446

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1985** **81. Jahrgang**

Dieter Emeis: Ein Erwachsenen-Katechismus? . . . . . Sp. 265

Allgemeines . . . . . Sp. 269
J. I. Gonzáles Faus / J. Vives / J. Rambla / X. Alegre / R. Sivatte / V. Codina: La justicia que brota de la fe (Rom 9,30) (A. de Oliveira)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 271
R. Martin-Achard: Permanence de l'Ancien Testament (J. Scharbert)
Die Bücher der Könige. Übers. und erklärt von Ernst Würthwein (G. Hentschel)
H. Irsigler: Psalm 73 – Monolog eines Weisen (O. Loretz)
G. Gerleman: Der Menschensohn (R. Pesch)
W. Berg: Die Rezeption alttestamentlicher Motive im Neuen Testament – dargestellt an den Seewandelerzählungen (H. Schweizer)
W. Grundmann: Die frühe Christenheit und ihre Schriften (O. Knoch)
E. Ruckstuhl/O. Niederberger: Schöpfen aus biblischen Quellen (O. Knoch)
J. Chr. Beker: Paul the Apostle (J. Blank)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 281
Ikonen. Hrsg. von Helmut Brenske (L. Heiser)
Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag (Th. Baumeister)
Alte Kirche I. Hrsg. von Martin Greschat (R. Tremblay)
V. Twomey: Apostolikos Thronos (W. Gessel)
Platonismus und Christentum. Hrsg. von Horst-Dieter Blume und Friedhelm Mann (W.-D. Hauschild)
Renovatio et Reformatio. Hrsg. von Manfred Gerwing und Godehard Ruppert (W. Beinert)
E. Ennen: Frauen im Mittelalter (A. Angenendt)
Leben als Ringen um die Wahrheit. Hrsg. von Günter Biemer und James Derek Holmes (Teresa Berger)

Dogmatik, Fundamentaltheologie . . . Sp. 294
F.-J. Niemann: Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit (H. Verweyen)
G. Heinz: Divinam christianae religionis originem probare (H. Verweyen)
W. Baier: Die Kirche als Fortsetzung des Wirkens Christi (E. Fastenrath)
U. Asendorf: Luther und Hegel (G. Wenz)
H. R. Jauß: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik (J. Figl)
E. Biser: Menschsein und Sprache (G. Baudler)
F. Schüssler Fiorenza: Foundational Theology (H. Verweyen)

Philosophie . . . . . Sp. 313
R. Fornet Betancourt: Kommentierte Bibliographie zur Philosophie in Lateinamerika (W. Promper)
W. Goerdt: Russische Philosophie (H. Schmidinger)
K. Delikostantis: Der moderne Humanitarismus (G. Höver)
E. Levinas: Die Zeit und der Andere (R. Schaeffler)
Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Hrsg. von Ulrich Bart (R. Stalder)
C. Albrecht: Das mystische Erkennen (L. Hauser)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik, Moraltheologie . . . . . Sp. 322
Die Basisgemeinden – ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils. Hrsg. von Elmar Klinger und Rolf Zerfaß (L. Weimer)
A. Exeler: Jungen Menschen leben helfen (M. Blasberg-Kuhnke)
H. Schmidt: Religionsdidaktik (E. Paul)
St. Müller: Personal-soziale Entfaltung des Gewissens im Jugendalter (H. Loduchowski)

Kirchenrecht, Missionswissenschaften . Sp. 327
M. Kaiser: Geschieden und wieder verheiratet (K. Lüdicke)
Hans Barion, Kirche und Kirchenrecht. Hrsg. von Werner Böckenförde (G. May)
O. Stoffel: Die katholischen Missionsgesellschaften (J. Glazik)
R. Hartwich: Steyler Missionare in China (K. J. Rivinius)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 336
Große Mystiker. Hrsg. von Gerhard Ruhbach und Josef Sudbrack (B. Jaspert)
E. Sorge: Religion und Frau (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 337

Ein Erwachsenen-Katechismus?

von Dieter Emeis, Münster

Nach dem für die Arbeit mit Schülern konzipierten und vom Deutschen Katecheten-Verein herausgegebenen Katechismus „Grundriß des Glaubens" von 1980 ist jetzt der lange angekündigte Katholische Erwachsenen-Katechismus erschienen, herausgegeben von der Deutschen Bischofskonferenz.

1. Zur Intention des Buches

Wie aus dem Vorwort und aus einer Reihe von dem Buch vorangehenden Aussagen zu entnehmen ist, ist die primäre Intention des Werkes die von der Autorität der Bischöfe getragene verläßliche Darstellung des katholischen Glaubens. Die Bischöfe wollen aus ihrer besonderen Verantwortung für die Verkündigung des Wortes Gottes heraus mit dem Buch auf zwei Beobachtungen reagieren: Verunsicherung in Glaubensfragen und mangelndes Glaubenswissen. Als primäre Zielgruppe werden diejenigen genannt, die im Dienst der Kirche mit der Verkündigung des Wortes Gottes und der Glaubensunterweisung beauftragt sind, also Priester und Diakone, Religionslehrer und Katecheten. Nach anderen Vorversuchen wurde 1981 Prof. Dr. Walter Kasper – also ein Dogmatiker – gebeten, die Hauptlast bei der Erstellung des Textes zu tragen.

2. Zur Vorstellung des Werkes

Das Buch hat als Grundlage das Große Glaubensbekenntnis, das den Christen des Ostens und Westens gemeinsam ist. Dieses Glaubensbekenntnis wird aber nicht in seinen einzelnen Aussagen und in seinen fundamentalen Zuammenhängen ausgelegt, sondern dient auf weite Strecken hin als Anordnungshilfe für eine nicht nur verläßliche, sondern auch möglichst vollständige Darlegung der kirchlichen Lehrtradition. So bietet z. B. das Bekenntnis zu Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, sowohl den Anlaß zu einer systematischen Schöpfungslehre, als auch zur Darstellung der Lehre von den Engeln und den bösen Geistern, als auch zu einer kurzgefaßten dogmatischen Anthropologie und zur Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Bösen. Einen unmittelbaren Eindruck von diesem Vorgehen kann der Leser gewinnen, wenn er nicht nur das kurzgefaßte Inhaltsverzeichnis (5–6), sondern auch die ausführliche Gliederung (457–462) ansieht. Ähnlich sind auch früher Katechismen verfahren, und einige verfahren auch heute noch so. Ohne Probleme ist diese Praxis nicht, und zwar vor allem aus zwei Gründen. Zum einen steht sie in einer unaufhebbaren Spannung zu einer die Heilsgeschichte erzählenden Überlieferung. Zum anderen wird die relativ einfache Struktur der alten Glaubensbekenntnisse („Grundriß des Glaubens" wählte das Apostolicum) durch die Fülle von Exkursen überdeckt.

Obwohl die einzelnen Teile und Kapitel nicht ganz homogen sind, lassen sich doch einige allgemeine Kennzeichen der Darstellung hervorheben.

(1) Der Text dokumentiert in vielen Abschnitten die *Neuausrichtung dogmatischen Arbeitens am biblischen Zeugnis.* Nur noch selten muß die Bibel herhalten, um dogmatische Feststellungen mit aus dem Zusammenhang gerissenen Bibelworten zu belegen. Viel entschiedener

UB Tübingen
06. NOV. 1985

wird die Bibel hier als Ur-Kunde des Glaubens verstanden und behandelt. Dies ist vor allem wichtig in der Weise, wie auf Fragen zunächst das Zeugnis der Schrift gesucht bzw. die Lehrentwicklung als Entfaltung der biblischen Botschaft interpretiert wird. Weniger wichtig sind da die zuerst ins Auge fallenden abgedruckten biblischen Texte, die oft nicht ausgelegt, sondern nur zitiert werden. Da hat man nicht selten den Eindruck, daß sie nachträglich eingefügt sind. Weniger wichtig als die grundsätzliche Orientierung an der Bibel sind auch die in einigen Abschnitten sehr zahlreichen Verweise auf einzelne Bibelstellen. Es gibt auch Kapitel, in denen die Bibel weniger herangezogen wird, weil das systematisch-theologische Nachdenken eine Eigendynamik entwickelt, in der die Bibel nicht mehr viel weiterhelfen kann.

(2) *Die dogmatische Tradition* der Kirche wird *in ihrer Geschichtlichkeit* ernst genommen. Bei dogmengeschichtlichen Erinnerungen wird nicht nur versucht, die Aussagen aus der Entwicklung der Fragestellungen heraus verständlich zu machen und Mißverständnisse aufzuklären. Grundsätzlich wird auch an mehreren Stellen zugestanden, daß Lehraussagen die Wahrheit „in der begrenzten Perspektive der Fragestellungen ihrer Zeit und ihrer Aussagemöglichkeiten ausdrücken" (so formuliert der Katechismus selbst auf S. 57).

(3) Entschiedene Berücksichtigung finden *Aussagen sowohl des II. Vaticanums als auch der Gemeinsamen Synode* der Bistümer in der BRD. Da man allgemein beobachten muß, wie begrenzt die Orientierungshilfen des letzten Konzils und der bundesdeutschen Synode rezipiert sind, leistet hier der Text eine wichtige Erinnerungsarbeit, die nicht nur die ältere, sondern auch die jüngere Tradition gelten läßt.

(4) An allen Stellen, die für den *ökumenischen Dialog* bedeutsame Inhalte darstellen, wird dieser Dialog ausdrücklich und oft auch ausführlich zur Sprache gebracht. Dabei wird kontroverstheologisches Denken, das nur an der Abgrenzung interessiert ist, überwunden. Es werden Annäherungen beschrieben und auch tiefe Gemeinsamkeiten aufgedeckt. Es werden aber auch noch weiter zu besprechende Fragen und weiterhin unterscheidende (dadurch nicht immer auch gleich trennende) Grenzen benannt. Wahrscheinlich läßt sich der Grad der Annäherung bei einigen Fragen auch anders einschätzen, als dies in diesem Katechismus geschieht; aber das dürfte weniger wichtig sein als das immer spürbare Interesse an einem offenen Dialog.

(5) Zwar verweist der Katechismus des öfteren auf liturgische Texte und Symbole, auf Lieder im „Gotteslob" und auf den Aufbau sakramentaler Feiern; aber er bleibt in der für den Westen prägenden dogmatischen Tradition, die *nur begrenzt an dem in der Liturgie gefeierten Glauben interessiert ist.* So geht es z. B. in den Kapiteln über die Sakramente vielmehr um die Erörterung des „Wesens" der Sakramente als um eine Eröffnung ihrer Feier. Abschnitte über Weihnachten und Ostern, wie sie der Holländische Katechimus S. 93–99 bzw. S. 208–213 bietet, sucht man in diesem Katechismus vergeblich.

(6) Es war zu erwarten, daß der Katechismus in den Fragen, in denen durch in die Öffentlichkeit getragene theologische Diskussionen „Verunsicherung" entstanden ist, die *vom Lehramt vertretenen Positionen* enthält. Es ist anzuerkennen, daß sich der Katechismus bemüht, den Hintergrund der Diskussion sorgsam und fair aufzuzeigen. Es ist auch zu beachten, wie er durch die Behandlung der meisten dieser Fragen im Kleindruck zu erkennen gibt, daß sie in der Hierarchie der Wahrheiten nicht ersten Ranges sind. Vom Auftrag her war eher eine problemlösende Darstellung geboten als eine Hilfe für eine Haltung, die im Glauben auch offene Fragen hat, diese aber aushalten kann, wenn Antworten in dieser oder jener Richtung weder unseren Glauben an den Gott und Vater Jesu Christi unterwandern noch die Einheit der Kirchen bedrohen. Wie weit sich der Leser für die dargestellte lehramtliche Position gewinnen läßt, wird auch von der Kraft der Argumente und nicht allein von der die Position tragenden Autorität abhängen.

(7) Fast durchgehend wird deutlich gemacht, *daß die Wahrheit des Glaubens auch gelebt werden muß.* Darum verlangt die Darstellung danach, daß den Fragen christlich-kirchlicher Praxis heute näher nachgegangen wird. Es ist sehr zu bedauern, daß diese Aufgabe erst in einem zweiten Band nachgeholt werden soll. Die in dem vorliegenden Band gebahnten Hinwege zu christlich-kirchlicher Praxis zeigen allerdings deutliche Zurückhaltung (nicht Abweisung) in der Frage der politischen Dimension dieser Praxis (vgl. z. B. 254–255). Überhaupt finden sich nur wenige Versuche, die Glaubensaussagen auf unsere konkrete gesellschaftliche Wirklichkeit zu beziehen.

3. Zur Didaktik

Bei einem Katechismus darf man erwarten, daß ihm eine didaktische Konzeption zugrunde liegt. Bei der Vorlage des Evangelischen Erwachsenen-Katechismus wurde vor Jahren großer Wert darauf gelegt, diese offenzulegen und fruchtbar zu machen. Die „Einführung in den Katholischen Erwachsenen-Katechismus" durch W. Kasper (Düsseldorf 1985), gibt nur einige sehr knappe Hinweise zum didaktischen Konzept. Was kann man dazu im Buch selbst feststellen?

(1) Unter didaktischer Rücksicht fällt zunächst positiv auf, wie oft der Katechismus *Schwierigkeiten* zugesteht, die der heutige katholische Christ mit der kirchlichen Lehre hat. Diese Schwierigkeiten werden aufrichtig benannt und oft auch so bearbeitet, daß dadurch Zugänge zur Intention der Glaubensaussagen geschaffen werden.

(2) Nicht nur bei der Beachtung von Schwierigkeiten sucht der Text Kontakt zum heutigen Leser. Aber die motivierenden und von den uns heute bedrängenden Fragen ausgehenden Hinführungen fallen meistens kurz aus und wirken nicht selten wie vorgeklebt. *Die Gesamtdarstellung ist so konzipiert, daß der katholische Glauben eher vorgelegt und verdeutlicht als auch erschlossen und aktualisiert wird.* So wird geklärt, worum es theologisch geht und was die kirchliche Lehre sagt; aber die Aussagen werden nur sehr anfänglich auch in dem Sinne katechetisch bearbeitet, daß sie für die Leser zum Leben eröffnenden Zuspruch und Anruf werden können. Dazu müßten sie sehr viel entschiedener mit den Lebenserfahrungen der Menschen, ihren Freuden und Hoffnungen wie ihren Nöten und Ängsten in einen Zusammenhang gebracht werden. Die meisten Kapitel des Buches enthalten eher biblisch orientierte systematisch-theologische Glaubensinformationen als Katechesen. Greift man z. B. das Kapitel „Das Sakrament der Ehe" (386–397) heraus, so findet man dort Aussagen über das Wesen der Ehe als Sakrament des Neuen Bundes. Da ist von der Schöpfungs- und Erlösungsordnung und vom Bundesgedanken die Rede. Aber die Sehnsüchte und Zweifel, die junge Erwachsene auf ihrem Wege zur Ehe bewegen, werden nicht vergegenwärtigt, um sie mit diesen theologischen Aussagen in einen ermutigenden und kritischen Zusammenhang zu bringen. Die Situation der Ehe in unserer Zeit wird stattdessen mit einem von den Erfahrungen der Menschen ziemlich abgehobenen Zitat aus „Familiaris Consortio" skizziert. Dieses Kapitel wird jungen Erwachsenen, die Orientierung für ein Eingehen der Ehe im Glauben suchen, oder Eheleuten, die tiefer in das Geheimnis ihrer Gemeinschaft hineinfinden wollen, kaum weiter helfen. Es hilft auch denen nur wenig weiter, die ehevorbereitende oder -begleitende Katechese halten sollen, weil sie mit der Frage nach der Vermittlung dieser kirchlichen Ehelehre allein gelassenen werden. (Wie wenig hier übrigens die Betroffenen selbst im Blick sind, offenbart auf S. 389 der Abschnitt über den Zusammenhang von Glaube und Sakrament. Diese Sätze sind eindeutig nicht für Braut- und Eheleute geschrieben; es sind Sätze über Brautleute für Seelsorger.)

(3) Mit dem Gesagten hängt das *Problem der Sprache* zusammen. Zweifellos gibt es Passagen, in denen etwas von der Freude spürbar wird, die der Glaube in das zwischen Hoffnungen und Ängsten ausgespannte Menschenleben einbringt. Manchmal wird der Leser auch wirklich angesprochen, um ihn für die Botschaft zu gewinnen. Viele Abschnitte setzen aber Vertrautheit mit der biblischen Sprache voraus. Und wo die Inhalte primär dogmatisch behandelt werden, bleibt die Sprache spröde und lebensfern. (In diese Richtung einer „intensiven binnentheologischen Sprechweise" zielten neben der Kritik an der Unverständlichkeit großer Textteile für Durchschnittsleser Problemanzeigen, die A. Exeler 1983 zu dem ihm vorgelegten Text machte. Das sei hier angemerkt, weil Kritik an dem Katechismus durch einige Katecheten mit dem Verweis auf die Mitarbeit von A. Exeler zurückgewiesen wurde.)

(4) Ein vom Auftrag her gegebenes Grundproblem bei der Abfassung des Textes war es sicher, einerseits umfassend die Tradition der kirchlichen Glaubenslehre darzustellen, dies aber andererseits auf relativ engem Raum zu tun. Es gibt eine ganze Reihe von Kapiteln, denen es auf eine hochanzuerkennende Weise gelingt, auf wenigen Seiten übersichtliche Orientierung anzubieten. Dazu gehören z. B. die ekklesiologischen Kapitel (271–306) oder das Kapitel über das Sakrament der Buße (363–373) oder das Schlußkapitel mit seiner Eschatologie (398–431). Zum Teil sind aber auch *sehr konzentrierte Zusammenfassungen* entstanden, die der Leser um so besser aufnehmen kann, je intensiver er sich schon vorher mit den angesprochenen Inhalten befaßt hat. So war der Rez. z. B. dankbar für die zusammenfassenden Aussagen über den Heiligen Geist auf den Seiten 80–83 und 222–226; aber er hätte diese Aussagen sicher weniger verständig aufnehmen können, wenn er vorher nicht ausführlichere Arbeiten W. Kaspers über diese Fragen gelesen hätte. Gelegentlich werden die Zusammenfassungen so dicht, daß der Leser ohne andere dogmatische Studien kaum verstehen kann, worum es geht. Was z. B. auf den Seiten 76–80 von der theologischen und anthropologischen Bedeutung des Bekenntnisses zu

Jesus Christus als „Sohn Gottes" gesagt wird, dürfte ohne gründlichere christologische Studien kaum nachzuvollziehen sein, zumal die doxologische und soteriologische Dimension der Aussagen, auf die W. Kasper in seinem Werk „Jesus der Christus" so großen Wert legt, ausgeblendet bleibt bzw. nur angedeutet wird.

(5) Die *„Elementarisierung* und Konzentration des katholischen Glaubens, von der W. Kasper in seiner Einführung (66) spricht, ist für den Leser in der Fülle der vorgelegten Tradition *kaum auszumachen.* Hier wäre es wohl doch hilfreich gewesen, wenn das Elementare und Fundamentale, das es in allem Einzelnen zu vermitteln gilt, zunächst ganz deutlich vorgestellt worden wäre, um dann im Plural der entfalteten Glaubenslehre immer wieder darauf zu verweisen.

(6) Bei der didaktischen Gesamtwürdigung des Buches ist an den Auftrag zu erinnern: die verläßliche Darstellung des katholischen Glaubens. Diese ist – zumindest für einen bestimmten Leserkreis – weitgehend gelungen. Aber die Vermittlung dieser Glaubenslehre in das Glaubensleben heutiger katholischer Erwachsener ist noch eine weitere Aufgabe, die von dem Buch selbst nur sehr begrenzt angegangen wird. Ein Buch mit einem katechetischen Anspruch muß aber nicht nur darstellen, sondern auch vermitteln wollen. Die Darstellung des Glaubens ist nicht einfach gleichzusetzen mit ihrer verkündigenden Vermittlung an Erwachsene in unserer Gesellschaft. W. Kasper begründet die didaktische Zurückhaltung des Katechismus in seiner Einführung (69) positiv damit, daß er „didaktischen Sachverstand nicht gängeln, sondern freisetzen" will. Das unterstreicht den von der erklärten Intention des Buches mitgetragenen Eindruck, *daß der in diesem Buch vorgelegte katholische Glauben erst noch einer didaktischen Bearbeitung bedarf, also ein Buch für die Katecheten, nicht für die Erwachsenen in den Gemeinden sein will.*

4. Wem kann das Buch helfen?

Bei der sogenannten Sachanalyse muß jeder Katechet auf biblisch- und systematisch-theologische Arbeiten zurückgreifen. Dabei hält er sich normalerweise an probati autores, also Theologen, die sich als verläßliche Darsteller des Erkenntnisstandes ihres Fachgebietes bewährt haben. (Zu diesen gehört z. B. beim Rez. seit vielen Jahren W. Kasper.) Katecheten können jetzt zur eigenen theologischen Vergewisserung dieses Buch zu Hilfe nehmen. Sie finden zusammengefaßt, was sie sonst oft erst heraussuchen müßten. Sie haben zudem eine Auskunft, die von der Autorität der Bischöfe getragen ist. Das darf aber nicht heißen, daß damit andere probati autores, die ihren Dienst auch im Auftrag der Kirche wahrnehmen, überflüssig werden. Es kann sein, daß anderen Autoren eine Darstellung gelingt, die ebenso verläßlich ist und sich als hilfreicher erweist. Nicht jedem Katecheten „liegt" jeder Autor gleich gut – schon von seiner Sprache her. Und es bleibt wichtig, auch die Autoren zu beachten, denen nicht zuerst an ihrer „Verläßlichkeit" liegt, die aber neue Horizonte eröffnen, noch nicht gegangene sprachliche Wege gehen und noch nicht abgesicherte Versuche wagen. Es wäre sicher ein Verlust, wenn sich Katecheten nur noch an dem vorliegenden Buch orientieren würden.

Es ist weiter zu fragen, welche Katecheten das Buch fruchtbar werden benutzen können für ihre Sachanalysen. Es mag eine Reihe von Kapiteln geben, die ohne ein theologisches Studium als Orientierung aufgenommen werden können. Im ganzen aber ist das Werk *eine Hilfe für Theologen.* Diese waren und sind wohl weniger auf eine von der Autorität der Bischöfe getragene Darstellung angewiesen, weil sie eigentlich zu einer eigenen theologischen Meinungsbildung fähig sein und ihre probati autores finden sollten. Katecheten ohne theologische Ausbildung aber werden für ihre Aufgaben Darstellungen brauchen, die stärker an ihren Fragestellungen orientiert sind und ihnen die Inhalte näher bringen. So werden z. B. Firmhelfer zwar das Kapitel über die Firmung als Basisinformation aufnehmen können; aber sie werden Veranschaulichungshilfen für die recht abstrakten theologischen Aussagen benötigen, und die Texte über den Heiligen Geist, auf die dort verwiesen wird, werden sie weitgehend überfordern.

5. Ein Buch für die Erwachsenen in den Gemeinden?

Ist das Werk wirklich ein Erwachsenen-Katechismus? *Es ist kein Buch für die Erwachsenen in unseren Gemeinden und soll dies vom Auftrag her auch nicht sein.* Es war nicht an ein Buch gedacht, aus dem erwachsene Christen, die nicht eigentlich Theologie, sondern Lebenshilfe durch Glaubenshilfe suchen, ihren Glauben nähren können. Dieses Buch ist in den meisten seiner Kapitel weder ein Glaubenslesebuch noch ein geeignetes Medium für das Glaubensgespräch in den Gemeinden, wie es der Holländische Erwachsenen-Katechismus einmal war und z. T. auch noch ist. *Warum aber nennt man ein Buch, das primär für theologisch Gebildete* (nicht für die Erwaschenen in den Gemeinden) *den katholischen Glauben primär verläßlich darstellen* (nicht lebenshilfreich vermitteln) *soll „Erwachsenen-Katechismus"?* Diese Frage kann dem Herausgeber nicht erspart werden. Der Verweis darauf, daß auch der Römische Katechismus, der vom Konzil von Trient in Auftrag gegeben wurde, sich seinerzeit nicht an die Gläubigen in den Gemeinden, sondern an die Pfarrer richtete, ist keine befriedigende Antwort auf diese Frage. Zum einen können heute sehr viel mehr Erwachsene als damals mit einem Glaubensbuch umgehen; sie könnten also die Chance bekommen, ohne Christenlehre durch professionelle Katecheten um ihren Glauben gemeinschaftlich besorgt zu sein. Zum anderen wäre zur Anknüpfung an die nachtridentinische Tradition ein Titel *„Großer Katechismus"* zutreffender gewesen, weil er nicht von den Erwachsenen als Adressaten gesprochen hätte.

Es darf nicht geschehen und ist sicher weder vom Herausgeber noch von den Verfassern intendiert, daß sich Katechese künftig darauf beschränkt, Glaubensinhalte verläßlich und vollständig darzulegen. Wohl ist zu wünschen, daß das vorliegende Werk denen, die für ihr eigenes Glaubenswissen besondere Verantwortung tragen – also Studierenden der Theologie und Erwachsenen in einem theologischen Beruf –, bei der Wahrnehmung dieser ihrer Verantwortung eine anregende Hilfe wird. Für eine Erneuerung der Katechese, eine Erneuerung der Kirche und eine neue Blüte des Glaubens in unserem Land, wie sie Kardinal Höffner im Vorwort als Folge dieses Katechismus wünscht, ist noch mehr und anderes erforderlich als eine von der Autorität der Bischöfe getragenen Darstellung der kirchlichen Glaubenslehre. Soll der katholische Glaube auch der Glaube heutiger katholischer Christen bleiben und werden, dann wird vor allem das Zeugnis von Christenmenschen gebraucht, in deren Leben sich Glaubenswissen als Lebenswissen bewährt hat und die sich gegenseitig und andere mit ihrer lebenswirksamen Hoffnung anstecken können. Ein Zitat aus dem Buch zum Schluß: „In der gegenwärtigen Glaubenssituation kommt es sicherlich mehr darauf an, daß wir uns auf den einen Glauben in den vielen Glaubenssätzen konzentrieren, statt diesen immer mehr in Einzelsätze hinein auszulegen. In diesem Sinn muß unser Glaube gerade heute wieder einfacher werden!" (58)

González Faus, José Ignacio / **Vives,** Josep / **Rambla,** Josep M. a / **Alegre,** Xavier / **Sivatte,** Rafael / **Codina,** Víctor: **La justicia que brota de la fe (Rom 9,30).** – Santander: Edit. Sal Terrae (1982) 213 S. (Colección Presencia Teologica 13). kart.

Diese Aufsatzsammlung ist aus einem Seminar in der theologischen Fakultät der Jesuiten in Barcelona entstanden. Entgegen dem, was der Titel zu verstehen geben könnte, geht es dabei nicht um eine exegetische Untersuchung des Themas „Glaube und Gerechtigkeit bei Paulus" und auch nicht um die damit zusammenhängende und in Röm 9–11 behandelte Israelfrage. Es sind nicht historische Probleme des Urchristentums, die hier zugrundeliegen, sondern das Identitätskriterium des Christentums in der gegenwärtigen Gesellschaft. Daß dieses in der Ausübung der Gerechtigkeit besteht, wird in 3 Teilen aufgezeigt:

1. Biblische Theologie: nach R. Sivatte (13–34) ist die Gotteserfahrung in der Geschichte des AT überwiegend im Kontext einer vom Volk erlittenen Ungerechtigkeitssituation entstanden bzw. vertieft und verlangte jedesmal einen lebendigen, ethisch-sozialen und brüderlichen Kompromiß seitens der Glaubenden. Das ergibt sich aus einer Analyse des sozialen Kontextes von Traditionen und Büchern, wobei jedoch die heilsgeschichtliche Perspektive ziemlich beiseite bleibt; kein einziges Mal wird z. B. das Wort „Bund" erwähnt. In Anlehnung an die atl prophetische Vorstellung betrachtet X. Alegre (35–59) die Gerechtigkeit bei den Synoptikern: bei Mt (vor allem 5–7; 25,31–46) wird sie christologisch begründet und in Zusammenhang mit der ethischen Ausübung der Nächstenliebe gebracht; bei Mk ist sie in der Aufforderung Jesu zur Bekehrung (1,15) eingeschlossen; und bei Lk drückt sie sich in der Umkehrung der sozialen Strukturen (1,52f), in der prophetischen Verkündigung Jesu (4,16ff) und in den Orientierungen über den christlichen Gebrauch der materiellen Güter aus. Die Aktualisierung der jesuanischen Botschaft der Gottesherrschaft hängt mit der konkreten Situation der Evangelistengemeinden zusammen.

2. Systematische Theologie: um die theologische Basis der Gerechtigkeit festzustellen, vergleicht J. Vives (63–127) zunächst die biblisch-christliche Gottesvorstellung mit der griechisch-philosophischen. Die zweite sei von einer

Notwendigkeitsbeziehung, die erste von der Gnade und Freiheit bestimmt. Gottesverantwortung für Welt und Geschichte interpelliere die Menschen; diejenigen, die an die im Tod und der Auferstehung Christi offenbarte Allmacht Gottes glauben, seien dazu aufgefordert, denselben Kampf gegen das Böse und die Ungerechtigkeit fortzusetzen. Voraussetzung dafür sei, daß Gottes Stimme im Glauben gehört wird. Zur Erläuterung der christologischen Komponente der Gerechtigkeit verbindet J. I. González Faus (129–155) Jesulogie und Christologie, Nachfolge und Glaube. Im Jesus der Geschichte sei Gottesgerechtigkeit als Gerechtigkeit für die Armen offenbart; Jesus wird deshalb Gottes (Genit. subj.) Gerechtigkeit genannt (1 Kor 1,30), weil Gott selbst in ihm und in den an ihn Glaubenden die zwischenmenschliche Gerechtigkeit erfüllt. V. Codina (157–176) analysiert die Richtlinien der Ekklesiologie vor dem Konzil (Autorität) und danach (Gemeinschaft), in der 1. Welt (Dialog mit der Welt) und in der 3. (Gesellschaftskritik) und schlägt als Orientierungsprinzipien für eine solidarische Ekklesiologie vor, daß die christologische und pneumatologische Basis, das Reich Gottes und die Armen die Priorität in Kirche und Ekklesiologie haben sollen. Nur in der Solidarität mit den Unterdrückten sei die Kirche Sakrament des Gottesreiches.

3. Spiritualität und Hermeneutik: für J. M. Rambla (179–199) gilt das christliche Leben nur dann als geistlich, wenn es vom Geist Gottes bestimmt und geführt ist. Die Option für die Armen sei deshalb als Schlüssel der christlichen Spiritualität – wie bei Jesus – zu sehen, weil dabei der ganze Mensch in allen Wirklichkeitsdimensionen und auf der Ebene eines realen Kompromisses unter Gottes absoluter Initiative stehen kann. Dieselbe Option gilt nach J. I. González Faus (201–213) ebenfalls als Schlüssel für die Hermeneutik der Divinität Jesu, insofern in Jesus Gott selbst in Erscheinung getreten ist.

Eine Gesamtbeurteilung dieses Buches hängt nicht zuletzt von der eigenen Position gegenüber den neuen Richtlinien der theologischen Wissenschaft in der 3. Welt ab. Die Aufsätze wurden auf europäischem Boden verfaßt. Für die Vf. war dabei aber die Aktion und Situation der Kirche, vor allem in Lateinamerika, gewiß ausschlaggebend. Wer sich deshalb an der aktuellen Auseinandersetzung mit der Theologie der Befreiung beteiligen will, sollte an diesem Buch, bei einer aufmerksamen Lektüre, nicht vorübergehen.

Münster Anacleto de Oliveira

Martin-Achard, Robert: **Permanence de l'Ancien Testament.** Recherches d'exégèse et de théologie. – Genève, Lausanne, Neuchâtel: Revue de Théologie et de Philosophie, 1984. XII, 398 S. (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 11) kart.

Laut Vorwort von François Bovon handelt es sich hier um eine Sammlung der „Kleinen Schriften", herausgegeben vom Redaktionskommitee der RThPh und der Theologischen Fakultät Genf anläßlich der Emeritierung des bekannten schweizerischen Gelehrten. Die Aufsätze sind auf fünf Abteilungen verteilt.

Unter I „Théologie de l'Ancien Testament" finden sich folgende drei Beiträge: „Les voies de la théologie de l'Ancien Testament" (3–12), entnommen der RThPh III/9 (1959) 217–226, gibt einen Überblick über die Geschichte der Disziplin „Theologie des AT". – „La théologie de l'Ancien Testament après les travaux de G. von Rad" (13–20), aus ETR 47 (1972) 219–226, würdigt die Verdienste von Gerhard von Rad um neue Entwicklungen auf dem Gebiet der biblischen Theologie. – „À propos de la Théologie de l'Ancien Testament. Une hypothèse de travail" (21–29), aus ThZ 35 (1979) 63–71 = FS Hans Joachim Stoebe, schlägt eine biblische Theologie vor, die die Beziehungen Israels zu seinem Gott auf dem Hintergrund der Geschichte dieses Volkes in ihrer historischen Entwicklung darstellt, dabei kritisch bleibt, aber doch Gottes Großtaten in der Geschichte preist und sie als heilschaffend herausstellt.

Die Abteilung II „Le thème de l'Alliance" enthält drei Beiträge zum Thema „Bund": „La signification de l'Alliance dans l'Ancien Testament" (32–46), aus RThPh III/18 (1968) 88–102, stellt die Geschichte der neueren Forschung auf dem Gebiet der atl Bundesvorstellung dar. – „Trois ouvrages sur l'Alliance dans l'Ancien Testament" (47–54), aus RThPh 110 (1978) 299–306, nimmt kritisch Stellung zu den Arbeiten von E. Kutsch, L. Perlitt und P. Buis. – „Quelques remarques sur la nouvelle alliance chez Jérémie" (55–78), aus „Questions disputées d'AT" = BEThL 33, Gembloux-Leuven 1974, 141–164, vergleicht Jer 31,31–34 mit ähnlichen Stellen in Ez (das „neue Herz") und II-Jes (Jahwe schafft „Neues"), hält die Jer-Stelle im wesentlichen für echt und hebt den Glauben aller drei Propheten heraus, daß Jahwe ohne Zutun Israels die neuen Bedingungen für die Gemeinschaft zwischen ihm und seinem Volk schafft.

In der Abteilung III „Lieux théologiques", finden wir folgende Beiträge: „La signification théologique de l'élection d'Israël" (81–89), entnommen der ThZ 16 (1960) 333–341 = erste FS für Walther Eichrodt, kommt zum Ergebnis, daß der Erwählungsgedanke schon mindestens beim Jahwisten vorhanden ist, wenn sich auch der Terminus bḥr = ‚erwählen' erst seit Dtn findet. – „Brèves remarques sur la signification théologique de la Loi selon l'Ancien Testament" (90–106), aus ETR 57 (1982) 343–359, arbeitet den Gedanken heraus, daß das Gesetz für Israel ein Geschenk Gottes ist, das es ihm ermöglicht, entsprechend seiner Erwählung im Gottesbund und in der Freiheit gegenüber den dämonischen Mächten zu bleiben, vor denen die anderen Völker in der Angst leben. – „Israël, peuple sacerdotal" (129–146), aus VC 18, No 71/72, 1964, 11–28 = Ministère et Laïcat, Taizé 1964, 11–28, bietet eine Auslegung von Ex 19,3–8; Gen 12, 1–3; Jes 2,2–4 und Ps 96, wo überall der Gedanke vom Priestertum Israels gegenüber den anderen Völkern ausgesprochen und entfaltet wird. – „Remarques sur la signification théologique de la Création selon l'Ancien Testament" (147–155) = RHPhR 52 (1972) 3–11, kommt zum Ergebnis: Die realtiv späte Schöpfungstradition im AT ist doxologisch, soteriologisch und polemisch. – „Essai d'Évaluation Théologique de l'Apocalyptique Juive" (156–169), entnommen der FS Walther Zimmerli, Göttingen 1977, 262–275, setzt sich mit neueren Arbeiten über die Apokalyptik auseinander. – „Trois remarques sur la résurrection des morts dans l'Ancien Testament" (170–184), aus der zweiten FS Henri Cazelles = AOAT 212, Kevelaer-Neukirchen/Vluyn 1981, 302–317, stellt die sehr unterschiedlichen Aussagen des AT für ein Fortleben nach dem Tod dar und zeigt, daß es dabei nie allein um das Weiterleben des einzelnen, sondern der Glaubensgemeinschaft geht.

Unter IV „Exégèse" sind zehn exegetische Untersuchungen zusammengestellt: „Un exégète devant Genèse 32,23–33" (187–208), aus F. Bovon (Hrsg.), Analyse structurale et exégèse biblique, Neuchâtel-Paris 1971/72, 41–62, tritt für drei Auslegungsphasen ein, einmal der Text als ursprüngliche Einzelerzählung, dann der Text innerhalb des Jakob-Zyklus und schließlich der Text innerhalb des Kanons. – „À propos de la bénédiction de Juda en Genèse 49,8–12 (10)" (209–234), aus der ersten FS Henrich Cazelles, Paris 1981, 121–134, betrachtet den Text als messianisch aus der Zeit Davids oder Salomos. – „L'oracle contra Shebnâ et le pouvoir des clefs, És 22,15–25" (233–254), aus ThZ 24 (1968) 241–254, hält die Stelle für echt und hebt den Gedanken von der Schlüsselgewalt hier und im NT heraus, wobei er den protestantischen Theologen rät, Mt 16,18 ernster zu nehmen, als sie es gewöhnlich tun. – „Ésaïe 47 et la tradition prophétique sur Babylone" (237–259), aus FS Georg Fohrer = BZAW 150, Berlin 1980, 83–105, bietet eine eingehende Exegese des Textes und geht dann der Vorstellung „Babylon" bis ins NT nach. – Ähnlich verfolgt der Vf. im Beitrag „Ésaïe LIV et la Nouvelle Jérusalem" (260–284), aus Congress Volume Vienna = VT. S 32, Leiden 1981, 238–262, nach der eingehenden Auslegung von Jes 54 die Geschichte des Gedankens vom Neuen Jerusalem bis in das NT hinein. – „L'esperance des croyants d'Israël face à la Mort selon Ésaïe 65, 16c–25 et selon Daniel 12,1–4" (285–297), aus der FS Edmond Jacob = RHPhR 59 (1979) 439–451, leitet die Vorstellung von der Auferstehung aus der atl Apokalyptik ab und betrachtet sie nicht als individualistisch, sondern als gemeinschaftsbezogen. – „Sagesse de Dieu et sagesse humaine chez Ésaïe" (298–305), entnommen der FS Wilhelm Vischer, Montpellier 1960, 137–144, sieht in Jes 6 den Bericht über die Bekehrung Jesajas vom „Weisen" zum Kämpfer gegen die Überheblichkeit der menschlichen Weisheit und zum Vorläufer des Paulus in der Gegenüberstellung von menschlicher und göttlicher Weisheit. – „Ésaïe et Jérémie aux prises avec les problèmes politiques" (306–322), aus RHPhR 47 (1967) 208–224, stellt Jeremia als den Propheten, der die Unterwerfung unter Nebukadnezzar fordert, Jesaja gegenüber als dem Propheten des Vertrauens auf Gottes Hilfe gegen die feindliche Propaganda. – „Ezéchiel, témoin de l'Honneur de YHWH" (323–342), aus der FS André Neher, Paris 1975, 165–174, arbeitet die drei Hauptgedanken in der Verkündigung Ezechiels heraus: die Herrlichkeit Jahwes, der Name Jahwes und das Erkennen Jahwes. – „Quelques remarques sur la réunification du peuple de Dieu d'après Ezechiel 37,15ss" (333–342), aus der zweiten FS Walter Eichrodt = AThANT 59, Zürich 1970, 67–76, meint, aus dem zweiten Teil von Ez 37 auf den Glauben des Propheten an die Wiederherstellung des Davidisch-Salomonischen Großreichs schließen zu können.

Die Abteilung V „Essais" enthält zwei Abhandlungen und zwei Predigten: „Essai sur la figure d'Abraham" (345–353), aus „La figure d'Abraham", Genève 1973, 5–13, stellt Abraham als Typos für David, als Vater Israels und als Vorbild des Glaubens dar. – „Dieu en question et l'Ancien Testament" (354–362), aus Bull. du Centre Protest. d'Études, Genève 25/3 (1973) 25–33, betrachtet den Gott des AT unter den Gesichtspunkten: der Vater, der Allmächtige, der Schöpfer. – Die beiden Predigten haben „Psaume 88" (363–367) und „Psaume 16" (368–373) zur Vorlage und waren bereits veröffentlicht in „Emissions Protestantes", Genève 1979, 1–5 und 6–11.

Eine „Tabula gratulatoria" steht am Anfang des Bandes, das Schriftenverzeichnis, ein Stellenregister und Corrigenda bilden den Abschluß. – Alle Beiträge sind in ihrer ursprünglichen Gestalt mit den damaligen Seitenzahlen am oberen Rand und den neuen Seitenzahlen im vorliegenden Band am unteren Rand abgedruckt; sie sind also hier unverändert geblieben.

Die Herausgeber verdienen den Dank der Fachkollegen, da sie hier sehr wichtige Beiträge eines verdienten Gelehrten wieder zugänglich gemacht haben, die z. T. in Zeitschriften und Sammelwerken standen, welche nicht jedem Interessenten leicht zugänglich sind.

München Josef Scharbert

Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17 – 2. Kön. 25. Übersetzt und erklärt von Ernst **Würthwein.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. XVI, 313 S. (Das Alte Testament Deutsch, Teiland 11,2. Neues Göttinger Bibelwerk) kart. DM 42.–

Nachdem der erste Teilband zu 1 Kön 1–16 schon 1977 erschienen ist, liegt jetzt der vollständige Kommentar vor. Am Aufbau des Werkes hat sich nichts geändert. Die sorgfältige Übersetzung läßt durch den Gebrauch verschiedener Typen bereits erkennen, daß viele Abschnitte nicht einheitlich sind. Die literarkritischen Entscheidungen werden im Kommentar kurz begründet. Nach der Erläuterung der einzelnen Verse faßt nicht selten ein Nachwort die wesentlichen Punkte noch einmal zusammen. In solchen Abschnitten stellt W. auch seine Auffassung zu umfangreicheren Überlieferungen wie z. B. zur Elija- und Elischatradition dar (269–272 und 366–368).

Am Ende des zweiten Teilbandes äußert er sich grundsätzlich zur deuteronomistischen (dtr) Redaktion (485–515). Dabei bekennt er sich zu den Auffassungen, die in der Schule R. Smends entwickelt worden sind (488f). Die dtr Grundschrift (DtrG) stammt – anders als bei F. M. Cross und seinen Schülern – nicht mehr aus vorexilischer Zeit, sondern aus den Jahren unmittelbar nach 587 v. Chr. (vgl. den Anhang, 505–515). Die zweite, prophetisch orientierte Redaktion (DtrP) fand in der Mitte des 6. Jh.s statt (503). W. hält es für möglich, daß zwei verschiedene Gruppen zu dieser Redaktionsschicht beigetragen haben. Die erste (DtrP1) habe prophetische Auftritte neu geschaffen; die zweite (DtrP2) sei dagegen vorwiegend rezeptiv gewesen und habe z. B. die ältere Elijatradition aufgenommen (496–498). Die nomistische Phase (DtrN) setzt W. gegen Ende des 6. Jh.s an. Er rechnet mit einer Vielzahl von Redaktoren, die das Gesetz in den Mittelpunkt ihrer Geschichtsbetrachtung stellten. Er verzichtet aber darauf, sie durch besondere Siglen voneinander zu unterscheiden (anders R. Stahl, Aspekte der Geschichte deuteronomistischer Theologie, Diss. theol. Jena 1982).

Für W. ist „das Königsbuch" (vgl. 485) mit der dtr Redaktion natürlich noch nicht abgeschlossen. Nach seiner Meinung sind z. B. die Elischageschichten erst in nachdtr Zeit in das Buch eingefügt worden. Das bedeutet allerdings nicht, daß sie erst so spät entstanden sind. W. weiß, daß viele Erzählungen und Berichte schon ein längeres Wachstum hinter sich hatten, als sie Eingang in das dtr Werk fanden. Er kommt damit zu einer stark diachronen Auslegung.

Im Nachwort zu 2 Kön 6,24–7,20 stellt er sich selbst die Frage, welche Schicht der Exeget interpretieren soll. Die Antwort lautet: „Die Aufmerksamkeit muß dem Wachstumsprozeß selber gelten, d. h. dem Ausgangspunkt ebenso wie den weiteren Stadien und den Interessen, die in ihnen am Werk waren und sich einen Ausdruck suchten." (316). Einem strengen Strukturalisten wird eine solche Auslegung nicht behagen. Aber die diachrone Betrachtung ist gerade bei den Königsbüchern höchst angemessen, da sie bis in die Textkritik hinein erkennen lassen, wie intensiv man an ihnen gearbeitet hat.

Eine andere Frage ist, ob man sich im einzelnen immer den Thesen und Argumenten des Kommentators anschließen kann. So bleibt zu prüfen, ob W. den Umfang der dtr Bearbeitung richtig abgesteckt hat.

Wer dem „Pandeuteronomismus" nicht anhängt, wird sich darüber freuen, daß W. den Schluß des zweiten Buches (2 Kön 25,8–30) nicht zur dtr Redaktion rechnet. „Denn den Versen fehlen sowohl spezifisch dtr Formulierungen wie Vorstellungen . . ." (484). Hat sich W. aber selbst immer an dieses Prinzip gehalten? Das läßt sich nicht sagen. Er rechnet z. B. den Todeswunsch Elijas in 1 Kön 19,4b zu DtrN, obwohl es dafür doch kaum ein Indiz gibt (229). Die Aussage Jehus, Ahab habe dem Baal nur wenig gedient (2 Kön 10,18), soll der gleichen späten Schicht angehören (340–342). Ist aber der dtr Schule, die Ahab nie geschont hat (1 Kön 16,30–33; 21,20b–22.24–26), ein solches maßvolles Urteil überhaupt zuzutrauen? Umgekehrt spricht W. die offenkundig dtr Verse in 2 Kön 9,7–10a der dtr Schule ab und weist sie einer nachdtr Bearbeitung zu (330).

Aus den genannten Beispielen geht bereits hervor, daß W. zu der in Mode gekommenen Spätdatierung tendiert. So setzt er die Szene in 2 Kön 2,16–18 später als den Abschnitt in 2,2–6 an. Er begründet seine Ansicht damit, daß die Jünger in 2,2–6 schon „um Elijas Entrückung wissen" (276). Er verläßt sich dabei offensichtlich auf die Argumentation eines seiner Schüler (H.-Chr. Schmitt, Elisa, Gütersloh 1972, 105f. 129f). Man darf aber doch wohl fragen, ob nicht jener Text als der ältere gelten darf, in dem das Geheimnis der Entrückung Elijas nur Elischa und noch nicht seinen Schülern enthüllt ist (vgl. G. Hentschel, 2 Könige, Würzburg 1985, 8–10).

Einem Kommentator sind in der Regel enge Grenzen gezogen. Darum läßt sich nicht jede These hinreichend begründen. Der Leser darf sich aber selbst eine Meinung bilden, wenn Urteile über das historische Geschehen allzu apodiktisch gefällt werden. Für W. ist z. B. die Datierung der Reform Joschijas im achtzehnten Jahr der Regierung eine späte dtr Erfindung (447). Ein einleuchtender Grund für diese Ansicht wird leider nicht angegeben. Hinter der Angabe, daß man die Aschera aus dem Tempel entfernt habe (2 Kön 23,6), sieht W. „eher haßerfülltes Wunschdenken von DtrN als historisches Geschehen" (457). Was spricht für diese Auffassung?

Es bleibt aber das Verdienst des Autors, den zur Zeit gründlichsten Kommentar zu den Königsbüchern in unserem Sprachraum geschrieben zu haben. Damit hat er auch einen Beitrag zur dtr Redaktion geleistet. Durch seine pointierte Stellungnahme zu vielen einzelnen Fragen wird er sicher die Diskussion weiter anregen.

Erfurt Georg Hentschel

Irsigler, Hubert: **Psalm 73 – Monolog eines Weisen.** Text, Programm, Struktur. – St. Ottilien: EOS Verlag 1984. XII, 404 S. (Münchener Universitätsschriften Kath.-Theol. Fakultät. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 20. Bd) kart. DM 40.–

Der Vf. gliedert sein Werk in folgende Abschnitte: 1. Kritik der überlieferten Textgestalt (Primärer Text, Einheitlichkeit und Werden) (3–105), 2. Zum Methodenprogramm: Weitere Schritte zum Verstehen der Psalmeneinheit (106–139); 3. Kritik der Textstruktur (140–334); 4. Struktursynthese, Funktion und Folgerungen (335–371). Am Schluß des Buches folgen eine Werkstattübersetzung von Ps 73 (372–373), Verzeichnisse und Register (374–404).

Im Rahmen der Schule W. Richters schwebt dem Vf. die Begründung einer Art wissenschaftlicher Auslegung von Bibeltexten vor, die man vielleicht am besten als Exegeselinguistik oder je nach Belieben als Exegeselinguistizismus bezeichnen könnte. Es wird jedenfalls das Kolossalgebäude einer Textinterpretation angestrebt, das vom Ansatz her schon groß dimensioniert ist (siehe 139). Wenn wir jedoch mehr von informationstheoretischen Gesichtspunkten ausgehen, ergibt sich für den gleichzeitigen Leser von Ps 73 und des Buches von I. doch wohl an vielen Stellen, wenn nicht sogar insgesamt, das Problem, daß Ps 73 leichter zu dekodieren ist als das opus magnum von 404 Seiten über die achtundzwanzig Psalmverse.

Da der Vf. dem kolometrischen Aspekt des Textes zu Recht eine ausschlaggebende Bedeutung beimißt (84–85), wende ich mich im folgenden dieser Frage zu, wobei die Problemstellung auf den für die Interpretation des Vf.s bedeutsamen Vers 1 beschränkt bleibt.

Als Lesung von V. 1 schlägt der Vf. das Bikolon

'k ṭwb l jšr 'l Doch gut ist zum Redlichen Gott, //
JHẆH l brj lbb Jahwe zu denen, die rein sind am Herzen.

vor (5. 10–11. 55. 96–97. 242–243. 326. 372), das er dem ersten Sprecher des Psalms, dem primären Psalm zuweist. V. 1 habe später eine kollektivierende Überarbeitung erfahren (100–105). Zu Recht betont er, daß *jśr'l* „Israel" aus *jšr 'l* „(für den) Geraden Gott" durch neu deutende Wortableitung zustandegekommen ist (102).

Während über den sekundären Charakter der kollektivierenden Deutung von V. 1 durch Bildung von *jśr'l* aus *jšr 'l* somit keine Zweifel bestehen können, ist m. E. die Frage, ob V. 1 zum „primären Psalm", wie er ihn versteht, gehört, vom Vf. ohne zureichende Gründe positiv beantwortet worden. Für die Deutung von Ps 73 ergeben sich von dieser Position aus für den Vf. weiterreichende Konsequenzen für die Gesamtinterpretation des Liedes.

Nach H. Gunkel ist V. 1 zu lesen

„Eitel Güte ist ‚Gott für den Redlichen',
‚Jahwe' denen, die reinen Herzens sind"

und als Zusatz eines Mannes zu betrachten, der zur Beruhigung des Lesers das befriedigende Ergebnis gleich vorausgestellt habe. Neben inhaltlichen Gründen führt er für diese Trennung auch das Metrum an (H. Gunkel, Psalmen, S. 311–312).

Es dürfte H. Gunkel und anderen zuzustimmen sein, daß der allgemeine Spruch V. 1 kaum als ursprüngliche Einleitung zum individuell gehaltenen Bericht V. 2ff zu verstehen ist. V. 2 stellt offensichtlich das unvollkommene Zitat eines vorgegebenen Textes dar, das mitten in der Erzählung ansetzt, ohne Bekanntgabe der näheren Situation des Sprechers. Von V. 2 her stellt sich so unmittelbar das Problem von V. 1 in ganz neuer Perspektive. Dann V. 1 in der Form der kollektivierenden Deutung könnte als ursprüngliche Einleitung zu V. 2 konzipiert sein. Es ist deshalb für V. 1 folgende Entwicklung zu erwägen:

A (Vorläufer von B)		B (tatsächlicher Psalmtext)	
'k ṭwb l jšr 'l	11	*'k ṭwb l jśr'l 'lhjm*	16
JHẆH l brj lbb	11	*l brj lbb*	7

Während im ursprünglichen Bikolon vom einzelnen Rechtschaffenen die Rede ist, unterscheidet man in der kollektivierenden Deutung zwischen dem „reinen" Israel und den Sündern in ihm. Diese Fassung ist der Vorspann zu V. 2.

Das Beispiel von V. 1 zeigt, daß mit einer kolometrischen Analyse keineswegs vorschnelle Fragen der Redaktion und Neusemantisierung zu verquicken sind. Der Vf. ist dieser Gefahr erlegen, so daß er in der Folge einen primären Psalm 73 kreiert, der so nie bestanden haben dürfte.

Der Vf. hat zu Ps 73 ein imposantes und lehrreiches Werk geschaffen. Mit ihm wirft er mit besonderer Dringlichkeit die alte Frage wieder auf, ob es möglich ist, durch gezielte Abstraktion den unbequemen historischen Einzelfall zu bewältigen. Der Vf. dürfte mit seinem respektablen Entwurf die Kritiker und Zweifler jedoch kaum überzeugen.

Münster Oswald Loretz

Gerleman, Gilles: **Der Menschensohn.** – Leiden: E. J. Brill 1983. VI, 79 S. (Studia Biblica, Volume I.) kart. HLF 33.–

Der schwedische Alttestamentler lenkt die Auslegung der Menschensohnaussagen auf neue, ungewohnte Bahnen von einem neuen Ausgangspunkt her: der Übersetzung der aramäischen *bar našā',* was mit dem griechischen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nicht überwörtlich, sondern falsch wiedergegeben sei: Es gehe nicht um den Menschen oder Menschensohn, sondern „den vom Menschlichen Verschiedenen". David habe – wie Deuterojesaja, Sapientia Salomonis und Jesus Sirach erkennen ließen – der Tradition des späteren Israel als der „Abweichende" und „Unterschiedliche" gegolten. *„bar nāšā'* signalisiert eine Bezugnahme auf David, und die Menschensohnaussagen sollen auf dem Hintergrund der Davidüberlieferungen gelesen werden . . . Als sich Jesus *bar nāšā'* nennt, meint das nicht, daß er sich als einen

beliebigen Andersartigen bezeichnet, sondern daß er sich mit dem paradigmatisch Andersartigen, d. h. David in Person identifiziert ... Die Identifikation mit David ist für das Jesusbild der Evangelien konstitutiv und nicht an die ausdrückliche Verwendung des Menschensohntitels gebunden" (72).

G. versucht schließlich auch zu zeigen, daß im äthiopischen Henochbuch der *walda sab'e* als David porträtiert wird: „der bei Gott verborgene und in der Endzeit zurückkehrende David" (66).

Ein bleibendes Verdienst der Studie G.s ist jedenfalls, auch wenn man seiner Menschensohn-Interpretation nicht folgt, der Aufweis des breiten Hintergrundes von David-Traditionen für Texte der Evangelien und des äthiopischen Henochbuches. Die These, daß Jesus mit dem Ausdruck „vom Menschen Verschiedener" auf sich selbst als neuen David hinweise, müßte – was G. in dieser Studie nicht tut – an ihr ungünstigen Texten weiter geprüft werden, z. B. an Mk 12,35–37 par., wo Jesus unter Berufung auf David (mit Ps 8 und Ps 110, jeweils Davids-Psalmen) die Davidssohnschaft des Messias in Frage stellt und wohl den „Menschensohn/Gottessohn" höher stellt als David! Tut er dies nicht auch (in einem Schluß a minori ad majorem) in Mk 2,23–28?

G. meint hingegen (vgl. 21–23) zu diesem Text: „Klarer und unzweideutiger kann die Identifikation von David und dem Menschensohn nicht ausgedrückt werden" (22). Er verfolgt alle Spuren, die seine These begünstigen, sehr entschieden und rasch. Doch ob er so ins Ziel der neuen Lösung eines alten Rätsels gekommen ist, erscheint recht fraglich.

München Rudolf Pesch

Berg, Werner: **Die Rezeption alttestamentlicher Motive im Neuen Testament – dargestellt an den Seewandelerzählungen.** – Freiburg: Hochschulverlag 1979. IX, 374 S. (Hochschulsammlung Theologie. Exegese Bd 1). Kart. DM 55.–

Die Habilitationsschrift (Universität München) setzt sich ein bescheidenes Ziel: zwar soll der theologische Sinngehalt der drei Seewandelerzählungen (Mt 14,22–27; Mk 6,45–52; Joh 6,16–21) erhoben werden, wenn man dafür bewußt den Hintergrund des AT berücksichtigt. Aber: „Die Arbeit will nicht beweisen, daß Stellen aus dem Alten Testament ... einen Verständnishorizont bilden" (1; vgl. 313). Die Arbeit stellt umfangreich atl (aber auch z. B. griechisches) Material vor, das möglicherweise für die 3 Erzählungen relevant ist. Ob eine solche Verbindung angenommen werden muß, wird nicht problematisiert, genausowenig wie eine Einzelexegese bzw. Textbeschreibung der 3 Varianten beabsichtigt ist (knappe Hinweise hierzu lediglich 322ff). Die Zentren der Texte (ohne Diskussion bestimmt: Mt 14,25–27; Mk 6,48b–50; Joh 6,19b–20) werden herausgelöst und nach den Aspekten „Formel" (= „ganz feste Wortverbindung") und „Motiv" (= „geprägtes Bedeutungssyndrom" – !) zergliedert (vgl. 2f). Damit steht im wesentlichen die Gliederung der Arbeit.

Das 1. Kap. untersucht das Motiv „Wandeln auf Wasser", das 2. Kap. das Motiv „Vorübergang Gottes", das 3. das mit einer Formel verbundene Motiv vom Erschrecken vor einem göttlichen oder dämonischen Wesen, das 4. untersucht die Selbstvorstellungsformel ANI HU – EGO EIMI, das 5. die Formel „Fürchte dich nicht".

Vf. ist sich bewußt, daß zu vielen dieser Aspekte z. T. umfangreiche Arbeiten vorliegen. Dieses große Material speziell im Blick auf die Seewandelerzählungen zu sichten und übersichtlich zusammenzutragen ist ein Hauptinteresse dieser Arbeit. Diesen Dienst leistet sie denn auch. Aber weder methodisch noch von der materialen Basis her wird ein zwingender neuer Auslegungsgesichtspunkt geboten.

Eine Stärke des Vf.s sind zweifellos die zahlreichen forschungsgeschichtlichen Rückblicke. Bereits in der Einleitung werden die Erklärungstypen der Seewandelerzählungen ausführlich vorgestellt (Exodustypologie; Beeinflussung durch die Elija-Elischa-Tradition; Begriffe und sprachliche Wendungen, die dem AT entnommen sind – letzteren Weg wird auch Vf. gehen).

Kap. 1 (43ff) muß klären, ob überhaupt vom „Wandeln auf dem Meer" die Rede ist, nicht vielmehr vom „Wandeln am Meer". Der Sinn von hebr. ᶜal und seiner Wiedergabe in der LXX ebenso wie der dazugehörigen Verben steht zur Debatte. Zu korrigieren: nach Ps 24,2 hat Jahwe die Erde nicht ᶜal jāmīm (= „auf Tage"), sondern ᶜal jammīm (= „auf Meere") gegründet (vgl. 46). Ergebnis: die Verbalkonstruktion ist nicht eindeutig, aber der Kontext der NT-Stellen spricht für ein Gehen Jesu auf dem Meer. Die Art des Gehens war nicht machtvolles Auftreten (ließe ἐπιβαίνειν erwarten), sondern müheloses, freies Gehen (περιπατεῖν ἐπί), vgl. 53. Antike, v. a. griechische Texte mit dem Seewandelmotiv liefern – berücksichtigt man die Gattungen – keine echte Parallele (vgl. 75 – eine reflexe Gattungsbestimmung für die NT-Texte war nicht durchgeführt worden). Im AT springt v. a. der auch von anderen schon erkannte Text Ijob 9,8 ins Auge (allerdings Differenz in der Art des Gehens, s. o.: Jahwe schreitet machtvoll über das Meer).

Kap. 2 (103ff) macht bewußt, daß der Vorübergang Jahwes relativ oft im AT erwähnt wird. Allerdings ist das Motiv ambivalent: meist bedeutet es Heil, seltener Unheil (z. B. Ijob 9,11). – Kap. 3 (145ff) bezieht sich nur auf Mt und Mk, da bei Joh die Verwechslung Jesu mit einem Gespenst fehlt. Ausgehend vom Mutzuspruch θάρσει/θαρσεῖτε werden ganz unterschiedliche Notsituationen aufgelistet, in denen im AT jemandem Mut gemacht wird, begründet durch Hinweis auf Rettung oder auch lediglich auf den Sprecher selbst (vgl. 150f).

Kap. 4: Nach ausführlichem Forschungsrückblick (159ff: Ego eimi verstanden als messianische Formel, als göttliche Offenbarungsformel, als Identifikationsformel – S. 181f verdruckt) folgt – in merkwürdiger Opposition: „Theologisches ANI HU und EGO EIMI" (186ff); gemeint ist die lange Reihe v. a. deuterojesajanischer Belege (mit Zeitangabe Jes 41,4; 46,4; 48,12; mit Partizip 43,25; 51,12; 52,6; mit Ausschließlichkeitsformel 43,10.13; 45,18; Dtn 32,39). Bei Jes 43,25 liege in „anoki anoki hu ..." eine Heilszusage; das zweimalige Pronomen der 1. Person lege den Akzent auf die Person des Vergebenden; „hu" ist möglicherweise Ersatzwort für „Jahwe" (vgl. 205f). Kontext und Konstruktion sind damit wohl unzureichend getroffen: rhetorisch sind die Pronomina ein Hieb, ein scharfer Kontrast zu den vorangegangenen Aussagen; der Aspekt „Vergebung" geht erst aus dem Partizip hervor; „hu" als Ersatzwort für „Jahwe" – der Gedanke erscheint mir abwegig, da das „Ich" Jahwes längst schon im Text präsent ist.

Kap. 5 (263ff) erinnert an die Lösungsversuche, „Fürchte dich nicht" als Offenbarungsformel, als Element des (hypothetischen!) priesterlichen Heilsorakels zu sehen – und es gibt je auch die Gegenpositionen. Die eigene Analyse führt inhaltlich zu einem „relativ einheitlichen Sinn ... (die) Aussagen sollen zeigen, daß sich das Volk in seinem Vertrauen nicht auf einen schwachen, hilflosen Gott einläßt" (311).

Kap. 6 referiert, daß üblicherweise „die Seewandelerzählungen der Evangelien als ‚Epiphanieerzählungen' aufgefaßt (werden): Jesus offenbart seine Göttlichkeit, indem er auf dem Wasser gehen kann" (321). Was Vf. S. 322ff als „Theologie" der Perikopen (ohne detaillierte Textbeschreibung) zusammenstellt, würde man – mehr textwissenschaftlich orientiert und auf solider Deskription aufbauend – als „Textintention" bezeichnen. Der Unterschied der Schlagwörter hat Nebeneffekte: ersteres verbreitet einen vertrauten Stallgeruch und ist von vornherein akzeptiert; das zweite muß gelegentlich seinen Platz im Rahmen einer theologischen Disziplin rechtfertigend behaupten. – Überträgt man die (oft ambivalenten) Ergebnisse zum möglichen AT-Hintergrund auf die NT-Varianten (vgl. 337), so hat in allen drei Jesus die Rolle des Heilbringers. Mk hat zusätzlich den Aspekt der Epiphanie Jesu. Mt akzentuiert mehr die Rettung durch den Glauben (vgl. auch: Petrus-Episode). Joh betont die Epiphanie Jesu im Wort.

Beachtet man die einleitend genannten Einschränkungen in der Zielsetzung, so bietet Vf. unter dieser Voraussetzung ein materialreiches, informatives weil durchsichtig gegliedertes Werk. Die Hauptfrage freilich, an der die ganze Arbeit hängt, bleibt nicht nur offen, sondern sie wird schon gar nicht in Angriff genommen: gibt es von den NT-Texten her überhaupt Indizien, daß sie explizit vom AT her gelesen werden wollen? Das scheint nicht der Fall zu sein. Folglich wird ein Assoziationshintergrund des heute in antiken Literaturen bewanderten Forschers erarbeitet. So nützlich das sein mag: nicht nur antike (vgl. die vielen Belege), sondern auch moderne Alltagserfahrung (vgl. den Zusammenhang: Wahrnehmung einer ungewöhnlichen Fähigkeit – Erschrecken – Beistandszusage durch Verweis auf eigene Person), vor allem wenn sie mit etwas Gespür für Poesie (für „Wandel auf dem Wasser" ein schönes ägyptisches Beispiel: S. 56f) und Symbolik einhergeht, kann auf die obigen Akzente stoßen. Wenn schon Textsignale fehlen, dann sollte man mit einem atl „Aufladen" der NT-Texte zurückhaltend sein.

Tübingen Harald Schweizer

Grundmann, Walter: **Die frühe Christenheit und ihre Schriften.** Umwelt, Entstehung und Eigenart der neutestamentlichen Bücher. Mit einem Vorwort von K. Haacker. – Stuttgart: Calwer Verlag (1983). 142 S., 1 Zeittafel, kart. DM 16.–

Der schmale Band bietet eine gut geschriebene, lesbare Übersicht über die Faktoren, die zu den Schriften des NT führten und skizziert die Fragen, mit denen sich diese Schriften beschäftigen. Dabei werden diese Zeugnisse der frühen Christenheit in der Abfolge ihrer Entstehung vorgeführt. Dem Vf. gelingt es, ein sehr eindrucksvolles, ganzheitliches Bild der frühen Christenheit zu entwerfen, das einen zutreffenden Eindruck vom Werden und Leben dieser Bewegung vermittelt. G., international angesehener Exeget, in der DDR lebend, hat die Gabe, seine gediegenen wissenschaftlichen Einsichten auf einfache, organische Weise zu vermitteln.

Sein Buch ist bestimmt für Katecheten, Diakone, Kantoren, Gemeindehelferinnen im kirchlichen Dienst, aber auch für kritische Bibelleser. Es wurde von dem Wuppertaler Exegeten Haacker mit der Absicht herausgegeben, einem ungesunden und gefährlichen Funda-

mentalismus entgegenzuwirken, der keine Notiz nimmt von den verwickelten historischen Gegebenheiten, welche das Werden und den Inhalt der ntl Schriften prägen, und der daher auch zu einseitigen und falschen Auslegungen führt. Daß Gottes Wort in geschichtlicher Gestalt begegnet, ebenso wie Jesus Christus selbst, wird in diesem Buch auf verständliche und aufbauende Weise dargestellt.

Nach Aussage dieser Einführung ist Paulus auch Verfasser des Kolosserbriefes und wurde wohl um 63 n. Chr. hingerichtet. Als möglich wird angesehen, daß auch der Apostel Johannes um 62 neben Jakobus bei Beginn des jüdischen Aufstandes ermordet wurde. Das Markusevangelium entstand wohl kurz vor 70. Zwischen 70 und 80 n. Chr. wanderten viele Judenchristen aus Palästina aus, darunter auch der sog. Presbyter Johannes. Der 1. Petrusbrief, die Pastoralbriefe und die Briefe des Jakobus und Judas werden auf 85–95 datiert. Das Johannesevangelium wird ebenso wie der 2. Petrusbrief etwa um das Jahr 100 n. Chr. angesetzt. Für das weitere Studium wird im Anhang auf eine gute Auswahl gediegener Fachwerke verwiesen. Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Probleme näher zu erörtern.

Der Bd ist auch für katholische Christen, von Bibellesern bis zu pastoralen und katechetischen Hilfskräften, durchaus empfehlenswert, weil er auf kompetene, zugleich verständliche Weise zuverlässig in die ntl Schriften und mit deren Hilfe in das Leben der Urchristenheit einführt und zu einem angemessenen Umgang mit diesen Schriften führen kann.

Passau Otto Knoch

Ruckstuhl, Eugen / **Niederberger,** Oskar: **Schöpfen aus biblischen Quellen.** Zugänge zu den Briefen des Neuen Testaments. – Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk (1983). 283 S., geb. DM 29,80

Zwei katholische Schweizer Theologen, ein Exeget und ein Pfarrer, unternehmen in diesem handlichen, sorgfältig gestalteten Band den Versuch, die vielen Christen weithin unvertrauten Briefe des NT literarisch und theologisch aufzuschließen. Dieser Versuch ist deshalb besonders zu begrüßen, weil die neue liturgische Leseordnung der Meßfeiern an Werktagen und Sonntagen Texte aus nahezu allen Briefen zu Gehör bringt. Diese Abschnitte können aber nur verstanden werden, wenn man den Zusammenhang kennt, aus dem heraus und in den hinein diese urchristlichen Schreiben entstanden sind und welche Bereiche und Fragen des urchristlichen Lebens darin zur Sprache kommen. Erschwert wird das Verstehen auch dadurch, daß die Sammlung dieser Briefe im NT nicht nach sachlichen Gesichtspunkten (Abfassungszeit, Themen, tatsächliche Verfasser) geordnet ist und daß nach heutiger Auffassung die Verfasserangaben sich oft nicht mit den tatsächlichen Verfassern decken. Andererseits aber geben diese Schreiben auf lebendige Weise Einblick in das Leben der Christen und ihrer Gemeinden in der ersten und zweiten nachapostolischen Generation und bieten wichtige Hinweise auf das, was für das Leben eines Christen und einer christlichen Gemeinde heute bedeutsam und nötig ist.

Um den Zugang zum Verstehen dieser Schriften zu erleichtern, haben sich die Verfasser entschlossen, die einzelnen Schriften je in ihrer Gruppe zeitlich zuzuordnen: echte Paulusbriefe, deuteropaulinische Schriften, katholische Briefe, und ihren Inhalt so zu kürzen, daß der Aufbau erhalten blieb, ja deutlicher hervortritt, andererseits aber nur die Texte geboten werden, die für das Verständnis dieser Schreiben heute wichtig sind. Den einzelnen Schreiben bzw. Schriftengruppen (z. B. Korintherbriefe, Pastoralbriefe, katholische Briefe usw.) ist je eine kurze Einleitung vorangestellt. Die einzelnen Auswahlstücke sind durch knappe Zwischentexte miteinander verknüpft, die auf den ursprünglichen Zusammenhang hinweisen und den weiteren Gedankengang erhellen.

Die Textdarbietung schließt sich mit wenigen Ausnahmen der Einheitsübersetzung an, um so den Kontakt mit dieser Textausgabe bewußt herzustellen. Vorangestellt ist eine Einführung in Ziel, Eigenart und Anlage dieser Auswahl verbunden mit Hinweisen auf den nutzvollen Gebrauch derselben, dazu eine Aufstellung wichtiger Fremdwörter mit beigegebener Erläuterung. In einem Anhang finden sich zwei Zeitpläne für eine fortlaufende Lesung dieser Schriften, je auf ein Jahr angelegt, zuerst der hier gebotene Auswahltext, dann von einzelnen Kapiteln aller Briefe. Das Buch wird so zu einer Grundlage für die tägliche Schriftlesung.

Bei dieser Handreichung handelt es sich um eine aus Erfahrung, theologischer Einsicht und großem pädagogischen Geschick erwachsene, ausgezeichnete Hilfe, die weithin, auch in Kreisen von Religionslehrern, Studierenden der Theologie, auch bei Seelsorgern und engagierten Christen bestehende Fremdheit gegenüber diesen bedeutsamen urchristlichen Zeugnissen zu überwinden und diese zu einem verständnisvollen Lesen derselben zu führen. Die Textauswahl erfolgte vollauf sachgemäß, konzentriert sich auf die wirklich bedeutsamen Abschnitte, der Aufbau der Briefe tritt deutlich hervor.

Vor allem aber machen die Einführungen und Zwischentexte auf behutsame, dabei pädagogisch förderliche Weise mit den Faktoren vertraut, die für das jeweilige Schreiben bestimmend waren, und umgehen auch nicht die schwierige Frage nach den tatsächlichen Verfassern der einzelnen Schriften. Als deuteropaulinisch werden herausgestellt: 2 Thess, Kol, Eph, Past, Hebr; bei 1 und 2 Petr werden ebenso wie beim Judasbrief urchristliche Verfasser angenommen, die nicht näher bekannt sind. Lediglich bei 1–3 Joh hält der Exeget E. Ruckstuhl es für möglich, daß es sich um denselben Verfasser wie jenen des Evangeliums handelt. Als jüngstes Schreiben des Neuen Testaments wird 2 Petr an das Ende der Auswahl gestellt. Die gebotenen Sachinformationen sind wissenschaftlich vollauf gerechtfertigt und sind aus eingehender Kenntnis der jeweiligen Gegebenheiten erwachsen. Sie beschränken sich auf das wirklich zum Verstehen der Briefe Notwendige. Es ist erstaunlich, wie es dem Vf. gelingt, auf knappstem Raum alles Wichtige an Sachinformationen lesbar zu bieten.

Dieser knappe, gut gestaltete und preiswerte Bd kann auf verantwortliche und pädagogisch überzeugende Weise dazu helfen, die Briefe des NT mit Einsicht, Freude und Gewinn zu lesen. Vor allem Seelsorger, Mitarbeiter in Seelsorge und Bibelarbeit und Religionslehrer finden hier eine pastorale Hilfe, die diesen Namen zu Recht verdient.

Passau Otto Knoch

Beker, J. Christiaan: **Paul the Apostle.** The Triumph of God in Life and Thought. – Philadelphia: Fortress Press (1980). XI, 452 S. Ln. $ 22,95

Das Paulus-Buch, das hier vorgestellt werden soll, ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Versucht es doch, Erkenntnisse der modernen Linguistik, insbesondere der „Transformationsgrammatik" von N. Chomsky für das Paulusverständnis fruchtbar zu machen, mit Erfolg, wie ich gleich betonen möchte, wobei Engpässe und formalistische Überbeanspruchungen glücklich vermieden werden. Vermieden wird ebenso eine „Paulus-Systematik", die den Apostel zu einem theologischen „Systematiker" modernen Zuschnitts machen würde, ohne der Kontingenz und Situationsbezogenheit seiner brieflichen Äußerungen Rechnung zu tragen. Paulus hat seine Theologie nicht abstrakt am Schreibtisch entwickelt, sondern immer neu im Dialog mit seinen Gemeinden und im Hinblick auf die jeweils anstehenden Gemeinde-Probleme. Kann man diese Situationsbezogenheit der paulinischen Theologie ignorieren und so ein „überzeitliches System" aus ihr machen? B. ist der Meinung, daß man das nicht kann, ohne ihr Gewalt anzutun; es ist seine Absicht, einen Zugang zu Paulus zu gewinnen, der diesem Faktor der historisch-konkreten „Kontingenz" durchgängig Rechnung trägt.

Das Buch gliedert sich in vier Teile und 16 Kapitel oder Paragraphen. Teil I, Introduction, behandelt 1. Paulus: Apostel der Heiden; 2. Der Charakter des paulinischen Denkens; – Teil II, Die Kontingenz / konkrete Situationsbedingtheit des Evangeliums: 3. Kontingenz und Kohärenz in den Paulusbriefen; 4. Kontextuelle Interpretation I: Galaterbrief; 5. Kontextuelle Interpretation II: Struktur und Argumentationsgang des Römerbriefs; 6. Kontextuelle Theologie in Röm und Gal; 7. Tradition und Evangelium; – Teil III, Die Kohärenz des Evangeliums: 8. Die apokalyptische Theologie des Paulus: Apokalyptik und Auferstehung Christi; 9. Der Skandal des Kreuzes; 10. Das Dilemma von Sünde und Tod: Gleichgewichtige oder verschiedene Mächte? 11. Das Rätsel des Gesetzes: Instrument Gottes oder Diener der Sünde? 12. Heil als Gabe und Verpflichtung; 13. Die Verantwortlichkeit des Lebens in Christus; 14. Die Kirche als Anbruch des neuen Äons; 15. Die Bestimmung Israels. – Teil IV, 16. Der Triumph Gottes.

Das Buch will die folgenden Fragen beantworten: Welches ist der innere Zusammenhang (the coherent theme, the coherent center) des paulinischen Denkens? Und welches ist die Textur seiner Hermeneutik (IX)? B. geht von der Beobachtung aus, daß wir von Paulus sehr wenig über Paulus wissen; die Bekehrungserfahrung wird ganz von seinem Apostolat absorbiert (6). Sein Evangelium ist deshalb keine Auslegung seiner Bekehrung; vielmehr stellt das „Evangelium" einen objektiven Faktor dar, es hat eine theozentrische und eine christozentrische Dimension (8). Der objektive und universale Anspruch nötigt Paulus dazu, einen allgemein verstehbaren Zugang zum Evangelium zu formulieren, der jedem zeigen kann, was Gott getan hat (9). „Kurz, die Bekehrung des Paulus ist nicht die Tür zu seinem Denken. Für Paulus steht im Vordergrund seine Berufung zum Apostolat und zum Evangelium als dem ‚Dienst an der Welt'". Paulus benützt nicht die Sprache der Bekehrung, sondern der prophetischen Berufung (10).

B. geht es darum, einen neuen Zugang, oder auch eine „neue Methode" der Paulus-Interpretation vorzulegen. Der theoretische Hintergrund dieser „neuen Methode" liegt, wie schon angedeutet, in der linguistischen „Transformationsgrammatik" von Noam Chomsky mit ihrer Unterscheidung zwischen „Tiefenstruktur" und „Oberflächenstruktur" (vgl. N. Chomsky, Aspekte der Syntax-Theorie, Frankfurt a. M. 1972, 165–187; – J. Lyons, Einführung in die moderne Linguistik, München ²1972, 250–273). Gemeint ist damit, daß man einen bestimmten sachlichen Gehalt in verschiedenen Formen und Termen aussagen kann, ohne daß deshalb die Sache selbst sich verändern muß, verbale Unterschiede also keineswegs sachliche Differenzen beinhalten müs-

sen. So kann z. B. das „passivum divinum" ἠγέρθη „er – Jesus – wurde auferweckt – durch Gott" auch aktiv formuliert werden: „Gott hat ihn – diesen Jesus – auferweckt". Die grammatische Oberflächenstruktur wurde hier bei konstanter Tiefenstruktur verändert. Umgekehrt kann ein verbaler Konsens an der Oberfläche sachliche Differenzen in der Tiefenstruktur überdecken.

Im Anschluß daran unterscheidet B. beim paulinischen Denken zwischen einem „Kohärenz-Zentrum" (coherent center) und seiner konkreten Auslegung in den auf bestimmte Situationen zugeschnittenen Briefen. Die paulinische Hermeneutik kann von ihren Denkinhalten nicht getrennt werden, weil sie den universalen Wahrheitsanspruch des Evangeliums unmittelbar auf die spezielle Situation der Briefadressaten bezieht. „Seine Hermeneutik besteht in einer dauernden Interaktion zwischen dem Kohärenz-Zentrum des Evangeliums und seiner konkreten Interpretation" (His hermeneutic consists in the constant interaction between the coherent center of the gospel and its contingent interpretation, 11). Dies ist der hermeneutische Leitfaden, mit dem B. an die Paulusbriefe herangeht. Das wesentliche Problem der paulinischen Theologie besteht nach B. in der Spannung zwischen der „Kontingenz des Evangeliums" einerseits und der „Kohärenz des Evangeliums" anderseits. Von daher ergibt sich eine kritische Einstellung gegenüber allen Versuchen, das paulinische Denken auf einen „systematischen" Generalnenner zu bringen (dies richtet sich vor allem gegen Bultmann, Bornkamm, Conzelmann u. a.). Z. B. wird der Römerbrief gerne als ein „compendium doctrinae christianae" aufgefaßt, als „theologisches System" des Paulus, wobei die konkrete Briefsituation völlig ausgeklammert wird (59ff). Dagegen ist darauf zu achten, daß Röm keine „überzeitliche Wahrheit" verkündet – was übrigens für alle Paulusbriefe gilt – wobei der situationsbezogene, dialogische Charakter dieses Briefes völlig übergangen wird. „Paulus ist weder ein rationalistischer Dogmatiker noch ein Mischna-Traditionalist; weder ein kompromißlerischer Opportunist noch ein gedankenloser Charismatiker" (12). Es gilt also, zuerst einmal das Kohärenz-Zentrum des paulinischen Denkens aufzuspüren. Dieses Kohärenz-Zentrum ist keine Theorie, die Paulus auf bestimmte soziale Bedingungen applizieren würde; es ist auch keine festgefrorene „Tradition", die kasuistisch auf bestimmte Einzelfälle zugerichtet werden müßte. Auch ist das Evangelium keine „gesetzliche Struktur" (not a legal structure), oder das Endergebnis eines Denkprozesses (15). Vielmehr muß man das Kohärenz-Zentrum des paulinischen Denkens als eine „symbolische Struktur" verstehen, in der eine fundamentale Erfahrung des Paulus in eine bestimmte Sprache gebracht wurde. Die symbolische Struktur enthält auch die Sprache, in welcher Paulus das Christusgeschehen zum Ausdruck bringt. Diese Sprache ist für Paulus die apokalyptische Sprache des Judentums, in der er lebte und dachte (16). Im Gegensatz zu den verschiedenen Versuchen, das „Apokalyptische" bei Paulus zu eliminieren, oder durch „Interpretation" (Entmythologisierung, „existentiale Interpretation") zum Verschwinden zu bringen, besteht B. darauf, es als solches ernstzunehmen. Den heutigen Einwänden gegen das „apokalyptische Weltbild" entgegnet B.: 1. Paulus selbst trennt das „Zentrum von Tod und Auferstehung Christi" nicht von seinen apokalyptischen Koordinaten; 2. Wir können nicht einfach das „apokalyptische Gewand" des Paulus wegnehmen in der Hoffnung, die Bedeutung des Christusereignisses trotzdem zurückzubehalten; 3. Ebenso ist es ein Mißverständnis, das „Apokalyptische" bei Paulus mit einer Geschichtsphilosophie gleichsetzen zu können. Für Paulus ist Gott der „historisch kontingent Handelnde" (19); davon kann man nicht absehen.

In den Kapiteln 3–7 versucht B., seine hermeneutische Vorstellung der „Interaktion zwischen Kohärenz-Zentrum und kontingenter Gemeindesituation" am Beispiel von Gal und Röm zu demonstrieren. Hier geht es darum, die „kontextuelle Natur des paulinischen Denkens" herauszuarbeiten, übrigens in durchaus anregender und überzeugender Form. Dabei tritt der Argument-Charakter des Gal sehr gut hervor. Aber auch Röm ist keine systematische Abhandlung, sondern vor allem ein „Dialog mit den Juden" (86), „Theologie im Vollzug" (a theology in process). Abschließend behandelt B. das Problem „Tradition and Gospel", ein Verhältnis, das B. bestimmt sieht durch den „pneumatisch-prophetischen Charakter seines Apostolats und seiner Hermeneutik" (113). Paulus kann Tradition übernehmen, ohne deshalb zu einem „abhängigen Apostel" zu werden (123).

Nach B. liegt das Kohärenz-Zentrum der paulinischen Theologie in der „apokalyptischen Weltanschauung" (in the apocalyptic world view), von welcher allein her als ihrem genuinen Kontext (setting) die Auferstehung Christi verstanden werden kann. „Das Kohärenz-Zentrum des paulinischen Evangeliums ist durch die apokalyptische Interpretation des Christus-Ereignisses (Christ-event) konstituiert" (135). „Die Auferstehung Christi markiert den Beginn des Transformationsprozesses, und ihre Realität ist für Paulus deshalb entscheidend, weil sie die Erscheinung des Endes in der Geschichte ist, und nicht einfach ‚das Ende der Geschichte'" (149). Das Kohärenz-Zentrum des Evangeliums ist also das Ereignis von Tod und Auferstehung Christi, das als Ereignis-Wirklichkeit auch die ganze Tiefenstruktur des Evangeliums ausmacht. Die konkrete sprachliche Ausformulierung geschieht, wie B. mit Recht feststellt, in den Kategorien der „apokalyptischen Weltanschauung". Dies heißt nun freilich nicht, daß man das Ostergeschehen auch in anderen, z. B. „hellenistisch-philosophischen" Kategorien ausdrücken könnte. Vielmehr „Auferstehung" hat nicht nur die Bedeutung einer Idee, sie bedeutet auch keine neue Wahrnehmung der Dinge (etwa als „Sprachereignis", oder als „kerygmatisches Ereignis"); sie hat vielmehr einen klaren historischen und ontologischen Bezug und meint die Verwandlung der geschaffenen Welt. Die apokalyptische Sprache ist also dem Endgeschehen der Auferstehung Jesu nicht äußerlich aufgestülpt; man kann die gemeinte Sache nicht auch beliebig anders formulieren, es gibt keinen hermeneutischen Trick, der das könnte; vielmehr ist allein die apokalyptische Sprachform kategorial in der Lage, das adäquat auszudrücken, was hier ausgedrückt werden soll. Weil „Auferstehung der Toten" eine apokalyptische Kategorie ist, kann die Auferstehung Christi auch nur apokalyptisch verstanden werden als die vorlaufende Offenbarung der allgemeinen Totenerwekkung des kommenden Äons (153). B. ist dann auch konsequent genug, das „apokalyptische Weltbild" nicht als überholt und austauschbar zu betrachten, das war es schon für Paulus in seiner Auseinandersetzung mit den Korinthern (1 Kor 15) nicht, sondern es als zum harten Kern des Evangeliums gehörend festzuhalten. „Das paulinische Evangelium scheint mit der apokalyptischen Weltanschauung verschmolzen zu sein. Und weit davon entfernt, die apokalyptische Weltanschauung als bloße Schale oder als ablösbaren Rahmen zu betrachten, insistiert Paulus darauf, daß sie zum unveräußerlichen Kohärenz-Kern des Evangeliums gehört" (171). Dies ist „Paul's dogmatic imposition" (170). Weiter, die Ablehnung der apokalytischen Kategorien als mit der modernen, wissenschaftlichen Weltanschauung unvereinbar, tangiert direkt die Wahrheit des Evangeliums. Für Paulus ist der Gebrauch apokalyptischer Kategorien kein Provinzialismus, sondern verquickt mit gewichtigen christologischen, anthropologischen und ethischen Problemen (172). So gesehen, ist die apokalyptische Weltanschauung fundamentale Vermittlerin des paulinischen Denkens, ohne die die Grundlagen seiner Christologie verfälscht werden (181).

B. plädiert also dafür, die apokalyptische Denkweise und Begrifflichkeit des Paulus entschieden beim Wort zu nehmen und streng den Gedankengängen des Apostels zu folgen, auch dort, wo sie zum modernen Denken kontrastieren. Ehe man mit einer „modernen Hermeneutik" an Paulus herantritt, häufig genug um ihn völlig umzuinterpretieren, kommt es darauf an, zuerst einmal die paulinische Hermeneutik selbst zu erfassen. Ich zögere keine Sekunde, dieser methodischen Auffassung B.s zuzustimmen.

Von diesem Kohärenz-Zentrum aus versucht B., weitere Themen der paulinischen Theologie zu behandeln; was meines Erachtens auch ein Zeichen dafür ist, daß eine thematisch-systematische Behandlung des Paulus auch von B. nicht total abgelehnt wird, sofern sie sich innerhalb der Struktur-Linien des paulinischen Kohärenz-Zentrums hält und dem Paulus kein von außen herangetragenes „System" (etwa als „existentiale Interpretation") aufzwingt. Durch das Christus-Ereignis wird freilich die überkommene Struktur der „jüdischen Apokalyptik" grundlegend verändert (192ff). Christi Tod bezeichnet das apokalyptische Gericht über alle Menschen und seine Auferstehung bezeichnet das „sola gratia" des neuen Lebens für alle (193). B. betont ausdrücklich, daß für ihn Tod und Auferstehung Jesu nicht „ein einziges Ereignis" sind, sondern zwei verschiedene historische Ereignisse (two distinct historical events), die weder vermischt noch getrennt werden können (196). Auch hat das Kreuz bei Paulus keine „symbolische" Bedeutung: dieser hält vielmehr am historischen Realismus des scandalum crucis fest (206).

Ich breche an dieser Stelle ab und weise noch darauf hin, daß B. die verschiedenen Themen Sünde und Tod, die Gesetzesproblematik, Erlösung als Gabe und als Verpflichtung, Ethik und Ekklesiologie bei Paulus völlig richtig von diesem christologisch-soteriologischen Ansatzpunkt aus, den er als Kohärenz-Zentrum versteht, interpretiert. Die Grundstruktur der paulinischen Theologie ist hier zweifellos richtig erfaßt. Das letzte Kapitel 16: Der Triumph Gottes, weitet den Blick aus auf den „universalen Horizont". „Paulus ist ein Mann der Erfahrung, aber auch einer, der denkt" (352). Er ist ein apokalyptischer

Denker, kein Geschichtenerzähler (353); ein apokalyptischer Theologe, mit theozentrischem Ausblick, der auf den endgültigen Sieg Gottes hofft.

B.s Buch „Paul the Apostle" gehört m. E. zu den besten Gesamtdarstellungen der paulinischen Theologie, die mir in den letzten Jahren zu Gesicht gekommen sind. Er nimmt Paulus als apokalyptisch-theologischen Denker ernst und versucht ihn aus seinem ureigenen Denkansatz heraus, aus seinem eigenen coherent center heraus zu begreifen. Dies scheint mir auch überzeugend gelungen. Mit meinem eigenen Buch „Paulus und Jesus" (1968), das B. anscheinend nicht kennt, ergeben sich zahlreiche Berührungspunkte, bis in gleichlautende Formulierungen hinein. Weil das Werk eine hervorragende Einführung in Inhalt und Stil des paulinischen Denkens bietet, wäre eine deutsche Übersetzung sehr zu begrüßen. Mit dem „harten Kern", daß die „apokalyptische Weltanschauung" bei Paulus kein „erledigtes Weltbild" darstellt, sondern zur unaufgebbaren Kategorialität des Evangeliums selber gehört, sollten die Systematiker und Fundamentaltheologen sich einmal ernstlich auseinandersetzen!

Saarbrücken Josef Blank

Ikonen. Hrsg. von Helmut Brenske. – Freiburg: Rombach & Co. (1984). 160 S., geb. DM 29.80

Der bekannte Ikonensammler und -händler stellt mit diesem Band ein weiteres Buch vor, das dem Ikonenfreund „neue Gesichtspunkte und Erkenntnisse" (Vorwort) bieten soll.

Für den ersten Teil „Vom Wesen der Ikonen" (9–21), eine theologische und kunsthistorische Darstellung, zeichnet B. (Studium der Kunstgeschichte) verantwortlich. Da hier grundsätzliche Fragen behandelt werden, hätte ein theolog. Fachmann herangezogen werden sollen. Die Entstellungen sind hier so zahlreich, daß nur auf die gröbsten eingegangen werden kann.

In „Was ist eine Ikone?" (9) wird eine Unterscheidung getroffen zwischen „allen Arten von religiösen Darstellungen der orth. Kirche" und dem „Kultbild" (worunter der Vf. offensichtlich Ikonen auf Holztafeln versteht); eine solche Unterscheidung ist aus orth. Sicht nicht berechtigt. Der Vf. zählt dann auf, wo in Kirchen und Häusern Ikonen anzutreffen sind, beantwortet aber nicht die gestellte Frage. In „Ikonenglaube" (10), ein ungebräuchlicher und unklarer Begriff, erscheint die Weihe der Ikone als „Ölung durch das heilige Salböl"; gemeint ist die Salbung mit Myron (Chrisma) als Ausdruck dessen, daß das Bild unter das Wirken des Hl. Geistes gestellt wird. Notwendig gehört aber hierzu die Epiklese des Geistes, durch die das Bild erst zur Ikone wird. Daß man „den meisten Ikonen ... auch heute noch wundersame Kräfte" nachsagt, gehört ins Reich der Legende. Völlig aus der Luft gegriffen ist die Behauptung, daß „die alten Griechen" und „die orth. Gläubigen Bild und dargestellten Heiligen" gleichsetzten. Unbestreitbare gelegentliche abergläubische Praktiken sind nicht relevant für die orth. Ikonenverehrung. In „Ikone und Liturgie" (10/11) hätte man Auskunft erwarten dürfen über die Bedeutung der Ikonen für den Vollzug der (eucharist.) Liturgie; denn diese ist selbst eine „Ikone" der kosmischen Liturgie. Doch hier ist mehr zu erfahren über den Standort der Ikonen im Kirchengebäude. Die mittlere Tür der Ikonostase wird auch nicht deshalb Königstür genannt, weil „durch sie der König Christus bei der Liturgie hinausgetragen wird" (Zitat; nie angegeben, woher die Zitate stammen!), sondern vielmehr, weil er durch sie einzieht bei der Kleinen Prozession als Lehrer und bei der Großen als König, den „unsichtbar die Engel begleiten" (Chrysostomusliturgie), da er sich auf dem Altar in mystischer Weise für sein Volk opfert. In „Anfänge der Ikonenmalerei" (11) ist mehr als gewagt die Behauptung, die ägyptischen Christen hätten ihre Toten „mumifiziert". Der heidnischen Mumifizierung als technische Voraussetzung für das Weiterleben des Verstorbenen setzten sie vielmehr ihren Glauben an die Auferweckung entgegen. Daß die christl. Martyrer „mit dem von ihnen angefertigten Bild" gleichsam „überlebten", bedarf keiner Widerlegung. Das Aufkommen der Ikonenverehrung muß vielmehr in Analogie gesehen werden zu dem Bemühen, Martyrerreliquien zu besitzen. Nicht zufällig stehen gerade Christus- und Marienbilder am Anfang der Ikonenfrömmigkeit, da es von diesen Personen keine „Reliquien" geben konnte. Der Ursprung der Ikonenmalerei liegt geschichtlich auch nicht allein bei der ägyptischen Portraitmalerei, sondern ebenso in der Katakombenmalerei und Sarkophagkunst. Zu den „frühen byzantinischen Ikonen" (12) ist anzumerken, daß ihre Heimat zunächst nicht Konstantinopel, sondern Syrien, vornehmlich Jerusalem und Antiochia, war. Auch wollen die Ikonen nicht „religiöse Verzückung" widerspiegeln, sondern himmlische Verklärung. Im „Bilderstreit" (12) sind selbstverständlich auch die Ikonodulen nie für eine „Anbetung von Ikonen" eingetreten. Der Unterschied von Latreia und Proskynesis war ihnen besser bekannt als dem Vf. Beim Streit ging es vielmehr um die Frage, ob in der Ikone nur die Menschheit Christi oder auch seine Gottheit bzw. seine Verklärung zur Sprache kommt. Augustinus und Chrysostomus haben nie gelehrt, daß „Gottes Geist durch Christus Fleisch geworden" sei. Der Einfluß des bilderfeindlichen Islam bei der Auslösung des Bilderstreites wird völlig übersehen. Wenngleich Kaiserin Theodora der Ikonenverehrung zum Sieg verholfen hat, so hat doch schon das 7. (letzte) ökumen. Konzil 787 die Verehrung der Ikonen als rechtgläubig bestätigt und die entsprechenden Fachbegriffe aus der Lehre der Väter sanktioniert.

Völlig Verwirrung stiftet der Abschnitt „Urbild und Abbild" (13). Die Terminologie ist durch das 7. Konzil festgelegt. Danach ist Urbild der Heilige selbst, insofern er in seiner Verklärung Bild Gottes ist; Abbild dagegen ist jede Ikone, nicht nur die, welche zuerst gefertigt wurde. Die älteste Nachbildung der Marienikone vom Typ der Hodegetria ist nicht jene von Wladimir, sondern (unter den erhaltenen) die Mosaikikone in der Kirche von Kiti auf Zypern (6./7. Jh.). Selbst für eine Legende geht es zu weit zu behaupten, Lukas habe im 6. (!) Jh. eine Marienikone angefertigt.

In den weiteren Abschnitten „Russische Ikonen" (14f) und „Zentren russ. Ikonenmalerei" (16–21) zeigt der Vf. jedoch größere Vertrautheit mit der Materie. Doch auch hier einige notwendige Anmerkungen: Leider fehlen entsprechende Angaben über griech., bulgar., ukrain. u. melkitische Ikonen. Die unwirklich wirkenden Naturhintergründe beruhen nicht „auf einer Verarbeitung antiker Motive" (15), sondern erklären sich aus ihrer symbolischen Bedeutung, die sich zumeist aus atl. Prophezeiungen herleiten; gleiches gilt auch von der Hintergrundarchitektur. Bei der von Patriarch Nikon durchgeführten Liturgiereform wurden die liturg. Bücher nicht „neu abgefaßt", sondern anhand der griech. Vorlagen revidiert. Der Leser erfährt in diesem kunsthistor. Abriß zwar nichts Neues; aber die kurze Skizzierung der russ. Malerschulen kann als gelungen bezeichnet werden.

Im zweiten Teil (22–28) skizziert Paul Maslow (mit zwei Kostproben) vier Malerhandbücher (neues serb. M., Siiskij-M., Stroganow-M. u. M. vom Berge Athos). In ihnen fand der Maler Hinweise für die Anfertigung der Ikonen, die Mischung der Farben und vor allem für die Gestaltung der Heiligen. Es handelt sich dabei allerdings nicht um „mittelalterliche" Werke, sondern um Zusammenstellungen, die zu Beginn des 17. Jh.s und später entstanden sind.

Im dritten Teil „Farbenpracht alter Ikonen" stellt B. aus seiner Privatsammlung in Hannover 87 zumeist russische Holztafelikonen und 10 Metallikonen, -kreuze vor. Es handelt sich um eine gelungene Ausführung auf Kunstdruckpapier. Abgebildet sind Dreifaltigkeitsikonen, Christus-, Marien-, Festzeiten- und Heiligenikonen. Leider sind diese Seiten 29–104 nicht durchnumeriert, so daß auf einige Fehldeutungen, die sich in diesem Werk B.s wohltuend in Grenzen halten, nicht exakt genug eingegangen werden kann. Nach der typolog. Deutung atl. Bilder stellt die Marienikone nicht die „Gottesmutter im lebenspendenden Brunnen" dar, sondern sie ist „der lebenspend. Brunnen"; sie ist nicht die „Gottesmutter vom unverbrennbaren Dornbusch", sondern sie ist „der nicht verbrennende Dornbusch". Der nicht näher bezeichnete „Heilige" ist, wie die Beischrift klar sagt, der Prophet Sophonias (Zefanja). Kosmas und Damian sind nicht „Apothekenheilige", sondern werden als Ärzte verehrt, deren Heiligkeit darin begründet ist, daß sie für ihre Dienste kein Geld (anargyroi) nahmen. Johannes der Täufer trägt im Kelch nicht „den Täufling", sondern weist auf Christus hin, der sich als das Lamm Gottes in der Eucharistiefeier opfert. Ein äthiopisches Kreuz kann nicht als koptisches bezeichnet werden.

Die Absicht dieses Bildteils ist unverkennbar die Weckung von Kaufinteresse; dem dienen die Preisangaben, die sicherlich an der obersten Grenze angesiedelt sind. Die Behauptung allerdings, daß sich die Ikonenpreises „weiterhin stark nach oben – ca. 20 bis 30 Prozent im Jahr" (7) bewegen, entstammt der Wunschvorstellung des Ikonenhändlers. Auch die Angaben der Entstehungszeit der Ikonen dürften z. T. zu hoch angesetzt sein.

Im vierten Teil bringt B. ein Ikonen-Kompendium mit 26 Themen, die sich mit Technik der Malerei, Aufbau einer Ikonostase, Kalender und Namensverzeichnis, Fachausdrücken, aber auch mit „Faktoren für die Preisbestimmung" beschäftigen. Die Artikel sind von unterschiedlicher Qualität (z. B. ist Dionysius Areopagita ein Theologe des 5./6. Jh.s, und nicht der erste von Paulus für Athen eingesetzte Bischof). Sieht man von den leider nicht geringen theologischen Fehldeutungen ab, so kann dieser Teil durchaus als Bereicherung für den Sammler dienen, zumal eine derartige Zusammenstellung noch fehlt; sie bedarf aber der Überarbeitung.

Hinzuweisen ist noch auf die gute Idee, die Vorsatzseiten mit Karten zu versehen. Doch sollten die Ortsangaben stimmen und für Rumänien und Serbien die übliche Schreibweise der Ortsnamen gelten.

Münster Lothar Heiser

Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag. – Münster: Aschendorff 1984. VI, 384 S., 37 Tf. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 11 1984) Ln. DM 148.–

Die hier vorzustellende Festschrift wurde Theodor Klauser wenige Monate vor seinem Tod überreicht. Sie würdigt die verdienstvolle Tätigkeit des Geehrten, besonders, wie Ernst Dassmann im Vorwort hervorhebt, den Einsatz für das Reallexikon für Antike und Christentum, das Jahrbuch für Antike und Christentum und für das F. J. Dölger-Institut (im Vorwort auch Hinweis auf frühere Ehrungen Klausers und seine Publikationen der letzten Zeit). Aus dem Kreis, den Klauser zur gemeinsamen Arbeit auf dem Gebiet von „Antike und Christentum" zusammengeführt hat, stammen die Beiträge dieses Bandes. Die Wahl des Titels, unter dem sie erscheinen, ist sehr glücklich. „Vivarium" setzt einmal die auf Klausers Lehrer F. J. Dölger zurückgehende Tradition der Ichthys-Titel fort (vgl. „Pisciculi" und „Mullus"). Zum

anderen erinnert er an das Vivarium Cassiodors, jene Gemeinschaft zum Studium, über die Klauser selbst gearbeitet hat (vgl. Th. Klauser, Ges. Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie = Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 3 [Münster 1974] 212–217). Zu einem neuen Vivarium haben sich die Autoren des Bandes zusammengefunden. Die Studien stehen in der alphabetischen Reihenfolge der Verfasser. Entsprechend dieser Ordnung sollen die Themen im folgenden kurz vorgestellt werden.

Unter dem Titel „Heimkehr zum Taufort" (1–10) erklärt Heinzgerd Brakmann den westsyrischen Ritus der ‚Prozession der Ankunft im Hafen' am Montag der Karwoche vom Ursprung her als Türöffnungszeremonie des Baptisteriums. Das Resümee der kenntnisreichen Ausführungen: „In den Türöffnungszeremonien der syrischen Liturgien zu Beginn der Heiligen Woche darf man somit allgemein den mit der Schließung des Baptisteriums zu Festbeginn ursprünglich korrespondierenden Vorgang sehen" (10).

Hugo Brandenburg stellt gut dokumentierte „Überlegungen zu Ursprung und Entstehung der Katakomben Roms" (11–49) an. Nach einem Überblick über die Forschungsgeschichte und notwendigen Begriffsbestimmungen (Katakomben, Hypogäen, Columbaria) beschreibt er die Entwicklung des paganen römischen Begräbniswesens im 2. und 3. Jh. Als eine in dieser Zeit gängige Grabform bestimmt er die Verbindung von Mausoleum, Grabkammer für aufwendigere Bestattungen und unterirdischem Hypogäum in unterschiedlichen Variationen und Kombinationen (27f). Diesem Bild entsprechen z. T. christliche private Anlagen. Daneben gibt es jedoch die neue Form christlicher privater Anlagen, die, wohl unabhängig von einem oberirdischen Grabbau, von vornherein für eine große Anzahl von unterirdischen Bestattungen geplant waren, und von Gemeindezömeterien wie der Kallistuskatakombe, die man mit den Columbaria der frühen Kaiserzeit vergleichen kann. Vf. fragt nach den Gründen, „warum die frühen christlichen Begräbnisstätten, die frühesten Gemeindezömeterien und ein Teil der frühen privaten Hypogäen, die unter den gleichen äußeren Bedingungen und zur gleichen Zeit entstanden sind wie die heidnischen, von Anfang an eine so andere Entwicklung genommen haben, so daß man unterirdische Friedhöfe im eigentlichen Sinne als eine typische Schöpfung des frühen Christentums ansprechen muß" (46), und verweist auf das auch in Nordafrika im 3. Jh. feststellbare Bedürfnis nach Bestattung in geschlossen christlichen Friedhöfen und auf die Philanthropia der Christen in ihrer Sorge für die Beisetzung armer Gemeindemitglieder. – Zu bedenken ist, ob die Mehrzahl der römischen Gemeindemitglieder dieser Zeit wirklich aus den unteren sozialen Schichten kam (48). Zu diesem Problem vgl. jetzt G. Schöllgen, Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristl. Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians = Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 12 (Münster 1984). Die auf Seite 32 genannten Anweisungen der Kirchenordnung des Hippolyt stehen in der Ausgabe von B. Botte (Münster ^{4}1972) im c. 40 (86).

Vinzenz Buchheit, „Hippolyt, Origenes und Ambrosius über den Census Augusti" (50–56), vergleicht die unterschiedlichen geschichtstheologischen Deutungen von Lk 2,1–5 bei den genannten Autoren, wodurch gut deren jeweilige Eigenart erkennbar wird.

In einer differenzierenden und das Vorgehen reflektierenden Weise handelt Carsten Colpe über das Thema: „Heidnischer und christlicher Hellenismus in ihren Beziehungen zum Buddhismus" (57–81). Die berührten Themen sind: westliche Kenntnis des Buddhismus (Megasthenes, Clemens Alexandrinus); östliches Interesse am Hellenismus; möglicher buddhistischer Einfluß auf hellenistische Philosophie (Anaxarchos und Pyrrhon, Ammonios Sakkas [dazu s. die Selbstkorrektur des Vf.s S. 67, Anm. 42]); hellenistischer Anstoß zu buddhistischer Lehrentwicklung (die Fragen des Königs Menander, Ikonographie der Gandhara-Kunst); echte Parallelen auf der Ausdrucksebene (Materie in Manichäismus und Buddhismus, valentinianische Christologie); Konvergenz von Denkstrukturen. Abschließend geht der Vf. auf den Barlaam/Joasaph-Roman ein.

Eine interessante Hypothese zur frühen Amtsgeschichte entwickelt Ernst Dassmann in seinem Beitrag „Hausgemeinde und Bischofsamt" (82–97). Er geht aus von der gerade unter Neutestamentlern in letzter Zeit behandelten Thematik der Hausgemeinden und hält es für naheliegend, in ihren Leitern „auch das Gremium zu sehen, das für die Querverbindungen zwischen den Hausgemeinden und den Zusammenhalt der Ortsgemeinde zu sorgen hatte" (90). „Sobald aber aus dem Kreis dieser angesehenen ‚Ältesten' bzw. Episkopen einer den Vorsitz übernähme, Sprecher aller würde, die Aktivitäten in Gottesdienst und Predigt koordinierte, für die Einheit im Bekenntnis sorgte, wäre der Zustand gegeben, den man den einen Bischof in der Ratsversammlung der Presbyter nennen könnte" (ebd.). In dem Maß, „in dem sich die Gläubigen einer Stadt als Glieder eines einzigen Hauses verstanden, lag es nahe, daß die Vorsteher der Hausgemeinden zur ‚Ratsversammlung' der Ältesten wurden und nur noch einer von ihnen der kirchlichen Großfamilie des Ortes als bischöflicher pater familias vorstand" (94). – Die anregende Hypothese, die hier nur verkürzt und ohne Hinweis auf die beigebrachten Belege wiedergegeben werden kann, muß sicherlich im einzelnen diskutiert werden.

Friedrich Wilhelm Deichmann, „Zur Erscheinung des Sternes von Bethlehem" (98–106), geht in der Auseinandersetzung mit K. D. Kalokyris der Frage nach, wie der Stern in den Szenen der Geburt Jesu und der Magieranbetung zu deuten ist. In der Mehrzahl der Beispiele der einen wie der anderen Szene muß er als eine Allegorese Christi, d. h. als der Stern aus Jakob (Num 24,17), verstanden werden (98f).

Unter dem Titel „Beobachtungen zur Entstehung sakralsprachlicher Besonderheiten" (107–114), beschäftigt sich Albrecht Dihle mit dem griechischen Heiligkeitsvokabular und mit der Bedeutungsgeschichte von (ἐξ)ερεύγομαι. Ziel ist einmal, die dominierende Rolle verständlich zu machen, „die ἅγιος als umfassende Heiligkeitsbezeichnung und damit als Äquivalent für hebr. qdš in der Sprache der Juden und Christen spielte" (111). Zum anderen zeigt der Vf., wie sich ein spezifisch jüdisch-griechischer Gebrauch des Verbums ἐρεύγομαι herausbildete, „der es geeignet machte, auch andere hebräische Wörter mit der Bedeutung ‚hervorgehen lassen, hervorsprudeln lassen, heraustönen lassen' wiederzugeben, ohne daß man dabei an seine Grundbedeutung im Griechischen zu denken brauchte" (114).

Josef Engemann publiziert „eine spätantike Messingkanne mit zwei Darstellungen aus der Magiererzählung im F. J. Dölger-Institut in Bonn" (115–131). Es handelt sich um die Szenen der Huldigung der Magier und der Magier vor Herodes.

Der Trierer Balthasar Fischer stellt die Frage: „Ist Ambrosius wirklich in Trier geboren?" (132–135). Der Zweifel entzündet sich an der Wendung der Vita Ambrosii, Ambrosius sei geboren posito in administratione praefecturae Galliarum patre eius Ambrosio. Das schließt nicht aus, daß die Geburt des Sohnes etwa in Rom stattgefunden hat. Der Vf. verweist nun auf die Erzählung des Bienenwunders, in der es heißt, daß die Wiege des Säuglings in area praetorii stand. Daraus ergibt sich: „Für Paulinus ist es selbstverständlich, daß Ambrosius dort geboren ist, wo sein Vater praefectus praetorio war" (134). Das Verschweigen des Namens der Stadt erklärt der Vf. mit der Abfassungszeit der Vita. Zu dieser Zeit (422 oder bald danach) war die Präfektur bereits von Trier nach Arles verlegt worden. Die Kenntnisse des Paulinus hätten nicht ausgereicht, „um sicher zu sagen, ob der Vater des Ambrosius sein Amt in Trier oder in Arles oder anderswo ausgeübt hat" (134).

Christian Gnilka plädiert in seinem Beitrag: „Eine interpolatorische Ehrenrettung Davids" (136–143) dafür, die Stelle Prudentius, ham. 574–580 als Interpolation auszuscheiden.

Helga von Heintze publiziert das Bronzebüstchen eines Kaisers, das sich als nr. 90 der Collezione Giovanni Pansa im Archäologischen Museum in Chieti befindet, und identifiziert den Dargestellten aufgrund eines eingehenden Vergleichs mit den Münzdarstellungen (Diademform und physiognomische Eigenheiten, wobei letztere erst die Identifizierung gestatten) als Kaiser Gratian („Ein Bronzebüstchen des Kaisers Gratianus": 144–169). In diesem Zusammenhang geht sie auch auf die weiteren Porträtköpfe dieser Zeit ein, in denen sie Valens, Valentinian I und Valentinian II erkennt (Zusammenfassung der Ergebnisse: 168).

Einen Beitrag zur Vorgeschichte der Renaissance liefert Nikolaus Himmelmann: Den leicht zurückgelehnten bärtigen, bis auf einen Mantel um die Beine nackten Mann am Türsturz der Porta della Mandorla des Florentiner Doms bestimmt er als Saturn, der nach dem Vorbild der beiden römischen Flußgötter gestaltet ist, die damals noch in der Nähe der Dioskuren am Quirinal (heute Kapitol) standen („Saturn am Dom von Florenz": 170–174).

Karl Hoheisel, „Kerube im Zweiten Tempel und die Anfänge der Kabbala" (175–187), fragt zu Beginn: „Gab es Darstellungen der Kerube im einstigen Zentrum der jüdischen Religion? Bildeten sie vielleicht sogar den Ausgangspunkt der Überlieferungen vom Allerheiligsten als Brautgemach, die rabbinische Esoterikerkreise dem Zohar und den Kabbalisten weitergaben?" Er trägt sodann die Belege zusammen, die trotz der Rede vom leeren Allerheiligsten des Zweiten Tempels, die tendenziös sein könnte, für eine positive Antwort zu sprechen scheinen.

Hans-Jürgen Horn, Κατ' οἰκονομίαν τοῦ κυρίου (188–193), vergleicht den stoischen und christlichen Schicksalsbegriff und zeigt, wie durch die Identität der Formulierung Kontinuität inszeniert wird, „wo in der Tiefe der Inhalte der Wörter die Antithese der ‚Auseinandersetzung' herrscht" (Glaube an den persönlichen Gott) (193).

Der Beitrag „Kirchliche und außerkirchliche Motive im hermeneutischen Traktat des Origenes ‚Die principiis' 4,1/3" (194–212) wird vom Autor Heinrich Karpp selbst charakterisiert als „Versuch, die Arbeitsweise des Origenes in seiner hermeneutischen Abhandlung zu analysieren, um seine Motive kenntlich zu machen" (211). Das Ergebnis wird 211f zusammengefaßt. Vf. spricht vom kirchlichen und wissenschaftlichen Motiv (begriffliche Klärungen gleich zu Anfang 194), wobei jedes mehrere Aspekte zeigt, von denen der eine oder andere auch selbst den Rang eines leitenden Motivs einnehmen kann. „Das gilt ... (seines Erachtens) von dem biblischen Motiv, vielleicht auch noch von dem persönlichen, während der gnostische Gedanke nur als Aspekt gelten sollte. Obwohl alle Motive und Aspekte der kirchlichen Aufgabe dienen, die Bedeutung und den Sinn der ‚göttlichen Schriften' klarzustellen, sind sie mehr als technische Hilfen und wirken teils mit-, teils gegeneinander." „Die Hermeneutik des Origenes stellt auf ihre Weise eine ‚Synthese' von kirchlichem und wissenschaftlichem Denken, von ‚Antika und Christentum' dar" (212).

Alois Kehl bezieht sich unter dem Titel: „Gewand = Person?" (213–219) auf seinen Art. „Gewand (der Seele)": RAC 10, 945–1025. Er wendet sich gegen eine durch völkerkundliche Beschreibungen inspirierte ontische Interpretation antiker Phänomene in dem Sinn: „Anlegen des Gewandes eines Gottes = Auslöschen des eigenen Ich und Verwandlung in den Gott" (214). Vielmehr wurde die Gewandmetapher ethisch verstanden: „Das Ich übernimmt nur etwas vom äußeren Verhalten, von der inneren Gesinnung des anderen, oder auch eine bestimmte Rolle" (ebd.). Im folgenden führt er Stellen an, die zeigen, daß die Identifikation Gewand = Person bewußt abgelehnt wurde.

Unter der Überschrift „Darf ein Bischof in der Verfolgung die Flucht ergreifen?" (220–228) geht Bernhard Kötting auf die diesbezügliche antike Diskussion und auf die einzelnen Fälle der Flucht eines Bischofs ein (u. a.

Polykarp von Smyrna, Gregor der Wundertäter, Dionysius von Alexandrien, Cyprian von Karthago, Petrus von Alexandrien, Athanasius).

Lieselotte Kötzsche-Breitenbruch, „Pilgerandenken aus dem Heiligen Land" (229–246), publiziert drei Neuerwerbungen des Württembergischen Landesmuseums in Stuttgart: zwei Ampullen und ein Medaillon, jeweils in einer Blei-Zinn-Legierung (Inv. nr. 1980–205a + b; 1981–165), und ordnet sie schön in das Devotionalienwesen des Heiligen Landes und darüber hinaus ein.

Ursula Maiburg, „Christus der Eckstein" (247–256), bietet einen Durchblick, wie ihn genau der Untertitel bezeichnet: „Ps. 118,22 und Jes. 28,16 im Neuen Testament und bei den lateinischen Vätern".

Der ausführliche Beitrag von Karl August Neuhausen, „Hieronymus, Seneca und Theophrasts Schrift ‚Über die Freundschaft'" (257–286), läßt deutlich werden, wie sich die Auseinandersetzung des frühen Christentums mit den traditionellen Wertvorstellungen der paganen Antike auf einen fundamentalen Unterschied zurückführen läßt, „der sich in der Gegenüberstellung zweier Kardinalbegriffe manifestiert: Nach grundsätzlich übereinstimmender Auffassung der gesamten nichtchristlichen griechisch-römischen Antike bildet die ‚Freundschaft' (φιλία/amicitia) als besonders enge Form der Beziehung zwischen zwei oder nur wenigen Individuen das höchste Gut des Menschen; im Christentum dagegen trat an die Stelle der ‚Freundschaft' die ‚Liebe' (ἀγάπη/caritas), die grundsätzlich alle Menschen umfassende Nächsten- und Feindesliebe, die christliche Kardinaltugend κατ' ἐξοχήν" (257f). Der Vf. erschließt die Arbeitsweise des Hieronymus im Umgang mit Cicero und Seneca und gelangt zu aufschlußreichen Folgerungen über Senecas im ganzen verlorenen Traktat „Quomodo amicitia continenda sit".

Ilona Opelt, „Der ‚Hebestein' Jerusalem und eine Hebekugel auf der Akropolis von Athen in der Deutung des Hieronymus von Sach. 12,1/3" (287–294), zitiert die Kommentierung der genannten Schriftstelle durch Hieronymus und trägt Material zur Erläuterung des dort erwähnten Hebens von Steinen zusammen (antikes „Gewichtheben").

Renate Schumacher-Wolfgarten, „Wein- und Speisewunder aus Oberitalien in Spätantike und Mittelalter" (295–309), bietet eine Deutung des Giotto-Freskos der Hochzeit zu Kana in der Mitte der Nordwand der Arena-Kapelle zu Padua und des Silberkästchens von S. Nazaro.

Emmanuel von Severus, „‚Mortem cotidie ante oculos suspectam habere' (Bened. Reg. 4,47)" (310–313), kommentiert den angeführten Satz aus Antike und Christentum.

Wolfgang Speyer präsentiert und bespricht eine Fülle von Zeugnissen zum Thema: „Mittag und Mitternacht als heilige Zeiten in Antike und Christentum" (314–326). – Die Verbindungslinie Usener-Dölger-Klauser (326) verwischt die Unterschiede. Der behandelte Vorstellungskomplex müßte m. E. stärker historisch-genetisch untersucht werden.

Klaus Thraede, „Zur altkirchlichen Auslegung von Joh. 20,22f" (327–337), verfolgt die altkirchliche Interpretationsgeschichte der Stelle im Zusammenhang mit seiner Arbeit am RAC-Artikel „Hauch".

Bei Manfred Wacht, „Wahre und falsche Armut" (338–347), geht es um die Interpretation von Clemens Alexandrinus, Quis dives salvetur, vor allem im c. 19.

Jan Hendrik Waszink, „Der Zeitbegriff im Timaioskommentar des Calcidius" (348–352), macht wahrscheinlich, „daß Calcidius zu jener großen Bewegung lateinischer, durch Platonismus und Neuplatonismus beeinflußter Kultur gehört, die Mailand als Zentrum hatte und deren Protagonisten Marius Victorinus, Mallius Theodorus, Ambrosius, dessen Nachfolger Simplicianus und, von seiner Mailänder Zeit her, Augustinus waren" (352).

Gerhard Wirth, „Jovian. Kaiser und Karikatur" (353–384), entwirft ein Bild der Persönlichkeit und Politik Jovians im Vergleich mit Julian und auch Konstantius und bespricht im einzelnen sein Verhalten in der Außen-, Innen-, Kirchen- und Heidenpolitik. Die Gründe für die Verzeichnung zur Karikatur werden deutlich gemacht. Der hohe Rang, den Vf. Jovian (und Sapor) zuerkennt, zeigt sich etwa in der Einschätzung des Friedens von 363: „Großmächte formulieren erstmals, wie sehr sie aufeinander angewiesen sind, und das Bewußtsein, damit eine neue Epoche von gemeinsamen Aufgaben einzuleiten, hat sich sichtbar durch die folgenden Jahrhunderte erhalten. Es hat nicht nur die Auseinandersetzungen relativiert, die von da an noch für Rom und Persien zu verzeichnen sind: Bis zur islamischen Eroberung scheinen beide Reiche allein von dem Grundaxiom auszugehen, daß man aufeinander angewiesen sei. Damit aber erhält gleichsam als Ansatz der Vertrag von 363 zugleich welthistorischen Sinn" (369).

Ein reicher Tafelteil mit Abbildungen zu den archäologischen und kunstgeschichtlichen Beiträgen beschließt den stattlichen Band (Tf. 1–37).

Die Vielfalt der Aufsätze ist ein schönes Zeugnis für die weitgefächerten Interessen Theodor Klausers. Die Beiträge bereichern unsere Kenntnis des Altertums, gerade auch, wenn die eine oder andere Ansicht zur Diskussion herausfordert.

Mainz Theofried Baumeister

Alte Kirche I. Ignatius von Antiochien, Justin der Märtyrer, Marcion von Sinope u. a., hrsg von Martin Greschat. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Verlag W. Kohlhammer (1984). 304 S. (Gestalten der Kirchengeschichte Bd 1.) geb. DM 79.–

Dieses Buch eröffnet eine Reihe von 12 Bänden, welche beabsichtigt, einige wichtige Persönlichkeiten im Leben der Kirche vorzustellen und zwar im Zusammenhang mit ihrer kulturellen, religiösen, sozialen, politischen und ökumenischen Umwelt. Dieser objektive Rahmen soll es ermöglichen, daß jeder in seiner Spezifizität zur Geltung kommt. Erst wenn man den Inhalt des vorliegenden Bandes tiefer ergründet, kommt man nach und nach dem Grundgedanken dieser Kirchengeschichte auf die Spur, welche beabsichtigt, „lebensnahe" geschrieben zu werden. Außer einigen flüchtigen Notizen, die auf der Klappe der ersten Seite des Schutzumschlags zu lesen sind, werden wir durch nichts darauf vorbereitet. Die Einleitung von F. van der Meer, auf die wir noch zurückkommen werden, gehört zu einer andern Literaturgattung. Man hat also allen Grund, sich die Frage zu stellen, warum der Herausgeber (M. Greschat) sich nicht die Mühe gegeben hat, ein Vorwort zu schreiben, worin er den Zweck, die Methode, die Struktur und die Reichweite seines Gesamtprojektes klar umrissen hätte. Darf man den Wunsch äußern, daß in einem andern Band der Reihe nähere diesbezügliche Angaben nachgeholt werden?

Der in diesem 1. Bd behandelte Stoff umfaßt praktisch den Zeitabschnitt vom nachapostolischen Zeitalter bis zum Konzil von Nizäa (325). Erstrangige Figuren wie Ignatius von Antiochien, Justinus, Irenäus, Tertullian, Klemens von Alexandrien, Origenes, Hilarius von Poitiers und Athanasius ziehen an uns vorüber; andere weniger hervorragende und dennoch bedeutende Gestalten sind ihnen zugesellt, wie etwa Cyprian, Eusebius von Cäsarea, Antonius, Ephraem; endlich solche, von denen man im voraus kaum erwartet hätte, sie hier erwähnt zu finden, die jedoch wegen ihres Beitrags zur Gestaltung der Geschichte und der Entwicklung der Ideen es verdienen, in Erinnerung gebracht zu werden: Marcion, Lactantius, Konstantin, Arius. Gegen diese Auswahl des Hrsg.s ist also nichts einzuwenden. Jedoch könnte man ihm die Frage stellen, warum Hilarius vor Athanasius behandelt wird. Wurde Athanasius nicht vor Hilarius geboren und hat er nicht eine wichtigere und direktere Rolle in der antiarianischen Kontroverse und in der Rezeption von Nizäa gespielt?

Um die Gestalten im bereits erwähnten Sinne zu porträtieren, appellierte der Hrsg. an deutsche (10), niederländische (2), englische (2), belgische (1) und französische (1) Spezialisten. Was ist von ihren Beiträgen zu halten, in die der Hrsg. die gute Idee gehabt hat – dies sei nebenbei erwähnt – Reproduktionen alten Bildermaterials in schwarz und weiß auf Glanzpapier einzuschalten? Im allgemeinen kann man ihren wissenschaftlichen Wert und ihre Sorge, sich an die originelle Idee des Projektes zu halten, nur loben. Dieses positive Urteil möchte jedoch nicht die Ansicht befürworten, daß alles, was in diesem Buch gesagt wird, selbstverständlich sei. Wir übergehen eine Menge von Einzelheiten, die mehr oder weniger wichtig sind und beschränken uns auf drei Fragen von allgemeinem Interesse: 1) Steht es historisch gesprochen fest, daß die Beziehungen von Cyprian (Karthago) zu Cornelius und Stephan I. (Rom) durch eine so ausgesprochene antirömische Antipathie geprägt waren und daß, der Logik der Geschichte entsprechend, das II. Vatikanische Konzil (Rom) praktisch nichts vom Gedankengut des Bischofs von Karthago verstanden habe (cf. U. Wickert, 174)? 2) Kann man gelassen behaupten, daß der vom nizänischen Konzil (325) auf den Logos angewandte Begriff homoousios nur ein durch die Praxis bedingter minderwertiger politischer Kniff war, dessen sich Konstantin bediente, um die bedrohte Einheit des Kaiserreiches wieder herzustellen (cf. T. Schleich, 210–211)? 3) Kommt Athanasius völlig zur Geltung, wenn sein bewegtes Leben fast nur auf dem Hintergrund der Machenschaften der zeitgenössischen Politik geschildert wird? Was gibt ihm sein eigentliches Gepräge: die Staatsräson oder der Glaube an die Gottheit Jesu Christi? Oder beide zu gleicher Zeit? Falls letzteres zutrifft, wo liegt die Dosierung (cf. den Text von C. Kannengiesser)? – Zum Schluß sei noch die Einleitung von F. van der Meer erwähnt, auf die wir schon hingewiesen haben. Sie ist in einem flotten Stil geschrieben und, unserer Meinung nach, beschreibt sie treffsicher das Gefüge der Tendenzen, welche die historische, politische, religiöse ... Bühne charakterisieren, auf welcher sich die in der Folge studierten Persönlichkeiten bewegen.

Abschließend sei gesagt: Trotz unserer formulierten Vorbehalte glauben wir, daß diese neue Reihe mit dem erschienenen Bd einen guten Start genommen hat. Falls sie sich auf diesem Wertniveau halten wird, kann man ihre Erwerbung nur empfehlen, vor allem der jungen Generation, die sich für die faszinierende Geschichte des Leibes Christi interessiert.

Rom Réal Tremblay

Twomey, Vincent: **Apostolikos Thronos.** The Primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetic writings of Saint Athanasius the Great. – Münster: Aschendorff 1982, 623 S. (= Münsterische Beiträge zur Theologie Heft 49) kart. DM 148.–

Die „relecture" der eusebianischen Kirchengeschichte der ersten Ausgabe und der Vergleich der erzielten Ergebnisse mit der 2., 3. und 4. Rezension führen T. nicht nur zur Erkenntnis einer zeitlich fixierbaren Zäsur in der Petrinologie des Eusebius, sondern weiter zu einer eusebianischen Theorie des römischen Primats. In wissenschaftlicher Redlichkeit räumt Vf. ein, daß die eusebianische Sicht der römischen Autorität auf den ersten Blick nicht unmittelbar aus dem Text der Kirchengeschichte Eusebs gewonnen werden kann. Erst am Ende eines umfänglichen Interpretationsprozesses, der den Grenzen jeder Inter-

pretation unterworfen sei, zeigten sich die verifizierbaren Ergebnisse der Untersuchung, die vor allem dogmengeschichtliches Interesse beanspruchen würden (210).

Der jüngere Eusebius (Buch I–VII KG) anerkennt einen Vorrang der Kirche von Rom und seines Bischofs gegenüber den Kirchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Die Ursprungsbeziehungen dieser Hauptkirchen zu Petrus bestimmen deren Autorität im Chor der anderen Kirchen in der Weise, daß dabei Rom und sein Bischof als der Hauptzeuge des Glaubens schlechthin erscheint, weil Petrus in Rom durch sein Martyrium die letztmögliche Form des Glaubenszeugnisses abgelegt hat. Petrus ist als Sprecher und Führer der Apostel nach Christus der hauptsächliche Gründer der Kirche. Die entscheidende Konfrontation zwischen Petrus und dem Begründer aller Häresien, Simon Magus, in Rom ist Prototyp für alle Auseinandersetzungen zwischen den Nachfolgern Petri und den Nachfahren des Simon Magus, den Heresiarchen. So ist es petrinische Aufgabe des römischen Bischofs in letzter Instanz Häresien zu entdecken und zu verwerfen (205–208). Diese schlußfolgernd eruierten Resultate stützen sich vor allem auf die bei Eusebius erkennbare Sukzessionstheorie im Sinne einer authentischen Garantie der Weitergabe des apostolischen Erbes. Allerdings wurde hier der Zusammenhang von Tradition und Kontinuität des kirchlichen Amtes (Sukzession) im Lichte der Vorstellungen und Begrifflichkeit des römischen Erbrechts nicht geprüft. (Vgl. J. Fellermayr: Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis zu Leo dem Großen. München 1979; siehe dazu s. v. Eusebios v. Caesarea).

Nach 311 konstatiert Vf. in der Ekklesiologie des Eusebius einen Wechsel, folglich auch in der eusebianischen Petrinologie. Die ursprüngliche Konzeption Eusebs von der besonders qualifizierenden Sukzession der römischen Bischöfe wich einer reichskirchlichen Sicht. Für diese Verschiebung sind für Vf. vier Faktoren ursächlich: die Spannungen zwischen dem eusebianischen Idealbild von Kirche und der Wirklichkeit, die Eusebius bei der „relecture" seiner Quellen nach 311 feststellte – das Verfolgungstrauma, das sein triumphalistisches Konzept von der Kirche der Apostel zerstörte und die menschliche Schwäche von Petrusnachfolgern enthüllte – die Anerkennung der Kirche durch den Kaiser – die persönliche Demütigung durch die Synode von Antiochien und das ökumenische Konzil von Nizäa, das ihn bewog, von der „apostolischen" Kirche abzurücken. Eusebius wandte sich daraufhin ganz Kaiser Konstantin I. zu als dem neuen Petrus, als den Begründer der Reichskirche und als der Quelle reichskirchlicher Autorität.

In den athanasianischen Schriften entdeckt Vf. – quantitativ betrachtet – lediglich spärliche Informationen zu Petrus, Mt 16,16–18 und zum Thema Petrus und Rom. Umso bedeutender sei das Gewicht der wenig einschlägigen Stellen, die das allgemeine Bewußtsein des Ostens in bezug auf das petrinische Martyrium in Rom als Teil göttlicher Fügung enthüllten (290). Im wesentlichen decken sich die Standpunkte des Eusebius vor 311 mit denen des Athanasius. Ergiebiger erscheint die Untersuchung der Begegnungen des Athanasius mit Julius, Liberius und Damasus, wobei der Liberius-Fall besondere Aufmerksamkeit beansprucht (291–345). Den „Fall" des Liberius interpretiert Athanasius den ägyptischen Mönchen im Sinne eines letztmöglichen Zeugnisses für das, was Liberius als freier Mann bezeugt hatte, und zugleich als Manifestation des extremen Standpunktes der Feinde Christi. Als die universale „unanimity" der Bischöfe durch die politische Macht der Reichsautorität zerstört war, richtet Athanasius den Blick der Mönche auf die wenigen Bekenner-Bischöfe, unter denen dem römischen Bischof der Primat zukommt gemäß der Zusage des Herrn bei Caesarea Philippi. D. h. die Schwäche des Liberius offenbart gerade in der Situation der Verfolgung seine Identifikation mit dem apostolischen Glauben und mit dem Petrusbekenntnis zu Caesarea Philippi.

Die sehr breit angelegte und mit ungewöhnlichem Fleiß erstellte Diss. läßt Fragen methodisch-formaler und inhaltlicher Art offen. Dafür einige Beispiele.

Einerseits wird im Verlauf der Untersuchung behutsam-höflich die westliche wissenschaftliche Literatur diskutiert und bei kontroversen Interpretationen der Standort des Vf.s klar markiert, andererseits fehlt die Diskussion mit den Theologen der orthodoxen Kirchen. Trotz verdienstvoller Fragen nach dem „Sitz im Leben" der geprüften Quellen, die an der richtigen Stelle zutreffend behandelt werden, drängt sich der Eindruck auf, daß der gesamte Komplex zu sehr unter einen systematischen Raster gestellt wurde zu ungunsten der historischen Genese. Dadurch konnte die Gefahr von Anachronismen infolge zu aktueller Problemstellung nicht immer vermieden werden. Die Festschreibung der Appellation nach Rom durch die westliche Partei der Synode von Serdika wird nahezu universell verabsolutiert und deren relative Bedeutung kaum erkannt (425–462). Die spärliche Akzeptanz des athanasianisch-römischen Standpunktes und dessen Rezeption von lediglich einer zeitgenössischen Minderheit erklärt Vf. mit der Zuflucht des Athanasius zu spiritualisierenden-asketischen Tendenzen (566f), eine Erklärung, die dem Realpolitiker und Pragmatiker Athanasius wohl kaum angemessen sein dürfte. Historia Arianorum ad Monachos 35,2 übersetzt Vf. κατὰ τὴν ἀρχήν (521) im Gegensatz zur üblichen Übersetzung „von Anfang an" mit „im Prinzip". Der Kontext mit der bisherigen Übersetzung weist auf den Beginn der Regierung des Liberius und des Alleinherrschers Konstantius hin, benennt also nur eine Zeitmarke. Durch die Übersetzung „im Prinzip" bewinnt der Satz HA 35,2 plötzlich eine grundsätzliche Bedeutung und erhält den Sinn einer scharfen Zurückweisung staatlichen Eingreifens in das Amt des römischen Bischofs durch Athanasius. Eine Belegstelle für die Übersetzung von κατὰ τὴν ἀρχήν mit „im Prinzip" findet sich bei Lampe: A patristic Greek Lexicon. Oxford 1961 nicht. Die Deutsche Einheitsübersetzung des NT übersetzt ebenfalls Joh 1,1 ἀρχή nach wie vor mit „Anfang".

In seinem Vorwort bemerkt Vf. mit vollem Recht, die eusebianische Kirchengeschichte und die athanasianischen historisch-apologetischen Schriften seien weitgehend unerforschtes Terrain im Blick auf die Frage nach Natur und Funktion des römischen Primats. T.s mehr systematisch orientierte Untersuchung hat dies durch seine Pionierarbeit bestätigt. Es wäre wünschenswert, wenn sich aus der Diskussion damit eine weitere Abklärung anstehender Fragen ergäbe.

Augsburg Wilhelm Gessel

Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie. Hrsg. von Horst-Dieter Blume und Friedhelm Mann. – Münster: Aschendorff 1983. XVI, 328 S., 26 Abb. (Jahrbuch für Antike und Christentum Erg.bd 10) kart. DM 108.–; Lw. DM 116.–

Die vielfältigen Beziehungen zwischen der frühchristlichen Theologie und dem kaiserzeitlichen Platonismus gehörten seit gut 30 Jahren zu den wichtigsten Forschungsthemen der Patristik und haben zu einem fruchtbaren Gespräch der beteiligten Disziplinen geführt, dessen Produkte die herkömmliche Sicht der altkirchlichen Theologiegeschichte erheblich modifiziert haben. Maßgebliche Impulse zu diesem Gespräch gingen seit 1954/55 von Dörrie aus, dessen staunenswerte Schaffenskraft der Geschichte des Platonismus – und darin eingeschlossen jenem Spezialthema – galt. Den Herausgebern und Autoren ist es gelungen, eine thematisch einigermaßen geschlossene und das Forschungsgespräch produktiv fortsetzende Dörrie-Ehrung (zum 70. Geburtstag am 27. November 1981) zustande zu bringen. Da jeweils Spezialisten von internationalem Rang Mitteilungen aus ihren Forschungsgebieten bringen, ragt der Band in seinem sachlichen Gewicht über das normale Niveau von Festschriften deutlich hinaus. Der Jubilar hat nur noch die Manuskripte lesen können; er ist am 16. März 1983 verstorben. Welch reiches Lebenswerk er hinterlassen hat (vgl. S. VIII–XV das Schriftenverzeichnis), wird auch an den Beiträgen der Festschrift deutlich, die sich zum Teil mit seinen Thesen auseinandersetzen oder an sie anknüpfen. Das gilt sowohl im Blick auf seine Deutung des Mittelplatonismus als auch für seine Auffassung, daß von einem „christlichen Platonismus" keine Rede sein könnte, weil beide Lehrgebäude in allen fundamentalen Fragen unvereinbar gewesen wären.

Als erster Komplex (die Festschrift ist leider nicht systematisch, sondern nach dem Verfasseralphabet geordnet) seien hier die auf Mittel- und Neuplatonismus bezogenen Beiträge erwähnt. Neben drei umfangreichen Erörterungen von allgemeinen Themen stehen kleinere Detailuntersuchungen.

In einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit Dörries Sicht, wonach der Mittelplatonismus keine transzendente Gottheit gekannt habe und als Schulbildung eigener Prägung im 1. Jh. v. Chr. sich durch die Interpretation der Timaiosstellen über die Weltseele konstituiere, führt Cornelia de Vogel (Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit? 277–302) eine Reihe wichtiger Sachverhalte – ausgehend von Cicero und Philon – auf, die diese Sicht in Frage stellen. Vor allem mit Plutarch, Justin und Kelsos belegt sie, daß Mittelplatoniker im Sinne Platons eine „Philosophie des Transzendenten, in welcher das νοητόν die beherrschende Stelle innehatte und daher als inspirierende Kraft wirkte, sowohl im Bereich des Seins wie in dem des menschlichen Denkens und Handelns" (286) vertraten. Daß Albinos einen transzendenten Gottesbegriff vertrat, hielt Dörrie für eine Ausnahme, die er dem aristotelischen Einfluß zuschrieb; dagegen verweist Frau de Vogel auf die platonischen Grundzüge, zu denen stoische und aristotelische Elemente präzisierend hinzutreten (297–302). Albinos kennt wie die Logosphilosophie eine Selbstmitteilung des höchsten Nus an die Welt.

Gleich gewichtig steht neben diesem Beitrag derjenige von Matthias Baltes (Zur Philosophie des Platonikers Attikos, 38–57), der souverän eine exakte Quellenanalyse mit systematischen Fragestellungen verbindet, so daß ein eindrucksvoll geschlossenes Bild dieses wohl bedeutendsten Mittelplatonikers entsteht. Baltes hebt die streng philologische Methodik der Platoninterpretation hervor und demonstriert an den zentralen Lehren von den drei Prinzpien und dem Ursprung der Seele die Eigenständigkeit von Attikos' Denken. Für die Thematik der Festschrift ist die Feststellung wichtig, daß „der Gottesbegriff des Attikos dem christlichen weitaus näher (steht) als etwa der des Albinos oder anderer Mittelplatoniker" (47). Denn Attikos identifiziert den Demiurgen mit der Idee des Guten und ordnet die beiden anderen Prinzipien, Paradigma und Hyle, ihm so unter, daß sein Sein als ständiges Schaffen und Erhalten gedacht wird.

Die platonische Reflexion über das höchste Prinzip entwickelte sich immer mehr zu einer philosophischen Gotteslehre. Dies verdeutlicht auch der kleine Beitrag von John Whittaker (ΑΡΡΗΤΟΣ ΚΑΙ ΑΚΑΤΟΝΟΜΑΣΤΟΣ, 303–306) zur Methodik der Mittelplatoniker: Die bei frühchristlichen Autoren verwendete bzw. zitierte Formel negativer Theologie erwuchs als mittelplatonische Auffassung nicht nur, wie bisher angenommen, aus der Exegese der berühmten Stelle Timaios 28c, sondern auch aus Parmenides 142a.

Der Ethik Plotins gewidmet ist der Beitrag von John Dillon (Plotinus, Philo and Origen on the Grades of Virtue, 92–105): Plotin entwickelt die bereits von Mittelplatonikern vertretene Theorie, daß die reine Seele sich anderen Tugenden als der normale Mensch zuwende, zu einer Ethik der Weltentsagung des Weisen weiter.

Der rationalistische Grundzug des Platonismus verliert als ein ihn vom Christentum unterscheidendes Merkmal in der Zeit nach Plotin und Porphyrios seine Bedeutung. Am Beispiel von deren Schüler Jamblichos verdeutlicht Clemens Zintzen (Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in Jamblichs De mysteriis, 312–328), wie ein religiöser Ansatz, geprägt durch Theurgie und Riten, den philosophischen Erkenntnisweg überformt. Während bei Plotin die denkende Besinnung sich nur bis zum Nus, nicht aber zum höchsten Einen zu erheben vermag, ist für Jamblichos der Aufstieg zum Einen möglich, allerdings nicht als rationaler oder ekstatischer, sondern als eine durch theurgische Praxis bewirkte Vereinigung, die außerhalb des noëtischen Bereichs liegt. Dadurch nähert sich – ganz unplatonisch – seine Konzeption den christlichen Vorstellungen von Erlösung und Gnade an. Dieser Absage an die Kraft der Erkenntnis entspricht Jamblichos' Seelenlehre, wonach die menschliche Seele sich bei der Inkarnation ganz vom Nus löst. Wie stark er sich von der traditionellen platonischen Gotteslehre abkehrt, sieht man auch an seiner Auffassung, daß die Gottheit aus Willen heraus handelt und insofern beeinflußbar ist.

Daß diese Hochschätzung der Theurgie bei den späteren Neuplatonikern aus der Abgrenzung der menschlichen Seele gegenüber dem intelligiblen Bereich resultiert, bestätigt der Aufsatz von Henry J. Blumenthal (Some Problems about Body and Soul in Later Pagan Neoplatonism: Do They Follow a Pattern? 75–84). Arthur H. Armstrong (The Negative Theology of Nous in Later Neuplatonism, 31–37) skizziert die Problematik der nachplotinischen Gotteslehre und parallelisiert sie der christlichen Entwicklung.

Einen zweiten Komplex der Festschrift bilden die Beiträge über die Beziehung zwischen christlicher Theologie und Platonismus. Man vermißt dabei allerdings umfassende und grundsätzliche Auseinandersetzungen mit Dörries profilierter, umstrittener These von der Unvereinbarkeit beider.

A. H. Armstrong z. B. spricht ganz unproblematisch von „christlichen Platonikern" (36), und I. Opelt konstatiert eine „innige Wechselwirkung von Christentum und Platonismus" (207). Platoniker wie Christen haben aber durchaus die Gegensätzlichkeit ihrer Denkweisen festgestellt. Daß Plotin die gnostische Terminologie für das Verhältnis von geistiger und sichtbarer Welt nicht so sehr als solche, sondern hinsichtlich ihrer christlichen Implikationen kritisiert, zeigt Luise Abramowski (Nag Hammadi 8,1 „Zostrianus", das Anonymum Brucianum, Plotin Enn. 2,9 [33]; 1–10) am Beispiel eines fälschlich für nichtchristlich gehaltenen gnostischen Traktats.

Differenziert geht Gerhard May dem genannten Problem nach (Platon und die Auseinandersetzung mit den Häresien bei Klemens von Alexandrien; 123–132): Gegen die vulgärchristliche Meinung, die Philosophie sei die Quelle der verschiedenen Häresien, will Clemens zeigen, daß sie „ein wertvolles Instrument zur Bekämpfung der Häretiker darstellt" (123). Das Verhältnis zum Platonismus ist ambivalent, doch insgesamt durch eine christliche Vereinnahmung desselben bestimmt – nach der Maxime, wonach das Christentum die wahre Philosophie und Platon der Prophet der christlichen Wahrheit für die Griechen ist. May sieht bei Clemens keinen christlichen Platonismus, doch er nimmt ihn mit Recht als Zeugen dafür, um Dörries These von der Unvereinbarkeit (trotz prinzipieller Zustimmung) zu modifizieren. – Daß die völlig divergente Beurteilung der Bedeutung der Geschichte für die Wahrheitserkenntnis einen unversöhnlichen Gegensatz markiert, ist bekannt. Am Beispiel eines Theologen, der jeglichen Platonisierens unverdächtig ist, exemplifiziert Maria-Barbara von Stritzky dies (Aspekte geschichtlichen Denkens bei Tertullian; 258–266). Für Tertullian ist Christentum etwas ganz anderes als eine Art von Philosophie, weil dessen Erkenntnis nicht auf menschlicher Leistung, sondern auf geschichtlich vermittelter Offenbarung beruht. So zutreffend er damit den Gegensatz zum Mittelplatonismus markiert, verliert sich ansonsten seine Kritik an der Philosophie in Einzelheiten.

Die theologie- und geistesgeschichtlich so bedeutsame, seit dem 4. Jh. beiderseits artikulierte Konvergenz in der Gotteslehre bahnt sich bei manchen Mittelplatonikern im 2. Jh. schon an. Claudio Moreschini (Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina dell'età imperiale; 133–161) führt Apuleius als wichtigsten Zeugen eines mittelplatonischen Monotheismus vor, in welchem der tragende Gedanke, daß das Wesen der Gottheit gestuft sei, mit dem traditionellen polytheistischen Ansatz vermittelt wird: Der höchste Gott steht an der Spitze einer Pyramide sichtbarer und unsichtbarer Götter. Moreschini verfolgt die Konzeption, die in zunehmendem Maße von den gebildeten Römern geteilt wird, anhand von Laktanz und Firmicus Maternus bis zum konstantinischen Zeitalter. Im Gegensatz dazu steht – wie vor allem Tertullian zeigt – die christliche Deutung der monarchia Gottes. Auch wenn sich der heidnische Monotheismus in mancher Hinsicht analog zum christlichen entwikkelte, blieb als wesentlicher Unterschied die Ablehnung eines gestuften Seins der Gottheit durch die Christen; in dieser Hinsicht blieb der philosophische Monotheismus mit einem polytheistischen Restbestand versehen. An die substantielle Darlegung Moreschinis wäre eine Erörterung der frühen christlichen Trinitätslehre anzuschließen, die teilweise jenem philosophischen Ansatz nahekommt und zur Krise im Arianischen Streit führt.

Der Konvergenzproblematik lassen sich in je spezifischer Hinsicht auch die großen Aufsätze von Barbara Aland (Christentum, Bildung und römische Oberschicht. Zum „Octavius" des Minucius Felix; 11–30) und Ekkehard Mühlenberg (Spätantike Geistigkeit und altchristliche Kunst; 162–183) zuordnen. B. Aland versucht anhand einer Analyse des Dialogs „Octavius" nachzuweisen, daß Minucius Felix' Lehren den Versuch, das Christentum den sozialen Oberschichten Roms nahezubringen, repräsentiere. Mühlenbergs umfangreicher, mit zahlreichen Abbildungen versehener Beitrag paßt zwar nicht zur Thematik des Bandes, liefert aber eine Fülle interessanter Aspekte zur Beziehung zwischen Kunst- und Philosophiegeschichte. Einen aufschlußreichen Beitrag zur Konvergenzproblematik liefert auch Bernhard Kötting (Beurteilung des privaten Gelübdes bei Platon, Origenes und Gregor von Nyssa; 118–122), der Platons reservierte Äußerungen über die privaten Gelübde mit denjenigen der Kirchenväter vergleicht: Die christlichen Theologen konnten zwar wegen der positiven Wertung im AT die Gelübdepraxis nicht völlig mißbilligen, zeigten aber in ihrer Kritik „eine fast völlige Übereinstimung mit dem Urteil Platons" (120).

Die wechselvolle, spannungsreiche Geschichte der Beziehung zwischen Christentum und Platonismus zeigt sich exemplarisch in der Beurteilung der Gestalt des Sokrates durch die Kirchenväter. Theofried Baumeister („Anytos und Meletos können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht." Platon, Apologie des Sokrates 30c/d bei Plutarch, Epiktet, Justin Martyr und Clemens Alexandrinus; 58–63) geht einem einzelnen Topos nach, um daran exemplarisch den christlichen Umgang mit platonischen Themen zu demonstrieren. Ilona Opelt (Das Bild des Sokrates in der christlichen lateinischen Literatur; 192–207) bringt einige Modifikationen gegenüber der herkömmlichen Beurteilung der lateinischen Väter an: die anfänglichen Invektiven gegen Sokrates in der frühen Literatur weichen einer respektvollen Anerkennung z. B. bei Augustin und Calcidius.

Die viel verhandelte Frage, inwiefern man von einem Platonismus der Kirchenväter sprechen kann, kommt insgesamt zu kurz weg. Im Blick auf die Thematik der Festschrift verdient vor allem Origenes größere Beachtung, doch es ist nicht leicht, dazu noch etwas Neues zu sagen.

An die Stelle systematischer Erörterungen treten Detailstudien wie z. B. diejenige von John M. Rist (Beyond Stoic and Platonist: A Sample of Origen's Treatment of Philosophy (Contra Celsum: 4,62–70); 228–238). Er zeichnet Origenes' Argumentation zu der Frage nach Natur und Ursprung des Bösen nach und kommt zu dem Ergebnis, daß Origenes' Kritik an der Philosophie auf einer gut fundierten Kenntnis der platonischen und stoischen Lehre basiert. – Gleiches würde man im Blick auf das 4. Jh. auch für die großen Kappadokier feststellen können; doch von ihnen kommt hier nur Basilius vor, dessen Einleitungssätze zu den Hexaëmeron-Homilien Jacobus C. M. van Winden (‚An Appropriate Beginning'. The Opening Passage of Saint Basil's In Hexaëmeron; 307–311) als bewußten Gegensatz zu philosophischen archê-Spekulationen interpretiert. – Christopher Steads scharfsinnige Interpretation einer scheinbaren Paradoxie in der Christologie des Arius (The Freedom of the Will and the Arian Controversy; 245–257) berührt nur am Rande die Thematik der Festschrift: Arius' Lehre, daß der Logos kraft moralischer Bewährung seine göttliche Qualität erworben habe, basiert auf dem seit Irenäus vertretenen Axiom der christlichen Anthropologie, daß kein Mensch von Natur aus gut sei; und dies Axiom ist im Widerspruch zur platonischen Philosophie formuliert worden. – Der Untersuchung der Philosophiekenntnisse Augustins sind zwei Beiträge gewidmet. Frank Regen (Zu Augustins Darstellung des Platonismus am Anfang des 8. Buches der Civitas Dei; 208–227) weist nach, daß Augustin das in CD VIII, 2ff verwertete doxographische Material nicht aus entsprechenden Handbüchern übernimmt, sondern selbständig anhand eigener Aufzeichnungen erarbeitet hat. Wie Augustin sich mit philosophischen Lehren zur Lösung exegetisch-dogmatischer Fragen beschäftigte, zeigt Gerard J. P. O'Daly (Augustine on the Origin of Souls; 184–191) anhand der chronologisch geordneten entsprechenden Überlegungen: Zur Entstehung der Seele trägt Augustin eine Reihe von Hypothesen vor, ohne zu einer definitiven Lösung des Problems zu gelangen.

Die weitere Geschichte der Beziehungen zwischen Christentum und Platonismus ist weitgehend durch eine christliche Adaption neuplatonischer Elemente geprägt. Als Extrakt seiner größeren Untersuchungen steuert Werner Beierwaltes „Marginalien zu Eriugenas ‚Platonismus'" 64–74) bei, welche die theologische Umformung von ursprünglich mit dem Christentum nicht harmonierenden philosophischen Gedanken aufweisen. Jean Trouillard (Erigène et la naissance du sens; 267–276) stellt diese Eigenart Eriugenas anhand von dessen Gottes- und Erkenntnislehre dar. – Ebenfalls in die karolingische Zeit führt der Beitrag von Helene Homeyer (Walahfrids Gedicht über das Theoderich-Denkmal in Aachen; 106–117), der allerdings keinen Bezug zur Gesamtthematik der Festschrift aufweist. Den zeitlich spätesten Punkt berührt Willy Rordorfs Analyse der Christianisierung von Proklos' Dämonenlehre durch den byzantinischen Theologen Isaak Sebastokrator (Sind Dämonen gut oder böse? 239–244).

Insgesamt ist die Festschrift ein eindrucksvolles Zeugnis der aufgeblühten Spezialforschung zum Thema. Wenn sie vor allem Beiträge mit Detailuntersuchungen, weniger solche mit systematischen Überblicken bietet, entspricht das der gegenwärtigen Forschungssituation. Nur selten sind beide Aspekte so souverän vereint worden wie in dem Lebenswerk von Heinrich Dörrie, welches die Patristik in reichem Maße befruchtet hat. Die Qualität dieser Festschrift wird auch durch die Tatsache unterstrichen, daß bereits 1985 eine 2. Aufl. erschienen ist; sie enthält einen Nachruf von H.-D. Blume (S. XVII–XXII).

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Renovatio et Reformatio. Wider das Bild vom „finsteren" Mittelalter. Festschrift für Ludwig Hödl zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. Manfred Gerwing u. Godehard Ruppert. – Münster: Aschendorff (1985) VII + 246 S. geb. DM 48.–

Dem in Bochum lehrenden bekannten Mediävisten Ludwig Hödl haben 16 ihm verbundene Gelehrte ihre Gabe aus Theologie, Philosophie und Geschichtswissenschaft zum 60. Wiegenfest dargeboten. Mit zwei Ausnahmen behandeln sie ausdrücklich Themen des Mittelalters.

Von besonderer Bedeutung ist der einleitende Aufsatz von B. G. Langemeyer, „Leitideen und Zielsetzungen theologischer Mittelalterforschung aus der Sicht der systematischen Theologie" (3–13). Er ist nicht streng mediävistisch ausgerichtet, vielmehr geht es ihm anläßlich der Gesamtthematik der Festschrift um die rechte Weise des Theologietreibens im allgemeinen und die Bedeutung des Faches Dogmengeschichte im besonderen. In dem gegenwärtigen eher antitheologisch eingestellten Klima warnt er vor einem monolithischen Theologiebetrieb, der nur die Gefahr der Ideologisierung heraufbeschwören müßte. Unverkürzte Theologie geschieht nur im Prozeß der Kommunikation und der gegenseitigen Zulassung verschiedener Aspekte. – J. Leclercq öffnet den Blick auf „Neue Perspektiven in der monastischen Theologie: Das Weibliche und die eheliche Liebe" (14–24), sofern neben der bekannten Misogynie in den monastischen Texten auch andere Schemata auftauchen bis hin zum Topos der weiblichen Figuration Christi (z. B. bei Aelred von Rielvaux). – H. J. F. Reinhardt analysiert einen frühscholastischen Ehetraktat (Hs Vat. Ottob. Lat. 445), der die patristische Ehelehre systematisiert und aktualisiert. – L. Scheffczyk beleuchtet „Die Stellung des Thomas von Aquin in der Entwicklung der Lehre von den Mysteria Vitae Christi" (44–70), der als erster mittelalterlicher Denker versuchte, die neutestamentlichen Daten theologisch zu reflektieren. – M. Schmaus untersucht die Funktion des Hl. Geistes innerhalb der Trinität anhand der ost- und der westkirchlichen Tradition („Die Einheit des trinitarischen Wirkens in der Ost- und Westkirche", 71–79): er vermag weitreichende Konvergenzen zu belegen. – „Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dargestellt am Beispiel der Rede von der Kirche als dem Sakrament des Heils für die Welt" (80–116) lautet das Thema Th. Schneiders – der zweite nicht dem Generalthema des Bandes verpflichtete Aufsatz. Er ist auch in H. Althaus (Hrsg.), Kirche – Ursprung und Gegenwart, Freiburg–Basel–Wien 1984 abgedruckt. Ich habe anläßlich einer Besprechung dieses Bandes die instruktiven Ausführungen des Vortrages bereits zu würdigen versucht.

Nach den sechs theologischen Beiträgen widmen sich fünf weitere philosophischen Themen. Der Erfurter Emeritus F. Hoffmann macht „Einige Bemerkungen zum Problem der unmittelbaren und der vermittelten Erkenntnis in der Scholastik" (119–130) und zeigt damit an einem wichtigen erkenntnistheoretischen Problem die ganze Vielgestaltigkeit des Denkens jener Epoche. – R. Macken, der Herausgeber der Werke des Heinrich von Gent, handelt von der „Selbstverwirklichung in der Anthropologie" dieses Theologen (131–140). – H. Meinhardt interpretiert Eriugena-Texte zur christlichen Schöpfungsmetaphysik (141–154), in denen dieser fast vergessene Vater abendländischen Denkens mit einer Synthese neuplatonischer und christlicher Metaphysik vorgestellt wird. – Auch B. Mojsisch beschäftigt sich mit einem gnoseologischen Problem („Mittelalterliche Grundlagen der neuzeitlichen Erkenntnistheorie", 155–169). – „Glaube und Vernunft bei Anselm von Aosta" (Canterbury) ist das Thema von Frau S. Vanni Rovighi (170–178). Sie zeigt die auch heute noch anregende Lösung dieses uralten Problems: man muß beim Glauben beginnen; im Verlauf unseres Suchens schenkt uns das göttliche Licht die Evidenz des Geglaubten.

Weitere fünf Essays von Historikern runden die Festgabe ab. D. Berg legt „Gesellschaftspolitische Implikationen der Vita minorum, insbesondere des franziskanischen Friedensgedankens, im 13. Jahrhundert" vor (181–194) und macht damit deutlich, welche politische Wirkungen spirituelle Einstellungen haben können. – W. Eberhard bringt am Beispiel des Begriffs „Bonum commune" in der gleichen Richtung zum Bewußtsein, wie ein ethisch-sozialpolitischer Topos „als oppositionelle Leitvorstellung im Spätmittelalter" (195–214) virulent geworden ist, sofern mittels seiner die Idee der universitas christiana korrigiert worden ist. – E. Gössmann bietet einen kurzen rezeptionsgeschichtlichen Überblick über ein Thema Hildegards von Bingen („Die Kirchenkritik Hildegards von Bingen im Urteil des 17. und 18. Jahrhunderts", 215–223): der Protestantismus des 18. Jahrhunderts sieht trotz ihrer kritischen Einstellung zum Papsttum in Hildegard doch eher eine „sektiererische Weibsperson" – die Misogynie siegt über die Konfessionalität . . . – J. Kadlec aus Leitmeritz untersucht die Stellung der Prager Theologieprofessoren zum Hussitentum: sie war sehr kritisch. – F. Seibt endlich liefert einen Essay zur Frühgeschichte der europäischen Revolutionen („Frühe Revolutionen: Widerstandsrecht und causa fidei", 235–245).

Die kurze Übersicht über die vielfältigen und doch beinahe ausschließlich einem Grundthema gewidmeten Aufsätze gibt ein Bild gegenwärtigen Bemühens der Mittelalterforschung. Man vermag sehr deutlich zu sehen, wie fruchtbar das Bemühen ist, unter genauer Wahrung der hermeneutischen Regeln aus den Texten der Tradition Material und Hilfe für zeitgenössische Probleme zu erhalten. Damit wird dieses Wissenschaftsgebiet dem von Langemeyer aufgestellten Foschungsideal weitgehend gerecht. Der Bd leistet zwar nicht jene vordergründige Aufklärungsarbeit, die der wohl mehr verkaufsfördernde als sachgerechte Untertitel der Festschrift insinuiert – er ist nirgendwo apologetisch –, macht aber doch recht gut deutlich, daß sehr viele Farben in das Bild eingezeichnet werden müssen, das wir uns von der „mittleren Zeit" machen müssen, soll es realistisch ausfallen. Wenn man ein Desiderat anmelden darf: eine Bibliographie des Geehrten und ein Register hätten den Wert des Buches noch erhöht.

Regensburg Wolfgang Beinert

Ennen, Edith: **Frauen im Mittelalter.** – München: C. H. Beck (1984). 300 S., 24 Abb., 1 Karte, 2 Tabellen. Ln. DM 39.50

Um das Fazit gleich vorweg zu sagen: Ein Buch, das höchst aktuell und zugleich solide ist, überquellend im Material und reich an Einsichten wie Perspektiven. Nur einige Sätze aus dem „Schluß": „Im Laufe des Mittelalters ergaben sich wesentliche Besserungen in der Rechtsstellung der Frau; entstanden Freiräume außerhalb der Ehe, boten sich vielseitige berufliche Entfaltungsmöglichkeiten" (232). Am meisten sticht die Stellung der Frau im mittelalterlichen Berufs- und Wirtschaftsleben hervor, so sehr, daß „in der Neuzeit, vor etwa 1918, die Benachteiligung der Frau im Berufsleben größer gewesen ‹ist› als im Spätmittelalter" (241). Trotz der beachtlichen Stellung der Frau in Beruf und Wirtschaft – als eindrucksvollstes Beispiel wird die Situation des mittelalterlichen Köln angeführt – bleiben aber auch Defizite: „Für die bürgerlichen Freiheitskämpfe interessieren sich die Frauen offensichtlich nicht besonders" (237). Verschlechterung zeigt sich noch in anderer Hinsicht: „Da die Frauen keine Universitäten besuchten, wurden sie auch von der geistigen Entwicklung weitgehend ausgeschlossen. Frauen der Oberschicht waren im frühen Mittelalter oft gebildeter als ihre Männer" (241). Doch „an der religiösen Bewegung nehmen sie, obwohl sie vom Weiheamt ebenso ausgeschlossen bleiben wie vom Sitz im städtischen Rat, leidenschaftlich Anteil, hier entwikkeln sie Initiative, stellen sich gegen ihre ganze Familie, verhandeln mit Päpsten, scheuen keine Mühe und machen wirklich Ernst mit dem apostolischen Leben in Armut und Erniedrigung" (237). Das Buch leistet Meisterliches in der Darstellung übergreifender Situationen historischer, wirtschaftlicher und sozialer Art; zugleich dringt die Darstellung bis ins Detail vor, bietet dabei aber immer auch ein zusammenfassendes Bild. Deutlich ist zu spüren, daß die Autorin in der Gewichtung ihres Stoffes, bei der Auswahl der Beispiele und auch in der Gesamtperspektive aus ihrer langjährigen Forschungstätigkeit schöpfen kann. Dennoch wird man sagen müssen, daß dem Buch eine gewisse Unausgewogenheit anhaftet. Im Blick auf die Entfaltungsmöglichkeiten der mittelalterlichen Frau heißt es: „Verantwortlich sind zwei Institutionen: Kirche und Stadt" (232). Aber die beiden werden eigentlich nicht gleichrangig behandelt; Stadt, Recht und soziales Leben stehen gänzlich im Vordergrund, während die sogar vorrangig genannte Kirche zwar hoch veranschlagt wird, aber in ihrer Effizienz doch nicht annähernd breit und anschaulich dargestellt wird. Im Kapitel über die hochadeligen Frauen in der Welt des Klosters und Stiftes bleiben zum Beispiel die Probleme von Familienbindung und Klosterleben unterbelichtet; die Chance, am Beispiel der erwähnten Heidenheimer Nonne Walburg und ihrer Brüder Winibald und Wunibald das geistliche Weiterbestehen einer angelsächsischen Familie auf dem Kontinent, dazu noch unter Leitung einer Frau, aufzuweisen, ist nicht wahrgenommen (man vergleiche dazu die Diss. von L. von Padberg, Heilige und Familie, Münster 1980). Die Darstellung der Bildung in Frauenklöstern spricht natürlich von Hrotsvit, die mit ihrer Dichtkunst ein wirklich erstaunliches Beispiel in ihrer Zeit liefert; Erwähnung hätte aber wenigstens auch ein Nonnen-Skriptorium verdient, etwa das von Chelles an der Marne, das für die Welt des 8. Jh.s ein wichtiges und eigentlich auch erstaunliches Phänomen darstellt. Die breite und nach Zeit, Stand und Sozialstellung auch nuancierte Behandlung der Rechtstellung der Frau findet eigentlich keine Entsprechung in einer gleichartig ausgefalteten Darstellung der „Kultfähigkeit der Frau". Natürlich werden vielerlei Einzelheiten des religiösen Lebens der Frau erwähnt, aber eben nicht so geschlossen und kohärent wie bei der Rechtsfähigkeit.

Dazu nur einzelne Hinweise anhand von Phänomenen, die im Buch selber angeführt werden: Was hatte es zum Beispiel für eine Familie zu bedeuten und wie wirkte es sich für die Frau aus, daß mittelalterliche Häuser nicht selten eine eigene Hauskapelle hatten? Wenn Beispiele der geldlichen Haushaltsführung angeführt werden, so würde man gerne auch noch Beispiele von caritativer Tätigkeit oder von Seelstiftungen behandelt sehen, ob und wie dabei die Frau eine Rolle spielte. Durchaus mit Dankbarkeit nimmt man die Ausführungen über die berufliche Ausbildung und Tätigkeit der Frau in Küche, Manufaktur, Handel und Zünften zur Kenntnis, aber ebenso gerne würde man die Schilderung des Alltags einer Nonne, Stiftsfrau oder Begine lesen, wie es bei ihnen mit Ausbildung, Gebet, Geistigkeit oder auch mit Kleidung, Nahrung und Sozialtätigkeit gewesen ist. Ganz kurz wird einmal die altmonastische Vorstellung vom 100-, 60- und 30fachen Lohn für Jungfrauen, Witwen und Ehefrauen erwähnt; daß aber die

gleichfalls erwähnten Humiliaten mit ihrem Konzept eines apostolischen Lebens auch für Verheiratete die genannte Vorstellung in Frage stellten, bleibt unerörtert. Überhaupt wären für die theologische Bewertung der Stellung der mittelalterlichen Frau die Arbeiten von E. Gößmann heranzuziehen gewesen. Die Erörterung der Gilden und Bruderschaften, bei denen die Frauen als „Schwestern" beteiligt waren, hätte die Konsultation der Untersuchungen von O. G. Oexle und Meersmann hilfreich sein können. Und dann auch noch einige besondere Desiderate: Bei einem Buch, dem man sich auch breitere Kreise als Leser wünscht, dürfte es wohl noch in stärkerem Maße erforderlich sein, bei den Quellentexten (die oft und auch in langen Passagen zu Wort kommen) noch weit mehr Übersetzungshilfen zu geben und bei den Fachausdrücken noch mehr Erklärungen.

Im Blick auf die Kirchengeschichte hinterläßt das Buch den Wunsch, es möge einmal mit gleich hoher Kompetenz die Stellung der Frau in der religiösen Welt des Mittelalters beschrieben werden. Daß ein solches Buch gewiß auch ein ähnlich reiches und perspektivenreiches Ergebnis haben wird, macht das von Frau Ennen bereits in dieser Hinsicht gesammelte Material deutlich.

Münster Arnold Angenendt

Leben als Ringen um die Wahrheit. Ein Newman Lesebuch. Hrsg. von Günter Biemer und James Derek Holmes. – Mainz: Matthias-Grünewald (1984). 348 S., Ln. DM 38.50

Die vorliegende Auswahl aus dem über 80 Bände umfassenden Schrifttum John Henry Newmans stellt die umfangreichste Sammlung ausgewählter Texte dar, die bis jetzt in einem Band zugänglich sind. Die Herausgeber, die beide durch frühere Forschungsarbeiten mit Newmans Werk vertraut sind, wollen diese Ausgabe aber nicht nur durch ihren Umfang von ähnlichen Versuchen unterschieden wissen. Auch Aufbau und Auswahlprinzip heben sich von Vorangegangenem ab.

Auf eine „Einführung in Newmans Leben und Gedankenwelt" folgen sieben Abschnitte, die anhand ausgesuchter Texte die Perspektiven des Gesamtwerks zugänglich machen wollen. Abschnitt 1 ist den autobiographischen Schriften gewidmet, Abschnitt 2 Elementen zu einer Theorie der religiösen Bildung. Es folgen die Frage nach der Gewißheit als erkenntnistheoretischem und theologischem Problem (3), die Gotteslehre und die Christologie (4), die Lehre von der Kirche und den Sakramenten, sowie Gedanken zur Bedeutung der Laien in der Kirche (5) und spirituelle Texte (6 und 7), die vor allem Predigten und Gedichte wiedergeben. Das „Lesebuch" wird abgerundet durch eine Chronologie des Lebens Newmans, eine Übersicht über seine Bibliographie und die wichtigsten deutschen Ausgaben der Werke, sowie durch ein Personen- und Sachregister.

Positiv fällt für jeden, der sich mit Newmans Gedankenwelt vertraut machen will, die Länge der einzelnen zitierten Texte auf. Sie – wie auch der Umfang des Buches – ermöglichen ein wirkliches Erfassen des Kon-Textes und der Perspektiven des jeweiligen Stückes. Hilfreich sind auch die Erklärungen der Herausgeber in den Anmerkungen. An einigen wichtigen Stellen hätte ich mir darüber hinaus allerdings die Beigabe des englischen Originals gewünscht, so z. B. bei Newmans berühmten Gedicht „Lead, kindly light", dessen refrainartige Bitte „lead thou me on" im deutschen als „führ du mich an" erscheint (305). Auch klärende Verbesserungen der benutzten Übersetzungen wären manchmal sinnvoll gewesen; ich denke z. B. an Newmans prägnante Formulierung in einer Predigt über den Gottesdienst „I come then to church, because I am an heir of heaven", die wörtlich wiedergegeben wird mit: „ich komme zur Kirche" (244). Gemeint ist aber allein der gottesdienstliche Kirchgang, also deutlicher: „ich gehe in die Kirche".

Von diesen Details abgesehen stellt das „Lesebuch" (das mit 8 Illustrationen versehen ist) einen sorgfältig ausgewählten Versuch dar, die Antworten Newmans auf das „Hauptthema des Christentums in der Gegenwart" leicht zugänglich zu machen. Für die Herausgeber ist dieses Thema die Frage, wie sich christlicher Glaube in einer Welt von Naturwissenschaft und Technik ausweisen und verwirklichen läßt. In bezug auf diese Frage bietet das Buch eine sinnvolle und konsequente Auswahl aus Newmans Schriften. Andererseits wird sein Werk auch primär unter diesem Aspekt gelesen, der – das möchte ich nicht entscheiden müssen – vielleicht wirklich den bleibenden Wert und die tiefste Bedeutung hat. Trotzdem frage ich mich, ob man mit einer solchen „Leitfrage" nicht in der Gefahr steht, der Vielseitigkeit Newmans nicht genügend Raum zu lassen – gerade auch der seiner anglikanischen Zeit. Die Universitätspredigten, die das „Lesebuch" verhältnismäßig häufig zitiert, stellen ja nur einen kleinen Anteil der anglikanischen Predigten Newmans dar. Mit einem Text aus den „Tracts" (z. B. aus Newmans „Tract 75" über das Brevier) hätten die zentralen Anliegen Newmans während seiner anglikanischen Zeit klarer herausgestellt werden können. Etwas ähnliches gilt für die Auswahl an autobiographischen Texten, die Rückblicken aus der Zeit nach der Konversion entnommen sind. Abschnitte aus der anglikanischen Periode der „Letters and Diaries" hätten hier eine Bereicherung sein können.

Wenn man in anglo-katholischen Kreisen in England jetzt schon darüber nachdenkt, ob bei einer möglichen Seligsprechung Newmans nicht auch die anglikanischen Kirchenglocken läuten sollten, so ist dies vielleicht ein kleiner Hinweis, daß der römisch-katholische Konvertit und Kardinal ohne den anglikanischen Geistlichen und Dozenten undenkbar ist.

Hanau Teresa Berger

Niemann, Franz-Josef: **Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit.** Zur Genealogie eines Traktats. – Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag 1983. 488 S. (Innsbrucker theologische Studien, Bd 12) kart. DM

Waren die letzten Jahrzehnte fundamentaltheologischer Forschung von einer allgemeinen Aufbruchsstimmung getragen, wobei der größte gemeinsame Nenner das oft etwas pauschal gefaßte Urteil zu sein schien, daß die traditionelle Apologetik in eine Sackgasse geführt habe, so gibt es seit kurzem eine Reihe von Ansätzen dazu, einmal genauer hinzusehen, was diese „traditionelle Apologetik" eigentlich war und wie es zur ihr kam. Die Monographie von N. ist ein wichtiger Beitrag innerhalb dieses neu anhebenden Bemühens und – was man nicht leicht von einer Diss. sagt – gehört in die Hand eines jeden, der sich heute ernsthaft mit Fundamentaltheologie beschäftigt. Die Studie ragt nicht nur wegen der Fülle historischer Einzeluntersuchungen aus vergleichbaren Arbeiten hervor. Insbesondere ist es die perspektivenreiche systematische Fragestellung, die die vielen Details in einen höchst interessanten Interpretationsrahmen bringt.

Der Vf. geht so vor, daß er nach einer Einleitung zu Thema und Methode der Arbeit zunächst in einem Ersten Teil als „Kontrastfolie" (23) den neuscholastischen Traktat „De christo legato divino" zwischen Vat. I und II vorstellt, dann im Zweiten Teil der Genealogie dieses Traktats nachgeht und schließlich in einem Dritten Teil auf einige exemplarische Ansätze nach dem Vat. II zu sprechen kommt, in denen man eine Weiterführung oder aber ein völlig neues Anfassen der alten Frage nach dem Legitimationserweis für die Offenbarung Jesu Christi sehen kann. Das Buch enthält neben einem umfangreichen Literaturverzeichnis nicht nur ein Personen-, sondern auch ein sorgfältig sytematisch untergliedertes Sachregister. „Zwischenbilanzen" und Exkurse erleichtern den Überblick.

In der Einleitung werden die Grenzen der Untersuchung klar abgesteckt. „Keine Problemgeschichte ‚Jesus als Glaubensgrund', sondern ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte soll geleistet werden, aber nicht zur Geschichte der Fundamentaltheologie als ganzer, sondern nur zur Geschichte der demonstratio christiana." (18). Dazu werden nur Gesamtdarstellungen, Hand- und Lehrbücher herangezogen – was den Nachteil hat, „daß einige der brillantesten neuzeitlichen Fundamentaltheologen nicht zur Sprache kommen, weil sie wie Newman, Blondel oder der in Deutschland fast völlig unbeachtete Rosmini keine oder wie Pascal nur eine unabgeschlossene Gesamtdarstellung der Fundamentaltheologie hinterlassen haben" (ebd.). Im entwicklungsgeschichtlichen Teil sollen Renaissance und Aufklärung ausgiebiger zur Sprache kommen als das zum Thema höchst produktive 19. Jh., weil dieses in der Forschung bisher weit intensiver behandelt wurde.

Teil I: Nach Vorstellung der berücksichtigten neuscholastischen Autoren werden der systematische Ort des zu untersuchenden Traktats innerhalb der Fundamentaltheologie, der Problemhorizont der Argumentation und ihr Aufbau skizziert. Im Überblick über den neuscholastischen Traktat treten die Kernpunkte der Argumentation klar hervor. Dabei arbeitet Vf. nicht nur die große Unanimität der Autoren auf weiten Strecken, sondern auch beachtliche Divergenzen heraus, die sich einmal zwischen der „Vorgabe" des Vat. I und der neuscholastischen „Ausführung", zum anderen zwischen den einzelnen Gelehrten selbst zeigen. Zur Unanimität etwa: „einen Unterschied zwischen historischem Jesus und Christus des Glaubens anzunehmen, dazu ist die neuscholastische Fundamentaltheologie nicht bereit" (41). Durchgängig liegt ein instruktionstheoretisches und extrinsezistisches Offenbarungsmodell zugrunde, nach dem Legitimation (im Anschluß an Thomas von Aquin) prinzipiell wie ein königliches Siegel auf einem verschlossenen Brief verstanden wird. Wie in der Konstitution „Dei Filius" stehen die Wunder Jesu im Mittelpunkt der Beweisführung und wird das Weissagungsargument praktisch unter den Oberbegriff „Wunder" gefaßt. Zu Divergenzen: Das Vat. I führt unter den Wundern nicht Jesu Auferstehung auf, die in der neuscholastischen Fundamentaltheologie als das zentralste Wunder fungiert. Die Struktur „Anspruch – Ausweis" bei der Frage nach der Legitimation Jesu kristallisiert sich erst allmählich heraus. Bei den einzelnen Autoren wird der jeweilige Stand der exegetischen Forschung recht unterschiedlich aufgenommen. (In diesem Zusammenhang stört die Inkonsequenz, daß Vf. häufig auf die nach dem Vat. II erschienene 4. Aufl. von A. Langs „Die Sendung Christi" zu sprechen kommt, die Fundamentaltheologie A. Kolpings hingegen, die er ebenfalls der „Linie der Neuscholastik" zuordnet, erst im Dritten Teil, und zwar auf knapp einer Seite würdigt.)

Teil II: In einem ersten Abschnitt mit der Überschrift „Renaissance: Von der mittelalterlichen Apologie zur neuzeitlichen Apologetik" kommen nach

einem kurzen Blick auf die Apologetik des Mittelalters (§ 5. Gehört die „Summa contra Gentiles" wirklich eher zu den Apologien als zur Apologetik – 90 – ?) Raimund von Sabunde, Marsilio Ficino, Girolamo Savonarola, Juan Luis Vives, Philippe Duplessis-Mornay, Pierre Charron und Hugo Grotius zu Wort; ein Exkurs ist Blaise Pascal gewidmet.

Sabunde „kann kaum als Vorläufer der neuzeitlichen [...] Apologetik angesehen werden" (99) – warum wurde er dann in die „Genealogie" aufgenommen? Bei M. Ficino ist bereits ein Aufbau entwickelt, der für die Zeit bis Grotius bestimmend bleibt. Die Beweisführung in „De christiana religione" (1474) weist in manchem – etwa der Integration der Wunderfrage in die nach dem Gesamtbild des Christentums – über den neuscholastischen Traktat hinaus auf heutige Neuansätze. Die Argumentationsfigur bei Savonarola („De vera religione in Ecclesia") ähnelt – insbesondere im „Triumphus Crucis" (1497) – eher der „via empirica" des Kardinals Dechamps als dem Vorgehen im neuscholastischen Traktat. Vives – dessen apologetisches Werk in der Folgezeit sehr einflußreich war – konzentriert seine Beweisführung stärker als Ficino und Savonarola auf Jesus, seine Wunder und seine Auferstehung.

Zu Recht betont Vf. das Gewicht der „reformatorischen Apologetik" von Duplessis-Mornay, bei dem sich erstmals der Dreischritt eines Religions-, christologischen und ekklesiologischen Traktats vorgebildet findet, wenn die eigentliche Traktataufteilung auch erst bei Pierre Charron vollzogen wird. N. scheint deutlich zu sehen, daß hier ein angemesseneres Offenbarungsmodell fundamentaltheologisch leitend ist als in der an Thomas anknüpfenden Neuscholastik: „Als heilbringender Messias, nicht als Gesandter, der einen ‚Offenbarungs-Brief' Gottes überbringt, wird Jesus erwiesen" (156), relativiert diese Feststellung dann aber doch durch den Hinweis, daß der Einbezug der Heilsfrage in die Offenbarungsproblematik auf ein „konfessionelles Apriori" zurückgeht (148). Hier hätte schärfer zwischen den verschiedenen Interpretationskriterien „historische Herkunft" und „systematische Angemessenheit" unterschieden werden müssen. Wo Vf. beim Hinweis auf die „instruktionstheoretische" Argumentation im Werk Charrons auf „Anklänge an Duplessis-Mornay [...] bis in den Wortlaut" aufmerksam macht, übersieht er eine entscheidende Divergenz. Charron sagt: „Car qui peut sçavoir comment Dieu doibt et veut estre servy, si luy-mesme ne l e dict et ne l e revele?" (163, Anm. 59). Bei dem Hugenotten hieß es: „[...] colere Deum posse neminem, nisi cognoscat; cognosci a nemine, nisi quatenus s e s e ipse retegit" (145, Anm. 31. Unsere Hervorhebungen).

Gut tritt bei der Behandlung von Hugo Grotius, dem „Begründer der neuzeitlichen Apologetik", zutage, wie die Einführung eines „Zweistockwerkmodells" von Vernunft und Offenbarung und die konsequente Zäsur zwischen Jesus als „Filius Dei" und „legatus divinus" auch hier mit einem „konfessionellen Apriori" zusammenhängt – nämlich einer sozinianistischen Reduktion der Christologie. Ähnlich wie im Abschnitt über Duplessis-Mornay wäre allerdings wiederum über diese historische Feststellung hinaus zumindest die Andeutung einer weitergehenden, systematischen Frage am Platze gewesen. Dadurch, daß N. die immer wieder geäußerte Prämisse, nur das Problem des „legatus divinus" sei fundamentaltheologischer, das der Gottessohnschaft Christi hingegen dogmatischer Natur, (zumindest ausdrücklich) nie in Zweifel zieht, wird jene weitergehende Frage eher verstellt. Hier wirkt sich die unten noch näher zu erwähnende Unausgeglichenheit zweier Ziele der Monographie aus: einmal im Ausgang von einem klar umgrenzten Konzept von Apologetik dessen Genese aufzudecken, zum anderen darüber hinausweisende Ansätze – vor und nach der Neuscholastik – zu Wort zu bringen, ohne daß für dieses zweite Ziel allerdings die hermeneutischen Kategorien expliziert würden.

Der zweite Abschnitt über das Zeitalter von Rationalismus und Aufklärung steht unter dem Stichwort: „Apologetik contra Deismus und Bibelkritik". Pierre-Daniel Huet, Jacques Abbadie, Vitus Pichler, Martin Gerbert, Benedikt Stattler und Beda Mayr sind die näher herangezogenen Autoren. Das Grundmuster der neuscholastischen Traktate beginnt sich immer schärfer abzuzeichnen, wofür Vf. die einzelnen „Puzzlesteinchen" bei den genannten Theologen aufspürt. Stattlers Position ragt aus dem Kontext heraus. Er beschränkt sich nicht auf eine extrinsezistische Beweisführung: „Der Inhalt der Offenbarung wird darauf befragt, ob er der Vernunft nicht widerspricht und inneren Zusammenhang besitzt" (267). Ist dieses Vorgehen aber zureichend durch den Titel „Verschränkung von Apologetik und Dogmatik" (ebd.) charakterisiert?

Der dritte Abschnitt – „Katholische Tübinger und Wiener Schule: Apologetik als Fundamentaltheologie" – gehört nicht mehr in die „Genealogie": Dieser „fundamentaltheologische Typ [...] ist in der Neuscholastik nicht rezipiert worden" (22). Vf. beschränkt sich auf Johann Sebastian Drey und Johann Nepomuk Ehrlich – als je einen Vertreter der beiden Schulen. Relativ ausführlich wird die Vorgehensweise Dreys nachgezeichnet. Wie im Deutschen Idealismus reichen Drey zufolge „externa argumenta" aus einzelnen Geschichtsfakten für den Nachweis einer zur Erscheinung gekommenen absoluten Vernunft nicht aus. Zunächst muß aus einem systematischen Einheitspunkt der Sinn des Ganzen erhellt, d. h. nach Drey der Gesamtablauf der Geschichte offenbarungslogisch transparent gemacht werden. Dann erst kommt die Apologetik im traditionellen Begriff zu ihrem Recht, die den Nachweis dafür erbringt, daß der plausibel gemachte Sinn von behauptetem Geschehen auch realiter manifest wurde. N. sieht in diesem zweilinigen Vorgehen eine Inkonsequenz, spricht mit K.-H. Menke von einer „inneren Doppelbödigkeit des Dreyschen Systems" (348). Zumindest vom Prinzipiellen her dürfte dies ein Fehlurteil sein. Auch K. Rahner und W. Pannenberg z. B. begnügen sich doch (zu Recht!) nicht mit einem transzendentalen (bzw. „universalgeschichtlichen") Aufweis des Sinns der behaupteten Offenbarung, sondern wissen um die Notwendigkeit, das, was als sinnvoll expliziert wurde, dann auch kategorial als tatsächlich geschehen zu verifizieren.

Teil III: Nach einem einführenden Abschnitt, „Zur Krise der Fundamentaltheologie", in dem einige fundamentaltheologische Ansätze nach dem Vat. II knapp angerissen werden, kommen Karl Rahner („Transzendentale Fundamentaltheologie"), Wilfried Joest („Evangelische Fundamentaltheologie") und Eugen Biser („Hermeneutische Fundamentaltheologie") ausführlicher zu Wort. Im mächtigen Chor von kontemporären Rahner-Eulogien empfindet man die nüchterne, in Details auch kritische Darstellung N.s als wohltuend. Bei aller Fremdheit dem Joestschen Versuch gegenüber gelingt es dem Vf. doch, dessen wichtigste Züge klar herauszuheben. Man hätte sich allerdings gewünscht, wenn angesichts der in die Augen springenden Gemeinsamkeiten mit dem hermeneutischen Konzept Bisers – vor allem, was die Verlegung des Ansatzpunktes der Fundamentaltheologie in den Glauben selbst angeht – die wichtigsten Unterschiede zwischen Joest und Biser schärfer herausgearbeitet worden wären.

Ein reichhaltiges Programm, das in dieser Studie geboten wird – gut lesbar und in einer Interpretationsform vorgetragen, die bei aller sachlichen Distanz dem vielfältig schillernden Stoff gegenüber stets das bohrende systematische Interesse des Autors verrät. Einige kritische Bemerkungen wurden bereits im Referat der Arbeit gemacht. Abschließend noch eine weiterführende Frage.

Der Untertitel des Buchs wirkt (zumindest im Blick auf den Aufbau des Ganzen) etwas irreführend. Neben der Entstehungsgeschichte des neuscholastischen Traktats wird das aktuelle „Darüber-hinaus" (und das Aufspüren von Quellen dazu) kaum weniger zum Thema gemacht. Von daher ergeben sich hermeneutische Probleme bei der Verwendung der fundamentaltheologischen Kategorien, die überwiegend dem neuscholastischen Arsenal entlehnt werden. Im Hinblick auf die Frage nach der „Genealogie" des „Traktats" ist dieser Raster angemessen – wie aber dort, wo (und das ist ja oft bei der Untersuchung der gleichen Quellen der Fall, insofern sie noch nicht „genormt" sind) nach einer prinzipiellen Überwindung der neuscholastischen Sackgasse gefragt wird? Das „doppelbödige" Interpretationsbemühen ist einfach zu komplex. Besondere Schwierigkeiten ergeben sich etwa im Zusammenhang der alten Frage nach dem „Schüler zweiter Hand". N. scheint nicht zu sehen, daß auch bei K. Rahner diese Frage überspielt wird[1] und das Entstehen von „hermeneutischen" Ansätzen zur Fundamentaltheologie (wie der von Biser und Knauer) mit dem Ernstnehmen jenes Problems zusammenhängt. Aus demselben Grunde wohl kommen Hinweise auf eine „via empirica" und deren Vorgeschichte nur selten auf und werden traditionelle Argumente wie das von der wunderbaren Ausbreitung des Christentums und der Todesbereitschaft der Christen – in der Patristik zentral, aber auch noch in der „Summa contra Gentiles" als a k t u e l l e „Beweise des Geistes und der Kraft" gewertet – etwas stiefmütterlich und sozusagen in der „verkehrten Schublade" behandelt. Doch dies sind eher schon Anregungen für eine Habilitationsschrift des Vf.s, auf die man mit Recht gespannt sein darf.

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

[1] Vgl. H. Verweyen, Christologische Brennpunkte, 2. Aufl. Essen 1985, 32–35.

Heinz, Gerhard: **Divinam christianae religionis originem probare.** Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1984. 301 S. (Tübinger theologische Studien, Bd 25) kart. DM

Kurz nach der wertvollen Arbeit F.-J. Niemanns zur Entstehungsgeschichte des fundamentaltheologischen Traktats „Demonstratio christiana"[1] ist nun unabhängig davon eine zweite, nicht weniger intensive Untersuchung zum gleichen Thema erschienen. Wenn auch ein genauer Vergleich der beiden Studien nicht Gegenstand dieser Rezension sein kann, so legt sich doch nahe, die besondere Ausrichtung der Habilitationsschrift von H. auf dem Hintergrund der Diss. Niemanns zu skizzieren.

Wie schon aus den verschiedenen Titeln hervorgeht, untersucht H. im Gegensatz zu N. die Genese nicht nur der Abhandlung „De Christo legato divino", sondern des gesamten Offenbarungstraktats, d. h. einschließlich seines philosophischen Vorspanns über Möglichkeit, Nutzen bzw. Notwendigkeit und Kriterien der Offenbarung, wie er sich vor allem in der Reaktion gegen den Deismus herausgebildet hat. Im Unterschied zu N., der eine Reihe von Einzelstudien in seine Arbeit aufgenommen hat, die nicht zur deklarierten Thematik im eigentlichen Sinn gehören, beschränkt sich H. allerdings genau auf das ausdrücklich gesteckte Ziel. Das ist im Sinne methodischer Prägnanz zu begrüßen, hat aber dazu geführt, daß sich die Monographie von H. weithin wie ein trockener Nekrolog liest und aufgrund des streng angelegten

[1] Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats. – Innsbruck–Wien: Tyrolia-Verlag 1983. Vgl. ThRv 4/85.

Rasters vieles ausgeblendet wird, das im Horizont der Frage, was nach dem Ableben des traditionellen Traktats nun zu geschehen habe, von großem Interesse wäre.

Wie N. setzt auch H. bei der Apologetik des Humanismus ein (allerdings erst bei Vives, nicht schon bei Raimund von Sabunde, Marsilio Ficino und Savonarola) und behandelt hier nach Vives: Du Plessis-Mornay, Hugo Grotius und Pierre Charron. Während bei N. diesem ersten Abschnitt der Genealogie aber nur noch ein zweiter – unter dem etwas vagen Titel „Im Zeitalter von Rationalismus und Aufklärung: Apologetik contra Deismus und Bibelkritik" – folgt (der Rest des Buches geht über die Thematik „Genealogie" hinaus), ist die Darstellung der Entwicklungsgeschichte bei H. wesentlich differenzierter. Der Behandlung der humanistischen Ansätze folgt innerhalb des 1. Kap.s, „Die historische Basis des apologetischen Offenbarungstraktats", noch ein zweiter, wichtiger Abschnitt über den Einfluß der Analysis-fidei-Lehre auf die Entstehung jenes Traktats.

Im 2. Kap., „Typen der Offenbarungskritik vom 16. bis zum 18. Jahrhundert", wird deutlich, wie wenig jene Autoren, die dann als „Deisten", „Naturalisten" oder schließlich „Rationalisten" den Hintergrund für die Herausbildung des apologetischen Offenbarungstraktats bilden (Kap. 3–4), in das Schema grundsätzlicher Offenbarungsgegner passen. Das gilt insbesondere für die Hauptvertreter des englischen Deismus – Edward Herbert of Cherbury, John Toland und Matthew Tindal –, die alle der Offenbarung einen wichtigen Platz einräumen. Im Unterschied zu N. scheint H. der in diesen Jahrhunderten anhebenden Bibelkritik keinen entscheidenden Stellenwert für die Ausformung der Offenbarungsapologetik beizumessen.

Im 3. Kap. versucht H. sodann zu zeigen, daß wesentliche Linien in der Herausbildung des apologetischen Offenbarungstraktats auf Ansätze in der französischen reformierten Theologie (insbesondere bei Jacques Abbadie) sowie auf die Boyle Lectures des Anglikaners Samuel Clarke aus dem Jahre 1705 zurückgehen. Während die „Entwicklung des apologetischen Offenbarungstraktats in der katholischen Theologie" (Kap. 4) in der ersten Hälfte des 18. Jh.s noch fließend ist (wie mit Hinweis auf Jean Dez, François Lami, Vitus Pichler und Claude Buffier gezeigt wird), kann man nach H. ab der Mitte des 18. Jh.s von einer Vereinheitlichung des Traktats sprechen und im Werk von Luc-Joseph Hooke den entscheidenden Durchbruch dazu sehen.

In einem 5. Kap., „Die Zuweisung der fundamentaltheologischen Funktion an den apologetischen Offenbarungstraktat", macht Vf. plausibel, daß der entscheidende Stellenwert, der dem ursprünglich apologetischen Traktat schließlich auch „ad intra", d. h. wissenschaftstheoretisch im Aufbau des insgesamt als Offenbarungstheologie begriffenen Systems von Theologie zuerkannt wurde, im wesentlichen einer hochschulpolitischen Maßnahme zu danken ist: der Rautenstrauchschen Studienreform. Auch hier werden allerdings wieder protestantische Theologen als wegbereitend genannt, insbesondere Jakob Carpov mit seiner Übernahme der Wolffschen Wissenschaftstheorie. Der so in seiner Doppelfunktion verstandene Traktat, wie er etwa in den Lehrbüchern von Petrus Maria Gazzaniga und Stephan Wiest entfaltet ist, wurde dann – wie ein kurzer „Ausblick" zeigt – über Theologen wie Bruno F. L. Liebermann, Giovanni Perrone und Johannes Schwetz an das Erste Vatikanische Konzil weitergereicht. Daß auf diesem Wege die in der österreichischen Studienreform unterdrückte (jesuitische) Scholastik in neuscholastischer Perspektive wieder stärker zur Geltung kam, hat an der grundsätzlichen Prägung des Traktats, wie er dann auch für die Zeit bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil bestimmend wurde, nichts geändert. Eine knappe Zusammenfassung des Ergebnisses und ein ausführliches Literaturverzeichnis beschließen das Buch. Sach- und Personenindex sind (anders als bei N.) leider nicht vorhanden.

H. läßt keinen Zweifel daran, daß das Unternehmen, dessen Werdegang er darstellt, bankrott ist und nicht wieder liquid gemacht werden kann. Er macht darüber hinaus deutlich, daß der Offenbarungstraktat bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jh.s, wo er seine feste Form erhielt, „irreparabel dysfunktional" geworden war, weil er sich auf die Widerlegung eines Gegners festgefahren hatte, über den der kritische Geist der Zeit inzwischen längst hinausgewachsen war (vgl. 109, 286). Um so verdienstvoller ist die Sorgfalt, die der Autor darauf verwandt hat, das Zustandekommens eines Phänomens, das so lange unheilvoll die Geschichte der Theologie bestimmt hat, in bemerkenswerter Präzision nachzuzeichnen.

Hinsichtlich der historischen Befunde im Detail wird die Diskussion – besonders etwa zwischen H., N. und P. Eicher (vgl. hierzu etwa 158, 160, 247, 259) – sicher noch weitergehen. Im Rahmen dieser Rezension sei abschließend noch eine Frage grundsätzlicherer Art angesprochen, die den hermeneutischen Horizont der Untersuchung betrifft. H. vermerkt an mehreren Stellen seiner Arbeit, daß in Anlehnung an die Anselmsche Satisfaktionstheorie einige Autoren den Begriff einer Notwendigkeit von Offenbarung entwickelten, wie er für das Grundmodell des Offenbarungstraktats im katholischen Raum gerade nicht bestimmend wurde (vgl. bes. 38f zu dem Hugenotten Du Plessis-Mornay, 147ff dem Benediktiner Lami, 221f dem „Wolffianer" Carpov). Hier stellt sich doch eigentlich die Frage, inwieweit solche Autoren – über ihren Beitrag zum rein S t r u k t u r e l l e n des Traktats hinaus – vom Inhaltlichen her wirklich zu dessen Wegbereiter gerechnet werden dürfen. Gerade was den diesen kennzeichnenden Charakter des Extrinsezismus angeht, fallen sie doch eher aus der seit Thomas von Aquin klar vorgezeichneten Entwicklungslinie heraus.

Diese Frage läßt sich noch ein wenig vertiefen im Hinblick auf die systematischen Optionen, die die vorliegende Arbeit leiten – jedem Theologen geht es ja letztlich um die „Geschichte eines Lebenden", auch wo er minutiös das Absterben eines Zweigs dieser Geschichte untersucht. Hier wären vielleicht doch ein paar Winke angebracht gewesen, wie nach Ansicht des Vf.s die fundamentaltheologische Frage nun eigentlich weitergehen soll – und sei es nur in Seitenblicken auf solche Quellenbefunde, die leider nicht die Entwicklung des Traktats beeinflußt haben. Die kurzen Hinweise auf die „intrinsezistische Alternative", die „erst in der Wirkungsgeschichte des Modernismus wieder ernsthaft ins Spiel kam", aber vor H. Grotius auch im „anthroposoteriologisch ansetzenden" Typus von Apologetik zu finden war (vgl. 285, 283), wirken eher verwirrend. Dies einmal wegen des (schlecht!) gewählten Begriffs „Intrinsezismus" (mit dem vielleicht der kaum bessere Titel „Immanenzapologetik" abgelöst werden soll), zum anderen im Zusammenhang mit dem eigenartigen Gebrauch des Terminus „transzendental" in diesem Werk, den ich weder im scholastischen noch in einem weitesten kantischen Sinn einzuordnen vermag (vgl. 21, 31, 47, 49, 127, 225, 239, 251, 268, 283, 285). Besonders aber scheint H. zu übersehen, daß der philosophische Beweis einer N o t w e n d i g k e i t von Offenbarung (sei es in transzendentaler Bedeutung wie etwa bei M. Blondel, im Sinne der „rationes necessariae" nach dem „Cur deus homo" Anselms oder aus der Idee von Solidarität wie im Ansatz von H. Peukert) nichts mit dem Beweis der E x i s t e n z von Offenbarung zu tun hat (vgl. 38f, 46, 148f, 156, 159 u. ö.), auch wenn dies eine Reihe der von ihm behandelten Autoren annehmen. Über den Aufweis einer notwendigen Verwiesenheit des Menschen auf Offenbarung (in einer Form, die die Ungeschuldetheit der Gnade adäquat berücksichtigt) dürfte vielmehr allein ein extrinsezistisches Verständnis des Offenbarungsfaktums zu vermeiden sein (es sei denn, man gebe sich mit „Korrespondenztheorien" und damit einem humanistischen Aggiornamento von Offenbarung an die jeweils herrschende Hermeneutik zufrieden).

Nach den scharfen Röntgenbildern des Gewesenen, wie N. und H. sie vorgelegt haben, kann die zentrale Sache der Fundamentaltheologie nun mit besserem Rüstzeug in Angriff genommen werden. Der Diagnose muß nun aber auch wirklich die Therapie folgen.

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

Baier, Walter: **Die Kirche als Fortsetzung des Wirkens Christi.** Untersuchungen zu Leben und Werk und zur Ekklesiologie des Münsteraner Dogmatikers Anton Berlage (1805–81). – Sankt Ottilien: EOS Verlag, 1984. XIII, 410 S. (Münchener theologische Studien: II. Systematische Abteilung, Bd 45) kart. DM 75.–

Der Bd enthält eine Arbeit, die, von J. Auer (Regensburg) angeregt, im Dezember 1983 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg als Habil.schrift angenommen wurde. Ihr Inhalt ist in drei Hauptteile gegliedert.

Zuerst wird das L e b e n des Münsteraner Dogmatikers dargestellt (3–72). Unverständlich ist, warum dem Vf. der Zugang zum Fakultätsarchiv in Münster „trotz wiederholter Bitte" nicht gewährt wurde (3), wohingegen die Dekane W. Breuning und H. Waldenfels gleiches in Bonn unbürokratisch gestatteten (11). Das Quellenverzeichnis gibt über das ungedruckte Material Auskunft (342–343); in einem Anhang werden 37 einzelne Schriftstücke abgedruckt und zur Dokumentation vorgelegt (343–381). Außerdem lassen Literatur- und Personenverzeichnis (382–410) das geistige Geflecht sichtbar werden, in dem das Lebenswerk Berlages seinen Ort hat.

Die S c h r i f t e n d e s A u t o r s sind in einem 2. Hauptteil eingehend vorgestellt und nach dem neuesten Forschungsstand gewürdigt (73–137). Bei den dogmatischen Hauptwerken werden die Quellen jeweils aufgelistet. Auffallend ist, daß hierbei öfters neuere Ausgaben statt der von Berlage benutzten Auflage genannt werden. Dies erleichtert zwar den heutigen Zugang zu den Texten, läßt aber hinsichtlich der Theologiegeschichte einige Wünsche offen. Zu begrüßen ist, daß auch die Rezensionen durchgesehen und in ihrem Aussagegehalt überprüft wurden. Daraus ergibt sich, daß die Dogmatik des Münsteraner Theologen im deutschen Sprachraum in einer beachtenswerten Breite meist sehr positive Aufnahme gefunden hat (122). Im Anschluß daran skizziert der Vf. die theologische Entwicklung Berlages im Spiegel der Werke (123–137).

Nach dieser Vorarbeit kommt im 3. Hauptteil die E k k l e s i o l o g i e Berlages zur Darstellung (138–336). In einem ersten Kapitel erklärt der Vf. den theologischen Standort dieser Ekklesiologie (138–140). Er bemerkt, daß Berlage keine geschlossene Ekklesiologie geschrieben hat, daß aber bereits in der *Apologetik der Kirche oder Begründung der Wahrheit und Göttlichkeit des Christentums in seiner Fortpflanzung und Entwicklung* (Münster 1834) das „Fortwirken Christi in seiner Kirche" der systembildende Gedanke dieses Theologen war. Von der Idee des Reiches Gottes auszugehen, lehnte Berlage als für die Dogmatik zu begrenzt

ab. Methodisch geht er davon aus, daß die Dogmatik ihren Gegenstand nicht in einer Idee, sondern in der Hl. Schrift, der göttlichen Autorität Christi und der kirchlichen Tradition vorfindet. Insofern kann sie als positive oder auch historische Wissenschaft bezeichnet werden. Da sie aber nicht getrennt vom Leben betrieben werden kann, ist sie auch als eine „ideelle Wissenschaft" zu bezeichnen, da sie ihren Gegenstand mit der Vernunft spekulativ oder auch philosophisch durchdringen oder fruchtbar machen muß. So ist die wahre Methode einer christlichen Dogmatik nach der gegebenen Darstellung exegetisch-symbolisch und philosophisch zugleich; die biblisch-exegetische Methode genügt dem geschichtlichen theologischen Denken nicht, da die Hl. Schrift die christliche Wahrheit oft nur in ihren ursprünglichen Keimen ohne ihre spätere reiche Entwicklung bietet; die bloß dogmatische symbolische Darstellung genügt nicht, da auch die entwickelte Wahrheit nur in ihrem ursprünglichen Keim klar erkannt wird (339). Abgesehen von manchen Aussagen, die im einzelnen kritisiert werden können, ist es gerade diese Erkenntnis, die das Werk des Münsteraners methodisch bedeutsam werden läßt. Der Vf. zeigt auf, wie sich aus diesem Prinzip heraus die Ekklesiologie Berlages entfaltet. Um dem Vorwurf der Überzeichnung zu entgehen und an die Gedanken und Formulierungen des Dogmatikers gut heranzuführen, läßt er diesen selbst ausführlich in seinen Erörterungen zu Wort kommen (Absichtserklärung, S. 2).

Die folgenden fünf Kapitel skizzieren die ekklesiologischen Aussagen Berlages in ihren wichtigsten Grundzügen: (2.) Die Notwendigkeit der Kirche (140–156), (3.) Die Kirche als Werk Christi (156–194), (4.) Die Wesenseigenschaften der wahren Kirche Christi (194–261), (5.) Die Kirche – „das große Sakrament" (261–324), (6.) Die Kirche in der Vollendung (325–336).

Dieser Aufriß zeigt deutlich den apologetischen Ansatz Berlages: Die religionsphilosophischen Überlegungen zum Ursprung der Religion und der Gottesidee, die Frontstellung sowohl gegen den naturalistischen Rationalismus als auch gegen den Supranaturalismus. Es ergibt sich, daß der Mensch nach Berlage das Bewußtsein Gottes einer inneren, durch Gott in der menschlichen Seele hervorgebrachten Offenbarung und seine geistig-religiöse Entfaltung einer äußeren Offenbarung verdankt (151).

In dieser erscheint die Kirche als das Werk Christi. Ihre universale Sendung wurzelt in der des Logos; von ihm aus erschließt sich die trinitarische Sicht der Schöpfung als Welt- und Heilsgeschichte. Erlösung wird als eine der ersten analoge zweite Schöpfung verstanden. Damit wird eine bloße Entwicklung der Kirche aus dem Geist Christi zurückgewiesen. Beachtlich ist, daß Berlage Christus und die geschichtliche Kirche immer deutlich unterscheidet; er ist weit davon entfernt, sie mit ihm zu identifizieren. „In der Inkarnation und ... dem erlösenden Handeln Christi, in dem Göttliches und Menschliches unvermischt und ungetrennt zusammenwirken, das Erbarmen des unsichtbaren Gottes aufleuchtet und sich verkörpert, hat er die Einmaligkeit der Sakramentalität des Gottmenschen, insofern sich ihm die Gabe des unsichtbaren Heiles mit einer geschichtlich greifbaren äußerlich vernehmbaren Gestalt verbunden hat, erkannt und daraus auch das Fortwirken Christi in der Sakramentalität der Kirche begründet" (168).

Aus neutestamentlicher Sicht wird die Kirche verstanden als Gemeinschaft derer, die von Christus aus den Menschen berufen sind, die ihn als ihren Erlöser bekennen und unter seiner Leitung nach der Ordnung des von ihm klar geoffenbarten göttlichen Willens ihre Vollendung und damit den Zustand einer ewigen und ungetrübten Seligkeit anstreben (176). Berlage nennt drei kirchenbildende Elemente: Einen bestimmten Lehrbegriff mit einem Symbol, einen bestimmten Kultus mit äußerlichen symbolischen Gebräuchen und eine bestimmte Verfassung, wodurch das Verhältnis der Lehrer des Christentums zu den übrigen Bekennern bestimmt werden sollte (177). Ist dabei die Vorstellung der Kirche als Werk Christi stark christozentrisch gefaßt – begründet im Geheimnis der Person und des Werkes des Gottmenschen – so wird im folgenden die pneumatische Dimension der Kirche herausgestellt: Nach seinem Heimgang zum Vater überließ Christus sein angefangenes Werk zur Leitung und Fortführung dem Hl. Geist. Da dieser die Erlösungsfunktion Christi fortsetzt, überspringt er bei Funktionen wie die der Heiligung nicht die sakramental-inkarnatorische Struktur des Wirkens des Herrn der Erdenzeit, sondern macht sie sich zu eigen. Für die unsinnlichen Gnadeneinflüsse bedient er sich der sichtbaren Werkzeuge und Organe in der Kirche, durchdringt Inneres und Äußeres, Menschliches mit Göttlichem (193).

Bei den Wesenseigenschaften der Kirche wird betont, daß Katholizität, von Berlage sehr stark verbunden mit Einheit gesehen, nicht Gleichförmigkeit meinen kann (196); allerdings drängt die innere Einheit dahin, sich äußerlich darzustellen und sich in den Gliedern der Gemeinschaft durch Werke gegenseitiger Liebe zu betätigen (198). Bedingt nun die Einheit des Werkes Christi die Einheit der Kirche, so soll diese nach Anordnung Christi ihren sichtbaren Einheitspunkt in der Person des Petrus haben, damit er die vereinzelten Kräfte sammle und zu einer gemeinschaftlichen Tätigkeit verbinde (199).

Hinsichtlich der Heiligkeit der Kirche lehrt Berlage, daß ihre objektive Heiligkeit wie die objektive Erlösung in die subjektive übergeht; daß die Kirche in ihrem Zweck und den Mitteln heilig ist, um die Menschen zu ihrer höchsten Bestimmung, der Einheit mit Gott, zu führen (201). Die Apostolizität der Kirche gründet darin, daß Christus Stellvertreter auswählte und mit Autorität ausrüstete. Berlage vertritt hierzu die Ansicht, daß diese Apostel die Bestimmungen Christi durch ihre Handlungsweisen ausgelegt haben und daß damit der Keim für die zukünftige Entwicklung gelegt wurde (209–210). Daraus folgt, daß der Geist der Apostel, aus dem die Kirche hervorgegangen ist, durch die lebendige Tradition in sie übergegangen, lebt und in ihr fortwirkt (217).

Damit ist die Tradition als ein zentrales Thema der Ekklesiologie Berlages erkannt: Tradition im objektiven und subjektiven Sinn will das Leben und das Wissen der vergangenen Zeiten aufnehmen, weiter ausbilden, entwickeln und sich vollkommen darstellen (218).

Wichtig ist die Erkenntnis, daß im Gegensatz zu „bloß historischen Tatsachen", die keine Ausbildung und Vervollkommnung gestatten, die „symbolischen Bestimmungen", die Dogmen, Resultate einer lebendigen Bewegung, der Auseinandersetzung des menschlichen Geistes mit den positiven Offenbarungstatsachen sind und wieder eine fortschreitende tiefere geistige Durchdringung und Ausbildung verlangen. Mit dieser dynamischen Sicht der Dogmen wird für Berlage deren Wahrheitsgehalt nicht aufgelöst, vielmehr, da der menschliche Geist nie etwas Abgeschlossenes ist und immer Grade und Steigerungen des Verstehens kennt, ist auch ein immer vollkommeneres Verstehen des Christentums möglich. Kraft des lebendigen Geistes, der sich in den objektiven Bestimmungen der Tradition ausspricht, gibt es einen Fortschritt im Glauben, der keine Wesensveränderung ist (221–222).

Als weniger ausgereift erweisen sich die Vorstellungen Berlages vom Verhältnis der Hl. Schrift zur Tradition (225–236); der Vf. stellt fest, daß Berlage immer wieder um eine Zuordnung beider ringt (232).

Für ihn kann die Tradition nie bloße Verbaltradition sein, vielmehr ist sie Überlieferung des gesamten Glaubensinhaltes mit seinen Lebenskräften. Bei grundsätzlicher Übereinstimmung ist dennoch kritisch zu fragen, ob Berlage das Gefüge von Schrift und Tradition richtig gesehen hat. Hierzu wird festgestellt: „Die Hl. Schrift beurteilt er zwar als älteste Verkörperung des Evangeliums der Urkirche, aber fast ganz oder zumindest nicht deutlich abgehoben als erste verkörperte Tradition unter den anderen Zeugnissen und Bekenntnissen des Glaubens der frühchristlichen Kirchen in dieser Reihe. Sie wird mit diesen auf einer Linie als Norm der Kirche gesehen, während sie jedoch inspiriertes Wort Gottes ist, norma normans non normata" (235).

Abschließend zu diesem Kapitel wird das Problem der Unfehlbarkeit erörtert. Da der Mensch in religiös-sittlichen Dingen, die über seine Ewigkeit entscheiden, nur dem mit höchster Autorität ausgestatteten Wort folgen darf und der Herr nichts Verwerfliches verlangt, hat er seinen Aposteln mit der unbedingten Autorität auch die in der Inspiration begründete Unfehlbarkeit verliehen. Wenn er nicht wollte, daß schon ihre Grundlegung den Keim des Verderbens in sich trage, da das Verständnis und Zeugnis der ersten Jünger von seiner Lehre und seiner Person ein falsches gewesen wäre, so mußte er dafür sorgen, daß die Apostel, denen er als besonderen Organen die Verbreitung der Wahrheit anvertraute, mit dem Vorzug der Unverirrlichkeit ausgerüstet werden, damit alle in der Übereinstimmung mit ihnen ein sicheres Kriterium der Wahrheit ihres Glaubens besitzen. Er mußte dafür bürgen, daß in der autoritativen Verkündigung der Apostel der Menschheit die vollkommene Wahrheit der Offenbarung übermittelt wird. In der Inspiration des Hl. Geistes hat er ihnen diesen besonderen göttlichen Beistand gegeben und sie als seine besonderen Organe dem Irrtum enthoben (248). Wenn hierbei Inspiration als eine besondere Form der allgemeinen christlichen Erleuchtung erscheint, so veranlaßt dies die kritische Bemerkung, daß Berlage beide zu wenig auseinanderhält (252). Hinsichtlich der päpstlichen Unfehlbarkeit lassen sich in den dogmatischen Äußerungen des Theologen veränderte Vorstellungen aufzeigen; allerdings wird man nicht sagen können, daß in seinem Denken ein großer Bruch eingesetzt habe und daß in den jungen Jahren seiner theologischen Tätigkeit keine Ansätze für eine spätere Entwicklung vorhanden gewesen seien (257).

Im 5. Kap. zieht der Vf. die ekklesiologischen Folgerungen aus dem soteriologischen Ansatz Berlages: Die Kirche selbst, in ihrer geheimnisvollen Verbindung mit Christus und dem Hl. Geist wird als das Eine große Sakrament gesehen, das Eine große Gnadenmittel; die einzelnen sog. Sakramente sind nur die besonderen Ausflüsse und Abbildungen des Einen Sakramentes, das sie selbst ist (265).

Von hieraus versteht sich, daß die subjektive Vermittlung in die Kirche hinein über Raum und Zeit wesentlich zur Vollendung des objektiv und sich genügenden Erlösungswerkes und damit zum Wesensvollzug der Kirche gehören (286). Durch die von Christus dem Haupt ausströmende Liebe werden alle Glieder dieses Leibes, der die Kirche ist, zu einem großen Gesamtleben verbunden, in dem die einzelnen zueinander in Wechselwirkung stehen (303).

Wie der Vf. feststellt, sprengt Berlage ein individualistisches Sakramentenverständnis und öffnet die Sakramente auf die eschatologische Vollendung hin (267). Er ringt um die Darstellung der eschatologischen Spannung in der Vereinigung mit dem verklärten Herrn. Individuell wird die Vollendung im persönlichen Gericht eintreten, für die ganze Kirche mit dem Abschluß der Erlösung in der Parusie des Herrn und der Auferstehung der Toten (325–326). Mit der Erneuerung der Erde sieht er die Zeit erfüllt und das Werk des Erlösers, in dessen Dienst auch die Kirche gestellt ist, vollendet (336).

Da Berlage Christus in die Mitte seiner heilsgeschichtlich konzipierten Ekklesiologie stellt, erweist der Rückblick dem Vf., daß es berechtigt war, das Gesamtwerk unter dem Aspekt der Kirche, in der Christus sein Werk fortsetzt, darzustellen. Die Leistung dieser Dogmatik wird darin gesehen, daß Berlage den inkarnatorischen Ansatz in der Lehre von der Kirche durchhält, eine unzulässige Identifikation der Kirche mit Christus vermeidet, nicht bei der äußeren Struktur stehen bleibt, sondern sie als Ausdruck ihres sakramentalen Wesens verständlich macht (338).

Zum Schluß bringt der Vf. selbst die Wünsche zur Sprache, die sich aus der Lektüre seines Werkes ergeben: Eine eingehendere Aufarbeitung der Gnadenlehre sowie die Vergleiche verschiedener Sachgebiete mit denen der theologischen Schulen, die Berlage besuchte oder denen er sich später verpflichtet fühlte (340). Es bleibt zu vermuten, daß weitere Forschungen in dieser Richtung folgen werden. Vorliegende Arbeit hat nicht nur versucht, „Berlage etwas Gerechtigkeit widerfahren zu lassen", sie ist vielmehr um das heutige Verständnis von Theologie aus lebendiger kirchlicher Tradition heraus bemüht. Darin liegt der Wert dieser Untersuchung. Ohne Kenntnis der Theologie- und Dogmengeschichte bleibt das kirchliche Dogma selbst in seiner gegenwärtigen Verkündigungsgestalt unverständlich.

Corrigenda: S. 82 und 407 Matern (statt Mattern); S. 136 Hubert Theophil Simar.

Fulda Elmar Fastenrath

Asendorf, Ulrich: **Luther und Hegel.** Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie. – Wiesbaden: Steiner 1982. XVII, 529 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Bd 107) Lw. DM 138.–

„Was Luther als Glauben im Gefühl und im Zeugnis des Geistes begonnen, es ist dasselbe, was der weiterhin gereifte Geist im Begriffe zu fassen, und so in der Gegenwart sich zu befreien, und dadurch in ihr sich zu finden bestrebt ist." (G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg[4] 1955 [PhB 124a], 17) Die berühmte Vorrede zur Rechtsphilosophie von 1820 bestätigt, was für Hegels Selbstverständnis insgesamt gilt: der Philosoph wußte sich – ein Brief an den Erweckungstheologen F. A. G. Tholuck bezeugt es ausdrücklich – als „ein Lutheraner und durch Philosophie ebenso ganz im Luthertum befestigt" (F. Nicolin [Hg.], Briefe von und an Hegel, Bd IV/2, Hamburg[3] 1981, 61).

A.s Anliegen ist es, den Zusammenhang zwischen Luther und Hegel durch eine detaillierte Darstellung und Analyse ihres Denkens anhand zentraler Schriften aufzudecken. Von dem Erweis dieses Zusammenhangs erwartet er nicht weniger als einen „Paradigmawechsel" (XIV) gegenwärtiger evangelischer Theologie und eine Überwindung ihrer fortschreitenden Anthropologisierung und Metaphysikabstinenz, deren Usprünge er vor allem auf Kant zurückführt.

Aufgebaut ist das Buch folgendermaßen: In einem ersten Teil (1–163) wird zunächst der theologische Ansatz von Luthers Römerbriefvorlesung skizziert (1–30) und gezeigt, daß „die logische Gestalt dieser Theologie ... nicht mehr im Sinne einer zweiwertigen Logik wie sie Aristoteles, fußend auf dem Satz vom Widerspruch, vertritt, vermittelt werden (kann)" (30). Es folgen Studien zu Luthers später Genesisvorlesung (31–69), zu seinem theologischen Denkstil (70–77), zur Schrift vom unfreien Willen (78–106) sowie zur Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie (107–136). Unter dem Titel ‚Der konkrete Geist' (137–163) werden die Ergebnisse dieser Studien zusammengefaßt. Entscheidendes Gewicht legt A. dabei auf den relationalen Charakter von Luthers theologischem Denkstil, wie er begründet ist im differenzierten Zusammenhang von Kreuz und Auferstehung, in welchem sich Gott als trinitarischer offenbart.

Ein zweiter Hauptteil verfolgt sodann den Weg von Kant zu Hegel (164–220). Ziel ist es dabei, Kant (164–201), dessen Einfluß über Kierkegaard und den Neukantianismus der Marburger Schule bis zu R. Bultmann und der ihm folgenden Existentialtheologie reicht (164), als Philosoph des Protestantismus zu entthronen. Dieser habe nämlich, wie im Anschluß an ihn in radikalisierter Form der frühe Fichte (202–247), das abstrakte Ich ins Zentrum des Denkens und Handelns gestellt und damit nicht nur Philosophie und Theologie auf einen solipsistischen Subjektivismus reduziert, sondern zugleich das Denken auf einen Dualismus der unversöhnten Widersprüche festgelegt. A. bestätigt selbst den typisierenden Charakter einer solchen Kennzeichnung und gesteht ferner „eine gewisse Gewalttätigkeit" seiner Darstellung ein, „insofern als alle Zwischenglieder zwischen Luther und Kant ausfallen". (164). In der Tat müßte, um den geistesgeschichtlichen Zusammenhang von Luther und Hegel konsistent zu entwickeln, noch sehr viel eingehender nach den Ursprüngen der Subjektivitätskultur der Neuzeit und nach dem Verhältnis ihrer Genese zur Reformation gefragt werden – ein Thema, das bekanntlich nicht nur in der Theologie sehr kontrovers beurteilt wird.

Der dritte und umfangreichste Teil (221–518) des Werkes ist sodann Hegel gewidmet, bei dem A. den konkreten Geistgedanken Luthers unter neuzeitlichen Bedingungen reformuliert findet. Ausführliche Analysen der ‚Theologischen Jugendschriften' (248–284), der frühen Jenaer Vorlesungen (285–309), der Phänomenologie (310–358), der Logik, Enzyklopädie und Rechtsphilosophie (359–417), der Hegelschen Geschichtsphilosophie (418–459) und Ästhetik (460–473) und schließlich der Religionsphilosophie (474–510) sollen diese These bestätigen und entfalten. Das Buch schließt mit knappen Bemerkungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie mit Hilfe des Hegelschen Denkens (511–518).

Da es im Rahmen dieser Besprechung unmöglich ist, auf Einzelheiten einzugehen, muß ich mich im folgenden darauf beschränken, die Grundintention des Werkes anhand eines zentralen Beispiels zu dokumentieren, nämlich im Blick auf die Rezeptionsgeschichte des christologischen Dogmas in der lutherischen Tradition und bei Hegel.

1. Luther wußte sich in der Lehre von den zwei Naturen in der einen Person Jesu Christi, wie sie das Konzil von Chalcedon formuliert hatte, zwar in grundsätzlicher Übereinstimmung mit dem altkirchlichen Dogma, nicht jedoch mit der Auffassung der hypostatischen Union in der ockhamistischen Schultheologie seiner Zeit (vgl. R. Schwarz, Gott ist Mensch. Zur Lehre von der Person Christi bei den Ockhamisten und bei Luther, in: ZThK 63 [1966], 289–351). Ockham, d'Ailly und Biel hatten im Anschluß an Duns Scotus die hypostatische Union als suppositale Union bestimmt gemäß der Formel: ‚natura humana sustentificatur a persona divina.' Danach wird die ihrer selbständigen Subsistenz entledigte menschliche Natur von der außerhalb ihrer bestehenden göttlichen Person als ihrem suppositum angenommen und – wie ein Akzidens am Subjekt – zur Einzelerscheinung gebracht, ohne dabei allerdings selbst personales Sein zu empfangen, was im Gegenteil ausdrücklich ausgeschlossen wird, „weil der menschlichen Natur nur ein geschaffenes und kein göttliches, ungeschaffenes Personsein angemessen ist" (a.a.O., 299). Die Trennung von ungeschaffenem und geschaffenem Sein erweist sich somit als das ontologische Prinzip, auf welchem die Interpretation der hypostatischen Union als einer suppositalen basiert. Luther hingegen sah durch solche philosophischen Vorurteile das wahre Menschsein Gottes in Jesus Christus doketisch aufgelöst und betonte in dezidierter Abwehr der Idee einer suppositalen Union die Einheit von Gott und Mensch im personalen Sein Jesu Christi. Die Unterscheidung des Unendlichen und des Endlichen als zweier disparater Größen gilt (obwohl für Luther deus und homo in einem unvergleichlich größeren Abstand stehen denn homo und asinus) nicht mehr als unhintergehbares Axiom, das die personale Unio von Gott und Mensch in Jesus Christus beschränken könnte: die Person Jesu Christi ist vielmehr „in ihrer Existenz die Identität der beiden Naturen" (a.a.O., 342).

Diese in sich unergründliche, allein im Namen des auferstandenen Gekreuzigten sich erschließende personale Einheit von Gott und Mensch ist für Luther sodann der Grund für die wechselseitige Selbstauslegung von göttlichen und menschlichen Seinseigentümlichkeiten im Personsein Jesu Christi, der alle theologische Rede zu entsprechen hat. Während die ockhamistische, aber auch die calvinistische Lehre von der communicatio idiomatum den durch die Idee der suppositalen Union abgesteckten Gedankenkreis nirgends überschreitet, so daß eine wirkliche Kommunikation der Eigentümlichkeiten der göttlichen und menschlichen Natur aufgrund eines identisch personierten Seins nicht statthat, ist nach Luther wegen der Einheit göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi von Gott und Mensch christologisch in einer solch kommunikativen Weise zu sprechen, daß die Unterscheidung der Proprien der jeweiligen Natur nicht mehr die Scheidung von Gott und Mensch, sondern allein ihre personale Koexistenz zum Ausdruck bringt. Im Blick auf das konkrete Personsein Jesu Christi, in welchem die göttliche Natur an allen Eigentümlichkeiten der menschlichen teilhat wie umgekehrt die menschliche Natur an allen Idiomata der göttlichen partizipiert, gilt sonach die Sprachregel: „Vere dicitur: Iste homo creavit mundum et Deus iste est passus, mortuus, sepultus etc." (Disputatio de divinitate et humanitate Christi, These 4; WA 39/II, 93,8f). Während Melanchthon sich im wesentlichen wieder an die spätscholastische Christologie anschloß, entfalteten insbesondere Brenz, Andreä, Chemnitz und schließlich die Konkordienformel von 1577 (FC VIII) die Zwei-Naturen-Lehre bzw. die Lehre von der Idiomenkommunikation erneut so, daß Luthers ursprüngliche christologische Einsicht wieder erreicht wurde (vgl. Th. Mahlmann, Das neue Dogma der lutherischen Christologie. Problem und Geschichte seiner Begründung, Gütersloh 1969). Dieser Neuansatz blieb auch nach der Rezeption der aristotelischen Logik und Metaphysik in der altlutherischen Orthodoxie weithin gewahrt (vgl. W. Sparn, Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts, Stuttgart 1976).

2. Gott ist Mensch. Das ist nach Hegels Religionsphilosophie der Grundsatz des Christentums und zugleich „das schwerste Moment in der Religion" (G. W. F. Hegel, Vorlesung über die Philosophie der Religion. Zweiter Band, zweiter Halbband: Die absolute Religion, hg. v. G. Lasson, Hamburg 1966 [Nachdruck der Auflage von 1929; PhB 63], 137 [= RPh 137]). Denn die Entäußerung des jenseitig-absoluten Wesens ans Endliche, wie sie in der Inkarnation gegeben ist, ist sogleich auf den Tod Jesu Christi zu beziehen. In ihm erst ist Gott in letzter Konsequenz Mensch geworden, der tiefste Punkt seiner Kondeszendenz erreicht. Denn der Tod ist „die höchste Spitze der Endlichkeit" (RPh 157). Die Menschwerdung Gottes vollendet sich somit am Kreuz. Indem aber Gott selbst in die Gottverlassenheit, in die resignatio ad infernum, in den Stand der Erniedrigung sich begibt, wird dem Kreuzestod als dem „höchsten Extrem" (RPh 157) der Endlichkeit Jesu göttliche Anerkennung zuteil und „ebendamit die Endlichkeit des Menschen zum Höchsten verklärt" (RPh 163). Daß sich das Unendliche in den status exinanitionis begibt, bringt das Endliche in den Stand der Erhöhung. Freilich nicht das Endliche in seiner Unmittelbarkeit, sondern das Endliche, wie es durch den Geist Jesu Christi bestimmt ist. Das Endliche nämlich, das in der Unmittelbarkeit seiner selbst verharrt, ist das Böse. Indem es sich auf sich selbst versteift, schließt es das andere lieblos von sich aus, ist somit „Wille der Trennung, Setzen seiner Einzelheit gegen anderes" (RPh 104). Anders Jesus Christus: Er ist „Eigenheit ohne Selbstsucht" (RPh 130) und völlige Hingabe an das andere, seine Besonderheit expliziert sich im Allgemeinen. In letzter Zuspitzung und Erfüllung ist dies in seinem Tode manifest.

Gerade in dieser letzten Hingabe aber wird, wie gesagt, dem Gekreuzigten göttliche Anerkennung zuteil. Jesu endgültige Selbsthingabe am Kreuz erweist sich nicht als irreversibler Selbstverlust, sondern eröffnet Leben in seiner vollendeten Gestalt: der Gekreuzigte ist auferstanden. In der Person Jesu Christi,

des auferstandenen Gekreuzigten, in welchem das Endliche das Unendliche in letzter Tiefe anerkennt, erkennt das Unendliche zugleich in unüberbietbarer Weise das Endliche an. In der Dialektik von Kreuz und Auferstehung ist dieser Prozeß wechselseitiger Anerkennung offenbar. Dem am Kreuz ganz Gott hingegebenen Jesus ist Gott in der Auferstehung ebenso ganz hingegeben.

In der Entfaltung dieses Zusammenhangs sah Hegel die Aufgabe des trinitarischen Dogmas. Nichts anderes stellt die Lehre von der Trintität nach seinem Verständnis dar, als die Explikation jenes Prozesses wechselseitiger Annahme, jenes ‚Im-anderen-bei-sich-selbst-Seins', welches die Geschichte Gottes in Christus ausmacht. Die Rede vom Gottmenschen will in anderer Weise dasselbe sagen. Freilich darf man es nicht bei einer kritiklosen Übernahme der klassischen Zwei-Naturen-Lehre belassen. „Göttliche und menschliche Natur ist ein harter, schwerer Ausdruck; die Vorstellung, die man damit verbindet, ist zu vergessen" (RPh 135). Was für Hegel bleibend ist an der Formel von Chalcedon, ist jenes mehr oder minder unbestimmte Wissen um die Einheit des Unterschiedenen als Unterschiedenen. Die Rede vom Gottmenschen soll besagen, daß menschliche und göttliche Natur „ihre Abstraktion gegeneinander abgelegt haben, daß an sich diese Extreme, göttliche und menschliche Natur, keine sind, sondern daß die Wahrheit ihre Identität ist, die Einheit des abstrakten, spröden Fürsichseins und der Erfüllung ... So ist auch dieser scharfe Gegensatz verschwunden, und es bleibt die Bestimmung der göttlichen und menschlichen Natur als der Prozeß ihrer Identität, das Konkrete" (RPh 135). Dabei betont Hegel ausdrücklich, „daß die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur nicht nur Bedeutung habe für die Bestimmung der menschlichen Natur, sondern ebensosehr der göttlichen" (RPh 131).

3. Hegel scheint somit auf seine Weise genau dies zu wiederholen, was die lutherische Lehre von der communicatio idiomatum besagt: die Einheit von Göttlichem und Menschlichem in Person und Geschichte Jesu Christi kann nicht anders thematisch werden denn als manifester Vollzug wechselseitiger Selbstexplikation im anderen. Tatsächlich gelingt es A., hier wie auch sonst vielfältige Strukturanalogien zwischen dem Denken Luthers und demjenigen Hegels aufzuweisen. Durch genaue historische Erforschung der Beziehung Hegels zur lutherischen Tradition, insbesondere zur württembergischen, kann dieser Zusammenhang in Zukunft möglicherweise noch genauer bestimmt werden.

Unbeschadet der eindrücklich vorgeführten Parallelen zwischen Hegel und Luther stellt A. die Hegelsche Philosophie schließlich aber doch noch unter einen lutherischen resp. theologischen resp. eschatologischen Vorbehalt (vgl. bes. 504ff). Auch A. bestätigt, was M. Theunissen prägnant so zusammengefaßt hat: „Ob kirchliche Theologie Hegel gänzlich beiseite schiebt, mit Gründen destruiert oder letztlich doch in sich aufnimmt – die Vielfalt dessen, was sie an ihm bemängelt, läßt sich im Grunde auf ein Vierfaches zurückführen: Sie vermißt eine wirklich umfassende Anerkennung der Endlichkeit, der Kontingenz, der Differenz und der sich jeder Vermittlung entziehenden Unmittelbarkeit. Auch diese vier Dinge sind, wie man leicht sieht, nur Momente ein und derselben Sache." (M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970, 27).

Im Blick auf das entfaltete christologische Thema kann man dies dann auch so sagen: Weil sie am N a m e n Jesu Christi hängt, kann nach Überzeugung lutherischer Theologie die communicatio idiomatum nicht ebensogut als Selbstdarstellung des Selbstbewußtseins thematisiert werden, so daß Christologie schließlich als exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins gelten könnte. Genau dies aber dürfte bei Hegel zuletzt der Fall sein, da sein System den dezidierten Anspruch erhebt, die Aufhebung der religiösen Vorstellung (deren Kennzeichen es eben ist, am Namen Jesu Christi zu hängen) in den philosophischen Begriff geleistet zu haben, um im absoluten Wissen als der manifesten Gegenwart Gottes sich zu vollenden. Luther hingegen war der festen Überzeugung, daß sich die Annahme einer Gegenwart Gottes in der Welt des Menschen, die nicht durch die aus der Selbst- und Welterfahrung des Menschen unableitbare, kurz im Namen Jesu Christi beschlossene und erschlossene Offenbarung vermittelt ist und bleibt, nicht wirklich behaupten läßt, weil eine nicht durch den Namen Jesu Christi begründete Behauptung der Gegenwart Gottes ihren Gegensatz notwendig mit sich führt bzw. in sich trägt. Anders gesagt: Der mit sich allein gelassenen Selbst- und Welterfahrung entzieht sich im Hinblick auf die Frage der Anwesenheit bzw. Abwesenheit Gottes der Unterschied zwischen Affirmation und Negation, zwischen ubique und nullibi, oder noch einmal anders: Der Unterschied zwischen Gott und dem Teufel läßt sich im Zusammenhang einer offenbarungsabstinenten Metaphysik nicht begründen. Nur die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, in welcher Gottes Sein als Sein für uns manifest ist, verhilft zu einer eindeutigen Unterscheidung zwischen Gott und Teufel; nur durch sie ist die Zwangsläufigkeit durchbrochen, der die allgemeine Erfahrung nicht zu entrinnen vermag, Anwesenheit und Abwesenheit Gottes, Himmel und Hölle zugleich behaupten zu müssen; erst sie lehrt den Zorn Gottes als das fremde Werk seiner Liebe zu erkennen, während Mensch und Welt ohne Jesus Christus dem deus nudus anheimfallen müßten, den in einem Atemzug mit dem Satan zu nennen Luther sich nicht scheute. Die Gegenwart Gottes in der Welt des Menschen erschließt sich somit nach Luther einzig im Geiste dessen, der den auf keinen selbstabgeschlossenen Begriff zu bringenden Namen Jesus Christus trägt.

Trifft diese theologische Hegelkritik (die auf seine Weise auch A. verfolgt) zu und hat die Theologie diese Kritik als eine ihr unausweichlich gestellte Aufgabe wahrzunehmen, dann ergeben sich Schwierigkeiten, die durch A.s Buch wohl angesagt, noch nicht aber hinreichend gelöst sind. Um ein Diktum Odo Marquards zu variieren: Die Schwierigkeiten beim Versuch, als Theologe kein Hegelianer zu sein, werden nur noch übertroffen durch die Schwierigkeiten beim Versuch, als Theologe Hegelianer zu sein (vgl. O. Marquard, Hegel und das Sollen, in: PhJ 72 [1964], 103ff, hier: 119). – Ich kann hier nur noch einen Problempunkt nennen, der in der Durchführung des Asendorfschen Programms genau entfaltet und bedacht werden müßte. Die Bezugnahme auf Philosophie geschieht in lutherischer Theologie stets im Bewußtsein relativer Eigenständigkeit der Theologie und dient deren Aufweis. Weder um eine Unterordnung der Theologie unter die Philosophie noch um eine Unterordnung der Philosophie unter die Theologie kann es dabei zu tun sein. Ihr Verhältnis ist vielmehr so zu bestimmen und wahrzunehmen, daß die Besonderheit des singulare tantum Jesus Christus und dessen Bezug zu Mensch und Welt, wie sie sich im allgemeinen darstellen, z u g l e i c h ins Bewußtsein tritt. Genau dies strebt offenbar auch A. an. Die Realisierung dieses Programms dürfte sich indes in bezug auf die Philosophie Hegels als schwieriger erweisen, als dies zunächst erscheinen mag. Denn A.s eigene Hegelkritik scheint mir genau jene Voraussetzung zu widerlegen, unter der er Hegel der Theologie anempfiehlt; diese Voraussetzung lautet: Hegel habe die „Theologie nicht ersetzen" (416), die Logik des Hl. Geistes nicht mit dem Geist seiner Wissenschaft der Logik gleichsetzen wollen. Diese These dürfte dem Selbstverständnis der Hegelschen Philosophie durchaus nicht entsprechen.

Das theologische Resümee kann deshalb nur folgendermaßen lauten: Die Gabe, die Hegels Philosophie für lutherische Theologie – und wohl nicht nur für sie – bedeutet, darf nicht von der Aufgabe ablenken, die aller sachgemäßen Theologie elementar gestellt ist: sie „muß das von ihr selbst verschiedene allgemeine Wirklichkeitsbewußtsein entdecken, um sich, ohne es als solches zu negieren, kritisch von ihm zu unterscheiden" (W. Sparn, a.a.O., 214).

München Gunther Wenz

Jauß, Hans Robert: **Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik.** – (Frankfurt am Main) Suhrkamp (1982) 877 S., Lw. DM 98.–

Die im binomischen Titel zum Ausdruck gebrachte Dualität der Darstellungsintention zielt weniger auf eine Unterscheidung oder gar Entgegensetzung von ästhetischer Erfahrung und literarischer Hermeneutik, sondern verrät die grundlegende Absicht des Vf.s, „mit dem programmatischen u n d die neue Verbindung von hermeneutischer Theorie und ästhetischer Praxis anzukündigen" (13). Diesem Anliegen entspricht es, daß der 1977 erstmals erschienene Halbband ‚Versuche im Feld der ästhetischen Erfahrung' nun in einer um zwei Abhandlungen verkürzten und um drei Studien erweiterten Gestalt im wesentlichen den Teil I des vorliegenden Werkes darstellt (17–359); den Teil II bilden vorwiegend theoretische „Studien zur Hermeneutik von Frage und Antwort" (361–653), während im Teil III, der den „Poetischen Text im Horizontwandel des Verstehens" (655–865) thematisiert, eine ästhetische Erprobung der hermeneutischen Theorie unter dem Leitgedanken der Horizontstruktur und der Dialogizität des Verstehens erblickt werden kann (vgl. 13). Abgeschlossen wird das Werk durch einen bibliographischen Anhang, der den Literaturnachweis, ein Register der primären Quellen und Autoren und eine redaktionelle Anmerkung enthält, die bibliographischen Aufschluß über die Erstveröffentlichung der hier nochmals aufgenommenen Abhandlungen gibt (867ff).

Obwohl in diesem Werk zu einem großen Teil Studien enthalten sind, die schon an anderer Stelle publiziert wurden, kommen durch die Veröffentlichung an ihrem nunmehrigen Ort viele neue Aspekte zum Vorschein, da diese Einzeluntersuchungen hier unter der neuen Hauptperspektive der definitiven Konzeption eines Themenkomplexes eingeordnet sind, worüber die Einleitungen zu den drei Teilen unter Berücksichtigung des augenblicklichen Forschungsstandes vorzüglich informieren.

Freilich ist sich der Vf. bewußt, daß sein jetzt vorgelegtes umfassendes Werk „mehrfache Anläufe, Sprünge und Überschneidungen nicht verbergen kann", und er führt dies auf die Situationen der Theorie-Diskussion des „letzte(n) Jahrzehnt(s)" zurück, „auf die eine Antwort gefordert war" (12). Zugleich zeugt dieses Eingeständnis von der Überzeugung des Autors, daß „die literarische Hermeneutik von Haus aus partial und dialogisch ist" (ebd.), wie insbesondere im „Nachwort zur Theorie-Debatte" (704ff) näher ausgeführt wird. Das e r s t e z e n t r a l e A n l i e g e n des Vf.s besteht ohne Zweifel in der Ausarbeitung der Theorie und Geschichte des Phänomens „ästhetische Erfahrung". Damit soll der „noch einseitige Entwurf einer Rezeptionsästhetik in L i t e r a t u r g e s c h i c h t e a l s P r o v o k a t i o n", dem bekannten früheren Werk von J., zureichend begründet werden (19). Drei Aspekte sind es, die er an der ästhetischen Tätigkeit hervorhebt: die produktive, die rezeptive und die kommunikative Seite (vgl. 39).

Sie werden unter dem Leitbegriff der Poeisis (Technik), der Aisthesis (Weltbild) und der Katharsis zusammengefaßt und näher ausgelegt (vgl. 23). In überzeugenden Analysen wird die abendländische Genese dieser verschiedenen Aspekte im einzelnen dargestellt, wobei die Differenz zwischen dem mittelalterlichen und dem neuzeitlichen Verständnis der Poeisis im „Wandel von einem Können, dem das Vollkommene als nachzuahmendes Muster vorausliegt, zu einer Schöpfung, die das Vollkommene (...) selbst hervorbringt" (108), gesehen wird. Den entscheidenden Umbruch brachte dabei die Literaturrevolution des 18. Jh.s mit sich, die zu einer totalen Abwendung von der imitatio naturae führte (vgl. 112). Schließlich interpretiert J. die Kunstentwicklung seit 1900 im Anschluß an Valérys ästhetische Theorie dahingehend, daß „Poesis nunmehr einen Prozeß (meint), in dem der Rezipient zum Mitschöpfer des Werkes wird" (118). In komparatistisch anmutender Weise wird auch der Wandel der Aisthesis an exemplarischen Modellen beschrieben, die von der Gegenüberstellung alttestamentarischer (Opferung Isaaks) und antik-griechischer Erfahrung (Homers Ilias) (132f) bis zum Aufzeigen der Differenzen zwischen der (vor allem an Augustinus aufgewiesenen, vgl. 134ff) christlichen humilitas und der neuzeitlichen aisthesis reicht. Letztere setzt ein mit Petrarca (140ff); über Rousseaus Landschaftserfahrung (152ff) wird der Bogen bis zur radikalen ästhetischen Umwertung und die Absage an die „natürliche Natur" (bei Baudelaire, vgl. 155ff) gespannt. Analog verfährt der Autor in der historischen Explikation der Katharsis-Lehre (165ff) und bei der kommunikativen Dimension, die als movere et conciliari herausgestellt wird.

Angesichts der aufgezeigten drei Aspekte stellt sich dennoch die Frage, ob damit das Phänomen des Ästhetischen ausreichend erfaßt ist, bzw. umgekehrt, ob nicht mit diesen drei Leitbegriffen ein zu enges Raster an die Erfahrung des Ästhetischen herangetragen wird. J. selbst gibt indirekt einen Hinweis darauf, daß es sich bei seiner Analyse nicht um eine erschöpfende handelt (vgl. 191), da er im Anschluß daran z. B. die kommunikative Funktion künstlerischer Erfahrung auch in einem von der Katharsis recht verschiedenen Bereich darstellt, nämlich im Feld des Fiktiven (vgl. 293ff).

Das andere der beiden Grundanliegen des Vf.s ist die Ausarbeitung einer Hermeneutik von Frage und Antwort, der der gesamte zweite Teil des Werkes gewidmet ist und als dessen Konkretisierung wohl der dritte Teil anzusehen ist, in dem die Phänomene der Horizontstruktur und der Dialogizität in konkreten rezeptionsgeschichtlichen Studien erörtert werden (vgl. 365 mit Anm. 4). Wenn „Fragen als Anfang des Verstehens" expliziert wird (392), so ist unschwer zu erkennen, daß sich der Autor am daseinsanalytischen Ansatz M. Heideggers bzw. an Gadamer und Bultmann orientiert, die dessen Ansatz weitergeführt und für eine philosophische bzw. theologische Hermeneutik fruchtbar gemacht haben, wie J. ausdrücklich zugesteht (ebd.). Freilich hindert ihn dies nicht, zugleich ein kritisches Gespräch mit Gadamer zu führen, um den eigenen rezeptionsästhetischen Entwurf in seiner Eigenart vom wirkungsgeschichtlichen Konzept abzuheben (373ff, vgl. 679). Dies hängt mit der Kennzeichnung von J.s eigener Hermeneutik als literarischer zusammen, um deren Abgrenzung und Neubestimmung (auch gegenüber einer philologischen Hermeneutik) es ihm geht (vgl. 363). Charakteristisch für eine solche Hermeneutik nun sei es, daß der ästhetische Charakter eines Werkes nicht erst – wie in der traditionellen philologischen Hermeneutik – in einer Würdigung, die der Auslegung folgt, zu berücksichtigen sei, sondern schon eine Prämisse derselben ist (364, im Anschluß an Szondi). Wenn nun der Ansatz bei dem Modell Frage–Antwort für eine solche Auslegungsweise leitend ist, dann wird diese notwendig zu einer pluralisierenden (im Gegensatz zu einer singularisierenden) werden, wodurch unendliche Möglichkeiten des Anders-Verstehens eröffnet werden (vgl. 381f, und auch 367ff). An einer Reihe von Fragemöglichkeiten erprobt J. in überzeugender Weise seinen Ansatz, z. B. im Aufbrechen des Mythos (382ff), am Topos der „letzten Fragen" (399ff), an den didaktischen Fragen des Katechismus (410ff) und schließlich an rhetorischen Fragen der Lyrik (422ff).

Abschließend ist noch auf eine Argumentationslinie dieses Werkes einzugehen, die besonders für den theologischen Leser von Interesse ist, nämlich die von J. durchgeführte Abgrenzung der religiösen von der ästhetischen Erfahrung. Schon die „erste phänomenologische Bestandsaufnahme" führt stets an die Grenze, „an der sich die ästhetische Einstellung vom Sinnbereich religiöser Erfahrung ablöst" (44); das Charakteristische der ästhetischen Erfahrung wird abei an der „Freiwilligkeit" gesehen, daß die Kunst eben keine „Zwangsgeltung" in Anspruch nehme und ihre Wahrheit nicht durch Dogmen widerlegt werden kann (ebd.). Die religiöse Erfahrung wird im Unterschied dazu auf den „Umgang mit autoritativen Texten" bezogen (740). Während die erstere, die ästhetische Hermeneutik, „der Frage des Interpreten den Vorrang gibt", sei in der üblichen theologischen Hermeneutik – von der der Ansatz Bultmanns, dessen Theorie „als eine Hermeneutik auf unerkannt ästhetischer Grundlage erscheinen (mag)" (398, vgl. 396), ausdrücklich ausgenommen wird – der „Vorrang der ‚Frage des Textes an mich'" nicht preisgegeben (398), worin J. eine autoritative Komponente erblickt. Ich meine, diese Gegenüberstellung verkennt die eigentliche Wirkung der „Fragen" biblischer Texte an den Leser, die in ihrer Provokation von befreiender Art sind, und in noch tiefgreifenderer Weise durch ihre Alterität jenen Umbruch und die Veränderung im Selbstverständnis der Leser durch ihre Vorbildhaftigkeit herbeizuführen vermögen, die J. von der Wirkung ästhetischer Literatur vor allem erwartet (vgl. 167). Zweifellos könnte daher das Gespräch zwischen der literarischen Hermeneutik und der Theologie, das J. in seinem Werk oftmals führt, zu einer großen gegenseitigen Bereicherung führen. Der Literaturästhetiker könnte erkennen, daß es nicht der Bestimmung des ästhetischen Verstehens als „Selbstgenuß im Fremdgenuß" (166f) bedürfte, um dem Überzeugungscharakter des poetischen Textes zum Durchbruch zu verhelfen, sondern daß das Selbst des Lesers durchaus der kritischen Infragestellung (auch seines Lebenswandels) ausgesetzt werden kann, wie auch umgekehrt der Theologe lernen könnte, daß das Geschehen der Rezeption ein höchst differenziertes Phänomen ist, dessen genaue Analyse gerade für eine Hermeneutik von Relevanz ist, in der der Begriff der Tradition eine grundlegende Komponente des Verstehens der in ihrer Verbindlichkeit befreienden Texte bildet.

Wien Johann Figl

Biser, Eugen: **Menschsein und Sprache.** – Salzburg: Otto Müller Verlag 1984 (Brenner-Studien, Bd IV). Kart. DM 15,80

Eugen Biser, bekannt durch seine umfangreichen und gründlichen Untersuchungen zur theologischen Sprachproblematik[1], legt hier einen Band vor, der diese seine Arbeit an und über Sprache mit seiner fundamental-theologischen Anthropologie[2] verbindet und dadurch in gewisser Weise sein gesamtes breit gefächertes Wirken und Denken „unterbaut".[3] Ein solch grundlegender und zusammengefaßter Ausdruck seines Denkens liegt sonst wohl nur in B.s Jesusbuch „Der Helfer"[4] vor.

Das Buch ist in vier größere Abschnitte gegliedert, die, wie es B.s Sprachdenken und Sprachempfinden entspricht, nicht allein durch einen abstrakten Begriff, sondern zuerst und vor allem durch ein dichterisches Bild gekennzeichnet sind. Diese Bilder sind aus Dantes „Göttlicher Komödie" genommen und markieren den Weg, den Dante aus der Verirrung im Diesseits über die Läuterung und das geschaute Inferno hinweg zum Paradies führt. In der Auswahl dieser Bilder als Kennzeichnung seiner Gedankenschritte zum Thema „Menschsein und Sprache" bringt B. noch vor jeder inhaltlichen Aussage zum Ausdruck, daß es ihm nicht um eine letztlich steril bleibende positivistische Sprachanalyse geht, sondern um eine Sprachbetrachtung, die selbst Sprache das sein läßt, was sie in ihrer höchsten, tiefsten und ursprünglichsten Ausprägung nach B. ist: nämlich subjekthafter und in Höhepunkten stets auch dichterischer Ausdruck der Person. Diese für B.s gesamte Schriften charakteristische Verbindung von wissenschaftlicher Anstrengung des Begriffs und dichterischem Ausdruck – das enthüllt die vorliegende Schrift B.s überaus deutlich und exemplarisch auch für sein übriges Schaffen – ist gründlich mißverstanden, wenn man sie als weltfremde „Esoterik" betrachtet, die den wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß auf vielleicht ärgerliche Weise unterbricht und durchkreuzt. Vielmehr ist es gerade diese dichterische Unterbrechung, welche die Wissenschaft, insbesondere sofern sie im Medium der Sprache arbeitet, menschlich macht, menschlich bleiben läßt und davor bewahrt, zum Moloch einer Fortschritts- und Wissenschaftsgläubigkeit zu werden, von der wir heute deutlicher als früher sehen, daß sie weder Wahrheit noch Menschsein fördert, sondern zerstört. Was als Unterbrechung des Erkenntnisvorgangs erscheinen mag, birgt in Wirklichkeit die tiefste und hellste Erkenntnis in sich. B. muß so schreiben, wenn er den Grundansätzen und tiefsten Prämissen seines Denkens treu bleiben will; andernfalls würde er sich selbst der Mitwirkung an der gegenwärtigen Zerstörung von Sprache und Menschsein schuldig machen.

So führt B. seinen Hörer[5] und Leser zuerst in die „Waldschlucht", wo er sich betroffen vor den „verlegten Zugang" (9) zur Sprache und damit zum Menschsein gestellt sieht. Diese Barrieren beginnen nicht erst im Dschungel moderner Fach- und Wissenschaftssprachen, sondern, wie B. im Anschluß an Dante, Luther, Humboldt, Goethe, Schelling und Schleiermacher in überraschender Klarheit herausarbeitet, schon im Vorgang der Verschriftlichung des mündlich gesprochenen Wortes. Diese älteste und, wie B. sagt, wahrscheinlich auch „härteste" (15) aller heute feststellbaren Sprachbarrieren ist kaum anderswo so klar gesehen und beschrieben wie im vorliegenden Buch.

B. sieht freilich, daß die heutige Kultur mit ihrer Wissenschaftlichkeit, Philosophie und Literatur viel zu sehr auf dem Fundament der Schriftlichkeit aufbaut, als daß die mit ihr gegebene Sprachbarriere im eigentlichen Sinne „abgebaut" werden könnte (17). Doch sucht B. nach Wegen, diese Barriere zu „überspringen" (ebd.). Der vornehmste Weg zu diesem Ziel liegt für ihn darin, die „unter dem Zwang zur Weltorientierung entstandene Sprache gegen ihren natürlichen Funktionssinn und damit gegen sich selbst zu wenden und als ‚Instrument der subjektiven Selbstaussage'" zu nutzen. Diese Wendung von der Objektsprache zur Subjektsprache ist nach B. jene sprachgeschichtliche Revolution, die das Christentum, aufbauend auf der alttestamentlichen Tradition der Propheten, hervorgebracht hat.

Im zweiten größeren Abschnitt führt B. seinen Hörer und Leser an den „Läuterungsberg", wo ihn die Pole und Kraftlinien des Sprachfeldes, in dem er

[1] Vgl. bes. seine Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik, München 1970; sowie: ders., Religiöse Spachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik, München 1980.

[2] Vgl. E. Biser, Menschsein in Anfechtung und Widerspruch, Düsseldorf 1980; sowie: ders., Dasein auf Abruf, Düsseldorf 1981.

[3] Vgl. das Vorwort.

[4] Vgl. E. Biser, Der Helfer, Eine Vergegenwärtigung Jesu, München 1973.

[5] Der Band ist hervorgegangen aus einer Vorlesungsreihe der Salzburger Hochschulwochen; im Hören des gesprochenen Wortes kommt Bisers Wirkabsicht wohl noch wesentlich stärker zur Geltung als im Lesen des geschriebenen Buches; vgl. dazu seine sehr erhellenden Ausführungen über den Vorzug des gesprochenen Wortes vor dem geschriebenen auf S. 11 des vorliegenden Bandes.

steht, deutlich werden. Dabei arbeitet B. sehr eindrucksvoll die „Konsubstantialität von Menschsein und Sprache" (42 u. ö.) heraus. In einem Sprachfeld, das zum „Gerede" (Heidegger) und zum „Gemurmel" (Picard) verflacht ist, kann der Mensch nicht jenes Subjektsein und Personsein leben, das ihm die jüdisch-christliche Sprachtradition als höchste Form des Menschseins eröffnet; und umgekehrt wird ein Menschenleben, das sich im „Man" verliert und sich von vordergründigen Impulsen leiten läßt, nicht zur Höhe eines subjekthaften Sprachausdrucks finden. Die Rettung aus diesem Teufelskreis des Verfalls der Sprache und Menschsein sieht B. darin, daß die Sprache „noch in ihrer Verfallsform auf ihre höheren Möglichkeiten zurückverweist" (47); sie weckt noch und gerade in ihrem Verfall im Menschen jenes „Existenzgewissen", das den ethischen, ästhetischen und logischen Gewissensformen vorgeordnet ist und über den Grad der Treue urteilt, den der Mensch seiner innersten Bestimmung gegenüber bewahrt.

Doch ehe B. auf den Weg zu sprechen kommt, den das Existenzgewissen zu einem neuen geglückten Sprechen weist, läßt er seinen Hörer und Leser einen Blick in das „Sprach-Inferno" tun: in die „Formen und Folgen der Sprachverstörung", denen der Mensch der Neuzeit und Gegenwart ausgesetzt ist. Ausgehend von der Erfahrung der Propheten und frühchristlichen Theologen, angesichts der Tiefe und Bedeutung dessen, was ihnen zu sagen aufgegeben ist, verstummen zu müssen (Jes 6,5; Symeon), enthüllt er das Inferno eines Sprachverfalls, wie es sich in Hugo von Hofmannsthals Brief des Lord Chandos (1902) und in Kafkas Parabel „Eine kaiserliche Botschaft" (1919) auftut: Die Sprache verweigert sich dem Menschen, der sie verwenden möchte. In einer Zeit, da durch die Mittel der modernen Nachrichten- und Kommunikationstechniken alle *äußeren* Hindernisse überwindbar geworden sind, wo jeder für jeden über noch so große Entfernung hinweg (etwa per Telefon) „erreichbar" geworden ist, treiben doch selbst jene Menschen, die einander nahestehen, durch ihr mißglücktes Miteinander-Sprechen auseinander: Es fehlen ihnen die Worte, die den anderen in seinem Selbst ansprechen und ihn so erst wirklich „erreichen" können. Dies ist der tiefste Grund für die Isolation des heutigen Menschen.

B. sieht die Gefahr dieser Mensch- und Sprachverstörung gerade dort am stärksten gegeben, wo sich die Sprache zu ihrer höchsten Möglichkeit erhebt: nämlich in der durch die christliche Sprachrevolution ermöglichten Subjekt-Sprache. Während die Auseinandersetzung Jesu (oder auch des Paulus) mit seinen Gegnern noch vom Grundton der Liebe und Zuwendung zum Anderen hin getragen ist, mißrät schon bei Tertullian die sprachliche Auseinandersetzung zu einer lieblosen und damit heil-losen Polemik, die noch im „Fall Küng" oder in Hans Urs von Balthasars „Cordula oder der Ernstfall" späte Nachahmer findet. Wo Sprache im Verfolg dieser Entwicklung zum Instrument der Macht, des Hasses und des Krieges verkommt, steht am Ende der von den Machthabern ideologisch gleichgeschaltete Mensch, der nicht nur zum „findigen Tier" (K. Rahner), sondern zum leblosen Roboter degeneriert ist.

Aus der Hölle dieses Sprach-Infernos führt B. seinen Hörer und Leser im letzten Kapitel in das mögliche „Sprach-Paradies"; er zeigt ihm die Formen des geglückten und beglückenden Redens. In vielen Beispielen, angefangen von den Psalmen über Stellen aus den Paulusbriefen bis hin zu Goethes „Wanderers Nachtlied" und Eichendorffs „Zauberwort", das die Welt zum Singen bringt, zeigt er die „sprachlichen Glücksfälle" auf, die dem Menschen Ruhe, Frieden, Trost, Zuversicht, Motivation und freudige Gewißheit schenken. Das Hoffnungsvolle in der gegenwärtigen Situation der Sprachverstörung und des Kommunikationsabbruchs besteht dabei darin, daß dieses Sprachglück dort am nächsten ist, wo der Abgrund des Sprachinfernos sich am deutlichsten auftut: Die rettende und beglückende, dichterisch ausdrucksstarke Sprache findet den ihr eigenen Zauber „darin, sich dem Verfemten zu widmen, das Verurteilte – auch das schuldhaft Verurteilte – auf seinem wirren Weg zum Abgrund zu begleiten, das Untergehende und Sterbende ans Herz zu nehmen" (Gertrud von le Fort, von Biser zit. S. 79). Darum ist gerade jetzt, da in der Theologie wie in anderen Bereichen des kulturellen Lebens eine große Sprachverödung aufzukommen droht, in der nur gesammelt und registriert wird, für B. die Zeit gekommen, aus sich herauszugehen und subjektiv-kreativ zu reden: „Rede", so beschwört er abschließend mit Johann Georg Hamann und Franz von Bader seinen Hörer und Leser, nicht nur „damit ich dich sehe", sondern „um glücklich zu machen und glücklich zu sein".

Der Leser – und mehr wohl noch der Hörer –, der sich B.s Fluß der Worte und Gedanken überläßt, spürt selbst etwas von dem befreienden Sprachglück, das sich dort erschließt, wo ein Mensch in zugewandtem und liebendem Engagement sich dem Mitmenschen sprachlich zuwendet. Das Sprachinferno, das B. beschreibt, ist im Modus dieses seines sprachlichen Ausdrucks schon gebannt; die Sprachlähmung ist überwunden, die befreiende und motivierende Einsicht erschlossen. Doch ist nach B.s eigener Ansicht geglücktes Reden immer ein dialogisches Wort. Das volle Sprachglück verwirklicht sich erst, wo die Rede der Gegenrede die Zunge löst und Sprache als unabgeschlossener und grundsätzlich unabschließbarer Prozeß sich realisiert. Im Zuge eines solchen Dialogs, der B.s Anliegen positiv aufgreift und weiterzuführen sucht, ließe sich zunächst ganz von außen her fragen, warum B., der in seiner Monographie über die Gleichnisse Jesu[6] und mehr noch in seiner theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik[7] die Gleichnisse sehr sensibel und einprägsam als Inbegriff des geglückten menschlichen Wortes beschreibt, an keiner Stelle seines Buches auf dieses genuine Sprachgut Jesu zu sprechen kommt. Dabei ist doch etwa in jenem Sprachgeschehen, in dem Jesus sich, das Gleichnis vom gütigen Vater oder vom guten Arbeitsherrn erzählend, seinen Hörern – gerade auch seinen Gegnern – zuwendet, ein noch höheres, größeres und umfassenderes Sprachglück eröffnet – nämlich das Sprachglück des Gottesreiches – als dort, wo Paulus seinen Geist im Hohen Lied der Liebe zu Gott erhebt (vgl. 72). Sicher schließt das eine das andere nicht aus. Doch es liegt in der Konsequenz des B.schen Denkansatzes, wie er ihn im vorliegenden Buch akzentuiert (nämlich die höchste Form von Sprache in der subjekthaften Selbstaussage zu sehen), daß er unter dem Thema des „Spruchglücks" zwar das hymnische Preislied der Liebe in den Blick bringt, das erzählerische Wort Jesu jedoch nicht. B. stellt Sprache als subjekthafte Selbstaussage gegen eine objekthafte Sprachverwendung, die nur (unpersönlich) informiert und dadurch Weltorientierung vermittelt. Dem ist sicher recht zu geben. Aber es ist zu fragen, ob nicht das Reden über welthaft Gegebenes auch schon mehr und anderes sein kann als bloße Information. So ist z. B. eine Erzählung, auch und gerade wenn dabei der Erzähler selbst im Hintergrund bleibt und die Dinge zum Sprechen bringt, von denen er erzählt, eine Realisierung von Sprache, die weit über bloße Information hinausgeht und ebenso wie die subjekthafte Selbstaussage, vielleicht sogar noch ursprünglicher, den Menschen in das Paradies des Sprachglücks zu führen vermag. Dabei muß hier Sprache sich nicht revolutionär gegen ihren „natürlichen Funktionssinn und damit gegen sich selbst wenden" (19), sondern kann ihr eigenes ursprüngliches Wesen realisieren. Menschsein und Sprache sind dann freilich nicht als wirklich „konsubstantielle", d. h. absolut gleichgewichtige, gleichursprüngliche und proportional miteinander verbundene Größen zu denken. Vielmehr liegt Sprache dem Menschsein voraus, umgreift es und läßt es aus sich heraus erwachsen.

Dies ist z. B. das Sprachverständnis, von dem aus Johann Georg Hamann, auf den sich B. in seinem Band gelegentlich bezieht (z. B. 19), gegen den Rationalismus der Aufklärung zu Felde zieht. Das von B. zitierte Hamann-Wort „Rede, damit ich dich sehe" versteht Hamann nicht bloß und nicht zuerst in dem Sinne, daß der redende Mensch sich deutlicher darstellt als der schweigende. Das „Dich" ist bei Hamann großgeschrieben, d. h. es meint Gott; sein Satz ist also ein *Gebet*. Im Zusammenhang seiner „Aesthetica in nuce", wo der Satz vorkommt, heißt es: „Rede, daß ich Dich sehe! Dieser Wunsch wurde durch die Schöpfung erfüllt, die eine Rede an die Kreatur durch die Kreatur ist; denn ein Tag sagt dem anderen und eine Nacht tut kund der anderen. Ihre Losung läuft über jedes Klima bis an der Welt Ende, und in jeder Mundart hört man ihre Stimme".[8]

Sprache ist also nicht schon dort an ihrem Ursprung, wo der Mensch redet, damit er „gesehen wird" (d. h. um sich in seinem Selbst subjekthaft auszudrükken), sondern vielmehr dort, wo das Geschaffene zueinander spricht und sich im Geschaffenen Gott zur Sprache bringt. Dabei denkt Hamann nicht nur an eine sprachliche Verfaßtheit und sprachliche Struktur der Wirklichkeit, wie sie etwa Heidegger herausgearbeitet hat; ein solches Sprachverständnis wäre für Hamann noch zu statisch. Seine Sätze beinhalten nicht eine sprachliche „Struktur" des Seins, sondern sie zeichnen Sein, Welt, Wirklichkeit als in sich spielendes lebendiges Sprachgeschehen – „ein Tag sagt's dem anderen und eine Nacht tut's kund der anderen" –, das noch vor dem Menschsein liegt und aus dem sich der Mensch als derjenige heraushebt, in dem dieses Sprachgeschehen zu sich selber kommt. Nicht der Mensch schafft die Sprache und bringt sie als subjekthafte Selbstaussage aus sich hervor, sondern Schöpfung als lebendig in sich spielendes Sprachgeschehen bringt den Menschen hervor und zielt immer schon auf ihn hin. Im Sprachglück zuhause ist deshalb in erster Linie der, der sich redend einfügt in das Sprachgeschehen der Schöpfung und anredend andere mit in diese Gottes-Rede einbezieht.

Dieser Typus des Redens aber ist unübertrefflich ausgeprägt in den Gleichnisreden Jesu. Jesus erzählt hier Vorgänge aus der Natur und dem Alltagsleben in einer Weise, daß dadurch das oberflächliche, abgestumpfte Verständnis dieser Vorgänge verfremdet und durchbrochen wird und der Hörer das Ganz-Andere der Gottesrede, das Anbrechen des Gottesreiches, aus diesen Vorgängen und Geschichten heraus vernehmen kann.[9] Das subjekthafte Reden (als Preisung, Hymnus, Bekenntnis, Klage) entsteht dann in geglückter Form erst dort, wo der Mensch ahnend diese Gottesrede vernimmt, die Natur und Menschenwelt in ihrem verschütteten transzendenten Grund durchtönt, wo er sich dieser Gottesrede öffnet, sich ihr einfügt und von ihr her sein Vertrauen zu Leben und Wirklichkeit aufbaut; in eins damit gewinnt er ein Urwissen um den unverwechselbaren und nicht austauschbaren Platz, den er selbst in dieser Gottesrede der

[6] Vgl. E. Biser, Die Gleichnisse Jesu. Versuch einer Deutung, München 1965.
[7] Vgl. dort bes. S. 191ff und S. 525–565.

[8] Historisch-kritische Ausgabe von J. Nadler, Bd II, 198, 28.
[9] Dieses fundamental-theologisch wie religions-pädagogisch äußerst wichtige Verständnis der Gleichnisse Jesu habe ich gerade von Eugen Biser gelernt: vgl. z. B. ders., Die Gleichnisse Jesu, a.a.O., oder ders., Theologische Sprachtheorie, a.a.O., S. 449f. Freilich erläutert Biser den „Befremdungseffekt" der Gleichnisse so, daß in ihnen nicht nur eine oberflächliche, durch eine sündhafte Haltung und Gesinnung verschüttete und abgestumpfte Erfahrung von Welt durchkreuzt und aufgebrochen wird, sondern die welthafte Wirklichkeit selbst und als ganze. Die Gleichnisse werden geradezu zum Ausdruck von Weltfeindschaft: Die Sprache der Gleichnisse „richtet sich gegen ihre eigene mit dem sprachlichen Weltbezug gegebene Intention". Sie „suspendieren" den Willen und die Hinwendung zur Welt (ebd. 449). Solche Weltfeindschaft paßt aber m. E. nicht zum Ganzen der Gestalt Jesu, der sein Leben in bewußtem Gegensatz zum weltfeindlichen Asketen Johannes gestaltet hat und als „Fresser und Weinsäufer" (Mt 11,19) verschrien war. Seine „Durchkreuzung" geläufiger Weltbezüge in den Gleichnissen „suspendiert" die Welt nicht, sondern heilt sie, indem er – etwa in der Rede des gütigen Weinbergbesitzers oder des guten Vaters zu seinem verlorenen Sohn – Gott und die Gottesrede vom sündhaft verschütteten transzendenten Grund der Welt her (der Liebe ist) wieder in die Alltagswirklichkeit hineinholt und dadurch Reich Gottes hörbar und sichtbar macht.

Schöpfung einnimmt. Daraus erst erwächst seine Erkenntnis und Anerkenntnis des eigenen Selbst; die Individualität und Subjektivität, die sich dann in der subjekthaften Selbstaussage artikulieren. Erst das Vertrauen, das aus dem Eingebettetsein in das Sprachgeschehen der Schöpfung erwächst, öffnet dem Menschen den Mund zum subjekthaft-bekennenden Ausdruck, auch und gerade in der Klage. Erst der Sohn, der – und sei es auch nur in Gedanken – wieder zum Vater zurückgefunden hat, kann subjekthaft reden.

Deshalb ist auch das stille Hinsehen und Hinhören auf die Welt, auf den Wechsel von Tag und Nacht, auf Pflanzen und Tiere und auf den Menschen neben mir, ein Weg, um aus dem Inferno des Sprachverfalls und der Zerstörung des Menschseins herauszukommen und zum Sprachglück zu finden. Es ist dies ein Weg, der wohl noch vor demjenigen liegt, den B. aufgezeigt hat: Erst wer (wie unüberbietbar Jesus in seinen Gleichnissen) aus dem Hören auf das Sprachgeschehen der Schöpfung heraus (dann durchaus auch als subjekthafte Selbstaussage) sich dem Mitmenschen zuwendet und zu ihm spricht, kann diesen dadurch glücklich machen und selber glücklich werden.

Aachen Georg Baudler

Schüssler Fiorenza, Francis: **Foundational Theology.** Jesus and the Church. – New York: Crossroad (1984). XIII, 326 S. Lw. $ 22.50

Mit einem Hinweis auf neuere Bücher von David Tracy und Edward Farley wurde unlängst hervorgehoben, daß zeitgenössische Studien zur Fundamentaltheologie in den Vereinigten Staaten mit denen auf dem europäischen Kontinent durchaus Schritt halten können[1]. Angesichts des nun vorliegenden Werks von Francis Schüssler Fiorenza darf man sogar sagen, daß sich gegenwärtig in der europäischen Literatur kaum ein Buch finden läßt, daß einen auch nur vergleichbaren Überblick über den Diskussionsstand zu den Grundthemen der Fundamentaltheologie böte. Gegenüber neueren Untersuchungen im angelsächsischen Sprachraum ragt es einmal durch eine nahezu umfassende Einbeziehung auch der einschlägigen deutschsprachigen Arbeiten in systematischer Theologie, Exegese und Philosophie hervor, erweist es sich zum anderen hilfreicher für eine Fundamentaltheologie, die trotz aller Problematik das ihr überkommene Erbe nicht einfach vergessen möchte, weil es seine innovative Kraft weniger durch glänzende Metaphern – vgl. z. B. die Titel „Reaping the Whirlwind" (L. Gilkey), „Blessed Rage for Order", „The Analogical Imagination" (D. Tracy) – als im kritischen Durchgang durch die bisher wichtigsten Stadien der Fundamentaltheologie unter Beweis stellt.

Der Autor, Associate Professor der Theologie an der Catholic University of America, hat in früheren Veröffentlichungen u. a. seine Vertrautheit mit der liberalen protestantischen Theologie des 19. Jh.s und insbesondere mit den Theologien von K. Rahner und J. B. Metz sowie der Theologie der Befreiung bewiesen, sich dabei aber stets sensibel für neuere theologische und philosophische Strömungen (etwa im sprachanalytischen Bereich und im Umkreis von J. Habermas) gezeigt. Dieser Fundus kommt auch in der vorliegenden Monographie zum Tragen, in der allerdings fast ebenso gewichtig die fundamentaltheologische Tradition und die historisch-kritische Exegese berücksichtigt werden.

Das Buch enthält neben einem Vor- und Schlußwort und einem Sach- (aber leider nicht Personen-)Register vier relativ selbständige Teile, wobei der allgemeine historische Überblick und die Bestimmung der Methoden an den Schluß verwiesen sind.

Der erste Teil ist der Auferstehung Jesu gewidmet. Im 1. Kap. wird ein wohlinformierter und zugleich kritischer Überblick über die bisherigen fundamentaltheologischen Zugänge zur Problematik geboten – unter den Stichworten „Traditionelle Fundamentaltheologie", „Transzendentale Fundamentaltheologie" und „Ein zeitgenössischer historisch-kritischer Ansatz". Nach einer kurzen Skizze über die Entwicklung der Fundamentaltheologie im allgemeinen zeigt Vf., wie innerhalb des Versuchs, durch „externa argumenta" die christliche Offenbarungstatsache sicherzustellen, die Auferstehung Jesu im neuscholastischen Offenbarungstraktat schließlich (entgegen ihrem Stellenwert beim Aquinaten selbst) als das „miraculum omnium maximum" betrachtet wurde. (Daß dabei das leere Grab als das ausschlaggebende Argument galt, läßt sich wohl nicht so verallgemeinern, wie Vf. annimmt.) Von dem hier vorherrschenden historischen Objektivismus, der sich zudem der kritischen Exegese immer weniger gewachsen zeigte, versuchte sich die transzendentale Fundamentaltheologie – inauguriert im 19. Jh. und besonders konsistent von K. Rahner entwickelt – zu lösen, indem sie sich vor allem um einen Aufweis der existentiellen Bedeutung der verkündeten Geschehnisse bemühte. Dabei wurde allerdings im Gegenzug die Frage nach der historischen Wahrheit des als bedeutsam Erwiesenen vernachlässigt.

Der Autor wendet sich sodann neueren Ansätzen, insbesondere dem von R. Pesch[2] und E. Schillebeeckx zu und arbeitet sorgfältig die Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen beiden heraus. Kritisch wird vermerkt: „Selbst wenn die Berufung auf den vorösterlichen Horizont der Jünger den nachösterlichen Glauben der ersten Jünger zu erklären hilft, hilft sie, unseren Glauben an die Auferstehung Jesu zu begründen?" (27) Und gegenüber Schillebeeckx speziell: „Erscheint die Berufung auf einen Akt Gottes, der eine Bekehrungserfahrung bewirkt, nicht illusorisch, wenn sie nicht deutlich macht, wie sich der Akt Gottes in Zeit und Raum ereignete?" (Ebd. Wichtig auch der Hinweis auf die methodische Inkonsistenz bei Schillebeeckx, daß einerseits die Wirkung Jesu auf die glaubende Gemeinde als normativ angesehen, andererseits dennoch der Versuch gemacht wird, auf Jesu Selbstverständnis zurückzugehen, vgl. 52 Anm. 96.)

Das 2. Kap. enthält unter der Überschrift „Eine rekonstruktive Hermeneutik der Auferstehung Jesu" einen eigenständigen Zugangsversuch des Autors zur Problematik. Methodisch ist hierfür der Rückgriff auf die Kategorie des Zeugnisses leitend, wie sie von Ricoeur entwickelt wurde. Im Vergleich mit anderen Grundtopoi des Narrativen – etwa dem Beispiel (das an einem bestimmten Fall die universale Regel illustriert) und dem Symbol (das zwar Bedeutung erhellt, aber nicht die Wahrheit eines individuellen historischen Faktums vermittelt) – enthüllt einzig das Zeugnis den absoluten Charakter eines bestimmten geschichtlichen Augenblicks. Lessing hat den Unterschied zwischen Bericht und Zeugnis übersehen. Im Kontext des von Troeltsch eröffneten Fragehorizonts läßt sich sagen, wie mit Hilfe der Kategorie des Zeugnisses die Frage nach einem historisch adäquaten Zugang auch zum unverwechselbar einmaligen Ereignis beantwortet werden kann.

Dieser vielversprechende Ansatz wird aber nicht in aller Schärfe durchgehalten. Schon in der theoretischen Ausfaltung des Gesagten scheint die Wahrheitsproblematik doch wieder auf die Frage nach Sinn (nicht auch nach der erkennbaren Faktizität) und Bedeutung eines Ereignisses verkürzt (31, vgl. 46). Bei dem Versuch, exegetisch den methodischen Ansatz durch den Blick auf „neutestamentliche Zeugnisse" zu konkretisieren – in einer Diskussion einmal „des Kurzformel-Materials in den Paulinischen Schriften", sodann der „Erscheinungstraditionen in den Evangelien" (33ff) – gewinnt man den Eindruck, daß sich der zuvor betonte kategoriale Unterschied zwischen Bericht und Zeugnis kaum geltend macht. (Wir werden darauf zurückkommen.) Schwer verständlich bleiben die abschließenden Erörterungen der für eine heute angemessene Fundamentaltheologie (die der Vf. terminologisch als „foundational theology" von „fundamental theology" abhebt) nötigen Aufgaben – nämlich eine „reconstructive interpretation" mit der Analyse der „retroductive warrants" und einer Diskussion der „relevant background theories" zu verbinden (42ff) –, da die hier leitenden Begriffe erst im letzten Teil (304ff) näher expliziert werden.

Der zweite (und längste) Teil des Buchs – „Die Gründung der Kirche" – scheint mir am sorgfältigsten durchkomponiert. Zwei Kapitel (3–4) sind der bisherigen fundamentaltheologischen Behandlung der Thematik, zwei weitere (5–6) einem eigenen, weiterführenden Versuch gewidmet.

Das 3. Kap. beginnt mit einer lebendigen Darstellung der Herausforderung, die Loisys „L'Évangile et l'Église" für die katholische Fundamentaltheologie war. Aber auch das tiefgreifende Problem, das der Einbruch der These vom naheschatologischen Horizont Jesu für den Protestantismus im Gefolge Luthers und Calvins aufwarf, kommt zur Sprache, da hier nicht weniger als in der katholischen Theologie das jeweils die Kirche Konstituierende wesentlich auf eine Institution Jesu selbst zurückgeführt wurde. Ausführlich wird sodann die traditionelle fundamentaltheologische Argumentation zur Kirchengründung skizziert: der aristotelische Rahmen der „vier Ursachen der Kirche", innerhalb dessen sich die historische Beweisführung bewegte. Der Versuch, sich den von den „Modernisten" eingebrachten Fragen zu stellen, hatte vor allem eine noch stärkere Konzentration auf den locus classicus der kontroverstheologischen Apologetik, Mt 16,17–19 zur Folge. Nach einem kurzen Überblick über die Infragestellung der traditionellen Argumente in der neueren Exegese (Neuinterpretation der Wachstumsgleichnisse und der Stellung der Zwölf, die Schwierigkeiten hinsichtlich der Rückführung von Mt 16,17–19 auf den historischen Jesus) wendet sich der Vf. im 4. Kap. – analog seinem Vorgehen im ersten Teil – zunächst der transzendentalen Fundamentaltheologie Karl Rahners (mit einem kurzen Verweis auf die phänomenologische Variante bei E. Farley: 179 Anm. 123) und schließlich neueren exegetischen Versuchen zu.

Bei der Skizze der Rahnerschen Ekklesiologie wird die hier maßgebende strukturelle und funktionale Gleichung zwischen Christus und der Kirche und die allgemeine religionsphänomenologische Bedeutung dieses Ansatzes hervorgehoben. Die neueren exegetisch-systematischen Versuche zum Problem einer Kirchengründung teilt der Vf. in zwei Haupttypen ein, einmal ein Fragen vom historischen Jesus auf die Entstehung der nachösterlichen Gemeinde hin (unter der Voraussetzung, Jesus habe eine Zwischenperiode nach seinem Tode und vor dem Einbruch der Parusie angenommen), zum anderen eine pneumatologische Version (die gerade die mit der Kreuzigung gegebene Situation als entscheidend für die Kirchengründung ansieht).

Waren schon bei der Darstellung der einzelnen fundamentaltheologischen Ansätze deren jeweilige Schwachstellen markiert worden, so beginnt das 5. Kap. nun mit einer gründlichen Diskussion der entscheidenden hermeneutischen Fragen, die in der Thematik von Teil II auf dem Spiele stehen. Unter Hinweis auf neuere linguistische und hermeneutische Untersuchungen von Sprache und Ausdruckshandlungen wird die Problematik der traditionellen, aber auch noch weitgehend der zeitgenössischen exegetischen Versuche herausgestellt, die Frage nach der Kirchengründung wesentlich als eine Frage nach der Intention des „Gründers" anzugehen. Es müssen die responsorischen Momente mitbedacht werden, die das Reden und Handeln einer Person evoziert. „Die Betonung der interaktiven Dimension der Reichsverkündigung hebt heraus, wie diese Verkündigung die gesellschaftlich normativen Werte infrage stellt und das Engagement

[1] Vgl. ThRv 2/1985, 120–123.

[2] Dessen Rücknahme der 1973 vertretenen Position, vgl. „Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein neuer Versuch", in: FZPhTh 30 (1983) 73–98, war Vf. wohl noch nicht bekannt.

ihrer Hörer herausfordert, so daß solche Verkündigung notwendig Gemeinschaft konstituiert. Weil darüber hinaus der Inhalt der Reichsverkündigung nicht rational verifizierbar ist, kommt der Wahrheitsanspruch der interaktiven Imperative der Verkündigung nicht im rationalen Diskurs zur Geltung, sondern über ein Engagement an die Person und Praxis des Verkündigenden. Ihre Bedeutung kann daher nicht unabhängig und losgelöst von einer Analyse der Rezeption dieser Verkündigung und ihrer Interpretation in der Jüngergemeinde ermittelt werden." (117f) Unter Berufung auf die von H. R. Jauss u. a. entwickelte Rezeptions-Hermeneutik betont Vf. sodann, daß über die Frage nach der unmittelbaren Aufnahme eines bedeutungsvollen Sprechens oder Handelns hinaus auch die diachronische Rezeption als Teil der ursprünglichen Bedeutung ins Blickfeld rücken muß: „Jesus geht über die Erwartungsmaßstäbe seiner Zeitgenossen hinaus und überschreitet den unmittelbaren Horizont nicht nur seiner Jünger, sondern auch seines eigenen ausdrücklichen Selbstbewußtseins. Daher tendieren Vesuche, Jesus primär von der Kategorie des ‚religionsgeschichtlichen Hintergrundes' oder der Perspektive der angestammten religiösen Traditionen her zu interpretieren, dazu, die Bedeutung Jesu auf die des Horizonts seines Hintergrundes zu reduzieren und seine Signifikanz auf die Normerwartungen seiner Zeit zu beschränken. Ein solches Vorgehen verkennt, in welchem Ausmaß die Bedeutung Jesu gerade darin besteht, daß er Erwartungshorizonte gewandelt und neue Horizonte geschaffen hat." (120) Die Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu, aber auch die nach dem frühesten kirchlichen Zeugnis darf nicht als ausschlaggebend betrachtet werden, weil die Bedeutung Jesu nur diachronisch über eine Serie von Konkretisierungen zu ermitteln ist, in denen sich seine umstürzende Kraft im Hinblick auf frühere Konzeptionen erweist.

Dem damit skizzierten Methodenkonzept entsprechend, wendet sich F. dann (in einem den heutigen Stand der Exegese in beachtlichem Maße spiegelnden Überblick) verschiedenen ntl Zeugnissen als Konkretisierungen der jeweils erwirkten Kontinuität mit Jesus zu, zunächst der paulinischen Ekklesiologie, dann der der vier Evangelisten.

Im 6. Kap. werden die aufgezeigten hermeneutischen Grundlinien (weniger die gewonnenen exegetischen Ergebnisse) in bezug auf einige wesentliche Themen des fundamentaltheologischen Kirchentraktats – Kontinuität und Identität, Rezeption und göttliche Einsetzung, Kirche: Objekt und Grund des Glaubens – weiter entfaltet und mit früheren Konzeptionen verglichen. Besonders erhellend ist, was F. im Rückblick auf die „via empirica" des Kardinals Dechamps zur Unangemessenheit des kritisch-historischen Versuchs, hinter die Sichtweise des Evangeliums auf das reine Faktum zurückzugehen, aber auch zur Unzulänglichkeit des transzendentalen Ansatzes sagt (vgl. bes. 170f).

In einigen Passagen, die weiter unten aufgenommen werden sollen, fällt die Darstellung gegenüber dem früher Gesagten allerdings eher zurück.

Im – systematisch weniger dichten – dritten Teil geht es um die Sendung der Kirche. In Kap. 7 wird der Behandlung des Themas in der traditionellen Fundamentaltheologie dessen Diskussion in der gegenwärtigen Theologie gegenübergestellt. Der Vf. unterstreicht, daß dem Dokument der internationalen Bischofssynode „Gerechtigkeit in der Welt" (1971) zufolge der Einsatz für Gerechtigkeit und die Teilnahme an der Umwandlung der Welt eine konstitutive Dimension des Kerygmas ausmachen – und daß dies auch, obgleich unter verschiedenen Akzentuierungen, von den letzten Päpsten immer wieder hervorgehoben wurde (207ff). In Kap. 8 macht F. Ansätze zu einer systematischen Behandlung der Frage, die besonders von dem Bemühen geprägt sind, die Einsichten der Politischen Theologie und der Theologie der Befreiung angemessen zu berücksichtigen. Eine zentrale These dieser Erörterungen ist, daß, je mehr die Transzendenz Gottes ins Bewußtsein kommt, desto klarer auch die Unverletzlichkeit der menschlichen Person ans Licht tritt.

Der vierte Teil – „From Fundamental to Foundational Theology" – bietet gleichsam eine abschließende Einleitung zum Ganzen. Kap. 9 enthält einen knappen, aber informativen Abriß der Entstehung der Fundamentaltheologie. Hier wären nach dem Erscheinen der Werke von F.-J. Niemann[3] und G. Heinz[4] vielleicht einige Akzente anders zu setzen. (Während z. B. F. die wissenschaftstheoretisch neue Rolle, die dem apologetischen Traktat im 19. Jh. als Fundamentaltheologie innerhalb des Aufbaus des theologischen Systems zuwuchs, auf Einflüsse des Deutschen Idealismus zurückführt, macht Heinz geltend, daß dieser Funktionszuwachs wesentlich durch eine von der Philosophie Wolffs beeinflußte hochschulpolitische Maßnahme, nämlich die Rautenstrauchsche Studienreform, zustande kam.) In Kap. 10 versucht Vf., die Grundtypen der Fundamentaltheologie auf ihre entscheidenden hermeneutischen Voraussetzungen zu hinterfragen. Die traditionelle Fundamentaltheologie impliziere wesentlich die Konzeption von Wahrheit als Korrespondenz („adaequatio intellectus et rei"). Die neuere, sich davon abhebende Fundamentaltheologie – von den „Vermittlungstheologen" des 19. Jh. und M. Blondel über K. Rahner und P. Tillich bis zu Autoren wie P. Hodgson, Sch. Ogden, D. Tracy, E. Schillebeeckx, L. Gilkey und H. Küng – gehe dagegen von einem Verständnis von Wahrheit als Korrelation aus. F. steht beiden Typen kritisch gegenüber. Die frühere Konzeption wird heute gemeinhin als extrinsezistisch gewertet. Die Vertreter der Korrelationstheorie (in ihren verschiedensten Ausprägungen) hingegen seien sich zu wenig des „hermeneutischen Zirkels" bewußt, dem sie unterliegen: die Analyse des menschlichen Daseins, von der her sich die Glaubensgehalte als sinnvoll erschließen sollen, vollzieht sich ja selbst bereits innerhalb der Wirkungsgeschichte des christlichen Glaubens. Zudem bestehe stets die Gefahr, daß dem einen Pol der Korrelation, nämlich den nichttheologischen Wissenschaften, ein zu großes Gewicht bei der Urteilsfindung über die religiösen Wahrheitsansprüche eingeräumt wird.

Nach diesem „Rundumschlag" ist man einigermaßen gespannt auf die Skizze der eigenen Konzeption von „foundational theology", die der Vf. in Kap. 11 gibt. Zunächst wird unter Absage an jede Möglichkeit, auf eine sich selbst ausweisende oder unwiderlegbare Wahrheit zurückzugehen, der „hermeneutische Zirkel" zum unausweichlichen Rahmen aller wissenschaftlichen und damit auch der fundamentaltheologischen Arbeit erklärt. F. faßt sodann die Hauptergebnisse der zeitgenössischen Sprachphilosophie und Hermeneutik zusammen und versucht schließlich, auf dieser Grundlage seine eigenen methodischen Prinzipien zu formulieren – die wir hier nur in sehr vergröberter Form wiedergeben können. Ausgangspunkt der fundamentaltheologischen Arbeit ist die Existenz einer Pluralität von christlichen Glaubensüberzeugungen und christlicher Praxis. Um von hier zur Erkenntnis einer christlichen Identität zu gelangen, reicht kein bloß deskriptives Verfahren aus. Gefordert ist eine rekonstruktive Hermeneutik. Bei der Frage nach Kriterien für eine angemessene Rekonstruktion jener Identität wird auf „retroductive warrants" verwiesen, an denen sich die entwickelten Theorien bewähren müssen, und darüber hinaus auf „background theories" als vermittelnder Instanz zwischen den Theorien und ihrer Überprüfung an einer Erfahrungswirklichkeit.

Eine abschließende kritische Stellungnahme zum Gesamtwerk wird am besten bei dem zu Ende des Buches dargelegten methodischen Instrumentarium ansetzen. Hier erscheint mir zunächst einmal der betonte Unterschied zur Korrelationshermeneutik de facto recht minimal. Bei der Überprüfung entwickelter Theorien anhand von „retroductive warrants" wird nach der Fruchtbarkeit, dem „explanatory and pragmatic success" der Theorien gefragt. Das Urteil über ihre Erklärungskraft basiere auf der „interrelation" zwischen Theorie und Praxis. Was ist dies anderes als eine Korrelationstheorie, diesmal allerdings nicht primär an der Analyse von Dasein im allgemeinen oder einer gegenwärtigen Situation, sondern an der Kraft zur Innovation orientiert?

Mit den kritisierten Modellen transzendentaler bzw. hermeneutischer Theologie[5] hat das Modell F.s gemeinsam, daß die Frage nach der Möglichkeit einer Orientierung an letztgültigen Kriterien grundsätzlich unterbleibt. In diesem Zusammenhang fällt auf, wie schnell die Überlegungen von Habermas über die normativen Voraussetzungen einer „idealen Kommunikationsgemeinschaft" abgetan werden und daß an der betreffenden Stelle (309) nicht einmal ein Hinweis auf den Versuch H.-O. Apels erfolgt, zu einer „ersten Philosophie" auf transzendentalpragmatischem Wege vorzustoßen. Wie kann ohne die Möglichkeit, an letztgültigen Kriterien maßzunehmen, ein wissenschaftliches Unternehmen sich überhaupt als ein „self-correcting enterprise" (vgl. 287) verstehen – könnte es nicht ebenso gut, da auf das Gegeneinander-Abwägen von stets nur Geltendem, aber nicht als gültig Auszuweisendem angewiesen, das Gegenteil davon sein? Eine frühere Fundamentaltheologie war zumindest um den Nachweis bemüht, warum die „considered judgments" und „paradigmatic ideals" der christlichen Tradition (vgl. 304–306) als normativ betrachtet werden. Hier werden sie in dieser Qualität einfach vorausgesetzt.

Ein kurzer Blick zuletzt auf die beiden Begriffe, die im ersten und zweiten Teil der Untersuchung eine zentrale Funktion haben: Zeugnis und Rezeption. In den Ausführungen zur Kirchengründung wird zu Recht der von Jesus evozierte Umsturz früherer Konzepte betont. Ist dies aber genügend berücksichtigt, wenn F. in seinen Erörterungen über die Auferstehung Jesu sagt: „Die christliche Gemeinde setzt den Glauben Israels an Gottes Macht über Leben und Tod fort und lobt Gott für die Ausübung dieser Macht Jesus gegenüber" (34)? Müßte hier der alte Begriff von Gottesmacht, wie er in den frühen Auferweckungsformeln (aus dem Kontext ihrer paulinischen Rezeption gerissen!) noch zum Ausdruck kommt, nicht im Licht seiner Umprägung im Osterverständnis etwa bei Paulus, Markus und Johannes neu gelesen werden? Es ist schade, daß dem Vf. eine Seitenlinie der Osterdiskussion im letzten Jahrzehnt offenbar entgangen ist, wo gerade diese Frage scharf herausgearbeitet wurde[6].

Wird im ersten Teil der Zeugnisbegriff nicht genügend rezeptionshermeneutisch reflektiert, so scheint im zweiten Teil die Rezeptionshermeneutik zu wenig vom Begriff der Martyria geprägt, wie etwa in den folgenden Sätzen zum Ausdruck kommt: „Die Begründung des christlichen Glaubens basiert nicht auf dem irdischen Jesus als seinem Grund, vielmehr auf der Interaktion zwischen dem irdischen Jesus und seiner Rezeption durch die frühen christlichen Gemeinden, wie sie

[3] Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats. – Innnsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag 1983.

[4] Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktes der katholischen Schultheologie. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1984.

[5] Man müßte hier allerdings im Hinblick auf M. Blondel und den frühen Rahner stärker differenzieren, als der Vf. dies tut.

[6] Vgl. meinen Überblick „Zum Diskussionsstand 1985", in: Christologische Brennpunkte, 2. Aufl. – Essen 1985.

sich im Neuen Testament erschließen [. . .] der irdische Jesus ist mit dem Thema eines Konzerts zu vergleichen [das nicht schon zu Beginn, sondern erst am Ende in seiner vollen Bedeutung entfaltet ist]" (163). Hier wird der Begriff der Rezeption so offen, daß er als Interpretationsmodell für die Kontinuität zwischen dem Kerygma und dem inkarnierten Logos als seinem ausschlaggebenden Grund kaum noch brauchbar erscheint. Es fehlt das dialektische Moment, das einem authentischen Zeugnis eignet: das Zurücktreten des Zeugen hinter die bezeugte Sache. (Auch die dann folgende Bemerkung über eine „Kombination von historischer Rekonstruktion und rekonstruktiver Hermeneutik" mutet gegenüber den vorausgehenden methodischen Überlegungen eher wie ein eklektizistisches Anhängsel an.) Der von F. vertretene methodische Zugang zum „factum Christianum" bedarf wohl noch weiterer Klärung. Vergleicht man ihn aber mit dem, was sonst implizit oder explizit in der zeitgenössischen Fundamentaltheologie zum Tragen kommt, dann darf man nur dankbar sein für den Mut, mit dem der Vf. sich hier – umsichtig und wohl informiert – auf noch weithin ungerodetes Terrain gewagt hat.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Fornet Betancourt, Raúl: **Kommentierte Bibliographie zur Philosophie in Lateinamerika.** – Frankfurt a. M., Bern, New York: Lang (1985). 156 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe XX, Bd 158) br. sFr 34.–

Dem kubanischen Vf. (Akad. Rat an der Kath. Univ. Eichstätt), der in Spanien ein „Studium der Philosophie und Geisteswissenschaften" (welch kuriose Formulierung!) absolvierte, gebührt Dank für diese wertvolle Handreichung, die in der deutschsprachigen Lateinamerika-Literatur eine Lücke schließt. In der deutschen Lateinamerika-Forschung wurde die Philosophie leider bisher vernachlässigt. Im Vorwort (7) wird darauf hingewiesen, daß im Sachregister des „Hdb. der dt. LA-Forschung" (Hamburg 1980) das Stichwort Philosophie fehlt und keine Untersuchungen erfaßt wurden, die sich mit der Philosophie LA's beschäftigen. Solche Studien möchte Vf. durch die vorgelegte Bibliographie anregen.

Die mit Kurzkommentaren versehenen Titel wurden aufgegliedert in Anthologien (9–10), Bibliographien (11–12), Allgemeine Untersuchungen (13–22), Untersuchungen zur Philosophie in den verschiedenen Ländern LA's (23–48), Studien über einzelne repräsentative Philosophen LA's (49–78), Studien zu Grundfragen der Philosophie in LA heute (79–106). Diese letzte Rubrik umfaßt vier Themenkreise: Zur Frage der Existenz einer lateinamerikanischen Philosophie, zur Frage ihrer Authentizität, zur lateinamerikanischen Identität, zur Befreiungsphilosophie. Die Bedeutung der Befreiungsphilosophie im Hinblick auf die gegenwärtig im Brennpunkt der Diskussion stehende Theologie der Befreiung liegt auf der Hand. Verzeichnisse der Autoren sowie der zitierten Periodica (zu denen leider nicht die Verlagsorte angegeben werden) fehlen.

Ein Anhang „Zur LA-Forschung an deutschen Hochschulen" (107–156) bietet eine Liste von Dissertationen und Habilitationen (1887–1983) sämtlicher Wissenschaftsbereiche in Ost und West, darunter 27 aus Religionswissenschaft und Theologie. Man vermißt die bedeutende Habil.-Schrift von Prien (vgl. ThRv 1980, 31–33).

Münster Werner Promper

Goerdt, Wilhelm: **Russische Philosophie.** Zugänge und Durchblicke. – Freiburg i. Br./München: Alber (1984), 768 S. Geb. DM 148.–

Die russische Philosophie, die es schon vor der marxistisch-leninistischen Ideologie gab und die es bis heute gibt, ist im Bewußtsein der westlichen Philosophen und Theologen immer noch ein weitgehend unbekanntes Gebiet. Wer sich davon überzeugen will, braucht nur die gängigen Philosophiegeschichten oder die einschlägigen Lexika nachzuschlagen. Er wird dabei feststellen, daß die russischen Denker darin kaum bis gar nicht vertreten sind. Manchmal gönnt man ihnen einen Anhang. Meistens aber bleibt es bei einem Verweis, der sich in der Regel in reinen Aufzählungen erschöpft. Von einer eingehenden Würdigung ist jedenfalls kaum etwas zu finden. Besonders auffallend ist schließlich, daß es Philosophiegeschichten gibt, die nach der Art von Karl Jaspers dazu übergegangen sind, die indischen, chinesischen, buddhistischen und islamischen Weisen einzubeziehen, von den russischen Denkern hingegen nichts zu berichten wissen. Dabei wäre doch nicht zu übersehen, daß west- und osteuropäische Denker eine gemeinsame Tradition im Griechen- und Christentum besitzen!

Die Literatur, die zum Thema ›Russische Philosophie‹ vorliegt, ist gemessen an der Literatur zu Philosophiegeschichten anderer Kulturräume sehr bescheiden. Dazu kommt, daß ein Großteil derselben in Russisch verfaßt ist. Dadurch ist ein möglicher Interessentenkreis im Westen von Hause aus eingeschränkt.

Trotz der diversen Übersetzungen einzelner Denker in westliche Sprachen (die deutsche Solowjow-Gesamtausgabe z. B. wurde 1980 mit Band VIII abgeschlossen) sind die europäischen und nordamerikanischen Philosophen und Theologen auf die russische Philosophie nicht aufmerksamer geworden. Nach wie vor ist sie eine Spezialistensache geblieben. Angesichts dieser Umstände muß es nun aber einiges Interesse wecken, wenn in einem deutschen Verlag eine 768 Seiten dicke Monographie mit dem Titel Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke erscheint. Denn davon ist zumindest zu erwarten, daß erstens nach dem Werk von Masaryk aus dem Jahr 1913 ein neues deutsches Standardwerk vorliegt und daß zweitens der russischen Philosophie für den deutschsprachigen Raum und über ihn hinaus eine neue Chance geboten wird, die theologisch-philosophischen Diskussionen mitzugestalten.

Vf. dieses umfangreichen Buches ist der Münsteraner Ordinarius für osteuropäische Philosophie Wilhelm Goerdt. Wie der Untertitel seines Werkes – „Zugänge und Durchblicke" – schon sagt, wagt auch er sich an keine Gesamtdarstellung der russischen Philosophie. Das Wettmachen eines Versäumnisses, das so alt ist wie die Geschichtsschreibung der russischen Philosophie, nämlich rund 150 Jahre, weil 1840 der Archimandrit Gavriil (1795–1868, = V. N. Voskresénskij) zum ersten Mal über eine „Russkaja Filosofija" schrieb (690, 705f) – dieses Wettmachen traut er sich allein nicht zu. Ihm genügt es schon, wenn sein Buch ein „Ausgangspunkt" ist, „eine Öffnung des Blicks auf ein weithin unbekanntes Land" und ein „Anstoß . . ., in dieses Gebiet im großen wie im kleinen weiter einzudringen" (6, vgl. 17f, 22). Insofern will er es auch nicht als das verstanden wissen, was man ein ›Handbuch‹ nennt. Ginge es ihm darum, so müßte er zumindest einen großen und geschlossenen Überblick über die ganze Geschichte der russischen Philosophie vorlegen und dabei versuchen, die einzelnen Denker möglichst umfassend zu präsentieren. Das tut G. aber nicht. Obwohl er in seinem Buch eine fast schwindelerregende Menge an reinem Informationsmaterial verarbeitet, bietet er dennoch nur eine „Auswahl" (738). Diese Auswahl betrifft sowohl die Themen, welche die russischen Denker beschäftigen, als auch die Zugänge, die G. zu den einzelnen Persönlichkeiten schafft.

Besonders bei den letzteren fällt dies auf. Die einzelnen Philosophen werden nämlich nicht im eigentlichen Sinne vorgestellt. G. läßt sie vielmehr nur zu ganz bestimmten Problemstellungen anworten, die er anschneidet, bzw. beschränkt er sich darauf, lediglich den einen oder anderen Aspekt ihrer Lehre aufzugreifen, der ihm besonders wichtig erscheint. Alles andere: die Biographie, die Bibliographie und sonstige Informationen bringt er fast ausschließlich in den Fußnoten. Außerdem verweist er auf den 3. Teil seines Buches (687–752), den er mit „Gegenbilder" überschreibt. In diesem 3. Teil, der eigentlich eher ein ›Anhang‹ als ein wirklicher „Teil" ist (er besitzt sogar ein eigenes Inhaltsverzeichnis [689]), gibt er einen „Überblick über die russische Philosophiegeschichtsschreibung" (samt Materialienverzeichnissen bzgl. Bücher und Zeitschriften [729–737]) und eine Zusammenstellung der „Inhaltsverzeichnisse einiger Werke zur Geschichte der russischen Philosophie 1938–1980". Wer also Informationen sucht, muß sich hier und in den Fußnoten zurechtfinden. Im übrigen Text hingegen hat er es mit G.s eigenen Theorien zu tun.

Gegenstand des ersten Teiles (25–188), der mit „Bedenken vor der russischen Philosophie" tituliert ist, sind folgende grundsätzliche Fragen: (1) Gibt es überhaupt eine ›russische Philosophie‹? (2) Warum ist es sinnvoll, diese Philosophie zu erforschen? (3) Wann ist der Beginn derselben anzusetzen? – Alle diese Fragen sind in der Forschung sehr umstritten. Es ist daher unerläßlich, sie in einer Monographie über die russische Philosophie zu erörtern. Dabei ist offensichtlich die 1. Frage fundamental. Wird sie nämlich mit Nein beanwortet, so erübrigen sich die anderen Fragen von selbst. Wir beginnen daher mit ihr, obwohl G. eine andere Reihenfolge vorzieht.

(1) Dafür, daß es überhaupt fragwürdig ist, ob es eine russische Philosophie gibt, tragen die russischen Denker selbst ein hohes Maß an Verantwortung. Nicht erst seit 1922, als M. N. Eršov, B. V. Jakovenko und G. Špet (157ff, 712–719) radikale Zweifel an ihrer Existenz anmeldeten, sondern schon in der Zeit ihrer Anfänge, im ausgehenden 18. Jh. (161–188), bedurfte es eingehender Argumentation, um ihre prinzipielle Möglichkeit zu rechtfertigen (bes. 180ff). Danach stritt man sich immer wieder darüber, ob die sogenannte russische Philosophie nicht nur ein Import aus dem aufgeklärten Westen sei und nichts wirklich Russisches. Man akzeptierte also das Faktum, fragte sich aber, ob für dieses Faktum das russische Denken verantwortlich sei. Schließlich waren es die politischen Verhältnisse seit dem 19. Jh., die das freie Denken der Philosophie massiv beeinträchtigten. So mußte man auch von da her gesehen die Möglichkeit von Philosophie in Rußland zumindest in Frage stellen.

G. behandelt diese Probleme sehr genau. Vor allem den real-geschichtlichen Voraussetzungen der russischen Philosphie widmet er einen breiten Raum (45–150). Er unterscheidet dabei „drei Lagen" derselben: 1. Die Zeit während des Petersburger Imperiums 1689–1917 (45–71): Charakeristikum dieser „Lage" ist das Vorhandensein eines relativen geistigen Freiraums, der sich zwischen einer staatlich-kirchlich beeinflußten „Dienstphilosophie" bzw. „Schulphilosophie" einerseits und einer frei denkenden „Intelligencija" bzw. einem „philosophischen Sektierertum" im In- und Ausland aufspannt (67–71). 2. Die Zeit von der Oktoberrevolution 1917 bis zum Tod Stalins 1953 (71–94): Diese Periode ist vor allem gekennzeichnet durch die „Gleichschaltung" (bes. 87ff) aller philosophischen Strömungen an das Parteiprogramm der KPdSU. Nach einem anfänglichen „Binnenpluralismus" innerhalb der revolutionären Kräfte entsteht eine neue Art von „Sektierertum", das von nun an die russische, nicht-marxistische Philosophie in der Emigration weiter am Leben hält. 3. Die Zeit von Stalins Tod, vor allem vom 20. Parteikongreß 1956 an bis heute (94–150): Obwohl der politische Druck auf die Intellektuellen sich jetzt zeitweise lockert, bleibt die offiziell zugelassene Philosophie dennoch eine „Dienstphilosophie" (bes. 132ff), die ihre Aufgabe darin sieht, der „Kollektiv-Vernunft der Partei" zu dienen. Pluralismus wird nur in dieser Hinsicht toleriert. Das Schicksal Andersdenkender, die es vereinzelt auch wieder in der UdSSR selbst gibt, ist demjenigen früherer „Sektierer" ähnlich. Die nicht-marxistische russische Philosophie bleibt weiterhin in der Verbannung.

Angesichts dieser Verhältnisse sind berechtigte Zweifel an der Möglichkeit einer Philosophie in Rußland angebracht. Denn bedarf es zu einer ernst zu nehmenden Philosophie nicht der Freiheit des Denkens? Die Antwort G.s auf diese Zweifel ist im Grunde sein ganzes Buch. Er läßt einfach die geistesgeschichtlichen Fakten sprechen, die allen Bedenken zum Trotz die Geschichte eines Denkens sichtbar machen, das sich immer wieder den nötigen Freiraum errungen hat, um eine Philosophie zu schaffen, die allgemein-menschliche Relevanz besitzt. Natürlich hatte dieses Denken seine spezifisch russischen Eigentümlichkeiten, gleichzeitig stellte es aber Ansprüche im Namen der einen Vernunft, die alle Menschen verbindet (43f). Es hat damit das Recht, vor diesem allgemein-menschlichen Forum der Vernunft gehört zu werden.

Daß dies trotzdem nur selten geschieht, hat nach G. folgende möglichen Ursachen: Erstens: man ignoriert einfach ein anderes Denken: zweitens: man nimmt es zur Kenntnis, steht ihm jedoch prinzipiell skeptisch gegenüber („noetische Xenophobie"); und drittens: man beurteilt es im Namen irgendwelcher Ideologien (33, 39–42). Jede dieser drei Haltungen macht eine geistige Auseinandersetzung von vornherein unmöglich. Im Hinblick auf eine anders denkende Philosophie verhindert sie aber noch mehr: Sie verhindert die Möglichkeit eines „kompetenten Beurteilers" (36ff), der diese andere Philosophie auf ihre Ansprüche hin überprüfen kann. Damit diesem nämlich seine Kompetenz zufallen kann, muß er sich der anderen Philosophie ernsthaft zuwenden und ihr im Rahmen eines vernunftgemäßen Dialogs überhaupt begegnen. Insofern ist nun die Frage, ob es eine russische Philosophie gibt oder nicht, für G. zwar einerseits durch die Fakten bereits entschieden, andererseits aber, im Hinblick auf die ›quaestio iuris‹, steht sie noch an. Sie weist nach vorn, sofern sie auf eine gründliche Erforschung derselben wartet, die sie beantworten könnte. Diese Erforschung wurde bislang jedoch noch nicht geleistet.

(2) Warum ist es notwendig, die russische Philosophie kennenzulernen? G. gibt darauf zwei Antworten: Die erste ist fundamental. Sie reicht nämlich über jeden konkreten Anlaß weit hinaus und sprengt sogar den Rahmen der bloßen Philosophie. Sie lautet: Das russische Denken muß für das ›westliche‹ Denken eine dauernde Herausforderung bleiben, weil beide Denkformen dieselben Wurzeln haben. Diese Wurzeln sind die griechisch-römische Kultur einerseits und das Christentum andererseits. Außerdem hat Rußland die (west-)europäische Aufklärung über große Strecken hin mitgemacht. Es liegt somit eine bereits vollzogene gemeinsame Denkgeschichte vor. Eine solche braucht nicht erst eröffnet zu werden. Es hat sie schon gegeben (29–35, vgl. 44, 248f, 262–303). Sie zu erforschen ist daher nicht weniger wichtig als das Kennenlernen der eigenen, ›westeuropäischen‹ Geschichte.

Die zweite Antwort G.s entspringt dem unmittelbaren Anlaß, daß man heute sowohl im Osten als auch im Westen ein einseitiges Bild von der russischen Philosophie hat. Man übersieht nämlich weitgehend jene philosophische Strömung, die das Erbe des vor-marxistischen Rußlands bis in die Gegenwart herein weitergeführt hat, d. h. die Dissidentenphilosophie. In der UdSSR wird sie aus ideologischen Gründen ausdrücklich totgeschwiegen oder sogar eliminiert. Im Westen hingegen ist sie weitgehend unbekannt, weil entweder das Interesse an der Sowjetkultur überwiegt oder weil einfach zu wenig Wissen um sie vorhanden ist. G. setzt sich daher das Ziel, diese Verzerrungen zu entschärfen und gleichzeitig einer zu Unrecht ins Abseits gedrängten Philosophie ans Licht zu helfen (17–23, vgl. 71ff, 93ff, 690–692). Aus diesem Grund behandelt er sie in seinen konkreten Ausführungen auch viel ausführlicher als jede andere Richtung (471–686, vgl. 71–150, 281–391).

(3) Die Frage nach dem Anfang der Philosophie in Rußland hängt in der Regel davon ab, welchen Begriff von ›Philosophie‹ man zugrundelegt. Je nachdem z. B., ob man etwa eine ›christliche Philosophie‹ bereits als Philosophie ansieht oder nicht, geht man im Falle der russischen Philosophie bis ins Mittelalter zurück oder bleibt gleich im 19. Jh. (151–161). Einer gewissen Willkür seitens der Interpreten scheint man hier wenig entgegenstellen zu können. G. macht dennoch einen interessanten Versuch, um zu einer Klarstellung zu kommen. Er sagt: Philosophie ist genau dann in einem Kulturvolk gegeben, wenn sich erstens ein nachweisbares Bewußtsein um sie aufzeigen läßt (= „Gegenstandsbewußtsein"), und wenn zweitens eindeutige Bekenntnisse von Mitgliedern dieses Kulturvolkes vorliegen, die sich selbst als Philosophen verstehen (= „Selbstbewußtsein") (161–163). Wählt man diesen Ansatz, so kann man nach Ansicht G.s der historischen Realität wesentlich besser gerecht werden, als wenn man selbst entworfene Raster zugrundelegt. Man beginnt dann gleich mit der Geschichte, man braucht nicht alle möglichen Vorentscheidungen zu treffen.

Wendet man nun G.s Vorschlag auf die russische Geistesgeschichte an, so ergibt sich, daß eine erste „bewußte Gründung russischer Philosophie in ersten, immer weiterwirkenden Akten von der Mitte des 18. bis ins erste Drittel des 19. Jahrhunderts hinein" stattfindet (162). Wichtigste Namen in diesem Zusammenhang sind: Lomonosow, Skoworoda, Radischtschew und Speranski (163–188). Erst im 18. Jahrhundert sehen russische Denker die Notwendigkeit von Philosophie für ihr eigenes Volk ein und fühlen sich für sie auch kompetent.

Allerdings mahnt G. auch angesichts dieses Ergebnisses zur Vorsicht. Man könnte nämlich jetzt erneut vereinseitigen, wenn man die russische Philosophie auf bestimmte Themen festlegen wollte. Dieser Fehler, der von der Sekundärliteratur überraschend oft begangen wurde, würde abermals die historische Wirklichkeit vergewaltigen. Denn betrachtet man die Zeit der Anfänge, so sieht man bereits, daß es ganz verschiedene Fragen waren, die zur Philosophie geführt haben. Es gab nicht eine einzige Frage, sondern mehrere (191–249). Man kann, kurz gesagt, nicht genug darauf achten, so viel wie möglich die Geschichte selbst sprechen zu lassen, die man untersucht.

Der zweite Teil, „Zugänge und Durchblicke" (189–686), in dem G. durchführt, was er im 1. Teil grundgelegt hat, kann hier nicht in aller Breite dargestellt werden. Das ist bei der Fülle des Materials, das auf diesen 500 Seiten geboten wird, völlig unmöglich. Nur soviel sei berichtet: G. ordnet die Philosophen, die er behandelt, nach fünf Gesichtspunkten. Diesen Gesichtspunkten liegen an und für sich sachliche Kriterien zugrunde. Gleichzeitig entsprechen ihnen aber geschichtliche Verlaufsmomente. G. nennt sie folgendermaßen:

1. „Die Vielfalt der Gründung" (191–261): In diesem Abschnitt wird der Anfang der russischen Philosophie genauer beschrieben. Lomonosow, Skoworoda, Radischtschew und Speranski kommen ausführlicher zu Wort. In ihnen sieht G. nicht nur Denker, die am Anfang stehen, sondern gleichzeitig Denker, die die weitere Zukunft der russischen Philosophie bestimmt haben. Zum Schluß bietet er noch eine Art Exkurs zu dem, was er die „Oblomowerei" (249–261) der russischen Philosophie nennt. Darunter versteht er eine geistige Stimmung, die unter den russischen Intellektuellen bis tief ins 19. Jh. sehr verbreitet war. Gemeint ist die Stimmung der „Langeweile", der „Lähmung", des „Ekels" und des „Doch-nichts-ändern-Könnens" angesicht einer gesellschaftlich-kulturellen Situation, die man durchschaut hat und ablehnt. Diese Stimmung hat nach G. den Verlauf der russischen Philosophie beeinflußt.

2. „Rußland und Europa" (262–315): Dieses Thema ist für die russische Philosophie nicht bloß ein Thema unter anderen. Es gehört vielmehr in ihre innerste Mitte hinein, entsteht sie doch in der Begegnung dieser beiden ›Kontrahenten‹. Aus ihr nimmt sie ihre Herkunft und in ihr findet sie auch ihre Zukunft. Nicht von ungefähr haben sich die Philosophen daher intensiv mit diesem Thema beschäftigt. Wie unterschiedlich sie dazu allerdings Stellung nehmen konnten, illustriert G. an P. Ja. Tschaadajew, J. W. Kirójewski und K. S. Axakow. Außerdem bietet er eine aufschlußreiche Begriffsuntersuchung zu den für diesen Zusammenhang so wichtigen Schlagworten wie „Westler" und „Slawophile" (162–271).

3. „Abmessungen der Philosophie" (316–391): Unter diesem Titel geht G. auf die Vorstellungen von ›Philosophie‹ ein, die in Rußland seit der Zeit seiner Christianisierung gängig waren. Dabei findet er Gelegenheit, sich mit den geistlichen Akademien zu beschäftigen. Von diesen geistlichen Akademien haben sich die Philosophen zwar zunehmend abgesetzt. Man darf aber nicht vergessen, daß diese Akademien jahrhundertelang die Träger der russischen Kultur waren. Sie haben sogar, wie G. in seinen Untersuchungen, die bis in die Patristik führen, zeigen kann, den Begriff von ›Philosophie‹ geprägt. Es ist daher unerläßlich, sich mit ihnen zu beschäftigen. Dazu kommt, daß im 19. und 20. Jh. an den geistlichen Akademien so etwas wie eine „geistliche Philosophie" betrieben wurde (336ff). Auch sie gehört zur russischen Philosophie, obwohl sie zumindest im Westen wahrscheinlich noch nie eigens bemerkt worden ist.

4. „Umbruch des Denkens" (392–470): Was in diesem Abschnitt behandelt wird, ist die geistige Revolution des 19. Jh.s. Sie bildet die Grundlage für die moderne Philosophie. G. erörtert sie vor allem in bezug auf den Nihilismus und den ›Soziologismus‹. Letzterer bietet ihm Anlaß, bei der Darstellung von N. K. Michailowski den wichtigen Begriff „práwda" zu erläutern, der „Wahrheit" und „Gerechtigkeit" zumal bedeutet (449–470). Außerdem stellt er exemplarisch an A. Herzen einerseits und an F. M. Dostojewskij andererseits das Echo der russischen Intelligencija auf die linkshegelianische Religionskritik dar (423–449). Er zeigt dabei gleichzeitig, wie die Anerkennung bzw. Nichtanerkennung Jesu Christi das russische Denken bis zum heutigen Tag spaltet.

5. „Die Vielfalt des Ausbaus" (471–686): Wie dieser Titel schon nahelegt, folgt G. jetzt den verschiedenen Ausführungen, die aus den bisher dargestellten Grundlagen erwachsen sind. Er interpretiert somit die Philosophie des späteren 19. Jh.s und des 20. Jh.s als mögliche Konsequenz der früheren Geschichte. Doch er denkt in diesem Zusammenhang nicht so sehr an den Marxismus-Leninismus, den er nur in einem größeren Überblickskapitel streift, als vielmehr an Wl. Solowjów und an die „Sektierer", die seine Art des Philosophierens fortgeführt haben: an N. Losski, an N. Berdjajew, an S. L. Frank und an P. J. Nowgorodzew. Der bereits erwähnten Absicht seines ganzen Buches entsprechend widmet er diesen Denkern einen breiten Raum. Zwar stellt er sie nicht umfassend vor. Doch allein schon die Tatsache, daß er genauer auf sie eingeht, beweist, daß er ihnen eine überragende Bedeutung für die gesamte russische Philosophie beimißt.

G.s Buch ist zweifellos ein neues Standardwerk auf seinem Gebiet. Das gilt nicht nur für den deutschsprachigen Raum, in dem es das erste größere Werk dieser Art ist. (Die großen Untersuchungen von Th. G. Masaryk aus dem Jahr 1913 waren ja keine reine Philosophiegeschichte.) Das gilt sicherlich auch für die anderssprachige Forschung zu diesem Thema. Denn gegenüber der bereits bestehenden Literatur bringt G. eine ganze Reihe neuer Gesichtspunkte ein.

Dazu kommt, daß dieses Buch auch so gut geschrieben ist – stellenweise erinnert es an einen russischen Roman: es ist breit, ohne zu langweilen –, daß es in der Lage ist, einen großen Leserkreis anzusprechen. Damit tut es der von ihm behandelten Materie einen zusätzlichen Dienst. Denn die russische Philosophie ist von ihrem Selbstverständnis her niemals eine reine Sache der Philosophen. Von Anfang an war sie vielmehr bestrebt, eine Weisheit für das konkrete menschliche Leben zu sein und, sofern sie nicht atheistisch sein wollte, eine Hinführung zu Christus. Der Interessentenkreis, den G. anspricht, reicht daher auch weit über die Fachphilosophen hinaus: Er umfaßt die Theologen genauso wie die Historiker, die Slawisten, die Literaturwischenschaftler, die Byzantinisten oder ganz einfach die philosophiebegeisterten ›Laien‹.

Wenn es jedoch eine wesentliche Frage gibt, die sich beim Lesen von G.s Buch unmittelbar aufdrängt, so ist es diese: Beurteilt G. die heutige Lage der russischen Philosophie nicht etwas zu optimistisch? Wie aus mehreren Bemerkungen hervorgeht, vertraut er auf eine positive Zukunft derselben sowohl in Rußland selbst als auch in den Emigrantenkreisen. Er sagt aber zu wenig, worauf er diesen seinen Optimismus stützt. Denn was könnte ihm dafür Grund bieten? Die Situation in der UdSSR von heute läßt keine Lockerung der Verhältnisse erkennen. Einen wirklichen geistigen Freiraum, der die Voraussetzung für eine ernstzunehmende Philosophie ist, wird es voraussichtlich noch lange nicht geben. Und wie man sieht, dürfte auch weiterhin einer im Land existierenden Dissidentenphilosophie kein registrierbarer Erfolg beschieden sein. Was die „Sektierer"-Philosophie im Ausland anbelangt, so zeichnet sich aber ebenso wenig Zukunftsträchtiges ab. Dieses wäre zwar zu erhoffen, es ist aber schwer zu sehen, worauf sich eine solche Hoffnung klammern könnte. Denkt G. an die Klassiker des 19. und 20. Jh.s? an Solowjow? an Berdjajew? an Losski? an Frank? Glaubt er, daß von ihnen neuerlich Impulse ausgehen werden und daß ihre Zeit noch bevorsteht? Wenn er jedoch dieser Ansicht sein sollte, wie erklärt er sich dann ihre spärliche Wirkung bisher? Gewiß ist dafür viel Ignoranz, Xenophobie, Unwissenheit und Vorurteil verantwortlich. Aber liegt darin der einzige Grund? Könnte er nicht auch in den jeweiligen Philosophien selbst zu suchen sein?

Das sei nur gefragt. Es bleibt zu hoffen, daß G.s Optimismus recht behält.

Salzburg Heinrich Schmidinger

Delikostantis, Konstantinos: **Der moderne Humanitarismus.** Zur Bestimmung und Kritik einer zeitgenössischen Auslegung der Humanitätsidee. – Mainz: Matthias-Grünwald (1982). XII, 232 S. (Tübinger Theologische Studien, Bd 17) kart. DM 32.–

Die Idee der Menschenwürde steht heute im Mittelpunkt zahlreicher Bewegungen, die sich die Humanisierung menschlicher Lebensverhältnisse zum Ziel gesetzt haben. Um so mehr aber bedarf gerade dieser Begriff von Humanität der kritischen Absicherung seines ursprünglichen Sinngehalts als Ausdruck unbedingter Verantwortungsfreiheit des Menschen. Nicht selten werden heutzutage Begriffe wie Humanität, Menschenwürde zur Chiffre einer Glückserwartung, deren Erfüllung man vom Wohlfahrtsstaat wie einen Rechtsanspruch glaubt einfordern zu können. Dieses Phänomen sozialeudaimonistischer Verkehrung der Humanitätsidee zum sog. Humanitarismus steht im Mittelpunkt der bei Prof. Schwartländer angefertigten und von dessen Tübinger Forschungsprojekt „Menschenrechte" inspirierten Diss.

Dazu schlägt der Vf. einen kritisch-affirmativen Gebrauch des Begriffs „Humanitarismus" vor, der einerseits eine „bestimmte negative Entwicklung der modernen Moral" bezeichnet, sie aber andererseits „unter den Anspruch der Humanitätsidee" stellt (17). Es zeichnet den Grundansatz dieser Arbeit aus, daß sie für die aus der Begriffsgeschichte allein nicht zu erreichende Klärung diejenigen Grundformen menschlichen Lebens aufgreift, die die Menschenwürde in ihrer Unbedingtheit zum Vorschein treten lassen, nämlich das Leben im Recht und das Leben aus Liebe. Die spannungsvolle Dynamik von Ordnung der Gerechtigkeit und Ordnung der Liebe steckt den Rahmen ab, innerhalb dessen auch die Gefährdungen des Humanum durch die Verabsolutierung des Sozialeudaimonismus schärfere Konturen gewinnen. Der Humanitarismus bezeichnet von daher diejenigen Bestrebungen, die zum einen die Idee des Rechtsstaates und der Menschenrechte als geschichtlicher Freiheitsforderungen dadurch verkürzen, daß sie das politische Handeln auf wirtschaftliche Aufgaben und Versorgungsfunktionen hin zweckrationalisieren (vgl. 150; ähnliche Gefahren sieht der Vf. auch im Begriff des humanitären Völkerrechts von J. Pictet), die zum anderen die christliche Nächstenliebe zur abstrakt-sentimentalen Forderung egalitaristisch verkümmern lassen. Beide Gefährdungen werden zunächst exemplarisch anhand der Humanitarismuskritik bei M. Scheler (vom Begriff der Liebe aus) und A. Gehlen (vom Begriff der Gerechtigkeit aus) dargestellt. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt hierbei bei der Auseinandersetzung mit der sozialeudaimonistischen Verkehrung der Gerechtigkeitsidee. Dennoch verdienen auch die Hinweise auf die humanitaristischen Tendenzen innnerhalb der politischen Theologie von D. Sölle Beachtung und unterstreichen die Aktualität, die der vom Vf. erarbeiteten Thematik auch in der gegenwärtigen theologischen Diskussion zukommt.

Bonn Gerhard Höver

Levinas, Emmanuel: **Die Zeit und der Andere.** Übers. und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler. – Hamburg: Meiner 1984, 102 S. DM 28.–

Der vorliegende Bd macht erstmals in deutscher Sprache einen Text zugänglich, der den ersten Versuch von Emmanuel Levinas enthält, ein Thema zu bearbeiten, das ihn während seines ganzen Lebens beschäftigt hat: die Überwindung der Herrschaft des Subjekts über seine Welt. Der Form nach handelt es sich um Vorlesungen, die L. im Winter 1946/47 an dem von Jean Wahl gegründeten „Collège de Philosophie" gehalten hat und die 1948 in einer Sammelveröffentlichung dieses Instituts erschienen sind. 1979 erschien ein unveränderter Nachdruck in Buchform, dem Levinas, aus dem Abstand von über 30 Jahren, ein Vorwort hinzugefügt hat. Ludwig Wenzler hat seiner Übersetzung ein ausführliches Nachwort hinzugefügt, das diesen frühen Entwurf von L. im Lichte seiner späteren Entwicklung deutet.

L., Schüler von Edmund Husserl und der phänomenologischen Methode auch im Protest gegen sie noch verpflichtet, sieht in Husserls phänomenologischem Grundgesetz, wonach Noesis und Noema (Akt und Gegenstand) einander in strenger Korrelation entsprechen, einerseits den Grund der Freiheit des Subjekts (nichts kann ihm entgegentreten, was die Form seiner intentionalen Akte zerstörte), andererseits aber den Grund seiner Einsamkeit. Die Intentionalität, der Ausgriff der Akte nach den von ihnen intendierten Gegenständen, verwandelt das Noema in ein Moment der sich mit sich selber vermittelnden Noesis, läßt allen Bezug zum Wirklichen zu einer Weise werden, wie das Subjekt auf sich selbst zurückkommt und eben deshalb prinzipiell einsam bleibt. „Die Intentionalität des Bewußtseins [...] läßt den Solipsismus nicht verschwinden, da sein Element, das Licht, uns zwar zu Herren der äußeren Welt macht, jedoch unfähig ist, uns dort einen Partner zu entdecken" (39).

Auf der Suche nach Situationen, die dem Ich die Chance bieten, sich aus dieser solipsistischen Einsamkeit befreien zu lassen, stößt L. auf die Erfahrungen der Sinnlichkeit (beginnend mit dem Genuß der Nahrung und sich vollendend im sinnlichen Eros), des Schmerzes, des Todes, aber auch der Vaterschaft als der ausgezeichneten Weise, wie ich einem Anderen begegne, für den ich verantwortlich bin, statt mich an ihm nur zu mir selbst zu entwickeln. Von entscheidender Bedeutung ist jedoch in diesem Zusammenhang die Analyse des Todes. L. versteht den Tod nicht, wie Heidegger, gegen den er sich ausdrücklich abgrenzt, als die unüberholbare Möglichkeit des Daseins, zu der dieses immer schon „vorläuft" und von der her es sich in seiner Welt versteht. Der Tod ist vielmehr die Unmöglichkeit des Daseins, von der her sich dem Menschen nichts zu verstehen gibt, die ihm seine Herrschaft über sich selber raubt. Aber gerade dadurch ist er seine, dieses bestimmten Menschen, Unmöglichkeit.

An diesem Verständnis des Todes entscheidet sich auch die Deutung der Zeit. Die Zeit ist, wenn sie idealistisch oder auch existentialistisch verstanden wird, der Vorgriff auf das je eigene Seinkönnen, auf das vollendete Beisichselbersein, auf die Gegenwart, in der alle Selbstüberschreitung zum Selbstbesitz geworden sein wird. Die Zeit dagegen, im Lichte der menschlichen Sinnlichkeit wie der menschlichen Sittlichkeit verstanden, ist die Chance des Menschen, sich selber genommen zu werden, von sich loszukommen, sich freimachen zu lassen für den Anderen. Dieser ist uns nicht mehr „intentional", als das Korrelat der auf ihn gerichteten Akte gegeben, sondern wird als Einbruch des Nichtbeherrschbaren erfahren, als ein Einbruch, der die Einsamkeit des Ich aufbricht, ohne das Ich auszulöschen. Ein solches Verständnis der Zeit versucht L. in einer (ganz und gar nicht „phänomenologischen", dem Grundgesetz von Noesis und Noema verpflichteten) Phänomenologie der Sinnlichkeit zu erreichen, die übergeht in eine Grundlegung der Ethik, näherhin in einer Hinführung zur Grund-

fähigkeit, die jeder Ethik zugrunde liegt: der Fähigkeit, das „Antlitz des Anderen" zu sehen.

Die Überwindung der Einsamkeit eines Subjekts, das in allem vermeintlichen Bezug auf Gegenstände immer nur mit sich selbst beschäftigt bleibt; darum die Kritik an der Intentionalität, die Rehabilitierung der Sinnlichkeit und vor allem die Bemühung, den Menschen zum Blick auf das „Antlitz des Anderen" zu befähigen: in den noch unentfalteten, gelegentlich rätselhaften Formulierungen der frühen Vorlesungsreihe „Die Zeit und der Andere" kommt jene „intuition originale" zum Ausdruck, die dem Schaffen von L. bis in die spätesten Werke hinein die bleibende Aufgabe gestellt hat.

Bochum Richard Schaeffler

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. (1821/22). Teilband 3 Marginalien und Anhang, unter Verwendung vorbereitender Arbeiten von Hayo Gerdes und Hermann Peiter. Hrsg. von Ulrich Barth. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1984. XXV, 672 S. (Kritische Gesamtausgabe. Erste Abteilung, Schriften und Entwürfe Bd 7, Teilbd 3) Ln. DM 242.–

Mit diesem 3. Teilband ist die kritische Herausgabe der ersten Fassung der „Glaubenslehre" Schleiermachers abgeschlossen. Vorbereitet wurde er noch von Hermann Peiter, der die zwei ersten Halbbände (Text der „Glaubenslehre") besorgt hatte. Ulrich Barth hat ihn nun mustergültig vollendet.

Der Band enthält zwei Teile: 1. die handschriftlichen Bemerkungen, „Marginalien", Schleiermachers zum persönlichen Handexemplar der 1. Aufl. seiner Dogmatik, 2. die Quellentexte, auf die Schleiermacher, sei es in der „Glaubenslehre" oder in den „Marginalien" verweist. Hinzu kommt noch ein Beitrag, ein Blatt aus den Vorarbeiten Schleiermachers zur „Glaubenslehre".

Der Teil der „Marginalien" umfaßt nur die Bemerkungen Schleiermachers zum ersten Band von 1821, genauer: bis zum § 75. Die letzten Seiten des Bandes (§ 76) sind offenbar verlorengegangen, desgleichen der zweite Band. Eine kleinere Anzahl der „Marginalien" hatte bereits Prof. Hayo Gerdes in der kritischen Ausgabe der zweiten Fassung der „Glaubenslehre" von Martin Redeker veröffentlicht. Jetzt sind sie vollständig zugänglich. Sie sind von nicht geringer Bedeutung für die Interpretation der Ausführungen Schleiermachers. Dessen anscheinend abstrakte Erwägungen über eine dogmatische Lehre erweisen sich in ihrem Lichte als konkrete Auseinandersetzung mit vorgetragenen Lehrmeinungen. Was im Text als theologische Dialektik zutage tritt, ist oft in Wahrheit Kritik und Diskussion.

Ebenso bietet der Teil der Quellentexte eine höchst schätzenswerte Hilfe für das Verständnis der „Glaubenslehre". Gewiß enthält er nur Auszüge aus heute schwer zugänglichen Schriften, die aber großzügig und stets sinngemäß vorgenommen sind. Nicht allein Texte dogmatischen Inhalts sind herangezogen, sondern auch die verschiedenen Rezensionen der „Glaubenslehre", auf die sich Schleiermachers Aussagen beziehen.

So vervollständigt dieser Teilband die vorausgegangene Veröffentlichung der ersten „Glaubenslehre" zu einem hervorragenden Arbeitsinstrument.

München Robert Stalder

Albrecht, Carl: **Das mystische Erkennen.** Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation. – Mainz: Grünewald (1982). 381 S. Leinen DM 42.–

Mit dem Nachdruck der 1958 erstmals erschienenen Untersuchung wurde ein wichtiges Buch erneut in die theologische und religionsphilosophische Diskussion gebracht. Die Frage nach der Bedeutung des mystischen Erkennens über eine „Psychologie des mystischen Bewußtseins" (so eine Untersuchung Albrechts von 1951) hinaus, ist begrifflich kaum erschlossen, da die Intensität des Erfahrenen sich einer analytischen Reflexion wohl eher sperrt. Um so bedeutender wiegt das Verdienst A.s, in einer phänomenologischen Analyse über den psychologischen Gesprächsbereich hinaus begrifflich kontrolliert zu argumentieren.

Unter einer phänomenologischen Untersuchung versteht er die Erörterung, ob das Phänomen Mystik als eigenständiger Erlebens- und Wirklichkeitsbereich sich als eine „echte Phänomenletztheit, die auf kein anderes Phänomen zurückgeführt werden kann" (6), zu erweisen vermag. Ausgangspunkt seiner Analyse bildet das Ergebnis seiner psychologischen Untersuchung von 1951.

Dieses Ergebnis läßt sich in dem Satz „Mystik ist das Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewußtsein" (6) zusammenfassen.

Der Begriff des mystischen Bewußtseins läßt sich von dorther als dreistellige Relation näher charakterisieren und enthält als solche die Relate der Innenschau, des ankommenden Umfassenden und des Vorgangs dieses Ankommens. Dieser Begriff wird nun schrittweise phänomenologisch erschlossen, indem zunächst nichtmystische, aber vergleichbare und als mystische verwechselbare Phänomene ausgegrenzt werden.

So beginnt A. mit der Ausgrenzung des Bereichs der „Pseudomystik", wobei Pseudomystik hier nicht pejorativ, sondern nur als Sammelname für vergleichbare, aber nicht-mystische Phänomene steht, also rein logisch verwandt wird. (Hier hätte man vielleicht lieber von Nicht-Mystik reden sollen.)

Zur Pseudomystik gehören der Okkultismus, der Erlebnisbereich der Geistforscher und Geisterseher und der als ganzer leicht unvermittelt als mystisch erklärte Bereich des kosmischen Bewußtseins.

Nun kann sich der Gegenstand des mystischen Bewußtseins zwar auf dem Wege der Erkenntnis höherer Welten (Geisterseher) oder der kosmischen Schau anfänglich realisieren, er kann aber erst dann bewußt begriffen werden, wenn alle konkreten Erkenntnisgehalte der (bereichsabgegrenzten) übersinnlichen Welten und die Bezogenheit der kosmischen Schau auf Außenwahrnehmung ausgeblendet, zum „Nichts" (37) werden.

In einer äußerst differenzierten phänomenologischen Argumentation geht A. den Weg zur Erschließung des mystischen Erkennens, den wir hier nur sehr grob skizzieren können. Er grenzt dabei fortschreitend alle, die Phänomenletztheit der mystischen Relation überformenden Elemente aus. So ist etwa der Charakter des Ankommens des Ankommenden eine notwendige Bedingung mystischen Erkennens, aber nicht hinreichend, dieses spezifisch zu charakterisieren. Auch die bildhafte Schau (etwa Christi oder der Jungfrau Maria) hat zwar ein „Phänomenband, das die Grenzlinie zwischen dem Innen- und dem Außenraum überschreitet" (62), ist aber nicht notwendig als solches ein Hinweis auf spezifisch mystisches Erkennen und so Zugang zur mystischen Gegenstandssphäre. Doch wird die bildhafte Schau nun oft als lichtdurchdrungen geschildert. Aus einem der immer wieder zur empirischen Erhärtung und ansprechenden Illustration des Gesagten angeführten Texte von Mystikern sei hier Lucie Christine zitiert:

„Der Blick des Herrn erstrahlte in einem Glanz, der alles Natürliche übertraf. Vor seiner übergewaltigen Majestät wäre ich von Schrecken gepackt worden, hätte der gütige Meister meine Seele nicht in unsagbarer Liebesentzückung an sich gezogen. Um den Herrn leuchtete eine Klarheit, die nicht dem Licht unseres Tages glich und auch nicht dem der Sterne in der Nacht" (96).

Dieses dem Bilde anhaftende Licht ist ein „ausleuchtendes" (96) Licht, das nur als Metapher dient, die Strahlkraft der gesamten Vision zu kennzeichnen. Dieses Licht kann vom Erkennenden nun auch als solches in seiner Reinheit thematisiert werden und zeigt sich dann als „umfassende Einheit, die, obwohl sie höchste Einfachheit ist, auch Ursprung bergende Letztheit ist, die ausfließt und ausstrahlt in ein zeitliches Geschehen der Unterteilung, die bei dieser Ausfächerung aber allgegenwärtige Einheit bleibt, zwar nicht im Sinne einer numerischen Summe, sondern als ein wesenhaftes Insgesamt des getrennt Seienden" (99).

Sofern sich das lichtschauende Subjekt als Abstraktion von aller konkreten Gehaltlichkeit des Schauens versteht, wird das als solches betrachtete Licht zum Erscheinungsbild umfassender Präsenz des Umfassenden.

„In dem Gesamtgefüge der mystischen Lichtschau sind zwei Erfassungsweisen zu einer Einheit verschränkt. Die Erfassung der Präsenz des Umfassenden und die Schau des ankommenden Schaugebildes, das unter der Metapher Licht am gemäßesten ausgesagt wird" (123).

So wird Präsenz als solche erfaßbar und damit geraten wir in die Nähe der bildlosen ‚Schau', weil in jener Präsenzerfassung der mystische Gegenstand als real begegnet.

Da sich A. nicht mehr im psychologischen, sondern im phänomenologischen Gesprächsbereich bewegt, ist hier zugleich eine weiterführende „gnoseologische" Reflexion notwendig, die von einer ontologischen Reflexion strikt zu unterscheiden ist. Fragt die Ontologie nämlich nach dem Objektivitätsgehalt des als an sich durch das Erkennen Gesetzten, so ist die Aufgabe der Gnoseologie, auf dem Hintergrund phänomenologischer Beschreibungen von Gegenstandsbereichen das, was in einem Phänomenbereich als notwendig real ‚an sich' begrifflich vorausgesetzt wird, zu rekonstruieren, ohne über die Rekonstruktion eines bestimmten Phänomenbewußtseins als Objektivitätsbewußtsein hinaus Existenzaussagen zu machen (vgl. bes. 306f). So ergibt sich gnoseologisch betrachtet folgende Argumentationsgrundlage:

„Innerhalb eines jeden aposteriorischen Erfahrungsganges, also auch innerhalb eines jeden mystischen Erfahrungsganges, kann niemals irgend etwas von einem Gegenstand erfaßt werden, ohne daß die Präsenz dieses Gegenstandes vorausgesetzt ist" (129). So ist phänomenologisch betrachtet und gnoseologisch entfaltet die Präsenz des Umfassenden im mystischen Erkennen als real zu verstehen. Versucht man nun das Phänomen der reinen Präsenzschau als solches näher zu erkunden, so erscheint als einziges noch bildhaftes Merkmal die Räumlichkeit des Schaugehaltes (134). Die Präsenz als solche repräsentiert ein Reales, dessen Räumlichkeit „imaginär" (134) ist, als Metapher für die mystische Relation, die den Richtungscharakter des mystischen Gegenstandes auf das erkennende Subjekt symbolisiert, ohne daß das präsente Umfassende überhaupt als ‚gerichtet' gedacht werden könnte.

Mit der Reflexion auf die nur als Metapher betrachtbare räumliche Aufgespanntheit des präsenten Umfassenden wird der letzte Schritt von nichtmystischen zu mystischen Schaugehalten geleistet. A. zitiert hier wieder Lucie Christine (135):

„Plötzlich zeigte sich mir der gute Meister und durchflutete mich mit seinem Licht. Ich schaute ihn nicht mit den Augen des Leibes (. . .), auch nicht mit denen

der Seele (. . .), sondern mit einer sehr klaren durchdringenden geistigen Schauung, deren Sicherheit sich stärker aufdrängt als das Zeugnis der Sinne." Zugleich erweist es sich, daß eine undifferenzierte Rede von einer ‚Schau' nicht so einfach möglich ist. Insofern die mystische Einsicht als reine Präsenzerfassung nicht kategorial erfaßbar ist, ist der reine Phänomenkern der Einsicht das „intuitive Zufallen einer Erkenntnis a priori" (148).

A. kommt nun nach vielen, hier nicht ausführbaren Differenzierungen und selbstkritischen Methodenreflexionen zur Bestimmung der mystischen Relation als einer Phänomenletztheit, d. h. als einer dem Denken nicht mehr auflösbaren Vorgegebenheit unserer Wirklichkeit, einer vorgegebenen Aufgabe, die nicht auf fundamentalere Grundlagen zurückführbar ist, ohne rein formal zu werden. Wenn nun diese Nichtrückführbarkeit nicht nur aktuell, sondern prinzipiell im menschlichen Dasein verwurzelt ist, so erweist sie sich als „Urphänomen", als mit menschlicher Existenz grundlegend gegebene Wirklichkeit. Aus „gebotener Vorsicht" (267) beschränkt sich A. nun darauf, die mystische Relation nur als Phänomenletztheit zu verstehen. Seine endgültige Bestimmung der mystischen Relation lautet:

„Eine helle, bewußtseinspsychologisch geordnete Innensphäre, umschlossen von einer weniger hellen pathischen Erlebnissphäre, anschließend daran ein gnoseologisch erfaßbares Strukturglied der mystischen Relation und darüber hinaus nichts anderes mehr als jener Sachverhalt, daß auch ohne weitere Einzelbestimmungen die mystische Relation als solche und damit auch ihr zweiter Bezugspol, das mystische Es, phänomenologisch eindeutig gewiß ist" (266).

Ausgehend von Nicolai Hartmanns realistischer Erkenntnismetaphysik versucht A. nun in einem abschließenden Teil, die mystische Relation gnoseologisch zu bedenken. Er setzt dabei bei der Intension des allgemeinen Begriffs von Erkenntnis ein. Erkenntnis ist dabei zu verstehen als Begriff des Erfassens eines Gegenstandes in seiner Wirklichkeit, so wie er ‚an sich' ist. Die gnoseologische Reflexion bedenkt nun die phänomenologisch erwiesene Ansichheitsbezogenheit der mystischen Erkenntnis. Insofern die mystische Relation eine Phänomenletztheit darstellt, also dem Denken als nicht-hintergehbar vorgegeben wirklich ist, liegt die gnoseologische Reflexion derselben „vor jeder Möglichkeit metaphysisch-ontologischer Ausdeutung und vor jeder standpunktlichen Vorwegnahme einer speziellen Erkenntnistheorie, sei diese idealistischer, realistischer oder monistischer Artung" (307).

Auf dem Hintergrund dieser gnoseologischen Reflexion ergibt sich zur Gehaltlichkeit des mystischen Erkennens:

Mystisches Erkennen ist eine Art von Erkenntnis, die aber insofern „unvollkommen" (312) ist, daß ihr Erkenntnisgegenstand radikal (prinzipiell andersartig) vom Zusammenhang der alltäglichen Erlebniswelt(en) unterschieden ist; sie ist weiterhin eine „dürftige" (312) Erkenntnis, insofern sie nichts als die reine Präsenz des mystischen Gegenstandes erfaßt, und ferner hochgradig „individuell" und „privat" (322f). Trotzdem aber ist sie Erkenntnis, weil sie die Präsenz des Umfassenden real weiß.

In einem Schlußkapitel versucht A. eine existenzialontologische Gewichtung der mystischen Erkenntnis im Anschluß an Heideggers Daseinsanalyse in ‚Sein und Zeit', daß nämlich das „Dasein" (d. h. nach Heidegger: der Mensch als der Ort, an dem das Sein sich selbst versteht) „je schon immer mystisch" (371) ist. Insofern nach Heidegger das Dasein je schon immer als „In-der-Welt-Sein" ist, ist die existenzialontologische Bestimmung mystischen Erkennens sein Rang, als Bedingung der Möglichkeit für den „Offenstand" (369 u. ö.) der Welt als solcher zu sein – reine Präsenz als Grund jeder Art von differenzierter Gehaltlichkeit überhaupt wissen zu können.

Kritische und weitergehende Bemerkungen: Es wäre nun reizvoll zu fragen, inwiefern ein Existenzial (hier also der ‚Offenstand' von Welt überhaupt) als solches rein erfahren werden kann, genauso wie es auch umgekehrt die Frage ist, ob mystisches Erkennen die Erkenntnis reiner Präsenz nicht anders als in der Form mehr oder weniger realisierter Zielvorstellung und somit nur als Grenzbegriff und nicht als Grenzerfahrung ‚besitzt'. Als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung ist die Realisation eines Existenzials jedenfalls immer an einen konkreten Vollzug gebunden, durch den es erst als Prinzip faktisch werden kann.

Noch ein weiterer Fragenkreis tut sich auf. Dort, wo A.s Reflexionen enden, könnten Transzendentalphilosophie und -theologie einsetzen. Welche Art von Relation besteht zwischen der A.schen Theorie der mystischen Relation und der Rahnerschen transzendentalen Gotteslehre? Ist der Vorgriff auf das absolute Geheimnis nicht auch eine transzendentale Bedingung nach der Artung des Offenstandes, diesen allerdings in sich verwahrend? Auch hier wäre wieder die Frage nach dem Status, nach Grenzbegrifflichem und der Erfahrung der Grenze zu stellen – für Rahner kann sich der transzendentale Gottesgedanke ja auch nur in konkreter Gestalt realisieren.

Von der Transzendentalphilosophie her könnte der Denkstil von Peter Rohs erhellend wirken, der sich in den letzten Jahren um eine Theorie der nicht-sinnlichen Anschauungsformen bemüht – zumal er dies im Ausgang von Heideggers Konzept des Daseins als „ transzendentaler Einheit der Endlichkeit" (M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt 1951, 214) versucht. Kann die Phänomenletztheit der einen Präsenz nicht-subjekthafter Ursprung transzendentaler wie faktischer Selbstvollzüge sein, ein Ursprung, der als nicht-sinnliche Anschauungsform notwendig vorausgesetzt, selbst aber nie rein erlebt werden kann – weil „das Mystische (. . .) (als gleichbedeutend mit dem Spekulativen) die konkrete Einheit derjenigen Bestimmungen ist, welche dem Verstand nur in ihrer Trennung und Entgegensetzung für wahr gelten" (G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Suhrkamp-Ausgabe Bd 8, 179)?

Alle diese Bemerkungen zeigen nur, wie ungemein anregend die Lektüre dieses Buches ist.

Münster Linus Hauser

Die Basisgemeinden – ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils. Hrsg. von Elmar Klinger und Rolf Zerfaß. – Würzburg: Echter 1984. 208 S., kart. DM 24.80

Sechzehn Wissenschaftler der Universität Würzburg und der Päpstlichen Universität Salamanca beleuchten in einem Symposion die unterschiedlichen Formen des Prinzips überschaubare Gemeinde, angefangen in Altisrael und mit der Synagoge über Mönchtum und Laienbewegungen bis zur heutigen „Basisgemeinde". Es ist die Absicht, die geschichtliche Tiefe des pastoralen Bedürfnisses fundamentaltheologisch zu ziehen. Wenn so disparate Phänomene unter dem Hoffnungsbegriff Basisgemeinde zusammengepreßt werden, erscheint dabei immerhin in dem zersplitterten Spiegel des Juden- und Christentums die Suche nach der Form, in der die ganze Kirche zum Konkretissimum am Ort werden könnte.

Die Aufsätze erfassen nicht systematisch alle Splitter dieser Strömung in dem Gottesvolk-Versuch; auch nur einige Forschungen seien hier vorgestellt und zwar nach systematischen Gesichtspunkten, um dann zu kritischer Weiterarbeit anzuregen.

Das wichtigste Kennzeichen: daß zum Kult das convivere, zur Eucharistie die Ökonomie als praktische zweite Seite kommen müsse, beschreibt E. Dussel in einer Untersuchung über Brasilien von las Casas bis heute, engagiert und mit dem Ziel, der Befreiungstheologie eine historische Basis zu liefern. Die Motivierung der Christen zum materiellen Ausgleich wird dabei in biblischen Kategorien gesehen, in der Begeisterung, an der Geschichte Gottes teilzunehmen und als Heilsgut ein ‚Land' zu erben. Nur insofern an der marxistischen Analyse wahre Elemente sind, wird zur Erklärung des abzuschaffenden Zustands die Dependenztheorie herangezogen: „dann kann das Elend nicht kosmologische und theologische, sondern nur soziologische und politische Gründe haben" (25). Daß die Sünde im Menschen sitzt, wird dabei nicht übersehen. Die Verherrlichung der Kirche des Volkes der Armen ist als Pathos der Betroffenen unserer europäischen Kritik wohl theologisch entzogen.

Echte Lebensgemeinschaften innerhalb der französischen kommunitären Bewegung beschreibt in ihren Kennzeichen aus dem Abstand des Gelehrten, doch mit Symphatie für ihr Selbstverständnis brillant A. Ganoczy. Es kennzeichnen sie ein „Exoduswille" aus der Bürgerlichkeit, ein „Wille zur Integration aller Lebensbereiche", ein Miteinander heterogener Menschen, Gastfreundschaft und Sorge für Sozialfälle, ein kritisches Ja zur Kirche, Vermehrung durch Filiation. Überraschend ist das Urteil, ein theologischer „Antiintellektualismus" kennzeichne die frz. communauté (41).

Unter den historischen Modellen werden zunächst hervorragend – wie es dem Inhalt: der biblischen Norm und Form entspricht, nämlich dem Finden der Form für die Gottesherrschaft im Alltag – die Entwicklung Israels bis hin zu nichtstaatlichen Gemeindeformen (H. F. Fuhs) und das Vorbild und der Anknüpfungsort für die christliche Hausgemeinde in der jüdischen Synagoge (K. Müller) behandelt. Fuhs rezipiert dabei ausgewogen die neuere Sicht der Väter- und Richterzeit, ohne dabei einer Spätdatierung der Vorstellung vom einen Gottesvolk zu verfallen. Was er nicht erwägt: Daß der vordavidische ‚Stämmebund' ein theologischer Gegenentwurf zur Salomoära und ihren Gefahren sein könnte. Müller liefert ein funkelndes Statement: Eigentlich gebe es kein anderes und besseres Modell zur Orientierung für die Basiskirchenbewegung als die Synagoge. Im Vergleich dazu erbringe die Kirchengeschichte nichts. Und zwar geht dieses Urteil auf die Anfrage zurück: Wie kann aus der verinnerlichten Betreuungskirche wieder das Netz von Orten der Weltveränderung werden? Die Wiedererinnerung an die Synagoge in diesem Sinn des „leistungsfähigen Hauses gegen den Tod" (149) ist für den knappen Atem der Pastoraltheologie die wohl wichtigste Hilfe dieses Bandes theologischer Forschung.

Bietet die Kirchengeschichte keine Hilfen, um die heutige Bewegung zu verstehen und zu fördern? Die Transformation von der Hauskirche zur Riesengemeinde, mehr bedingt durch das Selbstverständnis der ‚Religion' gewordenen Kirche als durch politische Anpassung, geschah nach J. Speigl vor allem durch die Preisgabe des Katechumenats (155). Ein Zurück zur Urkirche ist unmöglich (157). Aber muß nicht das Katechumenat wieder zurückgeholt werden? Die analoge Transformation in der innergemeindlichen Askese zur eremitischen Mönchsform und dann zur „elitären Sondergemeinde" der Mönche (161) entfernte sich vom Gedanken an das Volkhafte, Weltliche der Kirche; aber die Armutsbewegungen des Mittelalters lassen sich m. E. als Basisgemeinden interpretieren (K. Ganzer). Könnten nicht heute Gemeinden mit convivere ähnliche und sogar wirksamere Kontrastgebilde im gesellschaftlichen Sozialgefüge von Stadt und Land sein? Auch als Hilfe für die Großgemeinden?

K. Wittstadt bietet am lehrreichen Beispiel des mittelalterlichen Würzburg eine Fallstudie über die Konflikte zwischen Amts- und Geistkirche; er zeigt die große Bedeutung des Kampfes um Macht und Geld und den Stellenwert der neuen Schicht der Stadtbürger, denen die armen Brüder Hoffnung waren. J. I. Tellechea Idigoras sucht nach Parallelen im Spanien der Reformationszeit, bei Bruderschaften, heterodoxen Franziskanern, Beginenklöstern, Betschwestern, Eremiten, Ur-Jesuiten, Reformern, Protestanten und Illuminaten. Die Analogien sucht er auf dem breit angesetzten Boden: Die Grundprobleme von damals und heute gleichen sich (192).

Wittstadts Versuch, Entwicklungsgesetze, wie die Kirche das Neue verdaut, zu finden, bleibt wie alle Geschichtssystematisierung fraglich; wichtiger wäre wohl: Was können wir aus der Geschichte lernen? R. Zerfaß beschließt den Band mit einer theologischen ‚Predigt', möchte man sagen, die diesem Anliegen nahekommt.

Fragen wir noch: Welche Fortschritte bieten die Forschungen? Was wird zur Definition des Begriffs Basisgemeinde erbracht? Bestimmen sich solche Gruppen vom Laikalen her oder von der Reibung mit der Amtskirche oder vom gemeinsamen Leben her; oder vom sozialen Profil, von der Volksnähe, den Armen her? (178f, 188).

Am ehesten kommt der vage Begriff „Basisorientierte Gemeindepastoral" (Zerfaß, 206) als Dachbegriff in Frage. „Das messianische Volk Gottes (Klinger, 45), dem die Bewegung doch dienen will, wird durch die Leitfrage nach der Beziehung zur Volksreligiosität leider zu wenig Gegenstand konkreter Beschreibung. X. Pikaza klärt aber in einem wichtigen Beitrag den Volks-Begriff von Aufklärung, Romantik, Marxismus und Theologie; das unterscheidend christliche Volk der Armen sieht er unter den Kriterien der Gesetze der Inkarnation und Transzendenz, des Eschatologischen und darum Universal-Partikularen und des Charakters „ein Volk von Bruderschaften" (68). Auch L. Maldonado schreibt eine gescheite Apologie des befreiungstheologischen Anliegens der Beziehung zur Volksreligion und benennt auch die Gefahren (Magie, Aberglauben). Er zielt auf eine gelungene Synthese zwischen dem Kosmischen und dem Heilsgeschichtlichen hin und will die Volksreligiosität in eine „Volkskatholizität" hinüberreinigen (80).

Die Armen als heilsgeschichtliches Subjekt, dies bildet einen weiteren Problemkomplex.

A. Gonzáles-Montes bringt in einem tiefschürfenden und z. T. dunklen Aufsatz seine Option vor: Das neue Theologumenon vom Vorrang der Armen als altes zu erweisen und die Gerechtigkeit (die wirksame Nächstenliebe) als den wahren evangelischen Rat. Wenn er die Sakramentalität des Armen behauptet, tut er es weit theologischer als andere Autoren (89–95). Denn er deutet und verherrlicht nicht die Armut, sie wird ihm „das Gerichtszeichen der apokalyptischen Präsenz Jesu in der Geschichte" (91). Der Sozialwissenschaftler W. Dreier weist darauf hin, daß die Basisgemeinde als Ort für die Resozialisation (der konkreten Erlösung des einzelnen und seiner Umwelt) reflektiert werden müßte (114, 116).

Über den ekklesialen Rang der Basisgemeinde handelt E. Klinger (47–56). Anders als bei der Glaubenskongregation in Rom, die den Begriff Ortskirche mit dem Bischof zusammenbindet, wird hier für den theologischen Rang der Basisgemeinde plädiert. Die Sprache ist jedoch offen: „Basisgemeinden jedoch haben ekklesiales Gewicht. Sie sind ein Typ von Gemeinde neuer Art, einer Gemeinde in der Gemeinde, die sich durch sie erneuert" (49). R. Weigand erläutert dazu das Recht der Basisgemeinde im neuen Codex Iuris Canonici (117–126).

Schließlich möchte der Rez. einige Fragen und Anregungen anfügen. Warum fehlt einigen ‚Historikern' der Blick auf die ntl Kirche als der Norm? Warum fehlt der Mut zur kritischen Anfrage, warum wir heute vielleicht noch Christen, aber jedenfalls kein Volk mehr sind? Es kommt zwar der Verlust des Katechumenats zur Sprache, nicht aber das Thema Gemeindeversammlung (zum nicht bloß kultischen Zweck), nicht genügend das Thema Theologie der Basisbewegung als aktuell heilsgeschichtliche, als erneuerte Geschichtstheologie (vielleicht, weil hier die Ausreifung in der Tat noch fehlt) und es kommt auch nicht zur Frage, ob und wie die Gemeinden der Ersten und der Dritten Welt zusammen die ökonomischen Fragen angehen könnten. Dementsprechend fehlt die Erwägung eines Kennzeichens der Basiskirche: der Finanzierung nicht von oben und durch Almosen, sondern durch selbständiges Wirtschaften von unten.

Angesichts der Schwierigkeiten, das Leben der Baisgemeinden in der Dritten Welt von dort aus wissenschaftlich zu reflektieren, und angesichts der romantischen Überschätzung und Wunschprojektion in die Ferne hierzulande bildet die Dokumentation eines Symposions über die Geschichte und die Gegenwart des Prinzips (kleine) Gemeinde mit sozialer Kraft in jedem Fall einen erfreulichen Schritt aus dem kalten Feld des Primats des Wissenschaftstheoretischen hinaus.

München Ludwig Weimer

Exeler, Adolf: **Jungen Menschen leben helfen.** Die alten und die neuen Werte. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984) 255 S., kart. DM 26.80

Exelers Buch stellt den 2. Bd der vom Vf. in mehreren Teilbänden geplanten Entwicklung einer christlichen Moralpädagogik dar. Unter dem Leitmotiv „Jungen Menschen leben helfen" will Vf. die Herausforderung an die Christen thematisieren, „den ihnen möglichen Beitrag zum Gelingen des Zusammenlebens auf unserem Globus in Gegenwart und Zukunft zu leisten" (14).

Das Manuskript, das E. wenige Tage vor seinem Tod im Sommer 1983 abschließen konnte, legt in 6 Kap. ein moralpädagogisches Konzept vor. Es richtet sich an den, die Religionspädagogik E.s durchgehend tragenden, drei Strängen von Individuum, gesellschaftlicher Situation und weltweiter Dimension aus.

Wie der Titel des Buchs bereits verdeutlicht, entspricht es E.s Intention, eine breite Leserschaft zu erreichen; über Religionspädagogen und Erzieher, Lehrer, Eltern und Seelsorger hinaus will er junge Menschen ansprechen. Dabei ist der Vf. sich bewußt, mit seinem Entwurf der Moralpädagogik in eine Zeit zu sprechen, in der das weltweite Phänomen des Bemühens um Wertorientierung, das den individuellen, den mikro- und den makrosozialen Zusammenhang gleichermaßen betrifft, unübersehbar geworden ist. Für ihn bleibt in dieser Situation die bedrängende Frage, ob und wie die Suche nach ethischer Orientierung, als Voraussetzung für eine gerechte und friedliche soziale Praxis im Welthorizont, auf breite Schichten der Bevölkerung übergreifen kann, ob insbesondere Jugendliche entsprechenden Fragestellungen zugänglich sind.

E. erkennt in der gegenwärtigen Orientierungskrise eine „Vertrauenskrise gegenüber bisher propagierten Werten wie Wachstum, Leistung, Arbeit, Wohlstand und Sicherheit" (19), und fragt, wie angesichts der von ihm konstatierten „Unterentwicklung des moralischen Verantwortungsbewußtseins" (ebd) das erreichte Niveau der Humanität gewahrt bleiben kann, indem tragende und weiterführende neue Wertorientierungen entwickelt werden, für die Menschen engagiert eintreten. Damit geht es nicht zuerst um methodische, sondern um inhaltliche Aspekte moralischen Handelns. Es geht um die inhaltliche Verdeutlichung der Chancen für gelingendes Leben des einzelnen, der kleinen sozialen Gruppen wie der Menschheit als Ganzer, die in den sich unaufhörlich vollziehenden Wertewandel involviert sind. Entsprechend umgreifend werden als Orte ethisch relevanten Lernens u. a. Schule, Familie, Gemeinde und Gruppen aber auch die neuen sozialen Bewegungen angesprochen. Ziel des Buchs ist es, Impulse „für die Entwicklung einer ethischen Grundeinstellung zu geben, die den Herausforderungen unserer Zeit zu entsprechen vermag" (20).

In 6 Kap. stellt sich E.s Buch dieser Aufgabe. Das 1. Kap. unternimmt vorbereitend eine Klärung der zentralen Begriffe, mit denen Vf. arbeitet, wie Wert, Norm, Wertezerfall, Wertewandel, Grundwerte, bevor E. sich im 2. Kap. mit dem Wertezerfall auseinandersetzt, dem er in 3 Schritten auf die Spur zu kommen versucht. Zunächst beschreibt er das Phänomen, um dann Interpretationsversuche anzubieten, ehe er abschließend Reaktionen auf den Wertezerfall untersucht.

Das 3. Kap. stellt sich dem Wertewandel, der unvermeidbar, ja notwendig ist, fordern neue geschichtlich-gesellschaftliche Kontexte doch zugleich die ihnen angemessenen Wertorientierungen. Solche zentralen gesellschaftlichen und sozialen Situationen und die zu ihnen gehörenden übergreifenden Wertsysteme stellt Exeler im 4. Kap. anhand des „adligen Ethos", des „bürgerlichen Ethos" und des „sozialistischen Ethos" dar und illustriert an ihnen, daß der Wertwandel sich nicht lediglich auf einzelne Werte, sondern auf ganze Wertsysteme bezieht. Dabei können einzelne Werte überlebter Wertsysteme sich in neuen Konstellationen durchaus behaupten. Die zentrale These des Buchs, angesichts der weltweiten Krisen und der Bedrohung der Menschheit als Ganzer habe diese nur in dem Maße Zukunft, wie es gelingt, auf breiter Ebene ein „Ethos universaler Solidarität" herauszubilden, führt E. im 5. Kap. aus. Dieses neue Ethos integriert durchaus Elemente der in Kap. 4 vorgestellten Ethosformen.

Im abschließenden 6. Kap. geht es dem Vf. um Konkretisierungen dieses erst noch zu entwickelnden Ethos der universalen Solidarität, das in Ansätzen allerdings schon erkennbar ist. Entsprechend der Grundkonzeption der Moralpädagogik E.s werden solche Realisierungsformen sowohl im individuellen wie im mikro- und makrosozialen Lebenszusammenhang gesucht und Lernbedingungen wie die Bedeutung des christlichen Glaubens für die Ausbildung des Ethos universaler Solidarität herausgestellt.

Die durchgehend verständliche Sprache und das Bemühen des Vf.s, eingeführte Begriffe zu erläutern und Zusammenhänge zu verdeutlichen, geben dem Buch gute Chancen, die von E. gewünschten breiten Leserkreise zu erreichen. Die subjektiven Einschätzungen und Wertungen, mit denen der Autor nicht zurückhält (Bsp.: Der Wertezerfall hat „nach Art eines Steppenbrandes verheerende Ausmaße ... angenommen" (38).), machen das Buch farbiger, gehen aber gelegentlich auch zu Lasten einer nüchternen Analyse. Auch der Leser, der die persönlichen Einstellungen des Vf.s nicht immer teilt, wird dennoch Gewinn gerade aus den vielen Beispielen für die Konkretisierung des von E. vorgeschlagenen Ethos der universalen Solidarität ziehen. Insgesamt liegt die Stärke des Buchs in seinem leidenschaftlichen

Plädoyer für eine lebenswerte, menschliche Welt. In seinem Engagement für das Ethos universaler Solidarität ist es zugleich das Vermächtnis des Pastoraltheologen und Religionspädagogen Adolf Exeler.

Münster Martina Blasberg-Kuhnke

Schmidt, Heinz: **Religionsdidaktik.** Ziele, Inhalte und Methoden religiöser Erziehung in Schule und Unterricht, Bd 2: Der Unterricht in Klasse 1–13. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1984). 320 S. (Theologische Wissenschaft, Sammelwerk für Studium und Beruf, Bd 16,2) kart. DM 49,80

Jetzt liegt der 2. Bd der ‚Religionsdidaktik' vor (zu Bd 1 vgl. diese Zeitschrift 1983, 497–499!), der sich mit der Konkretion für die verschiedenen Schuljahre und dominierenden Schularten (außer Sonderschule und Berufsschule) befaßt. Dabei wird der Versuch gemacht, auch den katholischen Religionsunterricht einzubeziehen.

Beabsichtigt ist, „die differenzierte Lebenswirklichkeit" der Schüler „in Anschlag (zu) bringen" und dabei ein Defizit „der neueren religionsdidaktischen Arbeiten" zu beheben, „die, obgleich sie schüler- und gesellschaftsorientiert zu sein vorgeben, eine systematische Darstellung der Lebenswirklickeit aus psychologischer und soziologischer Sicht vermissen lassen" und meist nur ‚globale', ‚praxisferne' Umschreibungen der „Aufgaben der Religionsdidaktik" (auf dem Hintergrund einer „unkritische[n] Übernahme weniger humanwissenschaftlicher Leitbegriffe") bieten (11).

Wohl deshalb wird dem 1. Bd das Kapitel „Bedingungen und Formen der Sinnorientierung" (13–61) nachgeschoben, das jetzt deshalb möglich sei, weil sich „die religionspsychologische ... Situation" durch neue Veröffentlichungen verändert habe (11). Neben soziologischen Erörterungen geht es vor allem um (religions-)psychologische Entwicklungskonzepte (bes. Freud/Erikson/Kohut,H. Sundén, Piaget/Goldman, F. Oser, J. W. Fowler, B. Grom, R. Kegan), wobei – wie auch in der ganzen Arbeit häufiger – Grom ein wichtiger Gewährsmann ist. Die folgenden Kapitel befassen sich mit der Grundschule (62–108), mit den Schuljahren 5/6 (109–131), 7–10 (132–180), mit schwierigen Hauptschulklassen (181–204) und mit der Oberstufe des Gymnasiums (204–265). Generell gesagt findet sich ein großes Bemühen, gerade psychologische Erkenntnisse einzubringen, und man erhält manche gute Hinweise, auch Gesichtspunkte, die bedenkenswert sind. Das Gesamtkonzept freilich (als solches ist es gedacht!) kann nicht überzeugen; es ist zu wenig begründet und faßbar, eben weil – so meine ich – dazu (insofern so etwas überhaupt sinnvoll und möglich ist) entschiedenere Arbeit im Detail notwendig wäre.

So sind die (religions-)psychologischen Konzepte unterschiedlich instruktiv dargestellt: Fowler z. B. kommt sehr ausführlich zu Wort und wird dankenswerter Weise durch wichtige Passagen in deutscher Übersetzung präsentiert (37–48), während die Darstellung Goldmans in dieser Verkürzung eher irreführend ist (32f; weil „Vorfelder des Glaubens" für eine Übersetzung von „Religious thinking ..." gehalten wird? So 270 A 76).

Die unterrichtspraktischen Kapitel (außer zur Oberstufe des Gymnasiums) folgen drei Zielperspektiven (vgl. Bd 1), meist formuliert als „Erfahrungen in der Nähe Gottes", „Gerechtigkeit und Friede", „gelebte Deutung und Wahrheitsansprüche" o. ä. Dazu werden Erfahrungen der Schüler in Beziehung gesetzt und „mögliche Lernwege" erörtert. Hierbei zeigt sich einmal, daß die gezielte Heranziehung ‚psychologischer Erkenntnisse' (zumindest heuristisch) fruchtbar ist, zum andern wird deutlich, daß dabei nicht immer konsequent vorgegangen wird. So wird z. B. – psychologischen Erkenntnissen zuwider! – die neuere Praxis gelobt, das Thema ‚Freundschaft' gerade im 3./4. Schuljahr zu behandeln (88ff; zur Sache: G. Stachel, Die Religionsstunde – beobachtet und analysiert. Zürich u. a. 1976, 162f mit 202), und Zehn- bis Zwölfjährige sollen die verändernde Kraft der Botschaft Jesu angesichts des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–15) „erleben" (129), wo sie doch, den referierten Ergebnissen von Piaget u. a. zufolge, den Weinbergsbesitzer nur als ungerecht betrachten können (75 und 92f). – Die Schwierigkeit, das in diesen zwei Bänden erstrebte Ziel auf dem beschrittenen Weg zu erreichen, belegt m. E. gerade das zu den ‚möglichen Lernwegen' Ausgeführte, eine eigenartige Gattung, die (sehr) globale Hinweise mit Passagen aus Unterrichtsmaterialien und (viel seltener) mit detaillierten Erörterungen (manchmal sogar noch mit nachgeschobenen Begriffsklärungen, z. B. 176: Symbolbegriff) vermischt, wobei die ‚Mischungsverhältnisse' ganz unterschiedlich sind. Ob daraus „eine Fundgrube praktikabler Unterrichtsanregungen" (12) geworden ist, wage ich zu bezweifeln. Dazu ist das Gebotene zu heterogen, der Abstraktionsgrad zu verschieden.

Entsprechendes gilt, wenn man das letzte Kapitel zur Oberstufe des Gymnasiums heranzieht. Hier ist die Gliederung und Form der bisherigen Darstellung weitgehend verlassen. Stattdessen werden stichwortartige Schemata, nach Art von Lehrplänen, zu Zielen und vor allem Inhalten in diesen Schuljahren geboten, die – nach absichernden Bemerkungen – der gewohnten (weit überzogenen) ‚Wissenschaftsorientierung' folgen und sich wie Vorlesungsverzeichnisse der geisteswissenschaftlichen Fakultäten lesen. Warum bedarf es jetzt eingehender ‚psychologischer und soziologischer Erkenntnisse' bzw. solcher über die ‚Erfahrungswelt der Schüler' nicht mehr, bzw. warum sind solche jetzt nicht mehr möglich? Weil das Gewicht zu sehr auf (globale) Entwicklungskonzepte gelegt und die Erkundung von Erfahrungsmöglichkeiten angesichts konkreter Inhalte vernachlässigt wird?!

Leider ist das Buch sehr klein und unübersichtlich gedruckt (dazu noch Kleinstdruck), was gerade den Praktiker nicht anlocken wird. Noch einmal: Zur „Fundgrube" (12) kann das Buch dem werden, der sich die Zeit nimmt, geduldig einzelnes zu prüfen, denn „der Teufel steckt im Detail", wie man sagt. Der Theologe freilich wird dort die Engel suchen!

Augsburg Eugen Paul

Müller, Stephan, E.: **Personal-soziale Entfaltung des Gewissens im Jugendalter.** Eine moralanthroplogische Studie. – Mainz: Matthias Grünewald (1984) 288 S. kart. DM 39,80

Der Vf. geb. 1950, ist seit 1982 Subregens am Priesterseminar in Mainz. Nach der Priesterweihe 1975 hat ihn als Kaplan und Religionslehrer die Not junger Menschen im Reifungsprozeß angetrieben, erneut das Gewissen als die ‚zentrale, personale Instanz der Freiheit und Selbständigkeit' zu untersuchen. Im verstehenden Umgang mit Jugendlichen bemerkte er beunruhigende Symptome eines schlafenden oder desorientierten Gewissens als Flucht des Menschen vor dem Selbst, vor dem Du und Wir und vor Gott. Dagegen signalisiert das intakte, recht gebildete Gewissen dem Menschen, wer er ist, was er kann, war er tun und lassen soll.

Die gut lesbare Diss. wurde von W. Heinen, Münster, angeregt, vom Vf. neben seiner Religionslehrertätigkeit erarbeitet, von G. Teichtweier und B. Fraling begutachtet und von der Kath.-Theol. Fakultät Würzburg angenommen. Weniger rationale Argumente oder Willensappelle helfen die ‚einerschaffene' Anlage des Gewissens entfalten als vielmehr positive zwischenmenschliche Beziehungen. Denn das Gewissen erweist sich als „personale Instanz, die den Reifungsprozeß des Menschen in Gang setzt und hält und das Zusammenleben der Menschen in den Gemeinschaften und in der Gesellschaft gelingen läßt" (11).

Der I. Teil bestimmt das Gewissen als gesamtpersonalen Vorgang (21–72). Mit einer Skizze von A. Vetter (58) umschreibt er Gewissen und Gemüt als ‚emotional-kardiale Mitte' des personalen Integrationszentrums mit den drei Funktionen der ganzen Person im Wertintuieren, Wertunterscheiden und Sichentscheiden. Die für den Reifungsprozeß des Gewissens relevanten Beziehungen verlaufen von Personmitte zu Personmitte der acht Grundgestalten: Vater und Mutter, Mann und Frau, Bruder und Schwester, Sohn und Tochter. In diesem spannungsreichen Beziehungsgeflecht soll das Sicherkennen, Sichannehmen und Sichwandeln der Entfaltung des personalen Selbstes und dem Aufbau des eigenständigen Gewissens dienen.

Der II. Teil vom Erwachen des Gewissens in der Kindheit (73–119) betont die Bedeutung der Mutter vom Säuglings- bis zum Kindesalter, aber auch die Vorbildwirkung des Vaters für das Sichentscheiden-Lernen, der Eltern-Ehe als gelebte Gewissensfunktion, besonders ihre Vermittlung ‚relationaler Grunderfahrungen' als Bedingungen der Gewissensentfaltung, vor allem in Liebe und Vertrauen. Dabei werden unbewußte Urdaten behandelt wie Projektion, Identifikation, Introjektion, Imitation, aber auch bewußte wie Lohn, Strafe, Ermutigung im Dienst der Gewissensbildung.

Der III. Teil behandelt die kontaktbedingte Entfaltung des Gewissens im Jugendalter (120–172). Einleitend setzt der Vf. sich kritisch auseinander mit unzureichenden Theorien zur Verselbständigung des Gewissens z. B. bei E. Fromm, J. Piaget, L. Kohlberg. Sein leitendes moralpädagogisches Interesse will jene psychologisch-anthropologischen Forschungsergebnisse auswerten, die aus der Begegnung mit den Menschen erwachsen sind und sich auf die intrapersonalen und relationalen Daten und Aufgaben nach dem Strukturbild der Person von A. Vetter und auf die Grundgestalten-Intuition W. Heinens stützen. Das Ziel ist ein mündiges, intaktes Gewissen als die zuständige Instanz der personalen Selbständigkeit in relativer und relationaler Freiheit. Eingehend behandelt er Aspekte der relationalen Gewissensentfaltung in der Frühpubertät, im Jugendalter, das Selbstgefühl, Eigenmacht- und Selbstwertgefühl, das Streben nach Geltung und Unabhängigkeit, die Integration des Sexualstrebens, die Bedeutung des Vaters und der Mutter für die Gewissensentfaltung, die Geschwisterrelationen. Umwelteinflüsse, Konsumstreben und Medienwerbung in der pluralistischen Gesellschaft konkurrieren mit den familialen Relationen in der Gewissensentfaltung und machen besonders die Hilfe des Vaters bei der Lösung, bei Partner- und Berufswahl sowie gewissenhaftem Entscheiden in der widerständigen Welt notwendig. Hierbei wird deutlich mit dem Ruf zur Nachfolge Christi argumentiert.

Abschließend: „Die reifenden emotional-kardialen Grundrelationen bilden die conditio sine qua non der Gewissensentfaltung" (272).

Insgesamt leistet die Arbeit allen Erziehern in Familie, Schule und Kirche den guten Dienst, den lebenslangen Reifungsprozeß des Gewissens als relationalen Werdeprozeß wahr- und ernstzunehmen, zum Aussöhnen oder Ergänzen in den Beziehungen zwischen den acht Grundgestalten zu ermutigen, um immer wieder neu Gewissen und

Gemüt als emotional-kardiale Mitte in den ganzen Menschen zu integrieren. Eltern, Erzieher und Seelsorger und alle Studierenden, die das werden möchten, können in dieser Arbeit klärende Einsichten und praktische Hilfen gewinnen.

Eichstätt Heinz Loduchowski

Kaiser, Matthäus: **Geschieden und wieder verheiratet.** Beurteilung der Ehen von Geschiedenen, die wieder heiraten. – Regensburg: Friedrich Pustet (1983), 114 S., kart. DM 12.80

Ein Thema, das durch Sackgassen aufgrund unlösbar erscheinender Widersprüche charakterisiert ist, hat K. sich vorgenommen. Die ungelöst fortbestehende Not der Menschen, auf die päpstliche Stellungnahmen mit Bedauern und ratlosem Verweis auf unabänderliche Vorgaben reagieren, eine Not aber, die gerade die ernst meinenden belastet und von der Kirche wegdrängt, zwingt zu neuer Überlegung trotz der schon unternommenen zahllosen Versuche weiterführender Lösungen.

Ihnen widmet K. den ersten Teil seines Büchleins, indem er sie der Reihe nach durchgeht:

Hat die Kirche nicht vielleicht doch mehr Vollmacht zur Auflösung der Ehen, als sie bisher weiß? Kann sie nicht, wenn sie unvollzogene sakramentale und nichtsakramentale vollzogene Ehen löst, auch vollzogene und sakramentale lösen? K. lehnt ab: Es sei eine Wesenseigentümlichkeit der Ehe, nicht auflösbar zu sein. Was bisher als „Auflösung" praktiziert wird, müsse sich auf seinen wirklichen Charakter befragen lassen.

Muß zur gültigen und sakramentalen Ehe nicht mehr verlangt werden als nur das Christsein beider Partner? Muß nicht Glaube Voraussetzung des Sakamentes sein? K. widerspricht: Die Heilszusage Gottes setzt die bei der Heirat schon gegebene Bereitschaft der Gatten, die sakramentale Gnade wirksam werden zu lassen, nicht voraus. Zudem hänge die Unauflösbarkeit der Ehe als Wesenseigenschaft nicht von der Sakramentalität ab.

Kann der Vollzug der Ehe weiterhin rein physisch verstanden werden? Ist nicht ein psychisch-personaler Vollzug Voraussetzung der Unauflösbarkeit? Nach K. kann ein als Prozeß, der nie abgeschlossen ist, konzipierter Vollzug gar nicht Kriterium der Auflösbarkeit sein.

Sollten nicht höhere Anforderungen an die Gültigkeit der Ehe gestellt werden? Durch dieses teilweise sachgerechte Mittel sieht K. nur die Zahl von Problemfällen beeinflußt, nicht aber das Problem selbst.

Ist der Weg der Zulassung solcher Paare gangbar, die geschlechtliche Enthaltsamkeit versprechen? Er ist zumeist nur für ältere Paare praktikabel. Manche lehnen ihn auch prinzipiell ab. Ist eine Eucharistiezulassung bei moralischen Konfliktsituationen, bei Bewährung in der zweiten Ehe u. ä. möglich? Das Grundargument des Sakramentenausschlusses ist nicht widerlegt: das Leben im Ehebruch.

K. präzisiert nun das Problem: Eine Lösung sei bisher nicht gefunden, weil die eigentliche Frage nicht bedacht wird, nämlich die nach der Beurteilung der neuen Ehen von Geschiedenen, die wieder geheiratet haben. Dieses Bedenken muß auf dem Hintergrund des Eheverständnisses geschehen, das das Zweite Vatikanische Konzil lehrt.

Indem K. im zweiten Teil der Konzilslehre nachgeht, konfrontiert er das herkömmliche Ehebild mit dem konziliaren. Dem auf einen Zweck hin ausgerichteten Vertrag über bestimmte Rechte und Pflichten stellt er den Bund als auch rechtliche, vor allem aber personale und religiöse Wirklichkeit gegenüber. In der Willenseinigung, die das Sich-Schenken und -Annehmen beider Partner ist, kommt eine neue Wirklichkeit zustande, eine personale Lebenseinheit, die jeden Partner als Selbst erhält und doch mehr ist als die Addition der Individuen. Die neue Lebenseinheit wird von Gott mitgeschaffen. Die geschlechtliche Prägung der Eheleute ist darin keine rein leibliche Gegebenheit, sondern Bestimmung ihrer leiblich-seelisch-geistigen Ganzheit. Die geschlechtliche Vereinigung ist daher nicht rein körperlicher Vorgang, sondern Vollzug der Lebenseinheit Ehe. Der eheliche Bund ist immer, auch bei Nichtchristen, als individueller von Gott geschaffen und daher Darstellung des Bundes Gottes mit seinem Volk. Unter Christen ist er darüber hinaus Zeichen für den neuen Bund, für die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus, für die Haupt-Leib-Einheit Christi mit der Kirche. Jede Ehe stellt sich somit als religiöse Wirklichkeit dar. Zur komplexen Gesamtgestalt der Ehe gehört aber auch ihre rechtliche Dimension, innerhalb derer sich der konziliare Neuansatz vor allem in der Änderung der Inhaltsbestimmung zeigt. Nicht mehr die geschlechtliche Vereinigung ist wesentlicher Vertragsinhalt, sondern die personale Lebenseinheit der Gatten. Das Zustandekommen der Ehe sieht das Konzil in der Verbindung der Partner miteinander durch Gott. K. schließt diesen Teil mit der Feststellung ab, daß der rechtliche Gesichtspunkt zur Beurteilung einer gültigen oder ungültigen Ehe nicht übergangen, aber auch nicht verabsolutiert werden darf.

Der dritte Teil setzt sich mit der Vorstellung von der Auflösung einer Ehe auseinander. K. weist zunächst nachdrücklich auf die Ungereimtheiten des Eherechtes hin, das die Unauflöslichkeit als Wesenseigenschaft jeder Ehe bezeichnet, dennoch bestimmte Auflösungen zuläßt. Die Erklärung dafür sieht K. in der einseitig vertragsrechtlichen Perspektive: Ein Rechtsverhältnis kann, wenn schon nicht durch die Vertragspartner, so doch durch die Autorität gelöst werden, die Rechtsmacht darüber hat. Wenn die Ehe aber mehr ist als ein Rechtsverhältnis, nämlich eine Lebenseinheit, in die die Gatten sich geben und in der sie von Gott verbunden werden, dann ist keine Auflösung, keine Rückkehr in den Ledigenstand möglich. Die Unauflöslichkeit ist „nicht eine Rechtsqualität eines Rechtsverhältnisses, sondern eine Lebensqualität einer Lebenseinheit" (51). Daher hält K. jede Ehe, ob sakramental oder nicht, vollzogen oder unvollzogen, für absolut unauflöslich. Auch der Tod führt nicht zurück zum Zustand vor der Eheschließung. Die Lebenseinheit allerdings ist zerstört. Auch andere Arten der Zerstörung der Lebenseinheit sind möglich, und zwar solche äußerer Art und Ursache wie Krieg und politische Verhältnisse. Die Zerrüttung sieht K. ebenfalls als Zerstörung der Lebenseinheit an. Zwar ist die Wiederherstellung theoretisch möglich, doch kann das Zerbrechen nach allgemeiner Lebenserfahrung kaum wieder rückgängig gemacht werden. Die Zerstörung der Lebenseinheit ist nicht mit einer Zerstörung der Ehe gleichzusetzen. Was Gott getan hat, indem er die Gatten verband, ist nicht reversibel. Die Partner können, auch wenn der Widerruf der Selbstübereignung die Lebenseinheit zerstört hat, diese jederzeit (ohne neue Eheschließung) wiederbeleben.

Mit dem vierten Teil geht K. das an, was er als Kern des Problems ansieht: die Beurteilung einer Ehe, die nach Zerstörung der personalen Lebenseinheit mit einem neuen Partner eingegangen wurde. Dabei geht er mit dem rechtlichen Befund kritisch um, indem er die von Gott und den Gatten begründete Ehe als Lebenseinheit zum Ausgangs- und Bezugspunkt nimmt. Zerstörung der Lebenseinheit, Scheidung ist Verstoß gegen Gottes Gebot. Wenn die Gatten sich gegenseitig übereignen wollten – vor allem in der erzwungenen Eheschließung sieht K. eine Ausnahme –, ist die Scheidung auch einer ungültigen Ehe ein solcher Verstoß, besonders anstoßerregend in den Fällen des reinen Formmangels. Aber den Verstoß gegen das Scheidungsverbot nimmt die Kirche nicht so ernst, daß sie daran den Ausschluß von den Sakramenten knüpfte. K. unterstützt das, wenn die zerstörte personale Lebenseinheit nicht wiederhergestellt werden kann. Die nach Scheidung geschlossene zweite Zivilehe charakterisiert K. mit dem Sprachgebrauch des Codex zunächst als Ehe, wenn auch als ungültige. Die Heirat vor dem Standesbeamten erzeuge auch bei Katholiken den Schein einer gültigen Ehe. Die Allgemeinheit sei über die Art der Eheschließung zumeist nicht informiert. Die ungültige Ehe ist beim Wegfall des Hindernisses, das ihr im Wege stand, sanationsfähig; die Partner sind sittlich verpflichtet, sie gültig zu machen.

Unter personalem Gesichtspunkt kann die zweite Ehe nicht dasselbe sein wie die erste, aber auch wiederum kein Nichts. Die Partner tun bei der zweiten Eheschließung dasselbe wie bei einer gültigen: Sie wollen sich gegenseitig übereignen. Durch öffentliche Kundgabe erklären sie sich bereit, sich verbinden zu lassen, auch wenn ihre Bindung zur Ehe durch Gott fehlt.

Zur Frage der sittlichen Zurechenbarkeit stellt K. heraus, daß objektiv rechtswidriges Handeln durch Gutgläubigkeit zwar nicht rechtmäßig, wohl aber sittlich entschuldbar sein kann. Zu unterscheiden ist auch zwischen der Schuld an der Zerstörung der ersten Ehegemeinschaft und der Vorwerfbarkeit der Wiederverheiratung. Hierfür spielen die Motive eine wichtige Rolle. Es ist möglich, daß keine persönliche sittliche Schuld oder doch keine schwere vorliegt, aber auch, daß man die wieder Heiratenden nicht davon freisprechen kann. Dann ist aber noch zu fragen, ob das Verbleiben in der zweiten Ehe nunmehr sittlich gerechtfertigt werden kann. Dazu will K. die Frage beantwortet wissen, ob bei den jetzt herrschenden persönlichen Umständen die (in Wirklichkeit früher erfolgte) Eheschließung sittlich zu rechtfertigen wäre.

Kann der zweiten Ehe die Anerkennung als Putativ-Ehe zukommen? Im guten Glauben der Partner sieht K. den entscheidenden Punkt. Guter Glaube aber sei nicht nur dann geschützt, wenn er mit einem Irrtum über die Gültigkeit der Ehe einhergehe, sondern auch, wenn sich jemand für entgegen der ihm bekannten objektiven Norm berechtigt hält, anders zu handeln, als diese gebietet. Nicht für die rechtliche Einordnung, wohl aber für die sittliche Bewertung reicht solcher guter Glaube aus. Die subjektive Überzeugung gibt den Ausschlag. Sie kann der objektiv rechtlich ungültigen zweiten Ehe den Makel sittlicher Schuld nehmen. K. empfiehlt, die offizielle Anerkennung der getroffenen Entscheidung von einer vorhergehenden pflichtmäßigen Beratung mit einem dazu beauftragten seelsorglichen Organ der Kirche abhängig zu machen. Die sittliche Beurteilung des geschlechtlichen Umgangs der Partner in der zweiten Ehe geht für K. davon aus, daß dahinter echter Ehewille steht, wirkliches gegenseitiges Schenken und Annehmen, personale, öffentlich bekundete Bindung, die dazu führt, daß im geschlechtlichen Vollzug das gegenseitige Übereignetsein ausgedrückt und vertieft wird wie in einer gültigen Ehe. Die positive Bewertung der Sexualität war im Eheverständnis des alten Rechtes, das die Ehe als Zweckgemeinschaft zur Zeugung und Fortpflanzung sah und nur in dieser Zweckbestimmung eine Rechtfertigung des geschlechtlichen Umgangs erkennen konnte, nicht möglich. Für K. ist Geschlechtsverkehr sittlich gut, wenn er Ausdruck personaler Lebenseinheit in einer (gültigen oder ungültigen) Ehe ist, schlecht dagegen, wenn er – ob außerhalb, neben oder in einer Ehe – ohne solche personale Gemeinschaft vollzogen wird. Ausschlaggebend ist die Selbstübereignung der Partner aneinander, wenn in dieser selbst nicht schwere sittliche Schuld liegt. Ist die zweite Ehe nicht vorwerfbar, dann auch der geschlechtliche Umgang in ihr nicht. Wenn aber die neue Eheschließung nicht gerechtfertigt werden kann, vermag auch die cohabitatio fraterna sie nicht zu entschuldigen. Die Folgerung für die Sakramentenzulassung hängt von dem Befund anhand der vorgenannten Kriterien ab. Wenn den Partnern „aufgrund ihrer redlichen subjektiven Überzeugung die neue Eheschließung und folglich auch der Vollzug der Geschlechtsgemeinschaft nicht als schwere persönliche sittliche Schuld anzurechnen sind, verharren sie nicht in einem sündhaften Verhältnis, das wirksamer Lossprechung von Sünde entgegenstünde" (100).

Eine kirchliche Eheschließung Geschiedener lehnt K. als den Tatsachen widersprechend ab. Die erste Ehe ist nicht gelöst, eine zweite gültige Ehe, wie sie durch die Willenserklärung vor der Kirche in der Regel begründet wird, nicht möglich.

Mit „flankierenden Maßnahmen", von denen der Teil V handelt, will K. der Gefahr des Mißbrauchs und der Aushöhlung der Lehre von der Unauflösbarkeit der Ehe steuern. Er verlangt eine kompromißlose Verkündigung der Unauflösbarkeit der Ehe und eine Beseitigung der im Kirchenrecht gängigen Eheauflösungen. Geeignete Ehevorbereitung soll dazu beitragen, daß Ehen überhaupt als Lebenseinheit eingegangen werden. Die Feier der Eheschließung soll so gestaltet werden, daß Gottes Tun am Menschen auch bei der Eheschließung verdeutlicht wird. Eheberatung soll nicht nur in Krisensituationen, sondern ständig bereitstehen. Den Gescheiterten, Geschiedenen soll Hilfe zum Alleinsein gegeben werden. Zur Entscheidung, ob eine neue Ehe ohne persönliche schwere sittliche Schuld möglich ist, ist Hilfe zu leisten und die gefundene Entscheidung zu respektieren. Die Gemeinde schließlich muß vor Ärgernis dadurch geschützt werden, daß sie über die Grundstrukturen des Problems unterrichtet wird, über die Unterscheidung von objektiver Norm und sittlicher Zurechenbarkeit.

War ein solches Büchlein angesichts der schon vorhandenen Literatur nötig? Ich meine wohl. K. führt mit seinen Überlegungen aus dem Pferch der bisherigen Argumente hinaus. Die Möglichkeit dazu gibt ihm die eindrucksvolle Darlegung der Konzilslehre über die Ehe, deren Kern nicht nur die Aufhebung der Hierarchie der Ehezwecke oder eine pastoralere und personalere Redeweise über die Ehe ist, sondern die Rückkehr zur Sicht der Ehe als gesamtmenschlicher Wirklichkeit, die in der rechtlichen Dimension nur sehr partiell erfaßt ist. Der Wandel von der Zweckehe zur Ehe als Selbstzweck, von der kirchlich gesegneten Institution der Fortpflanzung zur personalen Lebenseinheit zweier Menschen, die den Bund Gottes mit den Menschen, Jesu Christi mit der Kirche darzustellen vermag, ist von kaum einem Kirchenrechtler bisher so klar herausgearbeitet worden. K. aber wird durch das Ernstnehmen des konziliaren Eheverständnisses befähigt, die Elemente der angesprochenen Problematik an die richtige Stelle zu verweisen. Sein Weg ist dabei ganz anders als die bisher gegangenen, indem er nicht Fundamentalaussagen abschwächt, um sekundäre Fragen auf dem hohen Postament belassen zu können, auf das sie gehoben worden sind (Unauflöslichkeit der Ehe einerseits, sittlicher Stellenwert des Geschlechtsverkehrs andererseits), sondern richtig wertet: Nicht nur die Partner schließen die Ehe, sondern Gott verbindet sie zur Ehe. Dieser Bund ist keiner Auflösung mehr fähig, auch nicht durch die Macht der Kirche. Umgekehrt: Ehe ist nicht identisch mit legitimer Sexualität, sondern diese ist Ausdruck einer Selbstübereignung, die in einer gültigen Ehe Vollgestalt gewinnen soll (und nicht immer gewinnt), in einer ungültigen aber zumindestens begrenzte Gestalt und sittlich verantworteten Ort hat.

K. schont die Aporien der bisherigen Lehre und Disziplin nicht, reitet aber auch nicht darauf herum: Auflösung unauflöslicher Ehen; Verschiebung des Beurteilungskriteriums von dem Verstoß gegen Gottes Verbot der Ehescheidung hin zu der Unerlaubtheit des Geschlechtsverkehrs. K.s Frage ist keine kirchenrechtliche – die Wandlung vom CIC/1917 zum neuen Codex, der keine Straftat der Bigamie mehr kennt, streift er nur –, sondern die nach den Voraussetzungen der Absolution, der Disposition zum Empfang der Sakramente.

Mit Recht ordnet K. die rechtlichen Aspekte der Ehe in das Gesamtgefüge der Ehetheologie ein. Welchen Sinn aber hat es, welche Funktion für das Ergebnis und die Durchsetzbarkeit seines Denkansatzes, die ungültige Ehe Geschiedener der Putativ-Ehe gleichzuachten, wenn auch nur in der Weise eines verzichtbaren Vorschlages? Die sittliche Rechtfertigung der Partner hängt nicht davon ab, ob ihre Gemeinschaft Putativ-Ehe sein kann (vgl. 100). Mir scheint die Sorge des Papstes, auf die K. kurz eingeht (105), nicht hoch genug eingeschätzt, die Lehre von der Unauflöslichkeit gerate in Gefahr. Zunächst habe ich Zweifel, daß die Putativ-Ehe eine Rechtsfigur zum Schutz des guten Glaubens an das So-Handeln-Dürfen ist, auch wenn es im Bewußtsein der Rechtswidrigkeit geschieht (vgl. 92). Es geht ja nicht um die sittliche Erlaubtheit, sondern um die Rechtsfolgen. Das Recht kann nicht vorsätzlich rechtswidriges Handeln in den Rechtsfolgen dem rechtmäßigen gleichstellen. Es höbe seinen eigenen Anspruch auf. Es geht vielmehr um die Bewahrung dessen, was gutgläubig als rechtmäßig gewollt ist, vor den Folgen des Rechtsirrtums. Die Rechtfertigung des sexuellen Umgangs in der Putativ-Ehe folgt (nach herkömmlicher Argumentation) aus dem guten Glauben an die Gültigkeit, nicht aus dem an die sittliche Erlaubtheit bewußt rechtswidrigen Tuns.

Indem K. den Gedanken der Putativ-Ehe ausbaut bis hin zu einer „offiziellen Anerkennung" der getroffenen Entscheidung zur zweiten Ehe (vgl. 89, 113), will er dieser ungültigen Ehe eine amtliche Stütze geben, die sie nicht braucht. Denn die sittliche Bewertung wird dadurch nicht beeinflußt, bedeutende kirchenrechtliche Folgen hängen nicht davon ab, aber die auch von ihm klar bekämpfte Verwischung der Unauflöslichkeitslehre wird kaum zu verhindern sein. Es muß genügen, daß die Kirche Entscheidungen respektiert und ihren Respekt auch in der Gemeinde verkündet. Die Forderung nach Anerkennung durch institutionalisierte Gremien gefährdet die Durchsetzbarkeit der Grundidee.

Eine Frage ist mir offen geblieben: Was ist für K. Ehebruch? Es ist wohl unstreitig, daß Ehebruch kaum als persönlich nicht vorwerfbar qualifiziert werden kann. Was aber ist die ohne persönliche schwere Schuld in einer zweiten Ehe gelebte Sexualität? Ehebruch kann nicht durch die böse Absicht definiert sein, die die Argumentation mit der Putativ-Ehe (vgl. 95) nahelegt. Darf man aus den Überlegungen über die Zuordnung von Selbstübereignung und personaler Sexualität schließen, daß Ehebruch sich als Verstoß gegen eine bestehende andere Lebensgemeinschaft definiert, diese also voraussetzt? Daß nach Zerstörung der Lebenseinheit der Gatten also ein Ehebruch nicht mehr möglich ist? Ich glaube, die sittliche Bewertung der zweiten Ehe setzt eine Klärung des Ehebruchbegriffs voraus.

Was ist der Ertrag dieses Büchleins? Es gelingt K. zu zeigen, daß die Geschlechtsgemeinschaft mit dem Partner der zweiten Ehe sich nicht primär am rechtlichen Kriterium „Gültigkeit oder Ungültigkeit" bemißt, sondern in der Annäherung an die Vollgestalt von Ehe, in der nach konziliarem Verständnis der Geschlechtsverkehr nicht Inhalt ist, sondern Ausdruck für Inhalt, für die personale Lebenseinheit. Soweit diese auch in der zweiten Ehe realisierbar ist, rechtfertigt sich auch der sexuelle Umgang. Voraussetzung ist aber, daß die Zerstörung der ersten Ehe und die Eingehung einer neuen Ehe nach den Kriterien der persönlichen Schuld vergebbar sind. Daran aber hat schon die traditionelle Lehre nicht gezweifelt. Fazit: Ein Buch, das die Perspektiven zurechtrückt und damit den Ausblick öffnet auf einen christlich verantworteten Umgang mit Menschen in pastoraler Not.

Münster Klaus Lüdicke

Barion, Hans: **Kirche und Kirchenrecht.** Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Werner Böckenförde. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Verlag Ferdinand Schöningh (1984) XII, 710 S. geb. DM 98.–

Der vorliegende Sammelband wird eröffnet von den beiden Beiträgen Sebastian Schröckers „Der Fall Barion" und Werner Böckenfördes „Der korrekte Kanonist", in denen das Leben und das Wirken des Bonner Kanonisten Hans Barion gewürdigt werden. Die Aufsätze B.s werden mit drei Publikationen eröffnet, die um das kanonistische Denken Rudolph Sohms kreisen. Sohm war für B. der Gelehrte, an dessen (gegensätzlicher) Position er das Wesen des katholischen Kirchenrechts entwickelt. B. verdankt Sohm die Einsicht, daß die Entscheidung über das Wesen und den Wert des Kirchenrechts von der Auffassung abhängt, die einer vom Wesen des Christentums hat. Sohm unterschied nun eine Kirche im Glaubenssinn und eine Kirche im Rechtssinn; die katholische Kirche setzte sie ineins, Luther beseitigte die Ineinssetzung, und das war nach Sohm seine große Tat. B. hat den fundamentalen Gedanken Sohms, daß (nach katholischer Auffassung) das Kirchenrecht allein um der Kirchenlehre willen besteht, daß es also seine Aufgabe ist, die geschichtliche Form der Offenbarung zu erhalten, als richtig erkannt und ihn bis zur letzten Stunde seines Lebens festgehalten. B. ist der Meinung, daß alle Kritik gegen Sohm, die nicht auf der Ebene des Glaubens argumentiert, nicht durchschlägt. Er erweist Sohms Position gegenüber dem Kirchenrecht als unanfechtbar, falls man seine Glaubensüberzeugung teilt. Er führt damit die Kontroverse gegen Sohm auf den entscheidenden Punkt, nämlich die Aufstellungen Luthers, zurück. Sohms System ist die folgerichtige Durchführung der lutherischen Grundsätze über die Freiheit eines Christenmenschen, und es ist die einzige, die folgerichtig ist; alle anderen Systeme sind Umbiegungen, Verbeugungen vor der Macht der Tatsachen oder (nicht zugegebene) Anleihen beim Katholizismus.

Die zweite Abteilung des vorliegenden Sammelwerkes überschreibt Böckenförde „Kirche und Kirchenrecht"; darin sammelt er eine Reihe bedeutender Beiträge aus der Feder B.s, vor allem zur Kirchenverfassung. Man wird in diesem Abschnitt den gewichtigsten Teil des Buches sehen dürfen. Die darin gemachten Ausführungen basieren auf dem CIC/1917 und sind daher in den Einzelheiten teilweise überholt. Da aber B. seinen Blick stets auf das Grundsätzliche, im besonderen also auf das göttliche Recht richtet, behalten sie ihren Wert.

Der Beitrag „Konkordat und Kodex", den B. für die Festschrift Stutz geliefert hatte, stellt sich als eine Vorarbeit für eine größere, von B. allerdings nicht geschriebene Untersuchung über die Technik der Konkordate dar. Die Abhandlung „Sacra Hierarchia" will das Verhältnis der Kleriker zueinander, „die Führungsordnung der katholischen Kirche", darstellen. Der Beitrag befaßt sich in vier Abschnitten mit der ständischen Gliederung der Kirche, mit der Klosterverfas-

sung, mit der Missionsverfassung und mit der hierarchischen Verfassung im allgemeinen. In dem Aufsatz „Ordnung und Ortung im kanonischen Recht" stellt er c. 329 § 1 CIC/1917 als Grundlage der Ortung im kanonischen Recht vor. Kanonische Ordnung durch Ortung kann nur über die Ecclesiae peculiares geschaffen werden. Ecclesiae peculiares sind nach göttlichem Recht einzurichten, Territorialverfassung und Bischofsverfassung fordern sich gegenseitig. Die Potestas ordinaria des Bischofs ist eine territorial eigenständige und (auf die Ecclesia peculiaris) begrenzte Gewalt. Der 1956 gehaltene Vortrag „Ordo et Regimen fidelium" wendet sich erneut c. 948 CIC/1917 zu und erforscht seine rechtsgeschichtlichen Grundlagen. Die Tatsache, daß dieser Fundamentalkanon (auch) die Jurisdiktionsgewalt als Ziel der Weihe bezeichnet, hat bekanntlich zu sehr verschiedener Auslegung Anlaß gegeben – bis zur Eliminierung dieser gewichtigen Aussage. B. hat erkannt, daß dieser Canon den Ordo zur Grundlage beider Hierarchien macht, daß also der oben erwähnte Ausweg ein Irrweg ist.

Die folgenden Lexikonartikel „Kirche" und „Kirchenverfassung" bieten auf knappem Raum selbständige Darlegungen der darin enthaltenen Materie. An dieser Stelle führt B. zum ersten Mal den Begriff der „progressistischen Konzilspartei" ein, der in der Folgezeit eine große Rolle bei ihm spielen sollte, indem er jeweils die Bestrebungen dieser so apostrophierten kirchlichen Kreise und die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils miteinander vergleicht, wobei er an Deutlichkeit der Sprache nichts zu wünschen übrigläßt. Er ist der Überzeugung, daß die Dokumente des letzten Konzils das Bild der Kirche aufs stärkste ändern, und verweist gleichzeitig darauf, daß sie, weil sie nicht unfehlbar sind, die Möglichkeit der späteren Revision zulassen. Er stellt fest, daß zu der im wesentlichen gewahrten bisherigen lehramtlichen Auffassung der Kirche „das neue progressistische Begriffskleid" nicht paßt (254). Die Scheidung zwischen der katholischen Kirche als der einzigen formierten und den nichtkatholischen, nicht formierten Kirchen ist nicht ausgleichbar (256). Die Einführung des Bischofskollegiums ist nach B. das Mittel der progressistischen Konzilspartei, um die bisherige hierarchische Ordnung „zu verunklären" (257). Die Konstitution über die Kirche hat aber nach ihm die These von der primär gesamtkirchlichen Gewalt der Bischöfe abgewiesen. Was die Frage angeht, ob teilkirchliche Instanzen und Gruppierungen (wie Metropoliten und Bischofskonferenzen) originäre, einer besonderen gesamtkirchlichen Ermächtigung nicht bedürftige Jurisdiktionsgewalt auszuüben vermögen, sieht B. sie vom Konzil durch einen Formelkompromiß zugunsten der progressistischen und einen Sachkompromiß zugunsten der überlieferten Position beantwortet (260). Die gesamtkirchliche Machtbefugnis des Bischofskollegiums ist auf das Zusammenwirken mit dem Papst angewiesen, was umgekehrt nicht gilt (267). Bei dieser Gelegenheit entwickelt B. die gewichtige These, daß das Bischofskollegium nur solange begrifflich ein Kollegium von Bischöfen ist, als es nicht tätig wird, während beim Tätigwerden auch nichtbischöfliche Jurisdiktionsträger an seinen Beschlüssen mitwirken (267). Im ganzen sieht er im Bischofskollegium eine theoretische und überflüssige Neuerung (267).

In den folgenden Beiträgen setzt sich B. mit den Aufstellungen Joseph Kleins auseinander. Es handelt sich dabei um die bekannte protestantische Position zu Kirche und Kirchenrecht, die Klein schon vertrat, als er noch als katholisch galt; B. hätte es sich leicht machen können, indem er auf die lehramtlichen Verwerfungen der häretischen Aussagen verwies. Aber er wählte den Weg, sich eingehend auf Kleins Thesen einzulassen und sie einer Prüfung zu unterziehen, vermutlich weil ihm Klein persönlich nahestand und weil er in ihm in gewisser Hinsicht einen Jünger Sohms erkannte.

Der folgende Artikel „Kirchenrecht" ist wiederum ein Musterbeispiel B.scher Stoffbeherrschung, Gliederungskunst und Originalität. Kompromißlos hebt er Wesen und Aufgabe des Kirchenrechts gegenüber abschwächenden Euphemismen heraus.

Glänzend geschrieben ist auch der nächste Beitrag „Römisch-katholisches Kirchenrecht". Man lese beispielsweise, was B. zu der ekklesiologischen Bedeutung des Kirchenrechts zu sagen weiß (338f). Der umfangreiche Beitrag „Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft vom katholischen Kirchenrecht" (aus dem Jahre 1961) ist eine auf hoher Warte stehende Beschreibung grundsätzlicher Positionen und Aufgaben der Kanonistik. B. entwickelt die wissenschaftlichen Probleme des kanonischen Rechts von dem Zentralpunkt der Kirche als einer durch göttliches Recht formierten Rechtskirche. Unter den wissenschaftstheoretischen Fragen geht er zuerst das Verhältnis von Kanonistik und Theologie an und hebt hierbei unter den Stichworten Ancilla theologiae, Custos theologiae und Illuminatrix theologiae die wichtigsten Berührungspunkte hervor. Schon damals weist er unüberhörbar auf die anhebende lehrmäßige Verwirrung in der katholischen Kirche hin, die vor Trägern des Lehramtes nicht halt machte (355f). Danach wendet er sich dem Verhältnis des kanonistischen Systems zu seiner Geschichte zu. Er hebt den Unterschied kanonistischer und profanwissenschaftlicher Betrachtung der kirchlichen Rechtsgeschichte hervor und macht dabei Ausführungen, die in ihrer Art einmalig sind (360–374). Unter den inhaltlichen Fragen, die der Kanonistik zu beantworten aufgegeben sind, nennt B. das Verhältnis von Recht und Ethik innerhalb des kanonischen Rechts, das Verständnis der Kirche als einer auch naturrechtlichen Gemeinschaft und die kanonistische Theorie der kirchlichen Rechtsbeziehungen zum Staat. B. weiß und gibt zu, daß seine Behandlung des ihm gestellten Themas eigenwillig ist und sich kaum auf die herrschende Meinung berufen kann, ist aber überzeugt, daß sie dogmatisch einwandfrei und wissenschaftlich haltbar ist. Ebensowenig zeigt er sich bekümmert darüber, daß er den Gegensatz zu der protestantischen Position pointiert herausarbeitet; er spricht es offen aus, daß er eine Kircheneinigung zwischen Katholiken und Protestanten für ausgeschlossen hält (402). Ein Ökumenismus von Life and Work ist möglich, ein Ökumenismus von Faith and Order ist unmöglich. B. war übrigens ebenso überzeugt, daß mit den Orthodoxen wegen ihrer Ablehnung einer Rechtskirche ein gemeinsamer Boden nicht gefunden werden kann (155).

Die dritte Reihe von Beiträgen B.s, die Böckenförde für das Sammelwerk ausgewählt hat, ist dem Thema „Kirchliche und politische Gewalt" gewidmet. Seine These lautet: Die katholische Kirche ist über alle politischen Zwänge erhaben; sie braucht sich nicht politisch zu entscheiden.

B. weiß Auctores probati dafür heranzuziehen, daß die Kirche gegenüber der politischen Form grundsätzlich indifferent ist und als Ziel ihrer politischen Entscheidungen lediglich die Sicherung ihrer Freiheit zum Bekenntnis und zur Verwirklichung des Glaubens ansieht (475). Es machte B. hier offensichtlich Vergnügen, dem von progressistischer Seite verunglimpften oder lächerlich gemachten Alfredo Ottaviani seinen hohen Respekt zu bezeugen (472). Seine eigene Ansicht entwickelt er anhand ausgewählter geschichtlicher Beispiele, nämlich der Ralliement-Politik in Frankreich, der Stellungnahme des deutschen Episkopats vom 28. März 1933, dem Druck des Heiligen Stuhles auf die italienischen Christdemokraten zur Öffnung nach links und seiner Forderung an die belgischen Katholiken zur Unterstützung der antiflämischen Politik des Kardinal Suenens. Die Anerkennung eines Regimes durch die Kirche ist niemals eine grundsätzliche, stets nur eine faktische für dessen Dauer und unter Vorbehalt der kirchlichen Rechte (479f). Die Potestas indirecta der Kirche, also ihre Weisungsgewalt gegenüber der politischen Betätigung der Katholiken, kann nur ratione peccati wirksam werden, d. h. auf dem Umweg über die Erklärung eines politischen Verhaltens als schwer sündhaft (502). Solche Weisungen sind nach B. als im Gewissen verbindliche nicht möglich, wenn es sich um einen Staat handelt, in dem die Kirche im Blick auf den unaufhebbaren Verfassungskern zum Ralliement aufgerufen hat und der sich bei seiner Gesetzgebung im Rahmen dieses Verfassungskerns hält. Die Kirche spricht hier nach B. als Partei, d. h. sie verpflichtet nicht unter Sünde (506).

Der vierte Abschnitt des Buches bietet Aufsätze, in denen sich B. mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil beschäftigt. In der Zeitschrift „Der Staat" hat er drei kanonistische Berichte über diese Versammlung vorgelegt.

Der Schlüssel zum Verständnis der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils war B. der Gegensatz zwischen sogenannter kurialer und progressistischer Konzilspartei, den er durch die Sachproblematik bedingt sah, wobei wiederum die Dichotomie von göttlichem und rein kirchlichem Recht für ihn als Ausgangspunkt fungierte. Die progressistische Konzilspartei fand er hauptsächlich von dem Bestreben bewegt, die Kirche dem reformatorischen Standpunkt anzunähern. B. sah das geltende kanonische Recht durch die Einführung der Bischofskonferenzen neuen Typs, die praktisch an die Stelle der Partikularkonzilien traten, verbessert. Der Konstitution über die Liturgie bescheinigte er, daß sie insofern im Rahmen des überkommenen kanonischen Rechts bleibt. Die Konstitution über die Kirche bezeichnete er als dogmatisch zwiespältig (520). Er fand in ihr eine eindeutige Entscheidung zugunsten des katholischen Kirchenbegriffs gegen den reformatorischen Kirchenbegriff; allerdings berücksichtigte er das gewichtige Wort subsistit nicht bei seiner Analyse. Die ständische Gliederung der Kirche sah er im wesentlichen gewahrt, wenn er auch manche Konzessionen an die progressistische Konzilspartei feststellte. Während diese nach B. darauf zielte, mit der Einführung des Bischofskollegiums das Primatsdogma des Ersten Vatikanischen Konzils zu demontieren, habe die Konstitution zwar den Begriff des Bischofskollegiums übernommen, aber an der zweifachen Wurzel der bischöflichen Gewalt festgehalten. B. sah indes einen Widerspruch darin, daß, da die Jurisdiktion des Bischofskollegiums durch den Tod oder das Ausscheiden einzelner Mitglieder nicht gemindert wird, neue Mitglieder die Jurisdiktion durch einen eigenen hierarchischen Akt erhalten müssen (525); die Lehre vom Bischofskollegium sei daher überholbar. Die progressistische These von der primär gesamtkirchlichen Gewalt der einzelnen Bischöfe habe das Konzil abgewiesen. Die Konstruktion des Bischofskollegiums ist nach B. schlechthin unhaltbar (530). Die Behauptung, die zwölf Apostel seien ein Coetus stabilis gewesen, treffe nicht zu, eine apostolische Kollektivnachfolge der Bischöfe gebe es nicht. Die Aussagen des Konzils über die nichtkatholischen religiösen Gemeinschaften fand Barion zweideutig (533f). Da sich keine Lehraussage der Konstitution über die Kirche ausdrücklich als definiertes Dogma bezeichnet, sei ihre Ekklesiologie sachlich reversibel (534). B. setzte dieserhalb Hoffnung auf die folgende theologische Diskussion. Ein Beitrag eigener Art ist der Aufsatz „Das konziliare Utopia. Eine Studie zur Soziallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils." Darin verschärft sich die Kritik B.s an dieser Versammlung. Jetzt schreibt er: „Der korrekte Kanonist kann den progressistischen Texten, Thesen und Tendenzen des Vaticanum II in allen grundsätzlichen Fragen nur zustimmen, wenn er verleugnet, was er bis zum Tode Pius' XII. als verpflichtende katholische Glaubenslehre betrachtet hat, wissenschaftlich betrachten mußte und lehramtlich zu betrachten gehalten war" (553). Er konstatierte also jetzt einen Bruch in der Kontinuität der Lehre.

Dann ging er die – wie er es nannte – wirtschaftliche und gesellschaftliche Ideologie an, die ihren Sitz im dritten Kapitel des zweiten Teils der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" habe. Seine Frage war, ob das darin zutage tretende Verständnis des Sozialen als eines auf wirtschaftliche Gleichheit abzielenden Programms der Güterumverteilung theologisch begründet sei oder wenigstens theologisch begründet werden könne. Er kommt zu der Antwort, daß die konziliare Lehre von der Mitbestimmung einen innerweltlichen Sachverhalt religiös mißverstehe und daß die konziliare Stigmatisierung des großen Besitzes als überflüssig und ethisch minderwertig auf der unzulässigen Übertragung eines Ideals der Vollkommenheitsethik in die Gemeinethik beruhe. Der letzte schrift-

lich vorgelegte Beitrag dieses Sammelbandes gilt der politischen Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Unter politischer Theologie versteht B. geistliche Verkündigung, die den weltlichen Bereich betrifft (600). Die konziliare Staats- und Verfassungslehre sucht er in den Nr. 74–75 der Pastoralkonstitution auf. An die konziliare Staatslehre richtet er die beiden Fragen, ob sie politische Theologie und ob sie Theologie sei. B. findet in Nr. 74 einen pluralistischen Gemeinwohlbegriff, eine Deckung von Communitas politica und Communitas civilis und ein unreflektiertes Ineinander von pluralistischer Struktur der Gemeinschaft und ihrer politischen Begründung auf eine Volonté générale. Darin liege ein Selbstwiderspruch. Es sei uneinsichtig, wie der Pluralismus der konziliaren bürgerlichen Gemeinschaft und die Einlinigkeit der konziliaren öffentlichen Gewalt rechtlich miteinander bestehen könnten (623). Nr. 74 enthält nach B. politische Theologie, aber diese sei Politik und nicht Theologie (630), weil sie eben in Wahrheit nicht theologisch argumentiere, und es gibt nach ihm auch keine Möglichkeit, den Abschnitt in den Rang einer theologischen Lehraussage zu erheben.

Im Epilog druckt Böckenförde einen nichtöffentlichen Vortrag ab, den B. am 28. September 1970 in Ebrach gehalten hat; er trägt den Titel „Aufgabe und Stellung der katholischen Theologie in der Gegenwart". In diesem Vortrag erreicht die Kritik B.s am Konzil und der nachkonziliaren Entwicklung ihren Höhepunkt. Er sprach jetzt von der „Zerstörung der Katholischen Kirche durch das Zweite Vatikanische Konzil" (650). Hier gestand er, er fühle sich in bezug auf das Zweite Vatikanischen Konzil „an der Nase herumgeführt" und „lächerlich gemacht" vor seinen Hörern. „Ich will mich von diesem System, das mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Herrschaft gekommen ist, vollständig und absolut absetzen" (661). Als das Wesen des mit dem Vat. II vollzogenen Bruchs sah er die Hinwendung der katholischen Kirche zum Ökumenismus an; dieser sei mit ihrem Wesen unvereinbar (652). B. begründete diese Inkompatibilität mit der rechtlichen Identität von katholischer Kirche und Kirche Christi sowie mit der notwendigen geschichtlichen Identität der sichtbaren Kirche mit sich selbst. Zu diesem Kirchenbegriff stehe der Luthers konträr. Zwischen diesen beiden Begriffen gibt es nach B. keinen Ausgleich; der Ökumenismus, der das nicht wahrhaben will, ist nach ihm „wissenschaftlich brüchig" (658). Die Wirkung des erwähnten Bruchs in der Kirche ist nach B. die Heterodoxie. Dies ist nach ihm zu greifen in der Übernahme des Prinzips Sola scriptura durch das Zweite Vatikanische Konzil, die Aushöhlung des Primats durch die Kollegialität und die Zerstörung der Meßopferlehre. B. kritisierte dann die Unterscheidung zwischen Substanz und Formulierung eines Dogmas. Als Wurzel des Bruchs machte B. die politische Theologie namhaft. Er warf der Kirche vor, daß sie auf eine bestimmte politische Form hinziele, nämlich die absolute Demokratisierung des Staates (669). Die Kirche lasse sich aber auf keine politische Form, also auch nicht auf die Demokratie festlegen; denn die Offenbarung gebe dafür nichts her. Man wird angesichts dieses Beitrags manche Frage stellen müssen. So wäre beispielsweise zu fragen, ob nicht das Prinzip „Sola scriptura" in der Konstitution über die Offenbarung gegenüber dem protestantischen Verständnis modifiziert ist und ob nicht die Kritik an der Meßopferlehre des Konzils überzogen ist.

Die in dem Sammelband vereinigten Aufsätze lassen die geistige Physiognomie B.s deutlich heraustreten. Seine Überlegenheit ist offensichtlich. Die Logik stand ihm als scharfe Waffe virtuos zur Verfügung. B. legt regelmäßig Ziel und Grenzen seiner Darstellung offen dar. Er gibt jeweils präzise an, wovon er handelt und was er beiseite läßt, und vermeidet damit Abschweifungen und ungerechtfertigte Erwartungen. Seine Ausführungen sind inhaltlich stets durchsichtig und stilistisch brillant, wenn auch manchmal komprimiert und auf hoher Stufe der Abstraktion stehend. Er sondert jeweils die Ebenen der Argumentation voneinander, also beispielsweise die logische und die soziologische, die kanonistische und die dogmatische, die technische und die politische. Jede Vermengung der Betrachtungsweisen lehnt er ab. B. besaß die Gabe, den Kern eines Problems oder von Darlegungen zu erfassen und mit wenigen Sätzen wiederzugeben; er brachte den in Einzeldarlegungen enthaltenen Grundgedanken auf eine präzise, allgemeine Formel. Bei der Lösung der Fragen geht er unbeirrt auf den entscheidenden Punkt zu. Mit Belegen hält er sich nicht allzu viel auf. Manchmal wünschte man, er wäre hier freigebiger gewesen. Alles, was er schreibt, ist selbständig gedacht oder wenigstens formuliert. Bei B. wird nichts schlechthin und unbearbeitet von anderen übernommen, sondern alles geprüft, durchdacht und neu geprägt. Nichts ist bei ihm bloß (unbequemer) Stein, alles ist gemeißelt und geschliffen. B. war ein Mann, dem das geistige Risiko lag. Er hat den Mut zu furchtloser Konsequenz (z. B. 314f). Dabei war B. alles andere als ein gefühlskalter Mensch. Im Gegenteil, man spürt an vielen Stellen seine verhaltene Leidenschaft, an manchen sogar seine Entrüstung und Empörung. Nicht selten mischt sich scharfe, einige Male bittere Ironie in seine Ausführungen. B.s Ziel war es, an die Gegenstände der Forschung als „korrekter Kanonist" (z. B. 493) heranzugehen. Er wollte nichts anderes als kanonistischer „Positivist", allerdings im strikt gewahrten Kontext katholischer Dogmatik, sein. In der Tat steht in ihm ein Meister der kanonistischen Methode vor uns. Er beherrschte sein Fach in souveräner Weise. B. verstand es, mit dem Recht zu jonglieren wie ein Künstler. Immer wieder streut er hervorragend beobachtete und formulierte Bemerkungen zur Methode der Kirchenrechtswissenschaft ein (z. B. 468).

Als „Positivist" ging B. stets von dem vorgegebenen, kanonistisch relevanten Text aus. Er sah im CIC/1917 eine innere Ordnung der katholischen Rechtskirche, die zu vorbildlicher Annäherung an das göttliche Kirchenrecht gelangt war (554), was ihn nicht hinderte, in Einzelheiten begründete Kritik anzubringen (z. B. 132, 183). Dagegen ging er gegenüber der nach dem Tode Pius XII. einsetzenden Entwicklung in Kirche und Kirchenrecht auf Distanz. Unübersehbar ist seine Frage, ob die lehramtlichen Äußerungen Johannes XXIII. in „Mater et Magistra" und „Pacem in terris" die Kontinuität wahren (490). Das Zweite Vatikanische Konzil betrachtete er mit unverhohlenem Mißtrauen. Er war davon überzeugt, daß es der Kirche unermeßlichen Schaden zufüge und daher einer Revision unerzogen werden müsse. B. formulierte sein Ziel so: „Der Kryptomodernismus des Vaticanum II muß ebenso unschädlich gemacht werden wie der Konziliarismus des Konzils von Konstanz" (642). Er hatte keine Zweifel, daß der „Kryptomodernismus" durch die Wissenschaft überwunden werden könne und müsse (642). Denn die von ihm so genannte progressistische Theologie sah er als unwissenschaftlich und häretisch an; er brandmarkte „die progressistische Auflösung der überkommenen katholischen Glaubenslehre" (591). Er stellte ihr schlicht die wissenschaftliche und katholische Theologie entgegen (590). B. war sich der Überlegenheit seiner Wissenschaft über die progressistische gewiß (z. B. 553f, 586). Ihm war nicht davor bange, daß er mit seiner Position mehr oder weniger einsam dastand. Er war überzeugt, daß er im Glauben der Kirche stand und daß seine Gegner im Unrecht waren. Für die letzten Jahre vor seinem Tode fehlen bekanntgewordene Äußerungen aus seinem Munde zu der Entwicklung in Kirche und Kirchenrecht. Geschichtlich gesehen, dürfte es nicht falsch sein, wenn man sagt: Der Kanonist Barion war ein Mann von vorgestern und übermorgen.

Budenheim Georg May

Stoffel, Oskar: **Die katholischen Missionsgesellschaften.** Historische Entwicklung und konziliare Erneuerung in kanonischer Sicht. – Immensee 1984. XXXVI, 283 S. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa Vol. XXXIII) kart. sFr 36.–

Unmittelbar nach der Promulgation des neuen Codex des Kanonischen Rechts (25. 1. 1983) erscheint eine eingehende Studie über die nachkonziliare Erneuerung der Missionsinstitute, deren Vorwort im Februar 1983 datiert ist. Vf. versteht sie selbst nur als Grundorientierung (XV).

Gemeint sind mit ‚Missionsinstituten' nicht jene, die im Missionsdekret ‚Ad Gentes', Artikel 23 Anm. 63 genannt werden, sondern lediglich die 15 Societates sine votis, die „verfassungsmäßig eine exklusive missionarische Zielsetzung haben, deren Mitglieder sich als Säkularpriester verstehen und die als Missionsinstitute päpstlichen Rechts direkt und unmittelbar der Kongregation für die Glaubensverbreitung unterstehen" (XIf).

Eine solche Eingrenzung ist statthaft, weil diese Institute tatsächlich einen Eigenstand besitzen, der sich von dem der Religiosen unterscheidet. Sie verstehen sich nicht als Rätegemeinschaften. Vf. stellt in einem ersten Schritt ihren Ursprung und ihre geschichtliche Entwicklung dar (1–20), um dann in einem zweiten das Eigenwesen dieser Gesellschaften zu bestimmen: ihre exklusive missionarische Zielsetzung, ihren Weltpriester-Status, ihre ekklesiale Stellung und die Inkardination der Mitglieder ins Institut durch Eid. Der CJC von 1917 hatte diese Weltpriester-Missionsgesellschaften den kanonischen Vorschriften unterstellt, welche die Gemeinschaften *ohne* Gelübde betrafen. Dabei ging der Codex nicht vom exklusiven Missionszweck aus, sondern umschrieb sie in Anlehnung an das Ordenswesen als ordensähnliche Genossenschaften. Dabei wurde eine monastische Mentalität gefördert, und die Mitglieder wurden als dem Stand der Vollkommenheit zugehörig bezeichnet. Dadurch wurde zwar der Schritt zum Status päpstlichen Rechtes erleichtert und eine notwendige Unabhängigheit von der Diözesanleitung möglich. Gleichzeitig wurde aber auch der Weltpriester-Charakter geschwächt. Das führte nach Fidei donum (1957) zu einer Krise dieser Missionsinstitute. Denn jetzt konnten Weltpriester befristet oder dauernd einen Einsatz in der Mission leisten, ohne die Inkardination in ihrer Heimatdiözese zu verlieren. Eine kritische Überprüfung dieser Entwicklung erfolgte erst nach dem II. Vaticanum und seinem Kirchen- und Missionsverständnis.

Ein neuer Standort der Missionsinstitute ergab sich aus den zwei theologischen Grundthemen des Konzils: die missionarische Kirche und die Mitverantwortung der Ortskirche für die Evangelisation. Aus ihnen folgte die Aufkündigung des sog. *Jus commissionis*, was die Missionsinstitute aus ihrer früheren Verantwortung für ein bestimmtes Territorium entließ und sie zu Mitarbeitern der jeweiligen Ortskirche machte.

Damit setzte eine Erneuerungsbewegung ein, die in den Reform-Kapiteln der einzelnen Institute ihren Ausdruck fand. In den wesentlichen Punkten besteht Konvergenz. Im Vordergrund stehen die Neuumschreibung des missionarischen Auftrags und die Erneuerung des Institutes als Gemeinschaft.

Die Dinge sind noch sehr im Fluß. Einige Trends zeichnen sich deutlich ab, manche Entwicklungen sind jedoch noch undeutlich., Es bleiben eine Menge ungelöster Fragen und Probleme, wenn auch die Schwerpunkte für die Zukunft gesetzt zu sein scheinen.

Leider ist der tatsächliche kanonische Status im neuen Codex nicht ausführlich beschrieben. Das letzte Kapitel handelt zwar von manchen Entwürfen, die aber als ungenügend empfunden werden (219f).

Der neue Codex bestimmt den Standort der Missionsgesellschaften außerhalb der *Instituta vitae consecratae,* schließt aber eine gewisse Nähe und Verwandtschaft zu den Gemeinschaften des geweihten Lebens nicht aus. Doch kann die volle Identität der Institute gewahrt bleiben, wenn das gesellschaftsinterne Parikularrecht respektiert wird. Da in nicht wenigen Sachbereichen ein klarer Unterschied zwischen Gesellschaften apostolischen Lebens und Instituten geweihten Lebens festzustellen ist, enthält der Abschnitt „De Societatibus vitae apostolicae" selbst nach Ansicht der Generaloberen die grundlegenden Elemente, die sie in ihren Eingaben postuliert hatten.

Münster Josef Glazik

Hartwich, Richard SVD: **Steyler Missionare in China.** I. Missionarische Erschließung Südshantungs 1879–1903. Beiträge zu einer Geschichte. – St. Augustin: Steyler Verlag 1983. 582 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Nr. 33) kart.

Im Zuge der kirchlichen Restaurationsbewegung des vergangenen Jh.s erfuhr auch das Missionswesen in der Heimat einen kräftigen Auftrieb. Von den Ländern, die sich in diesem Zeitraum dem Werk der Glaubensverbreitung unter den nichtchristlichen Völkern widmeten, verdient Frankreich an erster Stelle genannt zu werden. Das vorzüglichste Interesse des katholischen Frankreich galt dem Riesenreich China, wohin es seit den 40er Jahren eine beachtliche Zahl von Missionaren schickte und namhafte Summen zur Verfügung stellte. Aufgrund der Verträge von Whampoa (1844), Tientsin (1858) und Peking (1860) sowie einer Reihe von Sonderabkommen zwischen Frankreichs Gesandtschaft und dem Tsungli Yamen wurde Frankreich Garant der Missionsfreiheit und sein Vertreter in der Metropole des chinesischen Kaiserreichs der offizielle Beschützer der katholischen Mission. Mit der ausdrücklichen Anerkennung des Vatikans übte es in der Folgezeit viele Jahrzehnte die Schutzherrschaft aus in China über alle katholischen Missionare, unabhängig von ihrer nationalen Zugehörigkeit. Alle das Missionswesen direkt oder indirekt betreffenden Angelegenheiten gingen durch die Hände der französischen Repräsentanten.

Zu den Ländern, von denen ebenfalls Glaubensboten in China eine Missionstätigkeit ausübten, zählte das kaiserliche Deutschland. Hier war es vor allem das vom katholischen Weltpriester Arnold Janssen 1875 gegründete Steyler Missionshaus, das 1879 seine beiden ersten Mitglieder, Johann Baptist Anzer und Josef Freinademetz, nach China entsandte. Die Franziskaner wiesen den Steylern das missionarisch kaum erschlossene Süd-Shantung als Missionsgebiet zu, das formalrechtlich vorerst der Jurisdiktion des Franziskanerbischofs Eligio Cosi unterstand. Trotz mancherlei Schwierigkeiten und vieler Rückschläge nahm die Missionstätigkeit der Steyler einen ungeahnten Fortschritt, so daß bereits im Dezember 1885 die Errichtung des selbständigen Vikariats Süd-Shantung erfolgte. Anzer wurde sein erster Apostolischer Vikar. Zum kirchlichen Jurisdiktionsbereich gehörten die politischen Präfekturen Yenchoufu, Tsaochoufu, Ichoufu und die autonome Unterpräfektur Tsining. Nach der Besetzung der Kiautschou-Bucht 1897 durch das Deutsche Reich, das schon im Jahr 1890 den Schutz über die deutschen Missionare übernommen hatte, wurde diese Region mit der dazugehörenden Interessensphäre Deutschlands kirchenrechtlich dem Steyler Missionsterritorium angegliedert.

Vorliegendes Buch – sein Vf. hat selbst als Missionar in Süd-Shantung gearbeitet – bietet einen informativen Einblick in die wechselvolle Geschichte dieses Missionsgebiets. Nach der Intention des Autors werden hauptsächlich Alltagssituationen und -probleme geschildert, mit denen die Missionare und einheimischen Christen sich konfrontiert sahen; infolgedessen kommen die genannten Personengruppen vornehmlich zu Wort. Problem- und Konfliktfelder ergaben sich vor allem aus der Begegnung zweier unterschiedlicher Kulturbereiche und Gesellschaftssysteme sowie aus der Liaison von Mission und Politik. Da die Missionare die jahrtausendealte chinesische Geschichte und Tradition, die Mentalität und Wertvorstellungen der Chinesen häufig nicht gebührend respektierten, kam es immer wieder zu Mißverständnissen, unliebsamen Konflikten, ja zu blutigen Verfolgungen. Darüber hinaus erschwerten Naturkatastrophen, Hungersnöte, das Auftreten von Räuberbanden und Geheimgesellschaften, die ihren Haß gegen alle Ausländer richteten, eine gedeihliche Evangelisierung. Dazu gesellten sich innen- und außenpolitische Vorgänge, die sich gleichfalls auf das Missionswerk verhängnisvoll auswirkten.

Gegliedert ist das Buch, dem ein knapper Überblick über die Steyler Missionsgesellschaft von ihrem Entstehen bis zur Übernahme eines eigenen Missionsgebietes in China und über die ersten Hauptakteure vorangestellt ist (9–23), nach der Sequenz der einzelnen Jahre. Innerhalb dieses chronologischen Rahmens werden die bedeutsamen Ereignisse eines jeweiligen Jahres vorangestellt. Die Berichterstattung setzt ein 1882 mit dem Beginn der missionarischen Tätigkeit unter der Jurisdiktion der Franziskaner und endet 1903, dem Todesjahr von Bischof J. B. Anzer. Es schließen sich an ein chinesischer Spezialindex sowie ein Personen-, Orts- und Sachregister (529–582).

Bei seiner Darstellung stützt sich der Vf. auf Tagebucheintragungen, Erlebnisschilderungen, Berichte mit stark subjektiver Note, auf solche mit größerer Objektivität und sachlicher Distanz sowie auf schriftlich festgehaltene Erinnerungen von Chinamissionaren. Hier hätte, insbesondere bei relevanten Sachverhalten, das je verschiedene Gewicht der Dokumente deutlich gemacht und differenzierter verfahren werden müssen, anstatt die Schriftstücke unterschiedslos als Belege anzuführen. Neben diesem unkritischen Umgang mit den Quellen ist zu beanstanden, daß oft unzusammenhängende Zitate, Ereignisse, Daten und Fakten rein additiv und beziehungslos aneinandergereiht werden, wo Zusammenhänge und Hintergründe zu thematisieren, zu analysieren und systematisch abzuhandeln wären. Deshalb sieht sich der Leser mitunter außerstande, selbst ein sachlich zutreffendes Urteil fällen zu können, zumal der Autor sich diesbezüglich größte Abstinenz auferlegt hat. Die Gesamtanlage des Buches ähnelt so mehr dem literarischen Genus der Annalen als der erklärten Absicht seines Schreibers, „Beiträge" dieser Missionsperiode vorlegen zu wollen (8). Alles in allem liegt der Wert des hier vorzustellenden Werkes trotz der kritischen Bemerkungen darin, daß eine reichhaltige Materialsammlung ausgebreitet wird, die als Ausgangsbasis für weitere Forschungen auf diesem Gebiet dienen kann.

St. Augustin Karl Josef Rivinius

Große Mystiker. Leben und Wirken. Hrsg. von Gerhard Ruhbach und Josef Sudbrack. – München: Verlag C. H. Beck (1984) 400 S., Lw. DM 48.–

Die christliche Mystik erfreut sich wieder stärkerer Beachtung an den Universitäten wie in den Gemeinden. Eine neuere Gesamtgeschichte der christlichen Mystik fehlt noch. So ist es verdienstvoll, wenigstens Leben, Werk und Wirkung einiger ihrer großen Gestalten in einem Sammelband vorzustellen.

Zusammen mit dem Betheler evangelischen Kirchenhistoriker hat der Münchener Jesuit Josef Sudbrack 20 Gestalten für die Darstellung ausgewählt, darunter vier aus dem Protestantismus, die restlichen aus der orthodoxen und katholischen Kirche. Über die Auswahl zu streiten, ist bei der Fülle des Materials müßig. International bekannte Forscher stellen vor: Gregor von Nyssa, Euagrios Pontikos, Augustinus, Pseudo-Dionysios, Symeon, den Neuen Theologen, Bernhard von Clairvaux, Hildegard von Bingen, Gregor Palamas, Meister Eckhart, die Schrift „Die Wolke des Nichtwissens", Martin Luther, Ingatius von Loyola, Teresa von Avila, Franz von Sales, Gerhard Tersteegen, Friedrich Christoph Oetinger, Theophan den Reklusen, Charles de Foucauld, Dag Hammarskjöld und Henri Le Saux (Abhishiktananda). Literaturhinweise und Anmerkungen sowie ein Autorenverzeichnis stehen am Ende des Bandes.

Ein Buch, zu dem jeder mit Nutzen greifen kann, der sich mit christlicher Mystik beschäftigt. Insbesondere Sudbracks „Vorüberlegungen" zur christlichen Mystik (7–16) sind in ihrer Luzidität innerhalb der gegenwärtigen Mystik-Diskussion ein wichtiger Beitrag.

Kassel Bernd Jaspert

Sorge, Elga: **Religion und Frau.** Weibliche Spiritualität im Christentum. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1985). 144 S. (Thema: Religion. Sammelwerk für Unterricht, Studium, Erwachsenenbildung) kart. DM 20.–

Die vielfach vertretene und auch von der Vf.in ausführlich vorgetragene Hypothese, daß die Menschheitsgeschichte ihren Anfang nahm mit dem Matriarchat, ist nicht neu, bedarf aber einer Beweisführung, die Vf.in nicht bringt. Zwar sind die heute weithin angebahnten Bemühungen, das seit Jahrtausenden dominierende Patriarchat zu überwinden und ein harmonisches Miteinander der Geschlechter zu erreichen, anerkennenswert. Aber man darf nicht aus einem Extrem ins andere fallen. Das führt zu fragwürdigen ethischen und sittlichen Fehlurteilen und erschwert eine erstrebenswerte Reform. –

Nebenbei: Die angebliche Ausschließung der Frauen im Synagogengottesdienst (50/51. 114) gibt es in den allgemein verbreiteten Reform-Synagogen nicht mehr. Die Frauen sind dort inmitten der betenden Gemeinde. Junge Rabbinerinnen predigen dort und wirken seelsorglich.

Beverungen Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Brugger, Walter: Kleine Schriften zur Philosophie und Theologie. – Mchn: Johannes Berchmans Verl. (1984). 632 S.; kart. DM 96,–.

Mikat, Paul: Geschichte, Recht, Religion, Politik. Beiträge ... hrsg. von Dieter Giesen u. Dietlinde Ruthe. Bd I–II. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh (1984). IX, 488 S.; VII, S. 490–1013; Gewebe DM 98,–.

Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. Festschrift zum 65. Geburtstag von Wilhelm **Breuning**, dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern. Hrsg. von Michael Böhnke und Hansjeter Heinz. Mit Beitr. von Gabriel Adriány (u. a.). – Düs: Patmos-Verl. (1985). 559 S.; kart. DM 68,–. S. 549–557: Verzeichnis der Schriften Wilhelm Breunings.

Bistumspatrone in Deutschland. Festschrift für Jakob **Torsy** zum 9. Juni/28. Juli 1983. Hrsg. im Auftrag der Bundeskonferenz der kirchlichen Archive in Deutschland von August Leidl. – Mchn, Zü: Schnell & Steiner (1984). 223 S.

II. Bibelwissenschaften

1. Allgemeines

Fuller, Reginald C.: Alexander **Geddes**: 1737–1802. A pioneer of biblical criticism. – Sheffield: The Almond Press 1984. 176 p. = Historic texts and interpreters in biblical scholarship III; £ 6,95.

Duke, James O.: Horace **Bushnell**. On the vitality of biblical language. – Chico, CA: Scholars Press (1984). 129 p. = Biblical scholarship in North America IX; $ 13,50.

Fesperman, Francis I.: From Torah to Apocalypse. An introduction to the Bible. – Lanham, NY, Lo: University Press of America (1983). 323 p.; $ 15,–.

Oeming, Manfred: Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT u. NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad. – Stu (u. a.): Kohlhammer (1985). 266 S.; kart. DM 62,– [Diss., Bonn]

Geller, S. A. – E. L. Green-Stein – A. Berlin: A sense of texte. The art of language in the study of biblical literature. – Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1984. 113 p. = The Jewish quarterly review. Suppl.; $ 12,50.

Heister, Maria-Sybilla: Frauen in der biblischen Glaubensgeschichte. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 226 S.; kart. DM 32,–.

2. Altes Testament

The word of the Lord shall go forth. Essays in honor of David Noel **Freedman** in celebration of his 60th birthday. Ed. by Carol L. Meyers and M. O'Connor. – Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns (1983). XVIII, 742 p., fig. = American Schools of Oriental Research. Special Volume series I; $ 35,–; p. 719–742: Bibliography D. N. Freedman; [cont.:] p. 15–25: Roberts, J. J. M.: **Isaiah 33**: An Isaianic elaboration of the Zion tradition; p. 27–35: Clifford, Richard J.: **Isaiah 55**: Invitation to a feast; p. 37–46: Greenberg, Moshe: *MSRT HBRYT*, "the obligation of the covenant", in **Ezekiel 20: 37**; p. 47–67: Dahood, Mitchell: The Minor Prophets and Ebla; p. 69–76: Meyers, Carol L.: The use of *tôrâ* in **Haggai 2:11** and the role of the prophet in the restoration community; p. 77–89: Hill, Andrew E.: Dating the Book of **Malachi**: A linguistic reexamination; p. 91–95: Ringgren, Helmer: **Psalm 2** and Bēlit's oracle for Ashurbanipal; p. 97–127: Barré, Michael L. and John S. Kselman: New exodus, covenant, and restoration in **Psalm 23**; p. 129–155: Cross, Frank Moore: Studies in the structure of Hebrew verse: The prosody of **Lamentations 1: 1–22**; p. 157–164: Di Lella, Alexander: **Sirach 10:19 – 11:6**: Textual criticism, poetic analysis, and exegesis; p. 165–183: Andersen, Francis I. and A. Dean Forbes: "Prose Particle" counts of the Hebrew Bible; p. 185–188: Hillers, Delbert R.: *Hôy* and *Hôy*-oracles: A neglected syntactic aspect; p. 191–201: Houk, Cornelius B.: A syllable-word structure analysis of **Genesis 12–23**; p. 203–209: Lundbom, Jack R.: Abraham and David in the theology of the Yahwist; p. 211–215: Milgrom, Jacob: The two pericopes on the purification offering; p. 217–240: Peckham, Brian: The composition of **Deuteronomy 5–11**; p. 241–261: Boling, Robert: Levitical history and the role of **Joshua**; p. 263–271: Campbell, Edward F., Jr.: **Judges 9** and biblical archeology; p. 273–278: McCarter, P. Kyle, Jr.: The ritual dedication of the city of David in **2 Samuel 6**; p. 279–285: Tadmor, Hayim: *Rab-sārîs* or *Rab-shakeh* in **2 Kings 18**; p. 287–299: Koch, Klaus: **Dareios**, der Meder; p. 303–313: Malamat, Abraham: The proto-history of Israel: A study in method; p. 315–319: Borowski, Oded: The identity of the biblical *śīr^ĉâ*; p. 321–335: Spina, Frank Anthony: Israelites as *gêrîm*, 'Sojourners', in social and historical context; p. 337–354: Meyers, Carol L.: Gender roles and **Genesis 3: 16** revisited; p. 355–359: Huffmon, Herbert B.: Priestly divination in **Israel**; p. 361–372: Flanagan, James W.: Social transformation and ritual in **2 Samuel 6**; p. 373–397: Green, Alberto R.: David's relations with **Hiram**: Biblical and Josephan evidence for Tyrian chronology; p. 399–414: Frymer-Kensky, Tikva: Pollution, purification, and purgation in biblical Israel; p. 415–426: Zimmerli, Walther: Jerusalem in der Sicht des Ezechielbuches; p. 427–435: Cazelles, Henri: 587 ou 586?; p. 439–465: O'Connor, M.: Writing systems, native speaker analyses, and the earliest stages of Northwest Semitic orthography; p. 467–475: Levine Baruch A.: The descriptive ritual texts from Ugarit: Some formal and functional features of the genre; p. 477–495: Seger, Joe D.: The Gezer Jar signs: New evidence of the earliest alphabet; p. 497–505: Horn, Siegfried H.: The discovery of the Moabite stone; p. 507–521: Jackson, Kent P.: Ammonite personal names in the context of the West Semitic onomasticon; p. 523–525: Temerev, Alexander: Social organization in Egyptian military settlements of the sixth-fourth centuries B.C.E.: *dgl* and *m^ɔṭ*; p. 527–544: Porten, Bezalel: Aramaic papyri in the Egyptian Museum: Missing endorsements; p. 545–548: Geraty, Lawrence T.: The historical, linguistic, and biblical significance of the Khirbet et-Kôm ostraca; p. 549–568: Mathews, K. A.: The background of the paleo-Hebrew texts and Qumran; p. 571–587: Dever, William G.: Material remains and the cult in ancient Israel: An essay in archeological systematics; p. 589–612: Shea, William H.: Two Palestinian segments from the Eblaite Geographical Atlas; p. 613–623: Toombs, Lawrence E.: **Baal**, Lord of the Earth: The Ugaritic Baal epic; p. 625–645: Windfuhr, Gernot L.: The Zoroastrian cosmos; p. 647–664: Graf, David F.: Nabateans and the Hismā: In the footsteps of Glueck and beyond; p. 665–684: Landes, George M.: Matthew 12: 40 as an interpretation of 'The Sign of Jonah' against its biblical background; p. 685–690: Gordon, Cyrus H.: Jewish reaction to Christian borrowings; p. 691–696: Goshen-Gottstein, M. H.: Humanism and the rise of Hebraic studies: From Christian to Jewish Renaissance; p. 697–708: Segert, Stanislav: Prague structuralism in American biblical scholarship: Performance and potential; p. 709–718: Robertson, David: Prophet, poet, shaman: The Bible and the literature of Western America.

Vuk, Tomislav: Wiedererkaufte Freiheit. Der Feldzug Sanheribs gegen Juda nach dem Invasionsbericht **2 Kön 18,13–16**. – Hierosolymis: Studium Biblicum Franciscanum 1984. 69 S. = Pontificium Athenaeum Antonianum Facultas Hierosolymitana Theologiae Biblicae. Thesis ad lauream I; Lire 3000 [Diss., Jerusalem. Pont. Athen. Antonianum. Teildr.]

Clifford, Richard J.: Fair spoken and persuading. An interpretation of **second Isaiah**. – NY, Ramsey, Toronto: Paulist Pr. (1984). 202 p.; £ 8,95.

Meyer, Lester: The message of **Exodus**. A theological commentary. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1983). 171 p. = Old Testament series; $ 8,95.

Pisano, Stephen, SJ: Additions or omissions in the books of **Samuel**. The significant pluses and minuses in the Massoretic, LXX and Qumran texts. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. XVI, 295 p. = Orbis biblicus et orientalis LVII; sfr 78,– [Diss., Freiburg/S]

Girard, Marc: Les **Psaumes**. Analyse structurelle et interprétation. T. I: **1–50**. – Montréal: Bellarmin; P: Ed. du Cerf (1984). 412 p. = Recherches N. S. II.

Ziegler, Joseph: Beiträge zum griechischen **Iob**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 112 S. = Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens (MSU) XVIII = Abhandlungen der Akademie der Wiss. in Göttingen. Philolog.-Histor. Kl. III, 147; kart. DM 68,–.

Der Proverbien- und **Kohelet**-Text der Sacra Parallela. [Von] Otto Wahl. – Wü: Echter Verl. (1985). 175 S. = Forschung zur Bibel LI; kart. DM 39,–.

Graffy, Adrian: A prophet confronts his people. The disputation speech in the Prophets. – R: Biblical Institute Pr. 1984. XI, 148 p. = Analecta biblica CIV; Lire 24 000 [Diss., Roma. Ist. Biblico. Überarb.]

3. Neues Testament

Wegner, Uwe: Der Hauptmann von Kafarnaum: ‹**Mt 7,28a. 8,5–10.13 par. Lk 7, 1–10**›. Ein Beitrag zur Forschung. – Tü: Mohr 1985. XI, 522 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II,14; kart. DM 79,–.

Casey, Maurice: The jackals and the Son of Man ‹**Matt. 8.20 / Luke 9.58**›. – Journal for the Study of the New Testament XXIII, 1985, 3–22; p. 23–33: Bauckham, Richard: The Son of Man: 'A Man in my Position' or 'Someone'?; p. 35–41: Lindars, Barnabas: Response to Richard Bauckham: The idiomatic use of Bar Enasha; p. 43–58: Janzen, J. Gerald: Resurrection and hermeneutics: On Exodus 3.6 in **Mark 12.26**; p. 59–68: Ball, R. M.: S. **John** and the institution of the eucharist; p. 69–72: Mead, A. H.: The βασιλικός in **John 4.46–53**; p. 73–81: Carson, D. A.: Historical tradition in the Fourth Gospel: A response to J. S. King; p. 83–97: Byrne, Brendan: The faith of the beloved disciple and the community in **John 20**; p. 99–115: Glasswell, M. E.: The relationship between **John** and **Mark**; p. 117–124: Kaufmann, Stephen A.: On methodology in the study of the Targums and their chronology.

Gesù e la sua morte. Atti della XXVII Settimana Biblica (13.–17. settembre 1982). [Hrsg.] Associazione Biblica Italiana. Scritti di Giovanni Boggio (e. a.). – (Brescia:) Paideia Ed. (1984). 408 p.; Lire 35 000; [cont.:] p. 9–28: Manicardi, Ermenegildo: Gesù e la sua morte secondo **Marco 15,33–37**; p. 29–49: Danieli, Giuseppe: «Elì, Elì, lemà sabactani?». Riflessioni sull'origine e il significato della suprema invocazione di Gesù secondo Matteo ‹**Mt. 27,46**›; p. 51–73: Fusco, Vittorio: La morte del Messia ‹**Lc. 23,26–49**›; p. 75–96: Prete, Benedetto: Le preghiere di Gesù al monte degli Ulivi e sulla croce nel racconto lucano della passione; p. 97–127: Laconi, Mauro: La morte di Gesù nel quarto vangelo ‹**Gv. 19,17–37**›; p. 129–153: Ghiberti, Giuseppe: Gesù e la sua morte secondo i racconti della cena. Alcune interpretazioni del XX secolo; p. 155–175: Vanni, Ugo: Gesù di fronte alla morte secondo Paolo; p. 177–189: Fabris, Rinaldo: La morte di Gesù nella lettera agli **Ebrei**; p. 191–205: Cipriani, Settimio: Il libro di P. Léon-Dufour, «Di fronte alla morte»; p. 207–217: Bonora, Antonio: Angoscia e abbandono di fronte alla morte ‹Salmo 88›; p. 219–236: Franco, Ettore: La morte del Servo sofferente in **Is. 53**; p. 237–251: Pavoncello, Nello: L'esegesi rabbinica del cap. 53 di Isaia; p. 253–266: Boggio, Giovanni: Geremia di fronte alla morte; p. 267–291: Perani, Mauro: Giobbe di fronte alla morte; p. 293–309: Sisti, Adalberto: La morte violenta del giusto nel libro della **Sapienza**; p. 311–335: Melchiorre, Virgilio: Nella morte del Figlio dell'uomo. Note per un'antropologia teocentrica; p. 337–350: Viola, Francesco: Ontologia e assiologia della morte; p. 351–365: Vallauri, Luigi Lombardi: La morte di Gesù e la nostra. Considerazioni di uno «stelo pensante»; p. 367–372: D'Agostino, Francesco: La riduzione moderna della persona. L'esempio del suicidio; p. 379–388: Di Segni, Riccardo: La morte di Gesù nelle «Toledoth Jeshu».

Wackman Perpich, Sandra: A hermeneutic critique of structuralist exegesis, with specific reference to **Lk 10. 29–37**. – Lanham, NY, Lo: University Press of America 1985. IX, 253 p.; paper $ 12.25.

Bartolomé, Juan J.: Sunestíein en la obra lucana: **Lc 15,2**; **Hch 10,41; 11,3**. A propósita de una tesis sobre la esencia del cristianismo. – Sales XLVI, 1984, 269–288.

Schnackenburg, Rudolf: Ihr werdet mich sehen. Die Abschiedsworte Jesu nach **Joh 13–17**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 96 S.; kart. DM 11,50.

Grayston, Kenneth: The Johannine Epistles. – GrR, Mich.: Eerdmans; Lo: Marshall, Morgan & Scott (1984). 174 p. = The New Century Bible commentary; $ 5,95.

Sisti, Adalberto: Il tema del Giubileo nell'opera di Luca. – Euntes docete XXXVII, 1984, 3–30.

Infante, Lorenzo: L'amico dello sposo. Figura del ministero di Giovanni Battista nel vangelo di Giovanni. – R: Universitas Gregoriana 1984. 251 p.; Lire 25 000 [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana]

Capdevila i Montaner, Vincenç-María: Liberación y divinación del hombre. I: La teología de la **gracia** en el Evangelio y en las cartas de San Juan. – Salm: Secretariado Trinitario (1984). 439 p. = Agape IV; pes 1975.

Corsani, Bruno: I **miracoli** di **Gesù** nel quarto vangelo. L'ipotesi della fonte dei segni. – Brescia: Paideia Ed. (1983). 99 p. = Studi biblici LXV; Lire 7000.

Van Belle, Gilbert: Les **paranthèses** dans l'Evangile de Jean. Aperçu historique et classification texte grec de Jean. – Lv: University Pr. 1985. XI, 381 p. = Studiorum Novi Testamenti auxilia XI; kart. FB 1500.

Quesnel, Michael: Baptisés dans l'esprit. **Baptême** et **Esprit Saint** dans les **Actes** des **Apôtres**. – P: Ed. du Cerf 1985. 255 p. = Lectio divina CXX; F 128,– [Diss., Paris. Instit. Cathol.]

Wenham, David: The rediscovery of Jesus' eschatological discourse. – Sheffield: JSOT Pr. 1984. XI, 406 p. = Gospel perspectives IV; £ 13,50.

Ernst, Josef: Öffnet die Türen dem Erlöser. **Johannes** der **Täufer** – seine Rolle in der Heilsgeschichte. – ThGl LXXIV, 1984, 137–164.

Mohrland, Roger: **Matthew** and **Paul**: A comparison of ethical perspectives. – Cambr, Lo, NY: Cambridge University Pr. 1984. XIII, 242 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XLVIII; $ 34,50.

Smit, Joop: Naar een nieuwe benadering van **Paulus'** brieven. – TTh XXIV, 1984, 207–234; p. 234: Summary: A new approach to Paul's letters.

Pesch, Rudolf: Paulus und seine Lieblingsgemeinde. Paulus – neu gesehen. Drei Briefe an die Heiligen von **Philippi**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1985. 127 S. = Herderbücherei 1208; kart. DM 7,90.

Bruce, F(rederick) F(yvie): The Pauline circle. – (GrR, Mich.:) Eerdmans; (Exeter:) Paternoster Press (1985). 106 p.; $ 2,95.

Wuellner, Wilhelm H. and Robert C. Leslie: The surprising Gospel: Intriguing psychological insights from the New Testament. – Nashv: Abingdon Pr. 1984. 174 p.; $ 10,95.

Levin, Christoph: Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 303 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXXVII; Lw. DM 74,–.

Chevallier, Max-Alain: L'exégèse du Nouveau Testament. Intitiation à la méthode. – (Genève:) (Ed. Labor et Fides 1984.) 124 p. = Le monde de la Bible; sfr 19,80.

Kennedy, George A.: New Testament interpretation through rhetorical criticism. – Chapel Hill, Lo: University of North Carolina 1984. X, 171 p. = Studies in religion X; paper $ 6,95.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Bayerische Staatsbibliothek. Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis / Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek **München** T. IV, 8: Clm 28 255–28 460. Bearbeitet von Günter Glauche. – Wiesb: Harrassowitz 1984. XVI, 372 S.; kart. DM 144,–.

Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in **Karlsruhe**. X.: Die Handschriften von St. **Peter** im Schwarzwald. Teil 2: Die Pergamenthandschriften. Beschrieben von Felix Heinzer und Gerhard Stamm. – Wiesb: Harrassowitz 1984. XXXIX, 266 S.; Lw. DM 166,–.

Die Handschriften der Dombibliothek **Fritzlar**. Beschrieben von Gerhard List. – Wiesb: Harrassowitz 1984. XXIV, 333 S.; Lw. DM 98,–.

Achten, Gerard: Die theologischen lateinischen Handschriften in Quarto der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz **Berlin**. Teil II: Ms. theol. lat. qu. 267–378. – Wiesb: Harrassowitz 1985. 306 S. = Kataloge der Handschriftenabteilung I, 1; Lw. DM 124,–.

Van de Wiel, C.: The ecclesiastical archives. Historical background and current legislation. – EThL LXI, 1985, 123–141.

Bowden, Henry Warner: Ends and means in church history. – ChH LIV, 1985, 74–88.

Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften. Eine internationale Fachkonferenz der Deutschen Forschungsgemeinschaft / Marburger Personalschriftensymposion, Forschungsgegenstand Leichenpredigten. Bd III. – Marburg a. d. L.: Schwarz 1984. 460 S., Ill., graph. Darst., Kt.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Grégoire, Réginald: Riflessioni sulla tipologia agiografica della «Vita Augustini» di **Possidio**. – Augustinianum XXV, 1985, 21–26; p. 27–64: Grossi, Vittorino: Il termine «**praedestinatio**» tra il 420–435: Dalla linea agostiniana dei «salvati» a quella dei «salvati e dannati»; p. 65–78: Lawless, George P.: **Augustine**'s first monastery: Thagaste or Hippo?; p. 79–94: Madec, Goulven: Diagramme augustinien; p. 95–104: Mara, María Grazía: Note sul commento di Agostino alla lettera ai Romani ‹Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos›; p. 105–119: Neunhäuser, B.: «Cum altari adsistitur semper ad Patrem dirigatur oratio.» Der canon 21 des Konzils von Hippo 393. Seine Bedeutung und Nachwirkung; p. 121–132: Opelt, Ilona: Augustins Epistula 20* (Divjak). Ein Zeugnis für lebendiges Punisch im 5. Jh. nach Christus; p. 133–143: Poque, Suzanne: Au sujet d'une singularité romaine de la «redditio symboli» ‹Confessions 8,2,5›; p. 145–153: Saxer, Victor: Il vocabolario della benedizione in S. Agostino e le sue fonti; p. 155–183: Sfameni Gasparro, Giulia: Il tema della concupiscentia in Agostino e la tradizione dell'enkrateia; p. 185–203: Simonetti, Manlio: Sulla tecnica esegetica di alcuni sermones veterotestamentari di Agostino; p. 205–210: Sordi, Marta: Augustinus, *De civ. Dei* V, 23 e i tentativi di restaurazione pagana durante l'invasione gotica del V. secolo; p. 213–234: Børresen, Kari Elisabeth: Imago Dei, privilège masculin? Interprétation augustinienne et pseudo-augustinienne de Gen 1,27 et 1 Cor 11,7; p. 235–254: Brezzi, Paolo: Considerazioni sul cosidetto «Agostinismo politico» (alto)-medievale; p. 255–263: Cracco Ruggini, Lellia: **Gregorio Magno, Agostino** e i quattro Vangeli; p. 265–282: Simone, Russell J. de: The baptismal and christological catechesis of quodvultdeus; p. 283–294: Evans, G. R.: Augustine on the soul: The legacy of the unanswered questions; p. 295–309: Folliet, Georges: Une collection anonyme «Pro causa iniustae excommunicationis» des **VIIe-VIIIe** siècles; p. 311–327: Hamman, A. G.: La transmission des sermons de saint Augustin: les authentiques et les apocryphes; p. 329–341: Marin, Marcello: La definizione agostiniana di antifrasi e la sua fortuna; p. 343–360: Micaelli, Claudio: Osservazioni sulla cristologia di **Fulgenzio** di **Ruspe**; p. 361–383: Pizzani, Ubaldo: Gli scritti grammaticali attribuiti a S. Agostino; p. 385–403: Quacquarelli, Antonio: La elocutio di S. Agostino nelle riflessioni di **Cassiodoro**; p. 405–434: Recchia, Vincenzo: La memoria di Agostino nell'esegesi biblica di **Gregorio Magno**; p. 435–452: Siniscalco, Paolo: Due opere a confronto sulla creazione dell'uomo: Il *De Genesi ad litteram* libri XII di Agostino e i *Libri IV in principium Genesis* di **Beda**; p. 453–487: Studer, Basil: Una persona in Cristo. Ein augustinisches Thema bei **Leo** dem **Großen**; p. 489–506: Tibiletti, Carlo: La teologia della grazia in **Giuliano Pomerio**. Alle origini dell'agostinismo provenzale; p. 507–522: ~: Rassegna di studi e testi sui «semipelagiani»; p. 523–537: Zelzer, M.: Zum Wert antiker Handschriften innerhalb der patristischen Überlieferung (am Beispiel von Augustinus- und Ambrosiushandschriften); p. 539–563: Zumkeller, Adolar: Die pseudoaugustinische Schrift «De praedestinatione et gratia»: Inhalt, Überlieferung, Verfasserfrage und Nachwirkung; p. 565–578: Zurek, Antoni: L'etica coniugale in **Cesario d'Arles**: rapporti con Agostino e nuovi orientamenti.

Civitatum communitas. Studien zum europäischen Städtewesen. Festschrift Heinz **Stoob** zum 65. Geburtstag. In Verbindung mit Friedrich Bernward Fahlbusch und Bernd-Ulrich Hergemöller hrsg. von Helmut Jäger [u. a.] Teil I–II. – Köln, Wien: Böhlau 1984. XL, 455 S., 56 Ill., graph. Darst. u. Kt., 4 Kt.-Bl. und IX S., S. 459–904, 8 Ill., graph. Darst. u. Kt. = Städteforschung A, XXI; Lw. DM 168,–.

Land und Reich, Stamm und Nation. Probleme und Perspektiven bayerischer Geschichte. Festgabe für Max **Spindler** zum 90. Geburtstag. Im Auftrag der Komm. für Bayerische Landesgeschichte hrsg. von Andreas Kraus. Bd I: Forschungsberichte Antike und Mittelalter. Bd II: Frühe Neuzeit. Bd III: Vom Vormärz bis zur Gegenwart. – Mchn: Beck 1984. XVII, 485 S., 17 Ill.; VII, 481 S., 9 Ill.; VII, 613 S. = Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte LXXVIII, LXXIX, LXXX; kart. zus. DM 198,–.

Troll, Hildebrand: **Kirche** in **Bayern**. Verhältnis zu Herrschaft und Staat im Wandel der Jahrhunderte. Ausstellung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs anläßlich des 88. Deutschen Katholikentages 1984 in München. München, 3. Juli – 19. August 1984. – Neustadt a. d. Aisch: Degener 1984. 275 S., zahlr. Ill. (z. T. farb.) = Ausstellungskataloge der Staatlichen Archive Bayerns XVII.

Wright, David F.: War in an church-historical perspective. – EvQ LVII, 1985, 133–161.

Gregg, Robert C.: Die **Ehe**: Patristische und reformatorische Fragen. – ZKG XCVI, 1985, 1–12.

3. Alte Kirchengeschichte

Simonetti, Manlio: Cristianesimo antico e cultura greca. – (R:) Borla (1983). 118 p. = Cultura Cristiana Antica. Studi; Lire 8000.

Maraval, Pierre: Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe. Préface de Gilbert Dagron. – P: Ed. du Cerf 1985. 443 p.; F 199,–.

Baumbach, Günther: Einheit und Vielfalt der jüdischen Freiheitsbewegung im 1. Jh. n. Chr. – EvTh XLV, 1985, 93–107.

Coulot, Claude: Les figures du maître et des disciples dans les premières communautés chrétiennes. – RSR LIX, 1985, 1–11; p. 12–32: Munier, Charles: Analyse du traité de **Tertullien** «De praescriptione haereticorum».

Doignon, Jean: L'exégèse latine de la parabole des deux fils ‹Matth. 21,28–31›. **Hilaire** de **Poitiers** devant le problème de obéissance à Dieu. – RHPhR LXV, 1985, 53–59; p. 61–66: Philonenko, Marc: Deux horoscopes qoumrâniens: identification des personnages.

L'Exposé **valentinien**. Les fragments sur le baptême et sur l'eucharistie ‹NH XI, 2›. Texte établi et présenté par Jacques É. Ménard. – Quebec, Canada: Les Presses de l'Université Laval 1985. VIII, 106 p. = Bibliotheque Copte de Nag Hammadi. Section «Textes» XIV.

Saldanha, Chrys: Divine pedagogy. A patristic view of non-christian religions. – R: Libreria Ateneo Salesiano 1984. 192 p. = Biblioteca di scienze religiose LVII; Lire 20 000.

Alla, Waheed Hassab: Le baptême des enfants dans la tradition de **l'Église Copte d'Alexandrie**. – Frb/S: Éd. Universitaires 1985. XI, 220 p.; sfr 38,–.

Nardi, Carlo: Il battesimo in **Clemente Alessandrino**. Interpretazione di *Eclogae propheticae 1–26*. – R: Institutum Patristicum "Augustinianum" 1984. 267 p. = Studia Ephemeridis "Augustinianum" XIX; Lire 28 000.

Croke, Brian: The era of **Porphyry**'s anti-christian polemic. – The Journal of Religious History XIII, 1984, 1–14.

Rilinger, Rolf: Die Interpretation des späten Imperium Romanum als „Zwangsstaat". – GWissUnt XXXVI, 1985, 321–340.

Halleux, André de: La réception du symbole œcuménique, de **Nicée** a **Chalcédoine**. – EThL LXI, 1985, 5–47.

El Concilio de **Constantinopla** I y el Espíritu Santo. – Salm: Ed. Secretariado Trinitario (1983). 236 p. = Semanas de Estudios Trinitarios XVII; pes 980; [cont.:] p. 13–52: López Martín, Julián: La eucarística, pentecostés permanente del espíritu "Que da vida"; p. 53–74: Chevallier, Max-Alain: La procedencia del Espíritu Santo. Visión del "Filioque" desde el Nuevo Testamento; p. 75–92: Ortiz de Urbina, Ignacio: El Espíritu Santo en la teología del siglo IV desde Nicea a Constantinopla; p. 93–116: Virgulín, Stéfano: La problematica en torno a la procedencia del Espíritu Santo. Tema histórico; p. 117–194: Pikaza, Xabier: Perspectivas pneumatológicas actuales. La cuestión del «Filioque» hoy; p. 195–218: Vives, Josep: Creer en Dios, padre, hijo y Espíritu Santo; p. 219–234: Silanes, Nereo: La pneumatología del Vaticano II.

Leigh, David J.: Augustine's *Confessions* as a circular journey. – Thought LX, 1985, 73–88.

Halleux, André de: «Hypostase» et «Personne» dans la formation du dogme trinitaire ‹ca 375–381›. – RHE LXXIX, 1984, 313–369. 625–670.

Lamirande, Emilien: La pèlerine **Egérie**. Une grande dame de l'antiquité chrétienne. – EglTh XV, 1984, 259–291.

Catry, Patrick: Parole de Dieu, amour et Esprit-Saint chez Saint **Grégoire** le **Grand**. – (Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine 1984.) 219 p. = Collection Spiritualité orientale et Vie monastique. Vie monastique XVII.

Rorem, Paul: Biblical and liturgical symbols within the **Pseudo-Dionysian** synthesis. – Lei: Brill 1984. XII, 177 p. = Studies and texts LXXI; hfl 39,–.

Petersen, Joan M.: The dialogues of **Gregory** the **Great** in their late antique cultural background. – Lei: Brill 1984. XXIV, 227 p. = Studies and texts LXIX; hfl 51,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Wurzel, Thomas: Die Reichsabtei **Burtscheid** von der Gründung bis zur frühen Neuzeit. Geschichte, Verfassung, Konvent, Besitz. – Aachen: Mayer 1984. 245, [16] S., 19 Ill., 2 Kt., = Veröffentlichungen des Stadtarchivs Aachen IV; Lw. DM 39,– [Diss., Bonn]

Kervingant, Marie de la Trinité: Aux origines des Cisterciennes-Trappistines. Un document inédit. – Cît XXXV, 1984, 185–214; p. 215–234: Bell, David N.: The corpus of the works of **Baldwin** of **Ford**; p. 235–247: Ganck, Roger de: The integration of nuns in the Cistercian Order, particulary in Belgium; p. 248–257: Moor, Gertr. de: Een Leeuwenhorster preek- of conferentieschema; p. 258–267: Lesher, Melinda Kay: St. **Bernard** of **Clairvaux** and the Republic of Florence in the later Middle Ages; p. 268–284: Elm, Kaspar – Th. Ludwig: Bernardin **Buchinger** (1606–1673), Abt von Maulbronn, Pairis und Lützel; p. 285–318: Nerom, Claire van: Le pavement du lavatorium de l'abbaye des Dunes de Coxyde et ses similitudes avec les pavements de Saint Omer.

Säkularisationen in Ostmitteleuropa. Zur Klärung des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Macht im Mittelalter, von Kirche und Staat in der Neuzeit. Hrsg. von Joachim Köhler. – Köln, Wien: Böhlau 1984. 107 S. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands XIX; Lw. DM 54,–; [enth.:] S. 15–32: Reinhardt, Rudolf: Der Wandel des geschichtlichen Verhältnisses von Kirche und Staat; S. 33–58: Irgang, Winfried: *Libertas ecclesiae* und landesherrliche Gewalt. Zur Kirchenpolitik der schlesischen **Piasten** im 13. Jahrhundert; S. 59–69: Baumgart, Peter: Säkularisierungspläne König **Friedrichs II.** von **Preußen**. Zu einem kontroversen Thema der Preußenhistoriographie; S. 71–84: Bein, Werner: Die Habsburger und das Kloster **Wahlstatt**. Ein Beitrag zur Geschichte der Säkularisation in **Schlesien**; S. 85–102: Menzel, Josef Joachim: Die Säkularisation in Schlesien **1810**.

Kandler, Norbert: **Kirchlauter**. Geschichte der Pfarrei und ihres Umfeldes bis zur Barockzeit. – Wü: Echter 1985. IX, 543 S., Ill., graph. Darst., Kt. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte XII; kart. DM 64,– [Diss., Würzburg]

Džaja, Srećko M.: Konfessionalität und Nationalität **Bosniens** und der **Herzegowina**. Voremanzipatorische Phase 1463–1804. – Mchn: Oldenbourg 1984. 303 S., Kt. = Südosteuropäische Arbeiten LXXX; Lw. DM 72,–.

5. Mittelalter

Fried, Johannes: Über den Universalismus der **Freiheit** im Mittelalter. – HZ CCXL, 1985, 313–361.

Hessen im Frühmittelalter, Archäologie und Kunst. Ausstellung des Museums für Vor- und Frühgeschichte im Auftrag des Dezernats Kultur und Freizeit der Stadt Frankfurt am Main und des Vorgeschichtlichen Seminars der Philipps-Universität Marburg a. d. L. Hrsg. von Helmut Roth und Egon Wamers. – Sigmaringen: Thorbecke 1984. 380 S., zahlr. Ill. (z. T. farb.), graph. Darst., Kt.; kart. DM 38,–.

Höppl, Reinhard: Die Traditionen des Klosters **Wessobrunn**. – Mchn: Beck 1984. 166, 307 S., 1 Ill., Kt. = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte. N. F. XXXII, 1; kart. DM 136,– [Diss., München]

Barkei, Ron: Cristianos y musulmanes en la España medieval. ‹El enemigo en el espejo›. (Traducida al castellano por M. Bar-Kochba y A. Komay.) – Madr: Rialp (1984). 301 p. = Libros de Historia Rialp XIII; pes 1200.

Zielinski, Herbert: Der Reichsepiskopat in spätottonischer und salischer Zeit: ‹1002–1125›. Teil I. – Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden (1984). X, 355 S.; DM 84,– [Habil.-Schrift, Gießen]

Weiers, Hans-Josef: Studien zur Geschichte des Bistums **Münster** im Mittelalter. – Köln: dme-Verlag 1984. 258 S. = Kölner Schriften zu Geschichte und Kultur VIII; kart. DM 29,–.

Condren, Conal: Rhetoric, historiography and political theory: Some aspects of the poverty controversy reconsidered. – Journal of Religious History XIII, 1984, 15–34; p. 119–135: Meaney, Audrey L.: **Aelfric** and idolatry.

Regesta Imperii. Hrsg. von der Kommission für die Neubearbeitung der Regesta Imperii ... III: Salisches Haus 1024–1125. Teil II: 1056–1125. Abt. 3: Die Regesten des Kaiserreiches unter Heinrich IV. 1056 ‹1050›–1065. Lfg. 1: **1056** ‹1050›–**1065**. Neubearbeitet von Tilman Struve. – Köln, Wien: Böhlau 1984. X, 164 S.; Lw. DM 88,–.

Heidrich, Ingrid: **Ravenna** unter Erzbischof **Wibert** ‹1073–1100›. Untersuchungen zur Stellung des Erzbischofs und Gegenpapstes Clemens III. in seiner Metropole. – Sigmaringen: Thorbecke 1984. 220 S., Kt., 2 Beil. = Vorträge und Forschungen / Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte. Sonderband XXXII; Kunststoff DM 62,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Forey, A. J.: The emergence of the military order in the twelfth century. – JEH XXXVI, 1985, 175–195.

Schneider, Johannes: Mariologische Gedanken in den Predigten des heiligen **Antonius** von **Padua**. – Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verl. 1984. 133 S. = Bücher franziskanischer Geistigkeit XXVI; kart. DM 16,80.

Brett, Edward Tracy: **Humbert** of **Rome**. His life and views of thirteenth century society. – Lei: Brill 1984. XII, 220 p. = Studies and texts LXVII.

Klack-Eitzen, Charlotte: Die thronenden **Madonnen** des **13.** Jahrhunderts in **Westfalen**. – Bo: Habelt 1985. 114 S., zahlr. Ill. = Denkmalpflege und Forschung in Westfalen VI; kart. DM 28,– [Diss., Münster]

Ferraro, Giuseppe: San **Giovanni Crisostomo** come fonte di San **Tommaso**. – Angelicum LXII, 1985, 194–244.

Hughes, Barnabas: De numeris misticis by John **Pecham**. A critical edition. – AFrH LXXVIII, 1985, 3–28.

Anonymi Magistri artium (c. 1245–1250). Lectura in librvm de anima a quodam discipulo reportata (Ms. Roma Naz. V. E. 828) edidit Renatvs A. Gavthier, O. P. – Grottaferrata: Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1985. 22*, 519 p. = Spicilegium Bonaventurianum XXIV.

Bemrose, Stephen: **Dante**'s angelic intelligences. Their importance in the cosmos and in pre-christian religion. – R: Edizioni di Storia e Letteratura 1983. 228 p. = Letture di Pensiero e d'Arte; Lire 22 000.

Losher, Gerhard: Königtum und Kirche zur Zeit Karls IV. Ein Beitrag zur **Kirchenpolitik** im **Spätmittelalter**. – Mchn: Oldenbourg 1985. 209 S. = Veröffentlichungen des Collegium Carolinum LVI; kart. DM 28,–.

Christianson, Gerald: Cardinal **Cesarini** and **Cusa**'s "Concordantia". – ChH LIV, 1985, 7–19; p. 20–28: Froese, Walter: On reforming the reformed: A study of the religious changes and the Premonstratensians in Saxony.

6. Gesamte Neuzeit

Mancia, Anita: La controversia con i protestanti e i programmi degli studi teologici nella Compagnia di Gesù 1547–1599. Parte I: Fino alla ratio studiorum del 1586. – AHSJ LIV, 1985, 3–43; p. 45–76: Flynn, Dennis: The english mission of Jasper **Heywood**, S.J.; p. 77–148: Lukács, Lázló – Ferenc Szabó: Autour de la nomination de Péter **Pázmány** au siège primitial d'Esztergom ‹1614–1616›. Pázmány est-il reste jésuite après sa nomination?; p. 149–178: Morlot, François: Clorivière et l'Amérique.

Parker, David: The evangelical heritage of **Australian protestantism**. Towards a historical perspective. – EvQ LVII, 1985, 43–62.

Philipps, Werner: Wilhelm **Zoellner** – Mann der Kirche in Kaiserreich, Republik und Drittem Reich. Mit einer Bibliographie von Mechthild Köhn. – Blf: Luther-Verl. 1985. 201 S., Ill. = Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte VI; kart. DM 34,–.

Cabanel, Patrick: Des Hautes Cévennes à Nîmes: Emigration et domesticité feminines dans le monde protestant de la «Belle Epoque» ‹1880–1930›. – BSHPF CXXXI, 1985, 35–69.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Renaissance – Reformation, Gegensätze und Gemeinsamkeiten. Vorträge, [gehalten anläßlich eines Kongresses des Wolfenbütteler Arbeitskreises für Renaissanceforschung vom 20.–23. November 1983] hrsg. von August Buck. – Wiesb: Harrassowitz 1984. 297 S., graph. Darst. = Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung V; kart. DM 64,–.

Sonntag, Franz Peter: Ruhelose Zeit. Das Jahrhundert der Reformation und der Reform. – Graz, Wien, Köln: Styria 1985. 391 S., 24 Taf.; Lw. DM 44,–.

Welti, Manfred: Die italienische Reformation in den Grundzügen. – ZKG XCVI, 1985, 13–33.

Colombo, Roberto: Il linguaggio missionario nel Settecento italiano. Intorno al "Diario delle missioni di S. Leonardo da Porta Maurizio". – RStLR XX, 1984, 369–428.

Bader, Günter: Assertio: 3 fortlaufende Lektüren zu Skepsis, Narrheit und Sünde bei **Erasmus** und **Luther**. – Tü: Mohr 1985. XIII, 202 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XX; DM 78,– [Habil.-Schrift, Zürich]

Bietenholz, Peter G.: Erasmus, Luther und die Stillen im Lande. – Bibliothèque d'humanisme et renaissance XLVII, 1985, 27–46; p. 47–77: Vermaseren, G. A.: Who was Reginaldus Gonsalvius **Montanus**?

Halkin, Léon-E.: La piété d'Érasme. – RHE LXXIX, 1984, 671–708.

Manns, Peter: Martin Luther. Der unbekannte Reformator. Ein Lebensbild. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1985. 302 S. = Herderbücherei 1188 – Extra-Taschenbücher; kart. DM 9,90.

Beintker, Horst: Gottverlassenheit und Transitus durch den Glauben. Eine Erschließung der Anfechtungen des Menschen Jesus nach Luthers Auslegungen der Psalmen 8 und 22. – EvTh XLV, 1985, 108–123.

Newman Brooks, Peter: A lily ungilded? Martin Luther, the Virgin Mary, and the Saints. – The Journal of Religious History XIII, 1984, 136–149; p. 150–167: Tracy, James D.: A premature counter-reformation: The Dirkist government of Amsterdam, 1538–1578.

Moltmann, Jürgen: **Teresa** of **Avila** and Martin **Luther**. The turn to the mysticism of the cross. – Studies in Religion / Sciences Religieuses XIII, 1984, 265–278; p. 279–287: Green, Deirdre: Saint Teresa of Avila and Hekhalot mysticism.

Roser, Hans: **Franken** und Luther. Studien aus dem Lutherjahr. – Rothenburg ob d. Tauber: Peter 1984. 295 S., Ill.; kart. DM 24,80.

Büsser, Fritz: Wurzeln der Reformation in Zürich, zum 500. Geburtstag des Reformators Huldrych **Zwingli**. – Lei: Brill 1985. X, 284 S. = Studies in medieval and reformation thought XXXI; hfl 92,–.

Pollet, J. V.: L'image de **Zwingli** dans l'historiographie contemporaine. – BSHPF CXXX, 1984, 435–469.

Calvinus ecclesiae genevensis custos. Die Referate des Congrès International des Recherches Calviniennes ... Vom 6. bis 9. September 1982 in Genf. Hrsg. von Wilhelm H. Neuser. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1984. 303 S.; kart. sfr 57,–; [enth. e. a.:] S. 23–48: Peter, Rodolphe: Geneve dans la predication de Calvin; S. 49–67: Kingdon, Robert M.: Calvin and the government of Geneva; S. 69–92: Denis, Philippe: Calvin et les églises d'Etrangers au XVIe siècle: Comment un ministre intervient dans une église autre que la sienne; S. 93–111: Saxer, Ernst: Hauptprobleme der Calvinforschung – Forschungsbericht 1974–1982; S. 113–133: Armstrong, Brian G.: **Geneva** and the theology and politics of French Calvinism: The embarrassment of the 1588 edition of the Bible of the pastors and professors of Geneva; S. 135–148: Dowey, E. A.: The structure of Calvin's theological thought as influenced by the two-fold knowledge of God; S. 149–157: Fraenkel, Pierre: Trois passages de l'institution de 1543 et leurs rapports avec les colloques interconfessionnels de 1540–41; S. 159–162: Nicole, Pierre-David – Christophe Rapin: De l'exégèse à l'homilétique. Evolution entre le commentaire de 1551, les sermons de 1558 et le commentaire de 1559 sur le prophète Esaïe; S. 165–170: Higman, Francis M.: The question of Nicodemism; S. 171–185: Schulze, L. F.: Calvin's reply to **Pighius** – a micro and macro view; S. 187–189: Demura, Akira: Calvin's and **Oecolampadius'** concept of church discipline; S. 191–195: Plath, Uwe: Calvin und **Castellio** und die Frage der Religionsfreiheit; S. 197–207: Vincent, Gilbert: Discours et doctrine: Modalités de l'affirmation calvinienne de la providence; S. 209–211: Ganoczy, Alexandre: Hermeneutische Korrelation bei Calvin; S. 213–220:

Broeyer, F. G. M.: Der Einfluß Calvins auf **Whitaker** und den englischen Puritanismus; S. 221–244: Graafland, C.: Hat Calvin einen Ordo Salutis gelehrt? S. 245–271: Fischer, Danièle: Calvin et la confession d'Augsbourg; S. 273–287: Raitt, Jill: Calvin's use of persona; S. 289–301: Willis, David: Calvin's use of substantia.

Ganseuer, Frank: Der Staat des „gemeinen Mannes". Gattungstypologie und Programmatik des politischen Schrifttums von Reformation und Bauernkrieg. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1985. 663 S. = Europäische Hochschulschriften III, 228; kart. sfr 94,– [Diss., Marburg]

Bosatra, Bruno Maria: Ancora sul «vescovo ideale» della riforma cattolica. I lineamenti del pastore tridentino-borromaico. – SC CXII, 1984, 517–579; p. 580–615: Giuliani, Angelo: La catechesi a Milano nel secolo di san **Carlo**; p. 616–670: Tettamanzi, Dionigi: Linee di una pastorale de matrimonio e della famiglia nel pensiero e nell'azione di san Carlo Borromeo; p. 671–697: Tamborini, Giulia: La visita pastorale di Carlo Borromeo nella pieve di Gallarate nel 1570; p. 698–732: Zardin, Danilo: Confraternite e comunità nelle campagne milanesi fra cinque e seicento; p. 733–764: Darricau, Raymond: La posterità spirituale di san Carlo Borromeo in Francia nei secoli XVII–XIX.

Boxel, Petrus Wilhelmus van: Rabbijnenbijbel en Contrareformatie. Kerkelijk toezicht op de joodse traditie onder Gregorius XIII ‹1572–1585›, getoetst aan drie manuscripten uit de Biblioteca Vaticana. – Hilversum: Gooi en Sticht (1983). 184 blz.; hfl 29,– [Diss., Tilburg]

Bottigheimer, K.: The failure of the reformation in **Ireland**: Une question bien posée. – JEH XXXVI, 1985, 196–207.

8. Neuere Zeit

Irwin, Joyce: German pietists and church musique in the Baroque age. – ChH LIV, 1985, 29–40; p. 41–55: Sweet, Leonard I.: The female seminary movement and woman's mission in antebellum America; p. 56–73: Lindley, Susan H.: Women and the social gospel novel.

Zschunke, Peter: Konfession und Alltag in **Oppenheim**. Beiträge zur Geschichte von Bevölkerung und Gesellschaft einer gemischtkonfessionellen Kleinstadt in der frühen Neuzeit. – [Stu:] Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1984. X, 296 S., 6 Ill., graph. Darst., Kt. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXV; Lw. DM 76,– [Diss., Mainz]

Loupès, Philippe: Chapitres & chanoines de **Guyenne** aux XVIIe et XVIIIe siècles. – P: Éd. de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales (1985). 560 p.; F 420,–.

Fincham, K. C.: Ramifications of the Hampton Court conference in the dioceses, 1603–1609. – JEH XXXVI, 1985, 208–227; p. 228–254: Brachlow, Stephen: The elizabethan roots of Henry **Jacob**'s churchmanship: Refocusing the historiographical lens; p. 255–283: Mather, F. C.: Georgian churchmanship reconsidered: Some variations in anglican public worship 1714–1830.

Willeke, Bernward H.: Relación del P. **Sebastián** de **San Pedro**, O.F.M. sobre los comienzos y las causas de la grande persecución de los cristianos en el Japon ‹1614›. – AFrH LXXVIII, 1985, 29–97; p. 98–122: Brzuszek, Bogdanus: De S. Francisci de Assisio cultu in Provinciis Polonis Fratrum Minorum Reformatorum annis 1621–1900 florente; p. 123–199: Iozzelli, Fortunato: P. Andrea Odoardo **Nocetti**, O.F.M. e le sue relazioni con il vescovo giansenista Scipione De' Ricci ‹1784–1793›; p. 200–225: D'Andrea, Gioacchino Francesco: Un precursore: P. **Ludovico** da **Casoria**.

Delforge, Frédéric: Les petites écoles de **Port-Royal 1637–60**. Préface de Philippe Sellier. – P: Ed. du Cerf 1985. 438 fig. = Histoire; F 159,–.

Metz, Karl H.: „Providence" und politisches Handeln in der Englischen Revolution ‹1640–60›. Eine Studie zu einer Wurzel moderner Politik, dargestellt am politischen Denken Oliver **Cromwells**. – Zeitschrift für historische Forschung XII, 1985, 43–84.

Wieand, Jeffrey: Pamphilus in **Hume**'s *Dialogues*. – JR LXV, 1985, 33–45.

Streiff, Patrick Philipp: Jean Guillaume de **La Fléchère**, John William **Fletcher** 1729–1785. Ein Beitrag zur Geschichte des Methodismus. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 540 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie LI; kart. sfr 85,– [Diss., Bern]

Ferreira, M. Jamie: **Newman** on belief – Confidence, proportionality, and probability. – HeythrJ XXVI, 1985, 164–176.

Booth, Edward: The structuralist and hermeneutical dimensions of Newman's "Development of christian doctrine". – Angelicum LXII, 1985, 245–281.

Brent, Allen: The Hermesian dimension to the Newman-Perrone dialogue. – EThL LXI, 1985, 73–99.

Viallaneix, Nelly: La notion de Selv dans la Maladie à la Mort. – RHPhR LXV, 1985, 5–25; p. 27–43: Goichot, Emile: Trois "Prophètes du dehors". Henri **Bremond** et l'Angleterre religieuse.

Sperber, Jonathan: Popular Catholicism in nineteenth-century Germany. – Princeton: Princeton Univ. Press 1984. 319 p.; $ 45,–.

Conser, Walter H.: Church and confession. Conservative theologians in Germany, England, and America, 1815–1866. – NY, Tor: Mercer Univ. Press 1984. 361 p.; $ 28,95.

Prentis, Malcolm D.: The presbyterian ministry in **Australia**, **1822–1900**: Recruitment and composition. – The Journal of Religious History XIII, 1984, 46–65; p. 66–82: McGuire King, William: Hugh Price **Hughes** and the British 'Social gospel'; p. 168–191: Mullett, Michael: From sect to denomination? Social developments in eighteenth-century english Quakerism.

Root, John D.: The final apostasy of St. George Jackson **Mivart**. – CHR LXXI, 1985, 1–25; p. 26–51: O'Connell, Marvin R.: The bishopric of **Monaco**, 1902. A revision; p. 52–64: Liptak, Dolores Ann: The national parish. Concept and consequences for the diocese of **Hartford**, 1890–1930.

Seegrün, Wolfgang: Das apostolische Vikariat von Norddeutschland und Dänemark im Übergang von Laurent zu Lüpke (1839/41). – ZKG XCVI, 1985, 34–61; S. 62–72: Neuer, Werner: Der Idealismus und die Erweckung in **Schlatters** Jugend. Beobachtungen zu einem nichtedierten Manuskript aus Schlatters Nachlaß.

Naab, Erich: Das eine große Sakrament des Lebens. Studie zum Kirchentraktat des Joseph **Ernst** ‹1804–1869› mit Berücks. der Lehrentwicklung in der von ihm begründeten Schule. – Rgb: Pustet (1985). 337 S. = Eichstätter Studien. N. F. XX; kart. DM 65,– [Diss., Eichstätt]

Dumont, C. J.: Une «prophétie» des patriarches orthodoxes dans leur encyclique de **1848**? – Irénikon LVIII, 1985, 5–20.

Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Band IV: Die Konfessionen. Hrsg. von Adam Wandruszka und Peter Urbanitsch. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1985. 866 S., 7 Falttabellen, 1 Faltkarte; Lw. DM 128,–.

Caraffa, Filippo: **Pio IX**, il monastero di S. Scolastica di Subiaco e la fondazione della Congregazione Cassinese della primitiva osservanza. – Pio IX, A. XIII, 1984, 203–215; p. 216–245: Pedrini, Arnaldo: Pio IX e Santa Paola Frassinetti; p. 246–255: Anderson, Robin: Pio IX ed il Postulatum pro Hebreis dei monsignori Lemann nel Concilio Vaticano I; p. 256–263: Pascotto, Ermanno: Il centenario della morte del P. Henri **Ramière** († 1884) e la formula di consacrazione al S. Cuore promulgata da Pio IX; p. 264–273: Piolanti, Antonio: Il Card. John Henry **Newman**; p. 274–280: Thureau-Dangin, Paul: Appel de Newman à Rome (1867).

Soziale Frage und Kirche im **Saarrevier**. Beiträge zu Sozialpolitik und Katholizismus im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. Mitarb.: Ulrich Fohrmann [u. a.] – Saarbr: Saarbrücker Druckerei und Verlag 1985. 329 S.

Dau Novelli, Cecilia: I vescovi e la questione femminile ‹1900–1917›. – RStLR XX, 1984, 429–456.

Lahutsky, Nadia M.: Wilfrid **Ward**: Roman catholic 'modernism' between the modernists and the integralists. – DR CIII, 1985, 26–40.

Haag, H.: Le Cardinal **Mercier** devant la guerre et la paix. – RHE LXXIX, 1984, 709–783.

9. Neueste Zeit

Pospielovsky, Dimitry: The **Russian Church** under the Soviet regime 1917–1982. Vol. I–II. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Press 1984. 535 p.

Gerl, Hanna-Barbara: Romano **Guardini** 1885–1968. Leben und Werk. – Mz: Grünewald-Verl. 1985. 381 S., Ill.; Lw. DM 48,–.

Prümm, Karl: Walter **Dirks** und Eugen **Kogon** als katholische Publizisten der Weimarer Republik. – Hei: Winter 1984. 432 S. = Reihe Siegen LIII, Germanistische Abteilung; kart. DM 48,–.

Keine Stimme dem Radikalismus. Christliche, liberale und konservative Parteien in den Wahlen **1930–1933** [Veröff. der Konrad-Adenauer-Stiftung]. Hrsg. von Günter Buchstab [u. a.] – B: Colloquium 1984. 136 S., Ill., graph. Darst.; kart. DM 16,80.

Heinz, Karl Hans: E. K. **Winter**. Ein Katholik zwischen Österreichs Fronten 1933–1938. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1984. 431 S. = Dokumente zu Alltag, Politik und Geschichte IV; kart. DM 60,–.

Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung. Im Auftr. der Deutschen Bischofskonferenz unter Mitwirkung der Diözesanarchive bearbeitet von Ulrich v. Hehl. – Mz: Grünewald 1984. XC, 1630, 110 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, XXXVII.

Wagner, Georg: Priestersoldat in Hitlers Wehrmacht und in Stalins Roter Armee. – ThGl LXXV, 1985, 1–50; S. 51–62: ∼: Unterdrückungs- und Verfolgungsmaßnahmen gegen Priester des Erzbistums Paderborn in der Zeit des Nationalsozialismus. Ergebnisse einer Untersuchung der Kommission für Zeitgeschichte; S. 62–75: Padberg, Rudolf: Widerstand im Dritten Reich. Zur Tätigkeit des Männerseelsorgers Dr. Kaspar Schulte in der Zeit des Nationalsozialismus; S. 76–85: ∼: Der Strukturwandel der Deutschen Kolpingfamilie 1933–1945. Wahrgenommene Überlebenschance oder Identitätsverlust? Anmerkungen zu einer zeitgeschichtlichen Darstellung; S. 85–92: Wagener, Ulrich: Katholische Beamte als Opfer nationalsozialistischer Willkür; S. 93–103: Saal, Friedrich Wilhelm: Der Todesweg eines Dortmunder Priesters ins Konzentrationslager.

Casella, Mario: L'**Azione Cattolica** alla caduta del Fascismo. Attività e progetti per il dopoguerra ‹**1942–1945**›. – R: Ed. Studium (1984). XXII, 528 p.

Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bd VI: **1943–1945**. Bearbeitet von Ludwig Volk. – Mz: Grünewald 1985. XXXVIII, 961 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, XXXVIII; Lw. DM 168,–.

Christentum und Politik, Dokumente des Widerstands. Zum 40. Jahrestag der Hinrichtung des Zentrumspolitikers und Staatspräsidenten Eugen **Bolz** am 23. Januar 1945. Hrsg. von Joachim Köhler. – Sigmaringen: Thorbecke 1985. 84 S., 8 Ill.; kart. DM 16,–.

Rennstich, Karl: Evangelische Mission im Dritten Reich. – LuthMH XXIV, 1985, 36–39; S. 171–174: Nowak, Kurt: Protestantischer Widerstand im Dritten Reich. Bericht über den Stand der historischen Forschung; S. 223–225: Honecker, Martin: Um das rechte christliche Handeln. Die Barmer Erklärung und das Problem der Ethik.

Gruchy, John W. de: Bonhoeffer, Barmen und das Bekenntnis Christi heute. – OekRu XXXIV, 1985, 130–142.

Stegmann, Erich: Der Kirchenkampf in der **Thüringer Evangelischen Kirche 1933–1945**. Ein Kapitel Thüringer Kirchengeschichte. – B: Evangelische Verlagsanstalt; Jena: Wartburg-Verlag Kessler 1984. 133 S. = Schrifttum der Pressestelle der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen.

Le chiese cristiane e l'ebraismo ‹1947–1982›. Raccolta di documenti a cura di Giovanni Cereti e Lea Sestieri. – (Casale Monferrato:) Marietti (1983). XIX, 382 p. = Radici I; Lire 22 000.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Heil voor deze wereld. Studies aangeboden aan A(nton) G(errit) **Honig**. – Kampen: Kok (1984). 212 p.; hfl 35,–; p. 199–201: Bibliografie A. G. Honig; [cont.:] p. 13–22: Jansen Schoonhoven, E.: Koninkrijk en kruis; p. 23–35: Schoon, S.: 'Het heil is uit de joden' (Joh. 4:22). Enkele consequenties voor de missiologie; p. 36–48: Schuurman, L.: Ervaringen van en reflecties op heil in Latijns-Amerika en Europa; p. 49–60: Verkuyl, J.: 'Evangelicals' en 'ecumenicals': een cri de coeur; p. 63–71: Camps, A., OFM: Salvation bij Aloysius **Pieris** SJ, Sri Lanka; p. 72–80: Mulder, D. C.: De heilsvraag in de interreligieuze dialoog; p. 81–92: Spindler, M. R.: Voert net geloof van de niet-christen tot het heil?; p. 93–105: Waadenburg, J. D. J.: Heil en onheil van de godsdiensten; p. 109–127: Van Raalte, J.: Heil in een meervoudige samenleving; p. 128–142: Scheepstra, S. E.: Oz

we-Sjaloom: vredesbeweging van orthodoxe joden in Israël; p. 143–159: Verstraelen, F. J.: Heil als 'heelheid van leven': impulsen uit Afrika voor heling van Europees christendom; p. 160–172: Wind, A.: Als Turkse moslim leven in de Nederlandse samenleving; p. 177–186: Honig, A. G., Jr.: Heil in de context van het hedendaagse verstaan van kosmologie en geschiedenis.

García Martín, Julio, CMF: Las relaciones entre ordinarios del **Lugar** e Institutos religiosos en las misiones según el CIC 1983. – ComRel LXV, 1984, 121–166.

Gensichen, Hans-Werner: „Ein einziges Zeugnis?" Mission zwischen Herausforderung und Hoffnung. – OekRu XXXIII, 1984, 476–494.

L'inculturation et la sagesse des nations. Editées par Ary A. Roest Crollius, SJ. – R: Centre Cultures et Religions – Université Grégorienne 1984. IX, 52 p. = Inculturation. Études sur l'actualité de la rencontre entre la foi et les cultures IV; Lire 5000.

What is so new about inculturation? Ed. by Ary A. Roest Crollius, SJ. – R: Centre "Cultures and Religions" – Pont. Gregorian Univ. 1984. XI, 54 p. = Inculturation. Working papers on living faith and cultures V; Lire 6000.

Larrañeta, Rafael: Tensiones en la misión. E. **Dussel** y R. **Alvarez**: continuación de la polémica vitoriana. – CTom, A. LXXV = T. CXI, 1984, 123–150.

Honig, A. G.: De kosmische betekenis van Christus in hedendaagse aziatische theologie. – Kampen: Kok 1984. 49 blz. = Serie Kamper cahiers LV.

Sorge, Giuseppe: L'India di S. Tommaso. Ricerche storiche sulla chiesa **Malabarica**. – Bologna: Ed. Clueb (1983). VIII, 167 p., 4 cartas; Lire 14 000.

Casero Nieto, Juan Antonio: Los hospitales en **Manila** durante la colonización española. – Missionalia Hispanica XL, 1984, 217–258; p. 259–313: García Recio, José María: La Iglesia en Santa Cruz de la Sierra ‹Bolivia›, **1560–1605**; p. 315–330: Almendral Oppermann, Ana Isabel: Recopilación y comentarios a las conferencias acerca del tema de la misión en el mundo de la crisis; p. 331–362: Martínez Cuesta, Angel: El **clero filipino**. Estudios históricos y perspectivas futuras.

Hartwich, Richard, SVD: Steyler Missionare in **China**. Beiträge zu einer Geschichte. Bd II: Bischof A. **Henninghaus** ruft Steyler Schwestern 1904–1910. Beiträge zu einer Geschichte. – Nettetal: Steyler Verlag 1985. 626 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XXXVI.

Rücker, Heribert: „Afrikanische Theologie." Darstellung u. Dialog. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. (1985). 271 S. = Innsbrucker theologische Studien XIV; kart. DM 58,– [Diss., Bochum]

Kuukure, Edward: The destiny of man. Dagaare beliefs in dialogue with Christian eschatology. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1985. 228 p. = European university studies XXIII, 243; kart. DM 61,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Polet, Jean-Claude: Mythe de création et création poétique. – Louvain-La-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1984. 96 p. = Conférences et travaux VI; FB 200,–.

Metzger, Martin: **Königsthron** und **Gottesthron**. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament. Teil I: Text. Teil II: Katalog und Bildtafeln. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1985. XI, 391 S.; VIII, 272 S.; 130 Bildtaf. 8° = Alter Orient und Altes Testament XV 1.2; Lw. DM 198,– [Habil.-Schrift, Hamburg]

Naveh, Joseph – Shaul Shaked: **Amulets** and magic bowls. **Aramaic** incantations of Late Antiquity. – Lei: Brill 1985. 293 p., 22 fig., 40 pl.; hfl 110,–.

Hutter, Manfred: Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt. Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu „**Nergal** und **Ereskigal**". – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. VIII, 187 S. = Orbis biblicus et orientalis LXIII; sfr 48,–.

Watt, W. Montgomery – Michael Marmura: Der **Islam**. II: Politische Entwicklungen und theologische Konzepte. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1985). XXII, 502 S. = Die Religionen der Menschheit XXV, 2.

Schneider, Ulrich: Der **Holzgott** und die **Brahmanen**. Teil I: Interpretation eines bislang nicht bekannten Puruṣottama-Māhātmya. T. II: Textausgabe. – Wiesb: Harrassowitz 1984. 172 S., Ill. 112 S. = Freiburger Beiträge zur Indologie XVI; kart. DM 140,–.

Chenet, François: Vie et mort selon le Yoga-vāsistha. – RHR CCI, 1984, 139–170.

Kvaerne, Per: **Tibet Bon** religion. A death ritual of the Tibetan Bonpos. – Lei: Brill 1985. XII, 34 p., 6 fig., 48 pl. = Iconography of religions XII, 13.

Montanari, Enrico: Funzione della sovranità e feste del **vino** nella **Roma** repubblicana. – Studi e materiali di storia delle religione XLIX, 1983, 243–262; p. 263–277: Cerutti, Maria Vittoria: Per una tipologia storica del dualismo; p. 309–318: Gerlitz, Peter: Der Schlangendämon **U Thlen** in den Khasi Hills; p. 321–341: Marazzi, Massimiliano: Inni e preghiere ittite. A proposito di un libro recente; p. 343–351 (5 tav.): Bellelli, Gloria M.: Elementi religiosi in un documento d'arte iranica di epoca pre-zoroastriana.

Gasparro, Giulia Sfameni: Soteriology and mystic aspects in the cult of **Cybele** and **Attis**. – Lei: Brill 1985. XXIII, 142 p. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain CIII; hfl 60,–.

Simek, Rudolf: Lexikon der germanischen Mythologie. – Stu: Kröner 1984. XIV, 525 S. = Kröners Taschenausgaben CCCLXVIII; Pp. DM 32,–.

Roux, Jean-Paul: La religion des **Turcs** et des **Mongols**. – P: Payot 1984. 323 p. = Bibliothèque historique; F 140,–.

Tulpule, Shankar Gopal: Mysticism in medieval India. – Wiesb: Harrassowitz 1985. XI. 270 p.; kart. DM 78,–.

VI. Religionsphilosophie

Beierwaltes, Werner: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. – Ffm: Klostermann 1985. 471 S.

Hove, William J.: Gott – Das Maximum. Eine Untersuchung zur Rangordnung der Gottesbegriffe in der Theologie des **Nikolaus** von **Kues**. – ThGl LXXIV, 1984, 377–389.

Brito, Emilio: La création «ex nihilo» selon **Schelling**. – EThL LX, 1984, 298–324.

Huber, Herbert: Idealismus und Trinität, Pantheon und Götterdämmerung. Grundlagen und Grundzüge der Lehre von Gott nach den Ms. **Hegels** zur Religionsphilosophie. – Weinheim: Acta Humaniora 1984. XI, 207 S.

Natoli, Charles M.: **Nietzsche** and **Pascal** on Christianity. – NY, Bern, Ffm: Lang 1984. 197 p. = American university studies V, 3; Pp. sfr 55,80.

Semeraro, Licia: Un filosofo non scolastica della religione. Aldo **Capitini**. – Lecce: Milella (1983). 139 p. = L'Uomo e la Città V. Lire 14 000.

Viney, Donald Wayne: Charles **Hartshorne** and the existence of God. – Albany, NY: Univ. of New York Press 1985. XIV, 163 p. = SUNY series in philosophy; $ 32,50.

Dieu. F. Bousquet [e. a.] Présentation de Jean Greisch. – P: Beauchesne (1985). 199 p. = Philosophie. Institut Catholique de Paris X; F 90,–; [cont.:] p. 17–42: Villela-Petit, Maria: Parler à Dieu, parler de Dieu; p. 43–51: Faucon, Pierre: La création comme théophanie; p. 53–69: Milet, Jean: L'existence de Dieu. Un problème mal posé? Quelques réflexions méthodologiques; p. 71–83: Marello, Jacques-Raoul: Dialectique de l'idée et de la preuve en toute théologie naturelle; p. 87–114: Marty, François: Analogie et causalité. L'arrière-pays de l'analogie des noms divins; p. 117–128: Jarczyk, Gwendoline: L'altérité fondamentale; p. 129–147: Kaeppelin, Philippe: Saint **Augustin**. Les mises en scène dans les **Confessions**; p. 149–164: Bousquet, François: Altérité, aliénation, alliance; p. 165–184: Gomez-Muller, Alfred: Dieu et l'agir transformateur humain. Réflexions à partir d'une perspective heideggérienne; p. 185–197: Labarrière, Pierre-Jean: Quand Dieu s'envisage dans l'homme.

Hoerster, Norbert: Zur Unlösbarkeit des **Theodizee**-Problems. – ThPh LX, 1985, 400–409.

Scherer, Georg: Sinnerfahrung und Unsterblichkeit. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1985. VI, 230 S.; Lw. DM 49,–.

Rose, Gillian: Dialectic of **nihilism**: post-structuralism and law. – Oxf: Blackwell 1984. 232 p.; £ 22,50.

VII. Fundamentaltheologie

Lubac, Henri de: Théologies d'occasion. – (P:) Desclée [&] de Brouwer (1984). 478 p.; F 185,–.

Jones, James: The redemption of matter. Towards the rapprochement of science and religion. – Lanham, NY, Lo: University Press of America (1984). XII, 142 p.; $ 9,–.

Marcos Martínez, T.: El hombre ante Dios. Ser humano y revelación según Karl **Rahner**. – Estudio Agustiniano XX, 1985, 3–62.

Malherbe, Jean-François: Le **langage** théologique à l'âge de la science. Lecture de Jean Ladrière. – P: Ed. du Cerf 1985. 262 p. = Cogitatio fidei CXXIX.

García Prada, José María: Hermenéutica de los símbolos y crisis del lenguaje religioso – CTom CXI, 1984, 515–550.

Delesalle, Jacques – Tran van Toàn: Quand l'amour éclipse Dieu. Rapport à autrui et transcendance. – P: Ed. du Cerf 1984. 254 p. = Théologies; F 110,–.

Bourg, Dominique: Transcendance et discours. Essai sur la nomination paradoxale de Deiu. Préface de J.-P. Resweber. – P: Ed. du Cerf 1985. 166 p. = Lire la Bible CXXXII; F 85,–.

Brien, André: Le Dieu de l'homme. Le sacré, le désir, la **foi**. – (P:) Desclée [&] de Brouwer (1984). 255 p.; F 85,–.

Heering, H. J.: God ter sprake. Beschouwingen over de taal van de religie. – Amst: Boom (1984). 192 blz.; hfl 29,65.

Glorieux, Pierre: La **révélation** du Père. – MSR XLII, 1985, 21–32.

Očvirk, Drago Karl: La **foi** et le Credo. Essai théologique sur l'appartenance chrétienne. – P: Ed. du Cerf 1985. 173 p. = Cogitatio fidei CXXXI; F 109,–.

Congar, Yves: La tradition et la vie de l'eglise. 2e éd. – P: Ed. du Cerf 1984. 130 p. = Traditions chrétiennes XVIII; F 47,–.

Frieling, Reinhard: **Befreiungstheologien**. Studien zur Theologie in Lateinamerika. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 196 S. = Bensheimer Hefte LXIII; kart. DM 19,80.

Hasenhüttl, Gotthold: Freiheit in Fesseln. Die Chance Befreiungstheologie. Ein Erfahrungsbericht. – Frb/B, Olten: Walter-Verlag (1985). 156 S.

Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen. Analysen zur Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung". Hermann-Josef Venetz, Herbert Vorgrimler ‹Hrsg.›. – Frb/S: Ed. Exodus; Münster: Edition Liberación 1985. 190 S.; kart. DM 24,50; [enth.:] S. 9–28: Flohr, Florian: Von der Theologie der Befreiung lernen. Die Grundanliegen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie als Anstoß zur weltweiten Erneuerung kirchlicher Praxis und theologischer Reflexion; S. 29–59: Goldstein, Horst: Immer ist sie befehdet worden ... Zur Geschichte des Kampfes gegen die Befreiungstheologie und zur Vorgeschichte der Instruktion; S. 60–76: Hinkelammert, Franz J.: Befreiung, soziale Sünde und subjektive Verantwortlichkeit. Anmerkungen zu einem politischen Dokument; S. 77–104: Venetz, Hermann-Josef: Der lehramtliche Umgang mit der Bibel. Eine Analyse; S. 105–136: Füssel, Kuno: Über einige Aspekte des Marxismusverständnisses der Kongregation für die Glaubenslehre. Ein verwunderter, kritischer Kommentar; S. 137–154: Vorgrimler, Herbert: Christologie – Eucharistielehre – Sündenverständnis. Beobachtungen zu einigen dogmatischen Stichworten; S. 155–178: Anhang: Instruktion der Kongretion für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung".

VIII. Dogmatik

Krötke, Wolf: Die Universalität des offenbaren Gottes. Gesammelte Aufsätze. – Mchn: Kaiser 1985. 268 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie XCIV; kart. DM 42,–.

Gunton, Colin E.: Enlightenment and alienation. An essay towards a trinitarian theology. – GrR, Mich.: Eerdmans (1985). IX, 166 p.; $ 10,95.

Aranda, Antonio: Misterio **trinitario**, misterio de amor. – Scripta theologica XVI, 1984, 649–746.

Bracker, Joseph A.: The triune symbol. Persons, process, and community. – Lanham, NY, Lo: Univ. Press of America 1985. 208 p. = College Theology Society. Studies in religion I; $ 22,50.

Riaud, Alexis: L'Esprit du Père et du Fils. Une étude nouvelle de l'Esprit-Saint et de la vie trinitaire. – P: Editions Latines 1984. 145 p; F 48,–.

Armendáriz, Luis M. SJ: Los mínimos de la Cristología católica actual. Comentario al primer documento cristológico de la Comisión Teológica Internacional. – EE LX, 1985, 181–231.

Whitney, Barry L.: **Evil** and the process God. – NY, Tor: Edwin Mellen Press 1985. 232 p. = Toronto Studies in theology XIX; $ 49,95.

Cini Tassinario, Agnese: Il diavolo – secondo l'insegnamento recente della chiesa. – R: Pont. Athenaeum Antonianum 1984. 310 p. = Studia Antoniana XXVIII; Lire 21 560.

Javelet, Robert: **Marie**, la femme médiatrice. – P: O.E.I.L. (1984). 356 p., 7 fig.; F 145,–.

Braine, David D. C.: The place of the Virgin Mary in dogmatics. – SJTh XXXVII, 1984, 145–162.

Barón, Enrique: La Asunción corporal de María vista desde la antropología. – EphMar XXXV, 1985, 9–35; p. 38–80: Hernández Martínez, José M., CMF: La Asunción de María en el debate actual sobre la escatología intermedia; p. 81–108: Fernández, Domiciano, CMF: Asunción y magisterio. Repercusión de la definición dogmática para la teología.

Harrison, Everett F(alconer): The apostolic church. – GrR, Mich.: Eerdmans (1985). XIII, 251 p.; $ 10,95.

González Faus, José Ignacio: Memoria de Jesús, memoria del pueblo. Reflexiones sobre la vida de la Iglesia. – Sant: Ed. Sal Terrae (1984). 238 p. = Colección Presencia teológica XVII; pes 690.

Michel, Marc: Le retour de l'eschatologie dans la théologie contemporaine. – RevSR LVIII, 1984, 180–195; p. 196–210: Sublon, R.: Du Magistère, du mensonge et de l'éthique ou comment empecher Dieu de mentir; p. 211–225: Wackenheim, Charles: Réflexion sur la mémoire dogmatique de l'Eglise.

Leers, Bernardino, OFM: O sacramento da reconciliaçao. – REB XLIV, 1984, 299–322.

Betti, Umberto: La dottrina sull'**Episcopato** del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della Costituzione dommatica Lumen gentium. – R: Pont. Ateneo "Antonianum" 1984. 570 p. = Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani XXV.

Murphy, Charles M.: **Collegiality**: An essay toward better understanding. – ThSt XLVI, 1985, 38–49.

Hebblethwaite, Brian: The christian **hope**. – GrR, Mich.: Eerdmans Publ. (1984). 244 p.; $ 9,95.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Maddox, Randy L.: Toward an ecumenical fundamental theology. – Chico, Cal.: Scholars Press 1984. XII, 178 p. = American Academy of Religion. Academy series XLVII; $ 13,50.

Bonk, Jon.: An annotated and classified bibliography of English literature pertaining to the **Ethiopian Orthodox Church**. – NY: American Theol. Library Association 1984. 116 p. = ATLA Bibliography series XI; $ 15,–.

Mills, Watson E.: **Charismatic** religion in modern research: a bibliography. – Macon, GA: Mercer Univ. Press 1985. 178 p. = NABPR Bibliographic series I; $ 14,50.

Aalst, A. J. van der: De theologische dialoog tussen de **orthodoxe** en de **katholieke** kerk. Derde vergadering: Gonia (Kreta), 30 mei–8 juni 1984. – HCO XXXVI, 1984, 229–243; p. 244–257: Pospishil, V. J.: Andreas **Sjeptitskij**, een der grootste oecumenici van de 20e eeuw.

Barmen und das Luthertum. Beiträge von Kurt Nowak [u. a.]. – (Hannover:) Lutherisches Verlagshaus (1984). 163 S. = Bekenntnis. Fuldaer Hefte XXVII; kart. DM 18,50,–; [enth.:] S. 9–35: Nowak, Kurt: Wie es zu Barmen kam. Problem- und ereignisgeschichtliche Aspekte der Barmer Bekenntnissynode und ihrer „Theologischen Erklärung"; S. 36–71: Hübner, Friedrich: Hans **Asmussen** und Hermann **Sasse** in Barmen auf der Bekenntnissynode 1934; S. 72–114: Hauschild, Wolf-Dieter: Die Barmer Theologische Erklärung als Bekenntnis der Kirche? Zur Haltung des Lutherrats 1937–1948; S. 115–157: Peters, Albrecht: Barmen im Licht von Schrift und Bekenntnis. Sinn und Grenze der Unterschrift eines lutherischen Theologen unter die Barmer Theologische Erklärung.

The future of **Anglican** theology. (The essays, except for 1, were initially submitted for a conference on the future of Anglican theology held at Renison College, Waterloo, Ontario, in 1981.) Ed. by M. Darrol Bryant. – NY and Tor: Edwin Mellen Pr. (1984). X, 192 p.

God's reign and our unity. The report of the Anglican-Reformed International Commission, 1981–1984. – Lo: SPCK; Ed: Saint Andrew Pr. 1984. 90 p.

Marshall, Michael: The Anglican Church today and tomorrow. – Lo: Mowbray 1984. XI, 170 p. = Mowbray's Christian Studies series.

McDonnell, John J.: The World Council of Churches and the Catholic Church. – NY, Tor: Edwin Mellen Pr. 1985. 467 p. = Toronto Studies in theology XXI.

Puglisi, J. F., and Voicu, S. J.: A bibliography of interchurch and interconfessional theological dialogues. – R: Centro pro unione 1984. 260 p.

A dictionary of the Jewish-Christian dialogue. Ed. by Leon Klenicki and Geoffrey Wigoder. – NY, Ramsey: Paulist 1984. VII, 213 p. = Studies in Judaism and Christianity; $ 7,95.

Martín Hernández, Francisco: Causas íntimas de la separación de Oriente y Occidente. – Diálogo ecuménico XX, 1985, 5–31; p. 33–68: Sanchez Vaquero, José: El diálogo ecuménico entre la Iglesia Católica y la Ortodoxa; p. 69–91: Schultz, Hans-Joachim: Iglesia local y Eucaristía en el documento de consenso de la Comisión Internacional para el Diálogo Católico-Ortodoxo.

Koshuppakalam, Mathew: Ethik im Dialog. Ansätze in der Bhagavadgita für eine Begegnung zwischen **Hinduismus** u. **Christentum**. – St. Ottilien: EOS Verl.; Mchn: Missio-Verlags- u. Vertriebsges. (1984). VIII, 300 S. = Kirche und Religionen – Begegnung und Dialog. Sonderband I; kart. DM 31,– [Diss., München]

Bloesch, Donald G.: The future of evangelical christianity. A call für unity amid diversity. – Garden City, N.Y.: Doubleday 1983. X, 202 p.

Frost, Francis: Langage de consensus et doctrine baptismale dans le texte de **Lima**. – MSR XLII, 1985, 3–9; p. 11–19: Liébart, Jacques: La référence patristique dans le texte de Lima sur le ministère dans l'Église.

Lima und das reformatorische Proprium. Beiträge von Gottfried Voigt (u. a.). – (Hannover:) Lutherisches Verlagshaus (1984). 108 S. = Bekenntnis. Fuldaer Hefte XXVIII; kart. DM 16,80; [enth.:] S. 9–30: Voigt, Gottfried: Eucharistie in den Limatexten – Herausforderung an unsere Abendmahlstheologie und -praxis; S. 31–84: Peters, Albrecht: Lima-Erklärungen gegen Augsburgisches Bekenntnis?; S. 85–108: Beißer, Friedrich: Die Erklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über „Taufe, Eucharistie und Amt" – eine kritische Überprüfung.

Reumann, John (Henry Paul): The Supper of the Lord. The New Testament, Ecumenical dialogues, and Faith and Order on Eucharist. – Phil, Pa.: Fortress Pr. (1984). XIV, 225 p.; $ 13,95.

Fink, Barbara E.: Der Weg zur Bewegung für praktisches Christentum ‹«Life and Work»›. Der Hintergrund der deutschen Beteiligung von der "Freundschaft" bis zur Konferenz in Stockholm 1925. – Bern, Ffm, NY: Lang 1985. 229 S., Ill., graph. Darst. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie LIV; sfr 41,–. [Diss., Mainz]

X. Moraltheologie

McCormick, Richard A.: Notes on moral theology **1981** through **1984**. – Lanham, NY: University Press of America 1984. 233 p.; $ 19,75.

Il fenomeno morale oggi: Modelli di lettura a confronto. – Rivista di teologia morale XVI, 1984. –Modelli di lettura da parte dei filosofi: p. 14–48: Mancini, Italo: Le forme etiche oggi; p. 49–76: Masullo, Aldo: Il fenomeno morale nell'età del nichilismo; p. 77–87: Crippa, Romeo: Un confronto tra filosofia e teologia. – Modelli di lettura da parte dei teologi: p. 94–102: Privitera, Salvatore: La lettura del fenomeno morale oggi; p. 103–116: Goffi, Tullo: Presupposto teologico alla lettura del fenomeno morale oggi; p. 117–132: Mongillo, Dalmazio: L'evangelizzazione del morale nel mondo contemporaneo ‹Le priorità di una diakonia›.

Ermecke, Gustav: Sein und Leben in Christus. Über die Seinsgrundlagen der katholischen Moraltheologie. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1985. 375 S.; Lw. DM 44,–.

Zagar, Janko: Acting on principles. A thomistic perspective in making moral decisions. – Lanham, NY, Lo: University Pr. of America (1984). XXIV, 229 p.

Keane, Philip S.: Christian ethics and imagination. A theological inquiry. – NY, Ramsey: Paulist 1984. 212 p.; $ 8,95.

Rubio, Miguel: El 'pesimismo integral' y otras inmoralidades de la civilización actual. – Moralia VII, 1985, 131–165; p. 167–188: Moreno Rejón, F.: Aportes metodológicos de la reflexión **latinoamérica** a la teología moral; p. 188–199: Elizari, Francisco X. – Marciano Vidal: La **bioética**; p. 201–212: Vidal, Marciano: **Fecundación artifical** y ética. ¿Cómo formular un juicio ético con validez científica?; p. 213–231: Moreno Rejón, F.: Información bibliográfica sobre la moral fundamental desde América Latina.

Ugorji, Lucius Iwejuru: The principle of **double effect**. A critical appraisal of its traditional understanding and its modern reinterpretation. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 150 p. = European University studies series XXIII, 245.

Thévenot, Xavier: **Homosexualités** masculines et morale chrétienne. – P: Ed. du Cerf 1985. 326 p. = Recherches morales IX; F 115,–.

Demmer, Klaus, MSC: **Gehirnverpflanzung** – ethische Implikationen. – Greg LXV, 1984, 695–718.

Novak, Michael: Moral clarity in the nuclear age. – Nashv, Tenn., Camden, NY: Nelson (1983). 144 p.; $ 4,95.

Johnson, James Turner: **Just war** tradition and the restraint of war. A moral and historical inquiry. – Princeton, N. J.: Princeton Univ. Pr. (1984). XXXV, 380 p. = Princeton paperbacks; $ 12,50.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Stancliffe, Clare: **St. Martin** and his hagiographer: History and miracle in **Sulpicius Severus**. – Oxf: The Clarendon Pr; Oxford Univ. Pr. 1984. 396 p.

Leclerq, Jean: Sühne und Anbetung in der monastischen Tradition. – ErbAuftr LX, 1984, 169–195.

Culto dei santi, istitutione e classi sociali in età preindustriale. A cura di Sofia Boesch Gajano e Lucia Sebastiani. – R: Japare Ed. (1984). 995 p., 53 fig. = Collana di studi storici I; Lire 60 000; [cont.:] p. 11–35: Luiselli Fadda, Anna Maria: Sulle traduzioni altomedievali di testi agiografici: considerazioni in margine alla versione anglosassone della «Vita» di Sant'Egidio abate; p. 37–67: Patlagean, Evelyne: **Theodora** de **Thessalonique**. Une sainte moniale et un culte citadin ‹IXe-XXe siècle› e tavola III; p. 69–104: Giuliana Bertolini, Margherita: Istituzioni, miracoli, promozione del culto dei santi: il caso di **Clemente III antipapa** ‹1080–1100›; p. 105–140: Michalowski, Roman: Il culto dei santi fondatori nei monasteri **tedeschi** dei secoli XI e XII. Proposte di ricerca; p. 141–197: Golinelli, Paolo: Istituzioni cittadine e culti episcopali in area matildica avanti il sorgere dei Comuni; p. 199–226: Caciorgna, Maria Teresa: Tra campagna e città: la leggenda e il culto di S. **Lidano** a **Sezze**; p. 227–260: Boesch Gajano, Sofia: Monastero, città, campagna: il culto di S. **Chelidonia** a Subiaco tra XII e XVI secolo; p. 261–363: Bologna, Corrado: Fra devozione e tentazione. Appunti su alcune metamorfosi nelle categorie letterarie dall'agiografia mediolatina ai testi romanzi medievali; p. 365–455: Papi Benvenuti, Anna: «Velut in sepulchro»: cellane e recluse nella tradizione agiografica italiana; p. 457–470: Forni, Alberto: Maestri predicatori, santi moderni e nuova aristocrazia del denaro tra Parigi e Oignies nella prima metà del secolo XIII; p. 471–488: Merlo, Grado G.: **Pietro** da **Verona** – S. **Pietro Martire**. Difficoltà e proposte per lo studio di un inquisitore beatificato; p. 489–508: Vauchez, André: Antisemitismo e canonizzazione popolare: San **Werner** o **Vernier** (1287), bambino martire e patrono dei vignaioli; p. 509–525: Volpato, Antonio: Il tema agiografico della triplice aureola nei secoli **XIII–XV**; p. 527–536: Frugoni, Chiara: Il linguaggio dell'iconografia e delle visioni; p. 537–562: Esposito, Anna: S. **Francesca** e le comunità religiose femminili

a Roma nel **secolo XV**; p. 563–572: Redon, Odile – Jacques Gélis: Pour une étude du corps dans les récits des miracles; p. 573–613: Zarri, Gabriella: L'altra Cecilia: Elena **Duglioli Dall'Olio** (1472–1520) e tavole IX–XIII; p. 615–647: Prosperi, Adriano: Madonne di città e Madonne di campagna. Per un'inchiesta sulle dinamiche del sacro nell'Italia posttridentina; p. 649–680: Dallaj, Arnalda: Carlo **Borromeo** e il tema iconografico dei santi arcivescovi milanesi e tavole XVII–XXVI; p. 681–702: Sallmann, Jean-Michel: La sainteté mystique féminine à **Naples** au tournant des XVIe et XVIIe siècles; p. 703–718: Parma, Rita: Su una raccolta di stampe del fondo Barberini della Biblioteca Vaticana: appunti storico-iconografici e tavole XXIX–XXXVI; p. 719–733: Spanò Martinelli, Serena: La canonizzazione di Caterina **Vigri**: un problema cittadino nella Bologna del Seicento; p. 735–788: Casale, Vittorio: Lazzaro **Baldi** e Ciro **Ferri** 'agiografi' di santa Teresa d'Avile e tavole XXX–LXXII; p. 789–833: Sebastiani, Lucia: Culto dei santi, feste religiose e comunità nella **Lombardia** post-tridentina; p. 835–872: Pieroni Francini, Marta: Immagini sacre in **Toscana**: dal tumulto di Prato al «Viva Maria»; p. 873–956: La Salvia, Sergio: L'invenzione di un culto: S. **Filomena** da taumaturga a guerriera della fede; p. 957–995: Trebiliani, Maria Luisa: Santità femminile e società a Lucca nell'Ottocento.

Pennington, M. Basil: The last of the fathers. The Cistercian fathers of the twelfth century. A collection of essays. – Still River, Mass.: St. Bede's Publ. (1983). X, 297 p. = Studies in Monasticism I; $ 14,95.

Vélez, Juan, SJ: Moral y Cristología: puntos determinantes de una relación. – EE LX, 1985, 5–57; p. 59–95: Goitia, José de, OFM: Un trozo de Cristología viviente: **Francisco** de **Asís**; p. 97–114: Lera, José M.ª, SJ: «Conocimiento interno del Señor». Perfiles cristológicos de la experiencia religiosa de **Ignacio** de **Loyola**; p. 115–134: Fernández Mendoza, Ignacio, CM: La Cristología en la vida y pensamiento de San **Vicente** de **Paúl**; p. 135–156: Artola, Antonio M., CP: La mística cristopática de San **Pablo** de la **Cruz**; p. 157–179: Manuel Lozano, Juan, CMF: Jesucristo en la espiritualidad de San **Antonio** María **Claret.**

Baudelet, Yves-Anselme: L'expérience spirituelle selon **Guillaume** de **Saint-Thierry**. Préface par Jean Chatillon. – P: Ed. du Cerf 1985. 342 p. = Thèses; F 106,– [Diss., Paris. Inst. Cath.]

Bell, David N.: The image and likeness. The Augustinian spirituality of William of St. Thierry. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications 1984. 282 p. = Cistercian Studies series LXXVIII; $ 19,95.

Whalen, James: The spiritual teachings of **Teresa** of **Avila** and Adrian van **Kaam**. – Lanham, NY, Lo: University Pr. of America 1984. XXXV, 298 p. = University Press of America series on the creative formation of life and world; $ 24,75.

Lincoln, Victoria: Teresa: a woman. A biography of Teresa of Avila. Ed. by Elias Rivers. – Albany, N.Y.: State Univ. of New York Pr. 1984. XLI, 440 p. = SUNY series in cultural perspectives; $ 39,50.

Egelie, Godfried C. M.: Gietijzeren wegkruisen in **Limburg**. Een inventarisatie en aanzet tot interpretatie van de thematiek. – (Zutphen:) De Walburg Pers (1983). 223 p.; hfl 41,–. [Diss., Amsterdam]

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

Grayston, Donald: Thomas **Merton**. The development of a spiritual theologian. – NY, Tor: Ed. Mellen Pr. 1985. 220 p. = Toronto studies in theology XX; $ 49,95.

Contemplazione e ricerca spirituale nella società secolarizzata. [Di] J. L. Allard [e. a.] – Mil: Massimo (1984). 192 p. = Le Ragioni e i giorni. Sezione seconda II; Lire 11 000.

Boisvert, Laurent: L'obéissance religieuse. – P: Ed. du Cerf 1985. 154 p. = Problèmes de vie religieuse XLV; F 69,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Penna, Romano: L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata. – (Bologna: Ed. Dehoniane 1984). 319 p. = Collana La Bibbia nella Storira VII; Lire 18 000.

Schall, James V.: The politics of heaven and hell. Christian themes from classical, medieval, and modern political philosophy. – Lanham, NY, Lo: Univ. Press of America 1984. 341 p.; $ 23,50.

Bertrand, Dominique: La politique de Saint **Ignace** de **Loyola**. Préface de Pierre Chaunu. – P: Ed. du Cerf 1985. 686 p.; F 218,–.

Church, state, and society in the **19th** century. Anglo-German comparison. Ed. by Adolf M. Birke, Kurt Kluxen. – Mchn [e. a.:] Saur 1984. 164 p. = Prince Albert Studies II; Lw. DM 58,–.

Soziale Frage und Kirche im **Saar**revier. Beiträge zu Sozialpolitik und Katholigismus im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. – Saarbrücken: Saarbücher Druckerei und Verlag 1985. 360 S.; kart. DM 85,–.

Vinco, Roberto: Una fede senza futuro? Religione e mondo cattolico in **Gramsci**. Prefazione di A. Molinaro. – Verona: Mazziana 1983. 156 p. = I Quasars II; Lire 9800.

Schelhaas, Nimda: De politieke theologie van Helmut **Gollwitzer** van Luther tot Marx. – Kampen: Kok 1984. 162 blz.; hfl 27,50 [Diss., Amsterdam]

Lane, Dermot A.: Foundations for a **social theology**. Praxis, process and salvation. – NY, Ramsey: Paulist Pr. 1984. XI, 192 p.; $ 6,95.

Thomas, Gordon – Max Morgan-Witts: Averting Armageddon. – Garden City, N.Y.: Doubleday 1984. X, 322 p.

Coste, René: Pas de pauvre chez toi. La pensée sociale de l'église. – P: Nouvelle Cité 1984. 212 p. = Racines; F 65,–.

The kindness that kills. The churches simplistic response to complex social issues. Edited by Digby C. Anderson. – (Lo:) SPCK (1984). XII, 170 p.; $ 3,95.

Furger, Franu – Cornelia Strobel-Nepple: Menschenrechte und katholische Soziallehre. (Iustitia et pax.) – Frb/S: Imba-Verl.; Kstz: Kanisiuswerk 1985. 153 S. = Gerechtigkeit und Frieden IV; kart. DM 28,–.

Novak, Michael: Freedom with justice: Catholic social thought and liberal institutions. – San Francisco: Harper & Row 1984. XIV, 253 p.

Berryman, Phillip: The religious roots or rebellion. Christians in Central American revolutions. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1984). XII, 452 p.

Stackhouse, Max L.: Creeds, society, and human rights. A study in three cultures. – GrR, Mich.: Eerdmans 1984. 315 p.; $ 19,95.

Yoder, John Howard: The priestly kingdom. Social ethics as gospel. – Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr. 1985. 222 p.; $ 16,95.

Wealth and poverty: four Christian views of economics. Edited by Robert G. Clouse with contributions by William F. Diehl. – Downers Grove, Ill.: Inter Varsity Press 1984. 228 p.

Degen, Johannes: **Diakonie** im Widerspruch. Zur Politik der Barmherzigkeit im Sozialstaat. – Mchn: Kaiser 1985. 120 S.; kart. DM 22,–.

Herr, Theodor: **Arbeitgeber Kirche** – Dienst in der Kirche. Biblische u. theologische Grundlagen. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei (1985). 176 S.

Calvez, Jean-Yves: La politique et Dieu. – P: Ed. du Cerf 1985. 119 p. = Essais; F 49,–.

Boventer, Hermann: Fernsehen und Religion. Anmerkungen auf dem Hintergrund der "**Electronic Church**" in den USA. – Communicatio socialis XVII, 1984, 179–187; S. 188–194: Fuchs, Anton: Verantwortung in **Journalismus**. Eine theologisch-ethische Betrachtung; S. 195–209: Henkel, Willi: Das Presseapostolat nach den Akten des Provinzialkonzils von **Gualdaraja** ‹1896–1897›.

XIII. Kirchenrecht

Gaudamet, Jean: Les sources du droit de l'église en Occident du **IIe** au **VIIe** siècle. – P: Ed. du Cerf; P: Ed. du C.N.R.S. 1985. 188 p., 2 pl. = Initiations au Christianisme ancien; F 90,–.

Zubert, Bronisław Wenanty, OFM: Das notwendige Wissen über die Verschiedengeschlechtlichkeit und den Dauercharakter der Ehe in Kanonistik und Rechtsprechung von der Reformation bis zur Promulgation des CIC ‹1517–1917›. Rechtshistorische Untersuchung. – Ottilien: EOS Verlag 1984. XXV, 186 S. = Münchener Theologische Studien III, 41; kart. DM 48,–.

Die Religionsfreiheit in Osteuropa. Texte zum kirchlichen Verständnis der Religionsfreiheit und zum Religionsrecht. Hrsg. von Eugen Voss. – Zollikon: Glaube-in-der-2.-Welt-Verl. 1984. 272 S.

Pujol, Clemente, SJ: Condicio fidelis orientalis ritus extra suum territorium. – PerRMCL LXXIII, 1984, 489–504.

Rodríguez, Pedro: Iglesias particulares y **Prelaturas personales**. Consideraciones teológicas a propósito de una nueva institución canónica. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1985. 252 p.

Navarro Valls, Raphael: Das „Opus Dei" als Beispiel einer Personalprälatur im neuen Recht. – ThGl LXXV, 1985, 165–187.

Staudt, Annie – André Staudt: Un tribunal d'église. Approche méthodologique. – Strasbourg: CERDIC Publ. 1984. 168 p., 56 tabl. = Recherches institutionnelles XIV. Serie I: Droit et Églises; F 110,–.

Grib, Philip J.: Divorce laws and morality: a new Catholic iurisprudence. – Lanham, NY: Univertity Press of America 1985. 232 p.; $ 24.50.

Dortel-Claudot, M., SJ: **L'évêque** et la **synodalité** dans le nouveau Code de droit canonique. – NRTh CVI, 1984, 641–657.

Barcelón, Emilio: Identidad teológico-jurídica de la parroquia en el nuevo Código. – CTom CXI, 1984, 551–574.

Gutiérrez, Anastasio: Canones circa IVC et SVA vagantes extra partem eorum propria. – ComRel LXIV, 1983, 73–96. 255–280; LXV, 1984, 7–22. 207–222. 315–325.

Eid, Emilio: Il matrimonio mistero della comunione: Riflessioni teologico-canoniche. – MonEccl CIX, 1984, 437–446; p. 447–469: Doyle, Th. P.: The moral inseperability of the unitive and procreative aspects of human sexual intercourse; p. 470–486: Stankiewicz, A.: Errore circa le proprietà e la dignità sacramentale del matrimonio; p. 487–516: Villeggiante, S.: Errore e volontà simulatoria nel consenso matrimoniale in diritto canonico.

Castaño, José F.: Dispensa dagli impedimenti e dalla forma canonica nell'attuale Codice di Diritto Canico. – Angelicum LXII, 1985, 378–402.

Baldus, Manfred: Die katholische Schule im Bildungsrecht des Codex Iuris Canonici 1983. – Glauben, bezeugen, handeln in Kirche, Gesellschaft und Schule. Werner Arens zum 60. Geburtstag . . ., Pad 1985, 142–156; S. 157–169: Riedel-Spangenberger, Ilona: Der schulische Religionsunterricht nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 und der staatlichen Rechtsordnung in den Ländern der Bundesrepublik Deutschland.

Jasonni, Massimo: Contributo allo studio della "ignorantia juris" nel diritto penale canonico. – Milano: Giuffrè 1983. 191 p. = Università degli Studi di Milano. Facoltà di Giurisprudenza. Pubblicazioni dell'Istituto di Diritto Ecclesiastico IV; Lire 12 000.

Campenhausen, Axel Frhr. v.: **Kirchenleitung** – ZevKR XXIX, 1984, 11–34; S. 35–46: Pirson, Dietrich: Communio als kirchenrechtliches Leitprinzip; S. 47–62: Stein, Albert: Kirchengliedschaft als rechtstheologisches Problem.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Doen wat er te doen staat. Denken over pastoraat. Opstellen aangeboden aan C(oert) H. **Lindijer** ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar van het Evangelisch-Luthers Seminarium aan de Universiteit van Amsterdam. – 's-Gravh: Boekencentrum (1984). 142 blz.; hfl 30,–.

Bons-Storm, Riet: Kritisch bezig zijn met pastoraat. Een verkenning van de interdisciplinaire implicaties van de practische theologie. – 'sGravh: Uitg. Boekencentrum 1984. 187 blz.; hfl 35,–.

Przybylski, Hartmut: Von der Studentenbewegung ins Gemeindepfarramt. Eine historisch-empirische Längschnittstudie zur Sozialisation evang. Theologen im Beruf. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. XII, 461 S. = Europäische Hochschulschriften XXII, 100; sfr 76,– [Diss., Bochum]

Gerkin, Charles V.: The living human document. Re-visioning pastoral counseling in a hermeneutical mode. – Nashv, Tenn.: Abingdon Press (1984). 219 p.; $ 10,95,–.

Mitchell, Kenneth R. – Herbert Anderson: All our losses, all our griefs. Resources for pastoral care. – Phil: Westminster Press (1983). 180 p.; $ 8,95.

Miller, William F.: Practical psychology for pastors. – Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall 1985. 414 p.; $ 25,95.

Albrecht, Horst: **Predigen**. Anregungen zur geistl. Praxis. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1985. 124 S., Ill. = Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde.

Lamarche, Denise: Le baptême, une initiation? – (Montr:) Ed. Paulines; (P:) Ed. du Cerf (1984). 303 p. = Pastorale et vie III; F 122,–.

Breid, Franz: **Landpastoral** im Kontext der Entwurzelung. – Linz, Wien: Veritas-Verl. 1984. 398 S.; kart. DM 49,80.

Blasberg-Kuhnke, Martina: Gerontologie und Praktische Theologie. Studien zu einer Neuorientierung der **Altenpastoral**. – Düs: Patmos-Verl. (1985). VII, 531 S. = Themen und Thesen der Theologie; kart. DM 42,– [Diss., Münster]

Maymann, Ursula: Die religiöse Welt psychisch Kranker. Ein Beitrag zur **Krankenseelsorge**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1984). X, 340 S.; kart. DM 45,– [Diss., Würzburg]

Pastoral care of the handicapped. Roy E. Hartbauer, Editor. – Berrien Springs, Mich.: Andrew Univ. Press (1983). XV, 183 p.; $ 11,95.

Kevane, Eugene: Toward research in fundamental **catechetics**. – Angelicum LXII, 1985, 357–377.

Crimmann, Ralph P.: Dialogische Religionspädagogik. Studien zur Literatur, Erziehung und Kirchengeschichte aus religionspädagogischer Sicht. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 132 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 247.

Schnell, Regina: Erfahrung und Erlebnis in der religiösen Erziehung. – Zü, Eins, Köln: Benziger (1985). 376 S., graph. Darst. = Studien zur praktischen Theologie XXXI; kart. DM 52,– [Diss., Eichstätt]

Englert, Rudolf: Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie. – Mchn: Kösel 1985. XIV, 744 S.

Salzmann, Christian: Religionslehrer und Kirche aus evangelischer Sicht. – Glauben – bezeugen – handeln in Kirche, Gesellschaft und Schule: Werner Arens zum 60. Geburtstag . . ., Pad 1985, 219–243; S. 244–276: Weidmann, Fritz: Der Schüler als Determinante des Religionsunterrichts. Einstellungen – Erwartungen – Motivierung; S. 277–300: Lögering, Aloys: Beten in Schule und Religionsunterricht; S. 301–324: Fischer, Friedrich: Die Gestalt Jesu in katholischen Religionsbüchern der Grundschule; S. 325–336: Böning, Christa-Maria: Mit Jugendlichen den Glauben entdecken.

Hauptmeier, Gerhard: Die beruflichen Schulen heute und morgen: Bestandsaufnahme und Perspektiven. – EvE XXXVII, 1985, 111–128; S. 129–140: Mokrosch, Reinhold: Berufsschulreligionsunterricht in der Umbruchgesellschaft; S. 141–155: Dietrich, Wolfgang: Die Bibel – berufsschulspezifisch? Biblische Impulse für den Berufsschulreligionsunterricht; S. 156–168: Schmidt, Heinz: Religionsunterricht und Ethikunterricht zwischen Kooperation und Konkurrenz.

XV. Liturgiewissenschaft

Tirot, Paul, OSB: Histoire des **prières** d'**offertoire** dans la liturgie romaine du **VII**e siècle. – R: C.L.V. Ed. Liturgiche 1985. 125 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae" "Subsidia" XXXIV.

Heinz, Andreas: Eine Hildeheimer Missalehandschrift in Trier als Zeuge hochmittelalterlicher Taufpraxis. ‹BATr Abt. 95, Nr. 404›. – UDHildesh LII, 1984, 39–56.

Nowack, Petrus: Die Strukturelemente des **Stundengebets** der Regula Benedicti. – ALW XXVI, 1984, 253–304; S. 305–320: Knape, Joachim: Zur Benennung der Offizien im Mittelalter. Das Wort „**historia**" als liturgischer Begriff; S. 321–346: Suntrup, Rudolf: Zahlenbedeutung in der mittelalterlichen Liturgieallegorese.

Kaczynski, Reiner: Das **Vorsteheramt** im Gottesdienst nach dem Zeugnis der Ordinationsliturgie des Ostens und Westens. – LJ XXXV, 1985, 69–84; S. 85–111: Probst, Manfred: Die westlichen **Riten** der **Kindertaufe** im Zeitalter der Reformation.

(Martimort, Aimé Georges:) L'Eglise en Prière. Introduction à la liturgie. Éd. nouvelle. III: Les sacraments par Robert Cahié [e. a.] – (Tourn:) Desclée (1984). 352 p.; F 165,–.

Gottesdienst der Kirche. T. VIII: Sakramentliche Feiern. Teil II: Von Bruno Kleinheyer, E. von Severu, Reiner Kaczynski. – Rgb: Pustet (1984). 291 S.

Schmid-Keiser, Stephan: Aktive **Teilnahme**: Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts. Teil I–II. – Bern, Ffm, NY: Lang 1985. XIII, 530 S.; 298 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 250; sfr 99,–.

Deitering, Carolyn: The liturgy as dance and the liturgical dancer. – NY: Crossroad 1984. 144 p.; $ 8,95.

Dufrasne, Dieudonné et Jean-Yves Quellec: La liturgie et les **enfants**: questions et convictions. – Communautés et liturgies LXVI, 1984, 403–422; p. 423–434: Noe, Paul: L'initiation des enfants à la messe; p. 435–456: Aerens, Luc: La catéchèse et l'initiation liturgique des enfants et des pré-adolescents.

Novella, Guido, SDB: Priorità della **Parola** nella vita della Chiesa. – RLit LXXI, 1984, 9–19; p. 20–32: Mosso, Domenico: La liturgia della Parola nella Messa domenicale; p. 33–51: Giglioni, Paolo: La omelia nella prassi liturgica; p. 52–79: Venturi, Gianfranco, SDB: Il Lezionario, catechesi narrative della Chiesa; p. 80–86: Buzzetti, Carlo: Quale traduzione della Bibbia per la proclamazione liturgica della Parola di Dio?; p. 87–101: Giraudo, Cesare, SJ: Celebrare l'Eucaristia per costruire la Chiesa. La categoria dell'autocomprensione sacramentale della Chiesa; p. 603–631: Sodi, Manlio, SDB: Le **collette** alternative per le domeniche, solennità e feste del Tempo di Avvento e di Natale. Saggio di analisi teologico-liturgico-celebrativa; p. 632–649: Catella, Alceste – G. Cavagnoli: Le **orazioni** sulle offerte e dopo comunione; p. 650–659: Lodi, Enzo: I nuovi **prefazi** dell'Avvento; p. 660–726: Raffa, Vicenzo, FDP: Le nuove **antifone** alla comunione nell'edizione italiana 1983 del Messale Romano.

Madey, Johannes: On the reform of the **Chaldeo-Malabar** liturgy. – OstkSt XXXIII, 1984, 172–199.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Waldeyerstr. 41, 4400 Münster; Prof. Dr. Georg Baudler, Ahornstr. 55, 5100 Aachen; Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Wolfgang Beinert; Großberger Weg 9, 8401 Pentling; Dr. Theresa Berger, Hopfenstr. 40, 6450 Hanau; Prof. Dr. Josef Blank, Butterberg 14, 6683 Spiesen; Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, Rüschhausweg 143, 4400 Münster; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Prof. Dr. Elmar Fastenrath, Forsthausstr. 21, 6400 Fulda; DDr. Johann Figl, Myrbachgasse 1, A-1140 Wien; Prof. Dr. Wilhelm Gessel, Universitätsstr. 10, 8900 Augsburg 1; Prof. Dr. Josef Glazik, MSC, Klosterhof 8, 8239 Bernried; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei Herstelle, Postfach 5127, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Schönblick 34, 8068 Pfaffenhofen; Dr. Linus Hauser, Hagemanns Kämpken 12, 4400 Münster-Roxel; Dr. Lothar Heiser, Mecklenbecker Str. 177, 4400 Münster; Prof. Dr. Georg Hentschel, An der Thüringer Halle 2, DDR-508 Erfurt; Dr. Gerhard Höver, Londoner Str. 9, 5300 Bonn 1; Dr. Bernd Jaspert, Lindenstr. 17, 3500 Kassel; Prof. Dr. Otto Knoch, Michaeligasse 13, Universität Passau, 8390 Passau; Prof. Dr. Heinz Loduchowski, Kaiserin-Augusta-Anlagen 9, 5400 Koblenz; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ricarda-Huch-Str. 6, 4400 Münster; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Grimmstr. 14, 4402 Greven; Prof. Dr. Georg May, Fränzenbergstr. 14, 6501 Budenheim; Anacleto de Oliveira, St.-Mauritz-Freiheit 44, 4400 Münster; Prof. Dr. Eugen Paul, Kirchenweg 11, 8901 Diedorf; Prof. Dr. Rudolf Pesch, Waltherstr. 32, 8000 München 2; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Karl Josef Rivinius, Janssenstr. 30, 5202 St. Augustin 1; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Am Alten Stadtpark 61, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Dr. Heinrich Schmidinger, Mönchsberg 2, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Harald Schweizer, Hakenweg 29, 7400 Tübingen 5; Dr. Robert Stalder, Kaulbachstr. 31 A, 8000 München 22; Prof. Dr. Réal Tremblay, 3771 rue Panet, Jonquière (Qué), Canada – G7X 3V9; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Dr. Ludwig Weimer, Herzog-Heinrich-Str. 18, 8000 München 2; Dr. Gunther Wenz, Untere Hausbreite 15, 8000 München 45.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 18,50 DM, jährlich 84,– DM, Studenten-Abonnement 67,20 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1985 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1985

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt
„Essener Gespräche" und der Bestellschein
„Missionswissenschaft" (Verlag Aschendorff) bei.