476 f Ju V

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte — ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN — Jährlich DM 90,–

Nummer 2 — **1986** — **82. Jahrgang**

Hansjürgen Verweyen: Fundamentaltheologie – eine Zwischenbilanz . . . . . Sp. 89

Fritz Hoffmann: Die Predigten des Nikolaus von Kues. Ihre Edition in der Heidelberger Gesamtausgabe Sp. 103

Allgemeines . . . . . Sp. 105
Veritati Catholicae. Hrsg. v. A. Ziegenaus, F. Courth, Ph. Schäfer (W. Beinert)
O. Keel / M. Küchler / Chr. Uehlinger: Orte und Landschaften der Bibel. (R. Wenning)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 109
E. A. Knauf: Ismael. (J. Scharbert)
Ph. Trible: Texts of Terror (F. Crüsemann)
O. Loretz: Psalm 29 (K. Seybold)
Traductions hébraïques des Evangiles rassemblées par Jean Carmignac.
Bd 1: The four Gospels. Translated into Hebrew by W. Greenfield
Bd 2: Evangiles de Matthieu et de Marc, traduits en hébreu par G. B. Iona, retouchés par Th. Yeates
Bd 3: Evangiles de Luc et de Jean, traduits en hébreu par G. B. Iona, retouchés par Th. Yeates (P. Kuhn)
Die neue Lutherbibel. Hrsg. v. S. Meurer (O. B. Knoch)
F. Böckle / J. Eckert / W. Egger u. a.: Ethik im Neuen Testament (H. Merklein)
Die Bergpredigt: jüdisches und christliches Glaubensdokument. Hrsg. v. G. B. Ginzel (Th. Söding)
H. D. Betz: Studien zur Bergpredigt
H. D. Betz: Essays on the Sermon on the Mount. (I. Broer)
R. F. Collins: Studies on the First Letter to the Thessalonians (R. Pesch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 121
E. Junod / J.-D. Kaestli: L'histoire des Actes apocryphes des apôtres du IIIe au IXe siècle (N. Brox)
P. O. Pfülf S.J.: Von der Herrlichkeiten der Kirchengeschichte (J. Overath)
Gestalten der Kirchengeschichte, Bd 2. Hrsg. v. M. Greschat (M.-B. von Stritzky)
Gestalten der Kirchengeschichte, Bd 11 und Bd 12. Hrsg. v. M. Greschat (R. Bäumer)
H. Schreiber: Geschichte der Päpste (R. Bäumer)
H. Chr. Brennecke: Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. (M. Figura)
Klemens von Alexandrien. Welcher Reiche wird gerettet? Bearb. v. M. Wacht (W. Gessel)
Salvian von Marseille. Des Timotheus vier Bücher an die Kirche. Bearb. v. N. Brox (W. Gessel)
Hieronymus; Briefe über die christliche Lebensführung. Bearb. v. J. B. Bauer (R. Kampling)
Ephraem der Syrer; Reden über den Glauben. Bearb. v. W. Cramer. (R. Kampling)
W. Henkel: Die Konzilien in Lateinamerika (W. Promper)
H. Hürten: Die Kirchen in der Novemberrevolution (K. Hammer)
Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bearb. v. L. Volk † (W. Ziegler)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . Sp. 137
R. J. Schreiter, C.PP.S.: Constructing Local Theologies (E. Arens)
J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne (G. Wenz)
H. Kraml: Die Rede von Gott sprachkritisch rekonstruiert aus Sentenzenkommentaren (L. Hödl)
J. Ladrière: L'articulation du sens. Bd I et Bd II (J. Schmid)
P. H. Clérissac: Das Geheimnis der Kirche (W. Imkamp)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 144
G. Biemer: Der Dienst der Kirche an der Jugend (J. Spölgen)
S. Barbarić: Umkehr als fundamentale Lehr- und Lernaufgabe christlicher Erwachsenenbildung (D. Emeis)
K.-A. Baier / H.-G. Homfeldt / H. Volkers: Lernen im Lebenszusammenhang (J. Hofmeier)
R. Schnell: Erfahrung und Erlebnis in der religiösen Erziehung (F.-J. Bäumer)

Christliche Sozialwissenschaften . . . Sp. 150
E. M. Ureña: Kapitalismus oder Sozialismus (A. Rauscher)
E. Waibl: Ökonomie und Ethik (A. Rauscher)
A. Rich: Wirtschaftsethik (M. Rock)

Religionswissenschaften, Philosophie . Sp. 153
Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit. Hrsg. von A. Falaturi, M. Klöckner, U. Tworuschka (L. Hagemann)
U. Tworuschka: Die Geschichte nichtchristlicher Religionen im christlichen Religionsunterricht (L. Hagemann)
Jüdisches Fest, jüdischer Brauch. Hrsg. von F. Thieberger unter Mitw. von E. Rabin (K. Richter)
P. Schreiner: Begegnung mit dem Hinduismus (K. Meisig)
A. Franz: Glauben und Denken (Chr. Kronabel)

Christliche Spiritualität Sp. 159
H. J. M. Nouwen: Von der geistlichen Kraft der Erinnerung (J. Sudbrack)
Lob der sieben Tröstungen. Hrsg. von R. Walter (K. Thomas)
K. Rahner: Was heißt Auferstehung? (O. Hagemeyer)

Fundamentaltheologie – eine Zwischenbilanz

von Hansjürgen Verweyen, Freiburg i. Br.

In einem bedenkenswerten Aufsatz, „Rationale Glaubensrechtfertigung heute“,[1] hat J. Schumacher auf den Mangel einer einheitlichen Grundkonzeption in den zeitgenössischen fundamentaltheologischen (fth.en) Ansätzen und zugleich auf Unverzichtbares in der klassischen Fundamentaltheologie (Fth) hingewiesen. Fast gleichzeitig mit diesem Beitrag sind nun drei deutschsprachige fth.e Werke erschienen, die zumindest von ihrer Anlage her stärker als die neuen Versuche der letzten Jahre an der klassischen Fth orientiert sind.[2] Dabei fällt auf, daß im Unterschied zu den beiden letzten großen fth.en Lehrbüchern im deutschen Sprachraum[3] zwei dieser „Arbeitsbücher“ den Traktat der „demonstratio religiosa“ wieder in den eigentlichen Aufgabenkreis der Fth einbeziehen.

Ich möchte zunächst die beiden bisher erschienenen Teile des *Handbuchs* und die Fundamentaltheologien von Fries und Waldenfels vorstellen und nach einem Blick auf den jetzt auch in deutscher Sprache vorliegenden Sammelband *Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie*[4] schließlich in Auseinandersetzung mit dem dort

[1] In: Veritati Catholicae, FS für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag. Hrsg. v. A. Ziegenaus, F. Courth, Ph. Schäfer, Aschaffenburg 1985, 114–155.

[2] Fries, Heinrich: Fundamentaltheologie. – Graz, Wien, Köln: Styria 1985. 579 S., Lw. DM 70,–.
Waldenfels, Hans: Kontextuelle Fundamentaltheologie. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1985. 552 S. (UTB für Wissenschaft: Große Reihe) Lw. DM 29,–.
Handbuch der Fundamentaltheologie. Hrsg. v. Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer, Max Seckler. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1985. Bd 1: Traktat Religion, 224 S., kart. DM 29,80, Bd 2: Traktat Offenbarung, 272 S., kart. DM 36,–, (Handbuch).

[3] A. Lang, Fundamentaltheologie, 4., neubearb. Aufl., München. Bd 1: 1967, Bd 2: 1968; A. Kolping, Fundamentaltheologie, Münster, Bd 1: 1968, Bd 2: 1974, Bd 3: 1981.

[4] Hrsg. von René Latourelle – Gerald O'Collins. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 1985, 427 S., Lw. DM 72,–.

Tübingen
02. JUL. 1986

erschienenen Beitrag K. Rahners kurz die entscheidende Frage ansprechen, die in der gegenwärtigen Fth m. E. offenbleibt.

Die Hrsg. des *Handbuchs* sind sich bewußt, mit ihrem Versuch einer „Neustrukturierung der Fundamentaltheologie unter Rückgriff auf den klassischen Traktatgedanken" (vgl. Einführung 1: 7) Neuland zu betreten. „Die Gliederung des Stoffes und die Strukturierung der Fundamentaltheologie lief in der letzten Zeit Gefahr, nur noch eine Funktion individueller apologetischer Argumentationslogik oder bestenfalls eines persönlichen apologetischen Systemgedankens zu sein" (ebd.). Daraus folge der „Verlust einer objektiven Fachstruktur", und jene „Fundierung von Glaube und Theologie [...], welche die Aufgabe der Fundamentaltheologie ist", sei auf diese Weise nicht mehr zu leisten (vgl. ebd.). Dem wird nun ein Werk entgegengesetzt, das in einer „Interdependenz von Teamarbeit und Einheitskonzept" eine inhaltlich durchgeführte Fth (in den vier Traktaten: Religion, Offenbarung, Kirche, Theologische Erkenntnislehre) mit einer davon abgehobenen fth.en Selbstreflexion (Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie) verbindet, Fth also nicht bloß als Wissenschaftstheorie der Theologie oder formale Methodenreflexion der Glaubensbegründung versteht (vgl. 1: 6).

„Das Handbuch will ein *Arbeitsbuch* sein, dessen Beiträge über den jeweiligen Problem- und Forschungsstand unterrichten und heute mögliche Problemlösungen aufzeigen" (1: 9). Es soll hier im Vorblick auf einen erst noch zu leistenden individuellen apologetischen Entwurf zunächst einmal „das Gelände vermessen und der einschlägige Stoff geordnet" werden (vgl. 1: 7). Die Traktate stehen dabei zwar „in einem Verhältnis logischer Abfolge zueinander" und sind „kraft immanenter Sachlogik als Stationen eines argumentativen Weges" zu verstehen (vgl. 1: 6). Dieses logische Folgeverhältnis ist aber kaum in einem strengen Sinne zu begreifen: „Die einzelnen Traktate und Kapitel können auch einzeln für sich gelesen werden" (1: 9).

Nach einleitenden Bemerkungen zum *Traktat Religion*, in denen auch ein kurzer Blick auf die Entwicklung der fth.en Disziplin überhaupt geworfen wird, sind die beiden ersten Kapitel religionsgeschichtlichen Problemen gewidmet. Günter Lanczkowski läßt unter dem Titel „Das Phänomen Religion in der Menschheitsgeschichte" (Kap. 1) die mannigfachen Facetten religionsgeschichtlicher Thematik anklingen. Peter Antes versucht in seinem Beitrag „Religion in den Theorien der Religionswissenschaft" (Kap. 2) in äußerst geraffter Form, auf die Vielfalt der Perspektiven religionsgeschichtlicher Forschung hinzuweisen. „Auf dem Weg zu einem philosophischen Begriff der Religion" (Kap. 3) schlägt Richard Schaeffler eine erste Brücke von Information zu systematischer Reflexion. Angesichts der Schwierigkeiten phänomenologischer Versuche zur Bestimmung des Religionsbegriffs erinnert Sch. an die Einsicht Husserls, daß ohne eine wirklich transzendentale Einstellung der rein phänomenologische Boden gar nicht erreicht wird (vgl. 1: 64). Hinsichtlich einer transzendentalen Methode in der Religionsphilosophie könne (im Anschluß an J. Maréchal) insbesondere auf K. Rahner verwiesen werden, dessen transzendentale Gotteslehre aber nicht in phänomenologischer Methodik entfaltet sei. Transzendentale und phänomenologische Fragestellung müßten verbunden werden, damit über die Thematisierung eigentlich religiöser Noesis (z. B. Sprachhandlungen des Gebets und Kults) deutlich wird, daß das spezifische Noema der Religion nicht einfach identisch ist mit dem Ipsum esse der Ontologie. In dieser Richtung haben schon E. Cassirer und H. Cohen, in jüngerer Zeit aber besonders B. Casper weitergeführt (vgl. 1: 67–71).

Etwas abrupt wird dann die Frage nach dem „Wesen der Religion" zugunsten der nach ihrer „Wahrheit" zunächst verlassen. Joseph Möller gibt einen raschen Durchblick durch „Die Gottesfrage in der europäischen Geistesgeschichte" (Kap. 4). Unter dem Titel „Der Atheismus" (Kap. 5) informieren Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld und Johann Figl über Formen und Geschichte des Atheismus, seine Motive und Bedeutung in der Gegenwart, die Auseinandersetzung damit von seiten des Lehramts und in der theologischen Diskussion. In dem anschließenden zweiten Beitrag von Richard Schaeffler, „Die Kritik der Religion" (Kap. 6), liegt wieder das Schwergewicht auf einer die bloße Information überschreitenden Reflexion. Sch. macht deutlich, wie Religion und Religionskritik heute einander wechselseitig rechenschaftspflichtig geworden sind, daß insbesondere die Doppelgefahr von Idolatrie und Ikonoklasmus in analoger Weise für die Religion wie auch für Philosphie und Wissenschaft gilt. Am Beispiel von drei repräsentativen Formen der Kritik (Feuerbach, Marx und Freud) deutet Sch. sodann an, wie in wesentlichen Bereichen des „problème humain" die Religion und ihre Kritiker in einen „hermeneutischen Wettbewerb" miteinander kommen könnten und müßten.

Von äußerster gedanklicher und sprachlicher Dichte sind die Erörterungen Jörg Spletts „Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken" (Kap. 7), die ihr Zentrum in einem erfrischenden Neuvollzug des kosmologischen und des moralischen Arguments für die Existenz Gottes haben. Über den Verweis auf Gott hinaus vermag Splett in zwei an das Argument aus der sittlichen Evidenz anschließenden Reflexionen sicherzustellen einmal, daß auf diesem Boden sich eine Hoffnung auf ein den Tod überwindendes Leben gründet, die nicht in einem Wunsch-Denken verbleibt. Zum anderen wird schließlich aus der Einsicht in die menschlich unmögliche Sühnung von Schuld die Frage nach einer möglichen (und notwendigen) Offenbarung aufgerissen.

Der Stellenwert des nächsten Beitrags von Alois Halder, „Religion als Grundakt des menschlichen Daseins" (Kap. 8), im Gesamtaufriß des Traktats wird nicht recht deutlich. Für das Verständnis des Aufbaus von Bd 1 zentral sind hingegen die dann folgenden Ausführungen von Max Seckler, „Der theologische Begriff von Religion" (Kap. 9). S. knüpft an die philosophischen Überlegungen von R. Schaeffler zum Religionsbegriff an, plädiert aber für die Notwendigkeit auch eines spezifisch theologischen Begriffs von Religion. Damit ist nicht lediglich eine „Theologie der Religionen" in dem Sinne gemeint, daß das Christentum den Status seiner Letztgültigkeit gegenüber den anderen Religionen sowie deren eigene mögliche Heilsrelevanz zu reflektieren hat. Ein phänomenologisch gewonnener Begriff der Religion führe vielmehr zur Aussonderung eines eigenen Sektors kulturellen Lebens – eben des Phänomenbereichs des Religiösen. Bei diesem methodischen Zugang ist dann aber nicht mehr zu klären, ob und inwieweit andere Kulturbereiche religiöse Relevanz haben. „Das theologisch erkennbare Wesen von Religion kann sich vom geschichtlichen Wesen und Unwesen der Religionen durchaus tiefgehend unterscheiden: Es ist nicht nur auf den Phänomenbereich Religionen nicht eingrenzbar, sondern kann sogar völlig aus ihm herausfallen" (1: 177, mit Verweis auf K. Barth und D. Bonhoeffer). Ein fth konzipierter Religionsbegriff hat die innere Zugehörigkeit der beiden Sachbereiche des Traktats Religion, nämlich der Religionsfrage und der Gottesfrage, zu untersuchen. Wie in der Fth überhaupt geht es dabei um authentisches Glaubensdenken, das „als solches aber zugleich ‚philosophisch' einlösbar" ist (vgl. 1: 178f).

Im Verfolgen dieser Aufgabe greift S. auf die Definition des Aquinaten zurück, wonach Religion im eigentlichen Sinn einen „ordo ad Deum" bedeutet. Diese Beziehung müsse zwar nicht unbedingt im Sinne eines expliziten metaphysischen Theismus in Erscheinung treten. So kann S. etwa die Weise, wie unlängst U. Berner den Gegenstand der Religionswissenschaft (in Abweichung vom üblichen phänomenologischen Ansatz) bestimmt hat – „*sämtliche* Kulturäußerungen, in denen es um die *universale Deutung der menschlichen Existenz in Verbindung mit einer darauf bezogenen normativen Praxis* geht" – als methodisch analog zu seinem eigenen theologischen Zugang verstehen (vgl. 1: 180). Religionsbegriffe, die lediglich eine Befindlichkeit der Existenz thematisieren (z. B. das „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit"), nicht aber zugleich eine (erlösende) Beziehung zu Gott, scheiden hingegen als unzureichend aus.

Dieser grundlegende theologische Begriff der Religion ist nun aber auch der kategorialen Auslegung fähig. Er gibt ein Kriterium an die Hand, „das es ermöglicht, alle kulturellen Systeme und die ganze menschliche Praxis daraufhin zu befragen, ob und wie darin das theologische Konstitutiv für Religion, nämlich das Verhältnis des Menschen zu jener Wirklichkeit, welche in der Sprache der Theologie ‚Gott' heißt, gegeben ist" (1: 180). Auch hier darf der Aquinate wieder als wegweisend gelten, nämlich in seiner Unterscheidung verschiedener Aktgruppen, in denen sich die erlösende Beziehung zu Gott kategorial realisiert (vgl. 1: 183ff).

Obwohl dies zunächst paradox erscheinen mag, läßt sich gerade ein streng theozentrisch konzipierter Religionsbegriff auch vor dem Forum der Religionskritik besser verantworten als Definitionen, die ausschließlich auf das unbedingte Betroffensein der Existenz abheben. Denn solange das Vonwoher des Betroffenseins nicht thematisiert wird, ist „nicht einzusehen, warum man die Religionen nicht als Heim- und Pflegestätten eines funktionalen Fanatismus definieren sollte" (vgl. 1: 189). In Auseinandersetzung insbesondere mit dem Projektionsverdacht und Entfremdungsvorwurf ist allerdings in nicht weniger strenger Anthropozentrik aufzuweisen, daß der „ordo ad Deum" zugleich auch „die innerste Ausrichtung des Menschen auf dessen eigene letzte Bestimmung [meint], die eben deshalb auch anthropologisch aussagbar sein muß, ohne reduktionistisch zu werden" (vgl. 1: 191).

Dem Aufweis, daß ein solcher „anthropo-theologischer Begriff der Religion" (vgl. 1: 193) zugleich eine Hinordnung auf Offenbarung impliziert, dient der Bd 1 abschließende und zu Bd 2 überleitende Beitrag von Walter Kern, „Anthropologische Strukturen im Blick auf Offenbarung" (Kap. 10). Eine Fülle von wichtigen Einzelverweisen macht diese Erörterungen besonders anschaulich. Allerdings droht zuweilen der leitende Gedanke durch Ausführungen, die nicht zur eigentlichen Thematik gehören und teilweise auch gegenüber früher Gesagtem repetitiv wirken, aus dem Blick zu geraten, so wenn nach der Reflexion auf Gemeinschaft, Geschichte und Sprache als möglichem Raum von Offenbarung (§§ 1; 2) entgegen der Ankündigung bei Splett (vgl. 1: 152) nun doch noch in Bd 1 eine vorläufige, wenn auch noch nicht „authentische" Antwort auf die Theodizeefrage gegeben wird (vgl. 1: 206f). Was K. unter der Überschrift „Transzendenz des menschlichen Daseins" (§ 5) über das Wesen von Religion sagt, bleibt hinter dem in Kap. 9 erreichten Reflexionsstand zurück (vgl. bes. 1: 213). Der schließliche Ausblick auf einen Gottesbeweis (vgl. 1: 216) paßt nicht recht zu dem Titel „Transzendenz auf Offenbarung?" (§ 6).

Dem Traktat Offenbarung geht wiederum eine knappe Einleitung voraus: Trotz der Problematik des Begriffs „Offenbarung" läßt sich die Beibehaltung dieses Titels für die Aufgabe der „demonstratio christiana" begründen. Es kann allerdings nicht mehr um einen formalen und extrinsezistischen „Beweis des Christentums" gehen. Vielmehr wird es darauf ankommen, „die ‚Demonstrationsvorgänge' hermeneutisch aufzufassen, damit die Sache selbst [...] ihre Chance erhält" (vgl. 2: 11). Dieser hermeneutische Ansatz bei der verantwortlich auszulegenden Sache selbst wird deutlich bereits mit Kap. 1 aufgenommen, in dem Josef Schmitz unter der Überschrift „Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis" einen prägnanten Abriß der Entwicklung des Offenbarungsverständnisses vom I. bis zum II. Vaticanum vorlegt. Max Seckler und Michael Kessler zeichnen in Kap. 2, „Die Kritik der Offenbarung", den geschichtlichen Hintergrund für diese Entwicklung seit dem Beginn der

Neuzeit nach (mit Blick insbesondere auf Lord Cherbury, Spinoza, Toland, Collins, Tindal, Reimarus und Lessing, Fichte, Kant und Hegel, Jaspers und Adorno, das Verhältnis von Offenbarungs- und Bibelkritik, die theologische Offenbarungskritik bei Althaus, Bonhoeffer, Tillich und einigen neueren angelsächsischen Autoren).

Max Seckler setzt in Kap. 3, „Der Begriff der Offenbarung", zunächst noch einmal mit einem geschichtlichen Rückblick ein – auf das „epiphanische Offenbarungsverständnis" der Bibel, das „instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis" des Mittelalters, das heutige Modell „Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes". Im Rahmen des Handbuchs zentrale Bedeutung dürfte den darauf folgenden systematischen Überlegungen zur Gewinnung eines fth.en Offenbarungsbegriffs beizumessen sein. Dieser ist nicht primär Erfahrungsbegriff, d. h., er ist nicht im Blick auf das prozedural Außergewöhnliche von Offenbarungsvorgängen zu ermitteln, sondern als Reflexionsbegriff, der „gesamthaft die Wirklichkeit [bezeichnet], auf welche der christliche Glaube sich bezieht" (vgl. 2: 69). S. trifft diese Unterscheidung offensichtlich analog zu dem Übergang von einem phänomenologisch zum theologisch gewonnenen Begriff von Religion (Bd 1). Erst indem über einen theologischen Offenbarungsbegriff geklärt wird, „daß und warum die Selbstoffenbarung Gottes sich nicht nur in jener Klasse von Phänomenen zur Erfahrung bringt, welche umgangssprachlich als Offenbarungen bezeichnet werden, ist ein kritisch-normativer und zugleich hermeneutisch fundierter Umgang mit der Welt der Phänomene möglich geworden" (2: 71). Wie schon den Religionsbegriff sieht S. auch den theologischen Offenbarungsbegriff in einer „unaufhebbaren Dialektik zwischen Fundament und Kategorie", womit er eine Unterscheidung von Hart aufnimmt, sich aber auch in der Nähe zu der Verhältnisbestimmung von „transzendentaler und kategorialer Offenbarungsgeschichte" bei K. Rahner glaubt (vgl. 2: 72).

Der Offenbarungsbegriff als Grundbegriff des Christentums läßt sich zunächst allgemein von seinen wesentlichen Funktionen her charakterisieren. Er will dem Glauben von seiner wurzelhaften Einheit her „zu einem ausdrücklicheren und klareren Erkennen dessen verhelfen, was er als unendlich bedeutsam bejaht" („Erkenntnisfunktion", vgl. 2: 73). Dabei ist er zugleich „in besonderer Weise dialogisch, d. h. auf gemeinsame Wahrheitsfindung im Austausch der Argumente bezogen" („Kommunikationsfunktion", vgl. ebd.). Indem er von der Einheit des Glaubensgrundes ausgeht, kann er, relativ unabhängig von außergewöhnlichen Offenbarungsabläufen, auch solches als offenbarungsrelevant entdecken, was „incognito zur Selbstoffenbarung Gottes gehört", und erlaubt so – dem „Diktat der Phänomene" nicht unterworfen – eine „sachorientierte Kontrolle von Offenbarungsbehauptungen" („Identifikations-" und „Kontrollfunktion", vgl. 2: 73f).

Diese allgemeine Charakteristik der Funktionen des theologischen Offenbarungsbegriffs läßt sich im Blick auf die beiden Hauptaufgaben der Fth näher bestimmen. In ihrer „nach innen" gerichteten Arbeit geht es darum, „den letzten Grund, das tragende Fundament und die zentrale Botschaft des Christentums zu erfassen und auf den Begriff zu bringen". Solche „fides quaerens intellectum" dient aber „nicht nur der theoretischen Selbsterfassung des Glaubens". Es wird „darin zugleich auch das grundlegende apologetische Potential der Glaubensverantwortung aufgebaut bzw. freigesetzt" (vgl. 2: 75). Von besonderer Wichtigkeit erscheint mir, was S. hier schon (der Verweis auf „Lösungsmodelle [. . .] an anderer Stelle" bezieht sich vermutlich auf die zu erwartende Methodenreflexion im Abschlußband, vgl. 2: 76) zu dem komplexen Verhältnis von „Glaubenslicht" und „Vernunftlicht" in diesen auch apologetisch relevanten Fragen „nach innen" sagt (vgl. 2: 75f).

Die zweite Aufgabe der Fth, die sie im Blick „nach außen" zu vollziehen hat, ist damit allerdings noch nicht eingelöst. „Sie besteht darin, das im theologischen Offenbarungsbegriff eingeholte Fundament des Christentums auch gegenüber einer Vernunft, die die Sichtweise und Wirklichkeitshabe des Glaubens (noch) nicht teilt und der auch der theologische Begriff der Offenbarung noch verschlossen ist, als glaubwürdig zu erweisen", d. h. insbesondere, „durch die anthropologische Situierung der Offenbarung im Horizont der Frage des Menschen nach sich selbst die wirkliche anthropologische Relevanz und Eigenart ihres Anspruchs zu verdeutlichen" (vgl. 2: 76f). Dazu gehört einmal – aufgrund des universalen christlichen Wahrheitsanspruchs – die Notwendigkeit zu zeigen, daß der Offenbarung gegenüber „eine Haltung der Indifferenz vernünftig nicht mehr vertretbar erscheint" (vgl. 2: 77). Zum anderen, was das Methodische angeht, muß dieser Aufweis in einem streng anthropologischen Verfahren erfolgen, nicht allerdings in einer Korrelationsmethode etwa im Sinne P. Tillichs, sondern in der Weise, wie sie im Anschluß an J. Maréchal und M. Blondel vor allem für K. Rahner, B. Welte, E. Simons und H. Verweyen maßgebend wurde (vgl. 2: 78). „Herausgefordert von dem Anspruch, der vom christlichen Offenbarungsverständnis ausgeht, kann die Vernunft sich einer vorgezeichneten Sinnerfüllungsthematik autonom stellen, und zwar nicht nur global als einem Anstoß zum Thema oder einem Ruf zur Sache, sondern auch im Blick auf die Sinnfigur des Inhalts, insofern dieser dem Denken ein Ziel und vielleicht auch eine Spur dorthin vorzeichnet, der es folgen kann. So tritt die Idee der Sache in geschichtlicher Vermittlung aposteriorisch an sie heran, aber den Begriff der Sache bildet sie nach ihrer eigenen Grammatik" (2: 80). „Im Horizont der Heilsfrage und im Rahmen einer eschatologischen Anthropologie bezeichnet der Begriff der Offenbarung *diejenige Wirklichkeit, die zur definitiven Überwindung der menschlichen Heilsdifferenz schlechthin notwendig und zugleich absolut unverfügbar ist*" (2: 81). Dieser Begriff „ist nicht so inhaltsleer, wie es zunächst scheint. Es lassen sich nämlich [wie S. zu Ende des Beitrags konkretisiert] in durchaus analytischer Weise in den Heilshorizont, den er umschreibt, inhaltsrelevante Konturen eintragen, gleichsam als Skyline einer ihre Inhalte suchenden eschatologischen Anthropologie" (ebd.).

Der Beitrag Wolfhart Pannenbergs, „Offenbarung und ‚Offenbarungen' im Zeugnis der Geschichte" (Kap. 4), knüpft an die Unterscheidung Secklers zwischen Erfahrungs- und Reflexionsbegriff der Offenbarung an, wenn auch aus einer etwas anderen Perspektive. Ein Durchblick durch die biblische Tradition, wobei in neuer Gestalt die programmatischen Ausführungen P.s in „Offenbarung als Geschichte" (1961) aufgenommen werden, läßt erkennen, wie schon im Traditionsprozeß Israels die Vielfalt von Offenbarungen auf den sich geschichtlich als einer erweisenden Gott hin gedeutet wird, also in der Erfahrung selbst stets auch ein Moment der Reflexion am Werk ist. In Auseinandersetzung mit der vor allem seit Beginn des 19. Jh.s thematisierten Problematik des Verhältnisses von „äußerer und öffentlicher" Offenbarung (Manifestation) zu „innerer und privater Offenbarung" (Inspiration) erhebt sich die Frage, was an den als Offenbarungen verstandenen Ereignissen selbst den Übergang von einem Erfahrungs- zum (umfassend theologischen) Reflexionsbegriff der Offenbarung legitimiert. Die Position P.s ist bekannt: „Die Auffassung einzelner Ereignisse als Manifestationen Gottes läßt sich nur dann als Wirkung der ihnen selbst eigenen und nicht erst durch nachträgliche Sinndeutung beigelegten Bedeutung rechtfertigen, wenn die Einzelereignisse nicht isoliert, sondern in ihrem geschichtlichen und traditionsgeschichtlichen Zusammenhang genommen werden, und zwar letztlich [. . .] im Zusammenhang der Geschichte im ganzen und namentlich im Hinblick auf ihr Ende, von dem her der Zusammenhang des Geschehens sich erschließt" (2: 101). Von hierher bedürfe auch das heutige Paradigma „Selbstoffenbarung Gottes" – dessen geschichtliche Herkunft (seit Philo und Plotin, vor allem aber von Hegel und Schelling) P. kurz skizziert (vgl. 2: 103f) – einer gewissen Modifikation.

Im Kontext des Handbuchs ergibt sich damit die Frage, ob der Lösungsvorschlag P.s, insbesondere seine – m. E. problematische – Anwendung des Begriffs „Antizipation" auf die definitive Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus (vgl. 2: 106), als fth wegweisend für das Verständnis der weiteren Beiträge zum „factum Christianum" anzusehen ist. Am Ende der folgenden Überschau über Versuche zur Erfassung des „‚Universale concretum' als Grundgesetz der oeconomia revelationis" (Kap. 5) geht zwar auch Werner Löser auf die von Pannenberg vorgetragene „Vermittlung des ‚Universalen' und des ‚Konkreten'" ein (vgl. 2: 119f), wobei allerdings wiederum nicht nach der systematischen Tragweite dieses Entwurfs im Hinblick auf das hier in Teamarbeit vorgelegte fth.e Werk gefragt wird.

Mit großer Sachkunde widmet sich Karl Lehmann sodann den schwierigen Problemen um „Die Frage nach Jesus von Nazaret" (Kap. 6). Die Vielfalt der von L. angeschnittenen Gesichtspunkte kann hier nicht nachgezeichnet werden. Für den Aufbau des Handbuchs wegweisend ist einmal die Betonung der „christologischen Ur-Synthese" als Ausgangspunkt systematischer Christologie (vgl. 2: 138f), zum anderen aber die Feststellung, daß der „Schritt zurück" zum irdischen Jesus (hinter den Christus des österlichen Kerygmas) vor allem in fth.er Absicht notwendig bleibe (vgl. bes. 2: 140ff).

Der Einlösung dieses zweiten Anspruchs dient der Beitrag von Helmut Merklein, „Jesus, Künder des Reiches Gottes" (Kap. 7). M. vertritt innerhalb der gegenwärtigen exegetischen Kontroversen eine ausgewogene Position und versteht es, bei aller Zurückhaltung im Detail, ein bestechendes Gesamtporträt der Person und Sendung Jesu zu entwerfen. Man darf allerdings fragen, ob dieses Bild teilweise nicht doch etwas zu systematisch durchgeführt ist. Läßt sich z. B. Jesu Zuwendung zu den Armen und Unterdrückten zureichend aus seinem Verständnis des „Unheilskollektivs Israel" ableiten? (vgl. 2: 151ff) Steht das in Jesu Sühnetod begründete Heil wirklich nicht „auch nur im entferntesten in Spannung [. . .] zu jenem Heilsgeschehen, das Jesus seit Beginn seines Wirkens proklamiert und repräsentiert hat"?[5] (vgl. 2: 167) Reicht im Zusammenhang der Deutung der Rolle Jesu von Jes 53 her seine Bezeichnung als „Repräsentant des eschatologisch handelnden Gottes" noch aus? (vgl. 2: 169) Kann man Jesu Ausblick auf seine Teilnahme am vollendeten Heilsmahl (vgl. Mk 14,25) wirklich schon als „im Angesicht des Todes" gesprochen bezeichnen (vgl. 2: 168) – oder kommt Mk 15,34.37 dem nicht näher, was Jesus angesichts des Todes, auch und gerade im Hinblick auf sein sonst in der Anrede „Abba" ausgedrücktes Gottesverhältnis, abverlangt wurde? – so wird man nicht zuletzt von der Anlage des Handbuchs her (s. u. zu Kap. 9) fragen müssen.

Auch der Beitrag Jacob Kremers, „Die Auferstehung Jesu Christi" (Kap. 8), gibt angemessen den heutigen exegetischen Forschungsstand wieder. Weniger überzeugend erscheint mir die abschließende fth.e Reflexion (§ 6). Wenn K. als Resümee seiner Ausführungen über die Einzigartigkeit der Auferstehung Jesu und der Ostererfahrungen festhält: „Die von den Jüngern und Paulus bezeugten Erscheinungen geben nach wie vor die ungezwungenste Erklärung dafür, wie der Osterglaube entstand" (2: 193), so dürfte dies zwar heute fast allgemeine Zustimmung finden. Nur hat sich im Anschluß an die Diskussion um R. Peschs frühere These gezeigt, daß die Frage nach dem Legitimationsgrund des Osterglaubens nicht einfach mit der nach seiner Entstehung gleichgesetzt werden darf. – Läßt sich der Projektionsverdacht Feuerbachs wirklich schon mit dem Verweis darauf ausräumen, daß der Auferstehungsglaube ursprünglich eine „Folgerung aus dem Glauben an die Macht Jahwes" (vgl. 2: 194) ist – insbesondere, wenn dieses „Argument ‚gemäß den Schriften'" „durch den Hinweis auf die in der Geschichte und den Religionen der Menschheit allenthalben wirksame Sehnsucht [. . .], welche eine Sinnerfüllung über den Tod hinaus erwartet", ergänzt wird (vgl. ebd.)?[5a] – In Anbetracht des von Lessing markierten „garstigen

[5] Vgl. A. Vögtle, Grundfragen der Diskussion um das heilsmittlerische Todesverständnis Jesu, in: ders., Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte, Freiburg 1985, 141–167.

[5a] In diesem Zusammenhang verdient die Hypothese Beachtung, „daß das Osterereignis zuerst [. . .] als Einsetzung in eine Würdestellung vor Gott, nicht

Grabens" verweist auch K. den „Schüler zweiter Hand" letztlich auf das Kerygma als eigentlichen Grund des Glaubens (vgl. 2: 195) – wobei die scharfe Abgrenzung gegen Bultmann (vgl. 2: 191f) nicht mehr recht plausibel erscheint.

Stehen die beiden voraufgehenden Kapitel über den vorösterlichen Jesus und die Auferstehung Jesu Christi relativ unverbunden hintereinander, so versucht Walter Kern in Kap. 9, „Das Kreuz Jesu als Offenbarung Gottes", die bislang nicht recht deutlich gewordene Einheit der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes im „Kreuz Jesu [als] *Grund und Mitte des christlichen Glaubens"* (vgl. 2: 197) aufzuzeigen. Zunächst muß im Rückgriff auf antike Zeugnisse der tatsächliche Skandal des Kreuzes in Erinnerung gerufen werden, bevor dann nach den Bewährungsfeldern des Kreuzesglaubens gefragt werden kann, die K. in der „Krisis der Ideologien" und (angesichts des Theodizeeproblems) im „Manifest des Erbarmens Gottes" sieht. Wie der Beitrag in Bd 1 sind auch diese Ausführungen K.s von großer Plastizität, vor allem wegen der gut ausgewählten Zitate aus der christlich-nachchristlichen Literatur. Auf zwei zentrale Fragen im Blick auf den Ansatz des gesamten Handbuchs, die gerade von diesem Angelpunkt der Offenbarungsthematik her Relief erhalten, wird weiter unten einzugehen sein.

Der systematische Stellenwert der meditativ geprägten Darlegungen von Eugen Biser, „Jesus Christus – Anspruch und Ausweis" (Kap. 10), für den Fortgang der Argumentation ist mir nicht recht klar geworden. Dies gilt auch für das abschließende Kap. 11 von Hans Waldenfels, „Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit". Einerseits hätte man die wertvollen religionsgeschichtlichen Überblicke eher in Bd 1 erwartet. Andererseits – insofern W. hervorhebt, daß ein wirklicher Dialog nicht nur „Das Christentum als Kritik der Religionen", sondern ebenso „Die Religionen als Kritik des Christentums" zum Thema hat (vgl. 2: 260ff) – würde ein angemessener Ort dafür am Ende von Bd 3 gegeben sein, da „das Christentum" doch nicht ohne die Frage nach einer authentischen kirchlichen Vermittlung von Offenbarung adäquat zur Sprache gebracht werden kann.

Versuchen wir – im Anschluß an die, soweit vorliegend, imponierende Arbeit einer „Geländevermessung" (vgl. 1: 7) –, einige Überlegungen im Vorblick auf den noch ausstehenden „Wiederaufbau des Hauses der Fth" zu formulieren. Was die Frage nach der „Wahrheit der Religion" angeht, so ist das Verschieben einer Stellungnahme zur Theodizeeproblematik auf Bd 2 (vgl. 1: 152; die schließlich doch noch versuchte vorläufige Antwort – vgl. 1: 206ff – greift zu kurz) unglücklich. Offenheit auf eine Offenbarung Gottes kann es nur geben, wo das Reden von Gott – etwa wegen unzureichender Antworten auf die Theodizeefrage – nicht überhaupt obsolet erscheint. Im Zusammenhang von Bd 1, Kap. 7, § 6 wäre für eine (zumindest im Dialog mit den aus Gründen universaler Solidarität Protestierenden hinreichende) Antwort[6] der rechte Ort gewesen. Die schließlich – Bd 2, Kap. 9 – angebotene kreuzestheologische Lösung ist auf die Frage nach der Zulassung menschlichen Freiheitsmißbrauchs durch Gott abgestellt. Die Frage nach der unmittelbaren Verantwortlichkeit Gottes für eine – schon vor aller Menschenschuld – durch „die Pest" lädierte Schöpfung bleibt unberücksichtigt.

Wichtig wäre eine weiter vertiefte Reflexion auf den Religionsbegriff. Aus religionsphänomenologischer Perspektive ließe sich etwa anmerken, daß die Aussonderung eines spezifischen Phänomenbereichs „Religion" aus dem Gesamt der Kulturphänomene (vgl. 1: 176ff) für die religionsphänomenologische Methode nicht allgemein bestimmend ist (vgl. etwa die Kritik M. Eliades an der modernen Entflechtung von „Heiligem" und „Profanem"!). Im Hinblick auf die eigentlich fth.e Problemstellung bedeutsamer erscheinen mir folgende Fragen: (1) Besteht nicht ein fließender Übergang von dem „theologischen Begriff der Religion" nach Bd 1, Kap. 9, zu dem in Kap. 3 anvisierten „philosophischen Begriff"? Wenn das „theologische Verständnis der Religion [...] geradezu nach ihrer [seiner?] anthropologischen Rückgründung [verlangt] und [...] im Grunde mit dieser identisch [ist]" (vgl. 1: 191); wenn darüber hinaus eine solche „anthropologische Rückgründung" streng transzendental-phänomenologisch zu erfolgen hätte – entspräche das nicht im Prinzip dem von Schaeffler intendierten philosophischen Religionsbegriff? (2) Was unterscheidet eine solche anthropologische Rückgründung des Religionsbegriffs – gerade insofern dieser wesentlich einen „ordo ad Deum" meint – dann aber noch grundsätzlich von dem (nach 2: 76ff) zu leistenden anthropologischen Nachvollzug des theologischen Offenbarungsbegriffs? Beide philosophisch-autonom (wenn auch aus einer „fides quaerens intellectum" heraus) zu betreibende Unternehmungen zielen auf die Thematisierung einer Heilswirklichkeit, „die alle Menschen unbedingt angeht" (vgl. 2: 77 mit 1: 191). Geht es dann aber nicht um genau dieselbe Aufgabe, die erstmals M. Blondel in aller Schärfe erkannt hat und der sich K. Rahner in „Hörer des Wortes" als einem (nach der Modernismuskrise wieder) brachliegenden Feld der Fth widmete (wenn auch in einer vom Phänomenologischen her gesehen gegenüber Blondel verkürzten Perspektive, vgl. die Kritik Schaefflers 1: 66f)? (3) Müßte aufgrund solcher Beobachtungen dann aber der Eingangstraktat der Fth nicht grundlegend anders konzipiert werden, nämlich als Durchführung der von Seckler (im Anschluß an Blondel) in Bd 2, Kap. 3, richtig gekennzeichneten Aufgabe, die Hinordnung des Menschen auf den sich offenbarenden Gott aufzuweisen?[7] Dies würde einerseits dem Offenbarungstraktat eine weit solidere philosophische Basis und dem gesamten fth.en Unternehmen eine bessere systematische Übersicht verschaffen, zum anderen aber die Fth von Aufgaben (aus dem Gebiet der Religionsgeschichte, der Religionsphilosophie im weiteren Sinn und der traditionellen philosophischen Gotteslehre) entlasten, die ohnehin nicht mehr adäquat von dem Vertreter einer einzigen Disizplin zu bewältigen sind.

Die Geschichte des Offenbarungsbegriffs scheint mir an einigen Punkten nicht korrekt skizziert. Der Satz: „Unter dem Einfluß des Hellenismus und der Gnosis unterlag nun aber das Heilsverständnis ebenso wie die Offenbarungsidee einer fortschreitenden Intellektualisierung" (2: 64), ist zu pauschal. Gerade wo erstmals der „Hellenismus" und die Gnosis gründlich reflektiert wurden (bei Justin resp. Irenäus), kann von „Intellektualisierung" kaum die Rede sein. Der für das Entstehen der neuzeitlichen Problematik entscheidende Beitrag des Aquinaten hingegen wird nicht genügend hervorgehoben (vgl. 2: 64f). Die Ansicht, nach Fichtes Schrift von 1792 habe sich auf dem Felde der Offenbarungskritik „kaum noch Bemerkungswertes [...] ereignet. Im 19. Jahrhundert absorbierte die Kritik der Religion die ganze Aufmerksamkeit" (vgl. 2: 48), läßt sich kaum aufrechterhalten.[8]

Der Zugang zum Kernproblem des traditionellen Offenbarungstraktats – die Frage nach dem Faktum letztgültiger Offenbarung – berücksichtigt nicht genügend den gegenwärtigen Forschungsstand. Gewiß, ein „extrinsezistischer" „Beweis des Christentums" hat „hermeneutischen Demonstrationsvorgängen" Platz zu machen (vgl. 2: 11). Muß darum aber der methodische Ansatzpunkt ein „sozio-historischer" sein, „der mit der faktischen Existenz des christlichen Offenbarungsglaubens von heute gegeben ist"? (vgl. 2: 14) Wäre der adäquate Ausgangspunkt der Fth nicht eher im Vorgang von traditio[9] im lebendigen Zeugnis zu suchen, der mit sozio-historischen Methoden nicht adäquat zu entziffern ist? Bei der Rückfrage nach dem irdischen Jesus und seiner Auferstehung scheint mir die andere, neben dem „Extrinsezismus" von Blondel markierte Gefahr der Fth, nämlich der „Histori(zi)smus", nicht ganz vermieden[10]. Jüngere amerikanische Versuche zur angemessenen Einschätzung der Kategorie des Zeugnisses, insbesondere im Anschluß an die hermeneutischen Untersuchungen Paul Ricoeurs[11], führen in dieser Hinsicht weiter, wohl auch meine eigenen Beiträge zur methodischen Neubestimmung der Rückfrage nach Jesus und der Gründung des Osterglaubens sowie deren inzwischen erfolgte Diskussion[12], die im Handbuch (wie bei Fries und Waldenfels) noch keine Berücksichtigung fanden. Vor allem bei dem Bemühen, kreuzestheologisch den vorösterlichen Jesus und den österlichen Christus in einen Blick zu fassen, hätten sich aufgrund des vorgeschlagenen Neuansatzes manche disparat erscheinende Aussagen

eigentlich als Auferstehung im Sinne der Überwindung des Todes verstanden war", vgl (im Anschluß an E. Schweizer und A. Vögtle) L. Oberlinner, Zwischen Kreuz und Parusie. Die eschatologische Qualität des Osterglaubens, in: Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens. Hrsg. v. L. Oberlinner, Freiburg 1986, 63–95, Zit. 92.

[6] Vgl. etwa meine Auseinandersetzung mit A. Camus auf dem Boden des Anselmschen Arguments: Nach Gott fragen, Essen 1978, 68ff.

[7] Wenn der Begriff der Offenbarung eine Wirklichkeit bezeichnet, deren unbedingte Notwendigkeit es anthropologisch aufzuweisen gilt (vgl. 2: 81), so scheint damit die Aussage Kerns schwer zu vereinbaren: „[...] von der Notwendigkeit oder auch nur der realen, inneren Möglichkeit der Selbstoffenbarung Gottes zu sprechen ist uns nicht vergönnt" (1: 204, vgl. 1: 215). Sicher hat der Philosoph keinen Einblick in die reale Möglichkeit von Offenbarung. Darf er es darum aber bei der Rede von einem „sozusagen möglicherweise Möglichen" (vgl. 1: 216) bewenden lassen? In eigenartigem Kontrast zu der Forderung Secklers steht auch die programmatische Aussage zu Beginn von Bd 2, es werde nicht „nach Sinn, Möglichkeit und Notwendigkeit einer Offenbarung gefragt" (vgl. 2: 13f).

[8] Zu der Weiterentwicklung bei Fichte nach 1800 vgl. meinen (2: 45 Anm. 13 zitierten!) Beitrag. Zu Schelling und Hegel vgl. etwa die Ausführungen Pannenbergs, 2: 103f.

[9] Vgl. u., Anm. 25, zu Waldenfels.

[10] Vgl. hierzu jetzt die wichtige Monographie von Gerhard Larcher, Modernismus als theologischer Historismus. Ansätze zu seiner Überwindung im Frühwerk Maurice Blondels, Frankfurt/M. 1985, sowie die präzise Kennzeichnung der Problematik bei Albert Raffelt, Age ut intelligas. Eine Skizze zur pragmatischen Dogmenhermeneutik im französischen Modernismus, in: Dogmengeschichte und katholische Theologie. Hrsg. v. W. Löser (u. a.), Würzburg 1985, 251–274, bes. 261–264.

[11] S. bes. Francis Schüssler Fiorenza, Foundational Theology. Jesus and the Church, New York 1984; vgl. dazu ThRv 81 (1985) 309–313.

[12] Vgl. meinen Überblick „Zum Diskussionsstand 1985" in: Christologische Brennpunkte, 2. Aufl. Essen 1985, 135ff.

vermeiden lassen. Kern sagt, daß gerade im Kreuzestode Jesu, in Torheit und Ohnmacht, sich der göttliche Charakter von Gottes Weisheit und Kraft offenbart (vgl. 2: 204), verweist darauf, daß für die Ostkirchen „die ‚Höllenfahrt' Christi das Osterereignis" ist (vgl. 2: 209), greift die Rede „vom ‚Tod des Todes' [auf], der sich am Kreuz begibt" (vgl. ebd.) – scheint dann aber doch erst in einer nachfolgenden Osterbestätigung die Selbstoffenbarung Gottes als vollendet anzusehen (vgl. 2: 211, 215). Ebensowenig wie bei Hans Kessler[13] vermag ich einzusehen, wie Gott durch eine post festum manifestierte Identifizierung mit dem Gekreuzigten an den Ort des Leidens der Menschen, ja ihrer Vernichtung tritt (vgl. 2: 215f).

Im Vorwort zu seiner *Fundamentaltheologie* grenzt Heinrich Fries Sinn und Recht dieses Werks gegenüber den Möglichkeiten des *Handbuchs* ab. Er selbst habe zwar wiederholt „die Auffassung vertreten, daß eine Darstellung der Fundamentaltheologie heute nur in der Form eines Teamworks möglich sei". Eine solches Gemeinschaftswerk habe den „Vorzug, daß die einzelnen Themen ebenso gründlich wie differenziert behandelt werden. Ein Problem bleibt die innere Zuordnung des einzelnen zum Ganzen." Demgegenüber komme dem Werk eines einzelnen Autors der „Vorzug der Einheitlichkeit, der Geschlossenheit, der Kontinuität" zu (vgl. 11).

Das Werk ist in drei Bücher untergliedert: *„Glaube und Glaubenswissenschaft"* (I), *„Die Offenbarung"* (II), *„Die Kirche"* (III). F. gibt drei Gründe dafür an, daß er „die Fragen der Religion und der Religionskritik nicht eigens thematisiert" hat. Der Umfang des Werks wäre sonst zu groß geworden; es existiere zu diesen Fragen gegenwärtig ein großes Angebot; die entsprechenden Themen würden in der Darstellung des Glaubens und der Offenbarung mitbedacht (vgl. 11f). Diese Auskunft gibt im Hinblick auf die systematische Konzeption des Buchs wenig Aufschluß. Tatsächlich kommen die Probleme der traditionellen „demonstratio religiosa" zwar kaum zur Sprache. Der Behandlung der „besonderen, übernatürlichen Offenbarung nach dem Zeugnis ihrer selbst" (§§ 30–37) schickt F. aber eine ausführliche Erörterung solcher Themen voraus, die zum Umkreis der von Seckler geforderten anthropologischen Einlösung des theologischen Offenbarungsbegriffs gehören, im *Handbuch* jedoch – bis auf knappe Ansätze dazu – zugunsten eines eigenen „Traktats Religion" verdrängt werden. Schwer verständlich ist nur, warum F. diese Erörterung im Aufbau seines Werks auf drei weit auseinanderliegende Themenkomplexe verteilt, nämlich §§ 1–5, §§ 23–26 und §§ 27–29, wie noch näher auszuführen sein wird.

Am Anfang von Teil I des Ersten Buchs, Glaube, stehen „I. Anthropologische Bestimmungen des Glaubens". Zunächst (§ 1) wird – mit Berufung besonders auf J. H. Newman – der „Glaube als personaler Akt" bestimmt, dann aber (§ 2: „Der Glaube im Horizont der Sinnfrage") betont, „daß für den theologischen Glauben der überaus wichtige, vieles erschließende personale Glaube nicht ausreicht" (vgl. 27). Ähnlich wie H. Küng[14] und W. Pannenberg[15] sucht F. im Anschluß an Autoren wie E. Fromm, V. Frankl und P. Berger die entscheidende Tiefenschicht in einem „Urvertrauen" – wobei die Frage nach dem Verhältnis dieser Dimension zur personalen Verfaßtheit des Glaubens offenbleibt. Systematisch unvermittelt werden unter dem Titel „Der philosophische Glaube" (§ 3) einige (wenig adäquate) Bemerkungen zu I. Kant und K. Jaspers angeknüpft. In ansprechender Weise geht F. dann (§ 4) auf Blondels „Logik der Tat" ein, in der er die heutigen „Versuche, Theologie existential, d. h. auf die Existenz des Menschen hin, zu verstehen, [...] vorgezeichnet" findet (vgl. 49). § 5 bietet ein Fazit der anthropologischen Überlegungen von §§ 1–4. Hierbei kommt deutlicher noch als in § 2 die systematisch nicht überbrückte Kluft zwischen dem „Urvertrauen" und seiner möglichen personalen Vermittlung im Ansatz von F. zutage. „Wenn das transzendente, absolute Du [...] begegnet, dann [...] entfallen die Begrenzungen und Behinderungen, die den Glauben als Begegnung von Mensch zu Mensch bestimmen" (vgl. 52). Ist damit die Offenheit auf einen restlos menschgewordenen Gott nicht geradezu versperrt? Bezeichnend, daß ein langes Zitat von M. Buber über das Du Gottes (vgl. 55f) im Mittelpunkt dieser Überlegungen steht. Trotz der Berufung auf Blondel soll mit den bisherigen Ausführungen der anthropologische Raster nicht für Offenbarung, sondern nur allgemein für „die Tatsache der Religion, der Religionen der Menschen, der Religionsgeschichte in der Welt" gewonnen sein (vgl. 57). Anderseits heißt es abschließend, selbst ohne eine Thematisierung anderer Religionen werde „durch die Reflexion über den christlichen Glauben auch das [bedacht], wovon in den Religionen der Welt die Rede ist" (vgl. ebd.).

In „II. Theologische Bestimmung des Glaubens als Korrelat der anthropologischen Entwürfe" folgt zunächst ein rascher Durchgang durch den Glauben im Alten und Neuen Testament (§§ 6–7), werden sodann (§§ 8–10) formale Dimensionen des Glaubens angesprochen („Glaube als Hören und Sehen", „Glaube und Bekenntnis", „Der Glaube im Zeichen von Lehre, Dogma, Wahrheit und Praxis").

[13] Vgl. meine Rezension von „Suchet den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht", Düsseldorf 1985, in: ZKTh 108 (1986) 70–74.

[14] Existiert Gott? München 1978.

[15] Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983.

Im Hinblick auf eine „einheitliche" und „geschlossene" Konzeption fth.er Systematik (vgl. 11) fällt es schwer, den Stellenwert dieser Ausführungen im Aufbau des Ganzen richtig einzuschätzen, wenn erst ab § 30 das Faktum von Offenbarung eigentlich zur Sprache kommt.

Teil II des Ersten Buchs ist dem Thema Glaubenswissenschaft (§§ 11–17) gewidmet. In einem schnellen geschichtlichen Abriß von den biblischen Schriften bis in die Gegenwart wird auf die verschiedensten Positionen hingewiesen. Dabei ist für feinere Differenzierungen kein Platz (etwa wenn „Duns Scotus und Bonaventura [als] Zeitgenossen des Thomas" genannt werden, vgl. 117).

Buch II, „Die Offenbarung", setzt mit einer kurzen Erörterung „Zum Begriff der Offenbarung" (§ 18) ein. Wenn F. sagt, daß der Glaube „beantwortete", „die ans Ziel gelangte Offenbarung" ist (vgl. 155), so stellt sich schon von hierher die oben aufgeworfene Frage nach dem systematischen Ort der Ausführungen in §§ 6–10.

In Teil I des Zweiten Buchs, Die Offenbarungsdimension der Wirklichkeit, wird eine Vielzahl von Aspekten angerissen – formale (z. B. die Bedeutung von Symbolen in § 19), religionsphänomenologische (§ 20), bibeltheologische (z. B. biblische Aussagen zum Offenbarungscharakter der Schöpfungswirklichkeit in § 21), geschichtstheoretische (Bemerkungen zum Begriff „Säkularisierung" in § 22). Dann wendet sich F. wieder der Erörterung anthropologischer Grunddimensionen für die Ankunft von Offenbarung zu – dem Menschen in seiner Geschöpflichkeit und seinem Verhalten allgemein (§ 23), Wort und Sprache (§ 24), dem Gewissen (§ 25), der Geschichte (§ 26).

Teil II des Zweiten Buchs trägt die Überschrift *„Die besondere, geschichtliche Offenbarung als Grund und Horizont des christlichen Glaubens"*. Auch hier wird zunächst aber noch einmal die Frage nach den anthropologischen Bedingungen für das Ankommen solcher Offenbarung gestellt: „I. Die Frage der Möglichkeit dieser Offenbarung". Dabei ergeben sich manche Überschneidungen mit früheren Ausführungen, etwa beim nochmaligen Rückgriff auf K. Jaspers (vgl. § 27 mit § 3), auf M. Blondel und die transzendentale Theologie K. Rahners (vgl. § 28 mit § 4), auf die Gewissensanalyse J. H. Newmans (vgl. § 28 mit § 25), auf Geschichte und Wort als möglichen Ort von Offenbarung (vgl. § 29 mit § 26 bzw. § 24).

Mit „II. Die besondere, übernatürliche Offenbarung nach dem Zeugnis ihrer selbst" nimmt F. schließlich die zentrale Thematik des traditionellen Offenbarungstraktats auf, allerdings zunächst nicht eigentlich in fth.er Reflexion, wenn er in § 30 die Frage nach einer „Uroffenbarung" angeht, sodann in §§ 31, 32 kurz „Die Offenbarung in der Geschichte Israels" bzw. über „Inhalte der im Alten Testament bezeugten Offenbarung" referiert. Erst ab § 33, „Die im Neuen Testament bezeugte Offenbarung Gottes in Jesus, dem Christus", wird die Frage nach einem angemessenen Zugang zum Faktum der Offenbarung fth thematisiert, und zwar im Ausgang von der hermeneutisch höchst bedeutsamen Feststellung: „Ein Zeugnis als Tatsachen- und Wahrheitszeugnis ist mit dem persönlichen Einsatz des dafür einstehenden Zeugen verbunden. Ein Zeugnis ist mehr als ein Protokoll, eine Nachrichtengebung oder eine Meldung, die man zur Kenntnis nimmt" (251). Bei der Skizze der Entwicklung der Frage nach dem historischen Jesus von Bultmann bis in die Zeit danach wie auch bei der Darstellung der einzelnen Aspekte der „Offenbarung in Jesus, dem Christus, als Erfüllung" (§ 34) und „als Vollendung" (§ 35) werden aus dieser fundamentalen Einsicht aber kaum die methodischen Konsequenzen gezogen.

Im Unterschied zum *Handbuch* wird bei F. im Eingehen auf die traditionelle Problematik der Glaubwürdigkeitsbegründung ausführlicher die Wunderfrage behandelt (§ 36). Gegenüber dem „Erkenntnisoptimismus" der Lehraussagen des Vaticanum I im Hinblick auf die Überzeugungskraft der Wunder, Aussagen, die heute eher „ein Problem gerade für den Weg zum Glauben" darstellen (vgl. 277), haben nach F. die Wunder eine „Funktion, die [...] Fragen stellt, die zum Verwundern und Staunen anleitet und die durch die Dynamik des Zeichens auf die Spur einer Antwort gesetzt wird" (vgl. 294). „Eine einzelne Tat, ein einzelnes Zeichen (Wunder) allein und für sich genommen reicht nicht aus, um als hinführendes, wegbereitendes Zeichen wirksam zu werden; aber zusammengenommen bekommen sie eine tragfähige Kraft" (289f).

Auf diesem Hintergrund wird nicht recht deutlich, wie F. die Auferweckung Jesu eher im traditionellen Sinn als „das Zeichen und Wunder überhaupt" verstehen kann (vgl. 295), wobei er sich vor allem Argumenten von W. Pannenberg und K. Rahner anschließt, mit denen ich mich bereits 1977 auseinandergesetzt habe.[16]

Wie im *Handbuch* bleibt mir unklar, welche Bedeutung auf der Basis des hier vorliegenden fth.en Verständnisses der Ostermanifestationen die Aussagen über das Äußerste an göttlicher Selbstmitteilung am Kreuze Jesu selbst haben.[17]

Teil III des Zweiten Buchs, *Offenbarung als Thema der kirchlichen Überlieferung und der theologischen Reflexion*, beschränkt sich im wesentlichen auf eine knappe Darstellung des Offenbarungsbegriffs nach den beiden Vatikani-

[16] Vgl. Christologische Brennpunkte, a.a.O. (Anm. 12), bes. 30–36.

[17] Vgl. 268–270. Vgl. ebenfalls den Kontrast zwischen den analogen Aussagen zu Kreuz und Auferweckung in dem Beitrag von Fries, Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie, in: Entwürfe der Theologie. Hrsg. v. J. B. Bauer, Graz 1985, 127–143: „Der Tod Jesu am Kreuz ist nicht die Widerlegung seiner Sendung und seines Anspruchs, sondern dessen Vollendung. [...] Eine höhere Form und Weise von Offenbarung ist nicht denkbar. Deshalb ist sie einmalig und zugleich nicht überbietbar" (138). „In der Auferweckung Jesu von den Toten hat Gott den Weg Jesu legitimiert und glaubwürdig gemacht. Sie ist deshalb das Zeichen und Kriterium schlechthin, in dem die Taten Jesu konvergieren und von dem sie ihre Bedeutung und Funktion empfangen" (139).

schen Konzilien (§ 38) – wobei sich die Frage nach dem angemessenen systematischen Ort solcher Ausführungen im Aufbau der Fth stellt.

Das (umfangreichste) Dritte Buch, *„Die Kirche"*, setzt in § 39 mit kurzen Überlegungen zur Glaubensgemeinschaft als Bedingung der Möglichkeit des Glaubens ein. In Teil I, *Die Herkunft der Kirche aus der Herkunft des Glaubens – Kirche im Horizont der Offenbarung,* entfaltet F. in Anknüpfung an „Lumen Gentium" die „praeparatio ecclesiae" in Israel und verteidigt diese Konzeption gegenüber andersartigen Einschätzungen des Verhältnisses von Israel und Kirche (§§ 40–42). Mit Teil II, *Jesus und die Kirche,* beginnt die Behandlung der wichtigsten von der Tradition her vorgezeichneten Themen des fth.en Kirchentraktats. In §§ 43–45 wird nach der Möglichkeit und Legitimität von Kirche angesichts der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu gefragt, im Anschluß daran J. Moltmanns „Theologie der Hoffnung" gewürdigt (§ 46). Hinsichtlich einer „Stiftung der Kirche" durch den irdischen Jesus (§§ 47–49) bemerkt F.: „Es gibt keinen im Leben des irdischen Jesus erkennbaren einzelnen Stiftungsakt [...]. Es gibt aber eine Reihe von Tatsachen, Ereignissen und Handlungen, an denen abgelesen werden kann, daß der irdische Jesus an eine Kirche im Sinne einer mit ihm verbundenen Gemeinschaft gedacht und sie intendiert hat" (377). In diesem Zusammenhang wird der „Bestellung der ‚Zwölf' " durch Jesus eine Funktion auf Dauer zugeschrieben (vgl. 381) und der (symbolische) Beiname „Kephas" sowie Mt 16,17–19 (offenbar als ein einheitliches Logion verstanden) auf den irdischen Jesus zurückgeführt (vgl. 381, 383, 385ff).[18]

Eine zentrale Funktion mißt F. in diesem Zusammenhang den Abendmahlsworten Jesu zu (§ 49). „Das Abendmahl Jesu ist [...] ein Zeichen dafür, daß Jesus [...] an das Volk eines Neuen Bundes gedacht und daß er es gewollt hat – über sein Dasein und über seinen Tod hinaus –, also das, was Kirche meint" (403).[19]

In Teil III, *Die Kirche des Christus,* werden (auf knapp zehn Seiten) die Bedeutung der Auferweckung Jesu für die Kirche (§ 50) und „Die Kirche als Werk des Geistes" (§ 51) hervorgehoben.

Teil IV, *Die Kirche als Vermittlung und Vergegenwärtigung der Offenbarung,* halte ich für den überzeugendsten Abschnitt des ganzen Werks. Nach einleitenden Überlegungen zur Bedeutung kirchlicher Strukturen überhaupt (§ 52) wird in §§ 53–54 ein kurzer Überblick über die Entfaltung der Gemeindestrukturen von den Anfängen bis zur Zeit der Apostolischen Väter gegeben, der (angesichts der kontroversen Diskussionslage) wegen seiner Ausgewogenheit besticht. Bei der Frage nach „Überlieferung und Nachfolge" (§ 55) ist die Aussage des Irenäus v. L. (Adv. haer. III, 3,2) kaum richtig bewertet, wenn F. schreibt: „Die von Irenäus an dieser Stelle erwähnte notwendige Übereinstimmung mit der Kirche zu Rom ist [...] zu verstehen: als Übereinstimmung mit apostolischer Überlieferung und Nachfolge, nicht im Sinne einer speziell auf den Bischof von Rom bezogenen Primatserklärung, sondern als Beispiel" (445).[20] Besonders dankbar darf man für die prägnante Information über „Die Frage des Amtes in der ökumenischen Diskussion der Gegenwart" (§ 56) und „Das Papsttum als ökumenische Frage" (§ 57) sowie die sorgfältige Abwägung des Problems der Unfehlbarkeit (§ 58) sein. Ob K. Rahners These zur Inspiration noch immer als die „einleuchtendste Interpretation" anzusehen ist (§ 59: „Das kirchliche Lehramt und die Heilige Schrift", vgl. bes. 506[21]), wird man bezweifeln dürfen. Ist dort nicht zu sehr die Gefahr der Überbewertung einer soziologischen Größe („Urkirche") gegeben – mit der weitreichenden Konsequenz z. B., daß den Quellen der ntl Schriften (etwa „Q") gleiche Autorität wie den letzteren selbst zuzuschreiben wäre? In § 60, „Kirche und Kirchen", behandelt F. abschließend die Frage nach der Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft und weist (in Anknüpfung an Ausführungen von J. Ratzinger) auf die Notwendigkeit größerer Bereitschaft zur Anerkennung einer Pluralität von Kirchen hin, die sich über ein wachsendes Verständnis für die Eigenständigkeit der Ortskirchen bilden könnte.

Die *Kontextuelle Fundamentaltheologie* von Hans Waldenfels ist wie das *Handbuch* als ein „Arbeitsbuch" konzipiert (vgl. 5f). Stärker als im *Handbuch* werden hier allerdings die didaktischen Interessen von Studienanfängern berücksichtigt – etwa durch detaillierte Gliederungen, Wiedergabe von wichtigen Texten, Erklärung von theologischen Grundbegriffen, Querverweise, nicht zuletzt durch ein Schriftstellen-, Personen- und ausführliches Sachregister (das *Handbuch* enthält nur ein Personen-, die *Fundamentaltheologie* von Fries Namen- und Sachregister). Die drei zentralen Teile (II–IV) folgen wie die Traktate I–III des *Handbuchs* dem traditionellen Aufbau der Fth. Auch W. vermeidet aber einen extrinsezistischen Zugang zu den fth.en Themen. Am Anfang kommt jeweils der Glaube der Kirche zu Wort („Text"). Dann wird der „Kontext" skizziert, in dem sich dieser Glaube zu verantworten hat, bevor schließlich argumentative Zugänge zur Bewältigung der Probleme aufgezeigt werden.

Nach einem Blick auf die Aufgaben der Fth gemäß den geltenden Studienordnungen wird in der Einleitung das Konzept der hier vorgelegten Fth skizziert. Teil I: *Theologie und ihr Kontext* dient der näheren geschichtlichen und systematischen Situierung der Fth. In einem 1. Kap., „Anspruch des Christentums", wird zunächst der Begriff Theologie allgemein, dann dessen christliches Verständnis bestimmt. Dem Versuch, „den ‚Grundsatz heutiger Theologie' " zu formulieren („Gott hat sich in Jesus Christus geoffenbart": 28), folgt der Hinweis, daß theologiegeschichtlich die „Du-Sprache" der „Er-/Es-Sprache" vorausgeht. Der „Anspruch im Widerspruch" (Kap. 2) wird mit einem ersten Blick auf den Widerspruch der Religionen (Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus) und den des Atheismus (Atheismustext in „Gaudium et Spes", Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche) sowie die gespaltene Christenheit aufgezeigt. In Kap. 3, „Anspruch im Kontext", skizziert W. die Grunddimensionen der Welt des Menschen. In Kap. 4, „Theologie im Kontext", geht er der Entwicklung der abendländischen Gestalt von Theologie nach und leitet aus drei grundlegenden Gesprächssituationen der Theologie (Widerspruch, Unverständnis, Unaufmerksamkeit), Apologetik, Hermeneutik und Dialogik als Aufgaben der Theologie ab. Damit ist der Weg zur Bestimmung von „Fundamentaltheologie" (Kap. 5) bereitet. Nach einigen (wenig exakten!) Bemerkungen zur Geschichte der Fth wird die Notwendigkeit einer kontextuellen Fth begründet: „Die Theologie ist nur dann kommunikationsfähig, wenn sie den konkreten geschichtlichen Kontexten in ihren Eigenständigkeiten Gerechtigkeit widerfahren läßt" (89).

In Teil II: *Grund: „Gott spricht"* nimmt W. die Problematik des traditionellen Traktats „demonstratio religiosa" auf. Thema ist aber nicht der abstrakte Gott der Metaphysik, sondern der Gott der Väter und Jesu von Nazareth, wie die knappe bibeltheologische Klärung des „Textes", von dem ausgegangen wird, in Kap. 1, „Gott – Wort", zeigt. Für den „heutigen Kontext der Gottesfrage" (Kap. 2) wird zunächst noch einmal (vgl. I,2) auf die Weltreligionen Islam, Hinduismus und Buddhismus verwiesen, sodann eine typisierte Übersicht über die verschiedenen Formen von „Gottesfehl" (Agnostizismus) und „Gottesleugnung" gegeben. In Kap. 3, „Zugänge zu Gott", kommen in knappen Umrissen sehr verschiedene Traditionen zur Sprache. Unter dem Titel „Gott ‚nach-denken' " werden zunächst das Proslogion-Argument Anselms und die „fünf Wege" des Aquinaten (insbesondere der „erste Weg") skizziert. Unter der Überschrift „Gott ‚beweisen' " wird sodann einem (mißverstandenen) Descartes der Einspruch Pascals entgegengehalten. Bei dem Versuch, unter dem Stichwort „Gott ‚erfahren' " so verschiedenartige Ansätze wie die bei J. Maréchal, K. Rahner, J. B. Lotz, W. Brugger, M. Müller, E. Coreth, O. Muck, W. Kern, H. Verweyen (a: „Der transzendentaltheologische Ansatz"), dann bei W. Pannenberg, J. Moltmann, J. B. Metz (b: „Der geschichtstheologische Ansatz") zusammenzufassen, schließlich das jüdische Volk als „Zeichen für die Nationen" vorzustellen und damit eine Thematisierung der Wunderfrage überhaupt zu verbinden (c: „Zeichen"), verschwimmen allzusehr die Konturen. In Kap. 4, „Gottes Offenbarung", tastet W. zunächst verschiedene Dimensionen des Offenbarungsbegriffs ab (Offenbarung und ... Ästhetik, Apokalyptik, Aufklärung, Offenbarungen) und erläutert dann auf diesem Hintergrund ausführlich „Dei Verbum", Kap. 1.

Die Behandlung des „factum Christianum" erfolgt in Teil III: *Weg: „Durch Jesus Christus, unseren Herrn".* Nach einem ersten Zugang zum „Text" (über die liturgische Gebetsstruktur, biblische Grundlegung und kirchliche Lehre) wird in Kap. 1, „Jesus Christus der Mittler", vor allem das Problem des christlichen Absolutheitsanspruchs (in Anknüpfung an Hegel, Troeltsch und H. U. v. Balthasar) thematisiert. Mit besonderer Sorgfalt wendet W. sich dann in Kap. 2, „Der heutige Kontext der Jesusfrage", dem „außerchristlichen Jesusinteresse" zu. Der Überblick über den „Jesus der Philosophen" (Jaspers, Bloch, Machoveč, Kolakowski), den „Jesus der Juden" (Buber, Ben-Chorin, Lapide) und „Jesus in den Weltreligionen" (Islam, Hinduismus, Buddhismus) bietet zu diesem Thema eine ansprechende und solide Darstellung auf engstem Raum. In Kap. 3, „Zugänge zu Jesus Christus", geht W. das zentrale fth.e Problem des Verhältnisses von vorösterlichem Jesus und österlichem Christus an. Zur „Frage nach dem Leben Jesu" (3,2) werden knapp die wichtigsten Informationen geboten. Die Entfaltung der „Momente des Lebens Jesu" (3.3) – „Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft", „Jesu Vollmacht", „Jesus und sein Tod" – bereitet die Grundlage vor, auf der dann die Frage nach der Auferweckung Jesu (3.4) diskutiert werden kann. Hier kommen insbesondere die Positionen von R. Bultmann, W. Marxsen, R. Pesch (1973/75), A. Vögtle und E. Schillebeeckx zur Sprache. Im Blick auf Jesu eigenes Todesverständnis erwägt W. die Möglichkeit, daß der Auferweckungsglaube den Charakter einer glaubenslogischen Schlußfolgerung habe, bezieht schließlich (im Anschluß an W. Breuning) aber doch einen kritischen Standort gegenüber der (früheren) These von R. Pesch. Schade, daß W. einige jüngere, weiterführende Beiträge zur Problematik nicht mehr berücksichtigt hat.[22] Nicht deutlich wurde mir, warum W. das Thema „Nachfolge Christi" (Kap. 4), das – wie er selbst S. 285 andeutet – eigentlich zu Teil IV gehört, noch in Teil III anschneidet.

Themen aus dem Bereich dessen, was früher „demonstratio catholica" genannt wurde, kommen in Teil IV: *Ort: „In der Gemeinschaft der Kirche"* zur Sprache. In Kap. 1, „Glaube und Glaubensgemeinschaft", versucht W. den „Text" dadurch zu ermitteln, daß er einen Abriß der Geschichte des Glaubensverständnisses vom Alten Testament bis hin zur Konstitution „Dei Verbum" (Nr. 5) gibt und dann die verschiedenen Dimensionen der Glaubensgemeinschaft erschließt, wobei (in einer originellen Sicht der „notae Ecclesiae") am Ende der Begriff „katholisch" aus einer vertieften Reflexion auf das Wesen der (bereits in III,4 thematisierten) Nachfolgegemeinschaft gewonnen wird. In Kap. 2, „Der heutige Kontext des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft", werden zunächst Fragen angerissen, die eher in den Zusammenhang der „demonstratio religiosa" gehören („Wissen statt Glauben", 2.1), danach aber wichtige Aspekte der „Kirchenerfahrung von außen" (2.2) zur Geltung gebracht.

[18] Zur komplexeren Diskussionslage in der heutigen Exegese vgl. A. Vögtle, Das Problem der Herkunft von „Mt 16,17–19", in: ders., Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte, Freiburg 1985, 109–140; F. Schüssler Fiorenza, a.a.O. (Anm. 11) 79ff. Hier auch wertvolle Anregungen zur Überwindung der Aporien bei der Frage nach dem „Stiftungswillen" Jesu.

[19] Zum kontroversen Diskussionsstand in dieser Frage vgl. A. Vögtle, a.a.O. (Anm. 5).

[20] Vgl. z. St. jetzt die Bemerkungen von A. Rousseau: SC 210, 229ff.

[21] Ähnlich auch H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, 434–436.

[22] Vgl. o. Anm. 12.

Kap. 3, „Zugänge zum Glauben in der Glaubensgemeinschaft", ist den Kernthemen des fth.en Kirchentraktats gewidmet. Bei der raschen Behandlung der Fragen, wie „Jesus Kirche gewollt" habe und auf diesem Hintergrund von einer „nachösterlichen Kontinuität" gesprochen werden kann (3.1), wird kaum etwas von der schwierigen Methoden- und Sachproblematik sichtbar, die hier im Hintergrund steht.[23] Anstelle eines Längsschnitts durch den Prozeß der kirchlichen Gemeinschaftsbildung sucht W. sodann (3.2) „in einer Querschnittsbetrachtung jene in der Kirche [...] sichtbaren Grundelemente zu erkennen [...], die an Jesus und seine Nachfolgegemeinschaft erinnern und so bleibend auf den auslösenden Ursprung zurückverweisen" (vgl. 348). In Anknüpfung an Joh 14,6 läßt sich Kirche als Weg-, Wahrheits- und Lebensgemeinschaft begreifen – und von hierher auch die Notwendigkeit eines Hirten-, Lehr- und Priesteramts deutlich machen (3.2 a–c). Wenig befriedigend erscheint demgegenüber, was W. abschließend unter der Überschrift „Nochmals Glaubensgemeinschaft" (3.2 d) ausführt. Handelt es sich bei der Beziehung „Geist und Institution" wirklich um ein „theologisch-soziologisches Spannungsverhältnis", nicht zunächst um eine genuin innertheologische Relation? (vgl. 371f) Allzu knapp sind die Ausführungen zu „Amt und Charisma" (hierunter für die „Sonderstellung des Petrus" eine halbe von insgesamt 552 Buchseiten!). Bei der Behauptung, daß „die Primatsstellung Roms [...] erstmals auf dem Konzil von Nikaia [...] ausgesprochen wird", bleibt z. B. Irenäus unerwähnt (vgl. 383).

Überzeugend bringt W. in Kap. 4 das Verhältnis von „Kirche und Welt" zur Sprache. Wichtig in diesem Zusammenhang sind besonders die Ausführungen „Kirche und Synagoge" (4.1) im Anschluß an Röm 9–11. (Passen diese Gedanken allerdings so recht unter die Gesamtklammer „... und Welt"? Und hätte sich auf diesem Hintergrund nicht in 3.1 der traditionelle Titel „Neues Gottesvolk" für die Kirche vermeiden lassen?) In 4.2, „Kirche und Religionen", werden die verschiedenen Denkansätze zur Heilsmöglichkeit auch außerhalb der Kirche und in 4.3 schließlich drei wesentliche Aspekte des Verhältnisses „Kirche und moderne Welt" skizziert.

Mit Mut zu neuen Perspektiven packt W. in Teil V: *Erkenntnis: „Im Lichte des Evangeliums"* dann auch die Probleme einer theologischen Erkenntnis- bzw. Prinzipienlehre an.[24] Einleitende Überlegungen zu „Glaubenserkenntnis" allgemein (Kap. 1) führen zu dem zentralen Kap. 2, „Gotteswort im Menschenwort". Ausgehend von „Dei Verbum", Nr. 7, macht W. den umgreifenden Sinn von Tradition als „Weitergabe von Offenbarung" klar, wendet sich zunächst aber doch der Schriftwerdung des Wortes Gottes, insbesondere den Themen „Kanon" und „Inspiration", und dann erst in Kap. 3 der „Tradition" zu. Richtig wird im Anschluß an 1 Kor. 11,23f der innerste Sinn von „traditio" charakterisiert: „Die Gemeinschaft, die anamnetisch die Erzählung von Jesu Abendmahl ‚wiederholt', holt damit Jesu ‚traditio' in den Tod wieder in die Gegenwart und wird als Erzähl- und Traditionsgemeinschaft heilswirksames Zeichen der Gegenwart Gottes in der Welt" (439). Von hierher scheint allerdings die Ausgangsdefinition: „‚Tradition' ist ursprünglich ein anthropologischer Begriff, der in seinem geschichts- und kulturphilosophischen Bezug seine Übertragung auf Bereiche wie Religion und Theologie findet" (437) unglücklich. Man könnte im Hinblick auf den Aufbau einer systematisch konzipierten Fth sogar fragen, ob der rechte „Ort" der einzelnen Traktate wie auch die Methodik ihrer Durchführung nicht überhaupt erst vom Wesen der „traditio", wie es neutestamentlich faßbar wird, adäquat zu ermitteln sind.[25] Inhaltlich wie didaktisch überzeugend legt W. nach einem Überblick über die lehramtlichen Klärungen des Traditionsbegriffs (3.1 c) zunächst eine kurze Längsschnittsskizze der Phasen des christlich-nachchristlichen Traditionsprozesses vor (3.2), fragt dann in einer Querschnittsbetrachtung nach den Feldern des Verstehens (3.3 – z. B. „Loci theologici", „Biblische Hermeneutik", „Kerygma und Dogma") und erst abschließend nach dem Wesen und den Instanzen authentischer Tradition (3.4). Hier ist eine Fülle von historischem Material auf dem Hintergrund neuer hermeneutischer Ansätze (bes. bei M. Horkheimer, H.-G. Gadamer, P. Ricoeur) verständlich aufgearbeitet. In Kap. 4 läßt W. die Ausführungen dieses „erkenntnistheoretischen Traktats" schlicht in einigen gut ausgewählten Texten, schließlich in ein „Proslogion" in niederrheinischer Mundart, „Du", ausklingen.

Johannes Bernard und seinem Übersetzerteam gebührt Dank für die ausgezeichnete Übertragung des bereits 1980 erschienenen Sammelwerks *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale.* Da die Einleitung des Buchs ein kurzes Resümee der einzelnen Aufsätze enthält, kann hier auf ein eingehendes Referat verzichtet werden.

Im Ersten Teil, *Fragen zur Identität und Methode der Fundamentaltheologie,* finden sich vor allem in den Beiträgen von Jean-Pierre Torrell und René Latourelle wertvolle Überblicke zur Genese der gegenwärtigen Problematik der Fth. David Tracy skizziert die ihn in *Blessed Rage for Order* (1975) und *The Analogical Imagination* (1981) leitenden Gedanken. Nach seiner Konzeption koinzidiert Fth mit „philosophischer Theologie" (vgl. 42) und beschränkt sich diese Dizsiplin im wesentlichen auf die Gottesfrage (vgl. 50). Im Dritten Teil, *Christologische Ansätze,* sticht neben der von Xavier Tilliette vorgelegten Skizze von Entwürfen einer philosophischen Christologie (vor allem bei Spinoza, Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Blondel) insbesondere der Beitrag Jacques Guillets hervor, der – von den konträren Ansätzen Bultmanns und Schürmanns ausgehend – die Kontinuität zwischen dem irdischen Jesus und dem auferstandenen Christus aus einer Sicht beleuchtet, die manche Sackgassen in der gegenwärtigen Diskussion vermeidet. Im Vierten Teil, *Ekklesiologische Aspekte,* scheinen mir fth besonders bedeutsam der Neuansatz von Avery Dulles zu einem „Grammar of Assent" im Anschluß an die Heuristik von Michael Polanyi, die Reflexionen von Heinrich Fries über die heute mögliche und notwendige Umorientierung im Blick auf das Verhältnis von „Kirche und Kirchen" sowie die ausgewogenen Gedanken Juan Alfaros zur Funktion des kirchlichen Lehramts im Gesamtgeschehen von Glaube und Theologie.

Das gegenwärtig wohl gewichtigste Problem der Fth reißt Karl Rahner in seinen „Bemerkungen zur Situation des Glaubens heute" an.

Zum Wesen des christlichen Glaubens gehört unabdingbar ein absoluter Glaubensassens. Damit war schon immer das Grundproblem gegeben, wie die göttliche Wahrheit, die die absolute Festigkeit des Glaubens verbürgen soll, durch menschliche Erkenntnis vermittelt sein kann. In einer „geistigen Situation, in der auch sonst die feste und indiskutable Aussage [...] die Normalgestalt menschlicher Erkenntnis war, war [allerdings] auch der absolute Glaubensassens keine besonders auffallende und ungewöhnliche Erscheinung im Gesamtbewußtsein eines Menschen. [...] In einem Bewußtsein aber, in dem ein skeptischer Relativismus profaner Art mit seinen immer nur vorläufig bis zum Widerruf gegebenen Erkenntnissen normal ist, muß ein solcher absoluter Glaubensassens wie ein Fremdkörper empfunden werden, wie eine Forderung, die ernsthaft gar nicht realisiert werden kann [...]" (vgl. 337f). Wie ist diesem Dilemma zu begegnen? Rahner verweist zunächst auf die unausweichliche absolute Grundoption, die in einer (zumindest impliziten) Annahme des „übernatürlichen Existentials" auf die Unbegreiflichkeit Gottes hin heilswirksam sein kann. Gegen den Einwand, in dieser Theorie „bleibe der absolute Assens auf die Annahme der eigenen, gegenstandslosen Transzendentalität des Subjekts beschränkt" (vgl. 343), macht er sodann geltend, einmal, daß die (im „übernatürlichen Existential" vermittelte) freie Tat Gottes „in einem bestimmten, aber wahren Sinn Geschichte" sei, „auch wenn diese freie Tat Gottes nicht raumzeitlich punktförmig innerhalb der übrigen Geschichte sich ereignet" (vgl. ebd.). Darüber hinaus sei jener zumindest implizit theologische Assens „vermittelt durch die Begegnung mit einer aposteriorischen ‚Gegenständlichkeit' in der Mitwelt und in der Umwelt des Menschen" (vgl. 343f). In der gegenwärtigen Heilsordnung sei „faktisch [...] jeder actus honestus auch ein actus salutaris, auch wenn dieser actus honestus nicht ausdrücklich auf eine geoffenbarte Wirklichkeit und Motivation gegenständlicher und verbalisierter Art geht (wer dies leugnen würde, müßte dem Zweiten Vatikanischen Konzil widersprechen, für das auch ein Atheist und ein ‚Heide' einen heilshaften Glaubensakt setzen kann)" (vgl. 344).

Dieser (hier nur grob skizzierte) Lösungsvorschlag Rahners bleibt hinter der wohlwollenden (und weiterführenden!) Interpretation zurück, die Nikolaus Schwerdtfeger Rahners Theorie vom „anonymen Christen" gegeben hat.[26] Er läuft im Grunde auf eine Taufe des grundsätzlichen Agnostizismus hinsichtlich einer inkarnatorischen Selbstmitteilung Gottes hinaus. Rahner zieht diese Konsequenz zwar nicht. Unter „die letzte Grundsubstanz des Christentums" rechnet er weiterhin „ein letztes Vertrauen zu Jesus als der unüberholbaren Selbstzusage Gottes" (vgl. 345). Gerade die Möglichkeit eines solchen letzten Vertrauens in ein unüberholbares Ereignis der Geschichte hatte er aber für die Gegenwart ausdrücklich in Zweifel gezogen – ohne Aufweis eines Auswegs aus diesem Zweifel.[27]

Mir scheint, daß auch die oben besprochenen Arbeitsbücher der Fth auf die von Rahner beschriebene Problematik keine angemessene Antwort geben. Ein letztgültig ergangenes Wort Gottes erfordert einen vorbehaltlosen Glaubensassens. Daraus ergeben sich zwei Grundaufgaben der Fth. Zum einen muß sich (philosophisch) ein nicht mehr hinterfragbarer Begriff von letztgültigem Sinn ermitteln lassen, die Fragestruktur der Vernunft zu jener Antwort, die der Glaube im inkarnierten Wort bzw. seiner kirchlichen Vermittlung gegeben sieht. Diese erste Aufgabe wird, wie oben skizziert, von Seckler scharf umrissen, im Umkreis gegenwärtiger Fth aber nicht eingelöst. Zum anderen muß im Gesamtrahmen geschichtlichen Erkennens überhaupt der Zugang zu einer Evidenzform aufgewiesen werden, die wesentlich die Ebene von wahrscheinlichen Gewißheiten übersteigt, die im Kontext dessen zur Debatte steht, was bislang allein als historisch-kritisches Erkennen gilt. Diese zweite, von mir seit 1977[28] in verschiedenen Beiträgen angesprochene Problematik scheint mir nach wie vor nicht angemessen berücksichtigt, ja weithin nicht einmal klar gesehen. Es ist das Verdienst Karl Rahners, wenigstens nachdrücklich auf die Frage hingewiesen zu haben.

[23] Vgl. dagegen etwa die sorgfältige Darstellung der Probleme bei F. Schüssler Fiorenza, a.a.O. (Anm. 18).

[24] Die Bemerkung in der Einleitung, daß es hier um eine Reflexion auf den Erkenntnisvollzug (bloß) der Fth gehe, ist wohl zu korrigieren, vgl. 20.

[25] Vgl. vorläufig meinen Beitrag „Aufgaben der Fundamentaltheologie", in: TrThZ 92 (1983) 204–215.

[26] Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen", Freiburg 1982.

[27] Eine analoge Argumentation wie in diesem Beitrag vertritt K. Rahner in der zweiten These in: H. Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, erw. Sonderausgabe Freiburg 1985, die weithin auf scharfe Kritik gestoßen ist, vgl. ebd. „Zustimmung und Kritik", 157ff, bes. 164–171.

[28] S. o. Anm. 12.

Die Predigten des Nikolaus von Kues. Ihre Edition in der Heidelberger Gesamtausgabe*.

von Fritz Hoffmann, Erfurt

Das Werk des Nikolaus von Kues ist bisher vorwiegend von seinen systematischen Schriften her beurteilt worden.[1] Dabei fand der Einfluß der Philosophie auf die Theologie des Nikolaus von Kues (im folg.: N. v. K.) besonderes Interesse, soweit sich bei ihm beides überhaupt trennen läßt.[2] Das Gesamtbild erfährt eine wesentliche Erweiterung, wenn die Predigten des Cusanus einbezogen werden. Dafür gibt es mehrere Gründe. Die Predigten bilden schon rein umfangmäßig im Gesamtwerk den größeren Anteil. Sie machen uns in einer von der Sache her bedingten Unmittelbarkeit mit dem Theologen, Seelsorger und Mystiker Nikolaus von Kues vertraut. Sie geben uns Einblick in die geistige Entwicklung und Reifung des Werkes und seines Urhebers selbst. Sie zeigen uns schließlich die Verwurzelung des cusanischen Denkens in den Traditionen der Philosophie und Theologie, die Verbindungslinien zur Theologie, Frömmigkeit und Spiritualität der damaligen Zeit.

Bei den ersten drei bisher erschienenen Faszikeln begegnen wir einem unermüdlichen Mitarbeiter: P. Martin Bodewig. Ihm gelang die Entdeckung einer weiteren Hs. mit Cusanus-Predigten. Wenn deren Wert für die Datierung und Reihenfolge der Predigten auch kritisch zu beurteilen ist, so ergibt sich doch daraus ein Nutzen für die Literargeschichte.[3]

Werner Krämer brachte in das Editionswerk den theologischen Bezug der Predigten zum Basler Konzil ein. Hermann Schnarr machte sich um die sorgfältige Textanalyse und die Gestaltung der Edition von Sermones XXVII–XXXIX (h II, Fasc. 1) verdient.

Aus der Weise der Textherstellung wird sowohl die Redaktionsarbeit des Hg.s und seiner Mitarbeiter wie die Textgeschichte der Predigten selbst erkennbar. Hier beginnt bereits der Gewinn für den Leser. Wörtliche oder sinngemäße Zitate, spätere Zusätze des N. v. K., Ergänzungen, Konjekturen, auch unverständliche Ausdrücke werden im Text durch eigene Signaturen gekennzeichnet. Mag diese Form der Textherstellung auch zu behutsamem Lesen zwingen, wir erhalten dadurch einen Zugang zur Entwicklung des cusanischen Denkens.

Den Text begleiten drei Apparate: Der erste („kritische" Apparat) bringt die Textvarianten der benutzten Hss. Der zweite ist quellenanalytisch. In diesem wird sorgfältig zwischen solchen Quellen unterschieden, die N. v. K. nachweisbar benutzt hat, und anderen Werken, in denen sich parallele oder ähnliche Aussagen finden. Die letzten werden durch „cf." (confer) von den ersten abgehoben. Haubst schließt sich in diesem Vorgehen Raymund Klibansky an.[4] In dieser durchweg sorgfältigen Unterscheidung besteht ein entscheidender Fortschritt gegenüber allen vorangegangenen Editionen,[5] wodurch die Sermones-Edition ihren besonderen Wert für die Kenntnis und Beurteilung des cusanischen Gesamtwerkes erhält. Der dritte Apparat weist auf die parallelen Stellen (loci similes) in den Werken des N. v. K. und auf die Wirkungsgeschichte cusanischer Aussagen in der Literatur hin.

Da sich in den Predigten das lebendige Wort kundtut, sind sie bei Nikolaus der beste Spiegel seines persönlichen Reifungsprozesses. Während er sich in den ersten Predigten, die manchmal vorwiegend aus Zitaten bestehen, nur schwer von den zitierten Texten trennt, gewinnt er in der fortschreitenden Predigttätigkeit immer stärker an eigenem Profil. Er geht häufiger von der Schrift aus, besonders vom NT, und bringt menschliches Existenzverständnis ein, vornehmlich bei den Themen der Menschwerdung, des Erlöserleidens und der Auferstehung. Deutlich zeichnen sich größere Themenkreise ab: „Heiligenpredigten", Predigten über die großen Glaubensgeheimnisse: Weihnachten, Kreuz und Auferstehung, Geistsendung. Bei den „Heiligenpredigten" liegt der Schwerpunkt auf der Tugendlehre. Daher nimmt dort (I, fasc. 1–2) die Tugendlehre mit ihrem Gegenpol, der Darstellung der Sünden und Laster, einen breiten Raum ein. Manchmal gewinnt man den Eindruck, daß wir hier einem ganz anderen Nikolaus begegnen. Dennoch spürt man auch schon im Hintergrund solch geistlicher Mahnreden den kühnen Verfasser der Docta ignorantia oder von De quaerendo deum, oft freilich sehr verborgen.

Hier beginnt überdies die hohe Bedeutung des Quellenapparates. So mancher Name wirft da bereits Licht auf die Sinnrichtung pastoraler Ermahnung: Thomas von Aquin für die theologisch-systematische Strenge und Konsequenz;[6] Bernhard von Clairvaux für den Affekt der Gottinnigkeit; Bonaventura für die gnadengewirkte Harmonie von Erkenntnis und Liebe Gottes. Dazu kommt der reiche Schatz von pastoral-praktischen Werken, aus dem Nikolaus schöpfte. Freilich läßt sich nicht übersehen, daß im Unterschied z. B. zu Thomas von Aquin oder zu Durandus de S. Porciano das „Dämonologische" in den Predigten des Nikolaus eine gewisse Rolle spielte. Hierin folgte er einem Zug seiner Zeit. Dabei ist jedoch zu beachten, daß wir dieser Diktion nur in den frühen Predigten begegnen, besonders in Sermo II, dann aber auch in Sermo V–X (h XVI), also in jenen Predigten, die Jahre vor der Beendigung von De docta ignorantia liegen. Danach hat sich N. v. K. auch in seinen Predigten immer stärker von den Ergebnissen leiten lasssen, zu denen er durch die Reflexion in seinen systematischen Werken gelangt war.

Ähnlich wie bei Meister Eckhard[7] gab es auch bei N. v. K. sowohl in der Entwicklung seines geistigen Lebens wie seiner Werke einen Reifungsprozeß. Diesen zu erkennen und ans Licht zu bringen, ist wichtig für die Beurteilung seines Lebens und seiner Wirkung. Für die systematischen Werke zeigt sich beim aufmerksamen und einfühlenden Hinsehen eine solche Entwicklungslinie, die – in groben Zügen skizziert – mit dem Interesse an der exakten Forschung, an mathematischen Figuren und Symbolen beginnt und über eine kritische Reflexion des menschlichen Erkennens zum Suchen Gottes und schließlich zur mystischen Schau des göttlichen Seins emporsteigt. Ich erwähne dies hier aus dem Grunde, um die Bedeutung der Datierung der Predigten hervorzuheben, die Haubst vorgenommen hat,[8] wodurch die verdienstvolle Arbeit von Josef Koch, die sich aber noch nicht auf die inzwischen fortgeschrittene kodikologische Vorarbeit stützen konnte, wesentlich ergänzt und korrigiert worden ist. Solche Untersuchungen geben nicht nur ein Bild von der Entstehungsgeschichte der Predigten, sondern sie werden auf diese Weise zu Zeugnissen für die Entwicklung des cusanischen Denkens selbst. Ich verweise dafür auf die einschlägigen Artikel in den MFCG, wo das Thema wiederholt angegangen wurde, aber auch auf die Vorbemerkungen zu den einzelnen bisher erschienenen Faszikeln, die in die endgültige Fassung des Gesamtwerkes eingehen sollten. Schließlich trifft zu, daß sich Nikolaus zugleich mit den Anforderungen seiner Predigttätigkeit selbst gebildet hat, sein eigenes theologisches und philosophisches Wissen, das immer stärker als „scientia" wuchs und sich von dort her zu einer besonderen

* **Nicolai de Cusa Opera omnia** (iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita) (im folgenden h) **XVI,** Sermones I (1430–1441). Fasc. I: Sermones I–IV, Hamburgi 1970 (S. 1–72) u. Fasc. 2: Sermones V–X, Hamburgi 1973 (S. 73–220), ed. Rudolf Haubst, Martin Bodewig et Werner Krämer comitibus; Fasc. 3: Sermones XI–XXI, Hamburgi 1977 (S. 221–331), ed. R. Haubst et M. Bodewig; Fasc. 4: Sermones XXII–XXVI, Hamburgi 1984 (S. 332–451), ed. R. Haubst et M. Bodewig. **Nicolai de Cusa Opera omnia** (iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita) **XVII,** Sermones II (1443–1452). Fasc. I: Sermones XXVII–XXXIX, Hamburgi 1983 (S. 1–118), ed. R. Haubst et Hermann Schnarr.

[1] Das zeigen drastisch die Cusanus-Bibliographien, die in regelmäßigen Abständen in den Mitteilungen und Forschungsberichten der Cusanus-Gesellschaft (MFCG) erstellt werden. Vgl. dort Bd 1 (Mainz² 1968) 95–126 (Hans Kleinen und Robert Danzer); Bd 3 (1963) 223–237 (R. Danzer); Bd 6 (1967) 178–202 (Wolfgang Traut und Manfred Zacher); Bd 10 (1973) 207–234 (Mario Vasquez); Bd 15 (1982) 121–147 (Alfred Kaiser).

[2] Vgl. R. Haubst, Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues: MFCG 11 (1975) 233–273.

[3] M. Bodewig, Die Predigten des Nikolaus von Kues in Kodex 205 (CCJ) der Benediktiner-Abtei Subiaco. MFCG 10 (1973) 112–124.

[4] Vgl. R. Haubst, Die besonderen Editionsprobleme bei den zwei ersten Cusanus-Predigten: MFCG 6 (1967) 65–74; 68f.

[5] Vgl. a.a.O. 68.

[6] Dazu kritisch: Helmut Meinhardt in MFCG 7 (1969) 160f. Jedoch wird in der Anm. 4 (a.a.O. 161) an die Belege für die Thomas-Rezeption durch N. v. K. erinnert, die Haubst auf Grund von namentlichen Thomas-Zitaten in den Predigten vorgelegt hat. Deren Edition lag Meinhardt noch nicht vor, der sich nur auf das Compendium (ed. Bruno Decker) bezog. Vgl. zu der Frage die abwägenden Bemerkungen von R. Haubst, Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin: MFCG 5 (1965) 15–22.

[7] Zur Bedeutung der entwicklungsgeschichtlichen Auslegung der Theologie bei Meister Eckhart vgl. Ludwig Hödl, Meister Eckharts theologische Kritik des reinen Glaubensbewußtseins. In: Freiheit und Gelassenheit, Meister Eckhart heute. Hg. von Udo Kern, München–Mainz 1980, 24–52, bes. 35ff.

[8] Vgl. R. Haubst, Zur Datierung der frühesten Cusanus-Predigten: MFCG 7 (1969) 15–46. Vgl. ferner (um nur einige weitere kodikologische Untersuchungen zu nennen): Gerhard Piccard, Die Papiermarken des Cod. Cus. 220. Ebd. 47–66; W. Krämer, Die Textform der Cusanus-Predigten in Kodex D: MFCG 10 (1973) 106–111; H. Schnarr, Zur Filiation der Handschriften mit Cusanus-Predigten an Hand der Martinspredigt v. J. 1444 zu Mainz: MFCG 12 (1977) 137–154. Der endgültige Datierungsplan ist in h XVI Fasc. 4 veröffentlicht.

„experientia", zu einer ganz eigenen Art von geistlicher Erfahrung entwickelte.[9]

Einige Beispiele mögen uns den Reifungsprozeß verdeutlichen, den N. v. K. durchlaufen hat.

Ich erinnere an eine Stelle in Sermo II, wo Nikolaus das Thomas-Zitat über den Einfluß diabolischer Mächte auf das menschliche Handeln verschärft, indem er die „diabolica persuasio" auch schon bei an sich wahren Erkenntnissen einfließen läßt. Thomas drückt sich viel zurückhaltender aus („casu accidit").[10] Doch schon im Sermo VII (ein halbes Jahr später datiert) finden wir eine ganz andere Sprachweise. Im Laufe dieser kunstvoll aufgebauten Predigt, die ihrem Titel nach: „Remittuntur ei peccata multa", als Mahn- und Bußrede beginnt und als solche erwartet wird, zeichnet N. v. K. die Sünderin und Büßerin Magdalena als eine Heilige der Mystik, die sich im Miterleiden menschlicher Frevel geistig verwunden läßt und in dieser Verwundung die Liebe Gottes erfährt.[11] Auf ein Zeugnis für den Typos der mystischen Theologie stoßen wir in Sermo VIII: „Signum magnum". Im Aufstieg zu Gott verläßt die Seele die Bilder der Phantasie und der Erinnerung, in denen sie früher das Glück der Gottesliebe erfuhr. Sie gelangt zu einer geistigen Fröhlichkeit und einem geistlichen Jubel. Doch damit ist sie noch nicht am Ziel. Der dritte Grad der Contemplatio Gottes ist erst erreicht, wenn der menschliche Geist über sich selbst herausgehoben in die ‚alienatio' gelangt.[12]

Besondere Aufmerksamkeit verdient der zuletzt erschienene Faszikel 4, in h XVI. Er enthält als Sermo XXIV den mosel-fränkischen Text der Vaterunser-Erklärung, dazu in Parallele die Übersetzung ins Lateinische (von R. Haubst unter Mitwirkung von Wolfgang Jungandreas und Andreas Thierfelder besorgt), sowie im Anschluß daran die Versio Latina von Marcellus Geist. Es ist außer der kurzen Vaterunser-Katechese vom März 1451 die einzige schon gleich in Deutsch aufgezeichnete Predigt. Mit großer Sorgfalt werden dem Text die bisherigen Forschungsergebnisse und das Handschriften-Stemma vorangesetzt.[13] Dafür wie für die Erstellung des Textes in mosel-fränkischer Mundart konnte Haubst in W. Jungandreas einen bestens ausgewiesenen Fachmann gewinnen, so daß die Lektüre dieses Teilstückes von Fasc. 4 schon rein sprachlich eine Freude ist.

Voraus gehen zwei Predigten. Sermo XXII: „Dies sanctificatus", ist eine Weihnachtspredigt, gehalten am 25. 12. 1440 in Augsburg. Sermo XXIII: „Domine, in lumine vultus tui", folgte bald danach zum Feste der Beschneidung am 1. 1. 1441 ebenfalls in Augsburg. Im Anhang zu dieser Predigt[14] wird ein Aufriß der heilsgeschichtlichen Vorstellungen des Cusanus geboten, wie wir sie in dieser Predigt, aber auch an anderen über sein Werk verstreuten Stellen finden.

Auch hier werden wichtige Daten der handschriftlichen Überlieferung sowie einschlägige literarhistorische Ergebnisse eingebracht. Den Schlußteil des Faszikels bilden zwei kurze Predigt-Entwürfe, nämlich Sermo XXV: „Quomodo creavit Deus hominem", und Sermo XXVI: „Carissimi, omnes unanimes." Schließlich bringt dieser Faszikel auf der Rückseite des Titelblattes die bereits angekündigte, durch Haubst erarbeitete, neue Zählung der Cusanuspredigten in h XVI und h XVII, die allerdings inzwischen für eine chronologische Gesamtübersicht der Predigten nochmals korrigiert wurde, worauf in einer Anmerkung hingewiesen wird.

Mit einem theologischen Ausblick auf Sermones II (h XVII) möchte ich diesen Bericht schließen, der nur eine begrenzte Auswahl aus der Fülle des großen Werkes bringen kann. Dort nimmt Nikolaus in den Sermones XXVII–XXXIX erneut die Themen der zentralen Geheimnisse des Glaubens auf: Trinität, Christologie und Pneumatologie. Trinität und Christologie des N. v. K. waren seit vielen Jahren schon bekannt durch die Werke von Haubst: Das Bild des Einen und Dreieinigen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues,[15] und Die Christologie des Nikolaus von Kues.[16] Durch die Edition liegen nun die Quellen für die seiner Zeit zum großen Teil noch aus den Hss. nachgewiesenen Themen vor. Wir können zugleich die Weiterentwicklung des cusanischen Denkens von der Systematik der theologisch-philosophischen Schriften De docta ignorantia und De coniecturis zu der Konkretisierung in den Sermones verfolgen.

In diesem Teil sollen wenigstens zwei auffallende Zeugnisse für die Mystik des N. v. K. hervorgehoben werden. Beide finden sich in Sermo XXXVIII: „Sanctus, Sanctus, Sanctus."[17]

In der Auslegung des göttlichen Seins als „absolutes Sein, außerhalb dessen nichts sein kann", folgt Nikolaus ganz eindeutig der Seinsmystik Meister Eckharts.[18] Die Quelle ist in der Edition angegeben. Bald darauf stoßen wir auf ein Zeugnis für die apophantische Mystik, die Nikolaus bekanntlich in dieser letzten Konsequenz in dem Dialog mit den Kartäusern am Tegernsee nicht zulassen wollte. Hier heißt es nun, daß der Glaubende in der Glaubenserfahrung des dreieinigen Gottes diesem participatione ähnlich werde.[19] Der Geist des Menschen, der seine Flügel zu diesen Höhen erhebt, läßt alles begriffliche und syllogistische Denken hinter sich.[20] Kein Begriff kann Gott erreichen, und „Gott" kann „dir die größte Unendlichkeit besagen, wenn jede begriffliche Einsicht überschritten wird."[21] Dabei bleibt N. v. K. seinem Verständnis der Mystik treu: Er spricht von einem Überschreiten des begrifflichen Denkens, nicht jedoch von dessen Nichtung.

Die Textherstellung und der dreiteilige Apparat stellten höchste Anforderungen an den Verlag und die Druckerei. Alle Erwartungen wurden in bester Weise erfüllt. Druckfehlern begegnet man kaum. Herausgebern und Verlag ist ein möglichst baldiger Abschluß des Werkes zu wünschen, das von größter Bedeutung für die Cusanus-Forschung ist. Die Gesamtedition der Predigten ist auf vier Bände (h XVI bis XIX) mit je fünf Faszikeln angelegt.

[9] Zur Entwicklung des cusanischen Denkens vgl. R. Haubst, Die besonderen Editionsprobleme (s. Anm. 4), S. 68: Nikolaus fügte seinen Predigtkonzepten später wiederholt Bemerkungen hinzu, teils Lesefrüchte, teils „Gedanken, in denen das Thema über den Rahmen der Disposition hinaus unter neuen Perspektiven meditiert wird."

[10] Sermones I, Sermo II n. 4,14–19: h XVI, S. 30. Dort auch das Thomas-Zitat.

[11] A.a.O. Sermo VII n. 32,82–83; n. 33,19–21: h XVI S. 141.

[12] A.a.O. Sermo VIII n. 21,1–10; n. 22,1–7: h XVI S. 158f.

[13] A.a.O. S. 384ff.

[14] A.a.O. S. 380–383.

[15] Paulinus-Verlag, Trier 1952.

[16] Verlag Herder, Freiburg 1956.

[17] h XVII, S. 101–115.

[18] Ebd. n. 12,1–4 (110): „Nam omne id, quod videmus esse, scimus ipsum non esse ipsum «esse absolute». Extra enim «esse absolutum» nihil esse potest; si enim extra est, non est." Vgl. ebd. 24–25 (111).

[19] A.a.O. n. 13,1–3.

[20] N. 15,1–4 (113f): „Maiores pennae ducunt supra omne id, ubi omnia nomina quiescunt, ubi cessat omnis syllogismus, ubi est id, quod videtur oculo intellectus."

[21] A.a.O. Zeile 14–23 (114): „Ita quidem, qui ita volat, nihil concipit ex omni nomine nominabili. Homo cum nominatur, per intellectum quadam apprehensione ambitur, et figitur consideratio in aliquo.
Sed cum Deus nominatur, si in aliquo consideratio figitur, non est intellectus in volatu motus in vero. Deus enim nihil conceptibile per te significat, sed super omnem intellectum tibi dicit quandam infinitatem maximam."

Veritati Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Anton Ziegenaus, Franz Courth, Philipp Schäfer. – (Aschaffenburg): Pattloch (1985). 762 S., Ganzln DM 68.–

Die sorgfältig edierte Festgabe für den emeritierten Münchener Dogmatiker vereint 29 Aufsätze (davon zwei in spanischer Sprache) aus der Feder von Schülern und Kollegen, die dem Jubilar theologisch nahestehen. Gleichzeitig reflektieren die Beiträge das breite Spektrum der Lebensarbeit Scheffczyks, das am Schluß des Bandes in der von I. Böhm zusammengestellten Bibliographie dokumentiert wird. Die Herausgeber haben die thematisch weit divergierenden Gedanken in fünf Sektionen einzuordnen versucht.

„Zur Gestalt heutiger Theologie" liefern Dogmatiker (J. Auer, W. Kasper), Fundamentaltheologe (J. Schumacher), Moraltheologe (J. Rief) und Philosoph (K. Krenn) Erörterungen, unter denen vor allem die von W. Kasper zur „Erneuerung des dogmatischen Prinzips" Aufmerksamkeit verdient. „Um Vielfalt und Einheit der Theologie" geht es im 2. Teil (J. Scharbert, F. Mußner, A. Ziegenaus, W. Dürig, P. Rodriguez, W. Grocholl): darunter fallen Diskussionsbeiträge zum Kanonproblem wie zur Katechismusproblematik. „Zur Vermittlung von theologischer Anthropologie und modernem Denken" äußern sich M. Seybold, N. A. Luyten, J. Giers, A. v. Stockhausen, K. Hollmann und der polnische Moraltheologe und Nachfolger des Papstes auf dem Krakauer Lehrstuhl T. Styczén. „Das Katholische in der Ökumene" lautet die Überschrift über Teil 4 (F. Courth, P. Schäfer, H. M. Köster, G. Söll und St. O. Horn): Hauptthema ist die Mariologie, die ein wichtiges Element im Œuvre des Geehrten ist. „Aneignung der Geschichte" ist der Generalnenner, unter dem theologie- und dogmenhistorische Forschungsbeiträge von J. Finkenzeller, A. Bodem, J. I. Saranyana, L. J. Elders, W. Aymans, J. Stöhr und H. Riedlinger gesammelt sind. Thomas von Aquin und die Scholastik stehen im Vordergrund.

Die Fülle der Forschungsergebnisse und Reflexionen, die hier wie in so vielen Festschriften angehäuft sind, kann nicht im einzelnen gewürdigt werden. Die Namen der Vf. künden dem Kundigen die Position, bürgen aber auch für intensive Arbeit, die dem Katholischen im strengen Sinn verpflichtet ist.

Regensburg Wolfgang Beinert

Keel, Othmar/**Küchler,** Max/**Uehlinger,** Christoph: **Orte und Landschaften der Bibel.** Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land. Bd 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benzinger und Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht (1984). 751 S., 182 Abb., geb.

Bd 1 des jetzt auf 4 Bde geplanten Gesamtwerkes erschien 1984. Die Herausnahme von Jerusalem als separaten Bd 4 ist zu begrüßen. Für eine allgemeine Charakteristik und Kritik des Werkes vgl. ThRev 80, 1984, 111f. (E. Zenger) zum 2. Bd.

Bd 1 bindet unterschiedliche Beiträge zumThema „Geographisch-geschichtliche Landeskunde" zusammen. Er ist aber weder als durchlaufende Realienkunde oder Alterstumskunde noch als eine Einführung in die Biblische Archäologie etc. konzipiert. In dieser Abweichung vom üblichen Raster und Inhalt verwandter Publikationen füllt der Bd gleich mehrere Lücken in der Vermittlung (!) von Forschungsergebnissen. Die enge, vielleicht nicht immer unproblematische Bindung von biblischen Texten/Zitaten bzw. altorientalischen Bildern und den natürlichen Befunden des Landes erhellt auf faszinierende und überzeugende Weise die Komplexität des Lebens im Land der Bibel.

Das Kapitel „Geologie" (O. Keel, 25–37) bringt einen Abriß der erdgeschichtlichen Phasen unter Hervorhebung der sichtbaren Gesteinsarten (Kurkar erst im Lexikon, 667). Wissenswert sind z. B. die Angaben über die Verwendung von Kreidegesteinen als Baumaterial (34f). Es hätte sich angeboten, in diesem Kapitel auf die frühesten Zeugnisse menschlichen Lebens (vgl. 466) in diesem Raum einzugehen (→ Bd 3?).

Anschaulich wird im Kapitel „Klima" (O. Keel, 38–53) der Einfluß des Wetters, speziell die Bedeutung des Regens als Lebensodem dargelegt.

Im Kapitel „Botanik" (O. Keel, 54–99) werden die wichtigsten (Groß-) Pflanzen und die Grundnahrungsgüter Getreide, Wein und Oliven vorgestellt, zumeist mit Abbildungen. Die Auswahl der Pflanzen ist an der Bedeutung/Nennung in biblischen Texten orientiert.

Das Kapitel „Zoologie" (O. Keel, 100–181), überschrieben „Gefährten und Feinde des Menschen", überrascht angenehm dadurch, daß neben knappen zoologischen Angaben breit der atl/ntl Bezug eingebracht ist (u. a. auch Symbolik). Hier ist das Ziel der Autoren dieser Landeskunde besonders deutlich, „die heutigen natürlichen Gegebenheiten *aus biblischer Sicht* wahrzunehmen, die Relikte der natürlichen Gegebenheiten, wie die Menschen der Bibel sie erlebten, herauszuarbeiten." Aufschlußreich ist die Einführung zur atl Auffassung von den Tieren. Von der engeren Bindung der Israeliten zu den Tieren ihrer Umwelt zeugt allein schon der größere Namensreichtum im AT gegenüber modernen Sprachen. Der Leser erhält sehr plastisch, durch ao. Bildmaterial unterstützt, wesentliche Verständnishilfen für die jeweiligen Bibelzitate.

Beim Schwein (122) hätte man wie beim Pferd Hinweise auf archäologische Funde (u. a. Hazor, Tirza) geben sollen (vgl. die „Probleme" 177). Beim Pferd (128f) darf die große Anzahl eisenzeitlicher Pferdeterrakotten nicht außer acht gelassen werden; sie setzt ein anderes Verhältnis zum Pferd voraus, als es die Texte spiegeln (Votiv für erbetenen Reichtum?).

Im Kapitel „Geopolitik" (O. Keel, 182–205) sind Überlegungen gesammelt, inwiefern die Lage Israels Auswirkungen auf Geschehnisse bedingte und inwiefern sie die Rangstellung Israels unter den Völkern definierte. Dieser Beitrag wirkt weniger gelungen als andere. Das N-S/W-O-Schema (184f) in bezug auf Israels Eroberer ist weder hilfreich noch überzeugend. Die Unterscheidung von „Gesamtaufnahme" mit dem Ergebnis „inmitten der Völker" und von „Nahaufnahme" mit dem Ergebnis „für sich allein" ist nicht unbedenklich. Der Großraum Levante, wo die Betonung eben N-Syrien/Phönizien heißt, verschiebt nur die Akzente. Die zentrale Lage Israels wird zu sehr betont. Bestimmend ist die Randlage, die positiv als Brückenlage (192), negativ als Durchzugsland (184), als militärpolitisches Interessensgebiet fremder Mächte verstanden werden kann. Der kulturgeschichtliche Aspekt der geopolitischen Lage kommt zu kurz, die Bedeutung der Einflußnahme der Hochkulturen und der Umwelt auf Israel. Problematisch bleibt die Beschränkung auf Judäa, „das Land der Bibel im engeren Sinne" (197), dessen Situation als Kontrast zur Großlage skizziert wird. In den Abschnitten zum biblischen Selbstverständnis wäre das Land als Eigentum und Gabe JHWHs (204) stärker zu betonen.

Ein eigenes Kapitel gilt den „wechselnden Namen und Grenzen" (Ch. Uehlinger, 206–288) von den frühen ägyptischen und akkadischen bis zu den arabischen Bezeichnungen. Nicht berücksichtigt sind die z. T. abweichenden Ansätze von Th. L. Thompson, BZAW 133, 1974. Erwähnung verdienen auch die Schasu-Gebiete (E. Zenger, Der Gott der Bibel. 1979, 54f). Da es im Sinne der „Großaufnahme" nur um Bezeichnungen des „ganzen Landes" geht, vermißt man an dieser Stelle viele Angaben zur innerstrukturellen Situation Palästinas, für die nur z. T. auf die Bde 2–4 verwiesen werden kann (Landschaften). Die ostjordanischen Gebiete und der Sinai entfallen infolge der Gesamtkonzeption. Dies macht sich an verschiedenen Stellen auch dieses Bdes bedauerlich bemerkbar.

Zu fragen bleibt, ob diese qualifizierte und reiche, manchmal auch etwas breite Studie nicht schon über das Erforderliche (und Zumutbare) eines Handbuches und Führers hinausgeht.

Der Zugang zum Kapitel über „Toponymie und historische Geographie" (Ch. Uehlinger, 289–347) fällt leichter. Die hier gegebenen Hinweise (und Tabellen) zur Etymologie von Ortsnamen und zu philologischen Problemen der Namensüberlieferung sind sicher hilfreich. Die Untertitel Namensgebung, Namenswechsel und Identifikation umreißen die weiteren Schwerpunkte dieser gelungenen Zusammenstellung. Bei den römischen Namen (307ff) wäre zwischen Neubenennungen und Namensveränderungen durch (additive) Titulaturen infolge verliehener Ehrungen und Rechte zu unterscheiden.

Gut informiert wird der Leser im Kapitel „Methoden und Bedeutung archäologischer Ausgrabungen" (zum Survey schon 342–45) (Ch. Uehlinger–O. Keel, 348–378). Bei den Literaturhinweisen hätte man die Periodica nennen und vielleicht kurz charakterisieren sollen, speziell die, die regelmäßig Kurzberichte über die laufenden Ausgrabungen bringen (ADAJ, AfO, ASOR-NL, ESI/HadArk, IEJ, RB), und bei den Bibliographien sei noch an P. Thomsen, Die Palästina-Literatur 1–7, 1911–1972 und an die gängigen Periodica Elenchus Biblicus, IZBG, OTA, ZAW gedacht. Hilfreich wäre schließlich noch ein Abriß der archäologischen Epochen gewesen (vgl. V. Fritz, TRE 6, 1980, 323–339).

Die Ausgrabungsmethoden werden in ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung und in ihrer unterschiedlichen Zielsetzung dargestellt. Andere Aspekte archäologischer Alltagsarbeit, Methoden der Materialbearbeitung, Probleme der Befunddokumentation und der Publikation werden nicht berührt. Auf die „materielle Hinterlassenschaft", auf den Forschungsgegenstand der Biblischen Archäologie, den Befund oder den Fund, wird nicht eingegangen. Wenn somit keine Einführung in die Biblische Archäologie gegeben werden sollte, so sind die Ausführungen zum Verhältnis von Exegese und Archäologie – „Teamarbeit wäre notwendig" (369) – um so wichtiger (367ff). Ihnen kann man in Kritik und Programmatik nur zustimmen. Es geht der Biblischen Archäologie nicht um die Welt der Bibel, sondern um die Welt, in der die Bibel entstand. „Primär geht es darum, ... den soziokulturellen Hintergrund jener Perioden, gewissermaßen deren ‚Alltag' näher zu beleuchten" (348). Erst in der integrierten Gesamtschau exegetischer und archäologischer Ergebnisse rechtfertigt sich diese Archäologie als eine dem Worte nach Biblische Archäologie. Diese Idealforderung bedeutet indes erst den notwendigen zweiten Schritt, dem die eigenarchäologische Befundermittlung und -interpretation vorausgeht und schon diese ist Biblische Archäologie (im Sinne eines gewachsenen Terminus). Man wird dieser Wissenschaft nicht gerecht, wenn man sie als eine Altertumskunde Palästinas auslegt und sich dann enttäuscht zeigt, wenn nicht alle Erwartungen erfüllt werden. Man wird sich bequemen müssen, die Biblische Archäologie zuallererst einmal als eine archäologische Disziplin anzusehen. In diese Richtung entwickelt sich das Fach gegenwärtig, wobei die Intensität dieser Bestimmung in Israel/Jordanien viel ausgeprägter ist als außerhalb, wo das Fach durchweg theologischen Instituten zugeordnet ist.

Die „Quellen zur Topographie und Geschichte" (M. Küchler, 379–462), listen 116 Werke vom 3. Jt. v. Chr. an auf (zum Inhalt s. 13). Die Charakteristik der Quellen ist präzis und sachkundig. Die jeweiligen Standardwerke sind genannt. Besonders die Quellen der römisch-byzantinischen Zeit und die der Kreuzfahrerzeit sind wohl vollständig angeführt. Dagegen sind manche Quellen der älteren Zeit (vgl. auch Kapitel „Toponymie") etwas summarisch behandelt oder fehlen. Für die Perserzeit wären z. B. die Elephantine-Papyri, die Murašu-Dokumente und die Wadi ed-Dalijeh-Papyri noch zu nennen gewesen.

Die gedrängte Information dieses Kapitels ist ein wertvoller Führer durch die Vielfalt der Reise- und Pilgerberichte und hebt sich angenehm von den sonst undifferenzierten Bibliographien zum Thema ab.

Der „chronologische Abriß der Geschichte Israels und seiner Nachbarn" (U. Staub–M. Küchler, 463–633) wird im Querformat als Synopse mit den zeitgleichen Vorgängen in den benachbarten Großstaaten gegeben. Dies verdeutlicht wünschenswert die Rolle bzw. die (geringe) Bedeutung Israels in der großpolitischen Lage. Die Daten sind mit Inhalten angereichert, so daß eine lesbare Form entstanden ist. Mit 170 S. ist der Abriß sehr ausführlich, so daß vom 3. Jh. n. Chr. an bis 1983 (inkonsequent) offenbar eine stark geraffte Fassung geboten schien. Infolge der Länge geht die Übersichtlichkeit etwas verloren. Zur schnellen Information wären Zeit- und Dynastietabellen (vgl. BRL², EAEHL) hilfreich gewesen. Es finden sich Datenverschiebungen (sog. mittlere Chronologie, 463, und Überarbeitung der mesopotamischen Geschichte durch M. Wäfler, 18) etwa gegenüber BRL² oder Gunneweg (zum Problem vgl. Gunneweg³ 1979, 34f). Bei einigen Daten teilt der Rez. nicht den Optimismus so konkreter Angaben, wie sie aber auch in manchen der zitierten Vorlagen (463–65) zu finden sind.

Ein „kleines Lexikon der Spezialbegriffe" (O. Keel–M. Küchler–U. Staub, 634–712) gibt für Völker, Fachtermini und Realien Erläuterungen, meist unter Berufung auf andere Lexika.

Im „Register" (731ff) sind die im Bd genannten Orte nicht nachgewiesen. Ein Gesamtregister der Bibelstellen bringt hoffentlich der abschließende Bd.

Die Streichung der Autorennamen bei Zeitschriften und Reihen ist ärgerlich und sollte nicht zum Prinzip werden. Druckfehler sind selten. Störend wirkt nur AMARNATAFELN (393 Z. 1). Weitere Kurzkritik:

141: Zur Problematik des Terminus „Zeit der Patriarchen" vgl. Rez., ThRev 80, 1984, 289–92. – 217: Esr 8, 36 bezeugt keine Protektion Artaxerxes I. beim Wiederaufbau des Tempels. – 290: Tochtersiedlungen haben auch Städte an/in den Ebenen; sie sind keine saisonalen Wohnorte. – 306, 313: Die Umbenennung von Elat/'Aqaba in Berenike erfolgte unter Ptolemaios II. um 275 v. Chr.; das Aila des Strabo u. a. ist eine nahe nabatäische Neugründung. – 311: Der Vf. steht mit der Ansicht der „brutalen Repression Hadrians gegen die palästinischen Juden" unter dem bis heute nachwirkenden Einfluß der jüngeren rabbinischen Überlieferung. Besonders P. Schäfer, Der Bar Kokhba-Aufstand, 1981 hat verdeutlicht, daß diese negative Sicht den Vorgängen nicht gerecht wird. – 460 zu Nr. 114: Vorliegend außerdem: Y. Olami, Daliya Map (31) 15–22, 1981. A. Raban, Nahalal Map (28) 16–23, 1982. Y. Olami, Map of Haifa—East (23) 15–24, 1983. – 619: Nur Bostra war die Hauptstadt der Provincia Arabia. – 637: Unter „Amphore" werden auch die eisenzeitlichen Vorratskrüge, z. T. vierhenklig, z. T. mit Henkelstempel verstanden; eine Typus-Trennung von der griechischen Amphora ist angebracht (Abb. 172 nur griechische Gefäßtypen). – 646: Das „Buleuterion" in Aschkelon ist eine Basilika. – 649: Die These der Verdrängung der Edomiter u. a. durch die Nabatäer (nicht vor Mitte des 4. Jh.s v. Chr. nachzuweisen) ist nicht haltbar (vgl. Rez., NTOA 2, im Druck).

Bd 1 steht auf dem gleichen hohen Niveau wie der schon unentbehrlich gewordene Bd 2 der „Orte und Landschaften der Bibel". War Bd 2 mehr ein Studienreiseführer, so ist Bd 1 eher ein Handbuch. In der Fülle seiner Inhalte zu Teilgebieten der Landeskunde, Geschichte und Nachgeschichte Israels wird er jedem Benutzer ein hilfreiches Instrumentarium und eine Quelle fundierten Wissens sein, ebenso für den Wissenschaftler wie für den Laien. Auch der wird diese Bde mit Gewinn und Genuß zur Hand nehmen, der sich für eine Israelreise vorbereitet oder der sich über das Land der Bibel seitab herkömmlicher Führer sachgerecht informieren will. Das Lesen dieser Bde lohnt.

Münster Robert Wenning

Knauf, Ernst Axel: **Ismael.** Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1985. X, 133 S. (Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins) kart. DM 52.–.

Diese theol. Diss. von Kiel stellt sich die Aufgabe, alle biblischen Texte, die von Ismael, dem Sohn Abrahams von der Hagar, handeln, gründlich zu analysieren, sie auf ihren historischen Wert zu untersuchen, sie mit sonstigen Quellen zur Geschichte Nordarabiens zu vergleichen und so eine Geschichte der mit den Imaelitern verwandten Stämme und Völker zu erarbeiten.

Kap. I „Ismael – Šumu'il" (1–55) stellt zunächst alle assyrischen Texte zusammen, die von Berührungen der Assyrer mit einem Stämmeverband Šumu-'il, der über ganz Nordarabien nachweisbar ist, sprechen. Der Vf. vermutet, daß dieser etwas mit den im AT erwähnten Ismaelitern zu tun hat. Darum untersucht er nun alle atl Texte, die Ismael oder Ismaeliter erwähnen, insbesondere Gen 21, Gen 16 und den die angeblichen Nachkommen der Hagar, die Hagariter, erwähnenden Text 1 Chr 5,18–22. Dabei kommt er zum Ergebnis, daß Gen 21,8–21 von Gen 16 abhängt und hinter Gen 16 gute historische Erinnerungen aus der Zeit Davids und Salomos stecken. Dann steht nichts im Weg, Ismael mit Šumu'il gleichzusetzen; es handelt sich um einen großen „protobeduinischen" Stämmeverband.

Im Kap. II „Die Söhne Ismaels und die Götter von Duma" (56–91) werden die priesterschriftlichen Texte zu Ismael, vor allem der Stammbaum der Ismaeliter in Gen 25,12–18, mit sonstigen altorientalischen und antiken Nachrichten über die darin genannten Orts- und Stämmenamen verglichen. Daraus erschließt der Vf. eine Geschichte der Ismaeliter als eines großen Stämmebundes, der etwa kurz nach Salomo zustande kam und sich Mitte des 6. Jh.s v. Chr. aufgelöst hat.

Im Kap. III „Nebaioth und Nabatäer" (92–111) gibt dem Vf. das Vorkommen des Namens Nebajot in Gen 25,13 das Stichwort ab, danach zu fragen, ob davon der Name der Nabatäer abzuleiten ist und diese die letzten Abkömmlinge jenes Stämmeverbands Ismael sind. Das Ergebnis ist negativ: Die Nabatäer gehen auf einen Unterstamm der arabischen Qedar namens Nabat zurück. Sie üben seit dem 4. Jh. v. Chr. als erste Vollbeduinen die Kontrolle über ganz Nordarabien aus und gründen dann das Nabatäerreich.

Wenn diese Arbeit auch keine theologisch relevanten Ergebnisse erzielt, ist sie für den Exegeten, darüber hinaus aber auch für den Historiker, für den Assyriologen und den Altphilologen höchst interessant, da sie die wenig bekannte Geschichte Nordarabiens, besonders aber des Ostjordanlandes zu erhellen vermochte. Der Exeget wird im großen und ganzen die Ergebnisse der sorgfältigen Untersuchungen der atl Texte als überzeugend anerkennen. Ob auch die Heranziehung der assyrischen, griechischen, lateinischen und arabischen Quellen ebenso zu beurteilen ist, müßten die entsprechenden Fachleute überprüfen. Der Vf. bedauert im Nachwort (113) selbst, daß die Stämme, um deren Geschichte es hier geht, abgesehen von einigen Ostraka und Graffiti, die kaum mehr als Namen enthalten, uns keine direkten Nachrichten hinterlassen haben, sondern immer nur aus Nachrichten dritter Hand bekannt sind. So bleibt vieles hypothetisch.

Eine Übersichtskarte befindet sich auf S. VIII. Die reichlich herangezogene Literatur und die Quellen, die im Abkürzungsverzeichnis erschlossen werden (115), sind in den teilweise recht umfangreichen Anmerkungen unter dem Haupttext verarbeitet und verzeichnet. Register zu den angeführten außerbiblischen und biblischen Texten, zu den semitischen Wörtern und zu den Namen, ein Sachregister und ein Autorenregister schließen den Band ab.

München Josef Scharbert

Trible, Phyllis: **Texts of Terror.** Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives. – Philadelphia: Fortress Press (1984). XIV, 128 S. (Overtures to Biblical Theology Bd 13) kart. $ 7.95

Nach einer Einleitung („On Telling Sad Stories", 1–7), in der Fragestellung und Methode angegeben werden, folgen vier Kap., die Texte interpretieren, in deren Mitte eine mißhandelte Frauengestalt steht:

„Hagar: The Desolation of Rejection" (9–35) behandelt Gen 16,1–16 und 21,9–21; „Tamar: The Royal Rape of Wisdom" (37–63) geht über 2 Sam 13,1–22; „An Unnamed Woman: The Extravagance of Violence" (65–91) über Ri 19,1–30 und schließlich „The Daughter of Jephthah: An Inhuman Sacrifice" (93–116) über Ri 11,29–40.

Das Buch ist als Gegenstück und Ergänzung zum ersten Werk der Vf.in geschrieben: „God and the Rhetoric of Sexuality", Philadelphia 1978 (Overtures to Biblical Theology Bd 2). Man muß es in der Tat vor allem mit den dortigen Kap. über Gen 2–3; Das Hohe Lied und Ruth zusammensehen. „Without the joy of the first book, I should have found unbearable the sorrow of the second" (XIII).

In der Einleitung nennt die Vf.in nach einer kurzen Reflexion über das Erzählen ihren Zugang und beschreibt ihn in dreifacher Hinsicht: Die Methode als „literary criticism", die Perspektive als „feminism" und die theologische Verarbeitung durch einen Verweis auf die Dämonie von Gen 32,25ff.

„Literary Criticism" – das ist nicht unsere Literarkritik, es ist eher das Gegenteil. Vf.in versteht darunter im Anschluß an ihren Lehrer James Muilenburg (z. B. ders., Form Criticism and Beyond, JBL 87, 1969, 1–18) eine Methode, die die vorliegenden biblischen Texte mit Hilfe vor allem rhetorischer Kategorien interpretiert. Vorausgesetzt ist dabei die Untrennbarkeit von Form, Inhalt und Bedeutung (s. 3). In allen Kap. wird unter Verzicht auf explizite Durchführung von Fragestellungen wie Literar- und Gattungskritik sowie insbesondere jegliche historische Interpretation der gegebene Text in seiner inneren Struktur entfaltet und so zur Sprache gebracht. Aufbau, Leit- und Schlüsselworte, Wiederholungen und Auslassungen, Assonanzen, Renominalisierungen und vieles Verwandte werden zur Erschließung des Textes herangezogen, nicht zuletzt der jeweilige Gebrauch der Eigennamen. Zwischen Text und Leser sollen sich auf diese Weise keine vorgängigen Informationen oder methodische Reflexionen stellen. So werden etwa die beiden Hagar-Geschichten in ihrem jetzigen Nacheinander als aufeinanderbezogen interpretiert – „My concern is the coherence of the final form of the text" (32, Anm. 26). Das Ergebnis ist bei allen vier Beispielen sehr eindrucksvoll. Vf.in erweist sich als Meisterin derartiger Interpretation, und man wird – unbeschadet gewisser grundsätzlicher Fragen (vgl. u.) – entschieden sagen müssen, daß das Verständnis aller behandelten Texte gegenüber dem bisherigen Stand der Diskussion erheblich gefördert worden ist. Man wird die Texte zukünftig nicht mehr ohne die hier vorgetragenen Beobachtungen lesen und auslegen können. Da sich die Ergebnisse in einer Fülle von Einzelbeobachtungen einerseits, einem intensiven Gesamteindruck der Texte andererseits konzentrieren, kann eine Rezension dies kaum angemessen wiedergeben. Wichtig ist aber etwa, daß in einigen Fällen weithin übliche Textemendationen erübrigt werden (etwa 24f zu Gen 21,16).

Nun verbindet sich diese Methode aufs engste mit der feministischen Perspektive und der theologischen Verarbeitung. Erstere hat natürlich zunächst die Auswahl der Texte bestimmt. Sie hat aber darüber hinaus nach meinem Urteil den Blick frei gemacht für bisher nicht wahrgenommene oder verdrängte Aspekte der Texte. Indem jeweils die mißhandelte Frau ins Zentrum der Auslegung tritt – und daß das nun nicht unsachgemäß oder gegen den Text geschieht, dafür sorgt die beschriebene Methode – kommen historisch wie theologisch neue Akzente ans Licht. Insbesondere die Behandlung von Ri 19 habe ich als fesselnd und aufregend empfunden. Der Verbindung von

feministischer Perspektive und rhetorischer Analyse ist es zu verdanken, daß wirklich die Texte und nicht irgendwelche vorgefaßten theologischen oder ideologischen Wertungen zur Sprache kommen. Hier wird nichts in die Texte hineingelesen, was nicht drin steht; was aber drin steht, wird in seiner erschreckenden Ungeheuerlichkeit beschrieben, methodisch erfaßt und – ausgehalten. Diese Fähigkeit, das Freigelegte offen zu halten, das Erschrecken nicht wiederum durch übergreifende Perspektiven wegzuwischen und zu mildern, das wird dem dritten verdankt, dem theologischen Umgang der Vf.in mit diesen Texten. Der Hinweis auf Gen 32 in der Einleitung wird zwar explizit nicht wieder aufgenommen, er macht aber den Raum frei, auch die negativsten Aspekte der Texte als biblische festzuhalten – ohne Verdrängung, ohne Apologetik, ohne Diffamierung, ohne falsche Historisierung. Am Ende eines jeden Kap.s steht ein Abschnitt „Reflections" (Kap. 1) bzw. „Responses" (Kap. 2–4). Darin wird die innerbiblische Rezeption des jeweiligen Textes bzw. der zentralen Frauengestalt verfolgt, und am Ende steht die mögliche Reaktion heutiger Leser. Dafür wird, und das ist ein theologisch entscheidender Schritt, nun wiederum biblische Sprache verwendet, vor allem die von Klage und Trauer, das Leichenlied über Jonathan etwa (2 Sam 1,19ff, S. 108f), Psalm 22 und vor allem Jes 53. Vf.in kann so den in den Geschichten erzählten Terror theologisch benennen.

Angesichts dessen, was unter dem Vorzeichen feministischer Theologie, deren Notwendigkeit damit in keiner Weise in Frage gestellt werden soll, gerade mit atl Texten und Traditionen hier und da geschieht, wird man diesem Buch und seiner Autorin eine kaum zu überschätzende Bedeutung zuschreiben können. Zum Schlüssel für den Umgang mit dem AT wird hier weder die Suche nach Legitimation oder Apologetik, noch die Betonung von Abstand und Fremdheit, erst recht nicht die Suche nach der verschütteten großen Göttin hinter den biblischen Traditionen, sondern schlicht: der biblische Text. Die neue Perspektive wird zur neuen Kraft der Beobachtung. Man wünscht sich mehr davon zu lesen, man wünscht dem Buch vor allem eine Verbreitung im deutschen Sprachraum und eine dafür nötige Übersetzung, das gilt ebenso auch für das ältere Buch der Vf.in. Diese Arbeiten könnten für die gegenwärtige Diskussion in Kirchen und Gemeinden manches verhindern und manchen unnötigen Umweg ersparen. Sie könnten in ihrer Konzentration auf den auszulegenden Bibeltext bis hin zum Gebrauch in Unterricht und Gemeindearbeit von großem Nutzen sein.

Natürlich reizt den Alttestamentler dann auch der kritische Dialog. Die Arbeit hat, wie auch einige andere insbesondere englischsprachige der letzten Jahre die Fruchtbarkeit und Notwendigkeit der Auslegung der kanonischen Form der Texte gezeigt – unabhängig von allen Erwägungen über deren Vorgeschichte. Aber auch auf dieser Ebene bleibt ja die Frage nach dem Verhältnis von reiner Textbeobachtung zu jeglicher Form historischer Betrachtung. Und das ist mein Hauptproblem mit diesem Buch und die Frage, die sich mir stellt. Ich will es an zwei Beispielen unterschiedlichen Gewichtes verdeutlichen.

In Ri 19 wird der hebräische Terminus pīlăgāš durchgehend mit „concubine" wiedergegeben. Zwar gibt die Vf.in S. 66 eine Umschreibung dessen, was damit gemeint ist, aber das bleibt sehr kurz. Sicher ist sich Vf.in der Bedeutung des hebr. Begriffs bewußt, aber die dahinterstehenden sozialgeschichtlichen und rechtlichen Probleme sowie die vorhandenen engen Grenzen unseres Wissens über derartige Probleme, all das tritt dann bei der Auslegung doch sehr zurück. Für viele hebräische Lexeme und Begriffe ließe sich ähnliches zeigen. Das Fremdartige, historisch Andersartige wird manchmal zum reinen Kolorit, dessen Verbindung mit der Substanz der Sache zumindest offen bleibt. – In Ri 11 entfaltet Vf.in ihren spezifischen Zugang nicht zuletzt aus einem Gegensatz zwischen dem Kommen des Geistes (rūᵃḥ) über Jephta in V. 29 und dem dann folgenden Gelübde in V. 30 („wenn du wirklich . . ."). Darin sieht Vf.in den entscheidenden Widerspruch in Jephta: „The making of the vow is an act of unfaithfulness. Jephthah desires to bind God rather than embrace the gift of the spirit" (97). Da stellen sich nun doch Fragen, die keineswegs gleich auf einen literarkritischen Schnitt zwischen V. 29 und V. 30 hinauslaufen müssen, denn das würde ja immer noch nötigen, auch den jetzigen Text auszulegen. Aber: Führt die Verbindung der Gabe des „Geistes" mit dem – mindestens terminologisch, aber wohl auch der Sache nach – eingetragenen Begriff des „Glaubens" nicht jeden Leser auf falsche Assoziationen? Was dieser Geist bei vergleichbaren Gestalten, man denke an Simson, bewirkt, hat mit dem „heiligen Geist" zunächst sehr wenig zu tun. Mehr noch: Darf man wirklich ein Gelübde, nur weil es eine Bedingung für göttliches Handeln formuliert, als negativ qualifiziert ansehen? Man denke nur an Gen 28,20ff oder auch an die Probe des Gideon (Ri 6,34ff). Kurz: Auch eine textinterne Interpretation kann m. E. nicht von der historischen Seite absehen, von der Frage nach dem Verständnis von Vf. und Hörer damals. Und da, wo Vf.in das tut, bleiben Fragen.

Bielefeld Frank Crüsemann

Loretz, Oswald: **Psalm 29.** Kanaanäische El- und Baaltraditionen in jüdischer Sicht. – Soest: CIS-Verlag 1984. 168 S. (Akademische Bibliothek. Ugaritisch-Biblische Literatur, Nr. 2) kart. DM 49.80

Endlich befaßt sich einmal ein wirklicher Ugarit-Experte mit der Frage nach dem kanaanäischen Hintergrund von Ps 29. Nachdem vor genau 50 Jahren H. L. Ginsberg zum ersten Mal darauf hingewiesen hatte, daß eine Beziehung zwischen Ps 29 und den neugefundenen Texten aus Ugarit bestehe, hat die Frage die atl Wissenschaft nicht mehr zur Ruhe kommen lassen. Eine Legion von Forschern hat sich mit mehr oder weniger Geschick und Kompetenz – der Rezensent eingeschlossen – um jene Beziehung bemüht und eine bis heute anhaltende Diskussion entfacht. Die Forschungsgeschichte wird im 1. Kap. der vorliegenden Monographie skizziert. Die Bibliographie dazu ist fast zehn Seiten lang geworden. Dabei zeigt sich, daß fast alle Probleme der Psalmenforschung, von der Metrik angefangen bis hin zur Kanonfrage, hier vereint auftreten – eben noch erweitert durch das spezielle Problem einer möglichen kanaanäischen Abstammung. L. geht allen diesen Problemen im einzelnen nach.

Nach der Darstellung der Forschungsgeschichte folgt im 2. Kap. eine Transskription des Textes (Kolometrie und Übersetzung), welche die von ihm vorgeschlagene Konsonantenzählung zur Formanalyse beizieht. Hier wird schon deutlich, was dann in den Erörterungen der nächsten Kap. ausgeführt wird, daß er den Psalm keineswegs als ursprüngliche Einheit, vielmehr als das Ergebnis eines Kompositionsvorgangs ansieht.

Dabei geht er davon aus, daß der Hinweis auf die kultische Proskynese am Ende von V. 2 („Fallt nieder vor Jahwe in ‚seinem' [Schmuck] Heiligtum") mit dem verwaisten Kolon V. 9c („und in seinem Tempel alle ‚rufet': Herrlichkeit!") eine vorzügliche Sinneinheit bildet, wenn man beide aneinanderfügt (und aneinander anpaßt). Dann fällt der ganze Zwischenteil von V. 3–9b als selbständiger Block heraus, eine Art Hymnus, der die Theophanie JHWHs in den Farben eines Gewitterauftritts des Gottes Baal darstellt. Vielmehr „wird hier ein Gewitter mit seinen Wirkungen in der Natur vorgeführt. Wenn es seinen Weg vom Mittelmeer zum Libanon und über diesen hinaus in die Gegend von Qadeš am Orontes nimmt, bleibt in der Natur Zerstörung zurück" (55). – Der Haupttext („Grundtext" V. 1–2.9ab), eine Aufforderung zum Gotteslob, besteht aus der „Beschreibung einer Huldigung Jahwes durch seinen Hofstaat" nach dem Vorbild der kanaanäischen El-Tradition. – Der dritte Block V. 10–11 schließlich fügt die „Beschreibung des himmlischen Königs" und einen Segenswunsch hinzu (55).

Als aus drei Blöcken zusammengesetztes Gebilde ist Ps 29 den „späten Mischgattungen" zuzuzählen, und die Frage der Datierung stellt sich seiner Kompositionsstruktur entsprechend differenziert. Jedenfalls: zwar kanaanäische Traditionselemente, aber keine kanaanäischen Vorlagen für Ps 29!

Die These wird allseitig diskutiert und konsequent durchgeführt. Dabei werden alle für Ps 29 relevanten Fragen eingehend behandelt: *hᵃdārâ* ‚Schmuck' und *mabbûl* ‚Sintflut', „Gottessöhne" und *El hakkābôd*, das Königtum Gottes, altorientalische Parallelen, ugaritische Parallelen, die Beziehungen zu Ps 96, die Frage der Theophanie, Probleme der Theologie des Kanons u. a. Eine umfassende Darstellung und eine wahre Fundgrube für den Exegeten: 15 Kap., dazu die schon erwähnte bibliographische Dokumentation.

Ist das Problem des 29. Psalms damit gültig gelöst und läßt die Forschung zur Ruhe kommen? Wahrscheinlich nun doch nicht. Denn, wenn ich recht sehe (der Rezensent wird wiederholt angesprochen), ist die literarkritische Analyse, auf die Loretz seine Arbeit abstützt, nicht genügend gesichert. Das von ihm gewählte sozusagen horizontale Schnittmuster – drei oder vier Blöcke aufeinander – ist dem Text wahrscheinlich weniger gemäß als das von vielen Exegeten in Ansatz gebrachte vertikale Muster, das von den merkwürdig unausgeglichenen Parallelismen ausgeht und sich vor allem auf die Stilanalyse (Tempora, Prosa-Poesie, Dubletten, Wort- und Satzwiederholungen) stützen kann. Hier jedenfalls werden die Weichen gestellt und die Frage der kanaanäischen Abkunft oder des kanaanäischen Einflusses auf die Textteile stellt sich wieder anders. L. hat einen sehr interessanten Lösungsvorschlag gemacht. Man wird sehen müssen, wie weit er sich bewähren kann. Die Freunde des 29. Psalms werden ihm für seine Arbeit dankbar sein.

Basel Klaus Seybold

Traductions hébraïques des Evangiles rassemblées par Jean Carmignac.
Bd 1: The four Gospels. Translated into Hebrew by William Greenfield in 1831. – Tournhout: Brépols 1982. XLII, 82 S. Ln bfr 1050.–

Bd 2: Evangiles de Matthieu et de Marc, traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona, retouchés en 1805 par Thomas Yeates. – Turnhout: Brépols 1982. XLI, 370 S. Ln bfr 1350.–

Bd 3: Evangiles de Luc et de Jean, traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona, retouchés en 1805 par Thomas Yeates. – Turnhout: Brépols 1982. 395 S. Ln bfr 1350.–

In einer auf zehn Bände (Verlagsprospekt) geplanten Reihe von Übersetzungen der Evangelien ins Hebräische, hauptsächlich Neudrucken bereits edierter, aber z. T. selten gewordener Werke, liegen die ersten drei in einer vorbildlichen Ausstattung vor. Ihre Kostspieligkeit wird freilich den dringenden Wunsch J. Carmignacs, diese Bibelübersetzungen in möglichst vielen Händen zu sehen, weitgehend illusorisch machen. Das tut jedoch dem Verdienst der Ausgabe keinen entscheidenden Abbruch. Bevor einige Gedanken zum historischen Stellenwert der hebr. Evangelienübersetzungen überhaupt geäußert werden, seien die vorliegenden Bände ausführlich vorgestellt:

Der Evangelienübersetzung von W. Greenfield (Bd 1,1–82: Vergrößerung des technisch schlechten Originaldrucks) geht eine „Introduction générale" des Hrsg.s voraus (V–XII), bes. wertvoll durch eine Liste derjenigen hebr. Übersetzungen, die C. mit enormer Mühe in zahlreichen Bibliotheken aufgespürt hat. Sie ist gewiß, wie er bescheiden selbst schreibt, noch immer unvollständig, stellt aber gegenüber den relativ wenigen Titeln, die z. B. P. E. Lapide in einer einschlägigen neueren Veröffentlichung (Hebräisch in den Kirchen, Neukirchen 1976, 35–112) nennt und mit denen er demnach kein ganz zutreffendes Bild christlicher Übersetzungsarbeit vermittelt, einen unleugbaren Fortschritt dar. Sehr bedauernswert ist, daß C. bei den Drucken und denjenigen Hss., bei denen er den Verfasser der Übersetzung ermitteln konnte, nicht jeweils auch die Fundorte (Bibliotheken) mitteilt.

In einem zweiten Teil der Einleitung zu Bd 1 (XV–XXXVII) werden Werk und Leben des Übersetzers W. Greenfield (1799–1831) vorgestellt, d. h. es wird ein umfangreicher Abriß seines Lebens durch seinen Freund und Verleger S. Bagster aus dem „Imperial Magazine" von 1834 im engl. Original abgedruckt und von C. mit ergänzenden Anm. versehen.

Aus ihm geht hervor, daß es sich bei Greenfield um einen hochbegabten Autodidakten handelt, der als Buchbinderlehrling bei einem Rabbiner Londons, im religiösen Disput mit diesem und anderen Juden, Hebräisch, danach im Selbststudium noch viele andere Sprachen lernte und mit 32 Jahren im Dienst der British and Foreign Bible Society starb, z. T. infolge von Überarbeitung, z. T. weil er theol.-philol. Kritik, die er als ungerecht empfinden mußte, nicht ertrug. Durch Bagsters Bericht bekommen wir nebenbei einen Eindruck von jener seltsamen Mischung von gesundem Kapitalismus und sentimentaler Frömmigkeit, die für das England des 19. Jh.s bes. bezeichnend scheint, aber, wenn auch in jeweils anderer Form, gewiß nicht auf dieses Land und diese Zeit begrenzt ist.

Zur Übersetzung selbst äußert sich C. (XXXIX–XLII) relativ kurz: Sie beruht auf dem Werk eines anonymen österreichischen Juden, übernimmt auch manches aus anderen hebr. Evangelienübersetzungen, stellt aber im ganzen eine eigenständige, einheitliche, bedeutende Leistung dar. Die Sprache ist reines Bibelhebräisch, die Übersetzungsweise ein wenig monoton und unlebendig, aber weithin korrekt. Gewisse Wendungen des griech. NT gibt Greenfield durch gelungene hebr. Wortspiele wieder – für C. (XLII) möglicher Hinweis auf die Ursprache der Evangelien.

Von ganz anderem Gewicht als die hebr. Evangelienübersetzung Greenfields scheint diejenige von G. B. Iona, deren schöne Erstausgabe von 1668 (Rom, Druckerei der Prop. Fide) in Bd 2 (Mt, Mk: Titelbl., S. 1–184) und Bd 3 (Lk, Jo: 185–395) photostatisch wiedergegeben ist. Sie enthält, in einer Parallelkolumne zum hebr. Text, auch den der Vulgata, nach dem Iona übersetzte. Auf der jeweils gegenüberstehenden Seite von C.s Neudruck wird der hebr. Evangelientext des Thomas Yeates wiedergegeben, wobei das Ms. in seiner Reinschrift von 1805 so aufgeteilt ist, daß ein Abschnitt jeweils dem der gegenüberliegenden Iona-Übersetzung entspricht.

Auch diese beiden Übersetzungen hat C. mit ausführlichen Einleitungen (Bd 2, V–XLI) versehen, in denen er Leben und Werk der beiden Vf. darstellt. Dabei ist Iona (V–XXXV) die bei weitem interessantere Gestalt.

1588 im galiläischen Safed, Hochburg der Kabbala, in frommer jüdischer Familie geboren, studierte er in Tiberias, wurde anscheinend früh ordiniert, ging mit 19 Jahren als Talmudlehrer und Prediger nach Europa, wo er sich in Italien, Polen, Amsterdam, Flandern und zuletzt in Hamburg aufhielt. Hier gewann er die Überzeugung, Israels Exilsschicksal sei Ausfluß dessen, daß es die wahre, erfüllende Religion des Christentums nicht angenommen habe. Es handelt sich um eine Konversion, die auf keinen äußeren Druck, sondern weitgehend auf langjährige Selbstbesinnung zurückzugehen scheint. Iona wollte die protestantische Form der neuen Religion, wie er sie in Hamburg vorfand, nicht annehmen und wandte er sich wiederum nach Polen; am 24. 6. 1626 ließ er sich mit seiner Familie in Warschau durch den Erzbischof von Krakau taufen, in Anwesenheit des polnischen Königs, ein barocker Staatsakt. Er vertauscht bei der Taufe seinen Vornamen Jehuda in Johannes Baptista („Jochanan ha-tobhel"), erlebt wechselnde Schicksale als Edelsteinhändler und findet schließlich 1638 eine endgültige Bleibe in Rom als Lektor für Hebräisch am Collegium Romanum und bei der Prop. Fide, „scriptor" für die hebr. Literatur an der Vaticana, Dolmetscher für orientalische Sprachen bei der Kurie und Lehrer der jüdischen Katechumenen. Sein Schüler Giulio Bartolocci, seit 1650 mit ihm an der Vaticana, zollt ihm höchstes menschliches und wissenschaftliches Lob; nur sei Korrektheit und Verständlichkeit im mündlichen Ausdruck nicht gerade seine Sache gewesen, und anscheinend hat Iona sich z. B. nie um völlig fehlerfreies Italienisch bemüht. Als er 1668 starb, konnte er (hoffentlich) gerade noch das Erscheinen seiner mindestens seit 1639 vorliegenden hebr. Evangelienübersetzung erleben; eine hebr. Wiedergabe des Bellarminschen Katechismus konnte bereits 1658 erscheinen, während die Disputschriften, mit denen Iona seine früheren Glaubensgenossen zu überzeugen suchte, ungedruckt blieben. Diese entscheidenden Daten über Ionas Leben erfährt man aus der ital. Einleitung zu einer dieser Disputschriften, in der sich Iona selbst äußert, und aus der lat. Kurzbiographie seines Schülers Bartolocci; beide druckt C. vollständig ab. Anschließend stellt er die Werke Ionas ausführlich vor (XII–XVI; Bibliographie zur Person: XXIVf), bevor er auf die Evangelienübersetzung als solche zu sprechen kommt (XVII–XXIII). So bedeutend sie auch war, so wenig war sie nach C., der sich damit (XIII) gegen P. E. Lapide (o. c., 88f) wendet, verbreitet; nur in einem viersprachigen Neudruck, Prag 1746, gewann sie noch einmal Bedeutung. Bereits hier zeigt sich, daß die Bestrebungen der kath. Kirche, die Juden für den christlichen Glauben zu gewinnen, von ganz anderer Art waren als die der protestantischen Christen, die in den nachreformatorischen Jahrhunderten mit einer Vielzahl weitverbreiteter hebr. Übersetzungen des NT auftreten, während die Prop. Fide noch 1899 das Werk Ionas zu einem billigen Preis (in der Originalauflage?) im Katalog hat (XIII).

C. nimmt anschließend (XVII–XXI) Ionas Übersetzung philologisch unter die Lupe, wie es vor ihm schon Lapide (o. c., 86–88) versucht hatte. Sie erweist sich als sehr originell, da sie keine wissenschaftliche Leistung im eigentlichen Sinne sein will, sondern, Herkunft und Persönlichkeit des Autors entsprechend, in dem biblisch-rabbinischen Idiom gehalten ist, das Iona auch sonst schrieb und sprach, also nicht in einem Philologenhebräisch. Die Vulgata war im Rom des 17. Jh.s die gegebene Basis, vom modernen Standpunkt aus natürlich nicht zu halten; als Vorlage bringt sie eigenartige Latinismen in der hebr. Übersetzung mit sich (XX). Im ganzen handelt es sich jedoch bei dem Werk, das schon Richard Simon positiv beurteilte (XXIII), um eine gelungene Übersetzungsarbeit, worin sich C. (ib.) und Lapide (o. c., 86) einig sind. Die negative Bewertung durch Franz Delitzsch (1891), den bekanntesten Übersetzer des NT ins Hebräische, ist wohl auf Unverständnis (literarisches gegen mehr volkstümliches Hebräisch) und vielleicht sogar auf leisen Neid (so C.: XXI) zurückzuführen.

Thomas Yeates (1768–1839) bearbeitet die Ionasche Übersetzung im Sinne eines reinen biblischen Hebräisch, gibt aber nirgends zu, daß seine eigene Arbeit völlig von Iona abhängig ist, was C. (XXIX) wohl zu Recht als einen „acte de deloyauté" bezeichnet.

Yeates' Leben ist bei weitem nicht so bewegt und bewegend wie das Ionas; er ist im wesentlichen dilettantischer Privatgelehrter, der seine kurzen Studien in Oxford ohne Examen abschließt und nach der Annahme kleinerer Posten zuletzt den eines Assistant an der Bibliothek des Britischen Museums bekleidet (XXVII–XXIX). Seine Werke hat C. mit enormer Mühe zusammengestellt (XXX–XXXV); von den 33 Titeln sind 25 ungedruckt geblieben und werden es wohl auch bleiben. Bei der Prüfung seiner Übersetzung (Hs. Brit. Mus. Hebr. Add. 11 659) stellt C. (XXXVII–XL) exemplarisch den Text Ionas und den Yeates' in Mt 1 gegenüber und stellt fest, daß der letztere seine Vorlage – wohl schon deshalb, weil er auf den griech. textus receptus statt auf die Vulgata zurückging – in einer Reihe von Fällen verbesserte, in einer anderen Reihe aber verschlechterte, wobei auch eigenartige theol. Anschauungen einmal eine Rolle spielen (XLI). Im ganzen aber, so gibt C. trotz seiner Neigung zu einem (fast) reinen biblischen Hebräisch als Ursprache der Evangelien zu, scheint Iona doch einfach mehr in der Sprache zu Hause zu sein, „possède un instinct plus sûr que celui de Yeates" (XL).

Aus dem zuletzt Gesagten geht die Problematik aller Übersetzungen des NT ins Hebräische vom 16. bis 19. Jh. hervor, wie sie in dem Werk von Delitzsch ihren Höhepunkt erreicht haben. Gewiß ist in einem bestimmten Sinn dem Ausspruch von C. (Bd 1, XI) zuzustimmen: «Qui n'a pas lu les Evangiles en hébreu, ne les a pas véritablement lus.» Jede hebr. Evangelienübersetzung, selbst eine von geringer Qualität, wirkt wie eine Rückkehr des Evangeliums in den Raum der Sprache und des Volkes, aus dem es ursprünglich kam und für das es zuallererst bestimmt war, wie in einem abgeschwächten Sinn die Lektüre eines jiddischen NT für den, dessen Muttersprache Deutsch ist, immer bewegend sein wird. Dieser Eindruck darf jedoch die

Erkenntnis nicht verdunkeln, daß das Anliegen von C., durch die veröffentlichten und weitere Übersetzungen vielleicht doch zu einem hebr. Urtext der Evangelien durchzudringen, sich wohl nie verwirklichen lassen wird. Es ist wahr, daß wichtige Verfasser ntl Schriften mit dem Hebräischen und wohl auch dem Aramäischen vertraut waren, daß sie auf ein „Übersetzungsgriechisch" bzw. ein semitisch gefärbtes „Synagogengriechisch" zurückgreifen konnten, und vor allem, daß die ursprüngliche Verkündigung Jesu in einem dem Hebräischen eng verwandten, aber mit ihm eben keineswegs identischen Idiom, dem palästinensischen Aramäisch, erfolgte, und daß dessen Klang aus weiten Passagen der Evangelien herausgehört werden kann. Dies alles macht die Übersetzungen ins verwandte Hebräisch wertvoll, da eine Gesamtübersetzung der Evangelien ins Aramäische kaum möglich und auch kaum sinnvoll erscheint. Es ist aber festzuhalten, daß von keiner einzigen Schrift des NT – auch nicht von Mt; die berühmte Papiasnotiz ist ein viel zu unsicheres Zeugnis dafür – mit auch nur einiger Sicherheit gesagt werden kann, sie habe ihre ursprüngliche Gestalt in hebr. Sprache erhalten. Alle hebr. Übersetzungen des NT und bes. der Evangelien haben somit zwar eine große Bedeutung für die Geschichte der Beziehungen zwischen Christentum und Judentum, sind jedoch für die ntl Forschung im engeren Sinne von nur sehr begrenztem Wert.

Die Übersetzer des NT ins Hebräische hatten mit ihrer Arbeit ja auch vornehmlich etwas ganz anderes im Sinn, als einen „Urtext" wiederherzustellen: Sie wollten als Christen, nicht selten selbst aus dem Judentum kommend, dem jüdischen Volk das Evangelium in der Sprache nahebringen, die über zwei Jahrtausende des Exils sein eigenster Besitz geblieben war. Das Bestreben des Christen, dem Juden jenen Glauben, den er im NT findet, zu vermitteln, war und ist in seinem innersten Kern legitim.[1] Es muß aber zweifellos von jener Enge und Ungeduld befreit werden, aus der so manche hebr. Übersetzungen des NT entstanden sind und mit der sie verbreitet wurden. Historische Ehrlichkeit gebietet es ja, zuzugestehen, daß diese beim Erreichen ihres Zieles aufs Große gesehen gescheitert sind. Weder Resignation von christlicher noch Triumph von jüdischer Seite können hier das letzte Wort sein.

In Zukunft wird man abwarten müssen, inwieweit das jüdische Volk selbst, das auf eine ganz neue Weise sein Land und seine Sprache wiedergewonnen hat, sich das NT, das ihm ja, anders als in früheren Epochen, faktisch überall und jederzeit zugänglich ist, zu eigen macht und seine Botschaft aufnimmt. Hebr. Übersetzungen der ntl Schriften müssen aus dem Raum des Judentums selbst erwachsen; die Kirche kann dazu höchstens ihre Hilfe leihen, wenn sie darum gefragt wird. Solche Übersetzungen werden sich vermutlich von den bisherigen Arbeiten aus dem 16.–19. Jh. dadurch unterscheiden, daß sie über den Stand der Gelehrtensprache hinausgehen und die Entwicklung der lebendigen Volkssprache widerspiegeln, ohne das biblische Erbe zu verleugnen. Ein solcher Prozeß aber scheint noch nicht eigentlich begonnen zu haben.[2]

Aschau Peter Kuhn

Die neue Lutherbibel. Beiträge zum revidierten Text 1984. Hrsg. von Siegfried Meurer. – (Stuttgart 1985), 184 S. Deutsche Bibelgesellschaft (Die Bibel in der Welt, Bd 21), kart. DM 15.–

Das diesjährige Jahrbuch der Dt. Bibelgesellschaft/Evangelisches Bibelwerk, herausgegeben vom Generalsekretär dieses Werkes, ist der 1984 abgeschlossenen Nachrevision des Neuen Testaments der Lutherübersetzung gewidmet. Es enthält Beiträge zu folgenden Sachthemen:

I. Die 84er Revision des Neuen Testaments; II. Die revidierte Lutherbibel in der Praxis der Kirche; III. Die revidierte Lutherbibel im ökumenischen Kontext; IV. Fragen an die 84er Revision; V. Vierhundertfünfzig Jahre Lutherbibel; VI. Anhang.

Wegen der grundlegenden Bedeutung der Lutherübersetzung der Bibel für die deutsche Sprache und für das Leben der evangelischen Kirche in Deutschland, verdienen die Beiträge dieses knappen Bandes auch seitens der katholischen Christen besondere Aufmerksamkeit. Dazu sollen hier einige Hinweise geboten werden.

Wie eine Übersicht im Anhang zeigt, wurde die Lutherübersetzung 1892, 1912, 1956 (NT), 1964 (AT) je kirchenamtlich revidiert. Weil die Fassung des Neuen Testaments von 1956 sprachlich als unbefriedigend angesehen wurde, da zu sehr der Tradition verhaftet, kam es zu einer Nachrevision, die 1975 abgeschlossen wurde. Dabei wurde vor allem auf Treue zum Urtext und auf sprachliche Verständlichkeit geachtet. Diese Fassung stieß aber wegen zu großer Abweichungen vom vertrauten Luthertext auf starke Widerstände, so daß die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland 1981 eine erneute Nachrevision beschloß, für welche die Treue gegenüber der Sprache Luthers ebensoviel Gewicht haben sollte wie die Verständlichkeit. Über die Bedeutung der Lutherübersetzung wurde dabei festgestellt: „Die Synode bejaht die Lutherbibel als das einigende Band der evangelischen Christenheit deutscher Sprache. Darum tritt sie dafür ein, daß wieder ein Wortlaut der Lutherbibel geschaffen wird, der längere Zeit für Gottesdienst und Unterricht verbindlich bleibt." Diese Nachrevision wurde 1984 abgeschlossen und vom Rat der EKD und der Kirchenkonferenz sowie von der Konferenz der Kirchenleitungen der Evangelischen Kirchen in der DDR angenommen und für Gottesdienst, Schule und Seelsorge als verbindlich erklärt.

Über die Weise der Revision und deren nähere Zielsetzung informiert der Rechenschaftsbericht des Geschäftsführers des Unternehmens, Oberkirchenrat Ernst Lippold. An Grundsätzen legte die Revisionskommission fest:

Sinnverändernde Eigentümlichkeiten der Lutherübersetzung (LÜ) sind zu berichtigen. An Luthers (L) philologischer Textauffassung ist festzuhalten, wo diese auch heute noch vertretbar ist. „Luthers freie Umdeutung ist als ein unveräußerliches Luthererbe zu bewahren. Auch etwaige Neuübersetzungen haben in diesem Geist zu geschehen; der Rückschritt zur wörtlichen Wiedergabe soll vermieden werden." Veraltete Wörter und Wortformen sind im Geist Luthers zu ersetzen. „Kernstellen" sind besonders pfleglich zu behandeln. Eingriffe in den Text Luthers sind nur erlaubt, wenn dessen Formulierungen mißverständlich oder unverständlich bzw. schwer verständlich sind. Wo aber Luther noch verständlich ist, soll sein Text nicht geändert werden.

Die Revisionskommission berief eine Arbeitsgruppe von acht Personen, darunter zwei Vertreter der Revision von 1975. Dazu kam eine Begleitgruppe von theologischen Fachleuten, unter ihnen Landesbischof E. Lohse und der katholische Gutachter R. Schnackenburg, den die deutschen Bischöfe auf Bitte der EKD entsandt hatten. Die Arbeitsgruppe arbeitete insgesamt 24 Wochen an der Revision. Das Ergebnis ist eine Übersetzung, die soweit als möglich die Eigentümlichkeiten der lutherischen Übertragung, auch sprachlich (vorgezogenes Verb, Einleitungen mit ‚Und', Konjunktivformen, altertümliche Sprachformen), festhält und damit bewußt der Wahrung des lutherischen Erbes in den evangelischen Kirchen deutscher Sprache dient.

Was ist zu dieser Revision aus katholischer Sicht theologisch und pastoral zu sagen?

Zunächst fällt auf, daß immer wieder betont wird, wie wichtig der Luthertext für die protestantische Identität sei. Dies habe man immer deutlicher erkannt. Insofern ist die Lutherrevision (LR) 1984 Ausdruck eines neugestärkten protestantischen Bewußtseins in Deutschland. Das zeigt sich auch daran, daß der revidierte Text für den Bereich der EKD und der DDR als verbindlicher Text für Gottesdienst, Unterricht und Seelsorge vorgeschrieben wurde (s. dazu Ch. Zippert, ‚Ein Text für Gottesdienst, Unterricht und Seelsorge' sowie die Beiträge im Abschnitt II; beachte außerdem den Untertitel der historischen Übersicht des Leiters des Hamburger Deutschen Bibelarchivs, Heimo Reinitzer, Die erste Gesamtausgabe der Bibelübersetzung M. Luthers von 1534: „Grundlegung und einigendes Band evangelischen Glaubens" und den kritischen Beitrag von W. Gundert: „Das einigende Band").

Erfreulich ist sicher die Tatsache, daß ein angesehener katholischer Fachmann bei der Revision herangezogen wurde, Professor Rudolf Schnackenburg, Würzburg. Das zeigt, daß die evangelische Seite die Lutherübersetzung nicht mehr als Kritik und Vorbehalt gegenüber der katholischen Kirche verstehen will. Schnackenburg stellt in seinem Gutachten ‚Das Nebeneinander kann auch anregend sein' fest: „Man hätte sich eine Textfassung vorstellen können, die in stärkerem Maße auf die Gegenwartssprache und auf heutige Verstehensmöglichkeiten Rücksicht nimmt ... Bedauert habe ich, daß sich die Hoffnung auf größere Vereinheitlichung der Orts- und Personennamen nicht erfüllt hat ..., (aber): Auch katholische Christen können sie (die LR) mit Nutzen und Freude zur Hand nehmen; dogmatische Bedenken bestehen nicht."

Nachdenklich stimmt, daß der Geschäftsführer der LR 75 und frühere Referent für Catholicafragen bei der EKD, W. Gundert, bei seiner kritischen Würdigung der LR 84 anhand von Beispielen feststellt, daß an wichtigen Stellen „der Luthertreue der Vorrang vor der Texttreue" (gegenüber den Urtexten) gegeben wurde, bis hinein in die Einordnung von Hebräerbrief und Jakobusbrief an das Ende des Neuen Testaments, und daher die den Revisionsgrundsatz gleichmäßiger Berücksichtigung der Treue zu Luther und zum Urtext als exegetisch bedenklich aufzeigt. Dem entspricht der Hinweis in mehreren Beiträ-

[1] Deshalb ist eine grundsätzliche Scheidung von „missionarischem" und „religiösem" Philosemitismus, wenn man den letzteren Begriff (Ph.) überhaupt gelten läßt, wie sie H. J. Schoeps (1952) vornahm und Lapide (o. c., 89) repetiert, m. E. letztlich nicht möglich.

[2] Die Ansätze zu hebr. NT-Übersetzungen aus dem modernen Israel, die Lapide (o. c., 173ff) nennt, kommen von christl. Seite und sind noch keine befriedigenden Lösungen, wie er selbst zugibt.

gen darauf, daß die LÜ bewußt theologisch geprägt sei und daher deutliche reformatorische Züge trage, weshalb sie wegen der Treue gegenüber den evangelischen Vorvätern unersetzlich sei. Ihre Freiheit gegenüber den Urtexten (auch im AT) sei vor allem theologisch begründet.

Aufgrund der Treue gegenüber der Luthertradition sah sich daher die Revisionskommission berechtigt, an 61 gewichtigen Stellen (trotz ansonsten weitgehender Angleichung der Namensformen an die festgelegten ökumenischen Fassungen) von den auch evangelisch verantworteten Loccumer Richtlinien abzuweichen (z. B. Golgatha, Kapernaum, Hiob) und sogar neue Begriffsformen und Bezeichnungen über die Luthertradition und Loccum hinaus zu schaffen. Was das bei einer kirchenamtlichen Schul- und Kirchenbibel für unerfreuliche ökumenische Folgen haben wird, kann man sich leicht ausmalen.

Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang, daß mehrfach auf die Einheitsübersetzung als wichtige ökumenische Ergänzung zur LÜ hingewiesen wird, daß diese aber nicht als kirchliche Alternative für Gottesdienst und Schule gesehen und anerkannt wird.

Von Gewicht ist schließlich der Beitrag des Generalsekretärs der Dt. Bibelgesellschaft, S. Meurer, ‚Ist die Zeit schon reif für eine Einheitsbibel der deutschsprachigen Christenheit?', der diese Frage eindeutig negativ beantwortet. Er hält zwar eine solche durchaus für erforderlich („Das Nebeneinander von zwei kirchlich autorisierten Bibeln – wenn man die Zürcher mitberücksichtigt, sind es sogar drei – kann in der Tat auf die Dauer nicht befriedigen"), sieht aber die Zeit dafür noch nicht gekommen. Zwar bestehe heute unter den Kirchen und Konfessionen weitgehendes Einverständnis über die Textgrundlagen und das Textverständnis, aber über die verschiedenen Deutungen des Bibeltextes durch die theologischen Traditionen der Kirche und über die hermeneutischen Grundsätze sei noch nicht genügend nachgedacht und seien noch keine gemeinsamen Prinzipien erarbeitet worden. In diesem Zusammenhang verweist Meurer auf die Kanonfolge und die Stellung der sog. deuterokanonischen Schriften im AT, auf das theologische Zentralprinzip (die sog. Mitte der Schrift), auf die christliche Deutung des AT. An praktischen Fragen verweist er auf methodische Vorüberlegungen (‚Wer', ‚Wie viele Fachleute', sollen ‚Wie' die künftige gemeinsame Übersetzung schaffen?). Er nennt hypothetisch das Jahr 2010 als Zieldatum der neuen Einheitsbibel, „die weder in der Lutherbibel noch in der Einheitsübersetzung und auch nicht in ‚Bibel in heutigem Deutsch' vorhanden" sei. Für diese müßten dann die Loccumer Richtlinien erneut überprüft werden. Bis dorthin schlägt er vor, „sollen die beiden kirchlich autorisierten Bibeln, die Lutherbibel und die Einheitsübersetzung, gegenseitig anerkannt und für den Gebrauch empfohlen werden. Das könnte dazu führen, daß für die Propria der Lutherbibel Verständnis im katholischen Bereich und für die Besonderheiten der Einheitsübersetzung Verständnis im evangelischen Bereich wächst. Und dieses Verständnis ist Voraussetzung für alle weiteren Schritte."

In der Tat ist durch die alleinige Autorisierung der LR für Gottesdienst, Schule und Seelsorge im evangelischen Bereich eine neue ökumenische Situation entstanden, auf welche die katholische Kirche zu antworten haben wird. Zumindest wäre katholischerseits darauf zu verweisen, daß die Einheitsübersetzung und die durch sie gemachten Erfahrungen den Ausgangspunkt für die künftige gemeinsame Einheitsbibel bilden sollten.

Wegen der Bedeutung der LR für die Ökumene in Deutschland und Österreich sollten alle, die in der ökumenischen Arbeit stehen, diese Veröffentlichung gründlich studieren.

Passau Otto B. Knoch

Böckle, Franz/**Eckert**, Jost/**Egger**, Wilhelm u. a.: **Ethik im Neuen Testament.** Hrsg. von Karl Kertelge. – Freiburg–Basel–Wien: Herder (1984). 214 S. (Quaestiones Disputatae 102) kart. DM 45.–

Die Beiträge des von Karl Kertelge hg. Bdes (vgl. die Einführung: 7–11) gehen auf eine Tagung der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler zurück, die sich vom 21. bis 25. 3. 1983 in Luzern mit dem gleichen Thema beschäftigten.

Franz Furger verweist in seinem Beitrag „Ethische Argumentation und neutestamentliche Aussagen" (13–31) auf die grundlegende Differenz zwischen Paränese und Ethik, die vielfach auch Exegeten und Moraltheologen trennt.

Bei der Frage nach „genuinen Leitprinzipien christlich-theologischer Ethik" (19ff) werden verschiedene „Handlungs- oder ‚Moralprinzipien'" (21) diskutiert: Gottesherrschaft, Nachfolge Christi bzw. Kreuzesnachfolge, Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, Streben nach Vollkommenheit sowie Gewaltlosigkeit und parteiliche Solidarität mit den Armen (21ff). Als das ethisch allein tragfähige Konzept wird schließlich das „Liebesgebot" herausgestellt (28).

Dem wird jeder Exeget (wahrscheinlich jeder vernünftige Mensch) zustimmen. Dies zeigt m. E. aber, daß es sich auch hier nur um „eine formale Aussage" (vgl. 24) und noch nicht um „einen ethisch einwandfreien und begründbaren normativen Inhalt" (28) handelt. Kann man von vornherein wissen, was „Mitmenschlichkeit" (28ff) und „Liebe" ist? Ist es Zufall, daß Vf. auf eine menschliche „Lebens-Urerfahrung" verweist (28)? Wenn sich Liebe christlich aber letztlich von Gott her definiert, und zwar von Gott her, der sich endgültig im Gekreuzigten ausgelegt hat, und wenn menschliche Liebe darin ihr Maß (auch um „menschlich" zu sein!) und zugleich ihre Ermöglichung hat, kann dann ein so verstandenes „Handlungsprinzip ‚Liebe'" noch in einem „genuin ethischen Sinn ‚Begründungsprinzip'" (31) sein? Gehörte dann nicht auch die Paränese zum fundamentalen Geschäft der Moraltheologie, weil ein derart definiertes Handlungsprinzip nicht im Apriori der Vernunft, sondern nur im Aposteriori des Lebensvollzugs verifiziert werden kann, wobei die letzte Verifikation nur eschatologisch sein kann?

In seinem als Korreferat gehaltenen Beitrag „Ethische Argumentationsmethoden und neutestamentlich-ethische Aussagen" (32–49) betont Rudolf Schnackenburg, daß „die aus dem Selbstverständnis theologischer Ethik vorgenommene Abgrenzung gegenüber neutestamentlicher ‚Paränese' ... nicht genügend der Eigenart urchristlicher Paraklese Rechnung" trage (36f).

In der gemeinsamen Anerkennung, daß ethische Prinzipien immer an einen weltanschaulichen Kontext gebunden sind (37–39; unter Verweis auf H. Halter, F. Böckle und J. Rief) sieht Sch. eine Chance, daß Moraltheologen und Exegeten sich „näherkommen" (39). In diesem Zusammenhang verweist er auf den nicht zu vernachlässigenden „heilsgeschichtlich-eschatologischen Neuansatz der ethischen Forderungen Jesu" (44) und warnt vor der „Gefahr einer Einebnung der Liebesforderung Jesu in eine Mitmenschlichkeit, zu der auch eine vernünftige ethische Argumentation führen kann" (45).

Der ausführlichste Beitrag des Bandes stammt von Paul Hoffmann: „Tradition und Situation. Zur ‚Verbindlichkeit' des Gebots der Feindesliebe in der gegenwärtigen Friedensdiskussion" (50–118).

Eingehende Analysen zur Literar- und Redaktionskritik sowie zur Komposition von Mt 5,38–48 par Lk 6,27–36 (51–74) lassen „eine thematische Sequenz mit drei Schwerpunkten erkennen: Feindesliebe, Wohltätigkeit, Verzicht auf Verurteilung des anderen" (74). Unabhängig davon, ob man der Analyse in allen Einzelheiten zustimmen kann, bleibt der sachliche Ertrag in jedem Fall sehr erwägenswert: Jesu Gebot der Feindesliebe „ist Anlaß für die Durchbrechung herrschender Verhaltensmuster und die Entschränkung gruppenbezogener Lebenseinstellungen. In Q führt sie zu einer Überwindung der Clan-Solidarität und so zu Gewaltverzicht und Versöhnungsbereitschaft gerade auch dem übermächtigen Nationalfeind Rom gegenüber. Bei Mt wird die zur Feindesliebe entgrenzte Nächstenliebe zum christlichen Kanon der Gesetzesauslegung, sie konstituiert so das Idealbild des auf Gewalt und Macht verzichtenden, dem Frieden verpflichteten Jüngers Jesu und bestimmt die Einstellung sowohl zum Verfolger der Gemeinde als auch zum irrenden Bruder im Sinn unbegrenzter Versöhnungsbereitschaft. Bei Lk begründet sie die Kritik eines am Prinzip der Gegenseitigkeit orientierten, auf seinesgleichen beschränkten Sozialverhaltens und verlangt eine Wohltätigkeit, die über die Grenzen der eigenen Gesellschaftsschicht und auch der christlichen Gemeinde hinaus sich jedem zuwendet, der in Not ist" (109).

Was H. zur Aktualisierung vorzutragen hat (114–118), wird man im Prinzip gerne bejahen. Für die praktische Applikation bleibt freilich immer noch das schwierige Geschäft der Güterabwägung.

Wilhelm Egger versucht, durch die Einbeziehung der Fragestellungen von Handlungstheorie, Hermeneutik und Pragmatik die Grundlinien für eine „handlungsorientierte Auslegung der Antithesen Mt 5,21–48" zu entwerfen (119–144). Obwohl er in den Ergebnissen kaum Neues bietet, zeigen seine Ausführungen doch, daß die Heranziehung der genannten Theorien zu differenzierterem Fragen und damit zu größerer Sicherheit in den Antworten führt. Besonders hilfreich scheint mir die Einsicht zu sein, daß die Antithesen auf der Ebene der mt Redaktion „die Identität der Gemeinde als christlicher Gemeinde stärken" wollen, während „in der Tradition ... in erster Linie die erstrebenswerte Zukunftssituation entworfen" werde (125).

Gerhard Lohfink beschäftigt sich mit der Frage „Wem gilt die Bergpredigt?" (145–167). Er untersucht dazu redaktionskritisch den Rahmen der Bergpredigt, insbesondere den Abschnitt Mt 4,23–5,2, den er – mit Recht – als zusammengehörenden Vorbau der Bergpredigt ansieht (148–153).

Die neben den Jüngern genannten Volksscharen stehen „für Gesamt-Israel, das als Gottesvolk zur Jüngerschaft berufen ist und das sich nun zu entscheiden hat" (163). Die von Mt „bewußt hergestellte Spannung zwischen dem noch unentschiedenen Gottesvolk und den bereits nachfolgenden Jüngern" lasse „die

erschreckende Transparenz der Bergpredigt für die nachösterliche Kirche" erkennen (165). Für die Frage nach der Erfüllbarkeit der Bergpredigt, die schon am Eingang der Untersuchung L.s stand (145f), bedeutet dies: „Erfüllbar wäre die Bergpredigt ... in einer Kirche, die sich als Volk Gottes, in dem die alles übertreffenden Wunder schon geschehen sind und in dem sie noch immer geschehen (vgl. Mt 10,8), auf den Weg der Nachfolge begeben würde" (167).

Jost Eckert behandelt das Problem von „Indikativ und Imperativ bei Paulus" (168–189).

Nach einem Forschungsüberblick (169–178) skizziert er „das theologische Koordinatensystem des Paulus und die Kernelemente seines Evangeliums", die „als die Hauptorientierungsdaten seiner Paränese" anzusehen sind (176). Genannt werden im einzelnen: das neue Gottesverhältnis (176f), der neue Mensch in Christus (177–180), das neue sittliche Verhalten (180–183) und der neue Mensch in der alten Weltzeit (183–186). Als „offene Fragen der Indikativ-Imperativ-Problematik" werden abschließend das Verhältnis von „paulinischem Imperativ und jüdischer Tora" (187) und die Beziehung der neuen zur alten Schöpfungswirklichkeit hervorgehoben (186–189).

Weniger systematisch, fast schon aphoristisch ist das Korreferat von Dieter Zeller: „Wie imperativ ist der Indikativ?" (190–196).

Er verweist u. a. darauf, daß „Ermöglichung ... nicht unbedingt gleichbedeutend mit Motivierung" ist (190). „Daß zum Indikativ hinzu ein Imperativ nötig wird, muß ... nicht die Wirkungslosigkeit des Indikativs bedeuten" (192). In diesem Zusammenhang warnt Z. davor, unter Hinweis auf das „Noch-nicht ... die Radikalität der Forderungen zu ermäßigen" (ebd.). Es gelte vielmehr heute, „die veränderte eschatologische Situation offen mitzubedenken" (193). Was dies konkret bedeutet, wird jedoch nicht gesagt. Gegen eine Überbewertung der „Erfahrung" betont Z. zu Recht, daß „auch bei Paulus ... der Indikativ Gegenstand des Glaubens" ist (195). Daher ist auch die Frage „Kann die Gemeinde die Erfahrbarkeit des Indikativs leisten, wo sie doch selber erst darauf aufbaut?" (196) sehr ernst zu nehmen, wenngleich sie kaum mit Ja oder Nein zu beantworten ist.

In dem abschließenden Beitrag „Moraltheologie und Exegese heute" (197–210) beschäftigt sich Franz Böckle mit dem Verhältnis der beiden Disziplinen, wobei er die eigentliche Sachfrage – das Verhältnis von Vernunft und Glaube – in den Mittelpunkt stellt.

B. versucht, beide Pole ernst zu nehmen, wenn er die Moraltheologie als „Theorie menschlicher Lebensführung unter dem Anspruch des Glaubens" definiert (198). Christliche Ethik ist aufgrund ihrer „inkarnatorische(n) Struktur ... fundamental universalisierbar" (201). Aus dem „heilsgeschichtlichen Bezug von Natur und Gnade" lasse sich die „Beziehung von Glaubensethik und autonomer Sittlichkeit neu erschließen" (203). Inhaltlich läuft das Glaubensethos nach B. auf den Vollzug der Liebe hinaus, die bis zur „Entäußerung" sich dem Du zuwendet (206f). Gerechtfertigt werde diese Haltung „im Kreuz Jesu Christi und in der Entschlüsselung seines Todes in der Auferstehung" (207). Solche Liebe, deren Vernünftigkeit kalkulatorische Vernunft übersteigt, erschließt sich nach B. „auch dem Nicht-Glaubenden, wenn er mit Blick auf die Würde des Menschen ganzheitlich sittlich urteilt und handelt" (208). Richtig ist zweifellos: Wenn der Glaube „das wahre Humanum" erschließt, dann müssen „die sich aus der umfassenden Botschaft des Evangeliums ergebenden Konsequenzen für das zwischenmenschliche Leben allen Menschen verständlich gemacht werden können, weil sie im Blick auf die heilsgeschichtlich verstandene Natur im Prinzip konsensfähig sind" (210).

Freilich wird solche Sicht der Natur nicht jedermanns Sache sein, auch nicht jedes Vernünftigen. Wenn aber der Glaube (oder die vom Glauben geleitete Vernunft) zum Proprium christlicher Ethik gehört, wird diese sich dann nicht auch materialiter (vgl. Liebe als Entäußerung) von jeder Ethik unterscheiden müssen, die von anderer Vernunft geleitet ist?

Der Bd liefert eine Fülle von Informationen zu einzelnen Aspekten ntl Ethik. Seine eigentliche Bedeutung erlangt er aber durch den Versuch des Brückenschlags zwischen Moraltheologie und (ntl) Exegese. Daß die Brücke schon fertig ist, wird man zwar nicht behaupten können. Aber die hier geleisteten Teilarbeiten lassen erkennen, daß das Gespräch zwischen den Disziplinen nötig, hilfreich und auch fruchtbar ist. Um so wünschenswerter wäre es, wenn das Gespräch auf noch breiterer Front weiterginge. Wer sich daran beteiligen will, findet in diesem Bd eine gute Hinführung, wobei den Exegeten besonders die Beiträge der beiden moraltheologischen Kollegen (Furger und Böckle) empfohlen seien.

Bonn Helmut Merklein

Die Bergpredigt: jüdisches und christliches Glaubensdokument. Eine Synopse der Texte. Mit einer Einleitung hg. v. Günther Bernd Ginzel. – Heidelberg: Lambert Schneider (1985). 159 S. (Lambert-Schneider-Taschenbücher. Serie Tachless: Zur Sache, Bd III) kart. DM 19.80

Nach einer programmatischen Einleitung stellt der Hrsg. in seinem Buch alle Verse der (matthäischen) Bergpredigt – in der Übersetzung von U. Wilckens – „synoptisch" mit solchen Texten der Hebräischen Bibel und des Frühjudentums zusammen, die eine übereinstimmende oder doch zumindest ähnliche Intention verfolgen; nur an wenigen Stellen (z. B. beim Verbot der Ehescheidung [Mt 5,31f] und beim Gebot des Widerstandsverzichts [Mt 5,39]) wird Unterscheidendes dokumentiert. Insgesamt verfolgt die „Synopse" das vom Hrsg. in der Einführung formulierte Ziel, die „Jüdischkeit" der programmatischen Rede Jesu zu illustrieren.

Dieses Ziel ordnet sich in das hoch zu achtende und bereits in mehreren Arbeiten zum Ausdruck gebrachte Anliegen Günther Bernd Ginzels ein, nach Auschwitz von jüdischer Seite aus im Deutschland Möglichkeiten eines Gespräches mit Christen zu suchen, das für beide Teile fruchtbar ist. Wenn die vorgelegte Textzusammenstellung eindrucksvoll die Bereitschaft des Autors artikuliert, die Bergpredigt als ein Dokument auch seines eigenen Glaubens zu lesen, stellt dies den Christen sicher auch vor die Aufgabe, zu erklären, ob es wirklich „nur" die Klarheit und Prägnanz der Formulierungen Jesu ist, die ihn an der Bergpredigt so fasziniert, auch wenn er in den zweifellos beeindruckenden Vergleichstexten aus dem Frühjudentum und dem, was er das „Alte Testament" nennt, den Nährboden der Verkündigung Jesu erkennt; vor allem aber stellt sich ihm die Aufgabe, in seiner Lektüre nicht nur der großen Rede Jesu, sondern des gesamten NT den fürchterlichen Verdacht nicht weiter zu nähren, daß das Christentum ohne Judenfeindschaft nicht bestehen kann (vgl. 18).

Diese Aufgabe läßt sich zwar nicht dadurch lösen, daß Christen verschweigen, wo sie in der vergleichenden Deutung der vom Hrsg. zitierten Parallelstellen (die in der neueren exegetischen Fachliteratur zusammen mit weiteren Vergleichstexten in der Regel beachtet werden) andere Akzente setzen würden; sie besteht aber sicher nicht zuletzt darin, im Wissen, daß Jesus ein Sohn Israels ist, aber auch im Blick auf das jeweils zeitgenössische Judentum nicht nur die radikale Theozentrik biblischen Glaubens, nicht nur die Bedeutung der futurischen Eschatologie und nicht nur die theologische Relevanz der Rede vom Volk Gottes immer neu zu erinnern, sondern sich auch auf die Notwendigkeit des Tuns verweisen zu lassen, auf die der Autor – ganz in Übereinstimmung mit Matthäus (7,21) – den Akzent setzt.

Bemerkenswert scheint mir, daß G. B. Ginzel die Christen im Zusammenhang seiner Ausführungen vor einer „Aushöhlung der Christologie" warnt, „damit die Jüdischkeit des Christentums nicht als eine Bedrohung, sondern als eine Bereicherung des christlichen Glaubens verstanden werden kann" (17); diese ernstzunehmende Warnung führt freilich ihrerseits zur Frage nach den christologischen Implikationen der Bergpredigt (die sich zumindest beim Evangelisten Matthäus deutlich aufweisen lassen); sie fordert Christen aber auch zum grundsätzlichen Nachdenken darüber auf, wie sie eine Christologie auszuarbeiten haben, wenn sie einerseits an der m. E. unauflöslichen Einheit von Person und Botschaft Jesu festhalten und andererseits die zumindest grundsätzliche Übereinstimmung der Intention Jesu, die Herrschaft Gottes zu proklamieren und den Willen Gottes zu verkünden, mit zentralen „alttestamentlichen" und frühjüdischen Aussagen anerkennen wollen. Dazu dürften die theologischen Konzeptionen der judenchristlichen Autoren des NT nach wie vor die größte Hilfe geben.

Münster Thomas Söding

Betz, Hans D.: **Studien zur Bergpredigt.** – Tübingen: J. C. B. Mohr 1985. X,154 S. kart. DM 38.–

Betz, Hans D.: **Essays on the Sermon on the Mount.** Translations by L. L. Welborn. – Philadelphia: Fortress Press (1985). XVII,170 S. Lw. US $ 24.95

Diese Sammlung von sieben bereits publizierten – zwei davon ursprünglich in englischer Sprache – Aufsätzen erscheint parallel in Deutschland und Amerika in Buchform.

Als cantus firmus durchzieht die ganze Sammlung die These, die Bergpredigt sei von Mt bereits vorgefunden und von diesem nur übernommen worden. Eine weitere Besonderheit fast aller Beiträge besteht in einer breiten Berücksichtigung der griechischen Antike und dem Versuch, die Bergpredigt von dort aus zu erhellen. So wird in I die Form der Bergpredigt als Epitome bestimmt, und die Form des Makarismus wird in II weitgehend aus der griechischen Antike erläutert und abgeleitet. III analysiert Mt 5,17–20. B. findet hier vier sorgfältig durchdachte und aufeinander abgestufte Leitsätze der Bergpredigt. IV fragt insbesondere nach dem Verhältnis des Abschnittes Mt 6,1–18 zum historischen Jesus und beantwortet diese Frage insgesamt negativ. V analysiert Mt 6,22f anhand der griechischen Sehtheorien und findet diese dort kritisiert, wie B. überhaupt der Meinung ist, die Auseinandersetzung mit der hellenistisch-römischen Welt sei in der Bergpredigt von großer Tragweite, wenn auch meist verdeckt.

VI behandelt ausführlich die Sprüche vom Nicht-Sorgen, die u. a. als Reaktion auf eine tiefgreifende Krise des Vorsehungsglaubens angesehen werden. Der Vorsehungsglaube werde dort mit Hilfe der Erfahrung der Güte der Natur erneut eingeschärft. VII behandelt Mt 7,21–23 und sieht diesen Text als eine Episode eines viel umfassender vorzustellenden Gerichtsgemäldes mit alter Christologie (Jesus als Paraklet).

Gerade durch die ungewöhnlich starke Berücksichtigung der griechischen paganen Literatur erhält der Leser reiche Belehrung und lernt, viele Dinge umfassender zu sehen. Schon deswegen stellt dieses Buch ein verdienstvolles Unternehmen dar. Freilich scheinen mir manche Dinge dadurch auch verstellt zu werden, so z. B. in V, daß Auge und „Licht in dir" nicht zu unterscheiden, sondern identisch sind. Ob die herangezogenen Belege immer das leisten, was sie leisten sollen (z. B. II) und nicht mitunter nur einen Umweg darstellen, wird die Diskussion zeigen müssen. Gegen die Hauptthese von der Unabhängigkeit der Bergpredigt von Matthäus hat U. Luz in seinem Matthäus-Kommentar I S. 187 A. 5 bereits wichtige Einwände in äußerster Kürze vorgetragen. Es ist Luz v. a. auch darin zuzustimmen, daß diese These „nie ausführlich begründet worden ist", was um so bedauerlicher ist, als B. den Autoren, die von einer matthäischen Autorschaft der Bergpredigt anhand von Q und anderem Material ausgehen, methodische Fehler vorwirft. Man darf insofern eine weitere Klärung dieser Frage von dem in Aussicht genommenen Bergpredigtkommentar des Verfassers erhoffen. Gerade auch die in VII behauptete Übereinstimmung von Bergpredigt und Jüngerinstruktionsrede spricht eher gegen als für B.s These.

Die deutsche Bearbeitung des Gesamtwerkes läßt erhebliche Wünsche offen. So werden z. B. Aufsätze, die in dieser Sammlung veröffentlicht sind, ohne Hinweis auf ihre Veröffentlichung in diesem Band nur mit Hinweis auf den ursprünglichen Erscheinungsort zitiert, zum Teil sogar noch mit ihrem englischen Titel. Diese Nachlässigkeit der deutschen Bearbeitung ist um so weniger zu verstehen, als die amerikanische Ausgabe diese Angaben selbstverständlich enthält. – Auch das Register der englischen Ausgabe ist zuverlässiger. In der englischen Ausgabe werden die griechischen Zitate in der Regel auch in die englische Sprache übersetzt, in der deutschen Ausgabe ist dies in der Regel nicht der Fall. Die Übersetzung der beiden ursprünglich in englischer Sprache erschienenen Aufsätze ins Deutsche läßt an einigen Stellen zu wünschen übrig. Der Inhalt des Buches hätte eine bessere Bearbeitung durch den Verlag verdient.

Siegen Ingo Broer

Collins, Raymond F.: **Studies on the First Letter to the Thessalonians.** – Leuven: University Press 1984. X,418 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXVI). kart. bfr 1.500

Der in der Theol. Fak. der Kath. Univ. Löwen lehrende Neutestamentler hat auf Anregung seines Kollegen F. Neirynck in der hauseigenen „Bibliothek" eine umfangreiche Aufsatzsammlung vorgelegt, nämlich 17 Studien zum 1. Thessalonicherbrief, die überwiegend schon in den letzten zehn Jahren und überwiegend in den Löwener Zeitschriften publiziert waren. Neben der ausführlichen Bibliographie (385–402), die Einzelstudien und Kommentare verzeichnet und die Jahre 1956–1983 abdeckt (bis 1956 wird zusätzlich die Bibliographie in Beda Rigaux's Kommentar zum 1. Thessalonicherbrief vervollständigt), sind drei erstmals publizierte Beiträge besonders zu erwähnen: „The Text of the Epistles to the Thessalonians in Nestle-Aland[26]" (79–95), die Studie zur paulinischen Christologie „Paul's Early Christology" (253–284) und insbesondere die umfangreiche Nachzeichnung und kritische Sichtung der neueren Forschungsgeschichte: „Recent Scholarship on the First Letter to the Thessalonians" (3–75). Ein Stellen- und Namensregister erschließt den wertvollen Sammelband.

München Rudolf Pesch

Junod, Eric/**Kaestli,** Jean-Daniel: **L'histoire des Actes apocryphes des apôtres du IIIe au IXe siècle:** le cas des Actes de Jean. – Genève, Lausanne, Neuchâtel: Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 1982. 154 S., kart. sfr. 33.–

Mit diesem Buch wollen die beiden Autoren, exzellent ausgewiesen in der Erforschung der „Welt" der altkirchlichen apokryphen Literatur, in Erfahrung bringen, von wem, zu welchem Zweck und mit welcher Bewertung bis ins 9. Jh. hinein apokryphe Apostelgeschichten (AA), speziell aber die Johannes-Akten (AJ) gelesen worden sind. Das verlangt eine Menge mühseliger philosophischer und historischer Kleinarbeit. Das Ergebnis setzt sich aus ungezählten Befunden, Analysen und Entscheiden zusammen.

Die AJ, im späten 2. Jh. abgefaßt, sind nicht früher als bei Euseb erstmals genannt, über mehr als ein Jh. also nicht bezeugt. Und gerade diese frühesten Umstände spiegeln Typisches der Lektüre-Geschichte, an der den Vf. liegt. Für Euseb gilt bereits das Klischee vom häretischen Charakter der AJ, und zwar primär wegen der Usurpation des Apostelnamens, die von der kirchlichen Tradition und von Stil und Inhalt her als solche identifiziert wird, wobei aber Euseb die AJ höchstwahrscheinlich gar nicht gelesen hat. Und das Schweigen über die AJ im ganzen 3. Jh. wie auch in anderen späteren Epochen oder Regionen bedeutet nicht regelmäßig, daß die AJ jeweils nicht bekannt gewesen und gelesen worden wären, sondern am „offiziellen" Schweigen wird der Interessentenkreis, das Leser-Publikum erkennbar: Die Leser der AJ waren nicht die Theologen der großen Kirchen, bei denen man über lange Zeit keinen Gebrauch der AJ nachweisen kann, weil sie an solchen Schriften keinen Reiz fanden oder sie ablehnten. Das waren aber auch nicht nur gnostische Gruppen (die mit der Interpolation AJ 94–102.109 ihre Spuren in der Akte hinterlassen haben). Die Leser der AJ müssen viele biedere Kirchenchristen mit Lust am erbaulichen Charakter und ohne Verdacht gegen den Inhalt gewesen sein, die selbst freilich nichts Geschriebenes hinterlassen haben. Ab dem 4. Jh. dann sind die AJ im enkratitischen Milieu deutlich nachweisbar, im 5. Jh. in Mönchsgemeinden zu vermuten.

Die Durchmusterung der Fundstellen für die Lektüre der AJ („isolés dans le temps et l'espace") bis zu Photius, bei dem begründeterweise die Untersuchung abgebrochen wird, zeigt auf ihre Weise ein interessantes Stück Kirchengeschichte. Denn in Form der Beurteilung der AA, die also in häretischen, marginalen und katholischen Gemeinschaften interessierten, wurden verschiedene Konflikte ausgetragen, in denen sich typische Positionen spiegeln, die hier aus einer aufschlußreichen, ungewohnten Perspektive in den Blick kommen. Innerhalb der Kirche ist es die Differenz zwischen dem Klerus, der die Lektüre verbietet, und den Gläubigen, die auf die Apostel-Romane lüstern sind. Noch umfassender geht es um die Polarisation von Orthodoxie und Häresie, um die Konkurrenz von „théologie savante" und „foi populaire", von „morale sécularisée" und „l'idéal de perfection" und schließlich auch von „verité historique" und „fiction mésongère". Das Schicksal des Textes war dabei, daß er rezipiert, verworfen oder auch manipuliert wurde. Das Schicksal der AJ ist ein Beispiel für das der AA generell. – Daß die Teilergebnisse unterschiedlich sicher sind, versteht sich bei solcher Spurensuche. Über die AJ selbst, ihren Wortlaut und alle Einleitungsfragen informieren die Autoren in ihrer exzellenten Edition von 1983 (= CChr. SA 1 und 2) (siehe ThRev 81, 1985, 28–31).

Regensburg Norbert Brox

Pfülf, P. Otto S. J.: **Von den Herrlichkeiten der Kirchengeschichte.** Gesammelte Aufsätze 1889–1914. Reprint aus „Stimmen aus Maria Laach". Hrsg. von P. Rhaban Haacke OSB, 1. und 2. Band. – Siegburg: Verlag Franz Schmitt (1984). 1002 und 788 S. geb. zus. DM 190.–

Dem Kirchenhistoriker ist der Jesuit Otto Pfülf vor allem durch die großen Biographien über Kardinal Johannes von Geissel, Hermann von Mallinckrodt oder Bischof von Ketteler bekannt. Er war zweifelsohne ein Meister der kirchengeschichtlichen Darstellung, was seinen Stil und die Quellenverarbeitung angeht. Doch bei manchen seiner Abhandlungen kann sich der Eindruck aufdrängen, P. habe weniger aus den Quellen gearbeitet, als vielmehr die Quellen breit in den Text gestreut. Deutlich ist er der Zeit des Kulturkampfes verhaftet; seine Aufsätze enthalten Seitenhiebe auf die Preußen oder auch auf viele evangelische Theologen seiner Zeit. Wenn P. auch nicht als Polemiker bezeichnet werden kann, so verwirft er oft ganze Epochen und theologische Richtungen pauschal. P. war sich wohl nicht immer bewußt, daß der Historiker nicht Richter ist, sondern die inneren Beweggründe der Menschen aufspüren muß. So schreibt er z. B. über die Bonner kath. theol. Fakultät um die Mitte des 19. Jh.s: „Aber dort herrschte zur Zeit der Hermesianismus, dessen kalter Geist und unkirchliche Richtung seinem (d. h. Kolpings) katholischen Sinn aufs äußerste widerstrebten" (II, 676). Wie Forschungen Heinrich Schrörs zeigen konnten, kann der Hermesianismus nicht in Bausch und Bogen verurteilt werden und schon gar nicht die hermesianischen Pfarrer. Bis in eine neuere Kolpingsbiographie wirken die Ausführungen P.s nach (vgl. ThRev 78 [1982] 388). P. sucht Kirchengeschichte zu treiben, weil er seine eigene Zeit aus dem Lichte der Vergangenheit verstehen möchte. Dadurch kann aber Kirchengeschichte zur apologetischen Disziplin werden. P. schrieb in einer Zeit, in der die Kirche in Deutschland in die Defensive gedrängt war und unter dem Trauma des Kulturkampfes stand. Die Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen einerseits und zwischen Staat und Kirche andererseits wurden nicht selten mit Waffen aus dem Arsenal der Geschichte geführt. Sein großer Artikel „Ein

parteiloses Wort über die Inquisition" (II, 404–429) läßt dies merken. P. führte dort die einzelnen Phasen der Inquisition auf und konnte nachweisen, daß durch die I. auch ein Fortschritt im Rechtsdenken beginnen konnte.

Wenn in unseren Tagen Aufsätze P.s ediert werden, die zunächst in den „Stimmen aus Maria Laach" zwischen 1889 und 1914 erschienen sind, mag dies in erster Linie als Verneigung vor der großen Gestalt Otto Pfülf, dem fruchtbaren Kirchenhistoriker und frommen Spiritual aus dem Jesuitenorden zu werten sein. Der Hrsg. der beiden Bde mag dabei im Sinn gehabt haben, ein kirchengeschichtliches Lesebuch zu veröffentlichen, damit diese theol. Disziplin lebendig vermittelt werden kann. Dies wäre ihm auch gelungen, wenn er zu den einzelnen Abhandlungen P.s heutige Literatur genannt hätte bzw. mittels Anmerkungen Verdeutlichungen angebracht hätte. So ist das Werk ein Reprint, ein Beitrag zur kirchlichen Historiographie. Seit P.s Zeiten haben wir doch einen Fortschritt erlebt bezüglich der Quellenkenntnis!

Negativ zu bewerten ist auch, daß die Quellenhinweise fehlen; so kann der Leser des Reprints die Fundstellen in den „Stimmen aus Maria Laach" nicht finden. Das vielseitige Werk ist in vielen Teilen für uns heute ein Stand der Forschung, der Forschung von 1889–1914.

Das Positive dieser Neuausgabe liegt einmal darin, daß manche Abhandlungen noch heute brauchbar sind, weil sie seit dem ersten Erscheinen wenig Nachfolgeuntersuchungen gefunden haben, z. B. „Die Verehrung des hl. Joseph in der Geschichte" I, 37–81. Dort wird die Rezeption durch die Kirche als wesentliches Moment der Heiligenverehrung beschrieben. Auch ist in vielen Aufsätzen umfangreiches Quellenmaterial mitgeteilt, das nun leichter zugänglich ist.

Da sind auf der einen Seite die fundierten Beiträge zur nordamerikanischen Kirchengeschichte („Erzbischof Mac Hale, ein Vorkämpfer für die christliche Schule" I, 113–160; „Ein großer Gedächtnistag für die Kirche der USA" II, 193–213; „Die neue amerikanische Gnosis: Christian Science" II, 331–373) mit ihren fast ausufernden Quellenauszügen, auf der anderen Seite kann man Einsicht nehmen in Adolf Kolpings Reisebericht über Tirol (II, 670–738), der vieles von der Geistesgeschichte des 19. Jh.s mitteilt und Christian Brentanos Weg zur Kirche mitverfolgen (II, 214–244).

Was den Titel der Aufsatzsammlung „Von den Herrlichkeiten der Kirchengeschichte" angeht, so bleibt festzustellen, daß Kirchengeschichte sicher „herrlich" ist, aber wohl auch den Weg der semper reformanda zu beschreiben hat. Der Hrsg. sieht die Herrlichkeiten als die „mit Gottes Gnade gewirkten guten Werke" (Vorwort): „Die Tiefen sind nur deren Spiegelbild."

Vielleicht lenkt der Titel den heutigen Leser allzu leicht ab von der nur im Glauben auszuhaltenden Spannung, daß Kirchengeschichte letztlich Kreuzestheologie ist, wie Hubert Jedin einmal sagte.

Troisdorf Joseph Overath

Gestalten der Kirchengeschichte, Bd 2. Alte Kirche II. Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz, Makrina u. a., hrsg. von Martin Greschat. – Stuttgart; Verlag W. Kohlhammer (1984). 304 S. geb. DM 79.–

Der 2. Bd der Reihe, die es sich zum Ziel gesetzt hat, bedeutende Persönlichkeiten der Kirchengeschichte von ihren Anfängen bis in die heutige Zeit in ihrem kulturellen und sozialen Kontext darzustellen, hat das bereits in der Rez. zum 1. Bd (cf. ThR 81 [1985] 286) geäußerte Desiderat nach einem die Grundlinien des Vorhabens erläuternden Vorwort nicht erfüllt, so daß es dem Leser überlassen bleibt, dem Sinn der getroffenen Auswahl nachzuspüren.

Der in diesem Bd behandelte Zeitraum erstreckt sich vom Konzil von Nicaea (325) bis zum Ausgang der lateinischen und griechischen Patristik. Neben hervorragenden Theologen wie den 3 Kappadokiern, Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, Ambrosius von Mailand, Augustinus, Johannes Chrysostomus, Hieronymus, Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Cyrus und Maximus Confessor, stehen römische Kaiser mit entscheidendem Einfluß auf die kirchengeschichtliche Entwicklung im Blickfeld: Theodosius der Große und Justinian I. Aber auch Gestalten, die im allgemeinen wenig Beachtung finden, obwohl sie durch ihre Taten und Gedanken Impulse für die Mission und die weitere theologische Fragestellung gaben, werden dem Leser vor Augen geführt: Wulfila, Nestorius und Cyrill von Alexandrien. Als Vertreter der asketischen Bewegung, deren Bedeutung für diese Epoche sehr hoch einzuschätzen ist, werden Makrina und Martin von Tours beschrieben.

Äußerst merkwürdig ist es jedoch, daß die Alte Kirchengeschichte des Westens mit Boethius endet, während Benedikt von Nursia, der zur Zeit des im nachfolgenden Kapitel behandelten Kaisers Justinian wirkte, den Bd 3 Mittelalter eröffnet. Bei allem Verständnis für die Schwierigkeit, die der Diskussion des Übergangs von der Spätantike zum Mittelalter innewohnt, erscheint mir die zwischen Boethius und Benedikt vorgenommene Zäsur als zu willkürlich gewählt.

Den Schlußpunkt der griechischen Patristik bildet Johannes von Damaskus, der durch seine bedeutende Sammlung der Väterzitate als Bewahrer der Orthodoxie in die Geschichte einging.

Wie bereits im 1. Bd haben in- und ausländische Spezialisten mit großer Sorgfalt die Portraits der einzelnen historischen Persönlichkeiten gezeichnet. Hervorzuheben sind die realistische Charakterisierung des Martin von Tours und die gute Beurteilung seines Biographen Sulpicius Severus (L. Goosen, 87–99), sowie die nüchterne Betrachtung des Nestorius (G. Podskalsky, 215–225) und die Schilderung seines Gegenspielers Cyrill von Alexandrien, die auch seine charakterlichen Schwächen nicht verschweigt (H.-J. Vogt, 227–238).

Dennoch geben einige Stellen Anlaß zur Kritik.

So erhebt sich die Frage, ob das Konzil von Konstantinopel (381) wirklich gegen den Widerstand Roms ökumenische Geltung erlangt hat. Zwar behaupteten Leo I. (ep. 106,5) und Gregor I. (ep. 34), daß Rom die Kanones von Konstantinopel nicht mitgeteilt worden seien, dennoch betonte Gregor I. (ep. 4,25), er wolle die 4 Konzile (Nicaea, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon) so annehmen und verehren wie die 4 Bücher des Evangeliums (W. D. Hauschild, 17).

Bedingt durch die Tatsache, daß sich das Leben Makrinas (F. van der Meer, 37–47) nur aus 2 Schriften ihres Bruders Gregor von Nyssa erheben läßt, ergeben sich Überschneidungen mit dem Lebensbild Gregors (E. Mühlenberg, 49–62).

Die Schwierigkeiten und Auseinandersetzungen, die die östliche Kirche vom Konzil von Nicaea bis zum Konzil von Konstantinopel erschütterten, werden nur unzureichend mit dem Satz umschrieben: „seine (des Arius) Anhänger tauchten als Arianer immer wieder auf" (G. Haendler, 68).

Dem gegen Studer (Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus, Ettal 1956) erhobenen Einwand, er gehe von einem unöstlichen Theologieverständnis aus (A. Kallis, 291), ist zu entgegnen, daß dieser die Arbeitsweise des Johannes durchaus im Rahmen der traditionsgebundenen Theologie der byzantinischen Zeit und ihrer historisch-politischen Bedingtheiten sieht (10–11). Außerdem stimmt Kallis (300) mit Studer (129) in der Beurteilung des Hauptwerkes des Johannes, der „Quelle des Wissens", überein. Beide betonen nämlich, Johannes habe mit seinem Werk die wichtigste Synthese dieser Art geschaffen und überrage die Autoren seiner Zeit.

Trotz dieser Bemerkungen stellt der vorliegende Bd einen gelungenen Versuch dar, interessierten Kreisen die hervorragenden Persönlichkeiten der Alten Kirche nahezubringen.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Gestalten der Kirchengeschichte, Bd 11: Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Hrsg. von Martin Greschat. – Stuttgart: Kohlhammer (1985). 276 S., 6 S. Abb., geb. DM 89.–

Bd 12: Das Papsttum II. Vom Großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Hrsg. von Martin Greschat. – Stuttgart: Kohlhammer (1985). 348 S., 14 S. Abb., geb. DM 89.–

Das Papsttum ist – wie Georg Schwaiger in seinem Einleitungskapitel sagt – eine der faszinierendsten Erscheinungen in der Geschichte der Kirche. Von dort her ist es verständlich, daß gerade in unseren Tagen, angesichts von Päpsten wie Johannes XXIII. und Johannes Paul II., auch die Geschichte des Papsttums ein starkes Interesse findet. Die Zahl der neueren und neuesten Veröffentlichungen über die Geschichte der Päpste ist groß, angefangen von wissenschaftlichen Monographien bis zu Darstellungen, die sich an weitere Kreise wenden. Die Fülle dieser Literatur wird jetzt noch bereichert durch die von Martin Greschat hg. Reihe „Gestalten der Kirchengeschichte", in der die Bd 11 und 12 Gestalten der Papstgeschichte gewidmet sind.

Einleitend berichtet G. Schwaiger allgemein über das Papsttum in der Geschichte. Es folgt ein Überblick über das Papsttum in den ersten drei Jahrhunderten von N. Brox. J. Speigl würdigt die Päpste der Reichskirche des 4. und frühen 5. Jh.s. P. Stockmeier stellt die Gestalt Leos des Großen heraus. G. Haendler berichtet über das Papsttum unter gotischer und byzantinischer Herrschaft. G Jenal würdigt die Bedeutung Gregors des Großen, der als Seelsorger und Prediger dargestellt wird. H. H. Anton berichtet über die Geschichte des Papsttums seit der byzantinischen Vorherrschaft bis zum Bund mit den Franken. J. Fried informiert über die Päpste im Karolingerreich, H. Zimmermann über die Päpste des „Saeculum Obscurum". F.-J. Schmale erörtert die Anfänge des Reformpapsttums. H. Fuhrmann zeichnet ein aufschlußreiches Bild Gregors VII. F.-J. Schmale würdigt das Papsttum im Zeitalter von Bernhard von Clairvaux. F. Kempf skizziert die Gestalt Innozenz III. O. Engels liefert einen Überblick über das Papsttum von den Staufern bis zu den Anjou. Coelestin V., der „Engelspapst", wird von Peter Herde gewertet. T. Schmidt behandelt Bonifaz VIII. Die Päpste in Avignon werden von K. Hausberger dargestellt. J. Köhler berichtet über die Päpste des Großen Abendländischen Schismas. R. Reinhardt würdigt Martin V. und Eugen IV. Die Päpste der Renaissance werden von A. A. Strnad vorgestellt. E. Iserloh schildert die Päpste der Reformationszeit von Leo X. bis zu Pius IV. Die Päpste der Katholischen Reform skizziert G. Schwaiger. J. Gelmi behandelt die Päpste im Zeitalter der Vormachtstellung Frankreichs von Alexander VII. bis Innozenz XII. H. Raab würdigt die Päpste des 18. Jh.s von Clemens XI. bis Clemens XIV. und liefert in einem weiteren Kapitel ein eindrucksvolles Bild von Pius VI. und Pius VII. Die Päpste im Zeitalter der Restauration werden

von R. Lill dargestellt. Der Pontifikat Pius IX. wird von K. Schatz gewürdigt. Der Beitrag über Leo XIII. stammt von O. Köhler. Pius X. wird in seiner Bedeutung von E. Weinzierl gewürdigt. Benedikt XV. und seine Friedenspolitik stellt G. Schwaiger heraus. Die Gestalt Pius XI. wird von E. Iserloh eindrucksvoll geschildert. Im Beitrag über Pius XII. von G. Schwaiger heißt es, daß in seinem Pontifikat die moralische Autorität des Papsttums bemerkenswert anstieg. Johannes XXIII. hat nach A. Lindt ein weltoffenes Verständnis des Papsttums vorgelebt. Über Paul VI. meint G. Schwaiger mit Recht, daß er unter der Last seines Amtes schwer getragen habe. Die Information über Johannes Paul II. stammt von D. Seeber, der seine antirömischen Affekte nicht verschweigt.

Eine Papstliste schließt das Werk ab. Die Beiträge sind verständlicherweise von unterschiedlicher Qualität. Es erübrigt sich hier Korrekturen anzuführen. Auch der Umfang der einzelnen Beiträge entspricht nicht immer der Bedeutung der behandelten Päpste. So wird Papst Martin V. auf 18(!) Zeilen abgehandelt, der Reformpapst Hadrian VI. wird auf 2 Seiten vorgestellt. Den Päpsten von Hilarius bis Pelagius II., d. h. 20 Päpsten und 130 Jahre Papstgeschichte, werden 11 Seiten zugebilligt.

Die Literaturauswahl bei den einzelnen Beiträgen differiert stark. Trotzdem bietet das Werk insgesamt eine gute Einführung in die Geschichte der Päpste und bringt hervorragende Gestalten des Papsttums einem weiteren Kreis näher.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Schreiber, Hermann: **Geschichte der Päpste.** – Düsseldorf, Wien: Econ Verlag (1985). 384 S. geb. DM 48.–

Der Verfasser der vorliegenden Papstgeschichte, ein „Erfolgsautor" – so der Klappentext – veröffentlichte eine Reihe von guten Sachbüchern und schildert hier 2000 Jahre Papstgeschichte. Die Erschütterung über den Tod von Johannes Paul I. und die Begeisterung, die seinem Nachfolger vielerorts entgegenbracht werde, zeigen nach Schreiber deutlicher als viele andere Zeichen, daß das Papsttum heute wieder zu einer Institution geworden ist, die moralischen Anspruch in politische Autorität ummünzen kann. Das Buch ist flüssig geschrieben, hat keine wissenschaftlichen Ansprüche, sondern ist für weitere Kreise gedacht.

Die Aussagen des Verfassers sind an manchen Stellen zu berichtigen.

So schreibt er über die Papstgeschichte von Pastor, sie sei ursprünglich in 4, in neueren Ausgaben in 16 Bänden erschienen. Dieses Urteil läßt vermuten, daß der Autor die „Geschichte der Päpste" von Pastor nicht eingesehen hat. Seine Quellen sind zum Teil zweitrangig. Eine Reihe von Korrekturen wären in seiner 2. Auflage vorzunehmen. Nur einige Beispiele: S. 240 spricht er noch von einem „Thesenanschlag" Luthers. S. 241 behauptet er, der Gedanke der regelmäßigen Berufung der Konzilien (alle 5 Jahre!) gehe auf Gregor VII. zurück! S. 256 heißt es, daß Papst und Kardinäle das Trienter Konzil nach Bologna verlegten. S. 92 kann man lesen, daß das Verbot der Gesellschaft Jesu nach 100 Jahren wieder aufgehoben wurde. S. 342: Jedin war nicht Freiburger, sondern Bonner Kirchenhistoriker. S. 346 spricht er von dem Streit zwischen den konservativen Kirchenhistorikern und den Jesuiten, die beschuldigt worden seien, bei der Bibelforschung moderne bis naturwissenschaftliche Methoden eingesetzt zu haben. S. 358: Der Titel der Sozialenzyklika „Laborem exercens" wird falsch zitiert und in das Jahr 1982 verlegt.

Wenngleich sich die Darstellung weithin um Objektivität bemüht, so finden sich in ihr einige wenig verständnisvolle und historisch unbegründete Urteile.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Brennecke, Hanns Christof: **Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II.** Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337–361). – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1984. XI, 400 S. (Patristische Texte und Studien, Bd 26), geb. DM 108.–

Sowohl kirchenpolitisch als auch theologisch ist das 4. Jh. eine unruhige Zeit. Unter Konstantin wird das Christentum zur ‚religio licita', unter Theodosius zur Staatsreligion. Theologisch ist das 4. Jh. vor allem von zwei Fragen bestimmt: der Homousie des Sohnes in Auseinandersetzung mit dem Arianismus und Neusabellianismus und der Homotie (Homousie) des Geistes in den pneumatomachischen Streitigkeiten. Auf zahlreichen Synoden nach Nikaia nahmen sowohl westliche als auch östliche Bischöfe immer wieder Stellung zur Frage nach dem Verhältnis von Vater und Sohn, bis schließlich das Konzil von Konstantinopel (381) in seinem Bekenntnis das nizänische Credo aufnahm und vor allem pneumatologisch erweiterte.

Es ist das Verdienst des Vf.s, daß er aus dieser nur schwer durchschaubaren Zeit 20 Jahre genau beleuchtet hat: 341 (Antiochenische Kirchenweihsynode) bis 360/61 (Synode von Paris). Das Ziel seiner Untersuchung besteht darin, die kirchenpolitische Stellung des Hilarius während der Zeit seines Exils in Phrygien (356–360) darzustellen. In der Forschung wurde Hilarius immer wieder als Widersacher gegen die proarianische Kirchenpolitik des Kaisers Konstantius II. gesehen. Dabei stützte man sich besonders auf seine Spätschrift ‚Contra Constantium'. Doch da nach Vf. diese Schrift des Hilarius erst unter der Regierung Julians entstand, geht es ihm bei der Bischofsopposition gegen Konstantius II. vor allem um den Liber primus adversus Valentem et Ursacium, dessen Fragmente in den Collectanea antiariana Parisina (CSEL 65, Feder) erhalten sind.

In der kritischen Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung über diese Aktenzusammenstellung des Hilarius zum Fall der arianisch eingestellten Bischöfe Valens von Mursa und Ursacius von Singidunum (Belgrad) ist die Mitte der Arbeit zu erblicken, die 1980 als Diss. von der evang.-theol. Fakultät der Univ. Tübingen angenommen wurde.

Da Hilarius in den historischen Fragmenten bis auf die Synode von Serdika (342) zurückgreift, wird im 1. Teil (1–195) die Zeit zwischen der antiochenischen Kirchweihsynode (341) und der Synode von Mailand (355) untersucht. Diese Zeit ist wesentlich von der Auseinandersetzung um Athanasius bestimmt. So bildet nach Ansicht des Vf.s der 1. Teil eine chronologische Fortsetzung der Athanasiusstudien von E. Schwartz (XV).

In sorgfältiger quellenkritischer Analyse werden die einzelnen Synoden zwischen 341 und 355 dargestellt.

Von den vier Formeln der antiochenischen Kirchweihsynode gilt die sog. zweite Formel als die eigentlich theologische. Ihr wendet Vf. besondere Aufmerksamkeit zu (9–14). Der theologische Gegensatz zwischen Athanasius und den Vertretern der in Antiochia formulierten Theologie liegt darin, „daß Athanasius in der Auseinandersetzung mit dem Arianismus – wohl unter dem Einfluß Markells – eine Einhypostasentheologie vertrat . . ., während die in Antiochia versammelten Bischöfe – und mit ihnen wohl die Mehrheit des orientalischen Episkopats – an der tradierten . . . Dreihypostasentheologie festhielten, die aber von den vier Formeln von Antiochia expressis verbis nur in Ant II vorkommt" (15).

Ausführlich setzt sich Vf. mit der Synode von Serdika auseinander (17–64). Das Datum wird auf Herbst 342 bestimmt. Die Synode war ein Fehlschlag; zu gemeinsamen Beratungen westlicher und östlicher Bischöfe kam es nicht. Vf. beschäftigt sich auch mit Kanon III der Synode, in dem es um die Möglichkeit der Appellation an den römischen Bischof gegen ein als falsch empfundenes Synodalurteil geht. Äußerst sorgfältig werden die Folgen der Synode von Serdika dargestellt und die Usurpation des Magnentius (46–90). Es folgt die Synode von Sirmium (351): „Die sirmische Synode von 351 hatte das eine Anliegen, Photin abzusetzen, diese Absetzung theologisch zu begründen und gleichzeitig eine Bestimmung des eigenen theologischen Standortes zu geben. Wie die gemäßigten orientalischen Synoden seit 341 weiß sich auch diese Synode in Kontinuität zu Nizäa, was sie durch die Übernahme der nizänischen Anathematismen in ihre theologische Erklärung zum Ausdruck bringt. Die Bischöfe beharren auf der Mehrhypostasentheologie und einer Unterordnung des Sohnes unter den Vater, vermeiden aber möglichst dem Abendland anstößige Formulierungen" (104f).

Nach einem Kap. über den Beginn neuer Auseinandersetzungen zwischen Athanasius und Konstantius (108–132) folgt die Darstellung der Synode von Arles (353) und des Konzils von Mailand (355). Es gelingt Vf., diese in ihren Einzelheiten verworrene Geschichte aufzuhellen. Hier findet sich auch eine sorgfältige Rekonstruktion des Konzils von Mailand aus den erhaltenen Quellen (168f). Im Zusammenhang mit der Synode von Mailand wird auch der Frage nachgegangen, ob Eusebius von Vercellae dort das Bekenntnis von Nikaia vorgelegt habe. Vf. ist der Meinung: „Ein Exemplar des Nizänum ist . . . aller Wahrscheinlichkeit nach den Mailänder Synodalen nicht zur Unterschrift vorgelegt worden. Erst auf der Synode von Alexandria im Jahre 362 wird das Nizänum durch einen Synodalbeschluß für verbindlich erklärt" (182).

Immer wieder zeigt sich im 1. Teil der Arbeit, daß die politische Sache im Fall des Athanasius (Hochverrat) mit der theologischen Frage nach der Stellung des Sohnes zum Vater verbunden wird. Dieser 1. Teil diente dem Anliegen, die Bedeutung des Hilarius von Poitiers und der Bischofsopposition gegen Konstantius II. vorzubereiten. Denn nach Mailand gilt: „Für die theologische und kirchenpolitische Entwicklung – und es erscheint hier wichtig, die Bedeutung beider Aspekte zu sehen – wird für beinahe ein Jahrzehnt im Abendland der uns sonst kaum bekannte Hilarius, Bischof von Poitiers in Aquitanien, zur beherrschenden Gestalt" (195).

Der 2. Teil: „Hilarius von Poitiers und Konstantius II. Von der Mailänder Synode (355) bis zum Tode Kaiser Konstantius' II. (361)" (197–367) beginnt mit einer Beschreibung der politischen und theologischen Lage Galliens nach der Synode von Mailand. Eingehend setzt sich Vf. mit der Frage auseinander, ob es nach 355 einen organisierten Widerstand gallischer Bischöfe unter Führung des Hilarius gegen die Kirchenpolitik des Konstantius gab (210–222). Gegen eine weit verbreitete Meinung kommt Vf. zu dem Ergebnis: „Ein organisierter Bischofswiderstand der gallischen Bischöfe unter Führung des Bischofs von Poitiers nach den Ereignissen der Mailänder Synode und vor allem gegen das Edikt von Arles/Mailand kann . . . nicht als wahrscheinlich angenommen werden. Erst nach der Absetzung und Verurteilung des Hilarius im Jahre 346, vielleicht sogar erst nach der Aufforderung, die zweite sirmische Formel vom Sommer 357 zu

unterschreiben, die auch die Mehrheit der orientalischen Bischöfe nicht gewillt war hinzunehmen, haben gallische Bischöfe in Gemeinschaft mit dem im Exil lebenden Hilarius von Poitiers und sicher auf seinen Rat hin sich von dem gallischen Vertreter der kaiserlichen Kirchenpolitik, Saturnin von Arles, getrennt und sind so in Opposition zur Kirchenpolitik des Konstantius getreten" (221f).

Hilarius wird 356 von der Synode von Béziers als Bischof von Poitiers abgesetzt und durch ein kaiserliches Urteil in die Verbannung nach Kleinasien geschickt. Gegen die weit verbreitete Meinung, daß Hilarius sich auf der Synode von Béziers geweigert habe, die Verurteilung des Athanasius zu unterschreiben und deshalb wegen des Bekenntnisses zum nizänischen Glauben – zwar nicht dem Wortlaut (vgl. Syn. 91), aber dem Inhalt nach – verbannt worden sei, stellt Vf. heraus, daß es bei der Absetzung und Verbannung des Bischofs von Poitiers um politische Motive ging: „Zu Beginn des Jahres 356 . . . scheint irgend jemand den Bischof der militärisch und wirtschaftlich wichtigen aquitanischen Stadt Poitiers, den aus der Oberschicht seiner Heimatstadt stammenden Hilarius, bei Julian politisch denunziert zu haben . . . Es erscheint nicht ganz unwahrscheinlich, daß es sich um den Vorwurf der Konspiration mit Silvanus gehandelt hat" (239f).

Das Herzstück des 2. Teils bildet die Rekonstruktion und Datierung des sog. Liber I adversus Valentem et Ursacium. Es ist erhalten in den historischen Fragmenten des Hilarius, die Feder ‚Collectanea antiariana Parisina' nannte. Überlieferung und Forschungsstand dieser Sammlung werden ausführlich dargestellt. Die zu Anfang des Jh.s viel diskutierte Frage, welche der drei sirmischen Formeln Liberius unterschrieben habe, wird vom Vf. wieder aufgenommen, da sich vier Exilsbriefe des Papstes Liberius in den Collectanea antiariana Parisina befinden. Bisher war die fast einhellige Meinung, daß Liberius im Frühjahr 357 die erste sirmische Formel von 351 unterschrieben habe (275). Vf. gelangt zu dem Ergebnis, daß Liberius im Exil in Beröa die zweite sirmische Formel unterschrieben hat, die Hilarius ‚perfidia' oder ‚blasphemia' nennt.

Auch in der Datierung des Liber I adversus Valentem et Ursacium geht Vf. neue Wege. Feder hatte den Liber I in das Jahr 356 datiert, unmittelbar nach der Synode von Béziers. Nach Vf. kann dieses Werk wahrscheinlich erst im Herbst 357 nach der zweiten sirmischen Formel entstanden sein (310). Daran schließt sich eine genaue Beschreibung der dritten sirmischen Synode und ihrer theologischen Formel an, die Hilarius die Blasphemie von Sirmium nennt (Syn. 11). Ergebnis: „Da es (= das sirmische Manifest) keine der in Nizäa verurteilten arianischen Kernsätze enthielt, auch die anhomöische Theologie in keiner Weise aufgenommen hatte, konnte man die Formel im Westen unmöglich als ‚arianisch' ansehen" (322).

Es folgt schließlich die Rekonstruktion des Liber I adversus Valentem et Ursacium. Da Vf. durch die genaue Untersuchung der Fragmente des Hilarius zu dem Ergebnis gelangt, daß der Liber I auch die Liberiusbriefe enthalten haben muß – in Feders Ausgabe (CSEL 65, 191f) gehören sie zum Liber II –, ergibt sich auch eine Neueinteilung (326–331; die Neueinteilung ganz kurz: 326, Anm. 372). Die Absicht dieser Schrift wird folgendermaßen bestimmt: „Der Liber primus adversus Valentem et Ursacium erweist sich . . . als ein Mahn- und Informationsschreiben an die weitgehend weder mit den Hintergründen der Verurteilung des Athanasius noch mit denen der theologischen Kontroversen vertrauten gallischen Bischöfe" (331).

Da Hilarius im Exil die Theologie der Homöusianer kennenlernte, unternahm er vor allem im Liber de Synodis (358/59) einen – letztlich zu seiner Zeit vergeblichen – Versuch, Homousianer und Homöusianer zu einer Koalition zu vereinen im Hinblick auf die Reichssynode von Rimini/Seleukia (359).

Es folgt eine Darstellung der Rückkehr des Hilarius nach Gallien und eine kurze Auseinandersetzung mit seiner Schrift Contra Constantium (erst 360/61 in Gallien entstanden!) und mit dem Liber II adversus Valentem et Ursacium. Nach Vf. ist er – gegen Feder – erst 360 entstanden, vielleicht nachdem Hilarius Konstantinopel verlassen hatte (364).

Der Schluß (368–371) faßt das Ergebnis so zusammen: „Die Opposition gegen die Kirchenpolitik des Konstantius erweist sich . . . nie als grundsätzlich. Sie ist von Anfang an eingebettet in die Kämpfe verschiedener kirchlicher Parteien untereinander. Bei allem persönlichen Mut und großer Risikobereitschaft einiger Beteiligter fehlt dieser Opposition ganz die ekklesiologische Dimension. Bischöfe opponieren gegen Konstantius nicht wegen seines Anspruchs, die Kirche total zu regieren, sondern weil er im Moment eine als häretisch geltende Gruppe bevorzugt oder unterstützt. So ist diese Opposition vielfach mit dem Versuch verbunden, ihn auf die eigene Seite zu ziehen. Der Kampf gegen den Kaiser wird so eigentlich zum Kampf um den Kaiser. Opponiert wird nur gegen den häretischen Kaiser; der totale Machtanspruch des orthodoxen Kaisers wird nie in Frage gestellt . . . In das Bild dieses noch völlig unreflektierten Verhältnisses zwischen Staat und Kirche paßt bei aller Großartigkeit seiner theologischen und kirchlichen Anliegen auch Hilarius von Poitiers. Die Position des Kaisers in der Kirche hat er bei aller Opposition gegen dessen Einzelentscheidungen nie in Frage gestellt" (369f).

Vf. legt eine wichtige Arbeit zur Geschichte des 4. Jh.s vor. Der bisherige Forschungsstand wird einer kritischen Prüfung unterzogen. Bei den genannten Neudatierungen und Neuerkenntnissen wird lange abgewogen und behutsam, aber doch entschieden die eigene Meinung vorgetragen. Es wäre nun wichtig, daß über manche umstrittene Fragen (z. B. der Fall des Liberius; Inhalt des Liber I adversus Valentem et Ursacium) eine genaue Auseinandersetzung mit den Thesen des Vf.s einsetzt.

Die eigentlich theologischen Fragen kommen in der Arbeit oft zu kurz. Nur ein Beispiel: Mit Recht erwähnt Vf. den vielzitierten Satz des Hilarius: „fidem Nicaenam numquam nisi exsulaturus audivi" (Syn. 91). Erst als Hilarius 356 ins Exil geschickt wurde, hat er das Bekenntnis von Nikaia kennengelernt. Doch dieser Satz müßte ergänzt werden durch drei Stellen aus dem früher entstandenen Matthäuskommentar (in Mt 31,3; 12,18; 11,9), die durchaus eine Kenntnis des Arianismus verraten. Dann gilt nicht mehr uneingeschränkt die Meinung des Vf.s, die sich wohl auf De Synodis bezieht: „Mit keinem Wort erwähnt er (= Hilarius) tiefere Einblicke in die theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen vor seiner Verbannung nach Asien" (217). Auch die Frage nach homöusianischer Theologie in De Trinitate (345) müßte noch einmal genauer untersucht werden.

Vf. bezeichnet seine Arbeit als „durch das übergeordnete Thema einander verbundene Studien zu den Überlieferungen der Jahre 340 bis 361" (XX). Der Charakter dieser Studien bringt es mit sich, daß oftmals das übergeordnete Thema: die Bischofsopposition gegen Konstantius II. in den Hintergrund tritt. Doch dafür werden dem Historiker und Dogmengeschichtler Fragen vorgelegt, die immer noch auf eine befriedigende Lösung warten.

Freiburg Michael Figura

Klemens von Alexandrien: Welcher Reiche wird gerettet werden? Deutsche Übersetzung von Otto Stählin. Bearb. von Manfred **Wacht**. – München: Kösel-Verlag (1983). 96 S. (Schriften der Kirchenväter Bd 1) kart. DM 14.80

Salvian von Marseille. Des Timotheus vier Bücher an die Kirche. Der Brief an den Bischof Salonius. Deutsche Übersetzung von Anton Mayer. Bearb. von Norbert **Brox**. – München: Kösel-Verlag (1983). 176 S. (Schriften der Kirchenväter Bd 3) geb. DM 20.50

Beide altchristlichen Autoren bemühen sich je in ihrer Zeit um Probleme zu dem Thema Christsein und Reichtum. Nach der Verlagswerbung macht diese neu eröffnete Reihe ausgesuchte Texte der Kirchenväter, „ergänzt durch einen ausführlichen Kommentar", wieder zugänglich. Beide Bände sind nach folgendem Schema eingerichtet:

Zunächst kommt der einschließlich der Anmerkungen unverändert übernommene Text der Köselschen Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe. Jeweils am Rande der übernommenen Übersetzungen findet sich gelegentlich ein Hinweiszeichen, das im Falle des Klemens von S. 91–92 und im Falle des Salvian von S. 164–169 kleine Modifizierungen der im laufenden Text abgedruckten Übersetzung vorschlägt. Der bekannten Übersetzung aus den vierziger Jahren schließen sich „Erläuterungen zum Autor und zum Text" an, bei Klemens von S. 65–90 und bei Salvian von S. 134–161. Das jeweils anschließende Literaturverzeichnis bringt für Klemens 8 Titel, für Salvian 5 Titel. Den Abschluß bildet ein Bibelstellenregister, das bei Salvian durch ein Sach- und Namenregister erweitert ist.

Wer in den „Erläuterungen" eine einigermaßen befriedigende Quelleninterpretation sucht, findet sich enttäuscht. Weder die Interpretation aus dem Autor selbst, noch der Versuch, den altchristlichen Verfasser in sein literarisches und historisches Ambiente einzuordnen, geht über die üblichen und bekannten Allgemeinplätze hinaus. Es ist zutreffend festgestellt: „Bereitliegendes philosophisches Material und eine von der Philosophie vorgegebene Problemlösung wird von Klemens gerne aufgegriffen mit dem Ziel, seine Ansicht argumentativ und vernünftig zu vertreten." Hilfreicher als diese Selbstverständlichkeit vorzuführen wäre es gewesen, der Frage nachzugehen, wie auf der Folie seiner speziellen christlichen Gnosis die bedeutsamen Fragen des Christen um Vermögen und Besitz beantwortet werden.

Salvian, der auch der Jeremia des 5. Jh.s genannt wird (vgl. A. W. Ziegler: Stimmen aus der Völkerwanderung. Regensburg 1950, 80), erwies sich als scharfer Kritiker des ihm bekannten Christentums. Sein Werk „Ad Ecclesiam sive Adversus avaritiam" (vgl. Sources chrétiennes, 176), wohl 435 verfaßt, wirkt ohne den zeitgenössischen Kontext isoliert und arg radikal. Diesen zeitgeschichtlichen Kontext würden die 8 Bücher „De gubernatione Dei" herstellen, ein kulturgeschichtliches Quellenwerk ersten Ranges. Hier wird das entsetzliche Elend der Völkerwanderung drastisch vor Augen geführt und dadurch die Propagierung harter Lösungen durch Salvian erst verständlich. Nachdem aber im Gegensatz zur zweiten Köselschen Reihe das Hauptwerk (De gubernatione Dei) Salvians aus dem Jahre 440 nicht mit abgedruckt wurde, ist der Versuch zu einer „Theologie der Armut und Armenhilfe", wie er in den Erläuterungen zum Text ohne Bezug auf „De gubernatione Dei" vorgenommen wurde, eine über Salvian hinausgehende Radikalisierung und Vereinseitigung. Unbewiesene Pauschalurteile des Kommentators zu Salvian wie: „Das Kirchenvolk ist aber identisch mit der spätrömischen Gesellschaft, der, wie einmal jemand geschrieben hat, das Christentum in ethischer Hinsicht ‚kaum die Haut geritzt' hat" (154), sind die Folge dieser isolierten Textanalyse. Wer der Urheber des saloppen Zitats ist, erfährt der Leser nicht.

Verbleibt die Frage nach dem Sinn der neuen-alten Reihe. Dieser liegt sicherlich in der Tatsache, in einer Zeit der immer mehr schwin-

denden Fähigkeiten zur Lektüre altsprachlicher Texte auf das kostbare Erbe der Väter aufmerksam zu machen. Freilich bleibt der Zweifel, ob dies nicht adäquater erfolgen könnte.

Augsburg Wilhelm Gessel

Hieronymus, Briefe über die christliche Lebensführung. Dt. Übers. von Ludwig Schade. Bearb. von Johannes B. Bauer. – München: Kösel (1983) 191 S. (Schriften der Kirchenväter; Bd 2) geb. 22.30 DM

Ephraem der Syrer, Reden über den Glauben. Ausgewählte Nisibenische Hymnen. Dt. Übers. von Sebastian Euringer u. Adolf Rücker. Bearb. von Winfrid Cramer. – München: Kösel (1984), 161 S. (Schriften der Kirchenväter; Bd 10) geb. 22.80 DM

Sieht man einmal von Augustinus ab, wird man sagen können, daß es im deutschen Sprachraum an wohlfeilen brauchbaren Übersetzungen aus der Zeit der Alten Kirche mangelt. So war die Ankündigung, daß eine neue Schriftenreihe erscheinen werde, die diesen Mißstand wenigstens teilweise beheben sollte, zu begrüßen. Allerdings zeigte sich, daß zwar die Begleittexte (Erläuterungen zum jeweiligen Autor und Text, Bemerkungen zur Übersetzung und Literaturhinweise) neu erstellt waren, nicht jedoch – und dies ist wohl der Kern – die Übersetzungen. Vielmehr wurden die vorliegenden Übersetzungen der BKV nachgedruckt. Nun wird niemand die Verdienste dieser Reihe, deren Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte es lohnte, einmal ausführlich nachgezeichnet zu werden, bestreiten wollen und können. Aber es ist wohl auch kein Geheimnis, daß die Übersetzungen beileibe nicht immer fehlerfrei sind und ihr Deutsch bisweilen schon mit der Patina des Altehrwürdigen überzogen ist. Wollte man dies noch hinnehmen, so wiegt der Einwand schwerer, daß auch die Arbeit an textkritischen Editionen weitergegangen ist und manche Übersetzungen allein deswegen überholt sind. Diesem Umstand wird in der vorliegenden Reihe durch die Bemerkung zur Übersetzung Rechnung getragen, deren Aufgabe es in vielen Fällen ist, Errata anzuzeigen und zu berichtigen.

Gelinde machen sich diese Probleme bei dem Bändchen mit Briefen des Hieronymus bemerkbar. Die Übersetzung von L. Schade ist einigermaßen genau und lesbar. Ob man allerdings für den gelehrten Bibelwissenschaftler mit dieser Auswahl aus seinen Werken zum Thema ‚Christliche Lebensführung' neues Interesse wecken kann, ist zweifelhaft. Selbst wenn das Motto des Jugendkonzils von Taizé 1975 „Meditation und Engagement" lautete und es auch sonst einen starken Zug zur Spiritualität gibt, wie der Bearbeiter J. B. Bauer meint (5), bleibt es doch mehr als fraglich, ob diese Briefe in jenem Kontext rezipierbar sind. Daß sie als Zeugnisse der Geschichte der Askese von hohem Wert sind, ist unbestritten, nur wird dieser Stellenwert nicht verdeutlicht. Wenn solche Briefe – insbesondere ep. 107 – heute vorgelegt werden, bedarf es einer ausführlichen Erläuterung zur Askesebewegung zur Zeit des Hieronymus und dessen bedeutende Rolle darin. Vor allem die zeitbedingte Bewertung von Sexualität und Ehe müßte problematisiert werden, um ein ansatzweises Verstehen des Rigorismus des Hieronymus zu sichern. Bei dieser Auswahl und bei der geringen Aufarbeitung der Probleme, die sie aufwirft, sei die Frage erlaubt, an welche Leser man bei den „Schriften der Kirchenväter" gedacht hat. Denn den vorliegenden Band wird wohl nur der mit wirklichem Gewinn lesen, der um die damaligen Diskussionen und Bestrebungen und auch um den doch recht eigenwilligen Charakter des Mannes und Schriftstellers Hieronymus weiß. Die ein wenig vereinfachende und in diesem Rahmen notwendig kurze Lebensbeschreibung (159–166) vermittelt dieses Wissen nicht.

Alle obengenannte Mängel treffen nun auf die Übersetzung von Ephraem zu. Eine fortlaufende Lektüre der ‚Reden über den Glauben' ist kaum möglich, da man immer wieder die Berichtigungen, die W. Cramer verzeichnet, aufschlagen muß. Bei diesem Bd fragt man zu Recht, warum er überhaupt in die Reihe aufgenommen wurde, da ja von E. Beck nicht nur Übersetzungen in CSCO vorliegen, sondern auch eine kleine Auswahl dieser Übersetzungen des anerkannten Ephraemforschers, die leicht zugänglich ist (Trier 1967).

Aber es komme der Bearbeiter, W. Cramer, selbst zu Worte. Es „. . ., sei hier der Hinweis erlaubt . . ., wie irreführend antiquierte Übersetzungen sich auf die Erschließung des Denkens und der Theologie Ephraims auswirken können. Diese Gefahr besteht auch bei der Benutzung der hier abgedruckten Texte". (150; s. auch die Bemerkungen S. 6). Ob man dann nicht besser gleich auf sie verzichtet hätte? Denn die Lesehaltung, die hier verlangt ist, nämlich fast ständig vom Text in die Berichtigungen und Erläuterungen zu wechseln, stellt die Geduld des Lesers auf eine harte Probe und versperrt den Weg zu den Gedanken des syrischen Theologen, zu denen man aufgrund ihrer relativen Fremdheit überhaupt nur schwer Zugang findet. Diese Mängel sind auch nicht durch eine noch so gute Bearbeitung ausgleichbar.

Hier sollte kein Gesamturteil über die Reihe ‚Schriften der Kirchenväter' gefällt werden. Ihr Anliegen ist von großer Berechtigung, wenn man denn nicht Gefahr laufen will, daß irgendwann die wichtigen Texte der Alten Kirche nur noch von Fachgelehrten gelesen werden können. Ob dem Anliegen mit diesen Bänden gedient ist, kann bezweifelt werden. Eine Frage zur Auswahl der in der Reihe vertretenen Autoren bleibt zum Schluß doch. Wenn man schon den Namen ‚Schriften der Kirchenväter' wählte, warum fehlt dann eigentlich Ambrosius?

Paderborn Rainer Kampling

Henkel, Willi: **Die Konzilien in Lateinamerika.** Teil I: Mexiko 1555–1897. Mit einer Einführung von Horst Pietschmann. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1984. XV, 272 S., 2 Karten (Konziliengeschichte hrsg. v. Walter Brandmüller. Reihe A: Darstellungen), Ln DM 78.–

Bei Erscheinen dieses 1. Lateinamerika-Teilbandes sei zunächst verwiesen auf das Urteil hoher Wertschätzung der Gesamtkonzeption, das anläßlich der Besprechung des 1. („Missions"-)Bandes der Reihe „Darstellungen" zum Ausdruck gebracht wurde (ThRv 1982, 247f). Vf. (Professor und Generalbibliothekar der Päpstl. Univ. Urbaniana, Mitherausgeber der „Bibliografia Missionaria") gehört zur jüngeren Erbfolge-Generation jener OMI-Forscherelite, die von Robert Streit (1875–1930) angeführt und herangebildet wurde. Noblesse oblige!

Zur „Einführung" bietet H. Pietschmann (Univ. Hamburg) einen auf neueste Literatur gestützten Überblick: Die Kirche in Hispanoamerika (1–48), in dem vor allem die wechselseitigen Beziehungen und Spannungen zwischen Kirche und Staat aufgezeigt werden. Ganz im Sinne (der historischen Dimension) einer richtig verstandenen Theologie der Befreiung (deren positive Aspekte auch aus zahlreichen Ansprachen Papst Johannes Paul II. anläßlich bereits etlicher Lateinamerika-Reisen eruiert werden können) stellt Pietschmann einleitend fest (1): „Schon früh wurde die Kirche zur entschlossenen Verfechterin der Rechte der unterworfenen Bevölkerung gegen alle partikularen Interessen und selbst gegenüber dem Staat; durch ihr gleichzeitiges Eintreten für die Integration der amerikanischen Ureinwohner in die entstehende koloniale Gesellschaftsordnung verhinderte die Kirche eine Marginalisierung der Indios und damit letztlich deren physische Vernichtung . . . Die katholische Kirche hat vielfach als Vorkämpferin der Armen und Unterdrückten bis heute einen hohen politisch-moralischen Einfluß und schreckt auch vor direkter Konfrontation mit den Herrschenden nicht zurück, wie gerade die jüngste Geschichte zeigt."

Pietschmanns „Einführung" gilt für das gesamte spanischsprachige Lateinamerika, also auch für die weiteren Teilbände. Leider sagt H. in seinem „Vorwort" (VII–VIII) nichts über die geplante Gesamtfolge der LA-Bände. Der Begriff „Lateinamerika", unter den nach kirchlichem Sprachgebrauch auch Brasilien, La Guadeloupe, Jamaica, Surinam und etliche weitere nicht spanischsprachige Mitglieder des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) subsumiert werden, hätte in diesem „Vorwort" geklärt werden müssen. Er ist nicht austauschbar mit „Hispanoamerika". Beim Stichwort „Lateinamerika" im „Personen- und Ortsregister" (266) ist der Verweis „s. Hispanoamerika" nicht zulässig (vgl. LThK VI, 810–812).

Das für die Konziliengeschichte grundlegende Substrat der hierarchiegeschichtlichen Entwicklung (durch zwei Karten veranschaulicht, 252f) wurde von Pietschmann allzu summarisch bis 1570 (doch wohl so, S. 21, nicht 1750), ohne jedes (chronologische oder geographische) Ordnungsprinzip in zehn Zeilen abgehandelt. Dazu sind etliche Korrekturen unerläßlich.

Es muß heißen: Concepción de la Vega (1528 mit Santo Domingo verschmolzen, 1546 wiedererrichtet, 1556 wieder uniert: Eubel III, 203), Puerto Rico (erst 1924 umbenannt in San Juan de Puerto Rico: Annuario Pontificio 1984, 528). Statt Puebla muß es lauten: Tlaxcala (1903 umbenannt in Puebla de los Angeles); statt Mérida: Yucatán (offizielle Benennung bis heute); statt Santiago (Kuba): Santiago de Cuba (offizielle Benennung bis heute); statt Santiago (Chile): Santiago de Chile (offizielle Benennung bis heute); statt Asunción: Paraguay; statt Santa Cruz: Santa Cruz de la Sierra (offizielle Benennung bis heute). Es fehlen: Honduras (seit 1531 mit Sitz in Puerto de Trujillo, seit 1539 in Sonaguera, seit 1561 in Comayagua), übrigens auf der Karte S. 252 angegeben, wohingegen Chiapas dort fehlt; Guadalajara (gegr. 1548). In Angleichung an die korrekten Eintragungen auf der Karte S. 252: Mexiko, Tlaxcala (Puebla de los Angeles), Guatemala, Michoacán (Morelia), Guadalajara – muß um der Einheitlichkeit willen dort konsequent korrigiert werden: Honduras (Comayagua), Antequera (Oaxaca), Yucatán (Mérida), damit so die offiziellen Benennungen von 1585 an erster Stelle und die Bischofssitze (bzw. die späteren Umbenennungen) daneben in Klammern erscheinen. Wissenschaftliche Akribie verbietet da jede Willkür. Zu ergänzen sind dann Chiapas (San Cristóbal), Vera Paz (gegr. 1556, 1605 wieder aufgehoben), Manila (1579–1595 Suffraganat von Mexiko). Karte S. 253 entsprechend: Sonora (Hermosillo), Sinaloa (Culiacán), Tabasco (Villahermosa); zu ergänzen: Niederkalifornien (nicht Unterkalifornien, 229, 271). S. 52 bietet H. eine Liste für

1546, die (korrigiert nach den Angaben bei Gams, Series . . .) wie folgt lauten muß: In den neuen Metropolitanverband von Mexiko kamen die Diözesen Tlaxcala (Puebla de los Angeles), Honduras (Sonaguera), Guatemala, Antequera (Oaxaca), Michoacán (Morelia), Chiapas (San Cristóbal) –, um auch dort Einheitlichkeit, chronologische Rangordnung und Vollständigkeit (Honduras fehlte) zu gewährleisten.

Wenn Pietschmann das Standardwerk seines Hamburger Kollegen Hans-Jürgen Prien: Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika (vgl. ThRv 1980, 31–33) als „Synthese von beschränktem Wert" (2) abtut, so dürfte er mit diesem Urteil wohl allein stehen. Priens (1302 Großoktav-S. umfassende) Habil.-Schrift ist übrigens soeben (Salamanca 1985) in spanischer Übersetzung erschienen. Auf andere Pauschalurteile in bezug auf (fehlende) Darstellungen der lateinamerikanischen Kirchengeschichte kann im Rahmen dieser Rezension nicht eingegangen werden. Warum erwähnt P. nicht die Synthesen bei Jedin (Hdb. der KG), warum nicht die Synthesen bei Delacroix, warum nicht die in Salamanca (und gleichzeitig in Petrópolis, Brasilien) erscheinende (bisher 5 Bde) Historia de la Iglesia en América Latina, die von der Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) herausgegeben wird? Leiter der CEHILA ist der (in Madrid und Paris promovierte) argentinische Historiker, Philosoph und Theologe Enrique Dussel, dessen Leitfaden „Historia de la Iglesia en América Latina" 1974 bereits in 3. Aufl. erschien. Nach einem Bombenanschlag auf sein Haus in Mendoza (Argentinien) zur Zeit der Militärdiktatur erhielt Dussel einen Ruf an die Universität Mexiko. Dussels „Historia" wurde von P. ebenfalls als „Synthese von beschränktem Wert" eingestuft, da „aus der Perspektive der Theologie der Befreiung und somit von einem ideologisch vorgeprägten Historiker geschrieben" (2). Auf der 6. Konferenz der (ökumenischen) International Association of Mission Studies (IAMS) in Zimbabwe (Jan. 1985) wurde Dussel zum Vorstandsmitglied gewählt. Dussel war einige Jahre Stipendiat bei Lortz in Mainz. Als Ergebnis dieses Forschungsaufenthalts erschien (Wiesbaden 1970): Les évêques hispano-américains, défenseurs et évangélisateurs de l'indien (1504–1620). In seinem Vorwort dazu unterstreicht Lortz „den in den Quellen immer wieder hervortretenden Versuch der Missionare, die Eingeborenen in ihrem Leben und ihrer Eigenart gegen die Kolonisatoren zu schützen". Würde P. auch Lortz wegen seiner „ideengeschichtlichen" Betrachtungsweise und Darstellung als „ideologisch vorgeprägt" bezeichnen? Im Vorwort zur 21. Aufl. seines bekannten Werkes hebt Lortz hervor (XI), daß „eine ganze Anzahl Stipendiaten . . . aus vielerlei Ländern in Europa und aus Amerika am Werden dieser neuen Gestaltung der ‚Geschichte der Kirche' indirekt und direkt teilhaben". Sollte nicht Geschichte immer auch eine Herausforderung für die Gegenwart sein?

Auch Prien ist Mitglied der CEHILA. Er referierte in Mexiko (Okt. 1984) auf der Primera Conferencia General de Historia de la Iglesia en América Latina über Problemas de periodización. Von P. wird er als „durch den Protestantismus ideologisch vorgeprägt" abqualifiziert (2), von einem kompetenteren Rezensenten (Verlagslektor bei Sígueme, Salamanca) jedoch als „en una perspectiva ecuménica e imparcial" schreibend gewürdigt (vgl. auch ThRv 1983, 421f).

In P.s „Einführung" sind einige Unstimmigkeiten und Druckversehen zu emendieren.

Es muß heißen: The Americas 11 (1954/1955) (38, Anm. 46), die wechselseitigen Interessensphären (8), die unumschränkten Patronatsrechte (41), Egaña (2, Anm. 1), Übersichtsbibliographie (nicht -biographie, 3, Anm. 5), Indépendance (3, Anm. 5), défenseurs et évangélisateurs (11, Anm. 16), Santa María la Antigua (13, 270), Las Casas indigéniste (15, Anm. 19), Mérida (21), Padrón (23, Anm. 30), Biblioteca de Autores Españoles (36, Anm. 44). Es ist zu trennen: neue-rer (3), Mon-archen (8).

H.'s besonderes Verdienst liegt in der Darstellung des historischen Kontexts, in dem jeweils die mexikanischen Kirchenversammlungen einberufen und abgehalten wurden. Besondere Beachtung verdient die Einbeziehung der Juntas (Vorformen der Provinzialsynoden, 1524–1546), „in denen bereits hoffnungsvolle Ansätze zur Inkulturation der Kirche in der Neuen Welt sichtbar werden, zugleich aber die Spannungen, die sich aus dem Interessengegensatz zwischen Mission und Kolonialherrschaft zwangsläufig ergaben" (61). Wertvoll und aufschlußreich sind auch die zahlreichen Biogramme (Aufzählung der relevanten Lebensdaten) der Teilnehmer (mit entsprechenden Quellenangaben). Vollständigkeit konnte dabei nicht angestrebt werden.

Das 1. Mexicanum (1555) war bemüht, „die Rechte einzuengen, die sich die Orden auf Grund zahlreicher Privilegien seit Beginn der Missionierung erworben hatten" (75). – Das 2. Mexicanum (1565) hatte die Aufgabe, die Vorschriften des Tridentinums für die mexikanische Situation umzusetzen. H. betont, daß von den vier Provinzialkonzilien, die während der Kolonialzeit durchgeführt wurden, das zweite die geringste Bedeutung hatte wegen des zu kurzen zeitlichen Abstandes vom Tridentinum und infolge der unruhigen politischen Lage (81). – Den meisten Raum widmet H. dem 3. Mexicanum (1585). Herausragende Themen waren die Reform des Klerus und die Indiofrage (83). Der Einfluß des Tridentinums ist klar erkennbar (104). In einem Kapitel „Widerstand gegen das Konzil" (126–134) schildert H. die dramatischen Konflikte zwischen Episkopat und Kolonialbehörden einerseits sowie zwischen Episkopat und Orden andererseits. Die eigentliche Bedeutung des 3. Mexicanums liegt in seiner Stellungnahme zu den grundsätzlichen Fragen der Ethik, die die Kolonialpolitik der Spanier aufgeworfen hatte (138). Im Geist einer richtig verstandenen Theologie der Befreiung sagt H.: „Die Stellungnahme zu den grundsätzlichen Problemen kolonialer Ethik bleibt, auch wenn aus pragmatischen Gründen keine entsprechenden Dekrete formuliert worden sind, ein Ruhmesblatt der lateinamerikanischen Kirchengeschichte. Im gleichen Atemzug ist jedoch darauf hinzuweisen, daß das Gedankengut hierzu von der spanischen Theologie des 16. Jh.s aufbereitet worden war (Francisco de Vitoria, Melchior Cano) . . . In Bartolomé de Las Casas hat diese Theologie eine eindrucksvolle Verkörperung erfahren" (138f). Das 4. Mexicanum (1771) hat die Vorschriften über eine gute menschliche und christliche Behandlung der Indios vom 3. Mexicanum fast wörtlich übernommen. Als größtes Verdienst des 4. Mexicanums hebt H. jedoch die Ordnung der kirchlichen Gerichtsbarkeit hervor, die deutlich Lorenzanas (Erzbisch. v. Mexiko 1766–1772, 1772 Erzbisch. v. Toledo und Primas von Spanien, 1789 Kardinal) Handschrift trägt (156), der jedoch ein williges Werkzeug des Regalismus war und eindeutig die Vertreibung und Aufhebung der Jesuiten billigte und verteidigte (vgl. LThK VI, 1143 und H.'s Kapitel „Das Konzil und die Aufhebung des Jesuitenordens", 159–162). – Die Dekrete des 5. Mexicanums (1896) entfaltet H. besonders detailfreudig (198–225). Die Bischöfe bekannten sich ausdrücklich zum Jurisdiktionsprimat des Papstes und sprachen davon (zu schwach für: agnoscimus et profitemur), daß auch die weltliche Gewalt (supremam temporalem seu civilem potestatem) des Nachfolgers des hl. Petrus (Romani Pontificis) nötig sei (198). In Anm. 4 wird dieser Passus als Nr. 5 der Acta et Decreta ausgewiesen. In meiner Ausgabe: Quinto Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1896. Edición auténtica en latín y castellano por el Centro General de la Congregación del Catecismo y sin los errores tipográficos de los anteriores textos latinos (México 1900), handelt es sich eindeutig um Nr. 4. Leider fehlt diese wichtige Edition in der Übersicht „Gedruckte Quellen" (IX–X). Auch zum 3. Mexicanum besitze ich eine „Edición en latín y castellano", die nicht deutlich angegeben ist (die Übersicht sagt nur: „span. Text México 1859, ²1870"): Concilio III Provincial Mexicano celebrado en México el año de 1585 . . . ilustrado con muchas notas del R. P. Basilio Arrillaga de la Compañía de Jesús y un Apéndice con los decretos de la Silla Apostólica relativos a esta Santa Iglesia . . . y algunos más documentos interesantes, con cuyas adiciones formará un código de Derecho Canónico de la Iglesia Mexicana. Publicado por Mariano Galván Rivera, México 1859 (vgl. Bibliotheca Missionum III, 586, ohne Standortangabe). Solch wichtige Editionen müßten ihren Platz in der Urbaniana-Bibliothek haben, zumal sie in Mexiko in zahlreichen Exemplaren gehortet und leicht zu erwerben sind (vgl. auch ThRv 1970, 370).

Um diese Rezension in angemessenem Rahmen zu halten, seien die Provinzialsynoden der übrigen mexikanischen Kirchenprovinzen nur kurz erwähnt: Antequera 1892–1893 (171–188), Durango 1896 (229–235), Guadalajara 1896–1897 (237–242), Michoacán 1897 (243–250). Allein Linares hatte noch keine Provinzialsynode abgehalten.

H. entfaltet in breitem Fluß eine Vielzahl von Dekreten der einzelnen Synoden nach kaum erfindlichen Auswahlkriterien. Die ursprüngliche Gliederung in Partes, Tituli, etc. ist nur lückenhaft angedeutet. Der deutsche Stil wirkt schwerfällig und nicht selten unkorrekt, vor allem der dauernde Wechsel der Tempora und Modi.

Aus der Überfülle der Übersetzungsfehler und Mißverständnisse bei der Darstellung der Dekrete kann hier nur eine kleine Auswahl geboten werden, zumal ein gewisses Hin und Her in der Reihenfolge an Echternach erinnert und den systematischen Vergleich mit den spanischen und lateinischen Originaltexten sehr erschwert. Für die Mexicana I–II wäre die Angabe der Kapitel (statt Seiten), für das Mexicanum III die Angabe der Bücher, Titel und Paragraphen viel klarer gewesen.

Zum 1. Mexicanum heißt es (63, Anm. 6): „Als weitere Weihehindernisse werden Schwören, verbotene Spiele und geschlechtliche Sünden genannt (Lorenzana I, 113)." Dieser Verweis auf I, 113 bezieht sich aber nur auf das in Kap. 47 genannte Weihehindernis (delito por que merezca pena de sangre). Dann beginnt (113 unten) Kap. 48: De la vida y honestidad de los clérigos (bis 116). Es folgen Kap. 49 (Schwören, 116f), Kap. 50 (Spiele, 117–119), Kap. 51: Que los clérigos no tengan en su compañía mujer, que el Derecho reputa por sospechosa, ni concubina, ni otra ilícita conversación (119–121), was H. mit „geschlechtliche Sünden" übersetzt. Es handelt sich also nicht um Weihehindernisse, sondern um ehrbaren priesterlichen Lebenswandel. Im Anschluß an diese vermeintlichen „Weihehindernisse", die alle in Anm. 6 mit S. 113 belegt werden, geht H. dann (in einem Sprung zurück) auf Kap. 44f: Examen für die Weihekandidaten (Lorenzana I, 105–112) näher ein und bringt dann Details zu Kap. 48 (s. o.) und verweist korrekt auf I, 113–116.

Aus diesem Beispiel erhellt deutlich, wie schwierig es ist, H. anhand des Originaltextes in seiner Sprunghaftigkeit und Übersetzungsakrobatik zu folgen. Dazu kommen dann noch die verkehrten Verweise.

Die Akten der Mexicana I–III hat H. in der Bancroft Library (Berkeley, Kalifornien) eingesehen. Zum 1. Mexicanum werden diese

Akten überhaupt nicht, zum 2. Mexicanum ein einziges Mal (Anm. 21), zum 3. Mexicanum mehr als dreißigmal zitiert.

Noch einige Anmerkungen zu H.s Ausführungen zum 5. Mexicanum: Nr. 88: In jeder Diözese sollte ein Lehrerseminar errichtet werden; die Lehramtskandidaten sollten sich um staatliche Anerkennung bemühen (203). Dazu fehlt der wichtige Grund: ut scholis officialibus per concursum sub debitis cautelis praefici valeant. – Das Konzil verurteilte 1896 u. a. erneut die durch Leo XIII. in verschiedenen Enzykliken gegeißelten Irrtümer (198). In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, daß bei Erscheinen von Rerum novarum (1891) verschiedene Bischöfe Lateinamerikas öffentliche Gebete zur Erleuchtung des Papstes angeordnet hatten (Kirche in Not 10, Königstein 1963, 142f). – Der Titel: De catholicis consessibus (span. De congresos católicos) wurde mit „Kath. Vereinigungen" übersetzt (209). Der erste Satz lautet (Nr. 193 – übrigens in der Anm. vergessen): Unionem animorum inter catholicos, ex qua ipsis et societati universae plurima obvenient bona, curent Episcopi sedulo promovere. H.s Übersetzung: Das Vereinswesen sollte von den Bischöfen gefördert werden und die Einheit der Kirche in ihrer Vielfalt zum Ausdruck bringen. – Eine weitere phantasiereiche Fehlübersetzung für: Omni qua possunt diligentia vitent (parochi) ne familiares vel domestici, praesertim si quae femina servatis servandis illis assistit, in negotiis parochialibus intersint, decernant atque invigilent; imo vero aditus ad officinas ubi negotia aguntur parochialia eis omnino intercludant (Nr. 288) lautet sage und schreibe: Von den Pfarrern soll gemieden werden ... Habgier und leichtfertiger Umgang mit Frauen schlechten Rufes (211). – S. 213 spricht H. von „Häusern für die Bekehrung und Resozialisierung von Dirnen". Der Text sagt (Nr. 389): Domus refugii ad mulierculas in bonam frugem redactas recipiendas, also für solche, die bereits auf den rechten Weg zurückgeführt wurden (im span. Text: asilos para arrepentidas), nicht aber: zu ihrer Bekehrung. Von „Resozialisierung" steht da nichts. Man gewinnt den Eindruck, daß Realien, die H. nicht kennt, einfach übergangen wurden, z. B. Montes pietatis, montes de piedad (Nr. 396), die doch als Vorläufer von Genossenschaften ganz besondere Bedeutung hatten (vgl. LThK VII, 587).

Da die „Abkürzungen" (XV) bereits im „Quellen- und Literaturverzeichnis" (IX–XIV) Verwendung finden, hätten sie diesem vorgefügt werden sollen.

Einige Emendanda zum „Quellen- u. Lit.-Verz.": Lorenzana, Francisco Antonio (nicht A.); R. Sabás Camacho (auch 244, Anm. 4, 246, 269; 263: Eintrag Camacho tilgen); Cuevas, Historia ... El Paso 1921–1928, México ^{5}1946–1947; Diccionario de ... dirigido por ...; Dussel, El episcopado ... Es fehlt die (bereits erwähnte) frz. Originalausgabe, 1970 (Den dortigen souveränen Überblick: Les conciles et synodes hispano-américains face à l'évangélisation des indiens, 1504–1620 [155–219] scheint H. nicht berücksichtigt zu haben); Dussel, Historia ... ^{3}1974; Duviols, Le Pérou colonial; García Icazbalceta ... 1881, ^{2}1947; Lee ... The Americas 36 (1979/1980); Lopetegui ... siglo XIX. Tomo I: México ...; Prien: alphabetisch nach Poole; Ricard: Es fehlt das frz. Original: La «conquête spirituelle» du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523–24 à 1572 (Paris 1933); Shiels ... Legal Crisis; Sommervogel ... Supplément; Streit: XXIV fehlt.

H.s eigentliches Text-Elaborat (51–253) ist mit sachlichen und sprachlichen Unstimmigkeiten gespickt. Es ist bedauerlich, daß das Werk des Juan de Torquemada OFM: Monarquía Indiana (Titus Livius von Neuspanien genannt: Streit BM II, 406) in der Universitätsbibliothek in Göttingen nicht eingesehen werden konnte (53, Anm. 6). – Pedro Delgado, Provinzial OP von Neuspanien, wurde im Text vergessen, jedoch in einem Biogramm vorgestellt (55, Anm. 12). – Das Biogramm zu Las Casas (61, Anm. 36) verweist auf die Literaturangaben des 1924 erschienenen BM-Bandes II, 27–32. Die seitdem publizierten Forschungsergebnisse sind kaum noch überschaubar und wurden 1966 (400 Jahre nach seinem Tod) in zahlreichen Studien und Bibliographien rekapituliert. – Bereits bei der ersten Erwähnung des Bischofs von Manila (81) hätte darauf hingewiesen werden sollen, daß Manila 1579–1595 Suffraganat von Mexiko war. – Die Biogramme sind bei weitem nicht hieb- und stichfest. Gregorio de Montalvo wurde am 16. Nov. Bischof von Cuzco. Dazu fehlt die Jahreszahl 1587 und der Verweis auf Eubel III, 184 (85, Anm. 8). – Bei Francisco Fabián y Fuero (148, Anm. 2) wird auf die BM verwiesen (dort sind nur Hirtenbriefe registriert, zu ergänzen übrigens BM III, 255), für seine Lebensdaten fehlt jedoch der Verweis auf Eubel. – Für Angelo di Pietro (188, Anm. 7) erfolgt ein Sprung von der Priesterweihe zum Kardinalat. Er wurde 1877 Nuntius in Argentinien, Paraguay, Uruguay; 1879 in Brasilien, 1882 in Bayern, 1887 in Spanien (De Marchi, Le nunziature apostoliche, Roma 1957, 39, 57, 78, 197, 239, 257). Der spätere Kardinal-Präfekt der Konzilskongregation hatte also große Spanien- und Amerikaerfahrung, die in diesem Biogramm hätte hervorgehoben werden sollen. – Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (Biogramm 189, Anm. 3) wurde Bischof von Tlaxcala. Dazu fehlt das Datum 23. März 1855 und der Verweis auf Eubel VIII, 557. Erzbischof von Mexiko wurde er dann am 19. März 1863 (nicht 1862). – Bei den Verweisen auf BM II und BM III (88, Anm. 2) muß es heißen Nr. 968 bzw. Nr. 2140, da die den BM-Bänden sine addito zugeordneten Zahlen bei allen anderen Verweisen sich auf die Seiten beziehen (was im vorliegenden Fall wegen der Überlänge der Nummern nicht der Fall ist). – S. 89 muß Ortíz de Hinojosa stehen oder Ortíz (keinesfalls Hinojosa allein), S. 96 bei Medina Rincón: idem. – Personas privadas (89f) und casas privadas (148) sind im Deutschen Privatpersonen bzw. Privathäuser (nicht private Personen). – Die Sakramente sind gemäß dem Rituale (nicht Ritual) zu spenden (116). – Manrique, Graf von Villamanrique ist mit seinem Namen zu nennen, nicht nach seinen Liegenschaften, die sich von seinem Namen ableiten (133); desgl. ist Pedro Rodríguez de Campomanes unter Rodríguez zu führen (die Abkürzung P. R. de Campomanes ist unmöglich und erinnert an die in deutschen Publikationen vorkommende Abkürzung T. de Chardin, wo es sich doch um den Père Teilhard handelt) (143, 145, 149). Es muß heißen: Santa Fe de Bogotá (146, auch im Register entsprechend zu korrigieren). – S. 151 taucht ganz unvermittelt ein Arriaga auf. Der Leser erfährt dann S. 154, um wen es sich handelt. – S. 195, Anm. 7 muß lauten: Der Vorschlag stammte von José María de Jesús ... der also nicht Suffragan von Mexiko war. – S. 201, Anm. 25 bietet eine verkehrte Seitenzahl. Es handelt sich um Nrn. 49f des Mex. V. – S. 203, Anm. 40 handelt es sich um Nrn. 76–78. – S. 204, Anm. 52: The Americas 36 (1979/1980). – Die Universität von Mexiko wurde zwar (von Zumárraga seit 1540 gefordert) 1551 von Philipp II. gegründet, jedoch erst am 25. Jan. 1553 eröffnet (Cuevas II, 310; Streit BM II, 297; XXV, 167; LThK VII, 386) (21, 208).

Abschließend sei aufmerksam gemacht auf den m. E. bisher besten Überblick zum Gesamtkomplex der Konzilien Lateinamerikas, den Enrique Dussel neuerdings bietet in seiner Introducción General zu der (bereits erwähnten) Historia General de la Iglesia en América Latina (I/1, Salamanca 1983; I/2 demnächst): Concilios y Sínodos (472–516), der für die weitere Folge der LA-Bände als Planungs- und Orientierungsgrundlage dienen könnte. In seiner kurzen Einleitung zu diesem Kapitel betrachtet Dussel die Bischöfe als „cuerpo colegial reunido en concilios provinciales o en sínodos diocesanos" (472) und stimmt darin überein mit Brandmüllers Konzeption (vgl. ThRv 1982, 247): „Beantwortung neuer Fragestellungen, namentlich im Hinblick auf die dem kollegialen Element der Kirchenverfassung durch das II. Vaticanum zugemessene Bedeutung".

Münster Werner Promper

Hürten, Heinz: **Die Kirchen in der Novemberrevolution.** Eine Untersuchung zur Geschichte der Deutschen Revolution 1918/19. – Regensburg: Fr. Pustet 1984. 178 S. kart. (Eichstätter Beiträge. Geschichte Bd 11).

Nach Klaus Scholder, dem verstorbenen Tübinger Kirchengeschichtler, der dies im Rahmen seiner „ökumenischen" Darstellung des Deutschen Kirchenkampfs versuchte, unternimmt es der Vf. als erster, die Lage und die Reaktionen der evangelischen und katholischen Kirchen während der „Deutschen Revolution vom November 1918" und dem nachfolgenden Jahr für sich als Thema zu nehmen und die besondere „kulturpolitische Offensive der sozialistischen Regierungen" samt ihren Reaktionen in den einzelnen Landeskirchen breit zu schildern. Damit füllt er zweifellos eine echte Lücke, wenn man dagegen hält, wieviele Untersuchungen geschrieben wurden, die von der Prämisse der Alleinschuld der deutsch-nationalen Reaktion in verantwortlichen Kreisen der Kirchen 1919 ausgehen und wie eine A-priori-Geschichts-Theologie auf die Folgezeit samt Kirchenkampf als Meßlatte anlegen.

Hier werden erstmalig die kirchenpolitischen Programme der gespaltenen revolutionären sozialdemokratischen Parteien in ihren Zielen, im Anschluß an das gemeinsame Erfurter Programm von 1891 klar dargelegt und die zögernden Antworten der Kirchenvertreter zu den gemäßigten und radikalen Führern der Sozialdemokratie wie K. Haenisch oder dem „Zehn-Gebote-Hoffmann" im Zusammenhang geschildert, wie man dies zuvor nur entweder aus der einen (radikalparteipolitischen) oder andern (apologetisch-kirchlichen) Sicht zu Gesicht bekam.

Zur Debatte stand 1918/19 in den verschiedenen Revolutionsregierungen die Frage der Rechtmäßigkeit der Kirchengüter und der staatliche Religionsunterricht. Da die Kriminalstatistik Adolph Hoffmann z. B. offenbarte, „daß in den Landesteilen, wo die Religion noch am festesten und am tiefsten sitzt, die meisten Roheitsvergehen und -verbrechen vorkommen", erachtete er die Zeit für vergangen, wo die christliche Religion für Sittlichkeit und Aufklärung zu sorgen und gar, „wo man mit der dogmatischen Religion das Volk beglücken könnte." Außerhalb des Religionsunterrichts sollte „Religionsgeschichte und Moralunterricht gelehrt werden". (23)

Zu Recht wird in der Untersuchung Wert auf die Feststellung gelegt, daß sich katholische und evangelische Kirchenleitungen im

November 1918 „nicht in der gleichen Situation" befunden hätten, weil ja für die katholische kein Zusammenbruch der Kirchenstruktur damit verbunden war wie in der evangelischen mit dem Zusammenbruch des Summepiskopats der gestürzten Fürsten (27ff). Die Vorstellung der evangelischen Oberkirchenräte der Landeskirchen wie des katholischen Episkopats in ihren einzelnen Reaktionen nimmt einen breiten und darum anschaulichen Raum ein. Während sich jedoch die katholische Kirche in Deutschland auf einen neuen Kulturkampf gehabten Ausmaßes rüstete, sammelte sich der Protestantismus überwiegend in deutsch-nationalen Parolen und Parteigruppierungen, die bekanntlich beide in einer schließlichen Bejahung der Machtübernahme Hitlers endigten und damit im Kirchenkampf. Daß dieses Ende der Geschichte der Zwanziger Jahre jedoch keineswegs an ihrem Anfang erwartet werden konnte, gehört zu den bisher unaufgearbeiteten Kapiteln kirchlicher Zeitgeschichte und darum zu den Verdiensten dieser gründlichen interkonfessionellen Arbeit, gerade weil sie nicht von heutigen Prämissen in der Beurteilung der kulturpolitischen Revolutionsprogramme, sondern von der Sichtung zeitgenössischer Zeugnisse ausgeht. Dies sei betont gerade angesichts der Übergewichts protestantischer Studien über die Zwischenkriegszeit und ihrer oft doktrinären Haltung.

Basel Karl Hammer

Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bd VI: 1943–1945. Bearb. von Ludwig Volk †. – Mainz: Grünewald (1985). XXXVIII, 968 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen. Bd 38) Ln DM 156.–

Mit dem abschließenden Bd der „Akten der deutschen Bischöfe", den der so früh verstorbene Zeithistoriker Ludwig Volk noch selbst zusammenstellen und kommentieren konnte, liegt nun nicht nur die bekannte und hochbedeutende Quellenpublikation zum Kirchenkampf, die 1968 begonnen wurde, vollständig vor, mit ihm ist wohl auch der (nach 1933) wichtigste Bd der ganzen Reihe erschienen, der gleichzeitig ein fundamentales Quellenwerk zur Geschichte des Dritten Reiches im Krieg und zum Beginn der Nachkriegszeit darstellt. Es war eine sehr begrüßenswerte Entscheidung von Hrsg. und Bearbeiter, diesen Bd nicht mit der deutschen Kapitulation enden zu lassen, sondern bis zum Dezember 1945 fortzuführen, da erst dadurch der ganze Umfang der Probleme von Kriegsende, Zusammenbruch und ersten Bemühungen um den Wiederaufbau deutlich werden und gleichzeitig auch die bedenkliche Zäsur, die der Mai 1945 im allgemeinen Bewußtsein heute darstellt, überbrückt werden kann, da von den Quellen in vielen Bereichen dieselben Probleme vor und nach der Kapitulation ausgewiesen werden (Kriegsgefangene, Umsiedler, Auseinanderfallen des Reiches, erste öffentliche Auseinandersetzung mit dem Nazismus usw.).

Aus der Fülle der in den Quellen zutagetretenden Themen (vgl. zu den Schwerpunkten das Vorwort des Bearbeiters, XIf) seien einige besonders wichtige herausgegriffen.

Für die Geschichte des Kirchenkampfes ist bedeutend, daß von einem Burgfrieden zwischen Staat und Kirche nach 1939, wie er damals wie heute angesichts des alle betreffenden Krieges mehrfach behauptet wurde, keine Rede sein kann. Geändert haben sich nur die Formen des Kampfes. Auf der Seite von Partei und Staat operierte man in der Heimat mit Kriegsnotwendigkeiten und schwer anfechtbaren Verwaltungsanordnungen, in den abgeschirmten Ostgebieten mit brutaler Unterdrückung – hier werden für die Auseinandersetzung des Deutschenseelsorgers im Warthegau Breitinger mit Gauleiter Greiser weitere wichtige Quellen vorgelegt –, die Kirche antwortete mit fortdauernden heftigen Klagen gegen die kirchenfeindliche Praxis des Regimes, und zwar auf allen Ebenen, d. h. durch Hirtenbriefe, Beschwerden bei der Verwaltung, in Appellen an den Führer und mit Hilfe des diplomatischen Vertreters der Kurie; vor allem aber verweigerte sie hartnäckig das vom Staat geforderte Eintreten für den Kriegswillen und den Sieg der deutschen Waffen. Ein Höhepunkt dieses kirchlichen Widerstandes war der zu Recht berühmte Dekaloghirtenbrief vom August 1943, der hier in seiner Entstehungsgeschichte von den ersten Anregungen, die von Bertram kamen (40ff), über die Entwürfe bis zur umkämpften abschließenden Fassung (197ff) und den damit verbundenen innerkirchlichen Auseinandersetzungen – Bertram verweigerte schließlich seine Zustimmung – ausführlich dokumentiert ist.

Qualvoll deutlich wird dann wieder auf vielen Seiten die oft gescholtene Eingabepolitik Bertrams. Allerdings wird man, da man nun die jeweilige Situation im Detail betrachten kann, wenn man also die Schwierigkeiten der Informationsbeschaffung und die geringe Bewegungsfreiheit der kirchlichen Stellen würdigt, mit der Verurteilung dieser Praxis vorsichtiger sein. Daß sie ganz ohne Erfolg war, kann man jetzt jedenfalls nicht mehr sagen (z. B. erreichte man die Erlaubnis, Polen und andere Ausländer in den Straflagern in der Sterbestunde seelsorglich betreuen zu dürfen, 364). Selbst in der Nichtarierfrage – dieses zeitgenössische Wort meint vor allem die katholischen Juden und deren Probleme, insbesondere bei den rassischen Mischehen – wird man, auch wenn hier das Versagen der Bischöfe nicht zu leugnen ist, zurückhaltender urteilen, wenn man die Tatsache der kaum vorhandenen sicheren, seriösen und überprüfbaren Nachrichten (vgl. dazu etwa den Bericht eines Juden 1943, der in dieser Form wohl nicht auf Glauben stieß, 210ff) in Rechnung zieht. Daß zu wenig geschah, daß kein ernster Wille bestand, den wohl geahnten Geschehnissen (vgl. 299) nachzugehen, ist allerdings unbestritten, und auch im allgemeinen können Worte wie jene für Bertram typischen: . . . „um Abhilfe zu erreichen oder wenigstens um unserer oberhirtlichen Pflicht genügt zu haben" (326), was deutlich resignierend gemeint war, wenig trösten.

Doch das Hauptaugenmerk lag damals, wie so oft im Alltag, nicht bei den offenbar kaum erfaßten apokalyptischen Vorgängen, sondern bei den laufenden Fragen der Seelsorge und Kirchenpolitik, wie man etwa mit der geringen Papierzuteilung den Druck von Bibeln und Religionsbüchern erreichen, wie man den außerschulischen Religionsunterricht sichern konnte, was man zu der diskriminierenden Entlassung von Theologen aus dem Wehrdienst sagen sollte (446), wie man der bürokratischen Perfidie, die die Geistlichen vom letzten Gang der zum Tode Verurteilten ausschloß, begegnen könne (326). Ein Brief Erzbischof Gröbers an Pius XII. 1944 gibt einen instruktiven Überblick über diese und andere Sorgen der Zeit. Zu solchen mußte auch das offensichtliche Auseinanderfallen der kirchlichen Einheit zählen, sowohl in der Organisation wie in der Liturgie, wodurch in den letzten Jahren vor allem die westdeutschen, aber auch die bayerischen und österreichischen Bischöfe als selbständige Corpora hervortraten und sich gegenüber dem restlichen Episkopat abgrenzten. Demgegenüber ist als besondere Leistung hervorzuheben die sehr loyale Haltung Bertrams den fremdsprachigen Bewohnern seines Zuständigkeitsbereichs gegenüber (z. B. 869ff), die er hartnäckig gegenüber den Nazibehörden verfocht, eine Haltung, die von seiten des polnischen und tschechischen Episkopats (und nicht nur vom nationalistischen Bischof Adamski) weder vor noch nach 1945 honoriert wurde.

Im ganzen macht der Band für diese Zeit abschließend klar: einen schärferen Nazigegner im Krieg als die kirchliche Hierarchie gab es, trotz aller Probleme in ihren Reihen, in der deutschen Öffentlichkeit nicht; ja man war auf kirchlicher Seite so sehr dem Kriegsgeschehen abgeneigt, daß man, außer der Kennzeichnung des Krieges als Geißel Gottes für die Sünden des Volkes, kaum ein menschlich oder seelsorglich aufbauendes Wort für den Einsatz der kämpfenden und schwerste Lasten tragenden Soldaten an der Front fand (vgl. dazu auch 457 Anm. 3: entsprechende Kritik Wienkens an den pastoralen Bemühungen Gröbers).

Wenn hier vielleicht (verständliche) Versäumnisse vorgelegen haben, so wurden sie schnell wettgemacht durch das feste, ja oft harte Eintreten der Bischöfe für das geschlagene deutsche Volk, dem die Befreiung nicht im erhofften Maß zuteil geworden war. Mit nationalistischer und reaktionärer Einstellung hat das nichts zu tun, jeder Zweifel an dem festen Willen der Bischöfe, am Aufbau einer zukunftsweisenden demokratischen Gesellschaft im neuen Deutschland mitzuwirken, wird von den hier veröffentlichten Quellen ausgeräumt. Einzig die Schulfrage, in der Episkopat und Klerus übrigens gespalten waren (vgl. z. B. 809f. Gröber gegen den ehemaligen badischen Zentrumsvorsitzenden Föhr), wo aber die Mehrheit möglichst die Verhältnisse vor 1918 herstellen wollte, trägt restaurative Züge (nicht aber etwa die Überlegungen zur katholischen Verbandspolitik, das Festhalten an liturgischen Neuerungen usw.). Im Vordergrund der politischen Stellungnahmen, die übrigens die Parteipolitik kaum berühren, standen nach dem Ausweis der Quellen die drohende Hungersnot, die umherziehenden Banden plündernder Ausländer, die Verwahrlosung der Jugend, die drohende Abkehr der von der Besatzungspolitik Enttäuschten, besonders der nominellen Parteimitglieder, vom politischen Leben, die allgemein befürchtete Gefahr eines Linksrucks in der politischen Öffentlichkeit. Besonders in der britischen Zone, durch Galen, Jäger und Frings, konnte dies auch laut in der Öffentlichkeit zur Geltung gebracht werden. Während in der französischen Zone die Hierarchie, deren Bedeutung im Kampf gegen die Nazis bekannt war, besonderes Vertrauen fand, freilich jede kritische Äußerung in bezug auf die Lage des deutschen Volkes verübelt wurde (650ff), hatten es die Bischöfe der amerikanischen Zone zeitweise im Westen am schwersten, wie etwa der rüde Brief eines Besatzungsoffiziers an den Fuldaer Bischof zeigt, der die Lage der Deutschen deutlich markieren sollte: ". . . let me state again that Germany is a thoroughly defeated and conquered nation . . . We are not here to shake you by the hand and pat you on the back, or to give you a helping friendly hand" (624). Nicht soviel erfährt man über die Verhältnisse in Mitteldeutschland, wo offenbar die Quellen weniger gut zugänglich waren, und erst spät liefen die Nachrichten aus den Ostgebieten und aus dem Sudetenland ein, deren entsetzliche Schilderungen jedoch eine um so wirksamere Sprache reden. Die konkreten Verhältnisse finden sich zusammengefaßt in dem bedeutenden Bericht des Jesuiten Ivo Zeiger an den Papst aus dem verwüsteten Deutschland, der fast wie ein Visitationsbericht aus dem 16. oder 17. Jahrhundert wirkt (758ff): aus ihm geht die katastrophale materielle, im Vergleich dazu aber auch die gute, ja sehr gute religiös-moralische Lage hervor, die der Besucher nach Rom melden konnte.

Gegenüber den kirchenpolitischen Tagesfragen treten auch hier die grundsätzlichen Stellungnahmen zurück, mit Ausnahme der Frage nach einer Kollektivschuld der Deutschen, die immer wieder erörtert wird. Obwohl weniger oft angesprochen, war das Bewußtsein von Schuld und Versagen in den eigenen Reihen immer spürbar gegenwärtig, es wurde auch, vor allem durch die Bemühung Preysings, offiziell mit deutlichen Worten artikuliert, früher übrigens als dies auf evange-

lischer Seite mit der Stuttgarter Erklärung geschah: „Viele Deutsche, auch aus unseren Reihen, haben sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus betören lassen, sind bei den Verbrechen gegen menschliche Freiheit und menschliche Würde gleichgültig geblieben; viele leisteten durch ihre Haltung den Verbrechen Vorschub, viele sind selber Verbrecher geworden." (Hirtenwort des deutschen Episkopats, 1945 VIII 23 Fulda, 689). Der immer wieder vorgetragene Ruf nach Umkehr und Buße unterstrich diese Haltung.

Wenn es die Aufgabe einer guten Quellensammlung ist, die Vorgänge einer Epoche umfassend deutlich zu machen, damit das bisherige Geschichtsbild wo nötig zu korrigieren und für das künftige feste Linien zu zeichnen, so hat dieser Bd, der ja nur den Kirchenkampf zu dokumentieren hatte, weit über diesen Rahmen hinaus seine Aufgabe hervorragend erfüllt. Nachdem die Feder dem Bearbeiter nach der Fertigstellung des Werkes aus der Hand genommen wurde, wird es die Aufgabe künftiger Historiker sein, die Geschichte des Ringens der Bischöfe um Kirche und Volk in den letzten Jahren des Krieges und an der Wende zum Neubeginn auf Grund dieser Quellen im Zusammenhang darzustellen.

Würzburg Walter Ziegler

Schreiter, Robert J. C.PP.S.: **Constructing Local Theologies.** Foreword by Edward Schillebeeckx – Maryknoll, New York: Orbis (1985), VII, 178 S., kart. $ 8.95

Während hierzulande die Diskussion um kontextuelle Theologie, dabei manche Stilblüten treibend, erst mühsam in Gang kommt, legt der US-Amerikaner Schreiter eine erste systematische Darstellung kontextueller Theologie aus methodischer Perspektive vor. Sie vereinigt eine Einführung in Sache, Methode und Ziel, identifiziert die dabei auftretenden Probleme, gibt einen Überblick über bisherige Ansätze und macht einen eigenen Vorschlag zur Konstruktion kontextueller Theologie auf semiotischer Basis. Die fundamental-theologische Relevanz dieser konsequent interdisziplinär durchgeführten Arbeit, die die sozialwissenschaftliche und insbesondere die zeichentheoretische Forschung theologisch fruchtbar macht, sehe ich u. a. darin, daß sie bei der Analyse kontextueller Theologien anderer Kulturen zugleich die Kontextualität und Kulturbedingtheit der westlichen Theologie herausgearbeitet und diese innerhalb der unterschiedlichen Möglichkeiten, Theologie zu treiben, einordnet und relativiert.

Der Vf. untersucht im ersten Kap. seiner Studie die Frage, was kontextuelle Theologie („local" im Deutschen nicht wörtlich wiedergebbar [6]) ist und identifiziert drei Modelle: Übersetzungs-, Adaptions- und kontextuelle Modelle, wobei er letztere in ethnographische und befreiungstheologische Ansätze aufteilt.

Kontextuelle Theologen sind nach ihm in erster Linie die jeweilige Glaubensgemeinschaft selbst, innerhalb derer Dichter, Propheten und Lehrer ihre Charismen zur Geltung bringen und der professionelle Theologe die Aufgabe hat, die Beziehung zwischen Orts- und Weltkirche herzustellen. Im Blick auf eine vorläufige Definition kontextueller Theologie stellt S.e ihre Wurzeln Evangelium, Kirche und Kultur heraus.

Sodann erarbeitet er Stationen kontextueller Theologie zwischen kirchlicher Tradition und eigener Kultur und entfaltet dabei ihren Ausgang von vorausgegangenen kontextuellen Theologien, die sowohl Hindernis als auch Gedächtnisstütze sein können, skizziert ihre Erschließung der Kultur, analysiert das Auftauchen von Themen in Form kultureller Texte und geht zur Erschließung der kirchlichen Tradition über, die sich ihm als eine Reihe kontextueller Theologien darstellt. Wie diese den Themen vor Ort begegnet, welchen Einfluß sie darauf hat und wie umgekehrt die kontextuelle Theologie auf die Tradition und auf die kulturelle Situation einwirkt, wird im folgenden prägnant beschrieben und mit Beispielen illustriert. Dabei kommen die Fragen, wer die Hörer kontextueller Theologie sind, welche Rolle sie in der universalen Kirche spielt und was dies für die Ekklesiologie bedeutet, ebenso zum Zuge.

Das dritte Kap. widmet S. der Analyse der Kultur (39–74), wobei er für ein Hören auf Kultur plädiert und als Werkzeug dazu eine Kulturanalyse vorschlägt, die zum einen holistisch ist, zweitens die Identitätsfrage stellt und drittens in der Lage ist, gesellschaftliche Veränderungen zu erfassen.

Er stellt funktionalistische, ökologisch-materialistische und strukturalistische Ansätze im Blick auf ihre Stärken und Schwächen gegenüber und macht den Vorschlag einer semiotischen Kulturanalyse, die als interdisziplinäre, auf Identität und gesellschaftliche Veränderung bezogene s. E. für kontextuelle Theologie die geeignete darstellt. Dieser semiotische Ansatz begreift Kultur als eine Reihe miteinander verbundener semiotischer Bereiche (religiös, ökonomisch, politisch etc.), die jeweils kulturelle Texte hervorbringen, welche es zu lesen gilt. Um dazu in der Lage zu sein, muß der „Leser" die verwendeten Zeichen, Metaphern, Codes, Zeichensysteme und die darin übermittelten Botschaften analysieren. Aufgabe kontextueller Theologie wäre es, den religiösen Bereich zu den anderen semiotischen Bereichen der Gesellschaft in Beziehung zu setzen.

Das nächste Kap. beleuchtet die Theologie und ihren Kontext (75–94).

S. zeigt drei Wege auf, die Schwierigkeiten bei der Begegnung einer Kultur mit der kirchlichen Tradition zu überwinden, macht hilfreiche Bemerkungen zur Theologie aus wissenssoziologischer Sicht und entwirft eine „Soziologie der Theologie" (80–93), die sich der Frage stellt, wie bestimmte Denkformen mit bestimmten kulturellen Bedingungen zusammenhängen. In einer brillanten Skizze zeichnet er vier theologische Ausdrucksformen nach, zum einen „Theologie als Variation über einen heiligen Text", wie sie sich in Kommentaren, Erzählungen und Anthologien in vielen Kulturen findet, zweitens „Theologie als Weisheit", die sich v. a. unter kulturellen Bedingungen entfaltet, die nichtpluralistisch orientiert, die Welt als eine Einheit sehen, in die der Mensch schrittweise initiiert wird. Die dritte Form ist die in der westlichen Welt vorherrschende „Theologie als sicheres Wissen" (scientia), eine systematisierte, professionalisierte Theologie, die nach S. am besten dort funktioniert, wo eine urbane Ökonomie und eine Pluralität von Weltanschauungen gegeben sind, deren besondere Stärke in der Analyse- und Erklärungskraft besteht, deren Methoden und Ergebnisse freilich „do not fit: among the poor, the uneducated, the rural" (91). Als vierte Denkform nennt S. „Theologie als Praxis", die sich die Aufgaben stelle, richtiges Bewußtsein von falschem zu befreien, der es um Reflexion auf Handeln und verändernde Praxis gehe, weshalb sie unter kulturellen Bedingungen wirksam werde, in denen Unterdrückung und ein Bedarf an gesellschaftlicher Veränderung vorherrschen. Theologie als Praxis sieht S. in der Nähe zur Weisheitstheologie: „liberation theologies are wisdom theologies turned outward" (93). Die kirchliche Tradition erläutert der Vf. sodann als eine Reihe kontextueller Theologien, die eng mit verschiedenen kulturellen Bedingungen verbunden sind und darauf antworten.

Das Verhältnis von „Tradition und christlicher Identität" (95–121) beschäftigt S. im fünften Kap.

Bei der Begegnung von kontextueller Theologie und christlicher Tradition stellen sich ihm zufolge sieben Probleme: wie soll eine Tradition aufgenommen werden, für die es kein kulturelles Analogon gibt? Was macht eine Ortskirche, wenn die Erfahrungen der Tradition, unter ganz anderen Umständen zustandegekommen, Entwicklungen blockieren? Was sind Kriterien christlicher Identität; worin ist die kirchliche Tradition normativ, und was kann eine Ortskirche zu ihr beitragen? Ebenso gibt es auf seiten der christlichen Tradition Probleme, als die S. nennt die von Verschiedenheit und Einheit, des Synkretismus, der Diskontinuität und der Herausforderung an die kulturellen Ausdrucksformen.

Um diese Probleme anzugehen, untersucht S. die Funktion von Tradition in menschlichen Gemeinschaften, weist auf ihren Beitrag im Bereitstellen von Ressourcen für Identität und dem Aufzeigen von Wegen in bezug auf Gruppen- und Weltanschauungsbildung hin und stellt als ihre wesentlichen Aspekte Glaubwürdigkeit, Verständlichkeit, Verbindlichkeit sowie Bestätigung und Erneuerung heraus. Er beleuchtet die unterschiedlichen Perspektiven im Blick auf Tradition (Zugehöriger, Nichtzugehöriger, Sprecher, Hörer) und skizziert eine Theorie der Tradition auf der Basis eines linguistischen Kommunikationsmodells. Darin ist die Tradition dem Sprachsystem analog. Der Glaube ist analog der Sprachkompetenz, die Theologie und andere Ausdrucksformen stellen Analoga zur Performanz dar. Demgegenüber machen die Orte der Orthodoxie (Schrift, Bekenntnisse, Lehramt) die zwischen Kompetenz und Performanz vermittelnde Grammatik aus. Als Kriterien für christliche Identität entwickelte S. dann im Hinblick auf die christliche Performanz ihre Stimmigkeit, den zugehörigen Gebetskontext, die Praxis der Glaubensgemeinschaft, das Urteil anderer (Orts)Kirchen und die Herausforderung an sie.

Anschließend widmet sich der Vf. der Volksreligion (122–143), skizziert deren Charakteristika und stellt negative und positive Interpretationsmodelle vor.

Nach ihm erwächst Volksreligion aus bestimmten Bedürfnissen, wobei seine Hypothese ist, daß „the same needs will receive different responses on different class levels" (138). So zeigten die Basisgemeinden der Armen, wie evangeliumsgemäß Volksreligion werden könne, während die neuen spirituellen Techniken der Mittelklassen in den USA demonstrierten, wie unevangelisch eine andere Form von Volksreligion werden kann. Als Grundbedürfnis nennt er den Zugang zu einer Macht und deren Vermittlung in Zeiten der Krise und stellt bemerkenswerte Überlegungen in bezug auf pastorale Zugänge zur Volksreligion an.

Das Schlußkapitel behandelt „Synkretismus und duale religiöse Systeme" (144–158), wobei S. wiederum mit Beispielen bestens belegt, Formen des Synkretismus und dualer Glaubenssysteme unterscheidet und ein Modell zu deren Verständnis erarbeitet.

S.s Arbeit besticht durch ihre Weite und Präzision. Sie ist stilistisch wie systematisch hervorragend. Ohne sich in Details zu verlieren, skizziert der Autor prägnant und dabei immer an Hand von Beispielen illustriert, vorliegende Ansätze, stellt ihre Stärken und Schwächen dar und entwickelt in souveräner Interdisziplinarität seinen eigenen Zugang. Der semiotische Ansatz erweist sich m. E. als äußerst fruchtbar; er gibt dem Vf. ein Instrumentarium, mit dem er Theologie, Kultur und Tradition in synthetischer Sicht aufeinander beziehen kann. Ich halte die Studie nicht nur in bezug auf die Frage interkultureller Kommunikation und Kontextualität, sondern auch im Blick auf die theologische Methodendiskussion für grundlegend. Sie entwickelt eine Methodik zur Beantwortung der Frage, wie wir Theologie treiben und

treiben wollen und behandelt die dabei anstehenden Probleme. Daß Tradition als Reihe kontextueller Theologien verstanden wird, ist ebenso provokativ wie erhellend.

Bei einer so umfassenden Arbeit bleiben Verzeichnungen nicht aus. Die semiotische Analyse etwa einfach der marxistischen gegenüberzustellen, verkennt, daß gerade die marxistische Semiotik wesentliche Einsichten in das Funktionieren von Zeichen erbracht hat (vgl. E. Arens, Kommunikative Handlungen, Düsseldorf 1982, 208–221). M. E. müßten die semiotischen Überlegungen durch handlungstheoretische ergänzt und in diese integriert werden. Von daher erscheint die Parallelsetzung von Glaube und Kompetenz sowie die von Theologie und Performanz (115) problematisch. Gerade wenn, wie S. zu Recht betont, Religion mehr „way of life" als „view of life" (141) ist, müßten primär Handlungsformen des Glaubens herausgearbeitet werden, die bzw. auf die Theologie, auch kontextuelle, reflektiert, ob in Form wissenschaftlicher Reflexion, in Erzählungen oder sonstwie.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Habermas, Jürgen: **Der philosophische Diskurs der Moderne.** Zwölf Vorlesungen. – (Frankfurt am Main): Suhrkamp (1985), 450 S., kart. DM 28.–, Ln DM 44.–

In seiner 1981 in zwei Bänden erschienenen „Theorie des kommunikativen Handelns" (Bd 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; Bd 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft), einer Summe seines bisherigen wissenschaftlichen Werkes, trat H. mit Nachdruck für einen gegen kognitiv-instrumentelle Verkürzungen der Rationalität widerständigen Begriff verständigungsorientierter Vernunft ein. In Auseinandersetzung insbesondere mit einem auf Zweckrationalität reduzierten Handlungsbegriff plädierte er damals für einen philosophisch-soziologischen Paradigmenwechsel von teleologischem zu kommunikativem Handeln. Erkenntnisleitend war dabei das Interesse, das bewußtseinstheoretische Modell eines Objekte vorstellenden und an ihnen sich abarbeitenden Subjekts aufzuheben in das Paradigma sprachlich verfaßter Intersubjektivität. Der Entwurf einer idealen Kommunikationsgemeinschaft und die ihm implizite Idee einer Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität sollten dem lebensweltlichen Freiheitspotential gegenüber intransigenten Systemzwängen, wie sie derzeit vor allem in hypertrophen Kapitalisierungs- und Bürokratisierungstendenzen zu erkennen seien, zu einem bleibenden Recht verhelfen und verhindern, daß die Sphären verständigungsorientierter Lebenswelt fortschreitend den funktionalen Imperativen formalorganisierter und selbstregulativer Handlungssysteme unterworfen werden, was nach H. zwangsläufig eine „Kolonialisierung der Lebenswelt" sowie Sinn- und Freiheitsverlust zur Folge haben muß.

In zwölf Vorlesungen zum „philosophische(n) Diskurs der Moderne", gehalten in Frankfurt, Paris und in Boston, greift H. diese für sein gesamtes Denken zentralen Motive erneut auf, um sie in Kritik und Konstruktion am Entwicklungsgang der Ideengeschichte der Neuzeit zu bewähren. (Die gleichzeitig erschienene Essaysammlung „Die neue Unübersichtlichkeit", Frankfurt am Main: edition suhrkamp NF 321, 1985, 268 S., kart. 14.–, für die H. der Geschwister-Scholl-Preis des Jahres 1985 verliehen wurde, enthält die politisch akzentuierten Ergänzungen.)

Am Anfang der Darstellung steht Hegels Begriff der Moderne, der das Selbstverständnis der Epoche identifiziert, indem er Subjektivität zum Prinzip der neuen Zeit erklärt. Das moderne Zeitalter der Vernunft ist aus dem bergenden Raum zeit- und geschichtsloser Natur ebenso herausgetreten wie aus einer kirchlich gefügten und durch Ewigkeitswerte bestimmten Einheitskultur: das selbsttätige, reflektierende Subjekt versteht sich als frei waltendes Organisationszentrum der Welt, als das wahrhaft Wirkende, welches die Wirklichkeit ausmacht. Allerdings findet sich bei Hegel bereits ein ausgeprägtes Bewußtsein von der Dialektik der Aufklärung, vom ambivalenten Charakter der Moderne mit ihren Widersprüchen, Entzweiungen und Entfremdungen, wie sie nicht zuletzt durch die Trennung von Glauben und Wissen hervorgerufen wurden. Das Programm Hegelscher Philosophie angesichts dieser Situation lautet: Versöhnung der mit sich selbst zerfallenen Moderne und zwar nicht durch restaurative Rückkehr zu fraglos-präsubjektiven Objektivitäten, wohl aber durch Überwindung aller unmittelbaren Selbstbestimmungs- und Selbstdurchsetzungsbestrebungen der Subjekte mittels der Idee wechselseitiger Anerkennung im Recht und in der Liebe. H. teilt diese Programmatik, wendet indes gegen Hegels entwickelte Systemkonzeption ein, sie habe die Kritik der Subjektivität trotz gegenläufiger Tendenzen zuletzt doch nur innerhalb des Rahmens einer subjektzentrierten, am Muster der Selbstbeziehung eines monologisch erkennenden und handelnden Subjekts orientierten Identitätsphilosophie durchzuführen vermocht und damit der antimodernistischen Reaktion einen weiteren Vorwand geliefert, die politischen Ideale der Aufklärung, Freiheit, Gleichheit und Solidarität, pauschal zu negieren, um der Subjektivitätskultur der Neuzeit überhaupt den Abschied zu geben.

Als philosophische Drehscheibe für den Eintritt in die sog. Postmoderne, Nachaufklärung, Posthistoire fungiert bei H. Nietzsche, der in Vernunft nicht mehr zu erkennen vermag als einen pervertierten Willen zur Macht. „Mit Nietzsche verzichtet die Kritik der Moderne zum ersten Mal auf die Einbehaltung ihres emanzipatorischen Gehaltes. Die subjektzentrierte Vernunft wird mit dem schlechthin Anderen der Vernunft konfrontiert" (117). Die Folgen dieser antisubjektiven Verklärung des Irrationalen identifiziert H. nicht nur in Heideggers ursprungsphilosophischer Unterminierung des okzidentalen Rationalismus, sondern auch bei seinen Lehrern Horkheimer und Adorno: „Sie haben sich, wie der Historismus, einer hemmungslosen Vernunftskepsis überlassen, statt die Gründe zu erwägen, die an dieser Skepsis selber zweifeln lassen" (156). Schon in seiner „Theorie des kommunikativen Handelns" entdeckte H. fatale Konvergenzen zwischen Adorno und jenem Philosophen, den dieser stets aufs entschiedenste bekämpft hatte: „So sehr die Intentionen ihrer jeweiligen Geschichtsphilosophien entgegengesetzt sind, so sehr ähneln sich beide, Adorno am Ende seines Denkweges, und Heidegger, in ihrer Stellung zum theoretischen Anspruch des objektivierenden Denkens und der Reflexion: das Eingedenken der Natur gerät in schockierende Nähe zum Andenken des Seins" (Bd I, 516). Wo aber das Ganze, so H. damals, nur noch als das Unwahre erfahren werde, regrediere philosophisches Denken und seine Kritik, weil ohne Bezugspunkt, zur bloßen Gebärde.

Ein fortgeschrittenes Stadium solcher Regression ins Prä- bzw. Irrationale sieht H. im Bereich der Philosophie gegenwärtig in besonderer Weise im Dekonstruktivismus eines Derrida, im erotischen Mystizismus eines Bataille sowie in der archäologischen Machttheorie eines Foucault gegeben. Im Gegensatz zu diesen, mittlerweile keineswegs mehr nur unter französischen Intellektuellen verbreiteten Positionen, schlägt H. einen anderen Ausweg aus den Aporien der Subjektphilosophie vor; seine Alternative lautet nicht: postmoderne Irrationalität versus moderne Rationalität, sondern: kommunikative versus subjektzentrierte Vernunft. Der selbstdestruktive Solipsismus des modernen Subjekts, so abermals die entscheidende These, sei abzulösen „durch das Paradigma der Verständigung zwischen sprach- und handlungsfähigen Subjekten" (345). Sprachlich erzeugte Intersubjektivität allein sei in der Lage, die Antagonismen der Neuzeit zu überwinden und ihren humanen Gehalt gegen eine radikale Vernunftkritik zu retten, die für die Verabschiedung der Moderne den Preis eines undurchsichtigen Irrationalismus zu bezahlen hat. H.s praktisch orientierte Theoriekonzeption, die er mit überzeugenden Argumenten nicht nur gegen den sog. Neostrukturalismus, sondern abschließend ein weiteres Mal gegen den systemtheoretischen Ansatz seines Dauerkonkurrenten Luhmann verteidigt, und sein engagiertes Plädoyer für eine gegen Systemzwänge widerständige kommunikative Lebenswelt, die sich in unauflöslicher Verschränkung von Lernprozessen und sinnschöpferischen Innovationen allein über das Medium verständigungsorientierten Handelns reproduziert, sollten auch Kirche und Theologie zu denken geben und sie davon abhalten, unbedacht in den Chor derer einzustimmen, die lauthals das Ende der Neuzeit verkünden. Das dürfte um so mehr gelten, als Kirche und Theologie in manchen ihrer Bereiche die Aufklärung schon deshalb schwerlich hinter sich lassen können, weil sie diese noch vor sich haben.

München Gunther Wenz

Kraml, Hans: **Die Rede von Gott sprachkritisch rekonstruiert aus Sentenzenkommentaren.** – Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag (1984). 181 S. (Innsbrucker theologische Studien Bd 13) kart. DM 38.–

Die vorliegende Innsbrucker Diss. untersucht die kritische Rede von Gott, d. h. die Theologie, und zwar nicht im Gespräch der fraglos Glaubenden, sondern in der Diskussion mit den nach dem Glauben Fragenden. Auf der Grundlage der sprachanalytischen Philosophie werden Sätze des (religiösen) Glaubens, das Nomen „Gott" und das Prädikat „existiert" einer harten Analyse unterzogen. Was beinhaltet der Satz „Gott existiert"?, was kann er im Glauben und für den Glaubenden bedeuten. Die „Antwortversuche der sprachanalytisch orientierten Philosophie" können heute die Rechenschaft der christlichen Hoffnung ebenso anregen, wie in der scholastischen Theologie die aristotelische Wissenschaftslehre wegweisend wurde für die Verantwortung unseres Glaubens.

Der kritische Rationalismus der modernen Philosophie (in der ganzen Bandbreite zwischen L. Wittgenstein, B. Russel, A. Flew, K. R. Popper u. a.) sistiert auf der harten Analyse der religiösen Sprache und theologischen Aussage und deren Verifizierbarkeit. Nach welchen Kriterien können Sätze der Glaubenserfahrung und Glaubenserkenntnis verifiziert bzw. falsifiziert werden? Beides, Erfahrung und Erkenntnis im Glauben, muß in einem unabweisbaren und unverwechselbaren Begründungszusammenhang des sittlich personalen Handelns stehen. Dieser theologische Handlungskontext erweist und begründet die kritische Rede von Gott als richtig und wichtig.

„Das Wort ‚Gott' ist zunächst ein Ausdruck, der ‚auf eine bestimmte Daseins- und Handlungsorientierung hinweist' ... An Gott zu glauben bedeutet fernerhin, daß der Glaubende ein Leben nach der Grundform als gelungenes Leben versteht ... Ferner bedeutet der Glaube an Gott ein Vertrauen in die Verläßlichkeit der Abläufe in Welt und Geschichte, die Verpflichtung zu verantwortlicher Weltgestaltung ... Zudem schließt der Glaube an Gott das Vertrauen an den hinreichenden guten Willen der anderen ein, an den gemeinsamen Bemühungen um die Gestaltung des Lebens und der Welt mitzuwirken. Ausgeschlossen wird durch den Glauben an Gott die Verwendung Gottes zur Abgabe von Erklärungen undurchschaubarer Abläufe in Natur, Gesellschaft und Geschichte, blinde und willkürliche Unterwerfung unter eine Autorität ..." (59). Die christliche Theologie ist notwendig praktische Theologie, oder sie ist auch nicht christliche Theologie.

Die klassische Frage der scholastischen Theologie: „Utrum sacra doctrina sit scientia practica" (Thomas von Aquin, S. th. I q. 1 a. 4) gewinnt für K. doppelte Bedeutung: Zum einen wollte er zur harten Analyse der Gottesfrage in der gegenwärtigen Philosophie Stellung nehmen, zum anderen wollte er in der Diskussion mit dem kritischen Rationalismus die Position der scholastischen Theologie geltend machen. Als Textgrundlagen wählte K. Prologe zu den Sentenzenkommentaren aus (angefangen von Alexander von Hales bis zu Duns Scotus), weil viele mittelalterliche Theologen hier die Frage nach der Methode schärfer und konsequenter behandeln als bei der Auslegung der 4 Bücher des Sentenzenwerkes des Lombarden.

Petrus Lombardus hat in der 1. Distinktion (des 1. Sentenzenbuches) die Methodenfrage der Theologie aufgeworfen, und zwar im Anschluß an die augustinische Unterscheidung von „signa" und „res", „uti" und „frui". Mit diesen Unterscheidungen von Zeichen-Welt und wahrer Wirklichkeit, Gebrauch der Dinge und Glückseligkeit in dem, was um seiner selbst willen geliebt und erfahren wird, brachte Augustin das Verhältnis von Gegenstand und Methode in der kritischen Rede von Gott sehr zutreffend zum Bewußtsein. Er schärfte den Blick für das Unterscheidende der Theologie als „praktischer Wissenschaft". Dabei geht es Augustin und den scholastischen Theologen nicht einfach darum, die Theologie hätte eilfertig Anweisungen zum Handeln zu besorgen. Nicht direkte Handlungsweisungen, wie sie die „artes" geben, sind Gegenstand des praktischen Wissens, sondern jene primären Ordnungen und Regeln, die zuallererst das Handeln ermöglichen und die angewendet werden müssen. So gesehen ist auch das praktische Wissen in eminenter Weise theoretisch, aber es hat im Unterschied zur „reinen Theorie" immer den Charakter des „Umwillen-von", des „Worauf-hin".

Leider hat die scholastische Theologie im 13. Jh. diesen entscheidenden Anstoß zum Selbstverständnis der wissenschaftlichen Theologie mehr und mehr vergessen und sich in der angewandten Methode in einem Wissenschaftsbetrieb etabliert, der wesentlich von der Schule, d. h. von den Auseinandersetzungen unter den Magistern verschiedener Schulrichtungen her bestimmt wurde. „Die magistri spielen sich von nun an die Bälle gegenseitig zu. Nur wenige, wie Roger Bacon und vermutlich auch Wilhelm de la Mare, setzen sich dagegen zur Wehr" (92). Der Gegensatz von intelligibler und angewandter (praktischer) Methode ist das eigentliche Problem der scholastischen Theologie. Sie kann sich nur so treu bleiben, wenn sie sich nicht nur als praktische Theologie versteht, sondern als solche auch bewährt.

K. möchte die Rede von Gott, die religiöse Sprache und das Theologieverständnis der mittelalterlichen Theologen aufgrund dieser Methode rekonstruieren. Die Auseinandersetzungen innerhalb der Schulen gehören der Geschichte an und sind höchstens doxographisch interessant. Das Ergebnis dieser „Rekonstruktion der Rede von Gott", die sich in der modernen Auseinandersetzung Gehör verschaffen kann, ist aber am Ende doch nur eine Bestätigung der kritischen Position des Rationalismus.

Der von K. aufgezeigte Widerstreit zwischen programmierter und angewandter Methode der Theologie verdient aber alle Beachtung.

Nur wenige Theologen (vor allem in der Franziskanerschule) sahen, daß „das Ausufern des spekulativen Elements zum Schaden der Theologie" war (92). Zu diesen wenigen zählen vor allem die Franziskanertheologen, und unter ihnen fand Wilhelm de la Mare das besondere Augenmerk. Er hat den Unterschied zwischen Wissenschaft und Gesetz am schärfsten herausgearbeitet. „Für das Wissen charakteristisch ist der Aussagecharakter, der die Frage nach Wahrheit und Falschheit motiviert. Für ein Gesetz ist der ... präskriptive Charakter kennzeichnend. Dieser Charakter ist für den Gesamtbereich der Theologie, also für Schrift und Sentenzenkommentar, gültig ..." (124). Schriftauslegung und Theologie sind präskriptiv, sie haben es ebenso mit den Verpflichtungen des Menschen in bestimmter Situation zu tun, wie auch mit den Bedürfnissen des Menschen im Stand der gefallenen Natur. Verpflichtungsbekundung und Bedürfnisbekundung sind Grundelemente jeder Religion und jedes Glaubensbekenntnisses.

Wilhelm de la Mare, gebürtiger Engländer, lehrte um 1275 wahrscheinlich in Oxford; um 1279 schrieb er das bekannte Correctorium fratris Thomae. Er kommt durch die Arbeit von K. – für manchen Historiker unvermutet – zu besonderer Beachtung und Bedeutung. Durch seine Streitschrift gegen Thomas von Aquin, das dessen Anhänger und Freunde als „Corruptorium" bezeichneten, initiierte er jenen Streit um die Lehrmeinungen in den Schulen, dessen „Ausufern" K. nicht zu Unrecht der scholastischen Theologie vorwirft und der den Charakter der praktischen Theologie verdeckte. Wird aber eine präskriptive Theologie nicht von der Methode her zu einem szientifischen Dogmatismus veranlagt? In der umstrittenen Frage der evangelischen Vollkommenheit und der franziskanischem Armut bezog Wilhelm de la Mare einen wissensdogmatischen, intoleranten Standpunkt. Diese Engführung der praktischen Theologie durch einen ihrer Vertreter kann die Methode als solche nicht falsifizieren und kann die Ergebnisse der Untersuchung nicht schmälern, aber diese Engführung weist auf Grenzen der angewandten Methode der Theologie des Magisters hin.

Die praktische Theologie ist, wie gesagt, nicht einfach das Wissen um Handlungsweisen im Glauben, sondern die Erkenntnis ihrer Prinzipien und Grundordnungen. Deren Anwendung im Leben ist nicht selbstverständlich. Die Vermittlung der prinzipiellen Ordnungen und Regeln in die konkrete Lebensweise in der Welt fordert ebenso die wissenschaftliche Betrachtung dieses Weltbezugs und der Seinsordnung. Was führt Wilhelm de la Mare im Kommentar zum 2. Sentenzenbuch dazu aus? Diese Ausführungen wären höchst interessant, denn sie gäben einerseits Aufschluß darüber, ob der Magister die im Prolog programmierte Methode der praktischen Theologie durchgehalten hat, und andererseits müßten sie erkennen lassen, wie der Magister das Handlungswissen der praktischen Theologie in der Schöpfungsordnung auslegt. Die vorliegende Diss. gibt auch der historischen Forschung neue Fragen und Aufgaben auf.

Bochum Ludwig Hödl

Ladrière, Jean: **L'articulation du sens. Bd I:** Discours scientifique et parole de la foi. **Bd II:** Les langages de la foi. – Paris: Les Editions du Cerf 1984, VIII, 256 S. und 347 S. (Cogitatio fidei 125), kart. FF 90.–/FF 121.–

Austins bekanntgewordener Titel „How to do things with words" (von 1962) könnte leitmotivisch über den nun in erweiterter Form vorliegenden Entwürfen des Löwener Sprachphilosophen J. Ladrière stehen. Ihr erster Teil, jetzt Bd I, war in 1. Aufl 1970 (ebenfalls bei Ed. du Cerf) erschienen und hat bereits 1972 unter dem Titel „Rede der Wissenschaft – Wort des Glaubens" (Kösel) eine, von I. Fleischhauer vorzüglich übersetzte, deutsche Herausgabe gefunden. Die im jetzigen Bd II gesammelten Beiträge waren, wie auch schon jene des Bdes I, bereits anderweitig in Zeitschriften und Sammelwerken erschienen, sind jetzt aber in einem systematischen Rahmen neu zusammengestellt worden. Bd I wurde unverändert zweitaufgelegt.

An dem obengenannten „Leitmotiv" interessiert vor allem das „to do": was hat im heutigen Wissenschaftsbereich eines noch mit dem andern zu tun? Was Natur mit Sprache, formaler Empirismus mit Glaubensstruktur, Mathematikaxiome mit Jesus Christus? Oder haben wir überhaupt in der neueren Wissenschaft die Illusion verloren, die Weltwirklichkeit sei eine einzige und daher jede Zersplitterung, worin nichts mehr mit nichts anderem „zu tun" hätte, unsachgemäß? Es gibt vermutlich nur wenige Wissenschaftler wie J. Ladrière, deren Kenntnisstand eine solche Vernetzung verschiedenster Fachgebiete auf dem vorliegenden Niveau erlaubt. Denn das Niveau ist so hoch wie der Anspruch aufzuzeigen, daß in der Tat eine fachübergreifende Reflexion noch „Sinn" hat. Ladrière führt das, ausgehend von den neopositivistischen Überlegungen L. Wittgensteins, an Phänomenen der Sprache durch, und dies mit bemerkenswertem Erfolg. Freilich, abgeschlossen ist das Werk nach dem II. Bd so wenig wie nach dem I. Bd; es gibt auch nichts „abzuschließen", wo vielmehr ein Reflexionsfeld erschlossen werden soll. Und so ist auch im II. Bd jeder Artikel, in sich durchaus kohärent, nach allen Seiten auf Zusatzüberlegungen hin offen.

Es macht bei so einem Buch wenig Sinn, eine Inhaltsangabe zu versuchen. Nutzvoll scheint lediglich jene kleine Übersicht über die Zueinanderstellung der Beiträge, die auch der Autor selbst gibt (Bd I, 13f; Bd II, 11–19).

Ging es im I. Bd hauptsächlich um eine Fundamentalunterscheidung zwischen (empirisch-)formaler Sprache und performativer Sprache (entwickelt in Bd I, 25–90 und 91–159, mit Ausweitungen in Richtung einer Zusammenschau von Glaube und Philosophie 161–190, Glaube und Kosmologie 191–226, Glaube und Sprache 227–241), so tritt der II. Bd eher einen Rückweg an: über einen ersten Teil, der Aspekte zur Glaubenssprache diskutiert (Kap. I–V, 23–106), gelangen über sprachphilosophische Abhandlungen (VI–X, 110–225) erneut wissenschaftstheoretische Grundfragen, jetzt „Grenzfragen" genannt, in den Blick (XI–XIV), 229–334). Überraschen mag dabei wohl der Titel des letzten Beitrags: er handelt über Eucharistie! Indes vorausgesetzt, daß das eucharistische Ereignis wirklich Sprache, Lebensvollzug, Welt und Wirklichkeit verdichtet in sich trägt, vermag es vielleicht doch eines der wenigen Universalzeichen von Sinn vorstellen, die uns heute noch zugänglich sind.

Zur Problemstellung. In Bd I werden, noch relativ unabhängig voneinander, zwei verschiedene Sprachdimensionen erörtert, einerseits die Wirklichkeitsannäherung einer formalen Philosophie der Zeichen mit dem Ziel, über Sachverhalte zu sicheren Aussagen zu kommen, andererseits eine ganz andere Art von Sprache, die den Sprecher bewußt impliziert (auto-implication). Diese zweite Sprachdimension beschreibt nicht, konstatiert nicht, sucht nicht eine Parallelität zwischen Gesprochenem und Sachverhalt, sondern setzt sich in Anschluß an D. D. Evans mit dem „Sachverhalt" (hier einem Handeln) ineins: sie ist Handeln. Beide Spracharten werden als plausible, taugliche Verfahren entwickelt (wobei der Autor dankenswerterweise die Mühe nicht scheut, alle Einzelschritte exemplarisch aufzuzeichnen; im Falle der performativen Sprache ergibt sich daraus geradezu ein Kurzskript von Evans „The logic of self-involvement"); den Theologen vermag sicherlich die Durchführung performativer Sprachstruktur am Beispiel der Schöpfung Gottes zu bereichern. Es geht darin eben um anderes als um eine Skizze der Weltentwicklung, es geht um den Selbstimplikationscharakter des göttlichen Schaffens; sein Schöpfen ist Selbst-Offenbarung, nicht aber im Sinne einer Selbstauskunft, sondern einer Selbstverpflichtung, eines Sichanvertrauens an das Geschöpf. Insofern ist es, auf Wirken basierend, auf Wirkung aus. Es versteht sich leicht, daß die menschliche Antwort denselben Bindungscharakter hat, sie ist Anvertrauungsakt im klassischen Wort: Schöpfungslob, das zur Verantwortung drängt (vgl. I 168f).

Nun ist dies, abgesehen von der Finesse sprachtheoretischer Nachweise (vgl. I 125–145), nicht eben neu. Spannend wird die Unternehmung erst im Aufweis, daß die formale Logik der heutigen positivistischen und strukturalistischen Wissenschaft eben auch immer Ontologik „ins Werk setzt" (I 75f) und daß die Entwicklung jeder Sprachlogik versteckterweise eine Kosmogonie austrägt.

Auch Physik z. B. kommt zum Kosmos nur durch eine Genesebeschreibung (vgl. I 192ff), welche seit Einstein sogar alle Anschaulichkeit fallen lassen kann, also rein begrifflich-mathematischer Art ist und so einen ganz neuen Kosmos erkennt, indem sie Raum und Zeit neu entwirft (II 264f). Neue Erkenntnismodelle ohne Anschaulichkeit – hat das Sinn? Ist das human? L. zeigt ausführlich, daß das Problem der exakten Wissenschaften im 20. Jh., den Ich-Charakter aller Sprachäußerungen hinauszuschaffen und eine „reine" Welt zu erzeugen (zu „reeffektuieren"; vgl. zum Kontext: II 202–218), überraschend umschlägt in die Erkenntnis: sofern alle Sprache wirklich (und nicht nur bildhaft) koextensiv mit Welt ist, schafft sie doch nicht einfach Weltverdopplung, sondern ist Logos, Stimme eben dieser Welt (vgl. II 252, 271f). Und dieser Logos ist „automanifestation", ja „autoglorification" des Kosmos (II 274) – und in diesem Sinne unterderhand selbstimplikativ! Daß der Theologe in Jesus Christus die dem Logos stets inhärente Gefahr gebannt sieht, den Menschen, seine Existenz und sein performatives Selbstverstehen in bloße Strukturen aufzulösen (vgl. II 267ff), liegt nahe. Hier eben rundet der Eucharistieaufsatz ab. Daß der „Leib", als Körper die komplizierteste Struktur des Kosmos, in sich, in seiner „Logik" zugleich Ich und Welt, Person und Kosmos zu werden vermag (II 319–322), liefert den Bezugspunkt: in ihm löst sich die Dichotomie Sache-Person kreativ nach vorne, auf Gottes Parusie in Christus hin, auf.

Selbstverständlich kann eine kurze Rezension nicht die Fülle an Anregungen aufzeigen: zum Symbolbegriff, zum Referenzbegriff, zum Interpretationsverfahren usw. Dem Theologen empfohlen seien – jenseits des Skizzierten – namentlich zwei Beiträge aus dem II. Bd: die Kap. IV und VI (67–83, 109–134) über spirituelle Sprache und die Interpretationsleistung der Theologie. Auf den Schlüsselbeitrag „Langage auto-implicatif et langage biblique selon Evans" (I 91–139) sei am Schluß nochmals verwiesen. Er führt auch den sprachtheoretischen Nichtfachmann gut in den Arbeitsbereich ein. Aber die beiden Bde sind nicht nur dem Theologen von Wert, sind auch nicht nur auf ein theologisches Ziel hin verfaßt. Theologie als Wissenschaft bietet sich lediglich wegen ihres beispielhaft autoimplikativen Charakters zur Fortführung der Gedanken immer wieder an; auch Philosophie, Pädagogik und Psychologie werden an den leicht zu erkennenden Abzweigpunkten der Darlegung anknüpfen können und es hoffentlich auch tun. Denn interdisziplinäres Gespräch ist, so zeigt Ladrière, keine Frage des Beliebens, sondern eine hermeneutische Verpflichtung. Ohne sie kommen wir heute nicht mehr aus.

Würzburg Johannes Schmid

Clérissac, P. Humbert OP: **Das Geheimnis der Kirche.** Hrsg., übers. und kommentiert von Rudolf Michael Schmitz. Vorwort und Einführung von Mario Luigi Kardinal Ciappi OP und Jacques Maritain. – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1984. 122 S. (Studi Tomistici 23) kart. L 6000.–

H. Clérissac OP (1864–1914) gehörte zu jenen frankophonen Dominikanern, die aus der mystischen Tradition ihres Ordens, interpretiert in der etwas historisierenden Sicht des 19. Jh.s, lebend mit ihren Predigten und Vorträgen einen erheblichen Einfluß gerade auf die Intellektuellen ihrer Zeit ausübten. So ist es dann auch bezeichnend, daß erstmals Maritain 1918 dieses Werk aus dem Nachlaß edierte und mit einem Vorwort versah (9–20).

Das kleine Büchlein, bis 1943 in 5 Aufl. erschienen, ist in einem leicht überschwenglichen Stil geschrieben, geprägt von einer tiefen, fast schwärmerischen Liebe zur Kirche.

Ausgangspunkt für die Überlegungen des Autors ist die Feststellung, daß es kein individuelles Christentum gibt. Kirche gründet im Inkarnationsgeheimnis derart, daß der Autor sagen kann: „Das ganze Geheimnis der Kirche liegt in der Gleichheit und Vertauschbarkeit dieser beiden Begriffe: „Christus und Kirche" (32). Aus diesem Gedanken werden dann die vier Kirchenattribute entwickelt (32–39). Durch ihre Darstellung gelangt C. zu seinem Zentralgedanken, dem der Persönlichkeit der Kirche; diese offenbart sich in Gedächtnis und Bewußtsein, hier findet dann auch der Primat des Bischofs von Rom seinen theologischen Ort: der Papst ist „die wahrnehmbare Stimme der Kirche" (46). Das Wesen der Kirche ist für C. priesterlich, dieser Auffassung widmet er ein eigenes Kapitel großer spiritueller Dichte (47–56). Die Gedanken, die hier entwickelt werden, finden ihre Ergänzung in den Reflexionen über Sendung und Geist (76–81), wo C. eine bemerkenswerte Sicht von der Aufgabe des Laien in der Kirche entfaltet: auf ihn findet der Begriff der Sendung ausdrücklich Anwendung. Das Verhältnis von Kirche und Staat will C. vom Begriff der Mutterschaft der Kirche her entwickeln, ausdrücklich beruft er sich dabei auf Papst Bonifaz VIII. („Mutterschaft und Lehnshoheit", 82–91).

Im Schlußkapitel finden sich dann noch fragmentarische Betrachtungen über die liturgischen Texte der Feste von Allerheiligen und Kirchweih (92–99).

Das Buch wird durch einige Bemerkungen des Hrsg.s über „das Verhältnis Christus – Kirche bei P. Humbert Clérissac OP und die moderne Ekklesiologie" abgeschlossen (101–119), unter dem Titel „Christus als Träger der Kirche, Reflexionen über die Persönlichkeit der Kirche nach P. Humbert Clérissac OP, hatte der Hrsg. damit schon einmal auf dieses Werk des Dominikanertheologen aufmerksam gemacht (MThZ 34 [1983], 169–185). Schmitz gelingt knapp und präzise die theologiegeschichtliche Einordnung C.s unter besonderer Berücksichtigung des Gedankens von der Persönlichkeit der Kirche. Der Leser tut gut daran, seine Lektüre mit diesem Nachwort zu beginnen. Die Stärke C.s liegt sicher in der spirituellen Dichte seiner Sprache, die auch in der deutschen Übersetzung sehr gut vermittelt wird.

Den editorischen Aufwand hätte man sich ein wenig intensiver gewünscht. Dank gebührt dem Hrsg. der Studi Tomistici dafür, seine Reihe für diese deutsche Präsentation eines französischen Theologen geöffnet zu haben.

Augsburg Wilhelm Imkamp

Biemer, Günter: **Der Dienst der Kirche an der Jugend.** Grundlegung und Praxisorientierung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1985. 224 S. (Handbuch kirchlicher Jugendarbeit, Band 1), geb. DM 28.–

Wer kirchliche Jugendarbeit macht, denkt an eine Fülle von Auseinandersetzungen inhaltlicher wie personeller Art; erinnert sei an Probleme im Jugendheim, an den Ärger mit den Mitarbeitern, an die Diskussionen um mehr gesellschaftspolitisches Engagement oder mehr Spiritualität, vor allem an das fehlende Glaubenswissen bei jungen Menschen. Nicht selten ist es äußerst schwierig geworden, überhaupt noch Kontakt zu den Jugendlichen zu knüpfen, ihnen in irgendeiner Weise einen Ort der Beheimatung zu bieten bzw. anzuregen, sich diesen Ort selbst im Rahmen von Gemeinde, Verband oder offener Einrichtung zu schaffen. Neue „Anbieter" treten auf den Plan, die Bedürfnisse der Kinder, Jugendlichen und jungen Erwachsenen erfordern u. U. neue Sozialformen, die Zuordnung von Verkündigung, Liturgie und Diakonie auf Schule, Gemeinde und Jugendarbeit stimmt nicht mehr unbedingt mit den realen Möglichkeiten und Erfordernissen überein. Doch in der Diskussion über ein neues Interesse an der Religion, über den Zulauf der Jugend zu Kirchentagen, über neue religiöse Bewegungen, über neuartige Gruppen von Charismatikern bis hin zu den Sekten wird von Vertretern der Jugendarbeit vor vorschnellem Optimismus gewarnt. Hat der Synodenbeschluß über „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" nach nunmehr 10 Jahren Verbindlichkeit den großen Durchbruch für die kirchliche Jugendarbeit (noch) nicht gebracht? Das lebenswerte und überzeugend dargestellte Konzept steht „vor Ort" in krassem Gegensatz zu einer oft feststellbaren Langweiligkeit der Gruppenarbeit, Eintönigkeit der Programmangebote, Ratlosigkeit der Inhalte, Interessenlosigkeit der Jugendlichen. Die Diskussion über kirchliche Jugendarbeit geht weiter und eine „theoretische Befähigung zur Gestaltung der praktischen Jugendarbeit tut not" (111).

Von diesen Gegebenheiten läßt sich das „Handbuch kirchlicher Jugendarbeit" leiten. Im ersten, hier zu besprechenden Bd legt der Freiburger Religionspädagoge und Katechetiker Günter Biemer eine theologische Theorie des kirchlichen Dienstes an der Jugend vor, indem er die Frage nach dem spezifisch Christlichen kirchlicher

Jugendarbeit mit großer Sorgfalt stellt. Die Besonderheit und Neuheit dieses Entwurfs besteht in der religionspädagogischen Bemühung, zur Handlungsorientierung im Praxisfeld kirchlicher Jugendarbeit die „Botschaft des Lebensgefühls der Jugendlichen" und die „Botschaft des Glaubens" in Zusammenahng zu bringen. Dieser Versuch einer theologischen Korrelation bezeichnet noch nicht so sehr die Ebene der konkreten Gestaltung von Gruppenalltag, Gottesdienstfeiern, Aktionen, Treffs o. ä. Vielmehr ergibt sich aus dem korrelativen Begründungszusammenhang des vorliegenden Theorieentwurfs der Weg dialektischer Vermittlung auf den Ebenen: Praxisvergewisserung – Theoriekonfrontation – Konstruktion neuer Praxis.

Ohne die unterschiedlichen Auffassungen von Jugendarbeit im kirchlichen Raum – also einer Art „kirchlich finanzierter Sozialarbeit", über ein Verständnis, das kirchliche Jugendarbeit als die diakonale Dimension der Pastoral betrachtet [Synodenbeschluß], bis hin zu der Auffassung, kirchliche Jugendarbeit habe „Zubringerdienste" für eine [ausschließlich] sakramental verstandene Seelsorge zu leisten – aufzunehmen, ist G. Biemer einer anderen Infragestellung des Begriffs Jugendarbeit nachgegangen. Die grundlegende Aussage der Gemeinsamen Synode zur Jugendarbeit als „Dienst der Kirche an der Jugend" und als „Dienst an der Jugend der Kirche" wird im Lichte der heilsgeschichtlich theologischen Zusammenhänge in bezug auf die alterstypischen Lebensaufgaben durchleuchtet und als eine Art „Präambel" dem Handbuch vorangestellt (15–24):

"Kirchliche Jugendarbeit erscheint im Licht der Offenbarungslehre als eine Zuwendung zu jungen Menschen; ein Dienst, eine Diakonie, durch die jungen Menschen die Freiheit der Kinder Gottes als Lebenssinn erschlossen wird, damit sie aufgrund der Erfahrung aus diesem Freisetzungsprozeß selbst beglückt und bereit werden, als Praxis der Liebe an der Freisetzung anderer – ob jung, ob alt – tätig zu werden. – Diese im Engagement von Menschen an Menschen praktisch erfahrbar werdende Christusnähe bzw. Gottesnähe als Sinn des Lebens ist geeignet, den Grund der Hoffnung auf sinnvolle gemeinsame Zukunft zu zeigen. Sinn, Freiheit, Liebe, Hoffnung erweisen sich als Grundkonstanten des pastoralen Dienstes an der Jugend" (24).

Ausgangsebene einer theologischen Jugendtheorie ist eine Erschließung der „Situation unserer Jugend" (Kap. 3), die sie in die Jugendarbeit mitbringen (29–72). Es hängt vieles davon ab, die Jugendlichen in ihrer Welt ernst zu nehmen und die Hermeneutik ihrer Lebenswelt nicht nur unter dem Gesichtspunkt des Defizits an Glaube und Religiösität zu betreiben, welches dann einfach durch unser „Angebot" aufzufüllen wäre. Wesentliche Grunddaten über das Befinden und Verhalten der Jugendlichen in unserer Gesellschaft werden aus verschiedenen vorliegenden Erhebungen gewonnen, und zwar wird in einem ersten Teil die historische Entwicklung des Verhältnisses der Jugendlichen zu Elternhaus und Familie referiert, die Bedeutung der Schule als Institution der Bildung und der sozialen Plazierung junger Menschen in unserer Gesellschaft kurz aufgezeigt und die Freizeit als berechtigter Handlungsbereich der Jugend und Jugendarbeit auch in ihrer theologischen Deutung geklärt; in einem zweiten Durchgang werden dann die Aufgaben einer neuen Orientierung in den Lebensbereichen: Sexualität, Politik, Arbeitswelt, Religion eruiert und religionspädagogisch gewertet. Das Referat der situationsanalytischen Ergebnisse (von der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bis zur Gegenwart) und der Bewertungen erhält somit auch eine Erstreckung in die Perspektive der Geschichte zur Einordnung der gegenwärtigen Daten, „daß Jugend in dieser Zeit und dieser Gesellschaft ganz im Gegensatz zu ihrer biologisch-soziologischen Stellung als die heranwachsende und Aufsteigergeneration mit einer eher erwartungsreduzierten, vorsichtig reflektierenden und auf Alternativen sinnenden Einstellung lebt. Es bleibt die Frage, ob man sie im Gesamtzusammenhang der Geschichte der Jugendgeneration unseres Jahrhunderts als die betrogene Generation bezeichnen soll, betrogen um die Natur der Rohstoffe, um die Ethik einer zuverlässig und eindeutig praktizierten Wertepraxis der Gesellschaft, um die personale Dimension sicherer Vorbilder, um vorhandene Berufspositionen zum Hineinwachsen in die Erwachsenengesellschaft und um eine begründet hoffnungsvolle Zukunft" (72).

Eine theologische Theorie kirchlichen Jugenddienstes (73–112), die als Orientierung zur verantwortlichen Praxisplanung nach dem Maßstab des Evangeliums und den Erkenntnissen humanwissenschaftlicher und pädagogischer Herkunft im kirchlichen Dienst fungiert, kann sich einer solchen religionspädagogischen Situation nicht entziehen.

Vor diesem Hintergrund wurde die Theologie in zweifacher Weise ins Spiel gebracht: einmal als Grundlage für das Verstehen des Menschseins überhaupt in Form der theologischen Anthropologie (nach K. Rahner in: Hb der Pastoraltheologie, Bd II/1,20–38), die den Menschen als Wesen der Geheimsnisverwiesenheit, der leibseelisch-geschichtlichen Freiheit, der Interkommunikation und der Zukünftigkeit (in Scheitern und Gelingen) kategorisiert sowie durch die Strukturelemente des spezifisch Christlichen – Sinn – Freiheit – Liebe – Hoffnung –, die als Kurzformel des Christlichen und als Leitidee des Dienstes der Kirche an der Jugend nach der „Präambel" von grundsätzlicher Bedeutung sind. Aus der Korrelation der christlichen Strukturelemente und der ihnen korrespondierenden Grundkategorien theologischer Anthropologie gewinnt der Vf. Theorieprinzipien kirchlicher Jugendarbeit:

- „Christsein als gemeinsamer Weg der Erwachsenen mit den Jugendlichen in der Weggefährtenschaft Jesu Christi und seiner Gemeinde;
- Christsein als Freiheitsgeschichte, an der die Heranwachsenden von kleinauf beteiligt werden, um das, was mit den Vätern Israels begonnen hat und im Christusereignis seinen entscheidenden Durchbruch erfahren hat, aufzunehmen und weiterzugeben bis zu jenem Tag, da die Vollendung der Freiheit herbeigeführt wird;
- Christsein als Stellvertretung in der Weise, daß einer für den anderen eintritt, um ihm Lebensspielraum zu geben – Alt und Jung füreinander ebenso wie Jugendliche untereinander –, weil der Sohn Gottes selbst für alle eintritt;
- Christsein als Überfluß, indem sich der Heranwachsende der unendlichen Güte und Barmherzigkeit Gottes als Grund seiner Existenz und als Grund seiner Hoffnung auf Vollendung bewußt wird, um aus solchem Verdanktsein heraus sein Leben zur Teilgabe an andere zu gestalten" (111).

Dabei sind die Handlungskonzepte „Wegbegleiter sein", „Befreier und Retter", „Anwalt und Stellvertreter", „Mystagoge" besonders wertvoll für die Praxisorientierung des kirchlichen Dienstes der Jugend.

Die Aussagen zu den Grundkategorien der theologischen Anthropologie des Jugendalters unter der Dialektik von Gelingen und Scheitern haben auch deutlich gemacht, daß die mehrfach genannten humanwissenschaftlichen Grundbegriffe und -kategorien einer genauen Darstellung und Bestimmung bedürfen (113–124).

Dazu wurden die entsprechenden Disziplinen der Entwicklungs- und Lernpsychologie, der Psychoanalyse und Soziologie eigens mit ihren Einsichten zum Jugendalter konsultiert: das Selbstkonzept bzw. die soziale Dimension der Identität (Sozialisation), der geistige und körperliche Reifungsprozeß als Grundlage der neuen Fähigkeiten des Jugendalters sowie die der Soziologie zugehörigen Termini von Rolle und Gruppe (Geschlechtsrolle, Berufsrolle, Familie, Gleichaltrigengruppe, u. a.). Der Vf. versteht es, wesentliche Phänomene und Vorgänge des Jugendalters aus ihrer wissenschaftlichen Erarbeitung und Untersuchung so darzustellen und die humanwissenschaftlichen Befunde über die Identitätsfindung in der Reifezeit theologisch zu interpretieren, daß in Theorie und Praxis der kirchlichen Jugendarbeit wirklichkeitsgemäß und personengerecht gehandelt werden kann:

„ . . . Die eschatologisch vollendete Identität geschieht in jenem Bekenntnis des inkarnierten Gottessohnes zum Menschen. . . . In solcher Zusage und Zuneigung ist das persönliche Angebot, Identität nicht nur aus persönlicher Vergangenheit und mitmenschlicher Gegenwart zu gewinnen, sondern immer mehr im Verlaufe des Lebens aus der absoluten Zukunft, die Gott ist. Von dort her zeigt sich dem Menschen, wer er eigentlich und letzten Endes sein wird: zwar auch Ergebnis seiner eigenen biographischen Leistung und des Verhaltens anderer zu ihm. Doch in allen individuellen und sozialen Prozessen des einzelnen Lebensschicksals bewirkt die alles verwandelnde Gnade und Barmherzigkeit Gottes seine Identitätsbildung. Gott läßt den Menschen „auf immer zu einer Gabe seines Wohlgefallens" werden zur Erlangung der großen Verheißung (Drittes Hochgebet)" (124).

Der Blick auf die vielfältigen Vorgänge in der Praxis kirchlicher Jugendarbeit zeigt Perspektiven von Glaubensvollzügen und Erziehungs- bzw. Lernvorgänge, die als das „Proprium der Pädagogik" analysiert werden (125–145). Dem außenstehenden, pädagogischen Laien werden die Vielzahl von Forschungsrichtungen und Lehrmeinungen im Umgang mit Jugendlichen (Theorien der Jugendarbeit) zumindest in den wichtigsten wissenschafts-theoretischen Ansätzen dargestellt:

- die geisteswissenschaftlich-hermeneutische Pädagogik zur Bestimmung des pädagogischen Verhältnisses im Jugendalter, die die Erziehungspraxis als Zirkel von Leben (Vorverständnis) – Verstehen (Strukturanalyse) – Leben (ihr Vorverständnis reflektierende Praxis) beschreibt;
- die empirische Pädagogik zur Erfassung der Realität (Ursache-Wirkung-Zusammenhänge) im Bereich der Jugenderziehung;
- die emanzipatorische Pädagogik, die auf die Aufhebung der Entfremdung und der sie konstituierenden Bedingungen durch Jugendarbeit zielt;
- die bedürfnisorientierte Pädagogik, die auf emanzipatorische Zielsetzungen der objektiven Interessen abhängig Arbeitender bezogen ist. (Vgl. auch die antikapitalistische Theorie der Jugendarbeit – M. Liebel, dj 1/1971.)

Für eine auch pädagogische Grundlegung des Dienstes der Kirche an der Jugend ist es entscheidend, daß die Rezeption erziehungswissenschaftlicher Erkenntnisse über den Umgang mit Jugendlichen in kritischer Konfrontation mit dem Gesamtjugendkonzept geschieht im Blick auf die theologische Grundlegung (wonach sinnstiftende Freisetzung durch Gott eine neue Qualität der Kommunikation und damit der Hoffnung auf Zukunft der Menschen ermöglicht) und auf die Erfahrungen aus der Praxis des Lehrens und Lernens im Bereich der Kirche (die als „generationsübergreifendes Lernen" des Glaubens von fundamentaler Bedeutung sind und beschrieben werden als die Vorbildfunktion Gottes, die Tradierung des Glaubens [personales Angebot], die Selbsterziehung im Dienste des Glaubenszeugnisses [geistliche Beratung] und die Teilgabe am Evangelium).

Nach einer Darstellung der Grundanliegen des Synodenbeschlusses „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" und einer kritischen Würdigung (147–152) wird aufgezeigt, wie der Umgang mit den grundsätzlichen Ausführungen in der Praxis helfen kann (153–196). Praxisanweisungen im Sinne direkt verwendbarer Impulse sind nicht das Anliegen dieses Handbuchs einer theoretischen Grundlegung kirchlicher Jugendarbeit, auch nicht in diesen Praxis-Kapiteln, wohl aber erprobte Praxis (eine Anfangssituation, Jugendprogramm als offenes

Angebot, Jugendclub, Ministrantenarbeit, mehrteiliges Jugendarbeitsmodell, zwischengemeindliches ökumenisches Modell kirchlicher Jugendarbeit) mit Hilfe der erarbeiteten Theorieelemente zu analysieren und eine Handlungsorientierung zu geben. Auf diese Weise wird zur rechten Beurteilung der Lage vor Ort wie des kirchlichen Jugenddienstes in überregionaler Struktur angeleitet, zu geeigneten Impulsen angestiftet und werden gewisse Gemeinsamkeiten der Leitungsstruktur deutlich gemacht. Auf wenigen Seiten (185–196) werden die kirchlichen Jugendverbände in ihrer Aufgabenstellung (Freizeitgestaltung – Bildungsarbeit – Interessenvertretung) dargestellt und kritisch bedacht in drei Spannungsfeldern: die Spannung zwischen Pädagogik und Theologie, zwischen Verbandsleitung und Verbandsbasis, zwischen Verband und Gemeinde. Insofern sich die traditionellen Grenzlinien zwischen den einzelnen Jugendverbänden verwischt und folglich an Bedeutung verloren haben, müßten Überlegungen angestellt werden, auf welche Weise die Einzelverbände ihre Identität stärken können, um so befreit von allzuviel Zwang zum Kompromiß unabhängiger und entschiedener die einmal gewählten kirchlich-theologischen und gesellschaftlichen Optionen weiterzuverfolgen. Wünschenswert wäre ein weiterer Bd des Handbuches, der sich ausschließlich mit den Jugendverbänden in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Zielsetzung und -diskussion wie in ihrer inhaltlichen Profilierung für heutige Praxis auseinandersetzt.

Die in ihrer Ganzheit überzeugenden Ausführungen faßt der Vf. zur Erleichterung einer anstehenden Theoriediskussion wie auch einer weiterführenden Praxiserprobung in kurzen, prägnanten Thesen zusammen. In der Tat ist die Struktur des Handbuches kirchlicher Jugendarbeit die einer theologischen bzw. religionspädagogischen (vgl. These 9.2.4; 197) Grundlegung des Dienstes der Kirche an der Jugend, und zwar in einem konsequenten korrelativen Zusammenbringen der Botschaften heutigen Lebens der Jugendlichen mit der Botschaft des Glaubens. Die Religionspädagogik leistet dabei neben der Erschließung des Glaubens viel mehr als bisher eine Erschließung der Welt der Jugendlichen für den Glauben. Die religionspädagogische Befassung mit der genuinen Praxis kirchlicher Jugendarbeit (die ansonsten primär aus pädagogischer oder psychologischer oder soziologischer Perspektive erfolgt und somit von einem anthropologischen Vorverständnis nicht christlicher Art ausgeht und das spezifisch Christliche der Jugendarbeit theologisch nicht reflektiert erfaßt), zeigt das wichtigste Anliegen dieses pastoralen Dienstes an der Jugend an: das sinnvolle „Leben-lernen in Freiheit und Liebe und Hoffnung" (198).

Wenn in den letzten Jahren die Frage nach einer katechetischen Dimension von Jugendarbeit stärker Beachtung gefunden hat (faktisch allerdings vielfach eine ungute Arbeitsteilung zwischen Katechese und Jugendarbeit entstand), verwundert es, daß eine theologische Grundlegung des pastoralen Dienstes an der Jugend die gegenseitige Verwiesenheit dieser beiden Größen ein wenig zu kurz reflektiert – wenn diese auch immer wieder bei der Entwicklung der Handlungsprinzipien angedeutet ist (101f; 104f; 107; 110f). Nach meinem Ermessen ist die Frage nach der katechetischen Bedeutung des kirchlichen Jugenddienstes ein Beispiel für einen auf verschiedenen Ebenen stattfindenden Strukturwandel kirchlicher Jugendarbeit. Entstammt sie doch Zeiten, in denen die Jugendlichen vieles von dem bereits mitbrachten, was heute mehr und mehr eigens mit Hilfe von katechetischen Bemühungen verschiedenster Art erst geschaffen werden muß an Glaubenswissen, Sinn für liturgisches Tun, Vertrautheit mit einer den Alltag durchdringenden Religiösität, mit Bibel und Kirchenjahr. Spätestens seitdem das alles nicht mehr fraglos vorausgesetzt werden kann, wurde der Mangel an religiös-kirchlichen Bezügen von kirchlicher Jugendarbeit offensichtlich. Man kann nun nicht mehr umhin, auch von der Jugendarbeit Leistungen im Bereich religiöser Sozialisation zu verlangen, die früher in erster Linie von der Familie, der Schule und einer religiös geprägten Lebenswelt erbracht wurden. Die Alternative „Glaubensverkündung oder Sozialarbeit" wird man jedenfalls mit Fug und Recht eine „falsche Alternative" nennen können.

Auch setzt sich in den letzten Jahren die Einsicht durch, daß die Jugendarbeit wie andere Teile kirchlicher Praxis den Dimensionen Martyrie, Liturgie und Diakonie gegenüber offen sein müsse, wenn auch durchaus mit einem Schwergewicht auf der Diakonie. D. Emeis plädiert entschieden dafür, „daß alle diese Grundfunktionen im Gesamt der kirchlichen Jugendarbeit ihren Platz haben und daß ihre Integration angestrebt wird. Es kann durchaus sein, daß die Arbeit mit konkreten jungen Menschen nicht mehr kann und dann auch nicht mehr will, als diesen einen Raum zu geben, in dem sie ermutigende Erfahrungen eines annehmenden Umgangs im Miteinander machen können. Aber es wird auch andere junge Menschen geben, mit denen die Reflexion der Gruppenerfahrung auch in ein Glaubensgespräch und zur gottesdienstlichen Feier führen kann. Und kirchliche Jugendarbeit behält nur dann ihre Identität als kirchliche Arbeit, wenn sie grundästzlich offen ist für die Grundfunktion der Kirche" (D. Emeis, Ziele kirchlicher Jugendarbeit, in: Leb. Seelsorge 32 [6/81], 265–269; vgl. Fr. Schmid, Kirchliche Jugendarbeit im Spannungsfeld von Diakonie und Verkündigung, in: Kat. Bl. 109 [7/84], 486–496). Mit der Spannung von Jugendarbeit und Jugendkatechese beschäftigte sich auch ein Symposium, das vom 4. bis 6. März 1985 gemeinsam von der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz, der Bundesstelle des BDKJ und dem Deutschen Katechetenverein veranstaltet wurde; vgl. Katechetische Blätter 1985, 39ff.

Kirchliche Jugendarbeit benötigt ein differenziertes Geflecht von verschiedenen Kontaktmöglichkeiten formeller und informeller Art, damit der einzelne Jugendliche je nach seiner jeweiligen Bereitschaft zur Zugehörigkeit in entsprechenden Gruppen oder Einrichtungen seinen Platz finden kann. Wohl nur in einem solchen Freiheitsraum können Beziehungen wachsen, Schwellenängste abgebaut werden. Man würde Jugendliche überfordern, wollte man sie als Werkzeug von Katechese im engeren Sinn verstehen. Jugendgruppenleiter sind keine Katecheten. Dennoch enthält Jugendarbeit katechetische Elemente. Diese neu zu entdecken und zu entwickeln, wird die Aufgabe eines weiteren Bandes des Handbuches kirchlicher Jugendarbeit für die nächste Zeit sein.

Eichstätt Johannes Spölgen

Barbarić, Slavko: **Umkehr als fundamentale Lehr- und Lernaufgabe christlicher Erwachsenenbildung.** – Frankfurt a. M., Bern, New York: Peter Lang (1985). XXI, 446 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXXIII, Bd 8) kart. sfr. 76.–

Die vorliegende Diss. geht von folgender Frage aus: Wie muß „Umkehr" gelehrt werden, damit sie gelernt werden kann? Der Vf. will also die didaktische Dimension des Themas Umkehr untersuchen. Dabei geht es ihm um das Lernen mit Erwachsenen.

Die Teile 1 und 2 vergewissern sich des Inhaltes „Umkehr". Es wird zunächst vergegenwärtigt, was lehramtlich zu diesem Thema vorliegt (II. Vaticanum, Apostolische Konstitution „Paenitemini", bundesdeutsche Synode). Eingehend trägt der Vf. biblische Orientierungen zur Umkehr zusammen (48–189). Auf dieser Basis arbeitet er ein christliches Metanoiaprofil heraus. – Im 3. Teil stellt die Arbeit zusammen, wie das Thema „Umkehr" in der kirchlichen Erwachsenenbildungs-Literatur vorkommt. Nach der Suche in drei wichtigen Erwachsenen-Büchern (Holländischer Katechismus, Neues Glaubensbuch, Evangelischer Erwachsenen-Katechismus) geht der Vf. einige Modelle theologischer Erwachsenenbildung durch. Das Verfahren stellt die Beobachtungen eher nebeneinander, als daß sie vergleichend bearbeitet werden. – Offenbar gilt das Hauptinteresse des Vf.s der Cursillo-Bewegung. Diese stellt er im 4. Teil als Modell der Gemeindeerneuerung ausführlich vor, um anschließend im 5. Teil näherhin die Umkehr-Praxis in Veranstaltungen dieser Bewegung zu analysieren. In diesem 5. Teil arbeitet der Vf. mit Hilfe von Befragungen bei 9 Veranstaltungen mit insgesamt 146 Teilnehmern. Bei der Auswertung läßt er sein in den beiden ersten Teilen erarbeitetes Metanoiaprofil wirksam werden. Der Vf. benennt auch kritisch einige Grenzen seines empirischen Instrumentariums. Ein abschließender 6. Teil faßt den Ertrag zusammen und zieht einige pastoraltheologische Konsequenzen.

In den beiden ersten Kapiteln gelingt es dem Vf., die christliche Lernaufgabe der Metanoia differenziert herauszuarbeiten. Vor allem die biblischen Erinnerungen nimmt er dabei so auf, daß sie für eine verläßliche Orientierung heutiger Praxis fruchtbar werden können. Weniger ertragreich ist die Durchsicht vorliegender Literatur zum Lernen mit Erwachsenen unter dem speziellen Interesse der Umkehr. Der methodische Stellenwert dieser Durchsicht im Gesamt der Arbeit wird nicht ganz deutlich. Wenn sich der Vf. dann intensiv der Cursillo-Bewegung zuwendet, setzt er christliche Erwachsenenbildung gleich mit Erwachsenenpastoral. Gegen Ende der Arbeit ist auch vorwiegend von Erwachsenenpastoral die Rede. Es wäre gut gewesen, wenn einführend geklärt worden wäre, wie der Vf. Bildungsarbeit, Katechese und Pastoral einander zuordnet. Neu ist der Versuch, den bei Cursillo-Veranstaltungen intendierten Prozeß der Umkehr empirisch zu untersuchen. Der Vf. kann die Effizienz der in der Cursillo-Bewegung angewandten Methode insgesamt zwar überzeugend aufweisen; doch drängt sich die Frage auf, ob messende Verfahren der geistlichen Dimension der analysierten Prozesse voll entsprechen können. Vielleicht steht hier die praktische Theologie vor der Aufgabe, ein eigenes Verständnis empirischen Arbeitens zu entwickeln, das zwar an verifizierbaren Veränderungen interessiert ist, aber die Zahlen als Zeichen für Prozesse versteht, die sich einem im strengen Sinne messenden Begreifen entziehen. Die kontrollierte Wahrnehmung des Vf.s kann die katechetischen Tendenzen verstärken, die vor allem auf ein Miteinander-Lernen von Erwachsenen gerichtet sind; denn dieses methodische Element kann die Untersuchung als besonders wirksam für den Prozeß der Umkehr aufweisen.

Münster Dieter Emeis

Baier, Klaus-Alois / **Homfeldt,** Hans-Günther / **Volkers,** Heiner: **Lernen im Lebenszusammenhang.** Auf dem Weg zu einer handlungsorientierten Religionspädagogik. – Stuttgart: Alektor Verlag (1984). 184 S., kart. DM 16.–

Die Autoren verfolgen mit ihrem in Zusammenarbeit von Hochschule, Schule und Gemeinde entstandenen Buch ein bescheidenes Nah-, jedoch ein hochgestecktes Fernziel. Ihr Nahziel ist es, ihren handlungsorientierten erziehungswissenschaftlichen Ansatz und den von ihnen beschrittenen Weg zu dokumentieren, um durch die geschilderten Erlebnisse, Ansichten und Fragen jene Lehrer anzusprechen, die selbst nach Wegen suchen, um aus einem „nach und nach fester und geschlossener gewordenen Denkgebäude und aus einer nach und nach fester und geschlossener gewordenen Unterrichtspragmatik herauszutreten" (12). Ihr Fernziel ist es, ihre Erkenntnisse in die Theorie einer handlungsorientierten Religionspädagogik einfließen zu lassen. Fortgesetzt werden dadurch unter veränderten Bedingungen die Ansätze der pädagogischen Tatsachenforschung (Peter Peterßen), die Bemühungen um die empirische Wende in der Religionspädagogik (Klaus Wegenast) und um die kommunikative Didaktik (Klaus Schaller). Dementsprechend sehen die Autoren Lehrer und Schüler in ihrem Verhältnis zueinander in der Schule eingebunden in das komplexe Geflecht von Wechselbeziehungen innerhalb einer Schulklasse.

Jede Klasse hat eine eigene Biographie, ihre Gruppennormen. Sie ist für die Schüler Lebensraum. Die Interaktionsvorgänge innerhalb dieses Lebensraumes haben religiöse Relevanz. Will der Religionsunterricht sinnvoll sein, dann darf er nicht übersehen, wie voneinander gedacht und aufeinander eingegangen wird, wie miteinander geredet, was miteinander getan wird, welche Ängste auftreten, wie Konflikte gelöst und wie Konkurrenzdenken aufgearbeitet wird, denn alles das ist Ausdruck des Selbstgefühls der Schüler, ihrer Einstellungen und Wertvorstellungen, Ausdruck ihres Menschenbildes.

Auf der Basis ihrer Voraussetzungen versuchen die Autoren, aus der aktuellen pädagogischen Praxis Erkenntnisse zu gewinnen. Es sind Erkenntnisse über jene spezifischen erzieherischen Fähigkeiten, die jeder Lehrer in seinem pädagogischen Vorgehen erwerben muß.

Die erzieherischen Fähigkeiten lassen sich in einem pädagogisch hermeneutischen Zirkel zusammenfassen:

„Vorverständnis artikulieren, Wahrnehmen, Verstehen, Interpretieren, Handeln, Wirkungen ermitteln und wieder Vorverständnis artikulieren" (13). Wie diese Fähigkeiten, die sich wechselseitig durchdringen, im Unterricht erworben werden und wie sie sich auswirken, wird in diesem Buch in Berichtform exemplarisch ausgeführt.

Ihr methodisches Vorgehen wird von der teilnehmenden Beobachtung bestimmt, ergänzt durch regelmäßige Teamgespräche, Unterrichtsaufnahmen und das Aufarbeiten von Konflikten und Problemfällen im Klassengespräch.

Die Autoren rechnen mit dem kritischen Einwand, daß die von ihnen gewonnenen Erkenntnisse nicht übertragbar sind, weil anderorts weniger günstige Bedingungen bestehen; sie rechnen auch mit den Fragen, wo in ihrer Arbeit die theologischen Inhalte bleiben, welche Ziele der Religionsunterricht insgesamt nach ihrer Meinung verfolgen müsse und ob ihre Absichten nicht besser im Rahmen der Sozialerziehung erreicht werden könnten. Die Kritik, die in diesen Fragen anklingt, könnten sie entkräftigen, wenn es ihnen gelänge, die Theorie einer handlungsorientierten Religionspädagogik zu erstellen. Der Erfolg wäre ihnen zu wünschen, allein schon deshalb, weil damit erwiesen wäre, daß der zeit- und kräfteverzehrende Weg der teilnehmenden Beobachtung in der Religionsdidaktik beschritten werden muß, und weil junge Religionspädagogen dadurch ermuntert wären, diesen Weg zu beschreiten.

Regensburg Johann Hofmeier

Schnell, Regina: **Erfahrung und Erlebnis in der religiösen Erziehung.** Wie kann christliche Erziehung zur harmonischen Entfaltung der körperlichen, sittlichen und geistigen Anlagen des Menschen beitragen? Wodurch wird Gottes Wort im Unterricht erfahrbar und erlebbar? – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger Verlag (1985). 376 S. (Studien zur Praktischen Theologie 31) kart. DM 52.–

Der Titel zeigt an, daß es um Grundfragen der Religionspädagogik und der religiösen Erziehung geht. Die Fragen im Untertitel deuten auf ein anspruchsvolles Unternehmen, von dem der Leser Antwort auf die immer wieder zu stellende Frage nach Möglichkeiten und Zielen religiöser Erziehung erwartet. Die allgemeine Erwartung, die der Titel weckt, wird zunächst enttäuscht. Im Mittelpunkt des Buches steht ein spezifischer religionspädagogischer Ansatz: die Arbeiten des schweizerischen „Grenchner Arbeitskreises", der sich im allgemeinen religionspädagogischen Aufbruch der sechziger und siebziger Jahre mit dem Ziel konstituierte, „die didaktisch-methodische Erneuerung des Religionsunterrichtes in der deutschsprachigen Schweiz zu erreichen" (19). Die Enttäuschung auf den ersten Blick wird im weiteren Verlauf der Lektüre gemildert. Die Autorin analysiert minutiös Schritt für Schritt die religionspädagogischen Arbeiten des Arbeitskreises mit seinen Hauptvertretern K. Stieger und F. Oser und legt deren theoretische Anleihen aus der pädagogischen Anthropologie, der Interaktionstheorie, kognitiven Entwicklungspsychologie, Lernpsychologie und der Philosophie frei.

Die wesentlichen Gegenstandsbereiche religionspädagogischer Forschung sind so gut wie vollzählig behandelt und reichen von der konkreten Unterrichtspraxis über Fragen der Unterrichtsplanung und des Curriculum bis hin zu wissenschaftstheoretischen Problemkreisen.

Die wichtigsten Einsichten des Buches liegen m. E. in dem begründeten Postulat nach einer ganzheitlichen Erziehung, die die emotionalen, kognitiven und pragmatisch-psychomotorischen Elemente in der Entfaltung des Menschen zu berücksichtigen und zu fördern hat, sowie in der Zentrierung des Wie einer solchen Erziehung (auch der religiösen) um die Momente „Erlebnis" und „Erfahrung". In der Analyse der religionspädagogischen Arbeiten des „Grenchner Arbeitskreises", insbesondere der F. Osers, zeigt Sch. die Notwendigkeit und Möglichkeit eines Religionsunterrichtes auf, der die Kinder je nach Alter und Entwicklung in ihrem ursprünglichen Werterleben auf die christliche Botschaft hin anspricht und sie Erfahrungen machen läßt, die zu einem Leben aus christlichem Geist befähigen sollen. Die Vf.in vermag in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit emotionaler Lernprozesse zu begründen und einsichtig zu machen. Das ist angesichts zunehmender seelischer Verkümmerung Kinder und Jugendlicher in der Industriegesellschaft und der einseitigen kognitiven Ausrichtung ihrer Bildungs- und Ausbildungsinstitutionen gar nicht hoch genug einzuschätzen. Dabei ist sich Sch. der Grenzen erzieherischer Möglichkeiten des schulischen Religionsunterrichts bewußt und weist auf das erforderliche Zusammenspiel von Gemeinde und Religionsunterricht hin, wenn dem Postulat einer ganzheitlichen Erziehung entsprochen werden soll.

Überzeugend ist die präzise und detaillierte Zuordnung entwicklungs- und lernpsychologischer Erkenntnisse nach Piaget und Aebli und der Repräsentationsformen von Themen und Inhalten nach Bruner sowie die Entfaltung und Diskussion der daraus resultierenden allgemeindidaktischen und fachdidaktischen Konsequenzen. Die Kreativität des „Grenchner Arbeitskreises", insbesondere die F. Osers, wird eindrucksvoll deutlich. Ärgerlich ist die mangelnde theologische Reflexion.

Die Autorin setzt meist kirchenamtliche Vorgaben fraglos voraus, und angeführte Unterrichtsbeispiele werden nicht eigens theologisch kritisch reflektiert. Es ist fatal, wenn man die Verspottung Jesu am Kreuz ‚benutzt', um „sein beherrschtes Verhalten in dieser Situation für den Schüler in gewisser Weise verhaltensanregend" (152) wirken zu lassen. Das ist doch wohl nicht Aussageschwerpunkt und Intention der Schriftstelle. Ebenso unzulässig ist es um Jesu und der in unserer Gesellschaft straffällig gewordenen Mitmenschen willen, wenn Jesus durch gezielte Unterrichtsmaßnahmen positiv von einem „Verbrecher" abgesetzt wird, um den Schüler „erlebnishaft Zeuge werden" zu lassen, „wie Jesus bei seiner Gefangennahme als Unschuldiger wie ein Verbrecher behandelt wird" (247).

Wenig ergiebig ist die wissenschaftstheoretische Diskussion zur Frage nach dem Ort der Religionspädagogik innerhalb der Theologie und im Konzert der Humanwissenschaften wie Pädagogik, Psychologie und Soziologie. Für einen bundesdeutschen Religionspädagogen ist sicherlich interessant, daß die Autorin immer wieder den Bezug zur Korrelationsdidaktik nach dem Synodenbeschluß zum Religionsunterricht von 1974 kritisch herstellt.

Zum Schluß sei noch positiv vermerkt, daß Sch. eine Antwort auf die zweite Frage im Untertitel ihres Buches, „Wodurch wird Gottes Wort im Unterricht erfahrbar und erlebbar?", schuldig bleibt. Das unterrichtliche Handeln ist nämlich bestenfalls Hilfe zur Erfahrung des Wortes Gottes; es darf die Erfahrung selbst nie vorwegnehmen wollen, es sei denn, der Unterricht möchte sich an die Stelle der Selbstmitteilung Gottes setzen.

Münster Franz-Josef Bäumer

Ureña, Enrique M.: **Kapitalismus oder Sozialismus.** Der Christ vor einer ökonomischen Alternative. – Mainz: Grünewald (1984). 167 S., kart. DM 28.–

Das Buch des spanischen Jesuiten, der an der Päpstlichen Universität Comillas in Madrid Philosophie und Wirtschaftsethik lehrt, hat in kurzer Zeit drei Aufl. erlebt und ist bereits in alle wichtigen Sprachen übersetzt. Diese Verbreitung verdankt das Buch der höchst aktuellen Problemstellung, die vor allem in den romanischen Ländern Europas und in Lateinamerika heftig diskutiert wird. Dem Autor geht es um eine Entideologisierung der Debatte um Kapitalismus oder Sozialismus. Man spürt sofort, daß hier nicht ein Theologe auch noch über Wirtschaft nachdenkt, sondern daß der Vf. mit den wirtschaftlichen

Fragen und Zusammenhängen vertraut ist und daß die ethische Sicht nicht von außen angelegt wird.

Welches sind die Kriterien für die ethische Beurteilung eines Wirtschaftssystems? Die verantwortliche Option eines Christen für den Sozialismus oder für den Kapitalismus läßt sich nicht unmittelbar aus den ethischen Forderungen des Evangeliums ableiten (26). Statt dessen gewinnt sie der Vf., indem er von einem umfassenden Begriff des Menschen, der von ihm getragenen Gesellschaft und der geschichtlichen Entwicklung ausgeht. Von hier aus ergibt sich als Kriterium für die ethische Beurteilung eines Wirtschaftssystems, ob und in welchem Maße es zum humanen Fortschritt sowohl in der technischen als auch in der politischen Dimension beiträgt (35). Damit ist einerseits die Entwicklung der Produktivkräfte gemeint, die den Menschen von der Knechtschaft der Natur befreien, andererseits die Befreiung des Menschen von der gegenseitigen, also von der sozialen Unterdrückung, und die Entfaltung von Beziehungen, die auf Freiheit, Gleichheit und Frieden für alle Menschen beruhen.

An diesen Kriterien werden sodann die „kapitalistische" und die „sozialistische" Wirtschaft gemessen und kritisch miteinander verglichen. Allerdings unterscheidet der Vf. die „reinen Modelle des Kapitalismus und Sozialismus" und den „fortgeschrittenen Kapitalismus" bzw. den „entwickelten Sozialismus". Auf diese Weise wird eine ideologisch aufgeladene Polemik vermieden, die sich an Modellen festbeißt und gar nicht mehr nach der Wirklichkeit fragt.

Der Autor kommt zu dem Ergebnis, daß auch das marktwirtschaftliche System (= fortgeschrittener Kapitalismus) der ständigen Reform bedarf, daß aber der Christ nicht für eine marxistische Wirtschaft optieren kann. Er macht sich die Auffassung M. Ellmans zu eigen, daß der fortgeschrittene Kapitalismus die Produktivkräfte wirksamer zur Entfaltung bringt als dies eine Planwirtschaft vermag, und daß er auch im Hinblick auf die Ermöglichung der politischen Freiheiten den Vorzug verdient (130 u. 132f). Auch die zentrale marxistische These der Dependenztheorie, wonach die Unterentwicklung ein notwendiges Nebenprodukt der kapitalistischen Organisationsform der Wirtschaft ist, verliert heute mehr und mehr an Boden (133).

Abschließend wendet sich der Vf. gegen Versuche, einen „dritten Weg" als christliche Lösung anzubieten. Man müsse sich entscheiden. Beherzigen sollten die Theologen die Mahnung, eine ernsthafte und sachliche Kenntnis der Eigenart der Marktwirtschaft sei heutzutage ebenso notwendig wie die Kenntnis der Eigenart des Sozialismus. Damit wird ein wunder Punkt angesprochen, der besonders bei politisierenden Theologen zu beobachten ist: Man lehnt die Marktwirtschaft als bösen „Kapitalismus" ab, weil man sie nicht kennt, und man optiert für einen Sozialismus, den es in der Realität nicht gibt, sondern nur in der Phantasie.

Das Buch ist problemorientiert und zugleich so ansprechend geschrieben, daß man ihm nur eine möglichst weite Verbreitung wünschen kann.

Augsburg Anton Rauscher

Waibl, Elmar: **Ökonomie und Ethik.** Die Kapitalismusdebatte in der Philosophie der Neuzeit. – Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Verlag (1984). 429 S. (Reihe „Problemata") kart.

Eigentlich handelt das Buch nicht so sehr über „Ökonomie und Ethik", auch nicht, wie es in der „Zusammenfassung" heißt, über „eine wirtschaftsethische Theoriegeschichte des Kapitalismus", sondern über die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft, ihre Begründung und Rechtfertigung bei J. Locke und A. Smith und ihre Kritik bei J.-J. Rousseau, Fr. Schiller und vor allem K. Marx.

Vorausgeht ein Kapitel, das überschrieben ist: „Die ökonomische Ethik des Mittelalters". Dieser Vorspann bleibt in mehrfacher Weise unbefriedigend. Der Autor greift zwar auf wichtige Fragestellungen bei Thomas von Aquin zurück, aber es werden die gerade für die ökonomische Ethik so wichtigen Traktate über die Gerechtigkeit – de iure et iustitia –, im besonderen über das heftig diskutierte Problem des gerechten Preises, nicht genügend berücksichtigt. Und was die „Grundzüge der mittelalterlichen Denk- und Lebenswelt" angeht, so vermißt man die von Thomas ausgebildete Unterscheidung zwischen Glaube und Natur, Schöpfung und Erlösung, Welt und Heil. Auch darf man die „metaphysische Grundhaltung" nicht einfach mit der „Idee der Erlösung" identifizieren und meinen, daß dem irdischen Dasein kein profaner Eigenwert zugebilligt worden sei (36). Gewiß: Thomas ist ein hervorragender Vertreter einer Ordnung, die die Schöpfung und Erlösung umfaßt; auch wird die irdische Wirklichkeit gegenüber der einen Heilsordnung nicht verselbständigt, dennoch besitzt sie auch bei Thomas ihr Eigengewicht, das eine radikale Theologisierung unmöglich macht.

Die aus Thomas zitierten Stellen über das Eigentum, die Bewertung des Handels, des Kaufmanns usw. sind aufschlußreich. Problematisch wird es dort, wo bestimmte Aussagen dafür herhalten sollen, die „kapitalistische Erwerbswirtschaft" abzulehnen. Sicherlich wird die Güterakkumulation von Thomas skeptisch beurteilt; aber man darf die Güterakkumulation nicht ohne weiteres schon mit Erwerbswirtschaft verwechseln. Dies wäre marxistisch, keineswegs thomistisch gedacht. Thomas ist nämlich an der Frage interessiert, wie die Produktion möglichst gut gestaltet werden kann, um die Menschen zu versorgen.

Merkwürdig, daß der Vf. die Denkweisen Rousseaus ohne besondere kritische Reflexion darbietet. Seine Erklärung über den Ursprung der Ungleichheit enthält ein Körnchen Wahrheit, insgesamt aber führt sie in die Sackgasse. Und die Vorstellung von der Wirtschaft als einem „Nullsummenspiel", in welchem der Gewinn des einen nur auf Kosten des Verlusts eines anderen erworben werden kann (173), gehört zu jenen Irrtümern, die bis heute eine unglaubliche Verwirrung angerichtet haben und immer noch anrichten. Natürlich soll nicht bestritten werden, daß durch Betrug und Raub Reichtum entstehen kann, aber die Kernfrage der evolutorischen Wirtschaftsgesellschaft lautet, wie durch steigende Qualifizierung der Arbeit unter Verwendung von immer mehr Kapital ein immer besseres Wirtschaftsergebnis erzielt werden kann. Dieses Problem hat Rousseau nicht erkannt. Und auch noch die individualistische Erklärung von Gesellschaft bei Rousseau in Richtung eines „präkapitalistischen Wertfundaments" zu interpretieren ist keine sehr überzeugende philosophische Variante.

Bei solchen Prämissen nimmt es nicht wunder, daß der Vf. auch Verbindungslinien zieht zwischen der Romantik bzw. der Katholischen Soziallehre zu K. Marx und seiner Kritik der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft (364ff). Durch solche Konstrukte werden leider auch die guten Ansätze und Elemente dieser Untersuchung über die Kapitalismusdebatte in Mitleidenschaft gezogen.

Augsburg Anton Rauscher

Rich, Arthur: **Wirtschaftsethik.** Grundlagen in theologischer Perspektive. – Gütersloh: Gerd Mohn. (1984). 270 S., geb. DM 38.–

Wie der Autor selbst schreibt, beabsichtigt er einen „Beitrag zur Klärung der theologischen und ökonomischen Grundlagen für eine zeitbezogene evangelische Wirtschaftsethik" (11). In der Tat geht es ihm in erster Linie um den Aufweis vor allem theologischer Fundamente. Diese prinzipiellen Überlegungen werden dann jeweils auf wirtschaftliche Sachverhalte bezogen. Allein vom Buchtitel her erwartet man eine explizite Wirtschaftsethik, die Vf. jedoch eigens in einem zweiten Band in Aussicht stellt. In diesem ersten Band sollte der Begriff Wirtschaftsethik mehr in den Hintergrund treten und im Untertitel auftauchen.

Zu Beginn (20–40) schildert und wertet R. Forschungsrichtungen der Ethik, um sich dann (41–67) den Hauptbereichen des Ethischen zuzuwenden: dem Individualaspekt, dem personalen und dem ökologischen Aspekt, der als Ich-/Wir-Es-Beziehung betrachtet wird (vgl. 46). Die Wirtschaftsethik gilt als „Spezialfall der Sozialethik" (67). Vf. stellt die Sozialethik in den Kontext der Sozialwissenschaften (71–104); ihr obliegt die Aufgabe, „bei aller Sachbezogenheit beharrlich und unerbittlich nach dem Menschengerechten im Sachgemäßen zu fragen" (73; vgl. 103). Dabei brauchen rational begründete „Sachgesetzlichkeiten" dem Anspruch des „Menschengerechten" nicht zu widersprechen (vgl. 80). In diesem Zusammenhang wird das Problem des Normativen anhand verschiedener Ansätze erörtert: Naturrecht, Kritische Theorie, Kritischer Rationalismus, G. Weissers' Konzeption. Das Zentrum der Grundsatzüberlegungen R.s bilden seine sozialethischen Ausdeutungen von Glaube, Hoffnung, Liebe (105–171). Auf ihrem Fundament ruht spezifisch christliche Sozialethik, ja Ethik überhaupt; denn ohne das vom Glauben implizierte „Grundvertrauen hört das Leben auf, menschlich zu sein" (106). Zu den „Kriterien des Menschengerechten" (172–221) rechnet der Autor im einzelnen: Geschöpflichkeit, kritische Distanz, Relationalität, Mitmenschlichkeit, Mitgeschöpflichkeit, Partizipation. Im letzten Abschnitt (222–243) handelt er vom Sinn und Geltungsanspruch sozialethischer Maximen.

Die Bedeutung dieser „Wirtschaftsethik" liegt wesentlich in den Grundsatzerwägungen. Daher gelten sie sowohl für eine Ethik des Politischen als auch für eine Familienethik. Für letztere spielt das theologische Trio Glaube, Hoffnung, Liebe eine fundamentale Rolle; denn in der Familie gilt es, diese Haltungen zu lernen und einzuüben. Zu Recht betont R. mit allem Nachdruck, ethisches Denken komme um die Frage nach dem Normativen nicht herum (24); rein empiristische Ethik bringt tatsächlich nichts ein, denn aus dem Faktischen kann „keine ethische Norm schlüssig abgeleitet werden" (27). Bei der Ethik geht es letztlich um persönliche Verantwortung; es dürfen nicht bloß die „Verhältnisse" für „schuldig" erklärt werden. Weil der Mensch Verursacher ist, hat sie auch der Mensch zu verantworten (vgl. 57f). Es gibt „keine Änderung der Gesellschaft" ohne „Änderung der Personen" (112). Die strukturelle Umwandlung der gesellschaftlichen Verhältnisse ändert eben die Person nicht automatisch (115). Ein besonders aktueller Bezug wird in die dritte Grundbeziehung der Ethik eingebracht: der ökologische Aspekt. Der Mensch bleibt nämlich urwüchsig angewiesen auf seine „naturgegebene Außenwelt", mag auch sein „erfinderischer Geist die ihn beengenden Grenzen immer weiter und weiter nach außen dehnen" (46). Der Menschheit ist aufgetragen, die Schöpfung

„ehrfürchtig zu bewahren". Dabei muß zwischen einem wirtschaftlichen Leistungsmaximalismus und einem ökologischen Maximalismus vermittelt werden (195f). Jedenfalls kann nicht wirklich menschengerecht sein, was nicht auch ökologiegerecht ist (vgl. 221). Mit guten Gründen moniert Vf. den heute bei der jungen (nur?) Generation verbreiteten „antiinstitutionalistischen Affekt", den er treffend als „Neoanarchismus" kennzeichnet (53; vgl. 218). Der weithin frustrierten Jugend muß geradezu eingehämmert werden: „Ohne Vertrauen in die Zukunft gibt es keine Hoffnung" (106); ohne Hoffnung kann das Leben nicht menschlich sein (123). Dabei weiß gerade der Christ, daß das Böse nicht vergangen ist (110). Vom Marxismus, der auch die Hoffnung als Tugend entdeckt hat, unterscheidet sich das Christentum allerdings wesentlich darin, daß christlicher Glaube als eine Überzeugung zu verstehen ist, hinter der „reale Erfahrung steht", keine „vorgefaßte religiös-weltanschauliche Ideologie" (119; vgl. 127). R. warnt davor, Revolution zu verherrlichen und sie, wie das bei manchen Vertretern Politischer Theologie und der Theologie der Befreiung geschieht, mit dem (eschatologischen) Willen Gottes gleichzusetzen. Es ist nämlich fatal, relative, reformerische Änderungen der gesellschaftlichen Ordnungen als „nichtige Sache" zu betrachten (162; vgl. 161). In dieser unserer Zeit des Vorletzten sind ideale Lösungen unmöglich (206). Daher kann auch die bloß anarchistische Negation der gesellschaftlichen Gerechtigkeit wegen deren Unvollkommenheit nie gutgeheißen werden (218). Christen können nicht einer „notorischen Verweigerungshaltung" das Wort reden (166; vgl. 182). Ein das Bestehende nur negierender „Revolutionismus" ist genauso untauglich wie ein es bloß konservierender „Immobilismus" (184). R. gibt auch zu bedenken, daß ein atheistischer, prometheischer Humanismus, der die Geschöpflichkeit von Mensch und Welt negiert, zur „größten Gefahr des Menschen und des Menschlichen" wird (178). Vf. bringt insgesamt eine behutsame Analyse der marxistischen Theorie (bes. 116–122).

Die Ausgewogenheit ist ein besonders positiv zu vermerkendes Charakteristikum dieser dank einem Namens- (263–266) und Sachregister (267–270) gut orientierenden Studie. Sie liest sich sehr gut (unverständlich ist lediglich der Satz: „Wo Wirtschaftende ... wirtschaftet" (78). Ein Druckfehler auf S. 94: „Vernu(n)ft". Zur Vertiefung dient das umfangreiche Literaturverzeichnis (245–262). Hilfreich ist die jeweilige als „Fazit" gekennzeichnete Zusammenfassung (38/100); schade, daß solche Resümees bei späteren Abschnitten ausbleiben.

Mit positiven Erwartungen darf man dem Erscheinen des Bandes II („Wirtschaftsethik") entgegensehen, den Vf. auf der letzten Seite bereits in einer thematischen Gliederung vorstellt.

Mainz Martin Rock

Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit. Hrsg. von A. Falaturi, M. Klöckner, U. Tworuschka. – Köln, Wien: Böhlau 1983. 270 S. (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd 1) kart. DM 38.–

Tworuschka, U.: Die Geschichte nichtchristlicher Religionen im christlichen Religionsunterricht. – Köln, Wien: Böhlau 1983. 161 S. (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd 2) kart.

Laut Vorwort will die neue Schriftenreihe „Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte", hrsg. im Auftrag des „Interdisziplinären Instituts für Religionsgeschichte e. V.", Ergebnisse interdisziplinärer Religionserforschung vorstellen.

Vorliegende Publikation gibt die überarbeiteten Referate einer Tagung wieder, die sich die Erforschung und Vermittlung der Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit als Thema gestellt hatte. Dementsprechend sind die behandelten Themenfelder weit gespannt:

Kirchliche Fragestellungen („Kirche von oben" und „Kirche von unten", 43–77; „Protestantische Frömmigkeit", 78–113) werden ebenso angegangen wie die „Vermittlung der Judentum-Geschichte in Deutschland" (22–42), „Öffentliche Vorurteile gegen den Islam" (114–128), „Das Islam-Bild im Werk Karl Mays" (129–147), „Religion und Comics" (148–164) bis hin zu den „Jugendreligionen in der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit" (165–180).

So ist das Buch im wahrsten Sinne des Wortes ein *Sammelband.* Die Beschränkung und damit Konzentrierung auf *eine* Thematik wäre u. E. sinnvoller und ertragreicher gewesen. Um so begrüßenswerter ist es, daß der 2. Bd der Reihe dieser Tatsache Rechnung trägt.

In seiner Arbeit gibt der Vf. einen Überblick über die Behandlung von Fremdreligionen im Unterricht, speziell im (christlichen) Religionsunterricht. Im Mittelpunkt der Analyse steht der protestantische Religionsunterricht. Daß die Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Religionen nicht erst ein neuzeitliches Phänomen ist, versucht T. in den ersten beiden Kapiteln seiner Arbeit aufzuzeigen, in denen er weit über die eigentliche religionsunterrichtliche Fragestellung hinausgeht, indem er ihre Vorgeschichte „in der christlichen Unterweisung zur Zeit der Alten Kirche" (8–16) sowie „zur Zeit des Mittelalters, des Humanismus und der Reformation" (17–25) in großen Linien zeichnet. Der geschichtliche Überblick umfaßt desweiteren Amos Comenius (3. Kap.), die Phase der Aufklärung (4. Kap.), Herders und Schleiermachers Position (5./6. Kap.), Typen der Schulmythologien (7. Kap.), Grundmodelle des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts (8. Kap.), die Auswirkungen der religionsgeschichtlichen Schule (9. Kap.), die Behandlung der Religionen auf der Grundlage freigeistiger Strömungen (10. Kap.) und schließlich die Phase des Übergangs von der Liberalen zur Dialektischen Theologie (11. Kap.).

Damit gibt der Vf. einen Überblick in die Entwicklungsgeschichte der Behandlung nichtchristlicher Religionen im protestantischen Religionsunterricht. Obwohl historisch angelegt, ist – wie der Autor sagt – sein Interesse nicht auf „minutiöse Dokumentation" (3) ausgerichtet – dann wäre auch die Beschränkung auf Sekundärliteratur völlig unzureichend gewesen –, sondern es geht ihm um eine „vom Interesse der Zukunft geleitete Analyse des geschichtlichen Verlaufs" (ebd.), ein Interesse, das konzeptionell intendiert, in der Arbeit selbst aber kaum zum Tragen kommt (vgl. 138–142). Didaktisch-methodische Hinweise sowie inhaltliche Hilfen für heute bleiben so Desiderate.

Koblenz Ludwig Hagemann

Jüdisches Fest, jüdischer Brauch. Hrsg. von Friedrich Thieberger unter Mitwirkung von Else Rabin. 3. Aufl., Nachdruck der im Jahre 1937 von den nationalsozialistischen Behörden beschlagnahmten und vernichteten Erstauflage. – Königstein/Ts.: Jüdischer Verlag Athenäum (1985). 486 Seiten. Ln DM 88.–

Sicher ist es zu begrüßen, daß dieses 1936 erschienene Werk, das der NS-Verfolgung wegen seinerzeit kaum verbreitet werden konnte, nach dem ersten Nachkriegs-Nachdruck 1979 nun eine weitere Auflage erreicht. Das ist auch deshalb erfreulich, weil es – ursprünglich wohl vor allem für die jüdische Glaubensgemeinschaft deutscher Sprache verfaßt – nunmehr offensichtlich im christlichen Raum auf zunehmende Resonanz stößt; ein Zeichen zumindest für ein verändertes Verhalten gegenüber dem Judentum.

Der Blick der Mitarbeiter war in den dreißiger Jahren vornehmlich auf die religiöse Kultur der aschkenasischen, also der west- und osteuropäischen Juden gerichtet. Dennoch wird wenigstens zum Teil auch das sefardische Judentum der südeuropäischen Länder berücksichtigt.

Behandelt werden allgemeine Fragen des Brauchtums wie religiöse Haltung, jüdisches Haus, Gemeinde, Synagoge und Alltag. Weitere große Kapitel befassen sich mit dem Sabbat, den hohen Feiertagen Rosch Haschana und Jom Kippur, den Wallfahrtsfesten Pessach, Schawuot und Sukkot sowie mit den übrigen freudigen und traurigen Tagen des jüdischen Kalenders. Die einzelnen Kapitel sind dabei so aufgebaut, daß einer grundsätzlichen Einführung eine Auswahl von Lektürestücken folgt, die ein „Bild der Schöpfungen jüdischen Geistes in den verschiedensten Zeiten und Ländern" geben. Dazu gehören „Stücke aus Bibelkommentaren und Talmud wie mittelalterliche Lyrik, ebenso Szenen aus moderner Dramatik wie philosophische Erörterungen und volkstümliche Erzählungen" (6). Hier finden sich Autoren wie Leo Baeck, Max Brod, Franz Rosenzweig, Martin Buber, um nur einige der heute noch bekannteren Namen zu nennen. Das eben macht auch den Reiz dieses Werkes aus, die farbige Vielfalt der Ausprägungen der Feste und Bräuche. Und dadurch bleibt dieses Buch auch weiterhin lesenswert.

Allerdings wäre ein den heutigen Stand umfassender Nachtrag für eine bessere Benutzbarkeit wünschenswert. Zwar gibt es gegenüber der Erstausgabe noch vom Hrsg. selber vorbereitete Verbesserungen (479–483) im Anschluß an das Register (469–478). Doch reichen diese heute längst nicht mehr hin. So muß auch weiterhin ein aus der gleichen Zeit stammendes Werk (1927/32 in Haarlem) benutzt werden, das erstmals 1981 in deutscher Übersetzung erschien: S. Ph. De Vries, Jüdische Riten und Symbole. – 2. Aufl. Wiesbaden: Fourier 1982, 320 Seiten. Es richtete sich auch vornehmlich an jüdische Leser und fügt den von Thieberger behandelten Themen noch weitere hinzu wie z. B. Ehe oder Krankheit, Sterben und Tod. Dennoch behält Thieberger aus den genannten Gründen seinen eigenen unverwechselbaren Wert. Doch bleibt zu wünschen, daß aus jüdischer Feder eine Darstellung auf dem heutigen Stand in deutscher Sprache erscheinen möge.

Münster Klemens Richter

Schreiner, Peter: **Begegnung mit dem Hinduismus.** Eine Einführung. – (Freiburg, Basel, Wien: Herder 1984.) 128 S. (Herderbücherei, Bd 1143) kart. DM 7.90

Wie schwierig es ist, eine Einführung in den Hinduismus zu geben, sieht man allein schon daran, daß es bis heute noch keine griffige und allgemein akzeptierte Definition dessen gibt, was Hinduismus eigentlich sei. Ja es gibt Ansichten, die dem Begriff Hinduismus überhaupt

die Existenzberechtigung absprechen. Die Schwierigkeit liegt darin, grundlegende Gemeinsamkeiten aufzufinden, die von allen, die sich Hindu nennen, akzeptiert würden. Ungeachtet dieses theoretischen Problems kommt es gerade in der heutigen Zeit mehr und mehr zu Begegnungen zwischen Hindus und Nichthindus, und bei dieser Begegnung will S. mit seiner Einführung Hilfestellung leisten. Er sieht ein dreifaches Interesse beim Leser (Vorwort, 7f): ein intellektuelles an hinduistischen Lehren, ein existentielles, ausgelöst durch Kontakt mit Jugendsekten, und ein praktisches von Indienreisenden. Dementsprechend teilt er seine Darstellung in drei Kapitel, die den unterschiedlichen Interessen Rechnung tragen und dabei einige grundlegende Informationen zum Hinduismus vermitteln sollen.

Nach einigen einleitenden Bemerkungen zur Problematik der Definition des Hinduismus, über seine Traditionsbestimmtheit, die sich etwa darin zeigt, daß es unmöglich ist, zu ihm zu konvertieren, gibt S. im 1. Kap. zunächst Kurzportraits dreier namhafter Hindus, nämlich Vivekananda, Mahatma Gandhi und Radhakrishnan, „repräsentativ für den modernen Hinduismus" (12). Zur Darstellung ihrer Lehren werden einige Grundbegriffe eingeführt, wie z. B. Veda, Vedânta, Karma, die Wiedergeburtslehre oder die hinduistischen Lebensstadien. Ein historischer Überblick über das kolonialzeitliche Indienbild der ökonomisch orientierten Engländer, der polemisierenden christlichen Missionare, endlich auch der oft zu theoretisch arbeitenden Schreibtischindologen beschließt den ersten Teil.

Im 2. Kap. werden „Transzendentale Meditation", „Hare-Krishna-Bewegung" und der sich selbst Bhagwan (in Hindi soviel wie „Gott") nennende Rajneesh vorgestellt und auf ebenso informative wie überzeugende Weise religionshistorisch eingeordnet. Doch dabei bleibt es. Hier wäre eine nachdrückliche Warnung vor den Auswüchsen neohinduistischer Jugendsektenscharlatanerie durchaus am Platze gewesen. Fast könnte sonst der Eindruck entstehen, dem geschäftstüchtigen Treiben dieser „Gurus" sei eine gewisse Seriosität zuzubilligen.

Das 3. Kap. ist weniger der Orthodoxie als vielmehr der Orthopraxie (74) gewidmet. Es beschäftigt sich mit Kastenordnung, Riten, Tempelkult und Wallfahrten und vermittelt Eindrücke vom alltäglichen religiösen Leben in seinem gesellschaftlichen Rahmen.

S. sieht die Schwierigkeit, daß sich „jede Aussage über das Wesen dieser Religion durch ein Gegenbeispiel widerlegen läßt" (10), gleichwohl unternimmt er in einem Schlußkapitel den Versuch, „einige Grundzüge herauszustellen, die die Vielfalt des Hinduismus in ihrer historischen Entwicklung ordnen und verstehen helfen" (8). Ein knappes, aber überlegt zusammengestelltes Literaturverzeichnis gibt weiterführende Hinweise, indem es die wichtigsten Hinduismuseinführungen nennt.

Das Buch sollte einem breiteren Publikum als brauchbare erste Einführung in den Hinduismus dienen können. Es richtet den Blick vor allem – und darin unterscheidet es sich von anderen Einführungen – auf die religiöse Praxis des aktuellen, lebendigen Hinduismus.

Münster Konrad Meisig

Franz, Albert: **Glauben und Denken.** Franz Anton Staudenmaiers Hegelkritik als Anfrage an das Selbstverständnis heutiger Theologie. – Regensburg: Pustet (1983). 385 S. (Eichstätter Studien, N.F. Bd 18) kart. DM 76.–

„Denken und Glauben sind als Teile eines lebendigen Ganzen anzusehen, die für sich unselbständig sind, so daß sie als getrennte in der Wirklichkeit sich nicht behaupten können und, dennoch getrennt, in Zerrbilder des Heiligsten sich verkehren. Wohl uns, wenn wir dem Apostel Paulus mit gutem Gewissen nachsagen können: „‚I c h w e i ß, an wen ich g l a u b e!' Denn es ist ein köstlich Ding, daß das Herz fest werde; und es wird nur fest und gewiß, wenn es w e i ß, an wen es g l a u b t."[1] Hegels Programm inniger Verbundenheit von Glauben und Denken hält der – wirkungsgeschichtlich gesehen – wohl bedeutsamste katholische Hegelkritiker, F. A. Staudenmaier (= St.), seine dezidiert vorgetragene „christliche Philosophie" entgegen. Die St.-Rezeption hat diese Hegelkritik bislang eher sporadisch und skizzenhaft berücksichtigt (Hünermann, Türk). Hier setzt nun die 1982 als Diss. an der Kath. Universität Eichstätt verfaßte obige Schrift von F. an. Seine kritische Auseinandersetzung mit der St.schen Hegelkritik will indes nicht Selbstzweck sein. Indem Vf. diese Hegelkritik wesentlich von der Thematik Glauben und Denken her bestimmt sieht – sie stellt „den Schlüssel zum Verständnis des die Auseinandersetzung mit Hegel bewegenden Denkens Staudenmaiers dar" (12) –, geht es ihm vorrangig um die Problematik des Verhältnisses von Glauben und Denken; St. selbst dient demgegenüber gewissermaßen nur als Ferment. „Auf Staudenmaier wird dabei zurückgegriffen, weil ohne die kritische Sichtung der Geschichte des Problems dieses selbst nicht adäquat erörtert werden kann, da nur in kritischer Auseinandersetzung mit dessen Geschichte die verborgenen Voraussetzungen und Implikationen der je eigenen Sicht des Problems freigelegt werden können" (19f). Ziel der Untersuchung ist es somit, die „Problematik des Verhältnisses von Glauben und Denken mittels der Durchführung der Arbeit mit konkretem Inhalt zu füllen" (12). Dabei sieht F. den Beitrag zur „Weiterführung der heutigen innertheologischen Diskussion" in der kritischen Darstellung der St.schen Hegelkritik bereits implizit als Frage nach einem möglichen Ansatz einer Philosophie des Christentums gegeben. So über die pure St.sche Gegenüberstellung St.–Hegel hinausgreifend, soll die Weiterführung „darin bestehen, daß durch die Vermittlung der St.schen Hegelkritik einige von Hegel her an die Theologie zu richtende Fragen als die Theologie selbst betreffende Fragen nach dem Verhältnis von Glauben und Denken ausgewiesen werden" (13).

Die „aus der Konzentration auf die Sachfrage" (15) sich ergebende Disposition der Arbeit – leitend ist F. vor allem der Aufbau des St.schen Hegelbuches – weist drei Teile auf. Das erste Kapitel zeichnet die Entwicklung des St.schen Denkens nach und führt zur eigentlichen systemastischen Auseinandersetzung mit St.s Denken im zweiten und dritten Kapitel. Der „Bogen in die theologische Diskussion von heute" (340) bildet „Abschluß und Ausblick" der Arbeit.

Das 1. K a p. hat „Entwicklung und Entfaltung der Grundzüge der ‚christlichen Philosophie' F. A. Staudenmaiers in Auseinandersetzung mit G. W. F. Hegel" zum Gegenstand. F. arbeitet dabei eine Wandlung der Einstellung St.s zu Hegel von einer anfänglich positiven, aber dennoch nicht kritiklosen Rezeption zu einer völligen Abkehr von Hegel in den späteren Jahren heraus. Der zunächst hoffnungsvoll anmutende Versuch Hegels, Theologie und Philosophie zu versöhnen, ist späterhin vom Standpunkt des Theologen aus als völlig mißraten abzulehnen. Schon der junge St. kritisiert an Hegel das Verhältnis des Absoluten zum Relativen, sieht in dessen System einen als „objektiven Rationalismus" zu kennzeichnenden Pantheismus, wo alles Endliche nur als Momente des Einen Absoluten in diesem aufgehoben sind. Es bleibt kein Platz für die genuin christlichen Bestimmungen beizubehaltender Differenz von Schöpfer und Geschöpf, der Personalität Gottes und des Menschen, der geschichtlichen Offenbarung usf. Damit ist St.s Grundsatz des Denkens vorgezeichnet: die Positivität des Christentums ist als die einzige wahre Philosophie die normierende Größe für das Denken. Unableitbare Voraussetzung ist der „Dualismus des Absoluten und des Relativen" (78), in dessen Gefolge die a priori gegebene absolute Wahrheit als göttliche Idee steht, die das endliche Selbstbewußtsein von sich aus denkend nicht erreicht. Endliches Selbstbewußtsein vermag nur Endliches im Nach-Denken zu erfassen, und daß es dieses überhaupt kann, verdankt es „Gott als dem transzendentalen Prinzip des menschlichen Geistes" (93). Daß es dieses wiederum so dezidiert anzugeben in der Lage ist, kann nach St. widerspruchsfrei nicht Resultat des auf reine Endlichkeit beschränkten Denkens sein. Dualismus wie Priorität der Gottesidee werden durch ein „unmittelbares Gefühl" erfaßt, „das seinen Sitz im Bewußtsein hat, selbst ‚das Erste und Tiefste' des Bewußtseins ist" (93). Also nur auf der Basis des apriorischen Glaubens kann sich das endliche Bewußtsein als denkendes entwickeln. Hier ist es „umfassender" als das nur erkennende endliche Bewußtsein (92). „Denken ist somit für Staudenmaier wesentlich nicht mehr als Nach-Denken der durch den Glauben vorgegebenen, d. h. der geoffenbarten bzw. sich selbst offenbarenden absoluten Wahrheit" (101). Damit aber ist die Philosophie als wesentlich endliches Unternehmen des Geistes auf die Theologie angewiesen; ihr nach-zudenkender Inhalt bildet als christliche Philosophie das System der absoluten Wahrheit. Von dieser Warte aus unterzieht St. das Hegelsche System massiver Kritik. Zuvor stellt F. jedoch noch Hegels Verhältnisbestimmung von Glauben und Denken der St.-schen Konzeption gegenüber, um „die Frage nach dem möglichen Ansatz einer ‚Philosophie des Christentums' als Problem im Auge zu behalten bzw. noch deutlicher zu erfassen und nicht vorschnell der einen oder anderen Richtung zu folgen" (104).

Im Gegensatz zu St. „entwickelt Hegel einen Begriff des Denkens, der als Denken über diese Endlichkeit, d. h. über die Abhängigkeit des Denkens von seinen endlichen Bedingungen . . . hinauszuführen beabsichtigt" (107). F. konstatiert in Umkehrung zu St., bei dem der Glaube das Denken ermöglicht, bei Hegel ein den Glauben erst möglich machendes Denken; St.s umfassenderer Begriff sei der Glaube, Hegels der des Denkens. F. unterschlägt dabei die auch für Hegels „Denken" konstitutive Funktion des Glaubens. Für sich, als einzelnes im Gegenüber zum Glauben, ist das Denken, wie das anfängliche Zitat verrät, „unselbständig" und „kann sich in der Wirklichkeit nicht behaupten". Auf diese andere Seite der Hegelschen Verhältnisbestimmung, die der Position St.s zumindest vom Ansatz her nahekommt und von daher die eigentlich zu behandelnde Seite darstellt, geht F. leider nicht ein. In diesem Sinne verkürzend dargestellt ist auch die Hegelsche Kritik des „unmittelbaren Wissens", in die F. zwar St. hineingestellt sieht (112), aber St. eine Türe durch Festschreiben des Hegelschen Wissens auf ausschließlich vermitteltes Wissen – Hegel selbst spricht hingegen vom Erkennen, „das weder in einseitiger Unmittelbarkeit noch in einseitiger Vermittlung fortgeht" (Enc., § 75; WW 8, 165) – doch offenhält. Dabei stellt sich das Problem schärfer, wenn man bedenkt, welche Bedeutung der affirmierten Unmittelbarkeit in ihrer Aufhebung als vermittelter Unmittelbarkeit noch zu vindizieren ist. Ihre Affirmation deutet F. einfach in eine Annulierung um. So bleibt denn

[1] G. W. F. Hegel, Rez. zu „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zu christlichen Glaubenserkenntnis. Von Karl Friedrich Göschel, Berlin 1829", WW 11 (Theorie Werkausgabe), Frankfurt 1970, 388.

auch die Gegenüberstellung St.–Hegel in ihrer Trennung sozusagen säuberlich; für F. artikuliert sich das Problem von Glauben und Denken von hierher „mit letzter Deutlichkeit": „Es geht um die Frage, ob ‚christliche Philosophie' sich als vom unmittelbaren Glauben ermöglichtes Denksystem verstehen kann bzw. muß" (116).

Dieser Frage geht das 2. K a p. durch eine kritische Darstellung der grundsätzlichen Auseinandersetzung St.s mit Hegel, die von St. auf dem Standpunkt der christlichen Philosophie betrieben wird, nach. F. gewährt bei seiner Darstellung dem Leser einen „Einblick in die ‚Werkstatt' sowohl Staudenmaiers als auch dieser (= F.s) Arbeit" (131), indem er von St. im Hegelbuch zitierte Hegeltexte mit den Hegelschen Originaltexten vergleicht. Diese wertvollen Vergleiche geben ein beredtes Zeugnis von St.s Hegelrezeption. F. weist eindrucksvoll nach, wie St. durchgehend ohne Angabe von Gründen zu Textmontage greift, „um bei Hegel die von ihm intendierte Problematik finden zu können" (141), wie er manipuliert durch unvollständige Zitate, verfälscht durch einseitige Auswahl usf. „Staudenmaier bringt zwar lange Passagen aus Hegel, er berücksichtigt aber offensichtlich nicht deren Kontext, er verändert und läßt aus, ohne dies näher anzugeben, er flicht Interpretationen ein, die bei genauerem Hinsehen nicht vom Text gestützt werden." F. gelangt zu dem Schluß: „Alles dies läßt vom Textbefund her Staudenmaiers ‚Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems' vom ersten Kapitel an fragwürdig erscheinen" (145).

In der Durchführung ergibt sich für F. der vor Ort vollzogene Nachweis der im 1. Kap. skizzierten Eigenart des St.schen Denkens. Dieses steht „auf dem Boden eines metaphysisch-objektivistischen Ansatzes, der die Trennung von Subjekt und Objekt zur Voraussetzung hat" (206); die unableitbare Vorgegebenheit der Wahrheit steht dem Menschen als endlichem Geist gegenüber (201). Von diesem Gegenstandsdenken aus kritisiert St. dann Hegels System als „logischen Pantheismus", dessen Identität von Denken und Sein als „Auflösung des Seins in das Denken, in den reinen Formalismus" (195). St. setzt demnach „Denkansatz gegen Denkansatz und bleibt damit außerhalb seines ‚Gegenstandes', den er unreflektiert aus der Distanz beurteilt" (190).

F. beschließt dieses Kap., indem er „einige sich aus der St.schen Hegelkritik ergebende Aspekte . . ., die für die Frage nach dem Ansatz einer christlichen Philosophie von Anfang an grundsätzlich zu berücksichtigen wären" (202), aufzeigt. Gegen St.s Konzeption einer auf dem Primat des Glaubens aufruhenden christlichen Philosophie steht der Vorwurf bloßer Versicherung, purer Subjektivität. Diese Konzeption glaubenden Denkens kann nach F. widerspruchsfrei aber nur als denkender Glaube gedacht werden. Entscheidender Ausgangspunkt für diese Überlegung ist die zu innerer Widersprüchlichkeit führende Annahme, St. „bezeichnet, also denkt" Gott und den Glauben als die Bedingung der Möglichkeit des Denkens, so daß das Denken etwas denken soll, was es gar nicht denken kann (210). Bezeichnen ist indes kein erkennendes Denken, sondern Nach-Denken, Artikulation des Gefühls. Und St.s streng auf Endlichkeit ausgehendes Denken macht vor dem Grenzfall seiner eigenen Transzendentalität dem Glauben im „unmittelbaren Gefühl", wie es zuvor hieß, Platz. Das „unmittelbare Gefühl" selbst wäre auf seine eigene verborgene Denkstruktur zu untersuchen, die es enthalten muß, soll es nicht dem Gefühl des Tieres gleichgestellt werden, dem andererseits auch Religion bzw. Glaube vindiziert werden müßte. Insofern bleibt der Grundrichtung der Kritik F.'s zuzustimmen, daß ein rein geglaubter Glaube, dem das Denken erst folgt, undenkbar – da immer schon mit Denken verbunden – ist, so daß gegen St. „die Unausweichlichkeit des Denkens für den Glauben bereits in dessen Ansatz und nicht erst als von diesem ermöglichter sekundärer Selbstbewußtseinsakt zutage tritt" (211). Entsprechend der oben bereits erwähnten F.schen Abblendung des gewichtigeren Gesichtspunktes, der Angewiesenheit des Denkens auf das Glauben, tritt auch hier die Frage nach der Undenkbarkeit reinen Denkens ohne Verbundenheit mit dem Glauben zurück, einer Problematik, hinter der sich die im Hegelschen Umkreis viel diskutierte Frage nach einem voraussetzungslosen Anfang der Philosophie verbirgt. F. visiert statt dessen die Unhaltbarkeit reinen Denkens von der Frage nach endlichem Inhalt an, ob „rein endliches Denken gedacht" werden könne, „ohne daß diese Endlichkeit ipso actu cogitandi bereits überschritten wäre" (211). Das gegen St. von Hegel her einzuklagende denkende Glauben müßte um die Hegelsche Dimension glaubenden Denkens im Vergleich mit dem glaubenden Denken St.s erweitert und begutachtet werden. – Zudem ist gegen die drohende Vereinnahmung St. durch Hegel für eine christliche Philosophie der St.sche Aspekt qualitativer Differenz zwischen Absolutem und Relativem zu reklamieren. Es ist anzufragen, ob nicht „doch hier (sc. bei Hegel) ein Begriff des Denkens verwendet wird, der tatsächlich zur phantheistischen Auflösung aller Inhalte führt, etwa indem dieser Denkbegriff gewissermaßen im anderen Extrem die Endlichkeit des denkenden Selbstbewußtseins vernachlässigt" (213).

Inwieweit St.s Kritik überhaupt Aporien in Hegels System aufzeigt oder aber diese Kritik auf seinen eigenen Grundsatz zurückzuführen ist, darüber soll u. a. das 3. K a p. Aufschluß geben, das in Orientierung an dem Hegelbuch die Kritk St.s an den einzelnen Werken Hegels kritisch verfolgt. Grundlegend geht es St. dabei um den Nachweis des prinzipiell pantheistischen Charakters des Hegelschen System als ganzem. Die „unerwiesene Voraussetzung" Hegels ist die Identifizierung Gottes und der Welt; in dieser „Verwechslung und Vertauschung" des Gottesbegriffes mit dem Weltbegriff hat der pantheistische Irrtum „seinen tiefsten Grund" (333). Hegel differenziere daher auch nicht in einen von der Welt verschiedenen göttlichen Logos und in einen endlichen Logos. Vielmehr löse er alles auf in „ein Einziges, die unpersönliche logische Idee" (337). „Der Grundcharakter des Hegelschen Systems", heißt es abschließend bei St., „ist der ewig in sich selber kreisende logische Prozeß, dieser aber Gott oder das Absolute" (37); die Bezeichnung „logischer Pantheismus" ist daher „die sachlich einzig angemessene" (333).

F. zeigt im Durchgang durch die Einzelkirche, daß es St. nur noch um Verifikation seines in einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit Hegels System gewonnenen Standpunktes (2. Kap.) zu tun ist. „Dieser grundsätzlich gewonnenen Klärung gegenüber kann . . . die Auseinandersetzung mit Hegels System im einzelnen . . . für Staudenmaier inhaltlich nichts entscheidend Neues bringen" (338).

Es bleibt also dabei, daß St. „gerade auch mit seiner Kritik der einzelnen Werke Hegels vom eigenen Ansatz her letztlich außerhalb des jeweils zu Kritisierenden bleibt" (338). Es gelingt St. nicht, „die von ihm behauptete innere Widersprüchlichkeit und sachliche Unhaltbarkeit des Hegelschen Systems wirklich aufzuweisen. Er ist nicht wirklich kritisch in Hegels Denken eingedrungen, um es von innen heraus sozusagen aufzubrechen" (339). So F.s begründetes, angesichts der Wirkungsgeschichte der St.schen Hegelrezeption überraschendes Urteil.

In dem l e t z t e n Kap. „Abschluß und Ausblick" sucht F. „den Bogen in die theologische Diskussion von heute" zu schlagen. Dazu ordnet er St.s glaubendes Denken auf Grund seines vorgegebenen Setzungscharakters bzw. des Gegenstandsdenkens als typisch nachhegelsches Denken ein, was jedoch wegen des fehlenden Durchganges durch Hegel systematisch betrachtet als „Rückfall hinter die Hegelsche Philosophie" bezeichnet werden muß (344). Zudem kann seine Konzeption vorkritisch betitelt werden, bedient sie sich doch noch einer metaphysischen Erkenntnistheorie und des ihr inhärenten traditionellen Wahrheitsbegriffes der adaequatio-Formel. Hat jedoch Hegel das Gegenstandsdenken selber bedacht und nicht schlechthin verworfen, so muß nach F. (warum gilt Hegel plötzlich als letzte Instanz?) „gerade von ihm her ein Wahrheitsmoment in St.s gegen Hegel gerichtetem Ansatz angenommen werden" (345). F. sieht diese Wahrheitsmomente in den für eine christliche Philosophie zu reklamierenden Fragen nach der Personalität Gottes und nach dem Verhältnis Gott–Welt. Diese einzuklagenden Punkte haben bei St. jedoch lediglich Postulatcharakter. Ihr Erweis, der auch noch den möglichen widrigen Fall der Unableitbarkeit einschließt, müßte Aufgabe einer christlichen Philosophie sein (346).

F. zieht nun eine historische Parallele der Vielfalt nachhegelscher Entwürfe, die sich gegen Hegels Einheitsstreben dem Geltendmachen des Individuums in seiner Subjektivität und Freiheit verdanken, zu dem Pluralismus heutiger positioneller Theologie. Er fragt an, „ob die Theologie von heute die Situation der nachhegelschen Epoche und damit die Fragestellung im Grunde noch nicht überwunden hat bzw. diese wiederholt" (349). Die Absicht F.s ist deutlich. Bei solch einer Konstellation läßt sich die Bedeutung der Auseinandersetzung St.–Hegel zur Grundsätzlichkeit steigern. F. fordert denn auch dazu auf, „unter kritischer Bearbeitung des Gesamtvorganges der Entwicklung von Hegel zu Staudenmaier bzw. zur nachhegelschen Epoche insgesamt nach Möglichkeiten theologischer Grundlagenerhebung zu suchen" (349), um aus dem regressus in infinitum von Setzung und Gegensetzung herauszukommen. St.s Festhalten an der Göttlichkeit Gottes und der Endlichkeit des Endlichen im Gegenüber zu Hegel markiert für die Theologie die Wichtigkeit der Beschäftigung mit Hegel und gibt ihr die Gottesfrage auf, die „bezeichnenderweise" quer durch alle theologischen Neuansätze hindurch „erneut als d a s Sachproblem der Theologie, als d i e Sache des Christentums anzumelden" ist (353)! „Von Staudenmaiers Hegelkritik her ergibt sich, daß die Frage nach Gott nicht (mehr) im Sinne einer wie auch immer vollzogenen positionellen Entscheidung für ein bestimmtes Gottesbild bewältigt werden kann" (354)! Dabei ist wesentlich das Verhältnis von Glauben und Denken angesprochen, ja, „in der Tat" sind „die Gottesfragen und die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Denken als Fragen nach der absoluten Wahrheit letztendlich eins" (355). „So verweisen Theologie und Philosophie überraschend parallel zurück auf von Hegel aufgeworfene Fragestellungen, weil sich in beiden die von ihm und seitdem offensichtlich nicht mehr mit der gleichen Radikalität unter neuzeitlichen Bedingungen gestellte Frage nach deren ureigenster Sache, nach der absoluten Wahrheit, wieder zu regen scheint" (356). St.s Hegelkritik aber ist „deutlicher Hinweis dafür, daß für die ihre Grundlagen suchende Theologie die Auseinandersetzung mit Hegel noch aussteht" (356).

F.s Beschreibung der sich aus St.s Hegelkritik ergebenden Aspekte für die heutige Theologie bzw. eine christliche Philosophie ist im Vergleich zur Analyse der Hegelkritik St.s von deutlich abgeschwächter diagnostischer Kraft. Der Grund scheint mir zweifach. Zum einen ist das Prinzip der Auseinandersetzung St.–Hegel nicht auf den Begriff gebracht, zum anderen ist Vf. in Hegel zu wenig eingedrungen, um von Hegel her doch noch St. eine Chance eröffnen zu können. Hegel bezieht in der F.schen Arbeit einzig von der unsachgemäßen Rezeption St.s her seine Bedeutung und wird im übrigen als noch seiner sachgerechten Rezeption harrend an die Gegenwart weitergegeben. Dabei ließe sich das Anliegen St.s vom Prinzip her für eine christliche Philosophie durchaus argumentativ gegen Hegels System stark machen, erkennt man Letzteres in seiner monistischen Grundstruktur als konstruktive Theorie.

In St. und Hegel stehen sich die Grundpositionen von (christlichem, nicht absolutem) Dualismus und Monismus gegenüber. Erhält sich Hegels Monismus aus konstruktiven Entscheidungen (und nicht deduktiv) als Gegenentwurf zur natürlichen Ontologie, wie die Forschungen D. Henrichs belegen, ist die Formationsbedingung seiner Theorie wesentlich der Monismus als Postulat, so kann auch mit gleichem Recht der Dualismus sich daneben behaupten. Ihm gebührt vom Standpunkt der Theologie aus die höhere Dignität, wehrt er doch in der qualitativen Differenz von Gott und Welt, deren schärfste Ausgestaltung in der Form „Ich-Nichtich Gottes" St. von Anton Günther (im begrifflichen Anschluß an Fichte) übernommen haben dürfte, dem Pantheismus. Indes ist damit noch nicht ausgemacht, ob von der Philosophie her der Dualismus eine ähnlich starke theoretische Leistungsfähigkeit in der konkreten Weltinterpretation wie die spekulative Begriffsform Hegels aufweisen kann.

Eine zweite Möglichkeit einer aus der Auseinandersetzung mit Hegel hervorgehenden, verantwortbaren christlichen Philosophie eröffnet – allerdings nun über St. hinaus – der Durchgang durch Hegels Philosophie.

Die adaptianistische Rezeption hat den Nachweis zu führen, inwieweit tatsächlich Hegels Theorie selbst in der Rede von der konkreten Identität als Identität von Identität und Differenz, die die Differenz nicht annulliert, sondern affirmiert, die Differenz im Sinne der theologischen Vorgabe zu wahren imstande ist. Sie macht sich die Einsicht zu eigen, daß Endlichkeit Hegel nicht so vorzuführen ist, „als habe er sie erst noch kennenzulernen".[2] Zu bedenken bleibt, daß auch von der Theologie her die Differenz keine absolute sein kann, insofern die Endlichkeit nur kraft des Unendlichen Bestand hat, eine Asymmetrie also zugunsten der Identität hier statthat. Entscheidendster Kritiker dieser Konzeption auf kath. Seite, St. in der spekulativen Kraft weit hinter sich lassend, ist der Wiener Theologe und Philosoph Anton Günther. Er stellt das Argument der Bestimmung der Differenz, nicht einfach ihre Wahrung als schon ausreichenden Schutz gegen den Pantheismus in den Vordergrund. Eine Konzeption aber wie die Hegelsche, die Natur und Geist als Konstitutiva des Endlichen nicht qualitativ different, sondern nur als Momente im Selbstvollzug des Einen Absoluten faßt, kann das Endliche auch nicht qualitativ vom Unendlichen different fassen.

Die negierende Rezeption hat also vor allem einsichtig zu machen, wie auf Hegelscher Basis tatsächlich keine „übergreifende Subjektivität", keine Identität von Identität und Differenz gelingen kann und statt dessen die Differenz von Identität und Differenz als Letztes festzuhalten bleibt. Das Denken wäre auf seinen „unvordenklichen Grund" gestoßen, Schellings Spätphilosophie nicht Postulat, sondern Resultat resignierenden Denkens; christliche Philosophie hätte zu Schelling fortzugehen.

Im Rückblick auf F.s Unternehmen, von St.s Hegelkritik her Aspekte einer heute möglichen christlichen Philosophie zu gewinnen, muß nicht nur das F.sche Resultat als verkürzt, sondern auch grundsätzlich das Unternehmen vom Ansatz her fragwürdig erscheinen. Das bleibende Verdienst des Vf.s, St.s Hegelkritik als mißlungene nachgewiesen zu haben, erweist sich in der Dienstbarmachung für Aspekte einer heutigen christlichen Philosophie als schwere Hypothek! Je mehr im „analytischen" Teil gelungener Hegelkritik abgesprochen werden muß, um so weniger bleibt für den „synthetischen" einer möglichen christlichen Philosophie. Der dialektischen „Selbstbewegung der Sache" wohnt offensichtlich eine eigene Gerechtigkeit inne. Sie dankt ihre „Instrumentalisierung" als subjektivem Einfall mit entsprechendem Ergebnis.

Freiburg Christoph Kronabel

Nouwen, Henri J. M.: **Von der geistlichen Kraft der Erinnerung.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984). 86 S. (Übertragung aus dem Amerikanischen von Harald Klemm und Thomas Meyer), kart.

Dreierlei scheint mir die Arbeiten des amerikanischen Priesterpsychologen auszuzeichnen: Er schlägt eine Brücke zwischen Psychologie und Theologie, zwischen Erfahrung und Glauben; er tut dies in einer literarisch unmittelbar ansprechenden Weise (erstaunlich, wie wichtige Autoren in selbstverständlicher Weise zitiert werden); und er tut dies als betender Christ.

Vorliegendes Büchlein nennt den Seelsorger „The Living Reminder" (so der engl. Titel, der das Gemeinte besser ausdrückt). Seine – psychologisch gesehene – „Erinnerung soll Wunden heilen", soll von ihm in die „Glaubens-Erinnerung" an Jesus gestellt werden. Und dies geschieht im betenden Leben (Kap. I).

Erinnerung, die schon psychologisch Nähe, Gegenwart schenkt, wird vor Jesus zur Geist-Gegenwart Jesu. Der sich „erinnernde" Seelsorger findet in dieser Erinnerung nächste Gegenwart auch zu seinen Gläubigen. Er soll in diesem „Sich-Erinnern" dann die Gläubigen zu einer „grundsätzlichen Nutzlosigkeit im Beten" aufwecken (Kap. II). Nur so geschieht heilende Erinnerung. Darauf aufbauend zeigt N., daß die „geistliche Führung" ihren ersten Halt darin haben muß, daß die Erinnerung an Gott im ständigen Meditieren Fleisch und Blut gewinnt. Das ist Mitte der Seelsorge!

Zu beklagen ist eigentlich nur, daß der deutsche Titel unterschlägt, daß es sich um ein Buch für Geistliche, für Seelsorger handelt. Hoffentlich verhindert dies nicht, daß das Buch in die Hände derer gelangt, die für andere „living reminders" werden sollen.

München Josef Sudbrack

Lob der sieben Tröstungen. Hrsg. von Rudolf Walter. – Freiburg, Basel, Wien; Herder (1982), 141 S., geb.

Wer das Ausmaß der Leiden kennt, weiß um den Mangel an wirksamen Trost. In diesem Buch verkünden Männer und Frauen aus der Nacht und Not von echter Tiefe des Trostes.

Eva Zeller singt der Freude ein Lob mit Worten der Psalmen und alter Dichter.

Elie Wiesel singt ein hohes Lied der Freundschaft aus der Weisheit und Ehrfurcht gebietender Erfahrung eines jüdischen Heiligen. Er erlaubt den Lesern, einen Blick in sein Herz zu tun, das durch die Erfahrungen von Auschwitz zum Golde der Demut geläutert wurde.

Dorothee Sölle schreibt einfühlend und mitfühlend über die Tränen und den Mut zum Weinen, besonders nach den Vorbildern der Bibel.

Bernhard Welte, ein Theologe, preist den Trost des erfrischenden Bades im Bach und in der freien Natur, im Frei- und im Thermalbad als ein Stück gottgeschenkter Erfrischung, die uns an die Taufe erinnern sollte.

Eberhard Jüngel schreibt über das Beten als Notschrei, der uns an die eigene Erbärmlichkeit erinnert, als Ausdruck der Dankbarkeit, durch die wir zufrieden werden und als Klage, die wir vor Gott bringen dürfen. Leider fehlen die entsprechenden Wahrheiten für das meditative Beten, z. B. das Herzensgebet und die Anbetung der Herrlichkeit Gottes.

Walter Dirks schließlich lobt die Wahrheit, die der Trost der Tapferen ist (nicht so sehr der Starken); denn auch Schwache können tapfer sein. Der trostbedürftige Mensch hat einen Anspruch auf seine Wahrheit, die nichts mehr mit der Wahrheit Gottes zu tun hat, wenn sie als Hammer oder Gift mißbraucht würde.

Unter den vielen Tröstungen spricht der Vf. befreiend klar über den Trost des zärtlichen Streichelns, das ebenfalls wahr, d. h. tief empfunden und echt sein sollte.

Insgesamt hat der Herausgeber in diesem Buch Perlen zusammengetragen von nicht alltäglichen Gedanken, die manchen Nachdenkenden und Leidenden zur dankbaren Besinnung auf tragende Lebenskräfte leiten können.

Berlin Klaus Thomas

Rahner, Karl: **Was heißt Auferstehung?** Meditationen zu Karfreitag und Ostern. Hrsg. v. Albert Raffelt. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1985). 63 S., kart. DM 8.80

Eine Auswahl wenig bekannter Meditationen Karl Rahners zum Ostergeheimnis! Die beiden Arbeiten über „das Ärgernis des Todes" und den „verborgenen Sieg" (Karfreitag und Karsamstag) sind dem Kenner der gesammelten Werke Karl Rahners vertraut aus Band VII der Schriften zur Theologie.

Der Artikel „Ostern, Anfang der Herrlichkeit", wieder abgedruckt in Rahners Büchlein „Glaube, der die Erde liebt", wurde zunächst veröffentlicht in „Der Volksbote", 56. Jahrg. Nr. 14, vom 1. 4. 1965. – „Unser Osterglaube" wurde im Klerusblatt München, 27. Jahrg. Nr. 7 vom 1. 4. 1947, S. 52, veröffentlicht. – Nicht zu übersehen ist das wertvolle Nachwort des Herausgebers zu dieser Textsammlung. Es enthält die ergreifende Wiedergabe der letzten Worte Rahners bei der Feier seines 80. Geburtstages: „Mir will scheinen, daß die Vorstellungsschemen, mit denen man sich das Ewige Leben zu verdeutlichen sucht, meist wenig zur radikalen Zäsur passen, die doch mit dem Tod gegeben ist ... Ich fürchte, die radikale Unbegreiflichkeit dessen, was mit Ewigem Leben wirklich gemeint ist, wird verharmlost ...; die unsagbare Ungeheuerlichkeit, daß die absolute Gottheit selber nackt und bloß in unsere eigene Kreatürlichkeit hineinstürzt, wird nicht echt wahrgenommen" (62).

Beverungen Oda Hagemeyer

[2] (Zu S. 6) M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970, 37.

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

Mélanges in memoriam Michel **Allard** (1924–1976), Paul **Nwyia** (1925–1980). Présentés par Louis Pouzet. Vol. I. II. – Beyrouth: Dar El-Machreq Sarl (1984). XVI, 812 p. = Mélanges de l'Université Saint-Joseph L; $ 72,–.

De la Iglesia y de Navarra. Estudios en honor del (José) **Goñi Gaztambide**. Obra dirigida por José Ignacio Saranyana. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1984. 443 p.; pes 1975; p. 21–31: Saranyana, José Ignacio: La obra científica del Prof. Goñi Gaztambide.

Al servicio de la Iglesia y del pueblo. Homenaje al Cardenal **Tarancón** en su 75 aniversario. – (Madr: Narcea 1984.) 350 p.; pes 1328; p. 313–350: Publicaciones mas importantes. Bibliografía del Cardenal Enrique y Tarancón.

Kirchlicher Dienst und theologische Ausbildung. Festschrift für Heinrich **Reiss**. Hrsg. von Helmut Begemann ... – Bielefeld: Luther-Verlag 1985. 323 S.; Lw. DM 49,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

La storiografia della Bibbia. Scritti di Gian Luigi Prato (e. a.). – Bologna: Ed. Dehoniane (1986). 169 p. = Atti della XXVIII Settimana Biblica; Lire 18 000; p. 9–19: Introduzione: La storiografia nella Bibbia e la sua collocazione tra la storiografia greca e la storiografia nell'antico oriente; p. 21–27: Soggin, J. Alberto: La storiografia israelitica più antica; p. 29–52: Gelio, Roberto: Storiografia e ideologia in **1 Re 3–10**; p. 53–64: Carena, Omar: L'idea del «resto» come rivendicazione morale nei confronti del potere conquistatore; p. 65–76: Garbini, Giovanni: Abramo fra i caldei di Nabonedo; p. 77–91: Bonora, Antonio: La storiografia nel libro di **Daniele**; p. 93–102: Jossa, Giorgio: La storiografia giudeo-ellenistica. Il secondo libro dei **Maccabei** e la Guerra Giudaica di **Giuseppe Flavio**; p. 103–122: Betori, Giuseppe: Gli **Atti** come opera storiografica. Osservazioni di metodo; p. 123–152: Fusco, Vittorio: Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera **lucana**; p. 153–168: Ghiberti, Giuseppe: Il modello del «giusto sofferente» nella passione di Gesù.

Sanford, Agnes (Mary White): The **healing power** of the Bible. – San Francisco (e. a.): Harper & Row (1984). 221 p.; $ 6,70.

2. Altes Testament

Soden, Wolfram von: Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament. Hrsg. von Hans-Peter Müller. – B: de Gruyter 1985. XII, 224 S. = ZAW, Beiheft CLXII; Lw. DM 96.–.

M[a]cKane, William: A critical and exegetical commentary on Jeremiah. Vol. I: Introduction and commentary on **Jeremiah I–XXV**. – Edinburgh: Clark (1986). CXXII, 658 p. = The International critical commentary.

Boecker, Hans Jochen: **Klagelieder**. – Zü: Theologischer Verl. (1985). 103 S. = Zürcher Bibelkommentare. AT XXI.

Maier, Gerhard: Der Prophet **Haggai** und der Prophet **Maleachi**. – Wuppertal: Brockhaus (1985). 210 S. = Wuppertaler Studienbibel. Reihe Altes Testament; kart. DM 29,–.

Habel, Norman C.: The Book of **Job**. A commentary. – Phil: Westminster Press (1985). 586 p. = The Old Testament Library; $ 39,95.

Olson, Dennis T.: The death of the old and the birth of the new. The framework of the Book of Numbers and the Pentateuch. – Chico, Ca.: Scholars Press (1985). VIII, 253 p. = Brown judaic studies LXXI; $ 22,95.

Weippert, Helga: Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung. – ThRu L, 1985, 213–249.

Peckham, Brian: The composition of the deuteronomistic history. – Atlanta, Ga.: Scholars Press (1985). XII, 155 p. = Harvard semitic monographs XXXV; $ 13,95.

Amsler, Samuel: Les Actes des prophètes. – (Genève): Ed. Labor & Fides (1985). 94 p. = Essais bibliques IX; F 145,–.

Prinsloo, Willem S.: The theology of the Book of **Joel**. – B: de Gruyter 1985. VIII, 136 p. = ZAW, Beiheft CLXIII; Lw. DM 74,–.

Murphy, Frederick James: The structure and meaning of **Second Baruch**. – Atlanta, Ga.: Scholars Press (1985). IX, 148 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series LXXVIII; $ 10,95 [Diss., Harvard Univ.]

Blaszczak, Gerald R.: A formcritical study of selected odes of **Solomon**. – Atlanta, Ga.: Scholars Press (1985). IX, 155 p. = Harvard semitic monographs XXXVI; $ 13,95.

Goulder, Michael D.: The Song of fourteen songs. – (Sheffield: JSOT Press 1986.) 94 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series XXXVI; paper £ 4,95.

Schelling, Pieter: De **Asafspsalmen** hun samenhang en achterground. – Kampen: Kok 1985. 283 blz. = Dissertationes Neerlandicae. Series theologica; hfl 45,– [Diss., Brüssel]

Cottini, Valentino: La vita futura nel libro dei Proverbi. Contributi alla storia dell'esegesi. – Jerusalem: Franciscan Printing Pr. 1984. 399 p. = Studium Biblicum Franciscanum. Analecta XX; Lire 48 000.

Brooke, George J.: Exegesis at **Qumran**. 4QFlorilegium in its Jewish context. – (Sheffield): JSOT Pr. (1985). XII, 390 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series XXIX; paper £ 8,95 [Diss., Claremont, CA]

Allen Williams, Michael: A gnostic designation and the theme of stability in Late Antiquity. – Lei: Brill 1985. XII, 239 p. = Nag Hammadi studies XXIX.

Neusner, Jacob: A history of the **Mishnaic law** of damages. Part IV: Shebuot, Eduyot, Abodah Zahra, Abot, Horayot. Translation and explanation. – Lei: Brill 1985. XXXIII, 275 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XXXV.

Avery-Peck, Alan J.: Mishnah's division of agriculture. A history and theology of Seder Zeraim. – Chico, Ca.: Scholars Press (1985). XXXI, 441 p. = Brown judaic studies LXXIX; $ 32,25.

Hoftijzer, J.: The function and use of the imperfect forms with nun paragogicum in classical Hebrew. – Assen/Maastricht: van Gorcum 1985. 144 p. = Studia semitica Neerlandica XXI; hfl 25,–.

La littérature intertestamentaire. Colloque de Strasbourg 17–19 oct. 1983. – (P): Pr. Univ. de France (1985). 228 p. = Bibliothèque des Centres d'Études Supérieures Spéciales; F 240,–; [cont.:] p. 11–28: Charlesworth, James H.: The significance of the new edition of the Old Testament pseudepigrapha; p. 29–41: Piñero-Saenz, Antonio: Les conceptions de l'inspiration dans les Pseudépigraphes de l'Ancien Testament; p. 43–45: Hultgård, Anders: Théophanie et présence dans le judaïsme antique: Quelques remarques à partir des textes «intertestamentaires»; p. 57–68: Caquot, André: Eléments aggadiques dans le livre des «**Jubilés**»; p. 69–88: Laperrousaz, E.-M: Le classement chronologique des passages messianiques des «Manuscrits de la mer Morte»; p. 89–97: Philonenko-Sayar, B.: La version slave de l'«**Apocalypse** de **Baruch**»; p. 99–107: Rosenstiehl, J.-M.: Les révélations d'**Elie**. Elie et les tourments des damnés; p. 109–118: Bertrand, Daniel A.: Le destin «post mortem» des protoplastes selon la «Vie grecque d'Adam et Eve»; p. 119–131: Petit, Madeleine: La cachette de l'Arche d'Alliance: à partir de la «Vie de Jérémie» 9–15 dans les «Vitae prophetarum»; p. 133–152: Riaud, Jean: Les Samaritains dans les «**Paralipomena Jeremiae**»; p. 153–171: Hadot, Jean: Le milieu d'origine du «Liber Antiquitatum Biblicarum»; p. 173–179: Anderson, Hugh: Third and fourth Maccabees and Jewish apologetics; p. 181–202: Sänger, Dieter: Erwägungen zur historischen Einordnung und zur Datierung von „**Joseph** und **Aseneth**"; p. 203–220: Schmidt, Francis: L'autorité du «Quatrième Livre d'Esdras» dans la discussion sur la parenté des Juifs et des Indiens d'Amérique (1540–1661); p. 221–228: Philonenko, Marc: Prière au soleil et liturgie angélique.

3. Neues Testament

Testimonium Christi. Scritti in onore di Jacques **Dupont**. – Brescia: Paideia Editrice (1985). LXIII, 494 p.; Lire 60 000; p. XXII–LXIII: Bibliografia degli scritti di Jacques Dupont; p. 1–33: Grazía Angelini, María: «Scioglierò in parabole il mistero» ‹**Sal. 78,2**›. Spunti interpretativi sulla vita monastica; p. 35–56: Barbaglio, Giuseppe: Analisi formale e letteraria di **1 Tess. 1–3**; p. 57–67: Bissoli, Cesare: Esegesi, catechesi biblica, la Bibbia nella catechesi; p. 69–90: Bonora, Antonio: Amos difensore del diritto e della giustizia; p. 91–109: Burini, Clara: La «comunione di cuori e di spirito» ‹**Atti 2; 4**› nella testimonianza di Cipriano; p. 111–116: Buzzeti, Carlo: Traducendo κεχαριτωμένη ‹**Lc. 1,28**›; p. 117–139: Cimosa, Mario: Lettura cristiana dell'Antico Testamento; p. 141–149: Corsani, Bruno: Ascolto della parola e vita cristiana nell'opera di Luca; p. 151–176: De Lorenzi, Lorenzo: «Godete ed esultate» ‹**Mt. 5,11–12**›. La gioia nelle tribolazioni per il regno secondo Origene; p. 177–191: Fabris, Rinaldo: Il lavoro nel metodo missionario e pastorale di Paolo; p. 193–203: Festorazzi, Franco: «Ecco, ora qui c'è più di Salomone!» ‹**Mt. 12,42**›; p. 205–236: Fusco, Vittorio: Il valore salvifico della croce nell'opera lucana; p. 237–255: Ghiberti, Giuseppe: «Uomo giusto e santo» ‹**Mc. 6,20**›. Tracce di agiografia nel Nuovo Testamento? p. 257–288: Marcheselli Casale, Cesare: «Andate e annunciate a Giovanni ciò che udite e vedete» ‹**Mt. 11,4**; **Lc. 7,22**›; p. 289–315: Moda, Aldo: Per una biografia paolina. La Lettera di Clemente, il Canone Muratoriano, la letteratura Apocrifa; p. 318–328: Montagnini, Felice: «Va', mostrati al sacerdote ... per testimonianza ...»; p. 329–350: Panimolle, Salvatore Alberto: La struttura del discorso della montagna ‹**Mt. 5–7**›; p. 351–377: Penna, Romano: Osservazioni sull'anti-edonismo nel Nuovo Testamento in rapporto al suo ambiente culturale; p. 379–438: Pesce, Mauro: La profezia cristiana come anticipazione del giudizio escatologico in **1 Cor. 14,24–25**; p. 439–452: Prete, Benedetto: Anticristo ed anticristi in **I Giov. 2,18**; p. 453–464: Scarpat, Giuseppe: Note a tre passi della Sapientia ‹**Sap. 2,16**; **2,24**; **4,19**›; p. 465–480: Segalla, Giuseppe: Struttura filologica e letteraria della prima lettera ai Corinti; p. 481–492: Zedda, Silverio: *Christo confixus sum Cruci* ‹**Gal. 2,19**›.

Duncan M. Derret, J.: Studies in the New Testament. Vol. IV: Midrash, the Composition of Gospels, and Discipline. – Lei: Brill 1986. X, 244 p.; hfl 112,–.

Zmijewski, Josef: Das Neue Testament – Quelle christlicher Theologie und Glaubenspraxis. Aufsätze zum Neuen Testament und seiner Auslegung. – (Stu:) Verl. Katholisches Bibelwerk (1986). 390 S.; Lw. DM 39,–.

Faragone, Vincenzo: «Ricevete lo Spirito Santo» ‹**Gv 20,22 b**›. Teologia, spiritualità e mistagogia della Pentecoste. – Roma 1984: (Typis Pont. Univ. Gregoriana.) 247 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Urbaniana. Gek.]

Lübking, Hans-Martin: Paulus und Israel im Römerbrief. Eine Untersuchung zu **Röm 9–11**. – Ffm/M., Bern, NY: Lang (1986). 304 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 260; sfr 65,– [Diss., Münster]

Badenas, Robert: Christ, the end of the law. **Romans 10.4** in Pauline perspective. – (Sheffield): JSOT Pr. (1985). XIV, 311 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series X; £ 10,95.

Via, Dan O(tto): The **ethics** of **Mark**'s Gospel – in the middle of time. – Phil, Penn.: Fortress Press (1985). VIII, 242 p.; $ 19,95.

Farris, Stephen: The hymns of **Luke**'s infancy narratives. Their origin, meaning, and significance. – (Sheffield): JSOT Pr. (1985). 220 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series IX; £ 9,95.

Dietzfelbinger, Christian: Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium. – ZThK LXXXII, 1985, 389–408.

Menken, M. J. J.: Numerical literary techniques in John. The fourth evangelist's use of numbers of words and syllables. – Lei: Brill 1985. XV, 303 p. = Novum Testamentum. Supplements LV; hfl 96,–.

Boismard, M[arie] – É[mile] – A. Lamouille: Le texte occidental des Actes des Apôtres. Reconstitution et réhabilitation. Tome I: Introduction et textes. II: Apparat critique, index des caractéristiques stylistiques, index des citations patristiques. – P: Éditions Recherche sur les Civilisations 1984. XI, 232 p.; 356 p. = Synthèse XVII; F 320,–.

Delebecque, Edouard: Les deux Actes des Apôtres. Préface du R. P. Ceslas-Spicq. – P: Gabalda 1986. 427 p. = Études bibliques. Nouvelle série VI.

Yarbrough, O. Larry: Not like the gentiles. Marriage rules in the Letters of Paul. – Atlanta, Ga.: Scholars Press (1985). X, 150 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series LXXX; $ 11,95 [Diss., Yale Univ.].

Lyons, George: Pauline autobiography. Toward a new understanding. – Atlanta, Ga.: Scholars Press (1985). XII, 273 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series LXXIII; £ 15,50 [Diss., Emory Univ.]

Vermes, Geza: Jesus and the world of Judaism. – Phil, Pa.: Fortress (1984). X, 197 p.; $ 10,95.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Iserloh, Erwin: Kirchengeschichte – Eine theologische Wissenschaft. – RömQu LXXX, 1985, 5–30; p. 31–48: Conzemius, Victor: Kirchengeschichte als „nichttheologische" Disziplin; p. 49–58: Stockmeier, Peter: Kirchengeschichte und ihre hermeneutische Problematik; p. 59–63: Batllori, Miquel: Kirchengeschichte und Theologie auf verschiedenen Ebenen: Lehre, Forschung, Interpretation; p. 96–119: Manselli, Raoul: La storia della Chiesa: disciplina storica o teologica? Il problema dei rapporti tra la gerarchia e i fedeli; p. 120–137: Dupront, Alphonse: Approches historiques d'une anthropologie religieuse; p. 141–147: Chadwick, Owen: Moral judgement in the historian: British documents on **Pope Pius XII** during the war 1940–1944; p. 148–159: Frend, W. H. C.: Silent witness: The use and limitation of archaeological research in the problems of early Christianity; p. 160–166: Gaudemet, Jean: Théologie et droit canon; p. 174–188: Kasper, Walter: Kirchengeschichte als historische Theologie; p. 189–199: Stöve, Eckehart: Kirchengeschichte und das Problem der historischen Relativität; p. 207–222: Alberigo, Giuseppe: Conoscenza storica e teologia; p. 223–234: O'Malley, John W.: Church historians in the service of the Church.

Kanpe, Joachim – Karl Strobel: Zur Deutung von Geschichte in Antike und Mittelalter. Plinius d. J. „Panegyricus" „Historia apocrypha" der „Legenda aurea". – Bamberg: Bayerische Verlagsanstalt (1985). 172 S. = Bamberger Hochschulschriften XI; kart. DM 14,60.

Brandmüller, Walter: Geschichtliche Kirche – kirchliche Geschichte. Reflexionen über das wissenschaftliche Selbstverständnis der Kirchengeschichte. – ThGl LXXV, 1985, 402–420.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Dogmengeschichte und katholische Theologie. Hrsg: Werner Löser ... – (Wü): Echter Verl. (1985). 538 S.; Lw. DM 48,–; [enth.:] S. 19–36: Lutz-Bachmann, Matthias: Das philosophische Problem der Geschichte und die Theologie; S. 37–77: Ollig, Hans-Ludwig, SJ: Perspektiven des Historismusproblems; S. 78–96: Neufeld, Karl Heinz: Gebundenheit und Freiheit. Liberale Dogmengeschichtserforschung in der evangelischen Theologie; S. 97–109: Lohse, Bernhard: Theorien der Dogmengeschichte im evangelischen Raum heute; S. 110–116: Podskalsky, Gerhard, SJ: Die Stellung der Dogmengeschichte in der orthodoxen Theologie – am Beispiel Griechenlands; S. 119–147: Scheffczyk, Leo: Katholische Dogmengeschichtserforschung: Tendenzen – Versuche – Resultate; S. 148–167: Lohr, Charles H., SJ: Modelle für die Überlieferung theologischer Doktrin: Von **Thomas von Aquin** bis **Melchior Cano**; S. 168–186: Hofmann, Michael: **Dionysius Petavius** – ein theologischer Neuaufbruch?; S. 187–250: Schatz, Klaus, SJ: Päpstliche Unfehlbarkeit und Geschichte in den Diskussionen des Ersten Vatikanums; S. 251–274: Raffelt, Albert: Age ut intelligas. Eine Skizze zur pragmatischen Dogmenhermeneutik im **französischen Modernismus**; S. 275–302: Sieben, Hermann Josef, SJ: Ein halbes Jahrhundert katholischer Dogmengeschichtsschreibung im Urteil der „Theologischen Literaturzeitung" ‹1876–1930›; S. 303–320: Alberigo, Giuseppe: Die Rezeption der großen christlichen Überlieferung durch das Zweite Vatikanische Konzil; S. 323–328: Rahner, Karl: Dogmengeschichte in meiner Theologie; S. 329–352: Löser, Werner, SJ: Das „bleibend Denkwürdige". Zum Dogmenverständnis Erik **Petersons** und Heinrich **Schliers**; S. 353–375: Splett, Jörg: Wahrheits-Anspruch. Philosophische Voraussetzungen; S. 376–403: Kasper, Walter: Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip; S. 404–422: Schatz, Klaus: Welche bisherigen päpstlichen Lehrentscheidungen sind „ex cathedra"? Historische und theologische Überlegungen; S. 423–450: Riedlinger, Helmut: Zur geschichtlichen und geistlichen Schriftauslegung. Erwägungen im Rückblick auf die hermeneutischen Weisungen der Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum" des Zweiten Vatikanischen Konzils; S. 451–478: Bertsch, Ludwig und Gerhard Gäde: „Res et sacramentum" – Zur Wiederentdeckung der kirchlichen Dimension in der Sakramentenkatechese. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung aus pastoraltheologischem Anlaß; S. 479–512: Kehl, Medard: Option für die Armen, marxistische Gesellschaftsanalyse und katholische Dogmatik. Zur Dogmeninterpretation innerhalb der Theologie der Befreiung; S. 513–528: Lehmann, Karl: Dogmengeschichte als Topologie des Glaubens. Programmskizze für einen Neuansatz.

Halkin, François: Vie de S. **Conon** d'**Isaurie**. – AnBoll CIII, 1985, 5–34; p. 35–59: Dolbeau, François: Un panégyrique anonyme prononcé à Minden pour la fête de S. **Gorgon**; p. 61–73: Devos, Paul: Saint **Jean Cassien** et saint **Moïse** l'**Éthiopien**; p. 75–93: Johnston, F. R.: The English cult of St **Bridget** of Sweden; p. 95–104: Geith, Karl-Ernst: Die **Juliana**-Legende in der *Abbreviatio in Gestis et Miraculis sanctorum* von **Jean** de **Mailly**; p. 105–108: Fros, Henry: Hagiographie brodée; p. 109–111: Dubarle, A. M., OP: L'égalité des époux dans la légende de saint **Alexis**?; p. 115–162: Esbroeck, Michel van: Les Actes arméniens de saint **Héraclide** de **Chypre**; p. 163–166: Gaiffier, Baudouin de: Le martyrologe en vieil anglais du IX^e siècle; p. 167–176: Dubois, Jacques: L'œuvre de Dom Henri **Quentin**. Éditions et commentaires des martyrologes historiques.

Hausberger, Karl – Benno Hubensteiner: Bayerische Kirchengeschichte. – Mchn: Süddeutscher Verlag 1985. 400 S., 2 Kt., Ill.; DM 36,–.

Bauer, Hermann: **Klöster** in **Bayern**. Eine Kunst- und Kulturgeschichte der Klöster in Oberbayern, Niederbayern und der Oberpfalz. Mit Aufnahmen von Hubert Häusler. – Mchn: Beck 1985. 299 S., 271 Ill. (z. T. farbig), graph. Darst. und Kt.; Lw. DM 98,–.

Kretschmar, Georg: Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend. – Stu: Calwer Verlag 1985. 164 S. = Calwer theologische Monographien B, IX; kart. DM 28,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Fischer, Karl Martin: Das Urchristentum. – B: Evangelische Verlagsanstalt (1985). 200 S., 1 Kt. als Beil. = Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I, 1.

Gärtner, Michael: Die **Familienerziehung** in der Alten Kirche. Eine Untersuchung über die ersten vier Jahrhunderte des Christentums mit einer Übersetzung und einem Kommentar zu der Schrift des **Johannes Chrysostomus** über Geltungssucht und Kindererziehung. – Köln, Wien: Böhlau 1985. VIII, 487 S. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte VII; kart. DM 78,–.

Klein, Richard: Die frühe Kirche und die **Sklaverei**. – RömQu LXXX, 1985, 259–283.

De Boer, S.: Rome, the "Translatio imperii" and the early-christian interpretation of *Daniel* II and VII. – RStLR XXI, 1985, 181–218; p. 245–257: Braun, René: **Tertullien** et le Montanisme: Église institutionelle et Église spirituelle.

Orbe, Antonio: Teología de San **Ireneo**. I: Comentario al Libro V del "Adversus haereses". – Madrid: La Editorial Católica; Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso 1985. XLVIII, 703 p. = Biblioteca de Autores Cristianos XXV.

Vogel, C. J. de: Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground? – VigChr XXXIX, 1985, 1–62; p. 65–78: Stead, G. C.: **St. Athanasius** on the psalms; p. 105–109: Buchheit, Vinzenz: Die Wahrheit im Heilsplan Gottes bei **Minucius Felix** ‹*Oct.* 38,7›; p. 110–130: Boeft, Jan den – Jan Bremmer: Notiunculae Martyrologicae III. Observations on the martyria of **Polycarp** and **Pionius**; p. 131–156: Mansfeld, Jaap: **Heraclitus**, **Empedocles**, and others in a middle platonist cento in **Philo** of **Alexandria**; p. 157–170: Jonge, Jaap de: The pre-mosaic servants of God in the Testaments of the Twelve Patriarchs and in the writings of **Justin** and **Irenaeus**; p. 171–187: Petersen, William L.: The dependence of **Romanos the Melodist** upon the syriac Ephrem. Its importance for the origin of the Kontakion; p. 209–227: Brennan, Brian R.: Athanasius' *Vita Antonii*. A sociological introduction; p. 228–255: Staats, Reinhart: **Basilius** als lebende Mönchsregel in **Gregors** von **Nyssa**, *De Virginitate*; p. 256–272: Guinot, Jean-Noël: La christologie de **Théodoret** de **Cyr** dans son commentaire sur le Cantique; p. 273–279: Kelly, Joseph F. T.: Early medieval evidence for twelve homilies by **Origen** on the Apocalypse; p. 280–298: Steidle, Wolf: Beobachtungen zum Gedankengang im 2. Buch von **Ambrosius**, *De Officiis*; p. 313–330: Bauckham, Richard B.: The fall of angels as the source of philosophy in **Hermias** and **Clement** of **Alexandria**; p. 331–339: Norris, Frederick W.: The authenticity of **Gregory** of **Nazianzen**'s five theological orations; p. 340–352: Aubineau, M. – N. Séd: Une citation retrouvée de **Jean Chrysostome**, *Catechesis de iuramento*, chez **Sévère** d'**Antioche**, *Contra Additiones Juliani*; p. 353–369: Ehlers, Wilhelm: Bibelszenen in epischer Gestalt: ein Beitrag zu **Alcimus Avitus**; p. 370–383: Frank, Karl Suso: **Apponius**, *In canticum canticorum explanatio*; p. 384–392: Schlatter, Frederic W.: The *Opus imperfectum in Mattheaum* and the *Fragmenta in Lucam*.

(Athanasius Alexandrius) Histoire 'acéphale' et index syriaque des lettres festales d'Athanase d'Alexandrie. Introduction, texte critique, traduction et notes par Annik Martin. Avec la collaboration pour l'édition et la traduction du texte syriaque de Micheline Albert. – P: Ed. du Cerf 1985. 377 p. = Sources chrétiennes CCCXVII.

Beck, Edmund: Dörea und Charis. Die Taufe. Zwei Beiträge zur Theologie **Ephräms** des **Syrers**. – Lv: Peeters 1984. 196 S. = Corpus scriptorum christianorum orientalium CDLVII = Subsidia LXXII; FB 2100.

Cavalcanti, Elena: L'esperienza di Dio nei padri greci. Il trattato "Sullo Spirito Santo" di **Basilio** di **Cesarea**. – R: Ed. Studium (1984). 236 p. = La spiritualità cristiana. Storia e testi V; Lire 12 000.

Todorov, Tzvetan: A propos de la conception augustinienne du signe. – RevÉtAug XXXI, 1985, 209–214; p. 215–226: Troncarelli, Fabio: Tradizioni ritrovate? Risposta ad alcune obiezioni ad un libro recente; p. 227–241: Bouhot, Jean-Paul: Le manuscrit Angers, B. M. 277 (268) et l'opuscule *De spe et timore* d'**Agobard** de **Lyon**; p. 242–257: Luciani, Évelyne: Théodose, idéal du prince chrétien dans la correspondance de Pétrarque. Sources augustiniennes; p. 258–269: Backus, Irena: Deux traductions latines du *De Spiritu sancto* de saint **Basile**. L'inédit de Georges des Trébizonde (1442–1467?) comparé à la version d'Érasme (1532); p. 270–274: Lamberigts, M.: A short note on the Paterniani; p. 275–277: Verbraken, Pierre-Patrick: L'authenticité augustinienne du sermon 350 *De caritate* est-elle douteuse?; p. 278–286: Gautier Dalché, Patrick: **Isidorus Hispalensis**, *De gentium uocabulis ‹Etym.* IX, 2›: quelques sources non repérées.

Capánaga, Victorino: El sentimiento de la providencia en san **Agustín** el cardenal Newman. – Augustinus XXX, 1985, 225–256; p. 257–294: Sánchez Carazo, Antonio: El trabajo en el pensamiento de san Agustín; p. 295–314: Hiscoe, David W.: Concepto "equívoco" de naturaleza en san Agustín; p. 315–340: Blázquez, Niceto: San Agustín, intérprete de la filosofía griega; p. 341–356: Piazza Storoni, Anna Maria: El concepto de espacio en san Agustín; p. 357–382: Anoz, José: Confesiones, temores y deseos de un neopresbítero. La Carta 21 de san Agustín; p. 383–392: Buracz, Bruce S.: La teoría del lenguaje interior en san Agustín y en Guillermo de Occam.

Verwilghen, Albert: Christologie et spiritualité selon Saint **Augustin**. L'Hymne aux Philippiens. Préface de A.-M. la Bonnardière. – P: Beauchesne 1985. 556 p. = Théologie historique LXXII.

Ferguson, Duncan F.: Augustine on history: A perspective for our time. – EvQ LVIII, 1986, 39–52.

Scanavino, Giovanni: La nostra avventura. Rilettura delle Confessioni di S. Agostino. – Palermo: Ed. "Augustinus" 1984. 109 p. = Quaerer Deum I.

Cipriani, Nello: La pedagogia della preghiera in S. Agostino. – Palermo: Ed. "Augustinus" (1984). 118 p. = Quaerer Deum II; Lire 9500.

Preus, Mary C.: Eloquence and ignorance in Augustine's "On the nature and origin of the soul". – Atlanta, Ga.: Scholars Press (1985). VI, 179 p. = American Academy of Religion. Academy series LI; $ 15,25.

Eymann, Hugo S.: **Eutropius** Presbyter und sein Traktat "De similitudine carnis peccati". – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 276 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXX; kart. sfr 60,–.

Colish, Marcia L.: The stoic tradition from Antiquity to the early Middle Ages. II: **Stoicism** in Christian Latin thought through the sixth century. – Lei: Brill 1985. XXI, 336 p. = Studies in the history of Christian thougth XXXV.

Paronetto, Vera: **Gregorio Magno**. Un maestro alle origini cristiane d'Europa. – R: Ed. Studium (1985). VI, 177 p. = Collana nuova universale studium XLVI; Lire 10000.

4. Mittelalter und Neuzeit

Horst, Ulrich: Zwischen Konziliarismus und Reformation. Studien zur Ekklesiologie im Dominikanerorden. – R: Istituto Storico Domenicano 1985. 189 S. = Dissertationes historicae XXII; Lire 32 000.

Boesch Gajano, Sofia: Dai leggendari medioevali agli "Acta Sanctorum". Forme di trasmissione e nuove funzioni dell'agiografia. – RStLR XXI, 1985, 219–244.

Weiss, James Michael: Hagiography by German humanists, **1483–1516**. – The journal of medieval and renaissance studies XV, 1985, 299–316.

Grendler, Paul F.: The organization of primary and secondary education in the italian renaissance. – CHR LXXI, 1985, 185–205.

De Michelis Pintacuda, Fiorella: Pour une histoire de l'idée de **tolérance** du **XV**e au **XVII**e siècle. – RHPhR LXV, 1985, 131–151.

5. Mittelalter

Bibliographie zur alteuropäischen Religionsgeschichte. Eine interdisziplinäre Auswahl von Literatur zu den Rand- und Nachfolgekulturen der Antike in Europa unter bes. Berücks. der nichtchristlichen Religionen. Bd III: **1970–1975**. Bearb. von Wilfried Flüchter unter Mitw. von Thomas Wefelmeyer. – B, NY: de Gruyter 1985. XXXI, 658 S. = Arbeiten zur Frühmittelalterforschung XVI; Lw. DM 240,–.

Hecker, Norbert: Der Einfluß der Klöster und Stifte auf die Landesentwicklung im Mittelalter. – Essen: Verlag Die Blaue Eule 1985. 159 S. = Historie in der Blauen Eule II; kart. DM 27,–.

Haas, Wolfdieter: Foris apostolus – intus monachus. **Ansgar** als Mönch und ‚Apostel des Nordens'. – Journal of medieval history XI, 1985, 1–30; p. 89–130: Nie, Giselle de: The spring, the seed and the tree: **Gregory** of **Tours** on the wonders of nature; p. 137–143: Reynolds, Burnam W.: Familia sancti **Martini**: Domus ecclesiae on earth as it is in heaven; p. 279–293: Jolly, Karen Louise: **Anglo-Saxon** charms in the context of a Christian world view; p. 295–314: Mulder-Bakker, Anneke B.: Oculus ecclesiae or the eyes of the people. Church and society in medieval **Frisia**; p. 315–331: Hilpert, Hans-Eberhard: Geistliche Bildung und Laienbildung: Zur Überlieferung der Schulschrift *Compendium historiae in genealogia Christi* ‹Compendium Veteris Testamenti› des **Petrus** von **Poitiers** ‹† 1205› in England.

Riebartsch, Erich: Geschichte des Bistums **Hildesheim** von **815** bis **1024** auf dem Hintergrund der Reichsgeschichte. – (Hild:) Bernward (1985). 356 S., zahlreiche Abb. auf Taf.; kart. DM 48,–.

Enright, Michael J.: **Iona**, **Tara**, and **Soissons**. The origin of the royal anointing ritual. – B, NY: de Gruyter 1985. VIII, 198 p. = Arbeiten zur Frühmittelalterforschung XVII; kart. DM 114,–.

Brommer, Peter: „Capitula episcoporum". Die bischöflichen Kapitularien des 9. u. 10. Jahrhunderts. – Turnhout: Brepols 1985. 66 S. = Typologie des sources du Moyen Âge occidental XLIII. A–III.1*.

Haendler, Gert: Die lateinische Kirche im Zeitalter der **Karolinger**. – B: Evangelische Verlagsanstalt 1985. 137 S. = Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I, 7; kart. M 9,80.

Cardini, Franco: La société italienne et les croisades. – Cahiers de civilisation médiévale X^{e}–XII^{e} siècles XXVIII, 1985, 19–33; p. 133–179 ‹XVI pl.›: Skubiszewski, Piotr: *Ecclesia, Christianitas, Regnum* et *Sacerdotium* dans l'art des X^{e}–XI^{e} s. Idées et structures des images; p. 181–200: Sot, Michel: Rhétorique et technique dans les préfaces des *gesta episcoporum* ‹IX^{e}–XII^{e} s.›; p. 201–211: Zielzulewicz, William: Étude d'un faux monastique à une période de réforme: une charte de **Charles le Chauve** pour Saint-Florent-de-Saumur ‹8 juin 848›.

Müller, Iso: St. **Galler** Klosterplan und monastisches Schweigen. – ZSKG LXXVIII, 1984, 3–9; S. 11–109: Streiter, Georgette: Das Lektionar von Pfäfers. Untersuchung von MS III des Stiftsarchivs St. Gallen (Fonds Pfäfer).

Lübke, Christian: Regesten zur Geschichte der **Slaven** an Elbe und Oder (vom Jahr 900 an). Teil I: Verzeichnis der Literatur und der Quellensiegel. Mit einem Vorwort von Herbert Ludat. – B: Duncker und Humblot 1984. XV, 303 S. = Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen I, 131.

Bartlett, Robert: The **conversion** of a pagan society in the middle ages. – History LXX, 1985, 185–201.

Kortüm, Hans-Henning: **Richer** von **Saint-Remi**. Studien zu einem Geschichtsschreiber des 10. Jahrhunderts. – Wiesb: Steiner 1985. V, 134 S. = Historische Forschungen; kart. DM 54,–.

(Guillelmus Tyrensis) Guillaume de Tyr: Chronique (Chronicon). Édition critique par R.B.C. Huygens. Identification des sources historiques et détermination des dates par H. E. Mayer et G. Rösch. – Turnhout: Brepols 1986. 635 p., 6 tabl. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis LXIII.

Petrus Venerabilis: Adversus iudeorum inveteratam duritiem. Cura et studio Yvonne Friedman. – Turnhout: Brepols 1985. LXXV, 220 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis LVIII.

Gruber, Johann: Die Urkunden und das älteste Urbar des Stiftes **Osterhofen**. – Mchn: Beck 1985. 78, 596, 2 S., Ill. = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte. N.F. XXXIII. [Diss., München]

Suttor, Marc: Le *Triumphus Sancti Lamberti de castro Bullonio* et le catharisme à **Liège** au milieu du **XII**e siècle. – Le Moyen Age XCI, 1985, 227–264.

Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médicine. Par Bernardo C. Bazàn . . . – Turnhout: Brepols 1985. 315 p. = Typologie des sources du Moyen Âge occidental XLIV–XLV. A–III*; A–V, C, 6* et D, 2*.

Basetti-Sani, Giulio: Chi era il vecchio famoso che incontrò San **Francesco** a Damietta. – StudFranc LXXXII, 1985, 209–244; p. 245–269: Rizzardi, Giuseppe: La controversia con l'Islam di **Johannes Guallensis**, O.F.M.

Rotzetter, Anton: Eschatologie und Utopie im franziskanischen Denken. Die utopischen Vorstellungen der ersten Franziskaner. – FStudien LXVII, 1985, 107–113; S. 114–133: Smits, Luchesius: Die Utopie des mystischen Zeitalters bei **Bonaventura** ‹1217–1274›.

Heinz, Hanspeter: Trinitarische Begegnungen bei **Bonaventura**. Fruchtbarkeit einer appropriativen Trinitätstheologie. – Mstr: Aschendorff 1985. XV, 298 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F. XXVI; kart. DM 88,–. [Habil.-Schrift, Bonn]

Moolenbroek, J. J. van: **Caesarius** van **Heisterbach** op reis in Friesland en Groningen. De *Dialogus miraculorum* ‹1219–1233› als historische bron. – Tijdschrift voor geschiedenis XCVIII, 1985, 513–539.

Lohaus, Gerd: Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa theologiae des heiligen **Thomas** von **Aquin**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1985. 270 S. = Freiburger theologische Studien CXXXI; kart. DM 58,– [Diss., Bochum]

Stroick, Clemens: Ein anonymer Kommentar zum opusculum De ente et essentia des Thomas von Aquino. – Frb/S: Universitätsverlag 1985. 254 S. = Studia Friburgensia N.F. LXV; kart. sfr 38,–.

Riestra, José Antonio: Cristo y la plenitud del Cuerpo Místico. Estudio sobre la cristología de Santo Tomas de Aquino. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1985. 219 p. = Colección Teológica Universidad de Navarra XLIV.

Van Steenberghen, Fernand: La structure de la philosophie théorique selon S. Thomas d'Aquin. – RPhL LXXXIII, 1985, 536–558.

Liske, Michael Thomas: Was meint Thomas von Aquin mit „Gott weiß das Künftige als gegenwärtig?". – ThPh LX, 1985, 520–537.

LaCugna, Catherine M.: The relational God: Aquinas and beyond. – ThSt XLVI, 1985, 647–663.

Chazan, Robert: From Friar Paul to Friar Raymond: The development of innovative missionizing argumentation. – HThR LXXVI, 1983, 289–306.

McManamon, John M.: **Pier Paolo Vergerio** ‹the elder› and the beginnings of the humanist cult of Jerome. – CHR LXXI, 1985, 353–371.

Gain, Benoît: **Ambroise Traversari** lecteur et traducteur de Saint Basile. – RStLR XXI, 1985, 56–76; p. 77–113: Gualtieri, Angelo: The poetics of asceticism: **Savonarola's** poetry in the light of his theory of art.

Mainardi, Giuseppe: La biografia e i libri di **Mattia Bottazzi** ‹. . . – 1481/1482›. Contributi per una storia della cultura cremonese nel secolo XV. – RSCI XXXIX, 1985, 1–56.

Kirchner, Thomas: Raumerfahrung im geistlichen Spiel des Mittelalters. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 206 S. = Europäische Hochschulschriften XXX, 20; kart. sfr 40,–.

6. Gesamte Neuzeit

Ottnad, Bernd: Zur Geschichte des **Kanzleramtes** und der Kanzler der Fürstbischöfe von **Konstanz** ‹1458–1802›. – FDA CV, 1985, 249–281; S. 283–296: Frank, Karl Suso: Die Reform des Freiburger Franziskanerklosters im Jahre 1515; S. 297–338: Schmid, Hermann: Das Tagebuch Placidus **Bacheberles**, letzten Abts von Schuttern, aus dem Jahre 1794; S. 339–371: Keller, Erwin: Die Hirtenbriefe des ersten Freiburger Erzbischofsa Bernhard **Boll** ‹1827–1836›; S. 373–446: Witz, Cornelia: Simultanschule und Bekenntnisschule im Widerstreit. Die Schulfrage im Erzbistum Freiburg 1945–1953.

Heuvel, Christine van den: Beamtenschaft und Territorialstaat. Behördenentwicklung und Sozialstruktur der Beamtenschaft im Hochstift Osnabrück 1550–1800. – Osnabrück: Komm.-Verl Wenner 1984. 304 S. = Osnabrücker Geschichtsquellen und Forschungen XXIV. [Diss., Bochum]

7. Reformation und katholische Erneuerung

Fink-Lang, Monika: Untersuchungen zum **Eichstätt**er Geistesleben im Zeitalter des Humanismus. – Rgb: Pustet 1985. 352 S. = Eichstätter Beiträge XIV. Abt. Geschichte; kart. DM 56,– [Diss., Eichstätt]

La Correspondance d'**Erasme** et l'épistolographie humaniste. Colloque international tenu en nov. 1983. – Brux: Ed. de l'Univ. 1985. 237 p. = Travaux de l'institut interuniversitaire pour l'étude de la Renaissance et de l'Humanisme VIII.

Hallensleben, Barbara: Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio **Cajetan**. – Mstr: Aschendorff 1985. XI, 640 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXXIII; kart. DM 48,–. [Diss., Münster]

Collett, Barry: Italian Benedictine scholars and the Reformation: The congregation of **Santa Giustina** of **Padua**. – Oxf: Clarendon Pr. 1985. XII, 287 p. = Oxford historical monographs; £ 25,–.

Collange, Jean-François: Droit de la résistance et reformation. – RHPhR LXV, 1985, 245–255.

Luther: Theologian for Catholics and Protestants. Ed. by George Yule. – Ed: Clark (1985). XI, 217 p.; £ 4,95; p. 1–22: Yule, George: Luther: Theologian for Catholics and Protestants; p. 23–45: McSorley, Harry: Luther: Model or teacher for Church reform?; p. 46–58: Todd, John: Luther, an everyday theology; p. 59–74: Siggins, Ian: Luther and the Catholic preachers of his youth; p. 75–86: Rupp, Gordon: Miles emeritus? Continuity and discontinuity between the young and the old Luther; p. 87–111: Yule, George: Luther's understanding of justification by grace alone in terms of Catholic christology; p. 112–144: Hall, Basil: Hoc est Corpus Meum: The centrality of the real presence for Luther; p. 145–213: Torrance, Thomas: The eschatology of faith: Martin Luther.

Schunck, Klaus-Dietrich: Luther und der Dekalog. – KuD XXXII, 1985, 52–68.

Bonorand, Conradin: **Vadian** und die Ereignisse in Italien im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts. Personenkommentar 3 zum Vadianischen Briefwerk. – St. Gallen: VGS Verlagsgem. [in Komm.] 1985. 236 S. = Vadian-Studien XIII.

Spijker, W. van't: De invloed van **Bucer** op Calvijn blijkens de Institutie. – Theologia reformata XXVIII, 1985, 15–34; p. 181–196: Greef, W. de: **Calvijn** over de cultus Dei spiritualis.

Russell, Paul Albert: Lay theology in the Reformation. Popular pamphleteers in **southwest Germany, 1521–1525**. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1986. XVI, 287 p., Ill.; £ 27,50.

Crofts, Richard: Printing, reform, and the Catholic Reformation in **Germany ‹1521–1545›**. – The Sixteenth Century Journal XVI, 1985, 369–381.

Historisch bewogen. Opstellen over de radicale reformatie in de 16e en 17e eeuw. Opstellen, aangeboden aan A. F. **Mellink**. – Groningen: Wolters-Hordhoff; Bouma 1984. VIII, 198 p.; hfl 47,50; [cont.:] p. 9–30: Bergsma, W.:

Zestiende-eeuwse godsdienstige pluriformiteit. Overwegingen naar aanleiding van Abel Eppens; p. 31–48: Horst, I. B.: Sociale en religieuze aspecten van het vroege Nederlandse anabaptisme. Een tekst met commentaar; p. 49–66: Jansma, L.: Revolutionaire wederdopers na 1535; p. 67–98: Nijenhuis, W.: De grenzen der burgerlijke gehoorzaamheid in Calvijns laatstbekende preken. Ontwikkeling van zijn opvattingen aangaande het verzetsrecht; p. 111–123: Zilverberg, S. B. J.: De visie van anderen op de Doopsgezinden in de zeventiende eeuw; p. 125–138: Zijlstra, S.: David Joris en de doperse stromingen ‹1536–1539›; p. 139–158: Mellink, A. F.: Uit de voorgeschiedenis van de Reformatie te Groningen; p. 159–188: Bos, Th. S. H.: Bibliografie der geschriften van Prof. Dr. A. F. **Mellink, 1938–1983**.

Documenta Anabaptistica Neerlandica. Deel V: **Amsterdam 1531–1536**. Bewerkt door A. F. Mellink. – Lei: Brill 1985. XXX, 306 p. = Kerkhistorische Bijdragen XII; hfl 96.

Hroch, Miroslav: Ecclesia militans. **Inquisition** im Zeitalter der Gegenreformation [Übers. aus dem Tschech. von Wolf B. Oerter]. – Lpz: Edition Leipzig 1985. 275 S., zahlr. Ill. (z. T. farb.)

Gaztambide, Jose Goñi: Historia de los obispos de **Pamplona**. Tomos III y IV: Siglo **XVI**. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra / Gobierno de Navarra, Departamento de Educacio y Cultura 1985. 634, 705 p.; je pes 5400.

Fragnito, Gigliola: Aspetti della censura ecclesiastica nell'Europa della Controriforma. – RStLR XXI, 1985, 3–48.

8. Neuere Zeit

Donagan, Barbara: Godly choice: **Puritan** decision-making in seventeenth-century **England**. – HThR LXXVI, 1983, 307–334.

Le Brun, Jacques: Les conditions de la croyance, d'apres les œuvres de controverse de **Bossuet** avant l'épiscopat à **Meaux**. – RHPhR LXV, 1985, 167–188.

Bonnot, Isabelle: Héretique ou saint? Henry **Arnauld** évêque janséniste d'Angers au XVII[e] siècle. Préface de Jean de Viguerie. – P: Nouvelles Éditions Latines (1984). 558 p., fig.; F 250,– [Diss., Ecole des Chartes]

Perrone, Benigno Francesco: I Dioscuri dello Scotismo estrá-accademico nel mezzogiorno d'Italia nel secolo XVII: Clemente **Brancasi** ‹† 1657› e Gregorio **Scherio** ‹† 1642›. – StudFranc LXXXII, 1985, 271–305; p. 307–328: Andrisani, Gaetano: Iconografia francescana nel Seicento napoletano in Cavallino e in Caravaggio.

Molnár, A.: Zum Theologieverständnis des **Comenius**. – Comenius. Erkennen – Glauben – Handeln. Internationales Comenius-Colloquium Herborn 1984 . . ., Sankt Augustin, 1985, 61–72; S. 73–81: Bečková, M.: Zur Calvinisierung der Brüderunität im Hinblick auf J. A. Comenius; S. 82–86: Steiner, M.: Zum neuentdeckten Schriftchen des Comenius „De controversia . . . judicium"; S. 87–93: Schröer, H.: Reich Gottes bei Comenius; S. 94–99: Lochman, J. M.: Theologie im universalen Horizont; S. 100–110: Bellerate, B.: J. A. Komenskýs religiöse Ideen und Handlungen und ihr Einfluß auf die Pädagogik; S. 111–114: Kok, J. R.: Einflüsse des Judentums auf die Theologie des J. A. Comenius? S. 115–124: Vliet, P. van: Herborn und die Niederlande. Ausblick auf Staat, Kirche, Schule und Comenius.

Steiger, Lothar – Renate Steiger: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist." Johann Sebastian **Bach**s Kantate BWV 45. Ihre Theologie und Musik. – KuD XXXII, 1986, 3–34.

Burkhardt, Johannes: Abschied vom Religionskrieg. Der Siebenjährige Krieg und die päpstliche Diplomatie. – Tü: Niemeyer 1985. VIII, 487 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom LXI; Lw. DM 128,– [Diss., Eichstätt].

Bloch, Ruth H.: Visionary republic. Millennial themes in American thought, 1756–1800. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1985. 291 p.; $ 29,95.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Briefwechsel 1774–1796 ‹Briefe 1–326›. Hrsg. von Andreas Arndt und Wolfgang Virmond. – B, NY: de Gruyter 1985. LXX, 489 S., 12 Abb., Kt. = Kritische Gesamtausgabe. Abt. V, 1.

Verlato, Micaela: Sprachinhalt und Interpretation. Bedeutung und Sinn in **Schleiermachers** Auseinandersetzung mit der hermeneutischen Tradition. – ZThK LXXXIII, 1986, 39–84; S. 85–110: Geißer, Hans Friedrich: Glück und Unglück eines Theologen mit seiner Kirche – am Beispiel der beiden Tübinger Johann Adam **Möhler** und David Friedrich **Strauß**.

Die Bischöfe von **Linz**. Hrsg. von Rudolf Zinnhobler. – Linz: OLV-Verl. 1985. 424 S., Ill. (z. T. farbig); kart. DM 56,80.

Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800. Hrsg. von Albrecht Langner. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1985. 204 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B; kart. DM 29,80; [enth.:] S. 11–50: Conzemius, Victor: Kirchen und Nationalismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts; S. 51–63: Lill, Rudolf: Katholizismus und Nation bis zur Reichsgründung; S. 65–87: Gründer, Horst: Nation und Katholizismus im Kaiserreich; S. 89–109: Baadte, Günter: Katholischer Universalismus und nationale Katholizismen im Ersten Weltkrieg; S. 111–130: Clemens, Gabriele: Rechtskatholizismus zwischen den Weltkriegen; S. 131–154: Hürten, Heinz: Der Topos vom christlichen Abendland in Literatur und Publizistik nach den beiden Weltkriegen; S. 155–178: Schwarz, Jürgen: Katholische Kirche und europäische Einigung nach 1945; S. 179–198: Langner, Albrecht: Diskussionsbericht.

Fontan, Pierre: Conviction et connaissance selon **Newman**. Notes sur la «Grammaire de l'assentiment» (ch. I–VI). – RThom XCIII, 1985, 620–633.

Altgeld, Wolfgang: Akademische ‚Nordlichter.' Ein Streit um Aufklärung, Religion und Nation nach der Neueröffnung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften im Jahre 1807. – AKG LXVII, 1985, 339–388.

Portier, William L.: Isaac **Hecker** and the first Vatican Council. – CHR LXXI, 1985, 206–227; p. 372–393: Reynolds, Julian: Politics vs. persuasion: The attempt to establish anglo-roman diplomatic relations in 1848.

Mödl, Ludwig: **Priesterfortbildung** um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Dargestellt am Beispiel der Pastoralkonferenzen von **1854–1866** im Bistum **Eichstätt**. – Rgb: Pustet 1985. 328 S. = Eichstätter Studien N.F. XXI.

Lupi, Maria: La formazione dei chierici nel seminario di **Perugia** durante il secondo periodo dell'episcopato di Gioacchino **Pecci** ‹1860–1878›. – RSCI XXXIX, 1985, 57–108.

Volkov, Shulamith: Selbstgefälligkeit und Selbsthaß: Die **deutschen Juden** zu Beginn des 20. Jahrhunderts. – GWissUnt XXXVII, 1986, 1–13; S. 14–29: Wassermann, Henry: „Was ist des Juden Vaterland?" – Zum Selbstverständnis der deutschen Juden in der Zeit der Assimilierung.

Diedrich, Hans-Christian: Siedler, Sektierer und Stundisten. Die Entstehung des **russischen Freikirchentums**. – B: Evangelische Verlagsanstalt 1985. 186 S., Kt., kart. M 10,50.

9. Neueste Zeit

Gaede, Käte: **Russische Orthodoxe Kirche** in Deutschland in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts. – Köln: Stenone-Verlag 1985. 299 S. = Edition Orthodoxie II. [Diss., Berlin]

Keogh, Dermot: The **Vatican**, the bishops and **Irish** politics, **1919–1939**. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1986. XVI, 304 p., ill.; £ 27,50.

Becker, Dieter: Karl **Barth** und Martin **Buber** – Denker in dialogischer Nachbarschaft? Zur Bedeutung Martin Bubers für die Anthropologie Karl Barths. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 279 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie LI; kart. DM 52,– [Diss., Heidelberg. Gek.]

Weinrich, Michael: Zwischen den Welten. Martin Buber – eine deutsch-jüdische Symbiose. – Kairos N. F. XXVI, 1984, 206–223.

Gerner, Berthold: **Guardinis** Bildungslehre. Beiträge zur Wirkungsforschung. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1985. VIII, 143 S. = Erträge der Forschung CCXXV; kart. DM 39,–.

Wolff, Richard J.: Giovanni Battista **Montini** and italian politics, **1897–1933**: the early life of Pope Paul VI. – CHR LXXI, 1985, 228–247.

Röhm, Eberhard: Sterben für den Frieden. Spurensicherung Hermann **Stöhr** ‹1898–1940› und die ökumenische Friedensbewegung. Mit einem Vorwort von Kurt Scharf. – Stu: Calwer Verlag 1985. 278 S., Ill.; kart. DM 24,80.

Höfer, Liselotte: Otto **Karrer**, 1888–1976. Kämpfen und Leiden für eine weltoffene Kirche. Unter Mitarb. und mit einem Vorwort von Victor Conzemius. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 480 S.; Lw. DM 48,–.

Herbert, Karl: Der **Kirchenkampf** – Historie oder bleibendes Erbe? – Ffm: Evangelisches Verlagswerk 1985. 352 S.; kart. DM 19,80.

Verantwortung für die Kirche. Stenographische Aufzeichnungen und Mitschriften von Landesbischof Hans **Meiser 1933–1955**. Bearbeitet von Hannelore Braun und Carsten Nicolaisen. Bd I: Sommer 1933 bis Sommer 1935. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. XLIV, 590 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte A, I; kart. DM 115,–.

Aschermann, Hartmut: Studium im Auftrag der Kirche. Die Anfänge der Kirchlichen Hochschule **Wuppertal** 1935 bis 1945. – Köln: Rheinland-Verl.; Bonn: Habelt 1985. 371 S., Ill., 1 Kt. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte LXXXIII; kart. DM 24,–.

Schwalbach, Bruno: Erzbischof Conrad **Gröber** und die nationalsozialistische Diktatur. Eine Studie zum Episkopat des Metropoliten der Oberrheinischen Kirchenprovinz während des Dritten Reiches. – (Karlsruhe:) Badenia (1986). 288 S.; kart. DM 38,– [Diss., Karlsruhe. Überarb.]

Dokumente **deutscher Bischöfe**. Band I: Hrsg. v. Günter Baadte und Anton Rauscher. Hirtenbriefe und Ansprachen zu Gesellschaft und Politik **1945–1949**. Bearbeitet von Wolfgang Löhr. – Wü: Echter Verlag 1985. 368 S.

Midali, Mario: Il magistero pastorale del Concilio Vaticano II. – Sales XLVII, 1985, 3–70.

Ratzinger, Joseph Kardinal: Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« XV, 1986, 41–52.

Kennedy, Eugene C.: Re-imagining American Catholicism. The American bishops and their pastoral letters. – Vintage: Random House 1985. 313 p.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Missions and Evangelism. A bibliography selected from the ATLA religion database. Ed. by Paul D. Petersen. ([Publ. by] American Theological Library Association, Religion Indexes.) Rev. ed. – (Chicago, Ill.) 1985. 788 p. = ATLA religion index select bibliographies IX.

Doppelfeld, Basilius: Mission. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1985. 59 S. = Münsterschwarzacher Kleinschriften XXXI; kart. DM 6,40.

Padilla, C. René: Mission between the times. – GrR, Mich.: Eerdmans (1985). XI, 199 p.; $ 9,95.

Culver, Robert Duncan: A greater commission. A theology for world mission. – Chicago: Moody (1984). XVI, 176 p.; $ 9,95.

Monchanin, Jules: Théologie et spiritualité missionnaires. Avant-propos et postface: Edouard Duperray et Jacques Gadille. – P: Beauchesne (1985). 214 p. = Bibliothèque Beauchesne IX; F 120,–.

García Martín, Julio: El Consejo de Misión en las circunscripciones eclesiásticas de Misión, aún no erigidas en diócesis. Synthesis latina. – ComRel LXVI, 1985, 307–324.

Anderson, Gerald H.: Christian mission and human transformation: towards century 21. – Mission studies. Journal of the JAMS II, 1, 1985, 52–65.

Castro, Emilio: Sent free. Mission and unity in the perspective of the kingdom. – Geneva: World Council of Churches (1985). XI, 102 p. = The risk book series XXIII.

Newbegin, Leslie: Verder dan '1948'. Missionarie confrontatie met de moderne cultuur. – Kampen: Kok 1985. 102 blz.; hfl 15,90.

Taryor, Nya Kwiawon: Impact of the African tradition on **African** christianity. – Chicago, Ill.: The Struggler's Community Press (1984). XI, 309 p.; $ 10,80.

Pénoukou, Efoé Julien: Eglises d'Afrique. Propositions pour l'avenir. – P: Éditions Karthala (1984). 161 p.; F 68,–.

Kofi Agbeti, J.: West African Church history. Christian missions and Church foundations: **1482–1919**. – Lei: Brill 1986. XI, 175 p.; hfl 52,–.

Gadacz, Kornel, OFMCap: The mission of the **Czech Capuchins** in **Russia** during the **18th** century. – CollFranc LV, 1985, 289–312.

Klaes, Norbert: Absolutheitsanspruch und Universalität des christlichen Glaubens. Probleme der Kirche in **Indien**. – Zeitschrift für Mission XII, 1986, 22–33.

Huntley Grayson, James: Early Buddhism and Christianity in **Korea**. A study in emplantation of religion. – Lei: Brill 1985. IX, 164 p., 14 charts = Numen. Supplement XLVII; hfl 64,–.

Becken, Hans-Jürgen: Wo der Glaube noch jung ist: afrikanische unabhängige Kirchen im südlichen Afrika. – Erlangen: Verl. der Evang.-Luther. Mission 1985. 286 S. = Erlanger Taschenbücher LXXIII; kart. DM 28,–.

Piepke, Joachim Georg: Die Kirche auf dem Weg zum Menschen. Die Volk-Gottes-Ekklesiologie in der Kirche **Brasiliens**. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1985. 358 S. = Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Suppl. XXXIV; kart. DM 55,– [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana]

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Lüling, Günter: Sprache und archaisches Denken. Neun Aufsätze zur Geistes- und Religionsgeschichte. – Erlangen: Lüling 1985. 239 S., 6 Abb. im Text, 1 Karte; kart. DM 29,60.

Grundfragen der **Religionsgeographie**. Mit Fallstudien zum Pilgertourismus. [Von] M[anfred] Büttner ... – B: Reimer (1985). 286 S., Abb., Tab. = Geographia religionum I; kart. DM 48,–; [enth.:] S. 13–121: Büttner, Manfred: Zur Geschichte und Systematik der Religionsgeographie; S. 123–164: Hoheisel, Karl: Geographische Umwelt und Religion in der Religionswissenschaft; S. 165–181: Köpf, Ulrich: Die geschichtliche Dimension in der Religionsgeographie. Überlegungen am Beispiel der Geschichte des Christentums; S. 183–193: Rinschede, Gisbert u. Angelika Sievers: Sozialgeographische Untersuchungen zum Pilgerphänomen; S. 195–256: Rinschede, Gisbert: Das Pilgerzentrum **Lourdes**; S. 257–286: Sievers, Angelika: Zur Bedeutung des Pilgertourismus in **Sri Lanka**.

Hutter, Manfred: Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt. Literatur- u. religionsgeschichtliche Überlegungen zu „**Nergal** u. **Ereškigal**". – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. VIII, 187 S. = Orbis biblicus et orientalis LXIII; kart. DM 68,– [Diss., Graz]

Lexikon der östlichen Weisheitslehre. Buddhismus, Hinduismus, Taoismus, Zen. (Konzeption und Redaktion: Stephan Schuhmacher und Gert Woerner.) – (Bern, Mchn, Wien:) Barth (1986). XIV, 497 S.; Lw. DM 68,–.

Wheelock, Wade T.: Patterns of Mantra use in a Vedic ritual. – Numen XXXII, 1985, 169–193; p. 194–217: Jacobsen Buckley, Jorunn: The making of a Mandaean priest: the Tarmida initiation.

Quack, Anton: Priesterinnen, Heilerinnen, Schamaninnen? Die poringao der Puyuma von Katipol ‹Taiwan›. Dargest. u. analysiert nach Aufzeichnungen aus dem Nachlaß von D. Schröder. – B: Reimer 1985. 168 S. = Collectanea Instituti Anthropos XXXII; kart. DM 42,– [Diss., Köln]

Confucianism and Tokugawa culture. (Essays ... from a symposium held in April 1981 at the De Andreis Gallery, St. John's Univ. in the City of New York). Ed. by Peter Nosco. – Princeton, N. J.: Princeton Univ. Pr. (1984). X, 290 p.; $ 32,–.

Merkur, Danilli: Becoming half hidden: **Shamanism** and initiation among the **Inuit**. – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1985). VII, 305 p. = Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm studies in comparative religion XXIV; scr 135,– [Diss., Stockholm]

Kaschewsky, Rudolf: Die Religion der **Mongolen**. – Die Mongolen ... Hrsg. von Michael Weiers ..., Dmst 1986, 87–123.

Finamore, John F.: **Iamblichus** and the theory of the vehicle of the **soul**. – Chico, Ca.: Scholars Press (1985). IX, 173 p. = American classical studies XIV; $ 12,95.

Brisson, Luc: Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni. Notes critiques. – RHR CCII, 1985, 389–420.

Couliano, Ioan P.: Expériences de l'**extase**. Extase, ascension et récit visionnaire de l'Hellénisme au Moyen Âge. Préface de Mircea Eliade. – P: Payot 1984. 215 p. = Bibliothèque historique; F 120,–.

VI. Religionsphilosophie

Wohlfart, Günter: Mutmaßungen über das Sehen Gottes. Zu **Cusanus**' ‚De visione Dei'. – PhJ XCIII, 1986, 151–164.

Kowarik, Stephan: Die religionsphilosophische Konzeption Blaise **Pascals**. – Das Wesen des Menschen. Festschrift zum 60. Geburtstag von Karel Vrána ..., Mchn (1985), 329–355.

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

Darcus, Roy: Hegel's philosophy of religion snd the problem of order. – Studies in religion XIV, 1985, 137–148; p. 161–180: Portier, William: Ancilla invita: **Heidegger**, the theologians, and God.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand **Ebners**. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1985. 309 S.; kart. DM 60,–.

Schüssler, Werner: Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul **Tillichs** (1910–33). Darstellung und Interpretation seiner Gedanken und Quellen. Mit einem Geleitwort von Renate Albrecht. – (Wü): Königshausen & Neumann 1986. XVII, 260 S. = Epistemata. Reihe Philosophie XXII; kart. DM 58,– [Diss., Trier]

Raña Dafonte, César: Datos para una Teodicea según Amor **Ruibal**. – Compostellanum XXX, 1985, 141–165.

Kušar, Stjepan: Dem göttlichen Gott entgegen denken. Der Weg von der metaphysischen zu einer nachmetaphys. Sicht Gottes in der Religionsphilosophie Bernhard **Weltes**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1986). X, 419 S. = Freiburger theologische Studien CXXXIII; kart. DM 58,–. [Diss., Roma. Pont. Univ. Greg.]

Klever, W. N. A.: De methodologische functie van de godsidee. – Lei: Brill 1986. 11 p. = Mededelingen vanwege het Spinozahuis XLVIII; hfl 10,–.

Gaskin, J. C. A.: The quest for eternity. An outline of the philosophy of religion. – (Middlesex e. a.): Penguin Books (1984). 197 p. = Pelican books.

VII. Fundamentaltheologie

Jiménez Ortiz, Antonio: La Teología Fundamental como teología del encuentro entre la revelación y el hombre. – EE LXI, 1986, 3–21.

González Montes, Adolfo: Sobre la naturaleza y los métodos de la Teología Fundamental. – Salm XXXII, 1985, 335–362.

Brümmer, Vincent: Wat doen wij als wij bidden? Een studie in de wijsgerige theologie. – (Kampem): Kok Agora (1985). 189 blz.; hfl 27,50.

Auer, Johann: Vorüberlegungen zum „Realismusproblem" in der katholischen Theologie heute. – Veritati ecclesiae. Festschrift für Leo Scheffczyk ..., Aschaffenburg 1985, 15–42; S. 43–62: Kasper, Walter: Erneuerung des dogmatischen Prinzips; S. 63–88: Krenn, Kurt: Spekulative Präambeln zur Wahrheitsfähigkeit der Theologie. Zur Notwendigkeit der Erfahrung; S. 114–158: Schumacher, Joseph: Rationale Glaubensrechtfertigung heute.

Schütz, Georg: Plädoyer für eine optimistische Theologie. Entwürfe einer **narrativen Basileiologie**. – St. Ottilien: EOS Verl. (1985). 665 S. = Dissertationen. Theologische Reihe VI; kart. DM 68,– [Habil.-Schrift, München]

Buri, Fritz: Das Sinn-Sein-Problem in heutiger amerikanischer Imaginations- und Prozeß-Theologie. – ThZ XLII, 1986, 46–65.

Manarauche, André: Le **monothéisme** chrétien. – P: Ed. du Cerf 1985. 255 p. = Théologies; F 110,–.

Prevost, Bernard: Le rêve de Dieu sur l'humanité. – (P): Ed. du Centurion (1985). 174 p.

Théologies de la **libération**. Documents et débats. Avant-propos de Bruno Chenu et Bernard Lauret. – P: Ed. du Cerf; P: Ed. du Centurion 1985. 226 p.

Espeja, Jesus: Libération es spiritualité en Amérique latine. – RSR LXXIV, 1986, 13–48; p. 49–78: Bravo, Carlos: Où le peuple joue sa vie. Les communautés de base; p. 79–110: Marlé, René: Théologiens en procès. La théologie de la libération dans ses rapports avec l'Europe et avec les instances magistérielles; p. 111–128: Kerkhofs, Jan: La «reception» de l'Instruction de 1984 en Asie et en Afrique.

González, Carlos Ignacio, SI: La teología de la liberación a la luz del magisterio de Juan Pablo II en América Latina. – Greg LXVII, 1986, 5–46.

Segundo, Juan Luis: Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger. – Madr: Ediciones Cristiandad (1985). 195 p.; pes 500.

Teologia della liberazione dalla periferia del mondo un progetto universale un confronto con i protagonisti. Convegno nazionale di "Testimonianze" Firenze, Auditorium, 1° dic. 1984. – (Firenze 1985: Baccini & Chiappi). 127 p. = Testimonianze. Anno XXVIII, 271–272; Lire 15 000.

Dumas, Benoit A.: Los milagros de Jesús. Los signos mesiánicos y la teología de la liberación. – (Bilbao:) Desclee [&] de Brouwer (1984). 362 p. = Cristianismo y sociedad IV; pes 1100.

Torres Queiruga, Andrés: La universalidad de la **revelación** cristiana. – Compostellanum XXX, 1985, 67–107.

Dartigues, André: La révélation. Du sens au salut. – (P): Desclée (1985). 288 p. = Le christianisme et la foi chrétienne. Manuel de théologie VI; F 120,–.

Alfaro, Juan: Revelación cristiana, fe y teología. – Salm: Ediciones Sígueme 1985. 197 p. = Verdad e imagen XC; pes 755.

Brown, Colin: That you may believe. Miracles and faith then and now. – (GrR, Mich.): Eerdmans Publishing Co.; (Exeter): Paternoster Pr. (1985). XIV, 232 p.; $ 8,95.

Goertz, Hans-Jürgen: Die fundamentaltheologische Bedeutung der **Nachfolge**. – ThPh LX, 1985, 321–340.

VIII. Dogmatik

Forte, Bruno: **Trinità** come storia. Saggio sul Dio cristiano. – (Cinisello-Balsamo:) Edizioni Paoline (1985). 223 p. = Prospettive teologiche V.

Trinitätslehre heute. Vorträge auf der 20. Konferenz für Hochschultheologen der Ostseeländer. Hrsg.: Fredric Cleve. – Åbo: Åbo Akademi 1984. 139 S. = Meddelanden från stiftelsens för Åbo akademi forskninsinstitut XCVI; [enth. u. a.:] S. 15–21: Ringgren, Helmer: Religionsgeschichtliche Betrachtungen zur Trinitätslehre; S. 22–40: Zobel, Hans-Jürgen: Göttertriaden im alten Vorderen Orient und die alttestamentliche Gottesvorstellung; S. 41–50: Thurén, Jukka: Dreieinigkeit Gottes in neutestamentlicher Sicht: der Taufbefehl in Mt 28:19; S. 85–98: Cleve, Fredric: Vater, Sohn und Heiliger Geist als Angesprochene in Gebet und Lobgesang; S. 99–105: Fritzsche, Helmut: Der christliche Gott als der trinitarische Gott; S. 106–112: Persson, Per-Erik: Einige Bemerkungen zum Thema „Trinitätslehre heute"; S. 113–127: Thunberg, Lars: Die Trinitätslehre als Herausforderung der christlichen Theologie von heute; S. 128–135: Rinne, Johannes: Die Heilige Dreieinigkeit im Lichte der orthodoxen Gebetstradition.

Pfeiffer, Helmut: „Sie beten alle und schlagen sich tot." Gedanken zu Karl Jaspers' Polemik gegen den einen und dreifaltigen Gott. – Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. Festschrift ... Wilhelm Breuning ..., Düs 1985, 302–315; S. 316–333: Kasper, Walter: „Einer aus der Trinität." Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive; S. 334–347: Heinz, Hanspeter: Variationen zum Thema: ›Trinitarische Einheit‹. Theologische Aufbrüche im 20. Jahrhundert; S. 348–360: Hemmerle, Klaus, Trinität und Zeit; S. 361–375: Schütte, Heinz: Kirche des dreieinigen Gottes. Zur trinitarischen Entfaltung der Ekklesiologie als Aufgabe; S. 399–418: Minz, Karl-Heinz: Gott ist einer. Plakat einer Relecture der Gotteslehre.

Beintker, Michael: **Creator Spiritus**. Zu einem unerledigten Problem der Pneumatologie. – EvTh XLVI, 1986, 12–26.

Häring, Herrmann: Das Problem des **Bösen** in der Theologie. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985. VI, 212 S. = Grundzüge LXII.

González de Cardedal, Olegario: Problemas de fondo y problemas de método en la Cristología a partir del Vaticano II. – Salm XXXIII, 1985, 363–400.

Fitzmyer, Joseph A.: The Biblical Commission and Christology. – ThSt XLVI, 1985, 407–479.

Sayes, José Antonio: Jesucristo, ser y persona. – Burgos: Ed. Aldecoa 1984. 168 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España. Sede de Burgos; pes 700.

Kelsey, Morton: **Resurrection**. Release from oppression. With an epilogue by Howard L. Rice. – NY, Mahwah, N. J.: Paulist Press (1985). VI, 201 p.; $ 8,95.

Pröpper, Thomas: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur **Soteriologie**. – Mchn: Kösel (1985). 145 S.; kart. DM 24,80.

Sartori, Luigi: Caritas forma Ecclesiae. – Lateranum LI, 1985, 20–40; p. 41–59: Pasini, G.: La carità dimensione essenziale della missione della Chiesa;

p. 60–77: Coda, P.: Per una ontologia trinitaria della carità. Una riflessione di carattere introduttivo.

Döring, Heinrich: Grundriß der **Ekklesiologie**. Zentrale Aspekte des kath. Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges. 1986. X, 334 S. = Grundrisse VI.

Colombo, Giuseppe: Il «popolo di Dio» e il «mistero» della Chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare. – Teologia X, 1985, 97–169.

Brinkman, Bruno R.: For an aesthetic of sacramentology: A retrospective. – ZkTh CVII, 1985, 341–364.

Bourgeois, Henri: L'**espérance**. Maintenant et toujours. – (P): Desclée (1985). 319 p. = Le christianisme et la foi chrétienne Manuel de theologie X.

Müller, Gerhard Ludwig: **„Fegfeuer"**. Zur Hermeneutik eines umstrittenen Lehrstücks in der Eschatologie. – ThQ CLXVI, 1986, 25–39.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Dulles, Avery: The catholicity of the church of Catholicism. – Oxf: Clarendon Press. 1985. XI, 199 p.; £ 17,50.

Ecclesial identity of the **Thomas Christians**. Papers of a symposium on "The identity of the catholic orientals of India" held at Paurastya Vidyāpitham, Pont. Oriental Institute of Religious Studies, Vadavathoor, Kottayam, on Apr. 2–5, 1984. Ed. by Thomas Vellilamthadam ... – Kottayam: Oriental Institute 1985. 246 p. = Oriental Institute publications LXXXVII; [cont. e. a.:] p. 17–31: Powathil, Mar Joseph: Ecclesial formation; p. 32–60: Vellanickal, Mathew: Biblico-theological foundations of ecclesial identity; p. 61–92: Koodapuzha, Xavier: The ecclesiology of the Thomas Christians of India; p. 93–104: Thekkumkal, J. S.: Religious formation and ecclesial identity; p. 105–122: Mattam, Mar Abraham: Missionary consciousness of the Thomas Christians; p. 123–144: Vellilamthadam, Thomas: Latin domination. Its sociological and anthropological effects; p. 145–175: Panicker, Geevarghese: An analysis of the present ecclesial situation in India; p. 191–204: Mannooramparampil, Thomas: The origin and development of the Syro-Malabar Qurbana; p. 205–222: Mannooramparampil, Thomas: The structure of the Syro-Malabar Qurbana.

Subilia, Vittorio: "Solus Christus". Il messaggio cristiano nella prospettiva protestante. – Tor: Claudiana (1985). 162 p. = Sola scriptura X; Lire 9500.

The **Holocaust**. An annotated bibliography and resource guide. Ed. by David M. Szonyi. – NY: KTAV Publishing House (1985). XIV, 396 p.; $ 29,50.

Greenacre, Roger T.: La réception des textes des dialogues et la réception de la doctrine: deux problèmes pour les **Anglicans**. – Irénikon LVIII, 1985, 471–490; p. 490–491: Summary.

Zago, Mercello: **Buddhismo** e **Cristianesimo** in dialogo. Situazione – rapporti – convergenze. – (R:) Città Nuova Editrice (1985). 429 p.; Lire 40 000.

Aspekte der **Ökumene**. Anregungen für Theorie und Praxis. Hrsg. von der Katholischen Akademie Hamburg. Mit Beiträgen von Ambrosius Backhaus (u. a.). – Hbg: Katholische Akademie Hamburg (1984). 120 S. = Publikationen der Katholischen Akademie Hamburg III; [enth. u. a.:] S. 17–38: Papandreou, Damaskinos: Der Stand der Ökumene aus orthodoxer Sicht; S. 39–61: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Der Opfergedanke in der jüdischen und christlichen Liturgie; S. 89–105: Brosseder, Johannes: Die Unfehlbarkeit des Papstes. Historische und systematische Erwägungen mit ökumenischer Absicht.

Die Autorität der Schrift im ökumenischen Gespräch. Hrsg. von Karl Kertelge. – Ffm: Lembeck 1985. 82 S. = Beiheft zur Ökumenischen Rundschau L; kart. DM 19,80.

Courth, Franz, SAC: Mariologie und Geschichte. Zum Marienbild der reformatorischen Theologie und Frömmigkeit des 17. u. 18. Jahrhunderts. – Veritati catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk ..., Aschaffenburg 1985, 407–439; S. 440–466: Schäfer, Philipp: Katholizität und Geschichte. Ein Beitrag zur Frage nach dem Katholischen; S. 467–521: Köster, Heinrich M.: Die katholischen Kontroverstheologen zur Zeit der Glaubensspaltung über Urstand, Fall und Erbsünde; S. 522–541: Söll, Georg: Mariologie und Ökumene. Die Chancen für Verständigung im Licht neuerer Dokumente; S. 542–554: Horn, Stephan Otto: Die sakramentale Gegenwart des Kreuzesopfers Jesu Christi in der Eucharistie. Das ökumenische Dokument „Das Herrenmahl" und das Konzil von Trient.

Lienemann, Wolfgang: Leonardo Boff und die ökumenische Bedeutung der Befreiungstheologie. – ZevE XXIX, 1985, 287–305.

Raiser, Konrad: Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit. Überlegungen zum Thema ökumenischer Theologie. – OekRu XXXV, 1986, 18–39. – XXXIV, 1985, 484–500; XXXV, 1986, 40–52: Link, Hans-Georg: Ein neuer Anfang. Die Stuttgarter Erklärung in ökumenischer Sicht.

Courth, Franz: Maria im aktuellen ökumenischen Gespräch. – TThZ XCV, 1986, 38–53.

Meinardus, O.: De monastieke renaissance in de koptische kerk. – HCO XXXVII, 1985, 149–160; p. 161–180: Krijnsen, C.: Het nieuwe kerkelijk recht en de oecumene.

X. Moraltheologie

The ethics of S[ain]t **Thomas Aquinas**. Proceedings of the Third Symposium on St. Thomas Aquinas' philosophy, Rolduc, Nov. 5 & 6, 1983. Edited by L. J. Elders and K. Hedwig. [By] J.-M. Aubert (e. a.). – CdV: Libreria Editrice Vaticana 1984. 259 p. = Studi Tomistici XXV; Lire 20 000,–; [cont.:] p. 9–49; Elders, Leo J.: St. Thomas Aquinas' Commentary on the Nicomachean ethics; p. 50–79: Spanneut, Michael: Influences stoïciennes sur la pensée morale de saint Thomas d'Aquin; p. 80–94: Pinckaers, S.: La béatitude dans l'éthique de saint Thomas; p. 95–117: Seidl, Horst: Natürliche Sittlichkeit und methaphysische Voraussetzung in der Ethik des Aristoteles und Thomas von Aquin; p. 118–132: Hörmann, Karl: Das Objekt als Quelle der Sittlichkeit; p. 133–142: McInerny, Ralph: On knowing **natural law**; p. 143–160: Aubert, Jean-Marie: L'universalité et l'immutabilité du droit naturel; p. 161–187: Hedwig, Klaus: Circa particularia. Kontingenz, Klugheit und Notwendigkeit im Aufbau des ethischen Aktes bei Thomas von Aquin; p. 188–201: Dougherty, Jude P.: Keeping the common good in mind; p. 202–215: Walgrave, J. H., OP: The personal aspect of St. Thomas' ethics; p. 216–225: Roth, Gottfried: Das Verhältnis von Angst und Freiheit nach Thomas von Aquin; p. 226–253: Delhaye, Philippe: Les morales de l'Esprit et de la nature dans les Commentaires bibliques de saint Thomas.

Privitera, Salvatore: Dall'**esperienza** alla morale. Il problema "esperienza" in Teologia Morale. – Palermo: Edi Oftes 1985. 295 p = Facoltà Teologica di Sicilia. Studi II; Lire 18 000.

Schinzer, Reinhard: Ethik ohne Gesetz. Christlich urteilen u. handeln. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 150 S.; kart. DM 22,80.

Guzzetti, G. B.: L'insegnamento della morale nel Seminario di Milano dal 1853 al Concilio Vaticano II. – SC CXIII, 1985, 171–198; p. 199–211: Ciccone, Lino: Morale e ricerche biologiche oggi.

Koch, Traugott: Autonomie des **Gewissens** als Prinzip einer evangelischen Ethik. – ZevE XXIX, 1985, 306–332.

Rumpf, Louis: Chrétiens devant l'**injustice**. Question œcuménique et responsabilité personnelle. – (Genève): Labor et Fides (1985). 119 p. = La Parole et les Hommes VI; sfr 15,–.

Witschen, Dieter: Das Prinzip der **Gerechtigkeit** – Ein deontologisches Prinzip? – ThGl LXXV, 1985, 248–268.

Hogan, Richard M. LeVoir: Covenant of love. Pope **John Paul II** on sexuality, marriage, and family in the modern world. – Garden City, NY: Doubleday 1985. XVI, 246 p.; $ 15,95.

Higuera, Gonzalo: Etica y manipulación humana. – MCom XLIII, 1985, 419–436; p. 437–463: Gómez Camacho, Francisco: Cumplimiento y desarrollo de la ley natural.

Hennaux, J.-M., SJ: Fécondation in vitro et avortement. Simple note morale au sujet de la «fivete». – NRTh CVIII, 1986, 27–46.

Fraling, Bernhard: Ethisch-theologische Bewertung der **extrakorporalen Befruchtung**. – ThGl LXXV, 1985, 269–285.

Kaufman, Gordon D.: Theology for a nuclear age. – Manch: Manchester Univ. Press 1985. XI, 66 p.; £ 9,50.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

König, Dorothee: Amt und Askese. Priesteramt und Mönchtum bei den lateinischen Kirchenvätern in vorbenediktinischer Zeit. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1985. XI, 423 S. = Regulae Benedicti Studia. Supplementa XII; kart. DM 48,– [Diss., Freiburg]

Vogüé, Adalbert de: Les règles **monastiques** anciennes (**400–700**). – Turnhout: Brepols 1985. 62 p. = Typologie des sources du Moyen Âge occidental XLVI, A-III. 1*.

Thompson, E. A.: Who was Saint **Patrick**? – Woodbridge: Boydell 1985. XV, 190 p., ill.; £ 15,–.

Vodopivec, Janez: I Santi Fratelli **Cirillo** e **Metodio** compatroni d'Europa. Anello culturale tra l'Oriente e l'Occidente. – R: Pont. Università Urbaniana 1985. 175 p. = Studia Urbaniana XX; Lire 15 000.

Folgar de la Calle, M.ª Carmen: En torno al culto del crucificado en los caminos jacobeos. – Compostellanum XXX, 1985, 443–470.

Les religieuses en **France** au **XIII**e siècle. Sous la direction de Michel Parisse. Table ronde organisée par l'Institut d'Études Médiévales de l'Univ. de Nancy I et le C.E.R.C.O.M. (25–26 juin 1983). – Nancy: Presses Univ. de Nancy 1985. 300 p., 10 fiches; F 260,–; [cont.:] p. 11–26: Lusse, Jackie: Les religieuses en Champagne jusqu'au XIIIe siècle; p. 27–67: Avril, Joseph: Les fondations, l'organisation et l'évolution des établissements de moniales dans le diocèse d'Angers (du XIe au XIIIe siècle); p. 69–74: Becquet, Jean: Les religieuses dans le diocèse de Limoges au XIIIe siècle; p. 75–96: L'Hermite-Leclercq, Paulette: Le monastère de La Celle les Brignoles (Var) au XIIIe siècle; p. 97–106: Fontette, Micheline de: Les dominicaines en France au XIIIe siècle; p. 107–119: Gaussin, Pierre-Roger: Les religieuses de la congrégation de la Chaise-Dieu; p. 121–162: Delmaire, Bernard: Les béguines dans le Nord de la France au première siècle de leur histoire (vers 1230–1350); p. 163–198: Lemaître, Jean-Loup: Nécrologes et obituaires des religieuses en France; p. 199–213: Paulmier-Foucart, Monique: Les religieuses dans une encyclopédie du XIIIe siècle: le *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais; p. 215–300: Longère, Jean: Quatre Sermons *Ad Religiosas* de **Jacques** de **Vitry**.

Coun, Th.: De Middelnederlandse vertalingen van **Ekbert von Schönau**'s *Sermo de vita et passione Jesu Christi*. – OGE XLIX, 1985, 512–532; p. 533–559: Sargent, M. G.: The Heneage manuscript of *Calculus de Perfectione Filiorum Dei* and the Middle English *Treatise of Perfection of the Sons of God*; p. 560–573: Noë, H.: Een droom wordt langzaam waar! De nieuwe kritische uitgave van **Ruusbroecs** „Steen" en „Becoringhen"; p. 574–586: Van de Wiel, C.: Ursulinenkloosters in het oude aartsbisdom Mechelen ‹1665–1798›.

Verheecke, Monique: L'itinéraire du chrétien d'après les exercices spirituels d'**Ignace** de **Loyola** et ses présupposés anthropologiques. – Louvain-la-Neuwe: Centre Cerfaux-Lefort 1984. XVIII, 744 p.; FB 1500.

Carmo Silva, Carlos Henrique do: Diferenciação da experiência orante em Santa **Teresa** de **Avila**. – Didaskalia XIII, 1983 (Lisboa 1985), 105–250.

Maier-Petersen, Magdalene: Der „Fingerzeig Gottes" und die „Zeichen der Zeit". Pietistische Religiosität auf dem Weg zu bürgerlicher Identitätsfindung, untersucht an Selbstzeugnissen von **Spener**, **Francke** und **Oetinger**. – Stu: Heinz 1984. 569 S. = Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik CXLI; kart. DM 69,– [Diss., Freiburg/B]

Hartinger, Walter: **Mariahilf** ob **Passau**. Volkskundliche Untersuchung der Passauer Wallfahrt u. der Mariahilf-Verehrung im deutschsprachigen Raum. – Passau: Verl. des Vereins für ostbairische Heimatforschung 1985. 204 S., 24 Taf. = Neue Veröffentlichungen des Institutes für ostbairische Heimatforschung der Universität Passau XLIII; kart. DM 28,–.

Paoli, Arturo: Ricerca di una spiritualità per l'uomo d'oggi. – Assisi: Cittadella Editrice (1984). 341 p.; Lire 12 000.

Borriello, L., OCD: Struttura e fisionomia dell'uomo spirituale. – Angelicum LXIII, 1986, 14–55.

Egan, Harvey D.: Christian mysticism. The future of a tradition. – NY: Pueblo Publishing Comp. (1984). XVIII, 438 p.; $ 14,95.

Elliott, Charles: Praying the kingdom. Towards a political spirituality. – Lo: Darton, Longman & Todd (1985). X, 150 p.; £ 3,50.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Perotto, L. A.: Stato e giustizia distributiva. La dimensione morale-politica della giustizia distributiva nel "De justitia" di S. **Tommaso**. – Milano: Massimo (1984). 643 p. = Studia Universitatis S. Thomae in Urbe XXI; Lire 35 000.

Craxi, Giuseppe: Il **sacro** nella società alienta. – R: Editrice Ianua 1984. 122 p.

Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion u. ihre Theorien. Hrsg. von Peter Koslowski. – Tü: Mohr 1985. IX, 308 S. = Civitas-Resultate VIII; kart. DM 58,–; [enth. u. a.:] S. 9–25: Spaemann, Robert: Funktionale Religionsbegründung und Religion; S. 26–41: Luckmann, Thomas: Über die Funktion der Religion; S. 63–75: Pannenberg, Wolfhart: Civil Religion? Religionsfreiheit und pluralistischer Staat: Das theologische Fundament der Gesellschaft; S. 76–96: Koslowski, Peter: Religion, Ökonomie, Ethik. Eine sozialtheoretische und ontologische Analyse ihres Zusammenhangs; S. 97–110: Maurer, Reinhart: Staat, Gesellschaft, Gesellschaftsreligion. Kommentar zu W. Pannenberg und P. Koslowski; S. 130–143: Maier, Hans: Politik und Religion; S. 159–175: Lanczkowski, Günter: Religion und Gesellschaft in religionswissenschaftlicher Sicht.

Wallis, Roy – Steve Bruce: Sketch for a theory of conservative **Protestant** politics. – SocComp XXXII, 1985, 145–161; p. 163–174: Pickering, W. S. F.: Protestantism and power: Some sociological observations; p. 175–201: Willaime, Jean-Paul: Protestantisme, théologie et société: regard sociologique sur quelques évolutions théologiques dans le protestantisme **français**; p. 203–228: Schmitt, Karl: Protestantism and peace movements in **Germany**; p. 229–232: Daiber, Karl Fritz: Que devient l'Église Évangélique d'Allemagne?; p. 233–243: Hunter, James D.: Conservative Protestantism on the **American** scene; p. 245–260: Bastian, Jean-Pierre: Dissidence religieuse dans le milieu rural **mexicain**; p. 261–271: Walker, Andrew: From revival to restoration: the emergence of Britain's new classical **pentecostalism**; p. 273–285: Jubber, Ken: The prodigal Church: South Africa's Dutch Reformed Church and the apartheid policy; p. 287–303: Bibby, Reginald W.: Religious encasement in **Canada**: an argument for Protestant and Catholic entrenchment; p. 305–330: Bibliographie internationale de sociologie des religions **1984** / International Bibliography of Sociology of Religion 1984.

Heckmann, Friedrich: Arbeitszeit und **Sonntagsruhe**. Stellungnahmen zur Sonntagsarbeit als Beitrag kirchlicher Sozialkritik im **19.** Jahrhundert. – Essen: Verlag Die blaue Eule 1986. 336 S. = Theologie im Gespräch II.

Anderson, Ray S[herman] – Dennis B. Guernsey: On being **family**. A social theology of the family. – GrR, Mich.: Eerdmans (1985). VIII, 168 p.; $ 11,95.

Bartnik, Czesław Stanisław: Formen der politischen Theologie in **Polen**. – Rgb: Pustet 1986. 195 S. = Eichstätter Materialien. VIII: Abteilung Philosophie und Theologie; kart. DM 35,–.

Höhn, Hans-Joachim: Politischer Glaube? Maßstäbe kirchlicher Stellungnahmen zu Fragen der Politik. – ThPh LXI, 1986, 1–23.

L'homme face à sa violence. [Ed.]: Institut d'Études Religieuses et Pastorales de Toulouse. – P: Ed. du Cerf 1984. 180 p. = Dossiers libres/Cerf; F 52,–.

Katholieke arbeidersbewegung. Studies over KAB en NKV in de economische en politieke ontwikkeling van **Nederland** na 1945. Onder redactie van Jan Roes. Door Jan Bank (e. a.). – Baarn: Ambo 1985. 431 blz.; hfl 47,50.

Duffhues, Ton – Albert Felling – Jan Roes: Bewegende patronen. Een analyse van het landelijk netwerk van katholieke organisaties en bestuurders 1945–1980. – (Nijmegen:) Katholiek Documentatie Centrum; Baarn: Ambo 1985. 333 blz.; hfl 49,50.

XIII. Kirchenrecht

Henaff, Henri: Les conservateurs apostoliques et les décrétales d'Alexandre IV. – RDC XXXV, 1985, 193–221; p. 222–244: Metz, René: Le problème d'un droit de l'Église dans les milieux catholiques de la seconde moitié du XIX[e] siècle à la période postconciliaire; p. 245–266: Candelier, Gaston: Décisions rotales après le décret de 1977 sur l'impuissance; p. 267–287: Burki, E. P.: Une institution originale de droit constitutionnel religieux: Le collège des assistants généraux de l'Ordre des Jésuites; p. 288–302: Jeegers, Christine: L'engagement matrimonial des époux en droit civil français.

Dahyot-Dolivet, Jehan: Precis d'histoire du droit canonique. Fondement et évolution. – R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1984. 194 p. = Utrumque ius X; Lire 22 000.

Hageneder, Othmar: Zur politischen Wirkungsgeschichte der Deretale „Ad apostolice dignitatis" ‹VI° 2.14.2›. – Ecclesia peregrinans. Josef Lenzenweger zum 70. Geburtstag . . ., Wien 1986, 331–339; S. 341–348: Rainer, Johann: Informativprozesse über österreichische Konsistorialklöster; S. 349–360: Zinnhobler, Rudolf: Die kirchenrechtlichen Beziehungen der Stadtpfarre Wels zum Stift Kremsmünster; S. 361–370: Gradauer, Peter: Vom „Münchner Konkordat" ‹1583› zum „Wiener Rezeß" ‹1675›; S. 371–377: Kostelecky, Alfred: Die Dignitäre des Wiener Metropolitan- und Domkapitels zu St. Stephan nach den Statuten von 1844; S. 379–389: Schwendenwein, Hugo: Katholische Universitäten und kirchliche Fakultäten. Begriffliche und kompetenzmäßige Klärungen in der neueren kirchlichen Rechtsentwicklung; S. 391–403: Pree, Helmuth: Fragen des Vermögensrechts von Ordenspersonen und Weltpriestern; S. 405–417: Primetshofer, Bruno: Vom Geist des Codex Iuris Canonici/1983.

Müller, Ludger: Kirchenrecht in **Bonn**. Die Lehre des Kirchenrechts in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn von **1818** bis **1939**. – ZSavRGKan CII, 1985, 215–326.

Schmitz, Heribert: Der Codex Iuris Canonici von 1983 im Spiegel erster Stellungnahmen und Wertungen.– MThZ II, 1986, 3–19; S. 20–31: Aymans, Winfried: Das Thema **Ökumene** im neuen Codex Iuris Canonici; S. 32–41: Müller, Ludger: Theologische Aussagen im kirchlichen Gesetzbuch; S. 42–59: Geringer, Karl-Theodor: Die deutschen **Pfarrgemeinderäte** als verfassungsrechtliches Problem.

Boni, Andrea, OFM: La struttura concettuale del nuovo Codice di Diritto Canonico. – Antonianum LX 1985, 396–422; p. 423–458: Peperoni, Salvatore, OFM: Persone fisiche e persone morali nel nuovo CIC; p. 459–477: Brogi, Marco, OFM: Ulteriori possibilità di «communicatio in sacris»?

Aymans, Winfried: Lex Canonica. Erwägungen zum kanonischen **Gesetzesbegriff**. – AkKR CLIII, 1984, 337–353; S. 354–383: Corecco, Eugenio: Natur und Struktur der **„sacra potestas"** in der kanonistischen Doktrin und im neuen CIC; S. 384–398: Krämer, Peter: Theologische Grundlagen des kirchlichen Rechts nach dem CIC/1983.

August, Norbert: Staat und Kirche in **Lateinamerika**. Das Verhältnis von Staat und Kirche in den Verfassungen, im Erziehungs- und Bildungswesen und im Eherecht in den Ländern der Cono Sur. – Mchn: Fink 1985. 295 S. = Beiträge zur Soziologie und Sozialkunde Lateinamerikas XIV; kart. DM 42,– [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Heckel, Martin: Die **theologischen Fakultäten** im weltlichen Verfassungsstaat. – Tü: Mohr 1986. XXVI, 416 S. = Jus ecclesiasticum XXXI; kart. DM 68,–.

Hommens, Maximilian: **Magnus Cancellarius** einer kirchlichen Hochschule. Eine kanonistische Dissertation. – St. Ottilien: EOS-Verl. (1985). XIV, 146, 22 S. = Dissertationen theologische Reihe IX; kart. DM 22,–. [Diss., München]

Rodríguez, Pedro: Iglesias particulares y prelaturas personales. Consideraciones teológicas a propósito de una nueva institución canónica. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1985. 248 p. = Facultad de Teología Universidad de Navarra. Colección teológica XLI; pes 1200.

Müller, Hubert: Die rechtliche Stellung des **Diözesanbischofs** gegenüber Generalvikar und Bischofsvikar. – AkKR CLIII, 1984, 399–415.

Candelier, Gaston: A propos de l'incapacité de contracter mariage ‹canon **1095**›. – RThL XVI, 1985, 409–446.

Burke, Raymond L.: Lack of discretion of judgment because of **schizophrenia**: doctrine and recent rotal jurisprudence. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1986. 254 p. = Analecta Gregoriana CCXXXVIII = Series Facultas Iuris Canonici Sectio B. XLVII; Lire 35 000 [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana]

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Midali, Mario: Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica. – R: Libr. Ateneo Salesiano (1985). 382 p. = Biblioteca di scienze religiose LXIX = Studi di teologia pastorale XI; Lire 25 000.

Citrini, Tullio: Figura e figure della comunità cristiana. Un sondaggio nella problematica teologico pastorale. – SC CXIII, 1985, 361–403; p. 404–431: Maggioni, Bruno: Alcune comunità cristiane del Nuovo Testamento: coscienza di sè, tensioni e comunione; p. 432–457: Coccopalmerio, Francesco: Le associazioni dei fedeli nella comunità ecclesiale e il caso particolare dell'Azione Cattolica; p. 458–477: Dianich, Severino: Il ministero ordinato nella Chiesa locale; p. 478–499: Colzani, Gianni: La chiesa locale e la missione: un compito e un problema.

Lazzati, Giuseppe: La riconciliazione nella chiesa e nella società. Testi e indice teologico-pastorale per e oltre il Convegno. A cura di Piersandro Vanzan. Prefazione del Carlo M. Martini. – R: Veritas Editrice 1985. 268 p.

Scharfenberg, Joachim: Einführung in die **Pastoralpsychologie**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 244 S., graph. Darst. = Uni-Tschenbücher 1382; kart. DM 27,80.

Brachel, Hans-Ulrich von: Subjekt werden. Theologische und psychologische Reflexionen zu einer Theorie innovatorischen Handelns. Zur interdisziplinären Grundlagendiskussion Praktischer Theologie und ihre Weiterführung in therapeutischen Bereichen. – (Mstr.:) Lit-Verl. (1985.) VIII, 421 S. = Psychologie IX; kart. DM 68,– [Diss., Münster]

Braun, J. – J. Hendriks: Kerk en etnische minderheden. – Praktische Theologie XII, 1985, 459–485; p. 486–500: Huismans, S.: Zeven aandachtspunten bij het aangaan van kontakten met minderheden.

Wendel, Ernst Georg: Studien zur Homiletik Dietrich **Bonhoeffers**. Predigt – Hermeneutik – Sprache. – Tü: Mohr 1985. XIII, 255 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XXI; kart. DM 98,–.

Lowry, Eugene L.: Doing time in the pulpit. The relationship between narrative and preaching. – Nashv, Tenn.: Abingdon (1985). 112 p.; $ 6,95.

Seitz, Manfred: Erneuerung der Gemeinde. Gemeindeaufbau u. Spiritualität. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 182 S.; kart. DM 24,80.

Lapointe, Guy: Baptême et Église. Quelques réflexions théologiques et pastorales. – EglTh XVI, 1985, 339–356.

Schmidt, Hannspeter: Die **Klientel** der **Telefonseelsorge**. Versuch einer Identifizierung. – Ffm, Bern, NY: Lang (1985). V, 451 S. = Europäische Hochschulschriften VI, 155; sfr 75,–.

Brandt, Peter: Die evangelische **Strafgefangenenseelsorge**. Geschichte – Theorie – Praxis. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 422 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XXI; kart. DM 48,– [Diss., Bonn]

Glauben lernen – leben lernen. Beiträge zu einer Didaktik des Glaubens u. der Religion. Erich **Feifel** zum 60. Geburtstag von seinen Schülern u. Mitarb. Hrsg.: Konrad Baumgartner . . . – St. Ottilien: EOS Verl. 1985. XXIX, 605 S.; kart. DM 49,–; S. 591–602: Bibliografie der Veröffentlichungen von E. Feifel; [enth. u. a.:] S. 3–18: Werbick, Jürgen: Glauben als Lernprozeß? Fundamentaltheologische Überlegungen zum Verhältnis von Glauben und Lernen – zugleich ein Versuch zur Verhältnisbestimmung von Fundamentaltheologie und Religionspädagogik; S. 19–43: Weidmann, Fritz: Religion als Aufgabe der Erziehung. Überlegungen zu einer grundlegenden **religiösen Erziehung**; S. 45–77: Langer, Michael: Religionspädagogik im Horizont transzendentaler Theolgie. Karl **Rahners** Beitrag zu Grundproblemen religiöser Sozialisation; S. 81–107: Bartholomäus, Wolfgang: Erbsündliche Schädigung und katholische Sexualpädagogik. Materialien zum Gespräch zwischen theologischer Anthropologie und Religionspädagogik; S. 109–125: Offergeld, Degenhard: **Friedenserziehung** als Anfrage an die Religionspädagogik; S. 127–145: Staudigl, Günter: Können christliche Grundhaltungen über Vorbilder vermittelt werden? Grundsätzliche Überlegungen zur religionspädagogischen Diskussion um die Bedeutung der **Vorbilder** in der religiösen Erziehung; S. 149–164: Rolinck, Eberhard: Der „initiatische Weg" bei Karlfried Graf **Dürckheim** – ein religionspädagogisches Paradigma?; S. 227–242: Mathieu, Marcella: Interkonfessionell – interkulturell – interreligiös. Denkanstöße zur Wissenschaftstheorie einer Vergleichenden Religionspädagogik; S. 245–252: Stengelin, Willi: Den Sinn für **„Symbol"** wecken. Didaktische Überlegungen zur Pflege einer menschlichen Fähigkeit; S. 253–266: Gleißner, Alfred: **Zusammenhänge**. Fachdidaktische Anmerkungen zu einem zentralen Problem des Religionsunterrichtes an beruflichen Schulen; S. 267–293: Di Chio, Vito: Lernen und religiöse Orientierungen.

Wie Schüler der Sekundarstufe II ihre religiösen Orientierungen im Unterricht artikulieren und vertiefen können; S. 295–311: Hermanutz, Leo: Religionsdidaktik im Spiegel der Lehrplanarbeit; S. 325–341: Meyer, Johannes-Georg: Das Lernen des Religionslehrers. Aspekte der **Fortbildung** von Religionslehrern; S. 343–383: Schulz, Ehrenfried: Theologische Projektarbeit – ein wichtiger Lerntypus für Theologie und Kirche; S. 385–407: Ilg, Josef: „Studienreform Katholische Theologie" – ein Kapitel einer „Didaktik der Theologie"; S. 495–508: Ridez, Louis: Discours théologique et pratique de la catéchèse des adultes. Les interactions de la méthode de corrélation; S. 533–548: Schawohl, Peter: Von der Kasernenstunde zum lebenskundlichen Unterricht. Entwicklungen im religionspädagogischen Konzept der **Militärseelsorge**.

Hemel, Ulrich: **Religionspädagogik** im Kontext von Theologie und Kirche. – Düs: Patmos (1986). 196 S.; kart. DM 26,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Trinité et liturgie. Conférences Saint-Serge XXX[e] semaine d'études liturgiques Paris, 28 juin – 1[er] juillet 1983. Ed. par A(chille) M. Triacca. – R: C.L.V. – Ed. liturgiche 1984. 458 p. = Bibliotheca "Ephemerides liturgicae". "Subsidia" XXXII; Lire 40 000; [cont.:] p. 17–35: Andronikof, C.: La doctrine trinitaire du Triode; p. 37–50: Breck, Jean: Les formules liturgiques trinitaires dans le Nouveau Testament; p. 51–57: Cazelles, H.: La Sagesse de Proverbes 8, 22 peut-elle être considérée comme une hypostase?; p. 59–77: Cothenet, Edouard: La formule trinitaire baptismale de Matthieu 28, 19; p. 79–93: Dalmais, I.-H.: De la glorification du Nom à la confession trinitaire dans les liturgies **syriennes**; p. 95–102: Fauquet, Yves: La formule liturgique «La paix est avec vous», «Paix à vous» est-elle un kérygme trinitaire? ‹Essai de théologie biblique›; p. 103–118: Gerhards, Albert: La **doxologie**, un chapitre définitif de l'histoire du dogme?; p. 119–135: Harissiadis, Constantin: La Trinité dans les Offices de la **Pentecôte**; p. 137–155: Hruby, Kurt: Les personnifications vétéro-testamentaires (Sagesse) dans la liturgie **juive**; p. 157–178: Muess, Cl.-R.: La dimension trinitaire de la liturgie **luthérienne**; p. 179–194: Ossorguine, Nicolas: La Sainte Trinité et le Temps **Pascal**; p. 195–212: Ozoline, Nicolas: Les représentations de la Trinité dans l'**iconographie byzantine**; p. 213–229: Picard, Paul: Le **Missel Romain** et l'Esprit Saint; p. 231–253: Renoux, Charles: Pentecôte et Trinité dans quelques Eglises du rite **antiochien**; p. 255–282: Rose, André: Les **Psaumes** et la Sainte Trinité selon la tradition; p. 285–299: Theodorou, E.: La phénoménologie de la théologie trinitaire des textes liturgiques **orthodoxes**; p. 301–384: Triacca, Achille M.: La structure trinitaire des «Preces Eucharisticae» dans la liturgie **ambrosienne** ‹hier et aujourd'hui›; p. 385–393: Wagner, Georges: Une liturgie **anoméenne**; p. 395–419: Webb, Douglas: Du Codex Reginensis 316 (le Sacramentaire **Gélasien**) aux Missels modernes: brève esquisse de l'histoire des Propres de la fête de la Sainte Trinité; p. 421–436: Westphal, Gaston: La Trinité dans le présent projet de liturgie du Culte Dominical proposé à l'Eglise **Réformée** de **France**; p. 437–458: Zellweger, Eberhard: Une nouvelle compréhension de la Trinité? Une réponse à partir de la liturgie.

Van gerechtigheid tot liturgie. – Hilv: Gooi en Sticht (1984). 110 p. Theologie en samenleving; hfl 22.90 –; [cont.:] p. 11–21: Wegman, Herman: De zesde van de achtste maand; p. 23–32: Horst, Jacques van der: 'Wiens brood men eet . . .'; ervaringen in het industriepastoraat met liturgische (on-)mogelijkheden; p. 33–51: Eyden, René van: Wanneer de arme gelooft in de arme; gebeden in Latijns-Amerika en de spiritualiteit van de bevrijding; p. 53–60: Tromp, Nico: Vervreemding, verbondenheid, vrede. Liturgie en gerechtigheid; p. 61–91: Platvoet, Jan: In de koelte van de 'ontvangstboom': de politieke functie van een akan godsdienstig symbool; p. 93–108: Höfte, Bernard: De voorwaarden voor liturgie als oefenplaats van vrede en gerechtigheid; een perspectief voor een pastorale praxis van heil en bevrijding.

A new dictionary of liturgy and worship. Edited by J. G. Davies. – Lo: SCM Press. 1986. XVI, 544 p., ill.; £ 19,50.

Maccarrone, Michele: L'unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo. – Lateranum LI, 1985, 88–152.

Brovelli, Franco: Storia del movimento liturgico nel nostro secolo: dati, attese e linee di approfondimento. – EL XCIX, 1985, 217–238; p. 239–270: Navoni, Marco: Le antifone «**ad Crucem**» dell'ufficiatura ambrosiana nel tempo pasquale; p. 272–289: Rinaldi, Ilario: «Claritas»: la luce nel mistero natalizio. Saggio terminologico nell'ambito dei libri liturgici attuali e della tradizione liturgica latina.

Baroffio, B.: Liturgia e musica nella vita monastica verso il Mille con particolare riguardo alla Valsusa. – Benedictina XXXII, 1985, 389–399; p. 401–422: Pasquino, G. M.: Il breviario di s. Michele della Chiusa (sec. XIV) e la storia del libro per la preghiera canonica; p. 445–454: Costa, E: Creatività nel canto liturgico medievale: tropi e sequenze; p. 455–465: Damilano, P.: Problemi di pratica esecutiva nel canto liturgico medioevale non-gregoriano.

Meyer, Hans Bernhard: Gottesdienst in audiovisuellen Medien. – ZkTh CVII, 1985, 415–438.

Mannooramparampil, Thomas: The **anaphora** and the **post-anaphora** of the Syro-Malabar Qurbana. – Pad: Ostkirchendienst 1984. XIII, 161 p. = Oriental Institute of religious studies LXXVIII.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Edmund Arens, Diesterweg 23, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Dr. Franz-Josef Bäumer, Warendorfer Str. 16, 4400 Münster; Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, 8401 Pentling; Prof. Dr. Ingo Broer, Klosterstr. 2, 5901 Wilnsdorf 2; Prof. Dr. Norbert Brox, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Franz Crüsemann, Deckertstr. 67, 4800 Bielefeld; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Dr. Michael Figura, Gumpensteige 7, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 10, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Cherubine-Willimann-Weg 1, 5400 Koblenz-Arenberg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Karl Hammer, Rebgasse 30, CH-4058 Basel; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhruniversität, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum; Prof. Dr. Fritz Hoffmann, Rückertstr. 3, DDR-Erfurt; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Dr. Wilhelm Imkamp, Franziskanergasse 8, 8900 Augsburg; Dr. Rainer Kampling, Kilianstr. 9, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Otto B. Knoch, Univ. Passau, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Christoph Kronabel, Auf der Hardt 15, 7800 Freiburg; DDr. Peter Kuhn, Thal 5, 8262 Aschau/Inn; Konrad Meisig, Indol. Seminar, Salzstr. 53, 4400 Münster; Prof. Dr. Helmut Merklein, Töpferstr. 6a, 5307 Wachtberg-Adendorf; Dr. Joseph Overath, Im Kirchtal 71, 5210 Troisdorf; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, 8000 München 2; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, Universitätsstr. 10, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Martin Rock, Albinistr. 4, 6500 Mainz; Prof. Dr. Klaus Seybold, Bruderholzrain 62, CH-4102 Binningen/Basel; Dr. Thomas Söding, Dingbänger Weg 54a, 4400 Münster; Prof. Dr. Johannes Spölgen, Eichendorffstr. 25, 5102 Würselen; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Dr. Johannes Schmid, Im Grund 11, 8702 Oberdürrbach; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Inst. f. Rel. Volkskunde, Salzstr. 13, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, 4400 Münster-Roxel; Prof. Dr. Gunther Wenz, Untere Hausbreite 15, 8000 München 45; Prof. Dr. Walter Ziegler, Inst. f. Geschiche, Am Hubland, 8700 Würzburg.

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 19,– DM, jährlich 90,– DM, Studenten-Abonnement 72,– DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1986 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, 1986

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte des Verlages Aschendorff bei:
„Theologische Zeitschriften" und „Münsterische Beiträge zur Theologie"