spirituelles du IV^e s. en Orient; p. 243–253: Le Boulluec, A.: Les schémas biographiques dans quelques vies spirituelles des IV^e et V^e s.: les itinéraires de l'ascèse; p. 255–262: Bardolle, M.-A.: La vie de Moïse de Grégoire de Nysse: le temps spirituel vécu à travers l'imaginaire d'un modèle historique; p. 263–282: Alexandre, M.: A propos du récit de la mort d'Antoine ‹Ath., Vita Antoni, PG 26, 968–974›: l'heure de la mort dans la littérature monastique; p. 283–294: Spira, A.: Le temps d'un homme selon **Aristote** et **Grégoire** de **Nysse**: stabilité et instabilité dans la pensée grecque; p. 297–326: Rambaux, C.: Conquête et fuite du temps dans l'enseignement spirituel de **Tertullien**; p. 327–343: Deléani-Nigoul, S.: Croissance et progrès spirituel du baptême au Royaume selon Saint **Cyprien**; p. 345–361: Savon, H.: Le temps de l'exégèse allégorique dans la catéchèse d'**Ambroise** de **Milan**; p. 363–368: Waszink, J.-H.: La conception du temps dans le commentaire sur le *Timée* de **Calcidius**; p. 369–382: Fontaine, J.: La pédagogie augustinienne des rythmes du temps dans les *Enarrationes in Psalmos;* p. 383–390: Girard, J.-M.: Influence de la perspective de la mort dans l'appréciation du temps chez Saint **Augustin**; p. 391–397: Charlet, J.-L.: Prière et poésie: la sanctification du temps dans le *Cathemerinon* de **Prudence**; p. 399–418: Cristiani, M.: L'évocation de l'enfance dans le I^er livre des *«Confessions»;* p. 419–430: Dagron, G.: Troisième, neuvième et quarantième jours dans la tradition byzantine: Temps chrétien et anthropologie; p. 431–438: Mango, C.: Le temps dans les commentaires byzantins de l'Apocalypse; p. 439–450: Podskalsky, G.: Représentation du temps dans l'eschatologie impériale byzantine; p. 469–477: Gouillard, J.: Le temps du pénitent à la haute époque byzantine; p. 479–488: Maraval, P.: Le temps du pélerin ‹IV^e–VII^e s.›; p. 489–515: Schmitt, J.-C.: Temps, folklore et politique au XII^e s. A propos de deux récits de Walter Mapp, *De Nugis Curalium,* I 9 et IV 13; p. 517–529: Le Goff, J.: Le temps du purgatoire ‹III^e–XIII^e s.›; p. 531–539: Arnaldi, G.: Il tempo delle cronache ‹Italia: secoli XII^e–XIII^e s.›; p. 541–552: Manselli, R.: Il tempo **escatologico** ‹**XII^e–XIII^e** s.›; p. 553–556: Le Goff, J.: Le temps de *l'exemplum* ‹XIII^e s.›; p. 557–573: Gregory, T.: Temps astrologique et temps chrétien; p. 575–579: Mandouze, A.: Conclusion: Tempus christianum, tempus christianorum ou christiana tempora?

Runia, David T.: The structure of **Philo**'s allegorical treatises. A review of two recent studies and some additional comments. – VigChr XXXVIII, 1984, 209–256; p. 257–270: Churucca, Juan de: Confesseurs non condamnès à mort dans le proces contre les chrétiens de **Lyon** l'année **177**; p. 271–280: Crouzel, Henri: Encore sur divorce et remariage selon **Épiphane**; p. 281–284: Pourkier, Aline: Épiphane témoin du texte d'Irénée. Note critique sur **Irénée**, *Adv. Haer.* 1,24,6; p. 285–301: Cerbelaud, Dominique: Le nom d'Adam et les points cardinaux; p. 313–318: Munier, Charles: Remarques sur le texte du *De Paenitentia* de **Tertullien**; p. 319–329: Rabinowitz, Celia E.: Personal and cosmic salvation in **Origen**; p. 330–351: Dieten, Jan-Louis van: Ein falscher **Basileios**-Brief; p. 352–359: Bernardi, Jean: La famille de **Grégoire Nazianze**; p. 360–370: Heine, Ronald E.: **Gregory** of **Nyssa**'s apology for allegory; p. 371–384: Doignon, Jean: Quatre formules énigmatiques dans l'exégèse d'**Hilaire** de **Poitiers**; p. 385–392:

Frohnhofen, Herbert: Anmerkungen zum Brief 2* des heiligen **Augustinus**; p. 393–399: Nautin, Pierre: L'homélie de **Sévérien de Gabala** «Sur le Centurion contre le Manichéens et les Apollinaristes». Remarques sur le texte et l'interprétation.

Bergamelli, Ferdinando: Sulla storia del termine **Pantokrator**. Dagli inizi fino a **Teofilo** di **Antiochia**. – Sales XLVI, 1984, 439–472.

Duckworth, Colin – Eric Osborn: *Clement* of **Alexandria**'s *Hypotyposeis:* A french eighteenth-century sighting. – JThSt XXXVI, 1985, 67–83; p. 84–96: Markus, R. A.: The sacred and the secular. From Augustine to Gregory the Great.

Schöllgen, Georg: Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel **Karthago**s zur Zeit Tertullians. – Mstr: Aschendorff 1985. 342 S. = Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband XII; Lw. DM 98,–.

Quacquarelli, Antonio: L'eresia materiaria di Ermogene. Hermogenes materiarius haereticus ‹Tert. Herm. 25,7›. – VChr XXI, 1984, 241–251; p. 253–283: DelVerme, Marcello: Le decime del fariseo orante ‹Lc 18,11–12›. Filologia e storia; p. 285–312: Guinot, Jan-Noel: **Théodoret** a-t-il lu les homélies d'Origène sur l'Ancien Testament?; p. 313–326: Lunardi, Giovanni: Il lavoro in **Basilio** il **Grande**; p. 327–334: Mian, Franca: Gli inizi dell'Armenia cristiana; p. 335–352: Prete, Benedetto: L'espressione ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή di 1 Pt. 5,13.

Huxley, G. A.: Textual topics in the *Chronicle* of **Eusebios**. – ByZ LXXVII, 1984, 257–260; p. 261–266: Moorhead, J.: **Theoderic**, **Zeno** and **Odovacer**; p. 267–278: Talbot, Alice-Mary M.: Old age in Byzantium.

Martin, Jochen: Zum Selbstverständnis, zur Repräsentation und Macht des Kaisers in der Spätantike. – Saeculum XXXV, 1984, 115–131.

Durand, Georges-Matthieu de: Études sur **Marc** le **Moine**. – BLE LXXXV, 1984, 259–278; LXXXVI, 1985, 5–23.

Knauer, Peter: Die chalkedonensische Christologie als Kriterium für jedes christliche Glaubensverständnis. – ThPh LX, 1985, 1–15.

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

Wischmeyer, Wolfgang: Perspektiven frühchristlicher Kunst für die Geschichte der Kiche. – RömQu LXXIX, 1985, 145–162.

Fasola, Umberto M.: Un tardo cimitero cristiano inserito in una necropoli pagana della via Appia – I: L'area «sub divo». – RivAC LX, 1984, 7–42; p. 45–62: Bejaoui, Fathi: Pierre et Paul sur de nouveaux fragments de céramique africaine; p. 63–99: Ferrua, Antonio: Documenti sullo scavo e pubblicazione della catacomba di S. **Caterina** di **Chiusi**; p. 101–108: Dominguez-Monedero, Adolfo J.: «Nueva» noticia referida al hallazgo del sarcófago paleocristiano de **Hellin** ‹Albacete›; p. 109–122: Partyka, Jan: La représentation disparue du Christ d'Alexandrie et la nouvelle peinture nubienne du *«Christ Sol et Victor»*; p. 123–161: Tolotti, Francesco: Sguardo d'insieme al monumento sotto S. **Sebastiano** e nuovo tentativo di interpretarlo.

4. Mittelalter und Neuzeit

Gelmi, Josef: Die **Brixener Bischöfe** in der Geschichte Tirols. – Bozen: Verlagsanstalt Athesia 1984. 296 S., zahlr. Ill. (z. T. farb.), Kt.; kart. DM 39,–.

850 Jahre St.-Petri-Dom zu **Schleswig 1134–1984**. Mit Beiträgen von Horst Appuhn ... Hrsg. im Auftr. der Ev.-Luth. Domgemeinde Schleswig von Christian Radtke und Walter Körber. – Schleswig: Schleswiger Druck- und Verl.-Haus 1984. 253 S., Ill. (z. T. farb.), graph. Darst. und Kt. = Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte I, 33; kart. DM 26,–.

Van de Wiel, C.: **Praemonstratensia** in het aartsbischoppelijk archief te **Mechelen** ‹12de eeuw – 1898›. – APraem LX, 1984, 163–184.

Colzani, Gianni: Dalla grazia creata alla libertà donata. Per una diversa comprensione della tesi sull' "habitus". – SC CXII, 1984, 399–434.

Angermeier, Heinz: Die **Reichsreform 1410–1555**. Die Staatsproblematik in Deutschland zwischen Mittelalter und Gegenwart. – Mchn: Beck 1984. 334 S.; Lw. DM 98,–.

5. Mittelalter

Isnard, Wilhelm Frank: Kirchengeschichte des Mittelalters. – Düs: Patmos 1984. 212 S. = Leitfaden Theologie XIV; kart. DM 22,–.

Streich, Gerhard: Pfalz- und Burgkapellen bis zur staufischen Zeit. Teil 1 und 2. – Sigmaringen: Thorbecke 1984. X, 404 S., 161 Ill., graph. Darst. und S. 405–724, [24] S., Ill., graph. Darst. = Burg und Kirche während des deutschen Mittelalters = Vorträge und Forschungen / Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte. Sonderband XXIX; kart. DM 220,–.

Zufferey, Maurice: Le dossier hagiographique de Saint **Maurice**. – ZSKG LXXVII, 1983, 3–46; S. 47–93: Tremp-Utz, Kathrin: Eine spätmittelalterliche Jakobsbruderschaft in **Bern**; S. 95–147: Amiet, Robert: Le livre d'heures de **Jean** de **Gingins**.

McKitterick, Rosamond: Knowledge of Canon law in the frankish kingdoms before 789. The manuscript evidence. – JThSt XXXVI, 1985, 97–117; p. 118–128: Mantello, Frank – Joseph Goering: The *meditaciones* of **Robert Grosseteste**.

Series episcoporum Ecclesiae Catholicae occidentalis. Ab initio usque ad annum MCXCVIII. Ser. V: Germania. T. II: Archiepiscopatus Hammaburgensis sive Bremensis. Coadiuvantibus Helmuth Kluger ... Curaverunt Stefan Weinfurter et Odilo Engels. – Stu: Hiersemann 1984. X, 90 S.; Lw. DM 140,–.

Photius [Constantinopolitanus]: Epistulae et Amphilochia. Rec. B. Laourdas et L. G. Westerink. Vol. I: Epistularum pars prima. Vol. II: Epistularum pars altera. – Lpz: Teubner 1983–1984. XXVI, 197 p.; VIII, 253 p. = Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; Lw. M 69,–; M 82,–.

Schreiner, Peter: Das Herrscherbild in der byzantinischen Literatur des 9. bis 11. Jahrhunderts. – Saeculum XXXV, 1984, 132–151.

Reischmann, Hans-Joachim: Die Trivialisierung des **Karlsbild**es der Einhard-Vita in **Notkers** „Gesta Karoli Magni". Rezeptionskritische Studien zum Abbau der kritischen Distanz in der spätkarolingischen Epoche. – Kstz: Hartung-Gorre 1984. 98 S.; kart. DM 48,– [Diss., Konstanz]

Ehlers, Joachim: Die Anfänge der französichen Geschichte. – HZ CCXL, 1985, 1–44.

Consuetudinum saeculi **X/XI/XII** monumenta. Introductiones. Edidit Kassius Hallinger OSB. – Siegburg: Schmitt Nachf. 1984. VI, 455 S., 16 Tafeln = Corpus Consuetudinum Monasticarum VII, 1; Lw. 267,–.

La cristianità dei secoli **XI** e **XII** in **Occidente**: coscienza e strutture di una società. Atti della ottava Settimana internazionale di studio Mendola, 30 giugno – 5 luglio 1980. – Mil: Vita e Pensiero (1983). XXV, 422 p. = Miscellanea del Centro di Studi Medioevali X = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore; Lire 50 000; [cont.:] p. 3–25: Tabacco, Giovanni: Cristianità e Impero fino al Concordato di **Worms**; p. 26–44: Appelt, Heinrich: Christianitas und Imperium in der Stauferzeit; p. 45–66: Brooke, Christopher N. L.: Cristianità e regni: Inghilterra; p. 67–84: Carozzi, Claude: D'Adalbéron de Laon à Humbert de Moyenmoutier: la désacralisation de la royauté; p. 85–101: Martorell, Federico Udina: La Reconquista española; p. 102–122: D'Alessandro, Vincenzo: Il regno normanno: idea e realtà; p. 123–145: Gieysztor, Alexander: La chrétienté et le pouvoir princier en Europe du Centre-Est des origines jusqu'à la fin du XII^{e} siècle; p. 146–212: Patze, Hans: Christenvolk und ‚Territorien'; p. 213–234: Vasina, Augusto: Cristianità e 'civitates' nel mondo italiano in rapporto al movimento crociato; p. 235–258: Nobili, Mario: L'evoluzione delle dominazioni marchionali in relazione alla dissoluzione delle circoscrizioni marchionali e comitali e allo sviluppo della politica territoriale dei comuni cittadini nell'Italia centro settentrionale ‹secoli XI e XII›; p. 259–280: Parisse, Michel: La conscience chrétienne des nobles aux **XI**^{e} et **XII**^{e} siècles; p. 281–302: Riché, Pierre: L'enfant dans la société aux XI^{e}–XII^{e} siècles; p. 303–338: Graboïs, Aryeh: La chrétienté dans la conscience juive en Occident aux X^{e}–XII^{e} siècles; p. 339–373: Cracco, Giorgio: Gli eretici nella 'societas christiana' dei secoli XI e XII; p. 374–388: Fonseca, Cosimo Damiano: L'ottava Settimana internazionale di studi medioevali – Relazione conclusiva.

Laarhoven, Jan van: Chrétienté et croisade. – Cristianesimo nella storia VI, 1985, 27–43; p. 45–69: Melloni, Alberto: Christianitas negli scritti di **Tommaso** d'**Aquino**.

Kühnel, Gustav: Wiederentdeckte monastische Malereien der Kreuzfahrerzeit in der Judäischen Wüste. – RömQu LXXIX, 1985, 163–188.

Neuhauser, Walter: Die Schnalser Handschriften in Padua. Kartäuserregel und Kartäuserleben. Internationaler Kongreß v. 30. 5. bis 3. 6. 1984 Stift Heiligenkreuz. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1984. 219 S. = Analecta Cartusiana CXIII, 2.

Hogg, James: The charterhouse of **Rome**. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1984. 63 S. m. 47 Abb. = Analecta Cartusiana LXXVIII.

Grauwen, W. M.: Een fragment van de Vita Norberti A te Hamburg. – APraem LX, 1984, 153–162; p. 163–184: Weyns, N. J.: L'origine du tiers-ordre prémontré; p. 224–255: Neel, Carol L.: The historical work of **Burchard** of **Ursberg**. V: The historian, the emperor and the pope.

Burrell, David: **Maimonides**, **Aquinas** and **Gersonides** on providence and evil. – Religious studies XX, 1984, 335–351.

Traeger, Josef: Die **Bischöfe** des mittelalterlichen Bistums **Schwerin**. Mit einem Anhang: Administratoren und Kandidaten in nachreformatorischer Zeit, Niels Stensen als Bischof in Schwerin 1685/86. – Lpz: St. Benno 1984. 298, [46] S., zahlr. Ill., Kt.-Beilage; kart. M 24,50.

Lauriola, Giovanni: Istanze teologiche negli "Opuscula" di **Francesco** d'**Assisi**. II: Istanze cristologiche III: Il regno di Cristo. – StudFranc LXXXI, 1984, 7–32. 145–199; p. 33–134: Manno, Ambrogio Giacomo: Il volontarismo teologico di **Duns Scoto**; p. 135–143: Mazzoli, Efrem: Il trattato "De vita christiana" di S. **Bernardino** da **Siena** modello per la predicazione; p. 337–685: Damiata, Marino: Alvaro **Pelagio**, teocratico scontento.

Sancti **Thomae** de Aquino Opera omnia. Tomus XLV, 2: Sentencia libri de sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia. Cura et Studio Fratrum Praedicatorum. – R: Commissio Leonina / P: Vrin 1985. 154 p.

Mtega, Norbert W.: Analogy and theological language in the Summa contra gentiles. A textual survey of the concept of analogy and its theological application by St. Thomas Aquinas. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1984. 207 p. = European university studies XXIII, 241; kart. DM 57,– [Diss., Rom. Pont. Univ. Urbaniana]

Étienne, Jacques: Loi et grâce. Le concept de la loi nouvelle dans la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin. – RTL XVI, 1985, 5–22.

Vázquez Janeiro, Isaac: I tabú della storia dello scotismo. – Antonianum LIX, 1984, 337–392; p. 403–481: Andoneguí Gurrachaga, Javier: Teologia como ciencia en Escoto. Acerca de la posición mediadora escotista en la problemática filosofía-teología del s. XIII.

Liebertz-Grün, Ursula: Das andere Mittelalter. Erzählte Geschichte und Geschichtserkenntnis um **1300**. Studien zu Ottokar von Steiermark, Jans Enikel, Seifried Helbling. – Mchn: Fink 1984. 233 S. = Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur V; kart. DM 48,– [Habil.-Schr., Köln]

Hugolinus de Urbe Veterli, OESA: Commentarius in quattuor libros sententiarum. [Tomus secundus. Quem editionem curavit Willigis Eckermann O.S.A. – Wü: Augustinus-Verlag 1984. XIX, 466 p. u. Index = Cassiciacum. Supplementband IX.

Weiler, A. G.: Recent historiography on the modern devotion. Some debated questions. – AGKatKN XXVI, 1984, 161–179.

Steinbach, Wendelinus: Opera exegetica quae supersunt omnia. Ed. Helmut Feld. Vol. II: Commentarii in epistolam ad Hebraeos pars prima. – Wiesb: Steiner 1984. XXVIII, 527 p. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte CX, Abt. für Abendländische Religionsgeschichte.

6. Gesamte Neuzeit

Rohls, Jan: Das geistliche Amt in der reformatorischen Theologie. – KuD XXXI, 1985, 135–161.

Erbacher, Hermann: Die Gesang- und Choralbücher der lutherischen Markgrafschaft **Baden-Durlach 1556–1821**. – Karlsr: Verl. Evangelischer Presseverband 1984. 153, 324 S., Ill. = Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden XXXV.

Alberigo, Giuseppe: L'episcopato nel cattolicesimo post-tridentino. – Cristianesimo nella storia VI, 1985, 71–91.

Pfister, Rudolf: Kirchengeschichte der **Schweiz**. Band III: **1720–1950**. – Zü: Theologischer Verlag 1984. XII, 499 S.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Programme der Theologie: Denker, Schulen, Wirkungen. Von Schleiermacher bis Moltmann. (3., verb. Aufl.) – Mchn: Claudius 1984. 346 S.; kart. DM 25,80.

Vergessene Theologen des **19.** und **frühen 20.** Jahrhunderts. Studien zur Theologiegeschichte. Hrsg. von Eilert Herms und Joachim Ringleben. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 180 S. = Göttinger theologische Arbeiten XXXII; kart. DM 36,–.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Stupperich, Robert: **Reformatorenlexikon**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1984). 239 S.; Lw. DM 98,–.

Repertorium der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jahrhundert in Archiven der Bundesrepublik Deutschland. Bd. II: Baden-Württemberg. Teilband 1: Der katholische Südwesten, Die Grafschaften Hohenlohe und Wertheim. Hrsg. von Peter Thaddäus Lang. – Stu: Klett-Cotta 1984. 567 S. = Spätmittelalter und frühe Neuzeit; Lw. DM 196,–.

Conrad, Franziska: Reformation in der bäuerlichen Gesellschaft. Zur Rezeption reformatorischer Theologie im **Elsaß**. Wiesb: – Steiner 1984. X, 190 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXVI, Abt. für Abendländische Religionsgeschichte; Lw. DM 54,– [Diss., Saarbrükken]

Bietenholz, Peter G.: **Erasmus** und die letzten Lebensjahre **Reuchlins**. – HZ CCXL, 1985, 45–66.

Huerga, Alvaro: El humanismo profético de Bartholomé de **Las Casas**. – Angelicum LXII, 1985, 3–29.

Delius, Hans-Ulrich: **Augustin** als Quelle **Luthers**. Eine Materialsammlung. – B: Evangelische Verlagsanstalt 1984. 236 S.; kart. M 17,50.

Führer, Werner: Das Wort Gottes in Luthers Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 330 S. = Göttinger Theologische Arbeiten XXX; kart. DM 62,– [Diss., Göttingen]

Luther 83. Eine kritische Bilanz. Hrsg. von Claus-Jürgen Roepke. Mit Beiträgen von Otto Hermann Pesch (u. a.). – (Mchn:) Kaiser (1984). 195 S. = Tutzinger Texte; kart. DM 20,–.

Tukker, C. A.: De theologie van Huldrych **Zwingli**. – Theologia Reformata XXVII, 1984, 85–97; p. 198–207: Brummelen, A. van: Luther en de preek.

Büßer, Fritz: **Zwingli** und die Kirche. – Zwing XVI, 1984, 186–200; S. 201–216: Ziegler, Albert: Zwingli – eine katholische Aufgabe, ein ökumenisches Anliegen; S. 217–238: Tökes, Istvan: Weiterleben und Aktualität Zwinglis in der ungarischsprachigen reformierten Kirche; S. 239–246: Pipkin, H. Wayne: A baptist perspective on Zwingli; S. 247–262: Ricca, Paolo: Zwingli tra i Valdesi; S. 263–269: Langhoff, Johannes: Weiterwirken und Aktualität Zwinglis in den Kirchen der Deutschen Demokratischen Republik; S. 281–300: Büßer, Fritz: Freedom in reformed confessions of the 16th century; S. 301–307: Rüetschi, Kurt Jakob: Ein Zürcher Ehegerichtsentscheid in der Folge eines unbekannten Briefleins aus Lichtensteig an Zwingli vom 18. Februar 1529; S. 315–336: Dejung, Christoph: Sebastian **Francks** nachgelassene Bibliothek.

Gäbler, Ulrich: Huldrych Zwingli in zijn milieu. – NAKG LXIV, 1984, 111–122; p. 123–143: Johnston, A. G.: The sermons of Niclaes **Peeters**: Partially unmasked; p. 144–159: Knetsch, F. R. J.: Diakonaat als ambtelijke armenzorg. Inleidende bemerkingen bij een verwaarloosd gebied uit de kerkgeschiedenis.

Bilderstreit. Kulturwandel in Zwinglis Reformation. Hrsg. von Hans-Dietrich Altendorfer und Peter Jezler. – Zü: Theologischer Verlag 1984. 159 S., Ill.; kart. DM 43,–.

Johannes **Brenz** und die Reformation in Württemberg. Eine Einführung mit 112 Bilddokumenten von Hans-Martin Maurer und Kuno Ulshöfer. – Stu, Aalen: Theiss 1984. 221 S., 112 Ill., Kt. = Forschungen aus Württembergisch-Franken IX.

Sieben, Hermann Josef: Eine ‚ökumenische' Auslegung von Apg 15 in der Reformationszeit: Reginal[d] **Poles** *De concilio*. – ThPh LX, 1985, 16–42.

Fischer, Danièle: L'élément historique dans la prédication de **Calvin**. – RHPhR LXIV, 1984, 365–386.

White, Robert: Oil and vinegar: Calvin on church discipline. – SJTh XXXVIII, 1985, 25–40.

Der deutsche Bauernkrieg. Hrsg. von Horst Buszello. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1984. 418 S., graph. Darst., Kt. = UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher 1275; kart. DM 29,80.

Guderian, Hans: Die **Täufer** in **Augsburg**. Ein Beitrag zur 2000-Jahr-Feier der Stadt Augsburg. – Pfaffenhofen: Ludwig 1984. 156 S., Ill., Kt.; kart. DM 19.80.

Bach, Hedwig: Karl **Borromäus**. Leitbild für die Reform der Kirche nach dem Konzil von Trient. Ein Gedenkbuch. – Köln: Wienand 1984. 192 S., Ill. (z. T. farb.); kart. DM 42,–.

Gagg, Robert: **Hugenotten**: Profil ihres Glaubens. – Bas: Reinhardt 1984. 329 S., Ill.; kart. DM 29,80.

8. Neuere Zeit

Rowell, Geoffrey: Die altkirchlichen Bekenntnisse in der klassischen Anglikanischen Tradition. – UnSa XL, 1985, 21–37.

Walsh, David: The mysticism of innerworldly fulfillment. A study of Jacob **Boehme**. – Gainesville, Fla.: University Pr. of Florida (1983). X, 139 p. = University of Florida Humanities monographs LIII; $ 12.50.

Torsy, Jakob: Der **Regularklerus** in den **Kölner** Bistumsprotokollen **1661–1825**. T. I. II. – Siegburg: Schmitt 1985. 526 S., 530 S. = Studien zur Kölner Kirchengeschichte XVIII; XIX.

Vet, J. J. V. M. de: Jean **Leclerc**, an enlightened propagandist of Grotius' "De veritate religionis christianae". – NAKG LXIV, 1984, 160–195; p. 196–214: Van der Wall, Ernestine: An awakening warning to the wouful world ‹1622›. Millenarianism and astrology in Petrus **Servarius**; p. 215–224: Tang, M. J.: De Hersteld Apostolische Gemeente; p. 225–239: Trapman, J.: Kunstzin en vroomheid bij Andrew de **Graaf** ‹1867–1945› in het laatste decennium van de negentiende eeuw.

Dijk, L. C. van: Pour une histoire du généralat prémontré du cardinal de **Richelieu**. Les actes et correspondances du registre Deschamps ‹1635–1638›. – APraem LX, 1984, 256–288.

Diarium **Volmar**. Teil I: 1643–1647. Teil II: 1647–1649. Bearbeitet von Joachim Foerster und Roswitha Philippe. – Mstr: Aschendorff 1984. XLVIII, 1280 S. = Acta pacis westphalicae III C, 2.

Jensen, Jens: Die Ehescheidung des Bischofs **Hans** von **Lübeck** von Prinzessin Julia Felicitas von Württemberg-Weiltingen AD 1648–1653. Ein Beitrag zum protestantischen Ehescheidungsrecht im Zeitalter des beginnenden Absolutismus. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1984. 219 S. = Rechtshistorische Reihe XXXV; kart. sfr 48,– [Diss., Kiel]

Ceyssens, Lucien: Autour de la bulle Unigenitus: **Fénelon**. – Antonianum LIX, 1984, 482–540.

Leuenberger, Robert: „Gott in der Hölle lieben." Bedeutungswandel einer Metapher im Streit **Fénelons** mit **Bossuet** um den Begriff des „pur amour". – ZThK LXXXII, 1985, 153–172.

Spiertz, M. G.: Achtergronden van het *Breve memoriale*, een geruchtmakend anti-jansenistisch geschrift uit 1697. – AGKatKN XXVI, 1984, 180–207.

Politische Predigten **1727–1866**. Niedersächsische Beispiele aus Krieg und Frieden. Hrsg. von Reinhard Oberschelp. – Hild: Lax 1985. XC, 224 S., Ill. = Veröffentlichungen der Niedersächsischen Landesbibliothek Hannover.

Weitlauff, Manfred: Johann Michael **Sailer** ‹1751–1832›. Universitätslehrer, Priestererzieher und Bischof im Spannungsfeld zwischen Aufklärung und Restauration. – ZSKG LXXVII, 1983, 149–202.

Agethen, Manfred: Geheimbund und Utopie. **Illuminaten**, **Freimaurer** und deutsche **Spätaufklärung**. Mit einem Geleitwort von Eberhard Schmitt. – Mchn: Oldenbourg 1984. 337 S. = Ancien Régime, Aufklärung und Revolution XI; kart. DM 128,– [Diss., Bamberg]

Pásztor, Lajos: La Segreteria di **Stato** e il suo **archivo 1814–1833**. I. – Stu: Hiersemann 1984. X, 348 p. = Päpste und Papsttum XXIII, 1.

Hein, Martin: Lutherisches Bekenntnis und Erlanger Theologie im 19. Jahrhundert. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1984. 308 S. = Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten VII; kart. DM 43,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Rohls, Jan: „Sinn und Geschmack fürs Unendliche" – Aspekte romantischer Kunstreligion. – NZSTh XXVII, 1985, 1–24; S. 25–41: Wagner, Falk: Aspekte der Rezeption Kantischer Metaphysik – Kritik in der evangelischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts.

Rutz, Oswin: Obrigkeitliche Seelsorge. Die **Pastoral** im Bistum **Passau** von **1800–1918**. – Pas: Passavia-Universitätsverlag 1984. 578 S. = Schriften der Universität Passau. Reihe Katholische Theologie IV; kart. DM 72,– [Diss., Passau]

Brechenmacher, Karl: Joseph **Beck** ‹1803–1883›. Ein badischer Spätaufklärer. – Tü: Mohr 1984. XXX, 237 S. = Contubernium XXIX; Lw. DM 58,– [Diss., Tübingen]

Gatz, Erwin: Die Auseinandersetzungen um das Erste Vatikanische Konzil im Bistum **Breslau**. – RömQu LXXIX, 1985, 189–254.

Smith, Gary Scott: The seeds of secularization. **Calvinism**, culture and pluralism in **America**, **1870–1915**. – (St. Paul, Minn.:) Christian University Press; GrR, Mich.: Eerdmans (1985). VII, 239 p.; $ 14.95.

Droulers, Paul: Le Cardinal **Billot**, le Père **Desbuquois** et le syndicalisme ouvrier: Correspondance 1913–1914. – BLE LXXXV, 1984, 196–209. 279–296; LXXXVI, 1985, 35–45.

Vogt, Arnold: Religion im Militär. Seelsorge zwischen Kriegsverherrlichung und Humanität. Eine militärgeschichtliche Studie. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 951 S. = Europäische Hochschulschriften III, 253; kart. sfr 129,– [Diss., Münster]

9. Neueste Zeit

Glässer, Alfred: Evolutive Welt und christlicher Glaube. Pierre **Teilhard** de **Chardin** 1881–1955. – Rgb: Pustet 1984. 92 S. = Eichstätter Materialien V. Abt. Philosophie und Theologie; kart. DM 28,–.

Lohse, Eduard: Die evangelische Kirche vor der Theologie Rudolf Bultmanns. – ZThK LXXXII, 1985, 173–191.

Guardini, Romano: Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen. Aus dem Nachlaß hrsg. von Franz Henrich. – Düs: Patmos 1984. 136 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern CXVI.

Balling, Adalbert Ludwig: Eine Spur der Liebe hinterlassen. Pater Engelmar (Hubert) **Unzeitig**, 1911–1945, Mariannhiller Missionar „Märtyrer der Nächstenliebe" im KZ Dachau. – Wü, Reimlingen: Missionsverlag Mariannhill 1984. 392, [32] S., Ill., Kt.; kart. DM 24,80.

Epting, Karl-Christoph: Die erste internationale Konferenz der Kirchen für Frieden und Freundschaft in **Konstanz 1914**. – OekRu XXXIV, 1985, 7–25.

Die Friedensversuche der kriegführenden Mächte im Sommer und Herbst 1917. Quellenkritische Untersuchungen, Akten und Vernehmungsprotokolle. Bearbeitet und hrsg. von Wolfgang Steglich. – Stu: Franz Steiner-Verlag-Wiesbaden 1984. CXXVIII, 722 S. = Quellen und Studien zu den Friedensversuchen des Ersten Weltkrieges; kart. DM 168,–.

Seide, Gernot: Die **Klöster** der **Russischen Orthodoxen Kirche** im Ausland in Vergangenheit und Gegenwart. 60 Jahre Exil **1920–1980**. – Mchn: Sagner 1984. 194 S., Ill. = Arbeiten und Texte zur Slavistik XXXII; kart. DM 24,–.

Hürten, Heinz: Deutscher Widerstand gegen Hitler. – Internationale katholische Zeitschrift «Communio» XIV, 1985, 151–162.

Breitinger, Hilarius: Als Deutschenseelsorger in Posen und im Warthegau 1934–1945. Erinnerungen. – Mz: Grünewald 1984. XII, 230 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, XXXVI.

Brakelmann, Günter: **Barmen** V – ein historisch-kritischer Rückblick. – EvTh XLIV, 1985, 3–20.

Hebblethwaite, Peter: **John XXIII**: Pope of the Council. – Lo: Chapman 1984. VIII, 550 p., ill.; £ 14,95.

Papeleux, Léon: Le Vatican et l'expansion du communisme. – Revue d'histoire de la deuxième guerre mondiale et des conflits contemporains XXXV, 1985, 63–84.

Coffy, Robert: L'Eglise, vingt ans après Vatican II. – NRTh CXVII, 1985, 161–173; p. 174–186: Calvez, Jean-Yves: Vatican II, il y a 20 ans. Portée de prises de position sur la non-croyance.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Heras, Julian: Los Franciscanos y las misiones populares en el **Peru**. – Madr: Ed. Cisneros 1983. XIV, 338 p., fig.; pes 1000.

Montagnes, B., OP: La vocation missionnaire de Guillaume **Courtet**. – AFP LIV, 1984, 465–498.

Gensichen, Hans-Werner: Mission und Kultur. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Theo Sundermeier und Wolfgang Gern. – Mchn: Kaiser 1985. 231 S. = Theologische Bücherei LXXIV. Religionen und Mission; kart. DM 32,–.

Collet, Giancarlo: Das **Missionsverständnis** der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion. – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1984). 308 S. = Tübinger Theologische Studien XXIV; kart. DM 48,–.

Blaser, Klauspeter: La mission: Dialogues et défis. En collaboration avec Jean Eric Bertholet. – (Genève:) Ed. Labor et Fides; (Lausanne:) Ed. du Soc (1983). 101 p.; sfr 19,–.

Turner, Harold W.: New mission task: Worldwide and waiting. – Missiology XIII, 1985, 5–22; p. 23–44: Shank, David A.: Mission relations with the Independent Churches in **Africa**; p. 45–60: Scott, Kenneth D.: Latin America: Peruvian new religious movements; p. 61–81: Ahrens, Theodor: "The Flower Fair has thorns as well": Nativistic millennialism in **Melanesia** as a pastoral and missiological issue; p. 81–102: Starkloff, Carl F.: Religious renewal in native North America: The contemporary call to mission.

Anastasius ab Utrecht: De facultatibus missionalibus. – Laurentianum XXVI, 1984, 113–160.

Nissen, Johannes: Poverty and mission. New Testament perspectives on a contemporary theme. – Leiden, Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1984. IV, 208 p. = IIMO Research pamphlet X.

Mission an Israel in heilsgeschichtlicher Sicht. Hrsg. von Heinz Kremers u. Erich Lubahn. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins 1985). 134 S.; kart. DM 19,80; [enth.: u. a.): S. 55–64: Betz: Otto: Israels Mission an der Welt – unsere Mission an Israel; S. 65–91: Kremers, Heinz: Mission an Israel in heilsgeschichtlicher Sicht; S. 92–103: Lubahn, Erich: Judenmission in heilsgeschichtlicher Sicht.

Kedar, B. J.: Crusade and mission. European approaches toward **Muslims**. – Princeton, N. J.: Princeton University Press 1984. XIII, 246 p.

Thiel, Josef Franz – Heinz Helf: Christliche Kunst in **Afrika**. [Hrsg. von] „Haus Völker u. Kulturen" Steyler Missionare, St. Augustin] – (B): Reimer Verlag (1984). 355 S., 603 Ill.; Lw. DM 88,–.

Anijielo, Chukwuma Anthony: Theological investigation into fear of mystical forces. With special reference to the **Igbos**. – Lev, Opladen: Borengässer 1984. X, 195 p. = Stimmen der kommenden Kirche II; kart. DM 19,80.

Yoo Heung Sik, L.: La Chiesa cattolica in **Corea**. Aspetti dinamici. – Bol: EMJ 1984. 232 p.; Lire 10 000.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Ancient wisdom and modern science. (Papers from a conference held in Bombay, 1982, which was organized by the International Transpersonal Association.) Ed by Stanislav Grof with the ass. of Marjorie Livingston Valier. – Albany: State Univ. of New York Pr. (1984). XII, 285 p.

Struggles of Gods. Papers of the Groningen Work Group for the Study of the History of Religions. Edited by H. G. Kippenberg in association with H. J. W. Drijvers and Y. Kuiper. – B, NY, Amst: Mouton Publ. (1984). 296 p. = Religion and reason XXXI; DM 78,–; p. 7–12: Baaren, Th. van: A few essential remarks concerning positive and negative relations between Gods; p. 13–64: Bosch, L. P. van den: **Tvastar**. Some reflections on the history of an ancient **Indian** God; p. 65–98: Culianu, I. P.: Feminine versus masculine. The Sophia myth and the origins of **feminism**; p. 99–124: Drijvers, H. J. W.: Conflict and alliance in **Manichaeism**; p. 125–142: Kippenberg, H. G.: How dualistic beliefs are performed by **Shi'is**: The stages of Kerbala; p. 143–176: Kuiper, Y.: Catharism, Catholicism, and magic. Rethinking Le Roy Ladurie's 'Montaillou'; p. 177–192: Leertouwer, L.: Contention and alliance of Gods: The Nias case; p. 193–224: Oosten, J.: The war of the Gods in **Scandinavian** mythology; p. 225–238: Vanstiphout, H. L. J.: **Inanna/Ishtar** as a figure of controversy; p. 239–257: Te Velde, H.: Relations and conflicts between **Egyptian** Gods, particularly in the divine ennead of Heliopolis; p. 259–290: Waardenburg, J.: Changes of belief in spiritual beings, prophethood, and the rise of **Islam**.

Ockinga, Boyo: Die Gottebenbildlichkeit im alten **Ägypten** und im **Alten Testament**. – Wiesb: Harrassowitz 1984. 175 S. = Ägypten und Altes Testament VII; kart. DM 65,– [Diss., Tübingen]

Hoffmeier, James Karl: Sacred in the vocabulary of Ancient Egypt. The term **DSR**, with special reference to Dynasties I–XX. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. XV, 281 S. = Orbis biblicus et orientalis LIX.

Textual sources for the study of **Zoroastrianism**. Ed. and transl. by Mary Boyce. – Manch: Univ. Press (1984). 166 p. = Textual sources for the study of religion.

Bosc, Jean-Marie: L'Asie des grandes religions. – (P:) Fayard (1984). 314 p. = Des Chrétiens. Espérer.

Stutley, Margaret: The illustrated dictionary of **Hindu iconography**. – Lo: Routledge & Kegan Paul 1985. XXXII, 175 p., Ill.; £ 25,–.

Wiltshire, M. G.: Ascetic figures before and in **Early Buddhism**. – B, NY, Amst: Mouton 1985. 352 p. = Religion and reason XXX; DM 110,–.

Yoshifumi, Ueda: The Mahayana structure of Shinran's thought. – Eastern Buddhist XVII, 1, 1984, 57–78. 2, 30–54.

Price, S. R. F.: Rituals and power. The Roman imperial cult in Asia Minor. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1984. XXVI, 289 p.

Flückiger-Guggenheim, Daniele: Göttliche Gäste. Die Einkehr von Göttern und Heroen in der **griech**. Mythologie. – Bern, Ffm, NY: Lang 1984. 225 S. = Europäische Hochschulschriften III, 237; sfr 40,50 [Diss., Zürich]

Bary, W(illiam) Theodore: The liberal tradition in **China**. – Hongkong: Chine Univ. Pr.; NY: Columbia Univ. Pr. 1983. 122 p. = Neo-Confucian studies.

Prenner, Karl: Grundaussagen zum Menschenbild in den monotheistischen Religionen. Der biblische Sündenfall nach **koranisch**er Deutung. – Theologie im Dialog. ... Festschrift zum 400-Jahr-Jubiläum der Kath. Theol. Fakultät ... in Graz. Graz/Wien/Köln 1985, 211–218; S. 219–226: Hutter, Manfred: Gesellschaftliche und religiöse Aspekte im Atramhasis-Mythos.

Theoretical explorations in **African** religion. Ed. by Wim van Binsbergen, Matthew Schoffeleers. – Lo: Kegan Paul Int. 1985. X, 389 p. = African Studies Centre, Leiden. Monographs; £ 30,–.

VI. Religionsphilosophie

Gill, Jerry H.: **Kant**, analogy, and natural theology. – International Journal for philosophy of religion XVI, 1984, 19–28; p. 29–39: Lauritzen, Paul: Philosphy of religion and the mirror of nature: **Rorty's** challenge to analytic philosophy of religion; p. 41–49: Paulsen, David L.: The logically possible, the ontologically possible and ontological proofs of God's existence.

Fujita, Masakatsu: Philosophie und Religion beim jungen **Hegel**. Unter bes. Berücks. seiner Auseinandersetzung mit Schelling. – Bonn: Bouvier 1985. 198 S. = Hegel-Studien Beiheft XXVI; kart. DM 58,–. [Diss., Bochum]

Williamson, Raymond K.: An introduction to Hegel's philosophy of religion. – Albany: State Univ. of New York Press 1984. 388 p.; paper $ 14,95.

Basset, Jean-Claude: Henry **Corbin**, philosophe de la religion. – RPhTh CXVII, 1985, 17–31; p. 32–43: Hort, Bernard: Force et limite d'une philosophie de l'humanité devant Dieu. Essai sur Pierre Thévenaz.

Albert, Karl: Der Seinsgedanke in der modernen Religionsphilosophie. – NZSystThRelph XXVII, 1985, 42–56.

Marquard, Odo: Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis. – Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Tauber ..., Wü 1983, 160–167; S. 181–189: Fritsche, Johannes: Zu Theodizee und kosmologischem Optimismus bei Kant.

Müller, Max: Was ist Metaphysik – heute? Drei Betrachtungen zu ihrem Selbstverständnis. – PhJ XCII, 1985, 53–67; S. 98–109: Krings, Hermann: Vom Sinn der Metaphysik oder über den Unterschied von Ursache und Bedingung.

Marion, Jean-Luc: De la «mort de Dieu» aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique. – LavThPh XLI, 1985, 25–41.

Abraham, William J.: An introduction to the philosophy of religion. – Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall 1985. XIII, 258 p.

Shea, William M.: The naturalists and the supernatural. Studies in horizon and an American philosophy of religion. – Macon, Ga.: Mercer (1984). XVI, 244 p.

Der Streit um den Gott der Philosophen. Anregungen und Antworten. Hrsg. von Joseph Möller. Mit Beiträgen von Wilhelm Breuning (u. a.). – Düs: Patmos Verl. (1985). 189 S. = Beiträge zur Theologie- und Religionswissenschaft; kart. DM 34,–; [enth.:] S. 7–16: Möller, Joseph: Einleitung: Der unbewältigte Gott der Philosophen; S. 17–35: Breuning, Wilhelm: „Gott": Fragen der Theologie an die Philosophie; S. 36–47: Möller, Joseph: Sein – Freiheit – Gott; S. 48–80: Coreth, Emerich: Zur Philosophie der Trinität im Denken der Neuzeit bis **Schelling**; S. 81–99: Schmidig, Dominik: Das Absolute im transzendental-philosophischen Denken **Fichtes**; S. 100–112: Halder, Alois: Gott, das Seiende und die Geschichte. Zur „positiven" Philosophie Schellings; S. 113–139: Bucher, Theodor Gregor: Zur Entwicklung des Ontologischen Beweises nach 1960; S. 140–156: Haeffner, Gerd: Das Sein, das Heilige, der Gott. Heidegger und die philosophische Gottesfrage; S. 157–182: Schaeffler, Richard: Neue Aspekte des Sprechens von Gott.

VII. Fundamentaltheologie

Wecławski, Tomasz: Zwischen Sprache und Schweigen. Eine Erörterung der theologischen Apophase im Gespräch mit Vladimir N. **Lossky** u. Martin **Heidegger**. – (Mchn: Minerva-Publikation 1985). XII, 238 S. = Minerva-Fachserie Theologie; kart. DM 39,–.

Siebert, R. J.: The critical theory of religion. The **Frankfurt School**. – B, NY, Amst: Mouton Publ. 1984. 360 p. = Religion and reason XXIX; DM 112,–.

Hartmann, Michael: **Ästhetik** als ein Grundbegriff fundamentaler Theologie. Eine Untersuchung zu Hans Urs von **Balthasar**. – Sankt Ottilien: EOS Verl. (1985). VII, 277 S. = Dissertationen. Theologische Reihe V; kart. DM 29,60 [Diss., München]

Fries, Heinrich: Fundamentaltheologie. – (Graz, Wien, Köln:) Styria Verl. (1985). 579 S.; Lw. DM 70,–.

Balasuriya, Tissa: Planetary theology. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books (1984). V, 282 p.; $ 10,95.

Oliver, Harold H.: Relatedness. Essays in metaphysics and theology. – Macon, Ga.: Mercer 1984. XV, 178 p.

Lindbeck, George A.: The nature of doctrine. Religion and theology in a post-liberal age. – Phil: Westminster Pr. 1984. 142 p.; $ 9,95.

Nichols, Aidan, OP: Unity and plurality in theology. Lonergan's «method» and the counter-claims of a theory of paradigms. – Angelicum LXII, 1985, 30–52.

Astley, J.: Ian **Ramsey** and the problem of religious knowledge. – JThSt XXXV, 1984, 414–440.

Tracy, Thomas F.: God, action, and embodiment. – GrR, Mich.: Eerdmans 1984. XIX, 184 p.

Macquarrie, John: In search of deity. An essay in dialectical **theism**. The Gifford Lectures delivered at the University of St. Andrews in session 1981–4. – (Lo:) SCMPr. (1984). X, 274 p.; £ 8,50.

Owen, H. P.: Christian theism: a study in its basic principles. – Edinburgh: Clark 1984. VII, 151 p.; £ 8,95.

Jerico Bermejo, Ignacio: Doctrina fidei catholica. – ScriptVict XXXI, 1984, 241–285.

Höhn, Hans-Joachim: Glaube im Diskurs. Notizen zur diskursiven Verantwortung christlicher Glaubensvermittlung. – ThPh LX, 1985, 213–238.

Holyer, Robert: Unconscious belief and natural theology. – HeythrJ XXV, 1984, 423–441.

De Kesel, J.: Hoe is uw naam, waar zijt gij te vinden? Over de vraag naar de christelijke geloofsverantwoording. – Collationes XIV, 1984, 314–374.

Bastow, David: The possibility of religious symbolism. – Religious Studies XX, 1984, 559–578; p. 593–614: Martin, Dean: On certainty and religious belief; p. 631–636: Burke, T. Patrick: Must the description of a religion be acceptable to a believer?

Bertuletti, Angelo: Sapere e libertà. Il concetto di fede e il sapere teologico. – Teologia IX, 1984, 97–116; p. 117–129: Moioli, Giovanni: Spiritualità, fede, teologia.

Kühn, Ulrich: Die **Kirche** als Ort der Theologie. – KuD XXXI, 1985, 98–115.

VIII. Dogmatik

Beinert, Wolfgang: Dogmatik studieren. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten. – Rgb: Pustet (1985). 241 S.; kart. DM 29,80.

Moltmann, Jürgen: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre. – (Mchn:) Kaiser (1985). 325 S.; kart. DM 38,–.

Rovira Belloso, J. M.: El Padre, fuente original de la salvación. – ETr XVIII, 1984, 343–363; p. 365–392: Nigro, C.: La **cruz** de Cristo resucitado y su significado para el hombre moderno a la luz del misterio trinitario.

LaCugna, C. M.: Re-conceiving the **Trinity** as the mystery of salvation. – SJTh XXXVIII, 1985, 1–23.

Colombo, Giuseppe: Cristomonismo e pneumatologia o cristocentrismo e Trinità? – Teologia IX, 1984, 189–220.

Viladesau, Richard: The reason for our hope. A theological anthropology. – NY, Ramsey: Paulist Press 1984. XII, 240 p.; $ 10,95.

Ciola, Nicola: Studio bibliografico sulla Cristologia in Italia ‹1965–1983›. – R: Pontificia Università Lateranense 1984. 140 p.

Runia, Klaas: The present-day **christological** debate. – Downers Grove, IL: Inter Varsity Press 1984. 120 p. = Issues in contemporary theology.

Kasper, Walter: Christi **Himmelfahrt** – Geschichte und theologische Bedeutung. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« XIV, 1985, 205–213; S. 214–218: Balthasar, Hans Urs von: Der Erstling der neuen Welt; S. 219–222: Vetö, Miklos: Die Höhe Gottes; S. 223–231: Marion, Jean-Luc: Verklärte Gegenwart; S. 232–237: Sicari, Antonio, OCD: Christentum aus dem Geheimnis der Himmelfahrt; S. 238–243: Toinet, Paul: Himmelfahrt als Erhöhung des Menschen.

Gaffney, James: **Sin** reconsidererd. – NY, Ramsey, NJ: Paulist Press (1983). III, 84 p.; $ 3,95.

Eijk, A. H. C. van: De **Kerk** als sakrament en het heil van de wereld. The Church as a sacrament and the salvation of the world. – Bijdragen XLV, 1984, 295–330.

Herms, Eilert: Die Lehre im Leben der Kirche. – ZThK LXXXII, 1985, 192–230; S. 231–250: Koch, Traugott: Die Freiheit der Wahrheit und die Notwendigkeit eines kirchenleitenden Lehramtes in der evangelischen Kirche.

Rodríguez, Pedro: La salvación en la vida de la Iglesia. – Scripta theologica XVI, 1984, 55–82.

Borobio, Dionisio: La comunidad cristiana, realidad, misterio y misión. – Salm XXXI, 1984, 321–360.

Colzani, Gianni: Dalla grazia creata alla libertà donata. Per una diversa comprensione della tesi sull «**habitus**». – SC CXII, 1984, 399–434.

Fahey, Patrick, OSA: Reconciliation: Retrospect and prospect. – Angelicum LXII, 1985, 168–193.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Desgraves, Louis: Répertoire des ouvrages de controverse entre **Catholiques** et **Protestants** en **France** ‹1598–1685›. T. I: **1598–1628**. – Genève: Droz 1984. VI, 423 p. = Publications de l'École Pratique des Hautes Etudes – IVe Section: Sciences historiques et philologiques. VI: Histoire et civilisation du livre XIV; sfr 50.–.

Puglisi, J. F. – S. J. Voicu: A bibliography of interchurch and interconfessional theological dialogues. – Rom: Centro pro Unione 1984. 260 p.

Asendorf, Ulrich: Die unvollendete Reformation oder: Die theologische Verantwortung der Freiheit. Hrsg. von der Luther-Akademie Ratzeburg. – Erlangen: Martin-Luther-Verl. (1983). 100 S. = Ratzeburger Hefte II.

Streiff, Patrick Philipp: Jean **Guillaume de la Flechere**, John William **Fletcher**, 1729–1785. Ein Beitrag zur Geschichte des **Methodismus**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 540 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie LI; sfr 85,–.

Webster, Eric Claude: Crosscurrents in **Adventist christology**. – NY, Bern, Ffm: Lang 1984. XIII, 510 p. = American University studies. Series VII: Theology and religion VI; sfr 60,–.

Strange gifts? A guide to charismatic renewal. Ed. by David Martin and Peter Mullen. – Oxf: Blackwell 1984. XIV, 239 p.; £ 15,–.

Meyer, Harding: Réflexions méthodologiques sur la constitution du dialogue luthéro-catholique. – Istina XXIX, 1984, 356–375.

Saraiva Martins, José: Alcuni aspetti della teologia della liberazione. – Euntes docete XXXVII, 1984, 353–382; p. 383–401: Borrmans, Maurice: Louis **Massignon**, témoin du dialogue islamo-chrétien.

Schilling, Werner: **Nebel aus Lima?** Zum Lima-Dokument, die „Konvergenzerkl." des Ökumen. Rates der Kirchen über Taufe, Abendmahl u. Amt. – Lahr-Dinglingen: Verlag der St. Johannis-Dr. Schweickhardt; Blf: Missionsverlag d. Evang. Luth. Gebetsgemeinschaften Bielefeld 1984. 76 S. = Edition C:T Taschenbuch CXXV; kart. DM 3,80.

Bermejo, Luis M.: Towards Christian reunion. Vatican I: Ostacles and opportunities. – Anand, India: Gujarat Sahitya Prakash 1984. 316 p. = Series X: Jesuit theological forum. Studies; $ 15,–.

Fries, Heinrich – Karl Rahner: Einigung der Kirchen – Reale Möglichkeit. Mit einer Bilanz „Zustimmung und Kritik" von Heinrich Fries. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 189 S.; kart. DM 16,80.

Herms, Eilert: Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 208 S. = Kirche und Konfession XXIV; kart. DM 30,–.

Herms, Eilert: Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit. Bedenken anläßlich des Buches von H. Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. – UnSa XXXIX, 1984, 178–200; S. 201–218: Swidler, Leonard: Wahrheitsfindung im Dialog. Plädoyer für einen Paradigmawechsel in der systematischen Reflexion; S. 219–223: Papandreou, Damaskinos: Die orthodoxe Kirche und der Dialog zwischen Ost und West; S. 224–233: Lønning, Per: „Die eucharistische Vision" – eine neue Zusammenschau von Gottesdienst- und Bekenntnisgemeinschaft?; S. 234–239: Kraft, Sigisbert: Die Eucharistische Liturgie von Lima; S. 240–253: Ellingsen, Mark: Luthers katholische Amtsvorstellung; S. 254: Evangelisch-lutherische Thesen zum Verständnis des kirchlichen Amtes.

Das Papstamt: Dienst oder Hindernis für die Ökumene? (Tagung der Kath. Akademeie in Bayern u. der Evang. Akademie Tutzing vom 5./6. 5. 1984 in München.) Von Vasilios von Aristi (u. a.) – Rgb: Pustet (1985). 184 S.; kart. DM 26,80; [enth.:] S. 9–41: Blank, Josef: Petrus – Rom – Papsttum. Eine folgenreiche Geschichte; S. 43–64: Kallis, Anastasios: Petrus der Fels – der Stein des Anstoßes? Das „Petrusamt" in der Sicht der Orthodoxie; S. 65–111: Meyer, Harding: Ein evangeliumsgemäßes Papstamt. Kritik und Forderung aus reformatorischer Sicht; S. 113–138: Kasper, Walter: Das Petrusamt als Dienst der Einheit. Die Lehre des I. und II. Vatikanisches Konzils und die gegenwärtige Diskussion; S. 139–149: Pannenberg, Wolfhart: Das Papsttum und die Zukunft der Ökumene. Anmerkungen aus lutherischer Sicht; S. 150–160: Heron, Alasdair: Das Papsttum und die Ökumene. Eine Stellungnahme aus reformierter Sicht; S. 161–167: Papandreou, Damaskinos: Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche; S. 169–171: Aristi, Vasilios von: Das Papsttum und die Zukunft der Ökumene. Stellungnahme aus griechisch-orthodoxer Sicht; S. 171–184: Fries, Heinrich: Der Papst und die Zukunft der Ökumene.

X. Moraltheologie

May, William E.: **Aquinas** and **Janssens** on the moral meaning of human acts. – Thomist XLVIII, 1984, 566–606.

Münk, Hans J.: Der Freiburger Moraltheologe Ferdinand Geminian **Wanker** ‹1758–1824› und Immanuel Kant. Historisch-vergleichende Studie unter Berücksichtigung weiteren philosophisch-theologischen Gedankenguts der Spätaufklärung. – Düs: Patmos (1985). IX, 452 S. = Moraltheologische Studien. Historische Abteilung X; kart. DM 42,–.

McCormick, Richard A. – Lisa Sowle Cahill – John Langan – David Hollenbach: Notes on moral theology: **1984**. – ThSt XLVI, 1985, 50–114.

Garciá de Haro, Ramón: «Principles of Catholic Moral Life»: la renovación de la Teología Moral en los Estados Unidos. – Scripta theologica XVI, 1984, 203–232.

Curran, Charles E.: Critical concerns in moral theology. – Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press 1984. 264 p.; $ 16,95.

Johnstone, B. V.: A proposal for a method in moral theology. – Studia moralia XXII, 1984, 189–212.

Kaczyński, Edward, OP: Norma morale in prospettiva personalista. – Angelicum LXII, 1985, 53–68.

Smart, J. J. C.: Ethics, persuasion and truth. – Lo: Routlegde & Kegan Paul 1984. IX, 158 p. = International Library of philosophy; £ 12,95.

Goffi, Tullo: L'etica dell'antico testamento. – Rivista di teologia morale XVII, 1985, 55–66; p. 67–81: Lorenzetti, Luigi: Nuove domande etiche e insegnamento della religione.

Meilaender, Gilbert: The theory and practice of **virtue**. – Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press 1984. 191 p.; $ 16,95.

Der ethische **Kompromiß**. [Von] Wilhelm Breuning (u. a.). Hrsg. von Helmut Weber. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B, Wien: Herder (1984). 146 S. = Studien zur theologischen Ethik XI; kart. DM 34,–; [enth. u. a.:] S. 15–58: Lohfink, Gerhard: Gesetzeserfüllung und Nachfolge. Zur Radikalität des Ethischen im Matthäusevangelium; S. 59–76: Eid, Volker: Die gestörte Kommunikation über das Ethische. Fakten und Hintergründe; S. 77–112: Breuning, Wilhelm: Konsensbildung in der kirchlichen Gemeinschaft; S. 113–146: Mieht, Dietmar: Christliche Überzeugung und gesellschaftlicher Kompromiß.

Mahoney, John: Bio-ethics and belief. Religion and medicine in dialogue. – Lo: Sheed & Ward (1984). 127 p.; £ 3,95.

Fraling, Bernhard: Methodisches zur **Friedensethik** im ökumenischen Vergleich. – Catholica XXXIX, 1985, 27–51; S. 52–68: Wolbert, Werner: Ein guter Baum bringt gute Früchte. Konsekutives und finales Verständnis von Moralität im ökumenischen Gespräch.

Covi, Ettore: Desiderio e tenerezza. Morale sessuale cattolica e protestante a confronto. – Laurentianum XXVI, 1985, 73–112.

Ziegler, Josef Georg: Extrakorporale Zeugung in moraltheologischer Sicht. – TThZ XCIV, 1985, 37–54.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Dammertz, Viktor, OSB: **Poverty** in the rule of St. Benedict and today. – AmBenRev XXXV, 1984, 1–16; p. 25–49: Odermann, Valerian John, OSB: Interpreting the rule of Benedict: Entering a world of wisdom.

Frauenmystik im Mittelalter. Wissenschaftliche Studientagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 22.–25. Febr. 1984 in Weingarten. Hrsg. von Peter Dinzelbacher u. Dieter R. Bauer. – (Ostfildern:) Schwabenverl. (1985). 397 S., zahlr. Abb. auf Taf. im Text; kart. DM 58,–; [enth.:] S. 11–23: Dinzelbacher, Peter: Europäische Frauenmystik des Mittelalters. Ein Überblick; S. 24–47: Gössmann, Elisabeth: Das Menschenbild der **Hilde-**

gard von **Bingen** und **Elisabeth** von **Schönau** vor dem Hintergrund der frühscholastischen Anthropologie; S. 48–77: Köpf, Ulrich: **Bernhard** von **Clairvaux** in der Frauenmystik; S. 78–98: Vekeman, Herman: **Beatrijs** van **Nazareth**. Die Mystik einer Zisterzienserin; S. 99–122: Heszler, Esther: Stufen der Minne bei **Hadewijch**; S. 123–151: Schmidt, Margot: Elemente der Schau bei **Mechthild** von **Magdeburg** und **Mechthild** von **Hackeborn**. Zur Bedeutung der geistlichen Sinne; S. 152–177: Dinzelbacher, Peter: Die ‚Vita et Revelationes' der Wiener Begine **Agnes Blannbekin** († 1315) im Rahmen der Viten- und Offenbarungsliteratur ihrer Zeit; S. 178–200: Ringler, Siegfried: Die Rezeption mittelalterlicher Frauenmystik als wissenschaftliches Problem, dargestellt am Werk der Christine **Ebner**; S. 201–230: Vavra, Elisabeth: Bildmotiv und Frauenmystik – Funktion und Rezeption; S. 231–255: Breure, Leen: Männliche und weibliche Ausdrucksformen in der Spiritualität der **Devotio moderna**; S. 256–274: Schweitzer, Franz-Josef: Von Marguerite von **Porète** († 1310) bis Mme. Guyon († 1717): **Frauenmystik** im **Konflikt** mit der Kirche; S. 275–289: Nyberg, Tore: **Birgitta** von **Schweden** – die aktive Gottesschau; S. 290–313: Schneider, Roswitha: **Katharina** von **Siena** als Mystikerin; S. 314–340: Wöhrer, Franz: Aspekte der englischen Frauenmystik im späten 14. und beginnenden 15. Jahrhundert; S. 341–346: Langer, Otto: Zur dominikanischen Frauenmystik im spätmittelalterlichen Deutschland; S. 347–365: Rapp, Francis: Zur Spiritualität in elsässischen Frauenklöstern am Ende des Mittelalters; S. 366–390: Bauer, Dieter R.: Diskussionsüberblick.

Haas, Alois Maria: Geistliches Mittelalter. – Frb/S: Universitätsverlag 1984. XVII, 547 S. = Dokimion. Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie; kart. sfr 84,–.

Ladame, Jean: Les saints de France et Notre Dame. – P: Editions S.O.S. (1983). 355 p.; F 100,–.

Vicaire, M.-H.: L'Ordre de Saint Dominique en **1215**. – AFP LIV, 1984, 5–38; p. 83–112: Barth, H. M.: Die Dominikuslegende im ersten Lektionar Humberts von Romans ‹1246›.

Noë, Hilde: Veertig- en vijftigjarigen als tekstkritisch probleem in **Ruusbroecs** ‚Becoringhen'. – OGE LIX, 1985, 3–16; p. 17–26: Hendrix, Guido: Refutatie van W. Baier inzake de relatie Michael de Massa/Ludolf van Saksen; p. 27–109: Andriessen, J.: Literatuuroverzicht **1984**.

Guerra, Santiago: **Símbolo** y experiencia espiritual. – Revista de espiritualidad XLIV, 1985, 7–49; p. 51–77: Diego Sánchez, Manuel: La catequesis y la espiritualidad de los Padres en su expresión simbólica; p. 79–110: Ruiz, Federico: El símbolo de la noche oscura; p. 111–120: Castellano, Jesús: El cuerpo y el círculo. Dos simbolismos comunitarios de Doroteo de Gaza; p. 121–132: Gutiérrez, Miguel: El Dios joven y anciano de Africa; p. 133–139: Bertini, Giovanni María: La simbología mística musulmana en San **Juan de la Cruz** y Santa **Teresa de Jesús**; p. 141–150: Antolín, Fortunato: Aclaraciones sobre «La Torrecilla» del Monasterio de la Encarnación de Avila; p. 151–179: Bibliografía.

Principe, Walter H.: **Thomas Aquinas**' spirituality. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1984. 30 p. = The Etienne Gilson series V.

Chiocchetta, Pietro: La spiritualità tra Vaticano I e Vaticano II. – R: Ed. Studium (1984). 237 p. = La Spiritualità Cristiana. Storia e testi XVIII.

Lipski, Alexander: Thomas **Merton** and Asia: his quest for utopia. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. (1984.) IV, 92 p. = Cistercian Studies series LXXIV; $ 11,–.

Borriello, Luigi, OCD: L'itinerario spirituale del cristiano: tra mistagogia e mistica. – Angelicum LXII, 1985, 282–305.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Rohrbaugh, Richard L.: Methodological considerations in the debate over social class status of early christians. – American Academy of religion LII, 1984, 519–546.

Moreau, Jean-Pierre: Rome ou l'Angleterre? Les réactions politiques des catholiques anglais au moment du schisme ‹1529–1553›. – (P:) Presses Universitaires de France (1984). 377 p. = Publications de l'Université de Poitiers. Lettres et Sciences Humaines XXII; F 190,– [Diss., Paris. Sorbonne]

Lambert, Bernard: OP: «Gaudium et spes» hier et aujourd'hui. – NRTh CVII, 1985, 321–346; p. 347–360: Maggiolini, Sandra: La liberté religieuse. Vingt ans après «Dignitatis humanae». Limites et perspectives d'un document conciliaire.

Scannone, J. C.: Influjo de Gaudium et Spes en la problemática de la evangelización de la cultura en América Latina – Evangelización, liberación y cultura popular. – Stromata XL, 1984, 87–103.

Stegmann, Josef: Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte. Die Gegenwart. – Mchn, Wien: Olzog (1983). 198 S. = Olzog-Studienbuch.

Theologie und funktionale Systemtheorie. **Luhmanns** Religionssoziologie in theologischer Diskussion. Hrsg. von Michael Welker. – (Ffm:) Suhrkamp (Taschenbuch Verl.) (1985) 144 S. = Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; kart. DM 12,–; [enth.:] S. 16–25: Geisthardt, Günter: Skizze der Religionstheorie Niklas Luhmanns; S. 26–37: Kasprzik, Brigitta: Der Anspruch von Luhmanns Theorie und einige Probleme der Theorieanlage; S. 38–56: Raden, Matthias J.: Die chiffrierte Einheit einer expansiven Welt: Die heimliche „religiöse Funktion" der Weltgesellschaft in der funktionalen Systemtheorie Luhmanns; S. 57–75: Cornelius, Jochen: Die Wirklichkeit der Weltgesellschaft; S. 76–92: Kasprzik, Wolfgang: Die Funktion der Religion für Luhmanns Theorie; S. 93–119: Welker, Michael: Die neue „Aufhebung der Religion" in Luhmanns Systemtheorie; S. 120–130: Schloz, Adelbert: Dekomposition und Heil. Die Komplexität einer theologisch verantwortlichen Gottes- und Rechtfertigungslehre als ungelöstes Problem der religionssoziologischen Theorie Luhmanns; S. 131–144: Möller, Ulrich – Helmut Niedermeier – Dietrich Werner: Zur Grundlagendifferenz und zu den Bedingungen der Kommunikation zwischen Theologie und funktionaler Systemtheorie.

Schneider-Flume, Gunda: Theologie als Kritik von Sinnsystem und Sinnkonstruktion. Zur Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann. – NZSystThRel XXVI, 1984, 274–288.

Lane, Dermot A.: Foundations for a social theology: praxis, process, and salvation. – Dublin: Gill and MacMillan (1984). 192 p.; £ 7,95.

O'Toole, Roger: Religion: Classic sociological approaches. – Scarborough, Ontario: McGraw-Hill Ryerson, 1984. 276 p.; paper $ 12,95.

Religion and the sociology of knowledge. Modernization and pluralism in Christian thought and structure. Ed. by Barbara Hargrove. – Macon, GA: Edwin Mellen Pr. 1984. 402 p. = Studies in religion and society VIII; $ 49,95.

Laurent, Philippe: L'église et les pauvres. Jésus le pauvre. La condition ouvrière. L'emergence des peuples pauvres. – (P:) Desclée [&] de Brouwer; (P:) Bellarmin (1984). 163 p.; Croire aujourd'hui; F 53,–.

Stangl, Bernhard: Untersuchungen zur Diskussion um die Demokratie im Deutschen Katholizismus. Unter bes. Berücks. ihrer Grundlagen und Beurteilung in den päpstlichen und konziliaren Erklärungen und Stellungnahmen. – (Mchn:) Tuduv-Verl. (1985). VII, 623 S. = Tuduv-Studie. Reihe Politikwissenschaft V; kart. DM 77,80.

Teklak, Czeslaw, OFM: Gli studi su Gesù nel pensiero marxista dalla seconda guerra mondiale ad oggi. – Antonianum LIX, 1984, 541–627.

Chiavacci, Enrico: Dignità dell'uomo ed etica economica. – Rivista di teologia morale XVII, 1985, 15–34.

Plattel, M. G.: Economische wetenschap en ethiek. – ThT XXV, 1985, 4–19; p. 19: Economic sciences and ethics; p. 20–33: Heuvel, Frans van den: Sociale zekerheid in discussie; p. 33: Social security in discussion; p. 34–38: De Clercq, B. J.: Notitie over discussies rond de sociale zekerheid in België; p. 38: Note on discussions concerning social security in Belgium; p. 39–58: Van Eupen, Theo: Theologische peiling naar economische keuzen; p. 58: Theological evaluation of economic choices; p. 59–82: Lange, H. M. de – H. Spee: Kerkelijk spreken over vragen van makro-ekonomie; p. 82–83: Ecclesiastical discussion on the questions of macro-economics.

XIII. Kirchenrecht

Human dignity and human rights, Rom, Dez. 1983. International Theological Commission. Working papers – Droits et dignité de la personne humaine. – Gregorianum LXV, 1964; p. 231–270: Ernst, Wilhelm: Ursprung und Entwicklung der Menschenrechte in Geschichte und Gegenwart; p. 271–299: Hamel, Edouard, SI: L'Église et les droits de l'homme. Jalons d'histoire; p. 301–317: Ahern, Barnabas Mary, CP: Biblical doctrine on the rights and duties of man; p. 319–325: Schönborn, Christoph, OP: Menschenwürde und Menschenrechte im Licht der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu; p. 327–336: Schürmann, Heinz: Menschenwürde und Menschenrechte im Licht der „Offenbarung Jesu Christi"; p. 337–363: Schönborn, Christoph, OP: L'homme créé par Dieu: le fondement de la dignité de l'homme; p. 365–387: Pozo, Cándido, SI: El hombre pecador; p. 389–430: Principe, Walter, CSB: The dignity and rights of the human person as saved, as being saved, as to be saved by Christ; p. 431–443: Khalife-Hachem, Elie, OLM: L'anthropologie ches les Pères Orientaux; p. 445–472: Walgrave, Jan H., OP: Personalisme et anthropologie chrétienne; p. 473–481: Onaivekan, John: De dignitate et jure hominis status quaestionis in "Tertio Mundo".

Heinemann, Heribert: Ökumenische Implikationen des neuen kirchlichen Gesetzbuches. – Catholica XXXIX, 1985, 1–26.

Stankiewicz, Antoni: Prima responsa authentica Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici authentice interpretando. – PerRMCL LXXIII, 1984, 285–292; p. 293–328: Javier Urrutia, Francisco, SJ: De quibusdam questionibus ad librum primum Codicis pertinentibus; p. 329–378: Ghirlanda, Gianfranco, SJ: De obligationibus et iuribus Christifidelium in communione ecclesiali deque eorum adimpletione et exercitio; p. 379–410: Coccopalmerio, Francesco: Quaestiones de paroecia in novo Codice; p. 411–450: Beyer, Jean B., SJ: De novo iure circa vitae consecratae instituta et eorum sodales quaesita et dubia solvenda; p. 451–486: De Paolis, Velasio, CS: Quaestiones miscellaneae.

Hierold, Alfred E.: Inhaltliche Perspektiven des Verfassungsrechtes des revidierten kirchlichen Gesetzbuches. – AkKR CLII, 1983, 349–368; S. 369–407: Schmitz, Heribert: Taufe, Firmung, Eucharistie. Die Sakramente der Initiation und ihre Rechtsfolgen in der Sicht des CIC von 1983; S. 408–464: Prader, Josef: Interrituelle, interkonfessionelle und interreligiöse Probleme im Eherecht des neuen CIC.

Jaeger, David-Maria A., OFM: Animadversiones quaedam de necessitudine inter potestatem ordinis et regiminis iuxta C.I.C. recognitum. – Antonianum LIX, 1984, 628–646.

Branchereau, P.: Le sacrement de mariage dans le Code de droit canonique. – NRTh CVII, 1985, 376–393.

Socha, Hubert: Die Mitverantwortung der Laien nach dem neuen Kirchenrecht. – TThZ XCIV, 1985, 55–74. 127–142.

Die Kirchen und das Arbeitsrecht in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich – Les églises et le droit du travail en France et en République Fédérale d'Allemagne – Bernd Rüthers. – Kehl am Rhein; Straßburg: Engel 1984. 142 S. = Deutsch-Französische Kolloquien Kirche – Staat – Gesellschaft VI.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Fischer, Alfons: **Pastoral** in **Deutschland** nach 1945. Bd I: Die „Missionarische Bewegung" **1945–1962**. – Wü: Echter Verlag 1985. 327 S.; kart. DM 39,–.

Hübner, Eberhard: Theologie und Empirie der Kirche. Prolegomena zur praktischen Theologie. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins 1985). VIII, 345 S.; kart. DM 48,–.

Bonhoeffer, Thomas: Ursprung und Wesen der christlichen **Seelsorge**. – Mchn: Kaiser 1985. 176 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie XCV.

Capps, Donald: Pastoral care and hermeneutics. – Phil, Pa.: Fortress Press (1984). 127 p. = Theology and Pastoral care series; $ 5,95.

Renna, Lucio, OCarm: I compiti dei religiosi nella pastorale organica della chiesa particolare. – Carmelus XXXI, 1984, 175–194.

Haller, Manfred: Christus, das Geheimnis Gottes. Die Wiederentdeckung neutestamentlichen Gemeindelebens. – Asslar: Schulte & Gerth (1984). 187 S.; kart. DM 8,95.

Besserer, Armin E.: Die Bedeutung der Psalmen für die seelsorgerliche Arbeit. – Stu: Christl. Verlagshaus (1984). 174 S.; kart. DM 14,80 [Diss., Atlanta]

Duda, Paweł: Die theologische Konzeption der Verkündigung nach Thaddaeus **Soiron**. Eine historisch-systematische Untersuchung (Teologiczna koncepcja przepowiadania według Tadeusza Soirona, dt.) – Mönchengladbach: Johannes-Duns-Skotus-Akademie 1984. 212 S. = Rhenania Franciscana. Beih. V. [Diss., Warschau. Akademia Teol.]

Dannowski, Hans Werner: Kompendium der **Predigt**lehre. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1985). 168 S.; kart. DM 19,80.

Ferrer, Jesús: El sujeto de la Unción de Enfermos. Reflexiones pastorales. – Scripta theologica XVI, 1984, 169–182.

Leers, Bernardino, OFM: Perfil do ministro da reconciliação sacramental. – REB XLIV, 1984, 477–500.

Emeis, Dieter: Jesus Christus – Lehrer des Lebens. Katechetische Christologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 197 S.; kart. DM 19,80.

Religionspädagogische Reformbewegung: **1900–1933**. Ausgew. Reformdokumente zur evang. u. kathol. Religionspädagogik. Besorgt u. kommentiert von Werner Wiater. – Hild, Zü, NY: Olms 1984. VII, 199 S. = Documenta paedagogica II; kart. DM 29,80.

Werbick, Jürgen: Wahrheit, die dem Menschen gut tut. Zur Diskussion um die Korrelationsdidaktik. – KatBl CX, 1985, 326–336; S. 336–348: Betz, Georg: Was hilft leben? Für eine andere kirchliche Erwachsenenbildung; S. 348–357: Stachel, Günter: Narrative Theologie oder Theorie und Praxis des Erzählens?

Kurz, Helmut: Methoden des Religionsunterrichts. Arbeitsformen und Beispiele. – Mchn: Kösel 1984. 165 S., Ill., graph. Darst.; kart. DM 26,80.

Schmidt, Heinz: Religionsdidaktik. Ziele, Inhalte u. Methoden religiöser Erziehung in Schule u. Unterricht. Bd II: Der Unterricht in Klasse 1–13. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1984. 320 S. = Theologische Wissenschaft XV.

Stahl, J.: Pour une typologie de la Résurrection du Christ en catéchèse. – NRTh CVI, 1984, 204–221.

Rittgen, Paul: Perspektiven zur gegenwärtigen Situation der Didaktik des schulischen Bibelunterrichts. – TThZ XCIV, 1985, 89–103.

Paul, Eugen: (Neue) **Medien** – religionspädagogisch betrachtet. – Religionspädagogische Beiträge XV, 1985, 2–24: S. 25–44: Rehm, Willy: Die kommende Informationsgesellschaft; S. 45–74: Betz, Georg: Mehr Fernsehen, die Risiken und die Wirkungsforschung; S. 75–98: Betz, Georg: Die „neuen Medien" und die katholische Kirche. Positionen – Hintergründe – Anfragen; S. 99–125: Hilpert, Konrad: Die Einführung neuer Kommunikationstechniken im Spannungsfeld von Meinungsfreiheit, Sozialität und Gerechtigkeit.

XV. Liturgiewissenschaft

Gamber, Klaus: Die Meßfeier nach altgallikanischem Ritus: anhand der erhaltenen Dokumente dargestellt. – Rgb: Pustet 1984. 95 S., Ill. = Studia patristica et liturgica XIV; DM 20,–.

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

Nautin, Pierre: Le rituel de mariage et la formation des Sacramentaires «Léonien» et «Gélasien». – EL XCVIII, 1984, 425–457.

Franco, Brovelli: L'edizione del **Messale ambrosiano** a cura del card. Giuseppe Pozzobonelli. – Ricerche storiche sulla Chiesa Ambrosiana XII, 1983, 20–38; p. 49–226: Marco, Navoni: «Antiphona ad Crucem». Contributo alla storia e alla liturgia della Chiesa milanese nei secoli V–VII.

Dirks, Ansgarius, OP: De liturgiae dominicanae evolutione. – AFP L, 1980, 5–21; LII, 1982, 5–76; LIII, 1983, 53–145; LIV, 1984, 39–82.

Zanon, Giuseppe: Catalogo di rituali liturgici italiani dall'inizio della stampa al 1614. – Studia Patavina XXXI, 1984, 497–564.

Johnson, Cuthbert: Prosper **Gueranger** 1805–1875. A liturgical theologian. An introduction to his liturgical writings and work. – R: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1984. 473 p. = Studia Anselmiana LXXXIX = Analecta liturgica IX.

Martimort, Aimé Georges: La Constitution sur la liturgie de Vatcian II. Esquisse historique. – MaisD CLVII, 1984, 33–52; p. 53–104: Applications pour la France des documents romains concernant la réforme liturgique.

La riforma liturgica in **Italia**. Realtà e speranze. A cura di Pelagio Visentin. – Padova: Ed. Messaggero (1984). 302 p. = Caro Salutis cardo. Studi II; Lire 15 000; [cont.:] p. 11–34: Magrassi, M.: L'istanza pastorale chiave determinante della ricerca; p. 35–170: Grolla, V. – G. A. Battistella: La situazione della riforma liturgica in Italia; p. 171–182: Visentin, P.: Radici e cause della situazione liturgica italiana; p. 183–204: De Sandre, I.: Strutture istituzionali e rinnovamento liturgico: produzione di senso e comunicazione – Primo approfondimento di un sociologo; p. 205–220: Brovelli, F.: L'eucaristia domenicale: riflessioni e proposte; p. 221–242: Il rinnovamento liturgico in Italia (Commissione episcopale per la liturgia – CEI).

Citrini, Tullio: Sul fondamento teologico dei ministeri liturgici non ordinati. – SC CXII, 1984, 435–448; p. 449–462: Navoni, Marco: Natura e funzione dell'antifona «ad Crucem». Appunti per una storia dell'ufficiatura mattutina ambrosiana.

Favreau, François: La liturgie. – (P:) Desclée (1983). 215 p. = L'Héritage du Concile; F 89,–.

Power, David N., OMI: Unsearchable riches: The symbolic nature of liturgy. – NY: Pueblo 1984. VIII, 240 p.; $ 9,95.

Segala, Franco: Immagini della beatitudine del "Liber orationum psalmographus". Studio analitico-dottrinale. – R: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1984. 546 p. = Studia Anselmiana LXXXVIII = Analecta liturgica VIII; Lire 52 000.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Waldeyerstr. 41, 4400 Münster; Prof. Dr. Fritz Arnold, Heiligengeistgasse 2, 8390 Passau; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Norbert Maria Borengässer, Kirchweg 12, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Basilius Doppelfeld, Benediktinerabtei, 8711 Münsterschwarzach; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshauser Weg 2, 4790 Paderborn; Dr. Winfried Glade, St. Gabriel, A-2340 Mödling; Prof. Dr. Josef Glazik MSC, Klosterhof 8, 8139 Bernried; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Cherubine-Willimann-Weg 1, 5400 Koblenz-Arenberg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Rudolf Haubst, Domfreiheit 3, 5500 Trier; Dr. Linus Hauser, Hagemanns Kämpken 12, 4400 Münster-Roxel; Dr. Bernd Jaspert, Lindenstr. 13, 3500 Kassel; Dr. Rainer Kampling, Kilianstr. 9, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck OFM, St. Mauritiusstr. 22, 8702 Estenfeld; Prof. Dr. Karl-Heinz Kleber, Prinz-Eugen-Str. 23, 8390 Passau; Prof. Dr. Otto Knoch, Michaeligasse 13, 8390 Pasau; Prof. Dr. Joseph Listl, Universitätsstr. 10, 8900 Augsburg 1; Prof. Dr. Heinz Loduchowski, Richard-Strauß-Str. 26, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ricarda-Huch-Str. 6, 4400 Münster; Dr. Venicio Marcolino, Hausserstr. 150, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Stanislaw Napiórkowski, ul. Nowotki 7, PL-20-039 Lublin; Anacleto de Oliveira, Franziskushospital, St.-Mauritz-Freiheit, 4400 Münster; Prof. Dr. Eugen Paul, Kirchenweg 11, 8901 Diedorf; Dr. Hermann Peiter, Pastorat, 2427 Kirchnüchel; Prof. Dr. Rudolf Pesch, Waltherstr. 32, 8000 München 2; Prof. Dr. Joachim Piegsa, Universitätsstr. 10, 8900 Augsburg 1; Stefan Rau, Breul 23, 4400 Münster; Christoph Riedel, Reisserstr. 4, 8070 Ingolstadt; Prof. Dr. Lothar Ruppert, Univ. Freiburg, Werthmannplatz 3, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Heribert Smolinsky, Ruhruniv. Bochum, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum; Prof. Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Anton Schall, Trübnerstr. 38, 6900 Heidelberg; Prof. Dr. Johannes Schmid, Im Grund 11, 8702 Oberdürrbach; Dr. Robert Stalder SJ, Kaulbachstr. 31A, 8000 München 22; Dr. Christoph Stoll, Werner-Friedmann-Bogen 30, 8000 München 50; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Salzstr. 13, 4400 Münster; Dr. Franz Georg Untergaßmair, Univ. Osnabrück, Postfach 13 49, 2848 Vechta; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Dorbaumstr. 86, 4400 Münster; Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, In den Eichen 85, 6237 Liederbach 1; Dr. Werner Wolbert, Kamp 6, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Hans Zirker, Blumenstr. 29, 4044 Kaarst 1.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 18,50 DM, jährlich 84,— DM, Studenten-Abonnement 67,20 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1985 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1985

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte bei:
„Die vier theologischen Zeitschriften" und „Vielverehrte Heilige" (beide Verlag Aschendorff)